

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

başka

ISSN: 1308-6731

Sayı 7 • 2011

PSİKIYATRİ ve DÜŞÜNCE DERGİSİ

başka

BEN VE ÖTEKİ

yerküre.

KARŞITLIKLAR

BEN VE
ÖTEKİ



Başka Dergisi'nin
hekimlere ulaştırılması



desteğinde gerçekleştirilmektedir.
İçerik editör ve yazarların kendisine aittir.
Hiçbir şekilde sponsor ile ilişkilendirilemez.
Kod No: INVPO461111

Caravaggio (1573-1610) "Davud, Calut'un kesik başıyla" 1606/07, 91 x 116 cm, tuval üzerine yağlıboya, Kunsthistorisches Museum, Viyana

Caravaggio, iki versiyonu olan ve biri Roma'da Villa Borghese'de, diğeri Viyana'da Kunthistorisches Museum'da bulunan Davud ve Calut tablolarında, ustası olduğı ıfık ve gölge tezatının yanı sıra insan ruhunun tezatlarını da yansıtır. Kapakta yer alan, eserin Viyana versiyonunda, Davud kılıcı omzunda, Calut'un kesik başını tutarken, gözleriyle boşluktadır, zaferinin anlamını ve anlamsızlığını, kurbamının kaderini sorgular gibidir. Calut'un ölü yüzündeki ifadede ise uğradığı vahşet eksiktir, göz kapakları kapalıdır ve ölüm anının dehşeti bu yüzde görülmez.



başka

ISSN: 1308-6731

PSİKİYATRİ ve DÜŞÜNCE DERGİSİ

yerküre.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



başka

ISSN: 1308-6731

Sayı 7 • 2011

PSİKİYATRİ ve DÜŞÜNCE DERGİSİ

Ben ve Öteki

Editör

Hayrettin KARA

hk@baskapsikiyatri.com

Yayın Kurulu

Mustafa BİLİCİ, Serhat ÇITAK, Hayrettin KARA, Kemal SAYAR,
Ertan TEZCAN, Lütfü HANOĞLU

Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi adına sahibi: Mustafa BİLİCİ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Arif ŞAHİN

Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi, Erenköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi'nin bir yayını olup; yılda iki sayı olarak yayınlanır.

"Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi" ve yazının ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır.

Yerel süreli yayın

6 ayda bir yayınlanır

ISSN: 1308-6731

Sayı 7, 2011

Kapak Resmi: Caravaggio (1573-1610) "Davud, Calut'un kesik başıyla"
1606/07, 91 x 116 cm, tuval üzerine yağlıboya
Kunsthistorisches Museum, Viyana

İç Fotoğraflar: Müşerref Sündüs

www.baskapsikiyatri.com

İdare Yeri ve Adresi:

**T.C. Sağlık Bakanlığı İstanbul Erenköy Ruh ve Sinir Hastalıkları
Eğitim ve Araştırma Hastanesi**

Erenköy Mahallesi, Sinan Ercan Cad. 29 Kadıköy 34736 İstanbul

Telefon: (0216) 356 05 03 - (0216) 302 59 59 Faks: (0216) 356 04 96

Yayıncı

Yerküre Tanıtım ve Yayıncılık Hizmetleri A.Ş.

Cumhuriyet Cad. 48/38 Harbiye 34367 İstanbul

Telefon: (0212) 240 28 20 Faks: (0212) 241 68 20

e-posta: yerkure@yerkure.com.tr

Baskı

Ömür Matbaacılık A.Ş.

Beysan Sanayi Sitesi Birtlik Caddesi No. 20

Haramidere 34524 İstanbul

Tel: (0212) 422 76 00 Faks: (0212) 422 46 00

Ücretsiz Dergi Kapat Arşivi - https://rantey.org

İçindekiler

- 1 Müşkül Mesele
- 5 Yeraltı Hesapları
Cahit KOYTAK
- 11 Reel ve İdeal Self Arasında Savrulan Bir Yazar
Ernest Hemingway ve Özkiyim
Celal ODAĞ
- 20 Canın Kendisi
Ahmet İNAM
- 28 Ötekinin Dünyası
Levent METE
- 33 Tasavvuf ve Empati Bağlantısında 'Ben' İle 'Öteki' Sorunsalına Kısa Değınme
M. Bilgin SAYDAM
- 41 Teki ve Ö-teki
Yavuz ERTEN
- 49 Babam Sağ Olsun
Ertan TEZCAN
- 52 Ben Değıl Öteki Ben: Dostoyevski'de Benliğın Diğır Yüzü
Nurcan TOPRAK
- 58 Ahlak ve Siyaset, "Öteki" Nedeniyledir, Öyleyse...
Erol GÖKA
- 64 Atıf Efendi Kütüphanesinde Bir Karşılaşma
Türkay DEMİR
- 71 Nuriye Akman İle Son Romanı "Kim" Üzerine Söyleşi
Mustafa BİLİCİ
- 92 Ben ve Diğırini Bilmek
Hakan TÜRKÇAPAR
- 96 Haneke Filmlerinde Ben ve Öteki İlişkisi
Mustafa BİLİCİ, Yücel YILMAZ
- 108 Kendilik Serüveni
Süheyla ÜNAL
- 114 Terapinin Ötesi, Ötekinin Terapisi
Kemal SAYAR
- 126 Self'in Paradoxları: Arnold Modell'in Self Modeli
Feyza BAĞLAN
- 135 Kuantum Benlik
M. Fatih AMASYALI
- 148 Gabriel Marcel'de Ben-Sen Diyalektiğı
Fulya BAYRAKTAR
- 168 Ben = Farkındalık
Arthur J. DEIKMAN/Çeviri: Taha HANOĞLU
- 180 Psikoloji Felsefe ve Metafizik Kavşağında Benlik ya da Bergson'un İnsan Felsefesine Bir Giriş Denemesi
Levent BAYRAKTAR
- 197 Augustinus ve Yunus Emre'de İç-Ben Alanı
Vefa TAŞDELEN
- 230 Damasio ile "Zihne Gelen Ben"
Lütfü HANOĞLU, Betül YALÇINER, Çiğdem ÖZKARA
- 243 Otizmde 'Ben' ve 'Öteki'
Barış KORKMAZ
- 263 Ben Merkezli Bilinç ve Öteki
Lütfü HANOĞLU, Eyüp SÜZGÜN
- 276 Benlik Oluşumunda Nörofelsefi Temellendirme
Tahir M. CEYLAN
- 314 Az Gittim Uz Gittim...
Hayrettin KARA

Başka

Başka, yedinci kez sizlerle. Bu sayıyı “Müşkül Mesele” başlığı altında alıntılarla açtık. Alıntılan seçerken gönlümüz bir parça şairlerden yana kaydı.

Yazarlarımız farklı terimler kullandılar: “ben”, “kendi”, “self”, “can”... Ama rivayetler muhtelif olsa da cümlelerin maksudu bir.

Bu sayıda yine farklı disiplinlerden özgün yazılar bulacaksınız. Nörobiyolojik, felsefi, psikolojik... Bu kez bazı yazılar biraz uzunca oldu. Ama hiç dokunmak istemedik. Kalıcılığı, kolay okunabilirliğe yeğledik. Öyle ki bu sayıların yıllar sonra ülkemizdeki düşünme çabalarının bir yönüne ışık tutacağını umuyoruz.

Bu seriyi karşıtlıklar olarak isimlendirmiştik. Daha önce söylemiştik bir kez daha yineleyelim; bu ikili kavramlar mutlak manada karşıtlar değil elbet. Onlar görece bir karşıtlık içinde birbirlerini tamamlamakta ve bizi yeni bir senteze zorlamakta. Biz başlığı “Ben/Öteki” olarak belirttik ama ilginç biçimde (aslında beklenen bir şey) neredeyse bütün yazarlar “ben” eksenli yazdılar. Öteki, ben’in içinde eriyen bir şey olarak kaldı.

Sonraki sayıların “Ölüm/Hayat”, “Düş/Gerçek” ikilikleri olmasını istiyoruz. Ama önce hangi ikiliği konu edineceğimize henüz karar veremedik. Biraz da zuhurata bıraktık.

Selam ile,
Hayrettin Kara

Müşkül Mesele

*Bu benim dediğim eğer ben isem
Niçin bu benliğe elim urulmaz*

Yunus Emre

Başlangıçta bu dünya insan (Prusha) biçimindeki öz (Atman) idi. Etrafına baktı, kendinden başka kimseyi göremedi. İlk kez “Bu benim” dedi. Buradan “ben” adı doğdu.

O korktu. O yüzden yalnız olan korkar. Sonra şöyle düşündü: “Madem yalnızım neden korkayım ki?” O zaman korkusu geçti. Bir ikinci olursa korku olurdu.

Ama hiç zevk almıyordu. O yüzden yalnız olan zevk almaz. Bir ikincisi olsun istedi. Yere düşüp kendini ikiye böldü. Böylece erkek ve kadın ortaya çıktı.

Upanishad (Brihadaranyaka)

*çalabım bir şâr yaratmış
iki cihan aresinde
bakıcak didâr görünür
ol şehrin kenaresinde.*

*nâgihân ol şâra vardım
ol şân yapılr gördüm
ben dahi bile yapıldım
taş u toprak arasında*

Hacı Bayram Veli

İnsan tindir. Ama tin nedir? Tin ben’dir. Ama ben nedir? Ben, kendine bağlı olan bir ilişkidir; daha doğrusu ben, ilişki içinde bu ilişkinin içsel yönelimidir; ben ilişki olmayıp ilişkinin kendine dönüşüdür.

Kierkegaard

Nefs (kendilik) uçsuz bucaksız bir şeydir; bütünüyle kozmostur. Çünkü onun kopyasıdır. Evrende bulunan her şey nefste mevcuttur.

Darkavi

Sensin ama, şu senin mâlik olduğun 'sen' değilsin! Çünkü bu senlik, sonunda senden ayrılacak, çıkıp gidecektir. Sonraki senliğin seni uyandı-
rıp seni geldiğin yere kavuşturmak, gerçek varlığına ulaştırmak için sana
gelmiştir! Sende, senden başka bir 'Sen' gizli; ne olduğunu anlayan, ger-
çek varlığını görebilen kişiye kul olayım.

Mevlana C. Rumi

Zamana müteallik, duyulara hitap eden, anlaşılabilir dünyada pek tabii
benlik ve nedensellik vardır, hatta bunlar zorunludur. Ancak içimdeki
daha iyi bilinç beni öyle bir dünyaya yükseltir ki burada ne benlik ne koza-
lite ve ne de süje-obje vardır.

Schopenhauer

Ben, kendilik, kişilik gibi terimlerle aslında ne demek istiyoruz? Bir ben olma
nasıl başlar, nasıl gelişir, temel doğası nedir, ben gelişimi süreci başansız-
lığa uğrayan bir bireye nasıl yardım edebiliriz? Bir bene sahip olmak ya da
olmamak ne demektir? Bir beni olmadığını hisseden kişi bunu nasıl edinir?

Guntrip

İnsan özbilinçtir. O kendi bilincinde olan tek varlıktır. Öz bilincin doğuşunu
anlamak insanın niçin ve nasıl 'Ben..' demeye başladığını anlamayı gerektirir.

Hegel

Öncelikle siz nesiniz? Sizin etkinlikleriniz, sabahtan akşama kadar süren
ben-merkezli etkinlikler üzerine, 'kendilik' üzerine kuruludur. Peki etkin-
liklerinizin çıktığı merkez nedir? Bütün korkularınızın, tedirginliklerinizin,
üzüntülerinizin, kederlerinizin, acılarınızın çıktığı merkez nedir? Kendini-
zi gerçekten olduğunuz gibi bilmek olanaklı mıdır, ne olduğunuzu düşün-
düğünüz gibi ya da ne olmayı ümit ettiğiniz gibi değil? Bunu tümüyle bil-
meniz, özünü bilmeniz olanaklı mıdır? Biz 'kendî'nin en içteki doğasını
bulmaya çalışıyoruz, çünkü bütün etkinliklerimiz kendi'nin üzerine kuru-
ludur, önce 'ben' in ve sonra senin.

Krishnamurti

Aramızdan birinin bir an için olgun bir yaşta yaratıldığını, fakat görme duyu-
sunun dış âlemden bulunan şeyleri algılamaktan alıkonduğunu; havanın
duyulanmaması için kendisine dokunmayacak biçimde havada ya da boş-
lukta asılı durduğunu; uzuvlarının birbirine ilişmesi ve dokunmaması için

birbirinden ayrıldığını düşünelim. Acaba bu kişi, kendi özünün (kendi beninin varlığını saptayabilir mi? Gerçekte o, dış organlarının, iç organlarının, kalbinin, beyninin ya da dış âlemde bulunan herhangi bir nesnenin varlığını saptayamasa da, hiç kuşkusuz, kendi özünün var olduğunu saptayacaktır. Başka bir deyişle o, uzunluk, genişlik ya da derinliğe sahip olduğunu reddetse de, kendi özünün varlığını kabul edecektir. Bu durumda o, ellerinin ya da herhangi bir başka organının bulunduğunu düşünse bile, bu organı kendi özünün bir parçası ya da kendi özünün bir koşulu olarak düşünemez.

İbn Sina

Tarihsel açıdan bakıldığında self kelimesine rüzgar, nefes, hayalet, gölge, ruh, zihin, evrensel benlik, aşkın birlik, hareketsiz aksiyon, ruhsal cevher, iyi ve kötünün tahtı, olağanüstü güç gibi çok farklı anlamlar yüklenmiş. Bugünkü psikolojide kullanıldığı biçimiyleyse kendilik genel olarak kişinin kendisini derinden bağlı hissettiği vasıflar ve özellikler demetidir. Bu bağlılık o kadar derin ve güçlüdür ki bu özellikler ve vasıflar olmaksızın kişinin kendisini tasavvur etmesi neredeyse imkansızdır. İçimize baktığımız zaman farkına vardığımız kendiliğimiz değil kendiliğin temsilleridir. Dolayısıyla bir çok yazar kendiliği, zihni temsil eden bir fikir, his ya da fantezi olarak kavramsallaştırmıştır.

Hamilton

Allahü Teala'dan beni bana olduğum gibi göstermesini istedim. Beni bana berbat bir çul içinde gösterdi. Kendime baktım, baktım sonra da,
_Ben bu muyum? dedim. Bunun üzerine nidâ geldi.
_Evet
_Peki bendeki o irade, ahlak, özlem, yakanış ve sızlanma nedir? Yine nidâ geldi.
_Onlar hep biziz, sense işte busun!

Tezkiretü'l Evliya

*Lûgat, bir isim ver bana hâlimden;
Herkesin bildiği dilden bir isim!
Eski esvaplarım, tutun elimden;
Aynalar, söyleyin bana, ben kimim?*

Necip Fazıl

*bir adım attığım yerde
ne vardı ki
gitmemle kayboldu*

*her adımında
sonsuz ben'ler koyuyorum
boşluğa
ve yine ben dolmuyorum*

*geçip gittiğim yerlerden
iç içe
öne
ve arkaya bakan
bir sürü
ben
ler
koymuşumdur
eskiler çocuk
şimdikiler ihtiyar*

Asaf Halet Çelebi

*Yani hiçbir şey değilim de ben, sadece bir konuyum
Öyle mi?*

Edip Cansever

*Tedbiri terk eyle takdir hüdânındır
Sen yoksun o benlikler hep vehmi gümânındır*

Şeyh Galip

*Hoşça bak zatına kim zübde-i alemsin sen
Merdüm-i dide-i ekvan olan ademsin sen*

Şeyh Galip

David Bohm: Ben diyorum ki 'kendilik' beynin koşullanmasının sonucudur.
Krishnamurti: Evet 'kendilik' beynin koşullanmasıdır.

David Bohm: Fakat 'kendilik' var mıdır?

Krishnamurti: Hayır

David Bohm: Fakat beynin koşullanması, anladığım kadıyla, kendilik denen bir yanılsamayla meşgul olmaktadır.

Krishnamurti: Doğru. Bu koşullanma yok edilebilir mi? Bütün soru budur.

David Bohm/ Krishnamurti Söyleşisinden

Yeraltı Hesapları

Cahit KOYTAK

Şair

cahitkoytak@gmail.com



Hayatın hesabını çıkarmaya oturduğun her sefer
Bu hesapta geç kaldığın, treni kaçırdığın
Bir kere daha ortaya çıkar.
Ve açarsın o zaman, açarsın çarnaçar
Ölümün hesabını.

Arkamızda kayda değer bir iz, bir eser,
Kesintisiz bir bütün
Bırakamadık madem, GüzelSözlerinCini.
Diyorum ki, vakit varken, üşenmese
Ta başlara dönseydik!

Girdiğimiz bütün oyunları, mesela,
Girip çıktığımız bütün kitapları,
Bütün hayatları tek tek
Ve teptiğimiz yolları, doğal olarak,
Geri dönüp satır kaçırmadan bu sefer
Noktasına virgülüne kadar

Katarak yol türkülerimize
Al baştan tekrar etseydik, tekrar etseydik,
Yeter miydi kalan zaman
Ve buna izin verir miydi kader?

Yahut sol elimizle yazmaya,
Aklın arka tarafıyla düşünmeye,
Kulaklarımızla görmeye,
Tüylerimizle hissetmeye çalışsaydık,
Bir işe yarar mıydı, bu,
Çeker miydi azıcık yukarıya
Alacak hesabımızı?
Kalkıp gidelim, güzel sözlerin cini,
Kalkıp gidelim hadi!
Varlığımızı kimse fark etmedi,
Yokluğumuzu da, kimse fark etmeyecek!

Şimdi bana, “Efendimiz kendilerini
Biraz acındırmıyorlar mı?” diye
Sorayım deme yine!
Kalkıp gidelim şimdi, kalkıp gidelim,
Bakarsın, yolda biraz geliriz Kendimiz’e.

Kendimiz’e gelir, onunla kucaklaşır,
Gülüşür, ağlaşırsınız, Kendimiz’le
Gülüşür, ağlaşırsınız
Bu iyi gelir ikimize de;
Bilgelik katar yol türkülerimize.

Kendimiz’le dertleşir, sevişir, didişiriz.
Ona, “bak arkadaş, deriz,
Bak arkadaş, şâkülü kıl kadar şaşmaz
İnce mi ince, yüce mi yüce kuleler yapan
Ümmi ustalar var,
Kule ustaları, minare ustaları...

Peki, ya sen? Ya senin marifetin,
Tabii, şâkülü şaşmayan cinsten?

Hiç! değil mi, hiç!
Bak, gördün mü, arkadaş,
Bak, gördün mü!

Sevmeyi bilseydin bari!
Sevmeyi bilebilseydin, dostum,
Yıkılır gider miydi hiç
Hayatının üzerine yığıldığın
Bunca taş, bunca tuğla, bunca kerpiç?

17 Aralık 2007

'Kırkyaş Şarkıları' Kitabı

ÖLÜ TAKLİDİ YAHUT ÖLÜMÜ AYNADA PROVA ETMEK

gece olmuş, hâlâ ofiste miyim?
burada, bu batık sefinenin karnında...
kırk yaşında, yani kırk
kulaç dibinde beynin?

cehennemden yükselen
bilmem kaçınıcı neşidenin
bilmem kaçınıcı katmanının
evirip çevirirken, rikkatten
çöken muhayyilenin
buzulları altında
bu konuşan ben miyim?

konuşan ve ben diyen;
ben dedikçe de taşıp
kaynayan bir kazandan,
bu, ölümler ırmağı gibi yorgun,
ışıltsız dizelere karışan?

ben miyim bu,
'varlığın evi'ndeki sığıntı;

sözcüklerin arasına büzülmüş
builmekilmek sual,
bu yumak yumak cenin;
aynaların yosunlu diplerinde dolaşan
bu doğumları gecikmiş
zavallı ben sürüsü?

tıpkı boşalır gibi paslı bir makaradan,
siyah-beyaz geçmişin hışırtılı sesiyle
saniyede yirmi dört ardışık poz halinde
varoluşun daracık, boğuntulu
kapısından sızarak
mağaranın duvarına yansıyan
bu gölgeler oyunu:
şimdi ve burada kâin
bu bin başlı heyulâ?

balçıkta, kilden değil de sanki
'hey!'lerden,
hatiflerden yaratılmış da, sonra...
sonra gündelik repliklere,
mevsimlik tiratlara bölünmüş;
oyunlarda çökelen, ölümlerden kazınan
ikinci el hayatla,
ucuz müstahzaratla
sırlanıp mummyalanmış...

ben miyim bu,
ruhundaki taşları, madenleri,
ılgın ağacının göğeyi yaptığı gibi,
ince, selis yazılara, tezhiplere çevirip
tavanını süsleyen,
benlik tapınağının?

artanıyla da, kendi ilahi komedyası için
hurda malzemeden döktüğü
meleklerin,
şeytanların

ve onları aklın ve tenin uzayında
görünür kılan
oyun kişilerinin
gözünü, kaşını, yanağını boyayan?

bu, kendini oyacı, işlemeli sözlerden,
tasarlanmış sükûttan
küplere, testilere,
kristal sağraklara dolduran;
ama içtikçe keyfi kaçan,

içtikçe
kıydan uzaklaşan,
kalbinden uzaklaşan;
içtikçe muşambadan göklere,
künklerle, lahitlere uyanan?

ben miyim bu, meşin kılıf içinde
murassa ahşap kutu?
şimşir ağacından oyulmuş,
iki avuç hacminde
ve içi tozlu kaziyelerle dolu...

bir kutu ki, sahibi hem içine kurulup,
saatin dişli takımı gibi,
işleye, düm-tekleye
var ediyor kendini,
sesini, düşüncelerini,
hayat hikâyesini...
hem, tuhaftır, dışından
dokunabiliyor ona,
bir alet, bir çalgı
yahut ata yadigâr bir
kabile putu gibi...

bir ben makinası mı,
nedir bu, horatio,
yoksa mücevher kutusu mu?

bu, içine hurda harap dünyayı
doldurduğumuz;
yine de Tann'ya, kendimize,
ötekine
sığacak yer bulduğumuz;
bazen bulamadığımız
ve bakınıp durduğumuz,
bakınıp durduğumuz
bön bön,
oyuklarından...

bir kutu ki, gün gelip de melekler
açınca kapağını
sevincinden naralar atarak, sahibinin
zavallı ruhu değil,
çok ima, çok tedarî, ziyade yonga, talaş
tıkınmaktan karnını kolay taşıyamayan
kelimeler, haşere sürüleri,
ağır kanlı kisveler,
tık nefes personalar
kalkıp tannya yürüyecek.

Kış 1995

'Kırkyaş Şarkıları' Kitabı

Reel ve İdeal Self Arasında Savrulan Bir Yazar

Ernest Hemingway ve Özkıym

Celal ODAĞ

*Doç. Dr.,
Halime Odağ Psikanaliz ve
Psikoterapi Vakfı Başkanı, İzmir
dr.odagg@hotmail.com*

Son yıllarda reel (gerçek) ve ideal self (ölküsel kendilik) arasındaki uyumsuzluğun özkıym psikopatolojisinde önemli roller oynadığı olgular gözlemlenmiştir. Ağır örselenmeler, şiddetli yas, onarılmaz yaralanmalar bu olguların ortak özellikleriydi. Çoğunda kalıtsal bir predispozisyon dikkati çekiyordu. Hastalar reel kendiliklerinden uzaklaşma çabasıyla, ideal kendiliğe saplanarak, başka bir anlatımla ideal kendiliğe uyan bir dünya yaratarak, o dünyanın ideal ölçülerine göre yaşıyorlardı. Başarılı ve neşeliydiler. Toplumsal ilişkilerinde etkin ve belirleyici roller alıyor, öforik bir duygudurum davranışlarına eşlik ediyordu. Psikoterapilerde ise özkıym sorununu akla getirmeyen bu yaşayış biçiminin, reel kendilikten kaçışı kolaylaştıran bir savunma olarak kullanıldığı saptanıyordu. Savunmaların ise onarıcı bir etkisi olmuyor, özkıym riskini azaltmıyordu.

Özkıym Dinamiği

Özkıym düşünce, girişim ve eylemlerini tek bir kurama dayanarak anlamak zordur. Aslında özkıym dinamiğini tek bir nedene dayandırmak da olanaksızdır. Her hastada o hastaya özgü değişik ve çoğul etmenli bir psikopatoji olduğu söylenebilir.

**Sorunun özkıym
eylemine
dönüştürülmesi
için başka ruhsal
tamamlayıcı
etmenlerin de
süreçe katılması
gerekliyor.**

Bu kanışık, karmaşık, etmenlerin riskli dönemlerde kendi aralarında birleştikleri, bütünleştikleri ve anlamakta zorlandığımız, tehlikeyi daha da arttıran yeni bir alayım oluşturdıkları görüşü ağırlıktadır. Bu daha önce “yeni bir ruhsal yapılanma” kavramı kapsamında ayrıntılarıyla betimlenmişti (Odağ C. İntihar “suicid” 3.baskı. Metabasıım. İzmir).Ölümün umuda dönüştüğü “yeni ruhsal yapılanma” hastaya korkusuzca kendine kıyma olanağını sağlıyor. Yazar Stefan Zweig, roman karakterleri Madam Bowary, Anna Karenina yaşamlarına özkıym eylemiyle son verdikleri anda üçü de dingin hatta üçü de mutludur. “Karan vereli beri ne kadar sevinçli olduğumu bilemezsin” diyor Stefan Zweig eski eşi Fredrika’ya yazdığı mektubunda. Hatta eski eşine “yürekli ol!” der, onu avutmağa çalışır eylemden önceki son mektubunda. Ülkesinden koparak Brezilya’ya göç etmek zorunda kalan, ülkesini, kitaplarını ve bunlarla birlikte tüm umutlarını yitirmiş, çökkün Stefan Zweig ile karan vereli beri dinginleşen, umutsuzluğu geride bırakmış Stefan Zweig’in aynı ruhsal yapıyı taşımadığını düşünüyor, onun sevinçle ölüme yürüyüşünü değişik, yeni bir ruhsal yapılanma ile gerçekleştirebileceğini varsayıyorum. Bu görüş benliğin üzerinde pek de durulmayan ama var olduğunu sezinlediğimiz ayrıştırma bütünleştirme işlemlerinin birlikteliğine dayanıyor. Stefan Zweig gibi ölüme karar verdikten sonra korkularının yittiğini, sakın ve korkusuzca eylemi gerçekleştirdiklerini söyleyen hastalar çoktur. Ciddi bir özkıym eyleminden kurtulan bir hastam karardan sonra eylem anında bir coşkuya kapıldığını ve bunun muhteşem bir duygu olduğunu söylemişti. Bu gözlemler ölümden korkan huzursuz hasta ile eylem anındaki dingin hatta coşku içindeki kişinin aynı ruhsal yapıyı taşımadığı ve karardan sonra tanımadığımız, anlamakta zorlandığımız “Yeni bir Ruhsal Yapılanma” ile eylemin gerçekleştiği varsayımını güçlendirmiştir. Öyle sanıyorum ki bu yeni yapılanma sürecinde, benliğin ayrıştırma ve bütünleştirme işlemleri önemli roller oynuyorlar. Jacobson gelişim süreçlerinde kendilik ve nesne tasarımlarının ayrıştıkları ve bütünleştikleri, bu ayrışma ile bütünleşmenin yinelenildiği görüşündedir (Kogan 2009). Belli ruhsal birimlerde ayrışmayı gerçekleştiren kişinin, başka alanlarda başka ruhsal öğelerle bir bütünlük kurma eğiliminde olduğunu yazan Stern Jacobson’un görüşünü desteklemiştir. (Stern1985)

Genel Bilgiler

Özkıym bazen çevreyi etkileme amaçlı bir davranış, bazen bir yardım arayışıdır. Bazen aranan bir dinginliği simgeler. Bazı hastalarda anneyle en

erken çocukluk dönemlerindeki mutlu bir birliğin beklentisidir. Bazıların-
da bir çaresizliğin, bir güçsüzlüğün, bir çıkmazın sonucu gibi görünür.
Bazılarındaysa tümgüçlülüğün, yaralanmazlığın, ölümden korkusuzluğun
hatta ölmezliğin simgesidir. Bu tür meydan okuyuş, kendini yaralayıcı
davranışlarla, özkıym dinamiği arasında bir akrabalığı düşündürmektedir.
Bazı hastalarda kurtuluşu simgeleyen bir umut iken, bazılarında umutsuz-
luğun, çaresizliğin sonucu gibidir. Yıllar önce kontrolsüz davranışlarda
bulunan bir hastam şöyle demişti; “Çıkmaza girersem kendime kıyanım. Bu
düşünce benim yanımdan eksik olmayan bir güvencemdir, bu bana her
şeyi yapma özgürlüğünü de veriyor”. Bazen de özkıym ergenlerde ya da
histeriklerde saptandığı gibi fazla düşünülmemiş, planlanmamış içtepisel
(impulsif) bir davranış görüntüsündedir. Prepsikotik durumlarda, ağır
borderline durumlarda, şiddetli nevrozlarda özkıym ruhsal bir çözülme,
ruhsal bir dağılmanın etkisindedir.

Kuramsal Dayanaklar

“Narsisizme Giriş”(Eiführung in Narsismus 1921) başlıklı bir çalışmada
Freud kültürel ve etik ülkülerle, ülküsel amaçların çatışmalarına neden oldu-
ğunu ve çatışmaların dürtülerin bastırılmasıyla sonuçlandığını gözlemle-
miştir. Bu gözlemlerine dayanarak bireylerin içsel ülküsel ölçüler, değer-
ler oluşturduklarını ve kendilerini de bu ölçülere dayanarak değerlendiri-
diklerini varsaymıştır.

Kanısınca özsevi ve özsaygı bu değerlendirmeden etkilenmektedir.
Yani gerçek kendiliğin ideal değerlere uyup uymaması ya da değerlendiri-
menin kendiliğin lehine olup olmaması özsevinin ve özsaygının belirleyi-
cileridir. Freud’a göre ideal (ülküsel) ölçüler ebeveynlerle yapılan dene-
yimlerden oluşurlar.

Ülküsel değerlerine saplanmış kişiler, ülküsel ölçülere dayanarak yap-
tıkları değerlendirmelerde ideale yetmeyen gerçek kendilik imgesinin var
olan olumlu özelliklerini dikkate almıyor, onları yok sayıyorlar. Böylece
karşılaştırma acımasız ve zaman içinde de yıkıcı boyutlar kazanıyor. Karşı-
laştırma reel kendilik ve reel nesne imgeleriyle ideal kendilik ve ideal nes-
ne imgeleri arasındadır. İdeal ölçülerle reel kendilik imgelerinin değeren-
dirilmesi Freud’a göre yalnızca özsevi ve özsaygının çarpık algılanması
sonucunu vermez. Kendini böylesi acımasız değerlendiren kişi güçsüzlük,
değersizlik duyguları yaşar, bir şeye ulaşamadığının huzursuzluğu içinde-
dir. Buna karşın nesne imgelerini yani başkalarını, ülküsel ölçülerle değeren-

lendirme, nesnelerin sıfırlandığı, onların olumlu özelliklerinin tümüyle yadsındığı, haksız ve acımasız sonuçlar verir.

Reel ve ideal selfi değerlendiren üstbenlik bu uyumsuzlığa değişik tepkiler veriyor. Cezalar ve suçlamalar bu tepkilerin önde gelenlerindendir. Jacobson'a göre üstbenlik bireyi (kendiliği) değerlendirirken, reel davranışları, ideal olanlarla karşılaştırır. Her ikisinin ne denli uyumsuzlukları ya da birbirlerinden farklılıklarını saptar. Reel self tasarımlarıyla içselleştirilmiş ideal değerler arasındaki belirgin farklılığa saldırgan bir eleştiri, suçlama ve cezalarla yanıt verir. Kanımca bu saldırgan tepkilere zamanla yıkıcılık da ekleniyor.

Yazından bir örnekle gözlemlerimi somutlaştırmaya çalışacağım. Bu kapsamda Hemingway konumuza uygun bir örnek olma özelliğini taşıyor.

Hemingway'ın Psikodinamiği

Hemingway gerçek ve ölküsel kendilik arasındaki çatışmanın, reel ve ideal davranışlar arasındaki uyumsuzluğun bir özkıym nedeni oluşunu, en azından özkıym eylemini kolaylaştırdığını gösteren öğretici bir örnektir. Belirtilen uyumsuzluğun ne özkıymın tek nedeni ne de tüm özkıym riskini taşıyan hastalarda geçerli olduğunu söylemek isterim. Sorunun özkıym eylemine dönüşebilmesi için başka ruhsal tamamlayıcı etmenlerin de sürece kanışması gerekiyor. Özkıym eylemlerine temel ya da ana bir sorunun çevresinde o sorunu şiddetlendiren ve eylemi kolaylaştıran;

“ölürsem bu acım bitecek”,

“ölürsem sonsuza kanşacağım, sonsuz bir dinginlik gelecek”,

“ben annemin ilaç alarak yaşamına son verişini gördüm. Bu katlanılmaz bir şeydi. Yok, olursam bu da son bulacak”,

“yok olursam, annemle bir, onunla eskisi gibi bu birliktelikte mutlu olacağız”

gibi bilinçdışı beklenti, tasarım, bilişsel düşünce kalıplarının da katkıları olduğunu düşünüyorum. Anneleriyle ilkel düzlemde özdeşleşen ve anneleriyle bedensel bir bütün oluşturan hastalarda değişik bir süreç saptanır. Özdeşleşilen anneler içinde çocuklarına düşmanca davrananlar, çocuklarını dışlayan ya da itenlerin bu “düşmanca davranma”, “dışlama” ve “itme” özellikleri de içselleştiriliyor. Bu çocuklar annelerinin kendilerine davrandığı gibi düşmanca davranır; kendi kendisini iter ya da dışlarlar ve dışlatırlar. Belirttiğim tasarım, beklenti ve bilişsel düşünce kalıpları ya da içselleştirilen davranışlar özkıym eylemlerinin kolaylaştırıcı etmenleri olarak ana nedenleri tamamlarlar.

Hemingway'de Temel ve Tamamlayıcı Nedenler

Hemingway silahla kendini vurarak yaşamına son vermiş ünlü bir yazar. Yapıtları ve yaşam biçimiyle böylesi bir sonu hiç ama hiç akla getirmiyor. Çünkü Hemingway, romanları, öyküleri ve gerçek yaşamında gücü, canlılığı, serüveni ve gençliği, yaşamın doluluğunu ülküleştirmiştir. O kadar ki Nobel edebiyat ödülünü almasında etkili "İhtiyar Balıkçı" yaşlı bir balıkçıdır ama bu genç bir balıkçıyı andıran bir yaşlıdır. Amaçları uğruna ölüme meydan okuyan, gözüpek, risk alan erkekler roman kahramanlarıdır genelde. Boğa güreşçileri gibi ölüme yakın, ölümden kaçmayan kişilerdir. Hemingway matador, pikador, banderillocularla birlikte yaşamış, en ünlüleriyle dostluklar kurmuş, savaş muhabirliği yapmış. Hatta yaralanmış. Hep tehlikeyi, olağanüstü olanı, olağanın ötesindekini aramış. Risk, serüven, av partileriyle yaşamını doldurmuş. "Çanlar Kimin İçin Çalıyor" "Afrikamın Yeşil Tepeleri", " Tehlikeli bir Yaz" gibi yapıtlarında ölümlerle bir yanyanalığı, ölümlerle birlikteliği vardır. Tehlikeyle flört ederek ölümlerle yakınlık sağlamağa çalışır sanki. Hemingway'in yapıtlarının çoğunda ölüm çok yakınındadır, ölümü arıyor, onu yanından uzaklaştırmak istemiyor gibidir. Tüm yaşamını kapsayan bu işaretleri bir yanlarıyla kalıtsal etmenlerin belirtileri olarak görüyor ve kalıtsal nedenleri gerçek ile ideal kendilik arasındaki uyumsuzluk gibi ana ruhsal nedenlerin dışında tutmak istemiyorum.

Yapıtlarında ölümün bu kadar güncel oluşu, belki de ölüme bir meydan okuyuştur. Kogan tehlikeyle flört edişin ölümü yenme çabaları olduğu görüşünde. Ama bu flört ölümü tanıma çabasıdır belki de. Ölümün yakınında olmak, ölümlerle tanışmak bir yabancı olmaktan çıkıyor ölümü. Onu tanıyan bir nesne konumuna sokuyor, ölüm gerçeğinin acımasızlığını azaltıyor belki de.

Hemingway yapıtlarında kendi yetersizliğini kendi eksiklerini kaldıramayan bir görüntü verir. İkinci olmak onun huzurunu kaçırır. Olağan olandan adeta nefret eder. Olağan olana yaşamında yer vermez, tüm gücü ile olağan dışılığı arayışını sürdürür. Yazındaki tüm üzüne, tüm yaratıcılığına, avdaki rakipsiz keskin nişancılığına karşın hep bir numara olamayacağı kaygısını, bunun huzursuzluğunu yaşar. Keskin nişancılarla, risk alanlarla, gözüpeklerle sürekli bir rekabet içindedir. Aslında kendi kendisiyle bitmeyen bir yarışma içindedir. Bu yarışma bir yanıla onu ulaşılmaz olanı yakalamağa güdülerken, diğer yanıla da huzurunu bozar. Hemingway tüm başarılarına, tüm üzüne karşın huzursuz bir kişidir. Başkasının da huzuru-

nu bozan bir kimsedir aslında. Bir av partisinde kendisi ve av yoldaşı Karl, boynuzları çok uzun iki ceylan vururlar örneğin. Hangisinin boynuzlarının daha uzun olduğu sorusu Hemingway'in aklından çıkmaz. Sonunda boynuzlar ölçülür, kendisinin 130 Karl'ın 140 cm. gelir. O gece kendisinin ve herkesin huzurunu kaçırmak için her şeyi yaptığını yazmaktadır Afrika'nın Yeşil Tepelerinde. Boynuzların ölçülmesinde ise, ulaşılmış olanla, yani reel olanla; gerçekte kendisi de keskin nişancıdır ve iyi bir atış yaparak boynuzları uzun bir ceylanı vurmuştur, ulaşılmaması amaçlanan yani ideal olan; "tüm zamanların en uzun boynuzlusunu vurmak", arasında bitmeyen huzur bozucu bir karşılaştırma vardır. Karşılaştırmada ulaşılmak istenene, yani ülküsel olana saplanış, var olanın da algılanmasını engelliyor. Ulaşılan gerçek "iyi bir ceylanın ustaca vuruluşu" yok sayılıyor. İkinci olmak da huzur kaçırıyor aynı nedenle. Bütün bu nedenlerden dolayı ülküsel olana saplanış, olağandışılığı arama tutkusu bize olağandan, gerçek değerlerden yani Hemingway'in reel kendiliğinden bir kaçış içinde olduğu düşüncesini veriyor. Tıpkı yasa katlanamayan, yastan kaçan bazı kişilerin duraksızlığı, hiperaktif eylemlerde bulunması, manik savunmalar kullanması gibi.

Öte yandan Hemingway'in reel kendiliğinden gözle görülür kaçışı için başka nedenleri de var. Hemingway'in babası ve iki kız kardeşi yaşamlarına özkıymıyla son vermişler.

Yani Hemingway bu alanda bir çok kez örselenmiş bir kişi. Bu örselenmelerin kendilik duygusunu olumsuz etkilememesi, onu yasa boğmaması, yaralamaması olanaksız. Ayrıca Hemingway'in penisinin küçüklüğü de biliniyor. Bu gerçek karısından boşanırken kayıtlara geçmiş. Hemingway penisinin gücünü ve parlansını yaşayamamış bir kimse. Gerçek kendiliğinde; yakınlarını yitirmiş, yasa batmış, ödipal rekabette yenilgiyi tatmış, ödipal rekabette daha baştan geride kalan güçsüz kendilik tasarımları geniş bir yer tutuyor. Olumsuzluklarla bu kadar yüklü reel kendiliğe yaklaşmak zor. Kendisini acımasızca terk eden nesne tasarımları onun reel kendiliğine yaklaşması ve olumlu bir kendilik duygusunu yaşamasını daha da güçleştiriyor.

Aynı örselenmeler, ailede üç kişinin özkıymıyla yaşamdan ayrılması, Hemingway'in özkıymı eyleminde kalıtımsal etmenlerin rolünün göz ardı edilmemesi zorunluluğunu da birlikte getiriyor.

Thyson ideal kendilik tasarımlarının, mükemmel, yüce, tümgüçlü algılanan ebeveyni ile çocukların bir yaşında yaptığı deneyimlerden kazanıldıkları görüşünde (2001). Ebeveynin mükemmel, tümgüçlü ve yüce özel-

likler taşıyan imgeleri uzun sürelidirler, içselleştirilir ve bu özellikleriyle zaman içinde öznenin; önce kendisini (kendiliği) , sonra nesneleri ve adolesan evresinde ebeveynini değerlendirdiği ölçülere dönüşürler. Burada hem kendiliğin, hem nesnelerin hem de ebeveyninin reel ve hoşgörülü değil, ideal ama acımasız ölçülerle değerlendirilmeleri gibi bir çarpıklığı vurgulamak isterim.

Çocuklar ebeveynleriyle haz veren, doyurucu etkileşimsel deneyimler yaparlar. Bu deneyimlerinde beğenilmenin, övülmenin, yüreklendirilmenin, sevilmenin tatlılığını da yaşarlar. Kendi açısından çocuk bu yaşantıların kalmasını ve sürmesini diler. Olumlu deneyimler böylece ülküler, ülküsel amaçlar ve ülküsel tasarımlar gelişmesine neden olur. Tyson'a göre ülküler, ülküsel tasarımlar ve amaçlar Freud'un egoideali diye betimlediği ruhsal birimin içeriğini oluşturmaktadırlar. S. Chassequet- Smirgel'e göreyse nesne ve kendilik tasarımlarıyla benliğin libidinal yatırımlı bölümü ideel benliktir. Sandler ve yardımcıları ise egoidealinin ideal Nesne-Çocuk-Kendilik tasarımlarının bir kompozisyonu olarak görülmesini öneriyorlar.

Öznenin kendiliği (kendilik imgelerini), başkaları (nesne imgelerini), ve ebeveynlerini bu ölçülerle değerlendirilmesi süreçlerine ışık tutacak olursak;

Üstbenliğin iç evrenimizde kurduğu tahtından aslında içimizdeki savcılık makamından bize komutlar vermesi, bize sınırlarımızı göstermesi bitmez. Kernberg'in deyişi ile sürekli bir atak içindedir. Yargılar, azarlar, cezalandırır, yönlendirir. Dahası bizi başkalarıyla karşılaştırır. Aslında başkalarının ülküsel yönleriyle karşılaştırır. Bu karşılaştırmadaki denge-sizlik bize insanların bitmeyen bir çilesi gibi görünüyör.

Çünkü sağlıklı görünen kişilerin de sürekli bu değerlendirmeler içinde olduklarını görüyorum. Bu değerlendirme döngüsünü aşamayanlar sürekli kınıyor, darlıyor, saldırganlaşıyor. Ayrıca değerlendirmeler yalnızca özsaygının ya da özsevinin yitimine neden olmuyor. Bu karşılaştırma üstbenliğimizi de gazaba getiriyor, ölçüleri aşınlaşıyor, değerlendirmeleri şiddetleniyor, cezaları acımasızlaşıyor. Üstbenliğin insanları aslında kişinin kendisi ile başkalarını ideal ölçülerle değerlendirirken yeryüzünde hiç bir kişinin bu ideale uymaması ile karşılaştırmının bir haksızlık olduğu gerçeğini anlayabilecek içgörüsü ya da sağduyusu yok.

İnsan çilesini arttıran başka bir çarpıklıktan daha söz etmek isterim. Oğlan çocuğun babaya olan ödipal öfkesindeki yön değişikliğini.

Genel olarak engellenmelerle karşılaşan, haksızlığa uğrayan çocukla-

Olağan olana yaşamında yer vermez, tüm gücü ile olağan dışılığı arayışını sürdürür.

nın, öfkelerini mükemmel ve tümgüçlü ebeveynlerine yöneltme zorluklarını demek istiyorum. Öfke ise boşalma zorundadır, boşalım için nesne aramak zorundadır. Ebeveynlerini bu amaçla kullanamayan çocuk bu kez kendini boşalım nesnesi olarak seçer ve agresyonlarını kendisine yöneltir. Burada da benliğin “- sen ebeveynine kızıyor ama kendini cezalandırıyor-sun!” diyecek bir içgörüsü ya da sağduyusu yok.

Bu nedenle üstbenlik ve benlikte eksik bu sağduyu ile içgörüyü işlemek, değerlendirmelerdeki çarpıklığa işaret etmek psikoterapinin öncelikli amaçları arasında yer almalıdır.

Ayrıca reel self'in yani gerçek kendiliğin ülküsel ölçülerle değerlendirilmesi insanoğlunu çileye boğan başka bir haksızlık gibi görünüyor. İdeal ölçülere uymayan reel self'in var olan olumlu özelliklerinin görülmemesi hatta onları sıfırlanması başka bir haksızlık kaynağıdır. Başkalarına olan öfkenin kendine yöneltilmesiyle haksızlık doruk noktalarına ulaşır. Ama bireylerin kendi kedilerine yaptıkları haksızlığı görmemeleri, ya da haksızlığı doğalmış gibi karşılamaları, hatta bir kesiminin haksızlığı araması daha da büyük bir haksızlıktır.

Hemingway bu haksızlıkların tümünü kendisine yapıyor. Huzursuzluk anlarında başkaları da bundan nasibini alıyor. Ustaca vurduğu ceylan boyunlarının on santim az oluşu onun huzurunu kaçırıyor, yani yazar kendi kendine bu yüzden kızıyor, bu yüzden hiçbir şey yapamadığı sonuçlarına vanyor, iyi bir atışla görünür ve gösterilebilir bir ceylan vurduğunu sıfırlıyor. Ünlü bir yazar olduğu sanki umurunda değil. Sanki o ünlü kişi kendisi değilmiş gibi kendine düşmanca davranıyor. Böylece reel kendiliğe yaklaşılmış oluyor. Onun ülkülerine sanılması ya da ille de bir numara olma tutkusu, yani ülküsel kendiliğine sanılarak reel kendiliğin olumsuzluklarından uzaklaşma çabaları huzursuzluk anlarında bir işe yaramıyor. Yaşlanmasıyla sorun daha da şiddetleniyor. Yaşayışını ülkülerine uyacak bir biçimde sürdüremeyecek yaşa gelmeyi ise hiç kaldıramamış görünüyor. Güçsüz olanları, korkakları, riskten kaçanları hiç sevmemiş, yaşlılığı hiç düşünmemiş bir kişinin yaşlılığın sınırlamalarna, yaşlılığın özsevisel kırgınlıklarına katlanmasını, yaşlılığın sorunlarını olgunca karşılamasını düşünmek zor. Hemingway'in bunu yapamadığına ilişkin işaretler boldur.

Bu haksızlıkların ışığında Hemingway'in yukarıda kısa özetini verdiğim yaşamına ruhçözümsele bir yaklaşım bizi onun ruhsal yapısında iyilerle kötülerin bütünleşmediği düşüncesine yaklaştırır. Daha da doğrusu gerçek kendilik ile ülküsel kendiliğin birbirlerine yaklaşmadıklarına, aralarında özümseme olmadığının: Gözüpeklik, risk alma, canlılık, başarıya odaklan-

ma, dinamizm ve gençlik sanki iyilerin (ülkûsel kendiliğin) saygıya hak kazananların, güçsüzlük, durağanlık, risk alamamak, yaşlılık, kötülerin (gerçek kendiliğin) yani saygıya hak kazanmayanların, görülmeyenlerin, sıfırlananların simgeleri konumundadır. Hemingway'ın yaşam öyküsünü bilenler ve yapıtlarını ilgiyle okuyanlar iyiler ve saygıya hak kazananlar ile kötüler saygıya hak kazanmayanlar arasındaki bu bölmeye (splitting) ölüm konularının ve bir sesin daha katıldığını duyumsarlar. Sadece iyi ve ülkûsel olanların önemsendiği bir ses duyulmaktadır. İhtiyar Balıkçı'daki gibi tüm olumsuzluklara göğüs gerenler, zorluklara karşı koyanlar, savaşanlar saygıya hak kazanıyorlar. İşittiğimiz aynı ses bize saygıyı hak etmişlerin yaşamaya, varoluşa da hak kazandıklarını fısıldar. Yalnızca onlara yaşama hakkının tanındığını söyler gibidir. Aslında çekingenler, korkaklar, dikkati çekmeyenler Hemingway'ın ilgi alanı dışındadırlar. Bu ilgisizlik yok etmeyi de içeren bir yoksaymadır aslında.

Canın Kendisi

Ahmet İNAM

Prof. Dr.,
ODTÜ Felsefe Bölümü

ainam@metu.edu.tr



Özgürlük-Özgelik Odağında Can Cana Yaşama Üzerine Bazı İpuçları

Türkçede “benlik”, “kendilik” gibi sözcüklerle dile getirdiğimiz, Batı dillerinde “self”, “selbst”, “moi” olarak anılan kavram, bir yorumla eylemlerini, duygu ve düşüncelerini bedenini taşıyan, onlara “sahip çıkan” insanı anlatıyor. Bu konuda Batıda ve bizde psikoloji, sosyal psikoloji, antropoloji, psikiyatri ve felsefe alanlarında sayılamayacak çoklukta çalışmalar var. Bu denli geniş bir alanda, bunca çalışmanın ortaklaşa kabul edeceği bir “benlik” tanımı yok. “Benlik” kavramının “bireyleşmenin” ardından oluştuğu düşüncesiye pek uygun bir saptama gibi görünmüyor. Batıda kavramın tarihsel kökenlerini Eski Yunan Felsefesine dek götürme olanığımız var. Herakleitos’tan Platon’a, Aristoteles’ten Stoacılara, Epiküros’a uzanan çizgide, “ruh”un, aklın, duyguların, “iç”, “dış” kavramlarının değişik boyutlarda tartışıldığını görüyoruz.

Özellikle Aziz Augustinus’da iç dünya vurgusuyla birlikte sonraları Descartes’ta doruğuna varacak “ben” kavramının önemli ipuçlarını görebiliriz.

“Ben”, “kendilik” kavramları, “özne”, “kişilik”(person) kavramlarıyla iç içe geçerek “Bir kişiyi, bunca değişimi içinde o kişi yapan nedir?” sorusuyla onu “aynı”, “özdeş” (identity, identité) kılının ne olduğu sorunu içinde ele alındı. “Bilinç”, “bilinç dışı”, “beden”, “duygu”, “eylem”, “irade” gibi insanla ilgili önemli kavramlarla ilişkilendirilerek felsefede yeni sorunlar alanı oluşturdu.

Eldeki başlangıç çalışması, yukarıda kısaca dile getirdiğim kavramlar ve sorunlar yumağına, “can” kavramı açısından değinmeyi amaçlıyor. Varlığın, varlık olarak kendini sürdürmesi sürecine, kendi dilimizden devşirdiğim kavramlarla bakarak Batıda ben-öteki ilişkisi olarak tartışılan soruna, buradan Anadolu topraklarından ve Türkçeden yaklaşılmaya çalışıyor.

Can

Can, bedeni ve iç dünyasıyla insanın adı. Şimdilik diğer canlıları değil de insanı göz önüne aldığımızda bedeni ve iç dünyasıyla yaşayan varlığa can diyorum (1). “İç dünya” sözüyle canın duyma, algılama, duygularını yaşama, bilme, karar verme, anımsama, düşünme; kavramlar, kuramlar, sanat, bilim, inanç düzenleri oluşturma süreçlerinin gerçekleştiği ortamı anlatmak istiyorum.

“Ben”in diğer “ben”lerle ilişkisi Batı Düşüncesinin önemli bir sorunu olmaya devam ediyor. Can, canın sahibi değildir. “Ben”, canın cana bir göndermesidir, can kendinden söz ederken. Canın varlığında “ben” diyebileceğimiz bir başka varlık yoktur. Öteki ile yaşama sorunu, canın canla yaşam sorunu, can cana yaşama sorunudur.

Canın oluşumuna, bir anlamda soy kütüğüne ilişkin bir öykü anlatmak istiyorum. Bu öykü canı, canın diğer canlılarla olan ilişkisini anlamakta yol gösterici olabilir.

Can, evrende bir varlık. Evren, bir enerji dönüşümlerinden oluşan bir süreç. Bu enerjiye erke diyelim. Evrendeki erke varlığının ve onun devrimlerinin uğradığı dönüşümler iki temel ilke doğrultusunda gelişiyor: Özgelik ve özgülük. Özgelik sürekli olarak farklılaşıyor. Özgülük ise “aynı” kılmaya çalışıyor; topluyor ve bir araya getiriyor.

Canda İki Güç

Özgelik sürekli farklı kıldığı için onun uç durumu hiçtir (2). Olanı, sürekli olarak dışlar, hiçe gelir (Dışlanacak hiçbir şey kalmaz!). Özgülük ise sürekli

li olarak toplar, uç durumu heptir. Özgelik ve özgünlük ilkelerinin erke üzerinde belirlemeleri bir savaş durumudur. Özgelik ve özgülüğün dengelen- diği geçici durumlarda özler oluşur; nesneler ortaya çıkar. Burada öz, özgülüğün ve özgeliğin baskısı altında sürekli bir çekişmeler, devinmeler geçirir. Erkede sükûnet yoktur. Can da, özgülüğün ve özgeliğin devingen- denesinden ortaya çıkmıştır (3).

Özgünlük bir araya getiriyor, özgellikle çatışmasında; bir araya getirme- de bir öz-leme var. Öz-leme, özgül olanın topladıklarında ortaklığı sağlı- yor. Örneğin genler, atomlar özgünlükle toplanmış erkelerdir ve bir “yapı” oluştururlar. Yapılar, özlerden oluşur; özler “yapı”ya göre özgüllük erkesi daha yüksek düzenlerdir.

Özgelikten kendini koruyan öz, sınırını oluşturur. Sınırın ötesi özgelik alanıdır, o öz için. Sınırın oluşumu o öz için içinin ve dışının oluşması anlamına gelir.

Can, öyleyse şu temel kavramlarla çatar, kendini: Özgelik, özgünlük, erke, öz, iç, dış.

Can olarak insan içinde kendini korumaya, güçlendirmeye çalışan, ken- disine ait olduğunu düşündüğü özgül güçlerle kendini sürekli “başka”, farklı olmaya iten özge güçler arasında bulur. Canın dışındakilerle özellikle öbür canlarla ilişkilerini anlamada bu özgül-özge çatışması, savaşı; bu savaştaki oluşumlar, özler dikkat çekici kavramlar olarak karşımızda duru- yor. Özgül güç, özleri koruyabilmek için onları “karmaşık düzenleri” olan yapılara dönüştürür. “Önce Logos vardı.” diyen anlayış evrene, insana özgüllük yoğun bir bakışla bakan bir anlayış olsa gerek. Özgül-özge çatış- masının bir “logos”u, bir düzeni var mıdır? Bir plan içinde mi olup bitmek- tedir, bu savaş? Benim yazdığım öyküde, bu savaşın önceden planlanmış bir düzeni yoktur. Özlerin oluşturduğu yapılardan (ki onlar da daha “üst düzey” de özdürler!) olan can, düzen gören bir öze sahiptir. Can, düzensiz-likle yaşayamaz; düzen bulmak, oluşturmak zorundadır. Özgüllüğe dayana- rak özgeyi anlamaya çalışır. Özge şaşırtır, bozar, özgülle, “uğraşır” (4).

Can özünü, içindeki özgellikle yaşar. Bundan dolayı yabancı olan, dışta olan onun içindedir de! İnsanın kendisi ve “kendisi olmayanla” ilişkisinde, içinde taşıdığı özgelik erkesinden beslenen “kendisi olmayan” göz önüne alındığında, insanın kendisi olmayanla etkileşiminin en azından iki alan- da sürdüğünü söyleyebiliriz. İçimdeki özgeyle canımın içinde; dışımdaki özgeyle canımın dışında etkileşirim. Sorun, bu iki özge arasında kurulabi- lecek bağlantının nasıl gerçekleştirileceğindedir.

Batının “kendi” (self, selbst) dediği canın kendisiyle olan ilişkisidir.

**Canın varlığında
“ben”
diyebileceğimiz bir
başka varlık yoktur.**

“Kendi” bir varlık, bir nen (entite, entity) değildir. “Kendi” bir ilişkidir.

Camın kendini dışından ayırması, özünün, bütünlüğünün, geçmişinin, aidiyetinin farkına varmasıyla kendilik ilişkisi oluşur. İçinden dışına, dışından içine geçişler yapabildiğinde içinde taşıdığı insanları, dünyayı dışındakilerden ayırabildiğinde; kendi kendisiyle bu ayırıcı ilişkiyi kurabildiğinde kendilik oluşur. Cangözü, camın içinde olanları gören gözüdür. Alışılmış anlamda bilincidir, öz bilincidir. “Kendi”, “kendilik” öz bilinçten farklıdır. Can kendisiyle öyle bir ilişki kurar ki, kendini, diğer varlıklar arasındaki durumunu görür, anlar; yalnızca görüp anlamaz, karar verir ve eylemde bulunur.

Can İle Öbür Canlar

Can, kendisiyle yukanda anlatıldığı biçimde ilişki kurabildiğinde kendine “kendim”, karşısındaki insana da “diğeri” diyebilir. Kendim-diğeri ilişkisi, günlük yaşamda çoğunlukla ve sıklıkla yaşanan bir ilişkidir. Bu ilişkide insanlar birbirlerini herhangi bir varlık olarak görürler. Ne kendilerinin ne de karşılarındaki insanların bir can olduğu bilincine sahiptirler. Yalnızca “kendi” olanlar, ne özgümlüklerinin ve özgelliklerinin ne de kendileriyle, kendileri olmayanlar arasındaki farkın, çok bulanık olarak farkındadırlar. Kendilik, kendimizle, kendimiz dışındaki insanlarla bu dünyada, bu evrende yerimiz üzerine duyarlık geliştirildiğinde dönüşümler geçirir.

Bu dönüşümlerden biri kendiliğin, benliğe dönüşmesidir. Ben, özgümlük bilincinin giderek artıp yoğunlaşmasıyla oluşur. Özgümlük arttıkça özgellik giderek zayıflar. Ben, karşısındaki insanı başka olarak görmeye başlar.

Ben-başka ilişkisi, özgümlük yoğun bir ilişkidir. Başka da kendi özgümlüğüne odaklanmıştır, ben de. Hobbes’un dünyasıdır, ilişkiyi yaşadıkları dünya. İnsanın bencil, yalnızca kendini düşünen varlıklar olarak görüldüğü bu dünyada, ele geçirip egemenlikler kurucu özgümlükler yaşanır. Özgellik, bir tehdittir, bu dünyada. Özgellik, genellikle yaşamın kaçınılmaz bir ögesi olarak anlaşılmaz. Özgümlük merkezli bir anlayış, bir yaşam düzeni oluşturabilmek için özgümlükler arası bir anlaşmaya yol açar. Benler, anlaşır, ittifaklar kurar. Özge, yok edilmesi gereken bir düşmandır, artık. Özgümlük, bir araya getirici özellikleriyle toplar, ele geçirir, imparatorluklar kurar. Dünyayı benden, bizden olanlar ve olmayanlar diye ikiye böler.

Oysa özgümlük, özgeğin “izniyle” geldiği için ben, başkasından ödünçtür (5). Özge, özgünün özlemesini engeller. Öz oluşumu, özge ile özgünün buluşmasından oluşur. Özge sürekli olarak özün kalıcılığını bozmaya çalışır. Bir öz (geçici, ölümlü) olarak ben, bir anlamda özgenin “izniyle”, ola-

nağıyla benim. Başka, “ben”den farklı olduğuna göre, başka özgüdür, ben için. Ben başkasınıdır. Ben başka ile ilişkisinde, özgü yoğun yaşadığı için bunu anlayamaz, “başka”yı değerlendiremez, takdir edemez.

Ben, “başka”yı içinde ve dışında bulduğu gibi kendini de içinde ve dışında bulur. İçindeki ben, öyle sandığı bendir. Düşlerindeki, düşüncele-rindeki ben. Elbette, bu ben, dışındaki, dışanya yansıttığı benden farklı olabilir. Ben, içinde ve dışındayken özgüllüğüyle kendine egemen olmak isteyebilir ama ne içindeki ne de dışındaki “ben”e tümüyle egemen olabi-lir. Mutlak anlamda, tümüyle egemenlik, özgeliğin yokluğu anlamına gele-bilir. Oysa bu evrende özgelik hep iş başındadır.

Dışındaki benle, dışındaki başka ilişkisini göz önüne aldığımızda aca-ba, bu ilişki içimdeki benle, içimdeki başkası ilişkisine benzer mi? Farklıy-sa neden? Bu soruya yanıtı içimdeki benle dışındaki başkası, dışındaki benle içimdeki başkasının ilişkisini ele almadan yanıtlayabilmek, zor gibi görünüyor (6).

Sorun, kendi içimizdeki özgüllüğü ve özgeliği keşfetmek, özge ve özgü yanlarımızı bulmak. Demokrasi de, özgüllüğümüzle bizim olan, bizden olanla; özgeliğimizle bizim olmayan, bizden olmayan arasında, bir arada yaşamayı tüm özgeliği ve özgüllüğü ile olanaklı kılacak bir yaşam biçimi, değil midir? Şöyle bir buyruk mu, demokrasi buyruğu: Özgeliğini keşfet! Özgüllüğünle uyum içine sok!

Özgeyi alabileceğin özünü tanı, sınırlarını, kapılarını. İçindeki özgeyi, dışındaki özge ile tanıştır, buluştur! İçindeki özge ile dışındaki özge ara-sında iletişim kur!

İçimdeki yabancıları, tümüyle göremem. İçimdeki özgeyi, tümüyle özgüleyemem! İçimdeki yabancıların birçoğunu yok etmiş, özümsemiş, kendime benzetmiş, bilerek ya da bilmeyerek onları kendimden saklamış olabilirim.

Özne-Öteki İlişkisi

Can, içinde ve dışında işleyen erke etkileşimleri süresince özgeliği, özgüllükten daha önemli görüp yaşamaya başladıkça ben-başka ilişkisi, özne-öteki ilişkisine dönüşür. Can, özgelik odaklı oluşumunda bağımsızlı-ğına, farklılığına önem verir. Can dönüştükçe içi ve dışıyla ilişkisi dönüşe-cek, karşısına çıkan canlar da bu etkileşim içinde dönüşecektir. Özne ise-niz karşınızdaki ötekidir, artık. Ben iseniz karşınızdaki can “başka”dır.

Kararlarını özerk biçimde alabilen, herhangi biri değil de, belirli bir

çabıyla kendisi olabilmiş insanları niteliyor, öznelik.

Özne içindeki “özgelerle” yaşayabilen, içindeki çoğulluğu, çok sesliliği, farklılığı güce dönüştürüp duygularına, düşüncelerine, kararlarına, eylemlerine sahip çıkabilen biridir. Özne karşısındaki canı öteki, hatta ötedeki olarak görebilir. Öteki ne diğeri ne de başkadır. Öteki, bir candır. Onun bir can olduğunu bilirim. Bu anlamda Levinas’ın ötekisinden farklıdır. Levinas’ın ötekisi, bir anlamda ötede olan, sonsuzluğu içinde epistemolojik olarak çerçeve içine alamayacağım biridir. Öteki, bir can olarak bilinir. Bu, bir ön bilgidir. Canı, can olduğundan dolayı öteki olarak alır, özne; onu her türlü ele geçirici yargıların, niyetlerin, ötesine koyar; onun hakkındaki yargıların ötelere, ertelere. Öteki odağında, özne olarak canı, şu şekillerde görürüz:

1. İçinde ötekini taşıdığı için ahlak (etik) alanında,
2. Can, içinde aşkın (transcendent) olana kapısı olan, Kantçı anlamda noumenon’a açık, caneveni taşıdığı için aşkın alanda (Epekeina diyor-du, Platon!),
3. Can bedeniyle görünür varlık alanında (fûsis),
4. Düşünceleri, belleği, algılama ve duyu alma gücüyle bilgi (epistêmê) alanında,
5. Can yaşadıklarına anlamlar, değerler yükleyen özelliğiyle değerler (aksiya) alanında bulunur.

Levinas’da olduğu gibi ahlakın önceliğiyle bakmıyor ötekine, özne. Can, ahlak, bilgi, madde, değer ve aşkın alandır. Bunlar arasında önceden konulmuş bir sıra düzeni yoktur.

Can, yalnızca ahlak alanının bir varlığı değildir: Can kendini ve bir diğer canı ahlak, madde, bilgi ve değer yanı sıra aşkın bir varlık görür. Özerk yapısı içinde özne, özgeliliği en azından iki yanı sıra yaşar. Özneyi ele geçirmeye, iradesi dışında yönetmeye çalıştığınızda “ben, sizin bildiğiniz değilim; ben farklıyım” der, özgelik gücüyle. Özgeliliğiyle koruyabilir, kendini. Farklılığını koruyarak özgeliliğiyle özgül gücünü artırabilir. Özgelik onda bir bağımsızlık düzeni (immune system) olarak çalışır. Özne, kendini özgelikle korur. Öteki özgelikle ötekidir, zaten. Ahlak alanında duran öteki, saygı gösterdiğim, sorumluluğunu duyduğum ötekidir. Özne bedeni, bilgisi ve değerleriyle özerk bir varlıktır. Aşkın olanı keşfedip içindeki canevenin kapısını çalabildiğinde ötekini de, caneviden Levinas’ın kastettiği anlamda bir sonsuz olarak görecektir.

Özgelik, öznenin can bağımsızlığını sağladığı gibi ötekine yaklaşımında

Ben, içinde ve dışındayken özgüllüğüyle kendine egemen olmak isteyebilir ama ne içindeki ne de dışındaki “ben”e tümüyle egemen olabilir.

“yumuşaklık”, incelik de getirir. Ötekini, öteleyen bir tavırla incitmeden ona, kapısını açar. Öznenin, özge olana her dem kapısı açıktır.

Ötekinin sonsuzluğunu, kendi sonsuzluğuma giden yolda yürüyebilirim yaşıyabilirim. Ötekinin sonsuzluğunu takdir edebilecek özne yoksa ortada, öteki, “kendi”nin önünde “diğeri”ne dönebilir. Can özneleşip can evindeki sonsuzluğu yaşantılayabildiğinde, ötekinin sonsuzluğuna doğru yolculuğa çıkabilecektir.

Özgelik, canın özneliğini açar, genişletir. Özgelik, özgülük egemen bir canın tutuculuğunu ortadan kaldırır, canın özerkliğine yol açar. Can üzerindeki ele geçirici güçlere karşı (7) özgeliliğiyle direndiği için bağımsızlığını, özerkliğini fark etmeye başlar. Özerklik, bağımsızlık, erkin kendi elinde oluşu, canı özgürlüğe götürür. Artık can, içindeki gücü dışına yansıtır özerkliğiyle özgürlüğüne destek verecektir. Özgür can, dışındaki var olma olanaklarını keşfedip o olanaklarla kendini donatmaya çabalayacaktır. Özgelik, özerklik üzerinden özgürlüğe ulaşabiliyor, özcede.

Özne ayrıca, özgürlüğün dönüşümlerini de yaşayacaktır. Özgülük içten, candan, has, halis yaşanabildiğinde özden bir nitelik taşımaya başlayacaktır. Özgürlüğün canda oluşturabileceği olumsuz, “bencilce” bir arada yaşamayı olanaksız kılacak özellikleri, özden olana dönüşebildiğinde ortadan kalkacaktır. Özdenlik, Batılı düşünürlerin *eigenlichkeit*, *authenticity*, *authenticité* sözcükleriyle karşıladığı sahiçiliği, güvenirliliği, özgünlüğü, içtenliği içeren bir kavramdır. Özgülükten, özdenliğe çıkabildiğinde can özden olma özelliğiyle özlülüğe doğru dönüşüm geçirecektir. Özlü öz, işte o öze sahip can, diğer canları canan olarak görebilen, özgeye kapılabilen, özgenin yok edici olabilen etkileriyle karşılaşmaktan çekinmeyen candır.

Özge ile dost olabilmiş özgü, aralarındaki ontolojik çatışmaları içinde taşıyarak, canı dönüştürebilir. Bir can olarak insan, özge ile özgüyü harmanlamayı öğrenmedikçe özgelik tehdidi, özgülük bencilliğiyle tehlikelerle dolu bir dünyada yaşamayı sürdürecektir.

Dip Notlar

1. Can konusuyla ilgili olarak şu yazılanma bakılabilir:

- a) “Bir Depresyon Denemesi: Çökkünlükten Çıkkınlığa”, *Psikeart*, sayı 13, 2011, s.88-93
- b) “Biline Can Katmak”, *Başka*, sayı 6, 2011, s.32-36
- c) “Can Postacısının Gülümseyen Yüzü”, *Psikeart*, sayı 15, 2011, s.62-65

2. *Özgelik, erke oluşumunu dışlar, dışta bırakır, farklı kılar, bozar... Erke ise hep vardır. Bu anlamda hiçlik, erke odaklanmalarının, yoğunlaşmalarının yokluğu demektir. Erke ise hep "var" olandır!*
3. *Freud'un Libido ve Thanatos kavramlarıyla dile getirdiği süreç, var olmanın temel sürecindeki özgü-özge devriminin bir görünüşüdür.*
4. *Schopenhauer, örneğin "wille" kavramıyla özge yoğun bir evrene bakmaktadır. Hegel ise özgüllükle "Geist" açısından görüyor.*
5. *Özgü-özge savaşında, özge, öz oluşumunu engelleyen güçtür. Özgenin bu engelleme çabasında öz oluşabiliyorsa, bu bir anlamda özgenin öz oluşumuna izin vermesi olarak yorumlanabilir.*
6. *Bu soruların olası yanıtlarının tartışılması, bu yazının sınırlarını aşıyor.*
7. *Can hem fiziksel, biyolojik alanda hem de psiko-sosyolojik ortamlarda baş etmesi gereken sorunlarla karşılaşır. Bu sorunların yok edici, canı güçten düşürüp ortadan kaldırmaya çalışan etkilerine, "ele geçirici güç" diyorum.*

Ötekinin Dünyası

Levent METE

Doç. Dr.,
İzmir Atatürk Eğitim ve
Araştırma Hastanesi Psikiyatri
Klinik Şefi

leventmete@yahoo.com

Borges, bir öyküsünde, Ravenna'nın kuşatılması sırasında, arkadaşlarının safından ayrılmış, önceleri saldırıya geçtiği kenti savunurken ölen bir Lombard savaşçısından söz eder. Droctulft, savaş ve gök gürültüsü tanrılarına tapan bir barbardır. Evrene değil komutanına ve kabilesine sadıktır. Hayatında ilk kez bir kent görmüş, akıl erdiremediği bu karmaşık düzenlilik karşısında büyülenmiştir. Yazar, olan biteni şöyle tanımlar: "Onun içinde kendisinin bir köpek, bir çocuk olacağını ama ona akıl erdirmeye bile başlamayacağını bilir, yine de onun kendi tanrılarından, andıyla bağlandığı inançtan ve Almanya'nın bütün bataklıklarından daha değerli olduğunu kavrar. Droctulft böylece bırakır yandaşlarını, Ravenna uğruna savaşa girer."

Borges, bir adım daha atar ve Droctulft'un öyküsünün kendisinde uyandırdığı çağrışımları izleyerek, çocukluğunda ninesinden dinlemiş olduğu bir olayı anımsar. Ninesi, Buenos Aires'in sınır karakollarından birinde, Kızılderililer tarafından kaçınılarak bir kabile reisinin kansı olan Yorkshire'lı bir kızla karşılaşmıştır. Kızın Kızılderili dilleriyle karışmış kaba bir İngilizceyle anlattıklarının ardında, yabancı bir yaşamın izleri seçilmektedir: "at postundan bannaklar, tezek ateşleri, ateşte kızarmış et ya da çiğ barsak şölenleri, (...) çok kanlılık düzeni, o leş kokusu, kör inançlar..." Kadın, duyduğu acıma ve dehşetin etkisiyle, geri dönmesi için üsteler, onu koruyacağına, çocuklarını getireceğine söz verir. Ancak kız mutlu olduğunu söyler ve o gece karakoldan ayrılarak ortadan kaybolur.

Yazar, bağlantısızmış gibi duran bu iki olayı anlattıktan sonra öyküyü şöyle bitiriyor: "Bin üç yüz yıl ve bir okyanus, tutsağın yazgısıyla Droctulft'un yazgısı arasında duruyor hâlâ. İkisi de eşit ölçüde ele geçmezdir şimdi. Ravenna'nın davasına bağrını açan barbarın suretiyle çorak ülkeyi yurt seçen Avrupalı kadının sureti karşıt düşebilirler. Ama her ikisi de gizli, sağduyudan daha köklü bir dürtüye kapılmışlardı, her ikisi de nasıl savunacaklarını bilemeyecekleri bu dürtüye kulak vermişlerdi." Her ikisi de, yaşadıkları coğrafya ve zaman için "öteki" olanın dünyasına ilgi

duydular, bu ilgiye kapılıp gitmenin getirdiği doyumunu yaşarken kendilerine biçilen bedeli ödediler.

“Öteki” başka bir türün üyesi de olabilir

Julio Cortazar’ın “Axolotl”daki kahramanıysa, bir su kertenkelesinin içindeki canlılıktan etkilenir. Kendi türünün dışındaki bir “öteki”yle karşılaşmış, ondan başka bir şey düşünemez olmuştur. Günün giderek artan zamanını, hayvanat bahçesindeki akvaryumun önünde, onu seyrederek geçirir. Beden yapısını inceler, kitaplığa gidip bu yaratık hakkında yazılanları okur, orada, suyun içinde kımıldasızca var oluşunun ardına geçmeye, onu anlamaya başlar. Sonra bir gün, camın karşı tarafından onu seyreden kendi yüzünü görür. Bilinci yer değiştirmiş, dünyayı bu küçük su yaratığının gözünden görmeye başlamıştır.

Buluşma ya da çatışma

Borges’in ve Cortazar’ın öykülerine konu ettikleri olağan dışı karşılaşma anları birçok kişiyi etkilemiştir. Yerle bir etmek için yola çıktıkları Çin kentlerine yerleşip orada yaşanan Moğol atlıları, Kolomb’un gemisinden inip yeni kıtaman yerlileri arasında çoluk çocuğa karışan denizciler, maymun davranışlarını incelerken kendini sürünün üyesi gibi hissetmeye başlayan araştırmacılar ve daha birçokları başka uygarlıklara ve türlere açılan kapıdan geçtiler. Orada, farklı var oluş biçimleriyle ve dünya algılarıyla karşılaştılar.

Ancak, ne yazık ki, ötekiyle karşılaşma Anı bir buluşma olarak yaşayan ve dünyayı ötekinin gözüyle görebilenler azınlıktaydı. Toplumu oluşturan kalabalığın böyle durumlardaki tepkisi genellikle düşmanca oldu. Ravenna’ya kuşatan Lombard ordusundaki diğer savaşçılar, Kolomb’la birlikte yeni kıtaya çıkan talan çeteleri, Kızılderili soykırımını gerçekleştiren “kahramanlar” söz konusu kalabalığın karşılaşma anındaki tavrının tipik örneklerini verdiler. Diğer canlı türlerse çoğu zaman, silahın ucundaki bir hedef ya da paraya dönüştürülecek bir nesnenin taşıyıcısı olarak görüldüler.

Çatışmaya zemin hazırlayan düşünceler

Sosyal antropolog Claud Levi-Strauss, farklı uygarlıklara ve canlı türlerine yönelik bu düşmanca ya da küçümseyici tutumların kökenlerini tartışırken belirli bir hümanizma türünün taşıdığı olumsuz potansiyele dikkat çekiyor.

Levi-Strauss'a göre, insanı doğanın mutlak efendisi olarak gören yaklaşım yaşanan bütün büyük trajedilerin düşünsel zeminini oluşturdu. İnsanla "insan olmayan canlılar" arasında sınır çekerek karşı tarafı değersizleştiren ve insanın doğaya karşı taşıdığı yükümlülükleri göz ardı eden bu düşünce, daha sonra insan uygarlığı içine taşındı, belirli bir ırkın, ulusun, cinsiyetin ya da sınıfın üstünlüğü fikrine dönüştü. Çizilen sınırın karşı tarafındakiler "ikinci sınıf insan" olarak görüldü, hatta kimi zaman "insan olmayan canlılar" kategorisine doğru itildiler.

Ruhsal yapı

Ayrımcılığın düşünsel temelleri kadar, bu yaklaşımı benimseyen insanın ruhsal yapısı da ilgi çekicidir. Kendini belirli bir gruba aidiyetiyle tanımlayan, bu grubun dışında kalanları önemsiz ya da kötü olarak niteleyen bir kişinin ruhunda neler olmaktadır? Böyle bir grubun tepkilerini belirleyen dinamikler nelerdir?

Kendini beğenmişlik

Ayrımcı insanın ruhsal yapı taşlarından birisi, kendini beğenmenin zirvesi olan narsisizmdir. Narsist kişi, kendini özel, ayrıcalıklı ve üstün görür. Onun dışındakiler aşağı ve önemsizdir. Tüm ilgisi kendi üzerinde toplanmıştır. Ancak, kendini beğenmişliğinin altında değersizlik ve aşağılık duyguları yatar. Bir başka deyişle, kendini beğenmişliği, içindeki aşağılık ve değersizlik duygularıyla yüzleşmemek için geliştirdiği bir savunma tepkisidir. Bu nedenle eleştiriye ve irdelemeye kapalıdır, mantığın değil bilincinin itilmiş duyguların denetimindedir. Başkalarını tanıma ve anlama çabası göstermediği için onları karanlık ve şüpheli yabancılar olarak algılar. Dolayısıyla, kötülüklerle ve düşmanlarla çevrildiği hissine kapılma eğilimindedir.

Ayrımcı topluluk, narsist bir birey gibi davranır. Kendi dışındakileri düşük ve yetersiz görür. Onları anlamaya çalışmadığı için de düşmanca niyetlerle dolu oldukları sanısına kapılır, onlardan korkar. Bu korku ve güvensizlik, onu tepkisel ve saldırgan yapar.

Kişiler yerine nesnelerle ilişki

Başkalarını aşağı ve önemsiz görmenin uç noktası, onların kişinin kendi doyumunu için kullanabileceği nesneler olarak algılanmasıdır. Narsisizmin

temel özelliklerinden birisi olan bu durum insan ilişkilerinin yerini meta-ların aldığı çağdaş kapitalist toplumun işleyişiyle tam bir uyum göstermiş, onunla bütünleşmiştir. Ekonomik gücü elinde bulunduran kişi birisiyle ilişki kurmak istediğinde onunla ilgilenmek ve gönlünü kazanmaya çalışmak yerine, sahip olduğu gücün göstergelerini kullanarak açık ya da gizli bir ödeme vaadinde bulunmakta ya da kimi zaman bu ödemeyi nakit olarak yapmaktadır.

Ayrımcı topluluk açısından bakıldığında aynı durum geçerlidir. Aşağılanan kesimlerin ekonomik, toplumsal ya da ruhsal gereksinimlerin karşılanmasında kullanılmak üzere kiralanmaları ya da satın alınmaları yaygın bir uygulamadır.

İçteki kötülüğün dışarıdan geliyor gibi algılanması

Yansıtma, insanın temel savunma düzeneklerinden birisidir. Bebek, acı olanı tükürür, tatlı ve hoş giden nesneyi ağız yoluyla içeri alır. Erişkin kişi de, olumlu ve doğru bulduklarını kendine mal etme, olumsuz ve kötü olanı başkalarına yansıtma eğilimi taşır. Böylece, kendine yakıştıramadığı, her insanda belirli düzeylerde bulunan açgözlülük, saldırganlık, sapkınlık gibi olumsuz özellikleri başkalarında görmeye başlar. Kendi içindeki kötülük karşısındakinin bir niteliği gibi algılanır.

Ayrımcı topluluk, içinde taşıdığı olumsuzlukları aynı şekilde kendi dışındaki topluluklara yansıtır, onların bir özelliği olarak algılar. Ülkede işler yolunda gitmeyip huzursuzluk baş gösterdiğinde, bir komşu ülke ile yaratılan kısa süreli savaş atmosferinin “milli birlik ve bütünlüğün sağlanmasına” ne denli büyük katkıda bulunduğu bilinmektedir. Böylece, toplumun kendi iç çatışmalarından kaynaklanan düşmanlık duyguları dışarıya yansıtılarak bir dış tehdit olarak algılanır. Aynı düzenek yabancılara, zencilere, etnik ya da dinsel azınlıklara karşı yüzyıllardır işlemektedir.

Baş ötekinin dünyasını anlamamıza mı bağlı?

Eğer ayrımcılık kendini beğenmişlikten ve yansıtma düzeneğinden güç buluyorsa, ayrımcılığı ortadan kaldıracak, insanlığın çeşitli alt grupları ve diğer türler arasında barışı sağlayacak olanın alçakgönüllülük ve içtenlik olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir çıkarım, söz konusu çatışmaları besleyen ekonomik, toplumsal ve politik nedenler görmezlikten gelindiğinde abartılı bir soyutlama olarak kalacaktır. Ancak, tüm bu etkenlerin yanı

sıra, bir bileşen olarak ele alındığında en az diğerleri kadar önem taşımaktadır. Birbirine yabancılaşmış tedirgin bireyler ve gruplardan oluşan çağdaş toplumlarda, ötekinin dünyasını anlamaya yönelik bir çaba yeniden bütünleşme ve barış için küçümseme lüksüne sahip olmadığımız bir gelişmedir. Borges'in ve Cortazar'ın öyküleriyle aktarmaya çalıştıkları yabancı ve farklı olana yönelik ilgi, belki de bizi endüstri toplumunun satın alınabilir mallar ve ilişkilerle örülmüş kozalarından kurtarıp yabancılaşmamış gerçek ilişkilere ulaştıracak yolun ilk adımıdır.

Tasavvuf ve Empati Bağlantısında 'Ben' İle 'Öteki' Sorunsalına Kısa Değınme

M. Bilgin SAYDAM

Prof. Dr.,
İstanbul Üniversitesi, İstanbul Tıp
Fakültesi, Psikiyatri Anabilim Dalı
saydam@istanbul.edu.tr



Ben ile öteki'nin farklılık, ilişki ve gerilimi felsefenin temel sorunsallarındandır. 'Ben'i, felsefenin muhteşem manik kurgusu, 'solipsizm' çerçevesinde tanımladığımızda, "benim zihnim / benim dünyam / benim nesnem, tek-ben / en-ben" çığılıkları, -gücün mutlaklığının hoyratlığı, ama aynı zamanda yükü ve sorumluluğı ile- tabloyu belirler: 'Mutlak-özne' olarak ben, dünyayı oluşturan, dünya ile bir ve aynı olan kendiliğın çekirdek kurgusudur. Bilinçli ya da bilinçsiz,

**'Bir'leşmiş insanın
'öz'ünde bulacağı
evrensel eksenin,
öteki'nin de özünde
varolduğunun
farkındalığıyla,
tekilin
tümelleşmesine
zemin hazırlanması
mümkün müdür?**

aktif ya da pasif, efendi ya da köle (Hegel !) olarak özne-zihin, dünyasını / dünyayı yapar. Bütün nesneler, zihnin nesneleridir: Dünya kendilik'tir; bütün nesneler kendilik nesneleridir. Öteki, her zaman kendiliğin içindedir; bilinen ya da bilinmeyen öteki olarak, -tikel ya da tümel- kendiliğe ait büyüklüktür, kendilik nesnesidir. Solipsistik kurgu, çok modern(ist) bir kurgudur; modernizme mutlak operasyonel etiği(ni) hediye eder: 'Öteki-şey' hakkında bilgi, üzerinde hakimiyet hakkı ve hatta sorumluluğu. Öteki, 'ben'in tanımlamasıdır, yani çekirdeğinde ben'in olduğu bir kurgunun ögesidir / 'nesne'sidir. Bu mutlak bilgi ve güç, empatiyi, yani öteki ile hem-hâl olmayı hem gereksiz kılar, hem de imkânsızlaştırır: Zira öteki tanınmaz, tanımlanır.

Heinz Kohut'un 'Kendilik Psikolojisi' öğretisinde betimlenen 'kendilik nesneleri' (Kohut 1998), yalnızca, kendilik için varoluşsal ve eylemsel önemlerinin daha fazla / daha belirleyici olmaları ile diğer nesnelerden ayrılırlar. Bu, işlevsel olarak akılcı ve yararcı bir görecelendirme filtresidir; mutlak değildir. İhmal edilebilir önemi haiz olsalar dahi, varolan tüm nesneler, kendiliğin küçük ya da büyük yapı taşlarıdır, kendilik nesneleridir.

'Kendi-lik' olarak adlandırdığımız şey, 'nesnelerle birlikte kendi-lik'tir; yani ilişki içindeki kendi-lik'tir. Bu noktada ilişkisel kurguda çelişki başlar. Öteki, yaratılan-nesne iken, kendilik-nesnesi olarak, yani kendiliğin bir yapıtaşı olarak, benliğin örgütlenmesini belirleyici güç ve konumdadır. Bu savın doğru olması için, elbette, nesnenin, dolayısıyla da öteki'nin, ben'den ayrı ve özerk, kendi-başına ve kendi-için varoluşunun mümkün olması şarttır: Ben'in, kim / ne / nasıl sorularına yanıt olacak şekilde tanımlanması, sınırlarının, yani değiştiği ve ayrıştığı noktaların belirlenmesi, eylemlerini neden ya da amaç olarak mümkün kılacak gerilim alanının oluşması, varlığının ve canlılığının onaylanması, 'dış'a karşı iç bütünlüğünün örgütlenmesi, hep öteki'ni gereksinir. Burada, özne-ben'in solipsistik bir'liğinden, ikili / çoklu bir referans sistemine geçiş yapıyoruz:

Tüm varlığa özne makamını lâyık gören postmodern / yapıçözümcü kurgu, 'öteki'ni 'ben' ile eşitler. Ben ve öteki karşılıklı olarak birbirlerini yapma / var'lama eyleşimi içindedirler. Öteki, bu yaklaşım gereği üç temel özelliğe sahiptir:

1. Öteki, 'ben' değildir; yani ben'den farklı ve ayrıdır.
2. Öteki, -mutlak olmayan- bir 'kendi-başına-ve-kendi için-varlık' kurgusunu taşır. Öteki, 'özne-öteki'dir.
3. Öteki, ben ile ilişki içindedir. Dünya, ben ile öteki arasındaki alanda gerçekleşir.

Nesnenin bilin(e)mezlik ve kavranamazlığını esas aldığımızda, doğru-
dan ve tek bir odaktan ölçümün ve nesnelliğin olanaksızlığı, bilin(e)meye-
cek bir artığın hep kalacağı iddiası, postmodern duruşun çekirdeğidir
(Rosenau 1998). Gerçeklik, insanî yaşantılamadan ('öznenen') bağımsız
olarak mevcuttur. Özne nesneyi bilemez, ancak yorumlayabilir. Yorum ise,
nesnenin yerine geçen / nesneden ayrı ve farklı, ikinci bir gerçeklik oluş-
turur ve nesnenin gerçekliğinin birebir aynısı değildir: Özneldir ve nesne-
yi kendiliğinde karşılamaz. Yapıçözümcü anlayış, bilgiyi dizgesel yollarla
temellendirme çabası sırasında, doğrudan ve sorunsuz olduğu düşünüle-
rek yapılan, açık ya da örtük varsayımları irdeleyerek, 'kendiliğinden' ve
'apaçık' olana hep bir soru işareti eklemlendirir. Açıklık mümkün değildir,
zira özne-ben 'herşeyin bilgisi'nden mahrumdur.

Öteki'deki özne keşfedilmiştir (!): Özne, nesneye, kendisine ait bir
özellik olan 'özne payesi'ni verir, yani kendi öznelik sıfatını öteki'ne atfe-
der. Ancak 'özünde -yani özne'liğinde- bir ve aynı' iki ayrı / farklı birimin
bağlantısı, 'etik' bir sorunsalı, felsefi bir olumsuzlama ve çözümsüzlüğe
dönüştürmektedir: Özne, öteki'ni 'kendi öznel sisteminin nesnesi' olarak
tanımlamayı reddederken, aynı zamanda öteki'ne ulaşmayı da olanaksız-
laştırır. Bu olanaksızlık ancak kurgusal düzlemde var olabilir; zira 'özne'
olarak tanımlasak da, tanımlamayı red etsek de, öteki ile özne sıfatıyla
karşılaşmamız, aslında bir nesne tanımlamasını ve bu tanımlama temelinde
bir ilişkiyi içermek durumundadır. Burada modernizme tepkiyi ve bağ-
lantılı savunma düzeneklerini de kapsayan, aşırı soyutlamacı, romantik /
naif bir modernizm -etik (?) kaygıyla- görmezden gelinmektedir. Özne,
temelde ancak kendisinde bilebileceği 'özne-oluş'u öteki'ne atfederken,
öteki'nin, 'öteki'liğini de ortadan kaldırmıştır.

Bu temelinde iyiniyetli varsayım, postmodernizmin çıkmazı ve temel
yanılsamasıdır: Öteki, salt 'öteki' kaldığında anlaşılamaz, bilinemez,
tanımlanamaz ve kendisiyle ilişki kurulamaz. Zira (tanı-n/ş-ma) referans(ı)
kaybolmuştur ya da yadsınmaktadır. Modernizmin 'öteki'ne tahakküm'
dizgesinden kaçınılır, daha 'iyi' bir ilişki, 'özne-özne ilişkisi' amaçlanır-
ken, ilişki bütünüyle olanaksızlaşır. Modernizmin, özneye ait olan değer-
siz tasarımları nesneye yansıtmasıyla hoyratça kullanıma, kötü kullanıma
izin veren 'ben merkezliği' aşılmıştır; ancak sonuç bir 'kullanıl(a)maz
dünya' ile karşılaşmanın çaresizliği, ürkekliği ve kaybolmuşluğu olmuştur.
Gizil bir 'ilişki' olanağı mevcuttur; ancak -aşkın'a- açılım gerçekleş(e)mez.

Yabancı ötekiyi, kendi yabancı olarak algılayamayan (ya da algılama-
yı reddeden) öznenin, bu yabancı'ya saygı göstermesi ve 'var' laması,

onunla tanışmasını, onu özümsemesini içeremez. ‘Yabancı öteki’, ancak yabancı bir ekleşme şeklinde öznel sisteme yamanabilir. Sonuç, hiçbir zaman tam bir buluşma, bir tanışma ol(a)mayacaktır.

Özne, modernizmde kendini evrenin -tek/tekil- merkezi görürken, postmodernizmin çoğul merkeziliğinde evrensel eksen kargaşa içinde yitirilmiştir. ‘Bir’leşmiş insanın ‘öz’ünde bulacağı evrensel eksenin, öteki’nin de özünde varolduğunun farkındalığıyla, tekilin tümellesmesine zemin hazırlanması mümkün müdür?

Solipsistik ve postmodern / yapıçözümücü evren kurgulan arasındaki bu en-temel çelişki, iki aykırı duruş / bakış noktasına işaret eder. Ancak bir Fransız özdeyişinde vurgulandığı gibi, birbirinden çok ayrı, zıt kutupların uç yoğunluklarında birbirine dokunması (“les extrêmes se touchent”; fr.), hatta iç içe geçmesi, aynılaşması, ‘bir’leşmesi kuraldır. Sorun şu sorunsalın çözümünü gerektirir: Öteki ile ben’in birlikte ve aynı, ancak ayrı ve farklı özne oldukları bir alan tarif edebilir miyiz?

Analitik Psikolojinin kurucu babası, modern-mistik C. G. Jung, bu olası buluşmayla bağlantılı yaptığı tanımlamaları, dinsel / tinsel yaşantılar çerçevesine yerleştirir (Jung 2001). Birbirine gerek tarih, gerek coğrafya, gerekse kültür olarak yabancı ‘mistik’lerin buluştukları ortak ‘öz’ bu ‘bir’leşmiş varoluştur. Bireysel özne’nin ‘Yaratıcı Kutsal’ niteliğiyle Büyük-Öteki / Büyük-Özne tarafından kapılması ve ‘Bir’leş(tiril)mesi mistik yaşantının temelidir. Bu kapılma ‘var’layıcı, özgürleştirici bir şiddeti içerir. Mistik yaşantının dinsel boyutta olması gerekmez; dindışı tinsellik, dolayısıyla ‘öte’de bir ‘dış’ referansa dayanmadan da mistik yaşantı mümkündür. Ancak tinselliğin, din, özellikle de ‘öncesiz/sonrasız kutsalla doğrudan bireysel ilişki’ olarak tanımlayabileceğimiz mistik yaşantılarla bağlantısı çok açıktır. Mistik yaşantılardan gelen bilgi, benlik-bilincinin tahakkümünden âridir; hem her şeyin bir ve aynı, hem de ‘kendi-içinde / kendisi-için’ olduğu gibi bir çelişkiyi içerir. Bu algılama, -mistik deneyimdeki birlik(telik) yaşantısıyla çelişiyor görüne de- insanın kendini, kendi(ne ait) olmayandan ayırttırmasına yardımcı olur. Bir ve tek olan Özne’nin parçaları da özne makamındadır; hiçbir varoluş, başkasının nesnesi (uzantısı, aracı) olamaz:

“Doruk deneyimlerde meydana gelen özün algılanışı (özbiliş), dış nesnelerin, dünyanın ve bireylerin insani ilgilerden daha kopuk, daha ayrı bir

biçimde algılanmasına yol açar. Normal olarak, bizler her şeyi insani ilgilerimize uygunluğu ve kısmen bencilce yönelişlerimiz doğrultusunda algı-
lanız. Doruk deneyimlerde ise nesneleri daha ayrılmış, daha nesnel ve
sadece algılayıcıdan değil, genel olarak bütün insanlardan sanki daha
bağımsızmış gibi algılayabilir duruma geliriz. Algılayan kişi, doğayı basit
bir biçimde insanın amaçları doğrultusunda oluşturulmuş bir oyun alanı
gibi görmek yerine, kendi içinde ve kendisiyle var olan bir biçimde göre-
bilmektedir. İnsani amaçlarını doğaya yansıtmaktan kendisini daha kolay
alı koyabilmektedir. Kısaca, doğayı daha kişisel, insani ve benmerkezci yol-
la kullanmak, ondan korkmak, sadece talep etmek ya da ona tepki vermek-
ten farklı olarak, doğayı kendi Öz'ü içinde görebilmektedir. Yani, Özbiliş,
insanın çevre ile ilgili algısının daha nesnel olmasını olası kılmakta ve bu
nedenle nesnenin doğasını, kendi içinde daha gerçekçi bir biçimde görme-
sine olanak vermektedir... Doruk deneyimler, bizim normalden daha üst
bir düzeyden bakmamıza ve böylelikle olağan olandan daha yüksek bir
bakışa ve algılayışa sahip olmamıza ... algılama ile doğru orantılı olarak
da daha büyük, daha güçlü, daha geniş ve daha yüksek olmamıza olanak
vermektedirler" (Maslow 1996: 77-8).

Doruk deneyim, yani bütünle-birlik (vahdet) yaşantısı ile nesnelerin
çokluk (kesret) dayatmasının uyanık-dinginlik içinde biraradalık hali, nes-
nelerin öncesinden çok farklı algılanmasıyla birliktedir:

"Nesneler dünyası, Kesret dünyasıdır. Her ne kadar Kesret nihâi kerte-
de mutlak Hakikat'in kendini açıp izhar ettiği bir vechesinden başka bir
şey değilse de, Hakikat'i sadece Kesret suretinde bilen kişi, bu Hakikati
ancak çeşitli suretleri aracılığıyla bilir ve Hakikatin temel Vahdetini kavra-
yamaz... Fena, beşeri bir tecrübe olarak insanın kendi beninin ve ... bu
benle bağlantılı hale gelmiş tüm şeylerin mutlak yokoluşunu tecrübe
etmesidir... Bu, ego ya da benden başka bir şey olmayan 'zihin-beden'
bütününün, zahirde güçlüymüş gibi görünen temelini yitirip metafizik-
epistemolojik yokluk uçurumuna yuvarlanıp gitmesidir... Nesneleri birbi-
rinden ayıran temel ayrımlar söz konusu değildir artık. Kesret gözlenmez
olmuştur. Geride hiçbir ego-şuuru kalmadığından, yani nesneleri görecekle
hiçbir epistemolojik özne bulunmadığından, görülecek herhangi bir nesne
de yoktur... (T)üm varlıklar bir araya 'toplanır' ve baştaki belirlenimsizlik
hallerine irca edilir... Bu, ... 'Cenab-ı Hak vardı ve O'nunla beraber hiçbir
şey yoktu' mertebesi olarak da bilinir... Bir sonraki nihai ve en yüksek mer-
tebe bekadır. İnsan bu mertebede beninin varoluşsal fenasını tecrübe
ettikten sonra fenomenal bilincini yeniden elde eder. Bir önceki aşamada

**Normal olarak,
bizler her şeyi
insani ilgilerimize
uygunluğu ve
kısmen bencilce
yönelişlerimiz
doğrultusunda
algılanız.**

bütünüyle duran zihin, normal bilişsel faaliyetine yeniden başlar. Bu özel yeniden-doğuşa mukabil olarak, nesneler dünyası da yeni şekline bürünür. Vahdet haline getirilen şeyler, çok farklı nesneler olarak tekrar birbirlerinden ayrılırlar. Bu dereceye ‘birlikten sonra ayrılık’ ya da ‘ikinci ayrılık’ denmesinin sebebi budur. Maamafih birinci ve ikinci ‘ayrılık’ arasında önemli bir fark vardır... ‘(İ)kinci ayrılık’ salt Kesret değildir, çünkü eşyaya ait zati ayrımlar, açıkça gözlemlenebilmelerine rağmen, bu mertebede mutlak Vahdet’in çeşitli taayyünleri olarak bilinirler... Vahdet ya da Mutlak burada tüm fenomenal varlıkları yansıtan bir ayna vazifesi görürken, Kesret ya da fenomenal nesneler, her biri kendi içinde ayrı Mutlak’ı yansıtan sonsuz sayıdaki aynaların işlevini yerine getirir. Bu metaforun benzerini, Budistlerin sudaki ay misalinde bulmaktayız: Çeşitli su birikintilerine yansımış ay, yansıma olarak pek çok aya bölünmüş olmasına rağmen, asli birliğini hiçbir zaman yitirmez. Bu aşamaya ulaşan kişi İslâm felsefesi geleneğinde ‘iki göze sahip insan’ (zu’l-ayneyn) olarak bilinir. Böyle bir kişi, sağ gözüyle Vahdet’i yani mutlak Hakikat’i, sol gözüyle de Kesret’i yani fenomenler âlemini görür. Vahdet ve Kesret’i aynı anda kavrayabilme yetisine ek olarak bu tip bir insan açısından önemli olan, bu iki düzlemin nihai kertede bir ve aynı şey olduğunu bilmesidir. Bu noktada bu kişi fiilen var olan her bir nesnede iki farklı yön görür: fena ve beka yönü... (B)eka yönü, ... nesnenin, Mutlak’ın taayyün etmiş bir sureti olması anlamında bir gerçeklik olarak algılandığı yöndür. Yani bu, Mutlak’ın kendisini açıp izhar ettiği fenomenal bir surettir. Bu açıdan bakıldığında varlık dünyasındaki hiçbir şey gerçek dışı ve batıl değildir” (Izutsu 1995: 25-32).

Salt bireysel düzlemde gerçekleşebilecek, ortak kültüre ancak *dolaylı* yansiyabilecek kadar ‘özel’ yaşanması gereken, aktarılamayacak bir aşama olan ‘Mutlak Bilinç’ ya da tasavvufun ‘Mârifet’ safhası, gündelik yaşam için çok uzak, sürekli canlı tutulması olanaksız bir hedeftir. Muhteşem çelişki şuradadır ki, bireyin ‘en bireysel’ yaşantısı, bilincin/bireyin çözüldüğü mistik esrime deneyimidir. Bu yaşantıda özne-nesne ayrımı mevcut değildir: Her şeyi kapsayan ‘Tek-Özne’, kendisine ulaşmaya çalışan ‘âşık’ ben’i eritmiş, yok etmiştir. Kuddûsi ‘Ene’l-Hak’ dediği için işkencelerle öldürülen Hallâc-ı Mansûr’un bu ifadesine açıklama getirir:

“Enelhak diyen Dosttur, ben değilim!” (Schimmel 1969).

Mistik esrime (vecd) bilincin ‘en bireysel’ deneyimidir. ‘Mutlak Bilinç’ten ‘yaşama geri dönen’ bilinç, artık ‘eski’ bilinç değildir. ‘Bilen’in, bilgisiyle yeryüzüne, fâni dünyaya dönmesi, dünyanın/maddenin kurallarına ‘nesnenin (ötekinin) gerçek bilgisiyle’ dönmesi demektir. Ahmed

Faruki Serhendi (İmam Rabbani) bu bilgiyle geri dönüşü sūfî Hasan-ı Basrî örneğinde işler:

“Hasan-ı Basrî’den şöyle nakledilir: bir gün nehir kıyısında durmuş, karşıdan karşıya geçmek için bir kayak bekliyordu. O sıra Habib-i Acemi çıkagelir ve orada bekleme sebebini sorar. Hasan-ı Basrî ‘kayık bekliyorum’ der. Habib ‘kayığa ne gerek var? Sende yakîn yok mu?’ deyince Hasan-ı Basrî ‘Peki senin ilmin yok mu?’ diye karşılık verir. Habib kayak yardımı olmaksızın su üzerinde yürüyerek karşı kıyıya geçer; Hasan-ı Basrî ise kayak beklemeye devam eder. Hasan-ı Basrî sebepler âlemine inmişti, dolayısıyla sebepler aracılığı ile iş görmek durumundaydı. Habib-i Acemi ise sebepleri aşmış ve görüş ufkundan tamamen kaldırmıştı, dolayısıyla da sebeplerin aracılığı olmaksızın iş görebilme durumundaydı. Fakat üstünlük Hasan-ındır, çünkü ilim sahibi olarak ayne’l-yakîn ile ilme’l-yakîni telif etmiş ve eşyayı (nesneleri) olduğu gibi bilmıştır. Haddi zatında kudret, hikmetin ardında gizlidir. Habib-i Acemi bir tür sarhoşluk (sekr) içindedir ve Fail-i Hakiki olan Allah’a sebeplerin dahil olmaksızın kesinkes inancı (yakîn) vardır. Ancak bu görüş için aslına uygun değildir, zira sebeplerin aracılığı vakıa (realite) gereğidir” (Mektubat/Serhendi; Atalay 2009: 412-3).

Sûfiler ve diğer bütün mistikler, özne-nesne ayrımının ortadan kalktığı bu çok öz(n)el yaşantılarında edindikleri derûnî bilgiyi gündelik yaşama aktarmayı başardıklarında, nesne-öteki ile özne düzeyinde buluşabilmeyi de başarmış olurken (Chittick 2003), ‘küçük-buluşma’nın referansı olarak ‘Büyük-Buluşma’ya yaslanıyorlar. Ayrımların olmadığı bütün’de eriyerek, öteki ile buluşmak / bir’leşmek ve aynlaşmanın bilgisini, bireysel ayrımsızlık hâline taşımak, âriflere özgü olabilir. Daha dünyevî bir yansımasını, ‘ortak-insan’da buluştuğumuz, ‘empati’ dediğimiz o güzel ilüzyonda yaşamıyor muyuz? Empatinin -ki Kohut’a göre psikoterapistin, terapi için kullanılabileceği tek yöntemdir-, öğrenilemeyeceği savı, ancak, empatinin salt-zihinsel çabayla kazanılamayacağı şeklinde yorumlandığında doğrudur. Empati edinilebilir. Eğitim analizi gibi, analizanın, bir kuram ve uygulama çerçevesinin referans ve kapsayıcılığında, tüm varlığı ve eylemliliğiyle sürece katıldığı, aktarım-karşıaktarım süreçlerinde özne-öteki’de erime / bir’leşme ve uzaklaşarak nesneleşme / nesneleştirme sarkacında, durmaksızın yeniden yapılandığı bir ‘öğrenme’ süreci, tam da ‘empati’nin edi-

nilebileceği bir süreçtir. Psikoterapist olarak ihtiyacımız olan, işte bu 'dünyevî' hem-hâl olma yetisi, cesareti ve açıklığıdır.

Bilincin ayrıştırıcı özelliği hep vurgulanagelmıştır. Oysa ki gerçek bütünleşmeyi sağlayan, hatta mümkün kılan benlikve benlik-bilinçliliği'dir; yani kendinde ve ötekinde olan bitenin farkındalığıdır: Bilinç -esasında- ayrıştırır, bağlantılar ve bütünleştirir. Bu sav kendiliğin birimsel bütünlüğü için de geçerlidir. Bilinç öncelikle nesneyi içine gömülü olduğu bağlamdan çıkarsa, ayrıştırırsa, tanımlasa da, bu ayrıştırma / tanımlama nesneyi (öteki'yi) bilmeyi sağlamaz. Öteki'yi bilmek, kendi'ndeki öteki'yi -ve öteki'deki kendi'yi- yaşamaktır ki, gerçek buluşma, 'empati' tam da budur.

Kaynaklar

1. Atalay, M. (2009), *Akıl ve Sezgi/Psikoloji ve Dinde Akıl-Sezgi ikiliği: İmam Rabbani Örneği*, İstanbul: İz.
2. Chittick, W. C. (2003), *Tasavvuf*, çev. Turan Koç, İstanbul: İz.
3. Izutsu, T. (1995), *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan.
4. Jung, C. G. (2001), *Anılar; Düşler, Düşünceler*, çev. İris Kantemir, İstanbul: Can.
5. Kohut, H. (1998), *Kendiliğin Çözümlemesi*, çev. Banu Büyükkal, Cem Atbaşoğlu, Cüneyt İşcan, İstanbul: Metis.
6. Maslow, A. (1996), *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. Koray Sönmez, İstanbul: Kuraldışı.
7. Rosenau, P. M. (1998), *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları/ARK.
8. Schimmel, A. (1969), *Sind Halk Şiirinde Hallâc-ı Mansûr, Tasavvuf Âleminde Simalar Serisi*, çev. Sefi Huri, İstanbul: Çeltçült Matbaası.

Teki ve Ö-teki¹

Yavuz ERTEN

*Psikanalist / Klinik Psikolog
İçgörü Psikoterapi Merkezi*

yavuzerten@superonline.com

Benliğin ortaya çıkışı ve kuruluşu, “ben-olmayan”ın ortaya çıkışı ve kuruluşu ile el ele ilerler. Benliğin tanımı ben-olmayan’a; ben-olmayan’ın tanımı benliğe dayalıdır. Psikanalitik kuramda “nesne” kavramına verilen önemin azımsanmayacak bir bölümü bu durumla ilgilidir çünkü ruhsal dünyanın (ve özneliliğin) kuruluşu başka türlü olamayacak şekilde içselleştirilmiş nesne ilişkilerini taban alır. Özne ve nesne’nin etkileşim ve alışverişleri, ben ve ben-olmayan’ın tanımlanması ve aralarındaki sınır ve ayrımın belirginleşmesinden başlayarak ruhsal dünyanın kuruluşunun temel eksenini teşkil ederler.

İnsan fizyo-psikolojik bir varlık olarak doğar ve gelişim ilerledikçe psiko-fizyolojik bir hale gelir. O “tabiat” olarak doğar ve öteki’yle etkileşimlerinin kurduğu zembereğin tik taklarıyla konuşan, inanan, oynayan, hayal eden, şaka yapan ve yaratan bir varlık haline gelir.

Benliğin ben-olmayan’la yani öteki ile kurduğu ilişkide edindikleri Tabiat’ın üzerine Kültür ve Medeniyet’i koyar. Ancak bu onu yaşam boyunca yaşayacağı bir kopuş, ikilik, ikilem ve çatışmaya mecbur ve mahkûm da eder. Artık kendi bünyesinin gerçekleri olan Tabiat ve Kültür ikiliği ve ikilemleri, yaşamının başlangıcından itibaren kendini içinde bulduğu ilişkisel rahimdeki (anne-çocuk matrisi) ben ve ben-olmayan ikiliği ve ikilemiyle etkileşime girer. Bu iki eksene öteki ile ilişkinin acı veren ve haz veren yönlerinin yarattığı ikilik ve ikilemin yer aldığı bir üçüncü eksen de ekleyebiliriz. İddialı bir genellemeyle psikanalitik kuramın tanımladığı tüm gelişim ve psikopatoloji sürecini bu üç eksenin bir fonksiyonu olarak tanımlayabiliriz: 1-Ben ve ben-olmayan karşıtlığı eksen; 2- Tabiat ve Kültür/Medeniyet karşıtlığı eksen; 3-Acı veren ve haz veren deneyimlerin imgeleşmesine ve sonra simgeleşmesine bağlı olan “iyi” ve “kötü” karşıtlığı eksen. Bu üç eksenin her birindeki çatışmadan dördüncü bir eksen doğar: Bilinç-Bilinçdışı karşıtlığı eksen.

Bazı durumlarda Tabiat ve Öteki üst üste gelirler ve bunun karşısında benlik, Kültür ve Medeniyet’le özdeşleşip kendini korumaya çalışır. Ben ve öteki ilişkisi zaman zaman da haz verici deneyimlerden köken alan iyi’nin

“ben”, acı verici deneyimlerden köken alan kötü’nün “öteki” olduğu bir duruma girer. Tabii bazen bunun tam tersi de olabilir.

Bütünleşme / Bütünleşememe

Olgunlaşma ve gelişme benliğin bütünleşmesiyle ulaşılan olgulardır. Yukarıda sözü edilen ikilik ve ikilemler bu tür bir bütünleşmeyi zorlaştıran dinamikler yaratırlar. İkilikler aynı zamanda ikilemdirler çünkü iki-liğin bir tarafını reddedip çatışmadan kurtulmaya çalışmak –yani ikiliğin yarattığı acıdan kurtulmaya çalışmak- başka bir acı yaratır. Bu “eksik kalma, bütün olamama, yarım kalma, canlı kalamama” acısıdır. Ben-olmayanın reddinde durum büyük bir yalnızlığa dönüşür. Varlık tek yüzeyle bir kâğıda benzer. Bu durum varoluşsal olarak gerçektir ama öznel dünyada olanaklıdır (Böyle bir durumda benlik ben-olmayan’ın var olmadığı bir evrende bulunur). Tabiatın reddinde varlığın sadece kabuğu kalır, içindeki öz çekilir. Kötü’nün reddinde varlık “iyi” ama iktidarsız ve cansız bir hayale döner.

“Benlik ve ben-olmayan”, “Tabiat ve Kültür” ve “iyi ve kötü” arasındaki çatışmaları ve karşıtlıkları bir senteze ve dolayısıyla çözüme ulaştırmanın arenası benliğin öteki/lerle girdiği ilişkilerdir. Bir başka deyişle, ruhsallığın alanını kaplayan bir çatışma ve çelişki (ki bunlar bütünleşme ve sentez sorunları yaratır) ilişkisel çatışma ve çelişkilere dönüşecektir.

Kişinin kendi ruhsallığında bütüne katamadığı ve inkâr ettiği yönleri ve yansımaları öteki’ne yansıtmak ve gölgesiyle kavga eder gibi onunla çekecektir. Bu, ruhsallığın çelişkiden kurtulma çabasıdır. Ruhsallık alacak bir durumdan tek-renkliliğe geçip huzur bulmaya çalışır. Ancak bu ruhsal işlem bir kez gerçekleştirilip ondan sonra özlenen huzuru sonsuza kadar getiren bir edim değildir. Değirmeni taşıma suyla çevirmeye çalışmak gibi yinelenmesi zorunlu ve umutsuz bir çabayı içerir. Bu sebeple benlik kendisinde istemediği özellikleri taşıyacak bir yansıtma kapsayıcısına (adeta bir çöp konteynırına) hep gereksinim duyar. Eşlerinden yaşam boyu şikâyet eden ama ayrılmaya veya boşanmaya yanaşmayan insanların önemli bir kısmı buna örnektir. Psikanalizin Sigmund Freud’dan sonraki en etkili kuramcısı Melanie Klein tarafından ayrıntılı tanımlandığı hali ile yansıtma özdeşleşme (projective identification) olgusu bu durumu açıklar. Yansıtma özdeşleşme daha çok, Klein’in iç dünyada bir gelişim durumu olarak betimlediği paranoid-şizoid konum özelliklerine sahip bir psikik düzendir. “Şizoid” kavramı iç dünyada yansıtma işareti eder. Ruhsallıkta birbirinden ayrı duran parçalar bulunmaktadır. Klein özellikle “iyi” ve “kötü” bölünmesinin üzerinde durmuştur. “Paranoid” kav-

ramı “yansıtma” düzeneği ile ilgilidir. Buna göre ruhsallıkta bütünleşmemiş parçalardan bir kısmı dışarıya, öteki’ne yansıtılacaktır. Böylece iç dünyada – tek-liğin imkan verdiği- sahte bir bütünleşme yaşanmış olacaktır. Bunu, iç banşı ve ortak yaşamı sağlayamayan bir devletin topraklarında yaşayan insanlardan bir kısmını sınırları dışına sürmesine benzetebiliriz. O devlet bunu yaptıktan sonra huzur içinde “birlik, beraberlikten” veya “demokrasi”den söz etmektedir. Ancak bu gerçek bir olgunluk seviyesi ile ulaşılmış bir çözüm olamaz. Olsa olsa bir olgunlaşma ve huzur parodisidir.

Tekrar yansıtma özdeşleşme düzeneğine dönersek, bu düzeneğin en can alıcı bölümü benliğin öteki ile girdiği etkileşimsel alanda ortaya çıkar. Yarılmış iç dünyanın bir bölümü öteki’nin iç dünyasına yansıtılmış ve ilişkisel alandaki bazı baskılar ve manipülasyonlar ile onun bunlarla özdeşleşmesi sağlanmıştır.

Adam karşısındakine “sen bana kızgınsın!” der. Öteki “hayır, nereden kıyarsın” diye yanıt verir.

-Yok yok kızgınsın.

-Hayır yahu.

-Bana yutturamazsın.

-Hayır dedim ya.

-Neden sesin öyle dik dik çıkıyor o zaman?

-Hiç de dik çıkmıyor.

-Neden açıyorsun gözlerini kocaman kocaman?

-Eee başlanım senden de kızgınlığından da...

-Gördün mü bak ben zaten biliyordum bana kızgın olduğunu...

-Lanet olsun sana be.

Yansıtma özdeşleşmenin önce “yansıtma” bölümü yapılmış, sonra da “özdeşleşme/özdeşleştirme” kısmı tamamlanmıştır. Öteki, ruhsallığın istenmeyen tarafını devralmıştır. Üstüne yansıtılan belli bir süre kabul etmek istememiş ancak sonra iltihaplanmış ve yansıtma yapanın ruhsallığındaki taraflardan biri rolüne girmiştir. Burada “özdeşleşme” kavramının hem benlik hem de öteki için geçerli olduğunu söylemek gereklidir. Öteki kendisine yansıtılanla özdeşleştiği kadar, yansıtıcı da –ilişkisel olarak gerçekleştirilen bu işlemle- ruhsallığında sağlaması yapılmış bu rol dağılımı içinde kendine ayırdığı rol ile bir daha özdeşleşir.

Yukarıda yıllarca eşlerinden şikâyet eden ama bir türlü ayrılmaya yanaşmayan insanlara değinmiştik. Bu duruma, ruhsallıkta böyle bir yanılma ve çatışma halinde ortaya çıkan bir “yansıtma özdeşleşmeli ilişki bağımlılığı” adını verebiliriz. Böyle bir ilişki neye benzer? Varsayalım ki kişi hayati işlemler ve sahip organlarının bir kısmını karşısındaki insanın vücudunun içine yer-

leştirmiş (organları kapsayan bir taşıyıcı annelik gibi). Örneğin bir akciğeri kendi vücudunda ancak diğer akciğeri öteki'nin vücudunda...Öteki'nin vücudundaki bu akciğere kendi vücudunun dışına çıkan çeşitli damarlar ve borularla bağlı olsun...Öteki'nin vücuduna bu bağımlılığı bir böbrek hastasının diyaliz makinesine bağımlılığına benzetebiliriz. Böyle bir durumda kişi kendi bedeninde olmayan bir organ/alet/işleve bağımlıdır. Hiçbir yere gidemez. Öteki'nin gitmesi halinde de yaşamsal olarak zor duruma düşer.

İç dünyasında belli ruhsal organları veya bu ruhsal organların "tekini" tutup, diğerlerini, diğer "tek-lerini" öteki'nin ruhsal bünyesine gönderen ve onların orada kalmasını sağlayan kişi, öteki ile bu ilişkisinde bağımlı durumdadır. Kendisi gidemediği gibi öteki'nin de gitmesine izin vermez.

Bu türde ilişkiler hiç mi bitmezler? Tabii ki biterler hatta bazen inanılmaz şekilde çabuk ve duygusuzca bitebilirler. Öteki-liğin bu işlevini yani "yansıtılanları -özdeşleşerek- taşıma işlevini" gören yeni insanlar bulunca eski ilişkiler kolayca bitebilir. Bu durumu anlamak için burada belirleyici olanın öteki'lerin kişiliği ve kim-liğinden ziyade bu tür bir ilişki kipinin karakteristik özelliği olduğunu hatırlamak gereklidir. Böyle ilişkilerde benlik belli bir öteki'ne bağımlı olmaktan ziyade onunla kurulan "yansıtılmalı özdeşleşmeli ilişki kipi"ne bağımlıdır. Nesneleri değişebilir; yer değiştirebilir; ancak benliğin onlarla kurduğu ilişki değişmez. Yukandaki benzetmemizi sürdürürsek diyaliz hastası "belirli bir diyaliz makinesi"ne bağlı olmaktan ziyade diyaliz işlemine bağımlıdır. Belli bir zaman ve yer kesişmesinde orada yer alan belli bir diyaliz makinesi bu işlevi gördüğü zaman hasta bağımlı ilişki kipini o makineyle yaşar. Ancak belli sebeplerden makine değişmek zorunda kaldığı zaman aynı işlevi gören bir başka diyaliz makinesine rahatlıkla geçiş yapabilir.

Bireysel ruhsallıkta izini sürdüğümüz şeyleri anlamanın ve açıklamanın daha kolay bir yolu bu tür dinamikleri büyük ölçekli ruhsallıklarda yani toplumsal olaylarda özümsemektir. Kendi Tabiatlarında günah gördükleri şeyleri ve grup kimlik ve kişiliklerinde "utanç, zayıflık, suçluluk, yetersizlik" olarak yaşadıkları şeyleri ben-olmayan'a, öteki'ne yansıtanlar bazen toplu galeyana gelip ötekileri keserek, yakarak ve parçalayarak bu özelliklerinden kurtulacaklarını zannederler. Ancak bir zaman sonra her şey aslına rücu eder. Tüm utançlar, suçluluklar, günahlar ve zayıflıklar kafiye halinde geri döner ve sınır kapılarını zorlarlar. Yani yansıtılanlar ruhsallığın anavatanına geri dönerler. İstenmeyen duygular tekrar ortaya çıkmaya başlayınca yeni temizlik harekâtları için yeni suçlular, hainler ve dolayısıyla kurbanlar bulunur. Çoğunlukla da eski işbirlikçiler ve cellâtlar

yeni hainler olarak tanıtılır ve kurban haline getirilirler. Bu tür temizlik operasyonları (etnik temizlikte olduğu gibi) toplumsal anınma çabaları gibi görünse de aslen ruhsal ikilik ve çatışmalardan kurtulma harekâtıdır. Eninde sonunda bir şiddet sarmalına dönüşürler çünkü gölgeleri kesmek, parçalamak ve onlardan kurtulmak mümkün olmayacağı için, temizlik harekâtları hep yine ve yeniden cellatlar ve kurbanlar yaratacaklardır.

Gelişim – Psikopatoloji İlişkisi

Yukarıda, dört eksenli fonksiyon anlatılırken psikanalizin üzerinde durduğu iki olgunun altı çizilmiş oldu: 1-Gelişim ve 2-Psikopatoloji. Bu iki olgunun psikanalitik olarak ilişkilendirilmesiyle ilgili, derinliği ve genişliği neredeyse sınırsız şeyler söylenebilir ve yazılabilir çünkü yüz küsur senelik psikanaliz literatüründeki önemli yüzlerce yazar ve onlarca ekolün irdelediklerinin büyük bir çoğunluğu hep bu iki olgunun arasında kurulan ilişkilere ayrılmıştır.

Yukarıdaki paragraflarda özetlenen, benlik ve öteki arasındaki sınırların belirsizleşmesi ve/veya yansıtılabilir dinamiklerin öznellikte bütünleşmeyi engellemesi özelliğine sahip dinamikler patolojik durumlara yönelik çıkarımlar yaptırır. Klinikte karşılaşılan pek çok sınır durum veya psikotik tablo bu şekilde açıklanmakta ve anlaşılmaktadır. Ancak bununla birlikte bu dinamiklerin insan ruhsallığında temel bazı işlevlere sahip olduğunu da hatırlamak gerekir. Örneğin yansıtma ve yansıtılabilir özdeşleşme (ve tabii ki bunlarla birlikte, “içe alma” (introjection) ve “içe alıncı özdeşleşme” (introjective identification)) insani iletişim ve ilişkinin temel özellikleri açısından kurucu özellikler gösterirler (Rosenfeld, 1987).

Yazının önceki bölümlerinde tanımlanan yanıltıcı ve yansıtılabilir özellikler patolojik özelliklerdir. Ancak bu patoloji tanımlaması erişkin ruhsallığı norm alınarak yapılmış bir tanımlamadır. Gelişimin bir noktasında norm olmayan bir şey başka bir noktada norm (ve normal) olabilir. Yazının önceki bölümlerinde tanımlanan dinamiklerin erken çocukluk döneminde –özellikle yaşamın ilk yılında– norm özelliği taşıdığını ve de norm-al olduğunu söylememiz gerekir.

Sigmund Freud’un kavramı “yardımcı benlik” (auxiliary ego); Bion’un tanımladığı “anneye özgü düşleme” (maternal reverie) ve bu kavramın kapsamındaki alfa ve beta elementleri ve alfa işlevi; Kohut’un “kendilik-nesne işlevleri” (selfobject functions), Winnicott’ın “anne-çocuk birimi” (mother-infant unit) ve Stern’ün “duygulanım uyumlanması” (affect attunement) kavramlarının ışığında, erken dönem dinamiklerindeki ben ve öteki etkileşimlerini, yetişkin dünyasının normallik sınırlarını ölçü alarak

değerlendiremeyiz (Fonagy ve Target, 2003).

En erken zamanlardaki bu ben ve öteki sınır belirsizlikleri ve ruhsallıklarının birbirlerinin uzantısı gibi oluşan öznel dünyanın tarih-öncesi veya bilinç-öncesi'dir. Bu çok özel ve fantastik dünyanın yetişkinlikle birlikte bittiğini ve yerini sınırları net Kartezyen bir bilincin aldığını söyleyebiliriz. Ancak klasik kuramın "yapısal gerileme" (structural regression) olarak adlandırdığı süreçle ve düşler ve belirtilerin ortaya koyduklarıyla, bu dünyanın, ruhsallığın tabanında varlığını sürdürdüğünü görebiliriz. Analitik ortamda, bu dinamiklerin, kuantum bir zaman anlayışıyla, yetişkinlik anlayıyla birlikte kendi özgül zamanlarını yaşamakta oldukları gözlenmektedir.²

Öyle görünüyor ki patoloji açısından belirleyici olan, bu tarih-öncesi veya bilinç-öncesi'nin ruhsallıktan silinmesi veya varlığını sürdürmesi değil, onu reddetmeyerek onunla ilişkiye girmeye devam eden ve onu dönüştüren bir yapının olup olmamasıdır. Bu bizi, Bion'un "kapsama" (containment) ve beta elementlerinin alfa elementlerine dönüştürülmesi ve Kohut'un "dönüştürmeli içselleştirme" (transmuting internalization) gibi kavramlarına yöneltir.

Bu kavramlar benlik ve öteki arasındaki ilişkide "zihnin", "ruhsal aygıtın" ve/veya "kendiliğin" (self), "öteki'nin (öteki-lerin) katkısıyla oluşan melezeleşme"yle kurulduğunu gösterir. Bu melezeleşme, ağaçlarda yapıları benzer, "yapısal", "verili olan"ın üstüne bir "aşılma" ile oluşur. Ben ötekiyle aşılır.

Bion (1959 ve 1962) yaşamın erken döneminde yansıtılmalı özdeşleşmenin bir gereksinim olduğunu belirterek, bebeğin sindiremediği deneyimleri bir kapsayıcıya yani anneye yansıtarak ve onda kendisindeki benzer duygulara dönüşmesini sağlayarak, bunlara tahammül etmesini ve anlama dönüştürmesini beklediğini söyler. Anneden geri alıp içselleştireceği şey, bu anlam ve anlamlandırma süreci / işlemidir. Bion'un "deneyimden öğrenme" dediği budur. Bebek anneye ilişkisinde hem kendi deneyiminden hem de annenin deneyiminden öğrenir.

Kohut (1977) normatif narsistik gereksinimleri kendiliknesneleri (kendiliğin erken gelişim dönemlerindeki anne ve baba işlevlerinin imgeleşmesine verilen isim) tarafından karşılanan çocukların bu gereksinimlerinin karşılanmasıyla ilgili gelişim süreci içindeki aksamaları tanımlar ve sonradan bu aksamaların giderilmesiyle, onların süreçlerini nasıl içselleştirdiklerini betimler. Bu onların süreçleri içselleştirildikçe kendiliknesnelerine arkaik bağımlılık azalır. Çocuk bir "dönüştürmeli içselleştirme" ile kendiliknesnesi ve kendi yapısının melezeleşmesinde, narsistik kırımlarına karşı bir dayanıklılık ve esneklik edinmiştir.

Bu iki psikanalitik kuramda da işaret edildiği üzere, gelişimin bu erken

aşamaları (veya onların, çeşitli sebeplerle yaşamın ileriki dönemlerinde tekrar merkezi deneyim haline gelmelerinde) ben ve öteki arasındaki sınırların belirsizleşmesi vardır. Ruhsallık geliştikçe ve zihinsel/düşünsel süreçler olgunlaştıkça, öznellik kendi sınırlarını belirginleştirir. Artık kendine döner, kendi merkezinde toplanmaya başlar. Artık sürekli kendi içinden kaçmak veya kendi içindekileri dışarıya sürmek zorunda değildir. Kendisi ve sürdükleri bir araya gelirler. İç dünyası çoğul ama iletişim içindedir. —

Bion (1962) uygun bir kapsayıcı eksikliğinin yansıtma süreçleri nasıl sürekli hale getirdiğini anlatır. Yansıtma özdeşleşme bir “boşaltma”ya dönüşmüştür. Ruhsallık fakirleşir; düşünce süreçleri gelişmez. Yansıtma özdeşleşmelerin yöneltildiği ötekiler gitgide şiddetlenen duygusal yükü kapsayamaz ve dönüştüremezler. Bunun sonucunda özne tarafından geri alınan ve tekrar içselleştirilen deneyimler ve duygular özneye yönelik saldırılar olarak algılanır. Ruhsallık şiddetli bir sarmala girmiştir. Bu sarmaldan kurtulmak için yaptıkları onu ötekilerle ilişkisinde daha ciddi çatışma ve gerginliklere sürükleyecektir.

Eşduyum ve Öznellikler-arasılık

Yansıtılanların ruhsallığa –saldırganlar olarak değil, “deneyimden öğrenme”ler olarak- geri dönmeleri ruhsal dünyayı yapılandırır ve sembolik düşüncenin ve “üstüne düşünme kapasitesi”nin (reflective thinking) temelini atar.

Öteki’nin iç dünyasına yansıtma özdeşleşmelerle yönelmekten geri dönüş, paradoksal şekilde öteki’nin ruhsallığını görme ve anlama kapasitesine imkân tanır çünkü öznelliğin yapılanması aynı zamanda öznellikler-arasılığın da (intersubjectivity) yapılanmasıdır. Özne artık öteki’ni yansıtma ile işgal etmez, insani eşduyumun (empathy) ve öznellikler-arası duyuların yardımıyla onu içeriden anlar. Eşduyumun temelinde de bir tür yansıtma özdeşleşme vardır ancak bu tür olgularda yansıtma ve içe almalar birbirlerini beslerler. Özne kendi deneyiminden kıyas olarak karşı tarafın deneyimini anlamaya çalışır.

“Akıl okuma” (mind-reading) ve “eşduyum” aynı şey değildir. Akıl okuma yansıtma ile şekillenen işgal hareketidir (Kızgınlığını öteki’ne satmaya çalışan adam örneğini hatırlayalım: “Biliyorum bana kızgınsın”; “gördün mü bak...biliyordum bana kızgın olduğunu”). Eşduyumsal özne her şeyden önce karşı tarafın aynı bir ruhsallık olduğunu kabul eder ve ona yönelttiği ruhsal hamlenin sadece bir “girişim” veya bir “davet” olduğunu bilir. Öteki’nin ruhsallığına yönelik bu tür işlemlerde, akıl okuma veya benzeri saldırılarla eşduyumun farkını anlamak için kilit kavram “niyet”tir. Eşduyum öteki’ne ilgi gösterir ve onu merak eder. Yansıtma özdeşleşme-

En erken zamanlardaki bu ben ve öteki sınırı belirsizlikleri ve ruhsallıklarının birbirlerinin uzantısı gibi oluşları öznel dünyanın tarih-öncesi veya bilinç-öncesi’dir.

den oluşan işlemlerde merak yoktur. Yansıtan kişi, öteki'nin iç dünyasının içeriğinden, onun ruhsallığında ne olup bittiğinden son derece emindir.

Bu derece emin olmayı sorgulatan herhangi bir şey öfkeyle karşılaşır çünkü yansıtımlı özdeşleşmelerin temelde amaçladığı "kontrol"dur. Yansıtımlı özdeşleşme nesne'yi (ve nesnenin yansıtılması olarak öteki'ni) kontrol eder.

Yansıtımlı özdeşleşme etkinliğinin azalması ve paranoid-şizoid konumdan depresif konuma geçilmesi sonucunda ruhsallık öznel bir derinlik ve genişlikle ortaya çıkar. Bu bir özgürlüktür. Hegel'ci bir bakış açısıyla söylersek, "kontrol edenin" de "kontrol edilen" tarafından "kontrol edildiği" konumun dışına çıkmaktır. Öteki'nin ruhsallığına (ruhsal yaşam alanına) verilen özgürlük ile özne özgürleşir. Öteki ile karşılaşma işgal ve kıyım/kırım değil buluşma'larla olur.

Kaynaklar

1. Bion, W. R. (1959). *Attacks on Linking*, *International Journal of Psychoanalysis*, 40:308-15.
2. Bion, W.R. (1962). *Learning from Experience*, London: Heinemann.
3. Fonagy, P. & Target, M. (2003). *Psychoanalytic Theories. Perspectives from Developmental Psychopathology*, London: Routledge.
4. Kohut, H. (1977). *The Restoration of the Self*, New York: International Universities Press.
5. Rosenfeld, H. (1987). *Impasse and Interpretation*, London: Tavistock Publications.

Dipnotlar

1. Sosyal bilimlerin değişik dalları ve yazarlarında "öteki" kavramının farkı kullanımları göze çarparken bu yazıda "ben-olmayan" ve "öteki" eşanlamlı olarak yer almışlardır. "Özne ile nesne karşıtlığı" her zaman "ben ile ben-olmayan karşıtlığı" ile ayni anlama gelmesi de, bu yazının bağlamında bu iki karşıtlık paralel olarak kullanılmışlardır. Yazıda "ben" ve "benlik" kavramları eşanlamlıdır.
2. Bion'cu bir bakış açısıyla eklememiz gerekirse: "Üstüne düşünme" (reflection) özelliğine sahip düşünceler bedensel kökenlerinden bağımsız görünseler de, dönüşmeden önceki hallerinde "bedendüşünce"ydiler. "Bedendüşünce"den "Düşlemdüşünce"ye ve sonrasında "Üstünedüşünme"ye dönüşürler. Bu dönüşüm bir kez olup sonra ortadan kalan bir işlem değildir. Ruhsallık geliştikçe ve zihinsel/düşünsel süreçler olgunlaştıkça, zihinsel etkinlikte alfa elementleri hakimiyeti artar ancak bu durum, beta elementlerinin ortadan kaybolduğu anlamına gelmez. Ruhsallığa yeni "bedendüşünce" tohumları düşmeye devam ederler ve "düşlemdüşünce" ağırları onların bir kısmını kelebekler gibi avlamaya ve "üstünedüşünme" formlarına dönüştürmeye çalışır. "Bedendüşünceler" in hayvani tarafları onların diğer hayvanların "bedendüşünceleri"yle kuvvetli etkileşimlere girmesine neden olur. Analitik ortamdaki sezgiler; hiss-i kable'l vuku; bilinç dışı haberleşmeler, vs bu duruma örnek teşkil eder. Analitik ortamın öznelliklerarasılığında bunları yakalayan ve okuyan ağırlar "ön-bilinçli düşlemdüşünceler"dir. Analitik çalışma "düşlemdüşünceleri" yorumlarla "üstünedüşünme"ye dönüştürür.

Babam Sağ Olsun

Ertan TEZCAN

Prof. Dr.,
Beykent Üniversitesi, Psikoloji
Bölümü

aetezcan@yahoo.com



*Babamın kıymetini baba olunca bildim
Babam ne kadar haklı o zaman diyebildim*

Mikdat Bal

Ezelinden araba kullanmayı sevmem. Geriye dönüp baktığımda bende araba sürme korkusunun olduğunu, bu korkuyu da yıllar sonra eşimin terapistliği ile yendiğimi görüyorum. Sabah kalktığımda işe gitmek için toplu taşıma araçlarını kullanma imkanım olsa hiç düşünmeden arabamı evin önünde bırakır; öyle işe giderim. Maalesef yaşam ve iş tercihlerim günde ortalama 60-100 km kadar trafikte olmamı gerektiriyor. Çoğunlukla da sıkışan bir trafikte. Ben de bu süreyi kendime ayırıyorum. Düşünmek istediğim birçok şeyi düşünmek için ciddi bir zaman kazanmış oluyorum... Yapılacak iş; ağır ağır İstanbul trafiğinde ilerlerken, öndeki arabaya çarpmamaya çalışarak ilerlemek ve düşünmek. Bu gibi durumda dikkatimi

ve konsantrasyonumu dağıtan tek şey araba ve kamyonların arkasında yazan yazılardır. Zaman zaman bunları not almayı düşündüğüm de olmuyor değil ama o zaman seyir halinde düşünme konsantrasyonum bozulur diye henüz eyleme geçmedim.

Beni tanıyanlar bilir. Bir şeyi öğrenmek istediğimde defalarca okuduktan sonra ancak, o da bir kısmını, aklımda tutarım. Ama okuduğum absürd bir şeyse ve kafamda tutmak için hiçbir gayret sarf etmesem de o bilgi ya da okuduğum şey aklıma takılır kalır. Tommiks'in atının Napolyon, Zagor'un arkadaşı Çiko'nun tam adının Felipe Ceyatano Lopez Martinez Ramirez Gonzalez, Red Kit'in köpeğinin Rin Tin Tin ya da orjinal ismiyle Ran Tan Plan olması gibi... Maalesef kamyon ya da arabaların arkasında da yazan yazılar bir okumadan sonra ne kadar unutmak için gayret edersem edeyim aklımda kalıyor:

Gönlünde yer yoksa bana güzelim; fark etmez ben ayakta da giderim.
Bir sana, bir de sabah uykusuna hastayım.
Rampaların ustasıyım, gözlerinin hastasıyım
Sen gökyüzünde doğan güneş, ben yollarda çilekeş
Yollar gidişime, kızlar duruşuma hasta.
Burma burma bıyıklanm, Tarkan seni ayıklanm
Rahmetli de sollardı
O şimdi asker
Tek rakibim THY

Bunlar aklımda kalan araba/kamyon arkası yazılarının bir kısmı ama favori yazım: "Yaklaş yaklaş birazdan limuzin olacağız" yazısıdır. Bende çelişkiler yaratan yazı ise "Babam sağ olsun" yazısı. Sizin de dikkatinizi çekmiştir. Genellikle bu yazı yaşı 30-40 arasında olan ve çoğunlukla alt ya da orta sınıfta diye adlandırabileceğimiz ve en yenisi 10 yıllık arabaların arkasında yazıyor. Yaşları 18-25 arasında değişen ve son derece lüks (reklam olmaması için marka ve model belirtmiyorum) arabalara binen hiçbir gencin (çoğunluğu yüksek hızlı, yollarda makas atarak, yüksek sesli müzik ve camları açık giden) arabaların arkasına babaları çok hak ettikleri halde "Babam sağ olsun" yazdıklarını hiç görmedim. Halbuki en çok onların babası sağ olmayı hak ediyor. Öyle değil mi ? Sen evladının altına 150000-200000 TL'den başlayan bir araba ver ama o arabanın arkasına "Babam sağ olsun" yazmasın.

Bu konuda benim de babama haksız davrandığımı rahatlıkla söyleyebilirim. Eşimin gayretiyle araba kullanma korkumu yenip 31 yaşında ehliyet

aldıktan sonra babam da ilk arabamı hediye etmiştir. Tam 10 yıl sonra da Doçent olduğumda doçentlik hediyesi olarak aldığım ikinci arabanın peşinatının yansını yine babam ödemiştir. Bilenler bilir. O zamanlar ayda 300-500 lira taksitle pazardan domates alınır gibi araba alınamıyordu. Araba almak ciddi bir işti. Sonuç olarak ben ne ilk ne de sonraki yani şimdiki arabamın arkasına babama büyük haksızlık ederek “Babam sağ olsun” yazdırmadım. Halbuki babam bunu fazlası ile hak etmişti. Halen 87 yaşında olan ve Allah’a şükür akıl ve beden sağlığı yerinde olan babamla (yani ötekiyle) ilgili sizi bilgilendirmek için nihayet araba arkası yazılardan, buraya kadar gelebildim.

Geçenlerde yine yoğun, sıkışık ve ağır ağır ilerleyen İstanbul trafiğinde bir “Babam sağ olsun” yazısı görünce hayatım boyunca babamın bana kaç kere kızıp bağırıldığını düşündüm. İki olay hatırlıyorum; ilkinde 9-10 yaşlarındaydım. Ankara Sinemasının (Ankara’da, Sağlık Bakanlığının tam karşısında) önünde kurduğum çizgi roman tezgahında arkadaşımın çizgi romanlarını satmıştım. Arkadaşım da durumu fark edince bizim eve gelerek beni direkt babama şikayet etmişti. Babam da ciddi şekilde esip gürelemişti. İkincisinde 17-18 yaşlarındaydım bir hafta sonu dışarıda arkadaşlarımla 02:00-03:00’e kadar zaman geçirdikten sonra eve gelince, daha kapıyı çalmadan babam kapıyı açmıştı. Sağ eliyle sol kolundaki saati gösterdikten sonra yatmaya gitmişti. İlkine göre esip gürelemede yoktu.

Başka ? (dergininde reklamını arada yaptım). İnanmakta zorluk çekebilirsiniz ama başka yok. Babamın bana kızdığı, bağırıldığı ya da öfkelenildiği başka bir anım yok. İlaveten beni asla başkalarının çocukları ile kıyaslamadığını, fuzuli nasihatler vermediğini, becerdiklerimi takdir edip, beceremediklerimi görmezden geldiğini ve zaman zaman son derece zor bir çocuk/delikanlı olan bana hoşgörü ile davrandığını rahatlıkla söyleyebilirim. Yazının başında yazdığımı sonunda bir daha yazıyorum:

Babam sağ olsun. Babam gibi babalar hep sağ olsun...

Ben Değil Öteki Ben: Dostoyevski’de Benliğin Diğer Yüzü

Nurcan TOPRAK

Yazar

ntoprak@gmail.com

“Bu adama karşı ne nefret, ne düşmanlık hatta en ufak bir hoşnutsuzluk bile duymuyordu ama dünyanın bütün hazinelerini verseler onunla karşılaşmayı istemezdi.” (1)

Dostoyevski, Türkçeye “Öteki”, “Öteki Ben” ve “İkiz” adlarıyla tercüme edilen ikinci eserinde benliğin bölünmesi temasını ele alır. Roman, eleştirmenlerden olumlu tepki görmediyse de kendisi fikrin sağlamlığının farkındadır. Nitekim bölünmüş kişilikler ve iç çatışmalara temel bir izlek olarak bütün yazdıklarında yer verecek; hatta Karamazov Kardeşler, Delikanlı ve Cinler’de “öteki” temasına geri dönecektir hassaten.

Sözünü ettiğimiz romanın kahramanı Petersburglu memur Golyadkin’in insanlarla bazı problemleri vardır. Dahası kendinden ve toplumdaki konumundan da memnun değildir. Sabah, adeti hilafına, uşağına kıyafet kiralar, kupa arabası tutarak yola çıkar. Yolda şube müdürlerinden biriyle karşılaşan kahramanın ilk kez bölünme yaşadığına şahit oluruz. Durumunun tuhaflığından dolayı, tanışıklık mı gösterse yoksa birine benzetilmiş gibi mi davransa bilemez. “Hayır efendim, hayır! Arabadaki adam ben değilim,” der kendi kendine ve doktoru Kristiyan İvanoviç’e gitmeye karar verir aniden. İlk kez bu olaydan bir hafta önce ziyaret ettiği doktora ikiyüzlülerden, kendisinin hiç maske takmadığından bahseder. Normalde gitmediği lokanta ve dükkanlarda vakit geçirip akşam eski nişanlısı Klara Olsufiyevna’nın doğum günü partisine gider ancak kapıdan çevrilir. Soğuk ve karanlık sahanlıkta üç saat saklandıktan sonra salona dalıp saçma hare-

ketler yapar ve tabii dışarı atılır.

Golyadkin’in “Öteki” ile ilk karşılaşması bu olaydan sonra gerçekleşir. “Hor gördüğüm için adlarını anmayacağım düşmanlarımnın bana karşı kaba ve saygısızca davranışının ardından sizin beklenmedik ve tuhaf bir şekilde ortaya çıkışınız...” (2) diye anlatır bu olayı diğerine yazdığı mektupta. Fırtınalı gece vakti sokaklarda anlamsızca dolaşırken tıpkı ona benzeyen birinin yanında durduğunu görmüştür. Onun önünden evine gelen yabancı kapıyı çalar, uşağı şaşırtıcı bir şekilde derhal açar. Şaşırır çünkü normalde uşağı bile kendisini ciddiye almamaktadır. Bundan sonra da her zamanki davranışlarıyla içinden çıkamadığı durumlarda yüz yüze gelecektir öteki beniyile. İkinci gün işyerinde karşısındaki masaya yerleştirilen adaşı, aleyhinde işler çevirmeye başlar. Onu evine davet edip “Biz sizinle etle tırnak gibi olup ötekilere tuzak kurarz,” der. Oysa benzeri işyerinde takdir edilen, özel görevler verilen biri haline gelmiştir. Romanın dördüncü ve son günü işine son verilir. Eski nişanlısını kaçırmak için araba tutmuş kapısının beklerken Öteki tarafından eve alınır. Kalabalığın onları banıştırmak istediğini düşündüyse de kendisine tuzak kurmuş olan ikizinin verdiği “Yahuda busesi”nin ardından, kitabın başında gittiği doktor tarafından akıl hastanesine götürülür.

Şahit olduğumuz dört günün öncesinde Golyadkin’in başından hoşuna gitmeyen şeyler geçtiğini belirtmeliyiz. Doğum günü partisine katılmak istediği Klara Olsufiyevna ile nişan atmayı gerektirecek tatsız şeyler yaşamış olmalıdır yakın geçmişte. Direkt söylenmemekle birlikte, eskiden panisyonunda kaldığı kadınla ilişkisinin olduğu, ona birtakım vaatlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Öteki, lokantacı için “ilik gibi hatun” yakıştırmasını yaptığında Golyadkin kıpkırmızı kesilir. Bunlar kaçındığı şeyler olduğundan kitapta da çabucak geçiştirilir. “Herhangi bir gözlemci Bay Golyadkin’in artık kendisinden uzak bir yerlere gizlenmek istediğini, kendisinden uzak bir yerlere kaçmak istediğini söylerdi,” (3) der anlatıcı.

Dostoyevski enteresan, fantastik bir karakter olsun diye kurgulamış değildir Öteki’ni. Golyadkin’in yapamadıklarını/yapmak istemediklerini yapan, olamadığı/olmaktan kaçındığı kişi olan bilinçaltı, diğer benliğidir o. Bakmaya çekindiği bir aynada kendisiyle yüz yüze gelmektedir bir nevi. Onunla çatışır, mücadele eder, uyuşmaya çalışır fakat bir türlü işin içinden çıkamaz. Psikiyatra gitmesi, istediği halde bir şeyleri çözüme kavuşturamadığının ve bunun farkında olduğunun göstergesidir zaten. Benliğinin kabullenemediği yanlarını bastırıp ayrı bir kişilikte toplayarak kendinden ayırır. Böylece yabancılaşma ve bölünme başlar. Kendisi olarak içinden

**Farklı kitaplarda
benzer kişi ve
duyguları işleyen
Dostoyevski’de ise
insanın birbirine
ters duygu ve
davranışlara sahip
olabildiğine şahit
oluruz.**

çıkamadığı durumlarda iki kişilik arasında geçişler yaşar. O uysal, iyiliksever, efendi, iyi kalpli, şerefli, işinde gelecek vadeden fakat önemli görüşmelerde bocalayan, eve kapanıp oturan, silik bir tiptir. Görüldüğü gibi olmakla övünür sık sık. Öteki ise kurnaz, alçak, kaypak, ahlaksız, lafazan, sırnaşık, neşeli, canlı, insanlarla ilişki kurabilen, işe torpille giren bununla birlikte maddi sıkıntı çeken, zavallı biridir. Onunla kanştırılmaktan, bu yüzden adının lekelenmesinden korkar hep; Öteki onun “utanıcı”dır. Diğerrinin bindiği arabanın, yediği böreklerin hesabını ödemek hep ona kalır. Yapmak istediği halde yapmadıklarının yahut istemeden yaptıklarının bedelidir bunlar. Ani karar değişiklikleri yaşayan kahraman için kitapta geçen her sahne ayrı bir saçmalama ve utanç sebebidir. Kendini “böcek gibi küçük, önemsiz” hissettiği böyle anlarda yine kendini azarlar, orada olmamayı ister hep.

Romanda Golyadkin’in her iki benini de ele alındığı ve kahraman diye sözü geçen asıl Golyadkin olduğu halde kitabın adının Öteki olması tesadüf değildir şüphesiz. İlk karşılaşmalarında “Belki o da burada asıl olaydır,” diye düşünmüştür Golyadkin. Üstelik iddiasının aksine, kendisi de toplum içinde maske takmaktadır. İçinden tersini yapmak geldiğinde esas kimliğini inkar edip bastırarak bu maske ile özdeşleşmiştir adeta. Kitabın başında, kabul görmek istediği topluluk tarafından aşağılandığında bir ruhsal travma yaşamış ve bu travma sonrasında öteki benıyla karşılaşmıştır. Dolayısıyla yazarın travma ile benlik bölünmesi arasındaki ilişkiye işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bu noktada Jung’un “gölge” kavramını hatırlad tutmak faydalı olacaktır. Gölgenin, bilincin karşıtı sayıldığı Jung psikolojisinde benin istenmeyen, kabul görmeyen, utanılan özellikleri gölge arketipine dahil edilir. Bilinç ile bilinçdışının bütünleşmesi sağlanmazsa psikolojik problemler yaşanması kaçınılmaz hale geleceğinden kişi zor da olsa gölgesiyle yüzleşmelidir. Bunlar Dostoyevski’nin yazdıklarıyla paralel düşüncelerdir nitekim.

İnsanların söz, düşünce ve davranışları kadar bunların ardındaki ruh hali/bilinçaltı ile de ilgili olan yazarın eserlerinde acıdan zevk alma, kendini başkaları karşısında küçük düşürme, suç ve kefaret sürekli karşımıza çıkan motiflerdir. Suç ve Ceza’nın Marmeladov’u, kötü olmadığı halde göz göre göre ailesini sefaletle sürükleyen tiplerinden biridir. Hatalı hareketleriyle kızını sokağa düşürdüğü halde, davranışlarının ardında yatan etkenleri bildiğimizden Raskolnikov ve Sonya gibi onu da suçlayamayız. Bu noktada, Raskol’un Rusçada “bölünme” anlamına geldiğini hatırlamak da anlamlı olacaktır. Yeryaltından Notlar’da insanın çelişkilerinden bahse-

den anlatıcı kendisini de “çelişki hastası” olarak tanımlamaktadır. Gururu-
na rağmen aşağılanmasına sebep olacak şeyler yapar sürekli. Tuhaf Bir
Adamın Rüyası hikayesi ise suçluluk duygusu için çarpıcı bir örnektir:
Rüyasında intihar eden anlatıcı başka bir gezegene getirilir. Ona sevgiyle
yaklaşan iyi, mutlu, günahsız insanlar vardır fakat kendisi her şeyi kirlidir.
Masumiyetin yerini yalan, şehvet düşkünlüğü ve aynlıklar alır.

Edebiyatçılar genelde, arada grinin olabileceği ihtimalini pek düşün-
meden, insanları yalnızca siyah ya da beyaz olarak gösterme eğiliminde-
dirler. Farklı kitaplarda benzer kişi ve duyguları işleyen Dostoyevski’de ise
insanın birbirine ters duygu ve davranışlara sahip olabildiğine şahit olu-
ruz. Golyadkin kadar keskin bir bölünme yaşamaları bile diğer kahraman-
larının da en azından çeşitli ikilemleri, tutarsızlıkları vardır ve zaman
zaman kendileriyle yüzleşirler. Ebedi Koca’daki kıskanç eşin niyetini anla-
yamayız bir türlü. Eskiden karısıyla ilişkide bulunmuş adamı hem öldürme-
ye kalkar, hem de adamın hastalığını iyi etmeye. Budala’nın Prens Mişkin’i,
kendisinden beklenen davranışların tersini sergiler mütemadiyen. Aynı
romandaki Nastasya ise yazarın ne yapmak istediği, iyi olup olmadığı anla-
şlamayan, dengesiz tavırlara sahip kadın tiplerindendir.

Kadın erkek ilişkilerinde de aynı ikilemlere şahit oluruz sürekli. Farklı
kişiliklere sahip erkekler aynı kadını (Mişkin-Rogojin-Ganya-İvolgin-Nas-
tasya) farklı biçimlerde severler. Kadın iki ayrı erkeğe ilgi duyarken (Kat-
ya-Dimitri-İvan) erkek aynı anda birbirine zıt karakterde iki ayrı kadını
(Mişkin-Aglaya-Nastasya) sevmektedir. Dahası, tekraren işlenen dikkate
değer bir motif olarak baba oğul aynı kadına talip olurken (Versilov-Arka-
di-Ahmakova) kadın ikisi arasında (gençliğin cazibesi-olgunluğun getiri-
leri) kararsızdır. Sevilen kişiden aynı zamanda nefret edilmesi (Dimitri-
Katya) de işin bir başka boyutudur. Bütün bunların seven/sevilen kişinin
farklı yönelimlerini gösterdiğini söylemek yanlış olmaz.

Dostoyevski’nin yazarlık hayatı boyunca işlediği esas temaları yeniden
ele aldığı Karamazov Kardeşler için geniş bir parantez açmakta fayda var
bu noktada. Adından da anlaşılacağı üzere eser, bir aileyi konu almakta-
dır. “Karamazovluk”un genelleme olarak da kullandığı romanda bir bütün
ve onun içindeki bölünmeler anlatılır. Birbirinden farklı kişiliklere sahip
beş erkeğin her birinin bir diğerine benzer ve zıt duyguları olduğu gibi
hepsi kendi içlerinde çelişkiler yaşamaktadır. Aynı ailenin fertleri oldukla-
rı için her birini aynı kişinin içindeki diğer benler olarak okuyabiliriz. Daha
önceden birbirini tanımayan aile fertlerinin aralarındaki meselenin halli
için manastırda bir araya gelmesiyle başlar olaylar.

Fyodor ahlaksız, şehvet düşkünü, çocuklarını vaktiyle başından atmış bir babadır. Yaşadığı hayatı yansıttığı için, en büyük oğlu Dimitri onun dış görünüşünden nefret eder. Daha önemlisi, ikisi aynı kadını elde etmek istemektedirler. Dimitri, deli dolu, hovarda, iyi kalplidir. Sefih bir hayat yaşaması ve inkarcılığı babasına benzer yanıdır. Abisinin aksine aydın ve kibar İvan, baba mirasını alan evlat olarak ikisini uzlaştırmaya çalışır. İçlerinde ona en çok benzeyen de kendisidir. Kitabın bölümlendirilmesinde diğer oğullar ilk adlarıyla verilirken onun isminin baba adıyla birlikte yer alması bu bakımdan dikkate değer bir ayrıntıdır. Baba katlinden kendisini sorumlu gören de o olacağından bu suçluluk hissi onu bölünmeye taşır. İvan, öteki beni için “Benliğimin, daha doğrusu bir parçamın, düşüncelerimle duygularımın, ama en kötü, en anlamsızlarının belirlenmiş şeklisin. İçimdeki bütün alçaklıklar, aşağılıklar ve küçüklükler,” (4) diyecektir.

Aynı zamanda ailenin uşağı olan Smerdyakov İvan’ı örnek almaktadır kendine. Babanın sahiplenmediği gayrimeşru çocuk olarak o da onu kabullenmez ve nefreti onu cinayete götürür. Saralı, korkak, şüpheli, kindar, kıskanç, hiçbir şeyin kadrini bilmeyen, kimseyi sevmeyen biridir. İvan’ın inkarcılığının aksine küçük oğul Alyoşa, meleksi yaradılıştaki bir dürüstlük, iffet ve vicdan timsalidir. İnsanlara inanması, onları suçlu görmek, suçlamak istemeyişi en belirgin özelliğidir. Prens Mişkin gibi o da yazanın Hz. İsa gibi temiz ve diğergam kurtarıcı modelidir. Kutsal Staretz onu manastırdan hayata “banştırmak, birleştirmek için” yollamıştır. Romanın karakterlerini ve baba katli karşısındaki konumlarını düşündüğümüzde bu özelliği ayrı bir anlam kazanır. Oğulların hepsinde babaya taban tabana zıt bir yan vardır. Dimitri öldürmek istemiş, İvan bilinç dahilinde olmasa da buna imkan vermiş, Alyoşa ise engel olabileceksen harekete geçmemiş olduğu için suçludur. Smerdyakov, bir uşak olarak hepsi adına cinayeti işler (5), Dimitri cezaya çarptırılarak suçun kefareti öder, İvan Hristiyan inancındaki İsa gibi suçun vicdani sorumluluğunu üstlenir. Alyoşa’ya düşense, bu bölünmüş yapının bütünlüğünü yeniden sağlamaktır.

Dipnotlar

1. Dostoyevski, *İkiz, çeviren Sabri Gürses, İstanbul: Can Yayınları, 2010, s.78.*
2. *a.g.e., s.133.*
3. *a.g.e., s.73.*

4. Dostoyevski, *Karamazov kardeşler*, çeviren Nihal Yalaza Taluy, 6. bs., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s.833, 854.
5. "Asıl katil sizsiniz, ben ancak yordakımız, uşağımız!" a.g.e., s.814.

Ahlak ve Siyaset, “Öteki” Nedeniyledir, Öyleyse...

Erol GÖKA

Bu yazı, “Aşk Her Şeyi Affederse” kitabımdaki ana metinden alınmıştır.

*Prof. Dr.,
Selçuk Üniversitesi Meram Tıp Fakültesi
Psikiyatri AD, Ankara Numune Eğitim
ve Araştırma Hastanesi,
1. Psikiyatri Kliniği Şefi
erolgoka@yahoo.com*

İnsanlar, ortak bir fıtrata sahiptir, bir; hayat mücadeledir, iki. Bundan sonra söyleyeceklerimiz, bu iki ana noktayı hatırlamızdan çıkararak okunmalıdır. Hayatın mücadele olması, savaşın siyasetin başka araçlarla sürdürülmesinden başka bir şey olmadığını düşündüğümüzde aslında hayatın siyaset olması demektir. Hayat mücadeledir demek, hayat siyasettir demekle aynı anlama gelir.

Heidegger’in insanın ontolojik yapısını ortaya koyan dev çalışması “Varlık ve Zaman”dan sonra, Carl Schmitt siyasetin, Emanuel Levinas ahlakın ontolojiye önceliği konusunda akademide oldukça etkin olan görüşler ürettiler. Etik, siyaset ve ontoloji, adeta sonucu fotofinişin belirleyeceği, bir yüz metre yarışının koşucuları gibi akademik bir yarış içindeler. Oysa bize göre insan varlığına daha dikkatli bir bakış, bu yarışı geçersiz kılabilir.

Hayatın siyaset olması, içimizdeki iyi ile kötünün sürekli mücadele halinde bulunması aslında Carl Schmitt’in siyaset felsefesinin temelidir. Ahlakın insanın varoluşundan bile önce geldiği ve “öteki”nin bizim kendimizi inşa etmemizin vazgeçilmez unsuru olduğu ve kendimizden önce karışımızda yer aldığı, “öteki”nin aslında ahlak anlamına geldiği de Emanuel Levinas’ın ahlak felsefesinin esasını oluşturur. Bir yanda bir Alman’ın siyaset felsefesi, bir yanda bir Yahudi’nin ahlak felsefesi... Bize göre ikisi de doğru ama birbirinin müttemim cüzleri olan ahlak ve siyaseti birbirinden kopardıkları için ikisi de hatalı. Biz varlığımızı “öteki”yle ve “ilişki” içinde icra ediyoruz, ahlak ve siyaset, bu icranın temel unsurları. Zira ahlak ve siyaset, enikonu, “öteki”ne ne yapacağımız, nasıl davranacağımızla ilgili.

"Öteki" ve "ilişki"nin olduğu her yerde, tarihsel ve toplumsal olarak hangi biçimi alırsa alsın "siyaset ve ahlak" vardır.

Ahlak ve siyaset, tıpkı aşk ve dostluk gibidirler; insan ilişkilerinin olmazsa olmazlarıdır ve asla birbirlerinden tam olarak ayrılmazlar. İlle de bir aynı yapmamız gerekiyorsa, aralarındaki farkın duygusal bir mesafeden kaynaklanan uzaklık ve yakınlıkla ilgi olduğuyla işe başlayabiliriz. Duyguca yoğunluk hissedilen süreçler, daha çok ahlakla; duyguca daha mesafe konulabilen süreçler, daha çok siyasetle ilgilidir. Ama insan psikolojisi, çok dinamiktir. Duyguca yoğun hissetme hali, sürekli değişiklik gösterebilir. Aynı etnisiteden, aynı kavimden, aynı aileden insanlara karşı duyguca mesafeli olduğumuz insanlar olabilir. Bunun yanında, hiç tanımadığımız ama ortak insani bir duyarlılığı paylaşmamız nedeniyle kardeşimizden yakın hissettiğimiz kişiler, gruplar çıkarabilir hayat karşımıza. Yani siyaset ve ahlak hayatımızdaki öyle iç içe ve dinamik süreçlerdir ki, sınırlarını kesin olarak belirleyemeyiz. Biri diğerinin içinde, değilse yanı başındadır. Biri hakkında konuştuğumuzda, diğeri pusuda bekliyordur. Farklılık yalnızca, ahlaki ve siyasi yargının niteliğindedir. Ahlaki yargı da duyguca yoğunluk daha ön plandayken, siyasi yargı da görece bir objektiflik söz konusudur.

Ahlaki bir siyasetten yana olursanız, diğer insanlarla olan her türlü diyalogumuzun bir siyasal tavır olduğu kadar ahlaki bir bildirgeyi de içerdiğini, sadece yakın ilişkide olduğumuz kimseler için değil, tüm insanlık için ahlaki bir yükümlülük taşıdığımızı fark edersiniz. Şüphesiz dünya görüşü, anlayışı ne olursa olsun, herkes ahlaki bir siyaset yaptığını ileri sürecek, kimse ben yalnızca kendimden yana olanları korurum deme basiretsizliğini açıkça göstermeyecektir. Onun basiretsizliğinin, siyasi hesapçılığının göstergesi, sözleri değil eylemleridir. İnsandan, toplumdan, değerlerden yana bir sorumluluk etiğine sahip olan birisinin siyasi başarısının ölçütü, ne pahasına olursa olsun kazanmayı esas alan faydacı bir tavır değil, ne pahasına olursa olsun, ahlaki olandan kopmamaktır.

Biz insan varoluşu, ahlak ve siyaset alanında bunları söylüyoruz ama yaşadığımız teknomedyatik dünya bizi değil ahlak ve siyaseti birbirinden tamamen ayıran Schmitt ve Levinas'ı doğruluyor. Teknomedyatik dünyada ahlak ve siyaset birbirinden tamamen ayrı; zaten modernliğin maneviyat krizi de "ahlaki iyi" ile "siyasi iyi" kopukluğuna bağlanıyor. Bize göre ahlak ve siyasetin birbirinden kopması nedeniyle Carl Schmitt'in siyaset felsefesini bir Nazi hukukçusu olarak üretmesi de, "öteki"nin filozofu olarak bilinen Levinas'ın son tahlilde Yahudilerin zulüm politikalarına ortak olması

da kaçınılmazdı. Carl Schmitt'in ipliği zaten pazarda olduğundan ayrıca üzerinde durmak gerekmez ama Levinas'ın ahlak ve siyaseti ayırmasıyla ilgili olarak birkaç cümle söyleyelim.

Levinas, 28 Eylül 1982'de Falanjistleri bir provokasyonla kamplara sokan, yüzlerce kişinin katledildiği Sabra ve Şatilla katliamlarının ardından hakkında soruşturma açtırmayı reddeden Begin'in ve İsrail'in tutumunun etik boyutunu ele alan bir radyo programı sırasında, aslında "öteki"nden kastettiğinin yalnızca diğer Yahudiler olduğunu söyleyivermişti. Kendisi de bir Yahudi olan program yapımcısı Molko, bunun üzerine dayanamayıp: "Emmanuel levinas! Siz 'öteki'nin filozofusunuz. Öteki ile karşılaşmanın en asli mekanı tarih değil midir, siyaset değil midir, ve her şeyin ötesinde İsraililer için Filistinliler öteki değil midir?" Diye sorar ve ağzının payını (!) alır: "Öteki tanımım tamamıyla farklıdır: Öteki akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba olabilecek komşudur." Evet, Levinas'ın cevabı bu kadar basittir. Ve anlaşılmaktadır ki, post-modern teorisyenler, her farkı ve farklı olanı "öteki" olarak kabul ededursun, "öteki"nin mucidi Yahudi filozofun "öteki" düşüncesi, doğrudan doğruya Yahudi olmakla ilgilidir ve o, tartışmasız bir Yahudi kavmiyetçisidir. Filistinlileri "öteki" olarak görmediği gün gibi açıktır. Göklere çıkarılan etik anlayışı da kavmiyetçilik esasına göre düzenlenmiştir; nasıl Musevilik Yahudilere has bir din olup asla evrensel olamayacaksa, "öteki" ile ilişkileri belirleyen etik de asla evrensel bir ilke veya çağın niteliğinde değildir. Etik ilişki, Yahudilerle Yahudi olma ihtimali olanlar arasında geçerlidir; diğerleriyle olan ilişkileri ise siyaset düzenleyecektir. Siyasal olarak katli ve katliam yapılmak zorunda kalınırsa, bu etiği değil siyaseti ilgilendirir.

Etik ve siyaset ayrımı, Levinas'ın felsefesinde mutlak bir ayrımdır. Gözümüzün içine baka baka şunları söylemekten çekinmez Levinas: "Maa-lesef etik için, siyaset kendi meşrulaştırımına sahiptir. İnsanoğlunda siyaset için bir haklı çıkarma vardır. Şu an görebildiğim kadıyla Siyonist düşünce, bütün mistisizmi ya da yanlış Mesihçiliği bir yana, siyasi bir düşünce olmakla beraber kendi etik meşrulaştırımına sahiptir... Bana göre Siyonizmin özü budur ve bu, silahları olan, caydırıcı ve gerekirse koruyucu olabilen bir orduya sahip, kelimenin bütün anlamlarıyla Devleti gösterir: Onun gerekliliği ahlakidir gerçekten de komşularımızı savunmak eski bir ahlaki düşüncedir. İnsanların ve akrabaların benim komşularımdır. Yahudiye savunduğunuz zaman komşunuzu savunursunuz ve özelde de her Yahudi savunduğunda komşusunu savunur."

İşte, her şey böylesine apaçık ve orta yerdedir. Siyaseti, "öteki"ne kar-

şı değil, üçüncüye karşı uygulanacak bir şey olarak kavrayıp, adaleti de siyasetin içine iterseniz, insanlar arasında gerçek bir adaletin şansını baştan öldürmüş olursunuz. Sizin adalet dediğiniz, egemen (Yahudi)nin, "seçilmiş"in, diğerleri arasında uyguladığı sözüm ona eşitliktir; üstün egemenin sunduğu eşitliktir. Levinas'ın berbat kavmiyetçi bakışı yüzünden "öteki", yalnızca aynı kavimden olan yakınlarımız, komşularımız anlamında kullanılmış ve "ahlak" bu tür ilişkilerle sınırlanmış, siyaset ise bize yakın olmayan üçüncü şahıslarla ilişkilerimize indirgenmiştir. Kavmiyetçi, kendi kavminin "seçilmiş" ve "müjdelenmiş" diğerlerinin yalnızca bu kavmin zaferinin sahnelendiği tiyatrodaki insansı figüranlar olduğunu düşünen bir düşünür, "etik", "öteki" dediğinde bile yalnızca kendi kavmini esas almak ve tüm insanlığa hitap edecek bir çağrının, bir ütopyanın peşine düşmektense, kendi kavminden olmayanları tuzağa düşürmeye yarayan bir siyaseti meşru bulacaktır. Bu nedenle "etik" ve "öteki" hakkında ne kadar geçerli sözler söylerse söylesin, yalnızca kendi kavmi için geçerli olduğundan, bu sözlerin tüm insanlar ve ilişkileri için bir anlamı olmayacaktır.

Hayatını topluluk içinde sürdürmesi yani bir grup-varlık olmasına karşın, her insan, biyolojik ve psikolojik olarak diğerinden farklıdır. Bu farklı oluş, hem birey sahiciliğinin hem de bireyin grup içindeki davranışlarında kendini gösteren ahlak ve siyasetin kaynağıdır. İnsan, kendi hayat yolunu, kader çizgisini izlerken, başka insanlarla dayanışmak, kader birliği yapmak ama diğerleriyle farkın belirdiği yerlerde çatışmayı göze almak durumundadır. Ama insanlığımızın icrası sırasında her uzlaşma yeni bir çatışmaya gebe olabilir; her çatışma da yeni bir uzlaşmanın tohumlarını içinde taşımak zorundadır. İnsan ilişkilerinin olduğu her yer ve durumda, hem çatışmanın hem uzlaşmanın izlerini bulmak mümkündür. Bunu kan-koca ilişkilerinden, ebeveyn-çocuk ilişkilerine, arkadaş ilişkilerinden, toplumsal, gruplar arası ilişkilerde ve nihayet uluslararası kolaylıkla gözlemleyebiliriz.

Cemaat, toplum, ulus, dinsel topluluk gibi büyük gruplar arasındaki ilişkilerde "fark"ın ne olduğunu, neye dayalı olarak belirleneceğini ise, dünyaya bakışımız, yani dünya görüşümüz tayin eder. Dünya görüşümüz, "biz"im "öteki"lerle ilişkilerimizi ayarlayan ve geleceğimizi kurgulamamızda bize yol gösteren, bilişsel haritamız, pusulamızdır. Dünya görüşümüze göre, "biz" ve "ötekiler" arasındaki benzerlik ve farklılıkları saptanır; benzeşmenin olduğu yerlerden genellikle uzlaşmaya, farklılıkların olduğu yerlerden genellikle çatışmaya dayalı ilişkiler üretiriz. Her insan ve her grup, bu anlamda, şöyle ya da böyle bir dünya görüşü yapımcısıdır; şöyle ya da

böyle bir uzlaşma ya da çatışma üreticisidir.

Dünya görüşü, yaşanılan dünyaya biçim vermek üzere, açık veya örtük bir şekilde, ortak bir program önerisi olarak öne sürüldüğünde ve bu amaçla kolektif bir eylem planına göre hareket edildiğinde, bu faaliyetimizin düşünce ve hayalleme ile ilgili kurgusal boyutuna kelimenin en geniş anlamıyla “ideoloji”; hayatı sürdürme ve dönüştürme ile ilgili pratik boyutuna ise, kelimenin en geniş anlamıyla “siyaset” denir. Her birimiz, dünyaya bir bakışımız, bir dünya görüşümüz bulunması dolayısıyla, insan ilişkileri sahnesinde, farkında olarak ya da olmayarak, aktör, ideolog ve siyasetçi rollerimizi oynar dururuz. İnsan olmamızın bize yükleyiverdiği bu rollerden bir an için bile çıkmamız, sahnenin dışında kalmamız mümkün değildir. Karı-koca ilişkileri, ebeveyn-çocuk ilişkileri gibi en mahrem hayat alanları bile, bu anlamda mikro-siyasetin sahneleridir. İnsan olmağımızın bize yüklediği varoluşsal borçlarımızı, kah çatışarak kah uzlaşarak ödemek yani biteviye siyaset yapmak zorundayızdır.

Ne ki hayat bilgisi açısından hepimiz aynı seviyede değiliz; toplumsal aktörler ve ideologlar olarak etki gücümüz, birbirimize göre birçok farklılıklar gösteriyor. Birbirimizden birçok farklılıklarımızın yanı sıra ayrıca siyasetteki ustalıklarımıza göre de ayrılmız. Siyasetçi olmasına hepimiz siyasetçiyizdir ama bazılarımızın bu alanda usta olduğunu, her gün karşılaştığımız örnekleriyle hepimiz biliriz. Rollerimizi ustalıkla yerine getirebilmemize göre, bazılarımız “daha iyi baba”, bazılarımız “daha iyi satıcı”, bazılarımız “daha iyi eş”, bazılarımız “daha iyi komşu”, “daha iyi vatan-daş”, “daha iyi arkadaş”, “daha iyi sevgili”yizdir.

Hangimizin insan ilişkilerinde daha iyi olduğunun objektif ölçütlerini saptamak, bırakın zor olmayı, kesinlikle imkansızdır çünkü beşeri olan her durum gibi, zamana, kültüre ve kişiye göre, neyin daha iyi olduğu da değişiklikler gösterir. Ama çok özenle ararsak eğer, insan ilişkilerinde (siyasette) ustalığın değişmez bir ölçüsünü bulabiliriz. Bu ölçü, “zamanı ve koşulları göz önünde tutarak işin gereğini yapmak” ya da “neyi ne için yaptığının farkında olmak”tır. Bu ölçüye göre kimin kaç arpa boyu yol aldığını kabaca kestirebiliriz. Fakat bu teraziyle tartım yapmak, sanıldığından çok daha zordur; “farkında olmak”, karmakarı, içinden çıkılmaz bir meseledir. Burası, felsefi antropolojinin, yani insanı nasıl tarif ettiğimizin uçsuz bucaksız sahasıdır.

Siyasetle ilgili bu söylediklerimizi şöyle özetleyebiliriz: İnsan, farkında olduğu, diğer insanları ilgilendiren her eylemiyle bir siyasi faaliyetin içerisinde ve bu eylemlerinin sonuçlarından sorumludur. Siyasi faaliyet,

en geniş anlamda, çatışma ve uzlaşmadan ibarettir. Siyasette ustalaşmak, "nerede, ne zaman, kiminle, nasıl ve ne kadar çatışıp uzlaşılabileceğine, farklılıkları ve benzerlikleri uygun bir biçimde hesap ederek, en kısa sürede karar verebilmek" demektir.

Böyle tarif edilen siyasi faaliyetin, "ahlak" konusuyla yakın akrabalığı hemen görülmektedir. Aynı cümleleri "ahlak" için de kurabiliriz. Farklılık yalnızca, ahlaki ve siyasi yargının niteliğindedir. Ahlaki yargı da duyguca yoğunluk daha ön plandayken, siyasi yargı da görece bir objektiflik söz konusudur. Böyle bir tarife dayanılarak, tıpkı Nazi ve Yahudi düşünürlerin yaptıkları gibi, siyaset, tamamen ahlaktan kopartılabilir; bireyin ve grubun çıkan adına yapılan katliamlar dahil her şeyin içine girebileceği, bağımsız ve ahlaki yargıdan uzak adeta "ahlaksızlık"ın mübah olduğu bir insani alan olarak görülebilir. Ama aynı tarife dayanılarak ahlak, tam tersine tamamen ve en sıkı bir ahlaki insan faaliyeti olarak da nitelenebilir. Ahlaki olana "duyguca yoğun" olma özelliğini veren şey, ilişkilerimizdeki uzaklık ve yakınlıklar, bunu da belirleyen ise, adalet duygusudur. İnsanları içimizdeki adalet duygusunun rehberlik ettiği koreografiye göre iç-dünyamıza yerleştiririz: En çok minnet ve şükran hissettiklerimiz, en yakınımızdadır. Anne-baba ve çocuklar gibi aileden olanlar, bazı yargılarda, önceliklidir. Onları, yargılarımızda, adalet terazimizi tepetaklak etmeyecek biçimde koruyup kollamamız doğaldır. Ama bu bir mizana göredir. Hiç kimsenin iç dünyamızdaki yeri, sonsuza kadar garanti edilmiş değildir. Bugün en yakınımızda olan, yarın içimizden yitip gidebilir. Bırakın aynı soydan olmayı, aynı aileden olmak bile bazen bir anlam ifade etmeyebilir.

Oysa ahlaki olan, adil olandır ve içimizdeki adalet duygusundan köken alır. Adil olmak, basit, niceliksel bir tutum değil, sürekli varoluşsal bir gerilim hattında yaşamaktır. En net olarak hissettiğimiz şey, içimizdeki adalet duygusunun sarsılmasıdır. Yaptığımız ahlaksızlık kadar farkına vardığımız bir eylemimiz daha yoktur. Bu nedenle ahlaksızlıklarımızı örtbas etmek, meşrulaştırmak için canhıraş bir tutum içine gireriz. İnsanın diğer insanları hesaba katan, içeren her faaliyetinde (geriye bir şey kalıyor mu?) ahlaki olanla olmayı net olarak ayırt edebiliriz. İçimizdeki adalet terazisi sallandığında, iç dünyamız onu gerçek bir deprem gibi algılar.

Sonuç olarak şöyle toparlayabiliriz: Her diyalog, bir siyasi tavır, bir ahlaki bildirgeyi içinde taşır; bazen birisi bazen diğeri öne çıkar. İçimizdeki adalet terazisinin sapmayan ölçüsünü, esas almazsak, siyasetin ahlaki boyutunu gözden kaçırmız.

Atıf Efendi Kütüphanesinde Bir Karşılaşma

Türkay DEMİR

Doç. Dr.,
Çocuk ve Ergen Psikiyatrisi
Uzmanı

demirturkay@gmail.com



Bu yazıya öteki sözcüğünün ilk anda çağrıştırdıklarını düşünerek başladım. Aklıma gelenlerin ilki Dostoyevski'nin aynı adlı kısa romanıydı. Öteki ise Borges'in Öteki'si. Ben de Dostoyevski'nin kısa romanına ve Borges'in öyküsüne yeniden göz attım. Yakov Petroviç Goladkin'in başına gelenleri başlangıçta merak ve keyifle okudum. Sonra, Goladkin'in abayı yaktığı Klara Olsufyevna'dan geldiğini düşündüğü mektuba dayanarak kızın evinin önünde beklerken kendi kendine yaptığı konuşma sırasında, ancak büyük yazanın insanın içinde uyandırabileceği cinsten, şefkatli hüznün diye adlandırabileceğim acı-güzel bir duyguya dalıverdim. Bay Goladkin'le öteki Goladkin'in öyküsü burada tasarladığım yazının kurgusu için aklıma bazı fikirler getirdiyse de bunların işlenmesi, anlaşılmalarna kıyasla çok daha zordu. Ötekinin ben ile aynı olması bakımından bu ilkiyle benzerlik gösteren diğer Öteki, yani Borges'in Kum Kitabı'ndaki öyküsü ise bana kendimi içine yerleştirebildiğim bir çerçeve verdi.

Bu noktada, konuya buradan girmek bir izahı gerektirebilir. Dolayısıyla bir ara verip bu yazma tarzı hakkında kısa bir şey söylemek istiyorum. Aslında konuyla ilgili olarak aklıma gelen ama ilk anda yazmadığım diğer birkaç şeyden birisi de bunun hakkındaydı. Yani ben ve öteki, özneyle nesne, öznellikle nesnellik, içle dış, algıyla gerçek gibi bir dizi kavram çifti arasında gidip gelerek, öznel bir nesnellikle, sonra nesnel bir öznellik, bir içeriden bir dışından bakarak yazmak hakkında. Yazarken hem ruhsal bilimlerin hem de felsefenin uğraşı alanına giren o zorlu soruyu, yani öteki insanların zihninde olan bitenleri nasıl anladığımız sorusunu düşündüm. Ayrıca şu soruları da: İnsan ruhsallığında öznelliğin önceliğinden söz ederek iç dünyamızın ötekini kavrayışımızı neredeyse tümüyle belirlediğini mi; yoksa, öznelliğimizin öteki sayesinde ve aracılığıyla oluştuğundan hareketle ötekinin önceliğini mi vurgulamalıyız? Biçimlenmekte olan insan ruhsallığı ne zaman ötekinin, mesela bakım verenin önceliğinden sıynır; ne zaman tarz-ı selefte tekaddüm, bir başka lügat(i) tekellüm eder? Ötekinin olmadığı yerde bir benlik inşa edilebilir mi? A. Ayer'in bir zamanlar iddia ettiği gibi dış dünyaya ilişkin çıkarımlarımızın tamamı öznel deneyimimizle ilgili ifadelere indirgenebilir mi? Dışarıyı ve dışansı için yazarken sık sık içi ve özneli kullanmak uygun mudur? Ötekini anlamak için kendimizi kullanmamız ne kadar yerindedir? Öte yandan bunun dışında bir yöntem var mıdır ki? Bu sorular hep insan ruhsallığının oluşumuyla ilgili kavranılması zor gerçeğin değişik yüzlerine işaret ediyor.

Bunları anlamak için başvurabileceğimiz psikanalitik kuram, ötekini anlamamızın temel olarak yansıma ve içealım (projection, introjection) düzenekleriyle gerçekleştiğinden başka neler söyleyebilir? Yansıtılabilir özdeşim, özdeşim, içealım (incorporation), eşduyum, içselleştirme gibi birtakım kavramları da kullanmak belki bu soruyu yanıtlamakta biraz daha yol almamızı sağlayabilir. Öte yandan şunu da sorabiliriz: Psikanaliz iç dünyanın ve öznelliğin önceliğini vazederken, insan ruhsallığının ayırt edici, hatta oluşturuca özelliğinin bu olduğunu vurgularken, bir yandan da Freud'un ikincil süreç ya da gerçeklik ilkesi ile veya Klein'in depresif konumla ilgili görüşlerinde bunların bir ilerlemeyi, olgunlaşmayı işaret ediyor görünmesi arasında bir çelişki yok mudur?*

Bu yukarıdakilere, Winnicott'ın nesnenin yansıtılmış bir varlık olarak değil dışsal bir olgu olarak tanınmasını gelişimsel bir görev olarak tarif edişini de katabiliriz. Zaten konuyla ilgili tek psikanalitik değinim de bununla ilgili olarak Winnicott'tan olacak. Winnicott, mesleki pratiğinin olgunluk yıllarında, yorum yapmayıp bekleyebilmeyi öğrendiğini söylediği

bir evrede, hastanın kendi yaratıcılığını kullanarak kavrayışa ulaşabileceğinden ve bunu görmeyen kendisine haz verdiğinden söz etmektedir. Bu bağlamda psikanalist açısından bakıldığında yapmak değil olmak hastaya fayda sağlayacaktır. Buradan başlayarak nesne ilişkisiyle nesne kullanımı arasındaki farklılıkları ve bağıntıları düşünür. Şöyle der: “Nesne ilişkisi tecrit edilmiş bir birim olarak özneye ait bir deneyimdir. Ama bir nesne kullanımından söz ederken, nesne ilişkisinin varlığını baştan kabul edip buna nesnenin doğası ve davranışıyla ilgili yeni özellikler ekliyorum. Örneğin, nesnenin kullanılabilmesi için bir yansımalar yığını değil, ortak gerçekliğin parçası olma anlamında gerçek olması zorunludur. İlişki kurma ile kullanma arasındaki muazzam farklılığın kaynağı bence budur.” Bir başka deyişle nesneleri kullanabilme kapasitesi gerçeklik ilkesine geçmenin bir parçasıdır. Winnicott bu makalesini özetlerken şöyle bir sıralama yapar: “1. Özne nesneyle ilişki kurar 2. Nesne özne tarafından dünyaya yerleştirilmek yerine keşfedilme süreci içindedir. 3. Özne nesneyi yok eder 4. Nesne yıkıcılığa rağmen hayatta kalır 5. Özne nesneyi kullanabilmektedir”. Sanırım buradaki sıralamada az önce değindiğimiz sorulardan bazılarının yanıtları da gizlidir. Ötekine yapılan saldırının da onun hayatta kalmasının da gerekli olması ruhsalılık aleminin paradokslarına güzel bir örnek olarak kabul edilebilir. Bu paradoksun ben(lik) ve ötekiyle ilgili sınırlar konusunda açıklayıcı olduğuna inanıyorum.

Şimdi, yazının başında değindiğim gibi ilk anda aklıma geliveren şeylerden birisini daha yazıya katmanın zamanı geldi. Bu, konuyla ilgisiz gibi görünen ama zihinden uzaklaştırılmaya karşı direnen ve ben bu yazıyı yazarsam kendisine de yer isteyen bir anı ya da anı dizisidir.

Ortaokul ve lise yıllarındayken neredeyse her gün uğradığım bir kütüphane vardı. Semtin dar ve eğri büğrü sokaklarından birindeki hafif bir yokuşun sonunda, etrafındaki demirciler, terziler, kunduracılar, esnaf lokantaları, plastik eşya satıcıları, süpürgeciler ve lastik tamircilerinin arasında, etrafa uyum sağlamış görünen ama civardaki binalardan biraz daha yüksek duvarları olan bir bina. Ters U şeklinde, fazla büyük olmayan iki kanatlı bir kapısı var. Çalışma saatlerinde kanatlardan birisi açık, diğeri beton yuvasına oturtulmuş demir bir dille sabitlenmiş. Vefa Lisesinde okuduğum altı yıl boyunca burası benim gizli mabedimdi. O kapıdan içeri adım attığımda artık bir süre için benden mutlusu yoktur. Burası bilginin ve kelimelerin bana bağışlandığı yerdir. Avlusu cennet bahçesi gibidir. Birkaç zarif ağaç, musluğu oymalı güzel bir çeşme, oturmak için birkaç sıra ve çiçeklendirilmiş küçük bölümler. Bahçede depo olarak kullanılmak üzere sonradan ilave

edilmiş çantı usulü tek göz bir kulübe. Sola doğru yönelip birkaç basamaklı bir merdivenden çıkarak mabede girilir. Kemerli pencereler binanın duvarlarının içine oyulduğundan duvarların kalınlığı hakkında bir fikir edilebilirsiniz. Deri benzeri yeşil bir kaplama ağır sandalyelerin çerçevesine iri raptiyelerle sabitlenmiştir. Işık tam karanındadır, hiçbir zaman, yazın en parlak günlerinde bile öyle rahatsız edici bir aydınlık olmaz. Kütüphanenin içi hemen daima bomboştur, arada sırada kısa süreliğine uğrayan, genellikle turist kılıklı, yabancı dillerde konuşan bir iki kişi görünür salonda, ama genellikle buraya kendi çalışanları dışında kimsecikler uğramaz. Bazen, oturup bir şeyler okuyan birileri geldiğinde bende öyle bir merak uyanır ki, başımı kitaba eğmişken gözlerimi yuvalarında yukarı doğru çevirip kaçamak bakışlarla onlara dair bir şeyler anlamaya çalışırım. Bahçeye girildiğinde binanın ön cephesi tüm dikkati üzerine çekerse de, eğer bina duvarını biraz geçip merdivenlerden alt bahçeye doğru inilirse günlük ziyaretçiler için her zaman açık olmayan, ama kütüphaneye asıl değerini kazandıran el yazmalarının ve eski basım kitapların olduğu başka bir salona ulaşılır. Ben bu salonun varlığından birkaç yıl boyunca hiç haberdar olmamış, sonradan bir derviş sabn ve istidadıyla kütüphaneyi ziyaret edişlerim sayesinde bana bir ünsiyet peydah etmiş olan kütüphane müdürünün istediğim bir kitabı bulmak üzere birlikte alt kata gitmemizi teklif etmesiyle bu büyük hazine salonunu görme fırsatını bulmuştum.

Kütüphanede büyük ve geniş masalar, kimi sandalyeler kimi de karşılıklı kerevetlerle çevrilmiş olarak yerleştirilmiştir. Salon içeriye doğru girinti oluşturan çeyrek duvarlarla bölümlere ayrılmış gibidir. Salonun arka taraflarında, olması gereken yerdeki pencerelerin eksikliğinden dolayı daha karanlık görünen ve bir iki basamaklık kısa bir merdivenle çıkılan bir bölüm vardır. O bölümün yan taraflarında otursanız varlığınızdansan kimsenin haberi olmaz, ortasında otursanız salona hâkim bir açıda olursunuz. Kısacası içeride haleti ruhiyenize göre tercih edebileceğiniz değişik bölümler vardır. Bazen avluda biraz daha fazla kalmak istersiniz, bazen en karanlık köşeye çekilirsiniz, bazen bir pencerenin kemerinin altına oturmak istersiniz, bazen de bir kerevete.

İşte aklıma bunlar gelmişken, otuz küsur yıl sonra kütüphaneye gitmenin nasıl olacağı fikrini tarttım. Acaba birçok şey gibi kütüphane de üzücü biçimde değişmiş olabilir miydi? Orayı hayalimdeki gibi, ayrıntılarıyla anlattığım biçimde mi bulurdum, yoksa yabancı mı hissederdim? Biraz düşünüp, sonuçta riski göze alarak gitmeye karar verdim. Çok sıcak bir gündü, yine de eskiden olduğu gibi okuldan itibaren yürümem gerektiğini

Ötekine yapılan saldırının da onun hayatta kalmasının da gerekli olması ruhsallık aleminin paradokslarına güzel bir örnek olarak kabul edilebilir.

düşündüm ve arabayı Vefa Lisesinin arka cephesindeki bir otoparka bıraktım. Vefa Bozacısının önündeki sokaktan Atıf Efendiye doğru yola koyuldum. Güneşten sakınmak için duvar diplerinden usulca yürüyerek, arada sırada durup etrafa, insanlara bakarak kütüphanenin kapısına kadar geldim. Eşikten adımımı atarken halen hafif bir yabancılik duygusu vardıysa o da bahçeye girer girmez kayboldu. Etrafta kimsecikler yoktu, görevliler ya da başka ziyaretçiler görünmüyordu ki bu durum eski tecrübelerime gayet uygundu. Kısa merdivenleri çıktıktan sonra kütüphane görevlisinin bulunduğu soldaki odaya bir göz attım, masada kırklarında, mavi gömlekli bir adam kahve içiyor ve önündeki bir dosyayı inceliyordu. Sağa döndüm ve dışarınsının parlak ışığından sonra ilk bakıldığında tümüyle karanlıkmış gibi görünen geniş salona yöneldim. İçeride kimsecikler yoktu, salonun loşluğuna gözlerim alıştığında arka tarafa doğru yürümeye başladım ve o sırada bu anı daha önce yaşadığım hissine kapıldım. Salonun arka tarafında ve salona tümüyle hâkim konumdaki masada bir genç adam vardı. Okuduğu kitabı hissedilir bir saygıyla tutuyordu elinde. Kafasını kitaptan kaldırmasa da kaşlarının altından bana doğru baktığını seziyordum. Yaklaştım ve sordum:

— Öğrenci misiniz?

— Evet, Vefa Lisesinde okuyorum. Lise 2’de.

— Buralarda mı oturuyorsunuz?

— Hayır, her gün otobüsle Yedikule’den geliyorum.

Tam da beklediğim cevaptı bu ve o yüzden şaşırtıcıydı da. Kendimden emin biçimde sordum:

— Hacı Piri Caddesi, 20 numara değil mi?

Karşımdaki onaylayınca, “O halde” dedim, “sizin adınız Türkay Demir. Ben de Türkay Demir’im.”

— “Daha neler”, diye yanıtladı hafif bir tedirginlikle ve konuşmayı kesmek ister gibi yine kitaba döndü.

— Doğru söylediğimi kanıtlayabilirim, senden (kendime siz diye hitap etmek tuhaf oluyordu) başkasının bilemeyeceği şeyler söyleyebilirim sana. Şimdi haziran ayında olduğumuza göre tam dört aydır her gün Nihad Sami Banarlı’nın Edebiyat Sözlüğünden birkaç madde okuyorsun. Evdeki kitaplarının tümünü şeffaf bir kaplamayla kaplıyorsun ve bunların listesini tuttuğun bir defterin var. Bu defteri ters çevirip arkasına listeni yazıyorsun, defter ön taraftan açıldığında ise yazdığın şiirler var. Aruzla yazmaya çalıştığın o şiirin kusurlu olduğunu biliyorsun, ama onu sevmeye devam ediyorsun:

Nasıl ağlar dâmeninde nice bedbaht
Ol ruhsâra dudakları dokunsun diye bir
De ki âlidir güzelin gönlünden şol taht
Sarmış sarmalamıştır ruhunu kibir.

Etkilendiğini yüzünden okuyabiliyordum. Galiba durumu anlamaya çalışıyordu. Bir bilmecenin yanıtını ya da hayranlık uyandıran ama mantığa aykırı bir sihirbazlık gösterisinin arkasındaki numarayı bulmaya çalışır gibi bir hali vardı. Uzunca bir sessizlik oldu. Onda daha çok şüpheyle tedirginlik, bendeyse insanın çocuğuna karşı hissedebileceği türden bir şefkat duygusu vardı sanırım. Ama şefkatin hemen yanında kişinin çocuğuna karşı pek de hissetmeyeceği bir tuhaf duygu daha hissediyordum. Çocuk yıllar içinde büyüğünden uzaklaşırken o bana doğru yürümeye devam edecekti ve bu kendimi ondan üstün, daha aşkın hissetmeme yol açıyordu.

Bulmaya çalıştığı yanıtı zorlaştıran yeni sorular ortaya atar ya da numarasını bulmanın daha da zor olduğu bir illüzyon sergiler gibi bir tutum takındım ben de:

— Tıp fakültesinde okuyacaksınız. Ülkenin zor zamanları sırasında öğrencilik yapmak biraz şanssız bir durum tabii. Şimdiki gibi okumayı seveceksin ve istesen de istemesen de galiba hep şimdiki gibi başkalarından biraz uzakta, biraz dışarıda kalacaksın.

Tekrar bir sessizlik oldu. Fazla mı konuştum diye düşünüyordum kendi kendime. Ama sessizliği bozduğunda şaşırma sırası bendeydi. Önce şunu sordu : “Eğer siz benseniz, Lise 2’deyken Atıf Efendi Kütüphanesinde tuhaf bir yabancıyı gelip kendisi olduğunuzu söyleyişini neden hatırlamıyorsunuz?”

Ben daha bunu düşünürken asıl bombayı patlattı.

— Bana geleceğim olan geçmişinizle ilgili anlattıklarınızın bazılarını zaten biliyorum. Hatta geleceğim olan geleceğinizle ilgili bazı şeyler bile söyleyebilirim size.

— Bunu nasıl yapabilirsin ki!

— Üniversitede hocasınız. Dışarıdan nasıl görünürse görünsün hiçbir zaman ve hiçbir yere tam yerleşemediniz, müsterih değilsiniz. Mürşidi olmayan bir müritsiniz, o yüzden sık sık kayboluyor, ama kaybolmaktan vazgeçemiyorsunuz. Banarlı’yı okuduğum doğru ve siz de buraya gelmeden önce Dostoyevski’yle Borges’ten bir şeyler okudunuz, ötekiyle ilgili bir şeyler yazmaya çalıştığınız için. Hadi o kadar şaşırmayın, sizin az önce yaptığınızdan daha fazla bir şey yapmış değilim. Sormak isteyip sormadığınız sorunun yanıtı da çok basit. Bundan üç ay önce 80 yaşındaydınız ve

buradaydınız. Seksenlik halinizin biraz daha sempatik olduğunu söylememi saygısızlık addetmezsiniz umarım. İlgilenirseniz, Türkiye Demir, emekli olduğundan beri yalnızca yazma işiyle uğraşıyormuş. Şimdilerde Öteki Zihinler adlı kitabını bitirmek üzereymiş. Ayrıca torunlarıyla vakit geçirdiğe “Evlat gibisi yok!” yerine “Torun gibisi yok!” demeye başlamış. Ülkenin zor zamanları dediğiniz şeyse sanırım bitmek bilmiyor. Size tuhaf bir şey söyleyeyim mi, bunları size anlatırken ve anlattığım sırada hatırlıyorum, ama bir dakika önce bunları bildiğimi bilmiyordum bile.

Az önce onun yaşadığını tasavvur ettiğim şeyleri kendim yaşıyordum şimdi. Bu işin numarası neydi, bu nasıl mümkün olabilirdi, bu bilmecenin nasıl bir yanıtı vardı? Söyledikleri doğru muydu, yoksa sadece öylesine uydurmuştu muydu? Ama eğer ben yaşadığımın gerçekliğinden eminsem pekâlâ onun söyledikleri de gerçek olabilirdi. Şimdi biraz dinlenip düşünmeye ihtiyacım vardı. Daha fazlası ikimiz için de çok zorlayıcı olacaktı. Yine de ayrılmadan önce bu karşılaşmanın gerçekliğini anlamamız için ona bir şeyler daha söylemek istedim.

— “Bak” dedim, “üniversite yıllarında hayatında bir başka kütüphane olacak, sözleşelim ve üç sene sonra orada buluşalım”.

— “Neden olmasın”, diye yanıtladı göz kırparak, “hem belki öteki de gelir”.

*Dipnot:

Yazıda yanıtımdan ziyade sorunun yeri olduğundan metin içinde buna girmek istemedim, ama bence burada bir çelişki yoktur. Çünkü ruhsalılık genellikle paradoksların alanıdır ve çoğu soruda aynı anda birden fazla (bazen çelişir görünen) uygun yanıt vardır. Sorunun yanıtımdan ziyade açıklayıcı olmasının nedeni de budur zaten.

Kaynaklar

1. Ayer A.J. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. Çev: V. Hacıadıroğlu, Metis Yayınları, 1998, İstanbul.
2. Borges J.L. *Kum Kitabı*. Çev: Y.E. Canpolat. İletişim Yayınları, 1999, İstanbul.
3. Dostoyevski F. *Öteki*. Çev: N.Y. Taluy, Varlık Yayınları 10. Basım, 2004, İstanbul
4. Şeyh Galip. *Seçmeler ve Hüsn-ü Aşk*. Hazırlayan: A. Gölpinarlı, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları, 1976, İstanbul.
5. Winnicott, D.W. *Nesne kullanımı ve özdeşleşmeler yoluyla ilişki kurma*. “Oyun ve Gerçeklik”, içinde. Çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 1998, İstanbul.

Nuriye Akman İle Son Romanı “Kim” Üzerine Söyleşi

Mustafa BİLİCİ

*Doç. Dr., Psikiyatri Kliniği Şefi,
Erenköy Ruh ve Sinir Hastalıkları
Eğitim ve Araştırma Hastanesi*

bilicimustafa@gmail.com

Derginin elinizdeki sayısı “ben ve öteki” konusuyla ilgili olduğu için gerek sinemanın gerekse edebiyatın söyleyecek sözleri vardır diye düşündük. Sinemanın konuya yaklaşımı ile ilgili bir değerlendirmeyi ileriki sayfalarda bulacaksınız. Edebiyatın, özellikle de romanın konumuza yaklaşımını değerlendirmek üzere hepimizin tanıdığı, dergimizin de yazarlarından olan Sayın Nuriye Akman’ı misafir ettik. Okuyucularının bildiği gibi Sayın Akman’ın son romanının adı: Kim. Romanın konumuzla ilgisi nedeniyle Sevgili Editörümüz Hayrettin Kara, dergimizin bu sayısındaki kapak konusu için genelde edebiyatçıların özelde Nuriye Akman’ın değerlendirmelerini almak üzere bendenizi görevlendirdi. Görevi alır almaz hemen Kim’i okudum. Ardından bir Ramazan akşamı, iftardan sonra Sultanahmet’te Editörümüzün mükemmel organizasyonu sayesinde Sayın Akman’la aşağıda okuyacağınız sohbeti gerçekleştirdik. Sohbette sürpriz bir misafir de vardı. Misafirin “kim” olduğunu belirtmeyeceğim ama onun “Kim” hakkındaki ilginç değerlendirmelerini bu sohbetin içinde bulacaksınız.

Bu vesile ile Sayın Akman’ın Kim’den sonra ben ve öteki konusunu daha da detaylandığı yeni romanının yakında sizlerle buluşacağını müjdelemek isterim.

Çok teşekkür ederek başlamak istiyorum bu röportajı kabul ettiğiniz için. Hayrettin Hoca’ya da teşekkür etmem gerekiyor bizi buluşturduğunuz için. Derginin önümüzdeki sayısının konusu ben ve öteki... Sizin

son romanınız Kim’de aslında tam bu tür bir karşıtlıktan bahsetmek belki mümkün değil ama zaman zaman bu konulara da giriyorsunuz. Ben kitabı okuduğumda genel olarak şöyle bir izlenim edindim. Romanın kahramanı olan bir yazardan bahsediyorsunuz. O yazarın yaşadığı bir takım olaylar var. Bu olaylar yazarı belli bir noktadan ya da belirli bir ruhsal durumdan başka bir ruhsal duruma sürüklüyor. Benim mesleki bilgimi de işin içine katarak yazarın ruhsal durumu ile ilgili şöyle bir tasvir kafamda canlanıyor. Bir defa yazarın kendini çok beğendiğini ve narsist bir kişilik yapısı olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle yazdıkları eserlerle ilgili son derece büyük bir beğeni hissediyor ve kendini büyük bir yapıt ortaya koymuş biri gibi görüyor.

Ama romandaki yazar gerçekten de iyi bir yazar. Kendi kendini zannediyor değil, iyi bir yazar.

Ben yazarın kendisi ile ilgili algısının biraz abartılı olduğunu söylemeye çalışıyorum. Ne kadar iyi olursa olsun bir insan kendisiyle ilgili bu kadar büyük bir algıya kapılmamalı diye düşündüğüm için böyle söylüyorum. Narsist olmasının yanında yazarın farklı kimliklerinin de zaman zaman devreye girdiği söylenebilir. Nitekim romanda belli bir kimlik düzeyindeyken yazdığı kitaplardan da bahsediliyor. Hatta bir olay nedeniyle üzerinden birkaç kimliğin çıkmasından hareketle sanki yazarın psikolojik olarak da çok kimlikli olduğu somut olarak gösterilmeye çalışılmış.

Evet, kendini gizleyen bir yazar bu.

Ama gizlerken değişik kimliklere bürünüyor

Ama başka nasıl gizleyecek? Kimliklerimiz aynı zamanda kendimizi gizleme araçlarımız diye düşünüyorum.

Yazarın hem narsist hem de çoğul kimlikli bir yapısı olduğunu söyledik. Psikiyatri bilgilerimi gözden geçirdiğimde böyle bir profilin gerçek hayatta çok görülen bir tip olmadığını söyleyebilirim.

Belki de bu yüzden psikiyatlardan fazla romancı çıkmıyor!

Bir kişi hem narsist hem de bir şekilde gizlenme ihtiyacı duyuyorsa burada nadir karşılaştığımız bir durum var demektir. Narsist kişi gizlenme yerine şişerek her yeri kaplamak ve görünmek ister.

Bana kalırsa narsizm insanın kendi güçsüzlüğünü, zayıflığını, özgüven eksikliğini örtmeye yarıyor. Bunun keşfedilmemesi için gizlenmesi, röportaj vermemesi lazım. Kahramanımız her yıl bir kitap çıkarmış. Kitapları görünürlülük boyutunda tatmin sağlıyor ve gizlenmesi de o tatmini büyütüyor. Tamamen ortaya çıksa bir kontrol manyağı olarak imajını yöneteme-

yecek. Kendisi hakkında bilinmezlik halesi yaratması, bizzat gizliliğin kendisi narsizmini tatmin eden bir şey.

Bu gerçek bir karakter mi, yoksa kurgusal mı?

Edebiyatçılar bu sorudan pek hoşlanmazlar. Çünkü yarattıkları sanal kahramanın gerçek olduğuna inanırlar. Ayrıca kahramanın, gerçek dediğimiz beş duyuyla algılanan hayatta aynen var olması romanı daha iyi bir eser haline getirmez. Aslolan kurgudur. Bu karakteri oluştururken "gerçek" hayatta gördüğüm pek çok insandan yararlandım. Falanca özelliğini filanca yazardan, filanca özelliğini filanca yazardan almışımdır. Yazarken kendiliğinden su yüzüne çıkmıştır. Bilinçle, hesapla olmamıştır. Biraz evvel dediniz ki gerçek hayatta bunlara fazla rastlanmıyor. O konuda size hiç katılmıyorum.

Hayır, ben bir insanın hem çoğul kimlikli, hem de narsist olmasının sık görülen bir şey olmadığını söylüyorsunuz. Yoksa çevremizde ayrı ayrı, hem bol miktarda narsist, hem de çoğul kişilikli insan vardır.

Ama şöyle. Niye rastlamıyorsunuz? Ben hemen hemen herkeste bunun değişik versiyonlarını az ya da çok görüyorum. Kendim de dâhil olmak üzere. Sizi yakından tanısaydım eminim sizde de gördüğüm. İçinde bulduğumuz çağ bunu daha da kışkırtıyor. Eskilerin takiiye diye adlandırdığı durum. Ortamlara göre farklı kimliklerle öne çıkan çok insan var. Politikaçılar var, sporcular var, sanatçılar var, yazarlar var. Kimse tekil kişilik değil benim gördüğüm. Ama kiminde daha çok, kiminde daha az. O kadar da sıra dışı değil. Ayrıca bir edebiyat eseri insanın bazı özelliklerini abartarak ortaya koyar. Narsist bir çağda yaşıyoruz biz şimdi. Ve kendimizi korumak adına, siyasi sebeplerle, psikolojik sebeplerle böyle kişiliklerimiz bölünmüş durumda. Asıl benliğimizi yaşıyamıyoruz.

Kurgusal bir tarafı olduğunu söylüyorsunuz ama gerçek kişilerden de etkilendiğinizi belirtiyorsunuz. Onları değiştirerek aslında siz kendi düşüncenizde yeni bir tip yaratmış oluyorsunuz.

Sevgili doktorum, roman böyle yazılır zaten.

Karakteri oluştururken gözlemlerinize de dayandığınızı söylediniz. Bu tür yazarlar etrafımda var dediniz. Onlardan parçalar alarak sonuçta birleştirdim dediniz. Ama bunun sadece bir montajlama ya da "pazıl"ın parçalarını bir araya getirme olmaması gerekir. Nuriye Akman'ın ruhsal durumu bu roman kahramanının oluşumunda önemlidir diye düşünüyorum. Nuriye Akman hangi özelliklerini bu yazara yansıtıyor?

Onu benim dürüst bir biçimde, dürüstlükten öte bilgiye dayalı bir

biçimde aktarmam çok zor. Çünkü insan kendisine yeteri kadar objektif olamaz. Beni tanıyan bir insanın “a Nuriye senin de bu özelliklerin var bu karakterde” demesi lazım. Ama şöyle bir şey var. Yazarlığın narsisizmi körükleyen bir yanı olduğunu kendi hayatımdan biliyorum. Bu yazarlık ister gazetecilik babında olsun, isterse edebiyat babında olsun. Çünkü öne çıkıyorsunuz. Yazdığınızı toplumla paylaşıyorsunuz ve ister istemez alkış, aferin, onaylanma bekliyorsunuz.

Ve yazmak çok sihirli bir şey... Sizde ne olduğunu bilmeden yazıyorsunuz ve inatılmaz şeyler çıkıyor içinizden. Bunun farkına varmadığınızda, yazma eylemini tamamen kendinize mal etmeye başlıyorsunuz. Hâlbuki içinizde sizden daha bilge başka bir el var ve size yardımcı oluyor. Tabii ki çalışır, sabredersen geliyor o yardım. Ama bunu bazen görmüyoruz ve her şeyi biz ettik, biz yaptık, öf be ne eser yazdım diye şişiniyoruz tıpkı romanımızın kahramanı Aydın gibi. Hayır, sen yazmadın! Olayın ilahi boyutunu bir kenara bırak, dünyevi olan yönüyle bak, okuduğun her kitap beyninde iz yapıyor. Bir yerlerde kayıtlı. Sen kendi eserini yazarken farkında olma onlardan yararlanıyorsun. Daha evvel yaptığın her şey, konuşmalar, bulunduğu mekânlar, bir köpeğin havlaması bile beyninde kayıtlı. Orada okunan ezan... Onları kullanıyorsun.

Bu noktada biraz daha derinleşebiliriz diye düşünüyorum. Ben dediğimiz şeye girelim o zaman. Aslında bu kitabın yazarı Nuriye Akman ama Nuriye Akman kim? Ya da bir yazar anlamında Nuriye Akman kim? Baktığımızda bir hayatı olan...

Görünürde bir hayatı olan... Ama bir de hayatın görünmeyen yanı var.

Onu soracağım. Etkilenmişsiniz bir takım şeylerden. Ama bir de bunları ortaya çıkaran bir görünmez elden bahsediyorsunuz. İkisinin bir araya gelmesinin sonuçta yazarın benliğini oluşturduğunu ve yazarın bu eserleri ortaya çıkartmaya çalıştığını söylemeye çalışıyorsunuz.

Evet, bir açıdan böyle de aslında benlik diye bir şeyin olmadığını da sezer gibiyim. Şimdi evet ben çalışıyorum, ben konuşuyorum diyorum. Ben demek ihtiyacın var. Çünkü başka türlü hayat gitmiyor. Karnım acıktı diyorsun. Başka türlü nasıl söyleyeceksin. Ama yakından baktığın zaman her şey “verili”. Sen böyle rol yapıyormuşsun gibi geliyor bana. Hepimiz böyle birer gölgeymiş gibi hissetmeye başladım.

Neyin gölgesi?

Var edenin gölgesi tabii. Allah’ın gölgesi. Ben tabii ilahiyatçı değilim. Filozof da değilim.

Okuyanlar, “kafayı yemiş bu kadın” derse diye endişe ediyorum açıkça-

sı. Burası riskli bir alan. Çünkü fiilleri, isimleri ve sıfatları iade etmek gerektiğinden bahsediyorum. Her şeyin verili olduğunu, neredeyse cüzi irademin bile bir gölge olduğunu hissediyorum.

Çok güzel. Psikoloji biliminin sınırlarını çizmeye çalıştığınız klasik bir bene inanmıyorsunuz yani.

Evet. Ama muhakkak bilimin bir değeri, anlamı ve faydası var. Ben bunları yadsıyacak değilim. Ancak benliği, bu dünyanın yürümesi için ihtiyaç duyulan, bir araç, bir manivela gibi görüyorum. Ama aslı bu değilmiş gibi geliyor bana. Ben konuşurken bile hayretler içinde kalıyorum. Bu et ve kemik nasıl konuşuyor? O cümleleri nasıl kurabiliyorum, neremden çıkıyor bunlar, nasıl öğrendim? Anlatabiliyorum muyum?

Anlıyorum sizi.

Ama bu hissiyat beni depresif bir insan yapmıyor. Aksine çok mutluyum. Fiil, sıfat ve isimleri iade edebildikçe hafifliyorum, sırtımdaki benlik yükü hafifliyor. Ayrıca bu kadar değilim ben. Daha çoğum, daha büyüğüm, daha yetkinim gibi bir oh duygusu yerleşiyor içime. Yani sınırlarımı genişliyorum.

Çok güzel. Bu söyledikleriniz kitabınızdaki karakterden farklı bir yapınız olduğunu gösteriyor. Zaten bu durum çok doğal bir şey... Oradaki yazar belki bu kaygıları hissettiği için en sonunda kendi kimliğini deşifre ederek bir şey yapmaya karar veriyor. Ve çok da zorlanıyor doğal olarak.

Ağır geliyor çünkü o yük.

Fakat sonra yaşadığı bir takım olaylar var. Ona kendisini gösteriyor. Nispeten kendisiyle yüzleşiyor. Hatta bir ölçüde biraz mistik, tasavvufi bir derinlik bile kazanıyor sonuna doğru. Hani şu balıkçıyla tanışması filan biraz bunu hissettiriyor.

Doğru.

Tabii siz belki üslubunuzdan dolayı, diğer kitaplarınızı okumadım ama, biraz ürkekçe ifade ediyorsunuz.

Çünkü daha açık ve seçik, daha kalın çizgilerle ifade etmiş olsaydım bu gerçekçi olmazdı. "Çokbilmiş" Aydın, hiç bilmediği bir şeyle karşılaşılıyor. Ancak onun anlayabileceği kadranı anlatabilirim burada. Öbür türlü bir menkıbe kitabı olur. Amacım o değil ki. Bu taraklarda hiç bezi olmayan bir insan ancak bu kadar algılayabilir. O ürkeklik değil, gerçekçilik adına bir seçim. Bundan sonraki kitabı okuyun, orada daha açık.

Orada cesurca diyorsunuz.

Hayır, cesaret meselesi değil, hikâyenin kaldıracağı kadranı vermek

Yazarlığın narsisizmi körükleyen bir yanı olduğunu kendi hayatımdan biliyorum.

meselesi. Öbür türlü gerçekten çok komik olur. Bir adamı bir boya küpünden alıp ötekine daldıramazsın. İnsanların rengi bu kadar kolay değişmez. Bir mücadele etsin, gergitler yaşasın içinde. Bir ayağı sürtsün durmadan. Bu ne ki desin.

Kitaptaki ana karakterdeki ben kavramını birazcık irdeleyelim istiyorum. Kahramanda her şeyi bilen, kendinden menkul bir anlayış söz konusu. Aslında siz bu anlayışı alttan alta eleştiriyorsunuz. Çünkü bunun sağlıklı bir durum olmadığını, bir ölçüde mistik bir derinlik katarak kendisiyle yüzleşmesi durumunda narsist kahramanın sağlıklı bir duruma ulaşabileceğini söylemeye çalışıyorsunuz.

Doğru.

Neden böyle bir şeyin olması gerektiğini düşünüyorsunuz ki? Bırakın insanlar oldukları gibi yaşasın. Niye ille bir mistik derinlik katarak onun gerçekten rahatlayacağını düşünüyorsunuz ki?

Ben kimseye öyle yaşamayın, böyle yaşayın diye bir teklifte bulunuyor değilim. Kahramanın geçtiği yollar böyle.

Ama sanki narsist bir benliğin mistik bir yoldan gitmesi gerekir gibi anlıyoruz. Bu mistik derinlik olmazsa olmayacakmış filan gibi düşünüyoruz.

Benlik duygusunun narsisizmi desteklediğini düşünüyorum doğru. Herkeste bu ölçüde patolojik bir durum yaratmasa da dünyevi sıkıntıların, savaşların, çatışmaların, hayal kırıklıklarının, hüznlerin ana sebebi benliğe atfedilen aşırı anlam olduğunu düşünüyorum. Yıkıcı rekabeti getiren de bu. Eğer bir yaratana inanıyorsan, onun seni bütünüyle kuşatmış olduğunu kabullenmen lazım. Kuşatılmışsan teslim olacaksın. Benlik silahını iade edeceksin. Aksi takdirde kendini ilahlaştırman kaçınılmaz olur. İkinci Dünya Savaşı ve sonrasında yazılan eserlere bakın. Camus'nün, Sartre'nin kitaplarını düşünün. Nasıl bir bunaltı vardır böyle. Nasıl bir ümitsizlik ve saçmalık duygusu... Biz artık unuttuğumuz kadim değerlerin hatırlanmaya başladığı bir çağda yaşıyoruz. Ve ben bu toprakların insanıyım. Ben bu kültürün içinden çıkmış bir insanım. Benim kahramanım başka bir yola gidemez. Ne yapacak, intihar mı edecek, boğaz köprüsünden mi atlayacak? Benim dünyamda başka bir kurtuluş yolu yok. Benlik problemini benlikten kurtulmadan yahut onu nasıl taşıyacağını bilmeden çözemezsin.

Bir benin aslında kâmil, olgun bir ben olabilmesi için mutlaka kendi özelliği ile yüzleşmesi, o kadar da büyük biri olmadığının farkına varması, aslında o ben dediği şeyin mürekkep bir şey olduğunu, sağdan soldan birtakım şeylerin alınarak oluştuğunun farkına varması

gerekli değil mi?

Evet evet, dünyevi anlamda öyle.

O kadar da büyütmeye gerek olmadığını, farkındalığı anlamak için bir serüven, bir yolculuk olması gerektiğini bilmek lazım.

Aynen öyle. Bu yolculuğa kışkırtıyor olabilirim. Peki, Suat'ın kadın mı erkek mi olduğunun anlaşılmasız sizi rahatsız etti mi okurken?

Hayır, beni rahatsız etmedi.

Siz bir doktorsunuz belki o yüzden. Pek çok erkek okurum çok rahatsız olmuşlar bundan. Kadınlarda hiç bu rahatsızlık hissedilmedi.

Çünkü ben dediğimiz şeyin cinsiyetle bağlantısını bir şekilde kopartmış olduğunuz için bazıları rahatsız oluyor.

Evet, kopartmaya çalışmak. Çok güzel ifade ettiniz. Teşekkür ederim.

Cinsiyetten bağımsız bir biçimde insanlığın özüne dair bir vurgu var orada tabii.

Onun da üstünde bir şey. Ben'in işaret ettiği gerçeklik cinsiyetin ötesinde dahi bir şey demeye çalıştık. Ama insanlar rahatsız oldular bundan.

Muhtemelen anlayamadıkları için olabilir. İnsan anlayamadığı, bilemediği, tanımlayamadığı şey karşısında biraz huzursuz olur. Kitapta Suat'ın hangi cinsiyete mensup olduğu sonunda anlaşılıyor.

Anlaşıyor.

Misafir: Sonunda kadın olduğu anlaşılıyor hocam..

Hayır hayır, anlaşılıyor. Benim kast ettiğim farklı bir durum. Ben diyorum ki romanın kahramanı Aydın, Suat'ın cinsiyetinin ne olduğunu kitabın sonunda bile anlamıyor.

En sonunda okur anlıyor ama...

Siz anlattığınızı için okur anlıyor. Okurunuzu huzursuz etmeme adına bunu yapıyorsunuz.

Çok doğru. Bunu çok düşündüm. Aslında belli etmeyecektim.

Misafir: Yoksa o erkek okurlarınız iyice huzursuz olacaktı.

Evet. Amacım o değildi. Konu başka bir yere sapacağı için onu sonunda açıklığa kavuşturdum.

Suat konusunu ben cinsiyet ilişkisini irdelemek için özellikle açtım. İndirgemeci bir mantıkla devam edelim. Benliğimizden safraları, fazlalıkları atalım. Cinsiyetimizi attık, yaşadığımız hatıraları attık. Ne kalacak geriye?

0.

Ama yaptığınızı el işaretini okurlar göremeyecek.

Olur mu, gözüküyor. Aydın, "Ben" kitabını yere attı. "Sen" kitabın-

dan da bir halt çıkmayacağını anlamıştı daha önce. Evine döndü. Masaya oturdu. Kalemî kâğıda koydu ne yazacak diye bekledi. Kocaman bir O yazıldı. Bitti orada. Bir insanın kendi gerçekliğinin dışında asıl ait olduğu büyük şeyi, büyük gücü hissettiği ana kadar getirebilirim ben. Ama ondan sonrasını yazamam. Ama o sadece bir andır. Her şeyimizi soyunduğumuz an eğer O lütfederse anlayabileceğimiz, o sadece tek bir andır. O bir miraç anıdır. Sonra tekrar dönersin. İnersin. Aslında ne çıkma var ne inme var. Bir aydınlık anı. Anlıyorsun ve dönüyorsun. Lay lay lom diye hayata devam ediyorsun.

Buna “doruk deneyim” diyenler de var.

Nirvana vari hemhal olması var. Bunu yaşayan insanları ben tanıdım. Benim böyle bir bahtım var. Onlarla konuştum, onları gözlemledim.

Ama siz de bu tür bir deneyim yaşamışsınız gibi anlaşıyor.

Yok canım, öyle şey olur mu? Keşke, nerede? Öyle olsa yazamam. Bak, o kâmil insanlardan böyle kitaplar çıkmaz. Ağzına mühür koyuluyor çünkü. Sen okur olarak sadece satır aralanından bir şeyler alıyorsun. Mesnevi’nin neresinde ben miracımı yaptım der? Sadece geceye ağıt yakar, bir kez görünen sevgilinin bir daha görünmesini ister vs.

Sonuçta biz Mevlana’nın hemhal olduğuna dair bir düşünceye kapılmıyor muyuz?

Kapılıyoruz.

Neye dayanarak?

İşte bu satır aralanını okuyarak, sembollerini idrakimiz ölçüsünde anlamaya çalışarak...

Ölmeden evvel ölebilenlere böyle ikramlar yapıyor Var eden. Peygamber efendimizin küçük bir grupla yaptığı çalışmalar var. Bilmiyoruz detayları. Hep şer’i kısmı bize hikâye ediliyor. Ama ledun ilmi de var bu işin. Orada neler oluyor? Onlara nasıl öğretti? Bilmiyoruz. Ben bir Müslümanım, bir Hristiyan gibi anamdan suçlu doğduğumu düşünmüyorum. Ben hacın ve ilk günahın ağırlığını hissetmiyorum sırtımda.

Benin safralarını attığımız zaman geriye ne kaldığını sorduğumda “0” dediniz. Ama “0” da sonuçta, hani şu meşhur hadiste geçtiği gibi, gerçi sahihliği tartışılıyor, ben bir gizli hazineydim bilinmek istedim diye. Kâinatın yaratılışı, insanın yaratılışı hep bilinmek istemenin bir açılımı olarak görülür. “0”, bende yine kendini göstermek istiyor. Bir taraftan bilinmek istemek diğer taraftan gizlenmek bir çelişki gibi değil mi?

Eğer bir mümin gibi konuşacaksak, Allah’ta çelişki olmaz. Çünkü biz

Üst bilinç düzeyinden bir kademe alta inersen ancak dönüp de içinden çıktığın manzarayı seyredebilirsin.

ancak O'nu araya benlik perdesi girerse görebiliriz. Aksi takdirde denizde bir damla gibi oluruz, denizin farkına varmayız. Nitekim yaratılmadan evvel öyleydik. Üst bilinç düzeyinden bir kademe alta inersen ancak dönüp de içinden çıktığın manzarayı seyredebilirsin. Bu yüzden Tanrının bize bakıp kendini seyretmesi meselesinden çok, çünkü işin o kısmı O'nu ilgilendirir, iyi ki benlik vehmi verdi bize ki o yüceliği, o güzelliği fark etme imkânını kazandık diyorum. Yok, çelişki gibi gelmiyor. Aksine kendini göstererek gizlemesi O'na olan hayranlığımı artırıyor. Zaten O'nu "gördüğün" an sen yok oluyorsun.

Peki, benliğin bilinmek için çaba göstermesinin bir "şov" tarafı yok mu?

Var tabii. Asıl şovu Allah yapıyor. O kendini sende gösteriyor. Orada gösteriyor, burada gösteriyor. Nereye baksan hep O.

Tamam da sonuçta biz de insan olarak kendi içimizde bir bene sahipsek, O'ndan bir parça taşıyorsak ne olacak?

Zaman ve mekân içinde bu bilinçle oynayacaksın oyunu. Yani ezel ile ebed arasında rolünü böyle oynayacaksın. Gayet "cool" biçimde. Her şey O'na ait, O'nun tarafından kuşatılmışsa, ne varlığa sevineceksin ne yokluğa yerineceksin Yunus'un deyişiyle. Tabii ezelden öncesini bilmediğimiz gibi ebetten sonrasını da bilmiyoruz. Şimdi, böyle bir bilgi ile yaşamak var bu dünyada. Bir de hiç bu bilgi olmadan, kahrederek, intikam planları yaparak, hüsrandan hüsrana savrularak yaşamak var. Bunlar farklı idrak düzeyleri.

Yine kitaptan hareketle biraz Öteki'ni konuşalım. Merkeze Shark'ı, yani köpekbalığını koyarsak ve ona da ben dersek. O ben şişmiş bir ben olmalı. Kendini oldukça büyük görüyor. Başkaları da onu öyle görüyor. Fakat bir şekilde o şişkin benliğinden rahatsız olan ve bundan kurtulmaya çalışan bir macerası da var. Shark'ın diğer "öteki" dediğimiz insanlarla kurduğu ilişkilere bakalım. Sizce bir Öteki var mıdır, yoksa demin söylediğiniz gibi her şey O mu?

Hem vardır, hem yoktur. Hangi idrak düzeyinde, hangi basamakta olduğuna bağlı bir şey. Tabii ki var. Nefsin senin ötekindir bence. Eşya diye bir şey var. Fiziksel realite diye bir şey var. Nefsin sayesinde algılayabiliyorsun bunları. Fakat terbiye edilmediğinde fiziksel realiteyi hakikat gibi gösteriyor sana bu benlik. Biz zahirdeyken batını konuşamayız. Batındayken de zahir kalkar ortadan. Ya gecededir, ya gündüzdesindir. Onun için dünyevi şartlarda bir Öteki var. Değişik biçimlerde zuhur ediyor. Kimi ne göre sana zarar veren, senin düşmanıdır Öteki. Sartre ne diyor? Öteki

başkalandır, diyor. Cehennem başkalandır diyor. Ama eğer sen bir gölgeysen, sadece O varsa, Öteki'ni dünya denilen oyunun iç dinamiği gibi görme imkânını kazanmış oluyorsun. Dünya için çelişki gerekiyor, zıtlık gerekiyor. Biz zıtlıklar âlemini konuşmak zorundayız. O zaman tabii ki, yeri gelir anan da Öteki olur, baban da.

Evet, bu anlamda bir ötekinin varlığından bahsedebiliriz diyorsunuz.

Gayet tabii. Fiziksel realitenin içinde Öteki'ne mecbursun. Çünkü sen dünyada tek yaşamıyorsun. Âdem'in Öteki'si yoktu. Havva gelince oldu. Benlik duygusu, ikinci kişi gelince oluşuyor. İkinci kişi yokken zaten hemhal durumdasın tanrıyla. Benliğe ihtiyacın yok. Ne zaman ki ikinci bir kişi geliyor, erkeğin karşıtı kadın beliriyor o zaman benlik doğuyor.

Bu anlamda aslında öteki bir ayna işlevi görüyor, diye bilir miyiz?

Evet, Seni gösteriyor. Ama belki de çarpıtarak gösteriyor.

Yani öteki cehennem değil. Olsa olsa bir aynadır diyebilir miyiz?

Belki de cennettir. Şems ile Mevlana'yı göz göze düşünün. Hiçbir şey konuşmadan, tek bir kelime etmeden 70 bin kelime diye ifade ediliyor konuşuyorlar. Onlar birbirlerinde cenneti buldular. Şems Mevlana'nın Öteki'si değildi. Ama aynalar sahihti, sahiciydi, Öyle temizdi ki O'nun bütün sırları üzerine düşüyordu. Sartre'ın böyle bir aynası yoktu ki başkaları cehennemdi.

O zaman narsistik bir ben, kendinden başkasını kabul etmeyen bir ben, bütün dünyayı, diğer insanları her şeyi bir yabancı olarak, bir öteki olarak, üstesinden gelinmesi gereken bir şey olarak algılama eğilimindedir, değil mi?

Evet. Merkez Efendi'yi düşün, her şey yerli yerinde diyor. Zıtlıklar olmasa oyun da olmayacak. Merkez Efendi'nin Öteki'si yoktu.

Kitapta ana kahraman Aydın'a Shark demenizi biraz konuşalım. Köpekbalıklarının belgesellerde de izlerim, seviyorum da. Yapılarına baktığımız zaman yalnız hayvanlar. Çiftleşeceği zaman diğer köpekbalıklarıyla bir araya geliyor. Binlerce kilometreyi yalnız başına yüzüyor, tek başına avlanıyor.

Aydın gibi.

Ve kendinden de çok emin. Fazla korkusu yok. Ama bir taraftan da bizim psikiyatriden elde ettiğimiz bilgilere baktığımızda narsistlerin çok kırılgan bir benlikleri olduğunu biliyoruz. Yani köpekbalıklarında gözlediğimiz özgüvenin narsistlerde olmamasından kaynaklanan ve "hipertrofik" dediğimiz aşırı gelişmiş benlik bünyesindeki kırılganlık-

larını bir şekilde örtüyor diye düşünürüz. Romanın kahramanında da bu var. Bu anlamda Shark şeklindeki isimlendirmeyi çok yerinde buluyor musunuz?

Köpekbalığını seçme sebeplerimden birisi nefsin azmanlığını vurgulamaktı. İkincisi de köpekbalığı hareket etmediği zaman ölüyor. Bu da sürekli yazmak, üretmek demek bir yazar için. Savaşmak demek bütün insanlar için. Durup dinlenmeden dünyayla savaşmak... Köpekbalığı çok göz önünde değildir, ya belgeselden izleyeceksin, ya deniz dibine ineceksin. Aydın da gizleniyor böyle. Bir de kelimenin Türkçe okunuşuyla "doğu" anlamına gelmesi de beni cezbetti. Köpekbalığı durmadan yeni bir diş çıkıyor. Bu da Aydın'a çok uydum.

Kapakdaki resim bir köpekbalığını temsil ediyor, değil mi?

Evet, duvara toslamış bir köpekbalığı.

İki özelliğini ön plana çıkarttınız. Bir tanesi, hareket etmediğinde ölmesi... Peki, narsist bir yazarı köpekbalığına benzetirsek o da sürekli yazmak durumunda mı, yazmazsa ne olur?

Yazmazsa ölür. Ad vermeyeceğim. Yazmazsam ölürüm diyen birçok yazar tanıdım. Edebiyat tarihine bakınca da görüyorsun, yazmadıkları zaman çok derin depresyona giriyorlar. Üretememe kaygısıyla dibe vuruyorlar. Eyvah, bundan sonra yazamazsam ne olur diye bunu bana çok çok ünlü bir yazar da söylemişti.

Sizde de sanki bunu görüyorum.

Ben ölmem. Benim bir mesleğim var. Ben gazeteciyim. Bu benim hobim. Başka bir dili konuşmak üzere kendime bir nefes alma alanı, gazeteciliğin dili çok indirgemeci, çok kalıpsal, çok sinirli bir dil. Orada kendimi ifade edemiyorum. O yüzden. Kimisi spor yapar, kimisi dansa gider. Ben böyle nefes alıyorum. Yazmazsam ölmem.

Ama yazmadan da duramıyorsunuz.

Bir kere kalem benim ekmeğim gazeteci olarak. Ama benim ilk romanım 2004'te çıktı. Çok geç bile edebi açıdan bakarsan. Yazmadan duramayışım boş vakti değerlendirmek istememden. Bundan daha iyi vakit geçirme yöntemi bilmediğim için.

Köpekbalığı demişken kitapta insanla bir öteki olarak ilişki halinde olan köpekten de bahsetmek gerekir. Aydın'ın dönüşümünü başlatan en önemli sahne köpekte kendi yüzünü görmesiydi sanırım. Siz bir öteki olarak köpeği nasıl değerlendiriyorsunuz? Bu sorudan hareketle İnsan ve öteki anlamında hayvan ilişkisi hakkında neler söylemek istersiniz?

Köpek, Aydın'ın gerçekten sevdiği tek canlı... O yüzden ilk işareti ondan aldı, "Kral" ayna oldu sahibine ve ona içindeki "hayvanı" yani terbiye edilmemiş nefsanî yönünü gösterdi. Kendini insan sanırken bir hayvan olarak gördü Aydın. Bu, müthiş bir darbe oldu tabii. Şişkin egosu ciddi yara aldı, balon gaz kaçırmaya başladı. Tabii tasavvufî seyir açısından asıl başlanması gereken mesele insanın içindeki köpeği, kıtmir haline getirmesi. Kıtmir Kuran'daki yedi uyurlar olayında, mağaranın kapısında bekleyen sadık, sahibini tanıyan, ona teslim olmuş köpek. Aydın, Kral'ın yüzünden aldığı mesajı tam anlayamayınca, köpekçik ondan kaçarak dersi iyice zorlaştırdı. Kim'deki rolü bu kadar hayvanın. Ama bundan sonraki romanımda at üzerinden anlatıyorum bu ilişkiyi. Ona şimdi değinmesek de kitap çıktığında konuşsak ne dersiniz?

Aydın'ın öteki ile ilişkilerine baktığımız zaman kitapta aslında çok fazla ilişkisinin olduğunu söyleyemeyiz. Bir tane samimi arkadaşı var. Hakan mıydı onun adı?

Evet. Heykeltıraş. Aydın kendi hakikatiyle bağlantı kurmadan başkalarıyla sahici bir ilişki kuramaz ki.

Diğer insanlarla ilişkileri son derece yüzeysel, kısa süreli ve derinlikten mahrum. Bir balıkçıyla ilişkisi biraz derinlemesine gibi oldu. Orada da tam derinlemesine gidemedi.

Bir şeyleri sezdirmektir balıkçının görevi. Sezdi. Bundan sonra aklı varsa devam eder. Yoksa orada kalır. İsmet Özel'in öyle bir sözü var. Onlar uyanırlar. Sonra tekrar öbür yanlarına döner uyurlar diye. O çok hoşuma gider. Birçok insan öyledir.

Size göre öteki ile ilişkisinin derinlikten mahrum olmasının sebebi kendi benliğini çok fazla şişirmesinden mi kaynaklanıyor?

Evet, tamamen bu.

Çözümü?

Çözümü safraları atmak, hafiflemek... Ondan sonra daha gerçekçi ilişkiler kuracak abartmadan. Ama bir rehber olmadan kendi başına yapamaz bunu. En azından benim bildiğim başka reçete yok. Benim idrak kabım bu kadar. Ben böyle gördüm. Ama bir başkası başka türlü bir ufuk açabilir. Siz insanlara bu kitabı okuyun der misiniz, demez misiniz?

Ben doğrusunu isterseniz büyük bir beklenti ile okuduğum için belki tam olarak beklentilerimi karşılamadı. Ama çağımızda çok yaygın olan narsistik kişilikli insanların çok yararlanacağını düşünüyorum. Gerçi kitabı okuduktan sonra şöyle olsa daha iyi olmaz mıydı dediğim şeyler oldu.

Mesela?

Mesela kasabada yaşadığı hadiseler biraz daha kısa tutulup, balıkçı ile yaşadığı ilişkiler daha ayrıntılı verilebilirdi.

Bak şimdi bu gerçekçi bir beklenti değil. Balıkçı dediğin bir mürşit... Aydın onunla derin ilişkiye hemen giremez. O başka bir romanın konusu olabilir ancak. Aydın'ın o noktalara gelebilmesi için daha çok fırın ekmek yemesi lazım. Hele bir hazmetsin bu yaşadıklarını. Bir çelişsin, bir isyan etsin, bir hayır desin. Bu ne desin. Bilmem ne desin. Öylesini de yazacağız.

Misafir: Bu kitabın ismini baştan belirlemiş miydiniz?

Hayır, en son noktayı koyunca geldi.

Misafir: Değişik isimler düşündünüz mü?

İlk başta adı Ben idi. Yazmaya başladığımda bir baktım ki zaten Aydın'ın yazdığı kitabın adı Ben. Bir de Sen diye bir kitap çıktı. Sonunda da kapıya kimin geldiği belli olmayınca zaten biz kimiz, benlik nedir sorularını sorduğu için Kim olsun dedim. Yanlış bir isim mi sizce?

Misafir: Hayır, yanlışlık doğruluk değil merak ettim sadece. Merak ettiğim bir iki şey daha var. Öncelikle bizi bu konu çok ilgilendiriyor çağdaş psikiyatri ve psikolojiyi. Çağdaş psikiyatri, psikoloji, hatta felsefede ben dediğimiz şeyin ne olduğunu anlamaya yönelik arayışlar gittikçe artıyor. Hatta bunun organik bağlantıları bile araştırılıyor. Ben beynin neresinde ikamet ediyor ya da hangi işlevlerinin ürünü gibi. Sanırım bu soruları siz hep kendinize soruyordunuz. Kitabın içinde de doğrudan soruyorsunuz. Bilmiyorum Ben nedir? Sahi midir, hayal midir? Roman Ben'in ne olduğuna dair bir arayış aslında... Bir biçimde bu bana Nuriye Akman'ın kendi arayışı gibi de geliyor. Nihayetinde öyle olmasa zaten çok kurgusal bir şey olurdu. Benim merak ettiğim şey şu: Nuriye Akman bir kitabı yazmaya başladıktan sonra ve bitirdiği anda benin ne olduğuna dair daha bir derinlik kazandı mı? Bu yazma serüveni ona kendi ben arayışına ilişkin bir şeyler kattı mı?

Aydın'ın yolculuğunu hepimiz farklı türlerde yapıyoruz. Ben Aydın kadar psikopat biri değilim. Ama kendi yolculuğuma baktığımda belki birebir bu şekilde değil ama başka türlü duraklardan ben de geçmişim. Bunu Aydın'ı yazarken fark ettim.

Misafir: Şöyle gibi geldi bana. Sıradan bir algılayış içinde her birimiz ben dediğimiz şeyin kendi içimizde somut, tanımlanabilir, etken ve neredeyse yekpare bir şey olduğu gibi bir hissiyatla hareket ederiz. Gündelik yaşamımızda aslında böyle davranırız. Bu ama ilk elde bizim ilk algımızdır diyelim. Ama insan biraz daha düşündüğünde bu ben gerçekten benim hissettiğim

Tabii tasavvufi seyr açısından asıl başarılması gereken mesele insanın içindeki köpeği, kıtmir haline getirmesi.

gibi bir şey mi? Var mı? Varsa nasıl tanımlanabilir? Ucu bucağı neresidir? Psikologların düşündüğü ya da nörobilimcilerin sorguladığı gibi beyindeyse beynin neresindedir filan gibi, sonuç olarak her insan bir biçimde, her insan demeyeyim de insanların bir kısmı bu benin varlığının ne anlama geldiğini ya da gerçekten somut bir şeye tekabül edip etmediğini sorgulamaya başlıyorlar. Bana öyle geliyor ki Nuriye Akman da bunları kendi içinde ciddi ciddi sorgulamış. Roman da bu sorgulamanın ürünü sanki.

Doğru.

Misafir: Dolayısıyla ben romanı o eksende görüyorum. O eksende de kıymetli buluyorum. Nuriye Akman'ın bu benle ilgili vardığı nokta şöyle bir şey gibi geliyor bana. Önce ben ve beden ilişkisine dair şeyleri tartışıyor. Mesela ben elim miyim? Bu benim elim ama bu el ben mi? Ya da bütün gövdeyi, bütün bedeni. Öncelikle çok açık ve çok ayrıntılı bir tartışma olmasa da yazar burada aslında Aydın ve diğer karakterler üzerinden ben ve beden ilişkisini kendince sorguluyor ve sonra hayır diyor bu beden ben dediğim şeyin bedeni ama bu beden ben değildir. Ya da tek başına ben denen şeyi tanımlayabilir gibi görünmüyor diyor. Sonra ben denen şeyin daha çok kimlikle ilgili tarafına ve sosyal bağlantılarına yöneliyor. Mesela cinsel kimlik. Hani insan benin en temel belirleyenlerinden birisi, kadın erkek ya da dişillik erilliktir. Bir insan ben derken aslında o benin içinde erkek ya da dişi olduğunu da vurgular. Kendi içinde en azından kendine... Ve Nuriye Akman diyor ki, hayır bu da yeterli değil. Bu önemli bir şey temel noktalardan birisi ama yeterli değil. Özellikle Suat karakterinde bu çok açık görünüyor. Cinsel kimlik benin belki tamamlayıcı bir unsuru olabilir ama daha derinde, daha geride cinsiyetsiz bir ben olmalı gibi. Romanda bu derin bene seyir "kalabalıklardan soyulma" biçiminde ifade ediyor. Romanda kalabalıklardan soyulma denen şeyi Mustafa Hocam da safralarını atma olarak söyledi. Bütün kalabalıklardan soyulduğunda geride kalanın ne olduğunu merak ettiriyor roman. Ve sonuçta da benin biraz kurgusal bir şey olduğu gibi bir düşünceye de kapılıyor sanki Nuriye Akman. Öyle mi?

Evet, doğru.

Misafir: Güzel. Aslında bu felsefi bir bakışa da karşılık geliyor. Bir felsefi görüşe göre ben kurgudur. İçeride bakışta ben dediğimiz şeye rastlanmaz, sadece algılar vardır, algıların bir birleşimi vardır der bir görüş. Nuriye Akman'da bana kalırsa öyle bir noktaya gelmiş gibi görünüyor bu romanın sonunda. Geride kalanın ne olduğunu biraz giz gibi bırakarak. Dolayısıyla böyle bakıldığında gerçekten psikolojik anlamda insana çok şey katabilecek bir roman. Önerir misiniz dediniz ya, ben öneririm bu anlamda. Bu işi merak

eden birisi varsa eğer.

Çok mutluyum şu anda. Allah ikinizden de razı olsun. Bu kaç yazara nasip olur? Çok güzel bir şey bu yaptığımız.

Misafir: Kitaba dönecek olursak Aydın çok kalabalık birisi. Ama o kalabalıklık aslında en temelde bir eksikliğin tamamlanmasına yönelik kalabalıklaşma gibi bir şey Aydın'da. Fakat bu sonuç olarak hiçbir zaman bu biçimiyle kalabalıklaşarak tamamlanacak bir eksiklik değil ve hiç sonu olmayan bir şey. Balıkçı ile karşılaşmasa hep böyle giderdi gibi görünüyor. Hocamın sorduğu soru açısından da görüşlerimi ifade edeyim. Aydın karakterinin öteki ile ilişki biçimi şöyle gibi romanda. Öteki dediği şey aslında ele geçirilmesi, kullanılması ya da tehditlerinin savuşturulması gereken bir durum gibi. Öteki hep öyle. Öteki paylaşmaya açık bir durum değil. Ya tehdit gibi algılanıyor ya da işte sömürülmesi gereken bir şey gibi. Dolayısıyla gerçek anlamda insan insana bir ilişki asla kuramıyor oluyor.

Bir şey daha ekleyeyim. Ya da iki şey saydınız ya, ya da kendi suçlarını, kendi suçluluk psikolojisini, ötekinin sırtına yansıtarak bir rahatlama biçimi...

Misafir: Romanın kahramanı ile ilgili biraz daha psikolojik tahlil yapacak olursak çocuğunu terk etmesi, babalık görevini yerine getirmemesi ve oradan duyduğu belki derin bir suçluluk, kendine itiraf edemediği derin suçluluk... Bütün bunlar onun kalabalıklaşmasının psikolojik nedenleri olabilir. Ama sonuçta bu adam bir başkasıyla empati kurabilecek, bir başkasının derdiyle dertlenebilecek birisi asla olmuyor. Ondan önceki ilişki biçimi tümüyle böyle... Aydın'da dönüşüm ne zaman ortaya çıkıyor? Hayatında ilk defa gerçekten içtenlikle yardım ettiğinde. Ne zaman ki bir başkasına kendinden bir şeyler verebiliyor o zaman benliğinden soyulmaya başlıyor. O alıcı ve sömürücü tarafıyla sürekli kalabalıklaşmıştı. Ne zaman ki vermeye başlıyor, soyulmaya başlıyor.

Evet, aynen öyle...

Misafir: Ve o zaman, soyulmaya başladıktan sonra da katmanlar, ben gibi görünen katmanlar soyuldukça da altta hakiki ben ya da gerçek ben denilen bir şey çıkıyor gibi, görünüyor gibi ama işte onu tanımlamak çok zor bir şey. Hiç kimse de gerçekten onun ne olduğunu tanımlayamıyor. Tanımlanamaz bir şey olunca da genelde o işte deniyor. Ama o bencilce, kendilik denen şey olmuş olmuyor. Böyle bir süreç gördüm ben. Bu anlamda psikolojik bir süreci anlatıyor bana göre roman.

Çok teşekkür ederim bu analizler için, çok mutlu oldum.

Ama derinlemesine incelemeyi farklı bir kitapta yapacağım diyor-

sunuz.

Ama farklı bir kişilikle Aydın adında değil. Ama birazcık bazı şeylere aşına olması lazım, öyle pat diye olmuyor. Seneler, seneler sürüyor. Bir adım atabilmesi için seneler sürüyor. Öyle kolay değil. Nefs çok acayip, çok güçlü bir şey. Onu terbiye edince insana hazineler bağışlanıyor. Aslında yazarlar kendi romanları hakkında bu kadar çok konuşmamalılar. Bana biraz da ayıp geliyor. Bu sonuçta çok değerli bir dergi. Çok değerli sorular soruldu. Ben bundan çok memnunum. Yine de kendi yazdığım kitap üzerine konuşurken biraz utanıyorum. İçimden bir ses sus artık, yazdın. Daha niye konuşuyorsun diyor.

Misafir: *Konuşmanın şöyle de bir faydası olur diye düşünüyorum. Niha-yetinde kitap okumak denilen şey emek verilen, zaman harcanan bir şey ya, okuyan kişi ola ki bu konuşmaları eğer önceden mütalaa ederse, bunun üzerinde düşünürse bence kitabı daha iyi kavrayabilir ve ona bir açılım sunabilir diye düşünüyorum.*

Çok değerli tabii yine de yazarlar kendi kitapları hakkında sanki fazla konuşmamalılar gibi bir hissiyatım var.

Ama konuşmazsanız bunu nasıl anlayacağız ki.

Anlamak şart değil, hissetmek de yeter. Ben bu böyledir deyince anlam alanını daraltmış oluyorum. Hâlbuki siz bir okur olarak benim murat etmediğim başka anlamlar çıkarmış olabilirsiniz. Zihnimizi çoklu okumalara kapatmamamız lazım... Şu kadannı söyleyeyim. Her yazanın bir ana temel kavramı olduğunu düşünüyorum. Hep onun etrafında çeşitlendirir eserlerini. Galiba benim ana tamam arayış.

Misafir: *Aslında romana, Aydın karakterine şöyle bakılabilir arayış babında. Aydın sanki bir şeyi kaybetmiş ama bu kaybettiği şeyin ne olduğunu hatırlayamıyor. Derinden, içten bir şekilde hissediyor. Dolayısıyla kaybettiği şeyin ne olduğunu hatırlatacak bir ipucu arayışı öncelikle arayışın ilk merhalesi. Hatta kayıp cümle romanıyla bağlantılarda var o anlamda o okuduğum bölümde. Daha sonra o diğer karakterlerle, bütün o narsistik yapının içinde kaybettiği şeyi bulmasına yarayacak ipuçları bulabilirim ümidiyle bir ilişki içinde gibi görünüyor. Daha sonra da bir biçimde kaybettiği şeyin ne olduğunu zaman içinde sezinliyor. Kaybedilen şeyin ne olduğunu anlamaya başlamak acı verici bir şey. Ama o acının içinde bir tür onanma, mutluluk, huzur benzeri hisler de var. Romanın sonuna doğru Aydın'ın yaşadığı böyle bir şey gibi. Sonuç olarak her insan bir şeyini kaybetmiş oluyor. Aslında biz kayıplarla yaşıyoruz. Kayıp en temel hissiyatımız bizim. Ama kayıplarımızın üstünü örttüğümüz ve kayıplarımızın ne olduğuna dair bir arayışımız olmaz-*

sa o anlamda gelişemiyoruz oluyoruz. Belki de insanın arayışı bir anlamda kaybettiği şeyin ne olduğunu arama üzerinden gibi, bende böyle bir hissiyat oluşturdu. Meşhur bir söz vardır ya, "her arayan bulamaz ama bulanlar arayanlardır", diye. Bütün o narsistik yapısına karşın Aydın bir arayıcı aynı zamanda. Arayıcı olduğu için bulmaya yaklaştı. Ama aramasaydı kalabalıklaşarak devam edip gidecekti.

Sizin yazma serüveniniz bir yönüyle ben'in bir macerası gibi aslında. Yazdıklarınızı izleyerek o benin yolculuğunu da, arayışını da okumak mümkün olabilecek sanırım. Mesela dördüncü romanınız Kim'den sonra yazdığımız kitaba baktığımızda aslında bizim tartıştığımız ben kavramının nereden nereye geldiğini belki farklı karakterlerle daha iyi anlayacağız. Hatta siz bir altıncı kitaptan bile bahsediyorsunuz.

Evet, şu anda beşincisi bitti biraz dinlendirip yeniden ele alacağım son kez. Ama bir yandan da altıncıyı düşünüyorum. Beni tanımadan evvel ve bu kitabı okuduktan sonra hakkımdaki düşünceleriniz değişti mi?

Şu anda da çok derinlemesine tanışmış sayılmayız ama küçük de olsa bir hukukumuz ve izlenimimiz oluştu tabii. Ben doğrusunu isterseniz sizin bundan sonraki yazacağınız kitabı sanki daha çok size ait bir şey olarak göreceğimi düşünüyorum. Biraz daha gerçekten hissettiğiniz, düşündüğünüz şeyler anlamında söylüyorum. Belki bundan sonraki kitapta içinizdeki gerçek beni daha net görebileceğim gibi hissettirdim. Sizi tanıdıktan sonra biraz daha o derinlikli şeyin ortaya çıkması gerektiğini düşünüyorum.

Bu kadarcığını bile insanların çoğu anlayamıyorlar. Siz hangi derinlikten söz ediyorsunuz? Bir insan ne kadar derin yazmalı? Birçok arkadaşım hatta akrabam kitaplarımdan hiç bir şey anlayamadıklarını söylüyorlar. Niye çok satan kitaplar gibi yazmıyorsun diyorlar

Sizin öyle bir kaygınız var mı, satsın diye.

Çok satsa iyi olur. Ama bu maddi anlamda değil. Daha çok insan okusun tabii ki istersin. Bunu kim istemez. Ama ben öncelikle kendim için yazıyorum.

Misafir: Olayların geçtiği yer, olayların olma biçimi. Hani ilk bakışta böyle bir şey gerçekte olmaz gibi. Bazen bir şey okursun, ha bu gerçek hayatta da olmuştur gibi düşünürsün. Romandaki kasaba, o tür insanlar, bu tür ilişkiler olmaz gibi. Mesela romandaki biçimde bir kişi hastaneye yatırılmaz. Ya da bir kasabada Hikmet gibi organizasyonlar yapan birisi. Kasabayı, karakterleri ben arayışını anlatabilmek için kurgulanmış bir yapı gibi düşün-
lüm ben.

Ama Hikmet'in de ben problemi var. O da kendini var edememiş. Başkasını terbiye etmeye kalkıyor ama yaptığı şey etik mi? Çevrenizde böyle insanlar yok mu?

Misafirin sormaya çalıştığı şey şu gibi geldi bana. Yani gerçek hayatta böyle bir kurgu çok alışık olduğumuz bir şey değil demeye çalışıyorsun değil mi? Kitaptaki gibi bir kasaba yok aslında.

Ben öyle düşünmüyorum sizler gibi. Sizin gerçek dediğiniz şeylerle benim gerçek dediğim şeyden biraz daha farklı. Örneğin Kafka'nın Dönüşüm'ünü düşün. Adam kalkıyor ve kendini böcek gibi görüyor. Böyle bir şey olamaz diyorsun. Ben de diyorum ki olur. İllâ fiziksel mi olmalı gerçek? "Yakaza" diye bambaşka bir hâl var. Ayrıca rüyada gördüklerimizi de ben gerçek olarak kabul ediyorum. Aynı bir dünya, misal âleminin gerçekleri onlar. Bu da bu âlemin gerçekleri. Ha bu şekilde olmaz, başka türlü olur. Kendini böcek gibi hisseden insanlar yok mu bu dünyada? Var.

Misafir: *Tabii ki kendini böcek gibi hisseden insanlarla konuşuyoruz. Hatta bazen Kafka'ya atıfta bulunan ilginç hastaların bile oluyor. O tür hissiyatlar ya da Aydın'ın hissettiği şeyler bunlar tamamen psikolojik anlamda bir gerçekliğe tekabül ediyor.*

Psikolojik gerçeği, fiziksel gerçekten daha düşük seviyeye indirgemiş oluyorsunuz ama.

Dünyevi şartlarda böyle bir şey olmaz diyorsunuz.

Evet, alışkın olduğumuz bir şey değil.

Ben yine de hayır diyeceğim size. Medya bir sanal gerçeklik yaratıyor. Bu durum fiziksel gerçekliği de etkiliyor. Kendimizi böyle bir şeyin içinde sürüklenirken göremiyoruz. O bize gerçek gibi geliyor. Medya bize gerçekliği kurgulayarak veriyor. Ve biz onun gerçek olduğunu zannediyoruz. Aslında değil.

Mesela Irak savaşını ele alalım. Saddam'ın yakalanışı filan... Gerçekmiş gibi gösterilen her şey sanki bir oyun.

Bütün hayat böyle zaten... Siz şimdi burada kasabada birisi çıkacakta Hikmet gibi bunu böyle oyun yapacak, olmaz diyorsunuz. Zaten hayat bize böyle yaşatılıyor. Bu duyguyu vermek istiyorum asıl ben. Zaten böyle yanılsamalar içinde oynuyoruz. Sanatçılar, politikacılar, bilim adamları, medya mensupları özellikle sinema kendi kurguladıkları gerçekliği bize dayatıyorlar.

İfade biçiminde o zaman bir problem var. Dayatılan bir gerçekliği ben de tam burada ortaya koymaya çalıştım diyorsanız bu çok anlaşıl-mıyor. Yoksa buna katılıyorum.

Evet, hem maddi hem manevi açıdan biz zannettiğimiz biz değiliz. Hayat oyunun iç dinamiği gereği ötekiler, yani bizim dışımızdakiler de bize kendi gerçekliklerini dayatıyorlar. Ve hep birlikte çarpık görüyoruz dünyayı. O nedenle de ben gerçek gibi algılıyorum bunu.

Şu anda anlaşılıyor. Ama okuyunca böyle anlaşılıyor. Ya da ben anlayamadım.

O duyguyu ben size sağlayamamışım demek ki.

Misafir: Bir yazar olayları ille de yaşadığımız gerçeklikte olabilirlik içinde yazmak zorunda değil. O anlamda bir şey söylemiyorum zaten. O tarafını önemsemiyorum da. Olayların gerçek ya da kurgusallığından çok psikolojik bir durumu ne kadar anlattığı önemli olan.

Ama biraz da o yüzden benimizi yakalayamıyoruz. Biraz da bu zahirde yaşadığımız şeylerde de bir sanallık olduğu için. O yüzden kendi gerçeğimizi yakalamakta zorlanıyoruz. Kuşatılmış durumdayız yalan şablonlarla. Bunu demek istiyorum.

Mesela bir başka husus... Aydın'ın hastaneye yatırılması... Hastanede yaşadığı olaylar filan. Ben hekim olduğum için böyle bir şey görmedim. Gerçek hastanelerde yok böyle bir hadise. Böyle bir hastalık yok, böyle bir ilişki biçimi yok...

E, Suat gibi bir doktor da yok zaten. Hastanenin başhekim, Hikmet'in arkadaşları onlara o oyun olanağını sağlıyor. Böyle bir şey olabilir. Niye olmasın?

Çok sıra dışı bir şey... Alışkın olduğumuz bir şey değil.

O alıştığınız şeyler zaten roman olmaz.

Ben roman tekniği, kurgu anlamında gerçeklikten kopuk bir tarafı olduğunu söylemeye çalışıyorum. Böyle bir hastane hiçbir yerde yok.

Ama zaten onlar doktor ve hasta değil ki, zaten hepsi oyuncu.

Tamam, hani iyi bir şekilde oynuyorlar ya oyunlarını, olmamış, gerçeğe benzememiş.

Aydın'ı aldatmayı başardılar ama. Zaten bütün hayatın oyun olduğunu söylüyorum. Bu yüzden kurgulandı o oyun.

Ama oyunun başarılı olması gerçeğe benzemesi ile alakalı değil mi?

Misafir: Aydın karakterini düşünüyorum. Aydın aslında uyanık bir adam lııı tarafıyla, bilgili adam, görgülü adam. O kadar güzel romanlar yazmış ve kendini gizlemiş bir adam. Bir kasabaya gidiyor.

Nasıl düştü bu oyuna diyorsunuz?

Misafir: Mesela öyle bir hastaneye yatıp onlara izin vermez böyle bir durum.

Dolmuş taşıyor Aydın. Orada çözmesi gereken bir şey var. Orada Suat meselesi var.

Hem o, hem de narsistlerin kendi bedenine düşkünlükleri de var. Tırnağına bir şey olsa hemen kıyameti kopartırlar.

Aydın da depresyona girdi zaten hasta olunca ama Suat'ın aşkına sabretti. İnsanın en güçlü yanı aslında en zayıf yanıdır. Nereye bağlandıysan oradan koparsın hayattan. O yüzden de bana çok gerçek geliyor. Ama sizin düşünme biçiminiz bir bilim adamının düşünme biçimi. Edebi düşünme biçimi değil. Değişik okuma biçimleri var. Gerçeklik bir algı zaten...

Misafir: *Belki biz hekim olduğumuz için ve olay da hastanede geçiyor ya belki o anlamda, ben görmedim gibi bir his.*

“Öyle bir hastane var” duygusu size verseydi bu kitap daha değerli olmayacaktı.

Misafir: *Ben zaten o tarafını geçiyorum. Öyle ya da böyle... Bunu bir araç gibi görmeyi tercih ediyorum. Nihayetinde burada beni ilgilendiren şey olayların bu biçimde kurgusalılığı, gerçek olup olmaması değil. Eğer insan bunları hissetmez, bunları yaşamaz, bir insanın içinde bu tür çelişkiler yoktur, varsa bile bu tarz değildir desem o ayrı bir şey. Bunu demiyorum. Bir insanın kendi içindeki sorgulamaları ya da böyle kalabalıklaşmış bir benin bu kendi kalabalıklaşması içine hapsolmasını psikolojik olarak anlıyorum.*

Dünyanın değişik köşelerinde tıbbi aykırı bir takım şeyler yapılıyor. Hatta insan klonlandığı falan söyleniyor. Bunlarda normal sağlık kurumlarının bir köşesinde yapılıyor. Öyle bir dünyada yaşıyoruz. Özellikle askeri hastanelerde acayip deneyler. Esirler üzerinde veya yoksullar üzerinde. Almanya’da Hitler döneminde de yapıldı bir sürü şey. Şu anda da yapılıyor. Frankeştayn doktorlar yok mu? Onlara yatırım yapan işadamları yok mu? Var. O ilaç denemeleri. Neler yapılıyor. Öyle bir dünyada siz benim masum hikâyeme olmaz, yok böyle diyorsunuz. (Gülmeler) Olacak iş değil yani. Oynamıyorum sizinle...

Kim

Shark takma adıyla ünlenen bir yazar, 29 romanı boyunca gerçek adını ve yüzünü sakladığı okurlarına 30'uncu kitabı Ben'de kendini anlatır. Eserinin son düzeltmelerini yapmak ve ardından dinlenmek üzere köpeği Kral'la birlikte bir sahil kasabasına gider. Yazdığı gerilim romanlarında yüksek zekası- nı, Ben'de ise narsist kişiliğini ser- gilemiştir. Kasabada karşılaştığı insanlar ve olaylar bu iki özelliğine adeta meydan okur. Kral'ın yüzün- de kendini köpek olarak görmesiyle başlayan hafakanlar, tedavi olmak için yattığı hastanede kadın mı erkek mi olduğunu anlayamadığı Dr. Suat'a aşık olmasıyla içinden çıkılmaz bir labirente sürüklenir. O zamana kadar her meseleyi çözmeye yeten aklı, şimdi yaşadıklarına anlam verememekte- dir. Son kitabında kendinden emin bir biçimde anlattığı benliği yavaş yavaş çöker. Gizemli balıkçı Emre ile karşılaştığında, ona kim olduğunu söyleyen isim, fiil ve sıfatlarından soyunmadıkça gerçek benliğine kavuşamayacağını sezinleyecektir.



Ben ve Diğerini Bilmek

Hakan TÜRKCAPAR

*Doç. Dr.,
2. Psikiyatri Kliniği Şefi, Dışkapı
YB Eğitim ve Araştırma Hastanesi,
mhakantunc@superonline.com*

Kendilik Psikolojisi

Psikanalist Heinz Kohut 1957 yılında yazıp 1959’da yayınladığı “İçebakış, Empati ve Psikanaliz- Gözlemlene Biçimi ve Kuram Arasındaki İlişkinin İncelenmesi” (Introspection, empathy and psychoanalysis: an examination of the relationship between mode of observation and theory) adlı makalesinde psikanalizin veya genelde psikolojinin yönteminin ne olduğunun ortaya konmasının son derece önem taşıdığını belirterek, bu yöntemin alanın özelliğine uygun ve geçerli bir yöntem olması gerektiğini belirtiyordu. Yöntemi belirleyecek olan ise o alana özgü gözlem imkanları ve araçlarıdır. Örneğin fiziksel alanda çalışan bilim adamları fiziksel dünya üzerinde duyu organları ve onun uzantısı sayılabilecek araçlarla çalışırlar. Peki psikolojinin konusu olan bireylerin iç dünyasını nasıl araştırabiliriz? Ruhbilimcilerin konu aldığı veriler hastanın-bireyin düşünceleri, arzuları, duyguları, fantezileridir. Ancak bunlar ne bir fiziksel varlığa sahiptir ne de duyu organlarıyla gözlemlenebilirler. Ama kişilerin iç dünyaları olduğu bir gerçektir ve bu gerçeklik ancak içe bakışla (introspection- kişinin içine kendi duygularına bakmasıyla) bilinebilir. Tekrardan kendi içine bakma, Kohut’un tanımlamasıyla empati, bir diğer insanın iç yaşantılarını öğrenmenin yegane yoludur. Bu anlamda bir yaşantı veya eylem ancak içebakış ve empati yoluyla gözlenebiliyorsa psikolojik olarak addedilebilir. Diğer tüm gözlemlene biçimleri fiziksel alana aittir. Psikolojinin diğer alanların (fizik, biyoloji gibi) yöntemleriyle çalışmasının ya da onlara öykünmesinin uygun olmadığını belirten Kohut’a göre empati ve içebakış ruhsal alanı gözlemlenmenin temel yöntemidir. Empati ruhsal alanla ilgili temel bilgi toplama aracıdır ve ruhsal alanı yani psikoloji biliminin nesnesini belirler. Deneyisel bilimlerde gözlem araçları çalışılacak şeyin içeriğini ve sınırlarını belirler. Nasıl ki bir astronominin teleskobu ya da bir biyoloğun mikroskobu ile yaptığı gözlemler onun temel çalışma ala-

nınını belirlerse ruh bilimcinin alanını da empati ve içe bakış belirlemektedir. Empati ile gözlemci-analist kendisini zihinsel olarak gözlemlediği kişinin yerine koyar. Daha sonraki adım olan içebakışla da artık kendi düşünce ve duygularına bakarak hastanın kileri anlayabilir (Balter ve Spencer 1991).

Back'e (1977) göre kendilik (self), kabaca kişinin kendisiyle ilgili algılamalarının toplamından oluşur; yani kişi kendisini nasıl görüyorsa odur. Kendiliğin ruhsal kaynakçada, niyetlerin, yeteneklerin, arzuların ve değerlerin birbiriyle bütünleştirildiği ruhsal bölge; zihnin diğer bölümlerini eşgüdömlü hale getiren zihinsel yapı; bireyin duygularının, tutkularının ve amaçlarının içsel, bilinçli veya bilinçdışı olabilen "tasarımı"; zamanda, uzayda ve duygusal durumlarda sürekliliğe sahip olan kişisel kimlik gibi çok çeşitli anlamları vardır (Marans ve Cohen 1991). Kohut'un ulaştığı son tanıma göre kendilik, insanın ruhsal evreninin merkezi ve yaşam gücünün kaynağı olan; kendisini oluşturan parçalarının toplamını aşan yani onlardan daha büyük ve tam anlamıyla bilinemeyen en üst ruhsal bölümdür (Kohut 1988).

Bilişsel kuramlar

Bilişsel kurama göre benlik veya kendilik kişinin belli bir düzenlilik ve tutarlılık gösteren biçimdeki, çeşitli durumlarda ve zamanlardaki değerlendirmelerinden oluşur. Bilişsel anlamda kendilik, basitçe kendiniz ve dünyayla ilişkinizle ilgili inançların toplamıdır. Kişinin kendi kendisiyle ilgili geliştirdiği kuramdır, kendilik. Kişinin kendilik kuramının ne kadar iyi olduğunu genel olarak kuramların iyiliğini belirleyen ölçütlerle göre değerlendirebiliriz. Buna göre iyi bir kuram 1) kapsamlı, 2) sınırları belli, 3) deneysel olarak geçerli, 4) içsel olarak tutarlı, 5) sınanabilir ve 6) yararlı olmalıdır. Kişinin kendilik kuramına ilişkin inançları erken yaşamda kazanılır, geneldir, değişime dirençlidir ve eğer yanlışlanırlarsa oldukça olumsuz duygusal tepkiler doğururlar.

Kendimizi değerlendirirken işin içine diğerlerinin gözünde nasıl görüldüğümüze ilişkin değerlendirmeleri de katanız. Bilişsel kuram başkalarının gözünde nasıl görüldüğümüze ilişkin algımızın da aslında bizim kendimizi nasıl gördüğümüzden ibaret olduğunu söyler. Bu bağlamda bilişsel kuram, özellikle başkaları tarafından olumsuz değerlendirilme korkularının en yoğun olduğu sosyal anksiyete durumunda aslında temel sorunun bizzat kişinin kendisiyle ilgili olumsuz inançları olduğunu öne sürer (Clark 1995).

Kavramlaştırılmış Kendilik

Kendiliğin kaybı kavramı ise çağdaş bilişsel kuramlarda çeşitli rahatsızlıklarda psikopatolojinin önemli bir unsuru olarak görülen daha yeni bir kavramdır. Kendilik duygusunun tamamıyla kişinin kendisi ve çevresiyle ilgili değerlendirmeleriyle belirlenişi anlamına gelen sabit kendilik duygusunun kaybı bireyin sıkıntı yaşamasına yol açar. Çağdaş bilişsel kuramlardan olan, Kabul ve Kararlılık Terapisi (Acceptance and Commitment Therapy-ACT) bilişsel alanda, gerçekliğin kökten bir şekilde kabul edilmesi, yaşamakta olan ana farkındalığın artırılması (mindfulness) ve yaşantı ya da davranış düzeyinde davranış değişimi ve kararlılığı hedefler. Kabul ve Kararlılık terapisinin (ACT) önemli kavramlarından olan bilişsel kaynaşma (füzyon), kişinin kendi içsel bilişsel süreçleri ile dış dünyayı kaynaştırması ve kendi zihinsel ürünü olan bilişlerine geçmiş gibi tepki vermesidir.

Aslında hem bilişsel kuram ve hem de psikanalitik kendilik kuramı aynı gerçeğin iki farklı yönüne vurgu yapmaktadır. Gerçek her insanın sonuçta kendi algısının sınırları içinde varolduğudur. Kohut'un diğerinin ve kendimizin ancak içebakışla kavranabileceği kavramı bu durumun niteliğini ortaya koyarken, bilişsel kuram ise bu konuda kişinin bir bilinç geliştirerek bir anlamda bu duruma kendisini fazla kaptırmamasını ve gerçekliğin dışında ama farklı bir şey olduğunun bilincinde olmasını vurgulamaktadır. Bütün bilişsel kuramların paylaştığı iç yaşantı ile gerçekliğin birbirinden farklı şeyler olduğu kavramı aslında hem kendimizi hem de diğerini ancak ve ancak içsel yaşantılarla kavrayacağımız başka da bir yolumuz olmadığı gerçeğine götürür. Kabul ve Kararlılık Terapisinin dayandığı ilişkisel çerçeveler kuramına göre, bu unutulduğunda ortaya çıkan bir diğer sonuç kendilik bilgisinin sınırlanması, yaşanan anla temasın azalmasıdır. ACT kuramı bu kendiliğe kavramlaştırılmış kendilik adını verir. Kavramlaştırılmış kendiliğe bağlanma ise kişinin otantik kendiliğinden uzaklaşmasına ve kendisini sorundan ibaret olarak görmesine yol açar (ben sorunun, örneğin: ben korkağım, ben fobiğim vb).

Bilişsel terapi bireyin, "bir bağlam olarak kendilik" adı verilen aşkın kendilikle temasa geçmesine yardım etmeye çalışır. Bu bizim kendi düşüncelerimiz, duygularımız, duyularımız ve anılarımız da dahil olmak üzere bizim bütün bunlardan farklı ve bunların dışında olduğumuz bilinciyle bunları (sanki dış bir nesneyi gözler gibi) gözlemek ve yaşantılamaktır. Şimdi ve burada duygusuna bağlı aşkın ve bir kendilik duygusu geliştirilmesi demek kişi nerede ve ne zaman olursa olsun kendiliğe ilişkin şimdi ve

buradaki perspektifin kişiye ait ve değişmeyen bir özellikte olmasıdır. Bu durumda bilinçlilikte olan şeyler bu kalıcı sahnenin (bir bağlam olarak kendilik) üzerindeki geçici görüntüler olarak tehdit edici olmaktan çıkar. Örneğin anksiyete bozukluğu olan bir birey anksiyetesini yaşamakta olduğu bir şey olarak değil, olduğu bir şey olarak tanımlarken, örneğin “ben agorafobiğim” derken, kavramlaştırılmış kendiliğin içinden konuşmaktadır, oysa o sorunu değildir, yaşadığı şeyler anksiyete, katastrofik düşünceler olup biten ve geçen görünümlerdir. Bu bilinç geliştiğinde kişi o zaman “ben zaman zaman korku hissedenden bir insanım” diyebilir, bu ise bağlam olarak kendiliği yansıtan bir ifadedir. Terapide hedef bu farkındalığı geliştirerek bir bağlam olarak kendiliğe ulaşmaktır.

Kaynaklar

1. Back KW (1977) *Self, self-esteem, self-concept, and aging. International Encyclopedia of Psychiatry, Psychology, Psychoanalysis & Neurology. Ed. Wolman BB, New York. Aesculopius Publisher Inc., Vol.10: 100-101*
2. Balter L, Spencer JH (1991) *Observation and theory in psychoanalysis: The self psychology of Heinz Kohut. Psychoanalytic Quarterly, LX:361- 395*
3. Lee RR, Martin JC (1991) *Psychotherapy after Kohut- A Textbook of Self Psychology. Hillsdale, NJ. The Analytic Press, s.180-181*
4. Clark DM, Wells A (1995) *A cognitive model of social phobia. Social phobia: Diagnosis, assessment and treatment. Ed. Heimberg, Liebowitz, Hope, Scheiner. The Guilford Press, New York*

Haneke Filmlerinde Ben ve Öteki İlişkisi

Mustafa BİLİCİ¹
Yücel YILMAZ²

¹Doç. Dr., Psikiyatri Klinik Şefi,
Erenköy Ruh ve Sinir Hastalıkları
Eğitim ve Araştırma Hastanesi

bilicimustafa@gmail.com

²Psikiyatri Araştırma Görevlisi,
Erenköy Ruh ve Sinir Hastalıkları
Eğitim ve Araştırma Hastanesi

dryucelyilmaz@yahoo.com

Bu yazıda genel olarak “ben” ve “öteki” kavramları açıklanacak, ardından ünlü yönetmen M. Haneke’nin konuyla ilgili en önemli üç filmi tartışılacaktır.

Jean Baudrillard “Kusursuz Cinayet” adlı kitabında gerçekliğin katledilmesini ayrıntılı bir biçimde ortaya koyarken tüm cinayetler gibi gerçekliğin ortadan kaldırılmasının da mükemmel bir şekilde gerçekleşmeyeceğini belirtir. Sonra sözlerini şöyle sürdürür: “Her ne kadar cinayet hiçbir biçimde kusursuz olmasa da, kusursuzluk, adının da gösterdiği gibi her zaman bir suçla ilgilidir. Aynen kötülüğün şeffaflığı içinde, kötülüğü oluşturanın şeffaflığının kendisi olması gibi kusursuz cinayette de kusursuzluğun kendisi cinayettir” Yazar sonunda lafı katil-maktül ayrımına getirir ve noktayı koyar: “Sonuç olarak giz, katil ve kurbanın birbirine kanışmasına dayanmaktadır: Son çözümlemede, katil ve kurban aynı kişidir. İnsan soyunun birliğini anlamamız, ancak bu nihai eşdeğerliğin gerçekliğini tüm korkunçluğu içinde anlamamızla olanaklıdır. Son çözümlemede, nesne ve özne birdir. Dünyanın özünü kavramamız, ancak bu kökten eşdeğerliğin gerçekliğini tüm alaycılığı içinde kavramamızla olanaklıdır”.

Baudrillard’ın katil-maktül ve nesne -özne ayrımı konusunda söylediklerine benzer şekilde, “ben” ve “öteki”nin nihayetinde bir ve aynı olduğunu yazının en başında belirtmekte yarar var. Ancak yine de bu iki kavram arasında bir ayırmadan bahsedilebilir mi ve eğer bir ayırım varsa sınır çizgisi belirgin midir sorularına verilen cevaplara bir göz atmakta yarar var. Ben ve öteki kavramları ile ilgili birçok disiplinin söyleyecek sözü olmuştur. Psikiyatri ve psikolojinin bu iki kavrama yükledikleri anlam, felsefecilerin, iletişimcilerin, reklamcılarının, sanatçıların, tasavvufçularının ve ilahiyatçıların söylemlerinden farklılık göstermektedir. Dolayısıyla herkesin üzerinde

uzlaşacağı bir “ben” ve “öteki” kavramı söz konusu değildir. Sonuçta benin öteki ile ilişkisi tam olarak ortaya konamamıştır. Davranış bilimciler ben ve öteki arasındaki kategorik bakış insanın çok erken deneyimlerinden kaynaklandığını savunmaktadır. Kendisini annesi ile kurduğu ilişki üzerinden deneyimleyen bebek sınırlarını yapılandırarak kendiliğini var etmektedir. Bu nedenle insanın ilk öteki olarak algıladığı nesne annesidir. Bu ilk ve erken deneyim insanın zihninde yaşam boyu varlığını sürdürür. Konunun ayrıntılarını derginin diğer sayfalarında ayrıntılı bir şekilde bulmak mümkün olduğu için daha fazla detaya girmiyoruz.

Ben ve öteki arasındaki ilişki nasıl olmalı ve aradaki sınır nerede başlayıp nerede bitmeli konusunda tasavvufta fazla miktarda veri bulmak mümkündür. Bilindiği gibi tasavvuftaki vahdet-i vücūd anlayışı insan benliğinin ya da nefsin Tanrı ve diğer insanlarla olan ilişkisi üzerine yoğunlaşır. Özellikle İbn Arabi ve Mevlana’nın bu konuda bildirdikleri birbirini tamamlayan niteliktedir. Mevlana kişinin Rabbini gerçek mânada tanıyabilmesini kendi nefsin tanıyabilmesine bağlamıştır. Ona göre insanın varlığı ve sahip olduğu bütün varlıklar Allah’ın bir lütfudur. Mevlana nefsi bir köpeğe benzeterek terbiye edilse bile tabiatı yönüyle daima kontrol edilmesi ve değer verilmemesi gereken bir özelliğe sahip olduğu düşüncesindedir. Nefsin düşman olduğunu ve bu düşmanla daimi olarak mücadele edilmesi gerektiği fikrindedir. Nefsin kötü huylarının ve çirkinliğinin bütün yönleriyle görülüp, bilinirse sahibinin bundan korkacağını ve düşmanın gücünden çekineceğini, onunla mücadeleye cesaret edemeyeceğini anlatır. Burada insanın kötülükleri emreden nefsiyle müşavere etmesinin tamamen insanın aleyhine sonuçlanacak bir şey olduğunu anlatma ve nefsin tabiatını izah etme gayreti dikkati çekmektedir. İbn Arabi ise insanın nefsinin bilinmesinin Rabb’inin bilinmesi için mutlak surette gerekli olduğunu ve insanın Rabb’i hakkındaki bilgisinin ise ancak kendi nefsi hakkındaki bilgiden elde edilebileceğini vurgular.

Modernizm tasavvufun oluşturmaya çalıştığı birliğin yapısını bozuma uğratarak yeni bir anlayış getirmeye çalışmıştır. Modern perspektiften bakıldığında farklı olanların, başkalarının ve ötekilerin çağdaş dünyada bir yerleri olmadığı söylenebilir. Bu bakımdan modern zihin hiçbir farklılığa tolerans gösterecek durumda değildir. Modern zihin sadece kendisinden icazetli ve kendisinin otoritesine boyun eğen “ötekilere” hoşgörülü olabilir. Üstelik Bauman’ın da belirttiği gibi ötekilere karşı hoşgörüsüzlük, onun için ahlaki bir yükümlülüktür. Bu nokta çok önemlidir, zira modern zihin öteki ile ilişkisini sürekli efendi-köle diyalektiği içinde anlamaya teş-

nedir. Çünkü Spinoza'nın da net bir şekilde belirttiği gibi "eğer ben doğru biliyorsam ve sen cahilsen, senin düşüncelerini ve yolunu değiştirmek benim ahlaki görevimdir, böyle yapmaktan geri durmak zulüm ve bençillik olur". Bu bir modern zihnin kendini kandırma oyunu değilse net bir biçimde imânî bir durumdan bahsetmek gerekmektedir.

Avrupalı sömürgecilerin sömürgeciliklerini anlaşılır kılmak ve haklı çıkarmak için sömürgeleştirdikleri ötekileri aslında "adam" ettiklerini, uygarlaştırdıklarını, kalkındırdıklarını, tarihin rayına oturttuklarını çünkü "beyaz adamın yükümlülüğü" (white man's burden) denen şeyin bunu gerektirdiğini ileri sürerler. Aynı şekilde ABD'yi kuranların Kızılderili ötekileri yok etmeleri "kaderin kendi omuzlarına yüklediği bir görev" temeline dayandırılmıştır. Sömürgecilerin kendi kendilerine böyle bir görev atfetmeleri onların Tarihî/Akılî öznesi olarak, yani hükümlan özne olarak kurgulandıklarını göstergesidir. Sonuç olarak modernizmin kitabında farklı olana hoşgörü olmak, ötekini kendi haline bırakmak, kendini ötekine, ötekiliğe açmak diye bir şey yok. Aksine ötekini asimile etmek, evcilleştirmek, dışlamak, yok etmek var. Onun için modern olmak demek, sömürgeleştirmeye konumlanmış olmak demektir. Bu bakımdan modernleşme tarihinin aynı zamanda bir emperyalizm ve sömürgecilik tarihi olmasında hiçbir şaşırtıcı anormallik yoktur. Çünkü Modernizm öteki ve ötekilik üzerinde uygulanan bir zorbalık üzerinde temellenir. Ötekiyle olan ilişkisine bakarak Modernizmin "tek kültürlü" bir dokusu olduğu söylenebilir. Oysa kendimizin "kendimiz" olabilmesi için ötekinin gerekliliği zorunludur. Bu durum modern nesnellik anlayışını, yani şeylerin "kendi kendilerine yeterli, öteki ve ötekilik gerektirmeyen bir mevcudiyet halinde orada bulundukları" şeklindeki görüşü geçersiz kılar.

Ötekiyle olan zorunlu ilişkiyi bu mevcudiyet metafiziğiyle bağdaştırmak için ötekinin sömürgeleştirilmek suretiyle kavrandığını, zaten biline indirgenerek evcilleştirildiğini ve bu şekilde tanınır kılındığını söyleyebiliriz. Bu durumda, takdir edileceği gibi, karşıdakinin ötekiliği diye bir şey kalmıyor. Ötekinin bilinmesinde, genellikle Hegel'ci diye adlandırılabileceğimiz, diyalektik bir ben/öteki ilişkisi söz konusu. Dünyanın diyalektik kurgulanışında öteki, benin ya da kendinin benleşmesi/kendileşmesi sürecinde gerekli ve geçici bir yabancılaşmayı ifade ediyor. Diyalektiğin teleolojisi ötekiliği sömürgeleştirip asimile ederek onu benin gelişmesinin bir aracı olarak kurguluyor. Ötekinin benin benleşmesine içsellığı nedeniyle, öteki her zaman zaten tanıdık ya da bildik bir şey. Bu durum "ötekinin asimilasyon yoluyla tanınması" olarak kavramlaştırılabilir.

Sonuç olarak dünyanın "dünyalaşması," yani dünya olarak bilinmesi,

**Ötekiyle olan
ilişikisine bakarak
Modernizmin
"tek kültürlü" bir
dokusu olduğu
söylenebilir.**

etnosantrik bir temsil ya da sahneye koyma yoluyla gerçekleşiyor. Modernist anlayışa göre benin yabancılaşması, kendinden farklılaşması, bölünmez bir birlik ve bütünlük içinde yansıtılan kimliğinin sorunlu kılınması anlamına gelmiyor. Tersine, kimliğinin birlik ve bütünlük içinde kurgulanmasının bir aracı oluyor. Diyalektik gelişim sürecinde benin kimliği yabancılaşma, ötekileşme ertesinde birliği ve bütünlüğü daha da güçlenmiş, daha da üst bir düzeye ulaşmış olarak kurgulanıyor. Bu süreç ötekinin aynıya indirgenerek anlaşıldığı, ben ve öteki ilişkisinin bir aynılık ekonomisi içinde düzenlendiği bir süreçtir.

Özet olarak, ötekinin bilinmesi ötekiliğin birlik ve bütünlüğü içinden yansıtılması yoluyla oluyor. Daha açık bir ifadeyle, ötekinin bilinmesi onun bu çeşit bir “indirgemeye,” “epistemik şiddet” uygulanarak bilinene uydurulması, “kuşa benzetilmesi” ya da “adam edilmesi” yoluyla oluyor. Ötekiliğin diyalektik gelişme sürecine içkin olması ve her türlü farklılığı benin gelişme hedefine uydurulması modernizmin evrensellik iddiasına dayanak oluşturmaktadır.

Bu teorik girişten sonra ünlü yönetmen Haneke’nin konumuzla doğrudan ilgili üç filmini incelemeye geçebiliriz. Bu üç filmi seçmemizin sebebi filmlerin ben ve öteki ilişkisi ile ilgili olması dolayısıyladır. Beklendiği gibi Haneke bu filmleri ile Modern kültürün öteki konusundaki düşünme biçimlerinin temellerine dinamit koyacak ve her zaman yaptığı gibi kafa konforumuzu bozarak bizi irrite edecektir. Haneke aşağıda tartışacağımız filmleri ile meselenin tam da kalbine inmeyi kafasına koymuş biri gibi davranıldığını ve pervasızlığını en ileri düzeylere taşıyarak kimseden çekinmediğini gözümüze sokmaktadır.

1- Funny Games

Tatilden dönen bir Amerikan ailesinin arabalarının içindeki konuşmalarıyla başlar film. Teypte gayet huzur verici klasik müzik çalarken, aniden duyulan ağır metal müzik filmin devamında olacakların işareti gibidir. O ilk sahnede oyuncular arabanın içinde hâlâ klasik müzik dinlerlerken, yönetmen seyirciye sert metal müziği dinleterek sanki “birazdan bunların başına geleceklerle ilgili sıkı durun” der gibidir.

Ann (Naomi Watts), George (Tim Roth) ve çocukları şehir merkezinden uzak, nehir kenarındaki evlerinde yaşamaktadırlar. Ann’in evde yalnız olduğu bir anda evlerine beklenmedik bir ziyaretçi gelir. Gelen kişi beyaz görseli, temiz yüzlü, nazik konuşan, sarışın bir gençtir ve güya yan komşu-



adamlar bu evden kendi istedikleri zaman gideceklerini söylerler. Ardından da Ann'le bir oyun oynamak istediklerini eklerler. Ann'e teklif ettikleri bir tür bahis oyunudur ve derler ki: "Bu oyuna göre sen yarın sabah 09.00' a kadar hayatta kalacağına bahse gireceksin, biz de senin öleceğine bahse gireceğiz".

Bu andan itibaren bu iki genç hakkındaki ilk izlenimiyle ilgili yanıldığını anlamaya başlayan seyirci, bu gençlerin aslında bildiğimiz serseri diye tabir edilen kişilerden olduğunu düşünmeye başlar. Filmde bu beklenmedik ziyaretçilerle birlikte beklenmedik olaylar da hız kazanmaya başlar. Nehir kenarındaki Ann'lerin güzel evlerine gelen bu temiz giysili, temiz ve güzel yüzlü hatta baby face oldukları bile söylenebilen genç adamlar kendilerinden ve fiziksel görünüşlerinden hiç de beklenmeyecek olaylara neden olurlar. Ann'i, eşini ve çocuğunu evlerinde rehin alırlar. Bu iki genç rehin aldıkları ailenin bireylerine soğukkanlı bir şekilde türlü şiddet oyunları ile sistematik bir şekilde işkence uygularlar. Şiddet soğuk, kansız, göze sokulmayan ama sistematik ve soğukkanlılıkla uygulanan bir yöntemle aktarılmaktadır. Bunun yanında şiddeti uygulayanlar o gün evinize yumurta istemek için gelmiş ve sizin de başta içeri almakta sakınca görmediğiniz iki genç adamdır.

Film katil ruhlu gençlerin komşularına şiddet uygulaması teması üzerinde kurulsaydı izleyici asla rahatsız olmayacaktı. Çünkü katil ruhlu birinden ancak böyle kötü davranışlar sadır olur. Yukarıdaki "ben ve öteki" şablonu harekete geçer ve rahatlardık. Ama işkence tam da bize benzeyen eli yüzü düzgün kişilerden sadır olursa işte o zaman "acaba ben de bu tür dav-

ların akrabasıdır. Ann'lerin evine dört tane yumurta istemek için gelmiştir. Bu genç adamın hoşça bir gülümsemesi olsa da izleyiciye tekinsizlik telkin etmektedir. Daha sonra arkadaşının da gelmesi ile iki kişi olan bu şansın gençler Ann'de bir tür tedirginlik yaratırlar. Giyimleri, konuşmaları, genel hal ve tavırlarındaki inceliğe karşın bu genç adamlarda rahatsız edici bir şey vardır. Ann onlardan gitmelerini, evini terk etmelerini isteyerek kurtulmaya çalışır. Ann'in bu isteğini yine nazik bir dille fakat kesin bir ifadeyle reddeden genç

ranışlarda bulunabilir miyim” diye endişelenmeye başlarız. İçimizde, benliğimizin derinliklerinde sakladığımız “öteki düşmanlığı” ile yüzleşmek bizi ziyadesiyle rahatsız etmeye yetecektir.

Ayrıca şiddetin beklenmedik olması ve seyircinin kendi hayatının böyle bir şiddetten muaf tutulamayacağı gerçeği de seyircinin kanını dondurmaktadır. Haneke soğuk ve sistematik şiddeti sıradan insanlara uygulatarak ekran başındakilere kendi hayatlarının öyle sandıkları kadar güvende olmadıklarını düşündürmektedir. Bu nokta huzursuzluğumuzu besleyen ikinci kaynaktır. Haneke hem içimizde bastırdığımız “öteki düşmanlığını” hortlatarak hem de yarattığımız ötekinin bizi tehdit ettiğini fısıldayarak çifte huzursuzluk yaratmaktadır. Bu saatten sonra huzursuz bir şekilde diken üstünde beklemekten başka seyircinin elinden bir şey gelmez. İşte elden bir şey gelmemesi düşüncesi yukarıda bahsettiğimiz çifte huzursuzluğun sosu olur.

Filmdeki ailenin şehirden uzak, nehir kenarındaki bahçeli, çok odalı ve geniş evlerinde yaşamaları, modern toplum insanların birbirlerinden uzaklaşarak kendi içlerine çekilmelerini akla getirmektedir. Bu şekilde gidecek daha fazla yalnızlaşan insanlar çevrelerinden koparak izole olmaktadır. Sonuç olarak modern yaşam insanları sadece kendi küçük çevrelerinde yaşamaya mahkûm ederek toplumsal yapıyı parçalamaktadır. Kendi dar çevresine kısılp kalan insanın diğer insanları ötekileştirmesi ve kendisi ile ötekiler arasında büyük ayrımlar varmış gibi hissetmesi kaçınılmaz olacaktır.

İyi ve güzel görünenden kötü bir şey sadır olamayacağı fikri filmle birlikte son bulur. Haneke bu filmle bu genel kabulü kırmaya değil, etkileyici olmaya niyetli olduğunu filmin adıyla (Funny Games-Eğlenceli Oyunlar”) ortaya koymaktadır. Hâlbuki filme “Mortal Games” gibi klişe bir Hollywood ismi daha uygun olabilirdi ama o zaman da bu bir Michael Haneke filmi olmazdı. Oysa film Türkiye’de “Ölümcül Oyunlar” adıyla gösterime girdi. Sözümona seyircinin ilgisini çekmek için yapılan bu “şark kurnazlığı” Haneke’nin felsefesinden zerre kadar nasiplenememiş olduğumuzu göstermektedir.

2- Caché

Televizyonda bir edebiyat programı yapan entelektüel Georges (Daniel Auteuil) kim tarafından gönderildiğini bilmediği tuhaf paketler almaya başlar. Gelen paketlerde kendisinin, eşinin (Juliet Binoche) ve evinin gizlice kaydedilmiş video görüntülerini içeren kasetler ve bu kasetlerin sarılı



olduğu kâğıtlar vardır. Bu kâğıtların üzerinde, anlamı belli olmayan ama sonradan olacaklarla ilgili ipucu veren şiddet içerikli, korkutucu çizimler bulunmaktadır. Bu isimsiz gönderilen videokasetlerin içeriği başta gündelik hayat görüntüleri ile ilgiliyken zamanla Georges için kendisini yakından tanıyan biri tarafından gönderildiği duygusunu uyandıracak kadar kişisel olmaya başlar. Georges bir süre sonra kendisinin ve ailesinin başına bir belanın tebellüş olduğunu anlar. Bu kasetlerle Georges ve eşinin yaşamları sarsılmaya, başlan-

gıchtaki tedirginlik duygusu yerini korku ve dehşet duygusuna bırakmaya başlar. Çünkü polisten istedikleri yardım sonuçsuz kalmıştır, zira tehdidin ya da tehlikenin kaynağına ilişkin hiçbir delil yoktur. Polis, böyle bir durumda yapabilecekleri bir şey olmadığını söylemekle yetinir.

Ailesi için iyice endişelenmeye başlayan George bu korkutucu paketlerin arkasında kimin olduğunu kendisi çözmeye karar verir. Tam da bu noktada esrarengiz paketlerin arkasında kimin olduğu anlaşılmadan Georges'un çocukluğundan tanıdığı bir kişi hikâyeye dâhil olur. Buraya kadar "ben ve öteki" ne ilişkin tek sahne Georges ve eşinin birlikte polise gittiklerinde, karakoldan çıkarken karşılaştıkları bisikletli siyahî genç adamla yaşadıkları kısa olaydır. Bu sahnede, Georges, yanından hızla geçen bisikletli adama öfkeli bir şekilde hakaret eder. Bunun üzerine genç adam Georges'in üzerine yürür, ancak hafiften tırsan Georges, karısının yanında küçük düşme pahasına alttan almak zorunda kalır ve iş büyümeden biter. Bu sahne ile Fransa'daki modern Fransızlar ve sonradan Fransa'ya yerleşmiş olan "öteki" konumundaki Kuzey Afrika asıllı insanlar arasında bir gerginlik olacağının işareti verilmektedir.

Filmin devamında paketleri gönderenin, senaryoda çok net bir dille hiçbir zaman ifade edilmese de, Georges'in geçmişi ile ilgili biri olduğu anlaşılır. Georges'in aynı mahalleden çocukluk arkadaşı olan Macit, Cezayirli bir ailenin çocuğudur. Macit, ülkede Cezayirli ve Fransa'daki diğer göçmenlere karşı sürdürülen yıldırma ve yok etme politikalarının sonucu ailesinden ayrılmak zorunda kalmış ikinci kuşak bir göçmendir. Macit'in ailesi Fransa'ya büsbütün Fransızlaştırma amacıyla olan ve Fransa'daki Afrika asıllıların,

Fransızlara göre “öteki” olarak görenler tarafından öldürülmüştür. Paris’te o günlerde yüzlerce Cezayirli’nin cesedi Seine nehrinde yüzmektedir.

Macit’in başına gelenlerden sonra Georges’in anne ve babası Macit’i evlat edinerek evlerine alırlar. (öneri: Georges’in anne ve babası başına gelenlerden sonra Macit’i evlat edinerek evlerine alırlar) Bu aşamada giderek iç karartan ve seyircinin huzursuzluğunu artıran film, bir Fransız ailenin ortada kalan bir Cezayirli çocuğu evlat edindiklerini göstererek Fransızların kendi içlerinde büsbütün kötü olmadıklarına işaret etmektedir. Böylece seyircinin içine bir parça su serpilmiştir. Ancak Haneke bu ferahlamanın bedelini seyirciye ağır bir şekilde ödetmeye karardır. Evlerine gelen mahalle arkadaşı ile ailesinin ilgi ve sevgisini paylaşmak altı yaşındaki küçük Georges’a ağır gelmiş olmalı ki, Georges Macit’i polise ihbar ederek yetimhaneye yollanmasına neden olur. Sonuç olarak Macit evlat edinildiği aileden Fransız devlet yetkilileri tarafından alınarak bir yetimhaneye yerleştirilir. Bu olayla birlikte Macit varlıklı bir ailenin kendisine sunacağı iyi eğitim olanakları, sıcak bir yuva, yakın ilişkiler, iyi giysi-ler ve iyi yiyecekler gibi olanaklardan tümüyle mahrum kalmış olur.

Ailesini Fransa’daki ayrımcılık, ötekileştirme ve değersizleştirme politikalarına kurban veren Macit, tam da kaybettiği ebeveynlerinin yasını tutabileceği ve doğduğu, o yaşına kadar büyüdüğü mahalleden ayrılmadan yaşamına devam edebileceği bir fırsat edinmişken bu sefer kendisi, başka bir ayrımcılık ve ötekini büsbütün kötü görme duygusuna, Georges’in haset duygusuna, kurban gitmiştir.

Verdiği bir röportajında “İnsan sürekli olarak isteyerek ya da istemeyerek ötekine karşı suçludur” diyen Haneke seyircinin Georges’in geçmişindeki bu büyük günahı öğrenmesini sağlayarak sanki Georges’u bugünlerinde bir yanıyla var edenin Macit’e - ötekine - karşı işlediği suç olduğunu anlamasını beklemektedir. Halının altına gizlenenler bir gün gelip halıyı hareketlendirmiş ve bu esrarengiz paketler ortaya çıkmıştır. Georges için paketlerle birlikte aslında geçmiş geri gelmiştir. Geçmiş Georges’u tam da mesut, mutlu, güvenli yaşamının ortasında bulur ve ona hiç de o kadar güvende olmadığını hatırlatır. Gelen paketleri belki de vicdan azabının kendisi göndermiştir. Çünkü filmin sonunda paketleri kimin gönderdiği tam olarak anlaşılmadığından gönderenin kimliği yoruma açık kalır. Belki de Tanrıdır paketleri gönderen ya da geçmişin kendisi ya da vicdandır, belki de ilahi adalet dedikleri şeydir paketleri gönderen. Kim bilir. Kesin olan ise bir şekilde Macit ile Georges’in yolları tekrar birleşmiş ve iki eski çocukluk arkadaşı yeniden buluşmuşlardır, ama bu sefer biraz burukturlar.

Georges ilk karşılaşmasından itibaren başına gelen bu kötü olaydan Macit'i sorumlu tutar ve rahat yaşamında kendisinin ve ailesinin huzurunu kaçırdığı için öfke doludur. İki eski çocukluk arkadaşının ilk buluşmaları Macit'in apartman dairesinde olur. Macit Georges'e yakın ve samimi davranışlarını ona "sen" diye ya da ismiyle hitap ederek göstermektedir. Böylece "ben sana hâlâ çocukluğumuzdaki gibi yakınlık, biz hâlâ aynıyız" demektedir. Buna karşın Georges Macit'le konuşurken "siz" diye hitap ederek sanki geçen yıllarla birlikte aralarında iyice açılan mesafeyi muhafaza etmeye çalışmaktadır. Çünkü Georges Paris'in merkezinde modern bir evde ailesiyle ve sanatsever dostlarıyla, Macit ise oğlu ile birlikte Paris'in banliyösündeki bir toplu konut apartmanında köhne bir dairede yoksulluk içinde yaşamına devam etmektedir. Aradan geçen yıllar ve zamanın toplumsal koşullar aynı mahallede birbiri ile oyunlar oynayarak büyüyen bu iki çocuğu ayırmış ve birini diğerkinin gözünde "öteki" kılmıştır.

Filmin sonunda Macit, Georges ile son kez bir araya geldiklerinde Georges'le birlikte seyircinin de yüreğini burkar. Acı dolu yaşamına yumuşak sesiyle "Bunu yaparken yanımda olmanı istedim" dedikten sonra şah damarını keserek son verir. Macit'in intiharı kendisinden beklenmeyecek ölçüde vahşet doludur. Elindeki ustura ile boğazını kesen Macit'in şah damarından fırlayan kanlar duvarla aynı anda Georges'in üzerine sıçrar. Bu olaydan sonra Georges Macit'in ölü bedeniyle birlikte bir süre kırıdayamadan öylece kalır. Macit, intiharını Georges'in yanında planlayarak sanki ölümünün sorumluluğunu Georges'e yüklemek ve Georges'in bununla birlikte yaşamasını istemiştir. Sanki "bunun nedeni sensin" ya da "sen beni aslında ihbar ettiğin gün öldürdün" demek istemiştir. Georges'i koskoca bir vicdan azabı ile baş başa bırakıp gitmiştir. Georges bu olaydan sonra ancak birkaç kapsül uyku ilacı ile uyuyabilen biri olmuştur.

Filmde insanın karşısındakinin kendisinden ayrı bir varlıkmış gibi düşünüldüğünde, başka bir ifade ile "öteki", "ben" den ayrı düşünüldüğünde ayrımcılık ve yıkıcılığın nasıl da sıradan bir durum haline geldiği çok çarpıcı bir şekilde anlatılıyor. Filmde aslında ötekileştirmenin sadece politik ve siyasi bir kavram olmadığı aynı zamanda sıradan insanların yaşamlarında da bunun var olduğuna vurgu yapılıyor. Film ayrımcılık ve ötekileştirme temelli politikaların körüklenmesi sonucu yaşanan olayların sıradan insanların hayatlarını nasıl altüst ettiğini çok keskin bir biçimde ortaya koymaktadır. Haneke bu filmiyle de sıradan insanların ötekileştirmenin neden olduğu yıkıcılıktan ve şiddetten muaf olmadığını ortaya koyarak seyirciyi yani bizleri yine rahatsız etmeyi becermiştir.

3- Beyaz Bant

Birinci Dünya Savaşı başlamadan hemen önce, bir Kuzey Almanya köyünde geçen film, bu köyde gelişen bazı garip olayları çıkış noktası yapıyor. Bu garip olaylardan bazıları şunlardır: Köyün doktorunun bindiği atın ayağının “görünmez bir tele” takılması ve doktorun ciddi bir şekilde yaralanması. Bir çiftlik işçisinin kansının, çürümüş ambar kapısı yüzünden yere düşerek ölmesi. Köyün yarınsından fazlasını elinde tutan Baronun küçük çocuğunun dövülmüş ve baş aşağı bağlanmış olarak bulunması. Baronesin lahana tarlasının tarumar edilmesi. Doktorun metresinin Down sendromlu oğlunun vahşi bir saldırı sonucu kör edilmesi. Ve son olarak Baronun ambarrının ateşe verilmesi...

Köydeki doğal hayatın rutinini bozan bu şiddet eylemleri ile sarsılan insanlar doğrudan dillendirmediği kuşkularını yalnızca özel hayatlarında ve spekülasyondan öteye geçemeyen gerçeklik kurguları şeklinde yaşarlar. Bu şiddet eylemlerinin failleri ise hiçbir şekilde bulunamaz. Seyirci film boyunca şüphe ve endişe içinde savrulur. Haneke, bu olayları, sanki filmi bir gizem çözücü polisiye koşturmaya haline getirmek amacıyla değil de kötülüğün mahiyeti üzerine derin bir tartışma açmak amacıyla çıkış noktası yapıyor gibidir.

Beyaz Bant, “Funny Games” ve “Caché” deki ben ve öteki ilişkisiyle ilgili temaları bir üst aşamaya taşıyarak tartışmaya açıyor. Ötekileştirme ve ırkçılık sorununu sadece bunları oluşturan unsurları ele alacak şekilde değil, kötülük sorununu tümüyle tartışmaya açacak şekilde ele alıyor. “Kötülüklerin oluşmasında bireysel sorumluluklarımız ne düzeydedir ya da bu kötülüklerin mümkün olabildiği, yeşerebildiği bir iklim, bir ortam söz konusu mudur sorusu Haneke tarafından filmin merkezine taşınmaktadır.

Köyde meydana gelen kötülüklerin faili olarak, köyün çocukları dâhil herkesten şüphelenilir. Çocuklar genel olarak masum ve yaptıklarından sorumlu tutulamaz diye bilinir ama filmde bu korkunç şiddetin sorumlularının çocuklar olabileceği şüphesi yayılmaya çalışılır. Varlıklı Baron, köydeki en güçlü



kişidir. Kasaba halkının geneli ise baronun topraklarında çalışan ırgatlar gibidirler. Köyün papazı ise dinin özüne ve tannıya en uzak kişidir. Dinin bir ritüeller, kalıplar, suçlar ve cezalar bağlamına indirildiği, özünü ve merhametini kaybederek işlevsizleştiği bir yapının “görevlisidir” papaz. Belki de köyün ikiye bölünmüşlüğü en kötüsüdür. Kendi çocukları ile olan ilişkisinde Tanrı’nın sevgisinden bahsederken çocuklarını fiziksel ve sözel olarak sürekli cezalandıran bir babadır aynı zamanda. Papaz, çocuklarının bencillik, kıskançlık, yalan ve tembellik gibi günahlardan kurtulmalarına ve uzak durmalarına yardımcı olması için kollarına beyaz bantlar bağlar. Film adını bantlardan alır. Masumluk ve saflık için çalışmaları gerektiğinin simgesi olan beyaz bantları sürekli taşımak zorunda olan papazın çocukları halkın nazarında küçük düşürülmektedirler. Gündüzleri köylülerin sağlığını üstlenen kasabanın doktoru akşamları sözlü saldırılarla metresini hırpalamakta ve hâlihazırda on dört yaşındaki kız çocuğunu elle taciz ederek cinsel hayatında heyecan aramaktadır. Filmde erişkin insanların ismi yoktur. Sadece papaz, öğretmen, doktor, baron, ebe gibi unvanları vardır. Erişkinlerin aksine çocukların isimleri vardır. Sanki onlar da büyüdüklerinde kollarına takılan ve masumiyeti simgeleyen beyaz kurdeleyi çıkardıklarında masumiyetleri ile birlikte isimlerini de kaybedeceklerdir.

Haneke’nin bu filmi siyah beyaz çekmesinin filmin genel temasındaki ben-öteki, iyilik-kötülük ve merhamet-şiddet eksenini uyumlu olduğu düşünülebilir. Bunun yanında siyah beyazlık karanlık ve gerilim dolu bir film atmosferi yaratırken bir yandan da bu gerilimi yumuşatan, aydınlatan bölümler vardır. Hikâyeyi anlatan öğretmen ile o dönemde Baron’un çocuklarına dadılık yapan utangaç on yedi yaşındaki Eva arasındaki masum ve sevimli romantizm, filmin geneline hakim olan karanlık havayı dağıtmaya yetmez.

Sonuç olarak bu filmi ile Haneke yukarıda tartıştığımız iki filmden farklı olarak “suçlular aramızda” klişesinin arkasına saklanmadan Birinci Dünya Savaşı’nın hemen öncesinde, bir toplumun nasıl bir suçlu yığına dönüşüğünü göstermeye çalışıyor. Buradan hareketle ötekileştirmenin uç noktası olan Yahudi soykırımının hangi ruh halinden beslendiğini ve bunun nasıl bir insanlık durumu olduğunu gözler önüne seriyor. Dehşeti dışarda ve uzakta aramak yerine, saflık ve iyilikten uzaklaştığımız oranda içimizde, benliğimizde, evimizde, köyümüzde ve toplumumuzda aramanın daha doğru olacağı söyleniyor.

Toparlarsak, Haneke tartıştığımız filmleri ile ben ve ötekinin birbirinden bağımsız düşünülemeyeceğini, bu iki durumun birlikte uyum içinde

varlığını sürdürmesinin önemli olduğunu gösteriyor. Filmlerde ben ve öteki arasında mesafe girmeye başladığı andan itibaren şiddetin filizlenmeye başladığı net bir şekilde gösterilmeye çalışılıyor.

Kaynaklar

1. İlder T (2006). *Modernizm, Postmodernizm, Postkolonyalizm: Ben-Öteki İlişkileri ve Etnosantrizm*. Küresel İletişim Dergisi, sayı 1, Bahar
2. Bauman, Z (1992). *Intimations of Postmodernity*. London ve New York: Routledge.
3. Butler, J. (1992). *Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism*. *Feminists Theorize the Political*. Ed: J. Butler, J. W. Scott, s. 3-21. London ve New York: Routledge.
4. Chatterjee, P. (1993). *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
5. Chow, R. (1993). *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.
6. Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*. Çev., G. C. Spivak. Baltimore ve London: The Johns Hopkins University Press.

Kendilik Serüveni

Süheyla ÜNAL

Prof. Dr.,
İnönü Üniversitesi, Tıp Fakültesi,
Psikiyatri Anabilim Dalı

suheylaunal@gmail.com

*nâgihân ol şâra vardım
ol şân yapılır gördüm
ben dahi bile yapıldım
taş u toprak arasında*
Hacı Bayram Veli

Doğum öncesinde başlayıp, sonrasında devam eden sinir hücre ağlarının oluşumu ve korteksin minikolon örgütlenmesiyle şekillenene, çevreyle etkileşim içinde evrilip dönüşen, çevresini de dönüştüren bir yapıdır kendilik. Bedenin ve beynin bir epifenomeni olarak yaşam boyu an be an yapılanmaya devam eder. Bir taraftan “ol”maya çalışır, bir taraftan “bil”meye. “Ol”mak için bir bedene, bedeninin duyumlarına ve eylemine ihtiyaç duyarken, “bil”mek için bilinçlilik yapılarını gereksinir.

Kendiliğin Beyindeki Korelatları

Nörobilim alanındaki çalışmalar kendiliğin yapılanmasında ve işleyişinde rol alan beyin yapılarını ortaya koymaktadır. Ayna nöronlar bunlar arasında oldukça önemli bir konuma sahiptir. Alt paryetal lobülün rostral parçası, kaudal bölüm, premotor korteks, birincil duyuusal-motor korteks, üst paryetal korteks, arka singulat korteks ve üst temporal girusta dağılım gösteren ayna nöronların yaklaşık üçte biri, aşağıdan yukarıya doğru oluşan hiyerarşik dizgede otomatik ve somatik tepkilerle gördüğünü yapma, taklit etmeyi gerçekleştirir. Ayna nöronların daha büyük çoğunluğunu oluşturan bölümü ise yukarıdan aşağıya gerçekleştirilen hiyerarşik dizgede oluşan zihin kuramı (Theory of Mind) aracılığı ile gözlenen bir davranışın ayrıntılarına girer ve o işin nasıl yapıldığını, o sırada ne hissedildiğini, ardındaki niyeti anlamaya çalışır.

Medial prefrontal korteks algı ve belleği birbirine bağlayarak bütün-

lüks bir kendilik duygusu sağlamakla yükümlüdür. Gelen yeni bilgiyi anlamlandırır ve varolan kalıba uyumlandırmaya çalışarak beynin sosyal işlevlerini sağlar. Orbital medial prefrontal korteks (OMPFK), limbik hipotalamik bölgelerle bağlantıları aracılığı ile duyguların kontrolünde etkin rol oynar. Amigdalaya uzanan dallarıyla stres sırasında bu çekirdeğin ateşlenmesini engeller. Dorsolateral prefrontal korteks diğer insanların zihinlerinden geçenleri anlamayı sağlayan zihin kuramını, içgörüyü, kendine farkındalığı, bilişsel kontrolü, moral yargıları ve yaratıcılığı gerçekleştirir. Ventromedial prefrontal korteks ise iç ve dış dünyadan gelen bilgilere göre davranışın düzenlenmesini, dikkatin odaklanmasını, uygun olmayan tepkilerin baskılanmasını sağlar, zihin okumaya katkıda bulunur, duygularla ilgili afektif süreçleri düzenler.

Sağ posterior somatosensoriyel korteksin temporal limbik yapılarla bağlantıları yaşamın ilk dönemlerindeki anne-bebek ilişkisi aracılığı ile kişilerarası nörobiyolojiye temel olur. Vagus siniri ile bağlantıları aracılığı ile bedenimizi, fiziksel duyularımızı algılamamızı sağlar.

Singular korteks hem bağlanmanın gelişmesinde, hem de ben ve öteki ayırımının sağlanmasında önemli role sahiptir. Fusiform girus yüze ait tüm duyguların tanınması sırasında aktive olmaktadır. Ön insula iç yaşantılardan, iç duyularımızdan bizi haberdar ederek kendimize ait bilgileri düzenlemeye katkıda bulunur. Amigdala özellikle ötekinin yüz ve gözlerinden gelen sosyal uyaranlarla duygular arasında hızlı bağlantı kurarak tehlikeyi değerlendirir. Hipokampus otobiyografik bilgileri kaydederek öyküsel kendiliğin oluşmasını sağlar. Hipotalamus, tüm sistemlerle olan etkileşimi sayesinde bilinçli yaşantılar ve duygusal deneyimlerin sosyal düzenleyicisi rolünü gerçekleştirir.

Panksepp'in Kendilik Modeli

İnsan gözlerini karmaşık dünyaya açtığında doğuştan sahip olduğu düzeylerle varlığını sürdürmeye çalışır. Duyusal-motor girdilerin kapısı olan beyin sapı ve RAS, homeostatik düzenlemelerle hemen bütün yaşantıların içinde örtük olarak yer alır ve varoluşsal ben duygusunu oluşturur. "Duygu-eylem sistemi", çevrenin ödül ve değer sistemi ile tanışmayı ve sosyalleşmeyi sağlar. Parietal, oksipital, temporal bölgelerde yer alan somatotopik beden haritasını kapsayan yüksek duyusal korteks beden sınırlarını oluşturarak, tek ve bütün oluşla ilgili benlik duygusunu, özneliği gerçekleştirir. Bu yapının yansıtmacı (reflektif) işlevi kendiliğin farkında olmayı

sağlar. Aynı zamanda söz öncesi ifadeler aracılığı ile öteki ile iletişime geçmeye, ikinci şahıs perspektifi oluşmasına, ikinci sıra düşüncelerin gelişmesine aracı olur. Yüksek yönetici motor korteksi oluşturan frontal loblar ise aktif olarak sahip olunan dünya algısını, dünya üzerindeki varoluşun benmerkezli tanımını gerçekleştirir. Dil ve semboller aracılığı ile kültürel dinamiklerin kendiliğin yapıtaşları olmasını, üçüncü şahıs perspektifini ve sadece insana özgü olan düşünme üzerine düşünmeyi (refleksif) sağlar.

Kendiliğin “bilme”yi sağlayan temel bilinçlilik yapılan olan anterior singulat, insular ve frontal korteks, medial diensefalik ve mezensefalik yapılar, periakvaduktal gri madde (PAG) beynin sentromedialinde yoğunlaşmıştır. PAG, temel duyguların işlem gördüğü tüm yapıların birleştiği alan olarak öz-kendiliğin (core-self) duygusal zeminini hazırlar. Ön-kendiliği (proto-self) oluşturan orta beyin sapı yapılan ile öz-kendiliği oluşturan frontal korteksin orta bölümleri arasındaki yoğun bağlantılar, kendiliğin epigenetik etkilerle an be an yeniden yapılanmasında etkin rol oynar. Öz-kendiliğin yüksek kortikal yapılardan lateral-frontal ve paryetal kortekslerle bağlantıları, çevreden, ötekiden gelen uyarılarla kendiliğin evrilmesini, dönüşmesini sağlar.

Bu sürekli yapılanma nörobilişsel süreçlerle paralel olarak gelişir. Nöronlar arası aktivite, 2.-5. aylarda intrauterin uyarılardan etkilenecek şekilde gelişmeye başlar. Fetus giderek duyumları ve hareketleri aracılığı ile kendini fark etmeye, tanımaya çalışır. Dış dünya ile ilk ilişkisi bakış ve temas aracılığıyla gerçekleşir, ilgisi çevresindeki uyarılar içinde öncelikle yüzlere yönelir. 36. saatte yüz ifadelerini taklit eder. İkinci aya kadar duyu organları ve bedeni aracılığı ile deneyimlediği dünyayı beyninde organize etmeye çalışırken bir ön benlik oluşturur. Ayna nöronlar bu süreçte başkalarını taklit etme aracılığı ile diğer insanların duygularını, niyetlerini anlama becerisine temel olur. Bir sonraki harekete hazırlanma, programlama ve prova etme ile kompleks motor davranışlarda ustalık geliştirmeyi sağlar.

İki/üçüncü aylardan yedi/dokuzuncu aylara kadar duyumsallık, etkinlik, bütünlük, süreklilik, duygulanım gibi özellikler aracılığı ile “şimdi ve burada”yı deneyimlemeye başlar. Annesinden farklı bir varlık olduğunun ayırdına varır ve olaylar üzerindeki etkinliğini fark eder. Bu ona ikili ilişkilerde canlılık, otantisite ve rezonans duygusu geliştirmesini sağlar. Bu dönemde bebek sorun çözme yetilerini, kişilerarası ilişkilerini biçimlendirecek sözel olmayan anı izlerini inşa eder. Bu anı izleri, tekrarlayan yaşan-

tılarla bazı ipuçlarına karşı belirli tepkiler geliştirmeyi sağlar. İlk yılın sonunda sözel olmayan bu anı izleriyle (örtük bellek süreçleri) zihin modelleri ve şemaları şekillenir.

7/9. -18. aylar annesi ile arasındaki yansıtma diyaloglar aracılığı ile duygusal durumunu düzenlemeyi ve sözel olmayan etkileşimde kullanacağı sosyal referansları öğrenir. Bir başkasına dikkati yöneltme, bakışlarıyla onu izleme, gösterilen bir işlevin anlaşılması, diğerlerinin davranışlarını taklit etme aracılığı ile sosyalleşme süreci hız kazanır. Anneyle kurduğu bağlanma ilişkisi bebeğin beyinde, özellikle sağ orbitofrontal korteksinde sinaptik bağlantıların artışına neden olarak beynin yapılanmasını yönetir. Bebek-anne ilişkisinin yapılandığı bu ilişki kalıbı dil ve açık belleğin (explicit) gelişimine yol açar ve bebek anlamlar dünyasına adım atar. Ayna nöronların bazal gangliyonlarla bağlantıları sayesinde ödül mekanizmaları işler hale gelir, bunun aracılığı ile değerler sistemi gelişir.

İkinci yaştan sonra kendisi ve diğerleri arasında paylaşılan sözcükler ve dil aracılığı ile sözel kendiliğin gelişmesiyle duyguları tanımlamaya ve duyguların nedenlerini anlamaya ve “sözcükler”le düşünmeye başlar. Açık bellek (explicit) gelişimi ve otobiyografik bilgilerin kaydı ile kendilik giderek zenginleşir, genişler. Ardından kendiliği tanımlamada önemli rolü olan otobiyografik öyküler aracılığı ile “öyküsel kendilik” gelişir. Sürekli biriken bilgilerle, kazanılan deneyimlerle kendilik sürekli güncellenir.

4. yaşta zihindeki temsiller aracılığı ile gerçek dünyadaki davranışlar belirlenir. Duyusal yaşantılar ve empatiyi kullanarak kendisinin ve başkalarının “nasıl bilebildikleri”ne açıklama getirir (theory of mind). Yaşadığı her olayı niyet ve arzu çekirdeği etrafında biçimlendirir ve bir benlik etrafında az çok tutarlı bir şemaya yerleştirir. İnsanların farklı bakış açılarına sahip olabileceğini fark eder.

5. yaşta yaşantıdan çok gözleme dayanarak yeni davranışlar üretmeye başlar. Soyutlama ve yeniden yapılandırma yetileri gelişir. Davranışın forma uygun olması yanısıra amaca yönelik olması da öğrenilir. 6-7. yaşlarda hata ile yalan / gerçek ile espri ve şakayı birbirinden ayırt etmeye başlar. Arkadaşlarının bakış açılarından olayı değerlendirmeyi öğrenir, bu da iletişim becerisini güçlendirir.

Yaşam döngüsünün her aşamasında kendilik hem nörobiyolojik, hem de psikososyal süreçlerin etkisi altında yeniden ve yeniden şekillenir. Örn; ergenlik döneminde prefrontal kortekste belirgin budanma ve sosyal rollerdeki değişim kendiliğe damgasını vurur. Farklı kendilikler arası diyaloglar belirginleşerek geçmiş-şimdi-gelecek arasında bütünlüğü sağlayan bir

kimlik gerçekleşir. Aynılma- bireyselleşmenin gerçekleştiği bu dönemin ardından genç yetişkinlikte yeniden bağlanma ile yeni bir sosyal sistem kurma sürecine girilir. Hem edimleri, hem de gelecek nesilleri yetiştirme aracılığı ile kendisini gerçekleştirme, etkin ve saygın bir birey olma çabası gösterilir.

Orta yaşlarda o zamana kadar gerçekleştirilen kendiliğin doğruluğu sorgulanır, geçmiş yaşantılar gözden geçirilir. Oluşturulan kendiliğin yaşama getirdiği kısıtlamalar fark edilir. Kalan zaman içinde yeni açılımlar, yeni yönelimlerle, yeni kendilik denemelerine girilir. Kendini gerçekleştirmiş bir bireyse bu dönemden sonra kendini aşma sürecini deneyebilir. Sınırlarını gevşeterek, açarak toplumla, doğayla bütünleşme çabasına girer. Böylece kendiliğin aynılma- bireyselleşme- bütünleşme serüveni tamamlanır. Evrenle bir oluştan, anneyle bir oluşa, anneden ayrılp, kendi oluşa sonra da kendi sınırlarını aşıp kaybettiği bütünlüğe kavuşma sürecidir bu.

Ömrünün yansıması “ben”i oluşturma, “ben”i yapılandırmaya, diğer yansıması da benlikten, benliğin sınırlarından kurtuluşa harcıyor olması yaman bir çelişki gibi görünse de oluşun ve bilişin serüveni bu, Hacı Bayram Veli’nin ifade ettiği gibi.

Mevlana kadim zamanların hikayesinde bu serüvenin farklı iki tarzını sunar bizlere. Tanrıya soyunmanın ya da kul olmanın tarzını;

Sultanın sarayında bir gün Çin ülkesi ressamları “Biz Rum ülkesi ressamlarından daha hünerliyiz” diye bir iddiada bulunurlar. Buna karşılık Rum ülkesi ressamları “Hayır, biz daha üstünüz, bizim hünerimiz daha ileridir” diyerek bu iddiaya karşı gelirler. Bunu işiten sultan, ressamları imtihan etmeye karar verir. Her iki memleketin ressamları hazırlanır, birbirine bakan karşılıklı iki ayrı odaya çekilirler. Çin ressamları, kendilerine ayrılan odanın duvarlarını renk renk resimlerle donatırlar. Rum ülkesi ressamları ise kendi odalarını sadece cilalar, ayna gibi parlatırlar. Sultan önce Çin ressamlarının odasına girer, idrak ötesi fevkalade güzel resimleri beğenir. Rum diyan ressamlarının odasına girdiğinde Çinlilerin duvara yansıyan ve gerçeğinden daha parlak, daha canlı görünen resmiyle gözleri yuvalarından fırlar.

Mevlana Celaleddin-i Rumi

Kaynaklar

1. Damasio A (1999). *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*. New York: Harcourt Brace
2. Decety J, Chaminade (2003). *When the self represents the other: A new cognitive neuroscience view on psychological identification* *Consciousness and Cognition* 12 (2003) 577–596
3. Gallese V, Keysers C ve Rizzolatti G. *A unifying view of the basis of social cognition*. *Trends in Cognitive Sciences*, 2004; 8: 396-403
4. Pankseep J (1998). *The periconscious substrates of consciousness: affective states and the evolutionary origins of the self*. *Journal of Consciousness Studies*, 5: (5-6);566-582
5. Rizzolatti G, Fadiga L, Fogassi L and Gallese V (2002). "From mirror neurons to imitation: facts and speculations" in "The imitative mind: development, evolution, and brain bases" Meltzoff AN and Prinz W (Eds New York: Cambridge University Press)
6. Schore AN (1994). *Affect regulation and the origin of the self: The neurobiology of emotional development*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
7. Siegel, DJ (1999). *The developing mind: Toward a neurobiology of interpersonal experience*. New York: Guilford
8. Siegel DJ (2001). *Toward an interpersonal neurobiology of the developing mind: attachment relationships, "mindsight," and neural integration*. *Infant Mental Health Journal*, vol. 22(1-2), 67–94
9. Sroufe LA (1996). *Emotional development: The organization of emotional life in the early years*. New York: Cambridge University Press.
10. Wolf DP (1990). *Being of several minds: Voices and versions of the self in early childhood*. In D. Cicchetti & M. Beeghly (Eds.), *The self in transition: Infancy to childhood* (pp. 183–212). Chicago: University of Chicago Press.

Terapinin Ötesi, Ötekinin Terapisi

Kemal SAYAR

*Prof. Dr.,
Marmara Üniversitesi Tıp
Fakültesi, Psikiyatri AD*

kemalsayar@gmail.com

Bir öteki olarak terapist

Terapi farklı kuramlar ve stratejiler ışığında yapılsa dahi, her bir kuram terapi sırasında kurulan ilişkinin tedavi edici doğası üzerinde durur. Aktarım, karşı aktarım, düzenleyici duygusal deneyim, burada ve şimdide çalışmak, kişiler arası ilişkilerin düzenleyici gücüne inanmak gibi unsurların her biri, açık bir şekilde sorunun, danışan ve terapist arasındaki ilişki vasıtasıyla çözüleceğini belirtir. Bu sebeple terapinin ilk hedefi danışan ve terapist arasındaki güven ortamını sağlamaktır. Terapistin kendisini kabulleneceğine, eleştirmeyeceğine, anlamaya ve yardım etmeye çalışacağına inanan bir danışan sorunlarını konuşmaktan çekinmeyecek; terapistin samimiyetine güvendiğinde onunla olan beraberliğine inanarak değişmek için çabalayacaktır. Sorunların üstesinden gelmek için değişmeye çalışmak bir yana, sorunların varlığını kabul etmek dahi, danışan için altından tek başına kalkabileceği bir yük değildir. Bu sebeple terapist ile olan beraberlik giderek önem kazanmaktadır; terapist, danışanın bilinçaltının yansıyabileceği kişi, tutunabileceği nesnesi, kaybettiği ya da hiç sahip olamadığı güven nesnesi haline gelebilir. Başarılı bir terapi, bir şekilde terapist ve danışanın bu beraberlik süreci ile başlamaktadır.

Wallin (2007), terapi sürecinde sağlanan bu beraberliğin hayati değeri olduğunu vurgulamıştır. İçinden çıkılmaz sorunlarla boğuştuğuna inanan danışan, çözüme ulaşma yolunda ümitlerini kaybettiğinde, onu hayata bağlayan tek ve en önemli bağ terapistiyle arasında kurduğu bağ olacaktır. Danışan, kendi varlığını terapistte duyduğu güvene emanet ettiği bu zamanlarda, hayatına son verme düşünceleri zihninde yer etse dahi bunlara karşı koyabilir. Danışanın terapist ile yaşadığı düşünsel, duygusal ve sosyal beraberlik, ona “öteki ile birleşme” başarısını kazandıracaktır. Duyulmak, önemsenmek, değer verilmek isteğinin karşılığını bulacağı bu

beraberlik; danışan üstünde o denli güçlü etki bırakır ki, kişi hayata devam edebilmek için yeni bir ilişkisel umut ve sebep bulabilir.

Terapistin ve danışanın benliklerinin her katmanında ulaşmayı başardığı bu beraberlik, danışanların intihar teşebbüslerini önleyebilme gücündedir. Çocuğun annesiyle bir olabildiği gibi terapistiyle birleşebilen danışan, beraberliğin o ilk ve öz halini yaşayacaktır. Holmes (1996b), intihar düşünceleri barındıran bir danışanın bağlanma ihtiyacının en yüksek noktada olduğuna dikkat çekerken, intiharin özündeki nedenlerden birinin sevilme ve korunma ihtiyaçlarını karşılayamamış olan fiziksel benliğe duyulan kızgınlık olduğunu belirtir. Kişi, derinlerde ancak yine bu fiziksel benliğe zarar verdiği ölçüde rahatlayacağını düşünebilir. Bu durum aslında kişinin kendi benliğinde ve öteki ile olan ilişkisinde sağlayamadığı birliğin bir sonucudur. Fiziksel benliğe duyulan öfke, duygusal benliğin yalnızlığı ve yansıtıcı benliğin öteki ile bir olma sürecindeki yenilgisi, kişinin iç ve dış dünyalarında birliğin sağlanamamasına sebebiyet verir. Viktor Frankl (1967), bir hastasıyla olan deneyimini anlatır. Gecenin bir yarısında çalan telefonun öbür ucundaki ses, hayatına son vereceğini ama biraz konuşmak istediğini söyler. Frankl, uzunca bir süre, hayatın uçurum kenarında yürüyen kadını dinler. Kapatmaya yakın, 'vazgeçtim' der kadın, 'gecenin bir saatinde bir insan beni bu kadar süre dinleyebiliyorsa, bu dünyada hâlâ ümit var demektir!'

Tam bu noktada danışan ve terapist arasında kurulan beraberlik, danışanın terapisti öteki olarak görmesine, kullanmasına, kendi iç ve dış dengeğini oturtabilmesine imkan verecektir. İntihar teşebbüsünün önüne geçilmesinde en önemli etkenlerden birisi, terapist ve danışan arasındaki bağın gücüdür (Holmes, 1996b). Terapist eğer danışanın zihnini kendi zihninin içinde tutabiliyorsa bu beraberlik sağlanır. Öteki ile olan beraberlik kişinin yalnızlık hissini iyileştirir, ona yaşama gücü verir. Terapist, terapi odasında danışanıyla sadece bir olmak ve onun varlığını hissetmek suretiyle bile ona büyük ölçüde yardımcı olabilir.

Friedman (1992), terapist ve danışan arasındaki bu beraberliğin basit bir empati sürecinden çok daha ötede olması gerektiğini belirtir. Terapist, danışanı anlayabilmek için derin bir istek duymalıdır. Bu sebeple, terapistlerin bağlı olduğu farklı kuramların ve kullanacağı farklı tekniklerin çok ötesinde ve önünde olması gereken bu derin isteği, terapinin olmazsa olmazı olarak açıklamıştır. Terapist, danışanı kendisinin bir uzantısı, bir nesnesi, amaca giden yolda bir araç olarak göremez. Terapist, danışanı anlayabilmek, hissedebilmek, onun acısını paylaşabilmek isteği gütmelidir. Terapist ve danışan arasındaki bu beraberliğin sağlanamadığı durum-

larda terapötik teknikler sadece terapistin iş gereçleri haline gelecek ve danışan, acı çeken bir insandan daha çok çözülmesi gereken bir vaka, bir anime olarak algılanacaktır. Bu durum anne ve çocuğun birleşme anında-ki açıklığının, sevginin ve acıyı azaltma isteğinin, terapötik ortamda terapist tarafından tekrar edilebilmesini engelleyecektir. Oysa terapide başan, en temel haliyle bu tekrarı sağlanabilmesiyle orantılıdır.

Terapistin İnsani Sorumluluğu

Burada rotayı geçen yüzyılın önde gelen etik felsefecisi Levinas'a çeviriyoruz. Kanaatimce, danışan-terapist bağı, bir sorumluluk ve ihtimam ahlaki olmadan anlaşılamaz. Levinas'ın yazılarıyla aydınlattığı varoluşsal görev ve gerçekler, insan olarak danışanın ve terapistin sorumluluğuna da ışık tutar. Terapi, terapistin danışana belirli tekniklerle yaklaştığı bir beraberlikten daha ötesi olmalıdır. İnsani beraberliğin doğasının kaybolmaması, hatta en çok terapötik ortamda yeniden doğması gerekmektedir. Bu ancak terapistin insan olarak danışanın acısını paylaşmasıyla mümkün olur. Ötekinin acısı, varlığı ve yokluğu sadece ötekinin sorunu değildir; aynı zamanda benim de sorunumdur. Öteki, ilk bakışta bana yabancı gibi gözükse de, aslında benim varlığımı tanımlayan bir başka varlıktır; bu ona karşı yükümlülüğüm olduğu gerçeğini açığa çıkarır. Onunla olan beraberliğimde kendi kazançlarımı, haz ve kayıplarımı düşünmeden, bunları hesap etmeden onunla bütünleşmem gereklidir. Levinas (1992) bu durumu "kişinin kendi benliğini terk ederek ötekini sevmesi" olarak adlandırmıştır. Levinas'a göre ötekini bu şekilde sevebilmek, kişinin kendi benliğini doyurabilmesinin yegâne yoludur. Bu sevgiye ulaşmak, kişiye ardı arkası kesilmeyen bir güç katacaktır; bu yolda kişi, aslında gerçek özgürlüğün, ötekine duyulan beklentisiz sevgi ve merhamet olduğunu görecektir.

Terapist, danışan ile yaşadığı ilişkide onunla bir olma sürecinde ne derecede başarılıysa danışanın terapötik süreçte ilerleyişi o derecede artacaktır. Her halükarda danışanın hissettiği acı, terapistin onu anlama isteği, ilgi ve samimiyeti ile paylaşılabilir. Gantt (2000), acının gerçek manada Levinas'ın açtığı pencereden bakılarak değerlendirilebileceğini; kişinin ötekinin acısını bir yük, sorumluluk ve zorluk olarak görmeden yüklenebilmesiyle, acının verdiği yükün hafifleyebileceğini vurgulamıştır. Bu durumda kişi, "öteki için acı çekmek" zahmetini yaşamayacaktır. Bir annenin çocuğunun endişelerine kulak verdiği o ilk andaki gibi, bir insanın ötekinin çektiği acı sebebiyle üzülmesi, ancak ve ancak ötekinin varlığına duyulan hürmet sayesinde gerçekleşebilir. Onun acı çekmesi ve canının yanması, bir diğer insanı üzdüğü müd-

detçe, hadise öteki için acı çekmek boyutundan çıkarak öteki ile beraber acı çekme boyutuna geçecektir. Kişi, karşısındakinin varlığına, onun çektiği acıya ortak olmak isteğiyle yaklaştıkça, paylaşılan acı azalacaktır.

Gantt (2000), yaşamın özünde bulunması gerektiğini düşündüğü bu yaklaşımın terapi sürecinde de bulunması gerektiğini belirtmiştir. Terapistin danışanın acısını hissedebilmesi, onun acısının bir yük olduğunu düşünmemesini sağlayacaktır. Onun acısı, terapist için değerlidir ve paylaşılması, hissedilmesi gerekir. Terapötik süreçte acıyı ve danışanı gerçekten hissetmeye çalışmadan, onu insan olarak görmeden ve değer vermeden atlabilecek olan her adım yararsız olduğu kadar olumsuz da olabilir. Terapist ile bir olamadığını, onun tarafından gerçekten anlaşılmaya çalışılmadığını ve değer verilmediğini düşünen danışan; acının büyüklüğü altında ezilebileceği gibi, bir başkasının o acıya değer vermediği düşüncesiyle, yalnızlık uçurumunun kenarında ölümü bir seçenek olarak aklına getirebilir. Varoluşsal psikoterapinin öncülerinden Viktor Frankl da terapi odasında acının nasıl yer bulması gerektiğini tartışmıştır. Frankl'a göre acı yaşanılması kaçınılmaz bir deneyimdir. Kişi onu redderek değil, ancak onu kucaklayarak zenginlik kazanır. Bu durumda kişinin kendi acısıyla kucaklaşabilmesi de terapistin görevlerinden biridir (Frankl, 1967). İstirap, suçluluk ve ölüm. Viktor Frankl, bunlara 'trajik üçlü' diyor. Her insan hayatının bir döneminde ıstırap, suçluluk ve ölümle yüzleşir. Onlar tarafından sınıranır. Onlarla nasıl yüzleştiğimiz, bu karşılaşmadan ne tür bir anlam devşirdiğimizi de belirler. İstirabını bir anlam üzere yaşayanların hayatında trajedilerden zaferler tomurcuklanır. Suçluluk duygusu pişmanlığa ve ötekine hizmet bilincine, ölümün kaçınılmazlığını kabullenmek, hayatı daha anlamlı kılma gayretine dönüşebilir. Homo sapiens, ıstırap insanı, 'acıyı bal eyleyen' insandır. İstirapta bir anlam bulabilen insanlar ona daha kolay tahammül ederler.

Danışanın önce kendi birliğini, sonra da ötekiyle olan ilişkisindeki birliği elde edebilmesi, acının kabulüyle gerçekleşecektir. Acının kabulü sağlandığı sürece kişi duygusal benliği ile bütünleşebilecek ya da Freudyen kuramın benlik parçalarını dengeye oturtabilecektir. İçsel birliğin oluşabilmesinin ön koşulu olarak kabul, benliğe ait olanın benliğe geri çağırılmasıyla sağlanacaktır. Oluşan birlik, kişinin iç dünyasında netleşmesini sağlasa da ne yazık ki yeterli değildir. Kişinin, öteki ile bir olmak sürecinden geçerek birliği tümünden sağlaması gerekir. İç dünyasında birliği görece sağlamış bir danışan, terapistin varlığını kullanarak öteki ile bir olabilme sürecinde de başarılı olmaya çalışacaktır. Terapinin doğası gereği gerekli olan bu beraberlik, iç benlikte elde edilen birliğin bir üst kademeye çıkarak benliğin dışında da elde edilmesini hedefler. Kişi,

muhababımı/ötekini, anlamak ve hissetmek istediği ölçüde bu birliğe kavuşur. Bilinçaltı, öteki ile olan birleşmenin sonucunda benliği besleyebilecektir. Psikoterapi böylece, terapistin her iki aşamada da danışanı insan olarak görmesi ve değer vermesiyle bütünleşmeye doğru giden bir süreç olacaktır.

Öteki ile birlikte acı çekmek felsefesi, acı çeken kişi ile acı çekmek, onunla o anda bir ve bütün olmak felsefesiyle, kişinin yalnız olmadığını da vurgular. Bir bütünün her parçası birbiriyle aynı olamayacaktır; farklılıklar gereklidir. Farklı acılardan ve her bir acının farklı seviyelerinden muzdarip insanlar birbirlerinin acılarıyla bütünleşmek, birbirlerinin üzüntüsünü paylaşmak ihtiyacı ile bir olma isteğindedirler. Kişi, ötekinin kendi acısına verdiği değere kayıtsız kalamayacak, o da bir başkasının çektiği acıya üzülerek onunla birlikte acı çekmeye çalışacaktır. Bir döngü halinde ilerleyecek olan bu durum, birliğin kişiler arası katmanda da gelişmesini sağlayacaktır. “Öteki”nin aslında kendisinden çok da farklı olmadığını görecektir. “Öteki”nin aslında kendisinden çok da farklı olmadığını görecektir. “Öteki”nin aslında kendisinden çok da farklı olmadığını görecektir. “Öteki”nin aslında kendisinden çok da farklı olmadığını görecektir. “Öteki”nin aslında kendisinden çok da farklı olmadığını görecektir.

Sevmek, bir başkası için üzölmek, bir başkası için bir girişimde bulunmak hayatın gerçekliği dışına çıkmıştır.

Felsefi Bir Mesele Olarak “Öteki”

Ötekinin bir yabancı, bir engel, en koyu ve tehlikeli halleriyle uzak durulması gereken bir varlık olarak görülmesinin sebebi, Levinas’a göre insanın hep kendi doğasını normallüğün, gerçekliğin ve iyiliğin kaynağı olarak almasıyla açıklanabilir. İnsan, ötekinin farklılığını ve başkalığını, kendi sınırlarına bakarak görmektedir (Levinas, 1988). Descartes’e yaptığı atıfla Levinas, bu durumu insanlığın uzun yıllardır yaşadığı en önemli sorun olarak görmüştür. Öyle ki yüzyıllardır, değil sıradan insanlar, bilim insanları ve filozoflar dahi varoluşsal gerçekliğin önemini işaret ederken, hep kişinin kendi benliğini referans göstermişlerdir. Kişinin varlığı hayatın kaynağı addedilmiş; kişinin çevresinde yaşanan bütün deneyimler ve onun içinde bulunduğu ortamı oluşturan diğer insanlar, bu durumda “dost ve kendi varlıklarına benzer ötekiler” olarak değil, aksine “yabancı ve tehlikeli ötekiler” olarak görölmüşlerdir. Yüzyıllardır insanlık, giderek artan bir ivmeyle, kendi varlığını hayatın odak noktasına yerleştiren bir bilinçle var olmuştur. Yaşanan deneyim, ister kişinin içinde bulunduğu ve aktif bir şekilde yönlendirebildiği ya da etkileyebildiği bir deneyim olsun; isterse de kişinin tamamıyla dışında, onun kudretinin erişemeyeceği sınırlarda gerçekleşen bir deneyim olsun; her iki haliyle de hep “insanın varlığı saye-

sinde anlamlı olan” bir gerçeklik olarak algılanmıştır. Kişi, deneyimin hangi anlamlara geldiğini, ne derecede önemli olduğunu hep kendi varlığına atıfta bulunarak kararlaştırmıştır. Kişinin duyguları, o deneyimin onun varlığı üstünde uyandırdığı hisler nasılsa; deneyim de o anlam çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu sebeple insanoğlu zaman içerisinde hayatın, hayattaki her insanın, her canlının hatta her nesnenin sadece kendisine hizmet ettiği anlayışını kabul etmiştir. Onun varlığı, kendi gözünde o derece muhteşem bir hâle bürünmüştür ki, artık bütün dünya sanki ona hizmet etmektedir.

Levinas (1988), bunun mümkün olamayacağını belirtirken, bu sürecin insanı nasıl kendi fikir dünyasında hapsedtiğini; insanın nasıl kendi kendisini idealize ettiğini göstermiştir. Sevmek, bir başkası için üzülmek, bir başkası için bir girişimde bulunmak hayatın gerçekliği dışına çıkmıştır. Bu hayatın düzeni sadece insanın kendi varlığına hizmet etmesi gerektiği algısı üzerine kurulu olduğundan, kişinin öteki için bazı duygular hissetmesi dahi artık doğal bir olay olarak görülmekten çıkar ve bir sorun; günümüzde olduğu gibi bir patoloji olarak değerlendirilir. Bir başkası için kendi hislerinden, kazançlarından, hayatından en ufak fedakârlıkta bulunmak dahi artık bir “hastalık” olarak algılanmaktadır. Nihayetinde bugünün insanı, dünün insanından çok daha fazla kendi varlığını kutsamaktadır. Yaşanan deneyim, anlamını artık “benim varlığımın anlamından” almaktadır (Levinas, 1988).

Ötekinin yabancı olması, kötü, olumsuz ve tehdit edici bulunması, modern çağın tutumu ve hastalığıdır. Psikoterapi, kişinin içe dönüşünü emrettiği müddetçe Levinas’ın fark ettiği “kendini idealleştirme” hastalığının ilerlemesine sebep olacaktır. Bu durumda gerçek sorunu görüp, o soruna gerçekçi çözümler bulması gereken psikoterapi kuramları kullanılmalıdır. Kişinin kendini daha çok önemsemesi, kendi sesine daha çok kulak vermesi, ötekinin varlığından ve etkisinden daha çok uzaklaşması engellenmelidir. Aksine kişinin ötekinin varlığını görmesi, kabul etmesi, onunla yakınlaşması, onu bir tehdit olarak almaktansa hayatın bir parçası olarak görmesi gerekmektedir. Kendi varlığının ve düşüncesinin hayatın tek gerçekliği olmadığı, hayatın merkezinde kendi dürtü ve beklentilerinin yatmadığını öğrenmek; bu aşamada kişinin ihtiyacı olan asıl deneyimdir.

Terapötik uygulama, benliğin parçalarının ve ötekiyle olan ilişkinin birliğini sağladığı kadar, danışanda ötekilerden oluşan bir bütünün parçası olma duygusunu da geliştirecektir. Danışan terapist ile olan ilişki modelini kullanarak etrafındaki diğer insanlarla ilişki kurmaya başladığında, “ötekinin” kendisinden çok da farklı ya da kendisine çok da yabancı olmadığını görecektir. Özellikle Varoluşsal ve Kişilerarası psikoterapi kuramla-

nında terapötik gelişmenin başlayacağı ilk ve en önemli evre olarak görülen kişiler arası iletişim (Prochaska & Norcross, 2009), birliğin oluşmasını ve kişinin ötekilerden oluşan bir toplumda, kendisinin de bir “öteki” olarak görülmesine rağmen, birliği fark etmesini sağlar.

Devredilemez Sorumluluk: Öteki’ne Duyulan Yükümlülük

Her iki psikoterapi metodu da bu beraberliğin gelişebilmesi için kişide “sorumluluk” duygusunun uyandırılmasını hedef eder. Sorumluluk, kişinin “öteki” için hissetmesi gereken hayati duygudur. Bu duygu aynı zamanda öteki ile birlikte acı çekme sürecinde gereklidir. Kişi, karşısındaki insanın acısı için sorumluluk hissettiği müddetçe yardım etmeye çalışacaktır. Bir başkası ile birlikte acı çekebilmek, onun çektiği acıdan kişinin kendi varlığını da sorumlu hissetmesi demektir. Martin Buber, Kişilerarası Psikoterapi kuramına ilham veren açıklamalarında, ötekinin yardım çağrısını duyan bir kişinin bu çağrıya kayıtsız kalamayacağını vurgular (Buber, 2002). Ancak ötekinin çektiği acı sebebiyle sorumluluk hisseden bir kişi, Buber’in tarifiyle gerçek bir diyalogun oluşmasını sağlayabilir. Kişinin hissettiği mesuliyet sebebiyle ötekini dinlemesi, anlaması, anlamlandırılmaya çalışması, ona yardım etmeye çabalaması bu sorumluluğun bir sonucudur. İkili ilişkilerde de, psikoterapi sürecinde de çekilen acının azalmasını sağlayan bu duygudur.

Irvin Yalom (2002), öteki ile bir olma sürecinde, kişinin ötekinin varlığını hissetmesinin dahi önemli olduğunu vurgulamıştır. Buber’in (2002) belirttiği sorumluluk duygusu, insanın bir başkası için mesuliyet hissedebilmesini ve başkasının çektiği acıya ortak olabilmesini, ona çare arayabilmesini sağlar. Yalom’a göre acı çeken kişi, ötekiyle kurulan bu beraberlikten, sadece, iyileşmek için bir umut elde etmiş olmaz. Kişi, ötekinin benzer deneyim ve duygularıyla karşılaştıkça, kendisini diğer insanlardan farklı görmemeye başlar. İçte birliği oluşturabilen kişi, ötekiyle kurduğu ilişkiden faydalananak aslında toplumla da bütünleşecek, “bir olma” sürecini makro sistemde yaşayacaktır.

Benliği tasvir etmek ve sonrasında sosyal ilişkilerin gücünü göstermek amacıyla ortaya konan kuramlar; bir açıdan hep eksik kalır. Friedman (1992), Buber ve Levinas’ın gölgeleri arasında gezinerek, varoluşsal birliğin daha derin bir perspektifi olduğunu vurgular. Aslında kişi, iç ve dış dünyaları bakımından ayrılmamaktadır. Kişi, var olduğu gibi, bütün yönleriyle bir bütündür; onu ele alırken içinde bulunduğu ilişkiler yumağından söküp çıkarmak ve tek başına ele almak mümkün değildir. Bu durumda insan, öteki ile kurduğu iliş-

kiden izole edilemeyecek bir varlıktır. Belki de patoloji, ötekiyle ve “ötekilerle” beraberliğinin bozulması ile oluşmaktadır. Deneyim, sadece benliğin içinde yaşanmaz; benliğin dışında öteki ile olan ilişkide de değerlendirilir. Bu durumda kişinin iç ve dış dünyası sadece onu kişinin algılamasına bakarak göreceli olarak yerleşmektedir. Gerçekte insan doğasındaki bu birlik, katman katman yayılmakta, benliğin parçalarından başlayarak iç ve dış dünyanın birliği insanın doğasını var edebilmektedir. İnsan, eninde sonunda bu parçaları birleştirebildiği oranda rahat, sağlıklı, huzurlu ve mutlu olacaktır.

Mevcut kılınmak, Buber(1988)’in teyid edilmek dediği şeyin özüdür. Teyid kişiler arası veya sosyal bir edim değil, insanlararası bir edimdir. Kişi kendi biricikliği içinde, sadece olduğu değil olabileceği kişi olarak da teyid edilemediği sürece, yüzeysel bir teyid almış olur. Ötekinin teyidi/geçerlenmesi için kişi ilişkiyi öteki taraftan da yaşamalı ve onun ne hissettiğini, düşündüğünü ve bildiğini tahayyül edebilmelidir. Bu kişinin kendisiyle öteki arasındaki temel mesafeyi kaldırmaz. Tam aksine muhabımla cesur bir karşılaşma içerir. Böylece o kişiyi kendi bütünlüğü, biricikliği ve birliği içinde anlamış olurum. Ötekinin bu biçimde deneyimlenmesi Buber’in diyalog dediği şeyin kalbidir. Kendimi, bulduğum kişinin başkılığına bütün kalbimle açarım. Oysa monolog durumunda, onunla uzun uzadıya konuşsam bile, o sadece benim yaşantımın bir parçası olarak var olur. Diyalojik psikoterapi, kullanılan yöntemden, analizden veya terapötik etkinlikten bağımsız bir duruşu temsil eder. Burada merkez sağaltıcı güç, terapist ve danışan arasındaki buluşmadır. Psikanalist bilinç-dışının bilince doğumunu gerçekleştiren bir ebeysen de, bu yine de buluşma yoluyla şifa bulmak anlamına gelmez. Analistin ilişki esnasında cereyan eden etkileşim ve buluşmanın önemini kavraması, onu da diyalojik terapinin alanına sokar. Ötekini benim gözlemimin bağımsız ve benden kopuk nesnesi kıldığım sürece onu anlayamam. Onun biricikliğinin farkına varamam. Onunla hemhal olamam. Öncelikle onunla çok samimi, çok özel bir diyalog geliştirmeliyim ki onun nevi şahsına münhasırlığını anlayabileyim (Friedman, 1998).

Varoluşsal Duygular: Suçluluk, Utanç ve Güven

Var olmak, makro sisteme kadar varan bir beraberliğin sonucunda mümkündür. Buber, ötekinin varlığı ve huzuru için duyulan sorumluluk duygusunu merkeze alır. Ancak üç temel duyguyu daha işaret eder: varoluşsal suçluluk, varoluşsal utanç ve varoluşsal güven (Friedman, 2002). Varoluşsal suçluluğu nevrotik suçluluk duygusundan ayıran temel özellik, kişinin ötekinin çağrısına cevap vermediği zamanlarda ortaya çıkmasıdır. Ötekinin acısı ve yardım

isteği, onu duyanın benliğinde iz bıraktığı müddetçe varoluşsal suçluluk duygusunu hissetmek mümkün olacaktır. Kişinin kendi benliğini, çıkarlarını, önceliklerini geri plana atması ve sadece acı çeken ötekinin yardım çağlığına cevap verme ihtiyacı hissetmesi, hem varoluşsal suçluluğun yaşanmamasına hem de öteki ile kurulan beraberliğin güçlenmesine sebep olur. Bu haliyle suçluluk duygusu, insana birlik arayışı sırasında rehberlik eden bir duygudur.

Varoluşsal suçluluk duygusu, her ne kadar kişinin yaşamaktan ve vereceği acıdan çekineceği bir duyguysa da insanın varoluşsal suçluluk duygusunu tatmaktan kaçamayacağı dile getirilmiştir (Adame & Leitner, 2010). Kişinin herkesin çağrısına cevap vermeye çalışması, her inilti ve neşideye canhıraş koşması idealize edilmiş bir tutum olabilir, ancak gerçekte kimse, yardım çağrısında bulunan herkese yetiştiremeyecektir. Bunun en basit örneği, bugün dünyada yaşanan savaşların, baskı ve zulmün altında ezilen ve yardım çağlıkları atan insanların yardımına yetiştiremediğimiz gerçeğidir. Yardımcı olmayı istemek ve ötekinin acısı için üzülme her zaman mümkünse de, gerçek anlamda ötekinin acı çekmesini engellemek her zaman mümkün değildir. En iyi koşullarda, olanaklarımız elverdiği ölçüde bizden yardım isteyen kişilere yardımcı olabildiğimizde dahi, bu durum geçerlidir. İnsan, nihayetinde gücü sınırlı bir varlıktır ve onun da yetiştiremeyeceği, durduramayacağı acılar olabilir. Herhangi bir anda bize yardım çağrısında bulunan insanlardan birine yardıma koşmak dahi; aslında yaptığımız seçimle bizden yardım dilemiş diğer insanları göz ardı etmiş olmaktadır. Bu durumun gerçekliği, varoluşsal suçluluk duygusundan kaçamayacağımızın; eninde sonunda "ötekinin acısına yardım edememekle" suçluluk duyacağımızı gösterir. Ancak varoluşsal suçluluktan kaçamamak, sanıldığı kadar kötü bir durum olarak görülmemektedir. Bu duyguyu eninde sonunda hissediyor olmak önemlidir. Simon Critchley (2009), bu noktada Levinas'çı etik anlayışını insana çok ağır bir yük yüklediği gerekçesiyle eleştirir: 'Acaba, denebilir, Levinas'ın etiği bizi hiçbir şekilde derinlemesine çalıştılamayacak -dahası çalışılmaması gereken- travma ve kavurucu suçluluk hissiyle dolu bir ömre mahkum etmiyor mu? Levinas bizi, bana zulmedenden bile sorumlu olmam gereken, ne kadar suçluluk hissedersen o kadar kendim olduğum aşırı bir etik yük altında bırakmıyor mu? Öyleyse bu konum, epey uzun bir felsefi intihar notu ya da hiç değilse epey gaddarca bir ahlaki mazoşizm dave-ti olup çıkma riskiyle karşı karşıyadır'. Son dönem yazılarında, sorumluluk hissi, Critchley'e göre takıntılı bir nitelik arzeder. Ben ötekinin rehinesiyimdir, onun maruz kalabileceği her türlü ıstırap ve aşağılanmanın yerine kendimi ikame etmeye hazırım. Maruz kaldığım zulümden, hatta bana zulmedenden bile ben sorumluyumdur. Levinas'çı 'ben olmak sorumluluktan kaçamamak

demektir' veya 'bir benlik olmak daha hiçbir şey yapmadan sorumlu olmaktır' düşüncesi, bizi 'olamayacağımızı bildiğimiz bir özne olmaya karar vermek' yönünde teşvik eder. Kendimi, ben onu asla anlayamasam da benim üzerimde iz bırakan bir talebe teslim ederim (Critchley, 2009). Öte yanda, Adame ve Leitner (2010) varoluşsal suçluluk duygusunun insana bir eziyet değil, bir rehber olduğunu iddia eder. Varoluşsal suçluluk hissi bizi ötekinin acılarını azaltmak ve önlemek yolunda bir çabaya götürür. Bu his, kişinin ötekinin varlığını önemsemesi ve ona yardımcı olmak için çabalaması açısından önemlidir. Varoluşsal suçluluk, ancak onu duyabilen, onun varlığına ruhunu kapatmayan insanların önemini bilebileceği bir duygudur. Bu haliyle varoluşsal suçluluk duygusu, Yalom ve May gibi varoluşsal kuramla ilgilenen terapistlerin işaret ettiği "acı" kavramına benzer. Nasıl ki acıyı hissetmekten kaçış yoktur ve kişi ancak hissettiği acı ile olgunlaşıp değişebilir; aynı şekilde en iyi koşullar altında dahi varoluşsal suçluluğu hissetmemek kabil değildir. O, her zaman onu hisseden, ancak onun varlığını hissetmekten büyük bir utanç ve üzüntü duyabilen, bu sebeple ötekinin çağrısına hep cevap vermeye çalışabilen insanların boynunda bir nişanedir. Dünya, yazarlara göre, insana bahşedilen o nişane sayesinde halen var olabilmektedir.

Irvin Yalom (2002), sorumluluk hissini duyulmasıyla birlikte kişinin özgüveninin yükseleceğini belirtir. Yüksek özgüven, daha çok sorumluluk ve ötekiyle beraberliğin güçlenmesi demektir. Kişinin ötekinin acısını gidermek için sorumluluk hissetmesi, onun acısını dindirmek için yapabilecekleri olduğuna kendini inandırmasını sağlar. Kişinin ötekinin acısını dindirebilecek güçte olduğunu hissetmesi, döngüsel olarak kendi acısının da ötekiyle olan beraberlik tarafından dindirileceğini düşünmesine sebebiyet verir. Irvin Yalom'un tasvir ettiği bu durum, sistem içerisinde her bir bireyin ötekiyle olan ilişkisine değer vermesi demektir; kişi ötekini tanıyacak, onun acısı için gözyaşı dökerek ve o acıyı dindirebilecek güçte olduğuna inandığında, kendi benliğini ötekinin varlığıyla biçimlendirebilecektir.

Ötekinin çağrısına cevap vermekle, çağırımı bir varoluşsal güvenlik alanına almış oluruz. Çocuğun endişesini gören ve ona cevap veren bir annenin çocuğunda uyandırdığı güven hissi ne kadar derin ve gerekli ise, ilerleyen yıllarda öteki ile olan ilişkisinde yardım çağrısına cevap bulan kişi için de varoluşsal güven o denli derin ve önemli bir duygudur. İnsan, hayatının manasını bulabilmekle beraber, yaşayışın beraberlik sayesinde önem kazandığını ve aslında hayatta tek başına olmadığını görür. Bir makro sistemin parçası olmaktan daha fazlasıdır o, varoluşsal güvenle birlikte, sistem içerisinde öteki olarak izole edilmediğini, yalnız bırakılmadığını,

**Varoluşsal suçluluğu
nevrotik suçluluk
duygusundan
ayırarak temel
özellik, kişinin
ötekinin çağrısına
cevap vermediği
zamanlarda ortaya
çıkmasıdır.**

kendisine değer verildiğini anlar. Varoluşsal güven hissi, sadece acıya daha fazla tahammüle yardımcı olmaz; aynı zamanda acıyı hisseden kişinin ötekinin varlığı için varoluşsal suçluluk hissedebilmesine sebep olur. Friedman (2002), varoluşsal güveni tadanların, onlara bu duyguyu tattıran insanların yokluğu, kaybı ve uzaklaşmasında dahi ayakta kalabileceğini ve yeniden diğer insanlara güvенеbileceğini belirtir. Ona göre önemli olan bu duyguyu bir defa tadabilmektir; kişi “ötekinin” varlığına inanabileceğini, ona dayanabileceğini, onunla bir ilişki kurup bütün olabileceğini bir defa da olsa görerek bu ilişkinin mümkün olduğunu kendine ispat edecektir. Bir gün ilişki sonlandığında ya da tahrip olduğunda, varoluşsal güven hissini yaşamış insanların, ötekinin varlığına ve sorumluluğuna inanmaktan kendilerini alıkoyamadıkları görülür (Friedman, 2002). Yeni bir ilişkiye girmek ve ötekiyle yeniden bir olmak her zaman mümkündür.

Buber için monolog, kişinin ötekiyle olan ilişkisinde varoluşsal sorumluluk, varoluşsal suçluluk ve varoluşsal güven hislerini tamamlamasından kaynaklanır. Kişi, ötekinin varlığını sadece kendi varlığına hizmet eden bir konumda görmektedir. Kişinin varlığına hizmet etmeyen her duygu, düşünce, ilişki onun için gereksiz ve zaman kaybıdır. Bu kişiye göre beraberlik, ancak ve ancak kendi varlığına hizmet ettiği zaman önemlidir. Ötekini duymak, acısını görmek bu kişi için çok fazla anlam ifade etmeyebilir; nihayetinde ötekinin acısı sırtlanılmaktan özenle kaçınılması gereken bir yükür ve vaktiyle kendi acısının hissedilmemişliği gibi, bir başkasının acısının hissedilmemesi de muhtemel ve normaldir. Buber, monologun simgelere ve nesnelere verilen aşırı önem ile pekiştğini söylerken, cümleler, sesler ve mimikler havada uçuşsa dahi aynı odada iki insanın birbirine ulaşamayacağını tasvir eder. Bu insanlar, konuştukları konu her ne olursa olsun, kendi benliklerinin sınırlarından çıkamamakta ve başkası olamamaktadırlar.

Psikoterapi, Buber’in belirttiği monolog ile oluştuğu sürece, kullanılan kuram ne olursa olsun faydalı olamayacaktır. Önemli olan terapistin kendi bilgilerinden, kuramlarından, vaka örneklerinden bir müddetliğine de olsa sınırlı danışanın varlığını, acısını ve yardım talebini görmesidir. Terapist, kendi çıkarımlarını, hazlarını ve beklentilerini uzaklaştırarak danışanın varlığına değer verecektir ve ancak bu şartla psikoterapi kuramlarının ve tekniklerinin kullanımı faydalı olacaktır. Terapist ve danışan arasındaki beraberliğin kurulması psikoterapi tekniklerini işlevsel hale getirecektir. Martin Buber (2002) monologların olmadığı bu beraberlik ortamlarında, sessiz kalınan dakikaların bile önemine dikkat çekmiştir. Sessizlik, özünde paylaşım taşıdığı sürece kaçınılması gereken bir olgu değil, beraberlik için

önemli bir ortamdır. Danışan ve terapist birlikteliği devam ettiği müddetçe, konuşmaların ve sessizliğin görece yoğunluğu önem arz etmez.

Çocuk, beraberliğe duyduğu ihtiyacı doyuracağı araçları, bir ömür boyu arar. Bağlanma kuramcılar, öteki ile kurulan beraberliğin hayati önem taşıdığını bildirmektedir. Benliğin ötekiden bağımsız bir şekilde varoluşunun tek sebebi, öncelikle ötekiyle birlikte var olabilme becerisidir. Öteki, çocuk için güven nesnesi olabildiği müddetçe çocuk onun varlığına inanacak, onun beraberliğiyle huzur bularak kendi özgüvenini oluşturabilecektir. Bu özgüven, aynı zamanda varoluşsal sorumluluğun oluşmasına yardım ettiği özgüvendir. Kişi, öteki ile beraberliği yaşayabildiği ölçüde kendisi olabilmeyi başarabilecektir. Öteki ile beraberlik sağlayamamak, kişinin her halükarda kendi benliğini oluşturmaya engel teşkil edecektir.

Kaynaklar

1. Adame AL, & Leitner LM. (2010) *Dialogical constructivism: Martin Buber's enduring relevance to psychotherapy*. *Journal of Humanistic Psychology* 51(1):41-60.
2. Buber M. (1988) *The knowledge of man: Selected essays, Martin Buber*. (M. Friedman, çeviren) Atlantic Highland NJ: Humanities Press International.
3. Buber M. (2002) *Between man and man*. (R.G. Smith, çeviren) New York: Routledge Press.
4. Critchley S. (2009) *Sonsuz talep: Bağlanma etiği, direniş siyaseti*. (T. Birkan, çeviren) İstanbul: Metis Yayınları.
5. Frankl VE. (1967) *Psychotherapy and existentialism: Selected papers on logotherapy*. New York: Simon & Schuster.
6. Friedman M. (1992) *Dialogue and the human image: Beyond humanistic psychology*. London: Sage Publications.
7. Friedman M. (1998) *Buber's philosophy as the basis for dialogical psychotherapy and contextual therapy*. *Journal Of Humanistic Psychology* 38:1:25-40.
8. Friedman M. (2002) *Martin Buber and dialogical psychotherapy*. *Journal of Humanistic Psychology* 42:4: 7-36.
9. Gantt EE. (2000) *Psychotherapy and the ethics of suffering*. *Journal of Humanistic Psychology* 40:3:9-28.
10. Holmes J. (1996) *Attachment, intimacy, autonomy: Using attachment theory in adult psychotherapy*. New York: Jason Aronson.
11. Levinas E. (1988) *Totality and infinity*. (A. Lingus, çeviren) Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
12. Levinas E. (1992) *The face of a stranger*. *The Unesco Courier* No. 7-8: 66.
13. Prochaska JO, & Norcross JC. (2009) *Systems of psychotherapy: A transtheoretical analysis*. Florence: Brooks/Cole Cengage Learning USA.
14. Wallin DJ. (2007) *Attachment in psychotherapy*. New York: Guilford Press
15. Yalom ID. (2002) *Grup psikoterapisi in teori ve pratiği*. (Ö. Karaçam - A. Tangör, çevirenler) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

Self'in Paradoxları: Arnold Modell'in Self Modeli

Feyza BAĞLAN

Psikolog

feyza.baglan@gmail.com



Arnold Modell'in son kırk yıllık çalışmaları modern psikanalitik düşünceye ciddi katkılar sağlamıştır. Özellikle de self'i hem gelişen, olasılıklı bir ürün olarak hem de süregelen devamlı bir çekirdek olarak gören paradoksal algılama biçimini ayakta tutmaya yönelik çalışmaları göz ardı edilemez derecede önemlidir. Modell bir taraftan private self'e vurgu yapar, öte yandan tek-kişilik psikanalizin imkansızlığını gündeme getirerek klasik analitik teoriden uzaklaşır. Öte yandan, self'in sürekliliğini ve kişisel anlamlandırmayı psikanalitik pratiğin merkezine yerleştirir. Modell'in bakış açısı üst anlama sahip bir self'in varlığından, değişken ve geçici bir self anlayışına doğru bir dönüşü yansıtır.

Modell için self kavramı paradoksaldır. Bir yanda self geçicidir: sürekli dış dünya dediğimiz 'öteki'ler, kültür ve dil ile etkileşir durur. Öte yanda

self, inançların, arzuların ve hislerin bir iç yapısıdır, Modell'in deyişiyle 'private self' olarak tanımlanmaktadır. Modell filozoflar, çocuk gelişimi araştırmacıları, dilbilimcileri ve nörobilimciler ile diyalogunu devam ettirerek kendine has çağdaş düşüncesini oluşturmuştur.

Bir psikanaltik teorisyen olarak Modell'in gelişimindeki ana basamakları özetlerken, onun Winnicott'un yeniliklerini kendi düşünceleri ile birleştirmenin yollarını arayan erken dönem Amerikan analistlerinden biri olduğunu belirtmemiz gerekir. Böylece self'in doğumu ile ilgili problemlere klinik olarak odaklanması hayatı boyunca ilgilendiği bir konu olmuştur.

Winnicott self'in kaynağı olarak aynalama ve obje kullanımını gösterdiğinde Amerika'da ciddi bir tepki ile karşılaşmıştı. Modell'in aynı yıl çıkan ilk kitabı *Object Love and Reality: An Introduction to a Psychoanalytic Theory of Object Relations* (1968) cesur bir tavırla Winnicott'u yaklaşımı benimsemişti. Modell, psişenin merkezi bir bileşeni olarak self'in yapısal modelini görmesi açısından Winnicott'un takipçisi olmuştur. Ayrıca, bebek-anne ilişkisindeki kaçınılmaz ayrılık için Winnicott (1963, s.187) "Her birey yalıtık, daimî nonkomünikatif, daimî bilinmeyen, aslında kalıba dökülmemiş bir haldedir." demiştir. Bu gözlem de Modell'in 'private self' inin merkezinde bulunmaktadır.

Winnicott'un kavramlarını dikkatlice incelediğimizde, *Object Love and Reality* 'nin Modell için önemli olacak iki ana motifi sunduğunu görürüz. Bu motiflerden ilki transferansın intersubjektif yönüdür. Diğer motif ise tecrübeleri anlamlandırabilmek için self'e verilen emir'i içerir. Onun için insanın temel motivasyonu olarak anlam-üretmenin önemi bebeklikten itibaren merkezidir. Bunu psikolog Jerome Bruner'in çalışmaları ile ilişkilendirilebiliriz. Bu perspektif aslında öznenin esas itkisinin içgüdüsel ihtiyaçları tatmin etmek olarak gören hakim Freudcu ve Kleinci bakış açlarına yabancıdır. Modell subjektif nesneler yaratarak, bebeğin kendi dünyasını biraz da olsa anlamlandırabildiğini, bu sürecin yeni doğan bir insanın ihtiyacının ilk ifadesi olduğunu ve bunun herhangi bir içgüdüsel itkiye denk olduğunu gözlemiştir.

Gerçi biyolojik gerekliliklerin ötesinde anlam üretebilme kapasitesi, annenin tanıma tepkimesine bağlıdır. Bu, bebeğin kendisini keşfedeceği annenin yüzündeki ilk aynalama yoluyla olur. 1984'te çıkarttığı sonraki kitabı olan *Psychoanalysis in a New Context*'te Modell self hakkında şöyle bir yorumda bulunmuştur: 'Self, ötekiden gelen tepkinin dolaysızlığına zarifçe bağlıdır.' (s.22).

Self Konsepti

**Bu makalede
Modell, ‘Zamanla
sürüp giden
değişmeyen bir
core self tecrübe
ederiz, gene de
self yaşanmış
tecrübelere karşılık
vererek sürekli
değiştirilmiş olmaya
ihtiyaç duyar.’
diyerek fikrini ifade
eder.**

Peki, Modell genel psikanalitik kuramın self kavramına bir teorik altyapı kurmada ne derece başarılı oldu? Paralel yapılar olan selfin iç yapısı ile daha akışkan, intersubjektif süreç halindeki-self arasındaki gerilim Modell’in çalışmasında var olmaya devam etmektedir. Bununla beraber, bir- ve çift-kşi psikolojisinin dual bakışı da devam etmektedir.

Hafıza sürekli olarak işlem halinde olup yeni anlamları yeni tecrübeler etkisinde oluşturmaktadır. İşte bir boyutta Modell’in metaforik kognisyon ve yaratıcı tekrar kayıt anlayışını destekleyen bu durum öte yanda private bir self anlayışına ya da şablon prensibinin aleyhine olmaktadır.

Zihin, içinde bulunduğu an’ı sınıflandırıp idrak ederken anlamın yerleşik bilinçdışı affektif kategorilerini görevlendirir. Bunu Piaget’nin ünlü tanımıyla şöyle de ifade edebiliriz: alışılmamışın zaten bilinen içindeki özümsemişi, farklılığın yeniliğe uyumu ile oldukça ilintilidir. Hatta kompulsiyonun tekrar bile tecrübenin basit bir özelliği değil, geçmişin yeniden tasviridir denebilir. Böylece psişik geçmişin devamlılığı gerçeği, core-self kavramını bizatihi aklamaz.

Benzer şekilde, özne için biyolojik organizma sabit bir referans noktası olarak (‘Bu benim bedenim’) kalmasına rağmen, fenomenolojik self’in bu sürekliliği paylaştığı bir soru işareti olarak varlığına devam etmektedir. Örneğin, self tecrübesi, zamanla değişebilen kendine has bir beden imajını içerebilir ve bu imaj tarafından desteklenebilir. Benzer bir bağlamda, Edelman’ın hafızanın gitgide gelişen ve akışkan tabiatı üzerine olan çalışması, insan hayatında hiçbir şeyin, hatta self’in bile aynı kalmadığı önermesi gibi anlaşılabilir. Uzun zamanlar önce Hume (1739-1740), self diye adlandırılan şeyin çeşit çeşit hatıraların hatta belki çeşit çeşit ilişkilerin yapay sentezini içerdiğini savunmuştur. Bunun, yani self’in hatıra ve ilişkilerin atfedilebildiği daimi bir metafizik mevcudiyet olamayacağını öne sürmüştür.

Hume’a göre ‘Self, sadece bir tek izlenim değil ama bizim pek çok izlenim ve fikirlerimizin referans olarak kullandığı bir şeydir’ (p.251). Hume tarafından sorulmuş felsefi problemler, Modell (1990-1993) tarafından *The Private Self* (1993)’te şöyle dile getirilmiştir:

“Zamanla sürekli olan bir self idraki ilizyon değil, aksine varlığımız için esastır.” (p.12).

Yakın zamanda, yine de, fantom uzuv fenomeni (Modell,2007) hakkında yazdığı dikkate değer makalede, şöyle örtük bir sonuca ulaşmıştır:

“David Hume’dan beri 18.yy.daki filozoflar, self’i zihnin geçici bir hareket alanı gibi gördükleri için selfin var olmadığını iddia etmişlerdir. Self bir ilizyondur, ama onsuz yaşayamayacağımız bir ilizyondur.”

Modell’in teorisi, kimliğin rijit metaforlarına zorunlu olarak bağlı kalmış bir self değil; aksine, affekt kategorilerine dönüşebilen gelişen ve akışkan bir self’e öncelik tanır.

Modell (1993), bir çeşit ‘homojen mevcudiyet’ e işaret ederek bebeğin spontan davranışlarından vücuda gelen true-self denilen Winnicottçu yorumu reddeder (p.570). Ona göre bir homuncular self cidden ihtimal dışıdır. Yine de affektlerin ifadesine ve asal ibarelere dayanan core self ile bağlantılı bir düşünce belli bir zorluğa sahiptir. Bu da semiyotik (simge ve sinyal üreten) ve semantik (sembolik) alanları tutarlı ve devamlı bir yapı içinde birleştirmenin analog zorluğudur.

Belki de self’in zor olan yorumu, kalıcı çekirdeğin özcü çağrışımlarından serbest kalmış olarak; benzer bir bağlamda, yaşanan tecrübelerin simgeleşmemiş devam eden biçimlendirme işlemi olarak yeniden tanımlanabilir.

Bunu adeta, çevre ile olan sembolik alana girerek, zihni organizasyonların ve semantik ifadelerin daha yüksek seviyelerine katılan zihinleştirilmemiş affektif kategoriler ya da düzenlemelerden (organizmanın esas, konuşma öncesi, semiyotik ifadeleri) oluşan bir açık sistem olarak anlayabiliriz.

Bu çok yönlülüğe ve değişkenliğe doğru olan eğim ile, intersubjektif self ‘*Imagination and The Meaningful Brain*’ (Modell,2007) ‘te su üstüne çıkmaya başlar. Hatta bu, Modell’in fantom uzuv (2007) makalesinde daha da ortadadır. Bu makalede Modell, ‘Zamanla sürüp giden değişmeyen bir core self tecrübe ederiz, gene de self yaşanmış tecrübelerle karşılık vererek sürekli değiştirilmiş olmaya ihtiyaç duyar.’ diyerek fikrini ifade eder.

Bu tanıdık paradoksa Modell’in cevabı ise selfin sürekliliğinin ‘bilinç-dışlıkla üretilmiş bir ilizyon olabileceğidir.’ (p.8).

Modell self için ‘Self, onsuz yaşayamayacağımız bilinçsizce üretilmiş bir ilizyondur’ diyerek şunu önermeye çalışıyor gibi gözüküyor:

Self geçici bir oluşumdur. Sürekli değişen bir amalgamdır. Bu amalgam, öznenin kendi içinden gelen bazı şeyler ile dışarıda elinde olan, ki bunlar private anlamları yaratır, şeylerin kanşımıdır.

Bu formülasyon, Winnicott, Edelman ve Changeux’a olan borcu ile kalıcı bir private self ‘e olan bağlılığı zayıflatıyor gibi ve gündeme psikanalitik tedavide private self’i bulma ya da tamir etme amacını sorgulatmaya baş-

lıyor.

Modell, analistlerin 'empati' dedikleri şeyin, intersubjektif bir çerçevede yeni konfigürasyonlar oluşturmaya işaret ettiğini; yani 'öteki'nin true self'ini idrak etmek olmadığını söylüyor.

Modell (1993) 'de şu sonuca vanyor:

'Empati asla sonuç değildir ama sübjektiviteyi inşa eden bir gitgide ilerleyen bir süreçtir.' (p.182). Bu fikir empatik imajinasyonun sınırlarını da göstermektedir. Yani, empatinin nesnesi-diğer özne, ötekinin self'ine asla ulaşamaz. Çünkü self, gitgide ilerlemekte olan bir süreçtir, kapalı bir sistem değildir.

Empatinin nesnesi saklanmış ya da hasarlı bir self değildir; bunun yerine analiz edilmiş olmaktan çok intersubjektive bir şekilde katalize edilmiş bir işlemdir. Diğer bir deyişle empatinin nesnesi doğru anlayışın ya da bilginin bir durumunun yorumudur.

Bizler bu işlemin bir sınırının olduğunu varsayınız. Bu sınır da, Winnicott'un duruşuna yakın bir şekilde olarak, bireyin bağlanma stillerinde görülen uzlaşmaz affekt kategorilerini de içeren kişisel biyolojisine ve tarihine dayanır. Ama hiçbirisi, bu sübjektif değişimin sınırlarını önceden belirleyemez.

Yine de Modell, sübjektif transformasyonun oluşması için klinik teknik ve metotları kabataslak halinde çizmiştir. Bu da daha çok ne'den daha çok kaçınılması gerektiğinin olumsuz halinden, nasıl ilerlenmesi gerektiğinin olumlu haline doğru çizilmiş bir taslaktır. Bazı yönlerden ise analiz için Modell'ci bağlamın kelimeler ve affektler için eski moda Freud'çu inceliğini içiçerip içermediğini de merak etmiyor değiliz.

Psikoanaliz sahası için belki de daha önemli olan Modell'in sonraki çalışmalarında nörobilimsel araştırmaların ışığında teorisini revize etmeye çalışmasıdır. Nörobiyolojik araştırmalar, Modell için, zihnin Freudçu modellerine bir meydan okumayı temsil etmektedir. Bu meydan okuma özellikle de Freud'un algılama ve realite'yi analiz etme üzerine olan tartışmalarında bilimsel fikirlerin gelişmesi bağlamında anlatırken (Pincus, Freeman ve Modell, 2007) görülmektedir.

Uyaran alan pasif bir zihinsel aparat fikri, mesela Freud'u yoldan çıkarmıştır çünkü önemli bir öge olan niyetliliği ihmal etmiştir ki Modell bunu, güncel kognitif nörobilim ile konfirme etmiştir.

Freeman'ın özellikle koku alma ile ilgili olan çalışmalarını takip ederek, algının represantasyonlara karşılık gelen sensory inputlar olduğunu değil; aksine aktif bir süreci temsil ettiğini savunur. Pincus ve Freeman

(2007) ile olan makalesinde, bu nörobiyolojik platformun önemini vurgular. Buradan transferansın önemini anlar ki bunun Freud'un pasif, çağırıcı zihin teorisinden ayrılması gerektiğini ve bunu aktif algılama işleminden yana olduğunu söyler.

Bu pozisyon transferansı, analizin intersubjektif şimdi-ve-burada karşılıklı etkileşimine doğru öterler; ve erken nesne ilişkileri veya infantil nörosisin yorumlarından uzaklaşır.

Ayrıca Modell, bilinçdışının temel olarak şahsi olmayan ve içgüdüsel olarak hareket ettiğini öne süren görüşlere meydan okumuştur. Changeux, Freeman ve Edelman'ın yaptıkları araştırmayı kullanarak bilinçdışının otobiyografik olarak determine edilmiş niyetli bir süreç olduğunu öne sürmüştür. Asi, zaptedilemez impulsların içinde bulunduğu bir kazan olmasından çok; bilinçdışı, Modell için, intersubjektif dünyayı şekillendirmek için niyetli bir çabayı temsil etmektedir.

Aynı zamanda Modell, klinik psikanalizin bulgularının nörobilim ile entegresyonu ile ilgili endişesini de korur. Freud'un hafıza ve bilinçdışı arzular hakkındaki güçlü içgörüsü ihmal edilebilir diye korkar. Bu durumu da en belirgin olarak Boston Change Progress Study Group'un 'the implicit relational knowing model' (2008) ında: psikanalizin zor kazanılmış iç görülerinin bütünüyle bilimsel bir kognitif yaklaşımda kaybolabileceğinden korkuyorum diyerek ifade eder. Lewis A. Kirshner (2011)'a göre ise bu eleştiri ile Modell bir kez daha bilinçdışı örtük hafızayı niyetli görmek ve bunun tecrübe ile karşılıklı aktif etkileşim halinde olan arzu ve istekleri içerdiğini düşünmektedir.

Modell'in son zamanlardaki makaleleri (Modell, 2007, 2008; Pincus, Freeman ve Modell, 2007) önceki yorumlarından daha özenli biçimde nörobilimin bulgularının uygulamalarını göstermektedir. Çok yakın zamana kadar da uzun süredir psikanalitik sahada eksik olan bu iki sahanın çalışmaları bahsine olan derin bağlılığını yansıtır.

Aslında, teorisinin sistematik bir şekilde revizyonunu önermesi de, Modell çoğu kez, modası geçmiş psikanalitik düşüncelerin yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç duyulduğunu ve bilimsel gelişmelerle daha fazla bağdaşmayan yönlerden kurtulması gerektiğini önermiştir.

Kitap Yorumu

The Private Self kitabında Arnold Modell, *Object Love and Reality* ile başlayan insanın bağımlılık ve özerkliğe (otonomi) dair paradoksal ihtiyaçları-

Nörobiyolojik araştırmalar, Modell için, zihnin Freudcu modellerine bir meydan okumayı temsil etmektedir.

nın derinliğine inme çabasına devam ederken öte yandan “nesne ilişkilerinin klinik ve kavramsal kısıtlamalarını” da tanımlıyor (Gedo, 1991, s.2). Bu ciddi katkının özünde benlik psikolojisinin bir yeniden değerlendirilmesi bulunmakta, Modell bunu esasen bir nesne ilişkileri teorisi olarak görmektedir. Modell, Kohut ve Winnicott’un çalışmalarında değerli pek çok şey bulmuş; fikirlerini onların üzerine inşa ederken de okuyucunun oldukça ilginç bulacağı bir takım revizyonlar gerçekleştirmiştir. Winnicott’tan alıntı yaparken Modell’in bizatihi söylediği gibi “gelenek temelinin haricinde özgün olmak mümkün değildir” (Modell, 1985, s.129).

Modell’i rahatsız eden şey benlik psikolojisinin neredeyse sırf sosyal benliğin tarafında bulunarak günümüze kadar gelmesidir. Modell en çok Kohut’un oksijensiz hayatta kalamayacağımız gibi benlik-nesnelerini tasdik etmeksizin yaşayamayız görüşüne karşı çıkmıştır. Modell insanların zaman zaman bu tür tasdike ihtiyacı olduğunu (örneğin belli başlı gelişim safhalarında), Winnicott’un da gözlemlediğini belirterek bazı zamanlarda ve unsurlarda benliğin asla iletişim kurmadığını söyleyerek karşılık verir; özel benliğin bizi içten beslediğini ve otantikliğin, temel kişisel ilgilerin ve gerçek otonominin esas kaynağı haline geldiğini iddia eder. Modell’a göre bu özel benlik Winnicott’un gerçek benlik algısı ile sınırdaş olup Kohut’un sunduğu sosyal benlik’in zıddı olarak (ve gerekli bir tamamlayıcısı) olarak durmaktadır.

Özel zaman ve mekanla ilgili Sander’ın yaptığı çalışmaya dayanarak Modell, çevreyle meşgul olmama da meşgul olma kadar önemlidir diye vurgular; ikisinin hayat boyunca değişimli olarak ortaya çıktığını kaydeder. Sözün özü her ne kadar hepimiz bizi tasdik eden başkalarıyla olma ihtiyacı duysak da başkalarının huzurunda da yalnız kalmaya ihtiyaç duyanız ve nihayetinde sadece yalnız olma ihtiyacı duyanız. Gedo’nun söylediği gibi “insan deneyiminin çoğu başkalarına ifade edilebilir de yalnızlıkta meydana gelir” (1991, s.6).

Böyle bir halet-i ruhiye ile Modell, Kohut’un çalışma arkadaşlarından biri olan Ernest Wolf’u şöyle eleştirir: “Onun görüşüne göre benliğin tutarlılığı çevreyle sağlanmaktadır. Hatta benliğin özerkliği bile benlik-nesnesinin ikincil bir etkisi gibi görülmektedir. Benliğin tutarlılığının bizatihi kendisi tarafından oluşturulabileceğine dair hiçbir işaret yoktur. ... Benlik birbirine bağlı bir yapı olarak var olamaz—yani uygun benlik nesnesi deneyimleriyle bağlamsal olarak kuşatılmaksızın esenlik halini yaşayamaz” (s.59).

Buradaki en ilginç nokta birinin başkasını eleştirdiğinde şey’lerin

görüldüğü kadar nadiren basit olmasıdır. Örneğin benlik-nesnesi ve benlik-nesnesi deneyimi arasında bir fark görünürdü. Aslında sonraki Wolf'un dikkatle seçilmiş terimi olup gerçek dünyadaki hakiki benlik nesnesini belirtmemekte ancak daha ziyade böyle bir ilişkinin intrafiziksel olarak konumlandırılmış deneyimine işaret etmektedir. Bu şu anlama gelmektedir ki Modell'in eleştirdiği bakış açısı onun düşündüğü kadar kendi özel benlik kavramından köklü biçimde farklı değildir. Örneğin ıssızlıkta kopan yalnız bir ses (vox clamantis in deserto) bile hatırlanılan veya başka birine hissedilen bağdan yine de etkilenebilir. Aslında Modell bizzatı kendisi Private Self'in sonraki bölümlerinden birinde hepimizin ilham perileri olduğunu ileri sürmüştür ki bununla da kastettiği şey özel birine duyulan bağın zihinsel deneyimi olup o kişinin gerçek fiziksel mevcudiyeti değildir. Ancak onu takdir ederek Wolf kabul etmektedir ki benlik-nesnesi terimindeki bu muğlaklık hiçbir zaman Kohut tarafından tamamen netleştirilmemiştir. Bu ister "benlik-nesnesi deneyimine" vurgu yapan Wolf olsun isterse yalnızlığın büyümeyi teşvik eden yönlerine ilişkin iç-görülerini sunan Modell olsun, bu meseleleri netleştirmek diğerlerine kalmıştır.

Modell tıpkı Winnicott gibi bilhassa paradoksa düşkündür. Güçlü ve etkili bir şekilde çoğu zaman da ilginç ve psikoanalitik tarihi ve zihin fel-sefesi alanlarında psikoanaliz için faydalı bulunduğu şeylerin değerlendirilmesinde paradoksu kullanmaktadır. Zaman zaman kişinin itiraz etmesini gerektiren pozisyonlar almasına rağmen sahasının derinliği ve genişliği gerçekten etkileyicidir. Bir tanesi Edelman'ın nörolojik çalışmasına dair Modell'in kendi anlayışına dayanan iddiasıdır ki burada özel benlik ister istemez kendi kendini üreten yapısal bir model haline gelmektedir. Gedo (1991) bu sonuçtan şöyle farklılık gösterir: "Klinik deneyimlerimde eşit sayıda insan tam anlamıyla yardım aramıştır çünkü etkileyici durumlara dair en eski anıları o kadar hayret verici ufak tefek şeyler sunmuştur ki tutarlı bir şekilde onları birleştirmeyi asla başaramamışlardır" (s.9). Yani bazı kişilerin bazı benlik üreten yalnızlığı baz alarak kendi içsel kaoslarından anlam çıkarmalarını ümit etmelerine olanak yoktur. (Gedo, laf arasında Kohut'un hiçbir yerde böyle bir psikopatolojiyi göz önünde bulundurmadığını ortaya koymuştur.)

Modell'a göre Edelman hafızayı yeniden kategorize etme yeteneğiyle insanoğluna sağlanan evrimsel avantajı betimler ve böylelikle benliği başkasından ayırmada deneyimden faydalanır. Bu şekilde insanoğlu çevreye duyulan mutlak bağımlılıktan kaçır. Modell'a göre böyle bir anlayış benliğin hem geçici hem de sürekli olduğuna dair "paradoksun çözülmesinde

çok yararlı olmaktadır” (s. 204). Çok net olmasa da bu durum şu şekilde tercüme edilebilir: süreklilik hissi bizim nörolojik bazlarımızla (grundlagen) sağlanırken benlikte oluşan dinamik değişim hissi zihnin bilinçli deneyiminin sonucudur. Modell’a göre bu görüş aynı zamanda hem nöroloji hem de psikolojiyi kapsayan uzlaştırmacı bir pozisyona imkan tanıyarak insancıl bilime karşı doğal bilime ait filozofik sorunu çözmektedir.

Yazarın önceki çalışmalarına aşina olan okurlar *Private Self* adlı kitabı önceki temalara ilişkin yapılmış ustaca, zekice hatta güzel detaylandırmaları dolayısıyla beğeneceklerdir. Modell bilhassa hastalarıyla yapmış olduğu çalışmaların anlatmada oldukça başarılı olup söz konusu çalışmadaki temel inceliği, hassasiyeti, ahlakı ve akıllığı kişinin tasdik etmemesi olanaksızdır. Bu sebeple tek başına pek çokları *The Private Self* kitabını takdir edeceklerdir.

Kaynaklar

1. Kirshner, L.A. (2010). *Paradoxes of the Self: the Contrapuntal Style of Arnold Modell*. *Journal of American Psychoanalysis Association*, 58 : 327-345.
2. Modell, A.H. (1993). *The Private Self*. Cambridge: Harvard University Press.
3. Levin, F.M. (1995). *Book Reviews: The Private Self*. *Journal of American Psychoanalysis Association*, 43: 232-235.

Meraklısına Not:

Halen Harvard Üniversitesi Psikiyatri Bölümünde Klinik alanda öğretim görevliliği yapan Doktor Arnold Modell, aynı zamanda Boston Psychoanalytic Society and Institute’de psikanalist yetiştirmekte ve supervise



etmektedir. The MIT Press’den *Imagination and the Meaningful Brain* (2006), Harvard University Press’ten ise *Other Times, Other Realities: Toward a Theory of Psychoanalytic Treatment* (1996) ve *The Private Self* (1996) adlı kitapları ve uluslararası psikoloji dergilerinde pek çok makalesi yayınlanmıştır.

Kuantum Benlik

M. Fatih AMASYALI

*Yard. Doç. Dr.,
Yıldız Teknik Üniversitesi,
Bilgisayar Mühendisliği Bölümü
mfatihamasyali@gmail.com*



Bir Kitap Tanıtımı ve Küçük Değİnmeler

Deney ortamında ne olduğunu hissedip ona göre davranan fotonlar, aynı anda birden fazla yerde olan parçacıklar, birbiriyle ilintili olduklarından aralarında sonsuz mesafe de olsa birbirlerinin değişiminden haberdar olan yoğunlaşmış varlıklar...

Kuantum dünyasının, sağduyumuza bu kadar ters gelen fiziğı, kendi dışındaki herşeye yabancılaşmış ve evrende yapayalnız olma duygusundan mustarip çağımızın modern insanına bir çıkış yolu gösterebilir mi?

Danah Zohar, "Kuantum Benlik"te bu soruya cevap ararken, özgürlük, sorumluluk, toplumsal ilişkiler, yaratıcılık, estetik gibi konulara da savunduğı Kuantumcu bakış açısıyla yeni açılımlar getiriyor.

Yazar ve Kitap Hakkında

Danah Zohar, 1945 yılında Amerika'da doğmuş. MIT ve Harvard'da fizik, felsefe, psikoloji eğitimi almış. Yazarın adı kitabın kapağında yanlış olarak

“Donah” olarak yazılmış.

Bu yazıda sunulacak “Kuantum Benlik” adındaki kitabın İngilizce orijinal baskısı 1990 yılında yapılmış. Seda Kervanoğlu tarafından yapılan Türkçe çevirisi 2007’de Doruk Yayıncılık’tan çıkmış.

Benliğin, kuantum fiziğine dayalı bir modelini önerdiği “Kuantum Benlik” yazarın ilk kitabı. Yazar bu kitabından sonra, gündelik olaylara kuantum mekaniği gözüyle bakıp yorumlamak üzerine çalışmalarına devam etmiş ve şu anda şirketlere yöneticilik konusunda seminerler veriyor. Detaylar için www.dzohar.com adresi incelenebilir. Yazar kendi sitesinde, yönetim danışmanı, fizikçi, düşünür ve yazar olarak sunulmuş.

Danah Zohar’ın Türkçeye çevrilmiş ve eşiyle birlikte yazdığı 2 kitabı daha var. İlki “Kim Korkar Schrödinger’in Kedisinden A’dan Z’ye Yeni Bilimin Kılavuzu” adıyla Paradigma Yayınları’ndan çıkmış. İkincisi ise “Ruhsal Zekamızla Bağlantı Kurmak SQ” adıyla Meta Basım Yayın’ndan çıkmış.

Genel olarak kitap yabancılaşma sorununu tanımlıyor. Nasıl oluştuğunu detaylandırıyor. Çözüm yolu olarak da kuantum fiziğinden yardım alarak bir teori üretiyor.

Zohar, kitabında karşılaştırmalı bir tartışma yürütmeye çalışmış. Ele aldığı her konuda diğerlerinin ve kendi görüşlerini detaylandırmış. Bu nedenle kitapta çok sayıda dipnot ve referans yer almakta. Kitap birbirini takip eden bölümlere ayrılmış. Bölümlerin sonlarında bir sonraki bölümü anlatan bir kaç paragrafla kitaba devam etmeniz için merak uyandırıyor.

Ancak buna rağmen bir solukta okunacak bir kitap değil.

Zohar, her bölümü önceki bölümlerin üzerine kurduğu için bölümleri atlayarak okumak pek mümkün değil. Kitap çok fazla ön bilgi gerektirmiyor. Sadece bilinç konusunda merak, metin üzerinde düşünce ve biraz da sabır talep ediyor okuyucusundan.

Yazımın bundan sonraki kısmında kitapta yer alan düşünce ve tartışmalardan bence önemli gördüklerimi sunacağım.

Günlük Yaşamın Fiziği

Yazar bu kitabın ana temasını “özellikle bu yüzyılda yaşama veba gibi yapılmış bir çeşit yabancılaşmanın ötesine geçmek” olarak belirlemiş. Buradaki yabancılaşmanın tanımı “önce insan ve evreni sonra insan ve diğer insanları birbirinden tamamen farklı şeyler olarak görmenin, insanı yarattığı evrene ve diğer insanlara yabancı olma durumu” olsa gerek.

Biz etrafımızdaki her şeyden farklıyız ve acımasızca yalnızız.

Bu yabancılaşmanın kökleri kültürümüzde, idealar dünyası ile yaşanan deney dünyası arasında ayrım yapan felsefesiyle Platon'a kadar uzanır ve Hristiyanlığın ruhu yüceltip bedeni aşağılamasıyla devam eder. Çünkü beden ölümlü ve ruh ölümsüzdür ve biz ölümsüz olmayı isteriz.

Yıldırımların Tannıyı kızdırdığımız için düştüğünü düşünen ve yaşamını buna göre düzenleyen bir insanın evrenle olan ilişkisiyle; ne yapsam da ne yapmasam da yıldırım düşecek diye düşünen bir insanın evrenle olan ilişkisi çok çok farklıdır. Bu iki evren tasavvurundan birinde, kişinin kendisinden ve etrafındaki diğer kişilerden etkilenen canlı, iradeli ya da bir Yaratıcının iradesini gösteren, anlamı olan, enerji dolu bir evren vardır. Diğerinde ise, tamamen bizden ilişkisiz sabit kurallara göre değişen, insan denen varlığın üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı soğuk anlamsız bir evren.

İşte yazar, Newton'un kurduğu klasik fiziğin insanları canlı / anlamlı evrenden, soğuk anlamsız sessiz heyecansız iradesiz, bilinçsiz, kör evrene attığını söylemekte. Marx'ın "tarihin değişmez yasalarını", Freud'un "insanın ruhunun bilinçaltı güçlerini", Darwin'in "kör evrimci mücadelesini" tasarlarlarken güçlerini hep Newton'un fizik kuramından aldıklarını ekliyor. Yirminci yüzyılımızın şu acayip vahşeti bu iktidarsızlığına karşı gösterilen doğal bir tepki midir? diye de soruyor.

Kitapta yazar, kuantum kuramı içindeki madde ve bilinç ilişkisine çok yakından bakıp, evrenle yeniden ortaklık kurmamızı sağlayacak bilince dair yeni bir kuantum mekaniği kuramı (madde gibi bilincinde kuantum olayları dünyasından çıktığını, ortak analarını kuantum gerçekliğinde buldukları) ortaya atıyor.

Newtoncu dünya görüşü yaşamlarımızı ve düşüncelerimizi hala böyle etki altında tutarken Newtoncu fiziğin heyecanının çoktan geçmiş olmasını (Artık üniversitelerde fizik biliminin uygulanışını kökünden değiştirmiş olan yeni fizik -Einstein'ın görelilik kuramı ve kuantum mekaniği- çalışılmaktadır) ironik bir durum olarak nitelemiş.

Yeni Fizikte Yeni Olan Nedir?

Yazar bu bölümde bilincin fiziksel temeli teorisinin temelini oluşturan kuantum fiziği hakkında bilgi vermiş.

Kuantum denen bir şey aynı anda hem dalga hem parçacıktır. Kuantum fiziği için hem dalga hem de parçacık aynı derecede temel unsurlardır. Her biri maddenin belirli yollarından biridir ve maddeyi ikisi birden oluşturur. Hiçbiri kendi içinde tanımlanmış değildir. Bu, asla ikisine birden aynı anda

net bir şekilde bakamayacağımız anlamına gelir. Bu durum Heisenberg belirsizlik ilkesinin özüdür. Bir anda elektron parçacık durumundaysa onun kesin konumunu ya da dalga durumundaysa momentumunu ölçebiliriz fakat asla ikisini birden ölçemeyiz.

Maddenin yapıtaşlarının hareket ve varlık kanunları, bizim dünyamızdakinden farklıdır.

Maddenin birbirinden ayınlamayan parçacık ve dalga halleri vardır. Parçacık yönleriyle bireyselliklerini korurlar, dalga yönleriyle birbirleriyle ilişkilenecek bütün oluştururlar.

Olasılık dalgası görünümündeki bir elektron bir yörüngeden diğerine geçmeye niyetlendiğinde önce birden çok yörüngede tekin olmayan bir varlık sergiler. Gelecekteki durağanlığına yönelik, sonunda yerleşebilme olasılığı olan tüm yörüngelerin nabzını aynı anda ölçer. Kuantum kuramında bu geçişlere sanal, en sonunda geçtiği kalıcı evine gerçek geçiş denir. Ve birçok fiziksel oluşum bu sanal geçişler sonucu ortaya çıkmıştır.

Sanal geçiş kavramı biyolojideki evrim fikrine benzer. Bir canlının tüm olası mutasyonlarından yalnızca ortama uyum sağlayabilenleri uzun süre canlı kalacaktır. Ancak bu canlı kalamayanlarında doğada izler bıraktığı unutulmamalıdır. Örneğin iki az ömürlü mutasyon (sanal geçiş) çiftleşerek uzun ömürlü bir mutasyon (gerçek geçiş) oluşturabilirler. Kendileri yok olmuştur ama etkileri sürmektedir.

Bilinç ve Kedi

Sosyal bilimlerde, gözlenen birey gözlendiğini fark ettiği ve fark etmediği durumlarda birbirinden farklı davranır. Diğer bir deyişle gözlem deneyin sonucunu etkiler. Bunun fiziksel deneylerde geçerli olmadığını biliriz. Bir taşı havaya attığımızda ona baksakta bakmasakta yere aynı sürede düşer. Ancak bu durum kuantum fiziği dünyasında böyle değil. Yazar bu bölüme Schrödinger'in ünlü düşünce deneyi ile başlayıp, gerçekliğin oluşumuna bilincin katkısını anlatarak devam etmekte.

Fotonları gözlemlerken foton tabancasının önüne iki yanklı bir düzene koyarsak fotonlar 2 yankıdan birden geçerek dalga özelliklerini gösterip girişim oluştururlar. Tek yanklı bir düzene kullandığımızda ise parçacık özelliklerini gösterirler. Bu deneyler fotonların parçacık ve dalga formlarının olduğunu göstermektedir.

Sonsuz ve çok olasılıklı kuantum dalga fonksiyonu görüldüğü ya da kaydedildiği anda tek ve sabit bir gerçeklik olarak çöker. Bu fikri daha

Kuantum kuramında hiçbir şey gözlemin ya da gözlemcinin gerçekliği yarattığını ileri sürmeye varmaz.

anlaşılır kılmak için Schrödinger bir düşünce deneyi tasarlamıştır. Kapalı bir kutunun içinde bir kedi ve bir mekanizma vardır. Bu mekanizmada yüzde elli olasılıkla kırılacak ve kediyi öldürecek gaz salacak bir şişe bulunmaktadır. Biz kutuyu açıp kediyi gözlemleyene kadar kedi hem canlı hem cansızdır. Hangi durumda olduğunu bilemeyiz. Diyelim ki kutuyu açtık ve kediyi ölü durumda gördük. Schrödinger'e göre, kedisini ona baktığımızda ölü bulmayız, kedi biz ona baktığımız için ölmüştür. Gözlem dalga fonksiyonunu (ölü ve canlı kedi olasılıkları) çökertmekle kalmaz, diğer yandan da kuantum gerçekliğini gözlemlemek için seçtiğimiz yol, bizim göreceğimiz şeyi kısmen belirler.

Bu düşünsel deneyin fotonlarla gerçek dünyadaki benzerinde ise, çift yanlı düzeneğin ardına parçacık dedektörleri koyarsak parçacık, dalga dedektörü koyarsak dalga elde ederiz. Bu deneyde, ölçme işleminin neyin ölçüleceğine karar vermede rol oynadığını göstermektedir.

Ancak gözlemcinin gerçeğin ortaya çıkmasındaki rolü abartılıp yanlış yöne çekilirse dünyada hakikat diye bir şeyin olmadığı sadece "bakış açısının" olduğu şu an çok popüler olan fikre yönelir.

Kuantum kuramında hiçbir şey gözlemin ya da gözlemcinin gerçekliği yarattığını ileri sürmeye varmaz. Gözlem anında kuantum dalga fonksiyonuyla gözlemci arasında bir çeşit iletişim doğar ve bu iletişim sözü geçen dalga fonksiyonu içindeki birçok olasılıktan birisinin somutlaştırarak gerçeği oluşturur. Zaten var olan olasılıklardan biri gerçeğe dönüşür.

Bilincin Kuantum Mekanik Modeli

Yazar bu bölümde bilincin fiziksel teorisini sunmakta. Bu nedenle sözü ona bırakıyorum.

Klasik fiziğin determinist kanunlarına boyun eğen hiçbir fiziksel beyin mekanizması düşünce ya da irade özgürlüğüne ya da ardından gelebilecek serbest eylem gösterebilme yeteneğine sahip değildir. Halbuki insanın zihinsel yaşamı hem anlık bilinci (birlik, bütünlük, benlik) hem de hesaplamayı (parçalar, düşünceler) kapsar. Bilincin doğasına ve onun beyinle ilişkisine gerçekten uygun bir model her ikisini de açıklamayı başarabilme-
lidir.

Yaklaşık 40 yıl önce David Bohm, düşünce yöntemlerimizin davranış biçimiyle kuantum işlemleri arasındaki çarpıcı benzerlikleri ortaya çıkarmıştır.

Heisenberg belirsizlik ilkesi tarafından yönetilen elektronların bir kere

bakıldıklarında (ölçüldüklerinde) bir daha asla eskisi gibi olmadıkları gibi, dikkat sayesinde öne çıkarılan düşünce de onu ortaya çıkaran belli belirsiz ilhamdan farklıdır. Bir noktaya yoğunlaşmış düşünce, tıpkı çift yönlü doğaya sahip olan elektronun parçacık yönünün olması gibi bir pozisyona sahiptir diyebiliriz. Fakat diğer yandan belirsiz ilhamın, tıpkı dalganıncı gibi momentumu vardır. Asla ikisini birden eşzamanlı olarak deneyleyemeyiz (ölçümleyemeyiz).

Bilincin birliği sorunu yani düşüncelerimizin, algılarımızın, duygularımızın birbirlerinden ayırmayacağını anlamakla çözülebilir. Bu olmaksızın bildiğimiz anlamda hiçbir deneyim olmaz ve bu deneyime sahip bir benlik de yok demektir.

Yalıtılmış bir odada birçok elektromanyetik pusulanın bir masa üzerinde bulunduğunu düşünelim. Oda yalıtılmış olduğundan pusula iğneleri belli bir yönü göstermezler ve eğer masa titrerse iğneler rastgele her yöne doğru salınım yaparlar. Pusula iğnelerinin hareketini tanımlamak isteyen bir fizikçi her bir iğne için ayrı bir denklem yazmak zorunda kalacaktır. Odaya bir elektromanyetik alan uygulanırsa ve bu alan masanın titremesine baskın gelirse bütün pusula iğneleri aynı yönü gösterir. O zaman tüm pusulalar tek bir pusulaymış gibi davranır ve hepsinin hareketi tek bir denklemle ifade edilebilir. Biz de pusula iğnelerinin yoğunlaşmış döneme girdiklerini söyleyebiliriz.

Peki nöronların pusula iğneleri gibi bir düzene girmeleri için nasıl bir nörobiyolojik mekanizma gereklidir? 1970'lerde Fröhlich biyolojik dokulara bir eşik değerinin üzerinde enerji pompalandığında moleküllerin birlik içinde titreşim yaydıklarını göstermiştir. Moleküller kendilerini olabilecek en düzenli yoğun dönem (Bose-Einstein yoğunluğu) konumuna sokuncaya kadar buna devam ederler.

Bose-Einstein yoğunluğundaki parçalar bir bütün olarak hareket etmekle kalmazlar, her parçanın kimliği öyle bir birleşime uğrar ki bireyselliklerini kaybederler.

Bu birleşen kimliklerin varlığı, bilincin deneyim içindeki değişik alt birimlerini bir araya getirme biçimine fiziksel bir açıklama olarak çok önemli bir rol oynar. Aynı anda birçok şey yapan deneyleyen insanın tüm bunların hepsinin birden farkında olabilmesi için aynı insanın tüm bunları aynı anda deneyliyor olması gerekir. Farklı bilinç adaları farklı şeyler deneyleseler de, bu bilinç adaları bir yoğunluk içinde yer aldıklarından (aynı kimliği paylaştıklarından) aynı insan tüm deneyimlerinden haberdardır.

Fröhlich tarzı (canlı sistemlerde bulunan) Bose-Einstein yoğunluğu

doğada en tutarlı düzen şekli olan bozulmamış bütünlüğün düzenini yaratırlar. Bu belki de yaşamın, termodinamiğin ikinci kanununu (entropi) çiğnediği mekanizma olabilir. Bu kanuna göre tüm cansız sistemler dejenerasyona uğrayıp kaosa karışmaya mahkumdurlar. Bu fikir bizim canlı olanla olmayanı ayıran şey kavrayışımızı etkiler. Bilinçli olanla olmayanı ayıran şey nöron bileşenleri arasındaki Bose-Einstein yoğunluğudur ve bu bilincin fiziksel temelidir.

Yazarın önerdiği bilinç modelinde, beyin birbiriyle etkileşimli iki sisteme sahiptir. Bilinçle ilintili olan Bose-Einstein yoğunluğu ve tek tek nöronların bilgisayar benzeri (klasik fiziğe göre çalışan) sistemi. Bu tıpkı, aynı gerçekliğin dalga ve parçacık yönlerinin oluşuna benzer. Modeldeki yoğunluk (bilinç) dalga yönünü, tek tek nöronların sistemi (düşünceler, uslamamalar) ise parçacık yönünü ifade eder.

Zihin ve Beden

Kendimizi bir bedene sahip ya da onun içinde bir benlik olarak deneyimleriz.

Filozofların zihin / beden ayrılığı sorunu olarak ifade ettikleri bu ikili yaklaşım, birbirinden farklı iki dünya düşüncesini doğurmuştur. Fiziksel ve zihinsel dünyalar. Bu ikili yaklaşımın 2 alternatifi bulunmaktadır. Her şeyi maddeye indirgeyen materyalizm ve her şeyi zihne atfeden idealizm. Kuantum benlik görüşü bu ikili yaklaşıma başka bir alternatif sunmaktadır. Kuantum kuramı, bilincin dalga fonksiyonunu çökerttiğini ve bunun gerçekliğin yaratılışı için gerekli olduğunu savunduğu gibi, gözlemlerimizin ötesinde ne olduğunu sormamızın anlamsız olduğunu çünkü bizim zaten bu gözlemlerden başka bir şey bilemeyeceğimizi savunur.

Eğer zihinsiz beden çok kabaysa (bir makine) ve bedensiz zihin çok uçucuysa, belki de bunların ayrılması (ikili dünya görüşü) olanaksızdır.

Kuantum dünyasında da günlük yaşamda olduğu gibi varoluş ve ilişki birbirinden ayrılmaz. Dalga özelliği yüzünden kuantum sistemleri bileşen üyeleriyle aralarında klasik sistemlerde olmayan bir ilişki sergilerler. Buna birbirine aşık iki insanın bireyselliklerinin birbirine kaynaşarak oluşturduğu birlik örnek olarak verilebilir.

Yazar böyle bir ilişkinin yaşamın zihinsel tarafının hem kökeni hem de anlamı olduğuna inanmakta ve bilincin ya da zihinsel, dalga/parçacık ikiliğinin dalga tarafı olduğunu, yaşamın fiziksel tarafınınsa ikiliğin parçacık tarafı olduğunu ileri sürmekte.

Ben Olan Kişi: Kuantum Benlik

Yazara göre benlik, kişinin alt-benlikleri arasında geçen diyalogların tek tanığı ve çok sayıdaki tüm alt-birliklerin en yüksek birliği olarak tanımlanmış.

Bu birliğin yoğunluğunun her zaman aynı olmadığını ise şöyle açıklamış:

Bose- Einstein yoğunluğundaki moleküllerin korelasyon derecesi (birlik oluşturmaları), beyne gönderilen enerji miktarına bağlıdır. Enerji azsa bilinç birliği az olacaktır. Örneğin uykuda beyne çok az enerji sağlandığında, neredeyse rüya parçaları şeklindeki benlik sadece en temel ve dağınık biçiminde var olur. Hastayken ve dolayısıyla enerjimiz azken, iyi olduğumuz andan daha düşük derecede ve sık sık da donuk ya da körleşmiş bilinç birliğine sahip oluruz.

Bir şeye dikkat etme eylemi zihinsel enerjimizin odaklanmasını sağlar. Böylece seçici dikkat mekanizması yoluyla benliğin belli bazı yönlerine daha fazla enerji yöneltebiliriz. Yani diğer yönler arka plana çekilirken biz, benliğin bu yönünü aydınlatırız. Bazı zamanlarda alt benliklerimizin etki alanına girebiliriz.

Benliğin zaman içindeki değişimini ise kuantum bellek kavramını kullanarak açıklamış:

Geçmişte olduğumuz benliklerle bugün olduğumuz benlikler arasında hafızasız bağlantı kuramayız. Kuantum belleğe göre şimdiki ben, hali hazırda var olan alt benlikler, şimdiden önce olduğumuz benlikler ve yeni deneyimlerin bileşimidir. Ben, kısmen dün olduğum kişiyim çünkü o kişi şu an benim varlığımı oluşturan şeyin içine katılmıştır. Çünkü geçmiş benler hala olasılık dalga fonksiyonları yayarlar ve bizi oluştururlar. Kuantum benlik her an değişen ve evrim geçiren, bir an alt-benliklere ayrılan, bir an onlarla yeniden birleşip daha büyük bir benlik oluşturan, kısacası daha akışkan bir benliktir.

Ben Olan İlişkiler: Kuantum Mahremiyet

Yazar benliği kuantum fiziğine dayalı olarak geçmiş ve şimdiki alt-benliklerin yoğunlaşmasıyla birleşmesi olarak açıkladıktan sonra kişiler arası ilişkileri de yine kişileri oluşturan kuantum bilinç sistemlerinin yoğunlaşmasıyla açıklamış:

Mahremiyette ben ve sen birbirlerini etkiler, birbirimizin içine girer ve

birbirimizi içeriden değiştirerek ben ve sen olmaktan çıkar biz oluruz. Bu biz sadece ben ve sen değil, kendi içinde yepyeni bir şey, yeni bir birliktir.

Bilardo toplan mahrem bir ilişkiye sahip olmazlar. Bir araya gelmezler, birbirlerinin içinden geçmez ve birbirlerinin özelliklerini almazlar. Kartezyen / Newtoncu paradigmanın insanları da bilardo toplan gibidirler. Sartre'a göre, ötekiler bize gerçekten müdahale edemez. Freud'a göre bizi etkileyen ötekiler değil, bizim ötekiler hakkındaki fikir ve görüşlerimizdir. Bu görüşlere sahip kimse, bizim diğer insanlarla ilişkiye giriş biçimimizle bir makineyle ilişkiye giriş biçimimiz arasında bir ayrım yapamaz, çünkü onlara göre makinelerde insanlar da nesne özelliğine sahiptirler.

Dalga fonksiyonları çıkışını örtüşebilir, kuantum sistemler birbirlerinin içine girip Newton'un bilardo toplan için söz konusu olmayan türden yaratıcı içsel bir ilişki oluşturabilirler. Kuantum sistemler buluşur ve bu buluşma yoluyla evrim geçirirler.

Anneyle bebek arasındaki kaynaşma-ayrılma-bağlanma ilişki modelinin izi bizde tüm yaşamımız boyunca kalır. Yeni girdiğimiz mahrem ilişkiler ve onlardan doğan yeni ilişkilerde tekrarlanır. İlk füzyon (eriyip kaynaşma) halinde benlik diğer benlikle bir olur, ayrılırken her biri yeniden kendi bireyselliklerini kazanmak için savaşır ve bağlanırken her biri kendinin kendinden daha büyük yeni bir ortak gerçeklik içinde olduğunu farkına varır.

Kendimle ötekilerin arasına, yani ben ile ben-olmayan arasına silinmeyecek bir çizgi çekmek pek anlamlı olmayacaktır. Benin nerede bitip senin nerede başladığını net olarak söylemek güçtür. Kuantum benlik parçacık yanı açısından önemli bir bireysel bütünlüğe sahipmiş gibi görünür, ancak dalga yanıyla tüm diğer benliklerle ve genel kültür hayatıyla eşzamanlı ilişki içindedir.

Benliğin Hayatta Kalışı: Kuantum Ölümsüzlük

Yazar; ölüm varlığımızın parçacık yanını öldürür, dalga yanı ise mahrem ilişki kurduğumuz (varlıklarımızı bir ölçüde birleştirdiğimiz) diğer kişilerin bilinçlerinde yaşamını sürdürür diyerek insan ölümsüzlüğüne bir kapı aralamış:

Herkes kısmen kendi geçmişinin bazı unsurlarının şimdiki zamana dahil olmasından oluştuğu için her birimiz hem kendimizin hem de mahremiyeti yaşadığımız kişinin geçmişini içimizde taşırız. Annem babam büyükannem, büyükbabam ve tarihi kişiliklerin her birinin benim bilinci-

Kuantum belleğe göre şimdiki ben, hali hazırda var olan alt benlikler, şimdiden önce olduğumuz benlikler ve yeni deneyimlerin bileşimidir.

me bir şekilde etkisi vardır (bilincimle çakışmıştır) ya da benim bilincime etki eden birine etki etmişlerdir. Bu sayede ben hem annem hem babam hem de onlar aracılığı ile kuşaklar öncesinden gelen tanımadığım atalarım olurum. Bu bizim tarihi varlıklar olmamızın fiziksel temelidir. Biz gerçek anlamda tarihle iç içe geçmişizdir ve tarih de bizimle sürekli iletişim içindedir.

Kuantumcu görüşe göre benim zaman içinde kendimle olan ilişkim (kuantum hafıza yoluyla yığılan tüm alt-benliklerimin birleşmesi) benim şu anda bir başkasıyla olan mahrem ilişkiye benzer. Eğer ölürsem kuantum fiziği diliyle artık parçacık yanımla olmayacaktır. Fakat seninle ilişkiye soktuğum parçam (dalga yanımla) ben-ve-sen, senin ötekilerle ve kendinle olan diyalogunun bir parçası olarak devam edecektir. Bu anlamda, ötekilerle belli derecede bir bağlılık ve sorumluluk taşıyan bir ilişki yaşayamadıkça onların gelecekteki yaşamlarında herhangi bir yer talep edemeyiz. Ancak yaşadığımız ölçüde hayatta kalınız.

Narsizmin Ötesine Geçmek: Yeni Kuantum Psikolojisinin Temelleri

Yazar bu bölümde mevcut psikolojiyi “ne kadar içimize kendimize yönelirsek, kendimizi ne kadar diğerlerinden yalıtırsak o kadar iyi oluruz” düşüncesini insanlara empoze etmekle suçluyor ve “ben, ilişkilerimim” anlayışı ile narsist olmayan bir kişilik psikolojisinin temellerini atıyor:

20. yüzyılda Batı’da kitleler halinde ben merkezli ya da şimdi merkezli bir kültür yaşanıyor. Buna narsist kültür de diyenler var. Narsizm birçok psikologun belirttiği gibi öz-sevgiden çok öz-nefrettir ve genelde mahremiyetten, yaşlılık ve ölümden duyulan korku, geleceğe ilgisizlik, boşluk, değersizlik, kişisel parçalanma ve hapsedilmiş öfke duygularıyla bir arada yaşanır. Narsizm varlığımın parçacık yanımla üzerinde fazla durmaktır. Narsizm bir ilişki hastalığıdır, insanın kendisi ve başkalarıyla anlamlı bir ilişki kuramamasından doğan bir hastalıktır.

Yüzyılımızda benlik tamamıyla tek başına bırakıldı ve beslenmek için kendisinden başka hiçbir anlam, hakikat ve değer kaynağı olmaksızın var olmak durumunda bırakıldı. Halbuki içerin anlam kazanması için dışanın olması gerekir. Bizim ne olduğumuzla ilgili anlamı benliklerimize kazandıracak şeyin benliklerimizin ötesinde olması gerekir.

Psikanalizin ve psikoterapinin hedefi bireyin kendini gerçekleştirmesini sağlamaksa başaramadığı şey de bu olmuştur. İnsanlar Freud çalışma-

larına başladığından beri kendilerinin daha fazla farkında ya da kendilerini daha iyi gerçekleştiriyor değillerdir. Freud der ki: insandan, onu aşan bir talepte bulunulduğunda onda bir başkaldırı ya da nevroz oluşacaktır. Komşunu kendini sevdiğin kadar sev yerine getiremeyecek bir emirdir. Böylesine büyük bir sevgi enflasyonu, ancak onun değerini düşürür.

Kuantumcu görüşe göre ise, benim komşumu kendimi sevdiğim kadar sevmemem mümkün değildir, çünkü onunla bir çeşit mahremiyet paylaştıysak, komşum demek ben demektir.

Ötekilerle, doğayla ve değerler dünyasıyla bütünleşmiş ilişkilerimiz yüzünden birbirimizi güzelleştirme ya da kirletme kapasitemiz vardır. Bu nedenle büyük bir ahlaksal sorumluluğa sahibiz. “Dünyadan sorumluyum çünkü ben dünyayım” der Krişnamurti. Sadece bu sorumluluk varoluşumuza anlam kazandırır. Hiçbir insan bir ada değildir. Her insan anakaranın bir parçasıdır. Benim seçimlerim, diğerlerinin de aynı durumda kalsalar aynı seçimi yapma olasılıklarını artırır. Verdiğim ahlaksal kararlar, beraber yarattığımız dünyada yankılanır.

Özgür Benlik Kuantum Sorumluluk

Yazar bu bölümde özgürlüğümüzü ve sorumluluğumuzu yine kuantum dünyasını kullanarak tanımlıyor. Mevcut deterministik anlayışlara, bildiğimiz sebep sonuç ilişkilerinin geçersiz olduğu kuantum dünyasının terimleriyle karşılık veriyor:

Bertrand Russell’a göre “kadiri mutlak madde, iyi ve kötüye kayıtsız, yol açtığı yıkımı umarsamaz, kendi merhametsiz yolunda gider durur”. Böylesi bir insani iktidarsızlık çok sayıda insanda irade yoksunluğu (bunalım ve acı) ya da insafsızca çıkar peşinde koşmaya neden olmuştur. Ne yaparsam yapayım sonu topraksa ne fark eder? Herhangi bir özgürlüğüm varsa bile o da zaten anlamdan yoksundur.

Bu durum, bireysel seçim ve eylemin etrafımızda olan biteni pek etkileyemeyeceği topluluklarda (şehirler) yaşayan insanlar modern edebiyatın sürekli tekrarlanan konusudur.

Freud’a göre insan, doğası gereği görüş alanının dışında ve kontrolü ötesindeki bilinçdışı güçlerin esiridir. Tüm bilinçli kararlar çok sıkı bir şekilde bilinçdışı güçler tarafından belirlenir. Bütün karar verme olayı bir yanılsamadır ve bilincin hiçbir işlevi yoktur.

Eğer bir an bilinçli zihinlerimizin içine bir ışık tutsak, bir dizi belirsiz düşünce olası düşünceler görürüz. Gerçeklikleri bulanık, gelecekleri belir-

siz, gerçekleşme anını beklerler.

Herhangi bir düşünceye yoğunlaşarak onun gerçekleştirilmesi, diğerlerinin de gecede kaybolan gölgeler gibi kaybolup gitmesini sağlar. Bu yüzden her bir yoğunlaşma edimi bir seçimi ifade eder. Benim olası düşünceler dizimdeki hangi düşünceye yoğunlaşacağımı hiçbir şey belirleyemez. Çünkü bu seçimi yapan ben belirsiz bir kuantum dalga fonksiyonudur. Seçim, olası bir düşüncenin dalga fonksiyonunu çökertilip belirli tek bir düşünceye dönüştürülmesidir. Bu aynen, kedinin olası durumlarını ifade eden dalga fonksiyonunu gözlemcinin çökertmesi gibidir.

Kuantum terimlerinde “niçin”nin kesin bir yanıtı yoktur. Tüm mantık ve akıl klasik yapılanmalardır ve bunlar seçim yapıldıktan sonra ortaya çıkarlar. Mantığımı seçimlerimi yaratmaz, seçimlerim mantığımı yaratır. Seçim her zaman bir çünkü’den önce gelecektir. Seçim müthiş bir özgürlük anında yapılır. Ancak kuantum dalga fonksiyonun çökmesi rastgele değildir. Her çöküş bir olasılık meselesidir. Ve çöküşün bazı sonuçları diğerlerinden daha olasıdır. Varlığımın tarihi ve malzemesi benim bazı seçimleri yapma olasılığımı arttırır. Yaptığım her seçim yapacağım bir sonraki seçimi etkiler çünkü o seçimin olabilirliğini arttırır ya da azaltır. Eldeki tüm düşüncelerin olasılıkları ne olursa olsun, hepsinin bizim tarafımızdan seçilme şansı vardır ve bu seçim bizim sorumlu yapar.

Yazar, özgürlüğümüz ve sorumluluğumuz üzerine bunları söyledikten sonra, bu seçimden dolayı neden sorumlu olduğumuza dair bir tartışmaya malesef girmemiş.

Sonuç Adına

Jung, Amerika’nın Pueblo yerlilerinin inandığı bir efsaneye değinir. Buna göre bu yerliler güneşin çocuklarıdır ve her gün yaptıkları bir ritüel, babaları güneşin göğü baştan başa değiştirmesine yardımcı olur. Bu görev onlar için muhteşem bir sorumluluktur ve bunu yerine getirerek dünyaya faydalarının olduğunu hissederler. Jung devam eder: O zaman, bir yerlinin o ağırbaşlı, sakın ılımlığının neye dayandığını anladım. Bu onun güneşin çocuğu olmasından kaynaklanır. Yaşam kozmik açıdan anlamlıdır. Zira o babasına ve tüm yaşamın koruyucusuna her gün yardım eder. Eğer bunu öz yargılarımız ve aklımızla formüle edilen yaşamlarımızın anlamıyla karşılaştıracak olursak, kendi yoksulluğumuzu görürüz.

Ne olmuştur da batı kültürünün bir ürünü olan çağımızın modern insanı kendi içine bu kadar saplanmış, kendisi haricindeki herşeye bu kadar

yabancılaşmıştır?

Danah Zohar, bu soruya Platon'un idealar dünyası görüşüyle başlayan, Newton'un evreni mekanikleştirerek insanın evrenle ilişkisinin kesilmesi ile devam eden bir süreçle cevap veriyor ve ekliyor: Mekanik bilim bize çok fazla bilgi vermiş fakat onu yorumlayarak ilişkilendireceğimiz bir bağlam verememiştir.

Yazarın bu yabancılaşma sorununa farklı bir benlik, farklı bir evren düşüncesiyle çözüm sunuyor. Savunduğu kuantumcu dünya görüşü, kendimizi ve evrenin bir parçası olarak amaçlanımızı görebileceğimiz, sayesinde insanın varoluşunun anlamını kavrayabileceğimiz bir bakış açısı ve bizlere şeylerin genel planı içinde nerede durduğumuz konusunda bir fikir sunuyor.

"Kuantum Benlik" bize, özgür ve sorumlu, başkalarına ve çevresine karşı duyarlı, temel olarak ilişkide olan, doğal olarak bağlanan ve her an yaratıcı olan bir insan benliği görüşü vermekte.

Batı kültüründeki yabancılaşma duygusu henüz doğuda derinden hissedilmemekte. Bununla beraber globalleşen dünyanın değerleri genelde batı tarafından oluşturulmuş değerler ve doğunun da globalleşerek batılılaşması çok garip bir durum değil. Bugün doğu 50 yıl öncesine göre daha batılı diyebiliriz. Bu nedenle henüz derinlemesine hissetmediğimiz bu yabancılaşma duygusunun gelecekte kültürümüzde daha hissedilir olması muhtemel.

Kitabın dinle ilişkisi Hristiyanlık üzerinden. Dinin insanların anlam arayışına artık pek cevap veremediği türünden ifadeler hep Hristiyan dünyası temel alınarak üretilmiş. Müslüman dünyasında kilisenin otoritesinin yıkılışı (insanların dine bakışındaki büyük devrim) gibi bir dönemec olmadılarından hatta böyle yetkileri olan bir kurum bile olmadığından batıda gerçekleşen bu dönemecin Müslüman dünyasında da yaşanacağını söylemek epay güç. Ancak, her toplumda ötekilerle (diğer insanlar ve/veya tinsel değerler) derin ilişkilere sahip olmayan bireyler için bu yabancılaşma duygusunun çok tanıdık gelmesi oldukça normal. Tehlike çanları çalıyor...

Gabriel Marcel'de Ben-Sen Diyalektiği

Fulya BAYRAKTAR

Yrd. Doç. Dr.,
Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim
Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi
Anabilim Dalı

dr.fulyabayraktar@gmail.com

“Ben, sen ile ben olur.”

Gabriel Marcel

Tarih boyunca insan daima kendi doğası ve kaderi hakkında sorular sormuştur. Ancak çağımızda insan, kendisi hakkında şüpheye düşmüş ve kendisine yabancı olmuştur. Kendisini artık “Tanrı’nın çocuğu ya da rasyonel bir varlık gibi tanımlamalarla belirleyemeyen insan, evrendeki rotasını kaybetmiştir. Varoluşunun nedeni konusunda şüpheye düşen modern insan, yeryüzünü tahrip eden bir teknik güç kazanmaya başlamıştır. Bu tahrip edilen dünyada insan, hasta ve kendi kendisinin problemi olan bir yaratık olmuştur” (Keen, 1967:9). Giderek insan varoluşunun anlamını kaybetmekte olduğu bir toplumsal düzen içinde Marcel’in ortaya koyduğu bağlanma felsefesi, yeni bir toplum düzeninin ufuklarını açar gibi görünmektedir. Marcel’e göre modern insanın hastalığının en önemli sebebi, “insan tecrübesinin ontolojik ağırlığını kaybetmesi”, ya da adına “varlık talebi” (demand for being) ya da “aşkınlık gerekliliği” (exigence of transcendence) dediği şeyin kaybolmasıdır (Keen, 1967:9). Çağdaş dünyada, insanlık şerefi hakkındaki bilinç ve varlığın kutsiyeti giderek kaybolmaya başlamış ve bir fonksiyon fikriyle yer değiştirmiştir. Artık insan kendini ve ötekileri sosyal veya biyolojik birer fonksiyon gibi görmeye başlamıştır. Şeref ve değer anlayışımız, toplumda yerine getirdiğimiz fonksiyonlara dayanmaya başlamış, yalnızca insan olmakta yatan içsel bir kutsiyet olduğu yolundaki bilinç kaybolmuştur. Marcel, metafizik alanda yaptığı sahip olunanlar ve varlık olanlar ayrımına dayanarak bu bozulmanın sebebinin, sahip olunanlarla örülü bir toplum olduğunu söyler. Zira insan sahip olduklarına indirgenmiş, sadece toplumun fonksiyonel parçaları olarak kavramlaştırılmıştır. Onlar bir makinenin parçaları ya da toplumda ve eko-

nomide rol alan makineler gibi görülür. Ve onlar, makineler gibi, mümkün olduğunca çok çalışmaları için yönlendirilirler. Böyle bir toplum içinde ölüm ise, makinenin çalışmasının sona ermesi demektir (Matthews, 1996:52). Marcel'e göre, bir insanın, yaptığı iş olduğu tarzında bir hüküm verilirse ve onun değerinin yaptığı işe eşit olduğu yargısı verilirse, ontolojik anlam kaybolur (Marcel, 1984:13). Böyle bir dünyada insanın şerefi de kaybolur. Sevmek, hayran olmak ve umud etmek kapasitesi azaldıkça insanın yabancılaşmayı aşma kapasitesi de azalır. İnsanın dünyası, sır olma özelliğini kaybeder, salt naturel hâle dönüşür ve her şey bir sebep-sonuç kategorisi ile izah edilir. Böylece, sır fikrinin ortadan kaybolmasıyla birlikte, merak duygusu da körelir (Marcel, 1984:13). Böyle bir dünyada hayatın amacı kalmaz, hayat, hedefi olmayan bir seyahate dönüşür. Böyle bir dünyayı Marcel, "Kırık Dünya" diye tanımlar.

Böyle bir dünyada insan, köklerinden uzaklaşmıştır. Marcel, bundan kurtulmanın yolunu, bireyin şahıs olma sürecinde görür (Marcel, 1962:70). Bireyin, şahıs olamadığı bir toplum, Dostoyevsky'nin de öngördüğü gibi, bir cemiyetten ziyade bir karınca topluluğuna benzer (Keen, 1967:12). Bu toplumun bireyleri, birbirleriyle ilişkili olma ya da kimlik duygularından mahrum, birbirinden izole atomlara benzerler. Çehresiz ve izole bireyler, bir cemiyet değil de bir kitle oluştururlar. Bu kitle insanı, sürekli bir "derece kaybı" (degradation) içindedir (Marcel, 1962:37).

Marcel'e göre günümüz felsefesi böyle bir ortama hitap etmektedir. Bu nedenle insana kendini fark ettirmeye çabalamalıdır. Böylece, batının, muhtelif pozitivizm tarzları, materyalizm ve analitik felsefenin etkisi altında olduğu bir dönemde Marcel, aşk, sadakat, iman ve umut yoluyla varlık sırrı'na ulaştıran yolu işaret eder. İnsana vurgu yaparken, diğer varoluş filozoflarından daha çok, insanın bireysellikten ziyade birliktelikte hür olduğunu vurgular. Birlikte varoluş, felsefesinin çerçevesini çizerken, bağlanmak, onun en temel varoluş tecrübesi olur. Benden çok bize dikkat çeker. Marcel'e göre bireylerin birer şahıs olabilecekleri bir toplumda; bireyler arasında rasyonel bir diyalogdan ziyade, bir nevi analizi mümkün olmayan sırlı bir bağ olmalıdır. Tıpkı ben-sen ilişkisinde, aile sırrında olduğu gibi bir bağ olmalıdır toplumun fertleri arasında. Ancak böyle bir bağa dayalı bir toplum gerçek anlamda bir toplum olabilir Marcel'e göre (Matthews, 1996:56).

Marcel için insanın kendisini çevreleyen varoluşla kurduğu ilişki, ben-sen temelinde kurulmadıkça ya yıkıcı ve hiçleştiricidir, ya da ben'i mutlaklaştıracıdır. Ben'in hiçleştirilmesi ne denli olumsuz ise, mutlaklaştırılması

da o denli olumsuzdur. Başka olanı, ötekini göz ardı eden bir varoluş biçimi, şiddetin, öldürmenin ve yok etmenin yolunu açar. Bu da katlanılmaz bir varoluş çemberi oluşturur. Hatta gerçek bir varoluşu yok eder. Ben'in kendisini bir hiçlik olarak algılamasını da, mutlak bir varlık gibi algılamasını da önleyecek olan bir varoluş biçimi vardır; birlikte-varolmak. Varolmak tanımını, öteki ile -sen ile- olan sırlı bir ilişki çerçevesinde ortaya koyan, varolmak; birlikte-varolmaktır diyen ve bu birlikteliğin gerçekliğini bir "bağlanma" hareketi olarak betimleyen Marcel, bu nedenle felsefede yeni bir tavır olarak karşımıza çıkar.

Ontolojik olarak, anlamını bağlanma hareketinde bulan insan varlığı böylece bir ahlâk kişisi olur. Ahlâkın, tutumlarımızın ardında yatan yargıları ele aldığı düşünülürse, bağlanma, bir temel yargı olmanın ötesinde, varolmanın ta kendisi olduğu için bu hem metafizik-ontolojik, hem de



ahlâkî bir ben tasanımıdır. Marcel için bağlandığım öteki ise, bir nesne, eşya veya herhangi bir "o" değil, bir "sen" varlığıdır. Öteki de tıpkı ben gibi bir "ben"dir. Öteki olmaksızın ben, ben bilincine ulaşamam. Şu halde öteki ile kurulacak olan etik bir ilişkide varoluşunu yaşayan insan varlığının, farklı bir toplumsal etik yaşayışı da sergileyeceği muhakkaktır. Ayrıca Marcel'in, "bağlanma"nın asıl anlamını "Mutlak Sen" dediği Tann'ya olan bağlanmada bulduğunu düşünecek olursak böyle bir düşüncenin farklı bir dîni etik yaşayışı da beraberinde getireceği görülmektedir.

Temelde ben neyim sorusundan hareketle bir metafizik evren yorumuna ulaşan Marcel, evreni, sahip olunanlar ve varlık olanlar biçiminde ikiye ayırarak değerlendirmiştir. Bu alanlardan, sahip olunanlar'a dair kavrayışım ile varlık olanlara dair kavrayışımı da birbirinden ayıran Marcel, bun-

lardan birinin bilgisine “problem” değerinkine ise “sır” der. Varlık olanlara dair kavrayışım bir “sır”dır ona göre. Bu nedenle, öteki ile olan ilişkim de sırlı bir ilişkidir. Marcel'in “bağlanma” dediği bu sırlı ilişki, ben'in sen ile ve nihayet Mutlak Sen ile kurduğu bir varolma ilişkisidir. Günümüz insanının, giderek bir değer kaybı yaşadığı bu dünyada, yakalanması gereken varoluş sırnın bu “bağlanma” olduğunu ifade eder Marcel. Ona göre insan, kendini yitirmiş, kendinden uzaklaşmıştır. Kendisiyle beraber her şeyi yitiren insanın tek kurtuluşu, binlerce yıl önce Sokrates'in de vurguladığı gibi, kendini bilmek olacaktır. Anlamını Tann'dan gelen bir çağrıya bir cevap-çağrı olarak bulan insan, şerefli bir varoluştur. Marcel'in insanlık şerefi dediği bu özelliğin fark edilmesi ise ancak, “bağlanma”nın insanı hür bir varlık kılan gerçek anlamının keşfedilmesi ile mümkün olacaktır. Marcel'ci anlamda “bağlanma” hürriyeti ortadan kaldıran bir akt değil, aksine hürriyetin kendisidir.

Ona göre varolmak (existence) birlikte-varolmaktır. (co-existence). Gerçekte bilebileceğim tek şey, kendi varoluş tecrübemdir ve fakat bu tecrübeyi en tam mânâsı ile “başkası” ile olan ilişkimde yaşarım. Buradan hareketle diyebiliriz ki Marcel metafiziğinin temelinde ben ve benim dışımdakiler aynı bulunmaktadır. Bu noktada Marcel'in, benim dışımdakileri, sahip olduklarım ve var olanlar olarak ikiye ayırdığı belirtilmelidir. Şu halde, benim dışımdakiler yani sahip olduklarım ve varlık olanlar belirlenmelidir. Marcel'e göre “temelde her şey sahip olunan ve olunan arasındaki ayrıma indirgenir” (Marcel, 1949:225). Sahip olunanlar, bizim dışımızda olan şeylerdir. Ancak ben onları kendime katarım. Kendime dahil ederim. Hayatta kalmak için ihtiyaç duyulan pratik gereksinimler bizi doğal olarak ve kolayca eşyaya sahip olmak ontolojik boyutuna iter. Kendi varoluşumun devamlılığı için eşyaya sahip olmak isteriz (Langan, 1966:376). Sahip olmak kavramı ile pek çok durumu dile getirir Marcel. Eşyaya sahip olmak, bir beceriye sahip olmak, bir fikre sahip olmak... gibi. Sahip olmak Marcel'e göre, insanın kendine yabancılaşmasının da hareket noktasıdır. Ona göre “bizler, kırıncı bir dünyada yaşıyoruz. Giderek artan toplumsallık, kişi mahremiyetini istila etmekte ve kişilerin kardeşliği ile birlikte, üzerinde yaratıcılık, hayal ve düşüncenin yeşerebileceği verimli toprakları tahrip etmektedir” (Heinemann, 1958:142). Bu öyle bir dünyadır ki, orada insanlar istatistikî rakamlara indirgenmişlerdir. Orada sahip olmak, varolmaktan daha önemlidir. Herkesin işi, mülkiyeti ve yerine getireceği görevler vardır. İşte böyle bir dünyada insan, ister mülkiyet anlamında sahip olsun (avoir possession), yani bir eve ya da bir otomobile sahip olsun, ister örtük

bir sahiplik (avoir implication) söz konusu olsun, belirli bir niteliğe sahip olmak, bir zevke veya acıya sahip olmak gibi, sahip olmak, insanı kendine yabancılaştırır. Nihayet, “bizim mülkiyetimizde bulundurduğumuz ev, kitap, fabrika, bahçe veya sahip olduğumuz fikir ve düşünceler bize sahip olur” (Heinemann, 1958:143). Bizler, sahip olduğlarımız tarafından tüketilmek tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Böyle bir dünya “kırıncı bir dünya”dır Marcel’e göre ve böyle bir dünyada sahip olduğlarımızı biz sanırız. Oysa “ben, bunların bütününe nazaran farklı, bunlara asla irca edilemeyecek olanım. Mâlik olduğum şeyler hakkında ilk ve kesin olarak söyleyebileceğim husus, onların bana göre ortaya çıkmaları, fakat benden, değerlendirildikleri varlık statüleri itibarıyla ayrı ve farklı olmalarıdır. Onlar bir “şeyler dünyası”; ben ise, kendisi için bir “şeyler dünyası olan”; yahut başka bir tabirle herhangi bir biçimde bu şeylere doğru veya bu şeylerle bir ilişkiye mâlik olanım” (Gürsoy, 1988:41).

Marcel’e göre; “sahip olmaya konsantre olmuş olan insanlar, diğer insanlardan koparılmış olma ve onların hazır oluşuna cevap veremeyen esir ruhlarla dönüşme tehlikesindedirler” (Heinemann, 1958:143). Onlar için bir varlık kaybı (loss of being) ya da başka bir deyişle ontolojik bir eksiklik (ontological deficiency) söz konusudur. Marcel’e göre; “onlar yoktur. Onlar hazır değildirler, ya da sizin için hazırda değildirler” (Heinemann, 1958:143). Marcel için bu hazırda olmayış (indisponibilité/unavailability) insanı bir inkâr ve bozulmaya doğru götüren bir yabancılaşma biçimidir. “Oysa varolmak, burada olmak demektir. Birisi için hazır olmak demektir” (Heinemann, 1958:144). Marcel’e göre bir insan olarak Varolmak, mevcut olmak, dünyadaki diğer nesnelerle etkileşim içinde olmak ve hiç değilse diğer insanlarla bir arada yaşamak demektir (Matthews, 1996:50).

Marcel için beden, beni ötekine açar. Bu noktada “ben bedenli bir varlığım demenin, materyalist anlamda, ben bir bedenden ibaretim demekle aynı şey demek olmadığı” (Marcel, 1971:46) unutulmalıdır. Ben, bedenli bir varlık olarak ötekine karşı “hazır olurum” ve bu hazır olma durumu öteki tarafından tehdit edilmemektedir. “Öteki, benim varlık sırrına katılma kapımıdır” (Langan, 1966:377).

Ona göre insanın özü, bir ortam içerisinde olmaktır. Şu halde Marcel, insanı önce, dünyadaki somut durumu içinde yapılandırılmış olarak belirler. İnsanın kendisi ile ilgili ilk algılayışı, öncelikle bilinen bir nesne olarak bedenimle, ben arasındaki bir ayrımın algılanışı değildir. Çünkü beni bir suje olarak oluşturan şey dünyadaki bedenimdir (Blackham, 1965:68).

Ancak, öyle bir şekilde yaşayabilirim ki, asıl anlamı benim varlığa katılı-mım olan bedensel varoluşuma bağlanırım, bedenime ait olurum, onunla özdeşleşirim, hatta onun kölesi olabilirim (Blackham, 1965:68-69). Yani ben, bedensel bir varlık olarak, sahip olduğumun kölesi olmamalıyım, varlık olan'a yönelmeli, ona katılmalıyım. Bu, ontolojik bir problematiktir. Aslı bir şeydir.

Marcel'e göre suje ve obje, birbirine nüfuz eder ve ayrılmazlar; onlar birbirlerini karşılıklı olarak oluşturan birleşenlerdir. İnsan bu bütünlüklü varoluşunu ise ancak öteki aracılığı ile algılar. Eğer, sahip olunanlar ile örülü bir hayat yaşıyorsa, ötekini anlayamaz, algılayamaz ve böylece kendisini de kendi-liğin, ben-liğin (self-hood), "ben"i (yani "je") olarak algılayamaz (Langan, 1966:378). "Bizim varlık tarzımız dünyaya "katılmak" biçimindedir. Bizim tikel varlığımız, bir tümel Varlık içerisinde yer alır" (Matthews, 1996:52). Bu nedenle Varlığın sorgulanışı, kendi varoluşumun ve kendi kimliğimizin, dolayısıyla da kendi "katılım"ımızın sorgulanışıdır. Bu anlamda varlık bir sır olduğu kadar, kişisel bir ihtiyaçtır. Marcel buna "ontological requirement-I'exigence ontologique" "ontolojik gereklilik" der. Ontoloji burada Varlığın incelenmesini temsil eder. Ben, beni içine alan bir sır içerisinde, kendi varlığımın derinliklerinde aşkın olanının izlerini keşfederim. "Varlık", bilinen realitesinin ötekine doğru kendi kendisini aştığı gözlenen bir subjektivitenin derinliklerinde buluruz. Ve varoluşumuzu da, (bu subjektiviteyi) bizi çağıran ötekine doğru gerçekleştir-diğimiz hür bir akt yoluyla, "bağlanma" yoluyla buluruz (Langan, 1966:378).

Marcel felsefesinin temelinde "aşk sırrı" olduğu söylenebilir (Langan, 1966:378). Marcel, aşk yoluyla katılma aktını, sujenin önce tam anlamıyla suje olduğu bir diyalektik türü olarak tasavvur eder. Ancak burada da, sujenin tam bir suje olması, yani benim bir kişi olabilmem için beni bana açtıran bir başka kişinin olması gerektiği fikri devreye girer. "Ben kendi varlığım ile ne kadar derinden bir ünsiyet kurar isem, başkalarıyla da o kadar derin bir bağlantıya girerim. Ya da bunun tam tersi. Yani başkasına karşı ne kadar derin bir bağlanma hâli yaşarsam, kendi varlığımı da o derece derinden kuranım" (Langan, 1966:379). Yani hür bir benlik gelişimi aslında bir aşk konusudur ve ötekinin hürriyeti bunun zorunlu bir aracıdır. Ben ve sen, ancak biz var isek vardır (Je ne suis et tu n'es que si nous sommes). Yani varoluş, ancak birbirleri için var olan iki kişinin olması durumunda söz konusu olabilir. Marcel, bunun kanıtlamaya yönelik bir problem olmadığını, ancak doğrudan yaşanabilecek aslı bir tecrübe olduğunu

**Marcel'e göre,
modern felsefenin
başlangıcı ile
birlikte daha çok
gündeme gelen
yalnız ve izole birey,
öteki insanlarla
olan hayati ilişkileri
içerisinde bir
şahıs olarak ortaya
çıkıyor.**

söyler. Varlığın kavranışında, varlıkta derinleşmede bir ferdi tecrübenin, varoluşsal bir tecrübenin söz konusu olduğu görülüyor. "Ben varım"dan hareketle, varlığı temellendirmek için gerçekleştirilen ve bir "sır" şeklinde düşünülebilecek olan, ontolojik hatta metafizik bir önem taşıyan bu tecrübe, Marcel için; bağlanma (engagement)dır (Gürsoy, 1988:46). Varlığa açılan yol da buradadır. Zaten varoluşa ait alana girildiği anda, bağlanmı-şız demektir (Marcel, 1973:35). Bu nedenle, varoluşun anlamı, bağlanma-da bulunacaktır. Aynı şekilde, ben neyim sorusunun cevabının da, sahip olunanlar alanında bulunamayacağı gibi, ben'in Varlığa yönelik herhangi bir aktında değil de yalnızca "bağlanma"da bulunabileceği söylenebilir.

Marcel için ben, kendi kendimle ele alınamam. Ancak öteki ile beraber anlam kazanırım çünkü öteki ile beraber-var olurum. İnsan ancak sen ile ben olur. İşte bu beraber oluşun, birlikte oluşun koşulu ise "bağlanma"dır. Bu, temel ontolojik bir gereklilik ve ahlâki bir anlamdır. "Ben" anlamını ötekine olan "bağlanma"sında bulur çünkü bağlanma, beni bana kaybet-tirmeyen, beni bana "ben" olarak bulduracak olan bir harekettir. Bu nedenle de zaten, bağlanmanın gerçek anlamını yaşatacak olan bir öteki-ne, yani bir "sen"e "bağlanmak"tır asıl bağlanma. Bu noktada ben neyim ve ben neye sahibim sorulan ve bunların cevapları arasındaki fark hatırlanmalıdır. Sahip olduklarım benden bağımsızdır. Benim haricimdedir. Bir anlamda onu bertaraf edebilirim veya üzerinde otorite kurabilirim. Bedenim, bu şekilde sahip olduğum bir şey midir? Sahip olduğum şeyi reddedebilme imkânı, beni sahip olduklarımdan ayırır. Ancak ben, bedenimi asla reddedemem. Onu bertaraf ederek varolmaya devam edemem. Zira ben, bedenimle var olurum. Bedenime indirgenmemekle beraber, bedenimsiz düşünülemem çünkü bir anlamda ben bedenimle (ya da beden olarak) var olurum (Marcel, 2001a:101). Kendimi reddedemem. Dolayısı ile bedenimi de reddedemem. Marcel mesela intihar olayının da bedeni reddetmek olamayacağını ifade eder. Ona göre intihar, benim mutlak bir seçim hürriyeti ile bedenimden kurtulabileceğimi gösteriyor gibi görünse de (ki bu uç bir örnektir) aslında ben burada gerçekten trajik bir yanılgının kurbanı olurum çünkü hürriyetin anlamı bu değildir. "Hürriyet, bir davete verilen cevaptır" (Blackham, 1965:69). Bu anlamda da bedenim üzerinde hür bir reddetme hakkım olmadığı söylenebilir. Ben, Marcel'in sıkça belirttiği gibi zorunlu olarak bedenli bir varoluş içindeyim ve ben bu varoluşumu hür bir şekilde yaşayabilirsem, yani varlık'a yönelen bir cevap olabilirsem, varoluşum varlık'a katılarak asıl anlamını bulur. Metafizik-ontolojik bir tam belirleme yapamamakla birlikte "varlık" bir "katılma"dır,

"esse" bir "co-esse"dir ve "existence"da bir "co-existence"tır (varoluş, birlikte varoluştur) diyor Marcel (Heinemann, 1958:146). Varoluş, bir obje olmadığı için ve benim sahip olduğum bir şey olmadığı için o, yalnızca tecrübe edebileceğimdir. İşte bu tecrübe başkaları ile birlikte yaşadığım bir akt ile gerçekleşir.

Marcel'e göre, modern felsefenin başlangıcı ile birlikte daha çok gündeme gelen yalnız ve izole birey, öteki insanlarla olan hayatı ilişkileri içerisinde bir şahıs olarak ortaya çıkıyor. Marcel'e göre, "kişinin varoluşu ben merkezli olamaz. Biz kendimizi, ötekenden ve ötekilerden ve yalnızca onlardan yola çıkarak anlayabiliriz" (Marcel, 2001b:8). Ona göre benim varlığım, diğer insanları da barındıran bir özelliğe büründükçe, onu varlık'tan ayırt eden boşluk giderek daralır; başka bir deyişle daha çok ben olurum (Marcel, 2001b:33). Bu barındırma da ancak benim başkalarına yönelik bir aktım sonucu gerçekleşir: Bağlanma. Ancak burada bağlanma, gerçek anlamda bir bağlanma olmalıdır. Zira bazı bağlanmalar ya da bağlanma olduğu düşünülen aktlar bir bakıma şartlı gibi görünmektedir. Örneğin; "bir fikre (edebî, politik v.s.) bağlanma, şartlı bir bağlanmadır. Yani o fikrin değişmez kalacağını garanti edemem. Bu durumda aslında gelecekte artık bana ait olmayacak olan bir fikre bağlanmak anlamsızdır. Açıkça görülüyor ki bu alanlarda kendi insani-estetik tecrübem nerdeyse hiç tahmin edilemeyecek değişikliklere maruz kalabilir. Şu halde, tecrübelerin bize katabilecekleri her şeye aşkın olan bir şekilde tanınabilecek bir bağlanma, şartsız ve gerçek bağlanma olacaktır" (Marcel, 1949:43). Bağlanma, âtil bir konformizm de değildir. "hatta bunun tam tersidir. Formel veya hukukî anlamda değil ama ontolojik olarak hâkim olan bir şeyin aktif olarak tanınmasıdır" (Marcel, 1971:66). Bu aktı daha kesin hatları ile belirleyebilmek için ben'in ötekiler ile olan ilişkisi incelenmelidir. Zira ben, daima benim dışımda olana doğru var olurum. Ben kendini kendisi ile tanımlamaz. Peki kendini neye göre tanımlar? "Nesne"ye, "o"na veya "sen"e göre mi tanımlar?

İnsanın varlığı bir nesne olmaktan ibaret değildir. İnsanın nesne ile olan ilişkisi, onu kabul etme, mal edinme veya kabul etmeme hürriyeti ile belirginleşir. Bu, "suje"den "obje"ye doğru olan aktif bir harekettir ve "obje"den "suje"ye doğru olması mümkün olmayan bir ilişkidir (Blackham, 1965:71). Yani obje'den suje'ye doğru bir yönelim, ya da obje'nin suje'yi istemesi, kabul etmesi veya reddetmesi söz konusu değildir. Ancak onlarla olan ilişkim, ben'in kendisi hakkındaki bilincini oluşturur. Zira ancak onlar vasıtasıyla sahip olan ben'in ötesinde, varlık olan bir ben görürüz.

Bir sahip olma ilişkisinde daima sahip olduğum şeyin benim dışımda olu-
şu söz konusudur. Benim dışımdaki bir şeyin mülkiyeti bana aynı zamanda
bir imkân verir: Reddedebilme imkânı. Bu, ona sahip olmayadabileceğim
anlamındadır. Ancak ben, bu imkânı kullanamaz ve nesneye, olmazsa
olmaz biçiminde bir arzu duyarsam, bu aşkın arzusunun kendisi de başlı başı-
na bir mülkiyet olur. “Ve aslında obje’den suje’ye doğru gerçekleşmesi
mümkün olmayan suje-obje ilişkisinde, sanki bir obje’den suje’ye doğru-
luk varmış gibi görünür. Çünkü sanki -vazgeçilemez olduğu için- obje,
sujе’ye sahip olur. Buradan hareketle şunu söyler Marcel; varlık mülkiyete
indirgenemez ancak mülkiyet varlığa tahvil edilebilir (Blackham, 1965:70).
Çünkü varlık benim asıl olmazsa olmazımdır.

Ben’e reddedebilme imkânı veren bir ilişki de ben-o ilişkisidir. O, tam
da bir nesne olarak kendi bedenimi keşfettiğim anda, yine bir beden var-
lığı olarak keşfettiğim bir insandır. O da tıpkı benim gibi vücuda gelmiş,
bedenli bir varlıktır. Bu noktada “beden, hem doğal, hem de insani olma-
sı bakımından öteki ile ilk karşılaşma noktamdır. Burada, karşımdaki var-
lığın bir nesne olmadığını onaylarım. Fakat yine de onunla olan ilişkim
nedeni ile onu sanki bir nesne imiş gibi algılarım (Kearney, 1994:139).
Zira o, neredeyse nesne gibi gördüğüm, yeri başka biriyle değiştirebilir
olan bir insandır. “O, bana uzak olan, içten bir bağ kurmadığım, rasgele
bir insandır” (Uygur, 1996:71). Çünkü o, yüzü olmayan, anonim olandır.
Her gün bindiğim otobüsün şoförü ya da sokağımı süpüren görevli bir o
varlığıdır benim için. Yeri başkası ile değiştirilebilir. Benim için tanımla-
nabilir bir anlamı yoktur (Marcel, 2002:110). Toplumda belirli bir yeri, bir
görevi olan, tıpkı şeyler gibi gördüğüm bir insandır. “O”na ilişkin bilip
tanımamın sınırı ise, “o”nun şey-görevinin sınırlarıdır. Yani benim için
anlamı nesneler gibi, işlevi kadardır. Bu nedenle o, sahip olunan alanda
yer alır. Yine de burada Marcel’in, ötekinin mülkiyetini ifade etmediğini
belirtmeliyiz. Yani Marcel, öteki üzerinde yetki ve hâkimiyet kurma esası-
na dayanan bir benler arası ilişkiyi olumlamaz. Aksine, asıl olanın bunu
aşmak olduğunu ifade eder. Ben ancak “benim var” biçiminde ifade ede-
mediğim anda “o” olanı, “o” olmaktan çıkarırım. Bu nedenle nesneden
farklı olarak “o”, mülkiyetten varlığa geçiş imkânı veren bir “sen” olma
potansiyelini taşır. Yine de “ben” kendisini “o” ile temellendiremez. Ben’in
kendisini temellendirebileceği, bağlanabileceği bir sen gereklidir. Çünkü
asıl sujeler arasılık durumu, “ben” ile “o” arasında gerçekleşemez. Burada
sujeler arası bir “birliktelik” durumu gereklidir ve bu da “o” varlığında söz
konusu değildir (Marcel, 2001a:172-174). Bu birliktelik ancak bir “sen”

varlığın da söz konusu olabilir. Ötekinin benim için bir sen hâline gelmesi ise ancak benim kendimi "başkası için var olan" olarak düşünmem ile mümkün olur (Marcel, 1952:116).

Sen, hem şey'den hem de o'dan farklı bir varlık, bir varoluştur. "O denen varlığı sen kılar; yakınlık, tanıdık-olma türünden bir içten bağlıdır. Sen, yalnızca kendisi için bir "ben" değil, benim için de bir "ben"dir" (Uygur, 1996:71). Bir varlığın sen olabilmesi için o varlıkla, bilim açısından yöneldiğim "şey"le ya da toplumdaki herhangi bir "o" dediğim insana kurduğum türden soyut değil, tam tersine somut bir ilişki, bir bağ, bir bağlılık kurmam gerekir (Uygur, 1996:72). Bu bağlılık, bir insana yönelerek yaptığım bu bağlanma hareketi, hem onu benim için bir sen kılar, hem de aslında beni gerçek anlamda bir ben kılar. Çünkü varlığa katılımım ancak böyle bir ben-sen bağı içinde, bir bağlanma hareketi ile mümkündür. Bu noktada bağlanma, beni de sen için bir sen kılar ve böylece sen de bir ben olur. Bu bağlamda sen, kendim gibi bir ben olarak anlayıp, algıladığım bir varlıktır. Aracısız bir kavramayla kavranım sen'i. Dolayısıyla sen, aslında ben'in kendisi sayesinde, kendisini aştığı bir ben'dir. Yani sen, ben'in aşkınlığıdır (Uygur, 1996:72).

İnsan, sen varoluşunu, kendini ona açarak ve ona katılarak, onu kendine katarak yaşar. Burada kendini açmak, kendi benliğinden ayrılmak demek değildir. Bu, bir çağnya kulak vermedir (Marcel, 2001a:151). Bu çağnya vereceğim cevap-çağn sayesinde ben'in ne olduğu bulunabilir. "Ben neyim" sorusunu Marcel Felsefesinde, kişinin kendi çerçevesinde cevaplandırması mümkün değildir. Çünkü, hem kendimden yine kendi hakkımda gelen cevap yanlış ve yanıltıcı olabilir; hem de eğer bir soru soruluyor ise, soru sormanın bir gereği olarak cevap veren bir diğerini beklemek durumundayız. Zira "bağlanma" daima dışta olana doğru, bir başkasına doğrudur" (Gürsoy, 1988:49). Ancak burada dışta olan, sahip olunanlar alanına ait değildir. Benim dışımdadır, ancak kendisi için dışında bir alan bulunan bir ben'dir. Bunu kavramak yalnızca bir bağlanma hareketi ile olur. Aksi halde, benim dışımda olmak bakımından bir "nesne" ya da bir "o" olarak kalır öteki. Ötekini sahip olunan bir şey gibi görmemek yoluyla ve onu yaşamak vasıtasıyla oluşan bir bağlanma hâlinde benim kadar öteki de bir varlık olur. Hatta "öldükten sonra bile o, benim için bir varlık olarak kalmaya devam eder. Çünkü o, sahip olabileceğimiz basit bir fikre indirgenemez. Benim kendi kişisel gerçekliğim ile ilgili olmaya devam eder. Herhangi bir olayda benim içimde yaşamaya devam eder" (Marcel, 2002:149). Marcel burada, bağlama aktı ile ilgili olduğum

bir kişinin ölümü hâlinde bile onun benim için var olmaya devam edeceğini vurgular. Öteki ile olan ve zamana da aşkın olan bu ilişki, sırlı bir ilişkidir (Marcel, 2002:200-205). Bu sırlı ilişkiyi, yani bu varlık sırnını yaşayamayanlar, varlık'a katılamayanlar, sahip olma fikri ile yakınlaşıp, varlıktan uzaklaşmışlardır ve ontolojik bir eksiklik içindedirler. Onlar, varlığı araştırırlar, çünkü ontolojik bir saik ararlar. Bu saik arayışı, varolma veya varlık olma arzusundan doğar, yani aslında bir yokluktan doğar. Yokluk, varlığı işaret eder (Heinemann, 1958:14).

Buradan hareketle Marcel, aslında hayatın asıl anlamı olan varolma, varlık'a katılma, dolayısıyla bunu sağlayacak olan bir ötekine bağlanma ihtiyacının herkeste olduğunu, hiç değilse ontolojik bir ihtiyaç olarak bulunduğunu ifade eder. Bu ontolojik ihtiyacın cevabı, mutlaka aynı zamanı ve mekânı paylaştığın bir kimse tarafından verilmiş olmak durumunda değildir. Tıpkı çok sevdiğimiz ama ölmüş olan bir öteki ile hâlâ devam eden bağlığımız gibi, başka örnekler de verir Marcel: Meselâ benimle aynı odada pek çok insan bulunabilir ama benim için sen olmamışlardır. Öte yandan başka bir kıtadaki bir arkadaş benim için var olabilir çünkü benim için hazır olabilir. Deneyimlerimize bakacak olursak, şaşırarak görürüz ki, milyonlarca çağdaşımız arasında ancak birkaç kişi bu anlamda bizimle birlikte vardır (Heinemann, 1958:144).

Marcel'e göre, kendimizi ben olarak ortaya koymanın birinci yolu, kendi kendimize dikkat çekme eylemidir. Buna bir örnek verir Marcel; bir çocuk annesine çiçek toplar ve seslenir "bak, bunları ben topladım!" Gerçekten de bu ben'in öncelikli bir kullanımıdır ve şunu simgeler; ben buradayım ve senin içinim, bu eylemi senin için yaptım. Ben kendimi sana nisbetle ortaya koyuyorum. Zira Marcel'e göre ben ancak diğerlerine nisbetle vardır (Matthews, 1996:53). Ona göre bizim fertler olarak kendimiz olabilmemiz, münferit, müstakil varoluşumuzu aşan bir şeye bağlı olmayı gerektirir. Tam anlamıyla insan olabilmek, bir insanın dünyaya ve diğer insanlara olan katılımı ile mümkündür. Bu katılımın en belirgin ve aslı tarzı da bağlanmaktır. Ancak bağlanmak, kişinin aslı karakteri olan bir duruma dayanır: hazırda olmak (disponibilite-availability) (Matthews, 1996:53). Bununla kastettiği şey; kendisine sunulan herhangi bir şeye kendini verme ve kendini sunabilme. Hazırda olmak, varoluşun sunduğu şeylere açık olmaktır. Ben, ancak kendini açmakla sen varlığını bilip tanır. "Kendini dışa kapayan, gözü kendisinden başka hiç bir şey görmeyen bir ben, başka ben'lerle içten bir bağ kuramaz. Böyle bir bağ kurmadıkça da ben için bir sen yoktur. Sen diye bir varoluştan söz etmek için kendini bağlayan bir

ben'e gerek vardır, sen'den söz ediliyorsa bu böyle bir ben'den ötürü, böylesi bir ben'in yönelişinden, kendini verişinden ötürüdür" (Uygur, 1996:72). Ancak bu "kendini veriş, kendini dışlaştırmak olarak algılanmamalıdır. Bu, bana onun "benimle" olduğunu hissettirecek bir nitelik olarak algılanmalıdır" (Marcel, 2002:154). Bu elbette tek taraflı bir ilişki değildir. Ben açısından bakıldığında bu bir kendini açma, kendini sunma olarak görülür ama sen açısından bakıldığında da bu, başkasından gelen bir çağrıya yanıt vermedir. Her ikisi de aslında bir ben varlığı olduğu için bu hem bir sesleniş-çağırma, hem de bir cevap verme-katılma durumudur. Bunun için her ikisi de karşılıklı hazır olurlar (presence) birbirleri için. Aynı zamanda karşılıklı "açık" olurlar böyle bir birliktelik için. Bu noktada, bu karşılıklı açık oluşu ve hazır oluşu bağlanmaya dönüştüren hareket, "aşk"tır (Breisach, 1962:156). Aşk olmazsa kişiler arası ilişkiler sahip olan ve sahip olunan düzeyine iner. Aşk, bir sen'e doğru olmaklıktır (Breisach, 1962:156). Bu, insanın kendini aşması, kendisinin ötesine geçmesi hamlesidir ve bu hamlenin en anlamlı hâli, bu açıklığın en temel hâli, bir Mutlak Sen'e (toi obsolu) doğru açıklık, bir Mutlak Sen'e doğru olmaklıktır. Bu noktada Marcel'in "aşk" ile "iman"ı birbirinden ayırmadığını ifade edebiliriz (Marcel, 1952:58). Zira iman olmayan, yani Tann'ın aşkınlığını ortaya koymayan bir aşk, gerçek bir aşk olamaz (Marcel, 1952:58). "Aşk"ın bu nihai noktasını Marcel, mutlak bir "hazırda olma" (disponibilité) olarak, bir hazır olma (présence) olarak tanımlar (Marcel, 1949:69).

Mutlak Sen, Tann, tecrübelerin ya da mantıksal operasyonların gösterilebilir bir sonucu değildir. Böyle bir Tann, "sahip olunanlar" alanına ait olurdu. Aslında Tann hakkında düşünmek, Tann'ı nesneleştirmek ve bu nedenle bu, Tann düşüncesini problemleştirmek olur. Tann'ı bir problem gibi düşünemeyiz çünkü o, bir sırdır ve onu ancak, bütün olarak ona yöneldiğimiz, ona hazır olduğumuz zaman kavranır. Bu kavrayış, bilişsel anlamda bir tanıma değildir. Bu yönelmenin sonucunda bu bir karşılaşma hâlidir ve tam da o noktada kavrayış, bir "bağlanma"dır (Breisach, 1962:156). Bu karşılaşmayı bir ifade biçimine dönüştürmek olanaksızdır. Bu bağlanma, bağlanmanın en tam ve nihai biçimidir yani; iman. Bu tarz bir bağlanmaya girdiğim Mutlak Sen varlığı, asla "o" durumuna gelmeyecek olan bir sendir. Tann, kendisi ile kendi varoluşumu gerçekleştirdiğim sen'ler arasında, Varlık'a katılmanın en mükemmel biçimini veren bir sen'dir. İnsan varoluşunun kendini kavrama biçimi olarak bağlanmanın ancak bir sen varlığı ile mümkün olacağı açıktır. Kısaca "sen, ben'in kendini ontolojik olarak ortaya koyması için yegâne imkandır" (Gürsoy, 1988:53). İşte bu

Tam anlamıyla insan olabilmek, bir insanın dünyaya ve diğer insanlara olan katılımı ile mümkündür.

nedenle varoluş, bir birlikte-varoluş şeklinde düşünülmektedir. Çünkü kendinde, bir başkasıyla varoluş söz konusudur. Bana, varoluşumu gerçekleştireme imkânı veren senler arasında, hiçbir zaman bir “o” olmayacak olan bir sen tasavvurudur Tanrı (Copleston, 1999:335). Tanrı’nın, Mutlak Sen’in bana yönelen çağrısı ise bir “ihسان”dır (Langan, 1966:380). Bana yönelen çağrılar arasında değişmeyecek olan, daima orada olacak olan bir çağrıdır bu. “Tanrı’nın daima orada olacağına dair bir güven duymamak onun Tanrılığına saygısızlık olur. Sadece kendisini bu evrende terkedilmiş bulan kişi, onun orada olduğuna dair umudunu yitirir” (Marcel, 1967:89). Ben-sen ilişkisini her iki taraftan okuduğumuzda da aynı şey çıkar karşımıza. Ancak Mutlak Sen karşısında olduğumuzda sen, varlığından asla taviz vermeyen tam ve mükemmel bir varlıktır. Bu nedenle “insan için gerçek anlamda varolmak, Tanrıyla beraber varolmaktan başka bir şey değildir” (Gürsoy, 1988:52). Tanrıyla beraber varolmak ise, Tanrıya bağlanmaktan, yani imandan başka bir şey değildir. Bana ait olan gerçeklik en temel manada ancak bu bağlanmada (imanda) ortaya çıkar. Bu noktada bağlanma hakkında genel bir değerlendirmeye varmış bulunuyoruz; varoluşu belirleyen en önemli fiil bağlanma, nihai anlamda da Mutlak Sen’e bağlanmadır. Marcel, kendisine bir bağlanma filozofu diyebileceğimiz ölçüde, “varolmak bağlanmaktır” temasını işlemektedir. Bu farkı kendisi de, diğer dindar varoluş filozoflarını kastederek; “yalnızca terminolojim değil, spiritüel ve dîni tavrı alışım da onlardan farklıdır” (Marcel, 1984:6) biçiminde ifade eder.

Marcel’e göre bizim varoluşumuz bir mülkiyet olmayıp, Varlık ve değerin gerçek seviyesinin, asıl Varlığın bir ihسانıdır. Böyle bir ihسان ise, bir teşekkür gerektirir: Fedakârlık. Böyle bir değerlendirme, umutsuzluk ve endişeyi de doğal olarak bertaraf edecektir. “Endişe, insanın kendisini, dünyada ve hayatın değiştirilemez sınırları içinde terkedilmiş gibi algılamasından kaynaklanır” (Breisach, 1962:157). Yani insanın kendisini sonlu olarak algılaması endişenin temel kaynağıdır. Bu nedenle Marcel’e göre endişe, insanın kendisini Tanrı’nın seslenişine açamaması durumudur. Ve bu açıklık başlanmadıkça endişe, umutsuzluğa dönüşür. Umud, mümkün olanın sınırlarını hesaplamaya karşı bir reddiyedir. Bu reddiye ise; gerçekliğin, bizim algılayış kategorilerimizi ve hayal gücümüzü aştığına ve ayrıca insan ruhunun başanya ulaşma hedefini güttüğüne duyulan güvene dayanır. Ayrıca umut, “ben”in “sen”e katılımının bir yoludur. Zira “biz için sen’e umut beslerim. Ve bu, umudun en belirgin ifadesidir” (Marcel, 1978:60). Bir bakıma umut, umut edene aşkıdır (Marcel, 1971:142).

Dolayısıyla insana aşkınlık kazandıracak olan aşk; karşılaşma, bağlanma ve hürriyet olan, tüketilemez bir ontolojik sır içerisinde yaşanan bir hayata aittir. Bu nedenle umut, her zaman böyle bir hayatın içinde olan bir Homo Viator'un (Yolcu İnsan) umududur (Marcel, 1978:64). Ontolojik sır-ra doğru giden ve onun tanıdığı olan bu yolcu, Marcel için varoluşun gerçekleştirildiği somut örnektir. İnsanı yoklukta veya hiçlikte değil fakat ancak bir başkasına olan katılımda, başkasına olan bir bağlanmada yakalamak, insanı kendisine aşkın olan bir Varlık'a olan katılımında, bağlanmasında yakalamak, ona, bu Varlıkla birlikte ve ötekiler ile birlikte anlam yüklemektir. İşte böyle bir insan, yalnızca bir ego olmayıp, ötekiler ile ilişkisi içinde var olan ve onların gerçekliklerini de öteki-ben'ler olarak bütünüyle kabul eden bir "şahıs" olacaktır. Etiğin, sadece toplumsal davranış normlarına uygun davranış alışkanlıkları veya toplumun ahlâki değerlerine ilişkin olayları değil, özellikle kendini sorumlu bir birey olarak içten kavrayan ahlâki kişiliği (şahsiyeti) ve onun yönelişlerini ele almak olduğu düşünülürse (Gürsoy, 2003:111) buradaki etik açılım fark edilecektir.

Marcel'e göre bir şahıs olmak, aşk için bir kapasite geliştirmekten ayrı tutulamaz (Marcel, 2001a:185). Bu anlamda kişinin kendini gerçekleştirmesi hiç bitmeyen bir süreçtir. Zira "yaşamak, kişinin kendi kendisini gerçekleştirmesi, kendini hep daha üst bir düzeye taşıması ve kendisini, kendisine vermesi demektir" (Marcel, 1978:126). Bizler aslında gerçekleştiremediğimiz bir şeye doğru derin bir arzu duyuyoruz ve bu arzu ile tarif ediyoruz. İşte bu arzu, umudu var kılar. Umut, bizim varlığın bir parçası olduğumuz hususundaki güvenimizden ve son tahlilde de Varlığın bizim için orada olduğuna duyduğumuz güvenden kaynaklanır (Matthews, 1996:54). Bu güven bize pasif bir sükûnet hâli vermez. Çünkü "umut, bir tür kayıtsız bekleme değildir, eylemi destekler" (Marcel, 1999:76). Bu nedenle umut, pasif bir hâl değildir, tam tersine, aktif bir yaşama doğru bize bir hürriyet kazandırır. Gerçek umut, bizim gerçek anlamda varoluşumuzu yaşamamıza imkân verir. "Umut, dünya ve öteki ile gerçek bir ilişki kurmanın temel şartıdır" (Stratton, 2003:344). Ve sadece umut sayesinde bize ben olma imkânı veren Mutlak Sen'e doğru sürekli olarak bir yönelme hâli yaşarız. Bu yönelme yolculuğu içinde öteki, ben'i varlığın sırrına doğru götüren bir sen varlığı olarak daima mevcuttur. Bu nedenle birlikte-varoluş içinde, kendimizi bir vahdetli bütünün birbirine bağlanan parçaları olarak algılayabiliriz (Matthews, 1996:55). Böyle bir düşüncenin, bir egoizmi doğurmayacağı açıktır. Ayrıca, böyle bir bağlılık fikri, bir sürekli-fikrini de beraberinde getirir. Zira bağlandığım şey sürekli olduğu için,

sürekli olarak orada olduğu için, yönelimim, aşkım, bağlanmam da sürekli-
lidir (Marcel, 2002:158). Ben, böyle bir bağlanmayı bir kez gerçekleştirdi-
ğim zaman, ilke olarak bu bağlanmam tekrar sorgulanamaz. Böylece,
sen'e hazır olmak, daima hazır olmaktır. Bu hazır oluşun aynı zamanda bir
sen için olmak, hazırda olmak olduğu unutulmamalıdır.

Bu sen için olmaklık, sen'e hazır olmaklık, ben'e bazı ahlâki tavırlar
kazandırır. Vefa, sadâkat gibi (Marcel, 2002:158). Zira sadâkat, ihsan ve
iman birbirlerine sırlı bir şekilde bağlıdır (Marcel, 1949:54). Sadâkat
bağlanmanın doğal bir sonucu, hatta onun öbür yüzü gibidir. Daima bağ-
lanmayı takip eder. Hem metafizik anlamda hem de epistemolojik anlam-
da "bağlanma daima sadâkatten önce gelir. Çünkü kendi bağlanmamın
dışında bir şeye sadık olamam." (Marcel, 1949:42). Bu noktada sadâkati
"benliğin tutarlılığı için gereken bir irade gibi görmek de hatalıdır" (Mar-
cel, 1949:46). Çünkü sadâkatin teminatı kendisi değildir. Bu boş bir gurur
olurdu. Oysa Marcel'e göre; "gurur, sadâkatin dayandığı bir ilke olamaz.
Sadâkat asla insanın kendi benliğine karşı beslenemez. Ancak ötekinin
ben'de oluşturduğu bir şeye karşı beslenebilir." (Marcel, 1949:46). Bu
nedenle, ben onu, o da beni kendi kendimizi olduğu kadar hür kılmamız.
Öteki açısından kendimde veya kendi açımdan ötekinde, saf bir kendiliğin-
denliği içeren sadâkati ancak bu şekilde yakalanır. (Marcel, 2002:155-
157). Zira kendi varlığının derinliklerinde kaybolanlar, kendilerini harca-
mış olurlar (Marcel, 1978:126). Marcel, ahlâki anlamda bağlanmanın en
somut örneği olarak sadâkat fiilini gösterir. Ona göre "sadâkat, bir insanın
ahlâki yapılanması açısından vazgeçilemez bir etik şifredir" (Marcel,
1978:125). Bu şifrenin yanlış anlamlandırılmaları, ona değer kaybettir-
miştir. Mesela sadâkat, boş ve koşulsuz bir itaat demek değildir. İtaat ile
sadâkat arasındaki farkı belirlemek aslında "hizmetine sunmak" (to serve
/ servir) kelimesinin anlamını belirlemeye bağlıdır. Hizmetine sunmak
aslında "faydalı olmak" (to be useful / servir á) demektir. Eğer maksadını
bilmediğim bir makine ile karşılaşırsam şunu sorarım: "Bu, neye hizmet
eder?" "Neye yarar?". Çünkü aletler, bir işe yaramak, bir şeye hizmet
etmek için kullanılırlar (Marcel, 1978:125). İnsan söz konusu olduğunda
da, "ne işe yarıyorsun?" diye sorulur. Bu ise insanı bir aletmiş gibi görmek,
bir nesne imiş gibi görmek demektir. Böyle bir düşünce bizi, hasta ve yaş-
lı insanları bertaraf etme fikrine dek götürür. Çünkü onlar artık bir işe
yaramamaktadırlar, bir şeye hizmet etmemektedirler. Bu durumda, geç-
mişte kullandığım ama artık işime yaramayan bir makineyi artık muhafaza
etmemin gereksizliği kadar gereksizdirler. Oysa Marcel'e göre insan söz

**İtaat, hizmet
edilenin
fonksiyonuna bağlı
ve itaat eden için de
bir fonksiyon durum
iken, sadâkat; sadık
olunmanın varlığına
bağlıdır ve sadâkat
gösteren için bir
varoluş durumudur.**

konusu olduğunda şöyle sorulmalıdır: “Kime hizmet ediyorsun?” ya da “Neye hizmet ediyorsun?” böylece hayatın asıl anlamını göz ardı etmemiş oluruz. Zira hayat, bilgiye, sanata, bir başkasına veya daha da ileri götürerek söylemek gerekirse Tanrı’ya hizmet etmeli, adanmalıdır. Yoksa hizmet etmek, sadece bir işe yaramaktan, bir makine vazifesi görmekten ibaret bir anlam taşır (Marcel, 1978:126). Ayrıca sadakat itaat demek de değildir. Tam da bu noktada en basit şekilde, bir belirleme yapılacaktır, itaatin talep edilen ve sadâkatin hak edilen bir şey olduğu söylenebilir. İtaat, hizmet edilenin fonksiyonuna bağlı ve itaat eden için de bir fonksiyon durum iken, sadâkat; sadık olunanın varlığına bağlıdır ve sadâkat gösteren için bir varoluş durumudur. Marcel bu nedenle, sürekli olan, daima orada ve benim için olan Tanrı’ya olan bağlılığımın, aslında en gerçek bağlılık olduğunu ve bütün bağlanmalarımın da garantisi olduğunu ifade eder. Zira Tanrı aslında sadece bağlanmamın değil, bütün değerlerin de garantisidir (Atıcı, 1997:64). Aslında bu noktada ifade etmeliyiz ki Marcel, Tanrıdan çok, ben’im ona bağlanmam ve sadakatim anlamına gelen iman ile ilgilenir.

İlk bakışta böyle bir bağlanma, hürriyeti ortadan kaldırıyormuş gibi görünüyorsa da, Marcel’in bağlanmaya yüklediği anlamdan dolayı hürriyet, tam da bağlandığım yerde söz konusu olur. Bağlanmanın, ilk bakışta bize yaşattığı tereddüt, hürriyeti ortadan kaldırıyor gibi görünmesinden kaynaklanmaktadır. Bu da hürriyete yüklenen anlamda bir problem olmasından dolayıdır Marcel’e göre. Mesela Sartre’cı anlamda bir hürriyet anlayışı ile bağlanmayı kavrayamayız. Fakat bu noktada Sartre’ın hürriyet anlayışının da eleştirisini getirir Marcel. “Sartre’da hürriyet Mutlak’ın değerine sahiptir. Ancak bu mantıksızdır çünkü bu durumda nedir hürriyet, bunun cevabı belirsizdir” (Marcel, 1984:76) der. Ona göre, hürriyetin, insanın kendi yok-varlığını (non être) gizleme yeteneği ya da insanın kendi kendisinin temeli olma kapasitesi gibi belirlemeleri anlamsızdır, hürriyet, bir varoluş durumunda ortaya çıkar. Kendini başkasına açarken fark edilecek bir hürriyet, asıl hürriyettir.

Hürriyet, benim reddedebilme imkânımdır. Ancak bağlanırsam madde ile olan sahip olma ilişkimde bu imkânı kullanabilirim. Gerçek bir bağlanma yaşamıyorsa, kendi varoluşumu da yaşamayacağım için, hür olamam. Bu nedenle, bağlanmadan önce hürriyet söz konusu değildir. Dolayısıyla bağlanmayı seçmiyorum. Bağlanmamayı da. Burada söz konusu olan bir seçim değil, fark etmek hâlidir. Hürriyet, ötekinin aşkınlığında kendini fark etmek hâlidir. Beni mahkûm veya mahrum etmez. Tam tersine beni

kendi anlamımdan mahrum olmaktan ve bir anlamsızlığa mahkûm olmaktan kurtanır. Bu nedenle hürriyet bağlanmadır ya da bağlanma hürriyettir. Böyle bir düşüncede bağlanmaya da mahkûm değilizdir. Çünkü o, bir bağımlılık değildir. Orada sürekli bir yaşantı hâli, bir anda bütün zamanlar için verilen bir söz dolayısıyla sürekli canlı tutulan bir irade vardır.

Kendimi ötekine açarken, anlamayı, onda kendini bulmayı, ötekiyle beraber varolmayı fark ederim, ötekini kendim için kendimi öteki için fark ederim. “Kişiler arası ilişkilerde öteki ile olan ilişkim bir bağlanma ilişkisi ise, ben ötekini bana karşı sahip olduğunu düşündüğü bütün mecburiyetlerden azad ederim. Ve o da beni bütün mecburiyetlerden azad eder” (Marcel, 2002:156). Bu nedenle bağlanmak, beni hür fiillere sevk eder. Zorunlu fiillerden kurtanır. Nihai anlamda beni en hür kılan öteki, benim için sen olabilen, nihayet de Mutlak Sen olduğuna göre, yeri başkasıyla değiştiremez. Tam da bu nedenle bağlanma, bağımlılık olamaz. Zira “bağımlılık, bağımlı olunan şeyden kurtulabilmek, ancak bir başka şeye sanılmakla mümkün oluyorsa söz konusu olan durumdur” (Schaeffer, 1997:35). Ayrıca bağımlılık, eğer bir başka kişiye karşı söz konusu ise, “ona tabi olmak, onun otoritesine tabi olmak anlamına gelir” (Foulquié, 1994:41). Bağlanmanın, tam tersine, beni ben kılması söz konusudur. Beni bağımlılıktan kurtarması söz konusudur. Beni bende, benim için var kılar. Birlikte varolmak, kendi şahsiyetini reddetmek değil, şahsiyetini bulmaktır. Bu nedenle tam da kendim olduğum yerdir. Bağlanmam, kendimi, kendi irademle kayıtlamam ve şimdiden, bütün zamanlar için bir vaatte bulunmam demektir. Bir sadâkat vaadi. Bu nedenle de asıl sadâkat kişinin kendi bağlanmasına sadâkatidir (Marcel, 1949:42). Bağlanma, şimdide gerçekleşen ama şimdiyi aşan, beni kendi ötesine açan bir harekettir. Bu nedenle de kişinin en hür hareketi, kişiye hürriyet kazandıran harekettir. “Ben, kendi içine döndüğü, sadâkat ve sadâkatsizlikten yana liyakatinin farkında olduğu zaman hürriyetini elde eder” (Magill, 1992:114). Çünkü “hürriyet, hakkında karar verebileceğim bir yaşam sunar bana” (Marcel, 2001b:109). Ve asıl ihsan, hürriyettir. Ve ben hürriyetin varlığı ile ihsanın varlığına ulaşırım (Marcel, 2001b:112).

Marcel, insanda, insan olma onurunu uyandırma arzusundadır. Bir filozofun uyması gereken birinci etik yaptırım da budur zaten ona göre. İnsanın insan olma onuru ise şüphesiz ötekine bağlanması hürriyetinde, yani aşka katılmasında gerçekleşir. “Uzun vadede aşk ile yapılmayan her şey kaçınılmaz olarak aşka karşı yapılmakla neticelenir” (Marcel, 1962:55). Oysa varlığa, aşka karşı değil de, onunla birlikte yaşanan tecrübeler bizi

var kılar. Bu varoluş içinde ben, biz olmayı seçme hareketinden dolayı sonsuz bir hürriyet kazanır. Bağlanma, ne yalnızca alışkanlık ve görevdir ne de bir bağımlılıktır. "O, görev veya alışkanlık olmanın ötesinde, varolmak yaratıcılığıdır" (Westphal, 2002:XII). Bu yaratıcılık dolayısı ile yokluk-varlıkla, ihanet-sadâkatle, inkâr-imanla ve umutsuzluk da umutla yer değiştirir (Heinemann, 1958:144).

Gabriel Marcel, teknolojinin ve sahip olma arzusunun önceliğinin, neredeyse mutlak olduğu modern dünyada, insanın giderek itibar ve değer kaybettiğini, bu kaybın "ontolojik bir anlam kaybı" olduğunu ifade eder. Marcel, sahip olunanlar ve varlık olanlar alanı olarak ikiye ayırdığı evrende; nesne'ye, sahip olunan alana ait şeylere bağlanılamayacağını belirtir. Çünkü bağlanma özde, bir çağnya verilen bir cevap-çağn'dır. Nesne ile olan ilişkim her zaman tek taraflı, suje'den, objeye doğru olan bir ilişkidir. Bu nedenle nesne ile sadece bir sahip olma ilişkisi kurabilirim. Dünyada bulunan öteki insanlar ise Marcel'in "o" dediği alandır ben için. Onlarla olan ilişkim ise, onların nesne görevleri kadardır benim için. Bu nedenle onlarla da sanki sahip olma ilişkisiymiş gibi görünen bir ilişki kuranım. Ancak o, her zaman benim için bir sen olabilme potansiyelini taşır. Şu halde, gerçekte anlamlı bir ilişki, nesne veya "o" ile kurulamaz. Marcel için bu ilişki ancak "sen" ile kurulabilir. Çünkü "sen" benim gibi bir "ben" olandır. Ötekileri kendim için sen kılabilirdiğim ölçüde var olur ve varlığa katılırım. Sen ile kurulacak olan anlamlı ve sırlı ilişkinin beni varolan kılacak boyutuna ise "bağlanma" der Marcel. Ancak bir "bağlanma" ilişkisi varoluş anlamını taşır. Bu ilişki "ben" in de "sen" in de kendilerini, kendilerini aşarak bulmalarına yol açan bir hürriyet hareketidir. Bağlanma, her zaman, öteki için "hazır olma"yı ve "hazırda olma"yı gerektirir. Bağlandığım sen, benim için olan bir sen'dir. Benim için hazır olan, benim için hazırda olan. Ben de sen için daima hazır ve hazırda dır bağlanma ilişkisi içinde. Bu, karşılıklı bir varoluş hâlidir. Bu nedenle Marcel'e göre varolmak, birlikte-varolmaktır. Birlikte-varoluş yoluyla ben ve sen, "Varlık Sırını"na katılırlar. Bu nedenle bir anlamda Aşk olan, beni çağıran asıl varlık olan Mutlak Sen'e olan bağlanma, asıl bağlanmadır. Çünkü asıl olan Mutlak Sen'dir ve ona katılmak, varlığa katılmaktır. Marcel'in, bağlanarak varoluşu biçiminde özetlenebilecek olan görüşlerinin onu, "bağlanma"dan yoksun olduğunu düşündüğü günümüz toplumunu eleştirmeye götürdüğü görülür. İnsanı bir değer varlığı olarak görmeyen günümüz insanı, hem değer kaybetmeye, hem de değerlerini kaybetmeye başlamıştır. Marcel'in insanlık şerefi dediği şeyden uzaklaştıkça değer kaybı başlamış, makine ve

maddeye esir olmakla da değerler içi boş sesler hâline dönüşmüştür. Oysa bağlanan insan, her şeyden önce ötekini bir “sen” olarak algılayan insandır. Yani onun da bir ben olduğunu fark eden insandır. Bu algılayışın her şeyden önce bir “anlayış” yani ötekini anlama durumu oluşturacağı muhakkaktır. Bu fikir çerçevesinde Marcel’in özellikle dostluk, kardeşlik ve aile bağlanmalarında olduğu gibi, toplumda da sırlı bir bağlanma hâli olması gerektiğini düşündüğü görülür. Marcel’in, ben-sen ilişkisi çerçevesinde değerlendirdiği insan; alçakgönüllü, sahip olma hırından uzak, ötekini ben varlığı olarak algılayabilen ve kendini Mutlak Sen’in bir ihsanı olan varolmayı gerçekleştirebilen olarak gören bir insandır. Bu insan ve iman anlayışı, ben’i Tann’ın muhatabı olarak belirleyen bir dîni değerlendirme ile beraber, böyle insanlardan oluşacak olan bir toplum düzenini de ima eder görünür.

Kaynaklar

1. ATICI, Medar, “Gabriel Marcel’in İnsan Anlayışı”, *Felsefelogos*, Yıl:1, s. 1, İzmir: Etki Yayınları, 1997
2. BAYRAKTAR, Fulya, Gabriel Marcel’de “Bağlanma”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004
3. BLACKHAM, H.J., *Six Existentialist Thinkers*, London: Routledge, 1965
4. BREISACH, Ernst, *Introduction to Modern Existentialism*, New York: Grove Press, 1962
5. COPLESTON, Frederick, S.J., *A History of Philosophy*, Vol. 9, Bodmin, Cornwall: MPG Limited, 1999
6. FOULQUIE, Paul, *Pedagoji Sözlüğü*, (Çev. Cenap Karakaya), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994
7. GÜRSOY, Kenan, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Ankara: Akçağ Yayınevi, 1988
8. GÜRSOY, Kenan, “Tasavvuf ve Etik”, *Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, 2, Bursa: Büyükşehir Belediyesi Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı, 2003
9. HEINEMANN, F.H., *Existentialism and the Modern Predicament*, New York: Harper Torch Books, The Cloisten Library, 1958
10. KEARNEY, Richard, *Twentieth-Century Continental Philosophy*, Edit. G.H.R. Parkinson and S.G. Shanker, London: Routledge, 1994
11. KEEN, Sam, Gabriel Marcel, Edit. D.E. Nineham and E.H. Robertson, London: Carey Kingsgate Press, 1967
12. LANGAN, Thomas, “Existentialism and Phenomenology in France”, *Recent Philosophy: Hegel to the Present*, New York: Random House, 1966

13. MAGILL, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, (Çev. Vahap Mutal), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992
14. MARCEL, Gabriel, *Being and Having*, Trans. K., Farrer, Glasgow: The University Press, 1949
15. MARCEL, Gabriel, *Creative Fidelity*, Trans. R. Rosthal, New York: Fordham University Press, 2002
16. MARCEL, Gabriel, *The Existential Background of Human Dignity*, Massachusetts: Harvard University Press, 1971
17. MARCEL, Gabriel, *Homo Viator, Introduction to a Metaphysics of Hope*, Trans. E. Craufurd, Chicago: Gateway Editions Ltd., 1978
18. MARCEL, Gabriel, *Man Against Mass Society*, Trans. G.S. Fraser, Chicago: Henry Regnery Comp., 1962
19. MARCEL, Gabriel, *Metaphysical Journal*, Trans. B. Wall, Chicago: Henry Regner Comp., 1952
20. MARCEL, Gabriel, *The Mystery of Being, Vol. I: Reflection and Mystery*, Trans. G.S., Fraser, Indiana: St. Augustine's Press, 2001 (a)
21. MARCEL, Gabriel, *The Mystery of Being, Vol. II: Faith and Reality*, Trans. G.S., Fraser, Indiana: St. Augustine's Press, 2001 (b)
22. MARCEL, Gabriel, *Problematic Man*, Trans. B. Thompson, New York: Herder and Herder, 1967
23. MARCEL, Gabriel, *Tragic Wisdom and Beyond*, Trans S. Jolin and P.McCormic, Evanston: Northwestern University Press, 1973
24. MARCEL, Gabriel, *The Philosophy of Existentialism*, Trans. Many Harari, New York: Citadel Press Books, 1984
25. MARCEL, Gabriel, "Ontolojik Muamma Üzerine", *Metafizik Nedir*, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Birey Yayınları, 1999
26. MATTHEWS, Eric, *Twentieth-Century French Philosophy*, Edit. C. Butler, R. Evans and J. Skorupski, New York: Oxford University Press, 1996
27. SCHAEFFER, Brenda, *Sevgi mi, Bağımlılık mı?*, (Çev. A. Aslı Atay), İstanbul: Mavi Okyanus Yayıncılık, 1997
28. STRATTON, Lake Philip, "Marcel", *A Companion to Continental Philosophy*, Edit. S. Critchley and W.R. Schroeder, Australia: Blackwell Publishing, 2003
29. UYGUR, Nermi, *Kültür Kuramı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996
30. WESTPHAL, Merold, "Preface", *Creative Fidelity*, New York: Fortham University Press, 2002

Ben = Farkındalık

Arthur J. DEIKMAN(1)

Çeviri: Taha HANOĞLU

*İstanbul Medipol Üniversitesi
Tıp Fakültesi Öğrencisi*

zeromau@gmail.com



Özet

İç gözlem bize öznelliğin çekirdeği olan “Ben (I)” in farkındalıkla (Awareness) özdeş olduğunu gösterir. Bu “ben”, selfi oluşturan fiziki şahsın farklı özellikleri ve onun mental içeriklerinden ayırt edilmelidir. Bilinçle (consciousness) ilgili tartışmaların çoğunda ben ile self karıştırılır. Gerçekten de bizim deneyimlerimiz temel olarak düalistiktir, fakat bu düalizm zihin (Mind) ve madde olarak değil, ben ve gözlenen biçiminde tezahür etmektedir. Ben ve farkındalığın özdeşliği şu anlama gelir, farkındalığı bizatihi farkında olarak biliriz, bu durum gözlemcinin sonsuz döngüsellliği sorununa bir çözüm getirir. Buradan hareketle bizim farkındalığımızın ontolojisi ne olursa olsun ‘Ben’ ile aynı olması gerektiğini söyleyebiliriz.

Ben

Görünürde birçok “ben”e sahibiz. Ben istiyorum’daki, ben mektup yazıyorum’daki, ben bir psikiyatristim’daki ya da ben düşünüyorum’daki “ben”ler... Fakat bir de isteklerimizin, etkinliklerimizin, fiziki özelliklerimizin altında yatan temel bir “ben” vardır. İşte bu “ben” bizim varoluşumuzun öznel duyumdur. Bu “ben”, self-imajdan, bedenden, tutkulardan, korkulardan ve sosyal kategorilerden farklıdır. Bu sıralananlar genellikle selfden bahsederken atıfta bulunduğumuz şahsımıza ait özelliklerdir, ancak bunlar bizim bilinçli varlığımızın özüne ilişkin değildir, şahsi varoluşumuzun orjinini bu özellikler oluşturmaz.

Deney 1: Bir an için durun ve içinize bakın. Kendinizin en temel, en kişisel “ben”ini, kendi çekirdek (Core) kişisel deneyiminizi duyumsamayı deneyin. “Ben” hissinin kökü nedir? Bunu bulmaya çalışın.

İç gözlem esnasında zihninizin içeriği ne olursa olsun en temelde yatan “ben”in bunlardan farklı bir şey olduğunu keşfedeceksiniz. “Ben”i gözlemlemeye çalıştığınız her seferinde “Ben” de sizinle birlikte bir kade-me daha geriye sıçrar ve yine görüş alanınızın dışında kalır. Başlangıçta “Tavsiye ettiğiniz gibi kendimden içeriye doğru baktığımda, tek bulabildiğim şu ya da bunun hakkında bilgiler.” diyebilirsiniz. Bunun karşılığında size “Bakmakta olan kim?”, “O siz değil misiniz?”, “Eğer bu “Ben” bir içerikse onu tasvir edebilir misiniz?”, “Onu gözleyebilir misiniz?” sorularını yönelteceğim. Öznelliğin çekirdeği olan ben her tür içerikten farklıdır, zira onun gözlemlenmediği, bilakis tanıklık ettiği ortaya çıkar. “Ben” deneyimlenebilir, ancak görülemez. “Ben” gözlemcinin, deneyimleyenin kendisidir, tüm bilinç içeriğinin öncüsüdür.

Çağdaş psikoloji ve felsefede “ben”, genellikle fiziki şahıstan ve onun mental içeriklerinden ayırt edilmez. Self bir yapı olarak görülür ve hayati düaleite gözden kaçırılır. Susan Blackmore’nin belirttiği gibi:

Self duyumu, davranışlarımızı kontrol etmek için yapılandırmak zorunda olduğumuz beden imgesinde ortaya çıkar, bu avantajlı durum bize kendi yeteneklerimiz hakkındaki duyum (Sense) ve bilgimiz tarafından bahsedilmiştir. İşte bu bedenin, beynin ve zihnin yeteneğidir. Sonrasında ancak dil gelir. Dil, selfi şeye dönüştürür, ona vasıflar ve güçler verir (Blackmore, 1994).

Dennet “Anlatıcının Çekim Merkezi” (Centre of Narrative Gravity) olarak adlandırdığı şeyi benzer şekilde yorumlayarak bize bütüncül selfin yanlış bir duyumunu verir;

Benim kuramıma göre self, eski matematiksel bir nokta değil, nihayetsiz atıf ve yorumlamalar (Bunlara selfle ilgili atıf ve yorumlamalar da dahildir) tarafından tanımlanmış bir soyutlamadır. Bu atıf ve yorumlamalar yaşayan bedenin biyografisi olan "Anlatıcının Çekim Merkezi"ni meydana getirir (Dennett, 1991).

Bununla beraber biz özneliliğin kökenini bulmak için iç gözlemi kullandığımız zaman, "Ben" arayışının kişiliğimizin gündelik tarafını arkada bıraktığını ve bizi giderek farkındalığın kendisine yaklaştırdığını fark ederiz. Eğer bu iç gözlem işlemi kendi sonucuna ulaştırılırsa öznel selfin çekirdeğinin gerisindeki duyum dahi farkındalık içinde kaybolur. Buradan çıkan sonuca göre, eğer fenomenolojik olarak ilerlemeye devam edersek "Ben" in farkındalığa özdeş olduğunu buluruz.

Farkındalık

Farkındalık, bizim farkında olduğumuz her şeyden (düşünceler, duygular (Emotions), imajlar, duyumlar, istekler,ve hafıza) ayrı ve farklı bir şeydir. Farkındalık, zihin içeriklerinin kendilerini ortaya koydukları bir zemindir, zihin içerikleri onun üzerinde ortaya çıkar, sonra tekrar kaybolur.

Farkındalık kelimesini tüm bu deneyimlerimizin zemini anlamına gelecek şekilde kullanıyorum. Onu tanımlama girişimleri, neyin farkında olduğumuzun bir betimlemesi olmaktan öteye gidemez. Bu temeldeki bazı tartışmalarda bizzat farkındalığın var olmadığı iddia edilir. Fakat dikkatli bir iç gözlem farkındalığın nesnelerinin (duyumlar, düşünceler, hatıralar, imajlar ve duygular) sürekli değiştiğini ve birbirlerinin yerine geçtiklerini açığa çıkarır. Buna karşılık farkındalık herhangi bir özel mental içerikten bağımsız kalmaya devam eder.

Deney 2: Karşıya doğru bakın. Şimdi gözlerinizi kapayın. Zengin görsel dünya yerini şekilsiz belki sadece bir kaç kırmızı, sarı renk damlasının bulandığı siyah bir alana bırakarak, ortadan kayboldu. Fakat farkındalık değişmedi. Siz de farkına varacaksınız ki, düşünce gelgitleri, hatıraların yükselişi ve yerini bir başkasına bırakması, isteklerin uyanıp, fantezilerin geliştirilmesi, değişmesi ve kaybolması esnasında farkındalık baki. Şimdi farkındalığı gözlemlemeyi deneyin. Başaramazsınız. Farkındalık gözlemin nesnesi yapılamaz, çünkü farkındalık tam da gözlemdir, sizin gözlemi gerçekleştirdiğiniz yerdir.

Farkındalık genel durumumuzdaki değişikliklerle birlikte şiddetli biçimde değişebilse de genellikle sabittir. Farkındalığın kendisi gözlemle-

nemez. O bir nesne ya da şey değildir, gerçekten de özelliksiz, formsuz, dokusuz, renksiz ve boyutsuzdur. Bu karakteristikler farkındalığın zihin içeriklerinden farklı bir doğası olduğunu gösterir; o duyumların, duyguların, fikirler üretiminin, hafızanın ötesine uzanır. Farkındalık farklı bir seviyededir, o içeriklerin öncülüdür, daha temeldir. Farkındalık içsel içeriklere, forma, yüzeysel karakteristiklere sahip değildir, tecrübe ettiğimiz her şeyden farklıdır, ne objelere, ne duyumlara, ne duygulara, ne düşüncelere, ne de hafızaya benzer.

Bundan ötürü tecrübe düalistiktir, fakat madde ve zihnin düalizmi gibi değil, farkındalık ve farkında olunan içeriğin düalizmi gibidir. Farklı bir şekilde açıklayacak olursak, tecrübe gözlemleyen ve gözlemlenenden müteşekkildir. Duyumlarımız, imajlarımız, düşüncelerimiz, fiziksel dünyayı tanımladığımız ve onla ilişkiye geçtiğimiz tüm zihinsel etkinlik gözlemlenene dahildir. Tersine gözlemleyen "Ben" ise her şeyin öncülüdür, onsuz bir varoluş tecrübesi mümkün değildir. Eğer farkındalık kendiliğinden oluşmazsa "Ben" de oluşamaz. Ancak "Benim" oluşabilir, benim kişiliğim, benim sosyal ve duygusal kimliğim oluşabilir, ama var olmanın saydam merkezi olan "Ben" oluşamaz.

Farkındalık ve içerikler hakkındaki kafa karışıklığı

Sınırlı dünyanın tam da merkezinde "Ben" bulunur, bu dünyaya ait değildir, ondan tamamen farklıdır. Bunu söyleyerek solipistik bir varoluşçuluk önermiyorum. Ben uyuyorken bile fiziksel dünya başka biri için mevcuttur. Fakat farkındalığı ikinci ya da bir şeyden zuhur eden bir duruma indirgeyen her varoluşçuluk tecrübenin temel dualitesini görmezden gelmektedir. Son zamanlarda farkındalık ve içeriğin düalistik varoluşunu inkar eden pek çok görüş var. Mesela Searle Bilinci (farkındalığı), aslında fizik gerçekliğe ait olan, ondan tezahür eden (emergent) bir şey olarak kabul edip, zihin-beden dualizmine saldırmaktadır. O bilinci hidrojen ve oksijen atomlarının tek tek sahip olmadıkları, ancak birlikte hareket etmelerinden zuhur eden akışkanlığa benzetir. 'Bilinç bir nesne değildir. Nasıl akışkanlık suyun bir özelliği ise bilinç de beynin sahip olduğu bir özellik ya da mülktür (Searle, 1992)(2). Kaynaklandığı ontolojik bakış açısı benzer olduğu için akışkanlık, gözlemlenen dünyanın bir parçası olan moleküler çekim hakkında düşünmekle anlaşılabilir (kırmızı yerine sarı cümle gelecek) Öznelliğin nesnellikten hasıl olduğunu söylemek ise oldukça farklı bir önermedir ki bunun hakkında doğa bilimlerinin söyleyecek bir sözü yoktur.

Öznelliğin çekirdeği olan ben her tür içerikten farklıdır, zira onun gözlemlenmediği, bilakis tamkılık ettiği ortaya çıkar.

“Ben”/farkındalık hiçbir elemana ya da özelliğe sahip değildir, bir nesneyi ışıyla aydınlığa kavuşturduğunda geri kalan her şeyi karanlıkta bırakan bir fener değildir, doğrudan ışığın tabiatıyla bir bağlantısı vardır.

Colin McGinn de zihin ve madde arasında bir dualitenin bulunmadığı konusunda ısrarlıdır, her şeyin fiziksel terimlerle açıklanabileceğini, ancak birinden diğerine dönüşümün kritik sürecini bizim sınırlı entelektüel dimağlarımızın asla açıklayamayacağını öne sürer (McGinn, 1991). McGinn gözlemlenen/gözlemci ikiliğinin gerçeği temsil etmekten çok görünürde bir ikilik olduğuna ve gözlemlenenden gözlemciye fiziksel bir değişimin varlığına inanır. Lakin gözlemlenen ile gözlemci arasındaki varoluşsal boşluk bir nöron ve düşünce arasındakinden çok daha derindir. Nöronların ve düşüncelerin gözlemin nesneleri olmaları dolayısıyla birbirlerine bağlı olmalarının yanı sıra “Ben”in içeriklerinin zaman ve mekan gibi bazı karakteristikleri paylaşmalarına rağmen “Ben” ile mukayese edilebilecek hiçbir şey mevcut değildir (3). Kafama aldığım bir darbenin “Ben”i uzaklaştırabileceği farz edilebilir, onun gözlemlenenle ilişkisi bizim düşünebildiğimiz diğer her şeyden temelden farklıdır. Materyalist yorumlama için söylenebilecek en iyi şey, beynin “Ben” için gerekli bir şart olduğudur.

“Ben” hakkındaki kafa karışıklığı

Bir çok psikoloji yazısı okusanız da, ne farkındalıktan başlı başına bir terim gibi bahseden, onu bilincin içeriklerinden ayrı tutan bir tanesini bulabilir, ne de farkındalık ile “Ben”in aynı şey olduğunun farkında olan bir yazara rastlayabilirsiniz. Tam tersine farkındalık fenomeni genellikle şu ya da bu tip içerikle karıştırılır. William James de bu hatayı, klasiği olan Psikolojinin İlkelerinde tekrarlar. Çekirdek selfte “tüm selflerin selfinde” iç gözlem yaptığında, bu çekirdek selfin vücutsal etkinliklere dair bir his olduğu düşüncesine varır, “Ben” tecrübemizin (öznel selfin) gerçekten vücudumuzun bir tecrübesi olduğu sonucuna varır.

Beden ve baştaki düşünce eylemine eşlik eden bedenle ilişkili merkezi ayarlamalar. Bunlar şahsi kimliğin gerçek çekirdeğidir, ve bu kimlik, varoluşum kadar eminim dedirtir, katı mevcut bir gerçek olarak farkedilen, onların anlık varoluşudur (James, 1950).

Tam tersine bense, var olduğumdan eminim, çünkü “Ben”in kendisi farkındalıktır, varoluşumun zeminidir, diyeceğim. Tüm selflerin selfi olan farkındalıktır bedensel hisler ise gözlemlenirler. “Ben” gözlemcidir, gözlemlenilen değil.

Davranışsal psikoloji ile başlayan, yapay zeka, paralel dağıtılmış işleme ve nöral ağlar ile devam eden zihinsel meşguliyetimiz farkındalık konusunun kendisine gelindiğinde birden bire oldukça azalmıştır. Bu konu

kazara gündeme geldiğinde ise salt farkındalık anlamındaki bilinçlilik değişmez bir biçimde şu ya da bu içerikle kanştırılmıştır.

Gordon Globus (1980) gibi birkaç çağdaş psikiyatrist selfin farkındalık özelliğinin özel karakterini tanımaya çok daha yakın olmalarına karşın sonunda hemen hepsi farkındalıkla içerikleri kanştırmışlardır. Mesela Heinz Kohut kendi self psikolojisini selfin yalnızca egonun bir fonksiyonu değil, bir üst kavram olduğu düşüncesi üzerine geliştirmiştir. Yine de farkındalığın self deneyiminin birincil kaynağı olduğunu fark etmeyerek, "Öyleyse self mental aygıtın bir içeriği olarak objelerin temsiline oldukça benzerdir" sonucuna varmıştır (Kohut, 1971).

Aynı sorunun felsefede de ortaya çıktığını görüyoruz. Husserl sonrası neredeyse tüm batılı felsefi yaklaşımlar iç gözlem yöntemi ile zihnin doğası ve bedenle ilişkisine yaklaşımları "Ben" ile farkındalığın aynı şey olduğunu kabul etmeleri nedeniyle başarısız olmuştur (4). Dahası çoğu filozof içeriklerden ayrı olarak farkındalığın varlığını dahi ayırt edememiştir. Bilinç hakkında etraflıca yazmış bir filozof olan Owen Flanagan da James'in tarafını tutarak zihindeki "Ben" in bir ilüzyon olduğunu öne sürmüştür (Flanagan, 1992). C.O. Evans gözlemci ile gözlemlenen arasındaki farkı hatırlasa da (öznel self) sonraları farkındalığın yansıtılmamış bir bilinçlilik hali, yani şekilsiz tecrübelerden oluşan bir arka plan içeriği olduğu düşüncesine dönmüştür (Evans, 1970). Yine de bu arka plan bizim ilgimizi üzerine yoğunlaştırabileceğimiz elemanlardan meydana gelmektedir. Freud buna bilinç öncesi adını vermiştir. "Ben"/farkındalık hiçbir elemana ya da özelliğe sahip değildir, bir nesneyi ışıyla aydınlığa kavuşturduğunda geri kalan her şeyi karanlıkta bırakan bir fener değildir, doğrudan ışığın tabiatıyla bir bağlantısı vardır.

Buna karşın bir kısım doğu felsefeleri iç gözlemleri meditasyon temeline dayanarak farkındalık ve içeriklerinin farkını vurgulamaktadır (5). Mesela Hindu Samkhya felsefesi gözlemci self olan Prusa'yı diğer her şeyden, dünyayı meydana getiren tüm tecrübelerden, düşünce, imaj, duyum, duygu ya da rüya olmalarına bakmaksızın ayırmaktadır. Bu bakış açısının klasik bir dışı vurumu Pantanjali tarafından şu şekilde verilmektedir:

Sattva (tezahürler dünyasının en ele geçmez yanı) ve purusa (henüz tezahür etmemiş salt kehanet) arasında salt bilgeliğe sahip olan her şey ve her şeyin bilgisinin hükümdarlığına kavuşur (Chapple, 1990).

Salt bir bilinçlilik hali olan farkındalığın tüm içeriklerden bağımsız bir şekilde var olduğu ve potansiyel olarak herkesin bu duruma erişebileceği düşünülmektedir. Bu durumun daha modern bir tanımı bir yirminci yüzyıl

yogisi olan Sri Krishna Menon tarafından şu şekilde verilmiştir:

Yüzeysel bir düzeyde konuşarak, bilinçliliğin onun nesneleri olmaksızın asla tecrübe edilemeyeceğini söyleyen kişiye “Bilinçli bir varlık mısınız?” sorusu yöneltildiğinde düşünmeksizin “Evet” diye yanıtlar. Bu cevap en derin seviyeden sıçrayarak gelir. Öyle ki bu kişi o içeriklere kenarından köşesinden dahi olsa atıfta bulunmamıştır (Menon, 1952).

Klasik Budist literatüründe ise bu durum şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

Eğer tüm değersiz şeylerin üzerine çıkılır ve bunlar unutulursa, geriye sadece mükemmel bir imajsızlık hali kalır ki, orası Tathagata ve Tathata'nın mükemmel birliğin içinde eridiği yerdir (Goddard, 1966)(6).

Batı mistikleri de nesnesiz bilinçlilik deneyiminden bahsetmektedirler. Meister Eckhart şöyle buyurmaktadır:

Hiç bir yaratığın ya da imajın ayak basmamış olduğu, hiç bir ruhun üzerinde bir etkinlik ya da anlayışının bulunmadığı bir sessiz “vasat” vardır. Bu nedenle o kadın oradayken ne bir imajın, ne kendinin, ne de başka herhangi bir yaratığın farkında değildir (Forman, 1990).

Benzer şekilde Haçın Saint John'u da şunları söylemiştir:

İç bilgelik o kadar basit, o kadar genel, o kadar ruhanidir ki, ne anlayışın esvabını ne de herhangi bir tür hisseden özne imajının giysilerini kuşanmıştır (1953).

Batı psikolojisinin farkındalığı içeriklerden ayırt etmedeki yetersizliği ve bunun sonucu olan “Ben” ile mental içerikler arasındaki kafa karışıklığı belki de kültürel sınırlılıklardan kaynaklanmaktadır: Çoğu batılı bilim adamının doğu meditasyon disiplinlerindeki deneyimsizliği (7).

Doğulu mistik gelenekler meditasyon uygulamalarını mental aktiviteler ve gözlemci self arasındaki aynını tecrübe etmek için kullanır. Mesela meşhur yogi Ramana Maharshi gözlemci selfin bir nesne olmadığını göstermek için “Ben kimim?” egzersizini uygular: bu egzersizin düşüncenin, hissetmenin ya da hareketin dogmalarıyla bir bağlantısı bulunmamaktadır. (Osborne, 1954) “Şayet kolumu kaybetsem, ben hâlâ var olmaya devam ederim, demek ki ben kolum değilim. Eğer duyumasaydım, yine de var olmayı sürdürürdüm, bundan ötürü ben işitme kabiliyetim de değilim.” Bu şekilde tüm diğer ilinekleri eleyerek sonunda şu noktaya değin; “Ben bu düşünce değilim.” varır ki, bu durum bizi çok daha radikal bir “Ben” deneyimine götürmektedir. Benzer bir şekilde Budist vipassana meditasyonunda da basitçe yükselen her şey bastırılmaktadır, şeylerin gelmesine izin verilir, daha sonra da gitmesine. Düşünce ve hislerin akışı arasındaki

aynım arttıkça gözlemci ile olan da artar (8).

Batı ve doğu psikolojilerini birleştirme denemeleri de aynı “Ben” ile içerikleri birbirine karıştırma hatasına düşebilir, hatta doğu meditasyon disiplinlerine aşına kişiler tarafından yapılmaları durumunda dahi. Aşağıda Batı psikoloji bilimi ve doğu Budist psikolojisini deneyiminden meditasyonu deneyimi yolu ile bağdaştırma çabasını konu alan “vücuda getirilmiş zihin” adlı makaleden verilen pasaj hakkında düşünelim.

...bir self arayışımızda...farkına varabileceğimiz tüm biçimleri (görmek, duymak, koklamak, tatmak, dokunmak hakkında, hatta ve hatta kendi düşünme işlemimiz hakkında farkındalık) bulduk. Sonuçta bulamadığımız tek şey gerçekten var olan bir self ya da ego oldu.Yalnız tecrübe bulduğumuza dikkatinizi çekmek isterim. Hakikaten de tecrübe kasırgasının tam da gözüne girdik, sadece basitçe orada bir self, bir “Ben” bulamadık (Varela et al., 1991).

Fakat “...sadece basitçe orada bir self, bir “Ben” tespit edemedik.” dediklerinde, buradaki “Biz” neye referans olarak kullanılmakta? Kim bakıyor? Tespit eden kim? Yazarnın “Ben”i değil mi? Vedantik gelenekten uyarlanmış klasik bir hikaye tam da buraya uymaktadır:

Bir gurup gezgin nehrin sığ bir noktasından karşıya geçmektedirler (ya da nehre çimmektedirler de denebilir belki bunu sadece şaka olarak yazdım). Sonrasında gurup lideri herkesin güvenli bir şekilde karşıya geçtiğinden emin olmak için bir sayım yapar, ancak kendini atlamıştır. Her üye sayma işlemini tekrarlamasına karşın hepsi de kendisini atlayarak saydığından dolayı sonunda bir kişinin eksik olduğuna kanaat getirirler. Meşakkat dolu saatler süren arama, en sonunda oradan geçmekte olan birinin, saymanın kendini de hesaba katmayı unutmamasını önermesiyle nihayet bulur. Seyyahlar bu duruma çok sevinir ve tekrar yola koyulurlar.

Seyyahlar gibi batı psikolojisi de çoğunlukla o bir kişiyi ihmal eder, onu hesaba katmak aklına gelene kadar da işlem gecikmiş olur.

Benzer şekilde bilinçlilik (farkındalık) tartışması da (Nagel, 1986) “Bakış açısı” ya da “Perspektif” olarak gerçekte “Birinci tekil şahıs perspektifinin” ne olduğunu anlayacak kadar ilerisini keşfedememiştir. Benim kendi durumumu ele alacak olursak, altı feet uzunluğunda, kahverengi saçlı, psikiyatrist, Arthur Deikman... bu ben değilim. Bu biricik insan kendi nev-i şahsına münhasır seçeneklere, inanışlara ve yeteneklere sahiptir, ki bunlar onun isimsel kimliğinin birer parçasıdır, fakat tüm bunlar, onlardan tamamen ayrı olan “Ben” tarafından gözlemlenir. Eğer farkındalık Herbert (1994), Goswami (1993) and Chalmers (1995) tarafından yakın

zamanda öne sürüldüğü gibi evrenin temeli ise, o zaman tüm varoluşsal atıflarıyla “Ben” de aynı temeldir. Arthur Deikman bir mekanda bulunmaktadır ve ölümlüdür. Fakat ya onun “Ben”i, dünyasını aydınlatan ışığı, var oluşunun esansı? Bilinçlilik hakkında çalışan, bilinçliliğe fiziksel farklı, daha uygun varoluşsal bir durumun gerekliliğini görebilen, onların çıkarımlarını “Ben”e değin genişletmemekte kararlı olan, işte hep odur. Yine de bilinçlilik çalışmalarını bu denli zor hale getiren “Ben” ve farkındalığın özdeşliğidir. Güven Güzeldere (1995) şöyle sormaktadır:

Neden bu denli düşmanca kutuplaşmalar mevcut? Neden bilinçlilik aynı paradigmalarda geniş bir çalışma yürütmüş, tipik olarak sistemik araştırmada ısrarcı olan araştırmacılar için dahi daha ileri açıklamalar gerektirmeyecek denli tanıdık bir şekilde karakterize edilmiş bir durumda? (Güzeldere, 1995)

Güzeldere’nin değindiği zorluk “Gözlemciyi kim gözlemliyor” sorunun-da özetlenmiştir. Kim ya da neyin gözlemi yaptığını gözlemlemek için geriye bir adım attığımız her seferinde, “Ben”i de bizimle birlikte bir adım geriye sıçramış buluruz. İşte bu, Gilbert Ryle tarafından not edilmiş olan, gözlemcinin sonsuz döngüselliklidir, ki çoğunlukla gözlemci selfin gerçekliğine, var oluşuna karşı bir argüman olarak kullanılır. Lakin farkındalıkla “Ben”in aynı olduğunu kabul etmek bu sonsuz döngüsellik sorununu çözmektedir: biz içindeki gözlemciyi, gözlemleyerek değil bizzat o olarak biliriz. Çekirdekte biz farkındalığızdır. Bu nedenle de hayal etmeye, gözlemlemeye ya da aklı erdirmeye ihtiyaç duymayız.

Bir şeyi, o şey olarak bilmek varoluşsal olarak, idrak edilen bilgidен farklıdır. Bu nedenle iç gözlem yapan kişi farkındalık ya da “Ben” ile karşılaşmayabilir, ve (seyyahlar gibi) onun var olmadığı sonucuna ulaşabilir. Buna rağmen tecrübe ve iç gözleme dayanan meditasyon teknikleri kayıp olan merkezi onarma, görülen şeyden gören kişiyi ayırt etme gücüne sahiptir.

Bir kez “Ben” ile farkındalığın ayniyetini teslim ettikten sonra farkındalık için hangi varoluşsal nitelemeler uygun görünürse görünsün, bu ayniyeti çekirdek öznel selfe değin genişletmek mecburiyetinde kalınız. Eğer farkındalık mekandan münezzehe ise, esansiyel self de öyledir. Şayet farkındalık materyal gerçekliğe aşkınsa, “Ben” de aşkındır.. Velez ki farkındalığın var olmadığı kabul ediliyorsa, aynı çıkarım “Ben” için de geçerli olmalıdır. Varoluşsal meyillerimiz, kabullerimiz ne olursa olsun, “Ben” ile farkındalığın ayniyeti teorik ve kişisel perspektifimiz için derin imalara sahiptir.

Dip Notlar

1. *Bu taslağın hazırlanması sırasındaki yardımsever yorumlarından dolayı David Galin ve Eleanor Rosch'a teşekkür borçluyum.*
2. *Akışkanlık bu durum için en iyi örnek olmayabilir, çünkü hidrojen ve oksijenin ikisi de düşük sıcaklıklarda akışkandırlar.*
3. *Bu konuda ilgi çekici bir tartışma için William James'in "Bilinçlilik mevcut mudur?" adlı denemesine bakınız.*
4. *Robert Forman bir istisnadır. Bakınız Forman (1993).*
5. *Bu konu hakkında bir tartışma ve ilgili filozofik sorunlar için, bakınız Forman (1990b) ve Shear(1990).*
6. *Daha detaylı bilgi için Daniel Goldamn'ın "Bilinçliliğin Kademeleri ve Meditasyon Esnasında Buda" adlı yazısına bakınız"Shapiro and Walsh" (1984) de.*
7. *Modern batı psikoterapisinin kilit uğraşı, self gözleminden edinilen tecrübeyi yücelterek, onu zihnin içeriklerinden ayırmaktır. Gerçekten de Freud'un serbest çağrışım için verdiği temel talimatlarla vipassana meditasyonu için verilen talimatlar arasındaki benzerlik çarpıcıdır.*
8. *Budizmde meditasyon tecrübesine çok farklı yorumlar getirilebilmektedir. Walpole Rahula empatik davranarak Buda'nın bilinçliliğin maddeden ayrı olarak var olduğunu reddettiğini söyler ve bu nedenle de sürekli ya da direnen self (Atman) fikrini kabul etmez. Aksine D.T.Suziki self ile mutlak öznelliği aynı şey olarak görmektedir. Yine de hem Vedantik hem de Budist yorumcular şey olarak selfin aldatıcı doğasını kabul etmektedirler.*

Kaynaklar

1. *Blackmore, Susan (1994), 'Demolishing the self', Journal of Consciousness Studies, 1 (2), pp. 280-2.*
2. *Chalmers, David J. (1995), 'The puzzle of conscious experience', Scientific American, December, pp. 80-6.*
3. *Chapple, Christopher (1990), 'The unseen seer and the field: consciousness in Samkhya and Yoga', in Forman (1990a).*
4. *Deikman, Arthur (1982), The Observing Self: Mysticism and Psychotherapy (Boston, MA: Beacon Press).*
5. *Dennett, Daniel (1991), Consciousness Explained (Boston, MA: Little, Brown & Co.).*
6. *Evans, C.O. (1970), The Subject of Consciousness (London: George Allen & Unwin Ltd.).*

7. Flanagan, Owen (1992), *Consciousness Reconsidered* (Cambridge, MA and London: MIT Press).
8. Forman, Robert K.C. (ed. 1990a), *The Problem of Pure Consciousness – Mysticism and Philosophy* (New York: Oxford University Press).
9. Forman, Robert (1990b), 'Eckhart, Gezuken, and the ground of the soul', in Forman (1990a).
10. Forman, Robert (1993), 'Mystical knowledge: knowledge by identity', *Journal of the American Academy of Religion*, 61 (4), pp. 705–38.
11. Globus, Gordon (1980), 'On "I": the conceptual foundations of responsibility', *American Journal of Psychiatry*, 137, pp. 417–22.
12. Goddard, Dwight (ed. 1966), *A Buddhist Bible* (Boston, MA: Beacon Press).
13. Goswami, Amit (1993), *The Self-Aware Universe: How Consciousness Creates the Material World* (New York: Putnam).
14. Güzelçere, Güven (1995), 'Problems of consciousness: a perspective on contemporary issues, current debates', *Journal of Consciousness Studies*, 2 (2), pp. 112–43.
15. Herbert, Nick (1994), *Elemental Mind: Human Consciousness and the New Physics* (New York: Plume Penguin).
16. James, William (1922), *Essays in Radical Empiricism* (New York: Longmans, Green and Co.).
17. James, William (1950), *The Principles of Psychology: Volume One* (New York: Dover).
18. John of the Cross, St. (1953), *The Complete Works of St. John of the Cross*, Vol. 1 (Westminster: Newman Press).
19. Kohut, Heinz (1971), *The Analysis of the Self* (New York: International Universities Press).
20. McGinn, Colin (1991), *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution* (Oxford: Blackwell).
21. Menon, Sri Krishna (1952), *Atma-Nirvriti* (Trivandrum, S. India: Vedanta Publishers).
22. Nagel, Thomas (1986), *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press).
23. Osborne, Arthur (1954), *Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge* (London: Rider).
24. Rahula, Walpola (1959), *What the Buddha Taught* (New York: Grove Press).
25. Searle, John (1992), *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, MA: MIT Press).
26. Shapiro, Deane H. and Walsh, Roger N. (ed. 1984), *Meditation: Classical and Contemporary Perspectives* (New York: Aldine).
27. Shear, Jonathan (1990), *The Inner Dimension: Philosophy and the Experience of Consciousness* (New York: Peter Lang).
28. Suzuki, D.T., Fromm, Erich and De Martino, Richard (1960), *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (New York: Grove Press).

29. Varela, Francisco J., Thompson, Evan and Rosch, Eleanor (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge, MA: MIT Press).

Psikoloji Felsefe ve Metafizik Kavşağında Benlik ya da Bergson'un İnsan Felsefesine Bir Giriş Denemesi

Levent BAYRAKTAR

*Doç. Dr.,
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri
Fakültesi, Felsefe Bölümü*

lebayraktar@gmail.com

Bergson felsefesi bir hesaplaşma ürünüdür. Zira bu felsefe, kendisinden önceki pek çok filozof ve akımla hesaplaşma ve bu hesaplaşma sonucu açığa çıkan çelişkileri bir üst yorumlama ile yeniden kurgulama esasına dayanır. Bergson'un bu mânâda bir diyalektikçi olduğu ve karşısında bulunduğu ekol ve görüşlerin kendi iç tutarsızlıklarını ve çelişkilerini göstermek suretiyle kendi dizgesini inşa ettiği söylenebilir. Bu durum göz ardı edilerek, literatürde kimi zaman Bergson için akıl karşıtı gibi sıfatlar kullanılmış olsa da onun eserlerini inceleyenler her şeyden önce, sağlam bir muhakeme ve akılsal bir dizge ile karşılaşırırlar. Dolayısıyla Bergson ve Bergsonizm hakkında acele olarak verilmiş olan hükümlerin ideolojik şartlanmışlıkların eseri olması ihtimali gözden uzak tutulmalıdır.

Bergson, felsefe sahnesinde kendisinden önce savunulan görüşlerden ayrılarak kendi dizgesini kurgulamıştır. Bu yapıyla Bergson felsefesi bir

materyalizm ve natüralizm eleştirisi olarak okunabilir. Ona göre varlık, madde ve fizik gerçekliğe indirgenemez. Aksine varlığın temelinde, adına hayat hamlesi (élan vital) dediği ve yaratma gücü ve isteği olarak betimlenen, tinsel ve canlı bir güç görmektedir. Hayat hamlesi, başlangıçtan çizilmiş bir planı veya rotayı takip etmediği için bu süreç, finalizmle açıklanamaz. Zira hayat hamlesi, özgür ve yaratıcı hamlelerle kendisini açar. Böylece bitki, hayvan ve insan olmak üzere, maddi ve fizik evren içerisinde, hayat ve ruhsallık açığa çıkar. Hayat hamlesi, tinsel ve canlı bir güç olarak kendisini açarken bitkilerde, hayvanlarda ve insanda, farklı doğrultularda ve farklı düzeylerde canlılık ve bilinç katmanları oluşur. Bu farklı düzey ve katmanların sebebi, hayat hamlesinin doğrusal bir hat üzerinde açılmamış olmasıdır. Dolayısıyla hayat hamlesinin bir havai fişegi andırıcısına değişik istikametler ve düzeylerde patlaması bu hareketin finalizm ve mekanizma ile açıklanamazlığını ve bilinen evrim kuramlarının hiçbirine benzemediğini ortaya koyar. Burada evrimi idare eden mekanizma ne doğal ayıklanma ne de ortama uyum sağlamadır. Evrim Tanrı ile içten bağlantılı bir yaratma hadisesidir. Dolayısıyla varlığın temelinde bulunan tinsellik ve Tanrısalılık, bu felsefenin teist yorumlara açık ve yatkın oluşunu anlaşılır kılmaktadır.

Öte yandan ruhun varlığı ve etkinliği hem evrenin bütününde hem de insan varlığında temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bergson, ruhu Descartes'da olduğu gibi bir töz olarak tanımlamaz. Ancak ruh, hafıza ve bilinçle sıkı ilişki içerisinde, bedenli varoluş esnasında teşekkül eder. Bu yaklaşımıyla Bergsonculuk bir spiritüalizm örneği sergiler. Ayrıca ruh, insan varlığının yaşantıları ve deneyimleri çerçevesinde, diğer bir deyişle, varoluş süreci içerisinde teşekkül ettiği için, yani her insan kendi benini kendi seçimleriyle oluşturduğu için, Bergson felsefesinin egzistansiyalizm ve personalizm gibi akımlara da düşünsel bir temel oluşturduğu söylenebilir. Çünkü insan varlığı, hayat hamlesinin açılımında ortaya çıkan en yetkin, karmaşık ve özel bir varlıktır. Evrim, insanoğlu üzerinden beşerileşerek kültür ve uygarlığı yaratmaktadır. Bu bakımdan sanatçılar, düşünürler, dahiler, ahlak ve din kahramanları; yaratıcı-dinamik-evrimsel süreci kendilerinde devam ettiren, evrimin manasını kavramış, onunla temas kurmayı başarmış özel varlıklardır.

Bergson'un getirmiş olduğu en büyük yenilik belki de plüralizme kapı aralamış olmasıdır. Bu plüralizm, hem varlık düzeninde hem de onunla temasta bulunan canlıların -özellikle de insanın- bilme yeti ve süreçlerinde kendisini gösterir.

Bergson'un düalist spiritüalist felsefesini şekillendiren temel ayrımlar, "madde ile hayat" ve "ruh ile beden" arasında ortaya çıkan başkalıkta yatar. Madde, ölçülebilir olmak, niceliksel ilişkilerle kayıtlı olmak, determine edilebilir ve homojen parçalara ayrılabilir olmak gibi özelliklere sahiptir. Bu özelliklerle, zekânın bilme şekli ve yöntemi sanki birbirleri için tasarlanmıştır. Madde, kendisini zekâyâ ve onun kavrayışına sunmak, zekâ da sanki maddi ilişkiler ve süreçleri bilmek ve kavramak için var olmuştur. Bu bakımdan zekâ, kendisini madde âleminde evinde gibi hissederek demiştir Bergson. Öte yandan zekâ; konu hayat, ruh, yenilik, oluş ve yaratma olduğunda bocalar ve bunların özgün doğasına nüfuz edemez. Maddi sahada çalışmaya yatkın ve alışık olduğu üzere oradaki yöntem ve işleyişi bu sahaya yansıtır böylece büyük bir hatanın içine düşülmüş olur. Artık parçalanamaz olan oluş, yaratma, yenilik, hayat ve ruh olayları ölçülmeye, parçalanmaya, niceliksel ifadelerle betimlenmeye ve önce homojen parçalara ayrılarak ardından da yeniden kurulmaya ve bütünlenmeye çalışılır. Böylece tam bir yabancılaşma ve indirgemeciliğin doğuşuna sebep olunur.

Bergson'da madde ve hayatın bir dualite oluşturduğu söylendiğinde, her ikisinin de aynı kaynaklardan mı yoksa tek bir kaynaktan mı geldikleri sorusu ile karşılaşmaktadır. Bergson'a göre madde ve hayat, evrensel-yaratıcı-dinamik ve evrimsel sürecin bir sonucudur. Dolayısıyla her ikisinin de kaynağı bu süreçtir. Madde, hayat hamlesi'nin (élan vital) kendi özgür açılım (yaratma) süreci içerisinde geride bırakılan bir artık durumundadır. Dolayısıyla hayat hamlesinin canlıları meydana getirirken geride bırakmak zorunda kaldığı, canlı ve tinsel olmayan artığın adı "madde"dir. Ancak madde ve hayat arasındaki bütün çatışma ve karşıtlıklara rağmen bir dayanışmaya da tanık olunmaktadır. Bu dayanışma canlı varlıkların varlıklarını sürdürebilmek için maddeye gereksinim duymalarında açıkça örneğini bulmaktadır. Öyleyse madde ve hayat karşıtlıklarına rağmen dayanışma içindedir denilebilir (Bergson, 1949:355). Hayat hamlesi maddeye girmediğçe, madde yerinde sayan bir kasırga gibidir. Hayat, yahut organizma, maddenin bozulma ve çürümesini geciktiren bir harekettir" (Tunç, 1986:XXXIII).

Bergson'un getirdiği yeniliklerden bazıları madde ve hayatı, ruh ve bedeni, nicelik ve niteliği, zaman ve süreyi birbirinden ayırmasında açığa çıkmaktadır. Zira Bergson'a göre yapılması gereken şey, varlığı kendi otantik doğası içerisinde tanımak ve ifade edebilmektir. Zekâ, madde ve fizik gerçeklik üzerinde çalışmaya elverişli olduğu için bu sahada görece

değil neredeyse mutlak bilgi sahibi olabilir. Ancak gerçeklik, maddi ve fizik süreçlerden ibaret değildir. Zekâ'nın yanında içgüdü ve sezgi'ye de yer vardır. İçgüdü organik bir bilme yetisidir. Konusunu aracısız olarak, yanılmaz bir şekilde kavrar. Fakat kendisi üzerine bilinç sahibi değildir. İçgüdü insanda sezgi olarak açığa çıkar. Bu sezgi, içgüdüden doğmuştur ve artık içgüdü'nün kendisi üzerine bilinç sahibi olması söz konusudur. Sezgi, maddeye değil, hayat, ruh ve yaratmaya dönük bir bilme yetisidir.

Bergson felsefesi ikilikler üzerine kurulmuştur. Bu ikilikler, varlığı tek bir gerçeklik olarak ele alan tekçi felsefelerden ayrılmasına neden olur. Varlık; madde ve hayat, ruh ve beden, madde ve mana, nicelik ve nitelik, iç ve dış, görünüş ve gerçeklik, zaman ve süre, zeka ve sezgi, derin ben ve yüzeysel ben, açık ve kapalı, dinamik ve statik, özgürlük ve determinizm, seçme ve zorunluluk gibi ve daha da çoğaltılabilecek kavram çiftleri ekseninde ele alınmaktadır. Bu sayede Bergson felsefesi, zengin felsefi problematikler barındırmaktadır.

Bu problematiklerin başında ruh-beden ilişkisi gelmektedir. Bergson felsefesinde insan, özne, bir ruh-beden birlikteliğidir. İnsan varlığının ortaya çıkmasıyla, hayat hamlesi kendisini biyolojik düzlemin, canlı olma-lık düzeyinin ötesinde, bunlara ek olarak, psikolojik bir boyutta açar. Böylece yaratıcı evrim, biyolojik hayat katmanına psikolojik katmanı da ilave eder. Dolayısıyla, başlangıçta pür spiritüel olan hayat hamlesi yeniden insanla buluşarak spiritüel-psikolojik bir mahiyet kazanır. Bu noktadan itibaren Bergson'un "özne" tasarımı kurgulanabilir. Bergson'da "özne" ya da "ben" tasarımı özgün bir yapı arz eder. Çünkü burada klasik spiritüalizm, materyalizm ve düalizm yaklaşımlarından farklı olarak yeni bir yol teklif edilmektedir. Bergson cevherci bir ruh tasarımına sahip olmadığı için klasik spiritüalizmden ayrılır. Aynı şekilde ruhu maddenin ürünü ya da epifenomeni olarak görmediği için de materyalizmden ayrılır. Madde ve hayatı birer gerçeklik olarak tasdik ettiği için belki düalist olarak algılanabilir ancak bu düalizm; Descartescı anlamda, madde ve ruhun veya bedenle ruhun aynı ayn, birbirine indirgenemez ve birbirinden türetilemez gerçeklikler olduğunu söylemek anlamında iki cevhercilik (Morris, 1966:25-26) değildir.

Bergson'un ruh anlayışının cevherci bir anlayış olmadığını söylemek mümkündür. Bergson'a göre "ruh; ne tek bir cevher (töz) ne de atomlardan yapılmış bir mozaiktir. O halde Bergson'un bilinç teorisi şimdiye kadar yapılan bilinç teorilerinden büsbütün ayrılıyor demektir" (Tunç, 1986:XV) ve bu yeni teoriye göre; "artık bu öyle bir bilinç ki, kendisinde hem çok-

Dolayısıyla hayat hamlesinin canlıları meydana getirirken geride bırakmak zorunda kaldığı, canlı ve tinsel olmayan artığın adı "madde"dir.

luk, hem de birlik (unité) vardır. Aynı zamanda bu, ne parçalanır, ne ölçülür, ne de hesaba gelir bir bilinçtir” (Tunç, 1986:XV). Ayrıca Bergson’un ruh anlayışı cevherci bir anlayış olmadığı gibi, ispiritizmacı veya gizemci bir ruh anlayışı da değildir. Onun ruh anlayışı psikolojiye dayanır. Bu yanı sıra onun ruhu ele alış tarzının bilimsel olduğu söylenebilir. Bu, ilk bakışta yanıltıcı gibi gelebilir ancak değildir; çünkü o, ruhu insan beninin birlikli hâli olarak algılamaktadır ve insan benini meydana getiren, bilinç, bilinçaltı, hafıza, imgelem, zekâ, içgüdü, sezgi gibi ne kadar insan ve canlı olmaya özgü yeti varsa, bu yanı sıra ruhu anlamak ve betimlemek ister.

Bergson’da ruh, neticeleri itibarıyla bedeni ve bedensel varoluşu aşan bir gerçekliktir. Ancak bedenden ayrı bir oluşum göstermez. Aksine ruh, insanda beden içerisinde ve bedenli varoluş esnasında teşekkül eder. Çünkü hafıza, bilinç, benlik, şahsiyet ve ruh birlikte ve karşılıklı etkileşim içerisinde oluşmaktadır. Bergson’un adına pür/saf hafıza veya ruh dediği bu realite aynı zamanda bir şahsiyettir ve ölümden sonra da varlığını devam ettirdiğine dair deliller ileri sürülmüştür (Morris, 1966:82).

Bergson’da ruh; manevî yetilerimizin bir araya gelmesinin veya bedenimizle iletişim ve etkileşim içinde bulunmakla beraber beden faaliyetleriyle açıklanıp, ifade edilemeyen yönümüzün genel adıdır. Bergson, hafıza ve bilinci, ruhun en derin katmanı olarak görür ve onların etkinliklerinin de beden ve beyin hayatının mekanik bir sonucu olamayacağını belirtir. Bu anlayışın, ruhun bir töz olarak algılandığı ve bedenden tamamen farklı ve ondan bağımsız, kendi başına bir etkinlik olduğunun söylendiği Kartezyen felsefenin tözsel ruh anlayışından farkı açıktır. Bergson, Descartes’i düalist cevherci görüşe saplanmadan, ruhun aşkınlığını savunur. Onun, ruh hayatının beden hayatını aşkın olduğunu söylemesi dolayısıyla spiri-tüalizme yaklaştığı söylenebilir. Beden de, ruh gibi bir realitedir. Ve ruh, varlığını sürdürmek ve ortaya koyup gerçekleştirmek için bir bedene ihtiyaç duyar. Ancak ruh, beden değildir. Ruh, kendi özgürlüğünü yaşamak ve kendisini gerçekleştirmek için bedeni bir alet gibi kullanır.

Bu aşamada, bilinç-beyin ilişkisini aydınlatmak gerekmektedir. Bergson bu problemi ele almadan önce, bu konudaki bir önyargıyı reddeder. O’na göre; insandaki bilincin reddedilemez bir biçimde beyine bağlı olmasından, bilinç için beyin mutlaka zorunludur yargısı çıkarılamaz (Bergson, 1975:10-11). Çünkü Bergson’a göre, hayvanlar silsilesinde aşağı doğru inildikçe sinirsel merkezler basitleşiyor ve topluluktan çıkarak dağınık bir hâle geliyor. Bunun için en basit organizmalarda bile sinirsel merkezler protoplazma kütlesi içinde yaygın ve belirsiz bir halde mevcuttur. Dolay-

sıyla onlarda da bilinç ilkel bir halde de olsa vardır. Ancak bu bilinç, organizmanın karmaşıklığına paralel olarak, basitten karmaşığa doğru yükseldikçe, fonksiyon ve yetileri artmaktadır. Böylece Bergson'un varmak istediği sonuç şöyle belirginlik kazanmaktadır: Hayvanlar silsilesinde sindirim için zorunlu olarak mideye ihtiyaç duyulmadığı gibi, bilinç için de zorunlu olarak beyne gerek yoktur. Bu noktadan hareketle o, bütün canlıların bilinçli olabileceklerini ve esas itibarıyla bilincin hayatla eş anlamlı ve aynı olduğunu belirtir (Bergson, 1975:11). Bergson'un bu argümanları şu amaca yöneliktir: Bilinç ve hayat arasındaki sıkı ilişkiyi göstermek ve bilincin beyinle olan ilişkisinde onun pasif bir sonucu olmadığını temellendirebilmek. Bilinç, beyin hayatını aşkın olunca, ruh da beden hayatını aşkın olmaktadır.

Bergson'a göre bilincin bir kabuk, bir de iç tarafı vardır. Kabuk tarafı, akıl, zekâ, mantık, ilim tabakasıdır ve bu tabaka maddi hayata ve toplum hayatına uyum sağlamaya yarar. Burada özgürlük yoktur. Determinizm vardır. Bilincin iç tarafı ise büsbütün farklı bir yapıdadır. Bergson buna "temel ben" der. Kabuk ben, madde ve topluma uymakla şahsi olmaktan çıkmış ve mekânlaşmış, donmuş, yüzeysel bir ben olmuştur. Dokusu, tamamıyla donmuş, pasif ve cansız fikirlerden örülmüştür. Canlı fikirler ise daimi bir kaynaşma hâlinde dirler ve temel ben'in dokusu bu tarzda fikirlerle örülmüştür. Bilincin esası tamamıyla orijinal bir kaynaşma, özerk bir organlaşmadır. Daima yeniye, bilinmeye doğru giden bir harekettir. Bu, bilincin doğal hareketidir. Geriye dönmesi mümkün değildir. Daima yeniye ve bilinmeye giden bir hareket olduğu için geleceği göstermesine imkân yoktur. Önceden görmek mümkün olmayınca da iradede determinizm olmayacaktır. Bergson, iradede determinizmin olmadığını söylerken, iradenin, ne deterministlerin iddia ettikleri gibi bir zorunluluk iradesi, ne de soyut özgürlükçülerin düşündükleri gibi özerk bir seçme iradesi olduğunu düşünür. Bergson'a göre iradede, akıl ve zekâ tarafından tayin edilemeyen, mekanik hareketlere indirgenemeyen tam bir karakter ve bir şahsiyet vardır. İradeyi kullanan ve bu nedenle de özgür olan "temel ben"dir. Temel ben determinizme tâbi değildir. Bu yüzden burada hürriyet vardır.

Davranışlar, "ben" den ayrı ve uzak şeyler arasında seçim yapmakla olmaz. Bu bir ilerleyiş, bir oluş, yani süre'dir. Her iradeli davranış, ruhun bilinçli hâle gelmiş bir ilerleme aşamasıdır. Ancak özgür ve iradi davranışlarımız çok nadirdir. Çoğu zaman determinizm kanunlarına uygun otomatik davranışlarda bulunuruz. Özgürlük; "temel ben" in, yarattığı davranışlarla olan ilişkisinden ibarettir. Bu davranışlar aynı türden olmayan daimi

oluşlardır. Özgür davranışların hepsi ancak bir kere olur ve bir daha tekrar etmez. Özgür davranışları belirleyen bilincin iç kısmı, “temel ben”dir.

Hafızada inşa edilen bilinç ve ben

Bergson felsefesinin bu noktada hatırlanacak temel problemlerinden biri de, ben bilincinin nasıl kazanıldığı problemidir. Bergson, ben bilincinin “hafıza” ile kazanıldığını düşünür. Bergson’un “hafıza” hakkındaki görüşleri “ben”, ya da “bilinç” hakkındaki görüşünü tamamlar. Bergson’a göre geçmiş durmadan ve geri dönmesine imkân olmadan arkamızda bırakınız. Hafıza, bütün geçmişimizi tamamiyle saklayan bir realitedir. Bu realite insanda potansiyel olarak her zaman mevcuttur. Kabuk ben’in, pratik intibakların hareketlerini içeren “otomat” bir hafızası vardır. Asıl hafıza, yani kendi kendine çalışan “özgür ve yaratıcı hafıza” ise bu “ben” in arkasındadır. Hatırlama, geçmişin gerekli oldukça kendiliğinden gelip “şimdi” ile kaynaşmasıdır. Düşünme ise, geçmişten şimdiye ve şimdiden geleceğe doğru uzayan bir oluştur. Düşünmenin temeli ise dinamik olan özgür hafızadır, yani bütün geçmişimizdir. Ancak insanın ayrıcalığı düşünmek değil, yapmak kabiliyetidir. İnsan özgür faaliyeti için bu evrenden istediği aletleri yapıp kullanarak madde âlemine hâkim olur. Sosyal hayatta da ilerleme yolunu açan yine bu hâkimiyettir.

Bergson’un psikoloji tasarımında “derin ben” ve “yüzeysel ben” ayrımı göze çarpmaktadır (Hausheer, 1927:453). Bu iki “ben” tasarımını da, iki ayrı “hafıza” anlayışı desteklemektedir: Gündelik hayatın rutin işlerini yaparken süjeye yardım eden otomat hafıza veya alışkanlıklara dayalı hafıza, bir de derin ben’i destekleyen yaratıcı ve özgür hafıza (Miller, 1915:623). O, bu hafızaya saf veya salt hafıza da demek ve neredeyse ruhla özdeş kabul etmektedir. Aslında Bergson’un psikolojisi veya zihin felsefesi de denilebilecek olan alan, onun bu özgün hafıza kuramı üzerine oturmaktadır. Zira Bergson’da benliğin ve şahsiyetin temeli, yaratıcı ve özgür olan bu saf hafızadır.

Bergson’a göre ruhumuzun özünü, esasını bilincimiz, bilincimizi hafızamız oluşturmakta ve hafıza sayesinde de benliğimiz oluşmaktadır. Ruh denilince her şeyden önce bilinç kastedilir (Bergson, 1975:7). Bilincin en belirgin özelliği ise hafızadır. Bilinç, hafıza ile kazanılır. Zengin, fakir, kuvvetli, zayıf ne şekilde olursa olsun bir hafıza mevcut değilse bilinç de yoktur. Bilinçsizlik, geçmişten hiçbir şey korumamak, kendini her an unutmak ve her an ölüp yeniden doğmak değil midir? O halde bilincin ilk anla-

Hafıza, hem bilincimize içeriğini verir ve hem de “benlik” veya “ben” bilincine erişmeyi sağlar.

mı, geçmişin şimdide saklanması demek olan hafızadır denilebilir (Bergson, 1975:7-8). Dolayısıyla ruhu ve işlevlerini tanımak için unsurlarını tanımak gerekecektir. Bergson'a göre ruh, psikolojik anlamı ve işlevleriyle incelendiğinde temel katmanının bilinç olduğu görülür. Ancak bilinç katmanı tek başına bütün ruhu temsil edemez. Çünkü bilincin varlığı ve sağlıklı işleyişi için ona yardım etmesi gereken bilişsel ve tinsel diğer yetilere de ihtiyaç vardır. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi hafızadır. Hafıza, hem bilincimize içeriğini verir ve hem de "benlik" veya "ben" bilincine erişmeyi sağlar. Dolayısıyla hafıza sadece geçmiş hatıralarımızın biriktirip, yığıldığı bir depo olmayıp, benliği ve kişiliği oluşturmakta olan, insan ruhunun en önemli katmanlarından birisidir. Hafızanın bilinç için ne kadar derin ve temel bir anlamı olduğunu vurgulamak için Bergson; "bilincin ilk anlamı, geçmişin şimdide saklanması demek olan hafızadır" (1975:8) diyor.

Bilinçli bir varlık için varolmak, sürekli bir oluş ve yaratma içinde olmak demektir. Bu dinamik süreç içerisinde hafızadan yoksun olmak demek, ben bilincine ve kişiliğe sahip olmamak demek olacağından, hafıza, benlik ve kişiliğimizin de esasını oluşturur. Bergson'un burada ifade ettiği şey; ruhun bilinçten, bilincin de hafızadan ibaret olduğu değildir. Ona göre bilincimiz, hayata yönelmiş bir dikkattir ve asıl aktif olan kısmı bilincin çok sınırlı bir parçasıdır. Hafıza için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Yaratıcı olan ve özürlü olan asıl hafızamız kabuk veya yüzeysel hafızanın altında yatan kısmıdır. Zira "iki tür hafıza vardır: Biri, hareketleri yeniden meydana getirmek yetisidir, alışkanlık kanununa dayanır. Diğeri, fikirlerin, olgu veya şeylerin hatırlanmasıdır. İkinci hafızanın başlıca işlevi; bir olgu veya bir fikri tanımak ve bunların ilişkili oldukları diğer olgu veya fikirler arasındaki yerlerini mantıklı olarak belirlemektir" (Dwelschauvers, 1940:151).

Gündelik hayatın kaygı ve gereksinimlerine cevap veren kabuk hafızamız, alışkanlıklarla çalışmaktan mekanikleşmiştir. Asıl yaratıcı ve özgür olan bunun gerisindeki canlı, dinamik hafızadır. Bu dinamik hafıza sayesinde insan, kendisini değişen, oluşan, sürekli yeni ve bilinmeyene doğru, deyim yerindeyse akarken devam eden ve aynı zamanda sürekliliği olan bir varlık olarak algılar. İşte bu süreklilik ve devamlılık algısıdır ki insanoğlunu benlik ve kişilik bilincine ulaştırır. Şu halde, hafızayı incelerken; kabuk hafıza, mekanik hafıza veya alışkanlıklara göre şekillenen bir yüzeysel hafıza ile bunun altında yatan ama sürekli canlı ve kaynaşma hâlinde olan yaratıcı hafızayı birbirinden ayırarak incelemek gerekir. Zira gündelik hayatın kaygı ve gereksinimlerine cevap veren kabuk hafıza, alışkanlıklar-

la çalışmaktan mekanikleşmiştir. Asıl yaratıcı ve özgür olan bunun gerisin-deki canlı-dinamik hafızadır.

Bergson, hafızanın bir hatıralar deposu veya eski eşyaların atıldığı bir çekmece olmadığını söyler. Hatıraların saklanması ve çağırılması, şu veya bu hatıranın, çekmecede saklanmış bir şey gibi, hafızada önce saklanıp sonra çıkarılması değildir (Bergson, 1944:7). Ona göre bir şeyi hatırlamak, hatıralar deposuna girip, geçmişe gitmek değil, hatırlanacak o şeyin kendiliğinden kopup gelmesi ve şimdiki hâl ile bütünleşmesi demektir. Peki, bu nasıl olmaktadır? Dinamik hafıza dinamik bir bilinçle beraberdir. Bilinç, ihtiyacı olan bilgi ve hatırayı hafızaya bildirir ve hafıza da bunları kullanıma sunar yani, bilinç seviyesine çıkarır. Böylece hatırlama etkinliğinde ihtiyaç duyulan hatıra ve bilgiler en canlı birtelikelikler olarak birbirlerini davet ederler.

Şu halde hafıza, algıdan (perception) farklıdır. Bergson bu farkı iyice kavratmak için ustalıklı bir karşılaştırmaya başvurur: içinde bulunduğum odayı algılıyorum; bu duyulardan gelme aktüel bir algıdır; fakat ben oda duvarlarının arkasında şimdi algıladıklarımdan başka diğer şeyler olduğunu ve hatta zenginliği duyumları çok aşan bir evreni, düşünmeye mecbur olmadan bile, biliyorum. Sonra, odanın eşyalarıyla bilinmeyen şeyler arasında bir ilişki olduğunu da biliyorum; haldeki tecrübemizle önceden yaşadığımız şeyler arasında aynı türden bir ilişki olduğunu da anlıyoruz; çünkü geçmiş, potansiyel olarak daima mevcuttur ve hâlen bilinç dışıdır; yalnız bütün geçmiş bizim karakterimizde toplanır ve onu oluşturur (Dwelschauvers, 1940:152).

Görülüyor ki duyulardan gelen algı, sadece kendi cismimizle diğer cisimler arasındaki bir ilişki değildir. Bu ilişkiye bizden bir şey katıyoruz, yani geçmişi şimdide devam ettiren hafızadan bir şey katıyoruz (Dwelschauvers, 1940:151). Hatıralar hareketlenip serbest kalınca da geçmiş, şimdiki halde, bilincin hizmetine sunuluyor. Bilinç incelendiğinde ise bilinç-altının bilince çıkmak için fırsat kollayan, sürekli, dinamik ve canlı istek, eğilim ve niyetlerle dolu olduğunu görürüz. Bunlar da çoğu kez bilinç seviyesine çıkamadan kalır ama kaybolmazlar. Bergson, bunların kaybolmadığını ve sürekli bir oluş ve canlılık içerisinde bulunduklarını gösterebilmek için rüyaları inceler veya daha doğru bir deyişle rüyaları incelemesi sonucunda bu sonuçlara ulaşır. Rüyalarda insan, bilincin gündelik hayata yönelmiş olan kaygı ve kontrolünden kurtulur. Bu kurtuluş bilinç seviyesine çıkmak için fırsat kollayan hatıralar ve bilinçaltı eğilim, dürtü ve isteklerin önünü açar. Böylece birbirinden renkli ve karmaşık rüyalar meydana

gelir. Bu rüyalarda unuttuğumuzu sandığımız birçok hatıra, dürtü ve eğilim ortaya çıkar. Bu olgudan hareketle Bergson, hatıralarımızın kaybolmadığını ve hafızamızın canlı ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu savunur ve bu olguyu kendi hafıza kuramının dayanaklarından birisi olarak ilan eder. Bergson'a göre "Tabiat bize hafızanın ne olduğunu gösteren ve rüya denilen bir tecrübe yaptırır. (...) Dış dünya ile beyin arasındaki yolların ortadan kalktığı rüyada, reelin normal olarak yaptığı kontrol artık kalmamıştır. Buna göre ne görüyoruz? Aynı bir duyum muhtelif birçok rüyaları davet edebiliyor: Bu rüyaları yapan hafıza, haldeki algıyı aşıyor; bir sinirsel uyarım ile bir tasarım arasında kesin bir karşılıklık olmuyor, aksine, dış uyarım birçok imkânlar açıyor ve rüyaya şekil veren yalnız yeni hatıralar değil, eski hatıralar oluyor. Yaşadığımız bütün şeyler sanki hafızada mevcut imiş gibi görünüyorlar" (Dwelshauvers, 1940:152). Bergson'a göre, "Geçmiş bütün hayatımız hafızadadır. Ve en küçük teferruatına kadar burada saklıdır ve biz hiçbir şeyi unutmuyoruz, bilincimizin daha ilk uyanışından beri duyup istediğimiz, algıladığımız ve düşündüğümüz bütün şeyler yok edilemez bir şekilde kendiliğinden sürekli/devamlı olmaktadır" (Bergson, 1975:116). Ancak uyanıkken bütün bu hatıraları unutuyoruz. Peki, uyanıklık hâli ile uyku hâlinin farkı nerededir. Bergson'a göre rüyada yaratıcılık yoktur. Uykudaki hatırlamalara şekil veren ve onları belirleyen hatıralardır, yani hafızadır (Bergson, 1975:115-116). Ayrıca uyanıklık halinde uykudan farklı olarak ruhun çabası vardır ve bu çaba tek tek fikirler arasındaki çağrışım mekanizmasına asla indirgenemez ve içten dışa doğru giden, derinliğine birçok bilinç planlarını geçen ve bilincin yüzeyine önce belirsiz bir tasarım getiren ve sonra onu açık bir imaja dönüştüren bir hareketi gerektirir. Algılamak için, hatırlamak zorundayım; hatırlamak için de bir dosya gibi iyice sıralanmış ve etiketlenmiş bir imajlar koleksiyonuna sahip bir hafıza kullanmıyorum. Objenin belirsiz fikrini ve bir tür dinamiğini önce getiren bir hareket oluyor ve bu hareket yavaş yavaş, canlı bir sıra dönüşümler geçirdikten sonra bir imajda durup somutlaşmayı, bedenlenmeyi başarıyor. Nitekim bir şeyi ezberlemek (hafızaya almak) için fikirleri, netleşmelerini tespit etmeye yardım eden bariz birkaç nokta etrafında toplamaya çalışıyoruz (Dwelshauvers, 1940:153).

Özet olarak, "Hafıza sadece bir mekanizma değildir ve beyinde bir yere yerleştirilemez; dinamiktir, uzayan-devam eden geçmişi ile karakteri oluşur; aynı zamanda hem faaliyettir, hem de bilinçaltıdır; kendini ifade etmek için potansiyel olarak birbirlerinin içine girmiş olan bütün ruhî hallerden bazılarının gerçekleşmesine bağlı olan bir çaba ister" (Dwelshau-

vers, 1940:153).

Bergson'a göre "ben", "kişi" anlayışımız ile ruhi yapımız arasında bir iç içelik söz konusudur. Benimiz ile yaptıklarımız ve yaptıklarımız ile olduğumuz şey arasında nasıl bir iç içelik varsa, yukarıdaki iç içeliği de böyle anlamak gerekir. O bunu şöyle formüle eder; yaptığımız, ne olduğumuza bağlı olduğu gibi, ne olduğumuz da yaptımıza bağlıdır (Bergson, 1944:9). Ruh ile benlik, psikolojik açıdan çok yakın kavramlardır. Bergson bunları bazen özdeş de kabul etmektedir. Ancak ruh, daha genel ve kapsayıcıdır. Ona göre varlığın özü ve açılımı temelde ruhsal olan hayat hamlesinin açılması hareketine bağlıdır. Hatta bu yanılla onu Plotinus'a benzetilenler olmuştur (Lamprecht, 1955:438). Ancak konu varlıktan, özel olarak insan varlığına kaydığında Ruh kavramı sadece psikolojik ve bilimsel çağrışımlarıyla kullanılmaktadır. Buradan şu sonucu çıkartmak mümkündür: Bergson, ruh kavramını iki anlamda kullanmıştır; bir yanılla geleneksel metafiziğin içindedir (hayat hamlesinin spiritüel yapısını iddia edışı ile) öte yandan insanda ruhu ele alırken, psikolojik tutumdan ve kendi zamanının bilimsel verilerinden hareketle bir ruh kavrayışına ulaşmaya çalışmaktadır.

"Beynin genel rolü ve biricik görevi, ruhun harekete dönüşebilecek kısımlarına yol vermek, yani ruhu eylem ve etkinlik alanına koymaya aracı olmaktır. Bu sebepten daima pratik ve yararlı amaçlar kollayan beyin, kendi eylemlerini etkili kılmak için ruhu da çoğunlukla kendi bakış açısında hapsedmek ister" (Bergson, 1934:100; 1975:71). Bergson, ruh ve beyin arasında tamamen mahiyet farkı görüyor ve onlara ayrı ayrı işlevler yüklüyor. Ancak ruh aksiyona yani eylem ve etkinliğe çıkmak istediği zaman beyin bu isteğe uygun koşulları sağlıyor veya bu doğrultuda çaba gösteriyor. Kısacası ona göre; "Ruh, beyni her taraftan aşır ve beyinsel etkinlikte ruhsal etkinliğin ancak bir parçası bulunabilir. (...) Öyleyse ruhsal etkinlik organik etkinliğin bir eseri olmaktan çok uzak kalıyor. Çünkü ruh ile bedenin ayrılmaz bir biçimde birbirlerine bağlı olduklarını mutlak olarak varsaydıracak bir neden kalmadığı gibi beynin de ruha alet olmaksızın başka bir görevi olmadığı görünüyor" (Bergson, 1934:100; 1975:71). Yineleyecek olursak özellikle şu iki noktanın altını çizmek gerekmektedir: Önce, ruhsal etkinlik organik bir etkinlik değildir ve ruh, bedeni ve beyni amaçlarını gerçekleştirmek için bir alet olarak kullanılmaktadır.

Bergson için asıl realite, her anı yeni olan, yaratıcı olan, mekanik işleyiş ve yasalarla tüketilemez olan bir yaratma sürecidir. Dolayısıyla realitenin yapısı ile insanın bu realiteyi algılayış ve kavrayış arasında bir uyum

ve karşılıklılık olmalı ki bu realitenin bilgisi olanaklı hale gelsin. Bergson realiteyi dinamik, yaratıcı ve yeni oluşlarla açılım halinde tasarımıırken, insanı da ona paralel olarak tasarlar. Evrensel-yaratıcı-evrimsel oluş, insan varlığını, kendi özgür gelişimi içerisinde, içinden çıktığı bu yaratıcı sürecin anlamı ve mahiyetini kavrayacak şekilde veya en azından bu donanımına sahip olarak şekillendirmiştir. Şu halde insan varlığı ve varoluşu, doğal süreçler yoluyla var olmakla beraber; varlığın sadece doğal bir uzantısı olmayıp, onun anlamı durumundadır (Bochenski, 1997:138). İnsan, evren içerisinde özel bir yerde bulunmaktadır. Bir yandan evrensel-yaratıcı-dinamik ve evrimsel sürecin uzantısında yer almaktadır, bir yandan da bu süreç onun edim, eylem, davranış ve başarılarında uzayıp yoluna devam etmektedir. Böylece doğada bir tek insan varlığı yaratıcı hamle ile bütünleşip kendinde gizil olarak bulunan yetenekleri yapıtlar yoluyla dışlaştırmakta ve yaratıcı sürece katılmaktadır. İşte tam da bu noktada Bergson'un insan varlığına yüklediği etik ve estetik anlam karşımıza çıkmaktadır. Hayat hamlesi, yaratıcı sürecine insan varlığında devam ettiği için, Bergson'a göre, hayat hamlesi ile en yakın ilişki, sanatçılar ve ahlak kahramanları tarafından kurulmaktadır. Bergson'un deyişiyle; "Hayatın esası ve kendisi olan hayat hamlesi, insanda ve özellikle en iyilerimizde, yoluna engellere takılmadan devam eder ve bu işi yapmak için, akıllara hayret verecek bir sanat eseri olan insan vücudunda cisimleşir ve burada tinsel hayatın yaratıcı akışını sınırsız bir biçimde sürdürür" (Bergson, 1934:73; 1975:31-32).

Bergson'a göre hayat hamlesini insani ve ahlaki alanda ilerletenler, metafizik hakikatlerin ermişleri dediği ahlak kahramanlarıdır. Onları şöyle anlatır: "Yaratıcı ve sade kahramanlıklarıyla erdeme yeni yollar açan bu büyük iyilik adamları ki onlar metafizik hakikatlerin ermişleridir. Onlar, evrimin doruğuna yükseldikleri gibi aynı zamanda hayatın kaynaklarına da en yakın bulundukları için, hayattan gelen en kutsal hamleleri duyulabilir bir hale getirirler. Hayatın ilkelerine kadar sezgisel olarak inmek istiyorsak bu büyük adamları dikkatle takip etmeli ve bütün duyduklarını ta içimizde duymaya çalışmalıyız. Yerkürenin gizil ateşi nasıl volkanların tepesinden fışkıyorsa, insan ruhunun derinliklerindeki sırlar da ancak ahlak kahramanlarının eriştikleri zirvelerde ortaya çıkıyor" (Bergson, 1934:73; 1975: 32).

İnsan; Bergson metafiziğinde, evrensel-yaratıcı-dinamik ve evrimsel sürecin hem en olgun meyvesi hem de bu sürecin devindiricisi, yani insani ve toplumsal alana yayıcısı ve hem de anlamı durumundadır. Zira evrim

ve yaratma hareketi onda devam etmektedir. “İnsan ruhu kendisini sanat-sal yaratılar yoluyla dışlaştırarak ve nesnelleştirerek” (Hausheer, 1927:460) bu evrimi devam ettirir. Dolayısıyla ister maddi, ister manevi/tinsel alanda olsun, bütün insanlık başlanı, hayat hamlesinin insan aracıyla somutlaşması demektir.

Bergson’un insan anlayışının temelinde, onun metafiziğinin bulunduğu görmek olanaklıdır. Evrensel planda yaratma, yenilik ve oluş nasıl genel bir ilke ise, insanda da bu böyledir. Ona göre insan varlığı hiçbir zaman “olmuş” bir varlık değildir. Sürekli “olmakta olan”, yaratıcı hamleyle bütünleşip “yaratmakta olan” bir varlıktır. Ancak bu yaratma yoluyla kendini gerçekleştirme mutlak anlamda olanaklı olmayabilir. Fakat insanın önünde bir imkân ve seçenek olarak durmaktadır. Toplumsal hayat içerisinde, gündelik hayatın karmaşası ve kaygıları insan varlığını kendisi, çevresi ve evren üzerine bilinçli ve dikkatli bir yönelimden çoğu zaman alıkoymaktadır. İşte bilinçli ve dikkatli bu yönelim, Bergson’a göre, filozofların, sanatçıların, din ve ahlak kahramanlarının becerebildikleri bir şey olmaktadır (Bergson, 1949:351).

Bergson’a göre, sanat ve ahlak alanında, insanın yaratıcı-dinamik-evrimsel süreci devam ettirdiği görülüyor. Böylece insan varlığı bir yandan, yaratıcı-dinamik-evrimsel sürecin içinde olurken, diğer yandan bu sürece katkılar yapabilen ve bu süreci kendi yaşamı ve özgür yaratılarıyla şekillendirip, zenginleştirebilen bir varlık olarak tasarlanmaktadır. Ancak, gerçek anlamda sanat eseri yaratabilmek veya olgun bir ahlaki hayat yaşayabilmek için temelde mutlaka özgürlük olması gerekir. Ona göre özgür eylem ise; “bütün bir ruhtan geliyor ve “esas ben” ile kaynaşıyor” (Bergson, 1990:152) olmalıdır. Fakat alışkanlıkların ve çeşitli otomatizmlerin çoğu zaman bunu engellediğini (Bergson, 1990:153) söyleyerek özgürlüğü tüketici anlamda yaşamının insanın önünde bir hedef olduğunu belirtiyor. Bu yönüyle Bergson felsefesi insan varlığını ister tarihsel ister toplumsal ve hatta ister biyolojik olsun her çeşit belirlenimin ürünü veya sonucu sayan görüşlerin karşısındadır. Ona göre evrende ve insanda özgürlük ve yaratıcılık esastır.

Böylece Bergson, ontoloji ve metafizik alanından estetik ve etik alana geçmektedir. Çünkü insan, evrensel-yaratıcı-dinamik-evrimsel sürecin kendisinde devam ettiği bir varlık durumundadır ve o da kendi yaratıcı hamleleriyle kendini ve toplumu şekillendirecektir. Zira Bergson’a göre, hayat hamlesinin iki ayrı kolu olan içgüdü ve zeka kendi yollarında ilerleyerek ulaştıkları en gelişmiş noktada, toplumsal bir yaşam kurmuşlardır.

"Eklemlilerin en yüksek evrim noktasında anılarla kanncalar, omurgalıların sonunda da insan vardır. Dikkat çekicidir ki, birbirlerinden tamamen farklı hayat şekillerine varmalarına ve gittikçe ayrılan yollardan gitmelerine rağmen bu iki hayat grubunun vardıkları evrim noktası hep toplumsal hayat olmuştur. O halde toplum gereksinimi daha baştan kendisini hissettirmiş ya da hayat hamlesinin aslı ve esası, tam manasını ancak toplumda bulmuştur" (Bergson, 1934:73; 1975:33).

Böylece hayat hamlesinin yapısında, gelişmiş bir yaşam biçimi olarak toplumsallığın bulunduğunu ifade etmek olanaklıdır. Şu halde, hayat hamlesi, hem ahlaki, hem toplumsal, hem de sanatsal açımları, bir olanak olarak yapısında barındırmaktadır denilebilir. Bu aşamada Bergson, toplum ve birey arasındaki ilişkiye de değinir ve "toplumun gelişmesinin ancak bireye özgürlük vermekle elde edilebileceğini" (Bergson, 1934:73; 1975:33) söyler. Bergson'da özgür edim ve eylemin kaynağı "derin ben"dir (Bergson, 1990:151). Onun özgürlük kuramı ile ahlaki yaşamışın doruk noktası olarak gördüğü kahramanlık ahlakı arasında sıkı diyalektik bir ilişki vardır. Gerçek anlamda ahlaklı olabilmek ve davranabilmek için samimi olmak gerektiği gibi, özgür olarak eğiliyor olmak da gerekmektedir. Yine tersinden alınacak olursa, ancak benliğin derinliklerinden kopup gelen edimlerin gerçek anlamda özgür olabilecekleri söz konusudur. Kısaca, özgürlüğün de ahlakın da kaynağı derin ben'dir. Dolayısıyla özgürlük ve ahlak karşılıklı diyalektik bir ilişki içinde olanaklıdır. Herhangi bir eylemin özgürlüğü ve ahlakılığı ya birlikte söz konusudur ya da bir yanılsamadır. Çünkü özgür ve ahlaki dediğimiz eylem aynı zamanda diğerini de yapısında barındırıyor olmalıdır. Öyleyse ancak özgür eylemler ahlaki olabileceği gibi aynı şekilde ancak ahlaki eylemler özgür olabilir, denilebilir. Böylece Bergson'un, etik ve estetik tavrı, özgürlükle, onu da "derin ben" kavramı ile anlamlandırdığını görüyoruz (Bergson, 1990:157). Ona göre insan varlığının özgür bir iradeye sahip olduğunu kabul etmekle, olmadığını kabul etmek, iki farklı insan tasarımını gerektirir. Zira "deterministler (belirle-nimciler) belirli öncül sebeplere ancak tek bir eylem karşılık olabilir derken özgür irade yanlıları ise tersine olarak, aynı sebeplerin aynı derecede olanaklı muhtelif birçok eylemlere varabileceğini" (Bergson, 1990:159) savunurlar. Bir yanda insanı neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele alarak fizik ve maddi süreçlerde geçerli olan mekanizmalarla açıklamak yeterli ve gerekli olurken, diğer durumda öncesinden sonrasının çıkarsanamayacağı olanaklar ve olasılıklar bütünü söz konusudur.

Bergson'a göre insanı anlamak, onun özgün ruh halleriyle ortaya koy-

duğu yönelimlerini, yapıtlarını, kısacası yaratılarını anlamakla olanaklıdır. Bu da, evrensel-dinamik-yaratıcı-evrim süreci içerisinde insanı madde ve mânâ, ruh ve beden bütünlüğü ve birlikteliği olarak görmekle olanaklıdır. Bunun temelinde de Bergson'un varlığın bütününde, canlı-cansız, ruh-madde ikiliklerinin temelinde, bir ve aynı kaynağı "hayat hamlesi"ni görmesi yer alır (Bergson, 1986:348). İnsan da işte bu kaynağın, hayat hamlesinin en gelişmiş noktasıdır. Ancak insan, bu evrim sürecinin bir amacı değildir. Zira ona göre "hayat için beşeri anlamda bir amaç göstermek boş-tur. Bir amaçtan söz etmek, gerçekleşmekten başka bir şey beklemeyen önceden mevcut bir model tasarlamaktır. Bunu yapmak her şeyin ezelden mevcut olduğunu, geçmişin, şimdide okunabileceğini varsaymak; hayatın hareketi ve evriminde, zamanın dışında yerleşen zekamız gibi hareket ettiğine inanmaktır. Hayat ise ilerler, sürüp gider" (Bergson, 1986:75; 1944:58). Bu nedenle de hayatı ancak, sezgi gibi bir bilme yetisine sahip olan ve sürenin öznesi olan insan varlığı anlayabilir ve anlamlandırabilir. Bunu da, hayat'a katılarak gerçekleştirebilir. Bergson'a göre, insanın yaratmasını sağlayan coşku, heyecan, sevinç, insan varlığının evrensel-yaratıcı hamle ile birlikteliğini kurar (Bergson, 1990:23). İnsan, böylece sadece sanat yapıtlarını değil, evrensel bir ahlakı da gerçekleştirir. Ya da gerçekleştirmelidir (Bergson, 1949:44). Çünkü insan, değerlerin sesini duyan, olması gerekeni veya yapılması gerekeni fark edip, hisseden ve bu uğurda eyleyebilen bir varlıktır. Ancak, yapılması veya olması gerekeni yapmak, toplumsal otomatizm veya alışkanlıklar düzeyindeki davranış ve eylemlerle sınırlı olmamalıdır. Tersine yarar ve çıkar gözetmeksizin insanlık ve değer adına eylemek gereklidir (Bergson, 1949:49). İşte ahlak ve din kahramanları bu şekilde yaşarlar. Kendilerinde, kendinde değeri ve dolayısıyla kendinde bir ahlakı yaşayıp, örnek oluştururlar. Ancak bu noktada Bergson, bir örnek insan reçetesi sunmaz. Ona göre insan, kendisini gerçekleştirmeli, yaratma sürecine katılmalıdır. Bunu her insan kendi içinde ve kendine has gerçekleştirecektir. Ahlak ve dinin büyük kahramanları örnek alınabilir ancak bu, onlardaki yaratıcı davranışı örnek almak biçiminde olmalıdır. Zira onlar, yalnız davranışları ile değil, içlerindeki hayat hamlesi ile bizi kendilerine çağırırlar (Bergson, 1949:63).

Bergson, buradan hareketle de böyle bir insanı yetiştirmek için, bireyin kendi değerini görmesini sağlayacak, onun kendi ruhunun derinliklerinden kopup gelen duygu ve eğilimlerine saygı göstererek, bunların esere dönüşmesine zemin ve imkan hazırlayacak bir eğitimi gerekli görür (Bergson, 1990:152). Yani, yaratıcılığa ve yeniliğe olanak sağlayan, kişi-

nin kendisi olabilmesine fırsat veren bir eğitim anlayışı tasarlanır. Böylece sürekli oluş, insanın her eyleminde devam edecektir. Çünkü "bilinçli bir varlık için varolmak değişmek, değişmek olgunlaşmak, olgunlaşmak kendi kendini durmadan yaratmak" (Bergson, 1944:10) demektir.

Kısacası insan, ontik olarak bedenli ve bedensel bir varoluş içerisinde olmakla beraber, onu aşan ve taştan yetilere sahip bir varlıktır (Matthews, 1999:130). Yaratıcı-dinamik-evrimsel-süreç içerisinde bu sürecin en yetkin ürünü ve anlamı olan; süreyi yaşayan, özgür eylemler ortaya koyabilen, değerlerle yaşayan, maddi ve mekanik süreçlerle tamamen tanımlanamaz ve tüketilemez olan, kendisinde hayat ve madde, ruh ve beden'i bir arada ve uyum halinde görebildiğimiz bir varlıktır. Dolayısıyla Bergsoncu dizge içerisinde insan; evrensel metafizik düzenin anlamı, taşıyıcısı, geliştiricisi ve yorumlayıcısı olan ve bunun üzerine etik ve estetik bilinç geliştirebilmiş özel bir varlık konumundadır. Böylece etik, estetik ve felsefi antropoloji de bütünlüşmektedir.

Kaynaklar

1. BERGSON, Henri., *Creative Evolution*, (Trans. Arthur Mitchell), New York: The Modern Library, 1944
2. BERGSON, Henri., *Mind-Energy*, (Trans. H. Wildon Carr), New York: Greenwood Press, 1975
3. BERGSON, Henri., (ŞDDV) *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, (Çev. M.Ş. Tunç), İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1990
4. BERGSON, Henri., *Yaratıcı Tekamül*, (Çev. M.Ş. Tunç), İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları, 1986
5. BERGSON, Henri., "Şuur ve Hayat"; "Ruh ve Beden"; "Dirilerin Hayaletleri"; "Rüya", Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans, (Çev. M.Ş. Tunç), İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1934
6. BERGSON, Henri., (ADİK) *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, (Çev. Mehmet Karasan), Ankara: M.E.B. Yayınları, 1949
7. BOCHENSKI, J.M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), İstanbul: Kalcı Yayınevi, 1997
8. DWELSHAUVERS, Georges., *Muasırs Fransız Psikolojisi*, (Çev. M.Ş. Tunç), İstanbul: Maanî Matbaası, 1940
9. HAUSHEER, Herman., "Bergson's Critique of Scientific Psychology", *The Philosophical Review*, Volume 36, Issue 5, 1927
10. LAMPRECHT, Sterling P., *Our Philosophical Traditions*, New York, 1955

11. MATTHEWS, Eric., "Bergson's Concept of a Person", *The New Bergson*, Manchester-New York: Manchester University Press, 1999
12. MILLER, Lucius Hopkins., "The Religious Implicates of Bergson's Doctrine Regarding Intuition and the Primacy of Spirit", *The Journal of Philosophy Psychology and Scientific Methods*, Vol. 12, No. 23, 1915
13. MORRIS, Charles W., *Six Theories of Mind*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1966
14. TUNÇ, Mustafa Şekip., "Önsöz", *Yaratıcı Tekâmül*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986

Augustinus ve Yunus Emre'de İç-Ben Alanı

Vefa TAŞDELEN

Doç. Dr.,
Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen -
Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
vefatasdelen@yahoo.com



Giriş

İnsanın bilimsel bilgi, felsefi bilgi, gündelik bilgi, dinsel bilgi, sanatsal bilgi gibi çok farklı türlerde bilgileri vardır. Bunlara “ben-bilgisi”, “kendi-bilgisi”, “kendilik-bilgisi” gibi adlar altında insanın kendisi hakkındaki bilgisini de ekleyebiliriz. İnsanın kendisi hakkında bilgi sahibi olması, bütün dini ve mistik tecrübelerin amaçladığı bir durumdur; kendini bilmenin, olgunlaşma yolunda insanın önündeki en zorlu aşama olduğu düşünülür. Ve şu düşünülür: Kendini bilmeyen kişi, insan olmanın ileri aşamalarına eremez, kendi bedeninin dar sınırları dışına açılmaz. Bu durumda, kendi bilgisi, insanın kendisi, çevresi, nihayetinde Tanrı ile ilişkilerini düzenleyen bir öz bilgisine, kendi dışındaki bütün bilgilerin kendisine oranla anlamlı hale geldiği bir temel bilgiye, “bilgilerin bilgisi”ne dönüşür.

“Kendini bil” tarihsel çağrısı, kendini bilmenin kolaylığına değil zorluğuna işaret eder. Vico, “İnsanın kafası gövdesine gömülü olduğu için

öncelikle gözü kendisini görmemiş, kendisini merak etmeden önce kendi dışındaki dünyayı, doğayı merak etmiştir” der (1). Gerçekten de insanlık tarihine baktığımızda, bilimsel düşünce ve felsefenin ilkin doğa üzerine düşünmekle başladığını; “fizikçiler” olarak adlandırılan ilk filozofların “varlığın temel ilkesi (arke) nedir” ve “varlık değişmekte midir?” sorularını ele aldıkları eserlerine “doğa üstüne” (peri füzeos) adını verdiklerini görürüz. Sofistlerle birlikte, felsefe, insan sorununu da içerecek şekilde genişlemeye uğrar. Sokrates ve Platon’a gelindiğinde felsefe neredeyse tüm açılımını gerçekleştirir. Böylece insan yalnız dış dünyaya karşı ilgi ve yönelimini değil, kendine karşı ilgisini de felsefi düzeyde ortaya koyar. Kendini, kendi düşüncesinin konusu haline getirir. Sokrates, insanın kendi içsel gerçekliği ile olan ilişkisini bir buyruk şeklinde formüle eder: “Kendini bil!” Ne var ki, kendini bilmek, yalnız bilmekle ilgili bir konu değildir; yaşamak, düşünmek, inanmak, bakmak ve görmekle ilgili bir konudur da; “kendini bilirsen hayatının anlamına kavuşursun, erdemli bir hayat sürersin” de demektir. Ama aynı zamanda ve belki de hepsinden önce “kendini bilmek zordur” da demektir. Bütün dinsel ve mistik öğretiler, insanın önüne bu zor ödevi koyarlar: “Ey insan, kendini bil!” İnsanın, kendi insanlık özünü işlemesi, bu zor ödevi gerçekleştirebilme çabasında ortaya çıkar. İnsan kendini bilmeden insan olmanın yüksek erdemlerine de kavuşamayacaktır.

“Benlik” kavramı, insanın uzun varoluş serüveni içinde, kendisi hakkında ürettiği kavramların en önemlilerinden biridir. Ama yine de o bir kavram, bir felsefe, bir bilgi olmadan önce, insanın yaşadığı bir varoluş gerçekliğidir. İnsan, kendi benliğini kurgusal düşünce ile değil, yaşayarak bilir ve inşa eder. Benlik, spekülâtif düşüncenin konusu haline getirilemeyecek denli varoluşa aittir. Ne var ki, yaşamının bilmek, bilmenin de yaşamak olduğu bilgelik geleneklerinde, kendini bilmek ile kendi benliğini inşa etmek birbirini dışlayan değil tamamlayan süreçler olarak görülür. Hristiyan düşüncesinin önemli düşünürü Augustinus (354-430) ve sûfi geleneğinin güçlü şairi Yunus Emre (13. Yüzyıl), eserlerinde, “iç-ben” kavramı ve bu kavram etrafında ortaya çıkan varoluş durumları üzerinde durmuşlardır. “İç-ben”, “içsellik”, “içsel gerçeklik”, “içsel dönüşüm”, “iç gözlem”, “içebakış”, kendi üzerine düşünmenin bir ürünü olarak “kendini bilmek” çerçevesinde ortaya çıkan kavramlardır. Onlarda düşünme, bilme, yaşama ve varolma karşıt değil paralel süreçlerdir.

Benliği soyut bir kavram olarak görmek yanıltıcıdır; o, öncelikle kişinin varlığında cisimleşen somut bir varoluş durumuna işaret eder. Benli-

ğini kişi kendisi oluşturur. Onun unsurları potansiyel halde bulunur. Tercih ve kararları ile kişi kendi benliğini oluşturur, nasıl bir benlik olacağına karar verir. Dönüşüm, bu kararlar birlikte başlar. Benliğin unsurları kişide bulunsun da, benlik doğuştan bir öz olarak getirilmez, hiç kimse bir benlik olarak dünyaya gelmez, yaşayarak bir benlik olur. Bu oluşumda, kişinin varoluş biçimi etkilidir. Nasıl bir benlik olacağımız sorusu, nasıl yaşadığımız sorusunda cevabını bulunur. Nasıl bir yaşam sürersek o tür bir benliğe sahip oluruz. Eylemlerimizle sadece kendi varoluşumuzu değil, varoluşumuzla birlikte kendi benliğimizi de inşa ederiz. Kierkegaard, üç tür varoluş biçimine karşılık üç benlik türü ortaya koyarken, yaşama biçiminin benlik oluşumunu nasıl belirlediğini de dile getirir: 1) Estetik varoluş alanı: sonlu benlik, 2) Etik varoluş alanı: toplumsal benlik, 3) Dinsel varoluş alanı: sonsuz benlik. Buna göre benlik bir tercih ve kazanımdır. Doğayla, yalnızca tohumlarını verir. Onu bir ağaç haline getirmek insana kalmıştır. İnsanın varoluşu, onun benliğinin toprağıdır; nasıl bir hayat sürerse o yönde bir benlik gelişimi gösterir. Bu makalede, Augustinus ve Yunus Emre’de “iç-ben” kavramı ele alınacak, iç-ben’in ne olduğu ve hangi koşullar altında, nasıl bir varoluş biçiminin ürünü olarak ortaya çıktığı konusu üzerinde durulacaktır.

1. Augustinus’ta İç-Ben Alanı

Augustinus, 354 yılında Kuzey Afrika’nın Tagaste şehrinde (bugünkü Cezayir’de), maniheizm bir babadan ve Hristiyan bir anneden dünyaya gelir, Kartaca’da edebiyat ve retorik eğitimi alır. Daha sonra eğitimini aldığı bu konularda dersler vermeye başlar. Genç yaşından itibaren dönemin genel eğilimine uyarak haz temelli bir yaşam sürmeye başlar. Bir müddet manicilerin arasında kalır, fakat öğretileri kendisini tatmin etmez. Bu arada annesinin, “çocuklarının cesetleri önünde ağlayan anneler gibi” ağladığına, kendisinin kurtuluşu için dua ettiğine tanık olur.

Augustinus, öğrencileriyle yaşadığı bazı problemlerden dolayı Kartaca’dan Roma’ya gider ve derslerini orada sürdürmeye başlar. Bu arada annesi hastalanır ve ölür. Kendisini biyolojik olarak dünyaya getirmesinin yanı sıra yüreğiyle de ışığa doğuran kişi olarak tanıttığı annesinin ölümü hayatındaki büyük değişimin başlangıcını oluşturur. 387 yılında otuz üç yaşında iken Hristiyanlık inancını seçer ve vaftiz olur. Geçici varlıkların kendisine mutluluk vermediğini, gerçek mutluluk ve iyiliğin ezeli ve ebedi olan, değişmeyen ve bozulmayan Tanrı’da olduğunu düşünür.

Augustinus, geldiği bu yeni aşamayı şu şekilde dile getirir: “Rabbim, senin kılavuzluğunda yüreğimin derinliklerine daldım.” (2) Adım adım “isteklerinin köleliği” ve “tenin tutsaklığı”ndan (3) kurtularak iç-benin geniş ufuklarına doğru açılır. Büyük uğraşlar sonucu haz öncelikli varoluş biçiminden uzaklaşarak varoluş gerçekliğini kavramaya ve onu yeniden dönüştürmeye yönelir. İlgi ve dikkatteki bu değişim, içsel benlik yolunda ilerlemesini sağlar.

Augustinus’un felsefi ve dini nitelikli eserlerinin, Hristiyan teolojisinin kavramsal ve sistematik bir nitelik kazanmasında önemli katkılan olmuştur. İçinde ilk günah, teslis, kader, hayır ve şer sorunu gibi klasik teolojik problemlerin olduğu konuları sistematik bir şekilde ele almıştır. İtiraf (Confessiones), baştan sona, kendi içsel dönüşümün coşkulu anlatısıdır. Bunun yanında, Tanrı Devleti Üzerine (De Civitate Dei), Hristiyanlık Öğretisi Üzerine (De Doctrina Christiana), Teslis Üzerine (De Trinitate), İradenin Özgür Seçimi Üzerine (De Libero Arbitrio), Tekvin’in Sözel Anlamı Üzerine (De Genesi ad Litteram) gibi eserleri vardır.

Augustinus, alışıldık anlamıyla bir filozof değildir. Kavramlarla konuş-tuğunu, felsefe yaptığını hissetmeyiz bile. Coşkulu yakanışı, betimlemele-ri, kullandığı imgeleri ve sözdeki güzelliği arayan çabası ile daha çok bir şairdir. Kendinden sonraki dönemi gerek teolojik gerekse felsefi düşünceleri ile etkilemiştir. Onun etkisini, çağdaş felsefenin öncülerinden Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard’un varoluşçu tutumu üzerinde açıkça görebiliriz. Onun “varoluş alanları”, “öznellik”, “özgür irade”, “sevgi”, “birey”, “Tanrı huzuru”, “günah” gibi kavram ve kategorileri, Augustinus’tan esinler taşır. Bu etkiyi en iyi görebildiğimiz kavramlardan biri de “benlik” kavramıdır. Benlik kavramını anlamaya çalışırken bu iki düşünürün aynı yol üzerinde sürdürdükleri yolculuğa tanıklık ederiz.

Yazılarında eşsiz bir psikoloğun konuştuğunu söyleyen Nietzsche, “Benden önceki filozoflar arasında psikolog olan biri var mıydı hiç?” diye sorar (4). Kaufmann, Nietzsche’nin bu sorusuna cevaben Kierkegaard’u gösterir: “Kierkegaard, Nietzsche’den önceki psikolog-filozof filozoftur” der (5). Bu tespit doğrudur, ancak yetersizdir. Kierkegaard’dan önce de (hem de 1400 yıl önce), bir başka isimden, Augustinus’tan söz etmek gerekir: o da Kierkegaard’dan önceki psikolog-filozoftur. Psikolojik “iç-bakış yöntemi” onun felsefesini türetme noktasıdır. Bu yöntem “iç-ben” gibi bir kavram söz konusu olduğunda daha da önem kazanır. İtiraf baştan sona “içbakış” yönteminin işlerlik kazanmasından ibarettir.

Augustinus’un öğretisini oluşturan bütün kavram ve kuramlar,

"iç-ben"i oluşturmaya yöneliktir. İtiraflar, iç-bene giden dönüşümün hikâyesidir. Dönüşüm, bir halden başka bir hale geçiştir; ama basit bir geçiş değildir: karakterdeki, özdeki, yaşama alışkanlıklarındaki, duygusal ve zihinsel tutumlardaki, bütün bunların temeli olarak da düşünme ve inanma biçimlerindeki değişimdir. İçsel dönüşüm, zihinsel bir tutum ve kavrayış elde etmeye yönelir, hayata ve dünyaya ilişkin değer ve algılayış biçimlerinin dönüşümüdür. Bu dönüşüm esnasında, Kierkegaard'un ifade-şiyle konuşacak olursak benliğin sentezini oluşturan ruh-beden, özgürlük-zorunluluk, sonluluk-sonsuzluk öğelerinin öncelik ve sonralık dereceleri değişir. İçsel dönüşümde bu unsurların varoluş düzenindeki etki dereceleri ve değer durumları değişir. Dönüşümün başlamasıyla birlikte, iç-bene giden yola da girilmiş olur. Bu nedenle içsel dönüşüm, bir dünya algısının, bir zihinsel tutum ve algılama tarzının, dahası yaşama tutum ve alışkanlıklarının değişmesi olarak ortaya çıkar. İçsel dönüşüme uğrayan kişi, kendi içinden yepyeni, bambaşka bir insan türetir.

Dönüşümde yaşama, düşünme ve inanma tutumları değişir. Bu iki değişim, kişinin duygularının, düşüncelerinin, değerlerinin, bir bütün olarak benlik ve varoluş tasarımının değişmesi demektir. Phillip Carry, içsel dönüşümü, "ihtida" (conversio) ve "felsefi araştırma projesi" olarak niteler (6). Bu, İtiraflar'dan kolaylıkla çıkarsanabilecek bir sonuçtur. Dönüşüm, her şeyden önce yaşama, düşünme, inanma ve duygulanma tutumlarındaki değişimi ifade eder. Gerçekten de bir içsel dönüşümden söz edebilmek için, yaşama, düşünme, inanma ve duygulanma tutumlarının dönüşmesi gerekir.

1.1. İhtida: Dikkat ve İlgideki Değişim

İtiraflar, iç bene giden süreci, bu süreçte yaşanan içsel dönüşümü anlatır. İnsanın kendi içinden bir başka insanın, bir başka kişiliğin çıkması gibi bir şeydir bu. Bu dönüşümü yaşayan kişi, yavaş yavaş ama büyük uğraşlar sonucu haz öncelikli varoluş biçiminden uzaklaşır. İlgi ve dikkatteki değişim olarak ihtida, içsel benlik yolundaki en önemli sıçramayı gösterir. Bedensel olandan tinsel olana doğru gelişen bu süreç bir ters orantı ortaya koyar: İnsan varoluşu üzerinde bedeninin etkisi arttığı ölçüde ruhun etkisi azalır. Bedensel etki ile tinsel etki, bedensel varoluş ile tinsel varoluş arasında bir ters orantı vardır. Augustinus bu konuda tinsel yaşamın gelişimini önleyen bir faktör olarak "şehvetin dikenleri"nden söz eder. İnsan varoluşu üzerinde bedeninin etkisi arttığı ölçüde ruhun etkisi azalır. Augus-

Augustinus'un felsefi ve dini nitelikli eserlerinin, Hristiyan teolojisinin kavramsal ve sistematik bir nitelik kazanmasında önemli katkılar olmuştur.

tinus, bu “ters ortantı”yı bir cümle ile özetler: “Beden ruha, ruh da bedene aykırı olanı arzular ve birbirlerinin istediklerini yerine getirmezler.” Bir başka cümlede ise şunları söyler: “Ölümlü vücut ruhu ağırlaştırır, bu çamurdan ev verimli bilinci zora sokar.”(7)

Augustinus’un içsel dönüşümü, öncelikle inanma biçimindeki, ardından ruh ve beden algısındaki değişimi ifade eder. Bu dönüşümün sonucunda benliğin oluşumunda beden unsuru geri planda kalmaya başlar (8). Augustinus, İtiraflar’dan da anlaşılacağı üzere, bedensel ilgilerinden oldukça uzaklaşabilmiş, dünya ile olan ilgisini en zayıf noktasına kadar ileri götürebilmiştir. Bunun gerekçesi, bir hizmetçinin aynı anda iki efendiye birden hizmet edemeyeceği hususudur. Kierkegaard da bu temel ilke üzerinde durur; ancak yine de benliğin oluşumunu salt tinsel öğelere (ruh, sonsuzluk, özgürlük) indirgemez. İnsan dünyasal gerçeklere, kendi bedeninin gerçekliklerine de bağlıdır. Bunun sonucunda benlik, ruhun ve bedeninin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezi olarak ortaya çıkar (9). Eğer salt sonlu, bedensel ve zorunlu bir yaşam olsaydı, bu durum haz tutsaklığının öne çıktığı, kaba prototipini Don Juan’ın oluşturduğu estetik bir yaşam biçimi ortaya çıkarırdı. Kierkegaard bu tür bir benliği sonlu ve zorunlu bir benlik olarak tanımlar. Ona göre bir ben, kavramın Augustinus’taki anlamıyla, bir iç-ben olabilmek, ancak Tanrı huzurunda, benliğin ruh, sonsuzluk ve özgürlük öğelerinin etkin kılınmasıyla mümkündür. Bu, sonlu benden sonsuz ve özgür bene doğru bir adımdır.

Augustinus, “İnsan olarak bir vücut ve bir ruhtan oluşmuşum; biri bu dünyaya ait, ötekisi ise içimde” der.” İnsanın içsel gerçekliğini oluşturan, benliğin asıl ögesi ruhtur; beden insanın diğer canlılarla ortak yanını oluştururken ruh bizi diğer canlılardan ayıran insanî özelliklerimizin ana kaynağını oluşturur. Ruh, Tanrı’dan bir öz olarak insana canlılığını kazandıran bir cevherdir; insanı Tanrı’ya, sonsuzluğa ve özgürlüğe götüren ana yoldur. Şöyle der Augustinus: “Ey ruhum, sen iyi bir şeysin; çünkü varlığında vücudumu canlandırıyor, oysa hiçbir nesne bir başka nesneyi canlandıramaz. Ne var ki, ruhum, Tanrı da senin için, yaşamın yaşamıdır.”(10) Sonsuzlaştıran ve aşkınlaştıran konumuyla ruh ögesi, iç-benin oluşumunda aslı unsurdur; birey ve Tanrı arasındaki yoldur. Ruh, insan için nasıl hayatsa, Tanrı da ruh için öylece hayattır. Ruhla iletişime geçmek, onu benliğin temel unsuru olarak aktif hale getirmek, paralel süreçlerdir.

Ruh, kişinin iç gerçekliği, beden ise dış gerçekliğidir. Duyusal dünyanın etkisinden kurtulup iç gerçekliğe yönelmek, ruhun aktif hale gelmesi ile mümkündür. Kişi, kendi içsel gerçekliğine döndüğünde duyusal dünya-

dan bağımsızlaşmaya, iç-benini aktif hale getirmeye başlar. İç-ben, Kierkegaard'un ifadesi ile "Tanrı huzurunda ben"dir. Kişi kendi iç-benine Tanrı karşısında ve Tanrı ile irtibat halinde kavuşur. Duyusal dünyayı aşamayan kişide iç-benlik gelişmez. İç-benin oluşmaya başlama noktası kişinin dış dünyadan ve onu yönlendirmelerinden bağımsızlaşabilme çizgisidir. Bu durum ruhu özgür kılan bir eylemdir. Aksi halde kendi isteklerinin baskısı ve yönlendirmesi altında oradan oraya sürüklenip durur, bu döngüden kendini kurtaracak bir bilinç hamlesi gerçekleştiremez.

Augustinus'a göre, insanın bedeninde, duyuşsal dünyanın bilgilerini devşiren gözler vardır; fakat iç kısmında, yani ruhunda da kendi iç gerçekliğini kavramaya yönelik bakışlar vardır (11). Bu nedenle "iç-ben" öncelikle "kendini bilme" ile alakalı bir durumdur; zira kendini bilmeden iç-ben gerçekleşmez, kendilik bilgisi olmadan içsel dönüşümü başlatacak bir duyarlılık ortaya çıkmaz. İnsan kendini bilirken, kendini dönüştürür, inşa eder. Bu nedenle bütün erdemlerin en önemlilerinden biri kişinin kendi bilgisine ulaşabilmesidir. Kendini bilmenin yolu da, kendini denemekten ve yaşamaktan geçer. Kendimi bilirken sadece geçmişimi bilmem, geleceğimi de bilirim. Kendimi bilirken kendimi de inşa ederim. Kendi farkındalığım, kendimi gerçekleştirmeden, kendi kendimin ustası olmaktan kaynaklanır. Kendini bilmenin öncelikli anlamlarından biri, kişinin kendi potansiyelini tanıması, ama aynı zamanda yetersizliğinin de farkına varmasıdır. Kendini tanıyan kişi, kendinden hoşnut olmaz. Kendi eksiklerini ve kusurlarını, kendi sonluluğunu ve zayıflığını bilir. Bu da, kendini bilmenin ve bulmanın içinde yer alır (12).

"Benlik" olunan bir şeydir. "Kendini bil" demek, "kendi kişisel gerçekliğini oluştur" da demektir. İçsel bilgi, iç-gerçeğin bilgisidir, ama aynı zamanda içsel gerçekliği dönüştüren ve oluşturan bir bilgidir de. Kişi, kendini bildiği ölçüde kendi içsel gerçekliğini üretebilir; kendini bilmeden kendini dönüştüremez. Kendisini dönüştürebilmesi için de kendini bilmesi, nasıl bir insan olacağı hususunda kararlar alıp seçimlerde bulunabilmesi gerekir. "İhtida" bu temel tercihin bir ürünüdür. Bu seçimle dikkat, ilgi ve algıdaki öncelikler değişir; bakış ve algılayış biçimleri değişir, varoluş değerleri değişir. İnsanın kendini bilme ve anlama çabası "ihtida"nın başlangıcını oluşturur. Kendini bilme ve iç-benin oluşumu, paralel süreçlerdir. Kendini bildikçe iç gerçekliği de oluşmaya başlar, kendini bildikçe aydınlanır da. İç gerçeklikten habersiz olması onu dış dünyaya bağımlı ve onunla sınırlı hale getirir. Bunun sonucunda kendi kişiliğinde bir genişleme, açılım ve sonsuzlaşma ortaya çıkamaz.

1.2. Zihinsel Değişim

Paralel süreçler olarak zihinsel dönüşüm inançlardaki, inançlardaki dönüşüm de zihindeki ve yaşama biçimindeki dönüşümü gerekli kılar. Zihinsel dönüşüm bedenden ruha, algılanabilir olandan düşünülebilir olana, duyuşsal olandan tinsel olana, görünenden görünmeyene bir yolculuktur. Bunlar, içsel dönüşümün en önemli aşamalarıdır. Salt bedensel ilgi ve gereksinimleri içinde varolan, tinsel ve düşünsel gücü aktif hale gelmeyen bir kişinin içsel dönüşüme uğrayabileceğini düşünmemek gerekir. Augustinus'un İtirafı'nda ortaya koyduğu içsel dönüşüm, dıştan içe, bedenden ruha, duyuşsal olandan zihinsel olana doğru bir dönüşüm sürecidir. Bu süreçte kişi duyuşsal ve algısal olanı, bedensel ve fiziksel olanı aşar; bu durum içsel dönüşümün en önemli aşamasını oluşturur. Bu aşama sonucunda gözleri ile göremediği, duyu organları ile algılayamadığı bir varlığa inanmaya, onu düşünmeye ve sevmeye başlar. Böylece iç-bene giden en önemli süreç başlamış olur. Burada sorun, gözle görünmeyen bir varlığı bilme, sevmeye ve ona inanma sorunudur. Kendini duyu organlarına vermeyen bir varlığın kavranması nasıl ve hangi yoldan olacaktır? Eğer gözlerimle görmüyorsam, onu nasıl bilebilirim, nasıl kavrayabilirim? İnsan varlığını oluşturan sentezdeki bedensel öge etkinliğini artırdıkça, kişinin gözleriyle göremediği bir varlığı kavrayabilmesi de o derece imkânsızlaşır. Tanrı söz konusu olduğunda paganist bir tutumla O'nu da bir "insan şeklinde" tasavvur etmeye eğilim duyar. Augustinus şöyle der: "Bilgelik derslerine kendimi daha dikkatlice verdiğimden beri artık seni de Tanrım, bir insan şeklinde görmemeye başladım." (13)

Kişi, kendisi ile ilişki halinde ve kendi huzurunda bir benlik haline geldiği Tanrı'yı nasıl bilecektir? Augustinus bu temel sorunu, kendisinden çok etkilendiği Platon ve Plotinos'un görüşlerinden hareketle çözmeye çalışır. Platon'un idealist felsefesinin temelini "görünür evren" (kosmos aistetos) ve "düşünümlü evren" (kosmos noetos) ayrımı oluşturur. Platon, bu ayrımı ve bu ayrımdan türeyen dünya görüşünü ünlü mağara metaforuyla dile getirir. O, görünür dünyanın gerçeklerine bağlı bir kişiyi bir mağarada sırtı güneşe dönük şekilde tasvir eder. Bu kişi, duyuşsal ve zihinsel alışkanlıkları sonucu, duvara yansıyan gölgeleri sanki gerçek varlıklarmış gibi algılayacaktır. Oysa bulunduğu mağaradan çıkıp aydınlatan gerçek olan güneşi görebilse, bu şekilde bedensel tutsaklığından kurtulabilse, duvara yansıyan gölgelerin de gerçek varlıklar olmadığını anlayacaktır (14). Augustinus, ihtida öncesi durumunu mağaradaki bu adama benzetir. Şöyle der: "Sırtımı

ışığa dönmüş, yüzümü de ışığın aydınlattığı şeylere dönük tutuyordum. Bu aydınlanmış şeylere bakarken yüzüm ışık almıyordu.”(15) İhtida, onu mağaradan çıkarmış ve her şeyi aydınlatan güneşle tanıştırmıştır.

Görünür dünyaya ve bu dünyanın bilgilerine duyu organlarımız aracılığı ile ulaşabiliriz; ancak bu evren oluş ve bozuluş içinde olduğundan gerçek ve değişmeyen bir bilgisi de olamaz. Platon, görünür dünyanın bilgisini “sani” (doxa) olarak niteler. “Gerçek bilgi” alanı, düşünülür evrenin bilgisidir. Bu bilgiye duyu organlarımız aracılığı ile değil, akıl ve düşünce yoluyla erişebiliriz. “Kavranabilir dünya”nın bilgisi oluş ve bozuluş içinde olan varlıklara ait değil özlere, idelere ait bilgisidir. Bu değişmezliği ve bozulmazlığı nedeniyle kavranılan dünyanın bilgisi gerçek bilgi, episteme’dir. Bu bilgiye ulaşmak, uzun bir akıl ve düşünce eğitimini gerektirir. Bunun sonucunda “akıl-gözü” (mind’s eyes) aktif hale gelir, “gerçek varlığı yalnız kendisiyle görebileceğimiz ruh gözü” açılır; içsel bakış, düşünülür evrenin ezeli ve ebedi, değişmez ve bozulmaz bilgilerini seyretmeye (teheoria) başlar (16).

Görünür ve düşünülür evren aynı, Augustinus’un iç-ben anlayışına zemin hazırlar. Zira bu aynı, “Gözlerimle göremediğim bir varlığı nasıl kavrayabilirim?” sorusuna temel bir çözüm sunar. Görünür evrenin duyum aracı olan baştaki göz zayıfladıkça düşünülür evrenin duyum aracı olan “akıl-gözü”, “iç-gözü” aktif hale gelmeye başlar. Görünür dünyanın algılarını aşamayan kişi, düşünülür evrenin gerçekliklerini algılamada başanlı olamayacaktır. Bu içsel görüyü elde edebilmek için baştaki gözlerinin keskinliğini yitirmesi gerekir. Şöyle sorar Sokrates: “Akıl gözü ne zaman iyi görmeye başlar?” “Gözlerimiz keskinliğini yitirince” der (17). İçsel görme yetisinin ortaya çıkışı, duysal dünyanın gerçeklerinden kavranabilir dünyanın bilgilerine geçişin işaretlerini de verir. Augustinus da Tann’ya ulaşmada iç göze yüklediği anlamı şu şekilde dile getirir: “Tann iç göze kendini sunar. O, iç gözü zayıf ve sönük olan kişinin dış gözüne kendini izhar etmez.”(18) Memoria sui, kişinin kendi hakkındaki bilgisi olarak, dikkatin, bakışın dış dünyadan kendi içsel gerçekliğine çevrilmesidir. Tann insanın içinde, insan kendinin dışındadır. İnsanın kendine dönmesi, Tann’ya dönmesi olacaktır. Tann’ı bilmek, hatırlamak ve sevmek, insanın gerçek bilgeliliğidir. Hikmet, insani ve ilahi şeylerin bilgisidir (19). Burada akıl kendini kendi dışında olanla değil kendi gözü ile görür. Şöyle der Augustinus: “Rabbim, senin kılavuzluğunda yüreğimin derinliklerine daldım; bunu sen yardımına koştüğün için yapabildim. İçime girdin ve ruhumun bakışıyla her ne kadar kavrayışı kıt olsa da, ruhun bu bakışının üstün-

de, aklımın üstünde sürekli ışığı gördüm.”(20)

Platon, Şölen (Symposion) diyalogunda, aşkınlaşmanın yollarından bir diğerini gösterir. Bu, güzelliğe karşı duyulan sevgide ortaya çıkan aşkınlaşmadır. Sevginin kılavuzluğuna giren kişi, adım adım göreceli güzellikten düşünce güzelliğine, düşünce güzelliğinden eylem güzelliğine, eylem güzelliğinden bilgilerdeki güzelliğe, oradan mutlak güzelliğe (auto tu kalon) doğru bir gelişim gösterir. Sevginin kılavuzluğunda ortaya çıkan bu içsel yolculuk, içsel dönüşümün bir başka yüzü olarak, “Gözlerimle göremediğim bir varlığı nasıl kavrayabilirim” sorusuna verilebilecek olası cevaplardan bir başkasını oluşturur (21). Zira sevgi, “iç-ben”nin oluşumunda belirleyici bir konumda bulunur. Sevgi, iç-beni çepeçevre kuşatan, onu içkin olandan aşkın olana doğru geliştiren, sonsuzlaştıran, aşkınlaştıran asıl güç konumundadır. Kişi bu güçle yalnız kendisiyle değil, diğer insanlarla, evrenle ve nihayetinde Tanrı ile ilişki kurar. Augustinus’ta Tanrı’yı bilmek ve onun huzurunda var olmak, aklın çabasına gereksinim duyar; aklın çabası da gönlün çabası, yani sevgi tarafından tamamlanır. Sonuçta birey ve Tanrı ilişkisi bir sevgi ve gönül ilişkisi olarak kendini gösterir.

Augustinus, Tanrı ve dünya, birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi açıklarken, Yeni Platoncu kuramdan oldukça yararlanmış, bu felsefe ile vahiy arasında kurduğu ilgi, düşüncelerinin berraklaşmasını sağlamıştır. Kendi öğretisi üzerindeki bu etkiyi şu şekilde açıklar: “Açıktır gördüm ki, vahiyler aynı ve tek gerçeği dile getiriyor; bunun üzerine sevinçten titremesini öğrendim. Bunları okumaya başladım ve gördüm ki, Yeni Platoncu filozoflarda okumuş olduğum gerçekler burada da ifade ediliyor.”(22) Yeni Platoncu felsefe, “ihtida” ve “zihinsel dönüşüm” konusunda Platon felsefesi gibi Augustinus’un en güçlü dayanaklarından birisini oluşturur. Bu felsefe, Bir’den (Hen) Nous’un çıktığını, Nous’tan evrensel ruh, ondan da tek ruhların çıktığını, bu türeyişin en alt basamağında ise madde bulunduğunu söyler (23). “Bir”, ışığın kendisidir, varlıkları aşama aşama aydınlatan öz-varlıktır. Işıma ile birlikte yokluk var olur. Madde, varlık hiyerarşisinin ışığa en uzak noktasıdır. Buna göre insan, bir ruh ve beden varlığı olarak, karanlık ve aydınlığın arasındadır. Ruh ile mutlak aydınlığa doğru yükselmek, bedensel arzuları ile de karanlığın dünyasına doğru alçalmak ister. Ruhun maddeden sıynılıp Bir’e dönüşü, bir anınma, aydınlanma ve kavuşma sürecidir. Ruhun bire, Bir’in aydınlığına doğru aşama aşama yükselişin her bir anı bir vecd ve kendinden geçme yaşantısına karşılık gelir.

Augustinus’ta iki temel bilme biçimi vardır. Bunlardan biri “ben bilgisi” (memoria sui), diğeri de “Tanrı bilgisi” (memoria Dei)’dir (24). Her bil-

gi, Tann'ı bilme bağlamında bir değer kazanır. Augustinus bu durumu şöyle ifade eder: "Bütün bilimleri bilmesine rağmen seni bilmeyen insana ne yazık; bilimlerden haberi bile olmayan ama seni tanıyan insana ne mutlu." (25) Augustinus'un "Tann'ı bilme" dediği bilme biçimi, duyuşal değil zihinsel bir bilme biçimidir. Augustinus için dünya yolculuğu, kişiyi Tann'dan ayıran ve uzaklaştıran kaygılı bir süreçtir (26). İç dünyaya dönmek demek, ruha, iç gerçekliğe, unutulmuş ve uzaklaşmış olana geri dönmek demektir. Kişi, Tann bilgisine kendi içine dönerek kavuşabilir. Burada da Platoncu bir esinle karşılaşınız. Bilme ve öğrenme dediğimiz şey, bir tür yeniden hatırlama (anamnesis) eylemidir (27). Platon'un bu yaklaşımı, Augustinus'a, duyuşal dünyanın gerçeklerinden zihinsel dünyanın gerçeklerine geçiş yapmada temel bir katkı sağlar. Bu katkı sayesinde bakışları kendine yönelir. Tann bilgisi, bilinmeyen, insanda olmayan bir bilgi değil, hatırlanamayan, aktif hale getirilemeyen bir bilgidir. Zira Tann insanın içinde, insan kendinin dışındadır. Tann bilgisi, kişinin ruhunda mevcuttur. İnsanın Tann'ı bilmesi, aynı zamanda kendine, kendi iç gerçekliğine dönmesi olacaktır. Augustinus şöyle der: "Platoncu kitapları okuduktan ve ruhsal gerçekliği araştırmayı öğrendikten sonra senin görünmez hakikatlerini yarattığın şeyler aracılığı ile anlamayı öğrendim. Senden uzakta, bilincimdeki karanlıklarının görmemi engellediği bu gerçeğin ne olduğunu anladım. Senin var ve sonsuz olduğundan emindim. Gerçekten hep olduğu gibi kalan, hiçbir yandan, hiçbir şekilde değişmeye uğramayan Sensin. Senin dışındaki her şey senden gelir, var olmalarının biriricik ve tartışmasız nedeni de budur." (28)

Duyuşal gerçeklere bağlılık, insanın içsel dönüşümünün önündeki en güçlü engellerden biridir. İnsan, Tann hakkındaki bilgiyi duyulan aracılığı ile değil ruhu aracılığı ile edinir. Augustinus, imanın, bedenın değil kalbin tutumu olduğunu söyler. İnanma tutumu, kaynağını, görme, işitme ve dokunma duyularında bulmaz; duyular bedene, inanç ise ruha aittir (29). Ruh, insanın iç gerçekliğidir. Birey ve Tann arasındaki ilişki ancak bu iç gerçeklik sayesinde olanaklı hale gelir. Benliğin dönüşümü ve özgürleşmesi, duyuşal dünyaya olan bağımlılığın aşılması ve ruhun etkin hale getirilmesi ile başlayacaktır. İç-bene giden dönüşüm sürecinde algılanabilir olmayı kavrama, ruh ögesinin etkin hale gelmesi demektir. Bu etkin kılma eylemi bir bilgi işi olduğu kadar bir yaşama işidir de. Benlik ve benliği oluşturan süreçler, salt bilgisel ve kuramsal süreçler değildir. Kişinin kendini ve Tann'ı bilmesi de böyledir. Onlar, kendilerinden bu bilgilerin çıkarılabileceği bir yaşantıyı gerekli kılarlar. İçsel ben'e giden yol, yaşam biçimi

minde bir dönüşüme izin verecek tercihlerde bulunabilmekten geçer. Kierkegaard, sentezin bir ucunda Don Juan, öbür ucunda “iman şövalyesi” olarak nitelediği Hz. İbrahim’in bulunduğu bir varoluş evreni tasarlar. Dinsel hayat, sonsuzluk, ruh ve özgürlük öğeleri ile Augustinus’un içsel dönüşümündeki tinsel evrimleşmesine karşılık gelir. İç-benlik, bu evrimleşme boyunca kendini var eder.

1.3. İç-Benin Yaşantıları: Sevgi ve Özgürlük

Augustinus’ta iki tür sevgi vardır. Bunlardan biri ruhun, diğeri bedenın sevgisidir (30). Sevgiye tözsel değeri kazandıran, ruhtur. Beden sevgisi bu tözsel değerdn yoksundur. İç-ben, yeme içme alışkanlıklarındaki, cinsel tutkulardaki, yaşama biçimindeki dönüşümü öngörür. Dünyasal güzellikleri, sınırsız tutku ve hırsın nesnesi haline getiren kişi, kendini bozar, değersizleştirir. Bu tür düzensiz sevgiler insanı köleleştirir, doğru düşünmesini engeller (31). Sevgi ve akıl, iki ayrı töz değil, bir tözdür (32). Bilme ve sevmeye durumları arasında bir bağ vardır; kişi sevdiği bir şeyi bilir, bildiği şeyi sever. Tannı sevmek ile onu bilmek, kendini bilmek ile tannı bilmek, iç-bene giden sürecin aşamalarıdır. “Tannı sevmekle neyi sevmiş oluyorum? Ruhumun doruğuna egemen olan bu varlık kimdir? Ruhum sayesinde ona kadar çıkacağım. Beni vücuduma bağlayan bu hayvansal enerjiyi aşacağım. Onunla Tann’ı bulmam olası değildir. Öyle olsaydı, akıldan yoksun at ve katırlar da onu bulurlardı, çünkü onları yaratan da aynı enerjidir.”(33)

Tann’ı nasıl sevebilirim sorusu ile Tann’ı nasıl bilebilirim, nasıl kavrayabilirim sorusu bir birinden ayrı sorular değildir. Tann’ı sevebilmek için onu bilmek, bilebilmek için de sevmek gerekir. Tann’ya yakınlık, sevginin ve bilginin desteklediği bir aşkınlık sürecidir. Ne var ki, Tann sevgisi, başka şeylere karşı duyulan sevgiyi hem dışarı tutan, hem de onu içeren bir nitelik taşır. Tann sevgisi bir açıdan kendi dışındaki bütün sevgileri dışarı tutar, ama bir başka açıdan onları tümüyle içerir. Şöyle der Augustinus: “Tanrım, seni severken neyi sevmiş oluyorum? Ne beden güzelliğini, ne geçici görkemi, ne de insanın gözlerine hoş gelen ışığı, ne de dokunaklı ve hoş gelen melodileri, ne de çiçeklerin rayihalarını, ıtırın o sarhoş eden kokusunu, ne ekmeği, ne balı, ne de insanı cezbeden o bedensel kucaklaşmaları sevmiş oluyorum. Bununla birlikte Tanrım severken bir çeşit ışık, bir çeşit ses, bir çeşit koku, bir çeşit yiyecek ve bir çeşit kucaklaşma sevmiş oluyorum; şöyle ki, Tanrı, bedendeki içsel insan için bir ışık,

Tann sevgisi bir açıdan kendi dışındaki bütün sevgileri dışarı tutar, ama bir başka açıdan onları tümüyle içerir.

bir ses, bir koku, bir yiyecek, bir kucaklaşmadır. Ruhum Tann'da, hiçbir mekânın sınırlamadığı bir aydınlık, zamanın yok edemediği ezgiler, rüzgârın dağıtamadığı bir koku, açlığın dindiremediği bir lezzet, hiçbir bıkınlığın gevşetemediği bir kucaklaşma buluyor. İşte Tann'ı severken bunları sevmiş oluyorum.”(34) Tanrı sevgidir. Yalnız sevilen değildir, sevendir de. O, insanı, insanın kendisini sevdiğinden daha çok sever. O, gerçek sevgi, gerçek huzur ve iyiliktir. İnsan için O'na doğru ilerlemekten daha iyi bir durum olamaz (35). Böylece sevgi bütüncül, kapsayıcı ve kucaklayıcı bir içerime kavuşur.

İç-ben alanının önemli yaşantılarından bir diğeri de özgürlüktür. Özgürlüğün öncelikli anlamı kişinin kendisini bedensel tutkulardan, haz ve şehvet düşkünlüğünden, dünyasal ve tensel ilgilerden bağımsızlaştırabilmesidir. Bedensel, tensel gerçekliğe bağlılık kişiyi nesneleştirir/şeyleştirir. Ruh bedenın basit bir aracı olmaktan kurtulup ona egemen hale geldikçe özgürleşir. Dünyasal ve bedensel ilginin baskısı altında körelen benlik, özgür de olamayacaktır. Augustinus bu durumu şöyle dile getirir: “İnsanın yaratılmış şeylere olan sınırsız aşkı onu köle durumuna düşürür ve doğru düşünmesini engeller.”(36) Kişi, özgürlük ögesi ile evrimleşecek; dünyasal, bedensel ilgilerin ağır baskısından kurtularak tinsel bir gelişim gösterebilecektir. Özgürlük, benliğin kendini geliştirmesi ve dönüştürmesi yolunda bir güç, bir enerjidir. Kişi bu güçten yoksun olduğu sürece ıradeden de yoksun olacaktır. Ama özgürlük sadece belirli kuralların yerine getirilmesi ya da getirilmemesi konusunda ortaya çıkmaz, asıl insanın kim olması gerektiği konusunda kararlar vermesi ve seçimlerde bulunması sonucunda ortaya çıkar. Kişi dış dünyadan bağımsızlaşarak kendi içinde derinleşir, özgürleştirir. Bu durum, içsel benliğin oluşması açısından önemli bir adımdır.

Augustinus, insan iradesinin özgürlüğü üzerinde durmuş, bu gücün insan olmadaki yüksek değerini vurgulamıştır. İneyet ve Özgür İrade Üzerine adlı eseri özgürlüğün insan olmadaki değerine değinilerle başlar (37). Tanrısal istem, insanın özgür iradesini yadsımaz, yok etmez. Tanrı tarafından bazı talimatların, emir ve yasakların, kendisine bildirilmesi, insandaki irade özgürlüğünün göstergesidir. Tanrı, kutsal kitaplar aracılığıyla kendi iradesini açıklamıştır. Özgür olmasaydı insana bazı talimatlar, emir ve yasaklar getirilmesinin, bazı şeylerin iyi bazıların kötü olarak nitelendirilmesinin de bir anlamı olmazdı. Kutsal kitaplar, insanın özlülük duygusuna hitap ederler. Onların günahkâr olarak nitelenmeleri de özgür olduklarının açık göstergesidir. İlahi emir, özgürlüğü aydınlatır. Özgür

irade, içsel dönüşümde etkin olan temel bir güçtür. Özgürlüğü hesaba katmadan içsel dönüşümü açıklayamayız. Augustinus, özgürlüğün iyinin ve kötünün seçiminde ortaya çıktığı hususu üzerinde durur. “İyiye ve kötüye seçmede özgürüz; fakat kötü eylemde insan doğruluktan sapmış ve günahın hizmetkâr durumuna gelmiştir” der (38). Bu, Tann’dan uzaklaşmaktır. “Yeniden Tann’ya dön” çağrısı, yeniden iyiliği hatırlatmak içindir (39).

İnsanın kendine dönmesi Tann’ya dönmesidir. Bu nedenle “iç gerçek” prensibi, eninde sonunda aşkın olanla bağ kurmaya yönelik bir çabadır; bir tür aşkınlaşma, sonsuzlaşma eylemidir. Augustinus’a göre, iradesini Tann’nın iradesi ile uyumlu hale getirmiş, ondan ayrılmamış bir benlik, olgunlaşmış, iyilikle birlikte olan bir benliktir. Platon’da olduğu gibi Augustinus’ta da iyi, temel tözdür; kötülük ise bir töz değildir. Töz olan mutlak olandır; o da iyiliktir. Kötülük durumunda kişi, iradesini Tann’nın iradesinden ayırır, hiçliğe doğru gider; Tann’dan yüz çevirir, onun içten zenginliklerini reddeder, daha aşağıdaki şeylere dönerek bir ahlaksal bozukluk içine girer (40). İç-ben, öncelikle bedensel hazların tutsaklığından bağımsız hale gelmekle başlar. İç-ben, ruhun bir etkinliği olarak özgürlüğün alanıdır. İç-ben, beden unsuru karşısında ruh ögesini etkin hale getirmiş, sonsuzlaşmış, özgürleşmiş bir bendir. Herkes bir tür benlik olabilir, ama herkes kendi içsel benliğini aktif hale getiremez; zira ona kavuşmak yaşama, düşünme, inanma biçimlerindeki temel bir dönüşümü gerekli kılar. O, kendini, bir dış baskı ve gereksinim karşısında var etmez. İç-ben, bedensel bir gereksinimden türemez; o, kendi içinden kendini, kendi içsel yaşamını türetir. İç-ben, bir ben olmanın en ileri aşaması olarak insan olmanın amacı, sevinci ve anlamıdır.

2. Yunus Emre’de İç-Ben Alanı

Tefekkür tarihimizde “iç-ben” kavramına yapılan değinler, bu konuda yapılan çalışmalardan anlaşıldığı kadarıyla Orta Asya bilgelik geleneğine kadar geri gider. Bunlardan biri Uygur bilgelerinden Vapşı Bakşı’dır (41). O, Gönlün Aslını Öğreten Metin (Hsin Tözin Okıdtacı Nom)’de “ben”, “dîl”, “bilinç”, “iç-ben”, “varlık”, içsel deneyim” kavramlarıyla varlık ve varoluşun bilinç merkezli algılanışını, öznel deneyimi öne çıkaran bir ifade biçimi ile dile getirirken, bu kavramlarla çağdaş felsefenin yönelimini yansıtabilecek bir tutum da sergilemiş olur. Benzer bir duyarlılık, aynı dönemde, tasavvuf geleneği içinde, bir Anadolu dervişinin, Yunus Emre’nin şiirlerinde de sesini duyurur. Onun “insan”, “sevgi”, “içtenlik”, “iç-ben”,

“bağlanma”, “iman”, “sevgi” “hoşgörü”, “özveri”, “ölüm” anlayışı, Sokrates’ten Heidegger’e Batılı birçok filozofta görülen algılayış tarzını anımsatır. Bugün bile söyleyiş biçimindeki sadeliğe, içtenliğe, derinlik ve güzelliğe hayran olduğumuz Yunus Emre’nin şiirleri, yalnız sanatsal değeri açısından değil ihtiva ettiği his ve duyarlılık açısından da dikkate değerdir.

2.1. Yunus Emre’nin Şiirlerinde Benlik Türleri

Öncelikle söylemek gerekir ki, Yunus Emre filozof değil bir şairdir. Kavramlarla eğil, metaforlarla, betimlemelerle, söz sanatlarıyla konuşur. Bir sistem arayışı içinde değildir, düşüncelerini kanıtlama ve temellendirme çabası gütmaz. Bununla birlikte şiirlerinde dile getirdiği kimi görüşler felsefi bir nitelik taşır. “Kendini bilme” “benliğin sentezi” “dış-ben” “iç-ben” “aşkın-ben” gibi doğrudan söylediği veya dolaylı şekilde ima ettiği kavramlar, felsefi açıdan irdelenebilecek, yorumlanabilecek kavramlardır. Risâlât al Nushiyya ve Dîvan’da insanın çeşitli unsurlardan meydana gelmiş bir sentez olduğu hususu üzerinde durur. Bu öğelerin başında, ruh ve beden ögesi gelir. Risâlât’da, “Niteliğim soran işit hikâyet / Su vü toprak od u yıl oldı sûret” derken (42) bedene, bedeni oluşturan karşıt doğal unsurlara işaret eder. Bu karşıt doğallık “ateş” ve “su” unsurlarında açıkça görülebilir. Dört unsur, sureti, dış doğayı, dış-benliği oluşturan “dört muhalif nesne”dir. Sentezin diğer temel ögesi durumundaki ruh ise insanın içsel gerçekliğini oluşturur. Ruh, “Rabbın emri”, akıl da onun “ayeti”dir (43). İnsana kendi özünü kazandıran şey ruhtur. O, insandaki sonsuzluk ve aşkınlıktır. Ölüm halinde bedeni oluşturan her bir öge kendi aslına dönerken (44) Tanrı’nın nefesi (nefha) olan ruh da kendi kaynağına, Tann’ya döner. “Vatan sevgisi” (hubb-ül-vatan) (45) ruhun, dünya hayatıyla birlikte uğramış olduğu yabancılaşmadan kurtulup kendi özüne dönüş özlemini de ifade eder.



Bu yaklaşım biçiminden “dış-benlik”, “iç-benlik” ve “aşkın-benlik” gibi farklı benlik tasavvurlarına ulaşabiliriz. Dış-ben, insanın bedensel, iç-ben ise ruhsal gerçekliğini öne çıkaran benlik türleridir. Yunus’un “benden içe-ru ben” olarak nitelediği benlik, iç-bendir. İç-benin karşısında Yunus’un pek çok şiirinde içeriğini oluşturduğu “dış-ben”, “bedensel-ben” ya da “sonlu-ben” bulunur. Dış-bende ruhun ve bilincin ışığı sönmüştür. Bedensel ilgi ve yönelimler çerçevesinde yaşam süren bu benlik, Kierkegaard’un estetik varoluş alanı dediği sonlu, sınırlı ve tutsak bene karşılık gelir. Bedensel tutkuların peşinde tensel hazları önceleyen bir yaşam süren dış-ben, kendini sürekli yineleyen sonu gelmez hırs ve tutkularıyla acıya ve pişmanlığa daha yakındır. Haz öncelikli bir yaşam sürmesine karşın, bu varoluş biçimini simgeleyen kavram haz değil, acıdır. Dış-ben sürekli bir eksiklik, sürekli bir yoksunluk, sürekli bir acıdır. Aristoteles, Nikamokhos’a Etik’te, mutluluğu ve erdemi bedensel hazlarda arayan kişinin ona hiçbir zaman ulaşamayacağını söylerken asırlar öncesinden dış-beni betimleyen tabloya temel bir çizgi atar. Bu yaklaşıma göre, mutluluğu, ruhun soylu ve erdemli davranışlarında: zihinsel yaşamda, bilgide, ölçülülükte, cömertlikte, adalette, iyilikte, insanı hiçbir zaman pişman etmeyecek bu düşünce ve karakter güzelliklerinde aramak gerekir (46). Yunus’un şiirlerinde de bedensel gereksinimlerin değil bedensel isteklere “tutsak olma”nın, bedensel hazları temele alan bir varoluş biçimi ortaya koymanın eleştirisi yapılır. Onun şiirlerinde beden dış dünyaya karşı olan ilgi ve gereksinimleri hiçbir şekilde göz ardı edilmez. Bir başka deyişle, Yunus, benliğin sentezindeki beden unsurunu tanır; ancak onu kendi yerine ve konumuna bırakır, hayatın ve varoluşun öncelikli değeri haline getirmez. Kötülük, kişinin kendi insan olma özünü kösnül duygular peşinde köreltmesi, bu şekilde varoluşunu aydınlatan ruhunun ışığını söndürmesidir.

İç-ben, ruhun benliğidir. Akıl, düşünce, duygu, sevgi gibi ruhun eylemlerinden oluşur. Ruhun ışığı, dış-benin ışığı ile ters orantılıdır. Bedenin ışığı güçlenirse ruhun ışığı, ruhun ışığı güçlenirse bedeninin ışığı kesilir. İç-ben, dış-benin sentez üzerindeki etkisi zayıfladığı oranda gelişir. Ruh, insandaki Tanrısal ışık olarak iç-bendeki özgürlük, sonsuzluk ve aşkınlığı oluşturur. Özgürlük, sonsuzluk ve ölümsüzlük duygusu iç-benin oluşumunda etkilidir. Her an Tanrı huzurunda ve onunla ilişki halinde olduğu gerçeği iç-beni aşkınlılaştırır; onu sonlu, sınırlı ve bağımlı bir benlik olmaktan kurtarır. İç-ben, bedeni yadsımaz, ancak onu tinsel bir bağlam içine yerleştirir. Bedeni, ruhun egemenliğine alır, onun benliğin sentezindeki yerini öne çıkarmaz. Bu çerçeve oluşmadığı zaman, Yunus’un şiirlerinde dile gelen

"hayvansallaşma" süreci başlamış olur. İnsan olmak, bu bağlamda, öncelikle bir ruh ve beden algısı ile birlikte başlar. Bu aynın, paganist kültürlerde olmasa da Tanrı dinlerinde temel bir konum teşkil eder (47).

Yunus'ta, insanın kendini bilmesi teması, iç-benin tanınması ve ortaya çıkması açısından temel bir koşuldur. Kendini bilme yoluna giren kişide iç-ben oluşmaya başlar. İlim, burada kendini bilmek olduğu kadar kendini oluşturmaktır da; zira kendini bilme yoluna girmeyen kişi "Bir ben vardır bende benden içeru" mısrasında (48) ifade bulan iç-bene ulaşamaz. Bu nedenle, kendini bilmekle kendi iç-benini oluşturmak paralel süreçlerdir. Kişi kendini bildikçe iç-benini oluşturur, iç-benini oluşturdukça da kendini keşfeder. Benliğin öğeleri, her bir bireyde gizil halde mevcuttur. Kişi, kendi dış gerçekliğini oluşturan beden öğesini ve onun gereksinimlerini doğrudan tanıır; bunun için ayrıca bir çaba sarf etmesine gerek yoktur; çünkü beden, gereksinimleri ile kendini sürekli hatırlatan bir yapıdadır. Tinsel gerçekliği tanımak ise her zaman bir çabayı gerektirir. İç-benliğin oluşum süreci içinde asıl tanınması ve aktif hale getirilmesi gereken, ruh öğesidir. İç-benliği inşa eden akıl, gönül, sonsuzluk, özgürlük, sevgi durumları, kendi başlarına ayrı tözler değil, temel töz durumunda olan ruhun farklı görünümleridir. Onlar adeta insanın içinde uyku halinde bulunurlar. "İlim kendün bilmekdür" (49) mısrasında, bilmenin, uyku halinde olan iç-benliğin unsurlarını aktif hale getirmek olduğu fikri öne çıkar. Kendini bilen kişi, iç-benliğini uyandırabilmiş olan kişidir. Yunus, gerçek ilmin, kişinin kendisini bilmesi olduğunu söylerken, kendisini bilmeden bilinen her bilginin boşuna bir çaba olduğu hususunu da vurgulamış olur. İç-bene yol vermeyen, hatta onu kişiden ısrarla saklayan bir bilgiyi, Yunus "ilim" olarak görmez, "göz perdesi" (göz hicabı) olarak görür (50). Bilgi, ancak kendilik bilgisini bağlamında bir değer taşıyabilir. Kendini bilmeden bilinen her tür bilgi, zamanı geldiğinde zararlı bir aygıt dönüşme potansiyeli taşır. Kişi kendini bilirken, kendini kendisi yapan iç-gerçeği tanıır. Bu, her türlü bilginin temelini oluşturan, dünyadaki varlık ve varoluşu aydınlatan bir bilgidir. Bilgiye "ilim" olma vasfını kazandıran şey, kişiyi bir "nesne" değil bir "benlik" haline getirmesi; bir birey olarak kendisi, ailesi, sosyal çevresi ve içinde yaşadığı evrenle olan ilişkisini aşkın-benliğin tanıklığında ve onunla ilişki içinde gerçekleştirebilmesidir. "Ben bilgisi" ile bağlantı kuramayan bir bilgi ilim olma vasfına erişmez. Bu şekilde iç-benden söz edilen her bir durumda "kendini bilmek" önem kazanır.

İç-ben, ruhun ve özgürlüğün, sonsuzluk ve aşkının alanı olarak korku ve kaygının azaldığı bir varlık alanıdır. Korku ve kaygı, dış-ben kaynak-

Yunus'ta, insanın kendini bilmesi teması, iç-benin tanınması ve ortaya çıkması açısından temel bir koşuldur.

lıdır; bir şey için, bir şeyden ötürü korku ve kaygı duymak söz konusudur; sözgelimi yoksulluktan, açlıktan, hastalıktan, ölümden korkmak gibi (51). Bu durum kişinin benliğindeki özgürlük öğesini etkin hale getiremediğini, kendisini duysal dünyanın güdümünden bağımsızlaşamadığını gösterir. İç-ben halinde dış dünyada yer alan nedenlerden ötürü korku ve kaygı duymak da aza iner; onların yerini metafizik hisler alır. Bunlar arasında varlık karşısında hayret etme ve hayranlık duyma, varolma duygusu ve sevinci yer alır. Yunus, “yağma olsun” redifli şiirinde dış koşullara bağlı korku ve endişe durumlarının varlık duygusu karşısında önemini yitirdiğine işaret eder. “Yünus seni seveliden beşaret oldı cânına / Her dem yeni dirlikdedür hergiz ömrin eskitmeye” ve “Bu dem yüzüm süre duram her dem ayum yeni toğar / Her dem bayram-durur bana yazum kışum yeni-bahar”(52) mısralarıyla da her an kendini yineleyen varlık duygusu ve varoluş sevincine göndermede bulunur. Burada duysal dünyaya yönelik endişelerin aza inmesi söz konusudur. Kaygı karşısında kaygısızlık, korku karşısında korkusuzluk, kişiyi özgürleştiren, dış koşulların etkisinden bağımsızlaştıran bir duygudur. Kuşkusuz bu, korku ve kaygıyı tanıma ile ilgili bir durumdur. İç-ben halindeki korku ve kaygı durumuyla dış-ben halindeki korku ve kaygı durumu arasında fark vardır; benlik türleri ve onlara bağlı varoluş halleri değiştikçe korku ve kaygının içerik ve anlamı da değişir. Salt kendi bedensel gereksinimleri içinde kösnül bir yaşam süren dış-benin korku ve kaygı algısıyla ruh öğesi etkin benin korku ve kaygı algısı birbirinden farklı olacaktır. Zira iç-benin oluşum sürecinde duysal değer ve öncelikler de dönüşüme uğrar.

Dış-ben ve iç-ben arasında karşıt bir ilişki vardır. Dış etkenler karşısında kendisini bağımsızlaştıran kişi, kendi iç-benine de yaklaşmış olur; kendi iç-benini tanıyan kişi kendisini dış dünyanın etkilerinden de bağımsızlaştırır. İç-ben’in oluşumu ile dış-benin etkilerinden bağımsızlaşmak arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bunlar birbirlerini doğuran, tamamlayan ve çoğaltan tutumlardır. Ruh öğesi akıl, sevgi, sonsuzluk, özgürlük gibi tutum ve varoluş tarzlarını ürettikçe, benlik de kendi denetimini beden elinden kurtarmaya başlar. Bu sürecin devamında iç-ben kendi oluşum sürecini aşkın-benle ilişki içinde ve ona doğru evrimleştirerek sürdürür. Aşkın-ben, iç-ben’in kendisini bulduğu, kendisini kendisi ile ifade ettiği, kendisiyle kendisini var kıldığı bir varlık alanıdır. İç-ben, onun sonsuzluğunu, varlığını, ölümsüzlüğünü kendinde hisseder. Gücünü kendi gücünde, sesini kendi sesinde, varlığını kendi varlığında hisseder. Sınırlılığını aşkın-benin sınırsızlığında, sonluluğunu aşkın-benin sonsuzluğun-

da, güçsüzlüğünü aşkın-benin gücünde yok eder. Bu şekilde kendini aşkın benliğe katar, onun varlığında var kılar. Yunus bu durumu, “Yürür isem önümdesin söyler isem dilümdesin / Otursam yanımdasın ayruğa ne nazarum var” diye dile getirir (53). İç-ben halinde kişi, kendisini kendisi ile değil aşkın-benle ifade etmeye, bu şekilde anlamaya ve açıklamaya başlar. Yalnız kendisini değil, tüm hayatını baştan sona aşkın-benin iradesi dâhilinde görür. Bu durum sözü edilen özgürleşmenin, korku ve kaygıdan kurtulmanın da temelini oluşturur. “Nitekim ben beni bildüm bu oldu kim Hakk’ı buldum / Korkum anı buluncadı korkudan kurtuldum ahi”(54), “Canlar cânını buldum bu cânım yağma olsun / Assı ziyandan geçdüm dükkânum yağma olsun” mısralarında (55) benliğin aşkınlaşması durumunda korku ve kaygıdan kurtulup dış koşullardan bağımsızlaşmanın, özgürleşmenin açık ifadesi vardır.

2.2. İç-Ben’in Oluşumunda Sevginin Yeri

Yunus Emre’nin şiirlerini tanımlayabilecek temel yaşantı, sevgi (ışk)’dır. Onun şiirleri, baştan sona sevgiye adanmış, sevgi için söylenmiş, sevgiden dolayı söylenmiş şiirlerdir (56). Bu şiirlerde ortaya çıkan iç-ben anlayışı, sevginin ürünüdür. İç-ben, sevginin benidir. Yunus, “Işkı olamayan gönül misâl-i taşâ benzer”(57) derken insanın bir benlik haline gelmesinde sevginin dönüştürücü gücüne işaret eder. İç-benine kavuşan kişi, sevgi sayesinde yaşayan kişidir. İç-ben, güzelliğin algılandığı, yaşandığı ve çoğaltıldığı bir varoluş alanı olarak sevgiyi her an tazeleyen bir varoluş alanıdır.

Yukanda da değinildiği üzere sevgi ruhun eserlerinden biridir. Yunus, aşksız kişinin bir taş gibi, bir hayvan gibi olacağını söylerken (58) ruh ögesinin etkin hale gelmemesi durumunda insanî hasletin eksileceğine işaret eder. İç-bene giden süreçte asıl olan şey, dört unsurdan oluşan dış görüntüyü, sevgi ile insan haline getirebilmektir. Denilebilir ki, sevgi insan olmanın sanatı ve yöntemidir. Yunus bu durumu şu şekilde dile getirir: “Süret toprakdur diyeni gönlüm kabul etmez anı / Bu toprağın cevherini hazrete ırgürdüm ahi”(59) Sevgi, eti ve kemiği insana çevirmenin sanatı olarak şefkat, merhamet, fedakârlık, hoşgörü gibi insani değerleri de ortaya çıkarır. Aşk, bu yönüyle varlık ve varoluş üzerindeki temel koruyucu güçtür. Yunus’un şiirleri baştan sona sevgi ögesi üzerinden yürür; sevgiyi ve sevginin görünümünü dile getirir. “Ben gelmedüm da’v-y-içün benim işim sevi-y-içün / Dostun evi gönüllerdür gönüller yapmağa geldüm” derken (60) sevginin kendi varoluşundaki merkezi konumuna işaret

eder.

Dış-benliğin içinde de bir tür sevgi vardır: bedenin sevgisi. Bu sevgi, kösnül, şehevî bir sevgidir. Yunus, dünyasal güzelliklerin bir amaç haline getirilmesi durumunda murdarlaşacağından, çirkinleşeceğinden söz eder ve onlara karşı duyulan sevgiyi “ağulu aş” benzetir (61). Ruhun bir eylemi olarak sevgi ise insanın hem kendisi, hem başkaları, hem de Tanrı ile olan diyaloguna temel teşkil eden, iç-benliği oluşturan, sonsuzlaştıran, aşkınlaştıran temel güçtür. Bu durumda başkası “kardeş”e, “komşu”ya, Tanrı ise “dost”a dönüşür. Bedensel sevgi, iç-bende dönüşüme uğrayarak tinsel bir çerçeve kazanır; cinsellik de “sevgi”, “şefkat”, “merhamet”, “sadakât”, “nikâh”, “evlilik” gibi tinsel değerler çerçevesinde insanî bir niteliğe kavuşur (62). İç-benliğin sevgisinde, başkası bir benlik, bir kişiliktir. Kişi onun tarafından tamamlandığını, oluşturulduğunu, kuşatıldığını ve korunduğunu hisseder; onsuz kendisini eksik ve tamamlanmamış hissederek (63). Dış-bene ait konsül sevgide öteki tensel hazların nesnesi konumundadır.

Dış-benin tanımlayıcı özelliği bencilliktir. O, kendisi için yaşayan, kendisi için isteyen, bunu yaparken başkası ile kendi istekleri doğrultusunda iletişim kuran bir varoluş alanıdır. Onda öteki duygusu yok gibidir. Kierkegaard’un öne çıkardığı Don Juan ileri örneğinde olduğu gibi kendi arzu ve istekleri karşısında ötekini nesneleştirir; onunla bir benlik, bir kişilik olarak değil kendi bedensel ilgilerinin aracı olarak iletişim kurar. İç-benin tanımlayıcı özelliği ise özveridir. Bu konumda kişi başkası ile olumlu, paylaşımcı ve özverili bir konumda iletişime geçer; onu “kardeş” (ahi) ve “komşu” olarak tanıır. İç-ben, her durumda ötekini bir kişilik olarak gören, onu oluşturan ve onun tarafından oluşturulan bir bendir. Kendi varlığının anlamını insanlara iyilik yapmakta ve onlarla erdemli ilişkiler kurmakta görür. Bu tutumuyla aynı zamanda aşkın-benle olan iletişimini de güçlendirir. Zira aşkın-bene giden sayısızca yol somut varoluş düzeni içinden geçerek gider. “Bir hastaya vardun ise bir yudum su verdün ise” mısrası (64) iç-benin aşkınlaşma sürecini aydınlatır. İç-benin aşkınlaşma ve sonsuzlaşma süreci varlıkla iletişiminde ortaya çıkar. Olgun benlik, bencilliği aşabilmiş, dünyayı kendi hırslarının nesnesi olmaktan çıkarabilmiş; başkasını kendi kösnül duygularının aracı olarak görmeyen, insanlarla bir nesne olarak değil “kardeşlik” duyguları içinde iletişim kurabilen, iyilik yapmayı kendi varlık nedeni olarak gören özverili bir benliktir.

Yunus’ta aşk, “Göremediğim bir varlığı nasıl bilebilirim, ona nasıl inayabilirim” sorusunu da cevaplar. Göremediğim varlığı sevmek, onu bil-

mekten daha zordur. Zira bilgi her durumda duyu ve algıdan gelmeyebilir; insanın teorik bir yaklaşımla bilebileceği konular da vardır. Göreceli aşk, Platon'un Şölen diyalogunda olduğu gibi görelî güzelliğinden, duyumsanabilir olandan, estetik olandan başlaması gerekir (65). Yunus, sevginin bu aşamasına şiirlerinde geniş bir yer ayırmaz; ancak yine de "görelî güzelliğin" yansıdığı şiirleri vardır. "Kerem it bir beri bak nikabın yüzünden bırak" diye başlayan ve "Gören pervâne-leyin nice oda düşmesün / Gözle-rinün bakışı cân alur iki cırak" mısralarının geçtiği şiirini (66) bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bunun yanında bir "müşâhedat"tan da söz eder (67). Müşâhedat, ilahi güzelliklerin bir tecellisi, bir yansıması olarak dünyasal güzelliklerin tanıklığını yapar. Dünya, Tann'ın bahçesi gibidir. Mevlâna'nın dediği gibi, yokluk, O'nun ustalık tezgâhında eşsiz bir yaratıma dönüşür (68). Bu eşsiz güzelliklerin sergilendiği dünyada, "Ma'sukanun tecellisi dürlü dürlü renkler olur." (69) Bu algılama biçimi, "Göremediğim bir varlığı nasıl sevebilirim?" sorusunun olası cevaplarından birini de oluşturur.

Dünya, onca görkemi içinde kişinin bakmaya doyamayacağı güzellikte-dir (70). "Nazar kılmak", kişiyi bu güzelliklerin tanığı haline getirir. "İy ışk eri aç gözünü yir yüzine kılğıl nazar / Gör bu latif çiçekleri bezenüp uş geldi geçer / Bunlar böyle bezenüben dostdan yana uzanuban / Bir sor ahi bunlara sen kancarudur azm-i sefer" (71) diyen Yunus'ta tabiat güzelliğinden yüz güzelliğine kadar kadar, güzellik idesinin farklı yansımaları ile karşılaşırız. Dış-ben, görelî güzelliği kendi amacı haline getirmiş bir benliktir; onun daha ileri bir açılımı yoktur. İç-ben ise aşkın-benliğe, mutlak güzelliğe doğru eğilim gösterir. Onda gözlerimizle görmediğimiz fakat aklımızla, sezgilerimizle, gönül gözümüzle kavradığımız bir güzelliği sevmemiz söz konusudur. Güzellik burada duysal anlamını yitirerek eylemlerdeki, davranışlardaki, karakterdeki, düşünce ve bilgilerdeki güzelliğe dönüşür. İç-bende sevgi, aşkınlaşma ve sonsuzlaşmaya durur. Bu nedenle bilmeye ve kavramaya değil, sevginin güzelliğine katılmaya yönelik bir akıştır o. Dolayısıyla "Göremedim bir varlığı nasıl sevebilirim?" sorusu görülebilenlerin sevilmesinde cevabını bulur. Yunus'un şiirleri hem görünen, hem de görünemeyen, ama sonuçta bir ve aynı güzelliğin farklı tezahürlerine karşı duyulan sevgi terennümleri ile doludur.

Yunus Emre'de iç-ben, dünyasal gerçekleri yadsımayan, onu kendi nite-liği içine alarak hırsının, tamahın, kaba ve ham duyguların nesnesi olmak-tan çıkaran bir benlik türüdür. Bu şekilde dünya ve beden unsurları da, iç benliğin bir aracı haline gelmeye başlar. Önemli olan ruhu bedene egemen

kılabilmektir. Bu egemenliğin oluşmaması durumunda dış-ben ortaya çıkar. Dış-ben, bedenin iç-bene, insanın insan olma hasletlerine baskın ve ege-men hale gelmesi durumudur. Yunus'un şiirlerinde dünyanın, insan bedeninin güzelliklerine ilişkin doğrudan veya dolaylı söyleyişler vardır. Dış-benin bu güzelliklere verdiği anlamla iç-benin verdiği anlam birbirinden farklıdır. Dış-ben onlara kavuşmak isterken şehvetin ve hırsın peşinden sürüklenir, kendini kendi tutkularının kölesi haline getirir, nesneleştirir. İç-ben ise dünyanın güzellikleri ile olan ilişkisinde nesne olarak değil bir özne olarak ortaya çıkar; insanlarla olan ilişkileri de nesneleştirici, kişilikten uzaklaştırmacı bir tarz ortaya koymaz. Aşkın-benle olan varoluşsal bağı, onu nesneleşmekten ve nesneleştirmekten korur. Bunun en ileri ifadesi bu varoluşun ancak bir sevgi alanında gerçeklik kazanabiliyor oluşudur. Bu nedenle iç-ben, kendisini aşkınlılaştıracak bir sevgi sarmalı içinde ortaya çıkar. Bu sevgi sarmalı içinde varlığın en alt seviyesinden en üst seviyesine kadar varolan her şeyin bir anlamı ve değeri vardır. Bu bakış, ayıran, horlayan, ötekileştiren bir bakış değildir. Yunus "Cümle yaradılmışa bir göz ile bakmayan / Halka müderris ise hakikatde âsıdır" derken (72) aşkın-benin birleştirici gücünden söz eder. Bir taş parçası bile bu bakış açısından sıradan bir varlık olmanın dışına çıkar, sevgiye değer bir varlık haline gelir; yerine göre bir sanat eserine, yerine göre tannsal güzelliğin tanıklığını yapan bir "tecelligâh"a dönüşür. Bu duygular, Yunus'un şiirlerinin ince dokusunu oluşturur. O, dünyanın güzelliklerini anlatırken bir vecd hali içindedir. Bu anlatımda asıl dile gelen mutlak güzelliştir. Bir bedende ya da herhangi bir nesnede ışıyan güzellik hırsın ve kösnül duyguların nesnesi olmaktan çıkar ve aşkın bir değer haline gelir.

İç-ben, kendisini başkası ile tamamlayan, ötekini kendisine kardeş ve ayna yapan, Tann'ya giden yol yapan bir bilinç tutumu sergiler. Bu şekilde, "Göremediğim bir varlığı nasıl kavrayabilirim?" sorusu, ötekinin kardeş haline getirilmesinde ve ona sevgi bağlan ile bağlılıkta cevabını bulur. Bu durum, "iç-ben"den söz edebilmenin imkânını da hazırlar. Gözlerimizle göremediğimiz bir varlık tasavvuruna sahip değilsek, iç-ben gibi bir sorunumuz da olamaz. İç-ben, kendi kökenini aşkın bende bulur. İç-benden söz ettiğimiz her bir durumda, "Gözlerimle görmediğim bir varlığı nasıl bilebilirim, ona nasıl inanabilirim" sorusunu da bir şekilde hesaba katmış oluruz.

Kierkegaard, Sevginin Eserleri'nde "Kim ki Tann'ı seviyorum der de kardeşinden nefret ederse o bir yalancıdır; kardeşini gördüğü halde sevmeyen tannı görmediği halde nasıl sevebilir" ifadesine yer verir (73).

Augustinus da, komşusunu kendisi gibi seven kişinin Tannı da tüm kalbi ve ruhuyla sevmiş olacağını, insanlara duyulan sevginin Tann'ya çıkan yol olduğunu söyler (74). Yunus Emre de baştan sona "kardeş" (ahi) sevgisini işler şiirlerinde. Ona göre gerçek Kâbe insanın gönlüdür. Gönül, "Allah'ın evi" (Beytullah)'dır. Yunus bunu, "Ne sultân u baylardasın ne köşkü saraylardasın / Girdün miskinler gönlüne idindün durak Çalabum" diye dile getirir (75). Bir başka şiirinde en iyi olan şeyin "bir gönüle girmek" olduğunu belirtir (76). Zira gönül Tann'ının nazargâhıdır. "Gönül Çalab'un tahratı gönüle Çalab bakdı / İki cihan bedbahtı kim gönül ykar-ise" derken (77) gönül yıkmaktan uzaklaşmayı, "Dürüş kazan yi yidür bir gönül ele getir / Yüz Kâbe'den yigrekdür bir gönül ziyareti" derken de gönül yapmayı salık verir (78). Bir hastaya gidip bir yudum su vermeyen kişinin, insanın içsel gelişim süreci içinde yeri olamaz. Yunus, insanın olgunlaşma seviyesini, insanlara verdiği değerle ölçer. Bu şekilde, başkası, kardeş olur. Kardeş kişinin benlik algısının oluşmasında önemli bir katkı ve tanıktır. Denile geldiği üzere, göz kendini görmediği için, insan kendini kendi üzerindeki gözlem ve algılarından çok başkalarının kendisi hakkındaki tanıklığı üzerine inşa eder. Öteki, bir "ayna-benlik" olarak kişinin kendisini kendinde gördüğü, kendi beninin farkına vardığı bir varlık alanıdır. Bu şekilde göremediğim bir varlığı nasıl sevebileceğim sorusu bir başka açılıma kavuşur: Göremediğim varlığı, görebildiğim varlıkları severek, onlara iyilikte bulunarak, onlarla iyi ilişkiler geliştirerek sevebilirim.

Yunus Emre'de, içsel ben karşısında "öteki gerçeği" önemli bir konumda bulunur. Başkası, iç-benin kendisiyle iç-ben olduğu bir benliktir. Başkası gerçeği ile kardeş sevgisi bağlamında bir bağlantı kuramayan kişi, kendi içsel benliğini gerçekleştirmiş sayılmaz. Başkasının kardeş haline gelmesi, onunla karşılıksız sevgi ve özveri temelinde bir iletişime geçebilmek, içsel benliğin varlık koşuludur. Dolayısıyla iç-ben başkasına duyulan sevgiden oluşur. Bu sevgi her bir aşamasında Tann sevgisinden çıkar ve Tann sevgisine katılır. Kişi, kardeşini sevmeden Tann'yı sevmeyiz, kardeşine iyilik yapmadan Tann'ya yaklaşamaz, sevgiyi bulmadan kendi içsel benliğini gerçekleştiremez. "Kardeş", bu durumda Sartre'da olduğu gibi bir "kötü niyet", ötekini yok etmeye yönelmiş bir "kötü istenç", nihayetinde diğer bilinçleri yakıp kül eden bir "cehennem" değil, kendisinde kendisini algıladığı, kendisiyle kendisini inşa ettiği, kendisiyle kendisini var kıldığı, kendisiyle kendisini tamamladığı bir "ayna-bilinç"tir. İç-ben, öteki benlikleri dikkate almadıkça, onlarla iletişim halinde olmadıkça kendisini tamamlamış sayılmaz. Tann huzurunda benlik, insanlar huzurunda, insan-

lar karşısında da benliktir. Bir noktada Tann'ı sevmekle insanları sevmek, Tann'ya bağlanmakla insanlara bağlanmak birbirini tamamlar. Kardeşini sevmeyen Tannı da sevmiş sayılmaz, kardeşi için istemeyen Tann için de bir eylemde bulunmuş olmaz. Bu noktada Tann huzurunda ben olma durumu, benin diğer benler ile olan ilişkisine sonsuz bir iyilik, sevgi ve iyi niyet olarak yansır. Bu şekilde gerçek sevgi de ancak iç-bende yaşanan sevgidir. Kişi, bu varlık alanına ulaşabilmek için sevginin kılavuzluğuna, sevginin sahil ve içtenlikli bir varoluş tutumu olarak yaşanabilmesi için de iç-bene gereksinim duyar.

Yunus Emre'nin dünyasında "gönül gözü" önemli bir kavramdır. Gönül gözü, kavrayıcı bir bakış, hakikati elde etmenin yöntemidir. İçsel gerçekliğin kavranması, ancak bu yolla gerçekleştirilir. Zira "baş gözü" (zâhir gözü) içsel gerçekliği kavrayabilecek bir yapıda değildir. Yunus, "Gönül gözi görmeyince hiç baş gözi görmeyiser" der (79). Gönül gözü görünce baştaki göz de görmeye başlar. Gönül gözü, nesneleri kendi hakikatleri içinde görmenin aracıdır. Gönül gözü görmeden baş gözü görmeye başlarsa, dünyanın güzellikleri kendi başına bir amaç haline gelmeye başlar; bu da varoluşunun sahil ve içtenlikli yapısının bozulmasına neden olur. Yunus bu tür bir durumu "tül-i emel" (hırs, tamah, tükenmeyen arzu) olarak adlandırır. İç-benlik, gönlün arındığı bir alandır. Gönlün arınması demek, insanın özgürleşmesi, dış koşullardan kendini bağımsızlaştırması demektir. Özgürleşmede, gönlün dünyaya olan tutsaklığı sona erer. Tann'ya kavuşmak, bu içsel arınmış yönünden olur, gönlün temizlenmesi ile olur. "Batın gözü" ona yaklaşmak için içsel bir yönelim sağlar. Bu da dış gözün keskinliğini yitirmesi ile gerçekleşir. "Batın gözidür dost gören zâhir gözi yabandadır" mısrası (80) gönül gözünün ve baş gözünün işlevini açık bir şekilde ortaya koyar. Batın gözü, içsel görüdür. Bu gözle kişi, kendisini, kendi potansiyelini tanır, iç-benini aktif hale getirir. Ve oradan aşkın-benliğe ulaşmanın yollarını arar. İnsanın başındaki göz ise dış-benliğin ilgileri çerçevesinde işlev görür; dış-benin isteklerini yerine getirecek şekilde organize olur. Yunus'un "batın gözü" ya da "gönül gözü" dediği içsel görü, kişiye gözleriyle görmediği bir konuda bir yaklaşım sağlar, bulunduğu noktadan ileri geçebilme imkânı sunar. Bu da "Gözlerimle göremediğim bir varlığı nasıl bilebilirim, onu nasıl sevebilirim?" sorusunun olası cevaplarından bir başkasını oluşturur.

Yunus, şiirlerinde, ruhu etkin kılacak, kişiyi iç-ben haline getirerek aşkınlaştıracak bir gelişim üzerinde durur. Bunun ondaki tam karşılığı "olgun insan" (insan-ı kâmil) idealidir. Kemâle ermek, dünyasal ilgileri

koparmakla değil sevgi, iyilik, sonsuzluk, özgürlük bağlamında dünyasal ilgileri geliştirmekle ortaya çıkar. Bu durumda yaşamak, bir sevmeye eylemine dönüşür, inanmak bir sevmeye eylemine. İnsanı sevmek, varolanı sevmek, yaratılanı sevmek, varlığın her zerresini sevmek bir varoluş biçimi haline gelir. Kişi, iç-benliğe kendisini bilmekle ulaşabilir. Ama yalnız bununla değil; aşkla da. Ve aşk, kişinin kendisini başkasıyla birlikte tanımasıdır. Kendisini bilen kişi, yalnız kendi iç benliğine ulaşmakla kalmaz, bencillikten de kurtulur, başkalarını da tanır, bilir. İç-ben, kişinin ötekini bulduğu, benlikten senlikten uzaklaştığı, kendisini ve kendi dışındakileri aşkın-benlik içinde tanıdığı bir varlık alanıdır.

Yunus Emre, aşık olmakla Hakk'ı bilmek arasında doğrudan bir ilgi kurar. Aşk, Hakk'ı bilmenin, nihayetinde Hakk'ı bulmanın ilmi ve yöntemi-dir. Şöyle der: "Kişi aşık olmak gerek ma'sukını bilmek gerek / Işk odına yanmak gerek ayruk oda yanmaz ola / Kişi Hakk'ı bilmek gerek Hak haberin almak gerek / Bundayiken ölmek gerek varup anda ölmez ola." (81) Görüleceği üzere, aşk, dış-benin iç-bene, iç-benin aşkın-bene doğru evrimleşmesinde kılavuzdur (82). Aşık olmak birlik olmak, birlikte olmak, birliği ermehtir. Onlar kendilerini birlik içinde hissederler. Aşk, bütünleyici bir duygudur. Onda "ayruksı" bakışa yer yoktur. Benlik-senlik, kendi benliğini öne çıkarma, kayırma, kendine düşkünlük anlamında dış-benin bir özelliği olarak bencilliktir. Bencillik, ikilik ve düzensizliktir; benliğin içindeki hastalıktır. Uyumun, dengenin bozulmasıdır. Kötülüktür. "Al gider benden benliği, doldur içime senliği" (83) yakanışı, ikilikten uzaklaşma yönünde bir dilektir. Aşk benliği senliği götüren, yok eden bir durumdur. Yunus bunu "vücûd şehri" imgesiyle dile getirir (84). "Vücûd şehri", kapısında yüz bin askeri olan bir şehir gibidir. Kişi, sevginin kılıcıyla bu askerleri yok etmeden oradan içeri giremez. Bu şehir sevginin, iç-benliğin, aşkın-benlikle birlikte varoluşun şehridir.

İç-ben, aşkın-bene katılan ve bu şekilde aşkınlaşan bir bendir. Aşkın-ben ise sonsuz ve ölümsüz bir bendir. Yunus bunu bir şiirinde "İsteyüben bulmazam ol ben isem ya ben kanı / Seçemedüm andan beni bir kezden oldum ahi" diye dile getirir (85). İç-ben, öncelikle bir yaşama alanı, bir yaşama ve varolma biçimidir. O, varlığın yaşandığı, varlıkla bütünleşildiği, varlıkla varlık olunduğu bir varoluş alanıdır. İç-ben, kendi oluşum süreci içinde aşkın-ben'le tanışır, kendisi ve duyuşsal evrenle olan ilişkisini bu tanışıklık çerçevesinde yeniden düzenler, yeniden anlamlandırır. İç-ben'in, aşkın-benin varlığında kendini bulması, kendini var etmesi, bir sonsuzlaşma hareketi olduğu gibi ruhun tezahürlerinden biri olan özgürleşmeyi de

doğurur. İç-ben aşkın hale gelerek sonsuzlaşır, ölümsüzleşir; kendi varlığını aşkın bende bulur. Bu varoluş aşamasında kişi, aşkın-bende ve aşkın-benle kendini ifade etmeye başlar. Sonuç olarak, yaptığımız bütün bu açıklamalar, Yunus'un şu mısralarıyla özetlenebilir: "Gel Irak isteme anı cânundan içeru cânı / Senünle biledür anı görmeyen bi-basar durur... / Miskin Yunus anı gördi gönli vü cânı sevindi / Kamusını yire saldı ma'şûkına intizar-durur." (86) Yunus Emre'de iç-beni ve iç-bene giden süreci öz olarak veren bu mısraları şu şekilde sadeleştirebiliriz: "Gel candan içerde olan cana uzak durma. O hep seninledir, görmeyenin basireti, gönül gözü kapanmıştır... Miskin Yunus onu gördü; gönülü ve ruhu sevindi. Sevgilisine ters gelen ne varsa hepsini yere çaldı."

Sonuç

Rainer Maria Rilke, Malte Laurids Brigge'nin Notları'nda "görmeyi yeniden öğrenmek"ten söz eder (87). İç-ben'e ulaşabilmek, böyle bir kavram ve yaşantı alanından söz edebilmek de öncelikle görmeyi yeniden öğrenmeyi gerektirir. Aksi halde yaşamın sıradan akışı içinde "iç-ben" diye bir sorunun olabileceğini düşünmemek gerekir. Bunu söyleyebilmek için kişinin farklı bir bakış açısına, farklı bir yaşayış ve algılayış tarzına gereksinim duyacağı söylenebilir. O, olağan bakışlardan kendini gizler. Sokrates, Platon, Augustinus, Yunus gibi düşünce ve sanat adamları "iç gözü", "gönül gözü", "batın gözü" veya "ruh gözü" derken, duyuşsal ve düşünsel alışkanlıkları aşmak; görünenden görünmeyene, dıştan içe doğru bir yol da açmak isterler bir bakıma. İç-ben dünya-içinde-ben'dir, ama dünyasal bir ben değildir. İç-ben, bir beden-içinde-ben'dir, fakat bedensel bir ben değildir. O, bedenin ve dünyanın gerçeklerini tanıyıp tanımasına, ama onlar içinde kendini kaybetmez. Dış dünyanın koşullarından bağımsızlaşarak kendi varlığını geliştirir.

Augustinus'un, iç-ben kavramı ve iç-ben kavramı çerçevesinde sergilediği duygu ve düşünceler, Yunus Emre'de bir karşılık bulur: kendini bilme, Tanrı'yı bilme, iç-benlik, ruh, beden, Tanrı huzuru, özgürleşme, sonsuzlaşma, aşkınlaşma konuları ile ilgili algılar, bu düşünce ve kavramlar arasında yer alır. Onun her mısraı, içsel dönüşümü başlatma ve ruh ögesini etkin hale getirmeye yöneliktir. Tıpkı Augustinus'ta olduğu gibi, içsel olgunlaşma, içsel tekâmül, onun da his ve düşünce dünyasının merkezini oluşturur. Olgun insan (insan-ı kâmil), bu içsel evrimi sağlayabilmiş olan bir kişidir. O, kendi içinde kendini yeniden inşa edebilmiş, beden öncelikli yaşam

biçiminden uzaklaşarak tinsel gücünü etkin hale getirebilmiş bir kişidir. Böyle bir kişi sonlunun, bedenın, zorunluluğun tutsaklığından kendini bağımsızlaştırabilmiş bir kişi olacaktır artık.

Kişinin kendini ve Tann'ı bilmesi, her iki düşünürde de iç-benliğin aslı unsurlarından biri olarak ortaya çıkar. Bu temel bilgilere ulaşmak iç-bene çıkan sürecin en önemli aşamasıdır. Kişinin Tann'ı bilmesi hali, aslında son kertede onu bilememeye dönüşür. Augustinus, Tann'ının "kavranamazlığı"ndan söz eder. Şöyle der: "Ey benim Tannım, insan senin hakkında ne söyleyebilir ki? Tannım, senden söz edenler ne kadar konuşurlarsa konuşsunlar, dilsiz gibidirler." (88) Yunus Emre'de aşk, birey ve Tann'ı yaklaştıran bir güçtür; buna karşın Tann hakkında bir şey söylemeye sıra geldiğinde, dil susar, tutulur. "Hak cihâna tolıdur kimseler Hakkı bilmez / Anı sen senden iste ol senden ayru olmaz" derken de, kişinin Tann'ya yakınlığı, ama aynı zamanda uzaklığı dile getirilir (89). Tann'ı bilmenin, bir konuyu, bir kavramı bilmek gibi düşünülmemesi gerekir. Tann'ı bilmek, her defasında onu bilememenin, anlayamamanın, kavrayamamanın bilgisini de içerir. Mevlana'nın sözüyle söylersek, "Her bilgi onun zatını biraz daha örter, bilenle bilinen arasına bir perde daha çeker. Bu alanda söz manayı karşılamaz (90)". Mevlana, filozofun kendisini düşünceyle öldürdüğünü söylerken aynı bilgisel tutuma işaret eder (91). Tannı kanıtlanamayan ve bir bilgi nesnesi haline getirilemeyendir. Tann'ı bilmek, gerek Augustinus'ta gerekse Yunus Emre'de, bilgisel değil, sevgisel bir süreçtir.

Sonuçta ruh ve beden ayrımında dünya bir gurbettir. Beden içindeki ruh burada bir yabancılaşma içinde bulunur. Dünyada olmanın acısı, ayrılığın, bilememenin, görememenin, erememenin, kavuşamamanın acısıdır. Augustinus, İtiraf'ın birinci kitabında şu ifadelerle yer verir: "Sen bizi kendin için yarattın ve kalbimiz sana dönünceye kadar tedirgin kalacaktır." (92) Yunus, "Vatanumdan ayırdılar bu dünyâya düşdi gönül" (93) derken, benzer bir duyarlılık ortaya koyar. Bu dünyaya aşık geldiğini söylerken de kendisindeki iç-ben haline gelme eğilimini yansıtır. Bu durumda, Tann bilgisi insanın içinde, ruhunda mevcuttur. Onun aradığı, aslında kendinde olan bir şeydir. Kişi kendini bilirken kendi dışında bir şey bilmez, kendinde olanı bilir. Kendi bilgisi içe bakışın sağladığı bir bilgidir. Tann bilgisi ise içe bakışın aşkınlaşması, aşkınlaşan bir bilinç tutumu takınmasıdır. Bu durumda "öğrenme" bir "anımsayış"a dönüşür. Augustinus'un "memoria sui", "memoria Dei" dediği bilgi alanları, deneyimsel (dış göze) e ait bilgi değil içsel yaşantının bilgisidir. Yunus, "ezeli aşık geldiğini", "elest'i", "beli"yi (alem-i ervah'ta Tann'ya verilen söz) dile getirirken (94),

iç-benliğe, oradan aşkın benliğe doğru yönelişte hafızanın ve anımsamanın önemine dikkat çeker.

Sevgi, her iki düşünürde de temel bir konumda bulunur. Sevgiyle kişi, güneşin tepelerden eteklerini toplayarak çekilmesi gibi dünyasal gerçeklerin içinden kendini toplayarak aşkın-benliğe doğru çekilir. O, sevgi eylemiyle kendi aslına doğru dönerken kendi iç-benliğini de inşa eder. İç-benliğin asıl ögesi durumunda olan ruh, benliği aşkınlaştıran bir özdür. Bu durumda kişi, kendi iç-benliğini inşa ederken benliğinin öz kaynağına dönüş çabası içinde de bulunur. Sevgi, iç-benin aşkınlaşma çabasıdır, iç-ben aşkla oluşur, gelişir ve aşkınlaşır. Bu, aynı zamanda ruhun kendi kaynağına dönüş çabasıdır. İç-ben bedendeki ruh, sonludaki sonsuzluk, içkin olandaki aşkınlıktır. Kişi severken, kendi kaynağına olan aşkını da dile getirir. Dünyaya olan yabancılık ruhun kendi özüne dönmesi ile sona erer. İç-bene yönelmek, anavatana yönelmektir. Orası, kişinin sonsuza açıldığı, benliğini sonsuzlaştırdığı bir kapı gibidir. “Nefs-i cüz’i varlığın akl-ı külle ulaştır” mısrasının (95) böyle bir anlamı da vardır.

Makalemizi şöyle bir soru sorarak bitirebiliriz: Peki, Augustinus ve Yunus Emre arasındaki bu ruhsal ve düşünsel akrabalığı, bu büyük benzeşmeyi nasıl açıklayabiliriz? Bu, felsefi bir etkileşimden değil, daha çok his, algı ve yaşantı biçimindeki benzeşimden kaynaklanan bir durumdur. Aynı yolda yürüyenlerin aynı duraklardan geçmeleri, aynı görüntülerle karşılaşmaları kaçınılmazdır. Farklı dil, din ve kültür ekseninde yer almalarına karşın, onları “iç-ben” kavramı etrafında bir araya getiren duyarlılık, dinlerin ortak paydası olan “birey ve Tanrı ilişkisi”nden hareket etmiş olmalıdır. Birey, Tanrı ve varlık ilişkisi, dini, fakat dinler üstü bir nitelik taşır. Her din başlıca bu ilişkiyi tesis etme amacını güder. Augustinus ve Yunus Emre’yi iç-ben kavramı etrafında buluşturan duyarlılık da, dinlerin özünü oluşturan bu dini, fakat dinler üstü duyarlılıktır. Bu söylediklerimizden, onların yaşadığı, düşüncesi ve inanışı biçimlerinin tümüyle “aynı” olduğu sonucu da çıkarılmamalıdır; bu tür bir “özdeşlik” mümkün de değildir, gerekli de değildir. Unutulmamalı ki, aynı kişinin farklı dönemleri arasında bile bir “aynılık”tan, bir “özdeşlik”ten söz etmek çoğu kez mümkün değildir. Hal böyle iken, aralarında önemli bir zaman, mekan, dil, kültür ve inanış mesafesi bulunan iki kişinin “aynı” görüşleri paylaştıklarını söylemek tabii ki mümkün olmayacaktır. Yukarıda ifade ettiğimiz benzerlikler üzerinde ayrıntılı bir şekilde düşünme imkanımız olsa, aralarındaki benzeşmezlikleri görme fırsatı da bulabiliriz. Bu makalenin yazarı olarak ben onları benzeşmezlikleri üzerinden değil, benzerlikleri üzerinden okumayı tercih ettim.

Dipnotlar

1. Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, 132.
2. Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007, s. 25, 59, 64, 100, 110, 65, 72, 81, 82, 83, 142, 152, 202. (Saint Augustine, *The Confessions of Saint Augustine*, çev. E.B. Pusey, The Modern Library, New York, 1999).
3. Augustinus, *İtiraflar*, 26, 37, 71, 72, 133.
4. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul, 1983, s. 65, 148.
5. Bkz. Walter Kaufmann, *İnsanı Anla[ma]mak II*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s. 31.
6. Phillip Cary, *Augustine's Invention of Inner Self*, Oxford University Press, New York, 2000, s. 63.
7. Augustinus, *İtiraflar*, s. 38, 158, 240.
8. Søren Kierkegaard, benliğin sentezini salt özgürlükten, salt sonsuzluktan, salt tinsellikten kurmaz. Bu, Heidegger'in deyişi ile "dünya-içinde-Varlık" (in-der-Welt-Sein)'in yeryüzünde bulunuş biçimine aykındır. İnsanın yeryüzündeki varoluşu, öncelikle bedensel-dünyasal bir varoluştur. O, bu ilgiyi, kaybettiğinde "dünyada-olma-hali"ni de kaybeder. İnsan olmak, bir beden içinde, bu bedenin ilgileri dâhilinde, bir dünyada olmak demektir.
9. Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, tr. Reidar Thomte, Princeton University Press, Princeton & New Jersey, 1980, s. 47-49. *The Sickness unto Death*, tr. Alastair Hanay, Penguin Books, London, 1989, s. 43.
10. Augustinus, *İtiraflar*, 223, 224.
11. Augustinus, *On the Trinity, The Works of Aurelius Augustine*, ed. Marcus Dods, vol: VII, Edinburgh, 1873, s. 309.
12. Augustinus, *İtiraflar*, s. 177, 218.
13. Augustinus, *İtiraflar*, s. 139.
14. Bkz. Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 198, vd.
15. Augustinus, *İtiraflar*, s. 89.
16. Platon, *Devlet*, s. 212.
17. Platon, *Şölen*, çev. A. Erhat – S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 78.
18. Augustinus, *On Christian Doctrine*, çev. J. F. Shaw, Dover Publications, New York, 2009, s. 8.
19. Augustinus, *İtiraflar*, s. 241-242, *On the Trinity*, s. 344, 346.
20. Augustinus, *İtiraflar*, s. 152.

21. Platon, Şölen, s. 68-78. Konu ile ilgili olarak "Bir Güzellik ve Sevgi Felsefesi: Platon'un Şölen Diyaloğu ile Fuzûlî'nin Leyla ve Mecnun Mesnevisi'nde Sevgi ve Güzellik Algısı" başlıklı makalemize de bakılabilir. ICANAS 38 bildiri metinleri, Atatürk Dil Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.
22. Augustinus, İtiraflar, s. 161.
23. Plotinus, *The Six Enneads*, çev. Stephen MacKenna - B. S. Page, bkz. <http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/enn099.htm>, vd.
24. Augustinus'ta "kendini bilme" kavramı ile ilgili olarak bkz. Boğos Zekiyan, "Augustinus'un Bilgi Teorisinde İçgerçeği Prensibi ve Süje'nin Kendini Bilmesi", *Felsefe Arkivi*, yıl: 1975, sayı: 19, s. 57, vd.
25. Augustinus, İtiraflar, 97.
26. Augustinus, İtiraflar, 221, 236.
27. Bkz. Platon, *Devlet*, s. 201 vd.,
28. Augustinus, *Confessions*, s. 179.
29. Augustinus, *On the Trinity*, s. 312.
30. Augustinus, *On Christian Doctrine*, s. 15, 16, 17.
31. Augustinus, İtiraflar, 243.
32. Augustinus, *On the Trinity*, s.225.
33. Augustinus, İtiraflar, 224.
34. Augustinus, İtiraflar, 222.
35. *On Christian Doctrine*, çev. J. F. Shaw, Dover Publications, New York, 2009, s. 13, 22.
36. Augustinus, İtiraflar, 223.
37. Augustinus, "On Grace And Free-Will", in *The Works Of Aurelius Augustine*, ed. Marcus Dods, tr. Petee Holmes, Vol. XV, Edinburgh, 1876, s. 14, 15, 16, vd. ilerleyen sayfalarda "sonsuz yaşam" fikri, özürlik teması temelinde ortaya çıkar. Buna göre sonsuz yaşam, insandaki özgürlüğe sunulur, özgürlüğün mükafatı olarak sunulur.
38. Augustine, "A Teetate On Rebuke And Grace", in *The Works Of Aurelius Augustine*, s. 71.
39. Augustinus, "On Grace And Free-Will", s. 45.
40. Augustinus, İtiraflar, 154, 156.
41. Bkz. Ş. Teoman Durah, "Felsefe-Bilime Ramak Kalmışken: Türklerin Düşünce Tarihi ve Felsefe-Bilim", *Felsefe Bilim Nedir'de*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2006, s. 113-114.
42. "Toprağıla bile geldi dört sıfat / Sabr u eyü hû tevekkül mekrümet / Suyıla geldi bile dört dürlü hâl / Ol safâdur hem sehâlütf u visâl / Yılıle geldi bile bil dört heves / Oldurur kızıl ü riya tizlik nefes / Odıla geldi bile dört dürlü dad / Şehvet ü kibr ü tema' birle hased." Yunus Emre, *Risâlat al Nushiyya ve Divan*, yayına hazırlayan: Abdülbâki Gölpınarlı, Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayını, Eskişehir, 1965, s. 1, 43.

43. Yunus Emre, *Hayatı ve Bütün Şiirleri*, haz. Mustafa Necati Bursalı, Çelik Yayınevi, İstanbul, 1990, s. 50-51.
44. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, haz. Faruk K. Timurtaş, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1972, s. 92.
45. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 128
46. "İnsansal dediğimiz erdem ise bedenin değil ruhun erdemidir; mutluluk da ruhun bir etkinliğidir." Aristoteles, *Nikamokhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1988, s. 25, 27, vd.
47. Konunun daha iyi anlaşılması için Antik Yunan ve Roma heykellerine bakılabilir. Bu kültürlerde, tek Tanrılı dinlerde olduğu gibi beden yadsınmaz; aksine güç, güzellik ve zarafetin simgesi olarak öne çıkarılır. Kierkegaard, bu kültürlerde cinselliğin bilinç düzeyine çıkmış bir konu olmadığını söyler; ona göre cinselliğin bilince çıkabilmesi için bu yönde bir yasağın, günahın ve aybın olması gerekir. Bu yoksunluğun temelinde, bu kültürlerde aşkın bir ruh anlayışının olmaması vardır. Kierkegaard, heykellere yansıyan soğuk duruşu da "ruh yoksunluğu"na bağlar. Aşkın ruh anlayışı, Hristiyanlıkla birlikte Batı kültürüne girmiş, ruh da bedenle birlikte cinselliği tespit etmiştir. Bu nedenle, cinsel bir figür olan Don Juan, Ortaçağ Hristiyan kültürüne ait bir figürdür. (Bkz. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 63. *Either / Or*, çev. Alastair Hanay, Penguin Books, London, s. 1992, s. 72, 97.)
48. Bu beyit, Faruk K. Timurtaş'ın hazırladığı Yunus Emre Divanı'nda (s. 75), Mustafa Necati Bursalı'nın hazırladığı Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri isimli kitapta (s. 260) "Beni sorma bana bende değülem / Suretim boş yürür tondan içeri" şeklinde yer alır.
49. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 75.
50. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 60.
51. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 59, 92, 103.
52. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 46, 69.
53. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 55.
54. Yunus Emre, *Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 246.
55. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 119.
56. Yunus Emre'nin şiirlerinde sevginin temel ve tanımlayıcı konumu için şu makalemize bakılabilir: "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Sevgi", *Eski Yeni, Şehir Kültürü Dergisi*, yıl: 3, sayı: 27, s. 90-96.
57. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 71.
58. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 98.
59. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 150.
60. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 107.
61. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 53, 70.

62. Bkz. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 115.
63. Marcel'in felsefesinde sevgi ve sadakatin önemli bir yeri vardır. Sevgi ve sadakat Tann'ya ve beni çevreleyen sen'lere karşı duyulur. "Sevgiliye içtenlikle denilmelidir ki, 'Sana dokunmadığım ve seni görmediğim zaman da benimle birlikte olduğunu hissediyorum.' Kendimi sevdiğim kişi tarafından yaratılmış ve etkilenmiş hissediyorum. Ancak ölümle olanaklı hale gelen bu his sayesinde o bana daha yakındır." (Bkz. Vefa Taşdelen, *Varoluşçuluk ve Edebiyat*, Beyaz Gemi Yayınları, Van, 2009, s. 89.)
64. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 155.
65. Platon, *Şölen*, s. 68-78.
66. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 88.
67. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 45.
68. Mevlâna, *Mesnevi II*, çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 53.
69. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 76.
70. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 81.
71. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 54.
72. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 55.
73. Yuhanna 4: 20, Bkz. Sören Kierkegaard, *Works of Love*, çev. Howard V. Hong - Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton - New Jersey, 1978, s. 154.
74. Augustinus, *On Christian Doctrine*, 14.
75. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 108.
76. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 75.
77. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 131.
78. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 152.
79. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 53.
80. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 66.
81. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 138.
82. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 104, 105.
83. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 150, 164, 184.
84. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 62.
85. Yunus Emre, *Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 246.
86. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 67.
87. Rainer Maria Rilke, *Malte Laurids Brigge'nin Notları*, çev. Behçet Necatigil, Can Yayınları, İstanbul, 2010, s. 8.
88. Augustinus, *İtirafı*, 15-16.
89. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, s. 78.
90. Bkz. Mevlana, *Mesnevi II*, çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988, s. 231, *Mesnevi III*, s. 14.

91. Bkz. Mevlana, *Mesnevi VI*, s. 187.
92. Augustinus, *The Confessions*, s. 3.
93. Yunus Emre, *Yunus Emre Dîvânı*, s. 97.
94. Yunus Emre, *Yunus Emre Dîvânı*, s. 53, 121, 162, *Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 262.
95. Yunus Emre, *Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 119.

Damasio ile “Zihne Gelen Ben”

Lütfü HANOĞLU¹
Betül YALÇINER²
Çiğdem ÖZKARA³

¹Doç. Dr., İstanbul Medipol
Üniversitesi Tıp Fakültesi
Nöroloji Anabilim Dalı

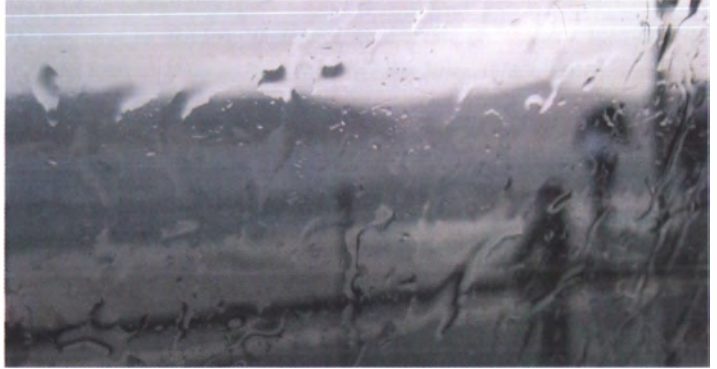
lhanoglu@kure.com.tr

²Doç. Dr., Bayındır İçerenköy
Hastanesi

betul.yalciner@gmail.com

³Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi
Cerrahpaşa Tıp Fakültesi

cigdemoz@istanbul.edu.tr



Bilinç nörolojide klasik olarak, uyanıklık ve farkındalık biçiminde tarif edilir. Burada yer alan “farkındalık” davranış nörolojisi sözkonusu olduğunda “zihin” terimi ile değiştirilebilir. Klasik formülasyon budur. Damasio, bilinçliliğin ortaya çıkabilmesi için bu formülün yeterli olmadığını, denklemde temel elemanın eksik kaldığını, onun da “ben” (self) olduğunu iddia ediyor. Yazar kendi bilinç tanımını şöyle vermektedir: “Uyanık olmak, işlemekte olan bir zihne sahip olmak ve bu zihnin içerisinde indirgenmemiş, otomatik, başrol oyuncusu olarak deneyimleyen

bir "ben" hissine sahip olmak".

Kanımızca kitabın nörobilim alanında en önemli katkısı ve giderek daha artacak önemi bu noktada olmaktadır. Yazar her ne kadar kitabın ismini bu ana fikir üzerinden vermiş gibi görünse de kendi zihinsel gelişimi insan aklının/bilincinin duygular ile ilişkisi üzerinden olduğu için, kitapta duygulara ve bedene dayalı bir "ben" inşasına en ağırlıklı yeri vermektedir.

Ancak 8. bölümde iki kısa paragraf boyunca bilinci araştıran nörobilim yaklaşımlarının sıklıkla "ben"den ziyade zihne yaklaşım yoluyla problemi çözmeye eğiliminde olduğunu görüyoruz. Bu yaklaşıma örnek olarak, açıklamada ekinde Baars'ın, Edelman'ın, Crick'in yaklaşımlarını veriyor. Bu çok iyi yakalanmış, ama kanımızca yeterince vurgulanmamış geçerli bir nokta. Bu gün geçerli olan paradigma bilinci zihin ile eş tutmaktadır. Nörobiyolojik olarak nasıl işlediği daha kolay anlaşılabilir gibi görünen zihnin bir kez ortaya çıktığını bilincinde bunun bir vechesi olarak zuhur edeceği düşünülmektedir. Bu yaklaşımın arka planında belki de selfteki örtük aşkınlık fikrinden duyulan korku da bir faktör olarak yer almaktadır.

Damasio, kitap boyunca bu iki temel yapının ortaya çıkışlarını ve birbirleri ile ilişkilerini oluşturmaya çalışıyor; zihin ve "ben". Yazar kitabın iki sorunun yanıtlanmasına adanmış olduğunu söylüyor: "Beyin bir zihni nasıl inşa eder? Ve beyin bu zihni nasıl bilinçli hale getirir?"

İkinci temel iddia, "ben" in bir dizi birbiri üzerine inşa olan nöroanatomi, bazen de klinik olarak ayrılanabilecek basamaklardan oluştuğu.

Buradaki iddialarından en önemli olanı "ben" in, doğal olarak da bilinçliliğin temellerinin beden ile ilişkili olarak subkortikal yapılarla şekillendiği. Tabii bu iddia beraberinde "ben" in zihinsel bir düşünce olmaktan çok, bir duygu olduğu iddiasını da getiriyor. Bu sayede alışıldık kuru zihinsel durumlar ile sıcak sübjektivite/ öznellik ilişkisi güçlü bir biçimde oluşturuluyor.

Tarif ettiği ve inşa ettiği "ben", daha önce düşünüldüğü gibi zihnin aygıtının ortaya çıkışının doğal bir sonucu olan "emergent" bir şey olmadığı gibi, aşkın bir töz, homonkulus, ya da merkez de değil. Doğrudan biyolojik varoluşumuzun ve var kalmamızın garantisi olan bedenin tek bir biçimde ifadesi. Yaşayabilmek için dış dünya ile ilişkide her şeyi bu merkezi referans noktası sayesinde ona göre "değerlendirdiğimiz" bir şey. Böylece bilinçliliğin temel elemanı olan "ben" i evrimsel/biyolojik bir zemine de oturtuyor.

Burada da zihin temelli yerine "ben" temelli bir bilinç teorizasyonunun ikinci önemli katkısını görüyoruz; eğer zihin merkezli bir bilinç yaklaşımı ortaya konursa "ben" in içerdiği değer ve anlamın bireysel olarak oluşturulması imkanları da dışlanmış oluyor. Yazarın vurguladığı ve önem verdi-

**Birinci ve üçüncü
tekil şahıs
bakış açılan
arasındaki "gap"
ve bunun aşılması
zorunluluğu eskiden
beri fark edilmiş
ve vurgulanan bir
durum.**

ği bir nokta da bu. Yazar evrim içerisinde bilinçli bir zihnin neden gerektiğini anlayabilmek bakımından da "ben" merkezli yaklaşımın merkezi olduğunu söylüyor. Her bilinçli zihinde bireysel hayatı düzenleme mekanizmalarının ilk temsilcisi "ben"dir. "Ben", biyolojik değer koruyucusu ve düzenleyicisidir.

Yazarın soruna yaklaşırken bilinçli zihnin anlaşılması için nörobiyolojinin şu üç bilgi toplama alanının verilerini kullanmaktadır. Kişinin doğrudan kendi içine, zihnine bakarak yaptığı gözlemlerin sonuçlarını, birinci tekil şahıs verilerini kapsayan içebakışsal (introspective) yaklaşım; canlının, başkalarının davranışlarını gözlemleyerek oluşturulan veri birikimini kapsayan davranışsal perspektif ve beyin hasarlarının araştırılması ile elde edilen veriler. Bu verilerin birbirleriyle uyumlu hale getirilmesi, birbirlerine aktarılması en önemli bilimsel ve metodolojik problemi oluşturmaktadır. Özellikle birinci tekil şahıs perspektifi ile beyin araştırmalarının verileri arasında büyük bir boşluk, ilişkisizlik (gap) var gibi görünmektedir. Peki bu bağlantıyı nasıl kurabiliriz? Yazar dördüncü bir perspektifin gerekli olduğunu söylüyor. Bu bakış açısının evrimsel bir tarzı olması gerektiği, evrimsel biyolojiye dayanması gerektiğini söylüyor. İkinci olarak, zihinsel olayların özel tipteki beyin olaylarına eşdeğer olduğunu kabul eden bir "içsel çalışma hipotezi"nin geçerli kılınmasının gerektiğini söylüyor. Bunun kompleks olanın (zihinsel olaylar) basit olana (beyinsel işleyiş ya da nöral paternler) kaba bir indirgeme olmadığını söylüyor.

Bu yaklaşımlarda çok yeni bir şey yok. Birinci ve üçüncü tekil şahıs bakış açılan arasındaki "gap" ve bunun aşılması zorunluluğu eskiden beri fark edilmiş ve vurgulanan bir durum. Çözüm önerisi ise zihni oluşturma teorisi boyunca işlediği ve temelde "dispozisyon"lara dayanan, yazar ne söylerse söylesin indirgemeci bir yaklaşım. Dispozisyon teorisi ise açıkçası çok anlaşılır değil ve kendi içinde açıklanmamış bir giz barındırıyor.

Şimdi yazarın kitap boyunca açıkladığı yaklaşımının kısa ve anlaşılır bir özetini vermeye çalışalım.

Beyin bir zihni nasıl inşa eder?

"Beyin bir zihni nasıl inşa eder?" sorusundan başlarsak, yazarın bu soruyu yanıtlamada mevcut araştırma verilerini yeterli bulduğunu görüyoruz. Buna göre, bilinçli bir zihnin temel özelliklerini uyanıklık ve imgeler oluşturmaktadır ve bunlarla ilişkili nöronal altyapılar özetle aşağıdaki gibidir:

1. Uyanıklık; hipotalamus, beyinsapı ve serebral korteksin birlikte

çalışmasıyla sağlanır. Organizasyon hem nöronal hem de kimyasal (hormonal) yolları kullanır.

- a. Hipotalamus, özellikle endokrin sistemi kullanır.
 - b. Beyinsapı, talamusla yakın ilişki içerisinde, korteksle bağlantı olarak işler. Beyinsapı sistemi süre giden bedensel durumların biyolojik olarak değerlendirilmesiyle ilişkilidir. Beyinsapında uyanıklıkla ilişkili bölgeler, daha sonra anlatılacak "ilk ben" (protoself)i yapan bölgelerden ayırdır, ancak yakın ilişkililik içerisinde çalışırlar.
2. İmgeler; Beynin ayırt edici özelliklerinden biri, kesintisiz bir biçimde, dış dünyanın içeride bir temsilini yaratacak şekilde dışımızdaki objelerle interaksiyon sonucu ya da bellek bankasındaki bir objenin hatırlanması sırasında haritalar oluşturmalarıdır. Beyin, haritaları oluşturduğunda, aynı zamanda, zihnin temel elemanları olan "imgelerin"de ortaya çıkması sağlanmış olur. Bu haritalar dış nesnelerin statik, düz kopyaları değildir; duyum gruplarının ve beynin özellikleri çerçevesinde aktif bir yorumdur söz konusu olan. Beynin fasılasız ve dinamik haritalama faaliyetinin sonucu zihindir. Haritalanmış paternler, sesler, kokular, ağrı, haz, vb. bilinç içeriğini oluştururlar. Yani zihindeki imgeler, o anda algılanan/yeni haritalanan, gerçek imgelerle hatırlanan/yeniden yaratılan imgelerin sürekli değişen oranlarda yine sürekli akan bir karışımından meydana gelir. Zihindeki imgeler, özellikle dış gerçekliğe ait ya da silsile takip etmesi gereken düşünme süreçlerinde mantıksal olarak birbirleriyle ilişkili olma eğilimindedirler. Bu haritalar/imgeler;
- a. Beyin haritalarının temel özelliği temsil ettikleri şey ile aralarındaki görece açık bağlantılılıktır. Teorik olarak bu haritalara bakarak kişinin dışarıdan neyi algıladığını ya da hatırladığını söyleyebiliriz. Yukarıda 3. ve 1. şahıs perspektifleri arasındaki "gap"ın aşılma yöntemini bu kabul oluşturuyor.
 - b. Beynin söz konusu haritaları nasıl yaptığı ve bu haritaların nerede olduğu sorusuna verilen geleneksel yanıt, erken duysal korteksten önce unimodal, sonra multimodal yolla giderek daha fazla işleme ve en sonunda süperior temporal ya da frontal alanlarda, multimodal alanlarda algının ortaya çıkışı şeklindedir.
 - c. Önerilen çerçevenin temel parçasını, konverjan ve diverjan sinaplaşma yeteneğine sahip özel düğümlerin (nodes) oluşturduğu kortikal bağlantıların özel nöral mimarisi yapar ki yazar bun-

lara konverjan diverjan bölgeler (CDZs) ismini verdiğini söylüyor. CDZs'ler, birbirleriyle haberleşen farklı beyin bölgelerindeki nöron gruplarının aktivitelerinin eş zamanlılığını/bir arada ortaya çıkış durumlarını (coincidence) kaydeder. Bir nesnenin oluşturduğu tüm harita ya da haritanın bir parçası kalıcı olarak CDZs'lerde temsil edilerek bir hafıza oluşturulmaz. Sadece bu haritalar ile bağlantılı nöronlardan gelen sinyallerin bir arada ortaya çıkışlarının kaydedilmesine ihtiyaç vardır.

- d. Yazar çerçevenin diğer kritik elementinin beyindeki iki sistem tarafından oluşturulduğunu söylüyor. Bunlardan birincisi, harita/ imgelerin oluşturulması, diğeri ise dispozisyonlar yani belirli şeylerin, düşüncelerin duyguların veya tüm zihinsel içeriklerin bu haritalarda nasıl oluşturulacağını bilgisini içeren sistemdir.
- e. İmge uzamı (image space): Bu terim tüm modalitelerdeki erken duysal korteksleri, primer motor alanlar ve harita oluşturma yeteneğinde olan subkortikal yapıları, (nucleus tractus solitarius, parabrachial nükleus, superior kollikulus) içermektedir. İmge uzamı hem algılama, hem de geri çağırma esnasında, sözü edilen tüm bu alanlarda yaygın ve özel tarzda düzenlenmiş aktivasyon modeli ile haritalar, dolayısı ile imgeler, zihinsel içerikler oluşturan bölümdür.
- f. Deneyim ya da yeniden hatırlama esnasındaki imgeler ve bunların altında yatan haritaların tümüyle depolamak imkansız olduğundan beyin bunu sağlamak için dispozisyon tekniğinden yararlanır. Yazara göre bu, burada ayrıntılarına girilemeyecek olan "babaanne hücresi" sorununun da çözümüdür.
- g. Kortikal dispozisyonel uzam (dispositional space) ise tüm temporal, parietal ve frontal bölgelerdeki yüksek (heteromodal) asosiyasyon kortekslerini ve buna ilave olarak dispozisyonel cihazın eski parçaları olan bazal forebrain, bazal ganglionlar, talamus, hipotalamus ve beyin sapını içeriyor. Yani bunlar yukarıda tanımlanan CDZs'ler ve haritalanmış imgelere karşın haritaların nasıl oluşturulacağı bilgisini taşıyan "dispozisyon"lardan oluşuyor.
- h. Haritalardan önce, çok uzun süre dış ortamla ilişkili olarak ona bir yanıt oluşturmak için organizmalar "dispozisyon"u kullanıyordu. Dispozisyon (Eğilim); ortaya çıkan bir uyarana ya da ortam değişikliğine o uyarana ile ilişkili, o uyarana özgül bir temsil oluşturmaksızın verilen genel bir düzenleyici yanıt ola-

rak tanımlanabilir. Burada ortaya çıkan yanıt da uyarana spesifik değil, genel bir yanıttır.

- i. Yazar, orijinal bir haritanın ve dispozisyonun, ya da onun bir hafıza versiyonunun oluşturulması için önerdiği mekanizmanın "zamana kilitli geriye doğru etkinleşme" (time-locked retroactivation) olduğunu söylüyor ki bu teori, yazarın zihinsel içeriğin tek bir andaki birliğini ve klasik "bağlanma" problemini aşmak için çok erken bir dönemde geliştirdiği bir yaklaşımdır. Haritalar, imge uzamı bölgelerinde "zamana kilitli geriye doğru etkinleşme" mekanizması sayesinde dispozisyonel uzayda saklı bilgi kullanılarak oluşturulur.
- j. Haritalar, imge uzamında ortaya çıkan imgeler bilinçli iken, dispozisyonel uzamdaki işleyiş implicit, gizli bilinç ulaşımına açık değil. Dispozisyonlar değişen şekillerde sonuçlar üretirler, en temel düzeyde, hormonların salınması, kan basıncının veya kan akışının düzenlenmesi, iç organ kaslarının tonusunun düzenlenmesi gibi bilgileri oluşturabilirken, üst düzeyde de nesnelerin zihinsel imgelerinin kaynağı olan haritaların oluşturulması bilgisini de saklarlar. Bu bilgi soyuttur, olasılıklardan ibarettir, şifrelenmiştir, sözcüklere dayanmaz, bilinçdışıdır.
- k. Beynin kendi yapmakta olduğu haritalamanın (dış nesnelerin algılanması, bir şeylerin hatırlanması, vb.) yeniden haritalanması muhtemelen soyut imgelerin ana kaynağıdır.
- l. Organizmanın kendi hakkında oluşturduğu imgeler özeldir. Bedene bağlı "ben" in durumları hakkındaki bilgi subjektivitenin ortaya çıkışını sağlar.
- m. Tüm imgeler erken duyuşal kortekslerde inşa edilirken, duygu imgeleri beyinsapının seçilmiş (daha sonra bahsedilecek olan) bölgelerinde oluşturulur.
- n. Sürekli akış halindeki bu tüm zihin içerikleri/imgeler kişisel olarak onlara atfedilen "değer" e göre de düzenlenmişlerdir. Bu değerlendirme ise temelini bizim hayat düzenlememize uygulanmış "dispozisyon" ların orijinal setlerinden almaktadır. Sonuç olarak, zihnimiz, içeriğine dahil olan imgelerin aslına tamamen uygun, doğal halleriyle işlenmesi değildir. Her zihinsel içerik, "ben" e göre bir değer taşır. Bu değer duygular tarafından oluşturulur. Ya da bu değer zihindeki yansıması duygulardır. Bu nedenle duygudan yoksun bir bilinç de yoktur.

- o. Bilinçli ve bilinçdışı modlar arasındaki ayrım (imge uzamı kast-ediliyor.) uyumluluk ve “ben” işleyişinin düzeyi tarafından belirlenir. Bir imge haritalanabilir, algısal olarak işlemlenebilir, hatırlanabilir ancak, büyük çoğunluğu bilinçli hale gelmez. Ama bu imgeler düşüncemizi ve hareketlerimizi etkileme kapasitesine sahiptirler.

Beyin zihni nasıl bilinçli hale getirir?

Kısaca bilinçli zihnin derinliklerine daldığımızda onun farklı imgelerin bir araya gelmesiyle oluşmuş olduğunu görüyoruz. Bu imgelerin bir kısmını yukarıda temel mekanizmaları tanımlanan “nesneler” yapıyor, diğer kısmı ise “ben”i tanımlıyor. Bilincin ortaya çıkabilmesi için zihin içeriklerinin kendisine bağlanacağı bir “ben”e ihtiyaç vardır. Bu “ben” (self) ortaya çıkmadan salt zihin bilinçsizdir. “Ben” şu özellikleri içermelidir;

1. “Ben” perspektifi: Haritalanan tüm nesneler belirli bir bakış açısına göre haritalanıyor ki, bu da bedenden kalkılarak oluşturulan bakış açısidir. (ayrıntılar ileride tanımlanacak)
2. Sahiplik, nesneler hakkındaki hislerimiz onların zihnimizdeki temsili varoluşlarının (imgeler) bize ait olan ve hiç kimseye ait olmayanlar biçiminde sınıflandırıyor.
3. Fail (agency), zihnim tarafından yönetilen, nesnelere ve bedenim tarafından sahneye konan aksiyonlara göreli olarak sahip olduğum duygusu.
4. İlksel duygular (premordial feelings), objelerin ona (bedene) nasıl müdahil olduğu veya olmadığından bağımsız olarak yaşayan bedenin tek bir birey olarak salt varoluşunu sağlarlar.

Bu dört elemanın üst üste yığılması en basit biçimiyle “ben”i yapar. Beyin, zihnin içinde bir bilici oluşturmayı başardığı zaman onun arkasından öznellik gelir. Yazar bilen öznenin evrimsel ve kişinin kendi hayat evrimi süreci esnasında şu basamakları takip ederek ortaya çıktığını söylüyor; ‘ilkben’ (protoself) ve onunla bağlantılı olarak ‘ilk duygular’ (premordial feelings), hareketleri idare eden ‘çekirdek ben’ (core self) ve son olarak sosyal ve ruhsal boyutu oluşturan ‘otobiyografik ben’ (otobiyografik self). Hipotezin ikinci kısmı ise “ben”in basamaklar halinde inşa olduğunu iddia etmektedir. Her üç basamakta birbirlerinden ayrı ama birbirleriyle koordinasyon gösteren beyin alanlarında inşa edilir. Erken evrede

(ilkben) terimin tam anlamı ile bir bilinçlilikten söz etmek yazara göre olanaksızdır. Evrimin ileri aşamalarında, çekirdek ben ve sonrasında bilinçlilik olarak isimlendirilmeye layık, sübjektiviteyi de içeren zihinsel durum yani otobiyografik ben ortaya çıkmaktadır. Şimdi bu "ben" basamaklarının organizasyonunu ve birbirleriyle ilişkilerini gözden geçirelim.

İlkben; "ben" in en ilkel aşaması, beyin organizmanın (bedenin) üzerine inşa edilmiş kısımlarından zuhur eder ve bedenin görece stabil görünümünü temsil eden imgelerin bir araya toplanmasından oluşur. Yazarın "Primordial feelings" olarak isimlendirdiği, yaşayan/canlı bedenden kaynaklanan salt varoluşa ait hisleri ortaya çıkarır. Çekirdek ben'in inşası için temel taşı aşamasını oluşturur. İlkben, organizmanın fiziksel yapısının mümkün olan en stabil görünüşünün an be an, beyin farklı nöronal yapılarında haritalanması ve bu haritaların birbirleriyle entegre edilmiş bir koleksiyonundan oluşur. İlkbeni yapan haritalar sadece beden imgelerini değil, beden imgelerinin oluşturdukları hisleri de içermeleri bakımından diğerlerinden ayrılırlar. Bedenin bu temel duygulan (primordial feelings), normal uyanık beyinde spontan olarak mevcuttur. İlkbenin inşasına katılan, anatomik olarak beyin sapından kortekse uzanan, dağıtık ve uzamsal olarak dağıtılmış haritalama sistemleri aşağıda aktarılmıştır. Bu haritaların entegrasyonu, aynı zaman penceresi içerisinde çapraz sinyal işleme yoluyla sağlanır, hepsinin konverjans gösterip yeniden haritalandıkları bir yere ihtiyaç yoktur.

Bilincin ortaya çıkabilmesi için zihin içeriklerinin kendisine bağlanacağı bir "ben" e ihtiyaç vardır.

1. Ana interoseptif (iç ortamdan gelen) haritalar: Bu haritaların kaynakları iç ortam ve iç organlardan gelen sinyallerdir. İç ortamın süregelen durumunu normal ile sapmalar tarzında ortaya koyarlar. Fizyolojik ihtiyaçların (susama, acıkma vb.) zihinsel düzeyde ifade edilmesini sağlarlar. Haz sisteminin organizasyonuna katılırlar. Bu sinyallerin bir alt seti, toplandıkları ve modifiye ettikleri özel üst beyin sapı çekirdeklerinde ilk duygulan (primordial feelings) oluşturur. Beyin sapı çekirdekleri basitçe bir bağlantı istasyonu değil, karar verme istasyonlarıdır. Bu karar verme aygıtının çalışması, ilk duygulanın inşa edilmesine katkıda bulunur ve yukarıda bahsedilen organizmaya yani o tekel "ben" e özgü "değer" mekanizmalarının temelini oluştururlar. Tüm öteki duygulan önceler ve tüm duygu (emotion) ve hisler (feeling) süre giden temel hislerin varyasyonlarıdır. Yine nesneler ile organizmanın etkileşiminden kaynaklanan tüm hisler (feelings) de süre giden ilk duygulanın varyasyonlarıdır. Bu sistemin (interoseptif) bir özelliği de kaynak aldığı yapıların boyutlarından bağımsız işleme-

sidir. Yazar bu özelliğin felsefede zaman içerisinde “ben”in değişmez kalması sorunu demek olan “aynılık” (singularity) özelliğinin kaynağı olabileceğini söylüyor. Bu sistem yaşla, büyüme ve gelişme ile geçen zamanla görece olarak değişmez kalır. Burada kastedilen, yine bedenle ilgili olan eksteroseptif duyuların köken aldıkları kas, eklem vs. kaynakların büyümesi ile beyindeki temsil alanlarında ve kapladıkları fiziksel alanda değişme gereklidir ama interoseptif sistemde doğası gereği temsil bu tarz uzamsal değildir ve zaman içerisinde değişkenlik göstermez. Yazar ana interoseptif sistemin nerede işlediği sorusunu, temel yapılanmanın beyin sapındaki hipotalamus ve nuctartus solitarius ve parabirakial nukleus olarak yanıtlıyor. Burada bölgesel olarak hayatın idamesi süreçleri sağlandıktan ve ilk duygular ortaya çıktıktan sonra interosepsiyonun açık bir biçimde idantifiye edilebilmesi (bilinçli hale gelmesi) için bu yapıların talamus yolu ile insüler kortekse bağlandığını söylüyor.

2. Ana organizmaya (bedene) ait haritalar: Bu haritalar, tüm bedenin ve onun ana komponentleri olan baş, gövde ve ekstremitelerin bir şeması olarak tanımlanabilir. Bedenin hareketleri bu ana beden haritasına kıyasla, karşılaştırılarak haritalanır. Doğal olarak bu haritalar büyüme ve gelişme sürecinde interoseptif haritaların aksine çok fazla değişiklik gösterirler. Bu nedenle de ilkbenin tekilliğinin kaynağı olamazlar. Ana interoseptif haritalar, ana beden haritası ile uyumlu olmak zorundadır. Bu uyum, haritaların birbirlerine anlık transferleri ile değil, yine eş zamanlılık ilkesi ile sağlanır.
3. Dışsal olarak yönlendirilen duysal girişlerin haritaları: Yazar bunların, gözler, kulaklar, burun, dil gibi özel duyu organlarından sağlanan özel duyunun ötesinde bir set olarak tarif ediyor. Örneğin gözün özel duyumunu / görmeyi elde ederken uzamsal uyum için yaptığı bütün mekanik ayarlamaları sağlayan göz kasları, iris kasları etraftaki dokular vb. yapılardan gelen duyumlarla bu haritaların oluştuğunu söylüyor. Bu verilerle oluşturulan bu haritalar, somatosensoryel sistemde (SI ve SII) insulada, ayrıca görme için frontal göz alanında organize olmaktadır. Yazar bu haritaların iki işe yaradığını söylüyor: Birincisi bilinçliliğin temel elemanı olan perspektif, ikincisi ise zihnin kalitatif yönünün inşa edilmesi. Yine diğer iki sistem ile bu sistemin de sürekli bir uygunluk (fit) içinde olmasının gerekli olduğu ve bu uyumun da yine anlık harita transferi ile değil, zamansal bir koordinasyon/eş zamanlılıkla sağlandığını söylüyor.

Burada bir noktaya daha değinmek uygun olacaktır. Yazar iki birbirine karşıt durumdan bahsediyor ve bunların ilişkisinin "ben" in biyolojik inşasının anlaşılmasında temel öneme sahip olduğunu söylüyor. Birincisi dış dünyadan ve bedenin içinden gelen sonsuz değişkenlikteki durumlar, ikincisi ise iç ortamın çok dar bir aralıkta sabit tutulması zorunluluğu. Bu zorunluluk bize ilksel duygular ve ilkbenin temelinde olduğu bir sabit platform sağlamaktadır. Bu platformu kullanarak organizmanın ilişkiye girdiği çevrenin değişkenliklerini içimize uydururuz. Değişkenlikler ilkbenin o anki durumuna karşıt olarak kaydedilir/değerlendirilirler ve ardından gelen fizyolojik olayları tetiklerler ve yazar bu üç yapının (iç ortam, iç organlar ve dıştan yönlendirilen duyuşal giriş kapılarının) bazal durumlarının canlıya hareketler denizinde bir stabilite adadığı kazandırdığını söylüyor. Bu sistem, zihnimizdeki tüm deneyimlerimizi etkileyen, zihnimizin dışında neler olduğunu bedenimize göre gösteren bir bakış açısı sağlar. Bu sağlam temel sayesinde dışarıdan gelenle bedene ait olanı yani hem "ben" ve ötekini, hem de potansiyel olarak gerçek dışsal şeyle zihinsel olarak inşa edileni ayırt edebileceğimiz bir temel oluşabilir.

Çekirdek ben (core self); ikinci basamağı oluşturur. Organizmayı temsil eden ilk ben ile bilinmiş/algılanmış (dışsal) bir nesnenin beyinde oluşturduğu temsil (harita) ile ilişkili beyin alanlarının ilişkisi sonucu ortaya çıkar. Çekirdek benin bir atımı (pulse) organizma ile bir nesne arasındaki etkileşim sonucu ilkbenin ve etkileşilen nesnenin imgesinin modifiye olmasıyla oluşur. Nesnelerin ve bedenin modifiye olmuş, (birbirlerini değiştirmiş) imgeleri anlık olarak birbirleriyle koherent (eş zamanlı) paternler olarak bağlanırlar. Organizma ve nesne arasındaki ilişki, bir kısmını hislerin (feelings) oluşturduğu, bir bütünlük oluşturacak tarzda ard arda gelen imgeler biçiminde oluşur.

Her an "ben" ve ötekinin deneyimlendiği kompleks zihinsel yaşantılar da ilkben ve ilk duygular bir "ben" oluşturmak/sayılmak için yeterli değildir. İlkben ve onun ilk duyguları arasında ve bizim kişilik (personhood) ve kimliğimizi (identity) sağlayan otobiyografik benimizin arasında bir orta düzey ya da ara eleman gereklidir. Bunun için yukarıda tanımlanan ilkbenin sabit yapısından bir şeyler an be an değişmelidir ki bu çekirdek bendir. Nesnenin bir kez algılanması, bedeni kendini ona uydurmaya zorlar. İşte ilkbendeki bu anlık değişimler çekirdek beni yaratır ve bu ilişki bir olaylar zincirini ortaya çıkartır; ilk olarak nesne ile ilişkilendirilen ilk duygular bir "nesneyi bilme hissi" halini alır ve bu his an içerisinde bir nesneyi diğerinden ayırt etmemizi sağlar.

İkinci olarak bu duygusal olarak işaretlenme ile beraber, ilişkiye geçilen/angaje olunan nesne için bir özellik, farklılık ortaya çıkar, diğer nesnelerden ayırt edilen o nesneye “dikkat” edilmiş olur. Yani nihai olarak çekirdek ben’in tanımı şöyle yapılabilir; Bir nesne tarafından modifiye edilen ilkben ve bu modifikasyonun sonucunda o nesnenin duygularla işaretlenmesi ve dikkati celbetmesi çekirdek beni yaratır.

“Ben” zihne imgeler yoluyla gelir ya da düz bir zihnin işlemlenmesine bir dizi imgenin ilave olmasıyla “bilinçli zihin” ortaya çıkar. Bu imgeler;

1. Organizmanın (modifiye olmuş ilkben) imgesi
2. Bir nesne ile ilişkiye yanıt olarak ortaya çıkan duygusal durumun imgesi
3. Tüm bunların kaynağı/sebebi olan nesnenin imgesi

Burada söz konusu olan (nesne obje olarak bahsedilen) sadece dışarıdan algılanan şeyler değil düşünceler, imgeler, hatırlanan şeyler de aynı mekanizma ile çekirdek beni oluşturur. Bilinçli zihin için temel mekanizmalar bunlardır. Çekirdek benin bu anlık atımları, ortaya çıkışları etraftan alınan yoğun uyanlar sayesinde sürekli bir duygu ve dikkat durumu oluşur ki, bu uyanıklığın sürdürülmesine de katkıda bulunur. Otobiyografik ben, başka bir şeye gereksinimsiz doğrudan çekirdek benin mekanizmaları üzerine inşa edilebilir.

Otobiyografik ben; son basamak, yaşanmakta olan deneyim, daha önce kaydedilmiş olanlar ve geleceğin önceden tasarlanması gibi çok sayıdaki nesnenin yine yukarıda tarif edilen mekanizmalar yoluyla ilkben ile etkileşime geçmesi ve sonuçta çekirdek ben atımlarının (pulses) bir sürekliliğini üretmesi sonucu oluşur. Otobiyografik ben, kişinin özgeçmişinde bulunan nesnelerin (imgelerin) çekirdek benden atımların meydana gelmesi ve bunların, geniş ölçekli koherent paternler ile anlık olarak bağlanmaları yoluyla ortaya çıkar.

Çekirdek benin atımları her zaman “online” olmasına karşın bellek depolanının kullanımını gerektirdiğinden otobiyografik ben, bu eşzamanlılıkla aktüel olmayan/offline yapılar arasında köprü kurmalı, bilinç dışı olan bir kısım malzemeyi çevrimiçi hale getirmelidir. Bu tarz bir yeniden bilince gelme durumunda olaylar ve nesnelerin emosyonel ağırlıkları/bağları bu proses boyunca yeniden yapılandırılır. Nörolojik olarak bu inşa, yeniden inşa işi daha önce bahsedilen DCR bölgeleri tarafından idare edilen bilinçdışı işlemlemeye ihtiyaç duyar.

Yazar otobiyografik benin inşasının şu basamakları takip ettiğini

düşündüğünü söylüyor: İlk olarak tüm algılamayı başlatan, tetiği çeken nesnenin belirlediği/çağıştırdığı otobiyografik bellek setinin bir gurup halinde tanımlanması gerekir. İkinci olarak potansiyel olarak sonsuz olabilecek olan bu anıların uygun olanlarının ortaya çıkarılması ve ilkben ile ilişkiye geçirilmesi ve en sonunda da sonuçların tutarlı, ortaya çıkan imgeyle ilgili bir paterninin oluşturulması gerekir. Yani ardışık pek çok çekirdek ben atımlarının otobiyografik ben çerçevesinde tutarlı bir bütünlüğü oluşturulmalıdır.

1. Bellekten çağırılan özel içerik, bir imgeler demeti olarak bilinçli hale gelmelidir,
2. Bu imgelerin ilkben ile interakasyon haline geçmeleri, çekirdek ben atımları oluşturmaları gerekir,
3. Sonucun belirli bir zaman aralığında koherant bir bütünlük olarak ortaya çıkması gerekmektedir.

İlkbenin interosptif komponenti söylendiği gibi üst beyin sapı ve insula kaynaklıdır. Duysal giriş komponenti ise klasik somatosensoryel korteksler ve frontal göz alanı kaynaklıdır. Çekirdek ben ortaya çıktığında bu komponentlerden bazılarının durumları (status) değişir, algılanan nesnelerin doğurdukları imgeler bir nabız gibi tüm eylemi oluşturur, uyanıklığı artırırlar. Çekirdek benin böyle anlık çıkışları için özel bir koordinasyon merkezine ihtiyaç yoktur, ama süreç birbirini izleyen imgeler giderek bir olay örgüsü biçiminde gerçekleştiğinde, tüm yapıları zamansal olarak birbirleriyle koordine edecek, sonra bunları otobiyografik benle bağlantılandıracak bir merkezi koordinatöre ihtiyaç vardır. Yazar, bütün otobiyografik ben operasyonunun hatta bilinçliliğin sözü edilen bu koordinasyon cihazı içerisinde maddeleştirilemeyeceğini, ortaya çıkan bu ürünün zihni yapan tüm yapıların tümünün katıldığı bir iş olduğunu, tarif ettiği şeyin prosesin kendiliğinden organizasyonu olarak tanımlanabileceğini söylüyor.

Söz konusu en üst düzey ve tüm beyni içeren koordinasyon konusunda yazar;

*Talamus, beyin sapı ve korteks arasında kalan pozisyonunun çok uygun olduğunu ancak imgelerin oluşturulması ve diğer arka plan işleriy-le aşırı meşgul bir yapı olduğu yorumunu yapıyor.

*Claustum, bu yapı CDR bölgeleriyle yakından ilişkili olarak insüler korteks ile bazal gangliyonlar arasında yer alır. Claustumun koordinatör aday olmasıdaki sorunun tüm beyni etkileyemeyecek ölçekte küçük bir organizasyona sahip olduğunu söylüyor.

*Posteromedyal korteksler (PMC), yazının en favori adayını oluşturmaktadır. PMC'yi oluşturan yapılar; posteriyor singulat girus, retrosplenial korteks, precuneustur. Bu alanlar CDR bölgeleridir. Bu yapıların anatomik organizasyon ve yapıları henüz iyi aydınlatılmış değildir. Ama son çalışmalara göre PMC diğer CDR bölgeleri içerisinde en ön plandaki üst düzey konverjan diverjan bölge olarak göze çarpar. Yazar bu yapının son dönemde bilinç ve özellikle “ben” ile ilişkisi yoğun olarak araştırma konusu olan “default mode network” ile yakın anatomik benzerliğine gönderme yapmaktadır.

Sonuç olarak PMC, multimodal bilginin işlenmesindeki bu anahtar rolünün yanı sıra uyanıklıkla, dikkatle ve ödül/ceza sistemi ile ilişkili bölgelerle de bağlantılıdır. Ayrıca bazal ganglionlar ve periaquiduktal gri madde gibi motor rutin ile ilişkili bölgelerle de bağlantılıdır. Yine erken duysal korteksle kapalı oluşu, dışarıdan gelen uyarılara kapalı olmak ve içerden üretilen bilginin organizasyonunu yapmak için ona elverişli bir konum sağlamaktadır.

Görüldüğü gibi Damasio oldukça ayrıntılı ve ayakları yere basan bir teori üretmiştir. Üstelik öyle görünüyordu ki, girişte bahsedildiği şekilde bu teori şu anki nörobilim teorik yapısının çözümlemekte başarısız olduğu önemli bazı konuları da çözümleme potansiyeli gösteriyor. Peki eleştirilerimiz yok mu? Bizim eleştiri noktalarımızdan ilki, bazı bölümlerin aşırı teorik ya da diğer bir deyişle bir takım hipotetik kabuller üzerinden gidiyor olması ve henüz yeterli (bazen hiç) deneysel bilgi desteğine sahip olmaması olarak özetlenebilir. Bu eleştiriye zaman elbette bir yanıt verecektir. İkincisi ise gelecek vizyonu ile ilişkili. Damasio'nun teorisi aslında son 10 yılda ortaya çıkan ve dinamik beyin süreçleriyle bilinç ve “ben”i ilişkilendirmeye çalışan “default mode network” yaklaşımlarının yavaş yavaş gündeme getirdiği paradigma değişikliği-ne karşın (bu konu ile ayrıntılı bir gözden geçirmeyi, bu sayıda yer alan “ben merkezli bilinç ve öteki” isimli yazıda bulabilirsiniz) hala lokalizasyoncu bir anlayışa sahiptir. Son verileri yeni ve son derece ilginç bakış açılarıyla gözden geçiriyor olsa da neredeyse 250 yıllık lokalizasyoncu yaklaşımlardan harmanlanan bir teoriye yedirmeye çalışmaktadır. Ama bu yaklaşım bile gelmekte olan paradigma değişikliğine bir hazırlık olarak görülebilir.

Kaynak

1. Damasio A. *Self comes to mind (Constructing the conscious brain)* Pantheon Books, New York, 2010.

Otizmde 'Ben' ve 'Öteki'

Baş KORKMAZ

Prof. Dr.,
İstanbul Üniversitesi, Cerrahpaşa
Tıp Fakóltesi, Nöroloji AD

bkorkmaz@istanbul.edu.tr



Kendilik (Self), başlangıcından beri felsefenin gündemini oluşturan ve farklı yönleriyle ele alınıp, irdelenen başlıca tartışmalı kavramlardan biridir. Son yıllarda sinirbilim, klinik psikopatoloji ve otizm araştırmalarının da gözde konusu olmuştur. Ancak kendilik tanımındaki bulanıklık ve karmaşa, bu alanda yapılan çalışmalardan anlamlı ve bütünlüklü sonuçlar ıkanlmasını engellemektedir. Kendilik kavramı, ego, bireysellik, özne, bilinçlilik ve kişilik gibi birbirine yakın ya da benzer birçok kavramla örtüşmekte bazen farklı araştırmacılar bunları bilerek ya da bilmeyerek birbiri yerine ve muğlak biçimlerde kullanmaktadır. Bazı araştırmacılar kendilik diye bir bütünlüğün olmadığını belirtirken (Metzinger, 2003), birçok araştırmacı, kendiliğın çok boyutlu (multidimensional) (Goldberg, 1990; Greenwald ve Pratkanis, 1984), ya da çok yüzlü (multifaceted) (Lewis, 1995; Neisser, 1988; Rochat, 2003) yani çeşitli yanları (aspects) olduğu konusunda giderek daha fazla görüş birliğı içindedir. Sosyal psikoloji ve kişilik araştırmaları da geniş ölçüde bu yaklaşımı desteklemektedir.

Kendilik tartışmalarının merkezinde, deneyimin öznesi olarak kendi

(‘I’) ile deneyimin nesnesi olarak kendi (‘me’) arasındaki ayrım vardır (James, 1890). Bu ayrım paradoksal bir hali ifade eder, çünkü buna göre insan kendi zihninde kendi kendini inceleyen bir varlıktır; yani aynı anda hem kendisi hem başkasıdır ama hâlâ bir bütündür. Ve ancak bu ayrımın gerçekleştiği bir varlığa kendi-farkındalık atfedilebilir. Bir başka ayrım fiziksel ve psikolojik kendilikler arasındadır (Gillihan ve Farah, 2005; Neisser, 1988). Sezgisel olarak, bir insanın kendi bedenine ait deneyim ve bilgisi, bir insanın zihnine ait deneyim ve bilgisinden oldukça ayrılabilir gözükmektedir. Ama son zamanlarda artan bilgi birikimi, kendi-farkındalığın bu iki yanının yakından bağlantılı olduğunu gösterir (Lewis, 2003), çünkü zihinsel kendilik geniş ölçüde bedensel kendiliğe (embodied self) dayalıdır (Russell, 1996). Diğer bir ayrıma göre birincil kendi-farkındalık, kendilik kişinin kendi algısının nesnesi olunca ortaya çıkarken (Butterworth, 1995), ikincil (yüksek düzey) kendi-farkındalık, kendilik kişinin kendi bilişinin nesnesi olunca söz konusudur. Buna açık veya düşünsel kendi farkındalık da denebilir. Son olarak bir başka tartışma noktası da insanın kendini bilmesi ile ötekileri bilmesi arasındaki ayrım, bunlar arasındaki zamansal ve içsel ilişkidir. “Kendini bil” aforizması, başka insanların davranışlarını, ahlaki anlayışlarını ve düşüncelerini anlamak için insanın önce kendini anlaması gerektiğine işaret eder. Ancak hem filogenetik hem de ontogenetik düzeyde insanın kendini anlamasının öncelikle başkalarını anlama süreci içinde belirlendiği görüşü daha geniş kabul görmektedir. Tüm bu tartışmalar daha uzun süre süreceğe benzemektedir.

Otizm ve Kendilik

Klinik açıdan başlıca ‘kendilik’ sorunlarından biri Otizm’dir. Otizm, ilk kez 1943’de ABD’li çocuk psikiyatristi Leo Kanner ve ondan bağımsız olarak 1944’te Viyana’lı çocuk hekimi Hans Asperger tarafından tanımlanmış, toplumsal iletişim bozukluğu ile karakterize bir çocukluk çağı hastalığıdır. Başlıca sorunlar toplumsallaşma sürecinin gelişiminde anormallik, sapma ve bunun sonucunda toplumsal ilişkilerde, bu ilişkilerin karşılıklılığında nitel bozukluk; sözel ve sözel olmayan iletişimde bozukluk; oyun etkinliği ve hayal gücünde yoksulluk; takıntılı, tekrarlayıcı davranışlar, ilgi alanının kısıtlılığı ve darlığı şeklindedir. Otizm, eski Yunanca sözcük ‘autos’, yani kendi (self) anlamlı sözcükten gelir. Buna karşın otizmin bir kendilik kuramı yoktur (Zihin Kuramı ve benzeri görüşler bir kendilik kuramı değildir). Zahavi’nin eleştirdiği gibi bu konuda aynı araştırmacılar bile farklı yayın-

larında kendileri ile çelişik sonuçlar bildirmiştir (Zahavi, 2010). Öte yanında, otizmde kendilik ve 'ben' ve 'öteki' ilişkisinin incelenmesi bize hem otizmde bu kavram ve ilişkilerin doğasına dair genel bir bilgi sunarken, hem de aslında normal gelişen süreçler hakkında bilgi vermektedir. Otizmde görülen temel (core) belirtilerin otistik çocuklarda kendilik oluşumu ve gelişimini ne yönde etkilediği son yıllarda artan sayıda araştırmanın konusu olmuştur (Autism dergisinin 2010 yılı 14 nolu cildinin bir sayısı buna ayrılmıştır). Kanner, otizmi orijinal olarak aşırı bir kendine odaklanma olarak görürken bir başka grup araştırmacı kendilik yokluğu olarak görür (Frith, 2003; Frith ve Happé, 1999). Otizmlilerin, tipik gelişen insanlarda var olan kendilik deneyimi yapısına sahip oldukları kuşkuludur. Ama otizmlili kişilerin kendiliklerinin ya da öznel deneyimlerinin (yani James'a göre bir "ben" [1890]) olmadığını söylemek çok yanlış olur. Öznel deneyimleri niteliksel olarak tipik olanlardan farklıdır ve bu deneyimi geliştirme açısından bir sorunları vardır (Powell ve Jordan, 1996). Bu eksiklik daha çok kendi-farkındalığı düzeyindedir (deficits in the 'me') sahiptir. Kendilik deneyiminin normal olarak birbiri içine geçen bedensel, afektif ilişkisel, sosyo-kültürel ve düşünsel yanları (Seigel, 2005) otizmde birbirinden kopuk halde çeşitli atipik özellikler sergiler.

Otizm ve kendilik konusunda temel tartışma otizmde ötekileri anlama sorunu olduğu kadar kendini anlama sorununun da olup olmadığıdır. Bazı araştırmalara göre öteki ve kendi bilgileri birbirinden farklı fenomenlerdir (Frith ve Happé, 1999). Başka araştırmacılara göre tipik gelişen popülasyonda kendilik ve öteki bilgisi birlikte gelişir (Bosacki, 2000; Astington ve Gopnik, 1988), bu nedenle otizmde bu iki yeti birbiriyle ilişkili olarak bozuktur (Hurlburt ve ark., 1994). Bu noktada birbirinden farklı iki görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilkinde göre otizmde başkalarının zihinsel durumlarını tanıma sorunu vardır ama kendi zihinsel durumlarına ilişkin farkındalıkları ya da içebakışları sağlamdır (Goldman, 2006; Nichols ve Stich, 2003; McGeer, 2004; Raffman, 1999). Bu görüş bir insanın kendisinin ve diğerlerinin ruh/zihin hallerini anlamak için birbirinden ayrı mekanizmaları olduğunu ileri sürer. Bu görüşün başlıca temsilcisi Goldman'a göre kendini anlamak için içebakış yeterlidir, ötekilerinin ruh hallerini tanımak için tek bir mekanizmaya yani simülasyona gerek vardır ve bu mekanizma otizmde bozuktur (Goldman, 2006); Nicholas ve Stich'e göre ise kendini ve ötekileri anlamak için iki ayrı mekanizma vardır ve otizmde başkalarını anlama mekanizması bozuktur. Bu görüşlere destek olan bazı veriler vardır. Örneğin otizmlili bireyler kendi farkındalığa en azından fizik-

sel alanda sahiptirler (Williams ve Happé, 2009; David ve ark., 2008). Otizmlili çocukların büyük çoğunluğu (% 53 - 86) aynada kendini tanıma – ki kendilik kavramının saygın testidir – (Gallup, 1970; Lewis ve ark., 1989) – gelişimsel açıdan yaş normlarına uygun olarak geçer (Neuman ve Hill, 1978; Dawson ve McKissick, 1984; Spiker ve Ricks, 1984; Ferrari ve Matthews, 1983). Düşük işlevli otistiklerde bile oldukça yüksek başarı izlenir. Bu da yüksek düzey fiziksel kendi-farkındalığın sağlam olduğunu gösterir. Gecikmiş de olsa, kendi-farkındalığın bazı yanları örneğin aynada kendilerini ve daha sonrasında kendi vücutları ile ayna imgeleri arasındaki ilişkiyi kurmaları sağlam kalmıştır (Lind ve Bowler, 2009b; Gaigg ve Bowler 2008). Ama tüm bunlar zaman içinde devamlılığı olan, yüksek düzey psikolojik kendi farkındalığın sağlam olduğunu göstermez (Lind ve Bowler, 2009a).

İkinci bir görüşe göre kendinin ve ötekilerin ruh hallerini tanımak için tek bir bilişsel mekanizma ya da süreç vardır (Carruthers, 2009). Bu görüşler nörofizyolojik bulgular tarafından da desteklenir. Başkasının ve kendinin eylemlerini algılamada (Gallese, 2001), kendi ve öteki hakkındaki bilgileri işlemede (Iacoboni, 2006) aynı beyin bölgeleri devreye girer. Otizmlili bireylerin başkalarının zihinsel süreçlerini anlamada zorlukları olduğu kadar kendilerinin de zihinsel/ ruhsal hallerini tanıma ve anlamada da sorun yaşadıkları belirtilir (Williams, 2010; Williams ve Happe, 2010; Baron-Cohen, 1989; Perner ve ark., 1989; Tomasello, 1995). Hatta aleksitimi bu durumla ilgili görece eski kavramlardan biridir. Otizmde ‘kendini-anlama’nın azaldığı söylenebilir. Duyular ve algılarına doğrudan ulaşsa da insanın kendisi ile ilişkisi de bir dolayım içerir. İnsan kendi zihnini kavramak için de bir kuram oluşturur ve bu, psikolojik kendiliğin farkındalığı, ya da Kendi Zihninin Kuramı (‘theory of own mind’) olarak bilinir. Ayrıca gelişimsel açıdan bakıldığında kendilik ve ötekilerin zihne yansıması karşılıklı olarak birbirini kurar (Maclaren, 2008); bu nedenle birinin gelişimindeki sorunlar zorunlu olarak diğerini de etkiler (Hobson, 1990). Otizmde kendilik deneyiminin bazı bilgileri, en azından tipik bireylere göre kayıptır. Kısırca, gurur gibi kendi-bilinçlilikle ilgili afektleri göstermede (Neuman ve Hill, 1978; Dawson ve McKissick, 1984; Kasari ve ark, 1993; Bauminger, 2004; Hobson ve ark., 2006) atipik özellikler gösterirler. Kendilik deneyimi çocuğun ötekilerle duygusal ilişkilerini yansıtır. Otizmde azalmış kendi-farkındalık ve bunun kendi zihinsel ve duygusal durumları ile özdeşleşme ve düşünmelerine ilişkin bir bozukluğa bağlı olduğu düşünülmür (Frith ve Happé, 1999; Shalom ve ark., 2003). Otistik bireylere bir

günlerini anlatmaları istendiğinde ifadeleri zihinsel ya da duygusal tanım-lardan ziyade (Hurlburt ve ark. 1994) daha çok fiziksel betimlemeler olmuştur. Otizmi olan çocuklarda şahıs zamirlerinin (bana, sen) yetersiz edinimi ve yanlış kullanımı, isimleri tuhaf kullanımları söz konusudur (Jordan, 1989; Lee ve ark., 1994). Otizmliler çocuklar ben, bana ya da benim gibi kavramları nadiren kullanır. Çoğu kez 'ben' yerine sen ya da o sözcüklerini kullanır. Bunun bir nedeni ekolali olabileceği gibi (Bartak ve Rutter, 1974), kendilik kavramının yetersiz gelişimine de bağlı olabilir (Lee ve ark., 1994; Hobson, 1990). Özellikle küçük yaşlarda isimleri ile çağrılınca dönmezler. Özel ismin çok erkenden kendilik imgesi ve çocuğun bedensel varlığı ile kaynaştığı, şahıs zamiri kullanımının kendilik imgesi ile toplumun bağlantısını ifade ettiği düşünülürse (Smiley ve Huttenlocher, 1995) otizmlilerde göze çarpan bu özellikler dikkati çekicidir ve kendilik kavramı açısından otizm üstünde durmayı gerektirir. Otizmliler çocuklar kendilerini çevrelerinden ve ötekilerden ayırt etmede sorunlar yaşarlar. Yani çevreleriyle kendilikleri arasında bağlantılığı (relatedness) göremezler. Toplumsal ortamlara kendilik katılımları (engagement) zayıftır. Bu nedenle otizmliler çocuklar, selamlaşma ve vedalaşmalarında (Hobson ve Lee, 1998) ve sohbetlere afektif katılımlarında atipik davranışlar sergilerler (García-Pérez ve ark, 2007).

Sonuç olarak mevcut araştırmalar henüz kapsamlı ve doyurucu bir sonuca ulaşamamıştır. Bu sorunlara daha geniş bir bakış açısı sağlayacağı umuduyla ve kendiliğin farklı yanlarını tüm kapsamıyla ele aldığı için, bu yazının temel konusu olan "Otizmde 'Ben' ve 'Öteki'", Neisser'in kendilik kuramı bağlamında gözden geçirilecektir. Bu nedenle öncelikle Neisser'in kendilik kuramına kısaca değinmek anlamlı olacaktır.

Ulric Neisser ve Kendilik

Neisser (1), kendilik bilgisinin birçok farklı türü aracılığı ile farklı kendilikler oluştuğunu belirtir. Bu kendilikler, kişi tarafından birbirinden ayrı ya da bağımsız gibi deneyimlenirse de her birinin diğerinden bağımsız bir şekilde ele alınabileceğini ve her birinin ayrı bir gelişimsel süreçte sahip olduğunu ekler. Bu bağlamda beş farklı kendilik tanımlar (Neisser, 1988):

1. Ekolojik Kendilik (Ecological Self)
2. Özel/Kişisel Kendilik (Private Self),
3. Anımsanan Kendilik (Extended or Remembered Self)

4. Kişilerarası Kendilik (Interpersonal Self)
5. Kavramsal Kendilik (Conceptual Self)

Böylece kendilik her ne kadar kişinin statik bütünlüğünü ifade eden bir yapı gibi gözükse de çevresiyle olan ilişkiler bütününden sürekli akan bilgi girişi ile zengin bir iç dinamiğe sahiptir.

Neisser'in kuramında tanımladığı beş farklı kendilik dolaylı ya da dolaysız olarak bir bütün halinde deneyimlenir ama bu kendilikleri oluşturan ve besleyen bilgi akışı çevreden zihne ve bedenden zihne ayırt edilir özellikler içerir ve gelişimsel açıdan da farklı öykü ve süreçler izler. Bu bilgilerin edinilmesi, birey ve ilişkide bulunduğu tüm öğelerin (maddi çevre, kişiler, yaşanılanlar, kendisi vb.) tek bir kendilikte bütünlenme ve anlamlandırma sürecini belirler. Böylece kendilik her ne kadar kişinin statik bütünlüğünü ifade eden bir yapı gibi gözükse de çevresiyle olan ilişkiler bütününden sürekli akan bilgi girişi ile zengin bir iç dinamiğe sahiptir. Neisser'in kendilik kuramını değerli ve işlevli kılan da kuramın çok yönlü, zengin ve dinamik bir kendilik anlayışına olanak tanımasıdır. Bu dinamik anlayış; elbette Freud'un (2) kendiliğe yaklaşımındaki teatral, afektif iç etkileşimli dinamiklerden yoksundur. Bu da kuramın eksiklerini, bu yönden daha zenginleştirilmesi gerektiğini işaret eder. Gerçi, Neisser, kendiliğin çelişkilerle dolu olduğundan, yanlış bir şekilde hayal edilebilir, evrensel yanları olduğu kadar kültüre özgü olabileceğinden de söz eder. Bu makalede kendiliğin akışkan ve homojen yapısına uygun olarak, bölmelerle birbirinden ayırmış kendilik tipleri yerine kendilik kavramını besleyen farklı kendilik bilgisi türleri düzeyinde kalarak bir yaklaşım yapılabacaktır.

Otizm ve Neisser'in Kendilik Kuramı

Son yıllarda giderek sayısı artan çalışmalar, otizmi farklı kendilik türlerinden bir ya da ikisi bağlamında özellikle ekolojik kendilik ve kişilerarası kendilik bağlamında ele almaktadır (Loveland , 1993; Hobson, 1990).

Ekolojik kendilik bilgisi, fiziksel çevrenin belirli bir yerinde algılanan bir varlık olarak kendiliğin bilgisi olarak tanımlanabilir. Ekolojik kendilik bilgisi insanın neyi görebileceği, ne hissedip, ne yapabileceği üzerinden şekillenen kontrol edilebilir ve sınırlı bir bedene sahip oluşunun algılanmasını da içerir. Çok küçük bebekler dahi kısa sürede bu bilgiye sahip olurlar. Ekolojik kendilik bilgisi insanlarda temel olarak görme duyusu üzerinden şekillenen, koku alma ve dokunma gibi duyular aracılığıyla da zenginleşen ve doğrudan gözlenebilen, algısal bir kendilik türüdür.

Otistik çocuklarda ekolojik kendiliğin bilgisi büyük ölçüde edinilir çün-

kü kendilerini eylemde bulunabilecek öznelere; çevrelerindeki nesneleri de üzerinde etkiye bulunabilecekleri şeyler olarak algılayabilirler. Ekolojik kendilik bilgisinin gelişimi aynada kendini tanıma testleri (3) ile somut olarak gözlemlenir. Bu testlerde çocukların burnuna ya da genel olarak yüzüne bir işaret konularak, çocuğun aynadaki yansımasının kendisine ait olup olmadığını anlama yetisi ölçülmektedir. Otizmlili çocukların çoğu ayna testinden başarılı ile geçer ancak nadiren normal çocukların gösterdiği utangaç, kendi kendinin farkında olduğunu gösteren ifadeleri ya da maskara jest ve mimikleri vardır (Dawson ve McKissick, 1984; Spiker ve Ricks, 1984; Lewis ve Brooks-Gunn, 1979). Fakat aynada anında tanıma ile bir süre sonra tanıma arasında otizmlilerde tipik gelişimlere göre bir gecikme vardır. Bu bulgular anında gelişen bir kendilik kavramı ile kendiliğin zaman içinde sürekliliğini anlamayı içeren kendilik kavramı arasında gelişimsel açıdan bir gecikmeye işaret eder (Povinelli ve ark., 1996).

Aynada kendini tanıma testinde birçok hayvan da başarılı olur. Ama ayna testi performansı insanlarda daha farklı özellikleri de gösterir. Aynalar kendiyile ilişkiyi sembolik ve öteki ile ilişkili hale getirir ve kendiliği yeniden öteki gibi ya da öteki tarafından görüldüğü şekliyle ya da bir başkasıymış gibi yansıtabilir (Kernberg, 2006). Bir insanın aynada kendine nasıl tepki gösterdiği bize, kendinin ne ölçüde toplumsal bir varlık olarak algılandığı ve sunulduğunu incelemeye olanak tanır. Ayna karşısında insan kendini tanıma dışında, kendine, kendi imgesine başkası gibiymiş davranmayı yani bir çeşit teatral durum oluşturabilme başarısını göstermelidir. Bu otistikler için görece daha zor bir durumdur. Otistik çocukların, normal gelişen çocuklardan farklı olarak aynanın karşısında herhangi bir utangaçlık belirtisi göstermemeleri, onların kendilerini diğer insanların değerlendirmelerinin potansiyel nesneleri olduklarını anlayamamalarından kaynaklanıyor olabilir. (ki bu durum bir anlamda Zihin Kuramı eksikliğine işaret eder). Otizmlili çocukların bu testte genellikle başarılı olmaları ise nesnelerin bir şeyi yapılabilir ya da olanaklı kılma özelliklerinde (affordances) (4) aranması gerektiği belirtilir (Loveland, 1993). Yani çocuk, aynanın kendisine ne sağlayabileceğini (what mirror affords) algılayabilir. Zaten bu nedenle de otistik çocuklar insanlar yerine, kontrol edilebilen, ne sağladıkları (affordances) anlaşılabilen ve üzerinde etkiye bulunulabilen nesneleri ya da şeyleri tercih eder. (Anne ile daha yakın bir ilişki hemen daima gelişir, çünkü algısal öğrenme daha fazla gerçekleşir ve anne çocuğun sadece temel gereksinimlerini karşılamaz ama çeşitli eylemleri yapabilmesi için çeşitli olanaklar sunar.) Sonuç olarak otistik

çocukların bu testleri başarmaları, ekolojik kendilik algısının gelişmesinin bir ölçütü olarak (Gibson, 1993) görmelerinin ve kendi vücutlarının görsel olarak başkaları tarafından algılanabilir olmasının farkında olduklarını gösterir. Bu da ekolojik kendilik bilgisini gösterir.

Özel/kişisel kendilik bilgisi, çocuğun sadece kendisine özgü bazı deneyimlerinden türer; elbette bu deneyimin kendisine özgü olduğunu, yaşadığı birtakım şeylerin başka bireylerle paylaşılmadığını ve ona özel olduğunu da anlaması gerekir. Deneyimlerin, rüyaların, zihinsel yaşamın ve anıların öznelliğinin, bireye ait olmasının farkına varılması ile ilişkili kendilik türüne ait bilgidir. İnsanın kendi içindeki duyum, duygu ve düşüncelere doğrudan ve ayrıcalıklı ama seyrek olmayarak da dolaylı yollardan (terapi teknikleri, rüyalar vb.) ulaşımı vardır. Bu dolaylı durum algılamasının bilgiye dönüşümü aşaması için özellikle geçerlidir. Bu nedenle otizmde özel benlik bilgisi incelenmesi normal kişilere göre çok daha zor olan bir konudur. Belki yeterince gelişmiş bile olmayabilir; bir çeşit takılmadan söz edilebilir. Ama otizmde öznel deneyim olmaması söz konusu değildir; kendi zihinsel durumlarının bireysel deneyimi vardır. Bunun toplumsal gerçeklikten kopukluğu zaman zaman görülen yaratıcılığa (savant yetiler) kaynak olabildiği gibi çoğu kez bu çocuklarda görülen zihinsel ve ruhsal fakirliğin de nedeni olabilir.

Kişisel kendilik algısı ve bilgisi modern toplumda yüceltilir. Kişiye özgü deneyimler belli normların dışına çıkmadığı takdirde (yani belirgin psiko-patolojik değilse), mistik ve büyü bir hava kazanır. Ancak bunların aktarılamaz olması ya da 2. kişiler tarafından bilinemez olması değerini artırır; hatta mutlak bilinemezliği varlığını kuşkuyla kılabilir, çünkü kişinin kendinin de doğrudan ya da dolaylı tekniklerle bilemeyeceğine işaret eder. İnsanın içinde doğan eşsiz deneyimler hiçbir toplumsal değer ya da anlam dahi taşımayabilir. Bu deneyimlerin bilimsel araştırmanın konusu olamayacağı aşikârdır. Bu noktada belki de farklı bir yaklaşım gerekir. Kişisel kendilik temelde genetikdir ve tümüyle bireye özgü yanlar içerir. Ama önemli olan fark edilir ve toplumsal anlam taşıyacak tarzda gelişmesidir. Bu ise belli bir zihin kuramı gelişimine bağlıdır. Özel kendilik bireyseldir ama özel kendilik batı düşüncesinde özel olmak, ayrıcalıklı olmak ve buna dayanarak toplumsal ürünlerden, hizmetlerden daha büyük pay almak ve ayrıcalıklı değer görmek olarak anlaşılır. Özel kendilik insan yeteneğinin otantikliğini (Rochat, 2009) açması ya da toplumsal ürün ya da hizmet vererek sunmasıdır, geliştirmesidir. Kapitalist toplumda çok abartılı ifade bulan bireysellik, özel olma ya da öznellik ve mahremiyet

temalarından ziyade şu şekilde ele alınmalıdır. İnsan bir genetik özgünlükle doğar. Eşsiz bir genotipe sahip olmamız, tek yumurta ikizleri dışında ne geçmiş ne an ne de gelecekte birbirine tıpa tıp benzeyen hiçbir insanın olmaması anlamına gelir. Aynı şey beynin yapılışı içinde geçerlidir. Ama bu fark işlevleri ve sonucunda belirginleşmedikçe ya potansiyel bir farktır ya da konunun uzmanı olmayan bir insanın gözü ile bakıldığında aynı türden iki kanınca arasındaki farktan fazla değildir. Ama insan söz konusu olduğunda küçük bir genetik farka dayalı olan Usain Bolt ile bu satırların yazarı arasındaki farkı ve bunun önemini anlatır. Fark, etkin ve fark edilir hale gelmelidir. Bu farkı toplumsal örgütlenmenin çeşitli maddi ve manevi araçları sağlayabilir. Bu süreç, hem kişi tarafından hem de ötekileri tarafından bu yeteneklerinin fark edilmesi ve toplumsal düzeye çıkarılması, desteklenmesi ve zayıf yanların geliştirilmesinde toplumun katkılarını vs. içerir. Ama bu fark kişinin kendisine biçtiği bencil ve / veya narsisistik bir çıkarımın sonucu olarak ve maddi ürünlerin paylaşılmasındaki eşitsizliğe dayalı olarak sağlanan bir fark olmaz. Aksine bu sıradanlığın başlıca nedenidir. Bu anlamda otizm cüretkâr bir kendilik çıkışıdır ama başarısızdır. Çünkü otizm sadece farklılığını koyar ve toplumsal değer taşıyan bir ürüne dönüştüremez dirimsel etkinliğini. Ötekilerle benzerliğini aramaz. “Ötekiler gibi olma” (to be like others) motivasyonu ve paylaşılmış bir amaçlılık (shared intentionality) (Carpenter, 2011) yoktur.

Anımsanan kendilik bilgisi, kişisel anılar ve beklentilerle ilişkili kendiliktir. Epizodik bellekle sinonim kabul edilir (5) (Gilboa, 2004). Yani kişinin doğrudan kendisiyle ilgili veya bağlantılı geçmiş yaşantıları, anıları, kişisel özellikleri ve geleceğe dair beklentilerini içeren bellek bilgisidir (Conway ve Pleydell-Pearce, 2000; Wilson ve Ross, 2003). Geç gelişen ve daha sonra en fazla bozulmaya uğrayan, insanın yaşamını öyküler haline getirdiği (narratives) kendilik biçimidir. İki yaşındaki çocuklar geçmiş deneyimlerine dair birçok şeyi anımsamazken (infantil amnesia), geçmişteki olayların kısmen ve öyküsel bir biçimde anımsanması ancak 3 yaş ve sonrasında gerçekleşmeye başlar. Kişinin zihninde olup bitenler aslında sadece anda olup biter. Ama geçmiş anımsayan ve işleyen belleğe bağlı olarak her ikisini de aynı anda işleme koyan insan bir adım daha ileri gider ve anı geçmiş gibi ele alıp geleceği ana getirir. Yani geleceği tasarlamış olur. Bunun için geniş ölçüde imgesel düşünceden yararlanır.

Otizimli bireylerde otobiyografik epizodik bellek bozuktur; belki de en bozuk işlevlerden biridir. Bu da otizmdeki kendilik bilgisinin parça parça olmasına neden olabilir ve diğer kendilik bilgileri akışı ve bütünlenişinde

Eşsiz bir genotipe sahip olmamız, tek yumurta ikizleri dışında ne geçmiş ne an ne de gelecekte birbirine tıpa tıp benzeyen hiçbir insanın olmaması anlamına gelir.

ciddi aksamalara yol açabilir. Bozuk otobiyografik epizodik bellekleri geleceğe ait tasarımlarında da sorunlara neden olur (Lind ve Bowler 2010). Yani kendilerine ait gelecekteki bir durumu tasarlama ve bunu zihinlerinde yaşamaları açısından sorunlar vardır (Suddendorf ve Corballis, 1997; Wheeler ve ark., 1997). Son nöropsikolojik (Spreng ve ark., 2009) ve davranışsal (Busby ve Suddendorf, 2005; D'Argembeau ve ark., 2008) kanıtlar bu durumu destekler.

Kişilerarası kendilik bilgisi, doğumu takiben başta anne olmak üzere diğer kişi ya da kişilerle kurulan sözel ve sözel-olmayan iletişim ve etkileşim sürecinde belirlenir. Bebekler doğumdan kısa bir süre sonra insan yüzlerine ilgi duyar, bunları ayırt eder, yüz ve göz hareketlerini izler, taklit eder ve çok kısa sürede göz teması ile birlikte karşılıklı dikkat geliştirir. Diğer tüm kendilik bilgilerinin gelişimi için ana bağlantıları kişiler arası kendilik bilgisi sağlar çünkü her birey ancak "ötekilerle" dolu zengin toplumsal bir dünya içinde varlığını sürdürebilir ve anlam kazanır. Çok sayıda "kendilikleri" bu ortamda ayrışır. Ancak iş ötekilerinininkine gelince özellikle "bedenden geçip şekillenen deneyimlerine" ulaşma açısından tam bir bilgi kıtlığı söz konusudur. Başkalarının deneyimine ait bilgimiz başlıca onların dışsal davranışlarını (sözleri vb.) gözlememizden ve yorumlamamızdan kaynaklanır (Pronin, 2008).

Kişilerarası kendilik bilgisi, doğrudan Zihin Kuramı mekanizmaları aracılığı ile sağlanır. Ama bu mekanizmalar otizmde ya çok zayıf ya da bozuktur. Bu nedenle otistikler başkalarının iç dünyalarını anlamada ve karşılıklı ilişkiden bilgi ve deneyim soğurmada zorluklar yaşarlar. Kendiliğin ikili bir özelliği daha vardır. Buna göre insan ötekilerle aynı zamanda hem benzer hem de farklılıklarını deneyimler ve ayırt eder. Bunun için Zihin Kuramı gibi kişiler arası alanda etkili olan teknikler önem kazanır. Tipik olarak insanlar başkalarının davranışını anlama öncesinde belirsizlik yaşadıklarında otomatik olarak önce bir ilk fikir ya da kanaat noktasından başlarlar. Bunun için kendisi ile öteki arasındaki algılanan benzerlikten yararlanır. Kişinin kendini referans aldığı bu çapa atma noktasından (anchoring) ne kadar uzakta ayarlama (adjustment) gerektiğini karşısındaki kişinin kendine ne kadar benzediği ya da benzemediği algısı buna göre yapılan ayarın az mı çok mu olduğunu belirleyecektir (Tversky ve Kahneman, 1974). Otizmde bu ince ayarın yapılabileceğine dair klinik gözlem yoktur. Bunun nedenleri ve nasıl düzeltileceği otizmin terapisinde önemli ipuçları sağlayabilir.

Gerçi bütün otizmlilerde mutlak bir Zihin Kuramı yetisi kaybı görülmez.

Otomatik veya örtük düzeyde bu eksikleri erişkinliğe kadar sürerken tümü olmasa da birçoğu ileri yaşlarda güdük bir açık Zihin Kuramı becerisi geliştirebilir (Happé, 1995) ve bu durum, ruh hallerini anlama ve atfetmedeki eksikliklerini kısmen maskeleyebilir (Abell ve ark., 2000; Klin, 2000; Senju ve ark., 2009; Senju ve ark., 2010).

Büyük olasılıkla otizmde diğer kendilik bilgilerinin gelişimi de geniş ölçüde bu mekanizmanın bozukluğu nedeni ile engellenmektedir. Çünkü dış ortamdaki (tarihsel kültür ve toplumsal çevre) bilgi, önce öznelere (intrajektif) hale getirilir (Vygotsky, 1978). Bu bilgi insan tavırlarını ve özelliklerini de içerir. Örneğin Hobson'a (2002) göre bir başkasının kendine ve dünyaya tavrını kavrama ve öteki ile özdeşleşme yeteneği zorunlu bir ön koşul gibi işlev görür ve bu zorunlu koşuldan bir insanın kendisi ile tam düşünsel (reflektif) bir ilişkisi gelişir. Böylece kendini öteki üstünden deneyimleme kapasitesi kendinin gelişimsel sürecine aracılık (mediate) eder. Kendilik bilinci, kendilik-öteki bağlantısı ve ayrışması bu süreçte kurulur. Kendilik algısı ile başlayan süreç, bu algının değişik düzeylerde bilgiye dönüşümü, öteki kendilikleri tanıma, kendi içindeki süreçlerin farkında olma ve farkındalığın farkında olma gibi aşamalardan geçerek devam eder.

Kavramsal kendilik bilgisi, kişinin kendiliğine başkalarının çoğu kez toplumun ya da yakın çevrenin gözünden bakmasına neden olan bilgidir. Daha doğru bir ifade ile toplumun kurum ve normlarına göre belirlenen, kısmen sağduyuyu içine alan bir kendilik boyutudur. Aslında insanın temelde sosyal psikolojik bir varlık olduğunu ve toplumsal değerleri içselleştirdiğini gösterir. Diğer dört kendilik bilgisine göre, insan davranışı üstünde daha güçlü bir etki etme, belirleme gücüne sahiptir. Bugün için ve geçmiş tarihten anlaşıldığı kadarıyla neredeyse en önemli kendilik budur. Çünkü insanın en büyük korkusu ayrıntılı bir şekilde Rochat tarafından ele alındığı şekliyle toplumdan yalıtılmaktır (Rochat, 2009). Toplum psikolojisinin (sosyal psikoloji) temel konuları bu kendilik etrafında biçimlenir. Buna bir anlamda bireyin içinde bulunduğu aile, yakın çevre ve geniş sosyal çevre ile ilişkili olarak geliştirdiği bir kendilik kavramı da diyebiliriz. Rochat bu kendilik üzerinde durur ve insanı diğer hayvanlardan ayıran başlıca öğelerden biri olarak işaretler. Kavramsal kendilik bilgisi, kişinin çevresindeki nesneleri ve karşısındaki kişinin yanıtlarını algılayışını, anımsamayı ve son olarak kendi düşünce ve duygulanımlarına verdiği anlamı büyük ölçüde etkiler. Kavramsal kendilik toplumsal yaşam ile birlikte oluşmuş ve gelişmiştir. Örneğin, kişinin kendisini "Ben Türk'üm,

kadınım, evliyim, avukatım” şeklinde tanımlaması gibi. Kişinin fiziksel özelliklerini, ruhsal özelliklerini, yeteneklerini, güçlü ve zayıf yanlarını toplumsal değer, norm ve yargılara göre algılaması sonucunda da bütün bu parçalarla ilintili olan farklı kavramlar oluşturur kendisi ile ilgili. “Güzel olmayan, şişman, genellikle mutlu, iyi hatırlayan, çabuk öfkelenen bir kişiyim” örneğinde olduğu gibi. Bu kendiliğin gücü bir yanda psikodinamik alanda en ciddi çelişkilere yol açması, öte yanda biyolojik değerleri dahi toplumsal bir biçime sokmasıdır. Artık bedensel algılar da toplumsal normlara tabidir. Örneğin insanın ne derece şişman olduğu ve şişman olduğunda ne gibi deneyimleri olacağı temelde biyolojik olarak değil toplumsal norm ve değerlere göre belirlenir. Ötekilerinin algılan da kendimizi nasıl algıladığımız konusunda ciddi bir etkiye sahiptir (Brewer, 1991; Srivastava ve Beer, 2005). Tersine kendimize ait genel algımız da başkalarını da nasıl algıladığımızı etkiler (Srivastava ve ark., 2010).

Otizimde bu mekanizmalar pek çalışmaz. Otizmi olan biri tipik olarak bir kez öğretildiğinde toplumsal kurallara katı bir şekilde uyma eğilimi gösterse de kendiliğinden öğrenme yoluyla ve sezgisel bir esneklikle toplumsal normlara uyum göstermez; örneğin çoğu kez utanma ya da suçluluk duygusu geliştirmez. Tipik olarak kendi toplumsal statüsünden kaygılanmaz. Kendini tanıtmaz (6). Başkalarının kendisi hakkında ne düşündüğü ile pek ilgili gözükmez. Otizmin geniş bir spektrumu olduğu düşünülürse bu açıklamalar tüm otistikler için geçerli değildir. Ancak kendini diğerleri ile benzer görmek ve benzer yasalara tabi görmek otizmde sık karşılanan bir durum değildir. Ötekileri kendinden farklı görmek de bazıları için sonradan başaran bir aşamadır. (Gerçek farklılık bilinci benzerlikleri görerek olabilir). Otizmlili bireyler, bir başkasının kendi duygularını (üzüntü, yorgunluk vesaire) kendileri kadar iyi bildiği yargısına varabilirler. Hâlbuki dışsal ipuçlarından kolayca çıkarılabilecek kendilik bilgisinin diğer yanları (birinin favori TV programı hakkında bilgi) için otizmlili birey, kendini tipik bireyler kadar uzman görür (Mitchell ve O’Keefe 2008). Kendi kendilerini algılamaları açısından otizmlilerde ilginç bulgulardan biri, otizmlili bireylerin kendilerini ve yaşamlarını etkin olmayan (un-agentive) olarak tanımlamalarıdır (Bruner, 1994; Hurlburt ve ark., 1994; Lee ve Hobson, 1998; Losh ve Capps, 2003)

Otizm ağırlığı çok değişken olabilen belirtilerle karakterize olan bir hastalıktır. Hafif ucunda normal ya da tipik olarak bilinen gelişim çizgisi ile kaynaşan geniş bir yelpazesi vardır. Bu nedenle kendilik gelişimi ve ilgili süreçler zekâ düzeyi düşük ve dil gelişimi çok yetersiz olan bir otis-

tikte, oldukça iyi dil gelişimi olan ve zekâsı iyi olan bir otistikten farklar da içerecektir. Bir başkasının kendilik süreçlerinin araştırılmasında ve anlaşılmasında giriş kapısı kişiler arası öznel alandır ve bu alan otizmin tüm formlarında bozuktur. Toplumsal ilişkiler alanı pragmatik beceriler, görgü kuralları, saygı ve nezaket üstüne olduğu kadar aldatma, yanıltma, yalan, ikiyüzlülük gibi özellikler üstüne kuruludur. Bu açıdan iyi durumda olan Asperger sendromlular bile sorunludur. Belki de Zahavî'nin söz ettiği çelişkiler tam da otizmin karakteristiğidir. Aslında bir arada olması olanaksız gibi gözüken zıtlıklar, yani hem kendi ile aşırın ilgilenme hem de doğru dürüst bir kendiliğin olmaması otizmin temel bir özelliği gibidir (Korkmaz, 2003). Otizm için genelleme yapmak zordur; bu nedenle her çocuk gerçekten farklı bir profil gösterir. Bu alanda araştırma yapmanın ve eğitimi sürdürmenin zorluğunun bir nedeni de budur. Benzer şekilde ailenin sorunlara hazır kalıp yanıtlar bulamaması da bu yüzdendir. Bu nedenle her çocuk özelinde hekimler, eğitimciler, danışmanlar ve aile sorunlar karşısında yaratıcı çözümler bulmak zorundadır.

Teşekkür

Bu yazıyı hazırlarken bir kısım alanyazın taraması yapan ve kısmen derleyen, kaynaklar kısmını düzenlememe yardımcı olan psikolojik danışman Hilal Döner'e çok teşekkür ederim.

Dipnotlar

1. Ulric Neisser, bilişsel psikoloji alanında birçok önemli çalışması olan, özellikle 'kendilik' kavramı üzerine yaptığı çalışmalarla alanyazına ve uygulayıcılara zengin bir katkı sağlayan ve halen Cornell Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nde çalışmaya devam eden Amerikalı psikolog ve öğretim üyesidir. Neisser'in 1988 yılında yayımlanan 'Kendilik Bilgisinin Beş Türü' (Five Kinds of Self-knowledge) adlı makalesi, kendilik ile ilgili olarak onun en önemli yapıtlarından biri olarak görülmektedir.
2. Freud'un kişilik kuramı olarak da bilinen id-ego-süperego üçlemesi aslında bir kendilik kuramıdır.
3. Aynada işaretli kendini tamama (Amsterdam, 1972; Gallup, 1970) yüksek düzey kendilik farkındalığı için en sık kullanılan testtir. Bu testin geleneksel biçiminde çocuğun yüzüne o fark etmeden bir rujla işaret konur ve hemen ardından aynada kendilerini görmeleri sağlanınca ne tepki verdikleri incelenir. Burada, çocuğun elini işarete götürmesi kendini-

tanımının bir kanıtı olarak ele alınmıştır. Bu yeti normal olarak 18–24 ay arasında gerçekleşir (Amsterdam, 1972; Lewis, 1994; Nielsen ve Dissanayake, 2004; Courage ve ark., 2004). Gerçi bu testin kesin olarak neyi ölçtüğü konusunda tartışma sürmektedir (Hobson, 1990; Mitchell, 1997), ve kültürel açıdan da tartışmalı bir testtir. Ama çocukların başansı, tipik olarak neye benzediklerine ait zihinsel bir temsile sahip olduklarını ve en azından güdük bir kendi-kavramına sahip olduklarını ve bilinçliliklerinin nesnesi haline gelebildiğini gösterdiği düşünülür (Amsterdam, 1972; Neisser, 1995; Nielsen ve ark., 2006).

4. 'Affordances', görsel algı üstünde kuramları ile tanınan Amerikalı psikolog J.J Gibson tarafından geliştirilmiş önemli bir kavramdır. Bir nesne ya da çevrenin bir bireye bir eylem yapabilmesi olanağı sağlayan nitelikler bütünüdür.
5. 'Epizodik' terimi bellek sistemi tipine, buna karşın otobiyografik terimi bellek içeriğine işaret eder. Bu nedenle hem epizodik hem de semantik bellek kendilikle bağlantılı otobiyografik içeriği işleme gücüne sahiptir (Klein ve ark., 1999; Levine, 2004). Otobiyografik epizodik bellek örneğin lisenin ilk gününde ne olduğunu anımsamayı, buna karşın otobiyografik olmayan epizodik bellek, sabah okunan gazetenin manşetini anımsamayı içerir. Otobiyografik semantik bilgi, doğum günü ya da göbek adına ait bilgiyi içerirken otobiyografik olmayan semantik bilgi, suyun kaynama noktasına ait bilgiyi içerir. 'Autonoetic' bilinçlilik, epizodik belleğin kendini bilme, kendinin farkında olma özelliklerini ifade eder. Geçmiş olayları yaşayan, deneyimleyen özne olarak anımsama halini tanımlar.
6. Kendini tanıtmaya (self-presentation), bir bireyin diğerlerine sunduğu kendilik imgesini şekilleme ve manipüle etme çabalarını içerir (Levine ve Feldman, 1997).

Kaynaklar

1. Abell, F., Happé, F. & Frith, U. (2000) Do triangles play tricks? Attribution of mental states to animated shapes in normal and abnormal development. *Cognitive Development*, 17, 1-16.
2. Amsterdam, B. (1972) 'Mirror Self-Image Reactions before Age Two', *Developmental Psychobiology* 5: 297–305.
3. Astington, J.W. & Gopnik, A. (1988) 'Knowing You've Changed Your Mind: Children's Understanding of Representational Change', in J.W. Astington, P.L. Harris and D.R. Olson (eds), *Developing Theories of Mind* (pp. 193–206). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
4. Baron-Cohen, S. (1989). Are autistic children "behaviorists"? An examination of their mental-physical and appearance-reality distinctions. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 19, 579–600.

5. Bartak, L. & Rutter, M. (1974) 'The Use of Personal Pronouns by Autistic Children', *Journal of Autism and Childhood Schizophrenia* 4: 217-222.
6. Bauminger, N. (2004) 'The Expression and Understanding of Jealousy in Children with Autism', *Development and Psychopathology* 16: 157-177.
7. Brewer, W.F. (1986) 'What is Autobiographical Memory?' in D.C. Rubin (ed) *Autobiographical Memory*, pp. 25-49. Cambridge, UK: Cambridge University Press
8. Bruner, J. (1994) 'The "Remembered" Self', in U. Neisser and R. Fivush (eds), *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
9. Bosacki, S.L. (2000) 'Theory of Mind and Self-Concept in Preadolescents: Links with Gender and Language', *Journal of Educational Psychology* 92(4): 709-717.
10. Busby, J. & Suddendorf, T. (2005) 'Recalling Yesterday and Predicting Tomorrow', *Cognitive Development* 20: 362-372.
11. Butterworth, G. (1995) 'The Self as an Object of Consciousness in Infancy', in P. Rochat (ed), *The Self in Infancy: Theory and Research* (pp. 35-51). Amsterdam, Netherlands: North Holland/Elsevier Science.
12. Carpenter M. Social cognition and social motivations in infancy. In Goswami U. *Handbook of Childhood Cognitive Development*. The Wiley-Blackwell, Chichester, UK, 2011.
13. Carruthers, P. (2009) 'How We Know Our Own Minds: The Relationship between Mindreading and Metacognition', *Behavioral and Brain Sciences* 32: 1-18.
14. Conway, M.A. & Pleydell-Pearce, C.W. (2000) 'The Construction of Autobiographical Memories in the Self-Memory System', *Psychological Review* 107: 261-288.
15. Courage, M.L., Edison, S.C., & Howe, M.L. (2004) 'Variability in the Early Development of Visual Self-Recognition', *Infant and Child Development* 27: 509-532.
16. D'Argembeau, A., Raffard, S., & Van der Linden, M. (2008) 'Remembering the Past and Imagining the Future in Schizophrenia', *Journal of Abnormal Psychology* 117: 247-251.
17. David, N., Gawronski, A., Santos, N.S., Huff, W., Lehnardt, F., Newen, A. & Vogeley, K. (2008) 'Dissociation between Key Processes of Social Cognition in Autism: Impaired Mentalizing but Intact Sense of Agency', *Journal of Autism and Developmental Disorders* 38: 593-605.
18. Dawson, G. & McKissick, F.C. (1984) 'Self-Recognition in Autistic Children', *Journal of Autism and Developmental Disorders* 14: 383-394.
19. Ferrari, M. & Matthews, W.S. (1983) 'Self-Recognition Deficits in Autism: Syndrome-Specific or General Developmental Delay?' *Journal of Autism and Developmental Disorders* 13: 317-324.
20. Frith, U. & Happé, F. (1999) 'Theory of Mind and Self-Consciousness: What Is It Like to Be Autistic?' *Mind and Language* 14: 1-22.
21. Frith U: *Autism: Explaining the Enigma*. Malden, Blackwell, 2003.

22. Gaigg SB, Bowler DM: Free recall and forgetting of emotionally arousing words in autism spectrum disorder. *Neuropsychologia* 2008; 46: 2336–2343.
23. Gallese, V. (2001) 'The "Shared Manifold" Hypothesis: From Mirror Neurons to Empathy', *Journal of Consciousness Studies* 8: 33–50.
24. Gallup, G.G. (1970) 'Chimpanzees: Self-Recognition', *Science* 167: 86–87.
25. Gallup, G.G. (1982) 'Self-Awareness and the Emergence of Mind in Primates', *American Journal of Primatology* 2(3): 237–248.
26. García-Pérez, R.M., Lee, A. & Hobson, R.P. (2007) 'On Intersubjective Engagement in Autism: A Controlled Study of Nonverbal Aspects of Conversation', *Journal of Autism and Developmental Disorders* 37: 1310–1322.
27. Gibson E.. (1993) 'Ontogenesis of the perceived self, in U. Neisser (ed) *The Perceived Self: Ecological and Interpersonal Sources of Self-Knowledge* (pp. 25–43). New York: Cambridge University Press.
28. Gilboa, A. (2004) 'Autobiographical and Episodic Memory – One and the Same? Evidence from Prefrontal Activation in Neuroimaging Studies', *Neuropsychologia* 42: 1336–1349.
29. Gilligan, S.J. & Farah, M.J. (2005) 'Is Self Special? A Critical Review of Evidence from Experimental Psychology and Cognitive Neuroscience', *Psychological Bulletin* 131: 76–97.
30. Goldberg, L. R. (1990). An alternative "description of personality": The Big-Five factor structure. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, 1216–1229.
31. Goldman, A. (2006) *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*. Oxford: Oxford University Press.
32. Greenwald, A. G., & Pratkanis, A. R. (1984). The self. In R. S. Wyer & T. K. Srull (Eds.), *Handbook of social cognition* (pp. 129–178). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
33. Happe, F. G. (1995). The role of age and verbal ability in the theory of mind task performance of subjects with autism. *Child Development*, 66, 843–855.
34. Hobson, R.P. (1990) 'On the Origins of Self and the Case of Autism', *Development and Psychopathology* 2: 163–181.
35. Hobson, R.P. (2002) *The Cradle of Thought: Exploring the Origins of Thinking*. London: Macmillan.
36. Hobson, R.P. & Lee, A. (1998) 'Hello and Goodbye: A Study of Social Engagement in Autism', *Journal of Autism and Developmental Disorders* 28: 117–127.
37. Hobson, R.P., Chidambi, G., Lee, A. & Meyer, J. (2006) 'Foundations for Self-Awareness: An Exploration through Autism', *Monographs of the Society for Research in Child Development*, Serial no. 284, 71.
38. Hurlburt RT, Happe F, Frith U: Sampling the form of inner experience in three adults with Asperger syndrome. *Psychol Med* 1994; 24: 385–395.
39. Iacoboni, M. (2006) 'Failure to De-Activate in Autism: The Co-Constitution of Self and Other', *Trends in Cognitive Sciences* 10(10): 431–433.

40. James, W. (1890) *The Principles of Psychology*. New York: Holt.
41. Jordan RR: An experimental comparison of the understanding and use of speaker-addressee personal pronouns in autistic children. *Br J Disord Commun* 1989; 24: 169–172.
42. Kasari, C., Sigman, M.D., Baumgartner, P. & Stipek, D.J. (1993) 'Pride and Mastery in Children with Autism', *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 34: 353–362.
43. Kernberg, P. (2006) *Beyond the Reflection: The Role of the Mirror Paradigm in Clinical Practice*. New York: Other Press.
44. Klein, S.B., Chan, R.L., & Loftus, J. (1999) 'Independence of Episodic and Semantic Self-Knowledge: The Case from Autism', *Social Cognition* 17: 413–436.
45. Klin, A. (2000). Attributing social meaning to ambiguous visual stimuli in higher-functioning autism and Asperger syndrome: The social attribution task. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 41, 831–846.
46. Korkmaz B. *Asperger Sendromu (Asperger Syndrome)*. Adam Yayınları, 2003.
47. Lee, A., Hobson, R.P. & Chiat, S. (1994) 'I, You, Me and Autism: An Experimental Study', *Journal of Autism and Developmental Disorders* 24: 155–176.
48. Lee, A. & Hobson, R.P. (1998) 'On Developing Self-Concepts: A Controlled Study of Children and Adolescents with Autism', *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 39: 1131–1141.
49. Levine, S.P. & Feldman, R.S. (1997) 'Self-Presentational Goals, Self-Monitoring, and Nonverbal Behavior', *Basic and Applied Social Psychology* 19: 505–518.
50. Levine, B. (2004) 'Autobiographical Memory and the Self in Time: Brain Lesion
51. Lewis, M. & Brooks-Gunn, J. (1979) *Social Cognition and the Acquisition of Self*. New York: Plenum Press.
52. Lewis, M. (1994) 'Myself and Me', in S.T. Parker, R.W. Mitchell, & M.L. Boccia (eds), *Self Awareness in Animals and Humans: Developmental Perspectives* (pp. 20–34). New York: Cambridge University Press.
53. Lewis, M. (1995) 'Aspects of Self: From Systems to Ideas', in P. Rochat (ed), *The Self in Infancy: Theory and Research* (pp. 95–115). Amsterdam, Netherlands: North Holland/Elsevier Science.
54. Lewis, M. (2003) 'The Development of Self-Consciousness', in J. Roessler and N. Eilan (ed) *Agency and Self-Awareness* (pp. 275–295). Oxford: Oxford University Press.
55. Lewis, M., Sullivan, M.W., Stanger, C. & Weiss, M. (1989) 'Self-Development and Self-Conscious Emotion', *Child Development* 60: 146–156.
56. Lind, S.E. & Bowler, D.M. (2009a) 'Recognition Memory, Self-Other Source Memory, and Theory-Of-Mind in Children with Autism Spectrum Disorder', *Journal of Autism and Developmental Disorders* 39: 1231–1239.
57. Lind, S.E., & Bowler, D.M. (2010) 'Episodic Memory and Episodic Future Thinking in Adults with Autism'. *Journal of Abnormal Psychology* 119(4): 896-905

58. Lind SE, Bowler DM: Delayed self-recognition in children with autism spectrum disorder. *J Autism Dev Disord* 2009b; 39: 643–650.
59. Losh, M. & Capps, L. (2003) 'Narrative Ability in High-Functioning Children with Autism or Asperger's syndrome', *Journal of Autism and Developmental Disorders* 33(3): 239–251.
60. Loveland, K.A. (1993) 'Autism, Affordances, and the Self', in U. Neisser (ed) *The Perceived Self: Ecological and Interpersonal Sources of Self-Knowledge* (pp. 237–253). New York: Cambridge University Press.
61. Maclaren, K. (2008) 'Embodied Perceptions of Others as a Condition of Selfhood?' *Journal of Consciousness Studies* 15(8): 63–93.
62. McGeer, V. (2004) 'Autistic Self-Awareness', *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 11:235–251.
63. Metzinger (2003) *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. MIT Press, Cambridge, MA.
64. Mitchell, R.W. (1997) 'A Comparison of the Self-Awareness and Kinesthetic-Visual Matching Theories of Self-Recognition: Autistic Children and Others', *Annals of the New York Academy of Sciences* 818: 39–62.
65. Mitchell, P. & O'Keefe, K. (2008) 'Do Individuals with Autism Spectrum Disorders Think They Know Their Own Minds?' *Journal of Autism and Developmental Disorders* 38: 1591–1597.
66. Neisser, U. (1988) 'Five Kinds of Self-Knowledge', *Philosophical Psychology* 1: 35–59.
67. Neisser, U. (1995) 'Criteria for an Ecological Self', in P. Rochat (ed), *The Self in Infancy: Theory and Research* (pp. 17–34). Amsterdam, Netherlands: North Holland/Elsevier Science.
68. Neuman, C.J. & Hill, S.D. (1978) 'Self-Recognition and Stimulus Preference in Autistic Children', *Developmental Psychobiology* 11: 571–578.
69. Nichols, S. & Stich, S. (2003) *Mindreading: An Integrated Account of Pretence, Self-Awareness, and Understanding Other Minds*. Oxford: Oxford University Press.
70. Nielsen, M. & Dissanayake, C. (2004) 'Imitation, Pretend Play and Mirror Self-Recognition: A Longitudinal Investigation', *Infant Behaviour and Development* 27:342–365.
71. Nielsen, M., Suddendorf, T. & Dissanayake, C. (2006) 'Imitation and Self-Recognition in Autism', in S. Rogers & J.W. Williams (eds) *Imitation and the Development of the Social Mind: Autism and Typical Development* (pp. 138–156). New York: Guilford Press.
72. Perner, J., Frith, U., Leslie, A.M. & Leekam, S.R. (1989) 'Explorations of the Autistic Child's Theory of Mind', *Child Development* 60: 689–700.
73. Povinelli, D.J., Landau, K.R. & Perilloux, H.K. (1996) 'Self-Recognition in Young Children Using Delayed versus Live Feedback: Evidence of a Developmental Asynchrony', *Child Development* 67: 1540–1554.

74. Powell, S.D., & Jordan, R.R. (1996) 'Understanding Memory in Autism', *International Journal of Psychology* 31: 4402.
75. Pronin, E. (2008). *How we see ourselves and how we see others*. *Science*, 320, 1177–1180.
76. Raffman, D. (1999) 'What Autism May Tell Us about Self-Awareness: A Commentary on Frith and Happé', *Mind & Language* 14(1): 23–31.
77. Rochat, P. (2003) 'Five Levels of Self-Awareness as They Unfold Early in Life', *Consciousness and Cognition* 12: 717–731.
78. Rochat, P (2009) *Others in Mind. Social Origins of Self-Consciousness.*, Emory University, Atlanta. Paperback
79. Russell, J. (1996) *Agency: Its Role in Mental Development*. Hove, UK: Erlbaum, Taylor and Francis.
80. Seigel, J. (2005) *The Idea of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
81. Senju, A., Southgate, V., Miura, Y., Matsui, T., Hasegawa, T., Tojo, Y., et al (2010). Absence of spontaneous action anticipation by false belief attribution in children with autism spectrum disorder. *Development and Psychopathology*, 22, 353–360.
82. Senju, A., Southgate, V., White, S., & Frith, U. (2009). Mindblind eyes: An absence of spontaneous theory of mind in Asperger syndrome. *Science*, 325, 883–885.
83. Shalom BD, Mostofsky SH, Hazlett RL, Goldberg MC, Mcloud D, Hoehn-Saric RL: Intact GSRs and impaired self-reports in response to emotional pictures in high-functioning autism. *Ann NY Acad Sci* 2003; 985: 501–504.
84. Smiley, P. & Huttenlocher, J. (1995) 'Conceptual Development of the Child's Early Words for Events, Objects and Persons', in M. Tomasello & W.E. Merriman (eds), *Beyond Names for Things* (pp. 21–62). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
85. Spiker, D. & Ricks, M. (1984) 'Visual Self-Recognition in Autistic Children: Developmental Relationships', *Child Development* 55: 214–225.
86. Spreng, R.N., Mar, R.A., & Kim, A.S.N. (2009) 'The Common Neural Basis of Autobiographical Memory, Prospection, Navigation, Theory of Mind, and the Default Mode: A Quantitative Meta-Analysis', *Journal of Cognitive Neuroscience* 21: 489–510.
87. Srivastava, S., & Beer, J. S. (2005). How self-evaluations relate to being liked by others: Integrating sociometer and attachment perspectives. *Journal of Personality and Social Psychology*, 89, 966–977.
88. Srivastava, S., Guglielmo, S., & Beer, J. S. (2010). Perceiving others' personalities: Examining the dimensionality, assumed similarity to the self, and stability of perceiver effects. *Journal of Personality and Social Psychology*, 98, 520–534.
89. Suddendorf, T. & Corballis, M.C. (1997) 'Mental Time Travel and the Evolution of the Human Mind', *Genetic Social and General Psychology Monographs* 123: 133–167.

90. Tomasello, M. (1995) 'Understanding the Self as a Social Agent', in P. Rochat (ed), *The Self in Infancy: Theory and Research* (pp. 449-460). Amsterdam, North Holland/ Elsevier Science.
91. Tversky, A. & Kahneman, D. (1974). *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases*. Science, 185, 1124-1131.
92. Vygotsky, L. S. *Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes*. (Eds.) M. Cole, V.J. Steiner, S. Scribner, E. Souberman. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1978.
93. Wheeler, M.A., Stuss, D.T., & Tulving, E. (1997) 'Toward a Theory of Episodic Memory: The Frontal Lobes and Autonoetic Consciousness', *Psychological Bulletin* 121: 331-354.
94. Williams, D. & Happé, F. (2009) 'Pre-Conceptual Aspects of Self-Awareness in Autism Spectrum Disorder: The Case of Action-Monitoring', *Journal of Autism and Developmental Disorders* 39(2): 1573-3432.
95. Williams, D. & Happe, F. 2010. Recognising 'social' and 'non-social' emotions in self and others: A study of autism. *Autism* 14(4): 285-304.
96. Williams D. Theory of own mind in autism. Evidence of a specific deficit in self-awareness? *Autism* 2010; 14: 474 .
97. Wilson, A.E., & Ross, M. (2003) 'The Identity Function of Autobiographical Memory: Time is on Our Side', *Memory* 11: 137-149.
98. Zahavi D. Complexities of self. *Autism* 2010 ; 14: 547.

Ben Merkezli Bilinç ve Öteki

Lütfü HANOĞLU¹
Eyüp SÜZGÜN²

¹Doç. Dr., İstanbul Medipol
Üniversitesi Tıp Fakültesi
Nöroloji Anabilim Dalı

lhanoglu@kure.com.tr

²Doktora Öğrencisi, İstanbul
Üniversitesi Felsefe Bölümü

eyupsuzgun@gmail.com

*“Söylenen her söz biri tarafından söylenmiştir. Her düşünüm yeni bir
dünya yaratır.”*

(Maturana H.R. ve Varela F.G., Bilgi Ağacı)

Bilinç uzun bir süre nörobiyoloji alanından sürgün edilmişti. Tabii “ben” de. Zihnin beyinle ilişkili nörobiyolojik alt yapısı hakkındaki bilgimiz son 30 yılda arttı. Bunun sonucunda zihin felsefesi ve nörobiyolojide bilinç konusu üzerinde ortaklaşan yoğun ve yeni bir canlanma izledik.

Bu canlanma özellikle zihnin nörobiyolojik organizasyonundan hareketle ortaya çıkmıştı ve hakim paradigma yine özellikle “ben”i dışarda tutuyordu. Beynin nörobiyolojik organizasyonunun kendiliğinden, Hume’cu bir tarzda, yani bir tür “algılar demeti” olarak zihni ve bilinci inşa edeceği varsayılıyordu.

Ama Default Mode Network’ün (DMN) biraz geciken bir biçimde fark edilişiyle, adı anılması yasak olan “ben”in bir araştırma nesnesi, hatta temel araştırma nesnesi olarak hızla nörobiyolojinin sıcak çalışmaları arasına giriverdiğini gördük. Yeni durumda “ben”, hiç durmayan, sürekli devingen halde olan zihinsel faaliyetlerin paranteze alınamaz eksenini oluşturan yapı haline geldi. Tabii beraberinde karşıtı olarak “öteki” de. Bu çalışmalar bilinç araştırmalarında “ben”in teorik zemininin de yeniden gözden geçirilmesini sağladı. Böylece William James yeniden hatırlandı, John Searle yine güncel hale geldi. Antonio Damasio’nun dediği gibi, bilinçli insan zihni bir “ben”e yeniden kavuştu.

Şimdi nörobiyoloji literatüründe yoğun biçimde “ben” ve “öteki”nin altında yatan nöral süreçlerin, beyinde ilişkili olduğu lokalizasyonların, network’lerin araştırıldığını, koherasyon analizlerinin yapıldığını görüyo-

ruz. Bu dönüşüme yol açan şeyin, elimizdeki yeni araştırma yöntemimiz olan fonksiyonel görüntüleme teknikleri olduğu söylenebilir. Fakat “ben”in temel bir araştırma nesnesi olarak nörobilim alanına dahil olma durumu, ciddi metodolojik sorunları da beraberinde getirdi. Çalışmalarda izlenen bu metodolojik aceleciliğin ortaya çıkardığı bulgu anarşisi ve karışa, hızla yükselen bir felsefi arka plana bakma, kavramsal olarak düzenlenme ihtiyacını doğurdu. İkinci olarak, daha önce merkezi aktör konumundaki bir “ben”e atıfta bulunulamadığı için çözümlenemez gibi görülen bazı sorunlara böylece yeni bir yaklaşım oluşturabilme olanağı ortaya çıktı.

Biz bu yazıda, ben ve ötekinin nörobiyolojisiyle ilgili son dönemde yapılan araştırmaları ve onların ışığında oluşturulmaya çalışılan yeni kavramsal alanı gözden geçirmeye çalışacağız.

Geleneksel Kognitif Nörobilimin Bilinç ve Ben Tasavvuru

Zihnin ortaya çıkışının bilinci açıklamaya yeterli olacağı tarzındaki model statik/mekanik bir özellik taşıır. Dayandığı zemin ise beynin nöroanatomik organizasyonu araştırmalarıdır. Bu yaklaşımın en kâmil örneğini Marsel Mesulam’ın teorisinde görüyoruz. Temelde, Broca’dan başlayan davranış nörolojisinin klasik “lezyon analizi” yöntemine dayanır. Yani lokalizasyoncu paradigmanın bir devamı, rafine edilmiş hali biçimindedir. Bu yaklaşım, “beyinde özel bir yer (lokalizasyon), ona karşılık gelen özel bir zihinsel işlev ile ilişkilidir” biçiminde kabaca ifade edilebilir. Bilinç araştırmalarının bilim alanına yeniden dönüşünü sağlayan en önemli figürlerden biri olan Crick’in önerdiği yöntem de budur (1). Bu yaklaşım beynin anatomik organizasyonunun son noktada işlevi, yani tıpkı bir saat gibi mekanik parçaların etkileşiminin bilinci oluşturduğunu varsayar.

1970’lerden sonra geliştirilen beyin tomografisi, MR gibi görüntüleme teknikleri, hayvanlarda beynin belli bölgelerinin kesilip çıkarılmasına dayanan çalışmaların da yardımıyla, bir yüzyıl öncesine dayanan bu temel paradigmayı, yani lezyon lokalizasyon analizi tekniğini ve lokalizasyoncu görüşü değiştirmemiş, ama ileri derecede inceltip ona hem teorik hem de metodolojik bir keskinlik kazandırmıştı. Bilgisayarların gelişiminden sonra, saatin işleyişine dayanan mekanik model yerine bilgisayarın bilgi-işleme modelini örnek alan lokalizasyoncu teorisinin en mükemmel sunumu, paralel dağınık işleme ve bu tarzda oluşturulmuş geniş kognitif

network'ler teorisiyle temsil ediliyordu. Bu yaklaşıma göre zihin içeriği, yani zihnimizde bulduğumuz şeyler, dışsal bir uyarının tetiği çekmesiyle zihin/beyin cihazını çalıştırıyor ve yapısı az çok tanımlanmış olan bu sistem, Humecu algı demetlerinden oluşan bir zihin ortaya çıkanyordu. Bilinç bundan ibaretti: Bu sihirli cihazın çalışırken ortaya çıkardığı şey (2). Bu durumu mantıksal sonuçlarına kadar ilerletme cesareti gösteren bir yazanın da açık bir biçimde vurguladığı gibi, "ben" dil ve sosyal ilişkilerde kolaylık sağlayan bir yanılsamadır sadece. Düşünce, beyinde geçen ve öznesi olmayan biyolojik bir olaydır. Nasıl bitkiler fotosentez yapmaz, fotosentez bitkilerde meydana gelirse, düşünce de insanda meydana gelir, insan düşünmez (3). Zihin felsefesinde de başat olan bu düşünce tarzıydı.

Default Mode Network ve "Ben" in Yeniden Merkezi Rolüne Oturması

DMN, fonksiyonel görüntüleme çalışmalarında, herhangi bir hedefe yönlendirilmemiş zihinsel faaliyet (kabaca "istirahat durumu") sırasında yapılan ölçümlerde beynin bazı bölgelerinin verilen bir görev (örneğin dışsal bir uyarana dikkat etmesi istendiğinde) karşısındaki ölçümlere göre daha aktif olduğunun farkedilmesiyle tesadüfen keşfedildi. Böylece, otuz yıldır devam eden beyin görüntüleme çalışmalarının sonunda, birey, dış uyarılara odaklanmadığı durumlarda, anatomik olarak tanımlanmış spesifik bir beyin sisteminin aktif hale geldiğinin kanıtlan ortaya çıktı.

Aslında Ingvar, daha 1974'lerde Xenon 133 inhalasyon tekniği ile rCBF (bölgesel beyin kan akımı) ölçümleri yaptığı çalışmalarda bu durumu saptamıştı. İstirahatte frontal aktivitenin en üst seviyesine yükseldiği görülüyordu. Ingvar, bu beklenmedik fenomeni açıklamak üzere "hiperfrontal aktivite paterni" kavramını önerdi (4). Pozitron Emisyon Tomografisi (PET) yaygın olarak kullanılmaya başlayıncaya kadar Ingvar'ın ortaya koyduğu bu fikirler pek araştırılmadı. PET çalışan araştırmacılar, karşılaştırma yapmak amacıyla rutin olarak istirahatte alınan kesitlerde daha aktif olan beyin bölgeleri gördüler ve bunu "deaktivasyon" olarak adlandırdılar. Sonunda Raichle, Gusnard ve arkadaşları 2001 yılında kaleme aldıkları üç yazıyla dramatik bir değişiklik yaptılar ve DMN'yi tanımladılar (5). Bu çalışmaların getirdiği sonuç, yukarıda tanımladığımız mevcut paradigma için çok sorunluydu. Yani dışarıdan bir girdi almadığında da beyin boş durmuyordu ve bu özel "istirahat" durumunda beyin aktivitesinin arttığı spesifik bölgeler vardı.

Bu çalışmaların diğer bir sonucuna göre, istirahat halinde beyin kendi içsel aktivitesini sürdürmekteyken çok büyük miktarda enerji kullanmaktadır. Dışsal uyarıların işlenmesi esnasında PET ile ölçülen beyin metabolizması ilave olarak en çok %5-10 enerji ihtiyacı artışı göstermektedir. Yani zihin sürekli aktif olan devingen bir yapıdadır. Dışsal ya da içsel bir uyarı sadece sürekli aktif olan bu işlemeyi (zihni) bizzat oluşturmuyor, sadece “modüle ediyor” gibidir.

Fonksiyonel nörogörüntüleme çalışmaları, içsel aktiviteden sorumlu olduğu düşünülen ve istirahat halinde aktif olup dışsal bir uyarı verildiğinde deaktive olan bu network’ün (DMN) ana elemanlarını posterior parietal, süperior temporal ve medyal prefrontal korteksin oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Buna karşın frontal ve oksipital bölgeden oluşan ve dışsal uyarılarla aktive olurken istirahat durumunda deaktive olan başka bir network daha tanımlanmıştır. Diğer bir deyişle, istirahat durumunu doğrudan incelemek mümkün olmamakta, dış sistemin yokluğu içsel (intrensic) sistem olarak yorumlanmaktadır. Bu yapıların daha doğrudan incelenmesi, kişinin kendisi (self) ve bedeniyle bağlantılı işlemlemenin söz konusu network’ün ana elemanlarını aktive ettiğini ortaya koydu (6). Yani sürekli aktif olan, dışsal uyarılarla “modüle” edilen bu etkinlik merkezi, her şeyin ona göre belirlendiği, değerlendirildiği “ben” ile ilgilidir. Daha sonra yapılan araştırmalar da bu yargıyı doğrular niteliktedir: Bu işleyiş modunun otobiyografik bellek, öngörme, uzamsal yön tayini, diğer kişilerin bakış açılarının anlaşılma çalışması gibi “ben”le ilişkili üst düzey kognitif işlevlerin altında yattığını ortaya koymuştur. Bir fonksiyonel görüntüleme metaanalizi çalışması, lateral prefrontal korteks, medial-temporal lob, precuneus, posterior singulat, retrosplenial korteks, temporo-parietal bileşke ve oksipital lob bölgelerinin bu işlevlerle yüksek derecede ilişkililik gösterdiğini ortaya koymuştur (6). Diğer bir temel serebral network ise, fronto-parietal ayna nöron sistemidir (MNS). Bu sistem, kişi bir eylem planladığında ya da başka birisinin yaptığı bir hareketi gözlerken aktive olmaktadır. DMN ve MNS’nin birlikte “ben”in hem soyut hem de somut yönlerini temsil ettiği ve etkileşimleri sonucu sosyal bir varlık olarak “ben”in tek bir alan ya da tek bir yapı olarak temsilinin ortaya çıktığı hipotezi ileri sürülmüştür (7).

fMRI, PET, QEEG, MEG gibi fonksiyonel görüntüleme teknikleriyle saptanabilen bu network’lerin son dönemlerde yoğun biçimde araştırılmaya başlandığını görüyoruz. Ama bu network’ler özellikle DMN için ancak “ben” ile ilgili paradigmlar (kişinin kendi yüzünü, başkasının yüzünü görmesi,

düşünmesi ya da “ben”le bağlantılı değişik kognitif işler) yoluyla araştırılabilir. Bu nedenle yoğun ve hemen her çalışmada farklı “ben-merkezli” araştırma metodolojileri ortaya çıktı. “Ben” zihne temel unsur olarak geri dönmüştü, fakat bu kez de metodolojik bir kargaşaya yol açmıştı.

Son Çalışmalar Bağlamında “Ben” ve “Öteki”nin Nörobiyolojisi

Damasio beynin, özel bir bedensel durumu somatosensoryel alanları içerisinde sanki olmaktadır gibi taklit/simüle edebileceğini söylüyor. Çünkü bizim herhangi bir beden durumu algımız, bu somatosensoryel bölgelerdeki beden haritalarından köken almaktadır. Bu yüzden, aslında böyle bir şey olmasa da, haritalama gerçekleştiğinde özel bir bedensel durumu “algı”lanız. Damasio buna “mış gibi” beden döngüsü diyor. Bu teorisini *Descartes’ın Yanılgısı* kitabında ayrıntılı olarak ortaya koyuyor. Damasio’ya göre, “efference copy” adı verilen ve bir motor emirle birlikte oluşacak hareket ile onun sonuçlarının oluşturacağı duyumun öngörüldüğü bir içsel kopyasının oluşturulması mekanizması da, bu söz konusu “mış gibi” beden döngüleri bakışıyla bir açılım kazanabilir. Yine ayna nöron sistemi (MNS) de, üst düzey bir “mış gibi” sistemidir. İnsan beyni herhangi birinin bedensel durumunu canlandırabiliyorsa, bunu ancak “kendini bedeninde farzederek” yapabilir. Yazar, başkasının hareketlerini sanki yapmış gibi canlandırabilme sisteminin (ayna nöron sistemi), önceden gelişmiş kendi bedenine ilişkin bir “mış gibi” sisteminin ortaya çıkmış olması durumunda mümkün olabileceğini söylüyor. Dolayısıyla ona göre ayna nöron sisteminin öncüsü bedensel “mış gibi” sistemi olmalıdır (8).

Ayna nöronların sahip olduğu başkasının yapmakta olduğu eylemi içsel olarak taklit etme yeteneğinin, temelde MNS’nin, “ben”in fiziksel temsili ile “öteki”nin fiziksel temsili arasında bir bağlantı sağladığı öne sürülebilir. Gerçekten de DMN ve MNS sistemleri, ben – öteki ayrımının işlenmesi esnasında birbirlerine karşıt bir aktivasyon paterni göstermektedirler. Ayna bölgeler “öteki”ne göre “ben”de daha az aktivite gösterirken, default network bölgeleri “öteki”nde “ben”e göre daha az deaktive olurlar (6).

Bu bağlamda “‘zihinsel ben’i sosyal bağlamdan izole ederek çalışmak mümkün müdür?” sorusu önemlidir. Nörogörüntüleme çalışmalarında, denekten başka birinin bakış açısını taklit etmesi istendiğinde, frontal orta hat bölgesinde ortaya çıkan aktivasyon ile “ben”le ilişkili özelliklerin değer-

lendirilmesi istenerek yapılan çalışmalarda saptanan aktivasyon paterni birbirlerinden çok az farklıdır. Bu veriler, nöral düzeyde “ben”in biyolojik zemininde kendi sosyal ilişkiliklerinin bulunduğu fikrini destekler. Sonuç olarak, beyin, “öteki”ni ve onun zihinsel durumlarını harekete geçiren faktörleri anlama (düşünceler, duygular ve inançlar gibi) ile ilgili mekanizmaları, “ben”le ilgili mekanizmalarla beraber geliştirmiştir. Zihin Teorisi (Theory of Mind / TOM) veya zihinselleştirme, sıklıkla Mesulam’ın söylediği gibi, referans noktasında bir değişmeyi, diğer bir deyişle başka birisinin bakış açısını almayı içerir. “Öteki”nin amaç ve davranışlarını zihinselleştirmede onun zihinsel durumları, “ben”e aitmiş gibi taklit edilebilir ve “ben” kullanılarak “öteki”nin olası davranışları öngörülebilir. TOM, otobiyografik bellek ve “ben”in yansıtılması için medyal ve lateral prefrontal korteks, medyal temporal lob, temporoparietal bileşkeyi içeren parietal bölgeler, oksipital lob ve lateral prefrontal korteks bölgelerinde aktivasyonla ortaya çıkan bir nörolojik imza oluşturmuştur. Bu network bölgeleri, “ben”in “öteki”nin zihinsel durumlarını taklit etme yoluyla kendi sosyal dünyasına bağlaması için gerekli sürecin bir parçasını meydana getirir (7).

Arzy ve arkadaşlarının çalışmasında yapılan analiz, frontal korteksin, prefrontal ve frontal pol B17’den oluşan bir içsel (intrinsic) ve inferior frontal ve prefrontal B14-18 bölgelerinden oluşan dışsal (extrinsic) alanlar olmak üzere iki bölümlü bir organizasyon gösterdiğini işaret etmektedir. Mesulam da B17 alanını, kişinin referansını, “ben”den “öteki”ne, “bura”dan “şura”ya ve “şimdi”den “sonra”ya değiştiren alan olarak tanımlamıştır. Yine B17, iç ortamdan gelen veriler ve emosyonları temsil eden limbik sistemle karşılıklı bağlantılı bir yapı göstermektedir. Buna karşın “dışsal” B14, ana dil alanlarından birisini (Broca) oluşturur. B18 ise, dışsal uyarıların çalışma belleği yoluyla işlemlenmesinden sorumludur. Yine B18 beyin kabuğunun üst-düzey (high-order) alanlarıyla etkileşimindedir ve bu network’leri uyararak ya da baskılayarak kontrolden sorumludur. Bu bölge (B18) ayrıca “ben” ile bağlantılı bir bölge olarak da tanımlanmıştır (6).

Arzy ve arkadaşları, yukanda tarif edildiği biçimiyle, beynin ön sistemi olan frontal bölgenin ön planda dış ortamlarla ilişkili olduğunu ve öngörme işlevi üstlendiğini, bu nedenle de daha çok dışsal sistemle birlikte çalıştığını düşünmektedirler. Aynı araştırma, beynin arka kısmını temsil eden posterior kortekste de lateral temporal (B5) ve temporoparietal (B10) bölgeler şeklinde iki anahtar içsel bölge göstermiştir. Bu bölgeler kendi bedeninin zihinsel olarak temsili ve görsel-algısal (visio-spatial) perspektif alın-

ması gibi “ben”le ilişkili süreçlerde anahtar role sahiptirler. Dışsal sistemin bu posterior komponentlerini ise, büyük ölçüde görsel duysal korteksin primer ve sekonder alanları oluşturmaktadır (6). Bu çalışmada daha önceki araştırmalarda da saptandığı gibi, “ben” projeksiyonu için içsel sistemde sağ beyin yansıının baskın (dominant) olduğunu da saptamışlardır. Ayrıca zamansal olarak bakıldığında, dışsal işlemlenin içsel üst düzey işlemlere yaklaşık 200 ms. kadar öncelediğini ölçmüşlerdir (6).

İnsanın gelişimiyle ilgili psikoloji çalışmaların “ben”in açıkça tanınmasından önce, “ben”i “öteki”nden ayırma yeteneğinin ortaya çıktığını göstermektedir. Dört aylık bebekler, kendi ve diğerini ayırt edebildiklerini gösteren işaretler ortaya koyarlar. Ancak çocuk iki yaş civarındayken kendini aynada tanıyabilir ve “ben”, “bana” gibi kendisine referans veren sözcükleri kullanmaya başlar (9). Yukarıda da ayrıntılı aktarıldığı gibi, özellikle sağ frontoparietal network’ün insanda “ben” ve “öteki”ni ayırt etmede kritik bir rolü varmış gibi görünmektedir. Bu network içerisinde de inferior parietal lobülün (IPL) bedenin kendilik algısıyla ilgili olduğu düşünülmektedir. Bu bölgenin hasarlarının, beden bir tarafının yok sayılması veya ihmal edilmesi şeklinde kendisini gösteren anasognozilerde olduğu gibi, beden şeması ve gövdenin farkındalığı hissi bozukluklarına yol açtığı bilinmektedir. Ayrıca sağ IPL’nin doğrudan kortikal uyarımı beden dışı deneyimle ilişkilidir (9). Uddin ve arkadaşları bu teorik zemin üzerinde yaptıkları, sağ IPL’yi repetitif Transkranial Magnetik Stimulasyon (rTMS) ile düşük frekansta uyatarak “sanal hasar” çalışması sonucu deneklerin kendi ve diğerlerinin yüzlerini ayırt etmede güçlük çektiklerini ortaya koymuşlardır. Aynı etki sol IPL’nin benzer sürece maruz bırakılması ile gözlenmemiştir. Bu bulguya dayanarak Uddin ve arkadaşları, sağ IPL’nin görsel ben/öteki ayırımı yapan network’ün temel bileşeni olduğunu ileri sürmüşlerdir (9). Bu sonuçlardan hareketle, sistemin iki tamamlayıcı işlevi olduğunu düşünmektedirler. İlki, muhtemelen ayna nöron mekanizmasını kullanarak, “ben” ve “öteki” arasında paylaşılan bir temsil oluşturmaktadır. Bu temsil de sosyal iletişime ve intersubjektiviteye izin vermektedir. İkinci olarak, “ben” ve “öteki”nin temsillerini ayırt etme işlevini tamamlamaktadır. Yine bu yapının (sağ IPL) hem kişisel teklik hem de özne olma hissini sürdürülmesinde kritik olduğu yorumunu yapmaktadırlar. Bu yorumu destekler tarzda yapılan çalışmalar, ayna nöron sisteminin inferior frontal korteksle birlikte IPL’de de bulunduğunu göstermektedir (9).

Bir “ben”i deneyimlemek kaçınılmaz olarak “ben”in “öteki”nden farklı olduğunu anlamaktır. Bununla beraber “öteki” hakkında düşündüğümüz-

de, aslında kendimiz hakkında düşündüğümüz zamanki ile benzer kategori ve düşünce süreçlerini kullanınız. Bunun tam tersi de doğrudur (10). Yukarıda da görüldüğü gibi pek çok çalışma “ben” ve “öteki” ile ilgili süreçlerin beyinde aynı nöral temsilleri paylaştığını ortaya koymaktadır (11,12). Ancak beynin “ben” ve “öteki” için aynı nöral ağları paylaşarak bir etkinlik gösteriyor olması, beynin “ben” ve “öteki”ni ayırt edemediği anlamına gelmez. Tam tersi, beyin bu nöral ağlar ve nöral döngüler içerisinde genel bir “ben” ve “öteki” aynısını yapar. Bütün bulgular gözden geçirildiğinde, ventral medyal prefrontal korteksin genel olarak “ben”i referans alan işleme ile buna karşın posteriyör singulat korteks ve sağ temporopariyetal bileşkenin “öteki”ni referans alan işlemlerlerde etkin olduğu görülmektedir (11).

Benlikle İlgili Felsefi Görüşler ve Nörobiyolojinin Işığında Yeni Kavramsal Ayrımlar

Northoff ve arkadaşları, fonksiyonel beyin görüntüleme teknikleri kullanılarak “ben” problemi hakkında son dönemlerde yapılan araştırmaları gözden geçirmiş ve bu çalışmaların sonuçlarının birbirleriyle çeliştiklerini göstermiştir (12). Bu araştırmalarda kullanılan yöntem, “ben’e özgü” ve “ben-olmayan’a özgü” olduğu düşünülen bir takım uyaranlar verilirken beyin görüntüleme teknikleriyle saptanan aktivite artışlarının “ben”in ve “ben-olmayan”ın nörobiyolojik karşılığı olarak değerlendirilmesi şeklindedir. Araştırmacılara göre, “ben”in nöroanatomik temelleri hakkındaki verilerin çelişkili olmasının temel nedeni, yapılan araştırmalarda “ben” kavramının farklı nörobilimsel ve felsefi anlamlarda kullanılmış olmasıdır. Farklı “ben” kavramları, doğal olarak farklı deneysel tasarımların kullanılmasına yol açmaktadır (12). Northoff’un bu eleştirileri göz önünde bulundurularak, “ben”in felsefede genel olarak nasıl ele alındığına göz atmakta fayda vardır.

Günlük dilde insanlar kendilerinin veya başkalarının benliğiyle ilgili konuşurken neden söz ettikleri konusunda hiç zorluk çekmezler. Gündelik kullanımda “ben”, çoğunlukla, deneyimlerin öznesi, kararlar alan ve eylemleri sürdüren içsel bir fail ya da korkulann, arzulann, fikirlerin ve umutların kaynağı bir kişi veya ruh olarak tasvir edilir. Kavramın işaret ettiği bu geniş çerçeve incelendiğinde, çoğu zaman diğer birçok niteliğin ve kabiliyetin de kendisine eklendiği, bir andan diğerine süreklilik taşıyan yalın, bir tek varlık şeklinde düşünüldüğü görülebilir. Ancak, “ben”in

sürekliliğiyle ya da yalın olup olmadığıyla ilgili farklı görüşler de az değildir. Bu karmaşık yapısı nedeniyle, felsefe tarihi boyunca “ben” hakkında birbirinden oldukça farklı, hatta çoğu zaman karşıt görüşler ileri sürülmüştür (15).

Modern dönemde “ben” ile ilgili tartışmalar Fransız filozof Rene Descartes ile başlamıştır. “Ben”in maddi olmayan yalın (basit) bir töz olduğunu ileri süren Descartes, bu fikrini kanıtlamak için “metodolojik şüphe” denilen bir yola başvurur. Ona göre, kendi fiziksel varlığım da dahil olmak üzere, algıladığım ya da inandığım her şeyden şüphe edebilirim, fakat nihai noktada şüphe ettiğimden şüphe edemem. Ayrıca, şüphe etmek düşünmenin bir biçimi olduğu için her şüphe ettiğimde düşünüyorum olduğumu da onaylamış olurum. Bu da, “düşünen bir şey” olarak “ben”in varlığını kanıtlamaktan başka bir şey değildir (“düşünüyorum, o halde varım”). Dolayısıyla Descartes’a göre “ben”, fiziksel bir bedenden tamamen ayrı zihinsel bir töz, düşünen bir tözdür (13,14).

Descartes gibi John Locke da, tözlerin varlığına ve zihinsel olayların “ben” için temel olduğuna inanıyordu. Fakat ondan farklı olarak Locke, “ben” ile zihinsel bir tözü aynı kefeye koymamış ve onu bilinçle tanımlamıştır. Bu yüzden, “ben”in sürekliliğini sağlayan şey, bedensel özdeşlik veya Descartes’ta olduğu gibi düşünen tözün özdeşliği değil, fakat düşünceden aynlamayan ve onun için özsel olan bilincin özdeşliğidir. Ona göre, bir düşünen varlık, geçmişteki bir eyleminin idesini hem ilk idedeki bilinçle hem de şimdiki eylemine ilişkin aynı bilinçle yinelemeyi başarabildiği sürece (ki bunun da en temel koşulu hafızadır), o aynı kişisel ben olacaktır. Bedenlerin eylemler aracılığıyla varoluşlara katkılan ne olursa olsun, aynı bilinç, değişik zamanlardaki varoluşları aynı kişide birleştirir. Dolayısıyla Locke’un ortaya koyduğu ve bilincin merkezde olduğu psikolojik karakterdeki bu görüş, “ben”i, deneyimin öznesi olarak izah etmektedir (18).

David Hume, deneyime dayanan oldukça farklı bir yöntem kullanarak “ben” sorununa yaklaşmayı denemiştir. Hume’un “deneyim” kavramına yüklediği anlam oldukça kesindir: Ona göre deneyim, duyuusal algılar veya tutkular olan “izlenimler” (duyu içerikleri) ile izlenimlerin soluk kopyaları olan ve hafızada ya da muhayyilede bulunan “fikirler (ideler)” (düşünce içerikleri) şeklinde iki tür fenomen içerir. Bilinebilecek her şeyin bu iki fenomenden biri üzerine temellendirilmesi gerektiğini ileri süren Hume, “ben”e dair görüşünü de bu çerçevede ele alır. Descartes’ın yalın, bütüncül ve zaman içinde değişmeden kalan “ben” görüşünün kendisinden türe-

tilebileceği hiçbir izlenim olmadığı için kabul edilemeyeceğini ve böyle bir “ben” fikrinin deneyimizden elde edilen delillerle desteklenerek savunulamayacağını belirtir. Bu nedenle, Descartesçı “ben” fikri, Hume’a göre bir kurgudan ibarettir. Ancak bu durumda “ben” kavramının neye işaret ettiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Hume, kendi deneyimleri üzerine düşünmesinden hareketle, hiçbir zaman tikel bir algı olmadan yakalanamadığı için “ben” kavramını yalnızca bir “algılar demeti”ne atıfta bulunmak amacıyla kullanabileceğimizi iddia eder. Öyle ki, Hume’a göre, algıların bir süre için ortadan kalktığı derin bir uykuda olduğu gibi, “ben”in duyumsanamadığı durumlarda varolunmadığı da kesin bir şekilde söylenebilir (16).

Immanuel Kant ise “ben” kavramını, düşünen bir şey olarak “ben”in bilinebileceği şeklindeki Descartesçı iddiaya karşı, bilincin birliğinin mantıksal veya biçimsel bir niteliği olarak ortaya koyar. Hume ile benzer şekilde Kant da bir töz olarak “ben”i reddeder. Ancak, benimsediği yöntemin çok sınırlı olduğunu ve deneyimin bizatihi kendisini mümkün kılan şeyi ihmal ettiğini belirterek Hume’u eleştirir. Ona göre “ben”, deneyimi, dolaşısıyla da bilgiyi olanaklı kılan aşkın önkoşuldur. Onun terminolojisini kullanırsak, bu “aşkın ben”, deneyimi mümkün kılan zaman, mekân ve diğer kategorilerin temelidir. Bu yüzden, “ben”i deneyimin içinde arayan Hume’un herhangi bir şeye rastlamaması hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü “aşkın ben”i deneyimin içinde arayan her çaba, yine kendisine başvurmak zorunda kalacağı için onu asla bulamayacaktır. Kant’a göre, “aşkın ben”in bilgisi yalnızca saf (a priori) bir bilinç ile elde edilebilir. Fakat Kant, deneyime dayalı olmadığını ifade ettiği bu saf bilincin nasıl gerçekleştiği ya da nasıl bir şey olduğu hakkında da açık konuşmaz (17).

William James, Descartesçı töz ya da Humecu algı demeti şeklindeki görüşlerden farklı olarak, “ben” hakkında çok boyutlu yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ona göre “ben”in, biri “deneyimsel” (empiric, İngilizcede “me”) diğeri “saf ego” (pure ego, İngilizcede “I”) diye adlandırılacak iki türü vardır. Deneyimsel ben ise kendi içinde maddi, sosyal ve ruhsal olmak üzere üç farklı “ben”den oluşur. Kişinin dünyayla bağını kurarak ona sürekli bir akış halindeki deneyimi kazandıran bu ben, kişinin bedeni ve zihinsel güçlerinden toplumsal ününe, oturduğu evine, sahip olduğu eş-dostuna, elbiselerine ve benzeri şeylere kadar uzanır. Saf ego ise, en genel ifadeyle kişisel özdeşlik hissi için zamansal sürekliliği ve öznelliği mümkün kılan temel yapıdır. James’in benliğin çok boyutlu yapısına dair yaptığı bu sınıflamanın dışında altını çizdiği ikinci önemli nokta ise, duyguların beden kaynaklı olduğu ve “ben”in de doğrudan bu duygularla bağ-

lantılı olduğudur (19). Bu duygu-beden üzerine temellenen ve katmanlar halinde “sosyal ben”e kadar üst üste inşa olunan yapı, Damasio’da en önemli temsilcisini bulan modern ben anlayışını önceler görmektedir. Bilincin sürekli bir akış olduğu yönündeki görüşü de, bugün DMN’nin bize sunduğu sürekli aktif (süreç halindeki) zihin yapısıyla büyük bir paralellik gösterir.

Kant’ın ortaya koyduğu deneyimi mümkün kılan “aşkın ben” kavramının modern izdüşümlerini ise John Searle de görmekteyiz. Searle’de Kant’a benzer şekilde “ben”i, birleşik bilinçli alanın tamamen biçimsel bir niteliği olarak tarif etmektedir. Searle, Hume’un birbirinden ayrı parçaların birleşiminden (izlenimler ve fikirler) oluştuğunu düşündüğü atomik karakterdeki deneyim kavramına itiraz ederek, deneyimin her zaman öznel, niteliksel ve bütüncül bilinçli bir alandan meydana geldiğini savunur. Bu deneyimin önemli bir niteliği ise, “mantıksal veya biçimsel bir ben”e sahip olmasıdır. Yani her bilinçli deneyim durumuna, o deneyime sahip olan bir “ben” de eşlik eder ve bu sayede o bilinçli deneyim bir faile ait olmak anlamında bir karaktere bürünür. Ona göre, bilinçli deneyimler için doğru bir nörobiyolojik açıklamanın yapılabilmesi için beynin nasıl olup da bu “ben”i ürettiğinin bilinmesi gerekir (20,21).

Bugün gelinen noktada, “ben”in kavramsal yapısıyla ilgili felsefede yapılan tartışmalara koşut olarak nörobiyolojide de “ben”in farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmasından kaynaklanan tartışmalar yaşanmaktadır. Northoff ve arkadaşları, yaptıkları meta analizlerden hareketle, nörobiyolojik araştırmalarda kullanılan “ben” kavramlarının farklı yaklaşımlara dayanan iki ana grupta toplanabileceğini düşünmektedirler: “İçerik-temelli ben kavramları” ile “süreç/işleme-temelli ben kavramları” (12).

İçerik-temelli yaklaşım, “ben”in özel içeriklerinin (bedensel, zihinsel ve otobiyografik) bulunduğu ve çalışmalarını uyaran durumlarda ortaya çıkan bu içeriklere ait ayrı nöroanatomik korelatların olduğu düşüncesini içermektedir. William James, yaptığı fiziksel, zihinsel ve ruhsal ben ayrımlarıyla bu fikrin ilk temsilcisi kabul edilebilir. Damasio ve Pankseep ise kabaca onlara karşılık gelecek şekilde sırasıyla “ilk-ben (proto-self)”, “çekirdek ben (core self)” ve “otobiyografik ben (autobiographical self)” kavramlarını önererek James’i izlemişlerdir.

“Ben” ve “ben olmayan” şeklindeki ayrım dayanan süreç/işleme temelli yaklaşımda ise, süregiden bir içsel istirahat aktivitesi ile bir uyaran verildikten sonra oluşan aktivite arasındaki fark incelenir. Bu amaçla, denek-

lere kişisel olarak kendileriyle alakalı olan birtakım fotoğraflar ile tamamen yabancı oldukları fotoğraflar (örneğin kendisine veya yakınlarından birine ait fotoğraflar ile hiç tanımadığı ve ünlü olmayan kimselere ait fotoğraflar) gösterilir ve her iki durumda beyinde oluşan aktivitelerin arasındaki farka bakılır. Bu yaklaşım aynı zamanda “ben-referanslı işleme” biçiminde de adlandırılır. Kişinin kendi “ben”ini “öteki”nden ayırabilecek bilinçli bir farkındalığı gerektirdiği için bu işleminin üst-düzye kognitif işlevleri içerdiği varsayılmaktadır. Felsefi açıdan ise, bu üst-düzye ben-referanslı işleme görüşünün, Kant tarafından ortaya konulan “ben”in veya özneliliğin kognitif açıklamalarına karşılık geldiği düşünülmektedir (12).

Sonuç

Northoff’un makalesi bugün özellikle PET, SPECT, fMRI, hatta QEEG, MEG gibi nörogörüntüleme yöntemlerini kullanan nörobilimin bilincin ortaya çıkışı için “ben”in merkezi ve araştırmanın ana nesnesi olma durumunu artık nörobilim pratiğinde oturtmuştur. Bugün nörobilim, doğru bir beyin/davranış ilişkisi için uygun deneysel düzeneklerin kurulabilmesi ve “ben”in kavramsallaştırılmasının doğru yapılması sorunu üzerine yöneliyor. Crick’in kendi zamanı için öncü “Biz araştırılalım, kavramsallaştırma sonradan gelir” düşüncesi gerilerde kalmış görünüyor. Belki de Crick’in hakkını yememeliyiz, onun vaat ettiği günleri yaşıyor olabiliriz.

Kaynaklar

1. Crick F., *Şaşırtan Varsayım*, TÜBİTAK Yayınları, Ankara.
2. Mesulam M., *Representation, Inference, and Transcendent Encoding in Neurocognitive Networks of the Human Brain*, *Ann. Neurol* 2008; 64: 367–378.
3. Tura S. M., *Madde ve Mana: Rasyonalitenin Kökenleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.
4. Ingvar DH., “Hyperfrontal” Distribution of The Cerebral Grey Matter Flow in Resting Wakefulness: On The Functional Anatomy of The Conscious State. *Acta Neurol Scand.* 1979 Jul; 60 (1): 12–25.
5. Raichle ME, MacLeod AM, Snyder AZ, Powers WJ, Gusnard DA, Shulman GL., A Default Mode of Brain Function. *Proc Natl Acad Sci U S A.* 2001 Jan 16; 98 (2): 676–82.
6. Arzy S, Arzouan Y, Adi-Japha E, Solomon S, Blanke O., The ‘Intrinsic’ System in The Human Cortex and Self-projection: A Data Driven Analysis. *NeuroReport* 2010; 21: 569–574.

7. Molnar-Szakacs I, Arzy S., *Searching for an Integrated Self-representation. Communicative & Integrative Biology* 2009; 2:4, 365-367.
8. Damasio A., *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, 2010.
9. Uddin LQ, Molnar-Szakacs I, Zaidel E, Iacoboni M., *rTMS to The Right Inferior Parietal Lobule Disrupts Self-other Discrimination. Soc Cogn Affect Neurosci.* 2006; 1 (1): 65-71.
10. Vanderwal T., Hunyadi E., Grupe D. W., Connors C. M., and Schultz R. T., *Self, Mother and Abstract Other: An fMRI Study of Reflective Social Processing Neuroimage.* 2008 July 15; 41 (4): 1437-1446.
11. Lombardo M. V., Chakrabarti B., Bullmore E. T., Wheelwright S. J., Sadek S. A., Suckling J., MRC AIMS Consortium, and Simon Baron-Cohen *Shared Neural Circuits for Mentalizing about the Self and Others. Journal of Cognitive Neuroscience* 2009; 22:7, pp. 1623-1635.
12. Northoff G., et al., *Brain Imaging of the Self: Conceptual, Anatomical and Methodological Issues. Consciousness and Cognition.* 2010.
13. Descartes R., *Meditasyonlar*, çev.: İsmet Birkan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2007
14. Descartes R., *Metot Üzerine Konuşma*, çev.: Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010
15. Blackmore S., *Consciousness: An Introduction*, Oxford University Press, New York 2004.
16. Hume D., *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev.: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2009.
17. Kant I., *Critique of Pure Reason*, edited and translated by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, New York 1998.
18. Locke J., *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev.: Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınevi, 1999 (2 cilt).
19. James W., *The Principles of Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1983.
20. Searle J. R., *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press, New York 2004.
21. Searle J. R., *The Self as a Problem in Philosophy and Neurobiology.* In T.E. Feinberg & J. P. Keenan (Eds.). *The lost self: pathologies of the brain and identity.* New York: Oxford.

Benlik Oluşumunda Nörofelsefi Temellendirme

Tahir M. CEYLAN

Yazar

tmceylan@superonline.com



Dışlaşmak

Bowlby, bebeğin anne tarafından topluma eklemleendiğini söylediğinde, bunun basit bir yapıştırma işlemi olmadığını biliyorduk. Eklemleme işlemi anne, bebeğin çıkardığı seslerin benzerini kullanarak arada özel bir dil yaratır; bebeğin hareketlerini taklit ederek bir eşgüdüm sağlar, annenin, bir bölümüyle ailenin bebeğe bu tarz gidişi, onu kendilerine bağlayıp topluma taşıma işlemi içindir. Bu süreç sancılıdır, bebek bedenini zorlayarak, dolayısıyla ilk bulunduğu konumdan, rahat ettiği durumdan çıkarak, hem bedensel hem psikolojik gelişim yönünde beklentileri karşılamaya yönelir. Önce başını tutmaya, sonra dört ayak üstünde yürümeye, sonra ayağa dikilmeye çaba gösterir.

Ödüllerle bir teşvik olmasa, aslında bebeğin çarçabuk ayağa dikilmesi söz konusu değildir.

Ayağa dikilmek evrimsel olarak kalça eklemi küçültüp, doğum kanalını daraltmıştır, buna bağlı olarak 18-22 ay arasına kadar uzayabilecek

intrauterin hayat, ancak yarı zamanını tamamladığında son bulur.

Doğumdan sonra anneye bebek arasındaki ilişki, intrauterin hayatı taklit eden tarzda bir süre daha sürer. Bebek her an annenin kucağındadır, rahim duvarına benzeyecek biçimde sarıp sarmalanır (hatta kundaklanır). Bebek bu haliyle birinci yaşının sonuna kadar [bipedal yürüme olmasaydı muhtemelen uzayacak olan intrauterin hayatın (22 ay) sonuna kadar] dış dünyada bir “iç” olarak (yalnızca rahim içi bir canlı anlamında değil, ama aynı zamanda, en azından başlangıçta nesneler dünyasına yabancı kalan anlamında) varlığını sürdürür. Doğumdan sonraki ilk bir seneye o yüzden “mutlak iç” demek uygun düşer ve bu dönem içerik olarak psikanalitik literatürdeki “okyanussal duygu”ya karşılık gelir. “Mutlak iç” döneminde bebek elbette ki nesnelerle karşılaşır, ilk nesne de annedir. Ama bu nesneleri o, mutlak içliği sürdürecektir tarzda kullanır, “yamuklaştırır”, rahmin sıcaklığına, koruyuculuğuna benzeterek onları kendine doğru “büker”.

İlk Şüphe

Doğumdan sonra mutlak içlik döneminin nesneleri, tümüyle intrauterin bir nesne (kollar, bacaklar) gibi davranmakla birlikte, bir kol ya da bacak kadar mutlak itaate sahip değildirler. Beklentileri kimi zaman belli bir gecikmeyle karşıladıkları gibi, özellikle ilk günler beklenenin ne olduğunu bile anlayamadıkları olur.

Öte yandan bebeğin kendi bedeni de, itaati mükemmel bir nesne değildir. Bağırsakları gaz yapar, bedeni, en basit hareketi gerçekleştirmek için bile yeterli kas gücüne sahip değildir. İntrauterin dönemde amnion sıvısının kaldırma gücünden yoksun beden doğumdan sonra ağırlaşmıştır. Dolayısıyla mutlak içlik dönemine ait ne beden ne de sonradan karşılaşılan nesneler özneye karşı, isteseler de öznenin beklediği yapıda, onun kolu ya da bacağınıymış gibi mutlak itaat gösteremezler. İlk şüphe burada yerleşir, temel düş kırıklığı burada gerçekleşir: Yeryüzü, bebeğin içinde serbestçe yüzeceği sonsuz büyüklükte bir okyanus değildir artık, aksine sınırları sonsuz genişlikte bir hapisanedir daha çok. Bu hapisanenin sınırları o kadar geniş tutulmuştur ki, bebek neredeyse sonsuza yakın bir özgürlüğe sahipmiş gibi hissetmeye devam eder. Buna rağmen doğumun bebek için onanılması imkansız bir travma olduğunu kabul etmek gerekir.

Her bebek, kendi içiyle dışarı çıkar ve kendi içinden bir “dış” yaratır ya da

daha doğru bir deyişle nesneler tarafından kendisine bir dış yaratılır ve bu “dış” aslında yeni haliyle bir nesne olmuştur. “İç”liğin en koyu halinden, “dış”lığın en yoğun haline geçme süreci (yaşamın tümü) tekve omnipotent bir özne olmaktan, çok sayıda nesneden birisi haline gelmeye doğru öñü alınmaz değişimdir. Bu süreç peş peşe gelen travmalarla tam olarak nesneleşme sürecidir. Nesneler karşısında her yenilgi, geri çekilmeyen özneyi daha fazla nesne yapar. Nesneye karşı her yengi de, aslında yenilgiyi ertelemek anlamına gelir, bu, yenilginin biriktirilmesidir ve o nedenle nihai yenilgi zerrelere kadar parçalanarak tam bir nesneleşme ile sonuçlanır.

Öznenin, bunca yenilgi içinde özneliğini bir optimumda tutabildiği tek durum, öznenin kendine ait her şeyi özne kabul etmemesi, bedende ve ruhta belli bir alanı nesne işgaline olabildiğince erken vermesi halidir. Bütün alanı savunmaya çalışmak, alanın tamamının işgalini getirmektedir. Ama bir bölümü ayırıp, kalanı nesnelerle paylaşmayı denemek öznenin kendini korumasının tek yoludur. Yapılan en büyük yanlış, özellikle obses-sif kompulsif bozukluk başta olmak üzere bütün nevrotik bozukluklarda tüm psişik sahayı nesnelere karşı savunmaya geçmektir.

Dışlaşma işleminin temel noktası, bebeğin nesneler tarafından früst-rasyona uğratılmasıdır. Bu işlem bebeği nesne bağıını kopartmayacak bir yoğunlukta olursa, dışlaşma işlemi o kadar yüksek oranda ve uzun süreli olarak gerçekleşmiş olur. Onun için bebeğin nesne bağı, annenin yüksek eşduyumuyla kuvvetlendirilebilirse, onun esneklikle karşılayabileceği früst-rasyon da o oranda artmış olur. Dolayısıyla bebeğin yeterli ve sürekli biçimde dışlaşma işlemi, annenin duygusal eşduyumuna bağlı olarak bebeğiyle arasındaki bağı ne kadar kuvvetlendirebileceğine, daha doğru-su bebekte, kendisinin uzattığı bağı ne kadar bir tutma gücü uyandırabi-leceğine bağlıdır. Bu bağ sağlamlaştıkça bebeğin früst-rasyonları kabullen-me, dolayısıyla yeni früst-rasyon yaşama gücü o oranda artar.

Bu noktada annenin desteği, nesnelerle ilişkide, onun adına her şeyi yaparak bebeğin elinden hayatı almak olmamalıdır, aksine bebeğe bedenini, uzuvla-rını her çıkan fırsatta kullanmasını sağlayacak biçimde teşvik vermelidir. Bu, nesnelerle ilişki konusunda hiçbir zaman bebekten önce davranmamak

demektir ki, o uzuvlarını ve bedenini kullanma cesareti geliştirebilsin.

Dışlaşma temel olarak parça parça kendini dışarıya bırakmak, bu esnada da kendine bir geri cephe gibi, her zaman geri dönelebilecek iç parça ayırmak demektir. Bu iç parça kişinin başka nesne desteklerini kullanarak baş edemediği nesne frustasyonlarına karşı konulamadığı (psikoz gibi) durumlarda sığınılacak bir liman olarak kullanılır (regresyon). Dışlaşma sırasında nesnelerle yaşanan frustasyonlar, her zaman başka nesnelerle daha önceden kurulmuş daha teklifsiz ilişkilerle aşılr. Sıklıkla başvurulmuş nesne desteği ise mutlak içlik döneminin nesnelerine aittir. Mutlak içlik dönemi aşıldıktan sonraki dışlaşma işlemi sırasında (nispi içlik) ne kadar az nesneyle bağ kurulursa (bütün ilişki ancak birkaç nesneyle sınırlı bırakılırsa, bu ilişki mecburen yoğun bir ilişki olur ve kişi her frustasyonda neredeyse otomatik olarak buraya geri döner), geriye çekilme sırasında nispi içlik döneminin nesnelerinde kalınmayarak mutlak içlik döneminin nesnelerine geri düşülür.

Nesnelerin İçi-Dışı

Her canlı nesne birbirine karşı sınırları ve geçişleri olan kendi içinde iki bölüm gösterir: İç ve dış bölüm. Bu bölümlerin hacim ve kapasite olarak birbirine oranı, o canlının dışlaşma düzeyini belirler.

Özne, canlı bir nesneyle ilişki kurarken, ilişkiyi tamamlaması için kendi dışlaşmış bölümleriyle, nesnenin dışlaşmış bölümlerini bire bir ilişkiye soktukten sonra, ilişki açısından başka kat edilecek mesafe kalmadığı andan itibaren, öznenin içiyle nesnenin içi teması geçer. İnsanlar arasındaki ilişki için bu, Freud tarzı bir söylemle “id” “id”e bir karşılaşmadır ki, o durumda ortak benlikte var olan aynı ve tek yapıya ait olma duygusu, nesneler dünyası içinde yer alan iki nesne arasında yeniden gerçekleşmiş olur. Nesneyle tam ilişki budur: Onun benliğindeki çekirdeğe, kendi benliğindeki çekirdekle dokunmak.

Bu işlem hem öznenin hem de nesnenin dışlaşmada belli bir optimumu geçmesiyle mümkün olur.

Mutlak İçlik Nesnelerinden Kurtulma

“Mutlak iç”lik döneminde yamuklaştırılmış nesnelerin, sonraki dönemde “ben” olandan ayrımlaşmaması ya da bu ayrımın uzun sürmesi doğaldır. Bebeğin, kontrol edebildiği her nesneyi kendinin parçası olarak kabul

etmesinden doğal bir şey olamaz. Mutlak içlik döneminde yamulmuş nesnelerin düzeltilme işlemi çok sonraki dönemlerin işidir. Bunun çünkü erken dönemde, yamuklaştırılması, ontogenetik bütünlüğü bozulmayacak derecede bırakılarak ya da hiç yamulmamış nesneyle ilişkiyi başarak bağ kurulmuş nesnelere karşı bir esneklik kazanmadan (ilk ilişkide yamulmamış nesneyle yeniden ilişki kurmayı denemek esnekliğine sahip olmak aşaması geçilmeden) gerçekleşmesi temel bir patoloji doğurmaya adaydır. İdeal nesne ilişkisi aşaması, öznenin kendisini (daha doğru ifadeyle kendisinin bir bölümünü) de bir nesne olarak kullanmayı becerdiği zamandır; yamulmuş nesneleri doğrultma zamanı bu aşamada gerçekleşir. Ancak bu çok ileri bir zamandır ve toplumsal dinamikler bu sürenin sonuna kadar bekleyecek yavaşlığı bazen gösteremeyebilir. Süreci hızlandıracak en önemli işlem elbette ki psikanalitik psikoterapidir.

Dışlaşma İşlemi-DNA Ekspresyonu

Dışlaşma işlemi, bir çeşit DNA ekspresyonuna benzer. Kendi kodlarına (yapısına) ve çevrenin (nesnelerin) zorlamasına uygun olarak konum kazanma işlemidir bu. Nasıl DNA bu iki durumu karşılamak için protein sentezliyorsa, insanın içi de nesnelerle karşılaştıkça kendi yapısına uygun biçimde pozisyon alır. Nesneler çok zorlayıcıysa, hemen doyum prensibini yumuşatmayı ve zamanla doyum haline çevirmeyi öğrenir. Dışlaşma işlemi aslında, “iç”in nesneler dünyasında kararlı bir denge durumuna ulaşmak için yaptığı işlemlerin tümüdür. Bunun içinde temel amaç nesneleri kendine bağlamak ve olabildiğince kendi kullanımında bırakmaktır. Bunun içinde nesnelere kendini bağlayarak, nesnelerle bir çeşit zımnı anlaşmalar yapar, “sana bağlanıyorum, o zaman sen de bana bağlanacaksın”. “İç”in elindeki tek silah budur, “bağlanma” silahı. Kendini nesneye bağlayarak (nesnelerin de başka nesneleri kendine bağlama ihtiyacı vardır) nesneye kendine bağlanma mecburiyeti kurar. Bebek, plasentayla kendini anneye bağlamış ve annenin kendine bağlanmasını da zorunlu hale getirmiştir. Doğumdan sonraki dönemde de annenin içinde devamlı olarak şu kurgu vardır: Benim çocuğum. Halbuki bu doğru değildir, bebek ancak yansıyla onundur, kalan yanı biyolojik olarak başka birisine aittir. Ama bebek annenin kafasına bu yanlış bilgiyi yerleştirerek “ben sana aidim” diyerek kendini anneye bağlamış ve karşılığında da anneden mutlak bağlılık beklemiş ve gerçekten de bu bağlılığı almıştır. Dışlaşma işlemi bir çeşit alışveriş işlemidir. Bebek anneye kendini vermiştir, anne de bebeğe bakım, yeti-

tirme ve duygu hizmeti vermiştir.

Dışlaşma işlemi sırasında sonradan ortaya çıkabilecek bütün patolojileri doğuran, yapılan alış-verişte iki taraflı işleminin bir tarafının eksik bırakılmasıyla ortaya çıkar. Örneğin bebek kendini anneye tam olarak verdiği halde, anne gerekli ödemeyi yapmaz ve bakım, yetiştirme, eşduyum hizmetlerinde aksaklık yaratır. Ya da bebek kendini anneye tam olarak veremez (örneğin sakat doğum, otistik bebekler vb) ve bunun sonunda anne de bebeğe bakım kısmını ya eksik bırakır ya da tam tersine abartır (sakatlığı tamamlamaya dönük).

Bazı bebeklerin kendini verememe sorunu olabildiği gibi, bazı anneler için de bebeğin kendini vermesini algılayabilecek bir yapıda olmamak bir sorun oluşturabilir. Bu durumda bebek verdiği halde, anne bunu alamamakta, dolayısıyla bakım hizmeti aksamaktadır (örneğin zekası düşük anneler). Bunun ötesinde, bebeğin kendini vermesini algılayabildiği halde, kendisiyle aşırı meşgul olmaktan (narsisist anneler) ve/veya bakım verecek özelliklere sahip olmamaktan (sakat anneler) bakım veremeyen annelerin durumu vardır. Bu anneler bebeklerine verdikleri bakımı kendi kayıplarını kabul ettiklerinden, bebeğe asgari bir bakımı ancak verebilirler, bu nedenle bebek kendi bakımını kendisi üstlenerek ve/veya kendi kendine bakabileceğini hayal ederek (büyüklenmeci benlik), hatta kendisinde annesine dahi bakabilme gücü görerek büyürler.

Narsisistik kişiler dışlaşma işlemini yeterince tamamlayamamış yapılarıdır. Bunun en önemli nedeni de muhtemelen beden içi hazzla takılmış olmalarıdır. Beden dışı haz (zihinsel haz) geliştirememişlerdir. Bunun da nedeni bebeklik döneminde annenin yeterince eşduyum geliştirememiş olmasından ötürü, bebeğin, kendi aldığı hazı annenin yüzünde görememiş olması, annenin, bebeğin aldığı hazı ortaklaşa duyumsamadığının bebekçe farkına varılmasıdır. Bebek bir ortaklığın parçası olarak kendi aldığı hazın, ortaklığın diğer tarafındaki parça anne tarafından da duyumsandığını hissetmek ister. Eğer bunu hissedemezse kendi duyduğu hazdan şüpheye düşer, çünkü bebek için, bir bütünün parçası olduğu önkabulü, ontogenezinin gereği olarak vardır. Bu duygusal asimetri, hazın ortaklaşa tadılmasının gelişmemesine ve daha sonra yaşam ortaklığının engellenmesine neden olur.

Biyolojik yapımız, ortak benliğin kendini iyiden iyiye hissettirdiği sosyal bir yapı içinde başkasının duyduğu hazdan haz duyma özelliğine sahiptir,

ancak bu potansiyel geliştirilemezse, başkasının duyduğu haz haset duygusu yaratır. O nedenle, başkasının hazzından haz duymak yönünde biyolojisini geliştirememiş kişilikler (narsisistler), yaşamları boyunca başka kişilerin yalnız başlarına haz almalarına karşı dururlar, hatta onlara düşman olurlar. Çünkü bu kişiler allocentric düşünme özelliği kazanamamış oldukları, egocentric düşünmede kaldıkları için başkasının aldığı hazı kendinden çalınmış haz olarak görürler. Kendinden ayrı bir dünya tasarlamadığı için kendinin içinde olmadığı bir haz ona dünya değişiyormuş, yıkılıyormuş yanılsaması verir, çünkü o sıra benlik dağılıyormuş, dünya kendinden kopuyormuş hissi yaşanır. Narsisistik kişiliklerin, kendinden ayrı olarak gülen, zevk alan kişilere karşı, önce düşmanlıkla yok etmek, olmadığında bulaşarak bastırmak yolunda çaba göstermesi, aslında kendinden başka merkez oluşmasına izin vermemesinden kaynaklanır.

Jung'un kolektif bilinçaltı tespitinden geliştirerek tanımlayabileceğimiz kolektif benlik içeriği ile kalmış narsisistik benlik, kendini azaltma, nesnelere teslim olma ve ilişkide olduğu nesneler kadar bir benliğe geri-leme (nesne benliği) sürecinden yeterince geçmemiştir. O nedenle her nesneyi kendisine ait, hatta kendisi saymaktadır. Dışlaşma işlemi temel olarak kolektif benlikten objektif benliğe geçiş işlemidir.

İnsan zihni, nesneler tarafından oluşturulmak üzere kendini, madde-sine dönüşmemiş bir enerji yumağı gibi nesnelere sunar. İlk ve ana nesne anne tarafından, bu zihnin alabileceği şekilde her nesne zihne sunulur ve içi yavaş yavaş doldurulur. Eğer belli bir yaşa kadar anne bunu yapmazsa ya da ortada bir anne olmazsa, bebeğin zihni nesneler dünyasına uygun biçimde doldurulamadığı gibi, önemli oranda boş kalma tehlikesi bile yaşar. Bunu gözden bir örnek vererek açıklayabiliriz. Eğer bebeğin bir gözü, dört yaşına kadar kapalı tutulursa (örneğin göz kapağınca kapatılmışsa) sonra açılrsa bile artık görmez, çünkü nesnelerce uyarılıp beyinde nesnelerin kendine uygun değişiklikler gerçekleştirip, bütün bir dünyayı algılayacak kapasiteye ulaşamaz ve kendi kendini tümüyle köreltir. Retinadaki hücrelerden başlayarak occibital lob'daki görme alanına kadar uzanan sinir hücrelerinin, yollarının ve görme alanının hızla kendini bu nesneler dünyasına göre ayarlayıp kapasitesini geliştirmesi gereklidir. Bu, beyindeki görsel kapasitenin dışlaşma işlemidir.

Benzer biçimde, doğumdan bir süre önceden başlayarak ve doğumdan sonra artan biçimde devam ederek zihinsel kapasitenin dışlaştırılması gereklidir. Dışlaşma işlemi mümkün olduğunca erken başlamalı, kapasitenin üzerindeki bir karşılaşma ile dumura uğratılmamalı ve nesneler nesnel

özelliklerini kaybetmeyecek biçimde bebek tarafına doğru bükülmelidir. Burada önemli olan nokta nesnelerin nesne özelliğini kaybetmeyecek ölçüye kadar bükülmeye uğratılması ve anne tarafından bebeğe sunulmasıdır.

Her nesnenin belli bir dereceye kadar bükülmesi ve daha ileriye götürülmemesi bebeğin de her nesne için öznedeki bir karşı-bükülme gerçekleştirilmesine neden olarak, sonunda bebeğin kendisinin karşılaştığı nesne sayısı ve her nesnede uğradığı karşı-bükülmenin toplam miktarıyla paralel biçimde bir benlik değişimi gerçekleştirilerek nesne benliğini kurar.

Buradaki önemli nokta bükücü (anne) tarafından nesnelerde yaratılan bükülmenin belli bir aralıkta kalması, her nesneye karşı öznenin belli bir düzeye ulaşan ve belli bir düzeyi geçmeyen bükülmeye zorlanmasıdır. Bu eşikler aşıldığı zaman ya kapasite hiç geliştirilmemiş (nesne bükülmesi fazla, bebeğin karşı bükülmesi hiç yok) ya da aşırı zorlanmış (nesne bükülmesi hiç yok, bebeğin karşı bükülmesi kapasitesinin üzerinde) olur ki, patolojinin ortaya çıktığı kınılma noktalarının buraları olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin narsistik kişilik bozukluğunda nesne bükülmesi fazla özne bükülmesi yok denecek kadar azdır. Bağımlı kişilik bozukluğunda ise nesne bükülmesi minimum, özne bükülmesi maksimum derecededir. Paranoid hastalarda ise nesne bükülmesi bulunmakla birlikte bu ters yönde bir bükülmedir, her bir nesne olduğundan daha yumuşak, daha haz verici gösterileceği yerde olduğundan daha yaralayıcı, daha acı verici olarak sunulur özneye. Bunun sonunda da kişi nesnelerden uzaklaşmaya, onları zarar verici potansiyel düşmanlar olarak algılamaya başlar. Obsesif kompulsif bozukluğun içgörülü tipinde ise kişinin nesnelere doğru bükülmesi fazla olduğu için ardı ardına gelen bükülmemiş nesneleri karşılama kapasitesinde bir düşüklük vardır. Daha anlaşılır bir ifadeyle burada öznenin bükülme miktarında değil bükülme sayısında bir düşüklük vardır. Kişi bükülme sayısındaki azlığı dikkate alarak mümkün olduğunca nesneleri birbiriyle ayımlaştırarak, hepsini tek nesneymiş gibi alır. Örneğin kitaplarını konularına göre değil de boylarına göre kütüphanesine yerleştirir ya da her gün aynı elbiseyi giyerek her elbiseye karşı tekrar tekrar değerlendirme yapmaktan kurtulur. Ya da çok fazla bükülmeyle karşılaşmamak için sorun önleyici yollara başvurur [Freud'un XIX.yy ın son günlerinde ortaya attığı "aşırı uyarandan kaçınmak" ve değişmezlik prensibi (constancy principle)'ne uyar biçimde çalınmaya karşı arabanın kapısını kontrol etmek, yangına karşı ocağı kontrol etmek], çünkü sorun oluştuğundan sonra bunun yaratacağı bükülme sayısı çok fazlalaşacaktır (eşyalara yeniden alı-

nacak, sigortaya başvurulacak, yeniden bir düzen kurulacak vb), o nedenle özne proaktif davranarak sancılı bir bükülme devresinden geçmemeye özen gösterir.

Psişik Enerji ve Dışlaşma

Psişik enerji kavramı, Freud'un zihnin ekonomik prensiplere göre çalışan modelinin merkezine oturmuştu. Temel kabul olarak Freud bu enerjiyi, her zaman boşalma eğilimi taşıyan bir yapı olarak alır. Freud'un, nöroloji eğitimi nedeniyle fizikalistik düşünmeye yatkın bir tarzı vardı. Bu nedenle ruhsal aygıt içinde psişik enerji konumlandırması yaparak psikiyatrik bozuklukları daha elle tutulur düzenekler üzerinden açıklamanın yolunu açmaya çalışmıştı. Freud, nasıl kendine ilişkin gözlemlerini kendi kurguları için kullanmışsa, sonradan farklı kurgular oluşturanlar da Freud'un yaratılarından yararlanmışlardır. Psişik enerji kavramına bir metafor olarak bakılsa bile, "dışlaşma" kavramının altyapısını kurmakta kullanılabilir.

Freud, psişik enerjinin farklı bir biçimini kapsayacak biçimde libido kavramını ortaya attıktan sonra, bunun narsist çekirdeklerden çekilip nesneye yatırıldığını ve sonra bu yatırılan libido aracılığıyla nesnelerle bir çeşit bütünleşme yaşandığını ifade eder. Sanırım Freud'un bu düşüncesini farklı bir çizgide ifade etmek daha doğru olacaktır. Kavramın verdiği somut anlamda düşünecek olursak, enerji (libido) kendinden çekilip karşıya yüklendiğinde özne fakirleşmiş, nesne zenginleşmiş olur ki, en ince entropi kurallarına göre hareket eden bir canlıyı, böyle bir davranışa ikna etmek zordur. Onun yerine enerjinin, nesneden gelecek haz için, benlikte nesneye bir yuva hazırlamak üzere, filogenetik birikimin ürünü dürtüleri bastırmak ve nesneyi yuvasına alarak onu sömürmeye ikna olmak biçiminde formüle edilmesi fizikalistik bakışla sorunsuz bir çözümleme olacaktır.

Nesne Benliğinin Kökleri konusunda, klasik görüşle ayrıldığımız noktalar mevcuttur. Bir kere nesne benliği (Freud'un dilinde bunu kısmen karşılayan yapının ego olduğunu söyleyebiliriz), ortak benliğe dönüşür. Bu dönüşüm doğumla birlikte plasenta kesildiği andan itibaren başlar. Dönüşüm nesnelerin gerçek ya da fantastik biçimde içe alım (incorporation), içe yansıtma (introjection) ve özdeşim (identification) ile gerçekleşir. Ortak benliğin, en dış halkadan itibaren nesne benliğine doğru dönüşümü, nesnenin organizmayı iknasıyla olur. Nesne, annenin sunumuyla içe atıldıktan sonra, en genel anlamıyla organizmanın ihtiyacını giderir veya özel anlamda ortak benliğin içgüdüsünü doyurur. Organizma ikinci defa

ihtiyacını gidermek istediğinde, bu sefer anne ondan nesnenin tekrar içe atılabilmesi için, yavaş yavaş nesnenin dilinde davranmasını bekler. Bebek beklenen davranışı kısmen de olsa gerçekleştirdiğinde (ortak benlikten nesne benliğine doğru adım attığında) bir ödül olarak nesneye yeniden sahip olur. İlişki kurulan nesne sayısı arttıkça ortak benlikten nesne benliğine doğru geçen halka sayısı artar.

Öte yandan belli bir dönüşümden geçmiş ve nesne benliği halinde şekillenmiş yapının yeterince nesne içe atımı, yansıtması ve özdeşimi yapmadığında, nesne benliği halkalarının bu sefer tersine döndüğünü ve ortak benlik yapılarına geri dönüştüğünü görürüz (regresyon). Nesne benliğinin dönüşüm sonrası dönemde yeterince nesne bulamamasının nedeni, nesne kıtlığından çok nesne benliğinin nesnenin dilinden anlayacak yeterliliğe ulaşamamış biçimde kalması rol oynar. Nesne dilinden yeterince anlamayan bir nesne benliği bir süre sonra organizmayı doyuracak sayı ve nitelikte nesneyi içe atamamaya, içe yansıtamamaya ve özdeşim kuramamaya başlayarak, başka beslenme kaynaklarına yönelir (ortak benlik katlarına geri dönüş-regresyon)

Nesnelerden iyi beslenme becerisi gösteren bir nesne benliğinin nesnelerin arasında kalma arzusu yüksektir. Beslenme düştükçe bu arzu da düşer, arzu düştükçe beslenme düşer ve sonunda kişiyi nesnelerin arasında tutacak olan minimum nokta geriye doğru aşılır ve kişi otistik bir dünyanın içinde ortak benliğe çekilir.

Bizim diğer insanlarla ilişkilerimiz, aldığımız sosyal destek, kurduğumuz dostluklar, diğer insanların her biri bizim için birer nesne olduğu için, onlar bize bir nesne olarak yaran bulunduğu için olmamaktadır. Aksine onların hepsi, ortak benliğin birer parçası olarak bizim özümüzü bütünleyen yapılar olduğu için olmaktadır. İnsan onun için yalnızlıktan hoşlanmaz ne kadar sıkılsa da insanlardan sonunda yine onlara döner, yine onları arar. Bu kendi öznesinin bütünü görmek, öznesini bütünlemek için temel bir ihtiyaçtır.

Psikanalitik tedavinin sonucunda kişi, kendini nesne olarak kullanmayı öğrenir. Kendi ruhsal aygıtı üzerinde işlem yapmayı becerir hale gelir. Bunun sonucunda ruhsal çatışmalarına dışardan bakabilme fırsatı yakaladığı gibi, o çatışmaların kendi içinde bir ölçüde çözümlenmesinin, bir ölçüde kapsüle edilip taşınmasının yolunu açar. Bu durumda dışlaşma işlemi sırasında yaşanan başarısızlıklar, özneye değil, kendi nesnesine yüklenir. Öznenin dışlaşma başarısızlıklarını, kendine değil, terapi sonucunda kendi nesnesine aktarması kişiye olağanüstü bir çözüm sağlayarak kişiyi

nesne benliğinde bir geri halkaya gerilemekten alıkoyar.

Nesne benliğinin kurulması aşamasında yaşanan gelgitler, nesne benliğinin bütünüyle nesne basmasına uğrayarak, özneye ait alanları tümünden nesneye terk etme tehlikesi yaşar. Özellikle psikanaliz ve psikanalitik yönelimli psikoterapi, özneye ait alanların bir kısmını nesneden kurtararak, bir kısmını da bütünüyle nesneye bırakarak, özneyi (bütün bir türsel geçmişin özeti olarak ortak benliği) ikiye böler ve ruhsal aygıtta bir düzen getirir.

İçgüdü

Psişik enerji aslında, organizmanın içgüdüleri üzerinde şekillenen dürtülerin yarattığı basıncın ateşlediği şekil değiştirmiş bir yapıdır. İçgüdüler aslen, evrimsel olarak en eski dönemlerden itibaren bir canlının hayatta kalmak ve üremek için en sık tekrarladığı davranış kalıplarının entegratif bir özetidir. Diyelim bir kuş yumurtalarını ve yavrularını sıcak tutmak için sürekli avuç içi gibi iç bükey bir nesne yumağının üstüne oturuyorsa, sonradan çok sık tekrarlanan bu davranış, yuva kurma içgüdüğü haline dönüşür. Benzer şekilde yiyecek bulmak ve korunmak için ılıman iklimlere gittikçe hayatta kalan ve bunu sıkça tekrarlayan kırlangıçların bir grubu, bunu yaptıkça hayatta kaldıkları, diğerleriye ölüp gittikleri için, sıcak bölge arayan kuşlar bu davranışlarını tekrarlayarak, göç içgüdüğünün gelişimine katkıda bulunmuştur.

Dolayısıyla içgüdü, organizmanın sürekli ihtiyaçlarının, tekrarlayıcı biçimde doyurulması sonucunda kazanılmış, kaynağında bireysel ve/veya türsel bir ihtiyaç, hedefinde yine bireysel ve/veya türsel bir doyum bulunan otomatizmalardır. Dolayısıyla doğrudan ortak benlik kökenlidirler. Freud'un ve psikanalizin içgüdü terimini kullanımı ve ona yüklediği anlam filogenetik zeminden yoksun bulunduğu için yetersizdir. Tek başına libido vb. cinsel enerji kaynaklarının, canlıyı ve türü ayakta tutan, içgüdü gibi olağanüstü düzeneğe yeterli enerji aktarabileceği düşüncesini şüpheyile karşılamamız gerekir.

Psişik enerjinin gözlemlenebilir en sağlam yapıları içgüdülerdir. İçgüdüler birer enerji yumağı olarak boşalım ararlar. Ama psişik aygıt dış dünyanın gerçeklerini bilen yönleriyle bu enerjinin sadece belli koşullarda (nesne-

lerin izin verdiği ölçüde ve yine nesnelerin boşluk bıraktığı alanlarda) boşalmasına izin verir. Patoloji, psişik enerjinin boşalımının homeostasisi koruyamayacak miktar ve biçimlerde boşalmasıyla ortaya çıkar. Örneğin psişik enerjinin boşalımının azaldığı ve enerjinin biriktiği durumlarda, psişik aygıtın düzenlediği bazı ritüeller (kompulsif çabalar) bu enerjinin içerde yarattığı yüksek basınca karşı durma ve uygunsuz boşalım yollarını tıkama çabası verir (Örneğin hepimizin bildiği bir örnek üzerinden gidecek olursak, Obsesif kompulsif bir hastada “anneni öldürürsün” diyen obsesif bir takılma yaşadığında, psişik enerji bu eylem aracılığıyla boşalma yolu aramakta, hastada buna karşı geliştirdiği compulsive bir ritüelle-diyelim el yıkama- enerjinin uygunsuz boşalım yolunu tıkamaya çalışmaktadır.)

Freud içgüdünün dört aşamadan geçtiğini ifade eder: kaynak, güdü, amaç ve nesne. Kaynağı da iki kökten besler: organizmanın biyolojik temelde gereksinimleri ve libido. Organizmanın biyolojik ihtiyaçlarının organizmayla sınırlı olduğunu biliyoruz; libidonun da cinsel sürüm veya dürtü (sexual drive) olarak tanımladığını hatırlarsak, bu durumda libidonun da organizmayla sınırlı bir yapı olduğu ortaya çıkmış olur. Sonuç olarak Freud, içgüdünün doğduğu kaynakları, dolayısıyla içgüdü, organizmanın içine sıkıştırmamakla beraber onun filogenetik tabanına yeterince güçlü vurgu yapmamıştır. Halbuki içgüdü, neredeyse bütün insanlarda, hatta çoğu zaman memelilerde ve bazen de tüm canlılarda ortak bir karakter göstererek neredeyse evrensel bir yapı gösterir. Dolayısıyla içgüdü, Freud’un sınırlamaya çalıştığı şekliyle daha çok organizmaya ait değil, büsbütün türe ve hatta bütün canlılara ait bir enerji yüküdür, bu nedenle kesin olarak ortak benliğin en temel varlıklarından birisidir. Bu yapı, sadece organizmanın içinde bulunduğu koşullara göre kendisini ifade etmekte farklılıklar gösterebilir. Örneğin, bir erkek için testosteron düzeyi düşükse, cinsel güdülerin ortaya çıkışı yeterince kuvvetli olmayabilir ya da diyelim benlik gücü düşük birisinde yaşam içgüdüsünün kendini ifade edişi zayıf kalabilir; ama bu durum, her iki güdünün de o organizmada ontogenetik olarak zayıf olduğu anlamına gelmez. Sadece bu durum, içgüdülerin dışlaşacak yeterli enerjiye sahip olmadıklarını gösterir. Çünkü enerji, bir bölümüyle nesnelerden gelir, eğer kişi nesnelerle yeterli bağlantıyı kuramazsa kendi organizmasına yeterince enerji aktarımı yapamayacağı için, ortak benliğin dışlaşma arzusuna yeterli cevabı veremez. O halde dışlaşma eyleminin enerjiyi nesnelerden emdiğini söylemiş oluyoruz. Ama şunu da eklemek gerekir ki, emilen enerjinin tüketim hızı nesnelerce değil, öznenin doğuştan getirdiği yapısal özelliklerle ilgilidir.

Nesneden enerjinin emilebilmesi için benliğin nesne dilini öğrenmesi gerektiği kuşkusuzdur. Ortak benliğin getirdiği yapının nesne diline çevrilmesi gerçekleştikçe bunu yapmakta usta bir nesne benliği doğmaya başlar. Bu benlik yapısı iki dilli taş (Arkeolojik kazılarda bulunan ve bir yüzünde diyelim Mısır Hiyeroglifleri dilinde bir yüzünde ise Hitit Hiyeroglifleriyle yazılmış ve aynı konuyu işleyen tablet. Mısır Hiyerogliflerini bilen bir dil uzmanı, iki dilli taş ile Hitit Hiyerogliflerini de karşılaştırmalı olarak çözer) gibidir. Bir tarafında ortak benliğin dili, öbür tarafta nesne dili yerleşiktir ve aynen bir transformer gibi iki dili birbirine çevirir. Olgunlaşmak denilen işlem, basitçe bu transformer (nesne benliği)'ın çeviri işinde ustalaşmasından ibarettir. Ortak benliğin içgüdüler ve dürtüler şeklindeki taleplerini (doyum arzularını) nesnelerin dilinde (uygun zamanı kollayarak, uygun yöntemi seçerek, uygun miktarı talep ederek) nesnelerin üzerine yönelendirir. Nesneler bu talebi yarar/zarar ölçümü yaparak değerlendirir ve, ya boşalımını geri çevirir ya da boşalımına izin verir; çoğunlukla da boşalımını bekletirler.

Nesne dilini öğrenmenin son noktası, zihin kuramını geliştirebilmekten geçer. Çünkü nesneler, karşıdan gelen taleplerin yarar/zarar hesabını, varsa eğer zihinlerinde yaparlar; eğer karşıdaki nesne benliği bu zihnin nasıl çalıştığını bilirse, bu hesabın ne sonuç vereceğini önceden belirleyerek, miktar, yöntem ve zamanını belirlediği talebini, kabul edileceğini düşündüğü forma sokarak nesneye iletir. Dolayısıyla nesne benliği matür biçimde kurulduğunda, nesne dilini iyi bilen (nasıl iyi İngilizce konuşmak, önce iyi Türkçe düşünüp sonra bunu İngilizceye çevirmek değil de doğrudan İngilizce düşünmek ve konuşmaksa, nesne dilini konuşmak da nesneler gibi düşünüp davranabilmek anlamına gelir.) bir yapı karşımıza çıkar. Olgunluğunu kazanmış bir nesne benliği döner kapı gibidir, içinde bir hacmi, yanı sıra hem nesne, hem de ortak benlik tarafında izolasyonu vardır. Yani ortak benlikten aldığı sınırlı miktar talebi götürüp nesnelerle tanıştırır, ama bu işlemi yaparken geride kalan ortak benlik taleplerini ortaya çıkarmadan bekletir. Benzer şekilde nesne tarafından aldığı doyum araçlarını da geride kalan nesnelerden ayırır ve kendi hacmi içinde taleple nesneyi buluşturarak "hem hal" eder, helmelendirir.

Burada önemli olan nokta izolasyondur, eğer izolasyon olmazsa dürtülerin tümü nesnelerin tümü üzerine saldırıda bulunarak, bütün boşalımını anında tamamlamak yoluna gider ki, nesneler bu durumda aldıkları bir iki hasarla geri kaçarak, uzun bir dönem için organizmayı doyurmaktan uzak dururlar. Nesnelerini kaçırıp yoksun kalan immatür nesne benliği, ortak

benliğin dürtülerini doyuracak hayali nesneler yaratarak bir doyum sağlamaya çaba gösterir (edebi, sanatsal yapıtlar, day dreaming vb durumlar).

Narsisistik yapı, psikanalitik literatürde her zaman merkezi bir uğraşı alanı olmuştur. Çoğu teorik ilerleme, narsisistik yapının çözümlenmesi sırasında elde edilmiştir. Bu noktada Hartmann'ın yaptığı ve egonun intrapsişik ve ekstrapşişik yönlerinin vurgulanması şeklinde ele alınan değerlendirmeye, ego şekillenmesine yeni bir bakış vermiştir. Ekstrapşişik yön nesnelerle ilişki kurarken intrapsişik yön narsisistik çekirdekle bağlantı kurar ve ikisi arasında bir karşıtlık vardır. Dikkat edilirse ortak benlik ve nesne benliği varsayımımızdaki ikili yapı burada da vardır ve ego gelişimini, böylesi bir ikili yapı kurmadan açıklamak imkansızdır.

Ölüm içgüdüsü, Melani Klein'in uzun soluklu çalışmalarının sonucunda saldırganlık içgüdüsüyle birleştirilebilmiş bir psişik fenomen idi. Bu sağlam keşif, varoluşu olağanüstü biçimde sadeleştirebilmemizi sağlamıştır. Ölüm içgüdüsünü saldırganlıkla bağdaştırmamızı destekleyen en önemli bulgu, başka birisine karşı saldırgan olanların kendilerine karşı da aynı derecede saldırgan olmalarıdır. Nesnelerle saldırarak ilişki kurmak, nesnelerden saldırın almak isteğini içinde gizler. Bir canlının (insan hariç) kendini öldürmesi güç bir işlemdir, çünkü yaşamsal olarak son derece önemli bölgelerin (boyun) canlının kendisi tarafından ısırılması olanaksızdır. Dolayısıyla ölüm içgüdüsü taşıyan bir canlının, kendini öldürme içgüdüsünü doyurabilmesi, ancak başka bir canlıya kendini öldürterek mümkündür. Bunu sağlamanın yolu da karşıdaki canlıya saldırarak onun karşı saldırısına kendini maruz bırakmaktır. O yüzden Melanie Klein'in tespitlerinin yerinde olduğunu ve saldırganlığın ölüm içgüdüsünü doyurmak amaçlı olduğunu söyleyebiliriz.

İçgüdünün İkame Edilmesi

Freud'un parça içgüdülerden bahsettiğini, bu içgüdülerin de pregenital bölgelerden (oral, anal) kaynaklı güdüler olarak tanımladığını biliyoruz. Bize göre pregenital bölge odaklı bu güdülerin temel ortaya çıkış mekanizması, içgüdülere organizmanın neoten [neoteny (insan yavrusunun vaktinden evvel doğuşu)] ve heterokronisite [heterochronicity (insanın doğduğu sırada organlarının farklı olgunluk devrelerinde bulunması)] yapılarını

taşıması nedenleriyle yeterli desteği verememesi neden olur. Ortak benlik (diyelim üreme)ıçgüdüye sahiptir belki ama, organizma henüz bunu doyuracak yeterlilikte değildir (cinsel organlarıyla hormonları yeterli olgunluğa ulaşamamıştır). Bu durumda kişi, bu içgüdüünün doyumunu, organizmasının doyurma yeterliliği gösterdiği başka bir içgüdüü doyurur gibi sağlar. Yani eğer üreme içgüdüünün yerine getirecek olgunluğa erişmediyse organizma, üreme içgüdüünün yarattığı basıncı, daha önce doyurmaya yeterli hale geldiği (muhtemelen son olarak yeterli hale geldiği) içgüdüü (örneğin açlık içgüdüü) doyurur gibi davranarak kaldırır. Bu nedenle cinsel organları yeterli olgunluğa erişmemiş bir çocuğun, üreme içgüdüünün işeyerek, dışkılayarak ve özellikle de emerek, ısıarak yerine getirmeye çalışması (üreme içgüdüünün doyuracak donanıma sahip olmamak, aynı içgüdüünün açlık içgüdüünün doyuran donanıyla doyurulmaya çalışılması getirir) bununla ilgili olmalıdır.

İçgüdü doyumunun ikame edilmesi durumunda, ikame eden (açlığı doyuran) davranışların, ikame edilen (üreme) içgüdüünün gerçek anlamda doyurulduğu yıllara da sarktığını görüyoruz. Yani eğer evli bir erkek, üreme içgüdüüsünü tatmin edecek biçimde eşile cinsel birliktelik gerçekleştiriyor olsa bile, cinsel birleşmeden (coitus) önce cinsel içgüdüünün doyurulmasını, açlık içgüdüüsünü doyurur gibi ikame eden davranışlar [öğüme, emme (sevişme)] yaptığını gözleriz. Hatta üreme içgüdüüsünü doyuran hemen her cinsel birleşmeye sevişme öncülük eder. Daha da ötesi, bazen bu ikame davranışlar, içgüdüü doyuran davranışların tümüyle yerini alıp, içgüdüü matür biçimde doyuran davranışları ortadan kaldırabilir. Bunun için, ikame doyurucu davranışların pregenital devrede çok fazla kullanılmasına zemin sağlayacak bir ortamın bulunması (babanın yokluğunda anne ve oğulun aynı yatağı paylaşması, oğlan çocuklarının hiç erkek bulunmayan bir evde büyümüş olmaları vb) gerekir. Bu durumda içgüdü, hedef nesneye yönelmek konusunda yeterli iç basıncı oluşturamaz, onun yerine çok daha kolay biçimde ulaşılabilen ikame davranışlara yönelerek (fetişizm, mastürbasyon vb. bozukluklar bunun sonucunda ortaya çıkar) iç gerilimi periyodik olarak ve kolayca düşürür, bu da hedef nesnede boşalım imkanı bırakmaz (içgüdüünün hedef nesnesine ulaşabilmesi için, organizmanın belli düzeydeki içsel gerilimi belli bir düzeyden aşağıya düşürmeden yeterince uzun süre taşıyabilmesi gerekir.)

İçgüdü doyurulmasının ikamesi, muhtemelen en son doyuma ulaştırılan içgüdü aracılığıyla yapılır. Yani üreme içgüdüü, açlık içgüdüü yeterli biçimde doyurulmuşsa onunla (sürekli oral ve anal yolu kullanarak), yok

eğer açlık içgüdüğü yeterli biçimde doyurulmamışsa bu sefer ondan bir önceki olan yaşam (survival) içgüdüğü ile ikame edilmeye çalışılır ve her cinsel birleşme beraberinde şiddeti getirir.

Dışlaşma Yaklaşımının Psikanalitik Düşünceyle Paralellikleri

Öteden beri psikolojik süreçler ile fizyolojik süreçler arasında bir bağ kurma gayreti vardır. Bunun en tipik örneği Freud olmuştur. Kendisinin fizyolojik ve nörolojik bilimlere olan ilgisi, psikolojik süreçleri özellikle nörolojik parametrelerle açıklama gayretlerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu yaklaşım her şeyi fiziğe indirgeme düşüncesinin bir örneğini oluşturur. Bilindiği gibi indirgeme, indirgenende bir kayba neden olur ve indirgeme çok katlı olarak devam ederse, eldeki malzeme iyice cılızlaşır.

Freud'un bu girişim çerçevesinde görüşünü oturttuğu sistemin iki ayağı bulunmaktaydı. Birincisi hazzı ilkesi (unpleasure principle), ikincisiyse sabitlik ilkesi (constancy principle) idi. Hazzı ilkesinde temel konu, kişinin özellikle hazzı vermeyen uyarandan kaçması, uzak durması, sabitlik prensibinde ise bu kaçışa rağmen alınan uyarandan ötürü biriken enerjinin salınarak içerdeki dengenin sabit tutulmasıydı.

Freud'un bu iki prensibi, temele yerleştirilmiş bir prensip üzerinde yükselekti. Bu prensip insanda her an boşalmaya hazır bir psikişik enerji bulunmaktadır. Ve buradan bizim çıkaracağımız sonuç odur ki, bu enerji ne kadar boşalsa da yeniden yeniden nerdeyse sonsuz denebilecek ölçüde dolar.

Freud'un bu konumlandırması, sonradan üzerinde önemli revizyonlar yaptıysa da, psikolojik fenomenlere fizyolojik temeller kurma yolunda derin bir damar bulma sonucunu doğurmuştur. Dışlaşma yaklaşımı, Freud'un bu konumlandırmasını, genel esaslar çerçevesinde doğru kabul eder.

Üzerinde asıl durmak istediğimiz nokta Freud'un söylediklerinden çıkarılabilecek olan ve yukarıda bahsedilen sonuçtur: Psikişik enerji, kaynağı sonsuz olacak biçimde dolar.

Bizim içsel yapımızın (filogenetik ve türsel geçmişimizin beni oluşturmak üzere taşıdığı ve sonunda ben olarak ortaya çıkardığı materyal) bu enerji dolu yapısı, kendi doluluğunu azaltmak yolunda dışlaşmaya mecburdur. Dolayısıyla bu noktada dışlaşma yaklaşımı, Freud'un sabitlik ilkesi ile tam olarak çakışarak organizmanın homeostasis prensibini gerçekleşt-

tirme yolunda olduğunu öngörür.

Dolayısıyla organizmanın yaptığı kendini nesneye yatırarak basitçe enerjisini maddeye dönüştürme işlemidir. Dışlaşma nesneleşmeyse, nesneleşme de güncel uyma ya da dünyevileşmedir. Daha açık bir ifadeyle söylersek psişik enerji, dünyanın bugünkü halini (nesnenin güncel biçimini) öğrenmeye ve öğrendiklerini DNA'ya aktarma çabası içindedir.

Freud, psişik enerjinin, organizmanın kurduğu psişik aygıtın hazırladığı özel yolları (dönüştürme, depolama ve boşalmanın geciktirilmesi) kullanarak nesneleştirdiğini (yatırımını “ben” üzerinden alarak nesnelere doğru kaydardığını, dolayısıyla enerjisini verdiği nesneleri benin bir parçası yaptığı) ifade eder. Bunca nesnenin benin bir parçası olabilmesi için elbette “ben” kavramının “genişlemesi”, “yayılması”, sınırlarının belirsizleşmesi gerekmektedir. Gerçekten de insanın nesnelerle tanışıp belli bir olgunluğa ulaştıktan sonra, artık eskisi kadar “ben”in sınırlarına sadık kalmadığını gözlüyoruz. Psikanalitik literatürde, primer narsisizmin sekonder narsisizme doğru evrilmesinde bunu apaçık gözleriz.

Freud'un psikanalitik kuramla ilgili yürüttüğü işlem sanki psikolojinin matematiği gibidir. Bu yaklaşım, psikodinamik yapıya fiziksel temeller bulma çabasındaki bilim adamlarına son derece somut, çeşitli kolları olan muazzam bir labirentin kapısını açtığı gibi, insan ruhunun işleyişindeki matematiksel yapının dolaylı kanıtını vermiş ve konuyla ilgilenenleri cesaretlendirmiştir.

Buna rağmen Freud, bu matematikleştirme işleminde niceliksel sonuçlara ulaşamadıkça, 1900'lerden sonra teorisini artan biçimde psikolojik alana kaydırmaya ve elle tutulur tespitler yaptığı “proje”sinden uzaklaşmaya başlamıştır. Bundaki en önemli neden, yukarıda söylediğimiz gibi, niceliksel değerlere ulaşamamış olması, daha açık ifadeyle nöronların taşıdığı elektriksel enerjiyle psişik enerji arasındaki, bugünkü bilgilerimizle bile hala var olmaya devam eden devasa boşluğun aşılamamış olmasıdır. Bu boşluk bir gün aşılabacaktır ve onun bu derin deliği kapatmak ya da yok saymak için kullandığı, sayısız psikolojik metaforun kullanılmasına gerek kalmayacaktır.

Freud'un başlangıçta yaptığı temel yanlış, psişik enerjiyle nöronal enerjiyi somut ve birebir biçimde eşitlemeye kalkışmasıdır. Halbuki psişik enerji nöronal enerjinin bugün için hesaplanamaz çok katlı bir türevidir.

Muhtemelen bu hesaplanamazlık, sonsuz denebilecek sayıda küçük birimin (nöronal aksiyon potansiyeller, nöronal postsinaptik potansiyeller vb) kombinasyonu ile ortaya çıkan yine neredeyse sonsuz denebilecek alternatifi bilinememezliğine bağlıdır. Buradan çıkan alternatif fazlalığı o kadar yüksek boyutlardadır ki, boşluğun kapatılması gelecekte ancak bilgisayar simülasyonlarıyla yaklaşık olarak mümkün olabilir, boşluk kapanmadıkça da Freud ve teorisi yaşamaya devam edecektir. Onun öngörülerinden yola çıkarak ve fiziksel prensipleri esas alarak diyebiliriz ki, dışlaşma işlemi, asıl olarak enerjinin, nesne bilgisi edinmek yolunda kullanılması ve bu bilgiyle homeostasisin sağlanması işlemidir. İnsan yabancı bir dünyaya doğduktan sonra çok doğal olarak homeostasisi kaybetme tehlikesi yaşar. Çünkü büyük bir enerjiyle bu enerjiyi muhafaza edemeyecek güçsüz bir bedensel yapıya sahiptir. Enerjiyi istemeyerek nesneler üzerine dağıtır ve onları kullanım bilgisi edinerek, enerjisini onlara taşır, enerjisini nesneler üzerinden kullanır. Dışlaşmanın yaptığı temel olarak rasyonel enerji kullanımıdır, türsel olarak getirilen ve DNA da kaydedilmiş bulunan, enerji kaynağı bulma ve kullanma bilgisi nesneler üzerinde uygulanır.

Bu süreçte sağlıklı bir organizma içgüdülerini tek hamlede ve bütünüyle doymak yolunu hiçbir zaman seçmez. Her zaman geride kendi gerilimini bir düzeyde tutacak ve kendisini nesne ilişkisine zorlayacak şekilde davranır.

Freud'un psişik aygıttaki bütün süreçlerin kullandığı enerjiyi köken olarak cinsel bir dürtüye bağlama azmi anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü bunca ölçülemezlik içinde yine de az çok nicelik hakkında bir fikir verebilecek olan cinsel dürtüdür. Erişkin bir kişi için haftalık cinsel birleşme ya/ ya da mastürbasyon sayısı gibi niceliksel değerler psişik enerjinin dolaylı da olsa ölçülebilir yanı olarak görünmüş olabilir ona. Bu noktadan bakınca, Freud gibi matematiksel çalışan birisi için cinsel aktiviteyi, genel olarak psişik enerjinin yerine geçirmeye çalışmak, bu yaklaşımın zorlandığı yerlerde de bebek cinselliği, libido gibi kavramlar üretmek anlaşılır olmaktadır.

Psişik enerjinin ancak bir bölümü cinsel enerjiye ayrılmıştır ve doğuştan itibaren cinselliği yok edilmiş birisinde hala güçlü bir psişik enerji buluna-

bildiği gibi, hem cinsel hormonlar olarak hem de cinsel eylem olarak son derece güçlü birisinde de düşük bir psişik enerji bulunabilir.

Freud'un psişik enerjiyle ilgili ilk görüşleri, zaman içinde gerek kendisi gerekse izleyicileri tarafından önemli değişikliklere uğramış, her değişiklik ama daha muğlak ifadelere, daha belirsiz açıklamalara ve ama buna rağmen daha "doğru" yönelimlere doğru ilerlemiştir. Örneğin "gerçeklik" ifadesi başlangıçta "enerji boşalımının ertelenmesi ya da dönüştürülmesi" şeklinde net biçimde tanımlanmışken sonradan, "zihinsel aygıt içindeki intra ve intersistemik işlemler bağlamı tarafından karşılıklı olarak şartlanmış bir şekilde psişik işleyişin ertelenmesi ya da dönüştürülmesi... (seçimler yazarmı)" şeklinde ifadelendirilmiştir (Meissner 2007).

Direnç

Freud direnci, hastanın kendisinin farkında olmaksızın, travmatik yaşantıların aktif bir mekanizmayla bilinçdışında tutma işlemi olarak tanımlamıştır. Freud'un vardığı bu sonuç, dışlaşma işlemi sırasında oluşan bazı başarısızlıklarda neler olup bittiğine ilişkin dikkate değer bir ışık tutmaktadır. Dışlaşma işlemi sırasında zaman zaman başarısızlık olmakta ve nesnelerin sürdürülebilir düzeyde haz verme işlemi kısa ya da uzun süreli kesintilere uğramakta, bu kesintinin olduğu zamanlarla nesnelerin hafızadaki kaydı muhafaza altında tutulmaktadır. Bu tür, aktif kayıtların boşluklar gösterdiği durumlarda, benlik bütün nesnelere dışlaşacak potansiyelden uzak kalmakta, nesne benliği (NB) içinde büyük boşluklar taşıyarak yapılaşmasını ancak tamamlamaktadır. Böyle bir yapı, boşlukların büzüşme ve bütün insanın çökme ihtimalinden uzaklaşmak için, benliği aşırı yüklenmelerden (yoğun duygusal atmosfer, direnç gerektiren zorlu nesne ilişkileri vb) uzak tutmaya, beraberinde boşluğu yaratmış travmatik olaya benzer olayları özellikle yok saymaya özen gösterir.

Benzer yaşam olayları her organizmanın tarihinde sayısız biçimde yer alır. Bir organizmanın yaşamı, bazı şeyleri seçerek, başka bazı şeyleri de özellikle seçmeyerek ilerler.

Travmatik olayların yok sayılması halinde, bize inkar edilemeyecek kadar yakın (yaşamımızda, psikolojimizde hatta bazen bedenimizde) olayların, nesnelerin varlığının inkar edilmesidir söz konusu olan. Dolayısıyla aktif bir dikkatsizlikle bile gözden kaçmayacak olayların yoksanması, ama hafızadaki kayıtların en sarıh biçimde sürüyor olmasıdır çelişki yaratan. Bazı durumlarda bazı küçük olaylar hafıza tarafından aktif bir dikkatsizlik-

le silik bir iz halinde kayıta tutulabilir. Bunun bilinç için tehdit edici değerde bir önemi yoktur. Örneğin yol boyunca bulunan dilencilerin hafızada silik bir kaydı tutulur, ama özel bir karşılaşma olmadıkça kişiler bunlardan suçluluk duymayabilirler. Ancak, kaydın son derece güçlü tutulduğu bir travmada kişi, kayda karşı aktif bir savunma uygular. Bu savunma, travmayı bilince çıkartacak her türlü malzeme üzerine kilit vurur ki, bu durumda travmayla ilgili olabileceği düşünülen çok sayıdaki nesne üzerinde dışlaşma uygulanamaz ve kişi nesne benliğini gerektiği biçimde tamamlayamaz ve kendini yaşamda topal bir işleyişe bırakır.

Kişinin dışlaşma alanı üzerinde olduğu halde, bir grup nesne üzerinde dışlaşma yapılamaması benliği yetersiz bırakan en önemli nedendir ve yaşamın sonraki yıllarında yetersizlik duygusu yaratarak bir dizi patolojik görünümün tetiğini çeker. Çünkü dış dünya bir bütündür ve bütünde eksik kalmış bir temsil nesneyle ilgili her deneyimde kendini ele verir. Kayıtlı bir grup materyalin yok sayılması, benliğin dışlaşma hızını düşürür.

Dışlaşmanın eksik kaldığı noktalarda, başka öznelerin dışlaşmasıyla karşılaşmak ve bir nesne haline gelip kullanılmak sık karşılaşılan bir durumdur. Başka nesneleri kendi öznesi için kullanamayp, başka özneler için nesne haline düşüp kullanılmak, dışlaşmadaki gap alanlarını ve bunların üzerinde gelişen patolojiyi belirler.

Freud başlangıçta direnci, hastanın yaşadığı travmatik olayları hatırlamakta gönülsüz davranmaktan ibaret saymıştır. Ama zamanla anlamıştır ki, direnç hastanın travmatik şüursuz materyali günyüzüne (bilince) çıkarmak konusunda aktif bir kuvvetçe özel olarak engellenmektedir. Bu aktif kuvvetin en zayıf olduğu zamanlarda divanda serbest çağrışım anıdır ve direnç orada bir dereceye kadar kırılabilmektedir.

Freud'un getirdiği teorik zeminden şunu anlıyoruz ki; dışlaşma işlemi nesnelerin verdiği izinle, dışlaşmayı (doymayı) arzulayan içsel kuvvetlerin (içgüdü, dürtü) arasında oluşan dengeye bağlıdır. Eğer nesne kişiye, kendini kullanırmak (öznenin doyumunu sağlamak) yönünde izin verirse, yani iç kuvvetler lehinde kendini verirse o nesne temelinde dışlaşma gerçekleşir. Yok eğer nesne, öznenin kendini kullanmasına izin vermezse, bu sefer özne daha düşük doyum kanallarındaki nesnelerde doyum arar. Bu durum öznenin bekleme, erteleme, yön değiştirme, yetinme gücü kazanmasına neden olarak uyum yeteneğini geliştirir. Eğer özneye hemen hemen hiçbir nesne boşalım imkanı tanımazsa, kişi bu durumda düşük doyum kanallarında da doyum bulamayacağı için, içsel enerjisini bütünüyle bloke etmeye yönelir (depresif kişilik örüntüsü). Son olarak özne nes-

neyi kullanıp boşalım ararken, nesne tarafından kullanılarak, nesneye doyum vermek zorunda kalırsa (fiziksel ve cinsel olarak kullanılan çocuklar) bu özne için bir travma (özellikle erken dönem travmalar) demektir ve ağır klinik tabloların ortaya çıkışına neden olabilir.

Ruhsal aygıt, özellikle erken dönem travmanın bilince çıkmasına karşı direnç koyar. Çünkü bu travmanın bilinçte olması, başka nesneler üzerinden yapılacak dışlaşma işlemleri konusunda öznenin cesaretini kırar. Dışlaşmanın tümüyle bloke olmaması için ruhsal aygıt hafıza üzerinde işlem yaparak (muhtemelen hipokampüsteki travmayla ilgili sinirsel döngü üzerinde) “negatif geri besleme (feed back)” doğrultusunda çalışacak bir “döngü (loop)” oluşturur. Travmayla ilgili devre her aktive olduğunda, hızla negatif geri besleme döngüsünü çalıştırarak, travma döngüsündeki aktiviteyi basamak basamak aşağı çeker ve uzun etki olarak travma döngüsü fizyolojik ve elbette psikolojik olarak “ölür”. Ancak her aşılamanış travma, zihinsel olarak pek çok çabayı, savunma amaçlı olarak aktif tuttuğu için (bastırma işleminde kullanılan düzenekler) kişinin ilerlemesini, yeni nesneler üzerinden dışlaşma işlemine devam etmesini zayıflatır. Kişi yeni nesneler için temsiller yaratmak üzere çalışacak rezerv döngülerini belli bir sınıra kadar doldurmuş bulunduğundan yenilik arayışından vazgeçer.

Nörofizyolojik Temel

Dışlaşmayı sekteye uğratan her travmanın, psikodinamik olarak bir savunma mekanizması ürettiğini biliyoruz. Örneğin çocukluğunda babası tarafından cinsel tacize uğramış, sonrasında öğreniminin yarım bırakmış 22 yaşındaki bir genç kız, travmayı hatırlatacak bir ses, kişi ya da olay duyduğunda, gördüğünde el yıkama kompulsiyonları edinmişti. El yıkamayı belli bir doygunluğa ulaşana kadar bırakmıyor, o sırada başka kompulsiyonları da peş peşe geliştiriyordu (baş parmağıyla diğer parmaklarına sırayla ve üçer defa dokunmak vb). Yani baba nesnesiyle gerçekleştirmeye çalıştığı dışlaşma işlemi travmayla sonuçlanmış, bu travmayı bastırmak için edindiği, birbiri ardına sökün eden düzenekler (kompulsiyonlar), sonraki zamanlarda gerçekleşecek dışlaşmaların (eğitiminin tamamlama, yeni insanlar tanıma vb) önünü kesmişti. Nasıl aşılmış travmalar kişiliği geliştiriyorsa, aşılamanış olanlar da geriletiyordu.

Klinikten ve psikanalitik literatürden gelen bilgileri birleştirerek şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Her travmatik dışlaşma, en azından başlangıç dev-

resinde (travmanın henüz aşılamadığı dönemde) travmanın kendisini hatırlamayı zorlaştıracak bir dizi eylemle sonuçlanır, bu eylemler tekrarlandıktan sonra ya travma bilince çıkmadan ya da çıksa bile geri itilerek yıkıcı/korkutucu etkileri sonlandırılır. Bunu karşılayacak en uygun nörofizyolojik model, Lorente de Nó (1933) tarafından ortaya atılmış olan sinir sistemindeki yankılanma (reverberation) düzeneği olabilir.

Yankılanma da, bazı sinirsel döngüler, içine bir uyan düştüğünde belli bir doyumluğa ulaşana kadar, giderek yükselen bir aktivitede boşalmaya devam ederler ve muhtemelen iyon kanallarındaki değişiklik geri döndükten sonra aktivitelerini sonlandırırlar.

Yine, erken dönem travmalarının HPA aksını hızlandırarak prefrontal kortekste DA artışına neden olduğunu biliyoruz. DA artışının yüksek aktiviteli döngüleri daha aktif, düşük aktiviteli döngüleri ise başlangıca göre daha az aktif yaptığı kanıtlanmıştır. O zaman travmatik bir olayın temsili-tanıtıcı sinirsel döngü, HPA ve DA yüksekliği nedeniyle diğer döngülerden çok daha yüksek bir aktivite düzeyine erişmiş ve beraberinde her aktivasyonunda yarattığı yankılanma nedeniyle başka bazı döngüleri de hiperaktif duruma getirecek olabilir. Travmayı hatırlatıcı bir durum yaşandığında, travma döngüsü aktif olur olmaz, bir pozitif geri besleme döngüsü aracılığıyla frontal kortekste bir grup döngü kendini yankılayarak aktivitelerini büyütür ve bir GABA arasiniri (interneuron) aracılığıyla, travma döngüsü üzerinde kuvvetli bir negatif geri besleme etkisi yaratarak asıl döngünün hızla sönmesini sağlayana kadar boşalırlar. Çünkü ilk döngünün düşük düzeyde de olsa aktivitesine devam etmesi, yankılanma işlemi nedeniyle negatif geri beslemeye uyan veren döngülerin yüksek aktivitelerine devam etmeleri anlamı taşır. Dolayısıyla travma döngüsünün sönmesi gerçekleşmedikçe, ona negatif geri besleme etkisi veren döngülerin sönmesi asla mümkün olmaz.

Travmayı hatırlatıcı olayla beraber kompulsiyonların peş peşe gelmesi, travma döngüsünün otomatik olarak kompulsiyonu temsil eden döngüleri ateşlediğini ve onları yankılayarak (reverberating), döngüden döngüye atlamayla kompulsiyonların yayılmasını sağladığını düşünüyoruz. Yankılanmış döngünün orijinal travma döngüsü üzerinde negatif bir geri besleme etkisi yaratarak travmanın hatırlanmasını zorlaştırması söz konusudur. Buradaki önemli nokta, travma döngüsünün, içine yankılama düşmüş baş-

ka devrelerin peşpeşe aktivasyonu ile sağlamca bastırılması işlemidir. O yüzden travmaya ait hatıraların zihne gelmesine karşı sıkı bir önlem vardır ki, analistin yaptığı da, hastanın mümkün olduğunca ek savunmalar geliştirmesini kışkırtmadan, bastırılmış materyale ulaşmaya çalışmak olur.

O zaman analistin çalıştırdığı ya da söndürdüğü devreler nelerdir? Yankılanma ve bastırma arasında koşutluk kuran yukarıdaki spekülasyona ek olarak burada Hebbian tipi öğrenmeden bahsedebiliriz. Hebb'e (1949) göre, "bir A hücrenin aksonu bir B hücreyi uyandırmaya yetecek bir eşik kadar sürekli olarak uyanırsa, bir süre sonra hem A hücrenin hem de B hücrenin öyle anatomik ve metabolik değişiklikler olur ki, A hücrenin aksonu B hücrenin bir aksiyon potansiyeli oluşturur".

Açıkça görülüyor ki, eğer bir hücre aksonu yanındaki hücreyi uyandırmaya yetecek düşük bir aktiviteyi tekrarlayıcı ve ısrarlı biçimde gösterirse [ki, bu muhtemelen, Hebb zamanında detayları bilinmeyen Post Sinaptik Ekstansiyon Potansiyeller (PSEP) aracılığıyla gerçekleşmektedir.], bu durumda hem uyandıran hücrenin uyandırabilme, hem de uyandırılan hücrenin uyandırılma kapasitesini yükseltecek mikroyanatomik ve de metabolik değişiklikler gerçekleşir. Hebb hipotezi bize, terapistin çabalarının hangi yolla etkili olduğunu speküle etmemiz için önemli bir fırsat sunmaktadır. Terapistin, analitik tedavide, ısrarlı biçimde alttaki travmanın üzerinde dönmesi, hastada patolojiyi doğuran ve halihazırda uyuyan (bastırılan) döngünün nöronlarında uyandırılabilme gücünün artmasına neden olduğu gibi, uyandıran nöronun etkinliğinin de giderek artması sonucunda döngü aktif hale gelerek zorunlu uykusundan uyanır.

Öte yandan, bilişsel davranışçı tedavide de terapistin hastayı, örneğin fobik bozuklukta uyarana karşı derece derece duyarsızlaştırması söz konusudur ki, yine Hebb hipotezindeki işlemle kişi, fobik nesneyle karşılaşıldığında ateşlenen otonomik belirtilere ait döngüler üzerinde yavaş yavaş bir inhibisyon kurabilir (Hebb, hipotezinde bir uyardan bahsetmiştir, ancak burada bahsedilen inhibisyon baskısının artmasıdır. Bu çelişki gibi görünen durum, araya GABA'erjik arasinirlerin sokulmasıyla çözülür. Hebb tipi öğrenme yapan uyarıcı sinirler, inhibitör karakterli GABA'erjik arasinirleri

uyanır, uyanılan GABA nöronları yankılanma yapan ve otonomik belirtileri ateşleyen döngülerdeki hücreler üzerinde bastırıcı bir etki yaratarak zaman içinde döngüleri söndürür ve fobik uyarılarla karşılaşıldığında ortaya çıkan belirtiler silinir). Burada ilginç olan paralellik, Hebb hipotezinde adı geçen pre ve post sinaptik nöronların da yaptığı işlem, aynen bilişsel davranışçı terapide uygulanan duyarsızlaştırma yöntemi gibi derece derece bir ilerlemeyle zaman içinde sonuç almasıdır. Bu paralellik manidardır ve üstte psikolojinin yaptığını sanki altta fizyoloji tekrarlamaktadır.

Klinik deneylerimize göre bilişsel davranışçı tedavi tek başına uygulandığında hastaya yeterli olsa bile tedavi tamamlandıktan sonra, geride kalan materyali temizlemek için analitik yönelimli bir psikoterapiye ihtiyaç olabilmektedir. Sanınız ki bu ihtiyaç, yukarıda bahsedilen döngülerin duyarsızlaştırılmasından sonra, altta yatan bastırılmış materyalin korkusuzca gün yüzüne çıkartılabilme kolaylığından kaynaklanır. Fobik uyarının yarattığı korkudan, sistematik duyarsızlaştırma (desensitization) ile kurtulmuş bir hastada, bütün klinik tablonun altında yatan bastırılmış cinsel travmanın analitik olarak ortaya çıkartılması, bastırılmış, uyutulmuş döngünün, başka döngüleri uyarmadan uyandırmasıyla mümkün olur.

Karar Verme (Decision Making)

Dışlaşma işleminde en önemli noktalardan birisi, duygu (affect) ise diğeri karar verme işlemidir. Çünkü, hazzın doyumunu arayarak nesnelere yönelme elbette duygunun işidir fakat hangi nesneye doğru dışlaşma yapılacağı karar verme ile olur. Bir ömür boyu süren dışlaşma prosedürü, duyguyla nesnelere yönelme, karar verme ile seçim yapma üzerinden gerçekleşir.

Pekala karar vermeyi, nöronal döngüler düzeyinde nasıl tartışabiliriz? Bunun yolu, işlemin her aşamasını, nöronal döngüler düzeyinde matematikselletirmek yani indirgemektir. En iyi indirgeme, bu konuda yetkin bir isim olan Wang'ın ifadesiyle şu şekilde yapılabilir (Bir anlam kaymasına izin vermemek için yazının ifadesini İngilizce olarak aktarıyorum):

Decision making is a cognitive process of choosing an opinion or an action among a set of two or more alternatives. First, choice alternatives involve goal-directed actions for which the expected outcomes can be assessed to some degree and taken into account in a decision process. Second, a hallmark of controlled decisions is the process of information accumulation and deliberate consideration. Third, risk is inherent in virtually all interesting decisions; indeed, one can say that the essence of

decision making is to make a right choice in the face of uncertainty about its long-term consequences (Wang, 2008)”.

Dikkat edilirse Wang’ın ifadesinden çıkan sonuç, karar verme işlemi, dışlaşma hedefine alınan (goal-directed) aynı nesnelerle veya tek bir nesnenin farklı varoluş biçimleriyle ilgili bilgi toplanır, işlenir ve sonunda belirsizlik mümkün olduğunca azaltılıp, geride kalan belirsizlik için akla uygun bir seçim yapılır” şeklindedir. Konuyla ilgili literatüre dayanarak ve özellikle Wang’ın çalışmalarını temele koyarak kendimizce bir model geliştirmeye çalışmamız gerekiyor. En kolay noktadan başlarsak, seçime tabi olacak alternatifleri, farklı nöronal döngüler olarak tanımlayabiliriz.

Diyelim A ve B döngüleri var. Bunlar için, hangi alternatifin daha yararlı, daha uzun süreli etkili ve daha az zarar verici olduğuna dair bilgi toplama işlemi, hipokampüsteki geçmiş kayıtlarla karşılaştırma yapılarak anlaşılır.

Bu işlemi frontal korteks yapar çünkü, kararlar ilgili aktivite elektrofizyolojik olarak prefrontal kortekste gözlenir daha çok. Prefrontal korteks seçimini haz temelinde veya psikofizyolojik dille söylersek ödül temelli uyum (reward-based adaptation) zemininde yapar. Ödül temelli adaptasyon, sinapslar tarafından öğrenilmiş alternatif cevapların değerlemesidir ki, farklı kararlar arasında seçim yapabilmeye fizyolojik temel verir.

Peki bu seçim ne kadar sürer ve bu süre nereden kaynaklanır? İnsan çalışmalarında, ortalama tepki zamanı [mean reaction time (RT)]nın on milisaniyelerden saniyelere kadar değiştiği görülmektedir. RT, tek bir hücre seviyesindeki nöronal aktivite düzeyiyle ilgilidir. Yani nöronların kendi içindeki çalışma hızlarına bağlı olarak, yer aldıkları farklı döngülerin seçim hızı değişir. Nöronlar çok yavaş çalışan döngüler arası seçim yavaş ilerlerken, hızlı çalışan nöronların olduğu döngüler arası seçim süratli gerçekleşir.

Pekala seçimin nasıl yapıldığını biliyoruz, bu seçim tarzına uygun düşecek nörofizyolojik bir mekanizma bulabilir miyiz? Bize göre bu konuda önde gelen mekanizma, sürgit bir aktivite doğurucu olan kuvvetle tekrarlayan uyarılar (generation of persistent activity created by strong recurrent excitation) dır. Bu mekanizma bazı lokal döngülerde, kendi kendini doyuran grup aktivite paternli, uyarıya özgü çekici durumların (stimulus-selective attractor states-self-sustained population activity patterns) ortaya çıkmasına neden olur (Goldman-Rakic, 1995) Goldman-Rakic’e ait bu çekici durumlar modeli (attractor state model) karar verme sürecinde, döngüler arası yanşmayı en iyi açıklayan modeldir. Bu modelde döngü içi-

ne düşen bir uyan, o uyanıya özgü çekici, cezp edici bir durum yaratır ve döngünün bütününi kendi aktivitesine katarak doyana kadar boşalmaya devam eder, bu boşalma sürecinde cezp edici durumların hangisi kendi etrafında daha fazla hücre ve hatta döngü toplayarak boşalma gerçekleşirse karar ondan yana alınır (yn). Psikolojik olarak da karar verme anı (bütün bilgi toplanıp işlendikten sonra) fizyolojik olarak burada anlatıldığı gibi, birbirinin peşine hızla eklenen (cezp edicinin etrafında kümeleşen) düşüncelerden oluşan bir akışın ve elbette bir boşalım (eğik bir düzlemde aşağıya doğru sabit ivmeyle kayan bir cismin düzlemin başında yavaş, sonunda çok hızlı kayma işleminin psikolojik ifadelendirmesi olarak boşalım) sürecinin tamamlanmasıyla geçilir. Yani fizyolojik olarak cezp edici durumları yaratan, her birinin aktiviteye geçme süreci kısaltarak hızlanan fizyolojik kümeler (sinirsel döngüler) bize psikolojik olarak karar verme aşamaları olarak yansır.

Şimdi daha ileri bir noktaya geçelim. Bu güne kadar olan çalışmalar, ödül representasyonu ve beklentisi üzerinde dikkate değer ilerlemeler sağlamıştır. Örneğin, ön tegmentum bölgesindeki dopamin nöronlarının fazik aktivitesi ödül öngörmede bir hata [reward prediction error (the difference between the expected and actual reward)] nın varlığını tespit eder (Roesch et al., 2007). Roesch'in bu tespiti önemlidir. Çünkü ödül beklentisinin fizyolojik karşılığını verir. Buna göre VTA'daki dopaminerjik nöronların gösterdiği fazik aktivite beklenen ve gerçekleşen ödül arasında farklılık olduğunda ortaya çıkar. Hata öngörme sinyaliyle uyumlu olarak VTA'daki dopamin nöronlarında "dikensi (spike)" aktivitenin ortaya çıkışı ödülün büyüklüğünün ve ihtimalinin artışına işaret eder (Tobler et al., 2005; Roesch et al., 2007). Güçlendirilmiş öğrenme teorileri, hata sinyalinin ortaya çıkışının, ödül beklentisinin yeniden değerlendirmeye alındığını hipotez eder. Beyin yapıları karar verme süreçleri tarafından aktive, ödül sinyalleri tarafından da modüle edilir. Biliyoruz ki, karar döngülerine girecek uyanlar sadece yapılan seçimlerin geçmiş deneyimlere ve elde olan veriler ışığındaki çıkarsamalar temelinde ödül alma ihtimali yüksek olduğunda potansiyalize edilir. Bu ihtimali belirleyen de şüphesiz hafıza kayıtları (hipokampus bölgesi işlevi) ve onlarla birlikte eş değerlendirme yaparak sonuca ulaşmaya çalışan yüksek bilgi işleme süreçleridir [Dorsolateral prefrontal korteks (DLPFC) bölgesinin işlevi].

Buraya kadar olan tespitleri bütünleştirecek olursak, şunu söyleyebiliriz: Prefrontal korteks içinde farklı karar alternatiflerini (örneğin hemen araba almalıyım ve arabayı daha sonra da alabilirim) kodlayan nöral dön-

güler vardır. Bu döngülerden birisi üzerinde VTA dopaminerjik nöronlar fazık deşarj (reward prediction error) gösterir. Bu şu demektir: Eğer kararda bu alternatif (VTA nöronlarının üzerinde boşaldığı döngünün kodladığı alternatif) seçilirse, bu seçim sonucunda organizmanın ödül alma ihtimali yüksektir (öyleyse bu alternatifte ödül beklentisi yüksektir). Bunun sonucunda frontal korteks karar mekanizmaları adı geçen döngüyü (dolayısıyla diyelim hemen araba almalıyım alternatifini) seçer ve ödülü bekler. Eğer bu seçimin sonunda ödül gelirse, diyelim A döngüsü, B döngüsüne göre daha kuvvetlenmeye (içindeki sinaptik bağlantılar sıklaşmaya, sinaptik bağlantılardan uyan geçişleri kolaylaşmaya) ve sonraki karar süreçlerinde söz konusu döngü öncelikle seçilmeye başlar. A döngüsündeki sinaptik bağlantıların kuvvetini cA, B döngüsünün sinaptik kuvvetini de cB olarak gösterirsek şu durum ortaya çıkar:

$cA/cB=A$ seçimindeki ödül sayı ve büyüklüğü / B seçimindeki ödül sayı ve büyüklüğü

Bu eşitlikten görüldüğü üzere, A döngüsü seçimlerinin sonucunda ödül, B döngüsü seçimlerine göre sık gelmişse bu durumda A döngüsündeki sinaptik bağlantıların B döngüsüne göre sıklaşması ve bunun doğal sonucu olarak da bu sıklaşmanın gelecekteki tercihleri kendi yönüne çekmesi, sonraki seçimlerin A döngüsü tercih edilerek yapılması anlaşılır bir durum olmaktadır. Öte yandan A seçimleri yeterli ödülü getirmezse bu durumda da söz konusu döngüdeki sinaptik bağlantıların gevşemesi ve sonraki tercihlerin de bu nedenle B döngüsüne yönelmesi beklenir. Sonuç olarak cA-cB zamanla derece derece düşer ve sistem bir noktadan sonra birden bire B'yi seçmeye başlar (Soltani et al. 2006)

Karar süreçlerinde A ve B döngüsünün ödül beklentisindeki yüksekliğe-düşüklüğe göre seçildiğini görmüş olduk. Açıkta kalan nokta ise, seçim yapıldıktan sonra, seçilmiş döngüdeki sinaptik bağlantıların nasıl güçlendiği ile ilgilidir. İşleyen hafıza (working memory) daki karar verme süreçlerini izlemek konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Belirsiz Durumlar

Buraya kadar olan nokta, A ve B döngülerinin seçimiyle, gelecek ödül miktar ve olasılığının az çok belirli olduğu durumlara ilişkindir. Ama her dönünün vereceği ödül miktar ve olasılığı konusunda belirsizlik (düşüklük değil) söz konusuysa, bu durumda kişinin söz konusu seçimleri yapmadan önce bir araştırma yapması ve araştırmayla ilgili olarak bir C döngüsünü

yukarıda belirlenen esaslar dahilinde seçmesi gerekir. Biz bu durumu, sinirsel ölçüm (neural metrics) lerin kesin olmadığı konumlar olarak adlandırdık.

Belirsizliğin olduğu durumlarda, kuvvetlendirme işlemi ve seçim yapma bazen karşıt seçimler yaparak dengelenme ihtiyacı taşıyabilir (Wang 2008). Beyin bilinen bir çevrede kendini ifadelendirebilir ya da volatil bir dünya içinde farklı fırsatları yakalamak için araştırmada bulunabilir (Daw et al. 2006; Behrens et al. 2007). Bu durum da tabii ki kararların şaşırtıcı bir yönde çıkmasının nedeni olabilir, ama aslında bu karar o organizmanın o koşullarda o an için alabileceği en iyi karardır.

Böylece dışlaşma işleminde, nesne seçimlerinin hangi karar mekanizmaları üzerinden yürüdüğü sorusuna ve bu süreçlerin sahip olduğu nörofizyolojik temel konusuna bir açıklık getirmiş olduk. Nesnelerle dışlaşma işlemi temel olarak ödül mekanizması üzerinden yürümektedir. Ödül de, organizmanın mutlak (mesela potasyum eksikliği), kendi içinde rölatif (mesela aldosteron hormonunun plazma renin aktivitesine göre yüksek olması) ve kendi dışındaki rölatif (mesela bir erkek olarak başka erkeklere göre kadınların daha az ilgisini çekmek ya da bir erkek olarak, başka erkeklere göre daha düşük testosteron düzeylerine sahip olmak) eksiklerini kısa ve uzun erimde gidermek ve kararlı bir dengeye (homeostasis) kavuşmak olarak tanımlanabilir.

Bu denge kurulurken, ihtiyaçların rölatif yapısına vurgu yapmak önemlidir. Örneğin kadınların ilgisini çekmeyen bir erkeğin bir kadından tebesüm aldığı anda, bunu kişi hangi döngüsünü aktive ederek başarmışsa, o döngü frontal korteks tarafından aynı ödülü almak peşinde yaşam boyu uyanılmaya devam edebilir. Buna karşılık kadınlardan çok fazla ilgi gören bir adamın da, ödüle doygunluk nedeniyle, bütün döngülerinin duyarsızlaştığını söyleyebiliriz.

Öte yandan eğer seçilen döngü ödül yerine ceza getirirse (travma) bu durumda döngünün daha önce bahsedilen şekilde bir daha hayatiyet kazanamayacak biçimde inhibe edilmesi (bastırma) söz konusu olacaktır. Eğer kişinin seçimleri yanlış olmaya devam eder ve her birisi bir cezayla karşılanarak ardışık travmalara uğramak söz konusu olursa (cezanın genelleşmesi) bu durumda, organizma kendini yaşamdan yarı yarıya geri çekerek, karar gerektiren süreçlerin sayısını düşürür. Nesne benliği içinde depresyonun yaşamsal önemi, karar gerektiren süreçleri dramatik biçimde düşür-

mesindedir. Bir gün akşama kadar yatakta kalan birisinin, sokakta ya da çalışma ortamında yaşama aktif olarak katılan birisine göre karar vermesi gereken süreç sayısı düşüktür.

Öte yandan travma sonucu gerçekleştirilen bastırma (aktif olarak söndürülen döngü) sayısı fazla olduğunda frontal korteks fazla yüklenmiş olur. Çünkü bu durumda her döngüyü, kendisini çağrışımlarla (yan bağlantılarla) aktif hale getirecek ikinci derecede döngülerle beraber söndürmek için, yankılayarak bastırıcı fazla sayıda ek döngüye gereksinim doğacaktır. Frontal korteks'in önemli bir bölümünün bu şekilde meşgul edildiğini varsayarsak geride aktif yaşam süreçlerini modüle edecek yeterli sayıda döngü kalmayacak demektir. Bu nedenle bu kişilerin toleransı azalmış, öfkesi yükselmiştir; sonrasında ise düşen fizyolojik kapasite nedeniyle tümünden sinme gerçekleşir.

Tolerans

Burada yeri gelmişken tolerans konusuna değinmek iyi olacaktır. Bir insanın olaylar ve kişiler karşısındaki toleransını, benlik yapısını bozmadan gösterebildiği azami esneklik olarak tanımlanır. Bunun fizyolojik ifadesi şudur: Tolere edilmeye çalışılan olay ya da kişinin yarattığı olumsuz etki-den ötürü, kişinin kendine uyguladığı içsel eleştiriler karşılığında depresyona girmemesi olarak somutlaştırılabileceğimiz tolerans, döngüler üzerinden konuşursak, eğer döngülerdeki sinaptik kuvvet (cA) fazlaysa üzerlerine uygulanan baskı sonucunda sönmeyecekler ve etkinliklerini göstermeye devam edeceklerdir (örneğin sürekli kendisini küçük düşürmeye çalışan birisine karşı eğer kişinin özgüveni sağlamca kurulmuşsa, karşıdakine yıkıcı bir tepki göstermeden ikili ilişkiye devam edebilir. Yani karşıdakinin yaptığı eleştirilere, kişi kendisi de katılırsa özgüvenini temsil eden döngüleri söndürebilir, yok eğer özgüveni temsil eden döngülerde sinaptik bağlar yeterince kuvvetliyse, oluşan eleştiriler mevcut döngüyü söndürecek güce ulaşamazlar). İkinci olarak eleştirme (hem karşıdakinden hem kişinin kendinden gelen) işlemi özgüvenle ilgili döngüleri söndürmeye yüz tutsa bile, kişi başka bölümlerdeki destek döngülerini aktif hale getirerek, saldırının altındaki döngüyü sönmekten tutabilir. Tolerans için, saldırı karşısında kişinin mümkün olduğunca fazla döngüsünü aktif halde tutabilmesi önem taşır (örneğin, kendisini sürekli eleştiren bir kişiye karşı özgüvenini kaybetmeye doğru giden birisi, başka insanlar, hayaller ve olaylar üzerinden özgüvenini diri tutmaya devam edebilir.)

Bastırma

Cinsel ve fiziksel kullanılma şeklinde oluşan travmaların öncesinde, kurbanın kendisine sunulması vaat edilen nesneye karşı arzusu vardır. Bu arzu, ana döngünün etrafında birçok döngüyü harekete geçirir ve söz konusu döngüleri birbirine işlevsel (bekli de fiziksel) olarak bağlar. Travma sonucu, haz beklentisinin merkezinde yer alan ana döngü sapkın (aberran) hale geçip bastırılmaya uğrayınca ona bağlı diğer döngüler de muhtemelen kısmi bir baskılanma geçirir, ancak yine de her an aktif olmaya hazırdırlar (dil sürçmeleri). Bu yan döngülerin, kişi özellikle ileri dönemdeki yaşamında yeterince ödül toplayamadığı durumda, geçmişteki bastırılmış olan arzunun yeniden canlandırılarak ondan doyum sağlamak yönünde bir çabası olur. Bu nedenle yan döngüler muhtemelen ana döngüyü canlandırmak üzere her uyardıklarında, kişi eski travmanın yeniden hayatiyet kazanması tehlikesiyle karşı karşıya kalarak anksiyete yaşar. Sonunda yan döngüler yukarıda bahsedilen Hebb hipotezi (1949) çerçevesinde, ana döngüye ve kendilerine ait nöronlarda oluşan değişiklikler aracılığıyla bastırma işlemini kırarlar. Kişi bu durumda panik içine girerek nesne benliğindeki bütünlüğü kaybetme tehlikesi yaşar. O halde kişinin orijinal travmayı bastırmaya devam edebilmesi için, nesneler üzerinden dışlaşma işlemine hızla devam etmesi, buradan aldığı güçle (yeni nesne temsilleri için kurduğu yeni döngülerle) bastırmayı yapan döngülere destek vermesi, bastırma işlemine yeni döngülerin katılımını sağlaması gerekmektedir. Bu bir yerde travmanın etkisinin (sapkın döngünün) bütün bir ruhsal aygıt içinde izafi olarak küçültülmesi anlamına gelir ki, bu da sonraki terapi sürecinde hastanın direnç ortaya çıkartmasının önüne geçer.

Psikanalitik dildeki bastırma işleminde, ortak benliğin yanlış bir nesneyle dışlaşma denemesi yatar. Kişi bu denemenin sonunda haz yerine acıyı tattığında, bundan geri durması, bu nesneyle yeni bir dışlaşma denemesinde bulunmaması gerekir. Bunun için kişi kendini, bu nesneye götürebilecek her türlü izin üzerine basmaktan uzak durmaya şartlar. Ortak benliğin dışlaşmak yönündeki her başarısız girişimi (nesne tarafından reddedilen boşalım), geri dönerek içgüdünün belli bir miktar enerjisinin önünü tıkar, o alandaki ortak benliğin bir bölümünü dışlaşmadan statik halde bırakır. Dolayısıyla dışlaşma başarısızlıkları, ortak benliğin içinden çıkan içgüdüsel enerjinin önünü kapatarak enerjiyi içeride hapsedir ve bu bir noktadan sonra intrapsişik olarak zaptedilemeyecek basınca ulaşarak, patlayıcı tarzda uygunsuz bir nesne (ler) üzerinden boşalım gerçekleştirir

veya bu basınç her şeye rağmen dışarı çıkma şansı bulamazsa içeri dönerek ortak benliğin canlılığını uzun süreli olarak öldürür (kronik depresyon)

Döndürme (Konversiyon)

Her dışlaşma işlemi (nesneden haz alma yolunda nesneyle ilişki kurma, nesneye hakim olma), bebeğin filogenetik olarak kodladığı şekliyle bir yutma eylemine karşılık gelir. Çünkü evrimsel olarak bütün hayvanlarda doyum sağlamak (cinsel aktivite de bile bu kurulum vardır) yutmakla başlar. Dolayısıyla bebeklikten itibaren nesne üzerinde gerçekleşen dışlaşma işlemlerinin tümü bir yutma fantezisini beraberinde taşır. Eğer dışlaşma yerine getirilemezse, bu sefer nesneyi yutma fantezisi, nesne tarafından yutulmaya döner ki, bu da nesne üzerinde dışlaşmaya birinci derecede aracılık eden, uzuv (kol, bacak) ve organların (göz, kulak, dil vb) nesne tarafından yutulduğu fantezisiyle karşılaşır. Söz konusu nesneye en çok dokunan el tutmaz, nesneye en çok bakan göz görmez, nesneyi en çok duyan kulak duymaz olur. konversiyon konusunda Freud, bilince ulaşmasına izin verilmeyen çatışmaların somatik inervasyon odaklarına yönlendirilerek felç, körlük ve duyuusal bozukluklar oluştuğunu ifade etmiştir (Meissner 2007). Freud'un bu erken dönem tespitinde, psikolojiyi biyolojiye doğru fazladan bir zorlama olduğu açıktır. Beyindeki somatosensorial ve motor sahalarla, ruhsal çatışmaya spesifik bağlantıların kurulmasını, öngörebilecek nörobilimsel bulgular olmadığı gibi, koluyla, bacağıyla, burnuyla (plastik cerrahiye giden hastalar) çatışma yaşayan her hasta konversif bir psikiyatrik bozukluk da yaşamamaktadır. Bu durum daha çok, kişinin infantil özelliklerini koruması ve yutulma-yutma fantezilerini taşıması durumunda oluşmaktadır. Öte yandan pek çok konversiyon hastasında gördüğümüz bayılmak da, yine evrimsel olarak, hareketsiz kalarak, ölmüş gibi yaparak saldırıyı göğüsleme amacına hizmet eder ki, hastanın hareketsiz kalarak nesne tarafından yutulması bu şekilde bertaraf edilmiş olur.

Öte yandan klinikte gözlediğimize göre, ilginç olarak, bedensel olarak gerçekten eksikliği bulunan (topallık, körlük vb) kişilerde konversiyon belirtilerinin görülmesi daha seyrek olmaktadır. Bu da büyük ihtimalle, nesne tarafından yutulma fantezisi gerçekleşmiş kişilerde, bu yönde bir fantezi geliştirmenin, yeni bir beden parçasını kaybetmenin gerçek olabileceğine ilişkin duyulan korkudur ki, bu korku, daha başından fantezinin ortaya çıkmasına engel olur.

Histrionik kişiler tarafından karşı cinsten birisinin baştan çıkartılması işlemi de benzer biçimde açıklanabilir. Histrionikler, dışlaşma güdüsünün itkisinde, karşı cinsten bir kişiyi baştan çıkararak onu yutabilecekleri yakınlıkta tutarlar. Bu yakınlık, hastanın kişiyi istediğinde yutabileceği, ama kişinin hastayı yutamayacağı bir mesafeye göre ayarlıdır. Gerçekten de hastalar, karşıdaki kişi baştan çıktığında ve yakın bir temas istediğinde derhal uzaklaşırlar, kişi uzaklaştığında tekrar ona yaklaşarak aynı baştan çıkarmayı tekrarlarlar. Yutulma korkusuyla beraber yutma arzusu, aradaki mesafeyi, adeta cetvelle ölçülebilecek bir aralıkta tutar.

Rüya

Rüyada, türsel ve filogenetik geçmişin (öznenin) getirdiği materyalle, nesne benliğinin getirdiği materyalin karşılaşması ve nesne benliğinin getirdiği materyalin türsel geçmiş materyali içine gömülme işlemi yapılır. O nedenle türsel geçmişe ait pek çok veriyi bugünkü verilerle iç içe görürüz rüyada her zaman. Aynen birinci süreç düşüncesinde olduğu gibi, rüyada zaman ve mekan yoktur, yani nesne düzeni yoktur rüyada, öznenin düzeni vardır.

Nesne benliğinin nesnelerle dışlaşmayı yürüttüğü işlemlerden arta kalan can alıcı bazı noktalar, öznenin türsel geçmiş (ve/veya türsel geçmişin içine invaze olmuş özgeçmiş) içinden bulup çıkardığı bir materyali dürtükleyerek rüya kısırtıcısı bir konum üstlenirler. Psikanalitik literatür içeriğin, bastırılmış bir materyal olması gerektiğinde ısrar etse de, gerçekte bastırılmamış olan pek çok materyalin de rüya içeriğinde çoklu ya da tek tema olarak görünebildiğini klinik deneylerimizden biliyoruz. Dolayısıyla rüya içeriği, dışlaşma işlemi sırasında kazanılan bazı materyallerin, öznenin bütün türsel geçmişten ya da ona invaze olmuş özgeçmişten getirdiği materyali dürtüklemesi ile dolar. Özcede, türsel ve filogenetik geçmiş içine kişinin özgeçmişi ne derecede invaze olmuşsa (nesne benliğinin olgunlaşma derecesine bağlı olarak, yaşlılarda bu invazyonun fazla, gençlerde daha az olmasını bekleriz), rüyadaki içerik de o oranda özgeçmişi ve türsel geçmişi kapsar. Yaşlılarda bu yüzden daha çok özgeçmiş materyalinin rüyaya dolmasını bekleriz. Psikanalitik literatür, rüya içeriğinin bilince çıkarken değişip, bozunup, kısmen bilincin kabul edebileceği bir formata girdiğini söyler. Halbu ki yine klinik bilgilerimizden bildiğimize göre bu her zaman böyle olmamaktadır ve hastayı günlerce suçluluk duygusu altındayken boğacak en kabul edilmez içerik bile rüyaya dolabilmektedir. Çünkü

rüyada herhangi bir döndürme işlemi, olmamaktadır, bu işlem olsa olsa, materyalin hafızaya kaydı sırasında yapılmaktadır. Çünkü rüya esnasında (REM uykusu), ortada bir bilinçlilik durumu olmadığı için, bilincin bir parçası kabul edilmesi zorunlu olan sansür düzeneğinin de çalışması ve bilinç-dışı materyali bilince uygun bir formata dönüştürmesi söz konusu olamaz. Sanırım Freud düşüncesinde en zayıf halkalardan birisi bu noktadadır.

Rüya temel olarak, filogenetik ve türsel geçmişinin yanında, özgeçmiş-iyle de öznenin kendi kanunlarına uygun biçimde nesneleri kullanmasıyla meydana gelir; halbuki günlük hafıza, nesnelerin nesne kanunlarıyla kullanılmasının izlerini taşır.

Öznedeki yoğun materyal, nesnelerle bağlantı içinde seyreler ve özne üzerindeki yoğun basınç bu nedenle düşer. Örneğin, öznenin türsel geçmişten getirdiği cinsel materyal, cinsel nesneler üzerinde dışlaşma gerçekleştirildikçe, ruhsal yapı üzerindeki baskı hafifler. Aksi durumda kişiyi, nesnesini bulmak ve doyum sağlamak yönünde bir basınç altında bırakır. Seyrelme işlemi, nesne ilişkilerinin ardı sıra kurulmasıyla hızlanarak devam eder ve kararlı bir dengeye ulaşıncaya kadar. Karşı cinsle fazla sayıda cinsel ilişkisi olmuş kişilerin bir süre sonra cinsel bir ilişki istemediklerine tanık oluyoruz.

Yansıtma, Hezeyan ve Psikolojik Hebb Hipotezi

Yansıtma mekanizması, öznenin beklentilerinin bazen gerçeklerin yerine konulduğunu göstermesi açısından ilginç bir örnektir. Adamın aldattığı kansına dönüp, “beni aldatıyorsun” demesi, ruhsal mekanizmanın çaresizliği aşmakta gerçeğin içinde yaşarken, gerçeği reddetmek nasıl mahir olduğunu gösterir.

Peki bu nasıl olmaktadır? Burada Hebb hipotezinin (1949) fizyolojiden alınıp, psikolojiye uyarlanması çözümleyici olacaktır. Bir uyarı aynı yönde ve yerde sürekli yapan bir sinir ucunun, hem hedef hücrede, hem de kendi üzerinde aynı yönde değişiklikler yarattığını biliyoruz. İnsan ruhsal aygıtı da, kendisini kurtaracak yönde bilinçdışı bir çözüm ürettiğinde ve bunu hep canlı tuttuğunda, bilinçte çözümü kolaylaştıracak yönde bir değişiklik yaratır.

Freud ve Hebb’i birleştiren bir mekanizma kurmak (ben buna “psikolojik Hebb mekanizması” diyorum), sadece yansıtma gibi bir savunma mekanizmasını değil, pek çok ruhsal belirtiyi açıklamak yönünde bize önemli bir olanak sunmaktadır.

Psikolojik Hebb Mekanizması, hezeyanların oluşumunu açıklamakta da, bize çelişkisiz bir yol sunar. Kohut'un söylediği mekanizma üzerinden [büyükenmeci benlikli (grandiose self) kişilere bebeklik-çocukluk devrelerinde yeterli bakım verilmemiştir ve bunlar da kendilerine bakabilecekleri gibi büyükenmeci bir yapı kazanmışlardır], bir kişinin büyükenmeci bir benliğe sahip olduğunu düşünelim, bu kişi erişkin dönemde yeni yetersizlikler yaşadığında çocukluk döneminde edindiği büyükenmeci yapıyı çalıştırarak, yetersizlik yaşadığında üstün insan olduğu hayalini kurar, bunun beklentisine girer. Bu beklenti bir süre bilinci zorlar ve sonunda kişi kendi gerçeğini, kendi öznel beklentisine uygun olarak değiştirir ve diyelim kendisini mehdi ilan eder. Fizyolojik Hebb hipotezinde, uyarıcı sinir hücresinin, sürekli yaptığı uyarı (psikolojik Hebb hipotezinde öznel beklentiye denk düşer), kendinde ve hedef sinir hücresinde bir değişiklik yaratır (psikolojik Hebb hipotezinde, bilinçte objektif olarak hezeyanlı düşünce doğurur.).

Burada gerçeğin, bir inanç (kuvvetli arzuyu inanç arasındaki kısa mesafeye dikkat çekmek isteriz) aracılığıyla reddedilmesini görüyoruz. Çoğu savunma düzeneğinde ve psikotik belirtilerde birincil süreç düşüncesinin izlerini gördüğümüzü söyler psikanalitik literatür. Ancak bu tekrar söylersek, kişinin türsel geçmiş materyaliyle ilgilidir. Türsel materyal büyük oranda, gerçeklikle bağlantılı değildir ve bu nedenle, literatürün birincil düşünce olarak öne sürdüğü yapı, nesnelerin bebeğin zihninde doğar doğmaz kurdukları temsillerden gelmez. Ona doğumdan önce kalıtsal olarak verilmiş ve bütün insan türüne ait ortak materyalden gelir. O nedenle bu düşüncede zaman ve mekan birliği yoktur. Çünkü yüz kuşak önce yaşamış bir kişinin kalıtsal olarak verdiği materyalle, bin kuşak önceki kişinin verdiği materyal aynı zaman dilimine sıkıştırılmaz. Bu nedenle özneye doğumdan önce kalıtsal olarak verilmiş ortak materyalin zorunlu olarak zaman ve mekan bağlantıları yoktur, ama bunun dışında bu dünyadan getirilmiş bir materyal olarak gerçekliği vardır. Psikanalitik literatürün birincil süreç düşüncesi dediği de asıl olarak budur. Jung'un kolektif bilinçaltı dediği kültürel alandan gelen materyal (ondan da öte kolektif benlik dediğimiz ve DNA'ya kayıtlı alandan gelen biyolojik materyal) bebeğe bu birincil süreç düşüncesini verir, veren ortak ve tek bir yapıdır.

Uyku-Uyamıklık ve Üçlü Kompartman Yapısı

Aslında, ruhsal aygıtın gerçeklikle ilişkine değinmek için basitleştirerek bir model kurmak iyi olacaktır. Bu modelde insan zihni üç kompartmana

ayrılabilir. Birinci kompartıman, kişinin türsel ve filogenetik geçmişe ait materyalle dolu olduğu bölümdür. Üçüncü kompartıman nesnelerle bağlantıyı kuran, motor faaliyetleri yürüten alandır. Ortadaki ikinci kompartıman ise birinci ve üçüncü kompartımandan gelen materyali buluşturan, uyumlandıran alandır. İkinci kompartıman sürekli açıktır. Birinci kompartıman uykuda kapalı, uyanıklık durumunda açıktır. İlk kompartıman ise uyanıklık halinde kapalı, uykuda açıktır. Dolayısıyla kişi uykuda gördüğü rüyaların etkisinde o an davranamaz çünkü üçüncü kompartıman kapalıdır. Buna karşılık, uyanıklık durumunda da türsel geçmişten gelen materyali kullanıma doğrudan sunamaz çünkü o an birinci kompartıman kapalıdır. Dolayısıyla kişide ikinci kompartıman bir uyumlandırma, bekletme çabalarının gereği olarak doğmuştur ve uykuda ilk kompartımandan getirdiği materyali uyanıkken kullanır, uyanıkken üçüncü kompartımandan aldığı materyali de birinci kompartımana uykuda aktarır. Yani her iki yönde bilgi geçişini sağlayarak, kişinin nesneler dünyasından kopmadan ortak benliğe bağlılığını, ortak benlikten kopmadan nesneler dünyasına bağlılığını sürdürür. Freud, orta kompartımanda (onun topografik modelinde bilinçaltına yerleştirilmiştir) tek yönlü (birinci kompartımandan üçüncüye doğru) bir sansür mekanizmasının işlediğini ifade etmiştir. Bize göre buradaki sansür mekanizması bir filtredir ve tek yönlü değil, çift yönlü olarak çalışır. Her gün tekrarlanan sıradan olaylar, ortak benlik mekanizması içinde zaten çok fazla temsil edildikleri için, üçüncü kompartımandan birinci kompartımana doğru (uyku sırasında olan) geçişte filtreye takılırlar. Ancak sıra dışı bir yaşam deneyimi (örneğin ilk defa uçuş deneyimi), ortak benliğin en çok ihtiyaç duyduğu bir bilgi olarak filtreye takılmadan kolayca içeri girer.

Önbilinç

Önbilinç, nesne benliğinin nesnelerle ilişki sırasında sürekli kullandığı bir sahadır. Bu saha, nesneye ilişkin bilgileri üstü kısmen örtülü ve biraz zorlamayla elde edilebilecek tarzda tutar. Dolayısıyla farklı nesnelerden elde edilen bilgilerin harmanlanma imkanının bulunduğu, bilginin hemen kullanıma sokulduğu, bilginin hazır tutulduğu bilinç bölümüdür ki, nesne benliğini, ortak benlikten dönüştürmek üzere önemli işlev görür.

Önbilinç bölümündeki bilginin nesneler üzerindeki işlemlerde, benliğin otomatizma kazanmasındaki önemi büyüktür. Çünkü nesneye tekrar tekrar ve aynı şekilde müdahale etmek, ancak önbilinçte bir önceki tekra-

rın bilgisini hazır tutmakla mümkündür; bu şekilde önceki, sonraki işlemi hızlandırarak nesne benliğinin nesne üzerinde otomatizma kazanmasına ve dolayısıyla hızlı dışlaşmaya neden olur. Bazen nesne bilgisi, önbilinç-ten bilince bile çıkmadan doğrudan nesnenin üzerine gider, asıl otomatizma bu noktada gerçekleşir; örneğin araba kullanırken ne zaman vites değiştireceğimizi, bilinçte aktif olmamış önbilinç bilgisi bize söyler. Hatta önbilinçteki bilgi bilince çıkıp oradan kullanıma girdiğinde araba kullanmamız daha da kötüleşir. Benlikteki otomatik uygulamalar, öznenin duruma müdahil olmadığı iki nesne [müdahe edilen nesne ve öznenin müdahale eden nesnesi (beden)] arasındaki geçişlerdir.

Bilinçdışı

Psikanalitik düşünce, bilinçdışını, birincil süreç düşünceyle bağlantılandırır; bu nedenle bilinçdışında mantıksal bağlantılar aranmaması gerektiğini, buradaki yapılanmaların sürekli doyum peşinde koştuğunu, birbiriyle çatışan unsurların burada yan yana bulunduğunu ifade eder. Ama bilinçdışının köken olarak nereden geldiğini ve bu kadar nesneler dünyası içinde yaşayan bir organizmada nasıl olup da, nesneler dünyasına yabancı, oraya uyumsuz bir yapının uzun süre (yaşam boyu) kalabildiğine açıklık getirmez.

Bilinçdışının bu mantık dışı ve hemen doyum arayan yapısı bize ortak benliğin filogenetik mirasıdır. Çünkü insanın ilk örgütleniş tarzında, nesne bilgisi zayıf olduğu için doyum ertelemek söz konusu olamazdı, zaman ve mekanı nesne ilişkilerinin içine sokmak mümkün değildi. Bu nedenle bilinçdışının geniş bir kütle olarak varlığı bu filogenetik mirasa bağlandığında ancak açıklanmış olur.

Öte yandan ortak benlikte temsil edilen filogenetik materyal, sürekli doyum peşinde koşan genç kişilerce sonraki kuşaklara aktarılmaktadır. Dolayısıyla, nesne bilgisinin, ertelemenin, çelişkileri uyumlandırmanın olduğu zamanlar insanın nispeten daha geç dönemlerine denk düşer. Ama geç dönem döllenmeler, insan türü için seyrektr ve kişinin ileri dönemde edindiği nesne bilgisinin sonraki kuşaklara aktarılmasını güçleştirir.

O zaman bu noktada psikanalitik düşüncenin açıklamakta nispeten zayıf kaldığı bir alanı tartışmaya açmak gerekecektir: Regresyon.

Psikanalitik düşünce regresyonla kişinin en çok, intrauterin hayata kadar (kişinin anne karnındaki pozisyonunu alarak) gerilediğini söyler. Halbuki klinikte çoğu kez görüyoruz ki gerileme, dört ayak üstünde yürü-

meye kadar varabilmektedir. Buradan açıkça anlıyoruz ki, gerileme kişinin kendi hayatıyla sınırlı değildir. O yüzden bir insanın ruhsal dünyasını interauterinin dönemden başlatamayız, onu tam olarak anlamak, kalıtsal materyalin aktarılmasına başlandığı ilk canlıdan materyaller bulana kadar iz sürmekle mümkündür; çünkü o canlının katkıda bulunduğu ortak benlikten bir parça vardır bu ruhta. Dolayısıyla regresyon ile bir hastanın ruhunda sağladığı rahatlatıcı denge, annesinin sonsuz destek verdiği zamanlara ait okyanussal duyguya erişmenin sonucu değil, neredeyse bir hayvan gibi, ruhun, içgüdülerin yarattığı gerilim ve onların doyumunun sağladığı doygunluktan ibaret bir yapı haline dönüştüğü, ilkel bir boşluk duygusuna ulaşmanın sonunda kurulur. Yani regresyonun en son ulaşacağı nokta, içinde herhangi bir duygunun olmadığı (dolayısıyla nesnelerle ilişkide yaşanan gerilimin kalmadığı, açlık ve cinsellik gibi içgüdüsel gerilimlerin ele geçirilen ilk nesnelerle boşaltıldığı ve ne gerilimin, ne doyumun kaldığı) boş noktadır. Gerçekten de ileri derecede regresif kronik şizofren hastalarda, okyanussal duygunun verdiği aşkın güven ve huzur duygusundan çok, sanki bu duyguları hiç tanımamış, nesnesiz bir boşluğun içinde ruhsuz biçimde büyümüş bir insanın hali vardır. Bu boşluk, ruhsal çatışmanın ne olduğunu bilmez, nesnelere duygusal bir bağlılık göstermez; gerilenen bu nokta ortak benliğin homo sapiensten katkı almadığı, ama öncesindeki diğer homo türlerinin katkı verdiği bir döneme denk düşer. Bir etolog gözüyle bakmaya çalışırsak, ortak benliğin o dönemlerden aldığı halkalarda ruhsal yaşam muhtemelen bir güdü ve sonrasında primitif bir doyumdan ibaretti.

Kaynaklar

1. Meissner WW. Kişilik ve Psikopatoloji Kuramları. İçinde Sadock BJ, Sadock VA. *Comprehensive Textbook of Psychiatry* (Çeviri Ed Aydın H., Bozkurt A.) Güneş Kitabevi, Ankara s: 703-746, 2007.
2. de N6 L, vestibulo-ocular reflex arc Arch Neurol Psychiatry. 30 (2):245-291, 1933;
3. Goldman-Rakic, P. S. Cellular basis of working memory. Neuron, 14, 477-485, 1995
4. Wang X.J. Synaptic reverberation underlying mnemonic persistent activity. Trends Neurosci;24:455-463, 2001
5. Hebb DO, The organization of behavior. New York, John Wiley s: 62 1949.
6. Wang X-J. Decision Making in Recurrent Neuronal Circuits. Neuron, october 23 60 (2) 215-234 2008

7. Roesch M, Calu D, Schoenbaum G. Dopamine neurons encode the better option in rats deciding between differently delayed or sized rewards. *Nat Neurosci.*;10:1615–1624. 2007
8. Tobler P, Fiorillo C, Schultz W. Adaptive coding of reward value by dopamine neurons. *Science.*;307:1642–1645 2005
9. Soltani A, Lee D, Wang XJ. Neural mechanism for stochastic behavior during a competitive game. *Neural Netw.*;19:1075–1090 2006
10. Daw N, O'Doherty J, Dayan P, Seymour B, Dolan R. Cortical substrates for exploratory decisions in humans. *Nature.* 441:876–879 2006
11. Behrens T, Woolrich M, Walton M, Rushworth M. Learning the value of information in an uncertain world. *Nat Neurosci.* 10:1214–1221 2007

Az Gittim Uz Gittim...

Hayrettin KARA

*Prof. Dr.,
Erenköy Ruh ve Sinir Hastalıkları
Hastanesi Klinik Şefi*

hk@baskapsikiyatri.com



Kendilik Bilgisi

Sufilerin pek sevdiği bir hadiste “Kendini bilen Rabbini bilir” denir. Sokrates’in de en mühim öğüdü Delfi tapınağının kapısındaki yazıdır: “Kendini bil”

Sufiler bu bilginin anlatılabilir olmadığını söylerler. Onların deyişiyle “Bilen söylemez, söyleyen kendin bilmez”. Hikmetle bağlantılı bütün kültürlerde dile indirgenemeyen bir kendilik bilgisinin varlığından bahsedilir. Mesela batılı bir antropolog olarak Castaneda “görme” nin ne olduğunu anlatmasını ister Kızılderili brujosu Don Juan’dan. O ise sadece “Görme açıklanamaz. Görünce görmüş olursun” der. Nasreddin Hoca’da “Bilmediğinizi size nasıl anlatabilirim ki” diyerek inmez mi kürsüden.

Suskunlar

İbni Sina’nın muazzam yazınının bir bölümü psikolojiye dairedir. O bölümün başlığı “İlmünnefs”tir. Yani kendilik bilimi. Kendilikle ilgili bilgilerin-

de bir eksiklik olduğunun farkındadır İbni Sina. Eksikliğini tamamlamak umuduyla zamanın sufisi Hasan Harakani (k.s) yi ziyaret eder. Ama Hasan Harakani konuşma talebinden sıkılır, susar. İbni Sina dinlemeden geri döner. Feriduddin Attar'ın Tezkiretül Evliya'sındaki şu sözler Hasan Harakani'ye aittir: "Kimileri kitabı tefsirle meşgul. Civanmertlerin ise bütün çabası kendilerini tefsir etmek. "Allah'ı konuşan görmedikçe dinlemeyiz. Allah'ı dinleyen görmedikçe konuşmayız".

İbni Sina mükemmel bir gözlemci, tahlilci ve terkipçidir. "El Kaanon Fi't-Tıb"ın Latince çevirilerindeki resimlerde onu Hipokrat ve Galen'in ortasına oturtmaları manasız değildir. Yazdığı İlmünnefs olağanüstüdür. Bugünün psikolojisinin öğrenmesi gereken çok ders vardır orada. Ama oraya Hasan Harakani'nin suskunluğunu katamamıştır. Çünkü katılabilir değildir.

Biz de açıklanabilir-anlatılabilir alanda kalıp büyük hekim-psikolog İbni Sina'nın sorularını soralım: Kendilik (nefs) nedir? Nefs bedenden ayrı bir öze sahip midir? İdrak ve arzuların nefse ilişkisi nedir? Nefsin beden ve beyinle bağlantıları nasıldır? Beynin hangi bölgeleri nefsin hangi işlevlerini üstlenmiştir? İbni Sina'nın uzayıp gidecek sorularına bir de psikanalist Guntrip'in kendilikle ilgili sorularını ekleyelim: "Ben, kendilik, kişilik gibi terimlerle aslında ne demek istiyoruz? Bir ben olma nasıl başlar, nasıl gelişir, temel doğası nedir, ben gelişimi süreci başarısızlığa uğrayan bir bireye nasıl yardım edebilirsiniz? Bir bene sahip olmak ya da olmamak ne demektir? Bir beni olmadığını hisseden kişi bunu nasıl edinir?"

İbni Sina ve Guntrip. Konuşanlar için bence mükemmel bir kombinasyon.

Orada Kimse Var Mı?

David Hume orijinal sıfatını hak eden bir adam. Huzursuz edici, güven bozucu, kuşkucu. Onun huzursuz ediciliği Kant'ı derin dogmatik uykusundan uyandıracak kadar keskin. Kendilikle ilgili söylediklerine geleceğim. Ama önce onun bilgi edinme yöntemi olarak tümevarımı nasıl felsefe dolağındaki iskelete dönüştürdüğünden bahsedeceğim. Tümevarım Bacon'dan bu yana bilimselliğin ayrıcalığı olarak kabul edilir(di). Bilgi eğer tümevarımla elde ediliyorsa bilimseldi ve güvenilirlikti. Tümevarımı tümevarım yapan şey nedenselliğin mantıksal zorunluluğuydu. Hume işte buraya, en hassas noktaya; tümevarımın dayanağı olan nedenselliğe dikmişti kuşkucu gözlemini. Orada bulunduğu şey, bilimsel bilginin masalsı güvenilirliğini yıkmıştı.

**Hume işte buraya
en hassas noktaya;
tümevarımın
dayanağı olan
nedenselliğe
dikmişti kuşkucu
gözlerini.**

Evrende bizim düşündüğümüz biçimde bir nedensellik yoktu. Tekrara bağlı psikolojik olarak oluşan bir sanıydı nedensellik. Hume tarafından nedenselliğin mantıksal bir zemininin olmadığı gösterildikten sonra derin düşünenler için bilimin tadı kaçmıştı. Neyse ki daha sonra Popper, Hume'un açtığı yaranın kapanmayacağını görüp bilimin güvenilirliği açısından durumu bir parça toparlamıştır. Şöyle demiştir Popper, bilimsel bilgi Hume öncesinde zannedildiği gibi güvenilir değil. Ama yanlışlanmaya açık olmak kaydıyla, yanlışlanıncaya değin görece bir güvenilirliğe sahiptir.

Aklın en güvenilir alanlarına işte böylesine saldıran Hume bu kez de kendiliğe dikmiştir gözlerini. Bir kuşkucu, bir deneyci bir gözlemci olarak dikip gözlerini benliğin olması gerektiği yere; içine bakmıştır. Başını kaldırdığında kendi ifadeleriyle “ *Kendimi algılama olmaksızın yakalayamam ve kendim hakkında algılamadan başka bir şey gözleyemem.* ” demiştir. Benlik bir kurgu. Hume'un söylediği Batı zihni için hem kötü hem iyi bir haber. Ama kesinlikle sürpriz, kışkırtıcı ve denge bozucu bir haber. Doğu zihni için yeni bir şey yoktu tabii. Binlerce yıl önceki metinlerde benliğin bir yanılsama olduğu yazılıydı zaten. Şeyh Galip de dememiş miydi;

“Sen yoksun o benlikler vehmi gümanındır”

Tamam içebakışta kendilik diye bir şeye rastlamıyor ve benliğin bir kurgu olduğunu anlıyoruz. Ama mesele bitiyor mu? Sormazlar mı –İçe bakan kim?

Orada Kimse Yok Diyen Kim?

Bu sayıda A.Deikman'dan bir çeviri yer alacak. Deikman'a göre batı düşüncesi benlikle benliğin içeriklerini ayırt edememektedir. Benliğin içeriklerine ben diyerek karmaşaya yol açmaktadır. Ona göre batı zihni farkındalığın doğasını kavrayabilse, “ben” in farkındalıkla özdeş olduğunu görebilse sorun çözülecek.

Böyle bakıldığında David Hume da benliği içerikleriyle karıştırmakta. İçebakışta benliğin içeriklerinden başka bir şey göremeyince benlik diye bir şeyin olmadığını söylemekte. O zaman Hume'a şöyle sormak gerekcek; içebakışta benliğe rastlamadığını söylüyorsun, iyi de içe bakan kim? Keşke cevabı dinleme şansımız olabilseydi.

Deikman batı psikolojisinin de aynı farkındalısızlıkla malul olduğunu James, Kohut gibi isimlerden alıntı yaparak söylemekte. İşin bu kısmı bizi mesleki olarak daha çok ilgilendiriyor. Yazıda Kohut'un olumlu anlamda kendiliği egonun bir işlevi olmaktan kurtarıp bir üst kavram haline getir-

diğini ama diğer taraftan kendiliği bir tür nesne temsiline indirgeyerek tarihi hatayı tekrarladığını söylüyor. Deikman psikanalizin başlangıçta batı psikolojisini nasıl öznesizleştirdiğini, kendilikten arındırdığını bilmiyorduk gibi. Bilmiyorsa bir eksiklik. Ama biliyorsa Kohut'a biraz haksızlık yapmış diye düşünüyorum.

Tümüyle Bir Hikayeyiz Öyle Mi?

Kendiliğimizin zannettiğimiz biçimde gerçek değil de bir kurgu olduğunu, hikâyeye benzer bir kurgu olduğunu öğrenmek bizi incitebilir. Kendiliği-mizle ilgili hayal kırıklığını Edip Cansever gibi iniltili dizelele dile getirebiliriz.

Yani hiçbir şey değilim de ben, sadece bir konuyum

Öyle mi?

Ama ne yapalım hikâyeysek hikâyeyizdir. Yalnızca bilinçli bir beden iken bir parça konuşulan ve sonra zamanın dipsiz karanlığında kaybolan hikâyeler. Sanki hiç olmamış gibi hikâyeler. Olan bu ise, biz böyle yok gibi bir şeysek, ne yapalım katlanırsın bu gerçeğe. Ama tümüyle mi hikâyeyiz? Yunus Emre'nin haber verdiği gibi kurgusal ben in içinde bir başka ben yok mu? Varlıktan fıskıran, varlıkla var olan bir ben. Şeyh Galip'in "hoşça bak zatına" derken işaret ettiği zat böyle bir ben değil mi? Ama ne olursa olsun bu içerdeki ben kurgusal benle aynı değil. Daha da ötesi söylendiğine göre içerdeki benin zuhur etmesi için kurgusal benden vazgeçmek gerekiyor. Yoksa kendini bil diyenler kurgusal kendiliğinden vazgeç mi demek istiyorlar? Ama bu nasıl olabilir ki? Kurgusalığımız, hikayemiz bizim biricikliğimizdir, bireyselliğimizdir. Hikayenin dışına çıkmak ölüm değil mi? Her halükarda zaten ölecek değil miyiz? Birileri hatırlasa bile biz kendi hikayemizin tanıdığı olamayacaksa ne kıymeti var? Bitimli ve unutulacak hikayeler olduğumuz gerçeği tahammül sınırlarının ötesinde. Suyun deveranı meteforu yatışması zor acıyı bir parça azaltabilir belki. Benim anlatımım metafor şöyle: *Şekilsiz ve zamansız olarak yalnız kendi kendisiyle okyanus. Ve deveran etmeye başlıyor Su. Deveranıyla birlikte zaman başlıyor. Önce dalgalar oluşuyor. Görünüşte bireysel varlıklar gibi dalgalar. Ama dalgaların okyanus olduğu yine de çok aşikâr. Sonra buharlaşarak temeldeki birliği gölgeleyen bir dönüşüm geçiriyor su ve bulut oluyor. Artık bulutun okyanus ya da okyanusun bulut olduğunu söyleyebilmek kolay değil. Ve ayınışmanın, ayınlığın en ucunda bir kar tanesine dönüşüyor su. O artık kendisine has bir yapısı olan bireysel bir varlık. Onun okyanusla aynı şey olduğunu söyleyebil-*

mek imkânsız. Asli kaynağına tekrar dönebilmesi için kendisine has yapısından ve bireyliğinden vazgeçmesi yani erimesi yani benliğinin ölmesi gerekiyor. Ama onun kar olarak ölümü okyanus olarak yeniden dirilmesi anlamına geliyor.

Hikayemizin Bari Bir Yazarı Olsa

Bize acı da verse benliğimizin kurgusalılığı ile yüzleşmemiz gerekiyor. Tamam bir hikaye olduğumuzu kabul ettik ama bari hikayenin yazarını öğrensek. Ama kimilerine göre hikayenin bir yazarı yok. Kimilerine göre de bir yazarın olup olmadığı bilinemez. Kimilerine göre hikaye ilişkiler ağı içinde kendiliğinden oluşuyor. Bizim self dediğimiz, kendilik dediğimiz de hikayenin yazarı değil sadece anlatıcısı. Hikayenin yazarı konusundaki kafa karışıklığı bize batı zihninin bir hediyesi. Batı zihni uzun bir zamandır özne den kurtulmaya çalışıyor. Dertlerinin ne olduğunu Nietzsche çok güzel anlatıyor. Daha önce iktibas etmiştim, bir kez daha alıntılایayım. Şöyle diyor:

Tüm yeni felsefe, temelde ne yapıyor öyleyse? Descartes'dan bu yana bütün filozoflar eski ruh kavramına, özne ve yüklem eleştirisi altında suikasta girişiyorlar – anlamı şu: Hristiyanlık öğretisinin temel ön dayanaklarına karşı suikast. Çünkü önceleri “ruh” a dilbilgisine, dilbilgisindeki özneye inanılır gibi inanılırdı: “Ben” koşul, “düşünmek” yüklem ve koşullanandır denilirdi. – Düşünmek, öznenin bir neden gibi düşünülmesi gerekli bir etkinliktir. İmdi hayranlık yaratacak bir direnme ve kurnazlıkla bu ağıdan kurtulup kurtulamayacağı araştırılıyor, - belki de zıttının doğru olabileceği: Düşünme koşul, ben koşullanan; “ben” böylece düşünce tarafında oluşturulan bir sentez oluyor.

Batının özne ile kavgasının psikoloji kuramlarına nasıl yansıdığını bir önceki sayıda tartışmaya çalışmıştım. Psikanalizin başlangıçta öznesiz bir kuram olarak ortaya çıkması, merkezine ilişkisel bir beni değil de dürtüsel bir mekanizmayı yerleştirmesi doğrudan bu durumla ilgili. Ruhsallık açısından bedeli yüksek bir zorlamaydı bu. Neyse ki Freud sonrası psikanalistler kuramı, merkezine “ben” i yerleştirerek ilişkiselliğe doğru evirmeyi başarmışlardır. Bu açıdan Nesne İlişkileri ve Self Kuramları önemli kazanımlardır. Ama batının özne ile tarihsel sorunu devam ettikçe batı psikolojisinin bir iç ben kavramına ulaşması zor görünüyor. O zaman psikoterapilerde bir şeyler hep eksik kalacak. Kurgusal benliğin kendi hikayesini kendisinin yazdığını söylemek imkânsız. Ama kurgusal benlik katmanının altında yazarlık atfedilebilecek bir benin var olduğunun kabulü psikolojiye çok yol aldırır. O zaman başta çocuk ebeveyn ilişkisi olmak üzere tüm ilişkilerin iç

anlamı yerli yerine oturabilir. Kurgusal ve iç ben arasında bir ilişki kurulmaya başladığında zorunluluk ve belirsizlik arasındaki gerilim azalır ve kişi kendisi olabilir. O zaman en temel varoluşsal çatışmalarımız; ölüm, yalıtılmışlık, anlamsızlık yatışmaya başlar. İma ettiğim şeyler Yalom'a hiçlikle yüzleşmenin kaygısından kaçmak için oluşturulan savunmalar gibi gelecektir. Ama ne yapalım. Her birimiz bir yol üzerindeyiz.

Derin Giz: “Alâka”

Söylendiğine göre Elmalılı Hamdi Yazır o güzel Kuran tefsirini Atatürk'ün istirhamı ve teşvikiyle yazmaya başlamış. Çok incelikleri olan bir tefsir. Elmalılı'nın Kuran'ın ilk iki ayetine anlam veriş bizi çok ilgilendiriyor. Ayet mealen şöyle: “Yaratan Rabbinin adıyla oku. O insanı bir alaktan yarattı”. Alak etimolojik olarak “tutmak, ilişmek, ilişiklik, kan pıhtısı” anlamlarına geliyor. Daha önceki müfessirler elde olan bilgilerin azlığı, biraz da somut düşünmenin etkisiyle olsa gerek, kan pıhtısı anlamını tercih etmişler. Daha sonra embriyolojinin gelişmesi ve insan ceninin nasıl teşekkül ettiği öğrenilince alak kelimesinin tutunma anlamını tercih ederek ayeti “O insanı rahim cidarına tutunan bir embriyodan yarattı” şeklinde meallendirmeye başlamışlar. Ama Elmalılı daha önce hiçbir tefsirde görmediğim mutasavvıfların atıfları dışında hiç işitmediğim bir biçimde yorumlamış alak kelimesini. Ona göre ayet birden fazla anlama sahiptir. Rahimdeki oluşuma da işaret eder alak. Ama asıl alak ruhani ve manevi anlamda “ilişikliğe” işaretler. Psikoloji diliyle ifade edersek kendilik dediğimiz şeyin çekirdeği ilişkililiktir. O zaman kendilik bilgisi ilişkililik bilgisi olmuş oluyor. Kendimiz üzerine düşünmek ilişkilerimiz üzerine düşünmek anlamına geliyor.

Kurgusal ve iç ben arasında bir ilişki kurulmaya başladığında zorunluluk ve belirsizlik arasındaki gerilim azalır ve kişi kendisi olabilir.

Az Gittim Uz Gittim...

Çocukluk korkumdu; kendi yüzümü göremediğim bir dünyada olmak. Görüntüyü yansıtan bir yüzeyin olmadığı, her şeyi, herkesi görüp kendi yüzümü göremediğim bir dünyada yaşamak. Tekrarlayıcı bir düşünceydi. Dünyanın daha doğrusu “benim dünyamın” olduğundan farklı da olabilir olduğu ihtimalini sanki sezinliyordum da düşünerek engelliyordum bu tehlikeyi. Çocuk ruhu işte.

Bu çocukluk korkum ilk gençlikte merakla karışık bir vehme dönüştü. Sonra ne olduysa kayboldu birden. Erişkinlikte ise ruhunu kaybetmiş akademik bir soru olarak geri döndü.

Hayatıma yayılan bir duygu-düşünce sarmalının izlerini sürerek şimdi şöyle düşünüyorum: Çocukluğumda *kendi dünyam* vardı. Oysa gençliğimde *kendim ve dünya* ayrılmıştı. Dünya benden ayrı, oradaydı. Orada olanın kendilik açısından anlamı “ele geçirilmesi, kendiliğe ait kılınması gereken şey” di. Daha romantik bir üslubu tercih edersem; dünya oradaydı ve değiştirilmesi gerekiyordu. Çocukken kendim olan dünyayı korumaya çalışıyordum. Gençliğimde ise kendimden ayrı olan dünyayı değiştirmeye çalışıyordum.

Çocukken kendimdim. Kendiliğin içerikleri ne kadar saçma sapan gibi görünseler de kendinin orada oluşunu değiştirmiyorlardı. Gençken kendiliğim askıdaydı. Kendinin içerikleri kendinin yerine geçmeye başlamıştı. Çıkarsamam şu: dünya bir çocuğu tümüyle ele geçiremez, ama bir genci geçirebilir. Gençken kendimle dünyanın ayrışması ve dünyayı orada bir şey olarak ele geçirmeye çalışmam paradoksal bir durumdu. Dünya ele geçirilen değil ele geçirendi. Dünya beni değiştiriyordu. Ve daha sonra belki kırklı yaşlarda sorunu görmeye başladım. Çocukluktaki otantik kendiliğin kaybolduğunu, kaybolanın bıraktığı boşluğa dünyanın dolduğunu, tekrar otantik kendiliğe ulaşmanın neredeyse imkansız olduğunu.

Müsvedde Selfler

Hiç ölmeyeceğiz ya! Neredeyse hiç ölmeyeceğiz. Nasıl olsa bir gün kendimizi temize çekeriz. Öldüğünde bir karalama, bir müsvedde olarak kalmayı kim ister.

Kaynaklar

1. Yazır M. H. . *Hak Dini Kuran Dili. Elmalı Tefsiri. İstanbul. Bedir Yayınevi. Cilt 8. 1993.*
2. Attar F. *Tezkiretül Evliya. 1984. Tercüme: Süleyman Uludağ. Erdem Yayınları. İstanbul.*
3. Nietzsche F. *İyinin ve Kötünün Ötesinde. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.*
4. Guntrip H. *Şizoid Görüngü Nesne İlişkileri ve Kendilik. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.*
5. Russell B. *Batı Felsefe Tarihi. İstanbul: Say Kitap Pazarlama, 1983.*
6. Şeyh Galip Divanı. *Hazırlayan: Abdülkâki Gölpinarlı. İstanbul. Milli Eğitim Yayınları. 1988.*
7. Cansever E. *Sonrası Kalır. Yapı Kredi Yayınları. İstanbul. 2006.*
8. Castaneda C. *Sessizliğin Erki.Söz Yayınları. Çeviren: Kaan Peridar. 1988.*

