

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>

Önsöz

“Un tiens vaut mieux que deux tu l’auras” (1)

Üçüncü bir bin yıla girerken, elimizde, *birey sorunsalı* ile ilintili iki temel kuram var: *psikanaliz* ve *Marksizm*.

Marksizm; bireye ilişkin duyarlılıktan kalktı (1844 *Felsefe Yazıları*..) ve giderek, bireyi ve bireylik sorunları, toplumsal/nesnel devingenlerin dolayımında ele alır oldu. Kabaca, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki temel çatışmanın açılması, bireyin verili durumunu kavramak için yeterli görülüyor; birey, olsa olsa, söz konusu temel çatışmanın aşılma pratiğinin (sosyalist siyasi mücadelenin) öznesi (‘pratik özne’) olarak değerlendiriliyordu.

Toplumsal ilerlemenin, yabancılaşmanın aşılmasının, vb.’nin önündeki engel, ekonomik/sınıfsal çatışmanın aşılmasına indirgendikçe; pratik özne de, kendi özüne -insani öze- kendisi tarafından ve kendisi için sahip çıkmanın; daha önceki gelişmelerin bütün servetiyle kendine tam bir dönüşün; insanla doğa, insanla insan arasındaki çatışmanın aşılmasının; varoluşla öz, nesneleşme ile kendini pekiştirme, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki kavganın gerçek bir çözümünün; güzelliğin kurallarına göre yaratabilmenin (1844 *Felsefe Yazıları*) pratik öznesi -bu anlamda, *yaratıcı özne*- olmaktan çıkıyor; tüm meselenin indirgendiği sınıfsal çatışmayı, siyasi erk düzeyinde (devletin ele geçirilmesi!) halletmeye soyunan merkezi-bürokratik yapılanmaların (parti aygıtının) sıradan bir öznesi olup çıkıyordu. Böylece, bireyin sıradanlaştığı, taşeronlaştığı, yaratıcılığın alıkonulduğu (yani, birey sorunsalı’nın ıskalandığı) bütün pratiklerde olduğu gibi, sosyalist pratiklerde de *özgürlük sorunsalı* ıskalanıyor; Engels, kendisi ve Marks adına günahın bir bölümünü üstlense de (*Joseph Bloch’a Mektup/ 1890*) süreç içinde günahlar katmerleniyor; *tahakküm kültürü*, ‘ulvi’ sosyalist kaygılar adına yeniden yeniden üretiliyordu.

Sigmund Freud ise; bireyden kalktı, şükür, bireyde kaldı. Her ne kadar, birey özelindeki görüngülerin arkasında yatan toplumsal/nesnel bileşenleri yabana atmadı, uygarlık adına burjuva-düzeltilimci önerilerde bulundu ise de, ısrarla, kurucusu olduğu psikanalizin dünya görüşsel bir kuram olmadığını vurguladı. Psikanalizin bilimsel nesnesi olan *bilinçdışma* ve onun üzerinden yapılanan oluşumlara (bütün bu oluşumlar, kendi aralarında ve toplumsal/nesnel olanla diyalektik bir etkileşme içersindeydiler ve esasta, organik bir altyapının üzerinde biçimleniyorlardı) ve bu oluşumların/süreçlerin, idealist ereklilik veya gerekircilik çerçevesindeki tanımlanışına değil, kendi ‘gerçek’ iç işleyişlerine -maddeci gerekirciliğe- bağlı kaldı ve bütün bu yapılanmaların işleyişinin, yıkılışının, yeniden inşasının devimsel (dinamik) yasalarını ortaya koydu. Böylece; toplumsal/kültürel/nesnel ortam içindeki (ve onunla diyalektik

etkileşme halindeki) bireyin, kendine özgü derinliğini; tedavi uygulayımı içinde ise, kendini değiştirebilen bireyin, yaratıcı/ 'pratik' kimliğini tanımamızı sağladı.

Ben bu kitabı yazmaya koyulduğumda, 'birey sorunsalı' çerçevesinde, Marksizmin indirgemeci yaklaşımını ele almaya niyetlenmişim. Ancak, doğal olarak gördüm ki, indirgemeciliğin ardındaki temel bileşen, ekonomik olanın öne çıkarılmasındaki ısrar (veya hata) değil; bireyin önemini ve özgüllüğünü ihmal eden (veya hor gören) tahakküm kültürü ve mirası -dolayısıyla, epey arkaik olan bir şey- idi. Öyleyse, gerçekten demokratik ve özgür yeni bir dünyanın kuruluşu umudunu canlı tutabilmemiz için; bireyin özgüllüğünü, kendine özgü derinliğini önemsememiz, tanımamız ve böylesi bir duyarlılıkla *Marksizme eleştirel bir bakış* yöneltmemiz gerekiyordu. Ben bunu yapmaya çalıştım.

Ve böylece, bir kitap içinde iki kitap ortaya çıktı: Birinci Kitap'ta; Freud'un psikanaliz kuramının temel başlıklarını (bilinçdışı kuramı, dürtü kuramı ve yapısal kuram/bir anlamda, bireyin ruhsal kuruluşunu), nevrotik çatışmanın nasıl oluştuğunu ve analitik tedavi ortamında nasıl ele alındığını, -belli sınırlar dahilinde- Freud'un psikanaliz kuramına ilişkin eleştirileri (eleştiri ve karşı-eleştiriler, her iki kitabın ek'lerinde de sürdürülmektedir), çağdaş psikanalistlerin (nesne ve nesne ilişkileri kuramcılarının) kurama katkılarını; Freud'un, din, uygarlık ve sanata ilişkin yaklaşımlarını (ve bunların eleştirilerini); son olarak da, Freud'un kuramsal etkinliğinin, maddeci felsefenin tartımı ile nereye oturtulabileceğini anlamaya ve anlatmaya çalışıyorum.

Sanırım, şunu eklemekte yarar var; epey gecikmeli de olsa, Freud'un bazı yapıtları Türkçeye kazandırılmış (Payel, Öteki, Metis, vb. yayımlar); hatta, Freud sonrası psikanalistlerin kitapları da Türkçeye çevrilmeye başlanmıştır (Metis'in, 'Ötekini Dinlemek' dizisi). Bunların yanı sıra, Irvin D. Yalom'un; Aşkın Celladı (Remzi K.), Nietzsche Ağladığında, Divan (Ayrıntı) gibi psikoterapi deneyimlerinden esinlenen yapıtları da Türkçeye çevrilmiştir. Bütün bunlar, yararı yadsınamayacak etkinlikler olmakla birlikte; a. Freud, psikanaliz kuramını, kendi içindeki değişme ve gelişmelerle beraber, çok uzun bir süreçte (1886-1938) ve yirmi üç ciltte toparlanılmış olan geniş bir yayım dizisi içinde oluşturduğundan ve kuramın nirengi noktaları, zaman içindeki değişmeleriyle birlikte, binlerce sayfaya -üstelik edebi bir üslupla- yayıldığından; birbirini ardına yapılan çevirilerin, okurun kafasında tutarlı bir birikim oluşturmalarının güç olacağını; b. Freud'u iyi anlamadan, Freud'un psikanaliz kuramına katkıda bulunanların metinlerinden yararlanmanın mümkün olmadığını düşünüyorum. Birinci Kitap'ın, özellikle de bu sakıncaları giderme ve Freud'un psikanaliz kuramının bütünlüklü bir sunumu adına, işlevsel olacağını umut ediyorum.

Öte yandan, ülkemizde, özellikle de yetmişli yıllar ve seksenlerin başında, psikanaliz, Marksistler tarafından kulaktan dolma bilgiler (veya önyargılarla) eleştirilmiş, daha doğrusu aşağılanmıştır. Hem bir Marksist, hem de psikanalizi uygulamaya çalışan bir psikiyatr olarak, hazırladığım Birinci Kitap'ın, bu türden marazlarımız için -de- sağaltıcı olmasını diliyorum. Dahası; Marksist kuram ve uygulamalarındaki zaafların, kuramın bireye ilişkin boşluğundan (bunlar iç içe geçmiş olmakla birlikte, bireye ilişkin duyarsızlığından) ve kaçınılmaz olarak,

ihmal edilmiş *özgürlük sorunsalından* kaynaklandığını düşünüyor; bu bağlamda, bireye ilişkin kuramın Marksizmi zenginleştireceğine de inanıyorum ve İkinci Kitap'ta, böyle bir duyarlılıktan kalkarak eleştirel bir zeminde (Marksizmin; ruhbilim, din, toplumsal/siyasi pratikler ve sanat alanlarındaki duruşunun eleştirisi /*Eleştirel Bir Bakışla Marksizm*), bunu gerçekleştirmeye çalışıyorum.

1. “Bir ‘al işte’, iki ‘sonra veririm’den yeğdir.” *Gelecek Uzun Sürer*’den/
Louis Althusser; Çev.: İsmet Birkan, Can Y., 1996, s.172 (dipnot)

BİRİNCİ KİTAP

PSİKANALİZ

BİRİNCİ BÖLÜM Psikanalizin Temel Kuramları

Sigmund Freud, *birey sorunsalını* ele alısta çığır açmış olan psikanalizi, üç temel kuram üzerinden yapılandırmıştır: *Bilinçdışı Kuramı*, *Dürtü Kuramı* ve *Yapısal Kuram*.

Türk şiirinin büyük ustalarından Behçet Necatigil, daha 1959'da yazdığı *Töre* isimli şiirinde, bakın -temel kuramları okuduktan sonra bir kez daha bakmanız tavsiyeye şayandır-, nasıl da şaşkınlık ve hayranlık uyandırıcı bir sezgiyle söz konusu bu üç temel kuramı, bir çırpıda imgelemimizde çatıveriyor:

*Alttaki odada yaşıyor hapis
Çekindiğim düşünce.
Zorladığı kapıda sürgü bir kopsa
İşim bitik, bilirim.*

*Nasıl yarım kalmaz herhangi bir sevincim
Sustuğunu sandığım sırada başlarsa
Haykırmaya derinden
Alttaki.*

*Ben onu oraya keyfimden kitlemedim
Güçbela kandırdım da girdi.
Yarı sinsî bir gülüş, yaltakçı bir bakış:
- Vakit değil şimdi.*

*Olacak, ilerde, istediğin,
Sonra.
Anladı, aldatılmış, şimdi
Öfkeden deli gibi orda.*

*Kimsenin görmediği o karanlık yerde
Ondan önce niceleri yattı.
Yalvardı yakardı, derken öldü çoğu
Pek azı dayandı, bir gün ışığa çıktı.*

Ben aslında hiç de cellat değilim

*İster miyim can versin yaşamak özlemi hapis.
Ama böyle yapmasam
Benden önce sizin töreleriniz. (1)*

Evet; şimdi, söz konusu bu üç kuramı anlamaya çalışalım.

Bilinçdışı Kuramı

Ruhsal yaşamımızda olup bitenlerin tümü, *bilinçdışımızla bilincimize* ve bunlar arasındaki etkileşmelere dayanır. Ancak; ruhsal aygıtımızın yapılanmasının da, ruhsal aygıtın işleyişinin de kalkış noktası, bilinçdışıdır. Kabaca denilebilir ki ruhsal aygıtın bilinçli kesimi de, bilinçdışının (bir başka deyişle, onun kapsadığı doyum/haz arayışlarının), gerçekler (nesneler) dünyası ile karşılaşmasından ortaya çıkar. Bu yüzden işe, bilinçdışı ile koyuluyoruz. (2)

Peki; neresidir bu bilinçdışı, yolu izi var mıdır? Efendim; orası, koşullar ne olursa olsun, doyumlandırılmayı bekleyen arzuların diyarıdır. Ve de bu diyara, ‘Kral Yolu’ndan gidilir. Kral Yolu da, rüyalardır. Rüya yollarının ilk bilimsel gezgini ve bu diyarın kaşifi, malumunuz, Sigmund Freud’dur. Freud, rüya tarikiyle vardığı bu ülkeye, ‘bilinçdışı’ adını vermiştir. Adı üstünde, bilinç’in dışıdır orası; bilinçli dünyanın törelerine, kurallarına, yasalarına, ilkelerine uymaz; kendine özgüdür. Öyle doğrudan ele vermez kendisini; bilinçli dünyanın yasalarına kafa tutup dayılandığı zaman (hastalık belirtilerinde -sempptom/symptom’larında- kendisini göstererek) ya da (tabir denk düşerse) ayıya dayı deme kurnazlığı içinde düşlerimizde, esprilerimizde, gündelik yaşantımızdaki her türden sürçmelerimizde boy gösterir.

Bildik tıp eğitiminden geçen ve ilkin nörofizyoloji alanında yoğunlaşan Freud, insan ruhsal yaşamına yelken açtığında, gördüklerini bilinçli olanla açıklamaya ve nörofizyolojik kavramlara oturtmaya çalışmıştır. Ancak kısa sürede aymış ve insanın ruhsal yaşamının ağırlıklı olarak bilinçdışı süreçlere dayandığını ele güne duyurmuştur. İlk kez, ‘*Bayan Emmy*’ isimli olgu sunumunda ‘bilinçdışı’ deyimini kullanmış olan Freud, o güne değin ‘aklı ve akıllılığı’ (!) ile maruf insanoğlunun önüne (Kopernicus, Darwin ve Marks’ın herzeleri yetmiyormuş gibi) kabulü güç bir inciye (daha) yuvarlayıvermiştir. Pek saygın Viyana burjuvazisinin yüz ekşitmelerine de pabuç bırakmayan Freud, *şiiirimiz mor külhanidir abiler* (3), işinize gelirse diyerek *karanfili elden ele* (4) dolaştırmaya koyulmuş ve kendi buluşu olan psikanalizin yerçekimini bilinçdışına oturtuvermiştir.

Bilindiği üz’re, aydınlanma hareketinin de bel kemiğini oluşturan Cartesianism’e göre, varoluşun önkoşulu, ‘düşünme edimi’dir. Bu geleneksel yaklaşımın karşısına, varoluşun önemli ölçüde bilinçdışı süreçlere dayandığını söyleyerek çıkmak, neresinden bakılsa az bir cür’et değildir. Hoş, daha önce Spinoza ve Nietzsche gibi feylesoflar da, görünürde ve bilinçli olanın ötesinde bir başka dünyaya işaret etmişlerse de, meseleyi topyekun ele alan ve bulgularını insan ruhsal yaşamı ile ilgili bir kurama dönüştüren ve de bütün bu saptamaların, başta

cinsellik kültürü olmak üzere, uygarlıkla bağıntılarını kurcalayan da yine bu inatçı Yahudi olmuştur.

Peki, ne olmuştur Freud'u bilinçdışı'na uyandıran? Bir kere, etrafta gördüğü bol miktardaki histerik hanımın sorunları, geleneksel tıp çevrelerinin *somatik-anatomik-kimyasal* bakış açısıyla uyumlu ve anlaşılabilir değildir. İkincisi, günlük yaşam; türlü unutkanlıklar, dil sürçmeleri, yanılma ve sakarlıklar, okuma ve yazma yanlışları, batıl inançlar, vb.'lerinden geçilmemektedir. Espriler, bildik akıllı-uslu söylemi tepetaklak ettikleri için espridirler. Sanatın dili, düz ve mantıklı olanın ölçülerini aştığı zaman estetik bir derinliğe kavuşmaktadır. Bütün bunlar yetmiyormuş gibi, düşler, 'aklı başında'lar için yenilir yutulur gibi değildir. Evet, bu işte bir bit yeniği vardır ve bu da 'bilinçdışı'dır. Üstelik de bilinçdışı, baştan aşağı yeniden tanımlanacak olan ruhsal aygıtın ve ruhsal süreçlerin anahtar kavramıdır.

Birçok vesileyle, hekimliğin kendisine göre bir iş olmadığını; aslen, insan davranışlarını ve kültürle bağıntılarını anlamaya merak sardığını söyleyen Freud, gerçekten de, Brücke'nin fizyoloji laboratuvarıydı falan derken, tıp fakültesini ancak 1881'de bitirmiş ve etrafın da telkiniyle Viyana Devlet Hastanesi'nde göreve başlamıştır. Kaçınılmaz olarak burada da canı sıkılmış ve Meynert'in nöroanatomi laboratuvarına kapağı atmıştır. Burada bir beş ay sebat ettikten sonra, kokain üzerine eğilmiş, tam kokainin yerel uyuşturmadaki önemini tanımlayacağı sıra, iki yıldır göremediği nişanlisına vuslat duygusu ağır basmış; kokainle ilgili çalışmaları tamamlamak ve bu konuda dünya çapında ün kazanmak da çömezi Koller'e nasip olmuştur.

Freud, 1885'te nöropatoloji doçenti de olsa muradına ermiş gözükmemektedir. Aynı yıl Paris'e gidip *Charcot* ile teşrik-i mesai içine girmesi, biraz olsun ferahlık vermiştir. *Charcot*, nöroanatomik temel açıklamalara uymayan bazı hastalık belirtilerini *hipnoz ve telkin* ile geçici de olsa ortadan kaldırılabilmektedir. Bu bulgular ve Bernstein'in yayınları, onda şu yönelimi uyandırır: Bütün bu belirtiler (sözgelimi, histerik felçler), simgesel bir anlam taşıyor olmalıdır. Kuşkusuz, hasta bunun bilincinde değildir. Ayrıca, hastaların, hipnoz sonrası telkin edilebilirliği de, bilinçdışı ruhsal süreçlerle ilgili bir ipucu olmuştur: Hasta, bilinçli denetiminin (uyanıklığının) olmadığı hipnoz koşullarında, uyandıktan sonraki bazı tutum ve davranışlara yönlendirilebildiğine ve uyandıktan sonra, herhangi bir ussal açıklaması olmadığı halde telkin edilenleri uyguladığına göre, edimi belirleyen bilinçdışı bir yol (da) olmalıdır.

Üstelik Freud, daha önce, arkadaşı *Dr. Breuer*'in, *Anna O.* isimli genç bir kızın histerik yakınmalarını ortadan kaldırışına da tanık olmuştur. (*Anna O.*'nun esas adı, *Bertha Pappenheim*'dir ve 1880-1882 arasında Breuer'in tedavisinde kalmıştır.) Bernstein, duygu yüklü anımsayışlar sürecinde, hastanın yakınmalarının (hastalık belirtilerinin) ortadan kalktığını gözlemlemişti. Bu durum, bir tür ruhsal boşalım/yıkanma idi ve '*catharsis*' adını verdiler. Breuer tarafından yazılan *Anna O.* ve Freud tarafından kaleme alınan beş olgu öyküsünü kapsayan *Histeri Üzerine Çalışmalar*'ı (5) 1895'te yayınladılar. Uygulanan katartik yöntemle, hastanın yakınmaları hekimin telkinine bağlı olmaksızın, ruhsal boşalım içinde ortadan kalkmaktaydı. Böylece, belirtiye yol açan ama

bilinmeyen şey bilinç alanına geldiğinde, belirti ortadan kalkmaktaydı. Demek ki histerinin kökleri bilinçdışında olmalıydı. Arzular (cinsel arzular diyelim), genel kabüle aykırı görüldüğü için o kişi tarafından reddedilmeye (*sansür* edilmeye/ bilinçdışında *bastırılmaya*) çalışılmakta, bu ise kendisini hastalık belirtisi şeklinde ele vermekteydi. Freud daha sonra, bilinçdışında olanın bilince çıkmasına (sansürü aşmaya) kolaylık sağlayan bir yöntem olarak, ‘*serbest çağrışım*’ yöntemini oluşturdu. Bu yöntemde hasta, tedaviciyi görmediği bir açıda sedirde (couch) uzanmakta ve kendisinden, o sırada aklından geçenleri olduğu gibi söylemesi istenmektedir. İşte; yaşama/kültüre ilişkin gözlemlerin değeri atlanmamak kaydıyla, psikanalizin (psikanaliz kuramının) temelini, bu sedirde söylenenler ve söyleyenle dinleyen arasındaki sözel/duygusal iletişimin irdelenmesi oluşturmuştur.

Evet; Freud, bilinçdışının kuramsal çerçevesini, 1915’te yayımladığı *Bilinçdışı* isimli yapıtında kuruyor. Bu metni irdelemeyen önce, kısaca, bu metne hazırlık niteliğindeki çalışmalarını gözden geçirelim. Bu çalışmalar özellikle; *Rüyaların Yorumu* (1900), *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi* (1901), *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri* (1905)’dir.

Rüyaların Yorumu (6)

*“Ve o, nasıl yattı rahatlamış, ardında
Uykulu gözkapaklarının; senin yumuşak biçim verişinin
Tatlılığını katarak derin uyku öncesine:-
Korunmuş gibi görünüyordu... Fakat içinde: kim korurdu,
Kim engellerdi içindeki selleri geçmişinin?
Ah, ne kadar da korunmasızdı uykuda olan; uyurken
Fakat düşler görürken, fakat ateşler içindeyken: Nasıl da açmıştı
kendini her şeye.
... ” (7)*

Evet; bizler ateşler içindeyken, açmışken kendimizi her şeye: korunmasızken; yani o *ateş hattında, kendi bedenlerini çıplak ayaklarla geçen bedeviler*ken (8) bizler; bereket düşlerimiz vardır. Böyle derken şairler, Freud da rüyaların, özellikle bilinçdışının önemini ve ruhsal aygıtın nasıl işlediğini anlamada, müstesna bir yer tuttuğunu düşünür. Rüyaların bu istisnai konumunu keşfetmek ona nasip olmuştur; gurur duyar. Haklıdır da; kendisinden önce genellikle gizemci yorumlara alet edilmiş olan rüyalara sahip çıkmış; rüyaların kaynağının insanın kendisinde olduğunu, ruhsal aygıtın işleyiş şeması içinde açıklamış ve böylece, rüya suistimaline son vermiştir.

Psikanaliz, biraz muzip, biraz da işgüzar bir disiplindir. O vakte kadar, cümle alem, görünen ve ortada olanla halleşirken; o tutmuş, görünendeki görünmeyene takmıştır. Görünüşe aldanmamayı; her görünenin ardındaki, kendini kolay ele vermeyen alemini anlamayı iş edinmiştir. Hal böyle olunca, alan razı veren razı tairesinin ‘hadi canım sende’lerine maruz kalmış; bereket, onuncu köyde rüyalar imdadına yetişmiştir. Rüya, bir vakıdır; görmeyen yoktur. Bize aittir ama dili

de dini de, biz, gündüz softalarımızınkine uymaz. Gündüz gözüyle ahkam kesenler, aklı ve inançlarıyla caka satanlar, yastığa başlarını koydular mı, uyandıklarında ‘fesuphanallah’ dedirtecek rüyalar sökün ediverir; ne güzel! Böylece rüyalar; zaman sıralamasına, zaman ve mekan birliğine, bildik/düz anlamlı dil örgüsüne, egemen ahlaksal desturlara, vs. itibar etmeyen halleriyle; açık gözle yaşadığımız dünyanın dışında, bizden içeri bir başka dünya olduğu gerçeğini ortaya koyan ve psikanalizin bilinçdışını açıklama çabalarına da arka çıkan, gerçekten kral birer yoldurlar.

Rüyalar ne için vardır? Öncelikle, uykunun selameti için. Bir anlamda denilebilir ki rüyalar, gerek içten, gerekse dıştan gelen ve bilincimize doğru yükselerek bizi tatlı uykumuzdan edebilecek olan uyaranların, uykuya yedirilmesine vesile olan mizansenlerdir. Bir başka deyişle, bu uyaranların işaret ettiği arzuların geçirildiği, kurmaca birer dünyadırlar.

Nedir bu uyaranlar ve kaynakları; bir bakalım. Bunlardan biri, uyuduğumuz ortamdan duyu organlarımıza yansıyan uyaranlardır. Bu uyaranlar, onlarla ilgili rüya kurgusu içinde uykuya yedirilebilirler veya bizi uykumuzdan edecek denli şiddetli olabilirler. Ama yine de, uyanma aşamasına kadar olsun, o çok kısa zaman diliminde de bir rüyaya konu olabilirler. Sözelimi, o çingiraklı ‘Aaaygaz!’ bağırtısının, uykumuzun içine etmemesi için, aygazımızda hazırlamakta olduğumuz hoş bir yemeğin düşünüy kurabilir veya mahalleyi yol edinmiş eskicinin boğazına sarılmamak için, bir, ‘boğazkesen düşü’ çatabiliriz.

Rüya oluşumuna katılan ve duyu organlarının kendisinden kaynaklanan uyaranlar da vardır. Kulaktaki çınlama veya uğultu, bu duruma bir örnektir. Nahoş bir kulak çınlaması, rüyada, neden bir Wynton Marsalis doğaçlamasına dönüşmesin ki!

Duyu organları dışında, bedenin herhangi bir bölümü veya iç organlardan kaynaklanan duyular da rüya oluşumuna katılabilirler. Sözelimi, kalp ve akciğer hastalıklarında, bu organlardaki yetersizliklerin yol açtığı rahatsızlık duyuları, anksiyete rüyalarını koşullayabilirler. Ağrılı uyaranlar, azgın köpeklerle boğuşmaya dönüşebilirler; mesela. Ayrıca, uyaran kaynağı olan bölgenin veya iç organın hastalıklı olması da şart değil; boş bir mide, ziyafet düşlerini; dolu bir idrar torbası, işeme ile ilgili bir rüyayı esinlendirebilir, örneğin, köpüren bir ırmak şeklinde temsil edilebilir veya bağırsak uyaranları rüyaya, çamurlu sokaklar olarak yansıyabilir.

Rüya oluşumunun bir diğer uyararı ise, ruhsal alandan gelir. Freud’a göre, yukarıda sayılmış olanların rüya kuruluşundaki işlevi yadsınılamaz. Ama rüyaları koşullayan, onları yapılandıran temel öge, ruhsal dünyamız ve oradan gelen uyaranlardır. Hatta öteki uyaranların nasıl bir rüya kuruluşuna yol açacağı; aynı tür uyaranların, farklı kişilerde neden farklı rüya içeriklerine vesile olduğu da, ruhsal dünyamızla ilintilidir. Örneğin, her aygaz veya eskici çığırtısı, herkeste aynı rüya kuruluşuna yol açmaz. Hangi imgelerin bu dış uyaran aracılığı ile bir araya geleceği, tümüyle bu çığırtılara maruz kalan kişinin ruhsal dünyasına; bu demektir ki derinlerden yükselen *arzularına* ve bu arzulara kahyalık eden kişisel *sansür* işleviğine bağlıdır.

Rüyaların bir başka esin kaynağı da ahlaksızlıktır. Evet, vicdanı muhkem (!) olanlar için acı ama gerçek: ahlaksızlık da rüyaya dahildir. Ne yapalım ki bir rüyada ahlaksızca eğilimler varsa, başka birileri onları rüyaya sokuşturduğundan değil, rüya görenin ahlaksızlığa meyilindendir. Kant ‘Anthropologie’inde; rüyaların, bizim ne olduğumuza değil, eğer ahlaki düsturlar bir başka şekilde kurulmuş olsaydı, ne olabileceğimize (de) işaret ettiğini söyler. Böylece Kant, 1798’de, gündelik davranışlarımızı belirlemede sansürün (içselleştirilmiş ahlaki ölçütlerin) belirleyici önemini vurgular. Sansürün gevşemesi ile ortaya çıkan rüyalarda ise, kısmen, ahlaksızlığımızı yaşama olanağı buluruz. I. H. Fichte de, 1864’te, eğer eğilimlerimizin gerçek içeriğini öğrenmek istiyorsak; uyanıklıktaki değil, rüyalardaki davranışlarımıza bakmamızı önerir; maalesef.. Sürgit, rüyaların esasını anlamaya ayak diremelerin ardında, önemli ölçüde bu ahlaki ikiyüzlülüğün yattığı aşıkâr değil mi?

Freud’un, bütün bu değinilerden sonra, muradı, rüyaların yorumlanabileceğini göstermektir. Bir *rüyanın yorumlanması*; (hani o, hayırlara tebdil olması dileği ile) aktarılan rüya resmine sinmiş, ilk bakışta kendisini ele vermeyen, o kişinin ruhsal yaşamı ile ilintili bir anlamının olduğunun ortaya çıkarılmasıdır. Freud’a dek kimsenin, rüyalara ruhsal süreçler içinde müstakil bir anlam yüklemek, yani, yorumlamak gibi bir derdi olmamıştır. Gizemci yaklaşımlar bir yana bırakılacak olursa, bilimsel nitelikli değiniler bile rüyaları, bedensel süreçlerin, doğrudan, zihinsel göstergelerle kendilerini ifade etmeleri olarak değerlendirmişlerdir. (Hani şu beyin ifrazı muhabbeti: uyanırken düşünce, uyurken rüya!..)

Baştan söyleyelim; Freud için rüya, gerçek yaşamda doyumlandırılmasına olanak tanınmamış (ve de bu yüzden bilinçdışında tutulan) arzuların, düşlemsel tarzda doyumlandırılmasına hizmet eden, ruhsal bir süreçtir. Freud’un rüyalara bu bakışı, Breuer’le çalışmalarındaki gözlemlerinden esinlenir: Nasıl ki belirti (bir yönüyle), bilinçdışı bir arzunun belirti kurgusu içinde doyumlandırılması ise, rüya da böyle bir amaç üz’re kurulur. Eğer marazi (pathological) bir düşünce (diyelim, bir belirti), hastanın serbest çağrışımlarından yararlanılarak ayrıştırılır ve kökenine doğru izlenirse, bu marazi örüntü ortadan kalkar. Bu, bir başka deyişle, bilinçli olarak ifade edilen (ve yaşanan) ama gerçek içeriği itibarıyla kendisi hakkında fikir sahibi olunmayan şeyin (belirtinin), farkında olunmayan (bilinçdışında kalmış) anlamıyla tanımlanması demektir. Burdan şu tez çıkar; eğer bir şey, bilinçdışı yüklerinden kurtarılır (bilinçli kılınır) ise, hastalık yapıcı gücü de ortadan kalkar. İşte Freud, bu tecrübeden kalkarak, rüyaların da bir belirti/semptom gibi ele alınabileceğini; bir rüya ile ilgili serbest çağrışımları izleyerek rüyanın ayrıştırılabileceğini ve onun bilinçdışı anlamının ortaya konulabileceğini ileri sürer. Hastadan, rüya ile ilgili serbest çağrışımlarını istemek, hatırladığı rüya içeriğinin ayrıntıları ile ilgili aklına gelenleri, herhangi bir denetime tabi tutmadan (yani, anlamsız, önemsiz veya uygunsuz diye bir yana bırakmadan) söylemesini istemektir. Böylece hasta, bilinçli olarak hatırladığı rüyanın, bilinçdışı anlamları hakkında (analistin de yorumsal katkısı ile) fikir sahibi olur. (Bu, elbet, basit bir fikir sahibi olma süreci değildir. *Bastırılmış* - yasaklanmış- ve bilinçdışında tutulmaya çalışılan isteklerin tanınması ve bu isteklere bilincin yolunu açarak, bilinçli kişilik alanının bastırılmış olanın marazi etkilerinden arındırılması ve de onların olumlu enerjileri ile bilinçli dünyanın

yeniden yapılandırılması/zenginleştirilmesidir.) Bütün bunların sonunda şu ortaya çıkar: *Rüyalar, sansürün gevşediği uyku ortamında, bilinçdışı bir isteğin doyurulmasıdır.*

Evet, rüyaların işlevi istek doyurmaktır. Bunu da, sansürün kısmi gafletinden yararlanarak ama yine de sansürün müdahalesine uğrayarak gerçekleştirirler. İşte bu müdahale, bir yandan istek doyurmaya izin verecek kadar gevşek ama doyumlandırılmakta olan istekleri tanınmaz kılacak kadar da ayaktadır. Yani, bilinçdışı isteklerin, ancak belli bir çarpıtılmaya maruz bırakıldıktan sonra (imgelemsel olarak) doyumlandırılmasına izin verir. Bu bir çarpıtmadır ve '*rüya işlemi*' adı verilir. Tam anlamı ile fizyolojik isteklere dayalı olan düşlerde, sözü edilen çarpıtma çok azdır. Örneğin, salamura balık yiyerek yatan bir insanın, dili damağı kurumuşken (uykusunu bozmadan) kana kana su içtiğini rüyasında görmesi, böyle bir şeydir. Gündüz arzu ettiği ama yiyemediği dondurmayı rüyasında yiyen çocuk örneğinde de böyledir. Çocuk rüyalarında, gün içinde doyurulmamış ama aynı zamanda da bastırılmamış arzular doyum bulur. Bu türden çocuk rüyalarını çözümlemek zor değildir; çünkü çocuklarda, bilinçdışı ile *bilinçöncesi* arasında henüz hiçbir ayrımlaşma (sansür) yoktur veya yeni yeni kurulmak üzeredir.

Sansür ve onun uyarınca çalışan rüya işlemi sonunda, imgesel anlamda doyum bulan istekler, bambaşka, tanınması güç görünümlemlerle rüyada yer alırlar ve *rüyanın görünen içeriğini* oluştururlar. Görünen içerik, bilinçli olarak bellekte kalandır. Çağrışımların yardımıyla ve rüya çözümlemesi ile varılan (ve bu yolla bilince çıkarılan) rüya içeriği ise, bilinçdışı/*gizli rüya içeriği*dir.

İstek doyurmadan söz ettik; peki, sıkıntı ile yaşanan rüyalar (anksiyete rüyaları) da yok mu? Evet var; ama, görünen içeriği ile istek doyurmayı yansıtmasa da, eğer gizli içerikleri aydınlatılabilirse, anksiyete rüyalarının da istek doyurucu bir amaçları olduğu gösterilebilir. Freud bu noktada, iki tür ruhsal etkinlik ögesi olduğunu unutmamamızı ister. Bu öğelerden birincisi, isteklerinin doyumundan başka bir şey benimsemeyen ve bunun arayışında olan öge (Freud burada; *bilinçdışını, dürtüleri ve haz ilkesini* ima etmektedir); ötekisi de, bunun karşısındaki savunmacı ögedir. (Bu sonuncusu ile ima edilen de, o zamanki adıyla *sansür* ve daha sonraki 'yapısal' -structural- tanımlama çerçevesindeki adıyla, *süperego*'dur.) Rüyalar, birinci ögenin itkisiyle ve onun ihtiyaçlarına cevaben oluşur ama ikinci ögenin savunmaları ile de biçimlenir. Bu anlamda, *birinci öge, yaratıcı; ikinci öge ise, savunmacıdır*. İstekleri doyurulan birinci öge; rahatsız olansa, ikinci ögedir. Freud'un bir keşif olarak ortaya koyduğu da, rüyaya ilişkin yaklaşımı, ikinci ögenin mahsulü olan görüntülerle sınırlı tutmaması; birinci öge, ikinci öge ve bunların etkileşimleri bağlamında rüyaları ele almasıdır.

Freud, her rüyanın, o rüyanın görüldüğü gecenin öncesindeki günün yaşantısı ile bir temas noktası olduğunu vurgular. Yani, o gün içinde yaşanmış olan bazı olaylar, rüyanın tetiğini çekmiştir. Ancak, '*rüya günü*'ndeki olayların bir rüyaya öneyak olabilmesi için, o olayın, erken çocukluk dönemine dek uzanan geçmişteki yaşantıları (bunu, geçmişteki dürtüsel doyum arayışları ve onların karşılaştığı yasaklamalar/bastırmalar -repression- olarak anlamak gerekir)

anırtması gerekir. İşte, rüya günündeki olaylar; o kişinin ruhsal yaşamı için önemli olan ve bir vakitler bastırılarak savuşturulmak istenmiş olan isteklerin hatırlanmasına (bastırılmış isteklerin yeniden ayartılmalarına) kapı aralar. Böylece rüya; bir olayı rüya malzemesi olarak kullanırken gelişigüzel davranmaz; geçmişle bağıntılı olan ama bugünü de belirleyen bir çatışmayı ele alır. Bu çatışmaya, birinci öge lehinde ve imgesel bir doyum sağlar. Öte yandan, bir rüyanın analitik olarak ele alınışı da (serbest çağrışımlar ve yorum), başıboş bir anımsamalar süreci değildir. O kişinin dürtüsel isteklerinin neler olduğunun, onların ruhsal sansürle ne oranda ve ne şekilde ketlendiğinin; bir başka deyişle, analizde olan kişinin kişiliğinin, ne türden çatışmalar ve çatışma çözümleri ile yapılandığının da analist tarafından anlaşılması ve analiz edilen tarafından farkına varılmasıdır.

Daha ayrıntılı bir değerlendirme ile, rüya işlemi nedir? Rüya işlemi, 'gizli' (*latent*) rüya içeriğini, 'görünen' (*manifest*) rüya içeriğine dönüştüren bir süreçtir. Freud'dan önce herkes, bir biçimde, görünen rüya içeriği ile meşgul olmuşken; Freud, görünenin arkasındaki anlamı, yani, *rüya düşüncelerini* sorgulamaya çalışmıştır.

Rüya işleminin iki temel aracı vardır; *yoğunlaştırma* (condensation) ve *yer değiştirme* (displacement). Rüya düşünceleri, görünen rüya içeriğine katılmadan önce yoğunlaştırmaya tabi tutulurlar. Rüya resminde yoğunlaşmış olan rüya düşünceleri, serbest çağrışımlar ve yorumlama ile ayrıştırılabilir. Örneğin, tek bir rüya kişisinde yoğunlaşan temsili imgesel parçacıklar ayrıştırılırsa, o tek rüya kişinin, birçok kimseyi temsil ettiği görülebilir. Rüya ortaya çıkan bir sözcük de kimi zaman böyle bir yoğunlaştırmanın eseridir: Çoğul anlamlar yüklenmiş, ilk bakışta anlamsız gibi duran sözcükler. Bu çoğul anlam yüklenimleri ile bir sözcük, görünürde basit bir anlama işaret eder gibi dururken, aslında rüya düşünceleri itibarıyla, bambaşka anlamlara da işaret ediyor olabilir. Öte yandan, rüya düşünceleri bağlamında önemli yeri olan bir şey, rüyanın görünen içeriğine önemsiz bir ayrıntıymış gibi yansıyabilir. Hatta, rüya düşünceleri için temel nitelikli öge, rüyanın görünen içeriğinde yer almayabilir de. Böylece, rüya oluşum sürecinde; gizli rüya içeriğindeki düşüncelerle, görünen rüyanın metinleri arasında, ruhsal yoğunluklar itibarıyla bir yer değiştirme olmaktadır. Ayrıca, birbirleri ile ortaklıkları olan kişi veya şeyler de, birbirleri yerine rüyanın görünen içeriğinde yer alabilirler. Konusal ve zamansal *tersine çevirmeler* (yani, bir şeyin karşıtı ile temsil edilmesi) ise, rüya işleminin kullandığı bir temsil aracıdır. Rüya işleminde kullanılan bir diğer temsil aracı da, *simgelerle temsildir*. Simgeler yalnızca rüyalara özgü değildir; insanoğlunun tüm bilinçdışı ruhsal süreçlerinde bulunurlar. Folklor, söylencelerde, deyim ve atasözlerinde, esprilerde simgeler sıklıkla yer alırlar.

Günümüzde simgesel olarak ilişkilendirilen şeyler, muhtemelen, tarih öncesi çağlarda kavramsal bir özdeşlikle birleştirilmişlerdir. Simgesel bir ilişki, daha önceki bir özdeşliğin kalıntısı ve göstergesidir. Birçok imge dilin kendisi kadar eski iken, bazıları, daha yakın dönemlerle ilintilidir. (Freud burada, kendi zamanı için yeni olan ve erkek cinsel organını temsil eden hava gemilerini, Zeplin'leri örnek olarak verir.) Simgeler, her ne kadar analiste, görünen rüya içeriğinin bir bölümünü kestirmeden anlama kolaylığı sağlarsa da; hasta bu bilgiye uzak

olduğu için, simgelerin anlamı, onun çağrışımları ile ortaya konulacak gibi değildir. Freud, şu simgelemeleri örnekleri arasında sayıyor: Kral, kraliçe ve yüksek yetkeler (otoriteler), anne-babaları; çomak, ağaç gövdesi, şemsiye (açılması, ereksiyon anlamında), anahtar gibi nesneler; bıçak, kama, mızrak, vb. uzun ve keskin silahlar; balık, salyangoz, kedi, fare ve yılanlar; el, ayak gibi uzuvlar; üç rakamı, hava gemisi... erkek cinsel organını; kutular, sandıklar, mahfazalar, fırınlar, dolaplar gibi içi boş nesneler; kilitler, gemiler; ağız, kulak ve göz gibi organlar... kadın cinsel organını; basamakların, her türden merdivenin inilip çıkılması, cinsel eylemi; sümük, gözyaşı, meni ve idrar, birbirlerini; saç kesilmesi, baş kesilmesi, diş çekilmesi veya dökülmesi, iğdiş (kastre) edilmeyi (castration); dar yerlerden geçme ya da su içinde olmak, rahim-içi yaşantı ve doğumu; sudan çıkma, yine doğumu ... dolaylı yoldan, simgesel olarak temsil ederler.

Freud, rüyalarındaki *duygu ögesine* değinmeden önce, S. Stricker'i anar. Stricker (1879), eğer bir insan, rüyasında haydutlar gördüğünü ve korktuğunu söylüyorsa, haydutların hayali ama korkunun gerçek olduğunu vurgular. Analitik bir çözümleme sonunda da görülür ki, rüya düşünceleri yer değiştirmeler, yerine geçmeler, vb. ile değişikliklere uğrasa da, duygular esasta değişmeden kalırlar. Rüyanın gizli içeriği sansürün etkisi ile değişmelere uğrarken, bu değişmelerden en az etkilenen bileşen, duygulardır. Öyle ki duygular, atlanılmış olan düşüncelerin yerlerinin doldurulmasında da yol gösterici olurlar. Bu, rüyalarda olduğu gibi, kuruluş itibarıyla rüyalara benzeyen belirti oluşumlarında da böyledir. Sözgelimi, ne agorafobik bir hastanın açık alan korkusunu, ne de obsesif bir hastanın herhangi bir nedenle duyduğu suçluluk duygusunu, gündelik bir mantıkla anlayamayız. Her iki durumda da, yaşanan duygu için getirilen açıklamalar gerçektir ama duygu (korku, endişe, vb.) gerçektir. Her iki durumda da duygu değişmeden kalmış ama duygunun arkasındaki düşünce (ruhsal işleyiş açısından, bu türden duygulara yol açan asıl düşünce) gözden kaybolmuştur. Bu durum da bize, duygularla düşüncelerin organik/ayrılmaz bir bütünlük oluşturmadıklarını, olsa olsa, birbirlerine lehimli bir vaziyette olduklarını düşünmeyi telkin eder. Bütün bunların yanı sıra, bazen rüyalarda, herhangi bir korku veya tiksinti yaşanmaksızın, korkutucu veya tiksindirici bir durumda olunduğu; zararsız bir şeyden dehşete düşüldüğü veya sıradan bir şey için aşırı sevinildiği de olur. Ya da, temelde coşkusal olan bir şey, kayıtsızlıkla temsil edilir. Demek ki rüya işleminin/sansürün ikinci sonucu, duyguların baskılanması veya karşıtlarına dönüştürülmesidir. Sosyal yaşamda da duygunun karşıtına çevrilmesine sıkça rastlanılır. Kızginken gülümsenir, yok etmek isterken sevecen görülür. Ayrıca, rüyalarda bir duygu, birçok rüya düşüncesinden beslenerek aşırı belirginlik kazanabilir. Sözgelimi, aynı kişi ile ilgili olumlu ve sansüre takılmayacak arzuların (yatırımların) varlığı, onunla ilgili olumsuz ve aslında sansüre takılması beklenebilecek duyguların belirginleşmesine yardımcı olabilir.

Görülen rüyaların unutulması, rüya aktarılırken rüya metnine yapılan sokuşturmalar da rastlantısal değildir. Sansürden, *dirençlerden* (rüyada uç veren bilinçdışı isteklere açık -hoşgörülü- olmamaktan kaynaklanan) izler taşırlar. Sansürün bir diğer yansıması da, aktarılanların, rüyada gerçekten de öyle olup

olmadığı ile ilgili kuşkulardır. Tedavide dirençler aşıp çağrışımlar zenginleştikçe, hatırlanmayan bölümler hatırlanabilir, rüya unutmalar azalır. Şunu da eklemek gerekir ki her rüyayı veya rüyanın bütünü yorumlamak her zaman mümkün değildir. Yavaş yavaş, dirençler aşıldıkça, sürdürülen izin genel yapı ile bağlantıları kuruldukça, o gece içinde görülen rüyaların veya süreç içinde gelen rüyaların ortak teması kurulur.

Peki, nasıl oluyor da o ceberut sansür, uyku ile birlikte, rüya oluşumuna izin verecek kadar da olsa, kapıyı aralıyor? Herhalde bir güvencesi olmalı. Bu güvence de, diyor Freud, uyku sırasında, dünyayı değiştirmemize yol açacak olan devinin olmamasıdır. ('Ayinesi iştir kişinin, lafa bakılmaz', kabilinden.)

Yukarıda zaman zaman, bilinçdışının yanı sıra, *bilinçöncesi* diye bir kavram da geçti. Asıl ruhsal gerçekliğin bilinçdışı olduğunu ifade eden Freud, özgün bir yaklaşımla, bilinçdışının, bilince kabul edilemez olanı temsil ettiğini; belli kuralları gözettikten ve ancak, bilinçdışına ilişkin olmayan yeni bir sansürden geçtikten sonra bilince ulaşabilenlerin ise, bilinçöncesi olarak tanımlanması gerektiğini söyler.

Rüya sürecinde, bilinçöncesine doğru harekete geçen bilinçdışı güçleri bilinçöncesi denetler ve onların rüya kurgusu içinde kalmasını sağlar. Eğer bu engel aşılsa, rüya uykunun güvencesi olma özelliğini yitirir ve uyanılır. Benzer biçimde, agorafobik bir hasta, eğer açık alanda olmaya zorlanırsa bir anksiyete patlaması yaşar. Demek ki, rüya gibi, belirti kuruluşu da bir güvencedir. Eğer bu niteliği zorlanırsa, belirti/semptom biçimlenişi içinde muhafaza edilen ve doğrudan açığa çıkması tehlikeli addedilmiş olan güç, patlama tarzında ortaya çıkar.

Freud bu noktada, *birincil ve ikincil süreç* (ruhsal aygıtın iki temel işleyiş tarzı) ve *bastırma* üzerinde duruyor: Birincil süreç, başlangıçtan itibaren ruhsal aygıtta yer alır. İkincil süreç ise, yaşam içinde oluşur. (Kabaca denilebilir ki birincil süreç, kültürle ve dış dünyanın gerçek yargısı ile tanışmamış -kültürel ölçütleri ve dış dünyanın gerçeklik yargısına itibar etmeyen- ve yalnızca koşulsuz haz peşinde olan ruhsallığı; ikincil süreçse, kültürel ölçütleri, değer yargıları ve gerçeklik ilkesini esas alan ruhsallığı temsil eder.) İkincil sürecin, birincil olana, ket vurucu işlevleri vardır. Birincil süreç kapsamındaki malzeme, büyük ölçüde, bilinçöncesine ulaşmadan kalmaktadır. Eğer bilinçdışı isteklere ket vurulamıyorsa, bunlar, daha yüksek hedeflere yöneltilmeye çalışılırlar. Olanak bulunursa, ikincil sürecin amaçları ile çatışanlar (hazsızlığa yol açtıkları için) bastırılırlar. Bastırılmış bilinçdışı istek zorladıkça, buna karşı bir savunma savaşı ortaya çıkar ve bilinçöncesi, bastırılmış düşüncelere karşıtlığını pekiştirir. (*Bilinçdışı* isimli çalışmadan söz ederken göreceğiz, Freud bunu, *karşıt yüklenim* -anticathexis- olarak tanımlıyor.) Eğer, birincil süreçteki düşünceler, bilinçöncesinin karşıt yüklenimine tabi tutulmaz ve başıboş bırakılırlarsa; yani, bilinçdışında ket vurulmamış enerjileri ile yüklü olarak kalırlarsa, ortaya çıkma fırsatı bulurlar. Gerek esprilerdeki gülme ile boşalan, gerekse nevrotik belirti oluşumunu koşullayan enerjinin kaynağı budur. Birinci durumda bilinçdışı

istekler espri kurgusu içinde; ikinci durumda ise, belirti tarzındaki uzlaşma biçimlenişleri kapsamında temsil edilirler.

Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi ⁽⁹⁾

*“Unutmayı öğrendim, unutmayı unuttum,
Unutmaya giden unutmayı öğrendim.
Bir yalan hazırladım, ilk başkasından duydum,
Yüzüme susanlardan konuşmayı öğrendim.” ⁽¹⁰⁾*

Freud, *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi* 'nde, gündelik yaşamda rastlanılan sürçmelerden kalkarak, birincil süreçlerle ikincil süreçler arasındaki çatışmayı; bir başka deyişle, bilinçdışı güçlerin bilinçli yaşam içindeki tezahürlerini ele alır. Genel olarak denilebilir ki, gündelik yaşamda, yasaklanmış dürtüsel istemleri anıştıran şeyler, yeniden bastırılmaya çalışılırlar. Ancak, bastırmanın tam olamadığı durumlarda, bastırılmaya çalışılan şeyler -bir fırsatını bulduklarında- uç verirler ve sürçme yaşanır. Sözgelimi, bir *özel isim niye unutulur?* Eğer, o ismin sahibi veya o ismin çağrıştırdığı herhangi bir şeye yönelik, sözgelimi olumsuz (ruhsal aygıt içinde yasaklanmaya/bastırılmaya çalışılan) bir yatırımımız varsa, o ismi unutabiliriz. Yanlış anımsama da böyle bir çatışmadan kaynaklanır.

Freud, 1915'te, savaş başladığında, aslında kendisi için çok tanıdık gelen birçok İtalyan kentinin adını unuttuğunu söyler. Bu bir sürçmedir. Peki, bunun anlamı nedir? Freud'un bize önerdiği yordamla yaklaştığımızda, Freud'un, İtalyanlar veya İtalya ile ilgili bastırmak istediği ama savaş nedeniyle sürekli uyarılan ve ifade bulmak isteyen bilinçdışı olumsuz istekleri olmalıdır. (Bu türden, saldırganca niteliği olan bilinçdışı istekler, *dürtü kuramı* çerçevesinde, '*agresif dürtü*'ler olarak isimlendirilecektir.) Bir yanda bilinçdışı saldırganca istekler, bir yanda bunu kabul etmeye yanaşmayan, içselleştirilmiş kültürel/uygarca ölçütler vardır. Bu iki gücün çatışması hoşnutsuzluğa yol açar ve Freud, kendisinde hoşnutsuzluğa yol açan saldırganca istekleri bastırmak ister. Ancak, bu da tam anlamıyla başaramadığı için, bastıramadıkları, agresyonunu uyaran şeyin ismini ortadan kaldırır. Daha yalın bir ifadeyle, vicdanı/ruhsal sansürü izin vermediği için ortadan kaldıramadıklarının, ismini ortadan kaldırmaktadır. Bir başka deyişle sürçme, yasaklanan şeyle, yasak arasında bir uzlaşma biçimlenişidir.

Yine Freud, o dönemlerde (bildik psikanaliz uygulamasından önceki dönemlerde), unuttuğu hasta ziyaretlerinin, parasız baktığı hastalar olduğunu itiraf eder. Bundan utanç duyduğu için de, sabah ziyaret edeceği hastaların isimlerini not etmektedir. Bu örnekte de, Freud'un parasız hasta bakmakla veya parasız hastalarla ilgili duygularının çatışmalı olduğunu görürüz. Eğer Freud için parasız hasta bakmak çok keyifli bir iş olsaydı, onları ziyaret etmeyi asla unutmazdı. Asıl duygusunu açıkça yaşamaya vicdanı müsaade etse, parasız hastaları baştan kabul etmezdi. Ancak vicdanı müsaade etmediği için, parasız hastalarla ilgili olumsuz duygularını bastırmak istemekte ama bastırma tam başarılı olamadığından, asıl duygusu unutmama şeklinde tezahür etmektedir. Zaten Freud da bir başka yerde, unutmamanın, istememek olduğunu ifade eder.

Dil sürçmelerinde (ve genel olarak sürçmelerde) de rüyalarındaki işleyiş geçerlidir. Bastırılmak istenen, onunla çağrışımsal bağıntı içindeki bir çarpıtmada (tahrifatta) temsil olanağı bulunmaktadır. Freud'un kitabında andığı sayısız örnekten birinde, Avusturya Meclis Başkanı, meclis oturumunu açarken, "...milletvekili sayısının yeterli olduğunu saptadığım için oturumu kapatıyorum." der ve milletvekillerinin gülüşmelerine yol açar. Bu sürçme ile kendisini ele veren şey, meclis başkanının, meclis üyeleri veya meclis çalışmaları ile ilgili duygularının pek hoş olmadığıdır. Aslında, meclis oturumunu açmak yerine kapatmak istemektedir. Asıl duygusu budur elbet, ama içselleştirilmiş görev duygusu bu arzusunu bastırmak istemekte, bastırma tam başarılı olamadığı için, asıl arzusu karşıt bir kelime seçiminde temsil olanağı bulunmaktadır: Toplantıyı kapatamasa da, sözde kapatmaktadır. Kuşkusuz sürçme kelimeleri, yalnızca karşıt anlamlı kelimeler değildir. Örneğin, aralarında sessel benzerlikler olan kelimeler aracılığı ile de bu türden, niyetin temsili ifadeleri ortaya çıkabilir. Ancak, ne sessel benzerlik, ne yorgunluk, ne şu ne de bu, sürçmenin nedenselliğini açıklar. Öte yandan, sürçmeyi yaşayanın, ne bastırılmak istenenle, ne de bastırılma olgusu ile ilgili bilinçli bir fikri vardır. Farkında olunmadan bastırılmak istenen duygu, yine farkında olunmadan -hınzırca- uç vermekte, sürçme sahibini de mahcup etmektedir. Buradaki mahcubiyet duygusu, sürçme tarzında da olsa, gafil avlandığını fark eden vicdanın sesidir. Yine aynı nedenle, sürçmenin ardındaki bilinçdışı isteklere ilişkin açıklama, sürçen tarafından, genellikle hoş karşılanmaz.

Şöyle sürdüremez miyiz: Eğer bir şeyi yanlış okuyorsam, doğrusuna değil eğrisine meylim vardır, ancak bu bastırılmaya çalışılmıştır; eğer pantolonumun düğmelerini kapatmayı unutuyorsam, tam denetleyemediğim bir göstermecilik arzum vardır (bu noktada, kültürece aklanan göğüs bağı açık dolaşmalar ve kıllı göğüs sergisi veya her türden 'moda' açık-saçıklık, bu ihtiyaçlara cevaben yan doyumlar olarak ortaya çıkabilirler); bir şeyi açıkça, doğrudan ve rahat anlaşılabilir bir biçimde ifade edemiyorsam, örtmeye çalıştığım başka eğilimlerim vardır (entelektüel bıçkınlıktan ve saklanmaya çalışılan saldırganca duygulardan, entelektüel eksiklenmelere kadar); soyduğum meyvenin kabuklarını bıçakla kıyım kıyım doğruyorsam -kimsenin işine yaramayacağı halde-, denk gelen sünger, vb. maddeleri yoğurup duruyorsam parmaklarımın arasında, saldırganca eğilimlerimin ancak o kadarına müsaadem olduğundandır (her saygın yuppiye lazım, stres toplarını unutmayalım); cerrah, olmadı, kasaplığı tercih etmişsem, vardır bir hikmeti; kendi evimde başımı bağlayamazken, komşu evinde gelin başı yapmaya soyunmuşsam (deyin ki, analist olmuşsam -bereket; analist olmadan önce analizden geçmek gerekiyor!-) sebepsiz değildir; sevgilimin aldığı ve nice methiyeler düzdüğüm hediyeleri ikide birde kaybediyorsam, vardır bu muhabbette bir bit yeniği; vs.

Freud için, *sakarlıklar* da davranışsal sürçmelerdir. Arkalarında, o kişinin, bastırmaya çalıştığı isteklerine ilişkin özel anlamları barındırırlar. Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi yapıtında Freud'un, Heijermans (1914)'tan aktararak verdiği dramatik kurgu (hikaye, 1917'de kitaba eklenmiştir) ilginçtir: 'Tom ve Teddie' isimli öyküde Tom ve Teddie, dalgıçlık numaraları yapan bir karı-kocadır. Ancak, Teddie, yine aynı kumpanyadaki bir hayvan terbiyecisi ile

kırıştırmaktadır. Söz konusu gösteri öncesinde Tom, karısının, giyinme odasında kırıştırmaya tanık olur ve karısına, “Seninle sonra görüşürüz” kabilinden bir işmar attıktan sonra numarasına başlar. İki buçuk dakika, suyun altındaki sandıkta kilitli kalacak ve sonunda, dalgıç karısı suya dalıp daha önceden seyircilere göstermiş olduğu anahtarla sandığı açarak kocasını dışarı çıkaracaktır. Gerilimi artırmak için, anahtarı suya atmak, sonra süre dolmadan dalıp çıkarmak gibi numaralar da, işin tuzu biberidir. Ama o gece, her ne hikmetse (!) Teddie, anahtarı haşin bir tarzda (ama sakarlıkla!) çadırın üstüne kadar fırlatır ve anahtar, suya düşeceği yerde olmadık bir yerlere uçuverir. Seyirciler, bu olanların da numaraya dahil olduğunu sanarak ziyadesiyle eğlenirler. Ancak ertesi gün gazetelerden, talihsiz (!) dalgıç kadının, bir kaza sonucu dul kaldığını öğrenirler.

Freud, psişik hayatta keyfilik tanımaz; yani, her şeyin bize, ruhsal dünyamıza dair bir nedeni vardır. Batıl inançlara da öyle bakar. Ona göre, batıl inançlı biri, herhangi bir gelişmenin itkisini dışarıda arar; o ise, bu itkinin kaynağının insanın içinde olduğuna inanır. O bir rastlantıyı ruhsal süreçlere yorarken, batıl inançlı kişi bu rastlantıyı, dışarıdaki bir olaya bağlamak eğilimindedir. Sonuç olarak Freud, mitolojiden çağdaş dinlere dek, tüm inanışları, insan ruhsal dünyasının dışı yansıması olarak ele alır. Eklemek gerekirse, bir paranoyağın sanrılarındaki yer değiştirme süreçleri ile batıl inanışlının boş inanlarındaki yer değiştirme süreçleri arasındaki ayrım, dışarıdan görüldüğü kadar büyük değildir. Nasıl ki bir paranoyak, içindeki kötücül duyguları dışarıya yansıtıp, bunları, kendisine dışarıdan yönlendirilmiş tezgahlar olarak yaşarsa; batıl inançlı da, başkalarına ilişkin beslediği ama açıktan açığa yaşamasına vicdanının izin vermediği şeyleri, başkalarının başına gelecek kötülük beklentileri olarak dışsallaştırır. Eğer, bilinçdışı olumsuz isteklerinden dolayı suçluluk duygusu ağır basıyorsa, bu kez, kendi başına kötülük geleceği endişesi yaşar veya birtakım olayları böyle bir gelişmenin işareti olarak alır. Yine bu anlamda, rüyalar da bir rastlantı değildir, kaynaklarını o kişinin ruhsal dünyasında buluruz. O nedenle, rüyalarındaki eğilimlerin izdüşümlerini gerçek yaşamda da yakalarız. Bütün bunlar aynı zamanda bize, psikopatolojik olanla, normal addedilen arasındaki farklılığın bir nitelik değil, nicelik sorunu; hepimizin de az buçuk nevrotik olduğunu gösterir.

Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri (11)

*“Güler, gülümser bir şakacı,
Güldürür, düşündürür,
Arada-bir durur, gözleri dalar,
Neler söyler, neler susar..
Yoksa, çok acı bir şakayı
Şakadan da olsa,
Çok yalın bir karanlığa mı saklar..” (12)*

Freud için espri; zeka ve bazı ruhsal süreçler aracılığıyla, haz üretmeye yarayan bir etkinliktir. Esprilerin bir bölümü *soyut/kasıtsız espriler*dir. (Kasıtsız espriler, Vischer tarafından *soyut espriler* olarak tanımlanır. Freud ise, bu türden

esprilere, *masum espriler* demeyi uygun bulur.⁽¹³⁾) Bunların gülme yoluyla haz üretme olanakları kısıtlıdır; salt teknik özelliklerinden dolayı, yalnızca hafif bir gülümsemeye kaynaklık ederler. Eğer espri, masum bir espri değilse, yani *kasıtlı espri* ise, hemen daima, düşmanlık (saldırganlık) veya cinsel göstermecilik kaynaklarından beslenir. Esprinin espri olabilmesi için, sözü edilen kaynaklardan gelen ve egemen kültür içinde birey tarafından ketlenmek zorunda kalınan itkileri ima etmesi ve bu imanın, dinleyenin de imgeleminde, yasaklananı yeniden kurgulatması, canlandırması gerekir. Esprinin, dinleyende uyandırdığı ruhsal süreç, yaratıcısındakinin benzeridir. Böylece, yasaklanmış (bastırılmış) olan, ima yolu ile bilince çıkar ve haz yaşantısına yol açar. Bir başka deyişle, yasaklanmış olanın ruhsal enerjisi açığa çıkar (deşarj olur). Yeri gelmişken aktaralım; Freud, ruhsallığı, bir enerji niceliği olarak ifade etmenin, kendisi için, psikopatolojik olguları felsefi olarak ele almaya başladığından beri edindiği bir alışkanlık olduğunu söyler. Ancak başlangıçta, örneğin *Bilimsel Bir Ruhbilim Projesi* (14)'nde yapmak istediği o olsa da, artık, ruhsal süreçleri sinir hücreleri ve uzantıları ile açıklamak niyetinde değildir. Ruhsal süreçlerin, sinir sisteminin organik işleyişi üzerinden açıklanması da belki olasıdır ama, bu, onun psikanalitik kuramının çerçevesinin dışında kalır.

Esprinin kurgusunu teknik yönden belirleyense, kültüredir. Bir kasıtlı esprinin yaşanması için üç kişi gereklidir: espriyi yapan, esprinin cinsel veya saldırganca amaçlarına nesne olan ve haz üretme amacının kendisinde gerçekleşeceği kişi. Şöyle de isimlendirmek mümkün; espritüel, esprinin muhatabı ve espriye gülen. *Gülünç* bir durumun, espriden farkı ise, gülmek için üçüncü bir kişiye ihtiyaç duyulmamasıdır. Gülen ve kendisinde gülünç bir durum yakalanan vardır; yani, gülen ve gülünen.

Esprinin yarattığı haz, espriye tanık olanda daha yoğun yaşanır. Espriyi yapan bir başına yaptığı espriye gülemez. Ancak esprisine gülen kişi, onda gülmeyi uyarır. Ayrıca, espriye gülünmesi, esprinin asli amacına hizmet ettiğine dair nesnel bir göstergedir ve espri yapanın da haz duymasına vesile olur.

Masum esprilerde, ciddi düşünce tarafından reddedilen şeyler (de) haz kaynağı olurlar. Kültür, çocukluktan sonra, açıktan saçmalıklara hoşgörülü değildir. Öğrenci ortamlarında yaşanan muziplikler; ciddi bilimsel toplantılar sonrası, pek ciddi bilim adamları arasında döndürülen geyikler masum esprilere kucak açarlar ve çocukluktan sonra yasaklanmış olan saçmalama/ciddi olmama (sululuk) ihtiyacına cevap verirler. Bu ihtiyacın gün ışığına çıktığı ve ziyadesi ile karşılanabildiği ortamlardan biri de, kafa çekme ortamıdır. Ancak alkol, yasakların baskısını epey azaltır ve dolayısıyla, esprinin incelikli kurgularına gereksinim kalmaz ve espri kalitesi düşer. Öte yandan, yine çocukluk davranışlarından kaynağını alan ve sessel dış benzerliklerle yapılan göndermeler de, masum espriler içinde değerlendirilebilirler. Freud'un kitabından bir örnek vermek gerekirse, İtalyanca 'traduttore-traditore' (çevirmen haindir) sözü, sessel bir benzerlikten de yararlanarak çeviri/çevirmenlerle ilgili bir gerçekliğe göndermede bulunur. Sessel benzerlikle kurulmuş olan bu vurgunun fark edilişi hazza yol açar. Aristoteles, sanattan alınan zevkte de bu fark edişin önemli olduğunu söyler. Freud, bu türden esprilerin üretiminde, kişinin zekasını ve

kültürünü sergilemeye dönük bir göstermecilik arzusunun yattığına ve bunun, cinsel göstermecilikle eşdeğerli olduğuna (da) inanır.

Gerek saldırgan, gerekse cinsel arzular, kültür tarafından önemli ölçüde yasaklanır ve birincil süreç ölçüleri içinde yaşanmalarına izin verilmez. Kasıtlı esprilerin malzemesi, bu yasaklanmış arzulardır. Sözelimi, saldırgan nitelikli esprilerde, muhatap küçültülür, aşağılanır, değersizleştirilir ve espriye gülen kişi de, kahkahaları ile bunu onaylar. Yetkeye başkaldırı arzusunun hizmet eden hicivler (karikatürler, vb.) de böyledir. Evlilik kurumu, dinsel dogmalar da sıklıkla bu saldırılardan nasiplerini alırlar. Espriler, bastırılmış olan arzuların serbest bırakılmasından doğacak haz yaşantısının bir ilk evresi (esas hazza hazırlayıcı) olarak da değerlendirilebilirler. Freud'un, esprilerin sağladığı bu 'ön-haz' açıklaması ile '*Cinsellik Üzerine Üç Deneme* (15)'sinde söz ettiği, cinsellikteki 'ön-haz' yaşantısı arasında bir benzerlik olduğu açıktır.

Şakalar da, bildik ket vurmaları ortadan kaldırmak suretiyle haz yaşantısına yol açarlar. Tabii ki bir şaka, kayda değer bir özü varsa, espri niteliği taşır. (Aksi takdirde, 'eşek şakası' olarak anılır.)

Toparlamak gerekirse, teknik kurguları itibarıyla espriler; sözcük ve düşüncelerin özgürce kullanımına dayanan, *çocuksu espriler*, *şakalar*, *kasıtsız* ve *kasıtlı espriler* olarak ayrılabilirler.

Anlaşılabileceği üzere, esprilerin, rüyalarla büyük benzerlikleri ve dolayısıyla, bilinçdışı ile yakından ilişkileri vardır. Esprilerde de, rüya-işleminde kullanılan; yoğunlaştırma, yer değiştirme; anlamsız olanla, karşıtıyla temsil veya dolaylı temsil teknikleri kullanılır. Rüyalarda, algı-düşünce-eylem ekseninde bir gerileme ve algısal olarak yaşanan bir resimsellik varken, esprilerde kuşkusuz bu olmaz. Espride olan, rüya-işleminde de kullanılan tekniklerin kullanımıyla, bilinçöncesindeki bir düşüncenin, bir an için, bilinçdışı bir yeniden yapılanmaya uğratılması ve bunun bilinçli algı tarafından yakalanmasıdır.

Espriler de bilinçdışında biçimlenirler; yoğunurlar ve bu yüzden kısıdırlar; nedensel/özgün bağıntıların yerine, dış/çağrışımsal benzerlikler geçer (eşzamanlılık, mekansal komşuluk, ses benzeşmelerinden kaynaklanan yer değiştirmeler gibi).

Espriler, bilinçdışı bir arzuyu, bilinçdışının birincil süreci içinde yapılandırır. O yüzden, eğer bir espri açıklanırsa (bir başka deyişle, ikincil sürecin dili içinde ifade edilirse), yani anlamına indirgenirse, güldürme özelliğini yitirir. (Bu bence, yine aynı dili kullanan şiir ve diğer estetik yaratıların anlama indirgenmesinde de böyledir. Sözelimi, birebir anlamlandırılabilen bir şiir, gerçekte şiir değildir. Bkz.: *Psikanaliz Açısından 'Yaratma' Sorunsalı*) Karşıtı ile temsil ve saçmalığın kullanılması, rüyalarda olduğu gibi siktir. '*Abartılı vurgulama esprileri*'nde özellikle, karşıtı ile temsil daha sıklıkla kullanılır. Espriye göre daha alt bir seviyede değerlendirilebilecek olan '*alay*', karşındakine, asıl söylemek istediğinin değil, karşıtının söylenmesidir.

Bir rüya tümüyle toplum dışıdır, bir başkasının paylaşımına sunulamaz. Halbuki esprinin espri olabilmesi için, benzer ruhsal sürecin, ötekisinde de başlatılması gerekir. O nedenle, espri kuruluşu, her ne denli rüya kuruluşundaki teknikleri kullansa da, rüyadaki denli özgür değildir; anlaşılabilirliği de gözetmek zorundadır. (Sanatsal yaratı da, dayandığı bilinçdışı malzemenin geldiği gibi dışlaştırılması değil; bu malzemenin, öteki tarafından alımlanmasına müsait, estetik bir biçim/biçem içinde sunulmasıdır. Bkz.: *Psikanaliz Açısından 'Yaratma' Sorunsalı*) Yine, bir rüya çözümlemesi, espri gibi gelebilir ama tatsız-tuzsuz bir espridir; çünkü esprilerin uyduğu bazı sınırlara itibar etmezler. Bu anlamda espri, hazza dönük ruhsal üretkenliğin en toplumsal olanıdır.

Bilinçdışı (16)

Belki tekrar olacak ama tekrarda fayda var; Bilinçdışı'nın editörünün notlarından yararlanarak şunları söyleyebiliriz: Freud her zaman, bilinçdışının, psikanalitik kuramın temeli olduğunu belirtir. 1940 tarihinde yayınlanan, bitirilmemiş kuramsal yazısı *'Psikanalize Giriş Nitelikli Dersler'* inde bile, bilinçdışının bu temel niteliğini yeniden vurgulamaktadır.

Freud, 1895'in Nisan'ında Fliess'e gönderdiği mektubunda, *'Nörologlar İçin Psikoloji'* ile tutkuyla ilgilendiğini yazar. Yine 1895 yılının Eylül-Ekim'inde, Fliess'e, *'Bilimsel Bir Psikoloji Projesi'* ni gönderir. Bu çalışmasında, normal ve patolojik, tüm insan davranışları; sinir hücresi ve bir tür, özgülleştirilmemiş kimyasal veya fiziksel enerjinin akışındaki niceliksel değişmelerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu açıklamalarda bilinçdışına yer yoktur. Bu 'Proje' asla tamamlanamadı; çünkü, ruhbilimci Freud, nörolog Freud'u giderek galebe çaldı ve 'psikolojik analiz'in kendi diline gereksindiği anlaşıldı. Zaten, 'Proje'den bir yılı aşkın bir zaman önce yayınlanmış olan *'Bayan Emmy'* olgu sunumundaki bir dipnotta da bilinçdışı kavramı geçmekteydi. Ayrıca, *'Histeri Üzerine Çalışmalar'* (1895)'da da, histerideki bastırma ve katartik tedavi yönteminin psikolojik açıklamalara gereksindiği apaçıktı. Birkaç yıl sonra, *'Rüyaların Yorumu'* (1900)'nda şaşırtıcı bir dönüşüm sergilendi. Yalnızca nörolojik açıklamalar ortadan kalkmakla kalmadı, projedeki tüm sinir sistemi terimleri, ruhsal olanlara yerlerini bıraktı. Bilinçdışı artık kalkmamacasına kurama yerleştirilmişti.

Bilinçdışı kuramına hazırlayıcı nitelikte olan; Rüyaların Yorumu, Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi ve Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri yapıtlarını ana hatları ile andıktan sonra, Freud'un, 1915 tarihli *Bilinçdışı* isimli çalışmasına geçiyoruz. Freud bu çalışmasında, bilinçdışının nerede olduğunu, ne olduğunu ve nasıl işlediğini anlatır.

Bilinçdışı, ruhsal aygıtta bir yere işaret eder. *Bu yer, belli bir anda, bilinçli olmayan tüm ruhsal malzemenin bulunduğu bir yerdir.* Somut/anatomik değil, itibari bir yerdir. (Hoş, Freud; çeşitli vesilelerle, ruhsal etkinliklerin - nörofizyolojinin ve nöroanatomisinin gelişmesiyle beraber- sinirsel dizge içinde bir yerlere oturtulabileceğini ama bunun psikanalizin ilgi nesnesini ve ona yaklaşımımızı etkilemeyeceğini ifade eder.)

‘Belli bir anda, bilinçli olmayan tüm ruhsal malzeme...’ Bu, betimleyici (descriptive) bir yaklaşımdır. Bilinçöncesi ve bilinçdışı arasında bir ayrım gözetmez. Bilinçli olmayan ama belli koşullarda bilince çıkabileceklerin bulunduğu yer, bilinçöncesidir. Böylece, Freud’un *birinci topografik belirlemesi* ortaya çıkar: *ruhsal aygıt*; *bilinç* (conscious), *bilinçöncesi* (preconscious) ve *bilinçdışı* (unconscious) olarak bölümlenir.

Peki; bilinçli olmayan ruhsal malzemenin kapsamında ne vardır? Öncelikle, psikanalizin ilgi nesnesi (yani, ruhsal etkinlikler) açısından önemli olan, *bastırmaya* (repression) (17) uğratılmış malzeme. Bastırma ne yapar? Bastırma, bir *dürtüyü temsil eden düşüncenin* (*ideanın/dürtünün ruhsal temsilcisinin*) bilinçli olmasını engeller. Böylece *idea*, bilinçdışının malzemesi olur. Öyle olur ama, bilinçdışı da yalnızca, *sansüre* tabi tutulmuş ve bilinçdışına itilmiş dürtü temsilcisi idealardan ibaret değildir. Freud, kişinin ruhsal yaşantıları içinde ortaya çıkmamış ama filogenetik çerçevede bilinçdışının çekirdeğini oluşturan bir bilinçdışını da kabul eder. (Bu nokta, *yapısal kuram* çerçevesinde id’den söz edilirken daha bir açıklığa kavuşacaktır!)

Bir adım sonra, şu soru akla geliyor: Bilinçdışında, bir *idea* ile temsil edilen dürtülerden başka, dürtüsel veya duygusal itkiler (impulse) var mıdır? Freud bunu kesin bir dille yanıtlar: *Bir dürtü (herhangi bir temsilci ideaya bağlı olmadan), asla, bilinçliliğin nesnesi olamaz*. Bizim bir dürtü hakkında bir şeyler bilebilmemiz için, onun, ya bir ideaya bağlanmış olması, ya da *duygulanımsal* (affective) bir konumda kendisini göstermesi gerekir. Freud bununla da yetinmez; dahası, der, *bir dürtü bilinçdışında (da) bir ideadan bağımsız olarak temsil edilemez*. Yine aynı bağlamda, bilinçdışı duygudan da söz edilemez. Hoş, gündelik dilde ‘bilinçdışı aşk, nefret, öfke, suçluluk ve anksiyete’ gibi sözler edilebilse de; bunlarla ima edilen, o duygunun da bağlantılı olduğu dürtüsel temsilcinin (*ideanın*) bastırma veya diğer çarpıtmalardan etkilenmişliğidir. Böylece, bir duygu, ya (bütünüyle veya kısmen) olduğu gibi kalır; ya, niteliksel (hepsinden ziyade de anksiyete yönünde) bir değişime uğrar veya tümüyle gelişimden alıkonulur (baskılanır/suprese edilir).

‘*Bastırma* veya diğer çarpıtmalar...’ nedir? Bunlar, *savunma düzenekleridir*. Savunmanın olduğu yerde tehlike de olmalı. Tehlike nedir? Tehlike, kendi istemleri doğrultusunda bilince çıkmak isteyen, yani, kendi doyum nesneleri üzerinden doyumlandırılmak isteyen dürtülerdir. Yiğitliğin gereği tehlikeden kaçmaktır; ancak kişi kendisinden kaçamaz. Öyleyse, yapılacak olan, tehlike duygusu uyandırarak (geçerken, bu tehlike duygusunun *anksiyete* olduğunu belirtelim) geldiği yere göndermektir; bu, en temel savunma yoludur. İşte, *bastırma* da budur. (Bu tehlikeyi algılayan ve bastırmayı devreye sokan, *egodur*. İd, ego ve süperego, daha sonra geliştirilen yapısal -structural- kuramın kavramlarıdır. Dış tehlikeleri olduğu kadar, ruhsal dünyanın içinden yükselen tehlikeleri de algılayan ve gerekli savunmaları -bastırma dahil diğer savunma düzeneklerini- uygulayan ego’dur.)

Dedik ki, eğer dürtü (dürtü temsilcisi diye anlıyoruz), gün ışığına çıkarsa, başa bela olacaktır; öyleyse, evvel emirde bastırılmalıdır. Peki, bu bastırma denilen

işlem nasıl gerçekleştiriliyor? Freud, Bilinçdışı'nda, bu süreci şöyle tanımlıyor: *Sansür* (henüz daha ego ve süperegö kavramları yok!), dürtü temsilcisini öncelikle bilinçdışında tutmak ister. Eğer dürtü temsilcisi, sansürün ilk müdahalesini aşarsa, *bilinçöncesine* ulaşır. Burası, dürtü temsilcisinin bilinçle idrak edilemediği ama bilinçli alana yükselebilecek yeteneğini kazanabileceği bir yerdir. (Buraya yükselmiş bir idea, gerekirse, bilinçöncesi-bilinç sınırında da sansüre tabi tutulabilir.) Ama, *sansür ağırlıklı olarak, bilinçdışı olanın, bilinçöncesi evreye ulaşma sınırında etkilidir.* (Böylece, bilinç-bilinçöncesi-bilinçdışı ve bunların arasındaki devingenlik anlayışı çerçevesinde, *derinlik psikolojisi* doğar.)

Nasıl oluyor da, bir dürtü temsilcisi, bir sistemde (bilinçdışında) tutulabiliyor veya öteki sistemlere (bilinçöncesi veya bilinç) çıkabiliyor? Freud bu süreci de, dürtü temsilcisi üzerinden çalışan bir enerji tasarrufu olarak betimlemektedir. Enerji tasarrufu (kullanımı) deyince de *kateksisi* (bir şeye ruhsal enerji yüklenmesi) veya *dekateksisi* (enerjinin çekilmesini) anlamalıyız. Bilinçdışında bastırılmış durumda olan dürtü temsilcisi, diyor Freud, etkin durumda olduğuna göre, belli bir enerji yükünü muhafaza ediyor olmalıdır. Dürtü temsilcisi, bilinçöncesine girmekten alıkonulurken, yani, bilinçdışı-bilinçöncesi sınırında bastırılırken, dürtü temsilcisinden enerjisini çeken bilinçöncesi/bilinç sistemidir. Böylece, dürtü temsilcisi idea, bilinçdışının enerjisi ile yüklü kalır (bir başka deyişle, var olan kateksisini muhafaza eder). Ve peşinden de şunu soruyor; eh, bilinçdışı madem kateksisini muhafaza ediyor, beriki de kateksisini çekmiş; bu durumda, bilinçdışındaki idea yeniden bilinçöncesine yüklenip az önceki işlemi yürürlükten kaldırmaya teşebbüs etmez mi? Böylece de bu işler, münasebetsiz bir tarzda sonsuza dek yinelenmez mi? Hayır, der Freud, bilinçöncesi sistem, dekateksisin yanına bir de *antikateksisi* katıverir. Böylece de kendisini, bilinçdışından gelen yüklenmelere karşı korur ve bastırmanın da sürekliliğini temin eder. Bu iş için de epey enerji harcar. (Na'parsınız; sansür her yerde pahalı bir iş! Peki, bu değirmenin suyu nereden geliyor, diye sorulmaz mı? Evet -daha sonra ele alacağız-, bunu analist sorar; füzuli enerji kaybından bitap düşmüş vaziyette kapısına dayanan hastasına. Hoş, cevabı biliyordur; bu beyhude dönenip duran değirmenin suyu ego'dan hortumlanmaktadır. Ego, kendisini güzelleştirip zenginleştireceği enerjiyi, baskı rejimini ayakta tutmak için; eğer gün ışığına çıkarsa kendisini bozguna uğratacağı vehmine kapıldığı ideaları zapt-u rapt altına almak derdiyle, heba edip durmaktadır. Analiz sürecinde, dürtüsel istemler -mümkün mertebe- iç düşman zehabından arındırılırlar; gün yüzüne çıkar ve ego etkinliklerini bereketlendirirler. Böylece, olumlu enerji tasarrufu ile hasta da selamete kavuşur.) İlginçtir; Freud da bastırma süreci vesilesiyle aktardıklarını, *ekonomik* bakış açısı olarak isimlendirir. Dinamik-topografik ve ekonomik bakış açıları da, ruhsal sürecin *metapsikolojik* sunumunu oluştururlar.

Dürtü temsilcisinin akıbeti açısından baktığımızda, tüm bir bastırma sürecinin iki aşamada gerçekleştiği görülecektir. *Birincil bastırma* aşamasında (primal repression), dürtü temsilcisinin bilinçöncesine yükselmesi engellenir. İkinci aşamada ise, bastırılmış olan dürtü temsilcisinin türevleri veya onunla bağıntılı olan idealar da bastırılır. Bu ise, bir *sonradan bastırma* (after-pressure)/*asıl bastırma*'dır (repression proper); bastırılanların kapsamının genişlemesine ve harcanan enerjinin artmasına yol açar.

Kuşkusuz bütün bu söylenenler başarılı bir bastırma içindir. Bastırmanın başarılı olamadığı durumlarda, başka savunma düzenekleri devreye sokulmaya çalışılır. Hangi savunma düzeneklerinin uygulamaya konacağını belirleyen, o kişinin *ruhsal-yapısal düzeyidir*.

Bu bölümde; dürtü temsilcisi ideaların (dürtünün ruhsal temsilcilerinin) bastırılmaları ve bilinçdışının yapılanma sürecini; rüyalarda, sürçmelerde ve esprilerde bastırmadan kısmen kurtulan dürtü türevlerinin bilince yansışıları inceledik. İkinci adımda, *dürtülerin* ne menem şeyler olduklarını anlamaya çalışmamız gerekiyor.

Dipnotlar ve Kaynakça

1. *Töre/ Behçet Necatigil, Yeditepe; 15- 31 Aralık 1959/ Y.K.Y., 1994, s.22*
2. Yapısal Kuram çerçevesinde, bilinçdışı/id ayrımı irdelenirken daha iyi anlaşılacak; id, doyum arayışındaki içgüdüsel enerjilerle yüklü olan, kendisi ile birlikte doğduğumuz, saltık bilinçsizliktir.
3. *Yort Savul'dan Mor Külhani/ "Şiirimiz mor külhanidir abiler- Topağacından aparthanlarda odası bulunamaz/ Yarısı silinmiş bir ejderhanın düzüşüm üzre eylemde/ Kiralık bir kentin giriş kapılarına kara kireçle/ Şairlerin ümüğüne çökerken işaretlenmesinin şiiridir/ Ayıptır söylemesi vakitsiz Üsküdarlıyız abiler..." / Ece Ayhan, Adam Y., 1982, s.17*
4. *Yerçekimli Karanfil/ "... Sen o karanfile eğilimlisin, alıp sana veriyorum işte/ Sen de bir başkasına veriyorsun daha güzel/ O başkası yok mu bir yanındakine veriyor/ Derken karanfil elden ele..." / Edip Cansever, Adam Y., 1982, s.24*
5. *Studies on Hysteria/ 1893-1895, Josef Breuer ve Sigmund Freud; The Standard Edition, Volume II; London: Hogarth Press, 1986*
6. *The Interpretation of Dreams/ 1900, S. Freud; S. E., V.: IV, V (Türkçe'de yararlandığım kaynak: *Düşlerin Yorumu*, Ç.: Dr. Emre Kapkın, Payel Y., 1991)*
7. *Duino Ağıtları/ Rainer Maria Rilke, 1923; Ç.: Süha Ergand, B/F/S Y., 1987, s.55*
8. *Sahtiyan'dan Azatname/ "... ve tarihi bir yürüyüş belleyip/ kendi bedenlerini çıplak ayaklarla geçen bedevileriz..." / Murathan Mungan, Metis Y., 1992, s.46*
9. *The Psychopathology of Everyday Life/ 1901, S. Freud; S. E., V.: VI (Türkçe'de yararlandığım kaynak: *Günlük Hayatın Psikopatolojisi*, Ç.: Işın Gürbüz, Sosyal Y., 1990)*

10. *Yalnızlık Paylaşılmaz*'dan Pagliacci/ Özdemir Asaf, Adam Y., 1987, s.127
11. *Jokes and Their Relations To The Unconscious*/ 1905, S. Freud; S. E., V.: VIII (Türkçe'de yararlandığım kaynak: *Espriler Ve Bilinçdışı İle İlişkileri*, Ç.: Dr. Emre Kapkın, Payel Y., 1993)
12. *Yalnızlık...*'dan Şakacı / s.46
13. *Jokes and...*/ s.90
14. *Project for Scientific Psychology*/ 1950 (1895), S. Freud; S. E., V.: I
15. *Three Essays on The Theory Of Sexuality*/ 1905, S. Freud; S. E., V.: VII, s.149-160
16. *The Unconscious*/ 1915, S. Freud; S. E., V.: XIV, s.159-205
17. *Repression*/ 1915, S. Freud; S. E., V.: XIV, s.141-159

Dürtü Kuramı

*“Hep kendini deşen bir hançer olmasın şiir
Ey yaşama dürtüsü, ey kalan son burcum
Koru kendini, gökyüzü alnına çarpabilir.” (1)*

Dürtüler, Charles Brenner'in (2) ifadesi ile, ruhsal aygıtımıza enerji veren ve bu enerjileri ile onu devinime geçiren güçlerdir.

Bu bağlamda, genellikle, iki sözcükle karşılaşırız: *içgüdü* ve *dürtü*. Öyleyse, ilkin bunları birbirinden ayıralım. İçgüdü, İngilizce'deki instinct'in karşılığıdır ve hayvanlar dünyasındaki özel bir (iç) uyaran topluluğunu ima eder: Kalıtımsal olan, o hayvan türü için özel ve değişmeyen tepkilere yol açan uyaranlar. Dürtü ise, yine İngilizce'deki drive'ın karşılığı olarak kullanılır ve insan ruhsal aygıtını devinime geçirmeleri (yani, dürtülere verilecek yanıtlar/tepkiler), ego'nun denetimindedir. Ego ise, daha önce de vurgulandığı üzere, insan ruhsal aygıtının (Freud'un *yapısal kuramı* çerçevesinde) bir bölümü olup bilinçdışı ve bilinçli işleyen bölümleri ile hem iç dünyamızın, hem de dış/nesnel koşulların

ayırındadır. Ego, bu farkındalığı sayesinde, ruhsal aygıtın dürtüsel uyarana (yani, dürtüsel doyum arzusuna), o birey için en uygun yanıtı vermesine çalışır. Bir başka deyişle, içgüdüler, kendiliğinden ve doğrudan işleyişler çerçevesinde değişmeyen tepkilere yol açarlarken; dürtüler, *egonun* tasarrufu dahilinde yanıt bulurlar. (3)

Dürtüler, yer aldıkları bilinçdışının doğası gereği, *birincil süreç* uyarınca çalışırlar: *haz ilkesini* gözetirler; koşullar ne olursa olsun, yalnızca doyumlandırılma istemindedirler. Ego ise, *ikincil süreç*'e bağlılığı çerçevesinde; yeri, zamanı, kültürel ölçütleri (de) gözetir. Geçerken söyleyelim; ego, doğumla başlayarak, id'in (id; kendisi ile birlikte doğduğumuz, içgüdüsel enerjilerle dolu olan, filogenetik bir veridir), nesnel dünyanın koşulları ile karşılaşmasından ortaya çıkar; kökeni id'dedir ve id'in bu süreç içindeki farklılaşması ile yapılır. Böylece ego; hem bilinçdışı işleyen yanı ile iç dünyamızdan, hem de, gelişen beş duyu organı ve merkez sinir sistemi/kassal yapı birlikteliği çerçevesinde, dış dünyadan haberdardır ve dış dünyaya müdahaleyi düzenler. Ekleyelim; bilinçdışı haberdarlığın kapsamında, dürtüsel istemlerin yanı sıra, içselleştirilmiş toplumsal değer ölçütleri/yasaklar demek olan *süperego*nun istemleri de vardır. (İd, ego ve süperego, *yapısal kuram* çerçevesinde, ruhsal aygıtın bölümlerini oluştururlar.)

İşte dürtüler; *gerçeklik ilkesi* kapsamında yer alan etkenlerin de ayırında olan ego'nun denetim ve yönlendirmesi çerçevesinde, ruhsal aygıtımızı devindirme gizilgücüne sahip olan ruhsal unsurlardır.

Dürtülerin ruhsal aygıtı devindirmeleri, ruhsal bir enerji ile olur. Ancak bu enerji, varsayımsal (itibari) bir şeydir. Ve de, bu enerjinin, ruhsal aygıtı devinime geçirmesi için, bir şeye, o şeyin ruhsal temsilcisine yatırılması (dürtü temsilcisinin, sözü edilen enerji ile yüklenmesi) gerekir. Bu noktada, Freud'un, *Dürtüler ve Ugradıkları Değişiklikler* (1915)'indeki sözlerini anmakta yarar var: “*Şimdi, mental (ruhsal) yaşama biyolojik bakış açısından yaklaşacak olursak; dürtü, mental olanla somatik olanın sınırında bir yerde yer almaktadır.*” (4)

Freud'un dürtü kuramını geliştirmesi ve son haline getirişi, uzun bir inceleme ve irdelene sürecine dayanır. Gerek dostu Fliess'e mektuplarında, gerekse Breuer dönemi çalışmalarında, hatta, *Rüyaların Yorumu*'nda dürtü kavramının kullanılışı belli belirsizdir. Kavramın açık bir biçimde kullanılışı ilk kez, *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme* (1905) (5) isimli çalışmasında olmuştur. Ancak, 1914 tarihli, *Narsisizm Üzerine: Bir Giriş*'te (6) dahi, dürtülerle ilgili bilgi eksikliğinin işi zorlaştırdığından yakını. *Haz İlkesinin Ötesinde* (1920)'de ise; dürtülerin, psikolojik araştırmaların, en önemli ve en karanlık unsuru olduğunu söylemeden edemez. (7)

Freud, *Dürtüler ve Ugradıkları Değişiklikler* (1915) isimli yapıtında, bir dürtünün, dört önemli öğeyi kapsadığını söyler. Buna göre, her dürtünün; *kaynağı, baskısı, amacı ve nesnesi* (object) vardır. (8)

Dürtünün kaynağı, bedendeki bir bölgedir; *erotojenik bölge* adını alır. Erotojenik bölgelerde yaşanan bedensel süreçler, uyarılıma (excitation) yol

açarlar. Bu çerçevede; deri, müköz membranlar, iç organlar, hatta, Narsisizm Üzerine’de anıldığı üzere, tüm beden bir erotojenik bölge olabilir.

Çocukluğun erken dönem cinselliğinde (pregenital evrede), erotojenik bölgeler dağınıktır, bütünlük ve eşgüdümünden yoksundur. Ruhsal-cinsel gelişimin belli bir evresinden itibaren (3. yaş sonu ile 5. yaş arası), tüm erotojenik bölgeler, cinsel organ (fallus) üzerinden gelişen alımlamalar (telakkiler) çerçevesinde (ve öncülüğünde) örgütlenir ve bütünselliği olan cinsel dürtüyü yapılandırır. İşte, nihai olarak cinsel dürtüye katılan ve her biri bir erotojenik bölgeden kaynaklanan bu dürtülere, *komponent (kısmi/partial) dürtüler* denilir.

Dürtünün ikinci unsuru baskısıdır. Anlaşılması kolay; uyarılımin yarattığı gerginliğin (doyum arayışının) giderilmesi için dürtü, ruhsal temsilcisi aracılığı ile, bu istemin karşılanması ve gerginliğin giderilmesi için ruhsal aygıtta baskıda bulunur.

Dürtünün amacı, ruhsal aygıt üzerinde kurduğu baskı ile dürtüsel doyum arayışının karşılanmasıdır. Komponent dürtüler, kalktıkları erotojen bölgeye ait doyum amaçlarken; bütünlüklü cinsel dürtü, cinsel organların birleşmesi yoluyla cinsel uyarılımin ortadan kalkmasını amaçlar. Erken dönem çocuk cinselliğinde; dudak, ağız, anal bölge, vb. erotojen bölgelerden kalkan ayrı ayrı komponent dürtülerin doyum amaçlanırken; bütünlüklü cinsel dürtünün yapılandığı evrede, cinsel organın kılavuzluk ettiği bütünlüklü bir cinsellik amaçlanır. Bu anlamda, erken dönem çocuk cinselliği, *polimorf* (çok erotojen bölgesi)- *perversif* (komponent dürtüler düzeyinde doyumun amaçlandığı) bir nitelik taşır. (Perversiyon -perversion-, anlaşılacağı üzere, bütünlüklü cinsel amaçtan sapmadır.) (Bkz.: Ek 1)

Dürtünün nesnesi ise, dürtünün amacının karşılanmasına vesile olan şeydir. Bu nesne, kişinin kendi bedeni olabileceği gibi, dışarıdaki bir nesne de olabilir. Sözgelimi, oral gelişim evresinde çocuk, oral kaynaklı dürtüsel arayışının doyum için bir nesne olarak anne memesini seçebileceği gibi, bu nesne kendi parmağı da olabilir. Dürtüsel doyum arayışını kendi bedeni üzerinden yaşamının bir örneği de, *inversiyondur* (inversion). İnvertler, cinsel nesne olarak, kendi cinsiyetlerinden olanı seçerler. Bu en geniş anlamda, kendi cinsiyetinden birinin bedeninde, kendi bedenini sevmektir. (Bkz.: Ek 1)

Freud dürtüleri; durağan, değişmez şeyler olarak değil, tam tersine, devingen ve değişime açık şeyler olarak ele alır. *Dürtüler ve Uğradıkları Değişiklikler* isimli çalışmasında da vurguladığı üzere; bir dürtü karşıtına dönebilir (bakma hazzı, bakılma hazzına -scopophilia, exhibitionism’e-; sevgi, nefrete; vb.), dışarıdaki bir nesneye yatırılmak yerine kişinin kendi bedenine yatırılabilir, bastırılabilir (veya başka savunma düzenekleri çerçevesinde işleme uğratılabilir), yüceltilebilir (sublimation/ özgün amacından alıkonularak, başka amaçlara yönlendirilebilir; sözgelimi, doğrudan cinsel amaç yerine, şefkat ilişkisi geçebilir, vb.).

Baştan söyleyelim, Freud, belli bir arayış ve irdeleme sürecinin sonunda, iki tür dürtü olduğunu kabul etmiştir: *cinsel* (sexual) dürtü ve *agresif* dürtü. *Haz İlkesinin Ötesinde* isimli çalışmasında dürtülerden söz ederken, “Bizim

görüşümüz başından itibaren düalistik olmuştur” (9) der. Belki örtük olarak öyledir ama, Dürtüler ve Ugradıkları Değişiklikler’inde kendisinin de vurguladığı üzere, “Psikanaliz gelişimi boyunca, sonuç itibarıyla, yalnızca cinsel dürtülerin doğası hakkında doyurucu bir bilgi sunmuştur.” Yine de şu umudu korur: “Öteki nevrotik duygulanımlara ilişkin gelişmeler kaydedildikçe, ego dürtülerine de kuşkusuz temel bulunacaktır.” (10) Freud’un burada ego dürtüleri olarak andığı şey, kuramın belli bir gelişim evresinde, cinsel olandan ayrı ve onun karşısı olarak tanımlanmış dürtülerdir. Sonuçta, ego dürtüleri kavramı kalkmış ve agresif dürtü tanımında karar kılınmıştır.

Şimdi, dürtü kuramının süreç içindeki gelişimine bir bakalım: Freud, *Dürtüler ve Ugradıkları Değişiklikler*’inde, cinsel dürtülerin karşısına, ego’yu cinsel dürtülerin baskınlığından koruyucu anlamda, ikinci bir dürtü türü yerleştirir: *ego dürtüsü=kendini koruma dürtüsü* (instincts of self-preservation). Ve ekler: “Gerçekten de, nefret ilişkisinin gerçek prototiplerinin, cinsel yaşamdan değil, ego’nun kendini korumak ve sürdürmek mücadelesinden kaynaklandığı ileri sürülebilir.” Ama kaynaklarını ayırır: “... -aşk ve nefret- herhangi özgün bir ortak varoluştan yükselmediler, değişik kaynaklardan ortaya çıktılar.” (11)

Haz İlkesinin Ötesinde’de (de) Freud; ruhsal aygıtın, cinsel dürtü uyarınca davrandığında hazzın peşinde koştuğunu ama self-prezervasyon ve dış dünyanın gerçeklerinin, bu mutlak haz arayışını ketlediğini ifade eder. Cinsel dürtüyü haz ilkesine bağlarken, ego dürtülerini gerçeklik ilkesi ile bağlantılandırır: “Bu ilke doyumun ertelenmesini, hoşnutsuzluğun ödünlenmesini, doyumun uzun ve dolaylı yollara itilmesini sağlar.” (12)

Freud, *Dürtüler ve Ugradıkları Değişiklikler*’de, psikonevrozlardaki çatışmanın, cinsel dürtülerle ego dürtüleri arasında olduğuna inanırken; *Haz İlkesinin Ötesinde*’de bu fikrini değiştirir ve dürtü kuramının nihai gelişimine doğru kapıyı aralar: “... libidonun nesneden çekilmesi (libido; cinsel dürtünün enerjisi anlamına gelir/ H.S.) ve ego’ya yönlendirilmesi (introversiyon süreci) ve çocukların libidinal gelişmelerinin erken evreleri gösteriyor ki, ego, libidonun özgün ve gerçek deposudur. Libido, nesnelere buradan genişler. Libidonun ego’da depolanışı ile narsisistik ego oluşur... Böylece, ego dürtüleri ile libidinal dürtüler arasındaki karşıtlık yeterli kanıta sahip olmuyor... Daha önce öne sürmüş olduğumuz; psikonevrozların, cinsel dürtülerle ego dürtüleri arasındaki çatışmadan kaynaklandığı görüşümüzü reddetmek durumundayız. Bu iki dürtü arasındaki ayırım, niteliksel olarak değil, topografik olarak yapılmalıdır.” (13)

Peki, der Freud, ‘kendini koruma dürtüsü’ diye ayırdığımız dürtü de libidinal nitelikli ise, dürtüsel karşıtlığı oluşturan ötekisi nedir? Freud, bu sorgulamasını, *Haz İlkesinin Ötesinde* isimli çalışmasında şöyle yürütür: “Yaşayan her şeyin ölümlü olduğuna ilişkin bir istisna olmadığına; her canlının, içsel nedenlerle bir şekilde öldüğünü bildiğimize göre, şunu söylemeye zorlanıyoruz: Yaşamın amacı ölümdür. Canlılardan önce cansızlar vardı. Cansız evreye dönme dürtüsü (yani, ölüm dürtüsü/ H.S.), böylece, ilk dürtü oluyor.” (14) Yine aynı çalışmada bir başka yerde: “Ölüm bir çare olmaktan ziyade, dış yaşam koşullarına dair, uyumsuz bir tezahürdür. Vücut hücreleri, soma ve germ

hücrelerine ayrıldıktan itibaren, sınırsız yaşam, artık sınırsız bir lükstür. ” (15) der ve libidinal=cinsel=yaşam dürtüsü’nün karşısına, ölüm dürtüsünü yerleştirir: *“Bugün karşıtlığı, ego dürtüleri ile cinsel dürtü arasında değil; yaşam ve ölüm dürtüleri arasında tanımlıyoruz. ” (16)* Ve bir dipnot olarak şunu ekler: *“Sonuçta, ego analizi ile daha iyi kavradık ve tanıdık ki, ego dürtüleri libidinal karakterdedir ve öznenin kendi ego’sunu nesne olarak almışlardır. Narsisistik kendini koruma dürtüleri, libidinal dürtüler arasında sayılmışlardır... Ancak tam da burada, libidinal (ego veya nesneye yönelik) dürtülerle diğerleri ... arasında bir karşıtlık ortaya çıkmıştır. Bizim spekülasyonlarımız bu karşıtlığı, yaşam dürtüsü (eros) ile ölüm dürtüsü arasındaki karşıtlığa çevirmiştir. ” (17)* (Ayrıca, Ek 2’ye bakılabilir.)

Freud, 1923 tarihli *Ego ve İd* isimli çalışmasında dürtü kuramına noktayı koyar: *“Bundan sonraki tartışmalarına da temel alacağım dürtü bakış açısını geliştirmiş bulunuyorum. Bu görüşe göre, iki sınıf dürtü ayırmak zorundayız. Bunlardan biri, Eros’un cinsel dürtüleridir... İkinci sınıf dürtü, işaret edilmesi bu denli kolay olmayan ve sonuçta temsilcisi olarak sadizmi aldığımız dürtüdür. ” (18)*

Bu bölümü bitirirken, Michel Tournier’nin, *Cuma ya da Pasifik Arafı*’nda kahramanına söylettiği şu sözleri anmadan geçemiyorum: *“Cinsellik ve ölüm... yani, bir yaratıktan, daha genç olan diğerine geçiş. Ve her zaman doğurma eyleminde gizlice tükenen bireyin, tür uğruna kurban edilmesi üzerinde ısrarla duruyordu. Böylece cinsellik, diyordu, bireyin bağrında türün ta kendisinin canlı, tehditkar ve öldürücü var oluşudur. Dünyaya getirmek, bir önceki soyu, kötülük düşünmeden; ama hiç acımadan hiçliğe doğru iten yeni bir kuşak yaratmaktır. Anne baba gerekli olmaktan çıktıkları anda can sıkıcı olurlar. Çocuk onlardan büyümek için gerekli olan her şeyi doğal olarak nasıl kabul ettiyse yine aynı şekilde onları ıskartaya çıkarır. Demem o ki cinsiyetleri birbirlerine doğru çeken içgüdünün bir ölüm içgüdüsü olduğu doğrudur. İşte doğa, aslında apaçık ortada olan oyununu bu şekilde saklaması gerektiğini sanmıştı. Sevgililer görünüşte bencilce bir zevkin ardından giderlerken, aslında en çılgın bir özveri yolunda da ilerlerler. ” (19)*

Evet; doyum arayışındaki dürtüler, bakalım, nasıl bir ruhsal yapının ortaya çıkmasına vesile oluyolar. Bunu da, *Yapısal Kuram* başlığı altında inceleyeceğiz.

Ek: 1. İnversiyon ve Perversiyon

Freud; *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*’sinde, yaygın olan iki kanıyı yıkarak, cinsellik anlayışında devrim yapmıştır. Bu yaygın kanılardan biri, çocukta cinselliğin olmadığı; cinselliğin, ergenlikte başlayan bir olgu olduğudur. Freud’sa, doğuştan itibaren cinsel dürtünün olduğunu ortaya koyar. (Kuşkusuz burada, Freudcu kuramla ilgili yetersiz bilgilenmeden kaynaklanan; genital cinsellikle, yaşamdan yana olan her şey anlamındaki dürtüye -libidinal olana- ilişkin cinselliği birbirine karıştırma yanlışına düşmemek gerekiyor.) Öteki yaygın

kanı ise; cinsel dürtünün, bir cinsiyetten ötekine yönelik olduğudur. Halbuki Freud; cinsel dürtünün başlangıçta, nesnesinden bağımsız olduğunu vurgular. Buna bağlı olarak da, birinin, kendisine cinsel muhatap olarak kendi cinsiyetinden olanı mı, yoksa karşıt cinsiyetten olanı mı seçeceği, doğumsal olarak tayin edilmiş, önceden belirlenmiş bir şey değildir. Bu seçim, hem yapısal, hem de edinsel etkenlere bağlı olarak, ancak ergenlik sonrasında kararlılık kazanır. Ne yazık ki bir diğer (ama güncel) yaygın kanı da, Freud'un, karşıtcinselliği (heterosexuality) öngördüğü, o yönde ideolojik tercihte bulunduğu şeklindedir. Anlaşılacağı üzere Freud'un, daha 1905'in kültürel koşullarında dahi tavrı, ideolojik değil bilimseldir. *İnversiyonlar* (cinsel nesne seçimi ile ilgili sapma) tanımlaması ise, yalnızca, olgusal gerçekliğe ilişkin bilimsel bir saptamadır. Çoğu kez Türkçe'ye 'sapıklık' olarak aktarılan aşağılama ile bir ilgisi yoktur. Sözelimi; 1920 tarihli, *Bir Kadın Eşcinsellik Olgusundaki Ruhsal Kaynaklar* (20) isimli çalışmasında; tam anlamıyla kararlılık kazanmış bir eşcinselin, karşıtcinsel hale çevrilmesi; bir karşıtcinseli eşcinselle çevirmek kadar olanaklıdır, der. Müstehzi bir eda ile de, ikincisinin, pratik nedenlerle denenmemiş bir şey olduğunu vurgular!

Cinsellik Üzerine Üç Deneme'de geçen *perversiyon* kavramını biraz daha açmak için şunları söyleyebiliriz: Olağan/gelişkin cinsel amaç; cinsel organların birleşmesi ile cinsel gerilimin çözülmesi ve cinsel dürtünün (baskısının) geçici olarak sönmesidir. Bu sonul (nihai) amaca erişilemiyorsa, bir perversiyon söz konusudur. Örneğin; bir erkek, cinsel doyumunu yalnızca kadının iççamaşırları üzerinden sağlıyorsa ya da kadın bedeninin bir bölümü (örneğin kadının ayağı) doyum nesnesi olarak yeterli oluyor ve cinsel birleşmeye yönelmiyorsa, iççamaşırı veya ayak fetişizminden söz edilir; birer perversiyondurlar. Oral ve anal cinsellik, değme ve bakma, sadizm/mazoşizm de bu kapsamdadırlar. Ekleyelim; eğer bu ilgiler, cinsel birleşme düzeyindeki cinselliğe hazırlayıcı nitelikte iseler, kendileri ile sınırlı bir amaç olarak kalmıyorlarsa (yani, bir *takılma* -fixation- niteliğinde değillerse) doğal olarak kabul edilirler.

Ek: 2. Sadizm/Mazoşizm, Füzyon/Defüzyon

Freud, dürtü kuramının bu gelişim noktasında, daha önce *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'sinde, komponent dürtüler kapsamında andığı sadizm-mazoşizm'e de bir açıklık getirme gereksinimi duyar. *Sadizm*, kişinin kendi dışındaki bir şeye agresyonunu yönlendirmesi iken; *mazoşizm*, agresyonun, kişinin kendisine yönlendirilmesidir. Bunlar aynı zamanda, haz veren yaşantılardır. Ama erotik olandan (cinsel olandan) türememişlerdir; özerktirler. Pregenital evrede, nasıl ki diğer komponent dürtüler, ayrı ayrı davranabiliyor, anarşik bir yapılanma gösteriyorlarsa, birer komponent dürtü olan sadizm ve mazoşizm de öyledirler. Erotik (cinsel) olanlarla yan yanadırlar. Sözelimi, ruhsal-cinsel gelişimin oral evresinde, ağızcıl doyum arayışlarının yöneldiği nesne, sevginin muhatabı olduğu kadar, yıkımın (destruction) da muhatabıdır. Isırırız ve tadına varırız. Sadistik olan, erotik olana yol gösterir ama ayrı ayrıdırlar. Anal evrede de böyledir; dışkı hem tutulur, hem atılır. Yani pregenital süreçte, dürtünün nesneye yönelimi karşıtdeğerliklidir. Aynı nesneye yönelik sevgi ve nefret yan yanadır. Genital

evreden itibaren, komponent dürtüler cinsel dürtü gövdesi içinde birleşirken; sadistik-mazoşistik olanlar da, agresif öznitelikleri ile cinsel dürtünün hizmetine girerler. Buna, *dürtü füzyonu* (fusion) denilir. Aynı konuyla ilgili değiniler *Ego ve İd* isimli çalışmasında da vardır: “... bu iki sınıf dürtü birbiri ile harmanlanmış haldedir. Bir tür, değerli madene değersiz karıştırımı şeklinde; füzyon halindedirler.” (21) Ruhsal-cinsel gelişimin genital evresinde, agresif dürtü, cinsel olana katışır ve onun hizmetine girerken, yani füzyona tabi tutulurken; genital evreden, daha erken evrelere gerileme (regression) durumunda, füzyon da *defüzyona* (defusion) uğrar. Böylece, sadistik olan cinsel olandan bağımsızlaşır: “... dürtü defüzyonu ve ölüm dürtüsünün belirgin ortaya çıkışı, bazı şiddetli nevrozlarda -örneğin; obsesyonel nevrozlarda- özel bir önem kazanır. Şöyle bir varsayım oluşturabiliriz: Libido gerilemesi, örneğin sadistik-anal evreye, esasta dürtü defüzyonudur.” (22)

Dipnotlar ve Kaynakça

1. Kuş Kanadı Kalem Olsa'dan Artık Yaşamaktan Öte/ Ahmet Erhan, 1983, Can Y., 1984, s.298
2. Charles Brenner'in dürtülerle ilgili açıklamaları için, *An Elementary Textbook on Psychoanalysis* (1973) isimli kitabına bakılabilir. Brenner; J. Arlow'la birlikte, *Psychoanalytic Concepts and Structural Theory* (1964)'nin ve ayrıca, *Psychoanalytic Technique and Psychic Conflict* (1976) ve *The Mind in Conflict* (1982)'in de yazarı olan bir psikanalistir.
3. Birçok İngilizce metinde, 'drive' anlamına işaret eden 'instinct' sözcüğü kullanılıyor olsa da; Türkçe'de içgüdü ile dürtü arasındaki tercihin, vurguladığım ölçüler dahilinde yapılmasını doğru buluyorum.
4. *Instincts and Their Vicissitudes*/ 1915, S. Freud; The Standard Edition, Volume: XIV; London: Hogarth Press, 1986; s.121,122
5. *Three Essays on The Theory Of Sexuality*/ s.167-170; Komponent Dürtüler Ve Erotojenik Bölgeler'le ilgili bölüm.
6. *On Narcissism: An Introduction*/ 1914, S. Freud; S. E., V.: XIV
7. *Beyond The Pleasure Principle*/ 1920, S. Freud; S. E., V.: XVIII
8. *Instincts...*/ s.122-124
9. *Beyond...*/ s.53 Değişik vesilelerle de görülecek; Freud, her ne denli dürtülerin 'düalite'sinden söz etse de; dürtü kuramını açmılayışı, dürtüler arası 'diyalektik' bir birlik ve etkileşme kavrayışına oturur.
10. *Instincts...*/ s.125
11. “ / s.138

12. *Beyond...*/ s.10
13. “ / s.51, 52
14. “ / s.38
15. “ / s.46
16. “ / s.53
17. “ / s.61
18. *The Ego and The Id*/ 1923, S. Freud; S. E., V.: XIX, s.40
19. *Cuma ya da Pasifik Arafı*/ 1967, Michel Tournier; Ç.: Melis Ece, Ayrıntı Y., 1994, s.105, 106
20. *The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman*/ 1920, S. Freud; S. E., V.: XVIII
21. *The Ego...*/ s.41
22. “ / s.42

Yapısal Kuram

“İnsanın kaderi karakteridir,
...” (1)

Bilinçdışı Kuramı’nı ele alırken görmüştük; Freud ruhsal aygıtı, *topografik* olarak bölümlenmiş (bilinç-bilinçöncesi-bilinçdışı) ve tanımlamıştı. Freud, 1923’te, ruhsal aygıtı *yapısal* olarak bölümlüyor; *id*, *ego* ve *süperego*’yu tanımlıyor. Bunlar arasında işlevsel bağıntılar kuruyor.

Bu bölümlerden **id**; mutlak bilinçsiz olandır. Doğumla birlikte vardır. Karanlıktır, kaotiktir, iç örgütlülükten (organizasyondan) yoksundur. Doyumlandırılma arayışında olan içgüdüsel enerjiler ile doludur.

İd (das Es) kavramı, ilkin, *Ego ve İd* (1923) isimli yapıtta ortaya çıkıyor. Freud bu terimi, ‘Kişilikten bağımsız olan ve bu nedenle doğal yasalara konu olan şey’ anlamıyla, Nietzsche’den ödünç alıyor. İd, kaba bir yaklaşımla, topografik yaklaşım içinde anılan bilinçdışına eşdeğerli bir şey gibi görünse de, ondan farklıdır.

Öyleyse bu noktada, bilinçdışı ve id arasındaki ilintiyi aydınlatmamız gerekiyor. Bilinçdışı Kuramı bölümünde, bilinçli olmayan ruhsal malzemenin kapsamında, öncelikle, *bastırmaya* uğratılmış malzemenin bulunduğunu söylemiştik. Freud, psikanalizin ilgi nesnesinin, yani ruhsal etkinlikler açısından önemli olanın, bu malzeme olduğunu vurgulamıştı. Yine anımsanacağı üzere, bastırma işlemi ile,

bir dürtüyü temsil eden düşüncenin (ideanın/ dürtünün ruhsal temsilcisinin) bilinç alanına çıkması engelleniyordu. Ve hemen arkasından da Freud, şu soruyu soruyordu: bilinçdışı, yalnızca, *sansüre* tabi tutulmuş ve bilinçdışına itilmiş olan dürtü temsilcisi idealardan mı ibaretti? Hayır, der Freud; filogenetik çerçevede, bilinçdışının çekirdeğini oluşturan ama *ruhsal yaşantılar içinde yer almayan* (bu demektir ki, şu ya da bu biçimde, yaşam içinde gözlemlenme olanağı olmayan; varsayımsal olan ve bütün bu nedenlerle, bildik anlamda bilinçdışı da olmayan) bir bilinçdışı da vardır. Bu söylenenlerden şu çıkar: İd, bilinçsizliktir; onunla doğulur (ruhsal anlamda, id olarak doğulur). İd, filogenetik bir veridir. Yaşamın nesnel ve kültürel koşulları içinde, bastırılmış bilinçdışının çekirdeğini oluşturacak bir gizilgüçtür (potansiyeldir).

Şöyle somutlayabilir miyiz; insan yavrusu, son derece yaşamsal (biyolojik) ihtiyaçları ile doğar. Havaya, suya ve besine gereksinimi ve bu bağlamdaki doyum arayışları (uyarılabilirlik yatkınlığı olan tüm erotojenik bölgeleri de bu kapsamda anabiliriz) biyolojik/doğumsal kuruluşuna bağlıdır. Doğar doğmaz havayı solumak üzere ağlar; aç, susuz bırakıldığında kıyameti koparır, vb. İşte çocuk, bu türden içgüdüsel enerjilerle doğar ve doğumdaki id de budur. Çocuk bu arayışları içinde ve zamanla gelişen merkez sinir sistemi, kas yapısı olanakları çerçevesinde dış dünyanın gerçekleri ile karşılaşır: hisseder, sezer ve giderek anlamlandırır. Bu süreç, bir yandan içgüdüsel enerjilerin bir fikre bağlanması; bir yandan, gerçekliğin bilgisi demek olan ve id'den farklılaşan *ego*'nun kurulması, öte yandan da, doyumlandırılma arzusunu bir idea olarak sunan dürtünün (yani, bir idea ile temsil edilebilirlik niteliği kazanmış olan dürtünün), gerektiğinde, ego tarafından bastırılması ve bastırılmış bilinçdışının oluşum sürecidir. Psikanalizin muhatabı olanlar da; bir ideaya bağlanmış olan dürtü, bağlı olduğu idea üzerinden bastırılan dürtü (ve böylece yapılanan bilinçdışı) ve de bütün bu ideaların (yani nesnel dünyanın bilgisinin) yapılandığı *ego*'dur.

Böylece; içgüdü/dürtü/dürtü temsilcisi/bilinçdışı/id/ego arasındaki bağıntıları temellendirebilmiş olduğumu ve Freud'un, topografik ve yapısal yaklaşımları arasında bir çelişki olmadığını söylemiş oluyorum.

İd'in doğuştan getirilen bir yapı olduğunu söyledik: Koşulsuz doyum arayışındaki içgüdüsel enerji ile yüklü ve bu enerjisi ile bebeği haz nesnesine yönlendiren bir biyolojik gerçeklik. Sözelimi çocuk, doğuştan itibaren açlığa ilişkin gerginliği (uyarılmışlık halini) hissederek ve ağzıyla memeyi arar. Bu emme refleksidir. Çocuğun beklentisini karşılayacak olan annenin memesidir. Sonuç olarak çocuk, beslenme itkisi ile annenin memesine yönelir ve annenin memesini yaşar. Yani, anne memesinde, dış gerçekliği tecrübe eder. Anne memesi ya vardır ve çocuk hazzı yaşar ya da anne memesi yoktur, gecikmiştir veya hoyrattır; çocuk engellenmişliği (*frustration*) yaşar. Haz ve elem anıları birikerek belleği yapılandırır. Gerçekliğin, *iyi* ve *kötü* anlamında bilgisi edinilir; duygusal ayırışma kurulur. Haz veren iyidir; sevilir ve yakınlaşılır. Doyumu engelleyen kötüdür; öfke uyandırır ve uzaklaşılır. Freud, *Dürtüler ve Uğradıkları Değişiklikler*'inde şöyle söyler: “Çevredeki nesneler ego için haz kaynağı oldukça, ego bunları kendi içine atar, introjekte eder; öte yandan hoşnutsuzluk nedeni olanları da kovar: projeksiyon düzeneği.” (2) Bütün bunlar, merkez sinir sistemindeki gelişmelerle iç içedir: Uslamlama yetisinin, bellemenin, beş

duyunun ve kaslar üzerindeki denetimin yetkinlik kazandığı bir süreç. Bu yetkinleşme sürecinde ego, dış gerçekliğin bilgisi üzerine yapılır; dış gerçeklikten haberdar olur. Aynı ego, id'den gelişmiş olduğu için, iç gerçeklikten, yani dürtüsel istemlerden de haberdardır. Eklemek gerekir; tanınmaya başlanan dış gerçeklik, yalnızca somut/nesnel bir gerçeklik değildir. Çocuk doyum arayışı çerçevesindeki deneyimleri ile hangi duygusal niteliklerle (kalitelerle) kuşatılmış olduğunu, kültürel ölçütleri ve yasakları da tanımaya başlar ve bunlara ilişkin bilgiyi de içselleştirir. Bu süreç, **süperego**'yu yapılandıracak ve bilinçdışı işleyişi ile ego, bu gerçeklikten de haberdar olacaktır. Bu, nesnel dünyadan kaynaklanan ve özneye kılavuzluk edecek olan bir başka gerçeklik bilgisidir.

Sonuç olarak: id, filogenetik bir veridir; bilinçdışı, bastırma sürecinin sonucunda, id'in toprakları içinde yapılır. Ayrıca; bastırma sürecinde, bastırmayı yöneten ego bölümü de, egonun bastırma için başvuru kaynağı olarak aldığı süperego'nun önemli bölümü de, bilinçdışıdır. Yapısal Kuram çerçevesinde ortaya konulan id'in, ego ile sınırları; topografik yaklaşım çerçevesinde tanımlanan bilinçdışı ile bilinçöncesi/bilinç arasında varsayılan sınıra göre daha esnektir. Freud'un, *Ego ve İd*'de belirttiği üzere; ego, id'den keskin sınırlarla ayrılmaz; ego'nun aşağı bölümü de, bastırılmış malzeme de id'in içine girer ve bu bastırılmış malzeme, ego ile ilişkisini id içinde sürdürür. Yine aynı şekilde, süperego da tam anlamıyla özerk bir kuruluş değildir ve o da id'in içine uzanır. (3)

İd/ego, bilinçdışı/ bilinçöncesi-bilinç tanımlamaları çerçevesinde; **birincil ve ikincil süreçleri** de ele almamız gerekir. Bu süreçlerin ortaya konulması, Freud'un, bilinçdışı süreçleri keşfi ile birliktedir. İlk, *Bilimsel Bir Ruhbilim Projesi* (1895/yayımlanışı:1950) isimli çalışmasında sözü geçmiş, *Rüyaların Yorumu* (1900)'nun VII. bölümünde geliştirilmiş ve kuramın değişmeyen bir ekseni olarak kalmıştır. Topografik açıdan bakıldığında, birincil süreç, bilinçdışı dizgenin işleyişini; ikincil süreçse, bilinçöncesi-bilinç dizgesinin işleyişini ifade eder. Ekonomik-dinamik açıdan bakıldığında; birincil süreçte ruhsal enerji, engellenmeden serbestçe akar ve yoğunlaştırma (birçok ideanın tek bir idea halinde yoğunlaşması), yer değiştirme (bir ideanın yerine, onunla çağrışımsal bağıntısı olan bir başkasının geçmesi) düzenekleri; bütünün, benzetme veya ima yolu ile temsil edilebilirliği, simgesel temsil kullanılır; bekletilmeksizin doyum arayışı geçerlidir, doyum için özgün bir nesne gözetilmez, zaman dizini (öncelik-sonralık ilişkisi) geçerli değildir. Aynı çerçevede ikincil süreç ise; yaşam boyu gittikçe gelişip yerleşerek bilinç dizgesinin, bu anlamda ego'nun bilinçli olan kesiminin işleyişini temin eder. Dış koşulların gözetilerek doyumun ertelenebilmesi, özgün yatırım nesnelere ve doyum yollarına bağlılık, olgular arasında bağıntıların kurulması, nedenselliğin gözetilmesi, durum-zaman ve mekan yönelimleri, dilin bildik yasaları bu işleyişin kapsamındadır. Birincil süreç, daha ziyade; rüyalar, espri kuruluşları, sürçmeler ve belirti yapılanmalarında; ikincil süreçse; düşümsellik, dikkat, yargılama, uslamlama ve denetimli eylem çerçevesinde gözlemlenebilir. Birincil ve ikincil süreçler arasındaki karşıtlık, aynı zamanda, *haz ilkesi* ile *gerçeklik ilkesi* arasındaki karşıtlığı da içerir.

Şimdi bu noktada; yani, salt biyolojik bir varlık olmakla, yaşam/kültür içre bir varoluşun kurulması yol ayrımında, ego kavramını; *narsisizm, oto-erotizm, nesne/nesne ilişkileri ve ruhsal-cinsel gelişme evreleri* (ve bu gelişim evrelerinden sonuncusu olan fallik evrede yaşanan *Ödipal karmaşa (Oedipus complex)/karmaşanın çözülümü ve süperego'nun kuruluşu*) bağlamında ele almamız gerekiyor. Neden böyle? Çünkü; ruhsal aygıtın yapısal bir bölümü olan ego'yu, eğer, bir kimlik oluşum süreci ve dış dünya ile ilişkileri içinde tanımlayamazsak, buraya dek söylenmiş olanlar yeterince somutluk kazanmamış olacaklar.

Bilindiği üzere Freud'un psikanaliz kuramının yol göstericisi, dürtülerin serencamıdır. Yani, belli bir varoluşsal durumu anlayabilmek için, söz konusu dürtünün muradının ne olduğunu, neye yöneldiğini ve nereye yatırımılandırıldığını anlayabilmek gerekiyor. Şimdi bu kaygıyla, **narsisizmi** (4) ele alalım. Ama önceden söyleyelim; Freud ilkin narsisizm kavramını işliyor, ancak bir süre sonra ('betimlediği haliyle' kabulü pek de kolay olmayan) *birincil (primary) narsisizm* adını verdiği, daha erken bir süreci de tanımlıyor. Şimdi sırasıyla bunları gözden geçirelim.

Freud narsisizm terimini ilk kez, 1910 yılında, eşcinseller için kullanıyor. Eşcinsellere (homosexual) baktığı zaman görüyor ki bu kişiler; kendilerini, kendilerinin cinsel nesnesi olarak seçmekte. Yani, cinsel (libidinal) dürtülerini kendilerine yatırıyorlar. Her ne kadar bir başka insanı seviyor gözükseler de, esasta (imgesel olarak) kendilerini seviyorlar. Neden? Çünkü, sevdikleri o bir başkası, aslında kendilerini temsil etmektedir. O kişi (Freud burada erkek eşcinselleri örnek veriyor), bir vakitler annelerinin kendilerini sevdiği gibi sevebilecekleri bir erkektir. Bir başka deyişle, o kişinin şahsında kendilerini seveceklerdir. Freud, bu görüngüden kalkarak şu sonuca varıyor: öyleyse, insanın ruhsal gelişim sürecinde, yalnızca kendisini sevdiği (yani, tüm libidinal dürtüsünü yalnızca kendisine/kendi benlik tasarımına yatırımılandığı) bir evre olmalıdır. Evet, herkes böyle bir evreden geçiyor ama bir bölüm insan, libidinal yatırımı kendi dışındaki nesnelere (giderek karşı cinse) yaparken; bir bölüm insan da, böyle bir aşamada takılıp kalıyor.

Freud'un narsisizmi ele aldığı ikinci yer ise, 1911 tarihli, "*Bir Paranoya Olgusunun Özyaşamsal Öyküsü Üzerine Psikanalitik Notlar*" (5) isimli yazısıdır. Bu yazısında Schreber adında bir hastayı irdeler. Narsisizm adına vardığı sonuç şudur: Narsisizm, cinsel gelişim sürecinde, oto-erotizmle nesne sevgisi arasında bir basamaktır. Bu aşamada insan yavrusu; kendisini, kendi vücudunu, kendisinin sevgi nesnesi olarak almaya başlar ve bu, cinsel dürtülerin ilk kez bir araya gelişidir. Daha önce söylediklerimizi anımsarsak; otoerotizm, erotojen bölgeler üzerinden yaşanan doyumunu ifade ediyordu. Yani, libidinal doyum (cinsel dürtü/ sevmeye ile ilgili yaşantı), bebeğin kendi üzerinden ama ayrı ayrı erotojenik bölgeler çerçevesinde gerçekleşiyordu. Kabaca denilebilir ki bebek; oto-erotik aşamada bedenini parça parça severken, narsisistik aşamada, kendi bedenini/kendini 'tümüyle' seviyor. Dışardaki bir nesneyi sevmeden önce, kendisini sevmiş oluyor. Dürtü ve nesne ilişkileri temelinde konuşacak olursak; libidinal yatırımı, nesneden önce kendisine oluyor. Kendisi, kendisinin aşk nesnesi oluyor.

Böylece Freud, narsisizm kavramını, bu konuya adanmış yapıtı olan *Narsisizm Üzerine: Bir Giriş* (1914) isimli yazısından daha önce ifade etmiş oluyor. Söz konusu çalışmada da farklı bir şey yapmıyor ve narsisizmi, *libidinal yatırım* ile bağıntısı içinde ele alıp psikanalitik kuramla bütünleştiriyor. Bu sefer psikozlara bakıyor ve görüyor ki, bu olgularda, dış dünyaya (nesnelere) yapılmış olan yatırımdan vazgeçiliyor ve nesne yatırımından çekilen libido yeniden ego'ya yatırılmlandırılıyor. Yani kişi, tümüyle kendisine dönmüş oluyor. Bu gerçekten kalkarak da; libidonun dış dünya nesnelere yatırılmlandırılmadan önce, ego'ya (kendisine) bağlandığı bir aşama olması gerektiği sonucuna varıyor. Psikozlarda, öncelikle bu aşamaya geri dönülmektedir. Öte yandan biliriz ki, insanın olağan toplumsal yaşantısı, başkalarına (da) yatırım yapmasını gerektirir. Yatırımımızı birinden çekip bir başkasına veya yatırmış olduğumuzu geçici olarak kendimize çekebiliriz. Peki, fark ne? Psikotik süreçte, yatırımın dış dünyadan kişinin kendisine dönmesi bir mutluluk arz eder. Halbuki ötekisi, bizle bizim dışımız arasındaki ilişkinin devingenliğini sağlar. Buradan bir sonuç daha çıkartmış oluyoruz; ego'nun özgün libidinal yatırımı temelde süregiden bir yatırımdır ve adeta bir amibin yalancı ayakları gibi nesne yatırımlarına yönlendirilir ve nesneden geri çekilir. Böylece Freud, libidinal enerjinin kullanımı açısından, *ego libidosu* ile *nesne libidosu* arasındaki denge postülatını ortaya koyar; biri azaldığında diğeri artar ya da tersi olur. Yani ego, libidonun deposudur ve buradan libidoyu nesnelere gönderir veya nesnelerden geri çeker.

Yukarıda anıldığı tarzda bir psikoz (*dementia praecox*) tanımı, 1908'de *Karl Abraham* tarafından da yapılır. Abraham, *dementia praecox*'un ruhsal-cinsel karakteristiğinin, hastanın, oto-erotik evreye gerilemesi olduğunu söyler. Sağlıklı insan, libidinal enerjisini dış dünyaya (da) yönlendirirken, *dementia*'lı tümüyle kendisine yönlendirmektedir. Hatta, orada da kalamamakta, henüz daha ego'nun bütünlüğünün kurulmadığı daha erken aşamaya (oto-erotik evreye) gerilemektedir. Freud da psikozlar için bu yaklaşımı temelde doğru bulur ve bu vesileyle, narsisistik olan evre ile oto-erotik olan süreç arasında bir ayırım yapar. Çünkü, der, otoerotik olan evrede henüz daha ego'nun birliği (üniterliği) kurulmamıştır. Halbuki narsisistik evre bir ego kateksisidir, yani, libidonun ego'ya yatırılmasıdır.

Buraya dek söylenenlerden ve Freud'un 1910-1915 dönemi çalışmalarından anlaşılan şu oluyor: Narsisizm; çocuğun yaklaşık bir yaş dolayında yaşadığı, oto-erotik süreçle nesne sevgisini kurduğu aşamalar arasında yer alan ve ego kateksisine dayalı (ego'nun kurulması olarak anlayabiliriz) bir evredir. Ancak Freud, 1916-1917 dönemi çalışmalarında, *birincil narsisizm* adını verdiği bir başka evreyi de tanımlıyor. Diyor ki; yaşamın ilk basamağı olan, ego'nun yapılanmasından önce gelen (daha doğrusu, ego ile id'in ayrılaşmadığı), dış dünya ile kesinlikle bir ilişkinin söz konusu olmadığı (bu anlamda, mutlak nesnesizliğin geçerli olduğu), en ideal örneğini rahim-içi yaşantının (daha az başarılı bir diğer örneğiniyse uykunun) oluşturduğu, bir başka evre daha vardır ve bu da, *birincil narsisistik* evredir.

Bu betimleniş içinde birincil narsisizm kavramı, daha sonraki psikanalistlerin öyle kolayca eyvallah dedikleri bir kavram olmuyor. Özellikle de şu noktada huylanıyorlar: Bir kere, böyle bir evreyi ampirik anlamda kabul etmek mümkün

değildir. Öyle ya da böyle, insan yavrusu, daha doğduğundan itibaren dış dünya ile bir etkileşme içindedir. Dolayısıyla, rahim-dışı mutlak nesnesizliğin olduğu bir evre varsayımı, reddedilmesi gerekli bir mittir. Bu huylanma, aslında, psikanalizin ufkunu geliştirecek olan nesne ve nesne ilişkileri yaklaşımının bu noktada dile getirdiği bir duyarlılıktır; yeri geldiğinde ele alacağız.

Peki, narsisizmin birincili var da, *ikincili (secondary)* yok mu? Elbet var ve üstelik kimselerin bir itirazı da yok. Hani Freud, Narsisizm Üzerine: Bir Giriş isimli çalışmasında, şizofreni (psikoz) olgularından kalkarak, dış dünyaya yatırılmış olan libido, tümüyle kişinin kendisine geri döner, demişti ya; işte libidonun bu aslına rücu etmesi haline de, *ikincil narsisizm* denilir. Yalnız şizofrenik olgularda yaşanan değil, herhangi bir vesileyle, dış dünyadan kısmi olarak libidonun çekilmesi hadisesi de bir tür ikincil narsisizm oluyor. Daha sonra söylenecek; bir başkasındaki herhangi bir özelliğe, olumlu bir değer yüklenmesi ve bu olumlu değerın kişinin kendi benliksel dağarcığına katılması anlamında *özdeşim* de (identification), nesne ve ego arasındaki libidinal devingenliğe bir örnek oluşturur. Kişinin bir başkasında sevdiği, kendisinde seveceği şey olur. Fiyakalı bir ifadeyle; ego'nun bu türden narsisizmi, libidonun nesnelerden çekilmesi ile oluşan, ikincil bir narsisizmdir. (Bkz.: Ek 1)

Bu silsile içinde yerli yerine oturtulması icap eden kavramlardan biri de, **oto-erotizm**'dir. Freud'a göre, oto-erotik süreçte, birbirinden bağımsız (dağınık durumda olan) erotojen bölgelerin uyarılmışlığı, bu bölgelerden kalkan komponent (kısmi/partial) dürtüler aracılığı ile, bir dış nesneye gereksinim duyulmadan (kişinin kendi bedeni üzerinden) giderilir. Bir başka deyişle libidinal yatırım, öznenin kendi bedenine olmaktadır. Hatırlanacağı üzere Freud, Üç Deneme'sinde, infantil cinselliğin oto-erotik nitelikte olduğunu söyler. Az önceki tanım gereği ortaya çıkan şudur: libidinal yatırımların (bir dış nesneye yönelmeden önce) ilk kez biraraya gelmeleri ile ortaya çıkan narsisizmden (yani, ego'yu şekillendiren ego kateksisinden) önce de bir narsisizm, diyelim, bir infantil/bebeksi narsisizm (libidonun, ayrı ayrı, erotojen bölgelere yatırımılandırıldığı tarzda bir narsisizm) vardır. Gerek narsisizm, gerekse oto-erotizmle ilgili olarak buraya dek söylenenler, bir kavrayış zorluğu yaratıyor. Bu zorluk, sözü edilen süreçler çerçevesinde dış nesneye gereken kuramsal duyarlılığın gösterilmemesinden kaynaklanıyor. Evet, infantil narsisistik yaşantıların olduğunu yadsımak mümkün değil ama bu kavrayışı bir mutlaklık üzerine oturtmaya çalıştığı her durumda Freud, eşyanın tabiatını zorlamış oluyor. Sözgelimi, Freud'un da oto-erotizm için bir model olarak aldığı emme eylemine bakalım. Süt çocuğu, açlık duygusunun yarattığı uyarılmışlık içinde anne memesi ile buluşuyor. Yani, çocuğun uyarılmışlığını ortadan kaldıran bir dış nesne var. Çocuk o aşamada, her ne kadar memenin sahibini bütünlüğü içinde algılayabilecek durumda olmasa da; annenin memesini emmesi ile kendi parmağını emmesi farklı yaşantılardır. Çocuğun ruhsal/nörolojik gelişmişliği çerçevesinde, dürtünün nesnesi (anne memesi), dürtünün kaynağına (açlık) göre tali bir konumda olsa da; nesnenin (kısmi de olsa) varlığı çocuk için yadsınılamaz. (Üstelik, Freud bizatihi, Narsisizm Üzerine'de, nesne seçimleri bağlamında - daha sonraki nesne seçimleri için kişiye yol gösterecek olan- *anaklitik* olanı, yani kendisini besleyen nesne -anne- ile ilişkisini anmaz mı? Bu ilişkide, cinsel dürtü doyumunu, anaklitik bir nesne seçimi çerçevesinde ve anne

memesi üzerinden olur. Açlık ortadan kalktığında, oral cinsel dürtü de nesne ile bağımlı koparır ve oto-erotik hale döner.) Dolayısıyla, oto-erotizm, cinsel-ruhsal gelişme sürecinde sabit bir evre olarak değil, cinsel dürtü kendi doğal nesnesinden ayrıldığında yineleyen bir durum olarak alınmalıdır.

Şimdi de, **nesne** kavramını ele alalım. Nesne; psikanalizle ilgili yayınlarda *nesne ilişkileri*, *nesne seçimi*, *nesne aşkı*, *nesne yitimi* gibi örnekleriyle karşımıza çıkan bir kavram. Bildik anlamda cansız bir nesneyi değil, canlı bir varoluşu veya insanı ifade ediyor.

Bilindiği üzere Freud, dürtünün amacı ve nesnesini ayırır. Nesne, dürtünün amacının sağlanmasına vesile olan şeydir. Amaç da, doyumdur. Freud için önemli olan işin bu yanındır: belli bir erotojenik bölgenin uyarılmışlığından kaynaklanan dürtünün doyum ve böylece sözü edilmiş olan gerginliğin ortadan kalkması, hazzın yaşanması. Nesne kuramcıları içinse, Freud'un dürtü merkezli kuramı çerçevesinde, nesnenin ve dolayısıyla doyum arayışı içinde, nesne ile ilişkinin önemi atlanmaktadır. Sözgelimi oral aşamada Freud için dürtünün nesnesi beslenmeyi sağlayan şeydir ve içe-almanın (incorporation) ima ettiği düşlemleri de kapsar. Oral düşlemlerin analizi ise bize, içe-alma etkinliğinin, besleyici olanların dışındakileri de içerdiğini ve bunların da 'oral nesne ilişkileri' olduğunu gösterir.

Cinsel yaşamın belli bir birlik gösterdiği ve bir başka insana yönelindiği ergenlik dönemindeki nesne seçimi (başlangıç örneği genital/fallik evrededir) ile oto-erotizm arasındaki karşıtlık, Freud'un 1905-24 yılları arasındaki kuramsal sürecinde tedricen azalır. Ama konuyu berraklaştıranlar nesne kuramcıları olmuştur: Tanımlanmış olan her pregenital evrenin kendisine özgü bir nesne ilişkisi vardır. Komponent dürtüler (kısmi/partial dürtüler) bir uçları ile erotojenik bölge ile ilintili iken, öte yandan da *kısmi (partial) nesne* ile ilgilidirler. Kısmi nesne, doyumun sağlanmasına yeterliliği olan şeydir. Bu bir insan olabilir ama gerekli de değildir. Doyum, bedenin bir parçası ile de sağlanabilir. Nesnenin konumu bir koşula bağlanmıştır: doyum. Aşk nesnesi ile ilişki ise (yaşanan nefret de olabilir), başka şeyleri kapsar: Aşk nesnesi ile ilişkide esas olan, dürtü ile nesne ilişkisi değil; bütün (total) ego ile nesnenin ilişkisidir.

Ruhsal-cinsel yaşantının genetik değerlendirmesi içinde diyebiliriz ki, *kısmi nesne* ile (dürtü nesnesi veya esas olarak, pregenital nesne) *tüm (total) nesne* (aşk nesnesi veya esas olarak, genital nesne) arasında, komponent dürtülerin genital organizasyon çerçevesinde biraraya gelmeleri sayesinde, bir genetik geçişlilik vardır. Sonuç olarak genital aşamada nesnenin kaliteleri çeşitlilik ve zenginlik arz eder. Aşk nesnesi artık, yalnızca dürtünün bir uzantısı değildir. Varolmasının biricik nedeni de, dürtünün doyumunu değildir.

Nesne seçimi ise; Freud'un, Üç Deneme'de ortaya koyduğu bir kavramdır. Freud, burada sözü edilenin, *aşk nesnesi* olduğunu ifade eder ve seçim, elde edilebilir olanlar arasından, entelektüel tarzda birinin seçilmesi olarak anlaşılmaz. Seçim, kişinin yaşamının belirli bir döneminde gerçekleşen ve o kişinin aşk nesnesi bağlamında karakterini belirleyen ve değişmeyen bir şeydir. Freud, bu anlamda, *bir nesnenin bulunuşundan* söz eder.

Nesne seçimi, ya özel bir kişinin (sözgelimi, nesne seçiminin babaya yönelik olması) ya da özel tipte bir nesnenin seçimi (örneğin, eşcinsel nesne seçimi) anlamında kullanılır. Freud, Narsisizm Üzerine’de, nesne seçimini iki büyük kategoride toplar: *anaklitik* ve *narsisistik* nesne seçimleri. Anaklitik nesne seçimi; bizi besleyen annemiz veya bizi koruyan babamızın yönlendirici olması, yani onları ima edenlerin aşk nesnesi olarak alınmasıdır. Narsisistik nesne seçimi ise, bize ait değerlerin nesne seçimize yol göstermesidir. Buna göre de; ‘ne isek, ne idiysek, ne olmak istiyorsak’; bu özellikleri ima edenleri aşk nesnesi olarak seçeriz.

İrdelenmesi gereken kavramlardan bir diğeri de, **nesne ilişkileridir**. Bu kavrama, nadiren de olsa, Freud’un yazılarında rastlanılır. Ancak, Freud’un kavramsal şemasında yeri olmadığı açıktır. Halbuki, otuzlu yıllardan bu yana nesne ilişkileri kavramı giderek büyük bir önem kazanmış ve öyle ki, bazı yazarlar için en belirleyici kuramsal değişken olmuştur. Örneğin, *Daniel Lagache* gibi yazarlar, bu kavramın işaret ettiği şeyin, yalnızca psikanalizin konusu da olmadığını; etrafı ile etkileşme içinde olmayan, yalıtık bir organizmanın zaten düşünülmemeyeceğini söylerler. *Michael Balint* de, psikanalizde genel anlamda iki teknik yönelim olduğunu, bunlardan birinin iletişime ve kişi kişiye ilişkiye dayalı; ötekisininse, tek beden kavrayışına dayalı yaklaşım olduğunu vurgular. Balint’e göre, nesne ilişkilerinin tanımlandığı 1935’ten başlayarak, nesne ve nesne ilişkileri dışındaki tüm terimler ve kavramlar, yalnızca bireysel olanın sınırları içinde kalmıştır. Yine *René Spitz*’e göre; Freud, anne ile çocuk arasındaki ilişkiyi ele aldığı Üç Deneme’deki bir pasaj dışında, libidinal nesneyi yalnızca özne açısından görür. (Kateksis, nesne seçimi.) (6)

Nesne ilişkilerinde sözü edilen nesne; nesne seçimine ve nesne aşkına konu olan nesnedir. Söylenildiği üzere, eğer kendisine bir dürtüsel yatırımda bulunulmuşsa, kişi de bir nesne olarak anılır. Bunda, kişinin değerini küçültücü bir anlam yoktur.

Sözü edilen ilişki, karşılıklı ilişki olarak anlaşılmalıdır. Bu önemlidir. Dolayısıyla, bir ilişkiden söz edilirken, yalnızca öznenin yapılandığı bir nesne değil; aynı zamanda, o nesnenin, öznenin eylemini şekillendirmesi de anlaşılmalıdır. Hatta M. Klein, bu fikre daha da ağırlık tanıyarak, nesnenin, (yansıtılan/projekte edilen, içe atılan/introjekte edilen anlamında) özne üzerinde gerçekten etkin olduğunu ifade eder. (*İyi nesne/ Kötü nesne* kavramları da bu yaklaşım içinde anılmalıdırlar.)

Peki, Freud sonrası psikanalitik tutum içinde yeni olan nedir? Birincisi; bir organik alt tabaka olarak dürtünün kaynağı, kesinlikle ikincil bir rolde görülür. Sonuç olarak, dürtünün amacını belirleyen belirli bir erotojenik bölgenin doyumu olduğu fikrine pek itibar edilmez; amaçtaki ağırlık, nesne ile ilişkiye tanınır. Örneğin oral nesne ilişkilerinden söz edildiği zaman, öznenin dünya ile ilişkilerinde içe-alma nitelikli olanların altı çizilmiş olur. İkincisi; bir tür nesne ilişkisinden söz edildiği zaman, anılan yalnızca dürtüsel yaşam değil; aynı zamanda, ilişkilerde kullanılan savunma düzenekleri, ego’nun yapısı ve gelişme düzeyi, vb.’dir de. Böylece nesne ilişkileri kavramı, kişiliğin (bireyin) gelişimi

mesalesine bağlanmış olur. Bu durumda da, ‘basamak’ (evre) kavramı yerine, nesne ilişkileri geçer. Bu şöyle bir yarar sağlar; aynı kişide, birçok nesne ilişkisi tarzının birarada veya değişerek bulunabileceği fikrine sahip oluruz. (Çağdaş psikanalistlerin, nesne ve nesne ilişkileri konusundaki katkıları ile ilgili kısa bilgi için, bkz.: Ek 2)

Narsisizm, oto-erotizm, nesne ve nesne ilişkileri çerçevesinde söylenlerden çıkan sonuç şu oluyor: *İnsan; türüne özgü gereksinimler ve bunları karşılamaya yönelik tepkileri ile doğar; tepkilerinin yönlendirmesi ile nesneler dünyasına açılır ve bu süreçte, önce kısmi ölçüleri içinde, daha sonra bütünlükleri çerçevesinde, hem kendisini hem de dış dünyayı ayırt eder ve tanımlar. Her iki dünyanın birbirlerini koşulladıkları, yeniden ürettikleri bu diyalektik süreç, bir ömür sürer. Kişinin kendi bedenine ve dış dünyaya yatırımları, her zaman bir bütünlük taşır. Çeşitli dönemleri ve yönelimleri sırasındaki farklılıklar yalnızca nicel farklılıklardır.*

Bireyin oluşum sürecini kavrayışımızı zenginleştiren bir diğer kuramsal yaklaşım da, **ruhsal-cinsel gelişim evreleridir**. Freud’a göre, bu evrelerin nirengi noktalarını belirleyen, o sırada çocuğun yaşamında baskın olan erotojenik bölgedir. Nesne ilişkilerini önemseyenlerin vurgusuyla da, o erotojenik bölgeye özgü nesne ilişkileridir.

Bu evrelerden ilki; 1-1.5 yaş arasında yer alan *oral (ağızcıl) evre*’dir. Bu evredeki erotojenik unsurlar; ağız, dil, dudak ve dişlerdir. Açlık duygusu ve bu bölgelerin uyarılmışlığı, dürtüye kaynaklık eder ve dürtünün amacı, uyarılımı ortadan kaldıracak olan nesnenin içe alınmasıdır. İçe alınan nesne ise meme (ve aracılığı ile süt) veya diğer besinlerdir. Freud, cinsellikteki oral niteliği ilk kez 1905’te, Üç Deneme’de tanımlıyor. Kalkış noktası da, erişkinlerin oral nitelikli yaşantıları ve çocukların parmaklarını emmekten duydukları büyük haz (oral mastürbasyon) olmuştur. Freud, her ne kadar 1905’te cinselliğin oral boyutuna işaret etse de, henüz daha o tarihte, anal evreyi ele alırken yaptığı gibi, ruhsal-cinsel gelişim sürecinin oral evresi diye ayrı bir baskınlığa değinmiyor. Ancak 1915’te, oral süreci, ruhsal-cinsel gelişimin ilk evresi olarak değerlendiriyor. Bu evredeki haz arayışı, açlığın ortadan kaldırılmasıdır. Cinselliğin haz eksenini de bunun üzerine kurular. Böylece insan yavrusu, temel bir gereksiniminin giderilmesi bağlamında, nesne üzerinden alım-verim ilişkisinin ilk deneyimlerini yaşar. Kabaca, yaşadığı gerçeklik (sezgilediği dünya), onun doyumuna ne ölçüde elverişlidir, onu tecrübe eder. Temel *güven/güvensizliğin* altyapısını belirleyen de, bu evredeki tecrübelerdir. Freud, bu evreden sonraki anal evrenin etkinlik/edilginlik (activity/passivity) sorunsalını yaşatan bir evre olduğunu söylediği halde, oral evre için böyle bir tanımlama yapmaz. (Karl Abraham ise, oral evreyi, nesne ilişkileri bağlamında ikiye ayırır: Birinci evre; emme/edilgin içe alma eylemine dayalıdır. İkinci evre ise; ısırma/etkin içe alma eylemine dayalıdır, bu yüzden sadistik bir nitelik taşır. Abraham bu yaklaşımı ile, aynı nesneye yönelik karşıt duygulardan, yani *ambivalens*’ten de söz etmiş olmaktadır. Edilgin içe almanın yaşandığı evre, ona göre pre-ambivalent; doyum nesnesine aynı zamanda, yıkıcı (destructive) yaklaşımın da yönlendirildiği (dişlerin çıktığı) evre, ambivalenttir.) (7)

Freud, ikinci ruhsal-cinsel gelişim evresini, *anal-sadistik* evre olarak isimlendirir. 1-1.5yaş/ 3 yaş sonu arasını kapsar. Baskın olan erotojenik bölge anüstür. Dürtünün kaynağı, dışkının (dürtünün nesnesinin), anüs (ve rektum) üzerinde uyandırdığı gerilimdir. Bu dönemde, yine temel gereksinimlerden biri olan dışkılama üzerinden yaşananlar (anüs ve rektumda biriken dışkıya yönelik yanıtlar) ruhsal gelişme üzerinde belirleyicidir. Nesne ilişkileri; dışkının tutulması (retention) ve atılımı (expulsion) çerçevesinde yaşanır. Bu evre, Freud tarafından ilk kez 1913'te, *Obsesyonel Nevrozlara Dispozisyon* (8) isimli çalışmasında tanımlanmıştır. *Etkinlik/edilginlik* ikiliğinin yaşandığı ilk deneyimdir. Bunlardan etkinlik; dışkıyı atacak olan kaslarla, dışkının atılımına hükmetmektir. Bu etkinlik, mahiyeti itibarıyla *sadistik*'tir. Edilginlik ise; gerek dışkılama sırasında, gerekse dışkının tutulması sırasında, anal müköz membranın erotojenik duyarlılığını bir haz vesilesi (bir şeyi içinde tutmaktan zevk alma) olarak yaşamaktır. Buna, *anal erotizm* denilir. Böylece, anal evrede, dürtünün nesnesine yönelik iki farklı tutum vardır: tutma ve atma. Bu durum, anal evrenin ambivalensini kurar. Öte yandan aynı şey, *çiftcinselliğin* (bisexuality) de zeminini hazırlar. Çocuğun kendi bedenine ait bir parça olan dışkının verdiği doyum ve kültür adına kendisinden düzenli olarak talep edilen bir şey olması, dışkının narsisistik önemini artırır. Kültür adına kendisi için değerli olan bir şeyden vazgeçmesi, ancak değerli olan bir şeyi verirken onu başka hazlara tedavül ediyor olması, dışkıya, para vb.'yi simgeleyecek (değişim değeri olan) bir anlam da kazandırır. Bu dönemin dışkılama üzerinden yaşanan deneyimleri; yani, dışkının muhafaza edilmesinden edilgin bir biçimde veya atılmasından etkin bir biçimde haz alma; *özerklik* duygusunun kuruluşuna elverişli bir deneyimin yaşanması veya bunun karşısı olan durumlara da bir zemin hazırlamış olur. Eğer anal-sadistik evre, kişiliğin yapılanışında (yani, dış dünya/nesne ilişkilerinin kuruluşunda) bir baskınlık oluşturuyorsa; kişiliğin temel özellikleri *cimrilik*, *inatçılık* ve *düzenlilik*dir. Cimrilik, hırsla; inatçılık, meydan okumaya varabilir. Belli ölçüler içinde bunlar, anal erotik kişiliğe ait özellikler olarak kabul edilir. Eğer kişi, anal erotizme takılıp kalmışsa, bu türden yüceltmeler değil, doğrudan doğruya dürtünün özgün halinin yaşanması söz konusudur. Bu evrenin kendine özgü savunma düzenekleri ise; *karşıt-tepki kurma*, *yer değiştirme*, *yaltıtma* ve *yapma-bozma*'dır. (9)

Bilindiği üzere cinsellik, Üç Deneme'nin 1905'te yayımlanışından sonra iki ana yönelim içinde tanımlanmıştır: 1) *Pregenital*, 2) *Genital cinsellik*. Pregenital süreç, yukarıda anılmış olan oral ve anal-sadistik evrelerden oluşur. Bu evrelerde Freud'un dikkati, nesne ilişkilerinden ziyade, bu sürecin oto-erotik niteliği ile ilgilidir. İnfantil cinsellikte dürtü, kısmi (partial) olarak tanımlanır. Dolayısıyla, yerel (local) hoşnutluğa veya organ hazzına dönük yaşantılar, dürtünün yöneldiği çevre nesnelerden daha çok önemsenir. Gerçek anlamda nesne seçimi, yalnızca genital (esasta, *fallik* demek daha doğru olur) evrede gündeme gelir. Böylece cinsel yaşam bir bütünlük kazanmakla kalmaz, aynı zamanda diğer insanlara dönük kesin bir yönelim de kazanır. İşte; 3. yaş sonu ile 5 yaş arasındaki süreç, *genital* evreyi oluşturur. Ergenlikte ve giderek erişkinlikte yaşanan nesne seçiminin özelliklerini belirleyen infantil genital süreçtir. Freud şunu vurgular: infantil dönemde, kısmi dürtülerin biraraya gelişini ve bütünlüğü içinde karşıt cinsiyetteki nesneye yönelimini koşullayan, erkek cinsel organı, yani, fallustur. Dolayısıyla, infantil süreçte, genital

örgütlülüğün kurulduğu evre, *fallik evre* olarak anılır. Freud, 1923 tarihli, *Cinsellik Kuramına Ek* alt başlıklı, *İnfantil Genital Örgütlenme* isimli yazısında şunları söyler: “*Pregenital anal-sadistik örgütlenme döneminde, henüz daha kadın-erkek ayırımı yoktur. Bu dönemde hakim olan, etkin-edilgin karşıtlığıdır. İnfantil genital (fallik) süreçte hakim olan karşıtlıksa, erkek genital organına sahip olmakla, kastre edilmişliktir. Ergenlik döneminde bu karşıtlık, kadın-erkek karşıtlığı olarak yerleşir. Erkeklik bir penise sahip olmaklık ve etkinlik; kadınlıksa, edilginlik ve rahmin mirasına katılan vajinanın, penisin barınağı olarak değerlendirilmesidir.*” (10)

Fallik süreç, Ödipal karmaşanın ve çözülümünün yaşandığı, en kapsamlı biçimiyle süperego’nun kurulduğu bir evredir. Şimdi bunları görelim.

Ödipus karmaşası terimi, Freud’un yazılarında 1910 yılına dek yer almamakla birlikte, gerek kendi kendini analizi çerçevesinde, gerekse hastalarla çalışmasında farkında olduğu bir kavramdır. 1897’de, kadim dostu Fliess’e yazdığı mektupta, *Ödipus Reks* öyküsündeki karmaşanın çok inandırıcı olduğunu, çünkü herkesin içinde bu karmaşaya ait uzantıların olduğunu vurgular.

Ödipal karmaşa, çocuk cinselliğinin en önemli olgusudur. Freud’a göre bu süreç, iki nedenden dolayı oldukça karmaşıklaşır. Birincisi, anne-baba-çocuk üçlüsünü içermesi; ikincisi de, her bireyin doğal çiftcinselliği bağlamında gelişmesi.

Karmaşanın erkek çocuğundaki gelişimine bakacak olursak şunları gözlemleriz: Söylendiği üzere, memedeki küçük çocuk, annesi ile anaklitik türde bir nesne ilişkisini yaşıyordu. Yani anneyi libidinal yatırıma tabi tutuyordu. Öte yandan, babayla da belli ölçülerde özdeşimsel (ona öykünmek anlamında) bir ilişkisi vardır. Bir süre bu iki yatırım yanyana sürdürülür. Ancak, fallik evreye geçildiğinde, erkek çocuğunun anneye yatırımı daha bir yoğunluk kazanır (yani onu kendisine cinsel bir nesne olarak seçme eğilimi gösterir) ve bu durumda baba, anneye ilişkisinde bir engel olarak yaşanır. Bu durum Ödipal karmaşaya yol açar. Çocuğun o ana dek babayla kurduğu özdeşimsel (dostluk yanı ağır basan) ilişki, düşmanca bir nitelik alır. Annenin yanında babanın yerini almak için, babadan kurtulma arzuları ağır basar. Yani, babaya dönük duygularında ambivalens belirgin hale gelir. Böylece erkek çocuğun karmaşa içeriği, anneye yönelik libidinal yatırım yoğunluğunu ve babaya yönelik ambivalensi içerir.

Aslında, bu basit Ödipal karmaşa biçimlenmesi en yaygın olanı değildir. Pratik amaçlarla, basitleştirmeyi ve şematizasyonu yansıtmaktadır. Daha dikkatli bir inceleme, ‘olumlu’ olanın dışında, ‘olumsuz’ yönelimli Ödipal karmaşanın da olabileceğini ortaya koyar. Bu durum, çocuktaki özgün çiftcinselliğe dayanır. Erkek çocuk, bir kız çocuk gibi davranarak, babasına karşı cinsellik içeren kadınsı (feminen) bir tutuma; annesine yönelik de, kıskançlık ve düşmanlık içeren bir tutuma girer.

Bu şekilde, Ödipal karmaşanın çocuğa doyum açısından iki olasılık sunduğunu görüyoruz; ‘etkin’ ve ‘edilgin’ olan. Birinci olasılıkta çocuk, kendisini erkeksi (maskülen) bir tarzda babanın yerine koyarak anneye cinsel ilişkiye girmek; ikincisinde ise, annenin yerini alarak baba tarafından sevilme ister.

Peki, bu noktaya nasıl geliniyor ve karmaşanın çözülümü nasıl oluyor? Bunun için, fallik sürecin biraz başına dönelim. Erkek çocuklar (ya da, bütün küçük çocuklar), kadın ile erkeğin arasındaki farklılığı, öncelikle bir cinsel organ farklılığı olarak değerlendirmezler. Giderek, aslında kadınlarda (veya kız çocuklarında) da, vaktiyle kendilerinininkinden bir tane olduğunu ama bir yaptırım sonucunda onu yitirmiş olduklarını kurarlar. Çünkü, cinsel organının duyarlılığını fark eden ve onunla oynamaya başlayan erkek çocuk tehditler almaya başlamıştır. Gerek penisi ile oynadığı için, gerekse de yatağını ıslattığı için, özellikle de anneden kastrasyon tehditleri alır. Bu işi yapacak olan da genellikle, baba veya hekimdir. Cinsel organı ile oynamanın çocuğa keyif verdiği aşikar. Gece işemelerinin de ondan kalır yanı yok; çünkü incelemeler göstermiştir ki, uzun süren gece işemeleri, büyüklerdeki gece boşalmalarına eşdeğerlidir. Bu yaşantılar erkek çocukta, haz veren kıymetli (ilgi merkezi olan) bir organa sahip olduğu ama bazı kültürel beklentilere kulak asmazsa, bu kıymetli organının kendisinden alınabileceği fikrini oluşturur. Ayrıca, bu noktaya gelinceye dek, çocukların yaşam dağarcığında iki haz nesnesinin terkiine ait deneyim vardır: memeden kesilme ve dışkılarını bırakmaları yönünde kendilerine yöneltilen baskılar. Kastrasyon tehditleri ortaya çıktığı zaman, bu deneyimlerin etkili olduğunu gösteren somut bir kanıt belki yoktur; ama bu yaşantıların üstüne, oynamaktan haz, sahip olmaktan gurur duyduğu cinsel organı ile ilgili tehditler almaya başladığında; kız çocuğunun cinsel organının bir yaradılış sonucu öyle olduğunu takdir edemez ve penisin (bir yaptırım sonucu) kaybı, tasavvur edilebilir hale gelir.

Çocuk, doyum veren cinsel birleşmenin ne olduğuna ilişkin müphem bir bilgiye sahiptir. Penisin de bu işte bir dahli olmalıdır. Zaten, cinsel organındaki duyular da bunun bir kanıtıdır. O zamana dek, kadınların da bir penise sahip olmasından kuşulanmasına neden olacak bir olay olmamıştır. Ancak şimdi, kastrasyon olasılığının tasavvuru (kadınların kastre edilmiş olduğu yönündeki izlenimi), Ödipal karmaşadan doyum sağlamanın her iki yolunu da kapatır. Karmaşanın daha önce sözü edilmiş olan her iki yönelimi de, penis kaybını getirecektir: maskülen olanda (anneye göz koyduğu için) bir cezalandırma, feminen olandaysa (kendisi erkekliğinden vazgeçtiği için) bir ön koşul olarak penisini yitirecektir. Çocuk bu durumda iki şey arasında seçim yapmak durumundadır; ya kendisi için yoğun narsisistik değeri olan penisini ya da parental nesnesine (annesine) yönelik libidinal yatırımını muhafaza edecektir. Bu çatışmada doğal olarak (önce can, sonra canan hesabı) çocuk, yoğun narsisistik değeri olan penisinden yana seçimini kullanır ve çocuğun ego'su, Ödipal çatışmadan sıyrılır. (Yani, babanın enest yasağına boyun eğer.)

Erkek çocuk, annesine yönelik libidinal nesne yatırımından vazgeçerken, anneye yapılmış olan cinsel yatırım *deseksüalize* edilir (doğrudan cinsel amaçlılığından arındırılır) ve böylece, anne ile ilişki de *nötralize dürtü enerjisi* ile yaşanan sevgi ilişkisi olarak korunmuş olur. Öte yandan, baba ile ilişki de, özdeşimsel niteliği ile devam eder. Bu yolla Ödipal karmaşanın çözülümü, erkek çocuğun kişiliğinde masküliniteyi yoğunlaştırır. Babanın ya da ebeveynin yetkisi (otoritesi) ego içine atılır (introjekte edilir) ve bu da süperegö oluşumunun ana yapısını belirler. Süperegö, babanın şiddetini üzerine alır ve enest eğilimlerine karşı onun yasaklarını sürdürerek, ego'yu enestiyöz libidinal nesne yatırımının geri dönüşüne karşı güvencede tutar.

Ödipal karmaşaya ait libidinal eğilimler, kısmen deseksüalize edilmiş, kısmen de yüceltilerek (doğrudan cinsel amaçlarından arındırılarak) toplumsal/kültürel yatırımların enerjisi haline getirilmişlerdir. Tüm bu süreç, bir yandan yok olma tehlikesine karşı cinsel organı korurken, bir yandan da temel işlevinden onu uzaklaştırarak felç etmiş olur ve çocuk, *latens* dönemine (doğrudan cinsel amaçların rafa kaldırıldığı, toplumsallaşma eğilimlerinin ağır bastığı döneme) girer.

Ego'nun Ödipal karmaşadan uzaklaşması bir *bastırma* (fallik sürecin savunma düzeneğidir) olarak tanımlanabilirse de aslında, bastırmadan daha fazlasını içerir (içermelidir). İdeal ölçüleri içinde, karmaşanın yıkılıp ortadan kaldırılmasını gerektirir. Eğer ego, bastırmadan daha fazlasını başaramaz ise, bu durum id içinde bilinçdışı olarak sürer ve marazi (pathological) etkisini daha sonra gösterir. Şöyle der Freud: *“Burada sözünü ettiğimiz, bastırmadan daha fazla bir şeydir. Burada olan, bir yıkım ve yürürlükten kaldırmadır. Ve burada, normale patolojik olanın sınır çizgisine gelmiş olduğumuzu varsayabiliriz. Eğer ego, karmaşanın (complex) bastırılmasından daha fazla bir şeyi temin edememişse, karmaşa id’de bilinçdışı halde sürüp gidecek ve daha sonra patolojik etkisini gösterecektir.”* (11)

Böylece, der Freud, analitik gözlem; fallik örgütlenme, Ödipal karmaşa, kastrasyon tehdidi, süpereo oluşumu ve latens dönemi arasındaki bağlantıları tanımamıza olanak sağlar. Buraya kadar söylenenlerle yalnızca erkek çocuklarına gönderme yapılmaktadır. Peki, küçük kız çocuğunda buna karşılık düşen gelişme nasıl olmaktadır?

Freud’a göre, bu konuda elimizdeki malzeme daha müphem ve boşluklarla doludur. Kız çocuğunda da Ödipal karmaşaya bağlı olarak bir süpereo ve bir latens dönem gelişmektedir. Bu cinsiyete de fallik bir örgütlenme ve kastrasyon karmaşası atfedebilir miyiz? Freud’un bu soruya yanıtı olumludur. Ancak burada durum, erkek çocukta olanla aynı değildir.

Kız çocuğunun, erkek çocuğuna göre temel farklılıklarından biri, fallik süreçte ilk aşk nesnesini değiştirmek durumunda oluşudur. Freud, 1931 tarihli *Kadın Cinselliği* isimli yapıtında bu ayrımı şöyle vurguluyor: *“Normal Ödipus karmaşasında çocuk, anne-babanın karşı cinsiyetten olanına yaklaşmak eğilimindedir. Kendi cinsiyetinden olanına ise düşmandır. Erkek çocukta bunu açıklamak zor değil, çünkü onların ilk aşk nesneleri anneleridir. Ödipal süreç içinde de öyle kalır ve anneye duyulan sevgi derinleşirken, baba da düşmanlığın yönlendirildiği bir karşıt olur. Peki, kız çocuğu ne şekilde ve ne için ilk aşk nesnesi olan annesinden ayrılacak ve babaya yönelecektir?”* (12)

Kız çocuğundaki bir diğer temel ayrım da yönlendirici erotojenik bölge (zone) ile ilgilidir: *“Aynı zamanda kızın önünde duran bir diğer görev de, yönlendirici erotojenik bölge olarak ağırlığı, klitoristen vajinaya taşımaktır... Doğuştan herkesin çiftcinselliğe yatkınlığı olduğuna kuşku yoktur. Ancak bu, kadınlarda erkeklerdekine göre daha açıktır. Erkeklerde yönlendirici cinsel bölge ve cinsel organ tek olduğu halde, kadında hem erkek organına benzer klitoris, hem de ana kadın organı olan vajina vardır... Kadınlarda çocukluk cinselliğinin genital ifadesi daha çok klitorisle ilişkilidir. Cinsel yaşamları da böylece iki evre gösterir: maskülen ve feminen. Kadın gelişiminde bir evreden diğerine geçiş varken, bunun benzeri erkekte yoktur.”* (13)

Küçük kız çocuğu için klitorisi başlangıçta penisle eşdeğerdedir. Ancak kız çocuğu, karşı cinsiyetten oyun arkadaşı ile bir kıyaslama yaptığında, eksikli olarak yaratıldığını fark eder. Kendisini bir süre, daha sonrasına dair bir beklentiyle avutur. O da büyüdüğünde, erkek çocuğununki kadar büyük bir uzantıya sahip olacaktır. Buradan kadınların *maskülinite karmaşası* gelişir. Kız çocuğu da başlangıçta bunun bir yaradılış sorunu olduğunu idrak edemez. Kendisinin de bir tarihte, erkek çocuğununki gibi bir organı olduğunu ve bunun kastre edilmiş olduğunu düşünür. Erkek çocuk kastrasyon olasılığından endişe ederken, kız çocuğu *kastre edilmişlik* duygusunu yaşar.

Kız çocuğu, erkeğin üstünlüğünü ima eden kastre edilmişlik olgusuna isyan eder. “*Bu durumda üç gelişim doğrultusu söz konusudur: 1) Cinsellikten genel çekilme: Küçük kız çocuğu, erkek çocukla kıyaslanmaktan ürkmüş, klitorisi ile doyumsuzdur. Fallik etkinlikten, diğer alanlardaki masküliniteden vazgeçer; 2) Tehdit edilen maskülinitesine umursamaz bir iddiacılıkla sahip çıkar. Daha ileri yaşlarda bir penise sahip olma umudu vardır. Bu umut yaşamın amacı haline gelir... Kadında bu ‘maskülinite karmaşası’, açık (manifrest) eşcinsel nesne seçimi şeklinde sonuçlanabilir; 3) Normal kadınsı tutuma erişilen yol. Bunda, baba nesne olarak alınır, Ödipal karmaşanın feminen biçimi yaşanır. Ödipal karmaşa kadında, kastrasyonun etkisi ile yıkılmaz, fakat yaratılır...*” (14)

Görüldüğü üzere, kız çocuklarında egemen olan, kastrasyon korkusu değil, kastre edilmişlik duygusudur. Bu, infantil cinsel örgütlenmenin yıkılması ve süperego’nun kurulmasında, güçlü bir güdünün devre dışı kalması demektir. Bu durum, Freud’a göre, kız çocuğunun kültüre katılımında (eğitiminde), sevginin esirgeneceği ile ilgili tehditlerin ve gözdağlarının ne denli önemli olduğuna işaret eder. Kız çocuklarında Ödipal karmaşa, büyük çoğunlukla, annenin yerini alma ve babaya yönelik feminen tutuma denk düşer. Penisten vazgeçilmesi ancak bazı ödünleyici çabalarla kabul edilir. Penis kıskançlığı, simgesel bir düzeyde, babadan hediye olarak bir bebek alma ve ona bir bebek doğurma arzusuna dönüşür. Bilinçdışında güçlü bir yatırımla korunan bu arzu, kız çocuğunun daha sonraki cinsel rolü için hazırlanmasına yardımcı olur.

Kız çocuğundaki Ödipal tutum (olağan koşullarda), anneyle özdeşimin yoğunlaşmasıdır. Böyle bir gelişme içinde, kız çocuğunun feminen kişiliği yerleşecektir. Diğer bir sonuç ise, terk edilmiş olan libidinal nesne ile (babayla) özdeşleşilmesidir. Böyle bir durumda da, kız çocuğunun maskülinitesi belirgin hale gelir. (Böyle bir sonuç, masküliniteye yatkınlığın yeteri kadar güçlü olup olmamasına bağlıdır.) (15)

Şimde de, Ödipal karmaşanın çözülümünün en önemli sonuçlarından biri olan (ve yapısal kuramda yer alan) *süperego*’nun oluşumunu ve onunla belli bir ilinti içinde vurgulanan *ego-ideali*’nin ne olduğunu ele alalım. Söylendiği üzere, Ödipal karmaşanın yıkılım sürecinde çocuk, anne-babaya ilişkin cinsel yatırımlarından (yani, nesne yatırımlarından) vazgeçer. Örneğin erkek çocuk, anneden cinsel dürtüsünü çekerek *deseksüalize* eder. Babadan çektiği agresif dürtüsünü ise *dezagresivizasyona* uğratar (yani, doğrudan saldırganlık/sadistlik amacından alıkoyar). Bunlara, *nötralizasyon* diyoruz. Ortaya çıkan da, nötralize dürtü enerjileridir ve izleyen süreçte, özdeşimler ve yüceltmelerde kullanılacaklardır. Böylece, Freud’un *Grup Psikolojisi* ve *Ego Analizi* (16) isimli

yapıtında belirttiği üzere, anneden çekilen libidinal dürtünün nötralize hali; erkek çocukta gerek anneye, gerek diğer kadınlara, gerekse de tüm insanlara yönelik (yüceltilmiş, cinsellikten arındırılmış) sevgiye kaynaklık ederken; yine aynı nötral dürtü enerjisi, hem babayla, hem de diğer insanlarla özdeşime kaynaklık eder. Böylece, sağlıklı olarak Ödipal karmaşadan çıkan erkek çocuk; babası gibi bir erkek olarak, annesi gibi bir kadını sevmenin altyapısını oluşturmuş olur. Kız çocuğunda da, karşı cins yatırım nesnesinin baba olduğu unutulmamak koşuluyla, benzer bir dürtü ekonomisi söz konusudur. Kız çocuğu da, sağlıklı bir Ödipal karmaşa çözülümünün sonunda; annesi gibi bir kadın olup, babası gibi bir adamı sevmenin altyapısını edinmiş olur. Bir başka deyişle, ego'da gerçekleşen bu özdeşimler aracılığıyla, aslında anne-babaların süperego'ları ile özdeşleşilir. Kuşkusuz son çözümlemede özdeşleşilmiş olan, babanın ensest yasağına dayalı kültürel ölçütü/yetkesidir. Böylece, ensestiyöz eğilimler, babanın içselleştirilmiş yasağı sayesinde, bir bakıma ondan alınmış kuvvetle bastırılır. O nedenle süperego, sonraki bütün etkilere açık olsa da, baba karmaşasından köken alması dolayısıyla, kendisine verilen karakteri yaşam boyu korur. Burada bir önemli nokta da, ebeveynin karşı cinsiyetten olanından cinsel dürtünün çekilmesi ve deseksüalize edilmesi sonucunda, cinsel dürtünün toplam *füzyon* (Bkz.: *Dürtü Kuramı* bölümünde Ek 2) kapasitesinin düşmesidir. Bu da, deagresivize edilenin dışındaki agresif dürtü enerjisinin füzyona yeterince sokulamamasına ve bir tür agresyon serbestleşmesine yol açar. Sonuçta bu agresyon, babadan içselleştirilen yasağın (bir başka deyişle süperego'nun) sertlik ve acımasızlığını artıracak şekilde ona katılır.

Süperego teriminin Freud tarafından analitik kurama katılışı, 1923 tarihli, *Ego ve İd* isimli, ruhsal aygıtın yapısal tanımlanışına yer verdiği yapıtı ile olmuştur. Süperego, eleştirel işlevleri üstlenen bir kurum olarak ego'dan ayrılır ve onun üzerinde belirleyici olur. 1917 tarihli, *Yas ve Melankoli* isimli yazıda belirtildiği üzere, yas ve melankoli gibi patolojik durumlarda kişi, bu kurumun eleştirilerinin hiddetini duyumsar: “Böylece, ego'nun bir parçasının, ego'nun üzerinde ve adeta onu nesnesi gibi alarak, nasıl da yargılamaya tabi tuttuğunu görürüz.” (17)

Freud, bu tarzda bir kurumu ilk kez 1914-15'te belirler. Bu kurum iki bölümden oluşur; *ego-ideali* ve *eleştirel olan bölüm*. Daha sonra 1923'te, *Ego ve İd*'de tanımlandığı şekliyleyse süperego, yasaklara ve ideale dönük işlevleri kapsar. Öte yandan ego-ideali, özgül bir altyapı olarak öne sürülürken, süperego, yasayı ve itaatsizliğin yasaklanmasını yapılandıran bir kurum olarak anılır.

Freud'a göre, süperego'nun biçimlenişi, Ödipal karmaşanın meylettirdiği bir olgudur; çocuk, Ödipal arzularını, yasaklandığı için terk etmek zorunda kalır. Ebeveynine yönelik yatırımlarını onlarla özdeşime aktarır. Böylece yasağı içselleştirir. Freud bu noktada, kız ile erkek çocuk arasındaki gelişimsel farklılığa işaret eder. Erkek çocuğunda Ödipal karmaşa, kaçınılmaz olarak, kastrasyon tehdidi ile çatışmaya girer. 1933 tarihli, *Psikanalize Yeni Giriş Konferanslarında* vurguladığı üzere “*Penisini yitirme tehlikesinin etkisi ile Ödipus karmaşası uzaklaştırılır, bastırılır ya da çoğu olguda tümüyle yıkılır ve bunun mirası olarak, şiddetli bir süperego kurulur.*” (18) Kızlarda ise tersine, kastrasyon karmaşası, Ödipal karmaşayı yıkan değil, onu hazırlayandır. Kızlar Ödipal karmaşa içinde belirsiz uzunlukta bir süre kalır, karmaşayı yıkmaları geç

ve hatta tam olmayan bir şekildedir. Bu koşullarda, süperego'nun biçimlenişi zorluklar arz eder, bildik kültürel sağlamlık ve bağımsızlığına ulaşması mümkün olmaz.

Süperego'nun oluşumu, her ne kadar, sevgi ve düşmanlık içeren Ödipal arzuların terk edilmesine dayalı olsa da, Freud'a göre kendine özgü saflığına ulaşması, toplumsal ve kültürel gerekliliklerin (yani; eğitimin, dinin ve moralitenin) katkılarıyla olur. (Klasik kuramın süperego'nun biçimlenişine dair andığı bu zamanlamadan daha öncesinde de, prematür veya bir ön şekilleniş olarak, bir süperego'nun varlığı ileri sürülür. Böylece bazı yazarlar, kesinlikle, yasaklamaların içselleştiriliminin Ödipal karmaşanın yönlendiriciliğinden daha önceye uzandığını vurgularlar. Bu, ta başlangıçtan itibaren alınan eğitime, özellikle de, Ferenczi'nin 1925 tarihli *Cinsel Alışkanlıkların Psikanalizi* isimli yapıtında belirttiği üzere, sfinkter denetimi eğitimine -sfinkter ahlaki- dayanır.)⁽¹⁹⁾

Freud, *Psikanalize Yeni Giriş Konferansları* isimli yapıtında, süperego'nun kuruluşunun, ebeveyn kurumu ile özdeşimin başarılı bir örneği olduğunu vurgular. Bu vurgu bize, süperego kuruluşundaki özdeşimin, başkalarıyla değil, ebeveyn kurumu ile olduğunu ima eder. Freud, bu durumu açıkça şöyle belirtir: *“Böylece çocuğun süperego'su, ebeveyni değil, onların süperego'larını model alarak kurulur. Bunun içeriğinde de, zamana dirençli değer yargıları vardır. Bu suretle süperego kuruluşu, bu değerlerin kuşaktan kuşağa aktarımı anlamında, geleneğin de devamına aracı olur.”*⁽²⁰⁾ Bu açıklama bize; süperego'nun eleştireliliğinin, yalnızca ebeveyninki ile sınırlı kalmadığını, süreç içinde gerçekçi (realistik) ve evrensel olanlarla da tesviye edildiğini ifade eder.

Ego-ideali ise, Freud'un yazılarında, anlamı kolaylıkla ve net bir biçimde ayırt edilebilen bir kavram değildir. Bu bir bakıma, ruhsal aygıtın yapısal bölünmesi içinde süperego kavramının daha ağırlıkla ele alınmasına bağlanabilir.

Ego-ideali, ilk kez 1914'te, *Narsisizm Üzerine: Bir Giriş* yazısında geçer. Buradaki tanımı içersinde, ruhsal aygıtın görece özerk ve ego'nun gerçek başarılarını değerlendiren bir danışma kurumu gibidir. İdeal olarak yansıtılan, çocukluğun yitilmiş narsisizminin bir yedeğidir. Burada sözü edilen narsisizm, Freud'un gerçek büyüklük sanrısı (delusion) ile kıyasladığı bir narsisizmdir ve bu narsisizminden çocuk, özellikle de ebeveynin eleştirileri ile vazgeçer.

1921'deki *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi*'nde ise, ego-ideali merkezi bir öneme sahiptir. Freud bu kurumu, ego'dan farklılaşan; aşkı cazibeye katılmamızı, hipnotiste itaatimizi, liderlere bağlanmamızı temin eden bir kurum olarak değerlendirir ve tüm bu olgularda sözü edilen öznelere, ego-ideali'nin yedeği olarak işlev gördüğünü belirtir.

Bu sözü edilen süreç, insan topluluklarının dayandığı yasanın da temel ilkesidir. Kollektif ideal de etkililiğini, bireysel ego ideallerinin örtüşmesinden alır: *“...birçok birey, bir ve aynı nesneyi, kendi ego-idealleri yerine koymuş ve birbirleriyle kendi ego'ları üzerinden özdeşleşmişlerdir.”*⁽²¹⁾ Öte yandan bu bireyler; ebeveyni, öğretmenleri, vb.'leriyle özdeşleşerek aynı zamanda birçok kollektif ideali de üstlenmiş olurlar: *“Her birey, birçok grubun bir üyesidir. Birçok yönde özdeşimlerle bağlanmış ve kendi ego-ideali'ni birçok model üzerinden inşa etmiştir.”*⁽²²⁾

Süperego'nun ilk kez anıldığı yer olan, 1923 tarihli *Ego ve İd*'de ise, süperego, ego-ideali'nden ayrımsız bir konumda sunulmuştur. Tek bir kurum vardır ve bu da Ödipal karmaşanın yönlendirdiği, ebeveynle özdeşim sonucunda kurulmuş olan süperego'dur. İçerdiği de, yasaklamaya ve ideale ilişkin işlevlerdir.

1933 tarihli *Psikanalize Yeni Giriş Konferansları*'nda ise, süperego ve ego-ideali arasındaki ayrım bir kez daha ortaya çıkar. Bu noktada süperego, üç işlevi barındıran bir yapı olarak tanımlanır: Kişinin kendisini gözlemi, vicdan ve ideal. Freud, son iki işlev arasındaki farklılığı, suçluluk duygusuyla aşağılık duygusu üzerine kurar. Bu iki duygu da, ego ile süperego arasındaki gerilimin sonucudur. Bunlardan ilki, vicdanla ilgilidir. İkincisi ise, korku duyulandan ziyade benimsenen ego-ideali'yle ilgilidir. (İdealdeki gibi olmamak, aşağılık duygusu yaratacaktır.) (23)

Peki; süperego ile suçluluk duygusu arasındaki bağıntıyı nasıl kurabiliriz? Freud, 1908 tarihli, *Uygar Cinsel Ahlak ve Çağdaş Sinir Hastalığı* (24) isimli çalışmasında, cinsel dürtünün uygarlık adına denetlendiğini belirtir. 1930 tarihli, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* (25) isimli yapıtında ise, uygarlığın, kendisini tehdit eden diğer dürtü, yani agresif dürtü ile de kendine özgü bir biçimde baş ettiğini vurgular. Uygarlık, agresyonun kişinin kendisine yönlendirilmesine, içselleştirilmesine vesile olur. Ego'nun, dış dünyanın gerçekleri (yasakları, kısıtlamaları,vb.) ile karşılaşmasından ve ego'dan türeyen süperego; dışarıya yöneltilebilecek agresyonu çıktığı yere, yani ego'nun kendisine, vicdan kisvesi altında yönlendirir. Freud, 1924 tarihli, *Mazoşizmin Ekonomik Problemi* isimli çalışmasında: “Dış dünyadan dönen yıkıcılık, süperego tarafından alınır, herhangi bir değişmeye uğratılmaksızın, ego'ya yönelik sadizmin artırılmasında kullanılır. Süperego'nun sadizmi ile ego'nun mazoşizmi birbirlerini destekleyip aynı etkiyi ortaya koyarlar.” (26) der. Freud'un, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* yapıtında vurguladığına göre, süperego oluşumundaki tek dürtü agresyondur. Çünkü, cinsel arzular da bir dış yetke tarafından engellendiğinde, o kişiye yönelik agresyon ortaya çıkar ve yukarıda söylendiği tarzda halledilir. Kısaca suçluluk duygusunun iki kaynağı vardır: Yetke korkusu ve daha sonra oluşan süperego korkusu. Önceleri, yasaklayan ve yasaklanan somut olarak bellidir. Dışsal yetke ile ego arasındaki gerilim suçluluk duygusunu oluşturur. Burada duyumsanan gerilim, yetkenin sevgisine duyulan gereksinimle, engellenmesi agresyona yol açan dürtüsel doyum arayışı arasındaki çatışmanın dolaysız bir dışavurumudur Bu ise, pişmanlığa yol açar. Böylece, gerilimden kurtulmak için yasak içselleştirilir ve kişiye/kişiliğe mal edilir, vicdan oluşur. Dürtü doyumlarından vazgeçmek, bir yandan dinamik olarak vicdan kaynağına dönüşürken, her yeni vazgeçiş de, vicdanın katılığını ve hoşgörüsüzlüğünü artırır. Vicdan, toplumsal yasakların bekçisidir. Babanın/toplumun sevgisini kaybetme ve cezalandırılma korkusu, bu noktadan sonra, eylemle niyeti bir tutar. Yasağı çiğnemeye niyetlenme bile süperego'nun gözünden kaçmaz.

Ödipal karmaşanın çözülümü ile birlikte, yani, ruhsal-cinsel gelişim evrelerini kapsayan sürecin sonunda çocuk, latent döneme (latency period) girer. Vurgulamak gerekir; Freud, **latent dönemi**, ruhsal-cinsel gelişimin bir özel evresi gibi almaz. Bu dönemi tanımlayan latent sözcüğü; gizli kalmışlığı, örtüklüğü ya da bir tür kuluçka halini ifade eder. Kuluçkada uykuya yatırılan, vakti kerahet geldiğinde, yani ergenlik kapıyı tıkladığında kabuğunu kırarak olan

cinselliktir. Görülmüştü; infantil cinsel gelişim sürecinde, iş, ebeveynin karşı cinsiyetten olanına cinsel yatırımda bulunmaya vardırılmış; ancak babanın tayin ettiği, enstest yasağı çerçevesinde; gerek hukukunun, gerekse biyolojik gelişkinliğinin bu türden bir yatırıma müsaade etmediğini yaşayan çocuk, babanın hukukunu sırtlanıp kendi yoluna tornistan olmuştu. (Evet, ilginçtir; Freud'un da belirttiği gibi, anatomik gelişme ile ruhsal gelişim her daim eşzamanlı olmuyor.) (27) Latent dönemde, nesneye cinsel yatırımların yerini, **özdeşim**ler (identification/ Bkz.: Ek 3) almıştır. Yani çocuk, ebeveyni ve diğer yakınlarındaki kişisel özellikleri kendi ego'suna katmayı ve kendi kimliğini zenginleştirmeyi öne çıkarır. Ayrıca, özgün amaçlarından arındırılmış dürtü enerjilerini, kültürcü onanmış etkinliklerin hizmetine verir. (Yani onları yüceltime tabi tutar.) Doğrudan cinsellikle ilgili olan duygular, utanç ve tiksinti verici olarak değerlendirilir. Bütün bunlar, aynı zamanda, infantil cinsel uğraşlarda takılıp kalmayı engelleyen sigortalardır. Böylece çocuk; kendisinin yetmediği ve (uzun erimli düşünülecek olursa) kendisine de yetmeyecek olan infantil nitelikli cinsel uğraş ve doyumlardan vazgeçerek, toplumsal/kültürel çizgide kendisini daha ileriye sıçratacak bir ivme kazanır.

Aradan yıllar geçer, yaş ortalama 13'ü vurduğunda, ön-ergenlik (preadolescence) ile birlikte gerçek **genital evre** de filizlenmeye başlar. Ön-ergenlik, kültürel ve iklimsel koşullara bağlı olarak; oğlanlarda, 11-13 yaş arasında; kızlarda, 10-12 yaş arasında yaşanır. Bu dönemin sonunda, erkek çocuklarında skrotum ve testisler büyümüş, kız çocuklarında meme dokuları gelişmeye başlamış ve her iki cinsiyette de koltuk altı ve genital bölge kıllanmaları ortaya çıkmıştır. Cinsel gerginliğin uyanması ile birlikte mastürbasyonlar da yeniden gündeme gelir. Sözü edilen fiziksel/genital gelişmeler, 13-18 yaş arasında yaşanacak olan ergenlik sürecinde doruğa varacaklardır.

Genital evre ile birlikte; hem ruhsal/zihinsel gelişmeler, hem de bedensel gelişmeler, cinsel uyarılmışlığı yoğunlaştırır ve cinsel dürtü yeniden kendi nesnesine yönelme kıvamına erişir. Üstelik, bu yönelim, somut/gerçek/üretken koşullar içinde yaşanacak donanım da kavuşmaktadır. Şöyle söyleyebiliriz; fallik evrede imgesel olarak kurulmuş, ancak latent dönemle kesintiye uğratılmış olan cinsel amaç, somut ve gerçekleştirilebilir tarzda yeniden günışığına çıkar. Bir başka deyişle, ruhsal ve bedensel uyarılmışlık, üretkenlik zemininde örtüşmeye başlar. Sonul aşamada; erkekte ereksiyon ve dölleme; kadında, vajinal lubrikasyon (sulanma) ve dölleme yeteneğine erişilir. Kuşkusuz eski erotojen bölgeler ıskartaya çıkmış değildir. Onlar da, sonul cinsel amacı sağlamak için seferber olurlar. Gözler hem kur yapar, hem de güzelliği algılar. Görme/görülme, dokunma/dokunulma, koklama/koklanılma... cinsel birleşme ve orgazm ile gerçekleşecek cinsel amacın fişikleyletici olurlar. Bunlar birer ön-hazdır. Gerginliği artırır, patlamayı kışkırtırlar.

Evet; bilinçdışının kanıtlarını, bilinçdışının yapılanmasını, bilinçdışının yapılanmasındaki ana hattı oluşturan dürtüsel istemleri ve id-ego-süperego yapılanması ve bu yapılanma çerçevesindeki yaşantıları gördükten sonra; Freud'un psikanaliz kuramı ile ilgili oluşturmaya çalıştığımız çerçeveyi tamamlamak için, bakalım, nevroitik bir çatışma nasıl yaşanıyor ve genel hatları itibarıyla analist, böylesi bir çatışmadan mustarip olan hastasına nasıl yaklaşıyor.

Bunları da, *Nevrotik Çatışma ve Analitik Tedavi Ortamı* başlığı altında ele almaya çalışacağım.

Ek: 1. Ego, Self ve Narsisizm

Ego ve narsisizm ile ilgili söylenenleri zenginleştirmek amacıyla şu soruyu ele alalım: İd-ego-süperego bağlamında ruhsal bir unsur/psşik bir öge olarak ego ile narsisistik yatırım nesnesi anlamındaki ego arasında bir ayırım gözetilebilir mi?

Laplanche ve Pontalis, Freud'un erken dönemlerden itibaren -zımnen de olsa- bu sorunla ilgili olduğunu; ego ve savunma düzeneklerinin analizinin öne çıktığı 1920'lerde de bu meşguliyetinin son bulmadığını düşünürler. Onlara göre, Freudcu kurama bakıldığında, *person* olarak ego ile *psşik bir öge* olarak ego arasında dosdoğru bir farklılık belirlemek doğru olmaz. Olsa olsa, bu iki anlam arasındaki karşılıklı etkileşme, ego sorunsalının çekirdeği olarak alınabilir.

Diğer bazı yazarlarsa, açıklık amacıyla, ruhsal/yapısal bir öge olarak ego ile bireyin kendisi için aşk nesnesi olan -katekte edilmiş- ego arasında kavramsal bir ayırım gözetirler. Örneğin *H. Hartmann*, narsisizm ve ego kateksisi terimlerinin kavram karışıklığı yarattığını düşünür. Ona göre, narsisizm terimi kullanıldığında, iki karşıt şey birbirine karışmaktadır: Bunlardan biri, kişinin self'ine (kendisine/ nesneye karşıt yönde) göndermede bulunur; öteki ise, ruhsal dizgenin bir parçası olarak ego'yu ima eder. Bununla birlikte, der *Hartmann*, nesne kateksisinin karşıtı ego kateksisi değildir; self (benlik/kendilik) kateksisidir. Ve de, self kateksisi derken, bu kateksis id'de mi, ego'da mı, süperego'da mı diye bir soru söz konusu değildir. *Hartmann'a* göre, eğer narsisizmi, ego'nun değil de, self'in libidinal kateksisi olarak belirlersek, daha berrak bir ifade kurmuş oluruz. (*Comments on the Psychoanalytic Theory of the Ego/ The Language of Psychoanalysis*'ten yararlanarak: s.130,131. Ayrıca, bkz.: İkinci Bölüm, Ek 3)

Ek: 2. Çağdaş Psikanalistlerin 'Nesne ve Nesne İlişkileri' Kuramına Katkıları

Freud'un psikanaliz kuramı, her ne kadar nesne ve nesne ilişkisini doğallıkla içerse de, nesne ve nesne ilişkileri kuramı, özellikle 1930'lu yıllar ve *Melanie Klein* ile birlikte zenginleşmeye başlamıştır. Özellikle de, Freud'un ilgi odağı olan nevrotik olgulara göre daha ciddi (daha gerilemeli/regressive) olguların ele alınması; nesne ilişkilerinin erken preödipal süreçlerde nasıl yaşandığını, bu yaşantıların ne tür savunmaları (*splitting* -bölme- merkezli, ilkel -primitive- savunma düzenekleri) koşullandığını; bütün bunların bağlamında ego'nun (daha geniş anlamda self'in) ve süperego'nun nasıl yapılandığını anlamamıza imkan vermiştir.

Evet; nesne ve nesne ilişkileri kuramına kapıyı aralayanların başında *Melanie Klein* gelir. Klein'a göre, agresyonun (ölüm dürtüsünün) ilk görünümü, *oral sadizm*dir. Oral sadizm, doğum travması ve anneden kaynaklanan gerçek

engellenmelerle (frustration) güçlenir. Oral agresyon, kıskançlık ve açgözlülüğe kaynaklık eder. Klein, memenin gereksinildiğinde yokluğunun, çocuk tarafından, sadistik bir nesne tarafından saklandığı şeklinde yaşandığını düşünür. Böylece engellenme, paranoid/‘persecutory’ düşlemleri yapılandırır. Oral kaynaklı kıskançlık, penis kıskançlığına; Ödipal suçluluk duygularına zemin hazırlar. Üçüncü kişilerden nefret ağır basar. Çünkü bu üçüncü kişi, kendisi ile doyum nesnesi arasına girmektedir. Libidinal dürtü de doğumla birlikte vardır ve doyum verici nesnelerle hoş ilişkiler içinde, ilk olarak da, *iyi meme* (doyumlandırıran meme) ile ilişkide yaşanır. Bu nesneler, libido tarafından kuşatılarak içselleştirilir. İyi meme, ego’nun özdeşim etkinliğinin çekirdeğini oluşturmak üzere içe atılır. İyi iç nesnenin, algısal alandaki yeni nesnelere yansıtılması güven temeline dayalı, öğrenme ve anlayışlılığa açık ilişkileri yapılandırır. İyi nesnelerin (nesne ilişkilerinin), başka nesnelere (nesne ilişkilerine) yansıtılması (projection) ve yeniden içe atılmaları (reintrojection), ruhsal gelişimi besler, ego sentezini ilerletir. M. Klein böylelikle, libidinal ve agresif dürtüleri, nesne ilişkileri ile bağlantılandırmış olur. Bu onun anahtar kavramıdır.

Anksiyete ise (Freud’un anksiyete tanımını ileride ele alacağız), Klein’a göre, agresif dürtünün yaşantılanmasına dönük bir ego yanıtıdır. İlk örneği doğum travması ile yaşanır; daha sonra da, gereksinimlerin karşılanmaması ile güç kazanır. Böylece anksiyete, ‘persekütör’ (zulmeden) nesnelerin korkusu haline gelir. İçselleştirilen ‘persekütör’ korkular, aynı zamanda, ilksel (primitive) süperegö’nün (süperegö anksiyetesinin) de kaynağı olurlar. Böylece, Klein’a göre süperegö, doğumla birlikte oluşmaya başlayan bir şeydir. Dikkat edilirse, Klein’ın vurguları, erken preödipal devreye ilişkindir. (*Melanie Klein Today, Vol.1/ E. B. Spillius, 1988*)

Nesne ve nesne ilişkileri hakkındaki bilgi birikiminin artması; nevrozlarla psikozlar arasında yer alan, *borderline* (sınır) yapıları (borderline kişilik örgütlenmelerini) ayrıştırmayı da olanaklı kılmıştır. Sözgelimi, 60’lı yıllarla başlayarak *Otto F. Kernberg*, içselleştirilmiş (internalize edilmiş) nesne ilişkileri çerçevesinde (*Internal World and External Reality/1985 -yeni basım-*) borderline kişilik örgütlenmelerini tanımlarken şu ölçütleri koyar: 1. Nevrotik yapılarda, bütünleşmiş bir self söz konusu iken; borderline ve psikotik yapılarda böylesi bir self bütünlüğü yoktur. 2. Nevrotik yapılarda, bastırma ve diğer ileri/üst düzey savunmalar kullanılırken; borderline ve psikotik yapılarda, ‘splitting’e dayanan ilksel savunmalar kullanılır. 3. Gerçekliği değerlendirme yetisi (reality testing: self’in, non-self’ten; intrapsişenin, algı ve uyarıların dış kaynaklarından ayırt edilebilmesi) nevrotik ve borderline kişilik örgütlenmelerinde sürdürülebilirken, bu, psikotik kişilik örgütlenmelerinde şiddetle bozuktur. (Ayrıca, bkz.: *Severe Personality Disorders, 1986 -basım tarihi-*)

Psikanaliz kuramının, Freud’dan sonra da gelişen ve gelişmeye açık bir kuram olduğunu vurgulamak üzere açtığım bu dipnotta, kurama katkıda bulunan önemli birkaç ismi daha anmadan geçmeyelim. Örneğin; *D. Fairbairn*, 1930’lu yılların sonunda ve 1940’larda, dürtülerden ziyade dürtülerin nesne arayışına önem vermiş ve erken dönem nesne ilişkilerinin kavranmasına (bu arada özellikle, ‘splitting’ düzeneğinin aydınlatılmasına) önemli zenginlikler katmıştır. (*Synopsis of An Object Relations Theory of Personality, 1963*) *Edith Jacobson*, 1937’den başlayarak, kadınlarda süperegö’nün biçimlenişini incelemiş; giderek,

depresif sendromlarla ego ve süperego biçimlenişi, normalle patolojik afektler ve yapısal gelişme arasındaki ilintileri irdelemiş (40'lı ve 50'li yıllar); self ve nesne temsillerine (representations) ilişkin görüşlerini, klasik yapıtı olan, *The Self and The Object World* (1954)'da toparlamış, daha sonraki çalışmalarıyla da (*Psychotic Conflict and Reality*, 1967; *Depression*, 1971) söz konusu fikirlerini zenginleştirmiştir. Margaret S. Mahler, özellikle de 60'lı yıllardan itibaren, gelişimsel evreleri (1-2 ay: autistic -otistik- evre, 2-4 ay: symbiotic -ortakyaşama- evre, 4-5/13-16 ay: separation-individuation -ayrılma/bireyselleşme- evresi ve nesne sürekliliğinin kurulması) tanımlamış; böylece, çocuğun kendisini anneden ayırıştırması ve bireyselleşmesine ilişkin gözlemleri ile psikanalizin ve nesne ilişkileri kuramının gelişimine değerli katkılarda bulunmuştur. Mahler'e göre, insan yavrusunun ruhsal doğumu, dış gerçeklikten ve onun ilk örneği olan anneden (ilk sevgi nesnesinden) ayrı biri olduğunu anlamasıdır. (*The Psychological Birth of The Human Infant*, 1975) Heinz Kohut ise, 70'li yıllarda, self duygusunun gelişimi çerçevesinde narsisistik kişilik bozukluklarını irdelemiş ve self yönelimli psikanalitik tedavi yaklaşımını temellendirmiştir. (*The Analysis of The Self*, 1971; *The Restoration of The Self*, 1977/ Bu kaynaklardan yararlanılarak oluşturulmuş bir 'ek' derlemeyi, 'Nevrotik Çatışma ve Analitik Tedavi Ortamı' başlıklı bölümün sonunda bulacaksınız.)

Ek: 3. Özdeşim

Buraya dek, 'özdeşim' kavramı birçok kez geçti. Freud'un yazılarına topluca baktığımızda, özdeşim hakkında şu satır başlarına rastlarız: 1. Oral içe-alma (incorporation); *Totem ve Tabu* (1913 '1912-13'/S.E.:XIII) ve *Yas ve Melankoli* (Mourning and Melancholia, 1917 -1915-/S.E.:XIV) yazılarında ortaya atılır ve özdeşimin ilk örneği olarak anılır. Ancak bu özdeşim yaşantısı, daha sonraları bütünlüklü nesne algısı üzerinden çalışan özdeşimlerden farklıdır ve bütünlüğü içinde algılanamayan bir nesnenin bir bölümünün (bir niteliğinin) içe alınması esasına dayalıdır. Bu yüzden de, kısmi (*partial*)/birincil (*primary*) *özdeşim (identification)* adını alır. Freud, *Yas ve Melankoli* isimli çalışmasında, hastanın, sevdiği birini yitirmesiyle beraber, onunla kurmuş olduğu oral döneme özgü (enkorporatif özellikli) ilişkiye gerilediğini söyler. (Erken dönem nesne ilişkilerinin, bu arada oral sürecin nesne ilişkilerinin daha bir anlaşılabilirlik kazanması için, M. Klein'a başvurmanın kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Klein, yaşamın ilk 4 ayını, *paranoid-şizoid*; 4-12. aylar arasını, *depresif pozisyon* olarak anar. Her iki dönem de, ilk sevgi nesnesi olan anne ile ilişkinin niteliklerine dayalı olarak yaşanır. Anne üzerinden çocuk, nesneler dünyasına bakış açısını ve kendisiyle ilgili değer yargılarını yapılandırır.) 2. *Narsisizm Üzerine* (1914)'de, narsisistik nesne seçiminden söz eder. Buna göre, kişi ne ise onu nesne olarak seçmekteydi. Yani, nesne seçiminde kendi benliğini (self'ini) esas olarak almaktaydı. Aynı kişinin, benliksel yapı taşlarının oluşumunda, erken dönem nesne ilişkilerinin ne denli önemli olduğunu bildiğimize göre; bu döneme özgü özdeşimlerin, daha sonraki nesne seçimlerinde taşıdığı önemi de anlayabiliriz. 3. Kişinin yaşamındaki bir diğer önemli özdeşimsel süreç de, daha önce anıldığı üzere fallik süreç ve Ödipal karmaşanın çözülümü sürecidir.

Karmaşanın çözülümü sürecinde, anne/babaya yapılan nesne yatırımları (cinsel nitelikli yatırımlar) kaldırılmakta ve onlarla özdeşim kurulmaktadır. 4. 1921 tarihli, *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi* isimli çalışmada ise, bireylerarası özdeşleşimde ego-ideali'nin belirleyici önemine değinilir. Burada, ortak ego-ideali çerçevesinde aynı nesneye yatırımda bulunan bireylerin oluşturduğu grup ele alınır.

Dipnotlar ve Kaynakça

1. *Yaz Sinemaları*'ndan I /Murathan Mungan, 1989, İkinci Basım, Remzi Kitabevi, s.94
2. *Instincts and...*/ s.136
3. *The Language of Psycho-Analysis*/ 1988, J. Laplanche, J.-B. Pontalis; London: Karnac Books, s.198
4. *Narsisizm* terimi, Narkissus söylencesine göndermede bulunur. Bu suretle, kişinin kendi imgesine yönelik sevgisini ifade eder. Freud bu terimi, narsisizm üzerine yazısında, 1899'daki bir çalışmasında perversiyonu tanımlayan Paul Nacke'den aldığını söyler. Ancak 1920'de, *Cinsellik Üzerine Üç Deneme* 'ye eklediği bir notta, asıl perversif davranışı tanımlamak üzere Narkissus söylencesinden söz edenin Havelock Ellis olduğunu açıklar. Freud'un bu terim karşılığı Almancada kullandığı sözcük, 'narzissmus'dur. Ancak, *Schereber* üzerine yazısında (*Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia -dementia paranoides-/1911, V.: XII, s.60'da dipnot*), 'narzissismus' daha doğru olsa da, kendi kullandığı ve tercih ettiği şeklin kulağa daha hoş geldiğini ifade eder.
5. *Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia -dementia paranoides-/1911, S. Freud; The Standard Edition, Volume: XII; London: Hogarth Press, 1986; s.1-80*
6. *The Language of Psycho-Analysis*/ s.278
7. *Karl Abraham*, Freud'un zamandaşıdır. Gerek *dementia praecox*, gerekse *oral* evre ile ilgili yazıları için, *Selected Papers of K. Abraham*, M. D.; The Hogarth Press Ltd., London, 1954'e bakılmalıdır.
8. *The Disposition to Obsessional Neurosis*/ 1913, S. Freud; S. E., V.: XII, s. 311-327
9. *Character and Anal Erotism*/ 1908, S. Freud; S. E., V.: IX, s.167-177
10. *The Infantile Genital Organization : An Interpolation into the Theory of Sexuality*/ 1923, S. Freud; S. E., V.: XIX, s.145
11. *The Dissolution of the Oedipus Complex*/ 1924, S. Freud; S. E., V.: XIX, s.177
12. *Female Sexuality*/ 1931, S. Freud; S. E., V.: XXI, s.225
13. “ / sırasıyla: s.225, s.227, 228; s.228
14. “ / s.229, 230

15. Ödipal karmaşanın çözülümü ile ilgili, alıntı gösterilmemiş satırlar için, 11 ve 12 sıra sayılı kaynaklara bakılmalıdır.
16. *Group Psychology and the Analysis of the Ego*/ 1921, S. Freud; S. E., V.: XVIII
17. *Mourning and Melancholia*/ 1917 (1915), S. Freud; S. E., V.: XIV, s.247
18. *New Introductory Lectures on Psycho-analysis; 'Femininity'*/ 1933 (1932), S. Freud; S. E., V.: XXII, s.129
19. *Melanie Klein*'a göre de, süpereo, infantil sadizmin en yoğun olarak kendisini gösterdiği, 'iyi' ve 'kötü' nesnelerin içe atıldığı (introjekte edildiği), oral evreden başlayarak vardır.
20. *New Introductory...*; *'Dissection of the Personality'*/ s.67
21. *Group Psychology...*/ s.116
22. “ / s.129
23. Psikanalitik literatür, süpereo'nun, ego- ideali yerine geçecek bir kavram olmadığını kanıtını oluşturmaktadır. Yazarların büyük bir kısmı, bu kavramları birbirlerinden ayrı olarak kullanırlar. Ego- ideali'nin sözlük anlamı üzerinde görece bir uzlaşma olmasına karşın, aynı terimin süpereo ve vicdan ile bağıntısı söz konusu olduğunda, yaklaşımlar farklılaşmaktadır. Bazıları süpereo'yu, Freud'un Yeni Giriş Dersleri'nde yaptığı gibi, diğer altyapıları vücuda getiren bir anayapı olarak değerlendirirken; bazıları da onu, yasaklayıcı işlevi içinde, vicdanın sesi gibi daha özgül bir yere koyarlar. Yine bu ikinciler, ego'nun, süpereo'nun onayına, *ceza korkusu* ile; ego- ideali'nin onayına ise, *sevgi beklentisi* ile sunulduğunu düşünürler. Çünkü onlara göre ego- ideali, *sevilen nesne* modeli üzerine; süpereo ise, *ürkülen kişiler* üzerine kurulur. (Örneğin: *H. Nurnberg; Principles of Psycho-Analysis*, s. 146 -1955-, İng. çev.) Bir başka deyişle, süpereo yetkeye (otoriteye); ego-ideali ise, yetkenin beklentisi dahilinde davranılacak yola denk gelir. (*D. Lagache, La Psychanalyse*, VI, s. 39) (Son iki kaynak için, bkz.: *The Language of Psycho-Analysis*, s.145)
24. *'Civilized' Sexual Morality and Modern Nervous Illness*/ 1908, S. Freud; S. E., V.: IX
25. *Civilization and It's Discontents*/ 1930 (1929), S. Freud; S. E., V.:XXI
26. *The Economic Problem of Masochism*/ 1924, S. Freud; S. E., V.: XIX. Mazoşizm-sadizm bağıntısını pekiştirmemiz için, Freud'un adı geçen çalışmasından şu alıntıyı da aktarmak istiyorum: “*Organizma içinde operatif olan ölüm dürtüsü (primal sadizm), mazoşizm ile özdeşdir. Ölüm dürtüsünün önemli bölümü dış nesnelere transpoze edildikten sonra, bir rezidü tarzında içeride kalan bölümü (yani erotojenik mazoşizm), bir yandan libidonun komponenti haline gelirken, öte yandan da, nesne olarak hala self'i muhafaza etmektedir... Böylece belirli koşullarda; sadizmin, yani dışarıya projekte edilmiş (yansıtılmış) olan yıkım dürtüsünün bir kez daha introjekte edilebildiğini, içeriye döndüğünü ve bu yolla daha erken konuma gerilediğini işitmek sürpriz olmayacaktır. Eğer bu vaki ise, ikincil mazoşizm oluşmuştur. Ve bu, özgün mazoşizme eklenir.*”/ s.164
27. *The Dissolution of the...*/ s.173

İKİNCİ BÖLÜM

Nevrotik Çatışma ve Analitik Tedavi Ortamı

Buraya dek, ruhsal aygıt bütünlüğü içinde (bilinçdışıyla, dürtüleriyle ve id-ego-süperego'su ile) bireyi anlamaya çalıştık. Şimdiyse, birey, nevroitik boyutları içinde bir çatışmayı nasıl yaşıyor ve psikanaliz bu çatışmaya nasıl müdahale ediyor (analitik tedavi ortamı); bunları anlamaya çalışalım.

Bir kez, çatışmadan söz edilebilmesi için, çatışan karşıt güçlerin olması gerekir. Öyleyse, soruyu şöyle sorabiliriz: nevrozu ortaya çıkartan (nevroitik çatışmaya yol açan) karşıt güçler nelerdir? Bu güçlerin bir bölümü, bilinçdışında üslenmiş (veya oraya sürülmüş) dürtüsel istemler (bu sürgün sürecinde, dürtünün ruhsal temsilcileri hüviyetini kazanmışlardır); diğer bölümü de, dürtüsel istemlerin bilince çıkmasını (nesne yatırımına dönüşmesini) engellemeye çalışan, ego'nun savunucu güçleridir. Dürtüler, her ne koşulda olursa olsun, doyumlandırılmayı dayatırken; ego, süperego'nun icazetini gözetmek durumundadır. Eğer, dürtü aracılığı ile bilinçdışından dayatılan istem, süperego indinde meşru değilse veya bir başka deyişle ego, süperego'dan aldığı ferman doğrultusunda, bilinçdışı istemi gayri meşru addetmişse; bilinçdışının dayatması ego içinde bir tehlike sinyali olarak algılanır.

İşte, dürtüsel istemlere karşı ego'nun, öncelikle *bastırma*, onun yetmediği yerde başka *savunma düzeneklerini* (ve giderek *belirti/semptom oluşumlarını*) devreye sokmasına yol açan bu tehlike yaşantısına, **anksiyete** denilir.

Anksiyete, genel bir hoşnutsuzluk halidir. Bazı durumlarda sık soluk alıp verme, çarpıntı, terleme gibi fizik belirtilerin eşlik ettiği de olur. Az önce, bir tehlikeden söz ettim. Tehlike, iki türlü yaşanır. Bir tür tehlike; ego'nun, üstesinden gelemeyeceği, o kişide çaresizlik duygusu yaratan, somut ve gerçek durumlara dayanır. Bu tehlike durumu, Freud'un, *aktüel nevrozlar* çerçevesinde aktardığı tehlike durumudur. Freud'un anksiyete ile ilgili ilk gözlemleri de, yine bu tür tehlike durumlarında yaşananlarla ilgilidir. Somut ve gerçek bir tehlike karşısında ortaya çıktığı için (yani, dış uyaranlara karşı koruyucu olan kabuğun kırılması ve ruhsal aygıt üzerine aşırı miktarda uyaran yüklenmesinden kaynaklandığı ve hemen o anda belirdiği için), böylesi durumlarda yaşanan anksiyeteye, *otomatik nitelikli anksiyete* denilir. (Kuşkusuz, dış/nesnel koşullar aynı olsa da; bu koşulların uyandıracığı anksiyetenin niceliği, herkeste, öznel/ruhsal yapısı ile bağıntılı olarak değişik olacaktır.) Bir diğer tehlike ise, ruhsal aygıtın kendi içinden yükselir. Elbette, tehlike algısının canlanmasına yol açan (tetigten çekilmesine neden olan) dış dünya ile bir ilintisi vardır ama algılanan tehlike duygusunun öznel/gerçek-dışı boyutlarını belirleyen, o kişinin

ruhsal yapı ve dinamikleri, bir başka deyişle o kişinin ruhsal iç çatışmalarıdır. Yaşanan tehlike duygusu gerçektir (o, öyle yaşıyordur); ancak tehlikenin ne o kişi tarafından, ne de bu durumu dışarıdan gözlemleyen birisi tarafından gösterilebilecek, genel kabul görebilir, somut/gerçek bir kaynağı vardır. İşte; kişinin ruhsal yapılanmasından kaynaklanan, ve ego tarafından gerekli önlemlere (yukarıda sözü edilen) başvurulmazsa, daha büyük tehlikenin yaşanacağını haber veren bu tür anksiyeteye de, *sinyal nitelikli anksiyete* denilir.

Bu iki anksiyete türünü basitçe örnekleyecek olursak; savaş, saldırı, kaza, doğal yıkımlar, vb. koşullarda yaşanan; böylece, yaşamı tehdit eden ve kişide gerginlik yaratan tehlike durumu, herkesçe kabul edilebilecek, gerçek/somut nedenlere bağlıdır. Halbuki, gündelik yaşamın sıradan koşullarında, sokağa çıkmanın bir tehlike olarak yaşanması, dış ve nesnel koşullardan bağımsız (ama o koşulların imada bulunduğu), tümüyle o kişinin öznel iç çatışmalarına bağlı bir durumdur. Psikanalizin ilgilendiği ve tedavi etmeye çalıştığı psikonevrozların psikodinamiği ve ilgili anksiyete yaşantıları da; ruhsal aygıtın, erken çocukluk yaşantılarından kaynaklanan bu iç çatışmalarına bağlıdır.

Şunu eklemekte yarar var; Freud, çalışmalarının ilk otuz yılında, anksiyetenin, doyumdan alıkonulmuş, yani bastırılmış dürtü istemlerinin yarattığı, uyaran birikimine bağlı bir durum olduğunu ileri sürmüştür. Bu yaklaşıma göre anksiyete, doyumdan alıkonulmuş, bastırılmış ve birikmiş olan libidonun bir yansımasıdır. Kısaca, anksiyeteyi yaratan bastırmadır. Halbuki Freud, 1920 tarihli, *Haz İlkesinin Ötesinde* isimli çalışmasından itibaren ve ayrıntılı olarak da, 1926 tarihli, *İnhibisyonlar, Semptomlar ve Anksiyete*'de (1), anksiyeteyi; ego'yu, yaşanabilecek daha büyük tehlike durumlarından haberdar eden, sinyal niteliğindeki bir iç algı olarak tanımlamıştır. Burada sezilen/haber verilen tehlike, doyum arayışında olan dürtülerin, nesne yatırımlarına yönelmeleri durumunda, yani bastırılmamaları durumunda yaşanacak tehlikedir; somut bir dış kaynaktan gelecek tehlikeye değil, ruhsal gelişme sürecinde içselleştirilmiş dış yasaklar ve tehditlerin dikkate alınmaması durumunda yaşanacak tehlikeye, bir başka deyişle, cezalandırılma olasılığına işaret eder. Anksiyete, haber verdiği bu dürtüler aracılığı ile ego'yu, dürtüleri bastırmaya davet eder. Anksiyete kuramının bu son haliyle, *anksiyete; bastırmadan kaynaklanmaz, bastırmayı davet eder*, denilmektedir.

Freud, sözü edilen tehlike uyarılarına karşı, ego'nun iki tür önleme başvurduğunu söyler: *inhibisyon* ve *semptom*. Bunlardan inhibisyon (inhibition), basitçe, ego işlevlerinde bir kısıtlamaya gidilmesidir. Kısıtlanan, istemi tehlike duygusuna yol açan dürtünün, nesne yatırımıdır. Örneğin, sokağa çıkmak, bu türden bir tehlike duygusunu uyarıyorsa, sokağa çıkmak istememek, bir kısıtlamadır (inhibisyondur). Belirti oluşumunda ise, kendi nesnelere yatırılmaları tehlikeli addedilen dürtüler, belirti biçimlenişi içinde, yedek doyum yollarına bağlanmış olurlar. Sonuç olarak; inhibisyonlarda, işlevin basitçe bir kısıtlanması söz konusu iken; belirti oluşumunda, bununla yetinilemez; bastırma, onun yetmediği yerde *gerileme* (regression), *yer değiştirme* (displacement), *karşıt-tepki kurma* (reaction-formation), *yapma-bozma* (undoing), *yansıtma* (projection), *içe-atım* (introjection), *yalııtma* (isolation), *entellektüalizasyon*, *rasyonalizasyon* gibi *savunma düzenekleri* (Bkz.: Ek 1) aracılığı ile, işlev alışılmadık ölçülerde değişikliğe uğratılmış olur. Belirti oluşumu içinde iki

(çatışan) unsur arasında bir tür uzlaşa sağlanır: dürtüsel istem ve ego'nun savunucu güçleri. Böylece dürtüye, ancak kılık değiştirme koşuluyla sınırlı bir doyum olanağı sağlanmış olur. (Bu noktada, rüya oluşumunu, günlük yaşamdaki sürçmeleri ve esprileri anımsayalım.)

Görüldüğü üzere, uzlaşıya giren ego'nun, belirti oluşumuna başvurduğu zaman kullandığı da, savunma düzenekleridir. *A. Freud; Semptomlar, İnhibisyonlar ve Anksiyete*'ye göndermede bulunarak, belirti oluşumunda, özel bir dürtüsel istem karşısında, özgül bir savunma düzeneğinin her seferinde değişmeksizin kullanılmasının altını çizer. Bu anlamda, belli nevrozlarla, belli savunma düzenekleri arasında düzenli bir bağlantı vardır. Örneğin; histeri ile bastırma, obsesyonel nevroz ile yalıtma ve yapma-bozma düzenekleri arasında olduğu gibi. (2) Çünkü; hangi nevrozun ortaya çıkacağını, dolayısıyla ne tür savunma düzeneklerinin belirti yapılanması içinde yer alacağını belirleyen de, **takılmanın** (fixation) ağırlıkla hangi ruhsal-cinsel gelişme evresinde olduğudur.

Öyleyse, bu noktada, takılmanın ne olduğunu biraz açalım. Takılma; herhangi bir insanın veya bir nevrotiğin, belli doyum şekillerine, belli türde nesnelere ve nesne ilişkilerine bağlı kalmasına yol açan, çocukluk deneyimlerine işaret eder. (*Üç Deneme*) Sözelimi; bir insanın davranış ve tutumlarında (yani kendisini yaşayışında) yaşına uygun gelişkinlik ve olgunluğu gösterebilmesi, onun, marazi anlamda (pathological) herhangi bir takılmadan mustarip olmadığını gösterir. Veya, belli koşullarda/belli zorlanmalar karşısında hangi savunmayı veya savunma örüntülerini kullanacağı, yapısal kuruluşunda hangi gelişim evresinin ağırlıklı olduğuna, yani takılmanın görece nerede ağırlık kazanmış olduğuna bağlıdır. Daha sonra, analitik tedavi ortamından söz edilirken görülecek; hasta, belli zorlanmalar karşısındaki tavrını (savunmasal davranışını) terk etmede zorlanır, adeta eskiyi yinelemek gibi bir saplantının içine girer. Bütün bunlar bize; geçmişteki deneyim yoğunlaşmaları anlamında takılmaların, şimdiki (hem özgül bir nevrozun kökenini, hem de, özgül bir karakter türünü) belirlemede ne denli önemli olduklarını gösterir. Freud, buradan kalkarak, nevrozların kaynağında o kişinin yaşam öyküsünün yattığını ileri sürer. Peki, ne olmaktadır da çocuk, ileride kişiliğini belirleyecek bazı etkinliklere/yaşantılara takılmaktadır? Freud, takılmanın önbelirleyicisi olarak iki şeyi anar: 1. Kişinin tarihçesi içinde yatanlar, yani yaşantısal olanlar (aile yapılanması - konfigürasyonu-, travmalar, vb.), 2. Kalıtımsal olanlar (bir dürtüsel komponentin, diğerinden daha güçlü olması ve dolayısıyla onunla ilgili doyum arayışı yaşantısının daha baskın olması). (3) Sanıyorum, doğumla getirilmiş özelliklerimizi ifade eden ve de biraz müphem ve tartışmalı duran ikincisi için, söyleyecek pek bir şeyimiz yok. Ancak son çözümlemede önemli olan, dürtüsel istemlerin nasıl bir muameleye tabi tutulduklarıdır. Aşırı mı doyumlandırılmışlardır (bu o doyum tarzının terkini zorlaştırır), doyuma erişme zorlukları mı yaşanmıştır -frustration- (bu, o noktada meselenin halli ile ilgili uğraşların yoğunluk kazanmasına ve o evredeki yaşantıların, bu yolla belirleyici olmasına yol açar); bunları tayin edecek olan, o insanın o sırada yaşadığı nesne ilişkileridir. (Bir başka deyişle, ilişkide olduğu insanların oluşturduğu duygusal-kültürel ortamdır.)

Yeri gelmişken hemen söylemeli; **gerileme** de, gelinmiş olunan bir evreden (o evreye özgü doyum tarzından, nesne ve nesne ilişkilerinden), daha önceye (daha

önceki evrenin doyum tarzına, nesne ve nesne ilişkilerine) dönülmesidir. (4) Unutulmaması gereken şudur: Gerileme, takılmanın olduğu noktadır. Gerileme; geline noktaya yeterli donanım ile gelinmediğini, o evrenin uygun nesne ilişkilerinin doyumsuz yürütülemediğini, orada tutunulamadığını; dürtüsel yatırımın görece yoğun olduğu takılma düzeyinin bir çekim alanı oluşturduğunu gösterir. Freud bunu, bozguna uğrayan bir ordunun, lojistik ve asker desteğinin daha yoğun olduğu noktaya doğru gelişen çekilme hareketine benzetir. Sözgelimi; oral evrenin doyumlarını aşmış olması gereken bir çocuğun, kardeşi doğduğunda parmağını emmeye başlaması veya evli bir erkeğin karısı ile başbaşa kalmak yerine, her fırsatta erkek arkadaşları ile birlikte olmayı seçmesi, bir gerileme örneğidir.

Söylenenleri somutlamak üzere, Freud'un *Küçük Hans* olgusuna (5) bakalım. Küçük Hans, atların ısırmasından korktuğu için sokağa çıkmayı reddeden bir çocuk. Burada, sokağa çıkmayı reddetmek, inhibisyon; atlar tarafından ısırılma korkusu ise, bir belirtidir. Hans, yaşı itibarıyla, Ödipal karmaşayı yaşayan bir erkek çocuğu. Çocuğun bu karmaşa sırasında babasına yönelik ambivalensini anımsayalım. Hans'ın fobisi (atlar tarafından ısırılma korkusu şeklindeki belirti), babasına yönelik karşıt (ambivalent) duygularının uyandırdığı çatışmaya bir çözüm bulma gereksiniminden kaynaklanmaktadır. Hans, önce, babasına yönelik düşmanca duygularını (agresyonunu) bastırmaya çalışır. Ancak bu yolla agresyonuyla başa çıkamaz. Başka bir şey yapması gerekir. Analiz sırasında Hans'ın, attan düşen ve yaralanan bir arkadaşı olduğu, bu anı ile bağlantılandırarak, babasının da attan düşüp yaralanmasını istediği anlaşılmıştır. Hans'ın örneğinde durumu nevroza çeviren, babanın yerine atların konulmasıdır. Eğer Hans, annesine libidinal yatırımı nedeniyle babasından korkmakla kalsa, onun yerine atları koymasa, bir nevroz gelişmeyecekti. (Olgunun güncel durumu için konuşuluyor.) Burada, agresyonun yönlendirildiği sevilen nesne (baba) ile çatışmanın çözülmesinde; hem dürtünün nesnesi, hem de niteliği değişmiştir. Önce, agresyonun kendinden babaya olması yerine, babadan kendisine doğru olması şeklinde bir *yansıtma*; daha sonra da, kendisine zarar verecek nesne olarak babanın yerine atların geçirilmesi tarzında bir *yer değiştirme* savunmasıdır. Böylece, bir fobi olgusunda, içten kaynaklanan dürtüsel nitelikli bir tehlikenin, nasıl da dışarıdan gelen bir tehlikeye dönüştürüldüğünü (anksiyetenin bir koşula bağlandığını) ve bu şekilde kişinin, dışlaştırılmış olan bir tehlikeden veya onun algısından kaçarak kendisini koruyabilme olanağı kazandığını görmüş oluyoruz.

Şimde de, ana hatları ile, *analitik tedavi ortamını* ve bütün bu kuramsal bilgilerin analitik tedavi ortamına nasıl yansıdığını anlamaya çalışalım. Murathan Mungan'ın bir şiirinden (6) esinlenerek söylüyorum, analitik tedavi ortamında olan; 'herkesin düşmanına benzediği bu dünyada, bireyin, kundaklanmış yıllarının başında -bir tür- karakutu arama' yaşantısıdır. 'Kendisinin ne kadarını kurtarabildiğine ilişkin sayımın' yapıldığı ama onunla da yetinilmeyip -kendi mirası ve olanakları çerçevesinde- kendisinin yeniden yapılandırıldığı bir ortamdır, analitik tedavi ortamı

Evet; bu sayım suyum bağlamında sözü edilecek olan analitik tedavi ortamı, bire bir (yani, analisti ve hastayı -analiz edileni- içeren), Ortodoks koşulların geçerli olduğu bir ortamdır.

Psikanaliz; kendisi de uzun süreli eğitim analizinden geçmiş olan bir tedavici tarafından yapılır. Tedavi uzun süreli (hastasına göre değişmek üzere, birkaç yıl), sık ve düzenli görüşmeyi (haftada en az iki) gerektiren bir tedavidir. Amaç (esasta), yalnızca yakınma konusu olan belirtilerin ortadan kalkması değil; bu belirtilerin de kaynaklandığı yapının çözümlenmesi (analiz edilmesi) ve yeniden yapılandırılmasıdır.

İlk üç veya dört seans, hastanın yapısal açıdan değerlendirilmesine ayrılır. Bu görüşmelerde; başvuruya yol açan yakınmalar, bunların dinamik/savunmasal içerikleri, hangi koşullarda ortaya çıktıkları, hastanın yaşam öyküsü içindeki yerleri; hastanın kişiliğinde belirleyici olan savunmaların neler olduğu ve bunların nasıl çalıştıkları; doğumdan başlayarak ruhsal-cinsel gelişimin nasıl bir süreç izlediği, hangi gelişim evresinin kişiliğin yapılanmasında egemen olduğu ve yine aynı bağlamda ne tür nesne ilişkileri yaşandığı ve bunların şimdiki yaşam dokusuna yansımaları anlaşılmalı çalışılır. (Freud; 1913 tarihli, *Tedavinin Başlangıcında/ Psikanaliz Tekniği Üzerine Daha İleri Öneriler I* -S.E.: XII- isimli yazısında; eğer bir hasta hakkında yeterli bilgisi yoksa, o hastayı bir-iki hafta koşullu/geçici olarak analize alma alışkanlığında olduğunu söyler.)

Tedavi seansları sırasında hasta bir sedirde yatar. Tedavici, hastanın görme alanı dışında ama hastanın yüzünü görecektir konumdadır. Tedavinin en temel ilkesi, hastanın sedirde uzanırken aklından geçenleri, mümkün olduğunca herhangi bir denetime tabi tutmadan söylemesidir. Seansın başında, seans öncesi gördüğü ve anımsadığı bir rüya var ise anımsadığı kadarıyla onu söylemesi istenir. İster aktarılan rüyadan sonra olsun, ister bir rüya getirilmeden seansa başlanılmış olsun; o sırada aklıdan geçenlerin söylenmesi *serbest çağrışımdır*.

Serbest çağrışımın güvencelerinden biri; tedavcinin, söylenenleri eleştirmeyen, yargılamayan, nötral (yansız: herhangi bir değer yargısından yana olmayan, hastadan kendi adına herhangi bir doyum beklemeyen, kendi öznel gerçekliğini çalışmanın dışında tutabilen) ama empatik (empathic/ hastanın halinden anlayan) bir dinleyici olmasıdır. Serbest çağrışımın bir diğer güvencesi ise; söylenenlerin, gerçek dünyanın belirleyicisi olan eyleme, dönüştürülme yasağıdır. (Freud'un, rüyalarla ilgili vurgusunu anımsayalım.) Her şeyi söylemek serbesttir (istenen de odur); ancak, eyleme dönüştürmemek koşuluyla.

Bütün bu güvenceler, bastırılmış olanın (yani, bilinçdışı malzemenin) yalnızca geçici bir süre kendini ele vermesine yardımcı olur. Bu kısa süre içinde, bilinçdışı dürtüsel istemlerden haberdar olunur. Ancak daha sonra, ego devreye girer ve kendisi için tehlikeli addettiği (yani, anksiyeteye yol açan) dürtüsel istemleri bilinçdışı kılmanın alışageldiği yordamlarını uygulamaya başlar. Bunlar, belirti biçimlenişlerini de tayin eden, ego'nun **savunma düzenekleridir**. (Bkz.: Ek 1) Böylece, serbest çağrışım kesintiye uğrar; bu durumda hastanın *direnç* gösterdiğini söyleriz. Anlaşıldığı üzere, direncin içeriğini oluşturan, hastanın savunmalarıdır. Serbest çağrışım kesintiye uğrar ama ego'nun bu müdahalesi ile de, ego'nun neye müsaade etmediğini (neyi tehlikeli addettiğini) ve böyle bir durumda ne tür savunmalar uyguladığını anlama şansımız olur. Böylece analist; hangi dürtüsel istemin bastırıldığını, hangisinin karşıtına çevirildiğini, ne tür yer

değiştirmelere tabi tutulduklarını, hangi duygunun düşüncesinden yalıtılmaya çalışıldığını, neyin dışarıya yansıtıldığını, neyin yadsınmaya çalışıldığını, vb. tanıma olanağı bulur. Rüyaların (benzer şekilde sürçmelerin) ele alınması da, bir yandan bilinçdışı istemlerin anlaşılmasına; bir yandan da, bu istemler karşısında ne tür savunmaların harekete geçtiğine dair bilgilenmeyi (hastanın da bunlardan haberdarlığını) sağlar.

Biraz daha açacak olursak; sözgelimi hasta, tedaviciye yönelik cinsel veya agresif düşlemler (fanteziler) yaşamaya başlamış olsun. Eğer hasta, bu duyumsadıklarını söze döktüğünde (yani, duygularının adını koyduğunda), tedavici tarafından hoş karşılanmayacağı, eleştirileceği veya reddedileceğini hissederse (öyle sanırsa), bunları savuşturmanın kendisine uygun bir yolunu bulmaya çalışır. Diyelim, bu türden duygular karşısında bastırma uygulayan birisi ise; sedire uzandığında aklına hiçbir şey gelmediğini söylemeye başlar, seanslara gelmeyi unuttur veya geç kalır, vs. Eğer, yansıtma uygulamaya yatkın bir yapısı varsa; uyanan cinsel dürtüleri karşısında, tedavcinin kendisini ayarttığını; söz konusu olan agresif dürtüleri ise, tedavcinin ona kızdığını, kötü davrandığını, vb. söyleyebilir.

Bilinçdışından yükselen dürtüsel istemlere karşı yürütülen savunmalar; hastanın, en erken nesne ilişkilerini (anne, baba ve diğer yakınları ile ilişkilerini) nasıl yaşamış olduğunu, dolayısıyla güncel ilişkilerini nasıl yaşadığını da yansıtır. Ve giderek, tedavici ile nasıl bir ilişki yaşayacağını ya da yaşamakta olduğunu gösterir. Hastanın, en erken nesne ilişkilerinden kaynaklanan, ‘ilişki içinde kendini yaşama tarzını’ tedavici ile ilişkisine de taşıması (bu kaçınılmazdır), bir *aktarım*dır (transferans/ transference). Hastanın başkaları ile ilişkisine yansıyan nevrotik unsurlar, tedavici ile ilişkisine de yansır. (Bu noktada, tedavcinin nötralitesi; yani, hastanın onun şahsında yaşadıklarına herhangi bir katkısının olmaması önemlidir.) Böylece ortaya çıkan tabloya, *aktarım nevrozu* denilir. Sözgelimi, bir hasta, seans sırasında susuyor. Daha sonra suskunluğunu nasıl yaşadığını sorduğunuzda, eğer aklına gelen şeyleri söylese, aptalın, işe yaramazın teki gibi görüleceğinden korktuğunu söylüyor. Burada hastanın yaşadığı, tedavcinin sevgisini yitirme korkusudur (veya, olabilir). Kendini olduğu gibi; dilediği, aklına geldiği gibi olmaktan alıkoymuştur. Tedavici bilir ki (nötral ve empatik konumunu sürdüregelmişse), hastanın bu yaşantısında bir dahli yoktur. Peki, olan nedir? Olan şudur: Hasta bir vakitler (diyelim) annesi ile yaşadığı ilişkiyi tedavici ile de yaşamaktadır. Annenin sevgisini yitirmemek için bir vakitler nasıl, iyi çocuk, uslu çocuk olma yolunu seçmişse, tedavici ile de onu yaşamaktadır. Ya da, sözgelimi; ikinci bir tedavici olmuş, sürekli konuşuyor, her şeyi tahlil edip anlamlandırmaya çalışıyor. İlk nesne ilişkilerinde, sevilmenin yolunun beğenilmekten, başkalarının beklentileri uyarınca hamaratlık göstermekten geçtiğini içselleştirmiş olabilir, bu hasta. Bir başkası, diyelim; tedaviciyi sürekli tartışmaya kışkırtıcı bir tavır içinde. Karşımızdaki, bir vakitler babasına yönelik agresyonunu doğrudan/açıkça yaşamaktan korkup, sürekli babası ile ideolojik veya değer yargıları üzerinden tartışmayı yol bellemiş bir erkek, neden olmasın? Veya, tedavcinin özerkliğe yönlendirici müdahalelerini hoş yaşamayan hasta; tedavicide, kendisini bırakabileceği kadir-i mutlak bir ebeveyn yaşamak istiyor olamaz mı? Ya da; benzer bir hoşnutsuzluk, kendini var etmesinde kardeş savaşlarının belirleyici etkisi olmuş olan hastanın, kardeşiyle yaşadığını, tedavcinin müdahalelerinde yeniden yaşamasından kaynaklanıyor

olamaz mı? Aktarım nevrozu içindeki hasta, tedavici ile yaşadığını, kendisine ait ve geçmişteki nesne ilişkileri bağlamında bir yere oturtmak istemez. Çünkü bu, temel dürtüsel yaşantıları ile yeniden yüzleşmesi demek olacaktır; direnç gösterir. Yaşadığını, tedavici ile ilişkisine sınırlamaya çalışır. Freud, *Aktarımın Dinamikleri* (1912) (7) isimli çalışmasında, tedavideki en acı çatışmaların, aktarım direnci alanında yaşandığını söyler.

Tedavideki hastaların, ağırlıklı olarak süperego'larından kaynaklanan dirençleri de vardır. Diyelim hasta, ebeveyni ile süregiden bilinçdışı bir çatışma içinde olsun. Eğer bir yanı ile onlara yönelik agresyonunu açıkça yaşayabiliyor, bir yanı da buna suçluluk duygusu ile yanıt veriyorsa; tedavide de, olumlu gelişmeleri (anne-babaya rağmen iyi olma aşamalarını), kendini kötü hissetmeler (anne-babaya rağmen iyi olmaktan suçluluk duymak) izleyebilir.

Freud, ilk kez 1890'ların başında, Joseph Breuer ile birlikte kaleme aldıkları *Histeri Üzerine Çalışmalar*'ında (1893-1895), direnç terimini kullanıyor. O vakitler, tedavi tekniği olarak hipnozu kullanmaktadır. Ona göre, bir hastanın hipnoz olmaya isteksizliği, hipnoza direnci oluşturur. Öyleyse, hastada, bilinçdışı alandan gelmekte olana dair bir korku olmalıdır. Yine aynı çalışma içinde yer alan hastalardan *Elizabeth von R.* 'nin, bazı uygunsuz düşünceleri savuşturmaya çalışması, Freud'un dikkatini çeker. Buradan, psikoterapideki hastaların, katlanamayacakları düşüncelerle yüzleşmek durumunda kaldıklarında kendilerini tehlikede hissettiklerini ve bu tehlikeyi uzaklaştırmak için de, bu türden düşüncelerini, sanki bunlar 'yabancı cisimler'mişcesine, düşünsel yaşamlarından ve serbest çağrışımlarından uzaklaştırdıklarını çıkarsar. Hastanın bilmeyişi, gerçek bir, bilmek istememektir.

Yine Freud, *Rüyaların Yorumu* 'nda (1900); eğer tedavici hastasına direncini aşmada yardımcı olabilirse, hastanın unuttuğu rüyasını anımsayabileceğini söyler. Rüyaların unutulmasından söz ederken de, "*Analitik çalışmayı kesintiye uğratan her şey, bir dirençtir.*" der. (8)

Freud'un, direnci tanımladığı ve dinamiklerini ele aldığı yazılar gözden geçirilirse, deneyimleri ile birlikte düşüncelerinin de değiştiği görülecektir. Başlangıçta direnci, tedaviyi engelleyen bir şey olarak görmüştür. Daha sonra ise, direncin, tüm psikoterapilerde kaçınılmaz olarak yaşanan bir şey olduğunu kabul eder. Çünkü hasta, tedaviye gelinceye dek, kendi öznel tehlike algılayışları karşısında kendine göre savunmalar geliştirmiştir ve tedavi ortamı da kaçınılmaz olarak benzer tehlike algılayışlarına ve benzer savunmaların harekete geçmesine yol açacak ve bunlar da direnci oluşturacaklardır. 1914 tarihli, *Anımsama, Yineleme ve Derinliğine Ele Alınmaları* isimli çalışmasında şunları söyler: "*Dirençleri ele alma, analizin gündeminde çetin bir görev, analist için de bir sabır tecrübesi olabilir. Bununla birlikte, hastadaki büyük değişimleri belirleyen ve analitik tedaviyi, başka herhangi bir tedaviden ayırt ettiren de, dirençlerin ele alınmasıdır.*" (9) Şunu da vurgular; tedavicilerin, hastalarına yardımcı olabilmeleri için, kendilerinin hasta tarafından nasıl yaşandıklarını anlamaları gerekir. Bu olmadan hastalarına yardımcı olamazlar. Tedavcinin en önemli görevlerinden birinin, hastasına, kendisini neden ve nasıl öyle yaşadığını görmesinde yardım etmek olduğunu söyler. Bir hasta neden uysal bir çocuk gibi davranmakta ve onun her dediğini kabul etmektedir? Veya bir başkası, neden

tedavcinin her dediğine itiraz etmektedir? Neden, analistin sükuneti, bir hasta tarafından reddedilme, bir başkası tarafından sevgi ifadesi olarak alınmaktadır?

Freud, aktarımın, tüm ilişkilerimizde yer aldığına işaret eder. Analitik ortamı, diğer ilişkilerden ayıran, aktarımın dinamikleri değil, onun ilişkideki yeri ve ele alınışdır. Gerçek yaşam içindeki ilişkilerde, aktarımdan kaynaklanan ihtiyaçlar gözletilir. Yani kişinin cesaretlendirilme, tavsiye veya cezalandırılma gibi ihtiyaçları uyarınca davranılır. Halbuki analitik tedavi ortamında, hastaya, neden bu türden gereksinimleri olduğunu anlamasında ve bu gereksinimin güdüleyicilerinin neler olduğunu keşfetmesinde yardımcı olmaya çalışılır.

Evet; buraya dek, analitik tedavinin ana hattını oluşturan serbest çağrışım ortamını, direnci, direncin kaynaklarını ve tedaviciyle ilişkiye yansımaları gördük. Peki; biraz daha somut ve yakından baktığımızda; hasta, tedavici ve analiz süreci ile ilgili başka neler söyleyebiliriz?

Bir kere analiz; kimseye, olmadık meziyetler katmaya soyunan, sofistike/ütopik bir tedavi yaklaşımı değildir. Kalkış noktası (bir anlamda tedavinin hedefini belirleyen şey), hastanın öz kaynaklarıdır. Analiz, bir hastayı; onun kendi içsel kaynaklarından yararlanarak, kendi mayası ve hamurunu hesaba katarak, değiştirmeyi hedefler.

Öncelikle, hastanın tedaviye uygun olması gerekir. Bu; uzun süreli, sık ve düzenli görüşme esasına dayalı bir tedavi için hastanın zamanının, bağlanma yeteneğinin, maddi koşullarının uygun ve kendisinin de istekli olması demektir. Hasta; sorunlarının, öncelikle ve ısrarla dışarıda değil, kendi içinde (ve kendi tutumlarında) olduğunu kabul ve ele almaya yatkın olmalıdır. Tedavi süreci içindeki yaşantıları gözlemlemeye, ele almaya ve seanslar arasında gerçek yaşantısını sürdürmeye müsait bir ego yapılanması (ego gücü) olmalıdır.

Analist, yansız (nötr) bir dinleyicidir. Hastanın serbest çağrışimleri ile kendi olmasına fırsat tanıyandır. Tedavcinin görevi; hastanın, bilinçdışı istemlerinin, bu istemler karşısındaki dirençlerinin ve bunların tedavici ile ilişkisine yansımalarının farkına varabileceği; bütün bunların, geçmişteki nesne ilişkileri ile bağıntılarını kurabileceği; tedavici ile yeniden yapılandığı ilişki çerçevesinde savunmasal yüklerinden uygun ölçüler dahilinde arınabileceği bir ortamı sağlamaktır. Kuşkusuz bunun için bir ehliyet gerekir. Bu ehliyetse; hastayı yapısal olarak irdeleyebilecek (tanımlayabilecek/formüle edebilecek) bilgi ve görgü birikimine sahip olmak ve bizzat psikanalizden geçmiş olmak suretiyle, kendi deneyimlerinden kalkarak, hastanın analizde neyi ne zaman ve nasıl yaşamakta olduğunu hissedebilme/kestirebilme yeteneğini kazanmış olmak demektir. Böylece tedavici; akıl veren değil, anlayan; bir yetke (otorite) değil, bir eşlikçi; tembihleri ile yönlendiren değil, uygun müdahaleleri ile (hastanın konuşmasını açıcı vurgular ve sorular, yüzleştirme/confrontation, ayrıştırma ve yorumlar) hastanın, olmuş ve olmakta olanla ilgili farkındalığına yol açan; kendi sorunlarının ve gereksinimlerinin ayırıcısında olan ama bunları tedavi ilişkisine katmamayı becerebilen herhangi bir insandır. Hasta ile ilişkisini, salt teknik bir ilişki değil, bir insan ilişkisi olarak yaşamaya yatkın; hastanın da, kendisinin de nihayetinde bir insan olduğunu unutmayan biridir.

Tedavcinin unutmadığı bir diğer şey de, analizin, hastayı merkez aldığı gerçeğidir. Bu, tedavcinin kendi öznel kimliği ile tedavide yer almaması

demektir. Kuşkusuz hastanın, tedavi ilişkisi içinde, tedavcinin kimliği ve yaşantısı ile ilgili merakları olacaktır. Tedavci; bu merakın arkasında hasta adına neyin yattığının, bu merakın dile gelişinin hastanın hangi iç gerçeğinden ve ihtiyacından kaynaklandığının anlaşılmasının önemli olduğunu unutmaz. Meraka ilişkin soruları, ne bir özdoyum vesilesi, ne de bir incinmişlik olarak yaşar; uygun ve yüksüz bir yaklaşımla hastayı kendi sorusundan kalkarak, kendi iç gerçekliğine yönlendirmesini bilir.

Tedavci; yalnızca söylenenleri duyarlılıkla dinleyen değil, tedavinin değişik aşamalarında ortaya çıkan suskunlukları serinkanlılıkla karşılayabilen ve uygun bir tarzda, suskunluğun arkasındakinin anlaşılabilmesine yardımcı olabilir de. Yerli yersiz müdahalelerde bulunmayan, ancak hastanın tıkağı durumlarında önünü açmaya yardımcı olan, bir anlamda susmasını becerebilen; uygunsuz ve zamansız müdahalelerin hastanın direncini artırdığını bilen biridir.

Tedavicide olması gereken bir başka meziyeti ise, tedavi süreci içinde hastanın varoluşunun ve söylediklerinin onda ne tür duygu ve düşünceler uyandırdığını; hastaya yönelik tutum, davranış ve yönelimlerinde kendisine ait bir şeylerin olup olmadığını; varsa, bunun hangi yapısal özelliklerinden kaynaklandığını bilebilmesidir. Kısacası bu, tedavcinin, *karşı-aktarımsal* (10) yaşantılarının (counter-transference nitelikli yaşantılarının) farkında olabilmesidir. Eğer tedavci bunların farkında değilse ve bu türden yaşantılar, aşılmamış sorun boyutundaki yapısal özelliklere bağlı ise, tedavinin ilerlemesini engelleyen bir karşı direnç oluştururlar.

Tedavi süreci, doğası gereği; başlangıç, gelişme ve sonlanma evrelerini içerir. Başlangıç aşamasında önemli olan, tedavi ilişkisinin dilini kurmaktır. Hastanın dinlenildiğini yansıtırıcı vurgular, kolaylaştırıcı sorular, dışavurumla ilgili uygun yüzleştirmeler ve çatışmaların işleyişi ile ilgili sınırlı açıklamalar buna hizmet eder.

Tedavinin rol ilişkisi ve dili (kültürü) kurulduğunda, başlangıç aşaması da geride kalmış demektir. Tedavinin orta evresinde, ağırlıklı olarak, dirençler ele alınır. Dirençlerin (bu demektir ki savunmaların) ve bunların aktarım ilişkisine yansımalarının ele alınması belli bir özeni gerektirir. Bilindiği üzere savunmalar, anksiyete karşısında sığınılan korunaklardır ve bu yüzden de, hastanın yaşadığı zorluklarla empati kurmadan, savunmalarını terk edebileceği kanalları açmadan, savunmaların üstüne hoyratça yürüyemeyiz.

Daha önce sözü edilen müdahale tarzlarının dışında, tedavinin ilerleyen aşamasında kullanılan bir diğer yöntem de *yorumdur*. Yorum, hastanın savunmasal tutumunun; aktarım, gerçek yaşantı ve geçmiş nesne ilişkileri zemininde dayanaklandırılması/anlamlandırılmasıdır. Yorumun da yeri ve zamanı iyi belirlenmeli, öyle olmadığında ters tepeceği akılda tutulmalıdır. Bunun için esas, yorum yapabilecek yeterli veriye sahip olmak ve yorumun hasta tarafından alınabileceği bir aşamada olunması, yani, kullanılacak malzemenin bilinçdışından bilinçöncesine çıkmış olmasıdır.

İşlerin yolunda gittiği bir analiz sürecinde, hasta belli bir aşamada artık; tarihçesi içinde varoluşunu yapılandırmış olan çatışmalarının ve yaşamını yoksullaştırmış olan savunmalarının ayırında olduğu; bunların önemli bir bölümünü tasfiye ettiği veya daha ılımlı ve uyumluları ile değiştirdiği; çatışmalar yaşasa bile,

bunların daha az rahatsız edici olduğu; kendisinin kendisinden ve çevresindekilerinin (kuşkusuz, marazi savunmaları uyarınca daha önce kurmuş olduğu ilişkilerin dışında kalanların) ondan hoşnut oldukları bir aşamaya gelir. Bu aşama, tedavinin sonlandırılması kararının verileceği aşamadır. Artık söylenecek pek bir şeyin kalmadığını, hasta ve tedaviçi karşılıklı olarak hissederler. Tedavinin sonlanması ile ilgili adımın atılması, genellikle hastadan gelir. Eğer sonlanma aşamasına gelindiği halde, hasta sonlandırmadan söz etmiyorsa, tedaviçi, ayrılma ile ilgili sorunu ele almalıdır. Ayrılışın içe sinmesi için makul bir sürenin tanınması da esastır. Karşılıklı belirlenen bu sürenin sonunda tedavi biter. (11)

Ek: 1. Savunma Kavramı ve Savunma Düzenekleri

Savunma kavramı, psikanalizin en eski kavramlarından biridir ve kuşkusuz süreç içinde bazı değişimlere uğramıştır. İlk ortaya konuluşu, Freud'un 1894'teki, *Savunma Nevro-Psikozları* (12) isimli çalışmasında olmuştur. Savunma; gerek bu çalışmasında, gerekse daha sonraki *Histerinin Etyolojisi* (13) ve *Savunma Nevro-Psikozları Üzerine Ek Düşünceler* (14) gibi çalışmalarında; ego'nun acı veren veya dayanılmaz olan idealar ve 'afekt'lere karşı mücadelesi olarak tanımlanılır. Daha sonraki aşamada savunma terimi, yerini bastırmaya bırakmış, iki kavram arasındaki ilişki belirsiz kalmıştır. Son olarak; *Semptomlar, İnhibisyonlar ve Anksiyete*'ye koyduğu bir ekte (A.g.y., s.163), savunmanın, nevroza dönüşebilecek çatışmalara karşı ego'nun kullandığı tüm tekniklerin ortak adı olduğunu, bastırmanın bu tekniklerden yalnızca biri olduğunu vurgulamıştır.

Ego'nun tehlikeli olduğu için doğrudan doyum yolunu kapatmaya çalıştığı dürtü istemi karşısında uyguladığı savunmaların açıklamalarını şöyle yapabiliriz:

Bastırma (repression): dürtü temsilcisinin bilinçdışı alana itilmesi, bilinçli olmasına izin verilmemesi; *gerileme* (regression): dürtü doyumunun, daha önceki doyum yollarına geri getirilmesi; *karşıt-tepki kurma* (reaction-formation): tehlikeli addedilen bir dürtü doyum arayışını etkisiz kılmak için karşıtına yoğunluk kazandırılması; *yapma-bozma* (undoing): bir dürtüsel doyuma bağlı eylemin etkisinin, karşıt dürtüsel doyum eylemi ile giderilmesi; *yer değiştirme* (displacement): bir dürtüsel ideaya ilişkin yatırımsal yoğunluğun, bir başka ideaya kaydırılması; *yalıtma* (isolation): duyguların, anksiyeteye yol açan düşünceden ayrılması; *yansıtma* (projection): kabul edilemez dürtüsel istemin bir başkasına atfedilmesi; *içe-atım* (introjection): başka birine isnat edilen niteliklerin içe alınması; *kendine döndürme* (turning against the self): özellikle de düşmanca olan yatırımların, bunu harekete geçiren kişiye yönlendirilmesi yerine, kişinin kendisine döndürülmesi.

Bunların yanı sıra; dürtüsel istemin doğrudan bilince çıkmasını engelleyen, dürtüsel istem yerine entelektüel imgelerin bilinç düzeyinde ikame edilmesine dayanan *entelektüalizasyon* (intellectualisation); dürtüsel istemleri ve bunların öznel tasarruf tarzını bilinçli kılmak yerine, olana, nesnel-kültürel gerekçeler bulmaya hizmet eden *rasyonalizasyon* (rationalisation) ve dürtüsel enerjinin

gerçek amacından ayrırlıp toplumca onanmış işlevlere yönlendirilmesi anlamındaki *yüceltme* (sublimation) de, dürtü üzerinde yaptıkları değıştirici etkiler nedeniyle (sınırlı bir anlamda da olsa) savunma uygulamaları arasında sayılabilirler.

Bu noktada; bastırma, diğeri savunma düzenekleri ve bastırma ile bilinçdışının yapılanması arasındaki bağıntıları yeniden değerlendirme ihtiyacı duyuyorum. Bastırmada, daha önce söylendiğı üzere iki aşama vardı: Birincil bastırma aşamasında, dürtü temsilcisinin bilinçöncesine yükselmesi engelleniyor; ikincil bastırma aşamasında ise, bastırılmış olan dürtü temsilcisinin türevleri ve onunla bağıntılı olan idealar da bastırılıyordu. Bu bir sonradan bastırma idi ve bastırılanların kapsamının genişlemesine, böylece de, ego tarafından harcanan enerjinin artmasına yol açıyordu. Halbuki diğeri savunmalar, her dürtü hareketinde yeniden işlerliğe sokulmaktaydılar. Dolayısıyla, ego enerjisini marazi amaçlar için kullanmaları, bastırmaya göre daha kesintili idi. Peki, daha az enerji çalışıyor olmaları, daha az marazi bir ego farklılaşmasına yol açtıkları anlamına gelebilir mi? Sanmıyorum. Eğer öyle olsa idi, sözgelimi obsesyonel nevrozu, bastırmanın ağırlıklı olarak kullanıldığı histeriye göre daha selim addetmemiz gerekirdi. Bunun kabulü biraz zor gibi. O zaman şöyle toparlamak daha doğru olmaz mı: Bastırma, ruhsal-cinsel gelişimin fallik evresinde, Ödipal çatışma içinde, görece daha gelişkin ego'nun kullandığı bir savunma düzeneğidir. 'Onun yetmediğı yerde', daha önceki gelişim evrelerine ait (ego'nun daha az gelişkin olduğu dönemlerdeki), alt düzey savunmalara (da) dönmek (gerilemek/ to regress) kaçınılmazdır. Bu geri dönüşün ivmesini ve son durağını tayin edecek olan da takılmadır. (Fixation.) Takılma noktası ne kadar gerideyse, yani ego'nun asli gelişim düzeyi ne kadar ilkelse, o kadar geriye ve o düzeyin savunma düzeneklerine gerilenecektir.

Bir diğeri nokta ise şu: Freud, bilinçdışının bastırma sonucunda yapılandığını ifade etmişti. Böylece, ta en başından; yani, ego'nun id'den henüz daha yeni yeni ayrımlaşmaya başladığı noktadan itibaren bastırmanın kullanılmış olduğu söylenmiş oluyor. Peki; eğer bastırma, fallik evre gibi yüksek bir evrenin asli savunma düzeneğı ise, nasıl oluyor da, henüz daha eser miktarda olan ego tarafından uygulanabiliyor? Şöyle demek daha doğru olur gibi geliyor: İnsan yavrusu doğumundan itibaren, id'deki tüm dürtü enerjilerini hayat içinde yatırımlandıramayacağını (nesne yatırımlarına çeviremeyeceğini) yaşıntılıyor (engellenme/frustration...). Bir bölüm dürtüsel istemin bilince çıkmasını kettiyor. Ama herhalde, öncelikle bastırma ile değil; daha ilksel (primitive) savunma düzenekleri ile (bu savunmalar, nesne ilişkileri kuramcılar tarafından tanımlanmış olan, 'splitting' merkezli savunmalardır). Dolayısıyla, bilinçdışı, ilk başta ilksel savunma düzenekleri; daha sonra da, ruhsal-cinsel gelişim sürecine koşut olarak bastırma'ya dek giden öteki savunma düzenekleri çerçevesinde, dürtüsel istemlerin id içinde/bilinçli olanın dışında tutulması eylemi ile oluşur, demek, kuramsal olarak daha doğru oluyor. Öyleyse; *bilinçdışı, bastırma ile yapılır* cümlesini gördüğümüzde, buradaki bastırmayı, tüm savunma düzeneklerinin ortak/temsili ifadesi olarak okumamız gerekiyor.

Ayrıca, şunu eklemek kaçınılmaz oluyor: 'Bilinçdışı Kuramı' çerçevesinde, bastırılanın, *dürtüyü temsil eden düşünce (dürtünün ruhsal temsilcisi)* olduğu söylenmişti. Ancak biliyoruz ki, çocuk ilk aşamada (yani, dilin çevrimine girmeden önce), dürtülerinin ruhsal temsilcilerinden/idea'lardan -dürtülerinin dil

içre temsilcilerinden- haberdar değildir. Halbuki dürtüsel istemler ve engellenmeler doğumla birlikte vardır. Öyleyse, sözü edilen bu ilk aşamada (psikozun belirleyenlerinin de yaşandığı bu aşamada), ilksel savunma düzenekleri ile bilinçdışına itilenler nelerdir? Bunlar, henüz daha, idea (düşünce/fikir) düzeyinde olmayan *imgeler/iç yaşantılar* (yaşantılamalar)'dır, demek, bana kuramsal açıdan daha uygun geliyor.

Ek: 2. Nötralite, Aktarım ve Karşı-aktarım

Nötralite; psikanalitik tedavi ortamında, tedavcinin tutum/davranış ve konumunu belirleyen en temel ölçü olduğu; aktarım ve karşı-aktarım bağlamında belli bir nirengi noktası oluşturduğu için, bu kavramların birlikte daha ayrıntılı olarak ele alınmasının (ilgilisi için) yararlı olacağını düşünüyorum.

Analistin nötr olması, öncelikle, analiz edilene yöneliminde belirleyici herhangi bir ideolojik önyargısının olmamasıdır. Yani analist, hastasına yöneliminde; dini, ahlaki ve toplumsal değer yargıları açısından bir tercihe, belirleyici bir ideale sahip değildir. Analiz, analiz edileni merkez alan bir yaklaşım olduğundan; hastanın kendi olanakları ve gerçekliği içinden, kendine ait yeni bir gerçeklik belirleme süreci olduğundan, bu değişim ve yeniden yapılanma sürecinde analistin nasihatlerine (telkinlerine) de ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla analist, bu anlamda da nötrdür; zorla güzellik olmadığını bilir ve akıl satmaya kalkmaz.

Öte yandan, analiz edilen, analiz ortamında kaçınılmaz olarak belli dürtüsel doyum arayışlarını tedavciye yönlendirir; tedavci ile, yeni ama geçmişteki (temel nitelikleri infantil süreçte belirlenmiş olan) ilişkilerinin benzeri bir ilişkiyi kurar. Bu anlamda analist, hastanın kendisine yönelik yatırımlarının (sevgi veya nefret) ve bu yönelimler çerçevesinde hastanın savunmalarından kaynaklanan muhtelif görüngülerin, hastanın kendi tarihsel iç gerçekliğinden kaynaklandığını (*aktarım/ aktarım nevrozu: Anımsama, Yineleme ve Derinliğine Ele Alınmaları*/1914) bilir. Dolayısıyla analist, bu anlamda da nötrdür; 'hastanın kurmaca oyununda rol almaz'.

Bir diğer önemli nokta ise, analistin, analiz ortamındaki kendi iç yaşantısıdır. Nihayetinde, analiz eden ile analiz edilen arasındaki ilişki de bir insan ilişkisidir ve analist de bir insandır. Analistin, hastanın anlattıkları ve tedavi ortamında kendisine yansıttıkları ile devinen iç gerçekliği onun karşı-aktarımıdır. Ancak analist, kendisini tanıdığı ölçüde, bunları tedavi ortamındaki ilişkiden ve hastaya yönelik müdahalelerinden ayrı tutmayı bilir; kendi iç yaşantısını hastanın yaşadıklarına bulaştırmaz. İşte, analist, bu anlamda da nötrdür.

Bu arada, Freud'un psikanaliz tekniğini oluşturma sürecinin; *hipnoz altında ikna ve telkin* yöntemi ile başladığını (Josef Breuer ile ilişkileri, Anna O. isimli olgu/ 1880-1882) (15), 1890'ların başında, hastanın anımsamalarını ve belli konular üzerinde yoğunlaşmasını kolaylaştırmak üzere elini hastanın başına koyduğu *yoğunlaştırma tekniğini* geliştirdiğini ve nihayet, hastayla fiziksel teması içermeyen, hastanın aklına geleni söylemesini öngören veya bu noktada yaşanan zorlukların (dirençler) ele alındığı *serbest çağrışım* yöntemini (*Histeri Üzerine Çalışmalar*/ 1895'ten itibaren) benimsediğini ve dolayısıyla, psikanaliz

teknığının ortaya konuluşunun muhtelif aşamalardan geçerek olgunlaştığını da vurgulamak isterim.

Evet, devam ediyoruz; tedavici, nötr konumu içinde, hastanın anlattıklarını (serbest çağrışımlarını) yansız bir biçimde dinleyendir. Hasta için, hastanın anlattıklarından başkasını yansıtmayan; hastanın yalnızca kendisini görebildiği bir aynadır. Kuşkusuz bu, kös bir dinleyicilik değildir. Tedavici, hastasının ne yaşadığını kendi içinde hissedenden ama kendi iç duyarlılığını hastanın yaşadıklarına bulaştırmayan, bu anlamda *empatik* olan; hastanın kendi iç serüvenini dillendirmesi ve yaşamasına yardımcı olan ve ona bu tarzda eşlik eden, kendi kafasındaki kuramsal doğruları onaylatmak veya hastaya onları bulgulatmak tarzında içe müdahaleci/girici yaklaşımlara itibar etmeyen bir dinleyicidir. Freud, daha 1891’de, ‘tedavcinin kendisini, hastanın ayakkaılarına sokabilmesi’ gerekliliğinden söz ederken, empatik olabilmenin gereğine işaret eder. 1912 tarihli *Psikanaliz Uygulayan Hekime Öğütler* (16) isimli çalışmasında, tedavcinin kendi kafasındaki doğruları (*eğitici ihtiras*) ve bir an önce tedavi etme (hastayı hazır olmadığı şeylere zorlama, *terapötik ihtiras*) yollu, yeni yetme tedavici tutumları olanları adeta paylar. Tedavcinin, hastasını dinlerken, duymak istediklerinden başkasını duymamasına yol açacak seçici dikkatini eleştirir, analistin *asılı bir dikkati* muhafaza etmesinin gerekliliğine işaret eder. Analistin, hastanın şahsında gerçekleştirdiği ameliyatta başarılı olabilmesi için, kendi öznel duygularını ameliyat sürecine bulaştırmayan bir cerrah gibi hareket etmesi gereğini vurgular.

Analiz edilen, ancak böyle bir dinleyicilik içinde kendisine döner. Analiz edilen; yaşamış ve yaşamakta oldukları, söyledikleri ve tedavciye yansıttıkları adına kendisini eleştirmeyen, yargılamayan, reddetmeyen, özel sevgi gösterisinde bulunmayan ama onu anlayan bir dinleyici refakatinde ancak, kendi iç macerasına ve mecrasına döner. Bugününü (de) belirleyen geçmişteki yaşantılarını anımsama, anlama ve bunların analiste yansıyıışlarını fark etme süreci (*gerileme, aktarım/ aktarım nevrozu.*), ancak böyle bir dinleyicilik sayesinde mümkündür. Freud, 1913 tarihli, *Tedavinin Başlangıcı* isimli çalışmasında şunları söyler: “Eğer tedavci baştan, ilgili bir anlayan olmaktan öte biri olmayı (örneğin, moral veren biri olmayı) veya çatışma kapsamındaki şeylerden bazılarının temsilcisi veya savunucusu gibi bir konumu seçerse, bu tutumunun cezasını başarısızlığı ile çekecektir.” (17) Freud, nötralite ilkesini, 1919 tarihli *Psikanalitik Tedavide İlerleme Yolları* isimli çalışmasında, bir kez daha ısrarla vurgular: “Biz; hastanın, kendisini yardım arayışları içinde kollarımıza bırakan, yazgısını belirlememizi isteyen, bizi onunla ilgili fikirler oluşturmaya zorlayan; bizi, imgelemimiz içinde onu şekillendirmeye çalışan ve de bunu beğenen bir Tanrı olmaya zorlayan tutumunu (beklentisini) reddederiz.” (18)

Analistin; tedavi seanslarının zamanı ve süresi ile ilgili titizliği, hasta ile sosyal ilişki kurmama özeni, ücret konusunda belli esaslara bağlı kalışı, vb. teknik duyarlılıkları da tümüyle hastanın hayrını gözetten nötralite ilkesini muhafaza etme kaygısına bağlıdır. (19)

Denilebilir ki, Freud, psikanalizin teknik ölçülerini, hemen hemen 1920’ye dek biçimlendirmiştir. Daha sonra yazdıkları (sözelimi, *İki Ansiklopedik Makale/1923* (20), vb.) ile, tedavcinin nötral tutumu çerçevesinde aktarımın ve

aktarım dirençlerinin ele alınması, çatışmaların belli bir çözümleme süreci sonunda ego'nun yeniden yapılandırılması bakış açısını zenginleştirmiştir.

Freud'un tedavi teknikleri ile ilgili (dizgeli bir biçimde olmasa da) yazdıklarına baktığımızda, nötralite ve aktarım meselelerine göre, karşı-aktarıma pek fazla yer vermediğini görürüz. Karşı-aktarım, analistin, analiz edilene yönelik (özellikle de analiz edilenin aktarımına yönelik) tüm bilinçdışı tepkileridir. Freud, muhtelif örnekler vesilesiyle, analistin karşı-aktarımının, hastanın aktarım tepkilerini ele alışı bozucu etkileri olabileceğini fark etmiştir. Daha işin başında, Breuer'in, hastası Anna O. tarafından kendisine yönlendirilen ve bir tür yalancı gebelik tarzında tezahür eden cinsel aktarımının Breuer'i korkuttuğunun (bu korku Breuer'in, hastasının infantil kökenli cinsel isteklerini ele almasını olanaksız kılmış ve Breuer, tedaviyi keserek karısı ile tatile çıkmıştır) farkındadır. Veya kendisi, Dora olgusunda amnezi olgusuna takılmış ve hastanın aktarımını ele alma şansını kaçırmıştır. Bazı yazarların (Freeman, 1981..) değindiği gibi, Freud muhtemelen, bu genç ve çekici kızın kendisinde uyandırdığı duygularla yüzleşemediği için aktarım olgusunu atmış ve belli bir konuya takılıp kalmıştır. Ancak Freud, daha 1912'de, *Aktarımın Dinamikleri* isimli çalışmasında; hastanın her türden dürtüsel istemi ve bunlara bağlı çatışmaların aktarıma ve aktarım dirençlerine yansyacağını; bunlar olmadan ve bunlar ele alınıp çözümlenmeden tedavinin ilerleyemeyeceğini; psikanalizi başka tedavilerden farklı kılanın da bu olduğunu vurgulamaktan geri kalmaz. Hatta, daha öncesinde (1910'da), *Psikanalitik Tedavinin Geleceği* (21) isimli çalışmasında, analistin, kendi iç çatışmaları ve dirençlerinin izin verdiğinden öteye gidemeyeceğini söyler. Bu anlamda, kendi iç çatışmalarını anlamaya/çözümlemeye (self analiz) çalışır. Ancak, kadim dostu Fliess'e de itiraf ettiği üzere, bunun (işin doğası gereği) çok da mümkün olmadığını; çünkü, insanın kendisine yaklaşımının yine kendi dirençlerinden/savunmalarından etkilenmek durumunda olduğunu, belki de birçok davranışını bu yüzden akli bir açıklamaya oturtarak geçiştirebileceğini söyler. Yine bütün bu deneyimlerinin sonucunda, her analist adayının kişisel analizden geçme zorunluğuna işaret eder. Analiz ortamının, analiz edileni merkez alabilmesi için; tedavici, kendisinde olup bitenlerin farkında olmalıdır. Kişisel analiz marifetiyle kazanılabilecek böyle bir farkındalık, analistin kendi iç yaşantısını hastasınınkinden ayrı tutabilmesini, hatta, hastanın kendisinde uyandırdıklarına ilişkin denetimli bir farkındalık sayesinde hastasının ne yaşadığını daha iyi anlamasını sağlayabilir. Freud'un, 1913 tarihli *Obsesyonel Nevrozlara Yatkinlik* isimli çalışmasında, "*Herkes, bir enstrüman olarak (ötekinin bilinçdışının ne söylediğini yorumlama anlamında) bir bilinçdışına sahiptir.*" (22) diye sözünü ettiği şey de böyle bir şey olmalıdır.

Nesne ve nesne ilişkileri kuramını geliştiren analistler ise; gerek aktarım, gerekse karşı-aktarımı, 'ilişki' bağlamında değerlendirmeye özen gösterirler. Sözelimi aktarım, hastanın nesnelerle ilişki kurma tarzını yansıtır. Aktarımın yorumlanması da, hastanın nesne ilişkilerinin ele alınmasıdır. (23) Psikanalitik uygulama ve kuramsal çalışmalarının merkezine *self*'i (yapılanışını ve yapılanma bozukluklarını/ narsisizmi ve narsistik kişilik bozukluklarını) koyan *Heinz Kohut* ise; analitik müdahalesini, *self*'in yapılanışında (ya da sağlıklı yapılanamayışında) etkili olmuş olan nesne ilişkilerinin (self nesneleri ile ilişkilerin) tedavici ile ilişkiye aktarımının, empatik ve içe bakışlı bir yaklaşımla ele alınmasından yanadır. (Bkz.: Ek 3)

Bütün bu lafları, şöyle bağlamak uygun olur diye düşünüyorum: Psikanaliz tekniği, Freud tarafından, bireye yönelik her türden suistimalin ötesinde (ve rağmen), saygıdeğer bir eleştiri ve özeleştirici zemininde yapılandırılmıştır. Dolayısıyla, bundan sonrası için de eleştiri ve özeleştiriden kaçın(a)maz. Yeter ki dayanak noktası bilimsel ciddiyet ve sorumluluk ve de sadece, hastanın değişmeye dair -özgün- kazançları olsun. Nasreddin'in tabiriyle, kendisi de damdan düşen biri olmak sıfatıyla, Althusser'e kulak verelim mi? Lacan'ın başına gelenlerden dem vururken, psikanalizin kuralları ile ilgili olarak şunları söylüyor: *"O kurallar ki, Freud'la ardıllarının düşüncesinde hiçbir zaman temyizi olmayan buyruklar gibi tasarlanmamış, yalnızca genel teknik kurallar olarak konulmuştur."* (24) Ekleyeyim; bunu, ilk karşılaşmalarında Althusser'e, Lacan söylüyor.

Laf lafı açıyor; bakın, cazın özüne/geleneklerine vakıf, ölümsüz şarkıcısı Betty Carter, 'free jazz' ile ilgili düşüncelerini aktarırken -kulaklara küpe!-, 'sahibinden önce ahıra girme' gayretkeşliğine düşülmemesi zaruretinin (de) altını çiziyor ve şöyle diyor: *"... özgür çalmak kolay iştir. Herkes 'özgürce' çalabilir! Geleneklere bağlı kalmak ise zor iştir; bilgi ister, emek ister, yaratıcı olmayı gerektirir."* (25) Evet; yaratıcılık ama, bilginin ve emeğin üstüne!

Ek: 3. Self'in Analizi ve Yeniden Yapılandırılması: Heinz Kohut

Psikanalizin geleneksel birikimini arkasına alan, yoğun bir emek ve içtenlikli bir çabanın sonunda, psikanalize yaratıcı bir sayfa açan H. Kohut; ilgi alanının merkezine, narsistik kişilik bozukluklarını, dolayısıyla da, *self*'in yapılanması-sorunlu *self*'in analizi ve yeniden yapılandırılması meselelerini yerleştirmiştir. (Daha önce anılan nesne ve nesne ilişkileri kuramcıları, Freud'un psikanaliz kuramına önemli katkılarda bulunmakla birlikte, Kohut denli köklü/self yönelimli bir değişimin temsilcisi olmadılar. Kohut'u, bu özgünlüğü nedeniyle, anmadan geçmek eksiklik olurdu, diye düşünüyorum.)

Kohut, çağdaş dünyanın, Freud'un dünyası gibi olmadığına; eskiden ruhsal çatışmaların (yakın ve yoğun ebeveyn-çocuk ilişkisi nedeniyle) daha ziyade Ödipal düzeyde yaşandığına; günümüzde ise, anne-babayla, yapılandırıcı/yoğun ilişkilerden mahrum kalarak yetişen çocukların, özellikle, *self* bütünlüklerini oluşturmada sorunlar yaşadıklarına; dolayısıyla da, eksik/hasarlı/kırılgan *self*'in anlaşılması (analiz edilmesi) ve yeniden yapılandırılmasına uygun bir yaklaşımın kaçınılmaz olduğuna inanmaktadır.

Öncelikle, Kohut'un, *self*'i nasıl tanımladığına bakalım. Ona göre *self*, tıpkı nesne temsillerinde olduğu gibi, zihinsel/ruhsal aygıtın bir içeriğidir ama onun bir kurumu değildir. Dolayısıyla, ego'dan farklı bir şeydir. Belki bir tortu, bir çekirdek kıvamında (ya da bir gizilgüç) olsa bile, doğumdan itibaren vardır ve -eğer gereksinimleri karşılanırsa- giderek bütünlüklü bir yapıya erişecektir. Böylece, parçalı beden imgeleri ve zihinsel işlevler üzerinden kurulu, *self* çekirdeklerinden ibaret oto-erotik evreden; söz konusu parçalı yapının birleştiği ve *self*'in bütünlüklü kuruluşunun gerçekleştiği, narsistik evreye dek uzanan bir süreçten söz edilmiş olunur.

Kohut, narsisistik kişilik bozuklukları olanların analizindeki aktarım yaşantılarından kalkarak, arkaik düzeydeki narsisizmden nesne yatırımlarına - nesne sevgisine- dek libidinal akışı (ki bunlar yan yanadır) ve narsisizmin kuruluşundaki iki ana ögeyi (*grandiose* -büyüklenmeci- *self* ve *idealize edilmiş ebeveyn imagosu*) gözlemlediğini; bunların, küçük çocukları gözlemleyen Margaret S. Mahler'in bulguları ve bir anlamda da Freud'un değerlendirmeleri ile koşutluk oluşturduğunu düşünür.

Bilindiği üzere, Mahler, çevre ile etkileşim bağlamında çocuğun; gereksinimlerinin kendi arayışı olmaksızın karşılandığı (nesne ile ilişkisiz olduğu) *birincil narsisistik evre* (autizm/ ilk 1-2 ay), anne -nesne- ile kendisini ortak omnipotent bir dizge olarak algıladığı *ortakyaşama evresi* (symbiosis/ 2-4 ay) ve *ayrılma-bireyselleşme* (separation-individuation/ en yoğun olarak 4-5 ay- 13-16 ay arası yaşanır ve bir ömür sürer) evresinden geçtiğini söyler. Kohut'a göre, narsisistik hastaların analizinde etkinleşen aktarımlar da, sözü edilen bu gelişimsel çizginin ortakyaşama evresinin geç dönemi ile bireyselleşmenin erken dönemi arasına denk gelir. Yine benzer şekilde, Freud da, oto-erotizm, narsisizm ve nesne sevgisi evrelerinden geçildiğini söyler.

Peki, narsisistik hastalarda ne oluyor? Bu hastalar, çocukluklarında, self bütünlüğünün kurulma sürecinde, uygun yanıtları alamadıkları (bu uygun yanıtlar; çocukla kaynaşan, onu kendisine yansılayan ve onaylayan, yani, ona empatik yanıtlar veren, onun kendisini göstermesine ve güçlülük arayışına - *grandiose* ve *exhibitionistic self* arayışına- bir self nesnesi olarak yanıt veren anneden ve onunla kaynaşan ve çocuğun kendisini idealize etmesine izin veren ve bundan gerçekten hoşlanan idealize edilmiş ebeveynen/babadan gelecektir) için, bu narsisistik yaşantılara/arayışlara, narsisistik yatırım yaptıkları nesnelere takılıp kalıyor ve belli bir özsaygıyı, özgüveni gerekseyen gelişkinlik düzeyini yakalayamıyor; sevilme/beğenilme/kabul edilme/değerlilik arayışlarında epey kırılgan oluyorlar. Buradaki takılmanın işleyişi, enestiyöz nesne yatırımlarına takılıp kalan ve bu yüzden erişkin cinselliğinde zorluklar yaşayan klasik nevrozlunun takılması ile benzerdir. Bir başka deyişle, narsisistik kişilik bozukluklarında yaşanan, bütünlüğün (self'in bütünlüğünün) dağılacağı korkusu iken; klasik aktarım nevrozlarında yaşanan, enestiyöz nesnelere yatırımdan dolayı cezalandırılma korkusudur. (Buradan ve Freud'un zamanı ile şimdinin farklarından kalkarak, Kohut, narsisistik sorunların egemen olduğu insan dünyasını temsilen, *Trajik İnsan*; bildik nevrozların egemen olduğu Freud zamanı insanını temsilen de *Suçlu İnsan* ifadelerini kullanacaktır.)

Kohut, narsisistik kişilik bozukluklarını; sorunlu ve kırılgan da olsa, gerilemeleri/bozulmaları geri dönüşlü olan bütünlüklü bir self'lerinin olması ve analizde, bu self'in içeriğini oluşturan nesne yatırımlarına uygun, analitik olarak ele alınabilir bir aktarımlarının bulunması ile psikotik ve borderline olgulardan ayırır.

Kohut'un analitik tedaviye getirdiği yenilik, narsisistik hastaların nasıl ele alınacağı ile ilgilidir. Özetle bu, narsisistik nitelikli nesne ilişkilerinin analiste aktarımının ele alınması ve bu aktarım üzerinden gerçekleştirilen uzun ve derinlemesine bir çalışma ile self'teki narsisistik hasarların giderilmesidir. Analistin uygun yaklaşımı çerçevesinde sağlanan tedavi amaçlı gerileme ile hasta; *grandiose* ve *exhibitionistic* yaşantılarının analisti de içine aldığı (analisti

kendisinin bir parçası gibi yaşadığı) *kaynaşmalı/simbiyotik aktarım*, analisti *kendisinin bir benzeri* olarak algıladığı aktarım ve analistin söz konusu narsisistik ihtiyaçlar bağlamında kabul gördüğü *ayna aktarımı* olmak üzere bir dizi aktarım yaşantısından geçer. Hasta bu aktarım süreçlerinde, analistten, çocuksu narsisistik arayışlarını kabul etmesini ve bunu yansıtlamasını ister. Analist de, bu ihtiyaca uygun (empatik ve içe bakışlı) bir tutum gösterir ve hastanın, grandiose ve exhibitionistic ihtiyaçlarının ortaya çıkmasına engel olan dirençlerini yorumlar, geçmişteki (o dönemle uyumlu) arayışlarının da bilinç alanına gelmesine yardımcı olur.

Narsisistik hastanın analitik ortamda yaşadığı bir diğer aktarım da, *idealleştirme aktarımı*dır. Bu, idealize edilmiş, omnipotent nitelikli ebeveyn imagosunun aktarım ilişkisinde yeniden canlanmasıdır.

Sonuçta hasta; bu aktarımların uygun bir tarzda ele alınmasıyla, analistle yaşantıladıklarını kendisini dönüştürecek bir tarzda içselleştirecek; bu demektir ki, narsisistik yatırımlarını, grandiose ve exhibitionistic ihtiyaçlardan idealleştirilmiş ebeveyn imagosuna, oradan da, süperego'nun idealleştirilmesinin sağlamlaştırılmasına doğru geliştirecek ve giderek, kendisinden beklentileri ve kendine saygısı da gerçekçi bir boyut kazanacaktır.

Kuşkusuz, bütün bu aktarım süreçlerinde, analistin tutumu ve karşı-aktarımları, analizin başarısında belirleyici bir öneme sahiptir. Analist ancak; özen ve anlayışla dinleyen ve yorumlayan, engelleyici olmayan bir tutumu (yani, uygun analitik tutumu) gösterdiği sürece, tedaviye uygun bir gerileme ortaya çıkabilir ve analist ancak böylece, hastanın bilinçdışı grandiose-exhibitionistic ihtiyaçlarının karşılanması ve bir vakitler eksik kalmış idealize edilmiş ebeveyn imagosunu kurma ve içselleştirme arayışlarının aktarım öznesi olabilir. Ancak tam da bu noktada analistin, hastanın bu arayışları karşısında kendisini, güncel ve gerçek bir ilişkinin tarafı gibi görmemesi; ikna etme, tavsiyede bulunma ve eğitim verme gibi rolleri üstlenmemesi (çünkü böyle bir tutum, arkaik narsisistik yapılanmaların aktarımında derinlikli olarak canlanmasını ve bunlara bağlı enerjinin ortaya çıkarak self'in bütünlüğüne katılma şansını engelleyecektir); ayna aktarımı sürecinde, hastanın, kendisinin (analistin) narsisistik ihtiyaçlarına yanıt vermeyen tutumu karşısında gücenmemesi ve sıkılmaması; idealleştirici aktarım sırasında, hastanın idealleştirici aktarımlarını uygun bir tarzda benimsemesi/üstlenmesi (reddetmemesi), idealleştirme aktarımının kendisinde yaratabileceği narsisistik gerginlikle hastayı şişirmemesi; analizin sonlarına doğru, hasta daha gerçekçi bir yönelime girip analistine yüklediği gerçekdışı değerlerden vazgeçtiğinde de incinmemesi gerekir.

Kohut, özellikle de self bozukluklarının ele alındığı bir analiz ortamında, Freud'un *analistin edilgenliği* temel kavramının iyi anlaşılması gerektiğini vurgular. Ona göre, *analistin insani sıcaklığı* esastır. Analist; doğru zamanlarda, doğru ve yeterli yorumlarda bulunan, psikolojik verilere göre programlanmış bir bilgisayar değildir. Acı çeken ve kendisini ona emanet etmiş olan hastasına, eşduyumla yaklaşan bir insandır. Kohut, Freud'un -özellikle de resmi olmayan yazışmalarda-, benzer bir duyarlılığı dile getirdiğini aktarır. Örneğin, 22 Ekim 1927'de, Pfister'e yazdığı mektubunda şunları söyler: *"İnsanın, yönergeleri harfî harfine ya da abartarak uygulama eğilimini bilirsin. Çok iyi biliyorum ki, analitik edilginlik söz konusu olduğunda, bazı*

öğrencilerimin yaptığı da budur. Özellikle de H. 'nın, donuk haldeki kayıtsızlığıyla analizin etkililiğini bozduğuna ve böylece, hastada uyandırdığı dirençleri ele almayı ihmal ettiğine inanma eğilimindeyim. Bu örnekten kalkarak, analizi bir sentezin izlemesinin değil; daha ziyade, aktarım halinin bütünüyle analizinin özel bir önemi olduğu sonucu çıkarılmalıdır. Öyleyse, aktarımdan geriye kalabilecek olan -gerçekte kalmalıdır da-, samimi/yürekten bir ilişkidir.” (The Restoration Of The Self/ International Universities Press, Inc., Seventh Printing, 1988/ s.255, 256)

Şunu da eklemek gerekir; Kohut, self psikolojisi çevrçevesindeki yaklaşımının; 1. self'in henüz daha çekirdek düzeyinde olduğu veya o düzeye gerilediği ciddi ruhsal bozukluklarda uygulanamayacağını; 2. self'in sağlam bir bütünlüğünün kurulduğu, çatışmaların Ödipal düzeyde yaşandığı klasik aktarım nevrozlarında ise, uygulanmasının gerekli olmadığını söyler. Yalnız şunu da akılda tutmak gerekir ki, Ödipal düzeyli ilişkilerin (karmaşa, karmaşanın aşılması..) nasıl yaşanacağını da, o evreye gelmiş olan çocuğun self'inin bütünlüğü ve sağlamlığı belirler. Eğer bütünlüklü, sağlam ve kararlı bir self'i yoksa, bu dönemin çatışmaları halledilemez. Yine bu dönemde de yaşananları belirleyen temel unsurlardan biri, Kohut'a göre, ebeveynin çocuğa ne kadar empatik yaklaştığıdır.

Kohut'un ayırt ettirici özelliği, kuramsal yaklaşımının merkezine, dürtüleri değil; self'i koymasındır. Ona göre dürtü düzeyindeki yaşantılar, ancak, self'in çözülmesi durumunda ortaya çıkan yaşantılardır. Eğer çocuk, self'in yapılanmasında yol gösterici olacak olan self nesnelerinden (*aynalan self nesnesi* ve *idealize edilen self nesnesi*), uygun yanıtlar alamamışsa, söz konusu ihtiyaçlarını dürtü düzeyinde yaşayacaktır (göstermecilik, röntgencilik gibi..)

Kohut, anlaşıldığı üzere, self merkezli açıklamalarını libidinal eksen üzerinden yürütür. Peki, agresyon nedir, Kohut için? Ona göre agresyon, insanın temel ruhsal yapısının yadsınılmaz bir parçasıdır. Ancak, agresyon; gerek çocuklukta anne-babanın, gerekse analiz sürecinde analistin, empatik olmayan tutumları karşısında self'in kendini ifade etme girişkenliği olarak alınmalı ve bu düzeydeki agresyon ile yıkıcı agresyonu da birbirinden ayırmalıdır.

Kohut'ın rüyalara bakışı da biraz farklıdır. Ona göre iki tür rüya vardır: Birinci türdeki rüyalar; dürtü istemlerini, onlara ilişkin çatışmayı ve bunların rüya dili içindeki örtük dışavurumlarını kapsayan, nevrotik düzeyli denilebilecek rüyalar -bu tür rüyalarda, serbest çağrışım vasıtasıyla, rüya imgelerinin bilinçdışı kaynaklarını ayırtırmak esastır-; ötekisi ise, self'in çözülme tehdidine veya self'teki rahatsız edici bir değişikliğe, ruhsal yapının sağlıklı bölümlerinin anksiyete ile verdiği tepkiye denk düşen; imgeleri, rüyanın görünen içeriği içinde anlamlandırılabilen *self-durumu rüyalarıdır*. (A.g.y., s.109) (Bu derlemenin hazırlanmasında; *The Analysis of the Self/ Ninth Printing, 1987* ve *The Restoration of the Self/ Seventh Printing, 1988, Int. Univ. Press, Inc.*'dan yararlanılmıştır. Türkçe'de yararlandığım kaynaksa, söz konusu kitapların Metis Yayınları'na hazırlanmış Türkçe çevirileridir.)

Dipnotlar ve Kaynakça

1. *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*/ 1926 (1924), S. Freud; The Standard Edition, Volume: XX; London: Hogarth Press, 1986
2. *The Ego and the Mechanisms of Defence*/ 1936, Anna Freud; London, Hogarth Press, 1968, s.34
3. *From the History of an Infantile Neurosis*/ 1918 (1914), S. Freud; S. E., V.: VII
4. *Introductory Lectures on Psycho-Analysis; 'Some Thoughts on Development and Regression- Aethiology'*/ 1917 (1916-1917), S. Freud; S. E., V.: XVI, s.339-357
5. *Inhibitions...*/ s.101
6. Mırıldandıklarım'dan 'Imagine'. Gönderme yapılan dizeler şunlardır:
“...hadi çıkaralım geçmişimizde suç ortağı ne varsa/ Herkesin düşmanına benzediği bu dünyada/ ne eksik bizde, ne fazla/ ne arıyoruz şimdi şu kundaklanmış yılların başında/ kendimiz bulalım karakutuyu/ ne kadarını kurtarabilmişiz kendimizin/ hadi sayım yapalım/ ilk iş bu şiire “imagine” adını koyalım” / Murathan Mungan, Remzi K., 1990, s.69
7. *The Dynamics of Transference*/ 1912, S. Freud; S. E., V.: XII, s.97-109
8. *The Interpretation of Dreams...* / Second Part, V.: V, s.517
9. *Remembering, Repeating and Working-Through (Further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis, II)*/1914, S. Freud; S. E., V.: XII, s.145-157
10. 'Karşı-aktarım'la ilgili şu alıntının bu noktada yararlı olacağını düşünüyorum: “Teknikle ilgili diğer yenilikler, hekimin kendisi ile ilgilidir. Hastanın hekimin bilinçdışı duygularına etkisi ile hekimde ortaya çıkan karşı-aktarımın farkına varmış bulunuyoruz. Biz daima, hekimin karşı-aktarımının farkında olacağı ve onun üstesinden geleceği noktasında ısrarlıyız. Şimdilerde hatırı sayılır miktarda kişi psikanaliz uyguluyor ve birbirleriyle gözlem alışverişinde bulunuyorlar. Şunun farkındayız: Hiçbir psikanalist, kendi karmaşaları (complex) ve dirençlerinin izin verdiğinden öteye gidemez.” Freud, self analizinin ve her analistin, tedavi uygulayımı sırasında hastasını gözlemlerken kendi analizini de derinleştirmesinin gerekliliğine değinir. Ve “Bunda başarısız olanlar, hasta analist etmekten derhal vazgeçsinler.” der. *The Future Prospects of Psycho-Analytic Therapy*/ 1910, S. E., V.: XI, s. 144,145
11. Tedavi uygulayımı ile ilgili bilginin derinleştirilmesi için, Freud'un: S. E.'larından XII. ciltte yer alan; *The Dynamics of Transference* (1912), *Recommendations to Physicians Practising Psycho-Analysis* (1912), *On the Beginning the Treatment* (1913), *Remembering...*(1914), *Observations on Transference-Love* (1915) isimli çalışmalarına; id-ego-süperego'ya ait olanların ve savunmaların gözlemlenmesi konularında, Anna Freud'un, *The Ego and the Mechanisms of Defence*'ına; Charles Brenner'in, *Psycho-analytic Technique and Psychic Conflict*' ine (1976, ikinci basım); tedavi sürecinde ortaya çıkan direnç sorununa toplu bir bakış için, Herbert S. Streehan, D.S.W.'nin *Resolving Resistances in Psychotherapy*'sine (1985); dinamik psikiyatrinin kuram ve

uygulamaları çerçevesinde, Edwin R. Wallace'ın *Dinamik Psikiyatri*'sine (Eylül Y., Ç.: Dr. Hakan Atalay, 1994); ayrıca, Ek 2 ve 3'e bakılması uygun olur.

12. *The Neuro-Psychoses of Defence*/ 1894, S. Freud; S. E., V.: III, s.41-69

13. *The Aetiology of Hysteria*/ 1896, S. Freud; S.E., V.:III, s.187-223

14. *Further Remarks on The Neuro-Psychoses of Defence*/ 1896, S. Freud; S. E., V.: III, s.157-187

15. *Studies on Hysteria; 'Case Histories: I. Fraulein Anna O. (Breuer)*/ S. E., V.: II, s.21

16. *Recommendations to Physicians Practising Psycho-Analysis*/ 1912, S. Freud; S. E., V.: XII, s.109-121

17. *On the Beginning the Treatment*/...,s.140

18. *Lines of Advance in Psycho-Analytic Therapy*/ 1919 (1918), S. Freud; S. E., V.: XVII, s.164

19. Tedavide 'para' ve 'zaman' konularına ilişkin ilkeler için, bkz.: *On the Beginning*..., s.126-133

20. *Two Encyclopaedia Articles*/ 1923 (1922), S. Freud; S. E., V.: XVIII

21. *The Future Prospects of Psycho-Analytic Therapy*/ 1910, S. Freud; S. E., V.: XI, s.145

22. *The Disposition to Obsessional Neurosis*/ 1913, S. Freud; S. E., V.: XII, s. 320

23. *Primary Love and Psycho-Analytic Technique*/1952, Michel Balint

24. *Gelecek Uzun Sürer*/ 1985, Louis Althusser; Fransızcadan çeviren: İsmet Berkan, Can Y., 1996, s.203

25. *Jazz*/ Sayı: 8, söyleşiyi yapan: Ali Sönmez

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Freudcu Psikanalizin Toplumsal/Kültürel Açılımları

Freud, yalnız bireysel olanla değil, toplumsal olanla da ilgilidir. Bir hekim ve aydın olarak birey sorunsalı'nı açtımlarken, yalnızca bireyin ruhsal aygıtının kuruluşu, işleyişi ve psikanalitik tedavi ortamında ele alınışıyla değil; aynı

zamanda, bireysel olanla toplumsal/kültürel olanın kesişme/örtüşme alanlarıyla da ilgilidir. Baştan söylemek gerekirse Freud, her ne denli toplumsal/kültürel olanın öteki bileşenlerini yadsımasa da; ağırlıklı olarak, toplumsal/kültürel olanda bireyselin (bireyin ruhsal dinamiklerinin) yansımalarını ele alır.

Bu bölümde, Freud'un; sırasıyla *din*, *uygarlık* ve *sanata* ilişkin kurduğu açılımları incelemeye çalışacağız.

Freud'un Dine Yaklaşımı

Yukarıda sözü edilen bağlamda en dikkati çekici görüngü, *dindir*. Şimdi; bakalım Freud, dini nasıl irdeliyor, ruhsal olanla dinsel olanın bağdaşmalarını nasıl kuruyor. Yalnız; bu metinler okunurken, Freud'un kuramının, süreç içinde belli değişimler geçirdiği ('Birinci' ve 'İkinci' bölümlerde yeri geldikçe açıklamaya çalıştığım gibi) unutulmamalıdır.

Freud, ruhsal olanla dinsel olan arasındaki benzeşmeye/örtüşmeye ilkin, obsesif nevrozlu hastalarda tanık olur ve bulgularını, 1907 tarihli, ***Obsesif Eylemler ve Dinsel Uygulamalar*** (1) isimli çalışmasında özetler. Ona göre, daha ilk bakışta, obsesif yakınmaları olan insanların eylemleri ile Tanrı'ya inançlarını sunanlar arasında bir benzerlik olduğu görülür. Her iki durumda da bir törensellik söz konusudur. Öte yandan, obsesif olgular kökensel olarak incelenirse, dinsel yaşamın ruhsallığı ile ilgili de birçok şeyi anlama olanağı doğar. Yani, müminin dinsel yaşantısı ile obsesifin marazlı yaşantısı arasında, yalnız görünüşte değil, esasta da bir benzerlik vardır.

Marazlı/törensel eylemlerde bulunan insanlar, obsesif düşünce ve itkilerden (impulse) yakınır. Obsesif eylemler, gündelik bazı etkinliklere; bazı ekler, kısıtlamalar veya yeni düzenlemeler getirirler. Genelde yarattıkları izlenim; biçimsel ve anlamsız olmalarıdır. Kişi bunlardan vazgeçebilecek durumda değildir; eğer bunlardan vazgeçmeye yeltenirse, anksiyete yaşar. Eylemler süslenmiştir, ketlenmiştir veya törensi bir tarzda uzatılmıştır. Örneğin, bu türden bir yatak törenine baktığımızda, şunları görebiliriz: Sandalye illa yatağın kenarında belli bir yerde durmalıdır; çarşaf düzeltilmiş olmalı, battaniye sözgelimi, ayakucunda belli bir şekilde katlanmış olmalıdır; yastıklar belli bir şekilde konulmalı ve yatağa belirlenmiş bir konumda yatılmalıdır, vb. Böyle bir olgu, sıradan ve bildik bazı davranışların biraz abartılmış bir örneği gibi görülebilir. Ancak, bütün bunların, belli bir vicdani alımlayışa oturtularak yapıyor olması ve ihmal edilmeleri durumunda anksiyete yaşanıyor olması, kutsal eylemlerle yakınlıklarına bir işarettir.

Söylenenlerin yanı sıra, hastalığın içeriğinde zorlantılı davranışlar (compulsion), yasaklar ve engellenmeler de vardır. Bu önüne geçilemeyen/zorlantılı davranışlar ve yasaklar (yani, bazı şeylerin yapılamaz olması) ilkin, kişinin yaşamını tümüyle değil, yalnızca belli alanlarda etkiler. Hastalıktan mustarip olanlar uzun yıllar, dertlerini özel bir mesele olarak yaşayıp saklayabilirler. Birçok saatlerini

ayırdıkları bu hastalıklı uğraşlarının dışında (onları gizleyerek) toplumsal görevlerini de yerine getir(ebil)irler.

Dinsel törenlerin kutsal eylemleri ile nevrotik törensellik arasındaki temel benzerlik; her ikisinde de, herhangi bir dış müdahaleyle kesilmeye izin vermeyen, diğer tüm etkinliklerden tam bir yalıtılmışlığın baskın olmasıdır. Ancak, der Freud, farklılıklar da bir o kadar açıktır ve bu farklılıkların birkaçı bile bu iki durum arasındaki kıyaslamanın kutsal bir şeye saygısızlık olduğunu düşündürtebilir: Nevrotik törenler, büyük ölçüde bireysel değişiklikler gösterirken, dinsel törenler tekbiçimlidirler; nevrotik törenler mahrem bir nitelik taşıırken, dinsel olanlar herkese açık ve ortaklaşa bir niteliktedirler; nevrotik olanlar aptalca ve duygusuzken, dinsel olanların önemsiz ayrıntıları bile anlam ve simgesellikle yüklüdür. Bu görünümüyle obsesyonel nevroz, özel bir dinin; yarı komik, yarı trajik bir taklidi gibidir. Ancak, psikanalitik tekniğin yardımı ışın içine girdiğinde, bu ikisi arasındaki keskin ayrım ortadan kalkar ve obsesif eylemlerin gerçek anlamı ortaya çıkar. Böylece görülür ki, obsesif eylemlerin (de) her ayrıntısı önemlidir; kişiliğin önemli bazı arayışlarına hizmet etmektedirler ve belli duygularla yüklenmiş olan bazı düşüncelere ve hala uygulama arayışındaki bazı yaşantılara bir tür çıkış yoludurlar. Bunları ya simgesel ya da doğrudan bir yolla yaparlar. Sonuçta, tarihsel veya simgesel olarak yorumlanabilirler.

Obsesif-kompulsif bir hasta zorlantılarını, anlamlarını bilmeden, en azından temel anlamlarını bilmeden yaşamaktadır. Bu eylemlerin anlamlarının anlaşılması ve onları güdüleyenlerin ne olduğunun bilince çıkarılabilmesi, ancak psikanalitik ele alışla olanaklıdır. Böylece, obsesif bir eylem (hasta farkında olmasa da), bilinçdışı dürtüsel istemlerin dışa vurulmasına hizmet etmektedir. Her ne kadar, bir rahip veya bilimsel bir araştırmacı, dinsel törensi bir eylemin çoğu kez simgesel olan anlamına aşına olsa da; sıradan bir dindar da, ibadet eylemlerini, onların anlamıyla ilgilenmeksizin gerçekleştirir. Ayrıca bir dindar, bilinç düzeyinde bazı temsili açıklamaları dile getirirse de, dinsel uygulamalara kendisini yöneltenin ne olduğunu bilemez. Böylece Freud, hem obsesif hastanın, hem de sıradan dindarın eylemlerindeki bilinçdışılığı vurgulamış olur.

Obsesif eylemlerin analitik incelemesi, der Freud, bize, zorlantı ve yasaklamalardan yakınan hastaların adeta, bilinçdışı bir suçluluk duygusu tarafından yönlendiriliyor oldukları izlenimini verir. Bu suçluluk duygusunun kaynağı, erken ruhsal yaşantıda olup güncel bir kışkırtma ile yeniden canlandırılmaktadır. Güncel yaşantıdaki bir ayrıntı, o kişi için geçmişte yasak olarak içselleştirilmiş olanı, bastırılmış olarak denetleneni ima eder. Yasak olanın iması suçluluk duygusunu/cezalandırılacağı korkusunu uyarır. Bu, durumun vahametini bildiren anksiyetedir. Anksiyetenin işaret ettiği daha büyük tehlikenin yaşanmaması için törensi davranış devreye girer. Hasta bu davranışı yapmak zorunda olduğunun bilincindedir ama arkasında yatanın bilincinde değildir. Böylece törensi davranış, bir tür koruyucu önlem, güvenlik veya savunma eylemi olarak başlar.

Obsesif nevrotiklerin suçluluk duygusunun benzer bir örneği, dindar insanların yüreklerinde hissettikleri iflah olmaz günahkarlık duygusudur. Bu duygudan

kaynaklanan dualar, yakarışlar, her türden günlük işlerine veya olağandışı işlerine dair bir girizgah oluşturur ki bunlar da savunmasal veya koruyucu bir anlam taşırlar.

Freud, obsesyonel nevrozun işleyişine dair daha derinlikli bir görüşü, obsesyonel olgunun arkasındaki birincil gerçeği hesaba kattığımızda kazanabileceğimizi söyler. Bu daima, ‘dürtüsel bir itkinin (cinsel dürtünün bir komponenti) bastırılması’dır. (Freud burada, triebregung karşılığı olan dürtüsel itki terimini ilk kez yazılı olarak anmaktadır.) Bu itki, kişinin yapısında vardır ve çocukluk yaşamında dışavurumuna bir süre için izin verilse de, daha sonra baskılanmaya (suppression) yenik düşmektedir. Dürtünün bastırılması sürecinde, dürtünün amaçlarına yönelik olarak özgül bir ‘vicdanlılık’ yaratılır. Ancak bu ruhsal karşıt-tepki kurma (reaksiyon-formasyon) kendisini güvenlikte hissetmez, bilinç dışında saklı duran dürtü tarafından sürekli tehdit edilir. Bastırılmış olan dürtünün etkisi bir ayartı olarak hissedilir, bastırma süresince anksiyete genelleşir ve ‘bekleyiş’ halindeki anksiyete tarzında, müstakbel gelişmeler üzerinde denetim kazanır. Obsesyonel nevroza yol açan bastırma süreci, kısmen başarılı olan ve dolayısıyla, başarısızlık tehdidini barındıran bir durum olarak değerlendirilmelidir. Böylece bu durum, sonu gelmeyen bir çatışma ile kıyaslanabilir ve dürtünün daha sonraki dayatmalarını dengelemek için, yeni ruhsal çabalar sürekli gereklidir. (Bu söylenenler, 1915’te yayınlanacak olan *Bilinç dışı* isimli çalışmada geliştirilen ‘antikateksis’in habercisi sayılabilir.) Bu durumda, törensi ve obsesif eylemler, kısmen ayartıya karşı bir savunma, kısmen de hastalığa yönelik bir önlem olarak yükselir. Kısa süre sonra, ayartıya yönelik önlemler yetersiz kalır, yasaklar devreye girer. Böylece, ayartıya yol açan şeylerin belli bir uzaklıkta tutulması amaçlanır. Tıpkı, histerik bir atağı başka bir yöne çevirmeye yarayan fobilerde olduğu gibi, yasaklar, obsesif eylemin yerini alırlar. Nasıl ki kilisedeki evlilik törenleri, inananlar için, aksi takdirde günah addedilecek olan cinsel hoşlanmanın onaylandığına işaret ederler (ona meşruluk kazandırır); obsesyonel nevrozlardaki törensi davranışlar da, mutlak olarak yasaklanmamış (tam olarak bastırılamamış) olana ilişkin (sınırlı) izni temsil ederler. Obsesyonel nevrozlarda da, diğer tüm benzer durumlarda olduğu gibi, obsesif eylemleri içeren belirtiler, ruhsal aygıtın savaşı güçleri arasındaki uzlaşmayı yansıtır. Böylece daima, önlemek üzere düzenlenmiş oldukları hazza ait bir şeyi yeniden üretirler. Öte yandan, hastalık ilerledikçe, aslında savunmayı sürdürmekle ilişkili olan eylemler, gitgide, yasaklanmış olan eyleme yaklaşırlar; öyle ki, bu eylemlerde dürtü, çocuklukta dışavurum olanağını yakalar.

Bir dinin biçimlenişinin de, belirli dürtüsel itkilerden feragate, bu anlamda baskılanmaya dayandığı görülür. Bu itkiler, nevrozda görüldüğü üzere, münhasıran cinsel dürtü komponentleri değildirler. Toplumsal olarak zararlı olan bu dürtülerin, yine de, cinsel bileşenleri vardır. Nevrozlarla ilgili bilimizden dolayı, bir baştan çıkma ve Tanrısal cezalandırılma korkusu biçiminde yansıyan suçluluk duygusu, din alanında da bize tanıdık gelir. Belki cinsel bileşenlerin katışıp karışmış olmasından, belki de, dürtülerin bazı genel karakteristiklerinden dolayı; dürtünün baskılanması, dinsel yaşamda, yetersiz ve sonlanmamış bir süreç olarak kendisini göstermektedir. Gerçekten de tam anlamıyla yoldan çıkıp günaha girme, dindar insanlar arasında, nevrotiklerde olduğundan daha sıklıkla

karşılaşılan bir şeydir. Bu durumsa, günah çıkarma diye isimlendirilen ve bir karşılığı obsesyonel nevrozlarda da olan, yeni bir dinsel etkinliğe yol açar.

Freud, obsesyonel nevrozlara dair söylenenlerin anlaşılabilmesi için, bu kişilerdeki ruhsal süreç üzerinde belirleyici olan ve kendisinin, düşlerin yapılanması bağlamında keşfettiği *yer değiştirme* düzeneğinin anlaşılması gerektiğine işaret eder. Daha önce verdiği örneklerdeki simgeselliğin ve bir şeyin bir başka şeyle temsil edilmesinin, yer değiştirme düzeneği ile sağlandığına işaret eder. (Freud bu düzeneği, 1905'teki *espriler* üzerine kitabında da zaten tanımlamıştır. 1909 tarihli *Sıçan Adam* analizinde ve 1915 tarihli *bastırma* üzerine yazısında da aynı terimin geçtiği anımsanmalıdır.) Bu düzenek nedeniyle klinik tablonun görünümü değişmekte; en abes olanlar, en önemli ve en ıvecen görünümü kazanmaktadırlar. Dinsel alanda da aynı düzeneğin işlediğini yadsımak olanaklı değildir. Öyle ki, der Freud, dinsel alanda da törensel uygulamalar esasmış gibi öne çıkarken, bunların altında yatan düşünceler bir yana itilmektedir.

Bu benzerlikler ve anıştırmalar çerçevesinde, obsesyonel nevrozun, dinin patolojik bir örneği olarak alınması ve nevrozun, bireysel bir din ve dinin de evrensel bir nevroz olarak değerlendirilmesi riski söz konusu olabilir. İkisi arasındaki en esaslı benzerlik, dürtülerin uyarılması durumunda yaşanan feragatte yatar. Aralarındaki başlıca fark ise, dürtülerin doğasındadır. Bu dürtüler nevrozda yalnızca cinsel kökenli iken, dinde söz konusu olanlar egoistik kaynaklardan yayılırlar. Yapısal dürtülerden (ki bunlar, egonun birincil doyumunu oluşturlar) artan feragat, uygarlığın gelişim dayanaklarından biri olarak ortaya çıkar. Bu dürtüsel bastırmanın bir bölümü de dinlerden etkilenir. Dinlerde, dürtüsel doyumundan Tanrı adına vazgeçen bireylere gereksinilir. Eski dinlerin gelişiminde görülür ki, insanlar tarafından günah addedilmiş birçok şey, feragat gösterilerek Tanrı'ya bırakılmıştır. Böylece, kötü veya toplumsal olarak zararlı görülen dürtüler Tanrı'ya havale edilerek onların etkisinden kurtulunmuş olunur. O yüzden, kötülöklere yol açmış olan tüm niteliklerin, olduğu gibi Tanrılara atfedilmesi arızı bir durum değildir.

Freud'un; dinin dünü ile bugünü arasındaki ilintileri, dinsel inanış ve uygulamalarla ruhsal dinamikler arasındaki bağıntıları en kapsamlı biçimde irdelediğı yapıtı, 1913 tarihli ***Totem ve Tabu***'dur (2). Bu kitabın içeriğini oluşturan yazılar önce, *İmago* isimli dergisinde yer almıştır. Kitap; *Ensest Korkusu, Tabu ve Ambivalent Duygular; Animizm, Büyü ve Fikirlerin Mutlak Gücü, Totemizmin Çocukta Geri Dönüşü* olmak üzere, dört ana başlıktan oluşur.

Freud bu çalışma çerçevesinde, tabu sorununu kesin bir sonuca vardırabildiğini ama aynı şeyi totem konusunda söyleyemeyeceğini vurgular. Çünkü tabu, günümüz çağdaş yaşantısında da çeşitli görünömler altında süregiderken; totem için aynı şey geçerli değildir: bugünkü duyumsayış ve düşüncelerimize oldukça yabancıdır.

Freud, *ensest korkusunu* ele aldığı bölümde ilkin, Avustralya'nın ilkel yerlilerini örnek verir. Avustralya'nın bu ilkel kabilelerinin kralları ya da şefleri yoktur,

topluluğa ait işler yaşlılar meclisinde karara bağlanır. Kendi aralarında klanlara bölünmüşlerdir ve her klanın da bir totemi vardır. Totemlere bağlılık önceleri ana üzerinden geçişliyken, daha sonraları baba üzerinden olmuştur. Totemler o klanın atası sayılırlar; başkaları için tekin olmayan bu varlıklar, kendi klanlarının üyelerini korurlar, gözetirler. Bütün toplumsal yükümlülüklerin temelini de totemler oluşturur. Bu yükümlülüklerin en bağlayıcı ve en şaşmaz olanı ise, aynı toteme bağlı olan kadın ve erkekler arasında cinsel ilişkinin yasak olmasıdır. Buna, *ensest yasağı* denir. Ensest yasağının olduğu yerde kuşkusuz bir diğer temel yasa, *egzogamidir*. Yani, klan üyeleri kendi aralarında evlenemezler.

Burada dikkate değer olan, bir gruba ait erkeğin, kendisiyle arasında hiçbir kan bağı olmasa da sırf aynı totemden geldikleri için, grubun diğer kadınları ile evlenememesi; hatta, sonunda çocuk olsun olmasın, grup içi cinsel ilişkilerin de şiddetle yasaklanmasıdır.

Bu garip durumun açıklanmasında Freud, rahip L. Fison'un 'grup evliliği' (3) tanımlamasını uygun bulur: Bireysel evliliklerden önce grup evliliği vardır ve bu evlilikte, belli sayıda erkek, belli sayıdaki kadın üzerinde kocalık haklarına sahiptir. Dolayısıyla, aynı anneden doğmasalar da, bütün çocuklar birbirlerinin kardeşleri; tüm büyük erkekler de babalarıdır. Totem egzogamisi, grup enstestinin önüne geçmek için oluşturulmuştur.

Şiddetle yasaklanan yalnızca ensest değil, ona yol açma olasılığı olan her türden yakınlıktır: Erkek çocuğun belli bir yaşa gelince ana evini terk edip ortak bir eve çıkması, kızkardeşleri ile karşılaşmaması gereği; kızkardeşinin adını ağzına alamaması, erkeğin baldızıyla aynı kaptan yemek yiyememesi, damatla kaynananın yakınlıklarının yaptırımlarla sert bir biçimde engellenmesi gibi. (Freud, özellikle damat-kaynana ilişkilerinin, günümüz uygar toplumlarında da duyarlı bir konu oluşturduğuna; bazı anaların, kızları ile duygusal özdeşleşmeleri nedeniyle, damatlarına duygusal bir eğilim içinde olduklarına; bu duygunun onlarda bazı nevrotik çatışmaları başlattığına dikkati çeker. Örneğin, bu menfur sevgiyi daha güvenilir bir tarzda bilinçdışında tutabilmek için kaynanaların -karşıt tepki kurma savunması uyarınca- kindar ve sadistik tutumlar benimseyebildiklerine de değinir.)

Freud, Totem ve Tabu isimli çalışmasının ikinci bölümünde, *tabuyu ve ambivalent duyguları* ele alır. Ona göre tabu, iki anlama göndermede bulunur: Kutsal olana ve tehlikeli, kirli, yasak olduğu için korkulana. Genel olarak kabul edildiği üzere, ilkel anlamda tabu, Tanrı kavramından ve Tanrılı dinlerden eskidir. Tabu ile getirilen düzenlemeler de, insanlığın en eski yasalarını ve toplumsal ahlakın temelini oluştururlar. İlkel insan, tabusal yaptırımların içeriğini sorgulamaz ve onları bütün doğallığı ile kabul ederek, tabusal yasakların çiğnenmesi durumunda en katı cezalarla karşılaşacağına inanır.

Totemizmin ana yasası, bazı hayvanların öldürülmesi ve yenmesi yasağına dayanan, *hayvan tabusudur*. Bu yasakla buyurulan, kötü ruhların (şeytanların) öfkesinden kaçınılmasıdır. Freud, hayvan tabusunun kökeninde, herhangi bir sınıfın ayrıcalığına hizmet etme amacının değil, sözü edilen bu kötülükten/öfkeden kaçınma gereksiniminin yattığına inanır. Freud'un kanaati

şudur: bir yetkenin öfkesinden kaçınmayı, o yetkeye itaati ve onu kutsamayı öngören esaslar söz konusu ise; unutulmuş bir zamanda işlenmiş bir suç, süregiden bir suçluluk duygusu ve suça eğilim de söz konusu olmalıdır. Suça eğilim söz konusudur, çünkü, suç olarak değerlendirilen şey aynı zamanda yapılması arzulanan şeydir de. Eklemek gerekirse, arzu birincil ve esastır; yasak ve korku ise ikincildir. Bir başka deyişle *tabusal ahlak, dürtüsel istemlere konulan yasaklar bütünüdür*.

Freud, tabusal yasaklarla obsesyonel yasaklar arasında, çok çarpıcı benzerlikler olduğunu bulgular: Her iki tür yasakta da nedenler ve yasak kaynakları belirsizdir. Ceza tehdidi için akılcı bir açıklamaya ihtiyaç yoktur, yasağın çiğnenmesinden dolayı bir felaketle karşılaşılacağına inanç çok derindir. Hem obsesyonel nevrozda, hem de tabuda merkezi yasak, dokunma yasağıdır. Her ikisinde de dokunma, yalnızca yasak olana somut olarak dokunmayı değil, her türden soyut/zihinsel dokunma imasını da içerir. Böylece bazı törensi davranışlar ortaya çıkar. Bir nesneye ilişkin yasaklılık bulaşıcıdır, birinden ötekine geçer. Yine her iki durumda da, bazı yasaklar, karşı törensi davranışlarla kaldırılabilirler. Sözelimi, obsesyonel nevrozlardaki çiğnenmiş bir yasağın kefareti olarak su dökünme töreni, birçok tabusal yasak için de geçerlidir.

Freud, J. G. Frazer'den aldığı bir örnekte (4), yasaktaki bulaşıcılıkla ilgili olarak Maori şefinden söz eder. Şef, ateşi soluğu ile canlandıramıyor. Eğer öyle yaparsa, kutsal ve tehlikeli soluğunun ateşten kaba, kaptan yemeğe, yemekten yemeği yiyenlere geçeceğine ve o yemekten yiyenlerin öleceğine inanıyor.

Peki, obsesyonel nevrozdaki dokunma fobisi nereden kaynaklanmaktadır? Böyle bir olgu psikanalitik olarak ele alındığında, diyor Freud, görülecektir ki çocukluk çağında güçlü bir dokunma arzusu yaşanmıştır. Bu çok haz veren bir eylemdir, çünkü çocuk, çok duyarlı olan cinsel organına dokunmak istemektedir. Ancak bu istek, ebeveyn tarafından şiddetle yasaklanır. Yasak istemeye istemeye kabullenilir. Ama *yasak, hazza dönük eğilimi ortadan kaldıramaz, olsa olsa bilinçdışına itilmesine yol açar*. Böylece, bilinçdışından bilince çıkarak doyum bulmak isteyen dürtü ile onu bilinçdışında tutmak niyetindeki yasağın karşılıklı mücadelesinden kaynaklanan saplantılı/zorlantılı bir örüntü ortaya çıkar. Bir başka açıdan da çocuk, yasağı koyanın sevgisini yitirmemek için yasağa boyun eğerken, yani o kişiye sevgisi ağır basarken; öte yandan da, kendisini doyumdan alıkoyandan nefret etmektedir. Ayrıca, doyum arayışındaki dürtüsel istemi de, bir yandan hazzı, öte yandan da yasağın çiğnenmesinin getireceği cezalandırılma dolayısıyla, korkuyu ima etmektedir. İşte ambivalensi (karşıt değerlikli duyguları) hazırlayan böyle bir yaşantıdır. Yasak, bilinç alanında bir unutulmuşluk olarak yaşansa da, bilinçdışı bir çatışma olarak yerini korumaktadır. Yasaklanan eğilim/istek, yasaktan kendisini sıyrabilmek için sürekli kılık değiştirerek yasağı zorlar, yasaklanan doyum nesnesi yerine vekiller oluşturmaya çalışır; bunlar ikame nesneleri ve eylemleridir. Yasak, bu yer değiştirmeleri de kovalar ve o arayışları da men etmeye çalışır. Nevrozlar da aslında, bu iki karşıt güç arasında, bir tür uzlaşma biçimlenişleridir. Sözelimi, kirli addedilen bir yere değilmişlik endişesi ile belli sayıda el yıkama törenselliğine veya takıntısına baktığımızda; bu belirtisel örüntünün iki ucu olduğunu görürüz: Birincisi, yasak veya kirli addedilen yere

değme veya değmişlik endişesi, yasak olana, yani yasaklanmış olan cinsel isteğe göndermede bulunur ve onun ima yollu doyumunu (nesne yatırımı) sağlar. İkinci bileşense; yasaklanmış olan eylemin iptalini veya kefaretinin ödenmesini temsil eden törensi davranışları, suçluluk duygusu ve cezadan kurtulunmaya çalışılmasını ima eder.

Freud, topluluk ahlakı tabu yasakları ile düzenlenmiş totemik ilkel toplumlara baktığında, iki temel yasak görür, dedik: Totem olan hayvanın öldürülmesi ve aynı toteme bağlı olan karşıt cinslerin kendi aralarında cinsel ilişki kurmaları. Freud'a göre; bu yasakların çiğnenmesine dair yaşanan korku, yasağın çiğnenmemesi için konulmuş katı düzenlemeler ve ima yollu dahi olsa böylesi bir cürüm için şart koşulan kefaret ödeme törenleri; bütün bunların arkasında, yasaklanana ilişkin yoğun bir isteğin olduğunu ifade eder. Öyle ya, arzulanmayan bir şey niye bu denli katı bir biçimde cezalandırılsın ki! Ancak, nevrozluda olduğu gibi, klan üyesinde de bu arzu bilinçdışıdır. Öyle de kalmalıdır, çünkü, bastırıldığı yerden geri gelmesine ve bilince çıkmasına izin verilmesi demek, o yasaklar üzerine kurulmuş olan topluluğun harçlarının dağılmasına da izin verilmesi demektir.

Freud, psikanalitik olarak incelediği obsesyonel nevrozlardaki ambivalens ile tabusal yasaklar uyarınca yaşananlardaki ambivalens arasında bir koşutluk kurar. Her iki durumun da, aynı ruhsal kökenden kaynaklandığını düşünür. Giderek, tabusal yasallığın bildik (mutad) görünümlere büründüğünü ve bazı toplumsal eğilimlerin de hizmetine girdiğini söyler. Örneğin, maddi ve ruhani erklerini sürdürmek isteyen şefler ve rahipler tabusal yasakları sahiplenirler. Ancak şunun altını çizmek gerekir ki, Freud, bu türden eğilimlerin esas ve belirleyici değil, ikincil olduğu inancındadır.

Öte yandan, ilkel denilen insanların, düşmanlarına yönelik duyguları da ambivalenttir. Hem düşmanlarını öldürürler, hem de onların yasını tutup günahlarından arınmalarını sağlayacak nice kefaret ödeyici eylemlerde bulunurlar. Freud'a göre, ilkel insan da Tanrı'nın daha sonra 'vahyettiği' *Öldürmeyeceksin!* buyruğundan haberdardı ve bunun korkusunu, vicdan azabını yaşıyordu.

İlkel insanın, kendisi için tabu niteliğinde olan şefler, krallar ve rahipler karşısındaki tutumu da ilginçtir: onlardan hem korkarlar, hem de korunurlar. Bu türden kutsal kişilere doğrudan dokunmak tehlikelidir. Sözgelimi, Doğu Afrikalı Nubalar, böyle bir tehlikeden kendilerini esirgemek için, sol omuzlarını açıp rahip-krala dokundururlar. Eğer bir biçimde rahip-krala kendileri dokunmuş olsalar, bunun kendilerine ölüm getireceğinden korkarlar. Halbuki, rahip-kralın dokunması şifalı bir güce sahiptir. Başlarda tabu yasaklarının törenselliği olarak yaşanan bu töreler, ilerleyen süreçte değişen toplumsal koşullarla birlikte değişik görünümlere bürünerek devam eder. Saray protokolünü oluşturan esin kaynakları da bunlardır. Freud bu noktada şunu da eklemekten edemez; bu tabusal uygulamalar, yalnızca krallardan korunmak amacıyla varlıklarını sürdürmezler, asal işlevleri hükmedenleri ötekilerden ayırmak, erki ve ayrıcalığı korumaktır. (5)

Ayrıca, bu ilkel kavimler krallarını, sahip oldukları olağanüstü gücü boşa harcamamaları ve herhangi bir zarara uğramamaları kaygısıyla denetlerler de. Yani, krallarının iyi niyet ve dürüstlüklerinden emin olmadıkları gibi, onca güce sahip varlıkların sözde kendilerini koruyamayacakları gibi bir telaş da gösterirler. Bunlar, çelişkili gibi görünse de; dinsel sadakatla ilgili çelişkiler ‘uygar’ insanın zihnini ne kadar rahatsız ediyorsa, ilkel insanı da ancak o kadar rahatsız eder. Freud’un, aslında bilincine varılmadan yaşanan bu ikiyüzlülükler için, Frazer (1880)’den aktararak verdiği çok hoş bir örnek (6) vardır: Sierra Leone’deki Timmes ilkelleri, adet olduğu üzere, kral olacak kişiyi tahta çıkmanın arifesinde bir güzel dövmek hakkına sahiplermiş. Ve halk bu hakkını, öyle bir keyifle kullanıyormuş ki, giderek en kin beslediklerini krallığa tayin eder olmuşlar!

Freud, bilinçli yaşantıda seyreden ve dışarıdan bakıldığında tuhaf ve çelişkili gibi görünen bütün bu davranışların kökeninde, tıpkı obsesyonel nevrozda olduğu gibi bilinçdışı ambivalensin etkili olduğunu düşünür: aynı nesneye yönelik sevgi ve nefretin çatışması. Obsesif bir hastanın, çok sevdiğini söylediği kişinin başına gelebilecek akıldışı tehlikelere ilişkin endişeli meşguliyeti ve sözde bu kötü olasılıklar gerçekleşmesin diye kurduğu törensi davranışlarla; bir rahip-krala bir yığın payeler atfedip, sonra da ona dokunup zarar görmemek için, kendilerini kısıtlayıcı kurallar uydurmaları arasında pek fark yoktur. Kutsama ve marazi sevgi, aynı kişiye duyulan nefretin bastırılması için vardır.

İnsanın ambivalent tutumunun bir diğer örneğini de ölü tabusu oluşturur. Birçok ilkel kültürde ölüye dokunmanın yol açacağı kötülüklerden sakınma eğilimi vardır. Ölüye dokunan, belli bir süre; ne yiyeceklere, ne bir başka kişiye, ne de kendi bedenine dokunabilir. Kullandıkları eşya ve aleti belli bir süre kimse kullanamaz. Ayrıca, birbirlerinden çok uzak birçok ilkel kültürdeki en garip ve en öğretici adetlerden biri de, ölen kişinin adının ağza alınmaması veya bu yolla ortaya çıkabilecek kötülükleri engellemek için ölen kişinin adının hemen değiştirilmesidir. (Bu arada, uygar ve yetişkin insanın da isimlere yüklediği özel ve belirleyici anlamları, isimlerle kişiliklerin özdeş tutulmasını; obsesif nevrozların, tıpkı ilkel insan gibi, bazı isim ve kelimelere özel bir duyarlılık gösterdiklerini unutmamak gerekir.) İlkel insanlar, ölmüş olanın ruhundan ve ölenin ruh yoluyla geri geleceğinden yana büyük bir korku yaşadıklarını saklamazlar ve ruhu kovmak için bir yığın törene başvurular. Yaşayanlar ölüyle aralarına belli bir uzaklık koymaya, mümkünse onları bir adaya gömmeye veya aralarına bir akarsu koymaya özen gösterirler. Yaşarken sevdiklerinin, bir şeytan olarak hortlamasından korkarlar. Freud’a göre bu korkular, ölene, yaşarken duyulmuş ama bastırılmış olan nefretin bir ifadesidir. Ancak bu nefret, ölene yansıtılmıştır. Ölenin ruhu ile kişinin kendisine dönecek nefretin korkusudur yaşanan. Ölenin şeytanlaştırılması, kendi içimizdeki şeytanlığın ölene yansıtılmasıdır. Freud bu vesileyle, ölen sevdiklerinin arkasından çok yoğun bir acıyla, ölenin ölümünden kendi ihmalkarlıklarını sorumlu tutan, ellerinden gelebilecek her türlü çabayı göstermiş olduklarına dair yapılan akılcı açıklamalarla bir türlü ikna olamayan kişileri anımsatır. Burada yaşanan yoğun ve iflah olmaz suçluluk duygusu; sevilen kişinin ölümüne yol açmış olabileceği endişesi ile yaşanan, ancak zamanında bastırılmış olan öfkenin bir ifadesidir. Freud ayrıca, çocukların ve yetişkinlerin hortlak korkularını psikanalitik olarak

ele aldığımızda, bunların, o kişilerin anne-babalarından başkası olmadığını bulgulamanın son derece kolay olduğunu söyler.

Freud; ilkel anlamı içinde tabunun, gerek yaşamdan gerekse sözlüklerden silindiğini; buna da, toplumun yaşantısındaki maddi/tarihsel değişikliklerin yol açtığını vurgular. Tabunun çiğnenmesinden doğan tabu azabının, günümüzdeki vicdan azabının en eski şekli olması gerektiğini düşünür ve ‘vicdan’ı şöyle tanımlar: *“Vicdan, içimizdeki belli bir arzunun reddedilişinin içten algısıdır; destekleyici herhangi bir şeye başvurma ihtiyacı olmayan, kesinliği kendi içinde olan bir baskı.”* (7) İlkel insan da tabu yasağını, böyle, kaynağını sorgulamadan yaşar. Tabusal suçluluk duygusu, tabu bilinçsizce çiğnenmiş olsa da ortadan kalkmaz: Yunan söylencesinde, Oedipus’un suçluluğunda olduğu gibi.

“Böylece, vicdan da, muhtemelen duygusal ambivalens temelinde ortaya çıkıyor.” (8) *“Dikkatimizi çeken bir diğer şey de, suçluluk duygusunun büyük ölçüde anksiyete tabiatında olmasıdır. Suçluluk duygusu için, hiç duraksamaksızın, ‘vicdan korkusu’ diyebiliriz. Ancak, anksiyetenin bilinçdışı kaynaklara işaret ettiğini biliyoruz. Nevrozların psikolojisi bize, eğer arzu itkileri bastırılırsa, bunların libidosunun anksiyeteye dönüştüğünü öğretmiştir. Bu bize şunu da hatırlatır; reddetme eyleminin sebebi olan, bilinmeyen ve bilinçdışı olan bir şey vardır. Suçluluk duygusunun tabiatındaki anksiyete karakteri, bizi, bu bilinmeyen faktöre yönlendirir.”* (9) (Bu açıklamaların içinde, anksiyetenin sonradan değiştirilmiş olan açıklaması ve adı konulmamış olan süperegö kavramı olduğunu belirtmek isterim.)

Freud, tüm yasaklamaların arkasında, o yasakları çiğnemeye dair bir eğilimin olduğunu; şiddetli yasakların, şiddetle baştan çıkma eğilimlerine işaret ettiğini söyler. Bu anlamda, ilkel insanın; kral ve rahiplerini öldürmek, ensest ilişkide bulunmak ve ölümlerine kötü davranmak gibi eğilimler içinde olduklarını söyleyebiliriz. Kuşkusuz bunları ve bunların uzantıları olan günümüzdeki benzer eğilimleri yasaklayan vicdanımız (ahlaki bilincimiz), yargısal değerlerine bilinç düzeyinde sahip çıktığımız bir şeydir. Onun ölçülerini çiğnemeye yeltenen her türden kınıltı bize iğrenç, tiksindirici gelir. Ancak, bilinçdışı eğilimlerimizin sesi olan düşlerimiz çözümlendiğinde, gerçeğin pek de öyle olmadığı ve hepimizde şu ya da bu ölçüde öldürme eğilimi veya yok etme içerikli isteklerin olduğu görülür. Ayrıca, nevrotik belirti yapılanmaları içinde oraya çıkan tuhaflikler da, bilinçdışı isteklerle ona izin vermek istemeyen ama tümünden de bu istekleri bastıramayan vicdanımız arasındaki çatışmaların ve bir anlamda da uzlaşmaların dışavurumlarıdır. Bu arada, bilinçdışı eğilimlerin kendilerini ifade yolları öylesine kendine özgüdür ki, ifade bulduklarında, bilinçli yaşantının dili ile onlara yaklaştığımızda anlaşılabilirliği epeyce güçtür. Bir başka deyişle, bilinçdışı bir isteğin kendisini dışa vurduğu nokta ile özgün kaynağı oldukça farklıdır. Başka ilişkiler ve başka nesneler/ insanlar üzerinden kendisini ifade edecek şekilde yer değiştirebilir; koşullarına uygun bir dönemde bastırılmış olan, bizim tuhaf karşılayıp yabancılayabileceğimiz zaman ve koşullarda ortaya çıkabilir. İzleğimizle ilgili olarak; obsesif bir kişinin, bazı yakınlarına duyduğu çok yoğun sevgi nedeniyle, onlar için endişelenmesi, sürekli başlarına kötü bir şeyler geleceğinden korkması, sıradan bir bakışla o kişinin yüce gönüllüğü, özgecilliği

gibi değerlendirilebilir. Halbuki, psikanalitik yaklaşım bize, dürtüsel eğilim ve isteklerinden dolayı suçluluk ve ceza tehdidi ile yaşayan kişinin, olası yaptırımları yakınları üzerine kaydırıldığını, bu kez de bunun uyardığı suçluluk duyguları ile başka kefarete yollarına yöneldiğini gösterir. Böyle bir açıklama, bilinçlice sahip çıkılan vicdani değerler adına kabul edilemez gibi görünür ama psikanalizin yansız yaklaşımı bunun gerçek olduğunu çeşitli yollarla ortaya koyar. Öte yandan gündelik yaşantımız akıl sır erdiremediğimiz nice sürçmelerle doludur ama o sürçmeleri yaşayan kişilerin serbest çağrışımları ile bu sürçmelerin o kişilerde nasıl da bilinçdışı bazı isteklere, onların engellenmeye çalışılan çıkış yollarına denk geldiğini görürüz. Bütün sanatsal yaratılar ve dinin kendisi de bir anlamda bu türden gereksinimlerin itkisiyle ve arayışları ile biçimlenirler.

Freud, Totem ve Tabu'nun üçüncü bölümünde; *animizm, büyü ve fikirlerin mutlak gücü* ile ilgilenir. Freud'a göre animizm, entelektüel bir dizgedir ve yaşamın bütününe belli bir noktadan bakarak anlamaya çalışır. Yazarlara göre de insanlık art arda gelen üç entelektüel dizge kurmuştur: animistik (söylencesel/mitik), dinsel ve bilimsel. Freud, bu üç yaklaşımdan en bütünlüklü olanının ve hiçbir şeyi açıkta bırakmamacasına açıklayanın animistik düşünce olduğunu ve bu yaklaşımın da özünde ruhsalbilimsel (psikolojik) bir kurama dayandığını söyler.

Sihir; ruhlar üzerinde etki yapma sanatı iken; büyü, doğa görüngülerini insanın istencine bağımlı kılmaya, kişiyi düşmanlarından ve tehlikelerden korumaya, düşmanları üzerinde denetim kurma gücü kazandırmaya yarar. Büyü yapılacak kişinin uzakta olması hiç önemli değildir. Büyüde, büyü yapılmak istenen kişinin ismi veya sureti ya da saç, tırnak veya giysi parçası gibi o kişiye ait şeyler kullanılır; böylece, bütününe yerine parçası da aynı işi görür. (Bunlar, bilinçdışının işleyişi olan birincil sürecin ifadeleridir ve örneğin, yanlış iş yapan kendimize eseflenmek yerine, bu işe araç olmuş elimize tükürmemiz de farklı bir eylem değildir.)

İlkel insan, çocukça bir tutumla, doğa yasalarının yerine kendi ruhsal yasalarını koymakta, yine çocukça bir tutumla, istediği şeyin, kendisi çok istiyor diye olacağına inanmaktadır. İsteklerin büyü aracılığı ile gerçekleşmesi dileği, tıpkı çocuk oyunlarındaki tasavvurlara benzemektedir. Arzuya ve istence böylesine büyük bir gücün yüklenilmesi, doğanın nesnel yasalarını hiçe saymayı ve düşüncenin nesneler dünyasını belirleyebileceği yanılsamasını getirir. Bu bağlamda, zaman ve uzamın nesnelliği göz ardı edilir; geçmiş şimdi gibi, uzaktaki burada gibi yaşanabilir. Denilebilir ki, *büyünün ve animistik düşüncenin temel özelliği, düşüncelerin mutlak gücüdür.*

İşte, tüm obsesif hastalar düşüncenin mutlak gücüne bağılırlar ve kendileri pek kabul etmeseler de bu anlamda, batıl inançlılardır. Freud eklemek gereğini duyar; obsesyon nevrozunda, düşüncenin mutlak gücünün sonuçları bilince daha yakındır ama diğer tüm nevrozlarda da düşüncenin mutlak gücü ortak bir özelliktir: Nevrozlular, dış dünyanın nesnel gerçekliğinden kopmamakla birlikte bu gerçekliğin karşısına, abartılı bir tarzda kendi gerçekliklerini koyarlar. Bir nevrozlunun belirtileri yaşanmışlıklara, nesnel kaynaklara indirgenebilir ama belirtilerde ifade bulan gerçeklik tümüyle öznedir. Sözgelimi, eğer bir

nevrozlunun ağır suçluluk duygularını nesnel dayanaklar üzerinden anlamaya çalışırsak başarılı olamayız, çünkü o derecede suçluluğu açıklayacak bir şey yoktur ortada. Bir yandan yakınlarına oldukça titiz ve saygılı davranır, hatta bunda abartıya kaçarken, yine aynı kişilere yönelik suçluluk duyguları yaşamasını anlamamız olanaklı değildir. Ancak, aynı kişilere yönelik bilinçdışı öfke ve yok etme duygularını anladığımızda ve bu bilinçdışı duyumsayıların gerçekte bir tutulduğunu ayımsadığımızda, yaşadıkları suçluluk duygusu anlam kazanır. Böylece bu kişiler, ya o yakınları için abartılı iyilik seferberliklerinde bulunur ya da felaket beklentilerini (Freud bunların çoğu kez ölüm olduğunu vurgular) ödünleyecek törensi davranışlara (bir anlamda, karşı-büyülere) başvururlar.

Animistik aşamada insan, düşüncenin mutlak gücünü kendisine saklar, çeşitli büyülerle dış dünyayı ve düşmanlarını etkilemeye çalışır. Dinsel aşamada ise bu güç, Tanrılara aktarılır. Ama yine de özgücünden tümünden vazgeçmez, çeşitli dua ve yakarılarla, Tanrı'ya atfettiği gücü kendi çıkarına kullanmaya çaba gösterir. Bilimsel aşamada ise, artık nesneler dünyasının, doğanın kendine özgü gerçeklerini bulgulamıştır. Doğa karşısındaki güçsüzlüğünü kavradığı gibi, ölümü de artık daha bir tevekkülle karşılar olmuştur. Ancak yine de, düşüncenin mutlak gücüne inanış belli ölçülerde varlığını sürdürür.

Freud devamla, *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'sine göndermede bulunarak, düşüncelerin mutlak gücüne kaynaklık edenin, libidinal gelişim sürecinde yaşanan narsisistik evre olduğunu vurgular. Oto-erotik olan çocuk cinselliğinde, erken dönemlerde kısmi doyumlar esas iken; daha sonra doyum arayışlarının bir nesneye yöneldiğini ('bir nesnenin bulunması') anımsatır ve oto-erotik sürecin, bir nesne seçimine yönelinmeden önce, narsisistik bir kimlik kazandığını, yani, doyum arayışlarının kişinin kendi bedenine yöneldiğini ve dolayısıyla kişinin kendi bedeninin ve onun tasarımı üzerine kurulmuş olan özbenliksel değerlendirilişinin, her şeye muktedir (omnipotent) bir alımlayışa oturtulduğunu vurgular. Kişi için daha sonra, nesneler dünyası ve onun gerçekleri önem kazansa da, anılan bu narsisistik yapı tümünden terk edilmez ve belli ölçülerde önemini korur. İşte, nevrozluların düşüncelerinin gücüne yükledikleri bu mutlaklık, kaynağını, narsisistik evreden almaktadır.

Freud, bu vurgudan kalkarak, insanın evrimsel sürecine baktığında; animistik aşamanın, narsisistik yapıya; dinsel aşamanınsa, anne-baba üzerinden yaşanan libidinal yatırımlar ve bunlara bağlı çatışmaların türevlerine denk geldiğini görür. Bilimsel aşama ise, doğrudan doyum (haz) arayışından vazgeçişin bir ifadesidir. (Bu noktada, libidonun, bilimsel arayışlar yönünde yüceltimi anımsanmalıdır.) Sanatsa, düşüncenin mutlak gücünün etkisini sürdürdüğü biricik alandır. Çünkü böylece, toplumsal nesnel gerçeklik içinde doyumlendirilemeyen arzular, sanatın kurmaca dünyasında karşılanmaktadır.

Freud, Totem ve Tabu'nun dördüncü ve son bölümünde ise, *totemizmin çocukta geri dönüşünü* ele alacaktır. Bu bölüme başlamadan Freud, şunu söyleme ihtiyacını duyar: Psikanaliz, din dahil çeşitli görüngülerin gerekircilik (determinizm) açısından en derin kaynaklarını ortaya koymaya çalışırken, ortaya koyduklarının biricik ve en temel kaynaklar olduğu savında değildir. En

kapsamlı açıklama, kuşkusuz, diğer açıklamaların katılımıyla olacaktır. Ancak, öteki açıklamalar psikanalizin sınırlarını aşar.

Freud, W. Wund'tan yaptığı bir alıntıyla, totem kültürünün her yerde, insanlığın daha sonraki gelişmeleri için bir hazırlık aşaması; ilkelik ile kahramanlar ve Tanrılar dönemi arasında bir geçiş aşaması olduğunu vurgular.

Totem, J. G. Frazer'e göre; kişinin, çok özel bağlarla bağlı bulunduğu diğer insanlar ve nesnelerle bağıntısını temsil eden ve dolayısıyla kişinin batıl bir inançla saygı gösterdiği bir nesnedir. Her kabilenin (klanın) üyeleri, totemleri aracılığı ile kendilerini ortak bir ataya, görevlere ve inanışlara bağlı kılarlar.

Totemizm; hem dinsel, hem de toplumsal bir kurumsallığa işaret eder. Dinsel olan, totemle kabile üyeleri arasındaki saygıya ve itibara dönük anlamları; toplumsal olan ise, gerek kabile üyeleri arasındaki, gerekse başka kabilelerle kendi aralarındaki yükümlülükleri içerir.

Freud, daha önce de vurguladığı üzere, totemsel aidiyetin başlangıçta anne üzerinden işlediğini, babanın belirleyiciliğinin daha sonraki bir gelişmeye ait olduğunu söyler. Aynı totemin üyeleri (kadın ve erkekleri), kendi aralarında evlenemedikleri gibi, cinsel ilişkide bulunmaları da yasaktır.

Freud, ortaya konulacak totemizm anlayışının, hem tarihsel, hem de ruhsalimsel bir içeriği olması gerektiğini vurgular. Öyle ki bu totemizm açıklaması, hem totemik kurumsallığın içinde geliştiği koşulları, hem de bu kurumsallık içerisinde ifadesini bulan insanın ruhsal gereksinimlerini açıklayabilsin.

J. G. Frazer, totemik kurumsallığın en temel yasalarından biri olarak ensest yasağını anarken şunları söylüyor: Bir yerde suçların olabilmesi için, yasaklanan kötü eğilimlerin de olması gerekir. Bu anlamda, eğer bir yerde ensest yasağı varsa, orada enseste ilişkin doğal bir nefretin olduğunu söylemek bir şeyi açıklamaz. Böyle bir durumda yapılacak olan, ensest eğiliminin doğal olduğunu kabul etmek ve nasıl diğer bazı doğal istekler toplumsal yaşantı için zararlı görülüp yasaklanmışsa, ensest eğiliminin de neden zararlı görülerek yasaklandığını anlamaya çalışmaktır. Freud, J. G. Frazer'in görüşlerine ek olarak şunları söyler: Psikanalitik deneyimler, insanın enseste ilişkin doğal bir nefretinin olduğunu ortaya koymak şöyle dursun; insanın ilk cinsel yönelimlerinin daima ensestiyöz nitelikte olduğunu ve kültür çerçevesinde bastırılan bu arzuların, ileride nevrozların ortaya çıkmasının temel nedeni olduğunu gösterir. Kandaşlar arasındaki cinsel ilişkinin kalıtsal bozukluklara yol açtığını ileri sürebilmeleri için, ensest yasağına bağlı insanların, evcil hayvan yetiştirebilen bir ekonomik düzeyde olmaları gerekirdi. Halbuki ensest yasağı, böyle bir ekonomik gelişmişlikten çok öncelere uzanmaktadır. Kaldı ki, böylesi bir sakıncayı, hele insan söz konusu olduğunda kanıtlamak günümüzde bile olanaklı değildir. Üstelik her türlü öngörü yetisinden yoksun, günü gününe yaşayan bu insanların, soylarının kalıtsallığı ile ilgili böylesi bir titizliği gözetebilecekleri de pek akla yakın değildir.

Totem, o totemin temsil ettiği insanları belli yükümlölükler ve yasalarla birbirine bağlayan bir nesnedir ve genellikle de bir hayvandır. Totem olan hayvan kutsaldır, yenmesi yasaktır. Ancak belli törenler çerçevesinde ve belli zamanlarda, dinsel bir ayin havasında yenmesi kuraldır. Freud, bir totemin kutsanması, ondan korkulması ve bu totemin de genellikle bir hayvan olması noktasından kalkarak, hayvanlarla çocukların ilişkilerini ele almayı öğretici bulmuştur.

Freud'a göre çocuk, tüm ihtiyaçlarını büyük bir içtenlikle ortaya koyan hayvanları, oldukça gizemli ve kendilerine özgü davranışları olan büyüklerden kendisine daha yakın bulur. Büyüklerin hayvanlarla aralarına koydukları mesafeli ve kendini beğenmiş davranışlarından çocuklarda eser yoktur. Ancak bazan, çocukların hayvanlarla kurdukları bu mükemmel uyumda bazı aksaklıklar ortaya çıkar. Çocuk bazı hayvanlardan korkmaya, onlara el sürememeye ve hatta resimlerinden bile çekinmeye başlar. Freud bu durumu, çocuklardaki hayvan fobilerinde (korkularında) inceleme olanağı bulmuştur.

Bu çocukları incelediğinde Freud, çocukların aslında korktuklarının o hayvanlar değil; eğer korkan çocuklar erkek ise, babaları olduğunu görmüştür. Bu konuda en bildik örnek (daha önce andığımız) Küçük Hans olgusudur. Küçük Hans, atlardan korkusundan, daha doğrusu atlar tarafından ısırılacağı korkusundan dolayı sokağa çıkamamaktadır. Aslında, böyle bir korku yerleşmeden önce, atları çok seven bir çocuktur. Ancak, cinsel-ruhsal gelişim süreci içinde, annesine yönelen cinsel ilgisi karşısında babasını (o zamana dek sevgi ile yaklaştığı babasını) bir karşıt, bir düşman olarak görmeye; bu yüzden de, babası tarafından iğdiş edileceğı korkusunu yaşamaya başlar. Bu noktada, aynı nesneye (babaya) bir yandan sevgi duymakta, öte yandan aynı nesneden (babadan) nefret etmektedir. Bu bir ambivalens durumudur ve artık, sevilen babaya duyulan nefret, sevgi ile dengelenecek gibi değildir. Bunca düşmanlık ve korku duygusu uyandıran baba ile birarada yaşayamayacağı algısı Hans'ı, bu duyguları, dışarıdaki bir nesneye, atlara kaydırmaya (yer değıştirmeye) yöneltir. Artık korkulan ve kendisini iğdiş edeceğinden endişe duyulan ve kendi düşmanlığına hedef olan baba değil, atlardır. Bu durum, Ödipal karmaşanın aşılmasında yaşanan güçlükten kaynaklanmaktadır. Hans, baba ile özdeşim kurup kendi erkek olma yoluna çıkacağına, baba ile çatışmasına takılıp kalmış ve baş edemediğı düşmanca duygularını dışardaki bir nesneye, bir hayvana kaydırmıştır. Freud, baba ile yaşanan bu çatışmanın, totemizmin de temel dinamiğini oluşturduğunu düşünür.

Freud, insanların iç gereksinimleri ile totemik niteliğı olan hayvanların törensel kurbanı arasında da ilgiye değer bağlar görür. Ona göre bu törenler, topluluk üyelerinin hep birlikte yüce bir kuvvete bağılılıklarını yaşamalarına vesile olmaktadır. Bilindiğı üzere birlikte yemek yemek, hem toplumsal bir ortaklığı, hem de karşılıklı yükümlölükler altında olmayı temsil eder. Yine bildiğimiz gibi, totem dininin en belirleyici kurallarından birisi, totemi temsil eden hayvanın olağan koşullarda yenmemesi, ancak tayin edilmiş belli zamanlarda, tüm klan üyelerince birlikte yenmesidir. Kurban törenlerinde dikkati çeken bir şey de, totem hayvanının kurbanından sonra, klan üyelerinin gözyaşları döküp yas tutmaları, ardından da gösterişli bir bayramın yaşanmasıdır. Freud, bu törenlere

dinamik olarak baktığında; totemi temsil eden hayvanın öldürülmesinin, Tanrısal kata konan ve kutsananın, yani, babanın öldürülmesi; ondan sonra yaşanan yas havasının bir tür kefareti; daha sonra yaşanan bayramınsa, bütün bunları yaşayan ve babanın etini yiyerek baba ile özdeşleşme olanağı bulan klan üyelerinin coşkusal boşalımına anlamına geldiğini görür.

Freud, klanların toplumsal, ahlaki ve dinsel yapılanmalarına bakarak; kurban törenlerinin, çok eskilerde kalan, ancak arkaik olarak aktarılan bir ilk olaya dayandığını düşünür. Ona göre başlangıçta, mutlak yetkesine isyan edilerek ortadan kaldırılan; bundan dolayı hem sevinç, hem suçluluk duygusu yaşanan, daha sonra kendisi ile özdeşleşilerek anısına sahip çıkılan ve bu sahip çıkış çerçevesinde de toplumsal değerlerin yapılandırıldığı bir ilksel yetke, bir *ilksel baba* olmalıdır. İşte, kurban törenleri de bütün bu olup bitenleri temsil eden ve yeniden yaşatan uygulamalardır. Freud'a göre, bütün dinlerin temelinde, bu ilksel babanın ortadan kaldırılması yatmaktadır. Bütün dinler, arkaik olarak suçluluk bilincini taşıyan oğulların, suçluluk duygusu üzerine kuruludur.

Freud, anaerikl kabilelerin varoluşunu açıklarken de bu çerçeveye bağlı kalır: Sürünün tüm zenginliklerini ve kadınlarını sahiplenen ilkel baba, erkek çocukları sürüden kovar. Daha sonra erkek çocuklar geri dönüp babadan intikam alırlar ve onu öldürürler. Ancak, bu çocukların aralarında, sürüden uzak ve kadınsız kaldıkları süreçte eşcinsel ilişkiler gelişmiştir. Bu yüzden, babayı öldürdükten sonra, kadınlara sahip olmak ve onlar üzerinde hak iddia etmek ihtiyacını duymazlar. İşte anaerik, böyle bir aşamada yaşanmış, ancak daha sonra yeniden babaerikl yaşantıya geçilmiştir. Yeniden babaerikine geçildiğinde, babanın anısı kutsallaştırılmakta, totem hayvanı üzerinden onun anısına sahip çıkmakta ve onun başına gelenlere bir daha imkan vermemek için, onun adı ile temsil edilen klanın üyeleri arasında cinsel ilişki ve evlilik yasağı getirilmekte ve buna kardeş katlinin yasağı da eklenmektedir.

Freud, bütün bu söylediklerinin karşılığını gündelik yaşamda da bulur ve psikanalitik gözlemlerin şunu gösterdiğini söyler: Herkesin Tanrısı, kendi babasının suretidir. Herkesin içindeki Tanrı ile münasebetleri, gerçek babası ile münasebetlerinin bir izdüşümüdür. Tanrı aslında, daha yüce değerlerin yüklendiği bir babadan başka bir şey değildir. Bu anlamda, totem de babayı temsil eden bir imge; Tanrı ise, bunun, gelişen insani koşullar içinde yeni değerler eklenen bir türevidir. Freud, ilksel babanın öldürülmesinden sonra doğan, erkek kardeşlerarası demokratik yapının sürgit korunmasının olanaklı olmadığını; tarihsel koşulların uygunluğu ve öne çıkan tarihsel kimlikler çerçevesinde eski baba ideali ve Tanrı'nın yeniden yapılandırılmasının kaçınılmaz olduğunu vurgular. (Freud, böylesi yönelimlerde, ruhsal yapının sıçramalarının ve yabancı kavimlerce istilaların etken olabileceğini düşünür.) Bugünkü alımlayışlarımız çerçevesinde, bir insanın Tanrılaştırılması veya bir Tanrı'nın ölmesi bize tuhaf görünebilir ama sözcüğü, antik çağda bunlar olanaklıydı ve gayet de doğal olarak yaşanırdı. Frazer'in de vurguladığı gibi, o dönem insanı ile Tanrılar arasında sıkı akrabalık bağları vardı ve aileler köklerini bir Tanrı'ya dayandırıyorlardı. Öte yandan günümüz koşullarında, bir insanın katolik kilisesince aziz ilan edilmesi ne denli inandırıcı ise, bir insanın Tanrılaştırılması da o dönem insanı için o denli inandırıcı bir şeydi. Böylece, Freud'a göre,

vaktiyle öldürülmüş bir babanın Tanrı katına çıkartılması ve o kabilenin kökünü, öldürülmüş olan o babada bulmasında ve giderek bunun, daha yüksek kefaretlere ödenen dinlere temel olmasında şaşılacak bir şey yoktur. (Freud bu savını, *Musa ve Tektanrıcılık* çalışması ile zenginleştirecektir.) Burada açıkta kalan soru, her yerde, baba Tanrılardan önce gelen ana Tanrıların yerinin neresi olduğudur. Freud, bunu açıklayacak durumda olmadığını söyler.

Freud'un vurguladığı bir başka konu da, Tanrıların giderek insanların iyice üstüne çıkması ve onunla ilişkinin artık rahipler aracılığı ile kurulabilir olmasıdır. Ruhban sınıfı ile bağlaşması içinde krallar, toplumsal örgütlülük üzerinde söz sahibi olur ve ataerkil anlayış devlete de siner.

Tanrı katına yükseltilenin öldürülmesi savına bir örnek de, İsa'nın kendini feda etmesidir. Freud, kendini feda ederek kefareti ödenen suçun, olsa olsa bir öldürme eylemi olacağını düşünür. Böylece İsa, kendi canıyla, insanları ilk günahın yükünden, vicdan azabından kurtarmaktadır. İnsanlığa kök salmış kısasa kısas yasasına göre, eğer bir suçun kefareti ölüm ise, suçun kendisi de bir cinayet olmalıdır. Bu savı destekleyen bir olgu da, nevrotik intihar eğilimlerinin arkasında her zaman, başkalarının canına kastetmek eğilimi olmasıdır. Sonuçta, babaya en büyük kefareti ödeyen, babanın katına yükselmekte, Tanrılaşmaktadır. Komünyon adeti ile de, ölümüyle Tanrı katına yükselen oğulun eti ve kanı yenilerek totem kültürü sürdürülmekte ve onunla özdeşleşilmektedir.

Peki, bunca eski zaman dilimlerinde yaşanmış olanların, bir biçimde günümüz yaşantısında da sürüyor olması nasıl karşılanabilir? Freud, ruhsal süreçlerin, kuşaklararası bir devamlılık gösterdiğini; ilerlemenin de ancak böyle mümkün olduğunu söyler.

Freud'un, Totem ve Tabu'yu tamamlayıcı nitelikteki çalışması olan, *Musa ve Tektanrıcılık* isimli kitabına geçmeden önce, 1928'de, ***Dinsel Bir Deneyim*** (10) olarak da yayınlanan anısından söz etmek istiyorum.

1927 yılında, bir Alman/Amerikan gazeteci Freud'la görüşme yapıyor ve bu görüşme süresince Freud'un dinsel inançlarını yitirmişliğini ve ölümden sonraki yaşama olan inançsızlığını ele alıyor. Freud, bu görüşmenin yayımlanmasından sonra birçok mektup aldığını söylüyor.

Bunlardan biri de, Amerikalı bir hekimden gelen mektup. Mektubunda hekim, eğitim gördüğü üniversitedeki bir yaşantısından söz ediyor. Bir gün, disseksiyon/teşrih (anatomi) odasında yatan, tatlı yüzlü yaşlı bir hanım görüyor ve bu manzara karşısında Tanrı'nın varlığına olan inancını yitiriyor. Eğer gerçekten bir Tanrı olsaydı, o tatlı yüzlü kadının orada olmaması gerekirdi, diye düşünüyor. Böylece, kiliseye gitmekten de vazgeçiyor. Bunları düşünürken içinden bir ses, atmak üzere olduğu adımı değerlendirmesini söylüyor. Buna yanıt olarak da bir başka ses; eğer Hristiyanlığın kesin bir gerçeklik, Kutsal Kitap'ın da Tanrı'nın sözü olduğunu kesinlikle bilseydim, kabul ederdim, diyor. Ancak izleyen birkaç gün içinde Tanrı, şaşmaz birçok kanıtlarla, mektubu yazan hekimin duraksamalarını gideriyor ve o da yeniden Tanrı yoluna giriyor. Hekim, aynı yolu Freud'a da tavsiye ediyor.

Freud'sa, disseksiyon odasında rastlanan türden bir manzaranın çok sıradan olduğu noktasından kalkarak, böyle bir manzaranın bu hekimin Tanrı'ya kızgınlık duymasına yol açışı üzerinde duruyor. Olaya analitik olarak baktığında, disseksiyon odasındaki yaşlı hanımın bu dindar hekime annesini anımsattığını düşünüyor. Aslında mektupta buna işaret eden sözcükler yok ama Freud, her ne kadar kötü bir psikanalitik alışkanlık (!) da olsa, hekimin kendisine, 'hekim kardeşim' diye seslenişini (de) anımsıyor.

Ölü kadının çıplak bedeninin genç adama annesini anımsattığını düşünen Freud'a göre, bu durum genç adamda, Ödipal karmaşadan kaynaklanan anne özlemini ve hemen peşi sıra da babasına olan öfkesini uyandırmaktadır. Düşüncesinde, henüz daha, 'baba' ve 'Tanrı' kavramları yeterince ayrılmış durumda değildir. Bu yüzden de, babasına yönelik tahrip edici duygu bilincine, Tanrı'nın varlığına ilişkin bir kuşku olarak yükselmiştir. Anneye yapılmış olan kötü davranış da bu bağlamdadır. Zaten çocuğun gözünde cinsel ilişki de, babanın anneye bir tür kötü davranışı olarak anlamlandırılır. Dinsel alana yer değiştirmiş olan itki ise, yalnızca Ödipal konumda olanın bir yineleyişi olmakta ve sonuçta, benzer bir yazgıyla karşılaşmakta, güçlü olan karşıt akıma yenilmektedir. Giderek çatışmanın, varsanısal (hallucinatory) bir psikoz biçiminde kendini gösterdiği görülür: içten gelen ve Tanrı'ya dirence karşı uyarı niteliğinde olan sesler. Mücadelenin sonucu ise, Ödipal karmaşanın yaşanmış olan yazgısı uyarınca belirlenir: Tanrı Baba'nın iradesine tam bir teslim oluş. Genç adam, yeniden inançlı biri olmuş ve çocukluğundan beri, Tanrı ve İsa hakkında düşündüğü her şeyi yeniden kabul etmiştir.

Evet; şimdi de Freud'un, tektanrılı dinlere başlangıçlık eden Yahudi dininin doğuşunu ve Musa olgusunu ele aldığı, nihai haliyle 1939'da yayımlanmış olan, ***Musa ve Tektanrıcılık*** (11) isimli çalışmasını gözden geçirelim.

Freud ilkin, *Musa'nın bir Mısırlı* olduğunu kanıtlamaya koyulur. Tevrat'ın ikinci kitabında, Nil ırmağına bırakılan çocuğa Mısır Prensesi tarafından (sudan çıkarıldığı için) Musa adının verildiği söylene de, bu adın, Mısır diline ait olduğunu; İbranice'de Mosheh (Moşe) olan sözcüğün, Tevrat Yunancaya çevrilirken 's' ekini aldığını ve Moses diye anıldığını söyler. İsminin Mısır dili kökenli olması Freud'a, Musa'nın bir Mısırlı olması gerektiğini, hele hele o günün koşullarında bunun daha da olası olduğunu düşündürür. Herhalde der, Musa'nın bir İbrani değil, bir Mısırlı olduğunu kabul etmek, İbranilere pek kabul edilir gelmiş olmamalı!

Otto Rank, Freud'un etkisi altında olduğu dönemde, 1909 yılında yaptığı ve kahramanların ortaya çıkış söylencelerini ele aldığı yapıtında (12), hemen tüm ulusların kendi önemli kişiliklerini ele alışlarında kaçınılmaz bir ululama; inandırıcılık ve gerçekçiliğe itibar etmeyen bir yaklaşım içinde olduklarını aktarır. Bu kişiliklerin, özellikle doğumları ve çocuklukları akla aykırı özellikler taşımakta; üstelik, birçok kavmin söylencelerinde şaşırtıcı benzerlikler bulunmaktadır. Rank bunlara; Akkad'lı Sargon'u, Musa, Keyhüsrev ve Romulus'u; Oedipus, Karna, Paris, Telephos, Perseus, Herakles, Gılgamış, Amphion, Zethos gibi kahramanları örnek olarak verir. Bütün bu kişiliklere

ilişkin söylencelerde ortak olan; çocuğun baba tarafından istenmemesi ve çocuğun babanın düşmanlığından esirgenmek üzere bir sandıkçığa konularak suya bırakılmasıdır. Rank'a göre, sandıkçığin döl yatağını (ana rahmini), sandıkçığin bırakıldığı suyunsu döl yatağı içindeki sıvıyı (amnios/amnion sıvısı) temsil ettiği açıktır. Ayrıca, söylence içinde işlenen olay, baba ile erkek çocuk arasında 'aile romansı' çerçevesinde yaşananlardan ve o söylenceyi yaratan insanların yaşamlarından izler taşır. Kahraman efsanelerinin tipik özelliği, terk edilen çocuğun aslında soylu bir aileden, genellikle de krallık hanedanından gelmesi; çocuğa sahip çıkarak büyüten ailenin ise, aşağı tabakadan bir aile veya daha önce soylu iken sonradan düşkünleşmiş bir aile olmasıdır.

Musa söylencesinde ise durum hayli farklıdır: Musa gösterişsiz Yahudi Levitler'in oğludur ve onu bulup büyüten Mısır Prensesi'dir. Bu noktada meraka değer olan, İbraniler'in, içlerinden çıktığını söyledikleri birisini, söylencede, neden Mısırlılar'a bıraktıklarıdır. Freud'un vardığı sonuç şudur: Musa, aslında soylu bir Mısır ailesinden geliyordu ve İbraniler kendi söylencelerinde onu İbrani yapmışlardı. Çünkü, kendilerine yeni bir din ve varoluş çerçevesi sunan insanın kökeninin Mısırlı olmasını kabul edemiyorlardı. Ayrıca söylencelerde, çocuğu büyüten aile olarak anılanın, gerçek aile olduğu düşünüldüğünde; bu açıdan da, Musa'nın Mısır kökenli olduğu sonucuna varılır.

Freud, çalışmasının ikinci adımında, *Musa Bir Mısırlı idiyse*, der, onun getirdiği dinin de bir Mısır dini olması gerekir. Ancak, Mısır din geleneğine bakıldığında, Yahudiliğe karşıt olarak, çoktanrılı olduğu görülür. Mısır din geleneği; Mısırlıların, büyü ve sihre olan düşkünlükleri, Tanrı'nın kilden, taştan ve madenlerden suretinin yapılmasına yönelik yaygın adetleri ve ölümden sonraki yaşama ilişkin somut hazırlıkları ile, dinsel gelişmenin erken bir evresine aitliği yansıtır. Halbuki Yahudilik; çok sıkı düzenlenmiş tektanrıcılığı, Tanrı sureti nesnelerin yapılmasının kesinlikle yasaklanması ve ölümden sonraki yaşama itibar edilmeyişi ile dinsel yatırımın epeyce yüceltilmiş (sublimated) bir düzeyini yansıtır.

İlginç bir nokta, tektanrılı bir dinin, kısa bir süre için de olsa Mısır yaşantısı içinde yer almış olmasıdır. M.Ö. 1375'te, tahta çıkan Amenophis IV, önce babasından devraldığı adımı değiştirir, daha sonra da yukarıda temel özellikleri vurgulanan Mısır din geleneği ile uyuşmayan, oldukça katı ve tektanrılı bir dini halkına kabul ettirmek ister. Ancak, 17 yıl süren hükümrانlığının ardından, o zamana dek bir başka örneğine rastlanmayan bu din rafa kaldırıldığı gibi, kralın anısı da lanetlenir.

Öte yandan, bu genç firavunun kurmaya çalıştığı din, 'On' (Heliopolis) kentindeki bir başka geleneğe dayanmaktadır. Bu kentte, Güneş Tanrısı'na adanmış tapmağın rahip okulunda değişik bir Tanrı kavramı geliştirilmektedir. Bu Tanrı, ötekilerden farklı olarak, evrensel bir niteliğe büründürülmek istenmekte ve özellikle, hayli kapsayıcı ve 'ahlaksal' olan yanı öne çıkarılmaya çalışılmaktadır. Kurulmak istenen yeni dinin Tanrısı, Güneş Tanrısı olan 'Aten' veya 'Atum'dur. İşte, Amenophis IV, kendi geliştirmek istediği dinin öncülerini bu dinde bulur. Yeni dinsel arayış, kendisini Güneş Tanrısı'na dayandırmaktadır ama tapılan şey, güneşin maddi varlığı ve gücü olmaktan çok, soyut bir anlamda,

onun tüm evrene hitap eden ışınsal gücü, enerjisidir. Gerek Mısır içinde, gerekse Mısır dışındaki tüm canlıların yaratıcısı odur. O dönemin mezar yazıtlarındaki Tanrısal övgülerin bir benzerinin, Yahudilerin Tanrısı Yehova için de sonradan düzülmüş olduğu anımsanmalıdır. Bunların yanı sıra, sıkı sıkıya vurgulanan bir başka önemli şey de, ‘Tanrı’nın biricikliği’dir. Amenophis, kendi düzdüğü ilahide açıkça, “Rabbim; senden başka Tanrı yoktur.” der. Genç firavun, kurmaya çalıştığı din konusunda alabildiğine hoşgörüsüdür. Öyle ki, eski anıtları bir bir elden geçirmekte ve nerede çoğul Tanrı kavramına işaret eden bir yazı varsa sildirmektedir.

Öte yandan, bir Tanrı’yı ve dini evrensel ölçeklere çıkartma arayışı, tarihsel/nesnel bir evreye de denk gelmektedir. Tek Tanrı ve evrensel bir din arayışının belirginleştiği o dönemde Mısır, ulusal bir devletten, bir imparatorluk aşamasına gelmiş, sınırlarını alabildiğine genişletmiştir. Amenophis IV’ün ölümünü bir kargaşalık dönemi izlemiş, daha önce fethedilmiş olan geniş topraklar elden çıkmış ve Atum dini bir yana bırakılarak, Mısır’ın eski dinsel öğeleri yeniden egemen kılınmıştır.

Freud bu bilgilerden kalkarak şöyle bir sonuç çıkartır: Eğer Musa bir Mısırlı idiyse, onun vazettiği tektanrılı din de, Atum dini olmalıdır. Bizler Musa dinini, yaklaşık 800 yıl sonra sürgünü izleyen dönemde, Yahudi rahiplerinin bu dine el koydukları biçimiyle tanımaktayız. Yahudi amentüsü de bilindiği üzere şöyledir: “Schema Jisroel Adonai Elohenu Adonai Echod.” Mısır Tanrısı Atum ile İbranice Adonai arasındaki benzerlik kültürel bir yakınlığa işaret ediyorsa, bu amentü şöyle de söylenebilir: “Dinle İsrail! Tanrımız Atum, biricik Tanrıdır.” (13)

Yahudi tektanrıcılığına baktığımızda, der Freud, bunun Atum dininden de katı ilkeler içerdiği görülür. Tanrı’nın değil çeşitli nesnelerden suretlerini yapmak, betimleme yoluyla anlatılması da yasaktır. Atum dininde olduğu gibi, Musevilik’te de öteki dünya ve ölümden sonraki yaşam kavramı yoktur. Herodotos’un, Mısır halkı arasında uzunca bir süre yaşadığını söylediği sünnet adeti de Museviliğe geçmiştir.

Peki, yaygın kaniya göre Musa, soydaşlarını Mısır köleliğinden uzaklaştırmak istediye, neden bir Mısır adeti olan sünneti de soydaşlarına bir yükümlülük olarak aktarmıştır? Freud bu tutumun, Musa’nın özünde bir Mısırlı olması ile açıklanabileceğini; Museviliğin de, Mısır halk dini arasında sınırlı bir alanda tutunabilmiş olan Atum dininin bir devamı olduğunu ileri sürer. Dahası, Musa, yeni bir din kurmaya soyunan Amenophis IV’ün yakınında biriydi ve belki de söylence de anıldığı gibi krallık hanedanındandı. Ancak firavunun ölümünden ve onun anısına yönelik tepkilerden sonra, onunla paylaştığı inançlarını bu ülkede sürdürmesine olanak yoktu. Öyleyse, kendi inançlarını sahiplenecek yeni bir kavimle yeni bir devlet kurması kaçınılmazdı. Musa, bunun için Sami boyları ile anlaştı ve Tevrat’ta anlatılanların aksine, herhangi bir karşı koyuş ve takibe uğramadan (çünkü Mısır’da bunu dayatacak merkezi bir güç o sıra söz konusu değildi) Mısır’dan çıktı. Freud, sünnet adetinin yeni kavme aktarılışını bir başka yönden de akla yakın bulmaktadır: Sünnet, Mısırlılar arasında o dönem kutsanmış bir adettir ve Mısır ulusunu başkalarından ayıran bir nişanedir. Musa,

sünnetle kutsanmışlığı, başına geçtiği kavme de aktararak onları kutsamak ve başka uluslardan ayırmak istemiş olmalıdır.

İlginç bir nokta, Freud'un varsayımlarından önce de birçok araştırmacının, Yahudi tektanrıcılığı ile Mısır tektanrıcı dönemi arasında bir bağ kurmuş olmaları ama aralarındaki etkilenmenin hangi yoldan olmuş olabileceğine dair bir şey söylememiş olmalarıdır.

Freud, Yeni Mısırlılar adını verdiği, Musa ile birlikte Mısır'ı terk etmiş olan kavmin; diğer soydaşları ile birleşmelerinin, Yehova dinini benimsemelerinden önce mi, yoksa sonra mı olduğunu kestirmenin mümkün olmadığını söyler. Ancak, soydaşlar arasında bir tür uzlaşma yaşandığı söylenebilir. Kadeş'teki bu uzlaşmanın ilk örneği, sünnet uygulamasının birlikte kabullenilişidir. Bir diğer uzlaşma da, Yehova'nın gücünün ve üstünlüğünün karşılıklı kabul edililişidir. Sözgelimi, Musa'nın kavmini Mısır'dan çıkartma öyküsüne verilen önem, Volkan Tanrısı'nın (Yehova'nın) ateşten bir sütun şeklinde denizi kurutması ve arkadan gelen Mısır savaşçılarını yeniden birleşen su kütlelerinde boğması gibi bir öykü ile birleştirilmiştir. Musa'nın kişiliğine ilişkin betimlemelerde de, bazı katışmaların olduğu izlenimi vardır. Örneğin, Tevrat'ta bazı yerlerde Musa'nın oldukça despot ve asabi biri olduğu vurgulanırken; bazı yerlerde de onun, dünyanın en sabırlı, en yumuşak kişiliği olduğu söylenir. Freud'a göre, bu özelliklerden ilkinin, kavmini yeni bir yurda taşıyan lider Musa'ya; diğerinin ise, yerel kurgular çerçevesindeki Musa'ya ait olması akla yakındır. Unutmamak gerekir ki, ancak M.Ö. 5. yy.'da son şeklini almış olan Tevrat'ta, birçok değerli tarihsel bilginin yanı sıra onların tahrif edilmiş şekilleri biraradadır. Bir yandan Musa, belli bir kavmi Midyan ve Kadeş'e götüren ama yeni bir dinin kurucusu olan Yehova'nın rahibine dönüştürülmüş; öte yandan, sünnet adeti korunmakla birlikte, bunun Mısır kökenliliği ortadan kaldırılmıştır. Sünnet adetinin Mısır kökenli olduğunun, Tevrat'ı yaratan İsraililerce bilinmemesi olanaklı değilken, bu durum ısrarla yadsınmıştır. Sonuçta Yehova dini, Musa'nın getirdiği dinle uzlaştırılmış, örtüştürülmüştür.

Bir diğer dikkate değer nokta da, Musa'nın öldürülmüş olduğu varsayımdır. Freud'a göre bu varsayım (ya da gerçeklik), bazı insancıl nedenlerle, daha sonra İsrail tarihini yazanlarca atlanılmış olmalıdır. Zaten Tevrat'ta da, peygamberlerin öldürülmesi bahsinde bu olaya üstü örtük bir biçimde değinilmektedir. Freud, Atum dininin kuruculuğuna soyunan genç firavunun başına gelenlerin, Musa'nın da başına gelmiş olabileceğini çok olası görür. Çünkü, nasıl firavunun despotça kabul ettirmek istediği tektanrılı dine Mısırlılar ayaklanarak tepki göstermişse; Musa'nın kavmi de, yeni dinin dayatmalarına karşı koymuş olmalı. Tevrat'ta da, Musa'nın yetkesine karşı bir dizi ayaklanmadan ve bu ayaklanmaların, Yehova'nın buyrukları ile kanla bastırılmasından söz edilir. Bu ayaklanmalar, Tevrat'ta öyle kabul edilmese de, Musa'nın öldürülmesi ile sonuçlanmış olabilir. Tevrat'ta, halkına kızarak yasa levhalarını kıran Musa betimlemesi, tersine çevrilmiş halkın gazabı olabilir. Freud'a göre, daha sonra duyulan pişmanlık duygusu ile Mısır'dan çıkış, Kadeş Vahası'ndaki buluşma ile birleştirilmiş ve Musa da, Yahudi dininin kurucu rahibi ilan edilerek öldürme olayı ödülenmiştir. Eklemek gerekir ki, Yahudi dininin kuruluşunu ve Musa'nın

Mısır'dan çıkış olayını sahiplenen Yehova, yüzyıllar süresince giderek, Musa'nın temsil ettiği ve unutturulmak istenen Tanrısına yenik düşmüştür.

Freud, bu bölümü bitirirken; insanlığın yaşamında çok önemli bağlayıcı etkileri olan dinlerin oluşumunu, yalnızca maddi nedenlere bağlamanın, insanlığın çok zengin kültürel renkliliğine ihanet etmek olduğunu; bu zenginliğe sahip çıkmak için İsrail tarihini, yirmi beş yıl önce yazdığı Totem ve Tabu'nun ışığında ele alması gerektiğini ama buna (o sıra) yeterli gücü olmadığını söyler.

Freud; *Musa, Halkı ve Tektanrılı Din* başlıklı son bölümün girişinde, yitirecek çok şeyi olmayan bir insanın gözüpekliği ile daha önce yayımlamama kararı aldığı üçüncü bölümü de elden çıkarma ataklığını gösterdiğini ifade eder. Yaşadığı tarihsel dönem de onu bu ataklığa zorunlu kılmış mıdır bilinmez, ama saptamalarından da anlaşılmaktadır ki, yaşanan çağ ona göre akıl almaz olaylarla doludur: Bir yandan Sovyet Rusya'da din, halkın afyonu olduğu için yasaklanmakta, birçok özgürlük halkın elinden alınırken, cinsel alanda belli bir hoşgörü sunulmakta; öte yandan, gerek İtalya'da, gerekse Almanya'da büyük bir pervasızlıkla baskıcı düzenler kurulmaktadır.

İşte, çağına ilişkin bu saptamalarla yeniden konusuna dönen Freud, Yahudi dininde karşılığını bulan Musa öğretisinin neden uzun bir uyuklama devresi geçirdiğini sorar. Ona göre bu durum, kitle psikolojisinden kaynaklanır. Kitleler benimsedikleri doğruları kolaylıkla yadsıyamazlar, değiştiremezler. Bir örnek vermek gerekirse, der, Darwin'in evrim kuramı da öyle hemencecek benimsenmemiş, büyük tepkiler ve reddedişlerle karşılaşmış ama daha sonra, uygarlığın ortak bir varsayımı olmuştur. Bu tutumun bir örneği de psikanalitik çalışma sürecinde, bireyde gözlemlenebilir. O zamana dek çok farklı duygusal yatırımlara tabi kılınmış olan bir şeyin, farklı bir alımlanış içinde ego'nun yapısına katılabilmesi için epey bir zamana gereksinim vardır. Musa dininin ve Tanrısının, Yehova dini ve Tanrısı üzerinde egemenlik kazanması da böylesi bir süreç izlemiş olmalıdır. Bir zamanlar bastırılan ve itilen şey, daha sonra, gündelik yaşamın bilincine çıkacak kabulü görmüş olmalıdır.

Freud, benzer bir süreci destanların yaratılışında görür. Destanlar; yaşanan günden hoşnut olmayan halkın, geçmişteki parlak, kahramanlıklarla dolu veya geriye dönük olarak öylece kurgulanmış anılarını dillendirmesine dayanır. Ayrıca sanatçılar da yaratılarında, bugünün kısıtlayıcı veya yetersiz koşullarından kalkarak, geride kalmış olan çocukluk anılarını, yeniden renklendirip kurgulayarak yapıtlarına dökerler.

Freud'a göre, Musa olgusu ile bireysel yaşantının ruhsal gelişim süreci ve nevrozların oluşumu arasında da benzerlik kurmak olanaklıdır. Nevrozlara neden olan şey, erken çocukluk döneminde (yaklaşık ilk beş yaş içinde) yaşanmış olan travmalardır. Bu travmatik yaşantılar, daha sonra bazı paravan anımsamalarla bilince gelse bile, genellikle unutulurlar. Bu yaşantıların kabaca, libidinal ve agresif yaşantılar ve bu çerçevedeki narsisistik incinmelerle ilgili olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi, ilk beş yaş, çocukluk cinselliğinin, buna ilişkin duyarlılık, arayış, doyum ve engellenmelerin de yaşandığı bir süreçtir. Bu dönemi, cinsel duyarlılık ve ilgilerin sönümlendiği, ergenlik dönemine dek süren

bir latens döneminin izlemesi ve sözü edilen unutmaların, daha önceki döneme ilişkin olması insan yaşantısı adına ilginçtir.

Freud bu arada, nevrotik olguların ortak noktalarına değinme gereksinimi duyar. Birincisi, der, nevrozların temelinde yattığını söylediğimiz her travma (burada travmadan, ruhsal-cinsel gelişim sürecinde iz bırakan olaylar anlaşılmalıdır) olumlu ve olumsuz iki tür tepkiye yol açar. Bunlardan ilki; geçmişteki bazı duygusal yaşantı ve ilişkilerin, bir takılma niteliği alarak, tarihsel olarak geride kaldıkları halde bilince ve günlük/gerçek yaşantıya gelmelerini zorlar. Görüldüğü üzere bu durumda, takılma ve yineleme zorlantısı (repetition compulsion) geçerlidir. Sözelimi, bir vakitler besleyiciliği, bakımı, koruyuculuğu, vb. ile aşırı doyumlu yaşanmış ve bu nedenle aşılamayan (takıntı niteliğindeki) anne ilişkisinin, o erkeğin kadınlara dönük seçiminde aşırı belirleyici olmasının; tarihsel olarak aşılmış olan bir yaşantının ego'ya kendisini dayatmasından kaynaklandığı ve ego'nun belli bir alandaki tasarruflarını yönlendirerek, kişiliğin bir unsuru haline geldiği söylenebilir.

Travmaya dönük olumsuz tepki ise, karşıt bir içerik taşır. Yaşanmış olan travmanın anımsanmamasına ve bilinçli alana hiçbir şekilde çıkmamasına çalışılır. Bunlarsa, savunma düzenekleri ile sağlanır. Bunların başında da, ketlenmeler (inhibisyonlar) ve fobiler gibi kaçınma eylemleri gelir. Bu türden tepkiler de, böylece karşıt bir yolla, kişiliğe yansır. Nevrotik belirtilerse, kabaca, çatışan güçler arasındaki uzlaşmalardır.

İkinci bir nokta ise; bütün bu durumların, saplantılı bir nitelikle kişiliğe yansımaları ve dış gerçekliği umursamamalarıdır. Psikozlarda olduğu üzere, dış gerçekliği tümünden umursamaz bir hal alan bu durum; nevrozlarda bu ölçüde olmasa da, kişinin toplumsal yaşantıya katılmasını önemli ölçüde etkiler.

Çocuklukta yaşanan travmalar, bazen, hemen arkalarından bir çocukluk nevrozunun ortaya çıkmasına yol açsalar da, bunların kesintisiz olarak sürmesi pek olası değildir. Çünkü, araya giren latens dönemi, bu travmaların ve arkalarındaki dürtüsel zorlamaların da adeta uyuklamaya itildiği bir dönemdir. Ancak ileride, ergenlik döneminin başlaması, yani, fizyolojik gelişme temelinde dürtülerin yeniden canlılık kazanması ile birlikte, eski travma ve çatışma da canlılık kazanır. Bu durumda ego, eski travmalardan esinlenen dürtüsel istemler ve dış dünyanın ölçüleri arasında bir uzlaşma arayışına girer ve bunun sonucunda da, çeşitli ketlemeleri, savunma düzeneklerini ve nevrotik belirtileri bir tür uzlaşma biçimlenişleri tarzında işlerliğe sokmaya çalışır. Ancak, bu türden uzlaşma arayışları, ego için bir enerji yitimidir ve bunlar insanın sağlıklı etkinliklere yönelimini örseler. Psikanalitik tedavi, sözü edilen çatışmaların çözümlenmesi ve bu çatışmalardan kaynaklanan ve onların marazi çözümlerine bağlanmış enerjinin, yeniden ego'nun hizmetine ve zenginleşmesine sunulmasıdır.

Freud, kitabının bundan sonraki bölümünde, Totem ve Tabu isimli kitabına göndermelerde bulunmak suretiyle; ilkel babadan, ilkel babanın kovulan erkek çocuklar tarafından öldürülmesinden, bir süre için erkin anaya geçişinden, daha sonra, babanın temsilcisi olan hayvanın totem olarak kabul edilişi ve enstest

yasağının kuruluşundan, toteme ilişkin ambivalent tutumdan söz eder. Totemizmden sonraki adım, hayvanla temsil edilen totem Tanrısının, insan Tanrılara dönüşmesidir. Freud, insanlığın gelişim sürecinin bir aşamasında, erkek Tanrılardan önce Tanrıçaların olduğunu, bunların daha sonra belli bir süre Tanrıların yanında da varlıklarını sürdürdüğünü; ancak büyük bir toplumsal devrim sonucu anaerkil düzenin yerini, yeniden ataerkil düzenin alması ile erkek Tanrıların tartışmasız egemenliğinin kurulduğunu söyler. Fakat bu kezki Tanrılar hem kalabalıktırlar, hem de ilkel babanın mutlak yetkesinden yoksundurlar. Dinsel bağlanmalardaki sonul gelişme ise, biricik yetke kaynağı olan *Tanrı Baba*'nın yeniden ortaya çıkmasıdır.

Freud, ilk günaha bağlı suçluluk duygusunun, Yahudilikte olduğu kadar, Hristiyanlıkta da belirleyici olduğunu düşünür. Bu ilk günah bir öldürme olduğu için, vicdanın tüm insanlık adına aklanması da, kendini feda etmekten geçer. Freud, bütün bu söylediklerinin kaynağını, kolektif bilinçdışında yatan suçluluk duygusunda bulur. Din alanındaki tüm gelişmeler de, bu geride yatan, toplumsal bilinç tarafından 'bastırılmış olan'ın geri dönmesi ile ortaya çıkar.

Musevilik, bir baba dini iken; Freud'a göre, Hristiyanlık, bir oğul dinidir. Böylece, Hristiyanlıkta, baba arka plana geçmekte; oğul ise, tarihöncesindeki her oğulun özlemi olan yeri almaktadır. Öte yandan, Hristiyanlıktaki Mesih kavramı da; Musa'nın Yahudiler tarafından öldürülmesi ve daha sonra yeni bir din kuruculuğu içinde yeniden kimliklendirilmesi tarihi gerçeğinden esinlenmiş olmalıdır. Yani İsa, yeniden dirilmiş Musa olmaktadır. Bunun yanı sıra, Hristiyanlıkta ana Tanrı belirlemekte; birçok simgesel din töreni yeniden ortaya çıkmakta ve çoktanrılılığı andıran öğeler (üstü örtük bir biçimde) dinin kapsamına alınmaktadır. Zaten, bugün Hristiyanlığı benimsemiş olan ulusların bu benimseyişleri oldukça kanlı ve zorlamayla gerçekleşmiş; Hristiyanlık, önceki çoktanrıcılığın üstünü örten ince bir örtü olmuş; zorlamanın geriye ittiği hınç da, kendisinin geldiği kaynağa, yani, Museviliğe yansıtılmıştır. Freud, Nasyonal Sosyalizm'in her iki dine düşmanlığında, bu hıncı okur.

Freud; dinsel inanış, ilgi ve bağlanmaların saplantılı niteliğinden kalkarak; dinsel bildirimlerin salt bilinçli değerlendirmeler ve usyürütmelerle yaşanmadığını; dinin kitleleri peşinden sürükleyen gücünü, bilinçdışına itilmiş olanın yineleyici baskısından aldığını ileri sürer. Bilinçdışında olan ve sürekli bilinçli düzenlemeleri koşullayan bu güç, ilk baba ve onun öldürülmüş olma gerçeğidir. Freud bu noktada yeniden; bilinçdışı, bastırma, bireysel-kitlesele ruhsallık ve arkaik kalıt üzerinde duracak ve dinle ilgili savlarını temellendirmeye çalışacaktır. Psikanalitik çalışmalar göstermektedir ki, unutulmuş bir nesnellik asla tümünden ortadan kalkmamakta, yalnızca bilinçdışına bastırılmaktadır. Ancak, bilinçdışına bastırılmış olan da boş durmamakta, sürekli bilince çıkmayı zorlamaktadır. Bastırılmış olan, şu üç durumda amacına erişebilir: Bir; tıpkı uykuda olduğu gibi, ego'nun, bastırılmış olan üzerindeki karşı-yatırımını zayıflatan zaaf durumlarında; iki; ergenlik sürecinde olduğu üzere, bastırılmış olanla ilgili dürtüsel güçlerin yeni bir yoğunluk kazanmaları durumunda; üç; gündelik yaşantının akışı içinde, bastırılmış olanı ima eden uyarıların yoğunluk kazanması durumunda. Bu koşullarda, bastırılmış olan bilince çıkma fırsatı yakalasa da, hiçbir zaman bilince çıkma, bilinçdışında olanın özgün haliyle

olmaz. Bilince çıkış; gerek ego'nun karşı-yatırımlarından, gerek gündelik yaşantı içindeki uyarıların değiştirici etkilerinden, gerekse de ikisinden birden etkilenir. Şunu da eklemek gerekir ki, bilinçdışında olanlar, bilinçli alana çıkmak için önce bilinçöncesine tırmanmakta; ego'nun uygun gördüğü yol ve yordamla bilinçlenmelerine fırsat tanınmakta, ötekilerse yeniden bilinçdışına itilmekte, bastırılmaktadırlar. Bilinçdışındaki yapılanmayı ve bilinçdışındaki güçlerin yönelimlerini belirleyen unsurlardan biri de arkaik kalıttır, Freud'a göre. Nasıl ki hayvanlarda, herhangi bir öğrenme sürecini gereksemeyen, hemen doğumla birlikte ortaya çıkan davranış ve yönelimler varsa; insanın da, doğumla birlikte getirdiği, soyunun ortak yönelimlerini içeren filogenetik özellikleri olmalıdır. Çok eski kuşakların yaşantılarına ilişkin anısal izlerin, şimdiki kuşaklarda da ağırlığını duyurması böyle açıklanabilir. Bütün bu söylenenler çerçevesinde; ilk baba ve onunla çatışmalar, ilk babanın öldürülmesi, öldürme eylemi karşısında duyulan suçluluk duygusu, suça eğilim ve bunun dizginlenmesi için konulan yasaklar ve gerçekleştirilen düzenlemeler; güncel koşullara bağlı olarak, arkaik kalıt zemininde yeniden yeniden filizlenir ve bu arada dinlere de kaynaklık ederler.

Freud, din olgusu, Musa ve Yahudilik hakkında söylediklerine ilişkin şöyle bir hatırlatma yapar: Bizler, her ne denli, görünürdeki gerçekliğin bir tek nedeni olduğunu benimsemeye yatkın olsak da, bu tutum bizim gerekircilikle ilgili eğilimlerimize uygun düşse de; gerçeğin bir yığın bileşeni vardır.

Freud'un yeniden değinmeden geçemediği konulardan biri de, anaerkil toplumsal yapılanmadan, babaerkil olana geçiştir. Freud, böyle bir olguyu kabul etmekle birlikte, bu geçişi sağlayan dış etmenlerin ne olduğunu yeterince bilemediğimizi söyler. (14) Anaerkil olandan, babaerkil olana geçişin hukuksal düzlemde de çok önemli yansımaları bulunduğunu; bu geçişin, düşüncenin duygu üzerindeki bir etkisi olma anlamında, uygarlık adına da bir ileri adım olduğunu düşünür. Çünkü, varolmanın nirengi noktası olarak annenin görülmesi, somut bir gerçekliğe dayanır. Sözü edilen nirengi noktasına babanın yerleştirilmesi ise, hem somut gerçeklik anlamında, hem de toplumsal yaptırımlar ve yasallık anlamında saymaca (itibari) bir nitelik taşır. İşte uygarlık, bu kurgu üzerinde yürümüştür. Bu kurgudan payını alan olgulardan biri de dindir. Çoktanrılı ve Tanrılar dünyasının insan yaşantısı ile iç içe geçtiği, Tanrıların ve Tanrısal yaşantıların gündelik yaşantıdan bire bir yansımalar içerdiği din alımlayışı yerine; tüm doğasal güçlerin ve tasarımların üzerinde, mutlak olarak kendisine özgü, tektanrılı din alımlayışının geçmesi, aynı kurgusal gelişmişliğe bağlanabilir.

Freud daha sonra, düşünsel olanın duygusal olana üstünlüğünün kuruluşu bağlamında, süperego'nun yapılanışını örnek verir. Çocuk ilkin yalnızca duygusal (dürtüsel) doyum arayışı içindeyken, zamanla, bazı dış gerçeklerin, sınırların ve yasakların olduğunu ayırmasar. Bir yanda doyum arayışındaki iç gereksinimleri; öte yandaysa, eğer koydukları yasaklar çiğnenirse yitirilecek anne-baba sevgisi vardır. Çocuk anne-babanın sevgisini yitirmemeyi, kazanmayı yeğler. Başlangıçta somut olan yasak kaynakları daha sonra içselleştirilir. Yani anne-babanın yasak ve ölçütleri, çocuğun kendi malı olur. Vicdanının sesine kulak vermektedir; bazı şeyler artık, anne-babası istemiyor diye değil, kendisi

istemiyor diye yasaktır. Bu son durumda da insan, vicdanının sevgisini kazanmakta ve narsisistik bir haz duymaktadır. Vicdanın bu tarzda kuruluşu aynı zamanda, duygusal ve somut ihtiyaçların karşısına, düşünsel ve saymaca değerlerin dikilmesi anlamını da taşır. İşte, tektanrılı dinlerin mayasında; bu, somut ve duygusal olanın, soyut ve saymaca olan tarafından aşılması vardır.

Freud, 1925 tarihli, *Özyaşamöyküsel İncelemesinde* (15) ise; dinin gücünü yadsımadığını, bu gücün onun içerdiği gerçeklikten kaynaklandığını ama bu gerçekliğin nesnel değil, tarihsel bir gerçeklik olduğunu vurgular. Yani dinin gücü, bizatihi kendisinden değil; insanların dinsel bağlanmalara dönük ihtiyaçlarından kaynaklanır. Sözgelimi; insan, doğa karşısında yaşadığı çaresizlikle doğa-üstü güçlere sığınır.

Bir Yanılsamanın Geleceği (16) isimli, 1927 tarihli çalışmasında ise Freud; doğanın en açık ve doğrudan tehditlerinden birinin doğal yıkımlar (afetler) olduğunu; insanların, böyle bir şey söz konusu olduğunda, her türden iç ve dış çatışmalarını unutarak, elbirliği ile bu yıkıma (doğal yazgıya) karşı koymaya çabaladıklarını söyler. İşte, bu doğal yıkımlar karşısındaki çabalar insanlarda, o yıkımı yaratan gücü, etkileyebilecekleri (ya da etkilenmeye açık), kendi bildikleri insani bir kimliğe dönüştürme eğilimini uyandırır. Önlerindeki yaşanmış örnek, babalarıdır. Her insanın gelişim sürecinde, kendisini yetersiz ve güçsüz hissettiği her aşamada; bu güçlükleri yaşamayan veya bu güçlüklerle nasıl savaşılabileceğini bilen; asıl önemlisi, böylesi güçlükler söz konusu olduğunda çocuklarını koruyan, esirgeyen bir baba örneği vardır. İşte insanlar, üstesinden gelemedikleri bu doğal güçlere, hem korktukları hem de korumasına sığınmak istedikleri bu güçlere, bildikleri bir kişiliği ve ilişkiyi (babayı ve baba-çocuk ilişkisini) yansıtır.

Ancak doğal yazgıların önlenmesi, Tanrıların da başarısız oldukları bir alandır, der Freud. Örneğin, antik dönemin yetenekli insanları, Moira'yı (Yazgı'yı), Tanrıların da üstünde tutmuşlar ve Tanrıların da bir yazgısı olduğuna inanmışlardır. Giderek, insanlar doğaya daha bir egemen oldukça, Tanrılar da doğadan o oranda özerkleşmiş ve daha çok, toplumsal ahlakla ilişkili kılınmışlardır. Yani, Tanrılar; insanların birbirlerine karşı yükümlülüklerini, sorumluluklarını, uygarlığın ahlaki koşullarını belirleyen ve bunları belli yaptırımlara bağlayan, ilahi güçlere dönüştürülmüşlerdir. Sonuçta, bu ilahi varlığın (varlıkların) ortaya koyduğu kurallar ve ölçütler, insanı ve toplumu, kendinden kaynaklanan tehditlerden de koruyacaktır. Yeryüzünde olup biten her şey onun denetimi ve tasarımı çerçevesindedir. İyiler, bu dünyada olmasa da, öteki dünyada ödüllendirileceklerdir.

Freud için, çocuklukta yaşanan çaresizlik duygusu ile erişkinin yaşadığı çaresizlik duygusu birbirleriyle bağlantılı şeylerdir. Bilindiği üzere, çocuğun nesne seçimlerinden ilki, anaklitik türde olandır. Bu çerçevede çocuğun ilk bağlandığı nesne, annesidir. Çünkü onu doyuran, altını alan ve rahatsız edici dış etkenlerden koruyan nesne, annesidir. Daha sonra, koruyuculuğuna sığınılan nesne, baba olmaktadır. Ancak baba, sözgelimi erkek çocuk için, daha önce anneye yatırımı nedeniyle, hem bir karşıt hem de korumasına sığınılan ve bu anlamda sevilendir. O nedenle, babaya olan yaklaşım da ambivalent bir nitelik

taşır. O yüzden, Totem ve Tabu’da da gösterildiği üzere, babanın ikame edildiği dinlerde de bu ambivalent yaklaşımın izleri görülür. Tanrı da, hem korkulan, hem de sevgisine ve korumasına sığınandır.

Freud dinle ilişkilerimizi değerlendirirken, dinin mantıksal sorgulamaya kapalılığına değinir. Bizden neden inanmamız beklendiği sorulduğunda, verilen yanıtlardan biri de, soru sormanın yasak olduğudur. Şöyle söyler: “*Her şey bir yana, bu türden yasaklamanın tek bir nedeni olabilir: toplum, din hakkındaki doktrinlerin güvenilirliğinin çok iyi farkındadır. Aksi takdirde, gerekli verileri, bir kanaat oluşturmak isteyen herkesin önüne koymaya çoktan hazır olurlardı... İnanmamız gerekir, çünkü, atalarımız inanmışlardır. Ancak atalarımız, bugünkü bizden çok daha cahil durumdaydılar. Muhtemelen, bugün inanamayacağımız şeylere inanmışlardı. Dolayısıyla, dini doktrinlerin de bu sınıfa ait olabileceği olasılığı ortaya çıkıyor. Atalarımızın bize bırakmış olduğu kanıtların kendisi her türden güvenilirlik işaretini taşıyan yazılardır. Çelişkiler, değiştirmeler ve çarpıtmalarla dolu; sözünü ettikleri olgusal doğrulamaların kendilerinin doğrulanmamış olduğu yazılardır bunlar. Bu sözlerin, hatta yalnızca içeriklerinin, ilahi vahiyden kaynaklandığını söylemenin pek faydası yok; çünkü, bu iddianın kendisi zaten sorgulanmaya açıktır ve hiçbir önerme kendine kanıt olamaz.*” (17) Bir başka savunu da, dinsel öğretilerin her türden mantıksal sorgulamanın üstünde olduğu şeklindedir. Freud’a göreyse, mantığın dışında hiçbir aklayıcı kurum yoktur. Eğer, dinsel öğretilerin doğrulanmaları inananların içsel yaşantılarına bağlı bir şeyse, böyle bir yaşantıya sahip olmayanların durumu ne anlam ifade edecektir? Eğer bir insan, derin bir esriklik yaşantısı içinde bir şeylere inanmışsa, bunun başkaları için önemi nedir?

Dinsel öğretiler olarak ortaya konulanlar, deneyimlerin kalıntıları veya düşüncenin ürünleri değildirler. Bunlar, insanlığın en eski, en güçlü ve ivedilikli isteklerinden kaynaklanan yanılsamalardır. Arkalarında, bir isteğin doyumlandırılması yattığı için, birer yanılsamadırlar; gerçek yargısını dikkate almazlar. Bu istekler çok güçlü olduğu için, yanılsamalar da çok güçlüdür. Çocuk, yaşadığı çaresizlik duygusu ile önce babasına sığınır. Ancak giderek, babanın da benzer çaresizlikler içinde olduğunu keşfeder. Artık, büyümüş bir çocuk olarak sığınabileceği başka bir babaya gereksinir; bu, Tanrı’dır. Ayrıca, baba karmaşasından kaynaklanan ve hiçbir zaman da tam olarak üstesinden gelinemeyen iç çatışmaların, evrensel kabul görmüş olan yeni bir varoluşa (ve de bir çözüm arayışına) yansıtılması, oldukça önemli bir ruhsal rahatlama da sağlar.

Freud, söylediklerine çeşitli itirazların yükselebileceğinin ayırdındadır. Örneğin, şöyle denebilir; ‘yığınla insan, dinsel öğretilerle ayakta durabilmekte ve onun yardımıyla yaşamın çeşitli acılarına katlanabilmekteyken, siz bunlardan daha iyisini sağlamadan nasıl böyle bir destekten insanları mahrum edebilirsiniz? İnsanlık bilimde ne denli ileri gitse de, insanların tinsel ihtiyaçlarının bilimsel verilerle tümünden karşılamak olanaklı mıdır? Üstelik şimdiye dek, bilinçdışı arzularımızın ve bilinçdışı dünyamızın, bilinçli olandan çok daha zengin ve belirleyici olduğunu savunan siz değil miydiniz?’

Freud, yaptığı işin yalnızca, daha önce bu konuda söylenmiş olanlara ruhbilimsel bir katkı sunmak olduğunu söyler ve ekler: *“Bu yazının incitebileceği tek insan ben olabilirim. Sağlığım, darkafalılığım, idealizmden yoksunluğum veya insanlığın en yüksek ilgileri hakkındaki anlayışsızlığım gibi, pek de hoş olmayan şeyler dinlemek zorunda kalacağım. Ancak, bu türden itirazlar benim için yeni değil. Öte yandan, eğer bir insan, daha genç yaşlarında, çağdaşlarının ayıplamalarının üstesinden gelmeyi becerebilmişse; çok yakında her türden iltifat ya da gözden düşmenin ötesine geçeceği kesin olan bu yaşlılık çağında, bütün bu itirazların ne önemi olabilir ki? Durum, eskiden farklıydı. Benimkine benzer ifadeler, sahiplerinin dünyevi varoluşunu kısaltmada emin, ve öte tarafta yerini alma fırsatı adına, etkin bir yol oluyordu. Ancak, tekrar ediyorum, o günler geçmişte kaldı. Bu yazı gibi yazılar, günümüzde yazarına, okurlarına getirdiğinden daha büyük bir tehlike getirmiyor. En çoğu, bu kitabın çeviri ve dağıtımı, şu veya bu ülkede -kesinlikle kuşkusuz, kültürünün yüksek standartlarından emin olan bir ülkede- yasaklanabilir. Ancak bir insan, arzulardan vazgeçiş ve yazgıya boyun eğmeyi savunuyorsa; bu türden bir incinmeye de katlanabilmek zorundadır.”* (18) Freud, böyle bir yazının yayımlanmasının, yalnızca bir davaya verebileceği olası bir zarardan yana kaygı duyar: psikanaliz davasına. Çünkü psikanaliz onun buluşudur ve o zamana dek epey aşağılayıcı karşı koyuşlara maruz kalmıştır. Şimdi de çok rahatlıkla, onun kişiliğinde psikanalizin, Tanrı’nın ve ahlaksal ideallerin bir tür yadsınmasına işi vardır; bir vakitler, psikanalizin bir yaşam felsefesi oluşturmadığı ve oluşturamayacağı söylenerek (*Anksiyete, İnhibisyon ve Semptom/ 1926*) de etrafın kandırılmış olduğu ileri sürülebilecektir.

Freud bu noktada yine, korkutucu sayıda insanın uygarlıktan yana hoşnut olmadığını ve bir fırsatını bulsa, onu, alaşağı etmeye dünden hazır olduğunu yineleyerek; katı dinsel öğretilerin insanlar için çare olmadığını, bu katılığın en hesapsızca kullanıldığı çağlarda insanların bugünkünden daha mutlu olmadıklarını, hele hele daha ahlaklı hiç olmadıklarını; günah işleyip günah çıkartarak yeniden günah işlemenin ayrı bir haz kaynağı olarak yaşandığını; rahiplerin de ancak böylesi ödünlerle insanların dine bağlanmalarını koruyabildiklerini anımsatır. Freud’a göre sorun dinin yok edilmesi değil, dinle uygarlık arasındaki ilişkide köklü değişikliklerin yapılmasıdır. (19)

Freud; mevcut yasal yaptırımların, Tanrı’nın sorgusuz kabul edilen yetkesinden değil, insanların toplumsal gereksinimlerinden kaynaklandığının kabul edilmesi durumunda; bu yaptırımların, hem günün değişen koşullarına daha iyi yanıt verebilir duruma getirilebileceğine, hem de böylece, insanların, uygarlığın yaptırımları ile daha barışık olacaklarına inanır. Sözelimi, ‘Öldürmeyeceksin!’ yasası, kaynağını ilksel babanın öldürülmesinden alır. Kadınlar dahil, tüm klan zenginliğine sahip olan baba, erkek çocuklar tarafından öldürülmüş, babanın hükümranlığına son verilmiş; ancak babanın başına gelenlerin bir daha yaşanmaması için, ensest ve öldürme yasağını içeren ‘baba yasası’ onun yerine ikame edilmiştir. Yani, aynı babanın soyundan gelenler arasında cinsel ilişki ve evlilik yasaktır ve babayı temsil eden totem hayvanı öldürülemez. Totem hayvanı kutsanır; kendisinden hem korkulur, hem de korunmasına sığınılır. Başlangıçta, insanın ve toplumun maddi/nesnel ihtiyaçlarından kaynaklanan ve öylece yapılandırılan totem dininin, zamanla, tarihsel ve insani olan kökeni unutulur ve

geriye bağlayıcı olan yasaları kalır. Ancak, toplumun nesnel koşulları değiştikçe, insanın nesnelliği alımlayışı değiştikçe; uygarlığın dinsel yaptırımları ile insanın arası açılmaya başlar.

Freud bu durumu, çocuğun kendi kökeni ile ilgili aldığı yanıtaki duruma benzetir: Çocuğa, büyükler, kendisinin leylek tarafından getirildiğini söylerler. Bir bakıma, leylek gagasının çağrıştırdıkları, simgesel olarak belli bir doğruya işaret eder. Ancak çocuk, giderek keşfettikleri ile açıklamanın gerçeğe uymadığını ayırırsar ve bu açıklamalara sığınan büyüklere güvensizlik duyar. Büyüklerin dünyası ve sığındıkları açıklama ile arası açılır.

Öte yandan, eğer din, Ödipal karmaşadan kaynaklanıyor ve onun yansımalarına göre kurgulanıyorsa; Ödipal karmaşanın doğasındaki değişmelerle (bunlar, toplumun nesnel değişimleri ile bağıntılıdır) değişen insanın da, değişmeden kalan dinsel yaptırımlarla arasının açılması doğaldır. Bir başka deyişle, dinin öngördüğü bastırmalar, günün insanına fazla gelmektedir.

Freud bu noktada, zaman aşımına uğramış ve bu yüzden öngördüğü bastırmalarla insanları uygarlığa karşıt konumlara iten dinselliğin bağnazlığı yerine, ussal kuralların geçerli kılınmasını ister.

Sonuçlar

1. Freud din olgusunun arkasında, temel olarak, *suçluluk duygusunu* görür. Bu duygunun arkasında ise, yasakların çiğnenmesi veya ihlaline dair niyet yatar. Yasaklarsa, klan yaşantısından bu yana tüm kültürlerin temel ögesidir. Totemik klan yaşantısında; aynı toteme bağlı insanların arasında cinsel ilişki yasağı (ensest yasağı), totemi tanımlayan hayvanın öldürülmesi veya etinin yenilmesi yasakları, klan topluluğunun tabularıdır ve o klanın kültürel varoluş ölçülerini belirlerler. Ancak, daha önce ayrıntılı bir biçimde aktarıldığı gibi; bir başkası ile cinsel ilişki eğilimi kandaşlık ölçütünü tanımaz (çünkü bu, insan doğasına dışarıdan dayatılmış bir şeydir); öte yandan, totemin temsil ettiği hayvan, aynı zamanda babanın yerine (öldürülmüş ilksel babanın yerine) ikame edilmiştir ve baba ile ilgili duygular da karşıt-değerliklidir (ambivalenttir). Dolayısıyla, zamanında dinsel bağlanmaya da kaynaklık etmiş olan yasaklar, bir yandan kültürün belirleyici ölçütleri olmuş (yani ortak yasaklara bağlı kalanların biraradalığını güvencelendirmiş) ama öte yandan da insanlar, doğal eğilimleri ile çatışmaya düşmüşlerdir. İnsanın doğal istemleri ile kültürün gereksinimleri çatıştığında, doğal istemlerin hayata geçmesini engelleyen desturlar (ihlali suçluluk duygusu uyaran esaslar), hikmetinden sual olunmayan dinsel bağlanmaları ortaya çıkarmıştır. Bu anlamda, totemik inanışlar ve tabularla, daha sonraki çoktanrılı veya tektanrılı dinler ve onların yaptırımları arasında, esasta bir fark yoktur. Hatta, daha bir hayatın içinde görünen, baba ve diğer bireysel yetkelere, krallara, genel anlamda devletin yetkesine bağlanmalarda da aynı bilinçdışı suçluluk ve itaat anlayışı geçerlidir.

2. Suçluluk duygusu bilinçdışıdır. Kaynağını süperegö'dan alır. Süperegö ise, tüm toplumsal/kültürel değer ölçütlerinin içselleştirilmiş halidir. Dolayısıyla, insanın bilinçdışından (onun insani/doğal varoluşundan) kaynaklanan istemleri, suçluluk duygusuna yenik düşerek bilinçdışında bastırılmış olurlar. Böylece, çocuğun erken dönem yaşantıları içinde yükselen dürtüsel istemlerinin bastırılması, belli güncel uyarılarla yeniden gün ışığına çıkmak isterken (tam bastırılmaması durumunda) marazlı davranışlara (Freud, obsesif-kompulsif nevroz örneğini vermişti) dönüşmesi ile aynı dinamikler bağlamında dinsel törenselliğe dönüşmesi arasında herhangi bir ayrım yoktur.

3. Freud, dinsel görüngülerin ortaya çıkışında arkaik kalıtı (da) önemser. Bu, ruhsal süreçlerin kuşaklararası devamlılık göstermesi; çok eski kuşakların yaşantılarına ilişkin anısal izlerin güncel olana yansımalarıdır. Freud; yaşanan gündün hoşnut olmayan halkların, geçmişe dönük kahramanlık destanları kurguladıklarına; Musa'nın öldürülmesine ilişkin suçluluk duygusunun, yüzyıllar sonra, Musa'nın Tanrısı'nın Yehova'yı yenilgiye uğratması ile ödünlendiğine; İsa'nın, dirilmiş Musa olduğuna; İsa'nın kendini feda ederek ödediği kefaretin, ilksel babanın öldürülmesinden kaynaklanan (ve arkaik devamlılık gösteren) suçluluk duygusuna dayandığına ilişkin tezlerini bu bağlamda oluşturur. Toplumsal bilinçdışının devamlılık göstermesi ile ilk beş yaş içinde bilinçdışına bastırılanların ergenlikle birlikte yeniden canlanmaları olgusu arasında bir koşutluk kurar. Freud'un, bireyin bilinçdışında -kendi bireysel tarihçesi içinde- bastırılanla, toplumun ortaklaşa bilinçdışında bastırılmış olan arasında kurduğu bu koşutluk/benzeşme, (bence) kuramın genel çerçevesini biraz zorluyor. Sanıyorum, meseleyi (toplumsal olanı), kültürün/ideolojinin -görece yavaş değişen- sürekliliği içinde irdelemek daha uygun olur.

4. Freud, dinin gücünü yadsımaz; bu gücün, dinin içerdiği gerçeklikten kaynaklandığını ama bu gerçekliğin nesnel (bilimsel kanıtlamalara açık) değil, tarihsel (insanların yaşam içindeki öznel gereksinimlerine dayalı) bir gerçeklik olduğunu vurgular. Yine bu anlamda din, mantıksal sorgulamalara kapalıdır.

5. Freud, dinin (gerekircilik ilkesi bağlamında) ruhsal kaynaklarını ortaya koyarken, bunların biricik belirleyiciler olduğu savında değildir. İlksel babanın tasarruflarını ve oğulları tarafından öldürülmesini, cinsel ve maddi zenginliklerin paylaşımı sorunsalı içine yerleştirir. Çoktanrılı dinlerle antik dönem insanının gündelik yaşantısının nesnel karakteristiklerini; tektanrılı Atum dininin ortaya çıkışı ile o sıradaki Mısır'ın emperyal koşullarını bağlantılandırmayı ihmal etmez. Herkesin Tanrısını, babasının bir sureti olarak görür. İlkel dinlerdeki babaerkinin, toplumsal/nesnel yaşantıdaki değişmelerle birlikte, tek Tanrı'ya, rahiplere (ruhban sınıfına), krallara ve genel anlamda devlete yansıyışını vurgular. Ancak, dinlerin oluşumunun yalnızca hayatın maddi koşullarına bağlanmasını da, insanlığın çok zengin kültürel kalıtına bir tür ihanet olarak değerlendirir.

6. Freud, çağdaş uygarlığın ulaştığı nesnel koşullarla, dinin başlangıçta yaslandığı dönemdeki toplumsal/nesnel koşulların farklı olduğunu ve bu yüzden çağdaş uygarlıkla dinsel ölçütlerin arasının açıldığını düşünür. Çağdaş uygarlığın selameti adına, dinin yok edilmesini değil ama dinle uygarlık arasındaki ilişki

köklü değişikliklerin yapılmasını öngörür. Freud, insanın, dürtüsel arzuları ile güdümlenen, akli kıt bir yaratık olduğu görüşünü yadsır. Kabul eder ki, dış/nesnel koşulların bilinçli düzenlemeleri eşliğinde, dürtüsel ve bilinçdışı olanın tezahürü de değişir. Ancak Freud'un, nesnel koşullar ile ilgili ufku, burjuva ussallığı ile sınırlıdır. Son çözümlemede Freud, insanın bir yetkeye bağlanmasını kaçınılmaz gördüğüne göre, bu ussallık, iyileştirilmiş (onun iyi niyetli beklentisine dayanan) burjuva ussallığıdır. Din, zaman aşımına uğramış dayanakları (bağnazlıkları) ile toplumsal güven ve bağlanmayı zayıf düşürmektedir. Bu ise insanları, maazallah, kitlesel bir reddedişe, yetkeye inancı ve bağlanmayı ortadan kaldırmaya azmettirebilir. İyisi mi, kitleye, yeni (çağdaş/ussal) bağlanma araçları yaratılmalıdır.

Dipnotlar ve Kaynakça

1. *Obsessive Actions and Religious Practices*/ 1907, S. Freud; The Standard Edition, Volume: IX; London: Hogarth Press, 1986 (Obsesyonel düşünce veya basitçe 'obsesyon' terimi, ilkin Kraft-Ebing tarafından ve 1867'de kullanılmıştır. 'Obsesyonel nevroz' terimi ise, ilk kez Freud tarafından ve 1895 tarihli *Anksiyete Nevrozu* yazısında ifade edilmiştir.)
2. *Totem and Taboo*/ 1913 (1912-13), S. Freud; S. E., V.: XIII (Türkçe'de yararlandığım kaynak: *Totem ve Tabu*; Ç.: K. Sahir Sel, Sosyal Y., 1984)
3. *Totem and Taboo*/ L. Fison'un 'The Nanga'sından (1885); s.7
4. " / J. G. Frazer'in 'Quoting Taylor'ından (1911); s.28
5. " / s.41, 42
6. " / J. G. Frazer'den (1880); s.49
7. " / s.68
8. " / s.68
9. " / s.69
10. *A Religious Experience*/ 1928 (1927), S. Freud; S. E., V.: XXI
11. *Moses and Monotheism: Three Essays*/ 1939 (1934-38), S. Freud; S. E., V.: XXIII (Üç bölümden oluşan kitap, son haliyle 1939 yılında, Amsterdam'da yayımlanmıştır. Kitabın ilk taslağının 1934 yılında bitirildiği anlaşılmaktadır. Freud, bir yandan öne sürdüğü kanıtlara yeterince güvenemediği, öte yandan, o dönem Avusturya'da egemen olan katolik kilisesinin tepkisinden çekindiği için, kitabın yayımlanmasını ertelemiştir. Ancak, kitabın birinci bölümünü 1937 yılının başında, ikinci bölümünü ise aynı yılın sonunda yayımlattığı; üçüncü ve son incelemeyi de, İngiltere'ye geldikten sonra, 1938'de elinden çıkarttığı bilinir. Kitap bir bütün olarak, toplumsal örgütlenişin tarihsel sürecine ilişkin, daha önce *Totem ve Tabu*'da ve *Grup Psikolojisi*'nde anlattıklarının bir devamı olarak değerlendirilebilir./ A.g.y., s.3-5) (Türkçe'de yararlandığım kaynak: *Hız. Musa ve Tektanrıcılık*; Ç.: Kamuran Şipal, Bağlam Y., 1987)
12. *The Myth of the Birth of the Hero*/ 1909, Otto Rank
13. *Moses...* / s.25

14. Freud, kendisinden önce yazılmış olanlardan, özellikle de Engels'in, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* isimli çalışmasından habersiz görünmektedir.
15. *An Autobiographical Study*/ 1925 (1924), S. Freud; S. E., V.: XX, s.72
16. *The Future of An Illusion*/ 1927, S. Freud; S. E., V.: XXI (Türkçe'de yararlandığım kaynak: *Uygarlık, Din ve Toplum*/ Ç.: Selçuk Budak, Öteki Y., 1995)
17. *The Future of An Illusion* / s.26, 27
18. “ “ “ / s.35, 36
19. Fark edileceği üzere, Freud'un uygarlığı ele alışı, burjuva düzeltimci (reformist) sınırlar içindedir ve düzeltilmesini istediği temel çatışma da, uygarlıkla din arasındadır. İnsanı, içinde yaşadığı dünyaya (uygarlığa) alabildiğine yabancılaştıran özel mülkiyet ilişkileri ve kültürü ile yaşadığı çatışmaya pek göndermede bulunmaz.

Freud'un Uygarlığa Yaklaşımı

Freud'un uygarlık üzerine yazdıklarını, anlama (ve değerlendirme) kolaylığı açısından üç başlık altında toplayabiliriz diye düşünüyorum: Birincisi; uygarlığın nasıl bir şey olduğuna ve nasıl bir iskelet üzerinde şekillendiğine; ikincisi; bu uygarlığın insana yüklediği bedellerin neler olduğuna ve üçüncüsü de, bunalımda olan uygarlığın selameti için neler yapılabileceğine dair değiniler.

Freud; tedavi uygulayımı olarak bireyi seçmiş ve kuramsal birikimini de esasta bu alanda oluşturmuş olan psikanalizin, uygarlık/kültür/toplum alanında bir şey söyleme olanağı var mıdır, yollu olası bir soruyu, 1921 tarihli **Grup Psikolojisi ve Ego Analizi** isimli çalışmasının giriş bölümünde şöyle yanıtlar: “*Bireysel psikolojinin bireysel insan ile ilişkili olduğu ve onun kendi dürtülerini doyumlandırmak için aradığı yolları açtığı doğrudur; ama yalnızca, ender ve istisnai koşullarda bireysel psikoloji bu bireyin başkaları ile ilişkilerini gözardı edecek bir konumdadır. Bireyin ruhsal yaşamı bir model, nesne, yardımcı, rakip olarak değişmez bir biçimde bir başkasını kapsar; dolayısıyla en başından bu yana bireysel psikoloji, kelimenin genişletilmiş, ancak tümüyle doğru anlamıyla, aynı zamanda bir toplumsal psikolojidir de.*” (1)

Önce bakalım, Freud için **uygarlık ne menem bir şeydir**. Freud'a göre uygarlık, iki temel yaşantıyı içerir. Bunlardan ilki, insanın doğa ile ilişkisidir ve onun zenginliklerinden yararlanma eylemini içerir. Diğeri ise, insanların kendi aralarındaki ilişkiler; özellikle de, doğadan elde edilen zenginliklerin paylaşımını kapsayan ilişkilerdir. Uygarlığın bu iki yaşantısı birbirinden bağımsız da değildir. Üç nedenle: bir, toplumsal zenginlik dürtüsel doyum olanaklarını, bu da, insan

ilişkilerini etkiler; iki, bir başka insanla karşılaşma ister cinsel nitelikli olsun, ister diğerinin işgücünden yararlanma amacına dayansın, toplumsal zenginliği etkiler; üç, uygarlık insanlığın evrensel çıkarlarının nesnesi gibi gözükse de, özünde her insan uygarlığa düşmandır.

Kendisi de doğanın bir parçası olan insanın, doğanın fizik gücüne yenilmemesi, onu denetleyebilmesi ve ondan yeni zenginlikler üretebilmesi için ne yapması gerekir? Freud'un yanıtı; dürtüsel gereksinimlerinin ayırdında olması, onları denetleyebilmesi ve bu bağlamda diğerleri ile ilişkisini düzenleyebilmesi şeklinde olacaktır. Aslında doğanın, insanı dürtüsel doyumlarından alıkoymak gibi bir niyeti yoktur. Ancak, insan dürtüsel doyum arayışlarına bir düzenlilik getirmese, denetimsiz dürtü doyum arayışları onun sonunu hazırlayacaktır. Freud'a göre, insanlığı birleşmeye, kendilerini birarada tutacak olan kurallar bütünü demek olan uygarlığı yaratmaya iten de, doğanın bu tehdididir.

Şöyle söyler: *"İlkel insan dünyadaki kaderinin kendi elinde olduğunu, çalışarak bu kaderi kendi elleriyle değiştirebileceğini keşfettikten sonra, bir başka insanın onunla veya ona karşı çalışması, duyarsız kalabileceği bir mesele olmaktan çıkmış; o diğer insan, onun için birlikte yaşanması yararlı olan bir yandaş değeri kazanmıştır... erkek dişiye, daha genel konuşmak gerekirse cinsel nesnelerini yakınında bulundurma güdüsünü geliştirmiştir; buna karşılık çaresiz çocuklarından ayrılmak istemeyen dişi de çocuklarının yararına daha güçlü olan erkekle birlikte kalmaya zorlanmıştır."* (2)

Freud, insanın doğa ile ilişkisi içinde yaşadığı temel kaygıdan kalkarak, uygarlığın başlangıcını *ilkel baba* ve ailesine dayandırır. Bu ailede, babanın keyfi iradesi egemendir. Daha sonra (*Totem ve Tabu*'dan kalkarak aktarıldığı üzere) erkek kardeşler çetesi, babanın bu mutlak egemenliğine son vermekte, totem üzerinden tanımlanan topluluğun tüm bireylerini bağlayan tabuları yaşama geçirmektedir. Böylece, der Freud, toplumsal yaşamın iki temel unsuru söz konusudur: doğa koşullarının yarattığı çalışma zorunluluğu ve erkeğin -cinsel nesnesi olan- kadına, kadınınsa kendisinin bir parçası olan çocuğa yönelik sevgisi. Dolayısıyla, uygarlığın yaratıcıları bir yanda *sevgi* (Eros); diğer yanda ise, *zorunluluktur* (Ananke).

Daha önce, din meselesini ele aldığımızda, Freud'un; ilkel babanın öldürülüşü, anaerkil dönem ve yeniden (babanın yasasını esas almak suretiyle) ataerkil ailenin kuruluşu şeklinde tarihsel bir dizin kurduğunu aktarmıştık. Evet; Freud'a göre bildik aile, doğa ile ilişkiler ve zorunluluklar zemininde ortaya çıkmıştır ve toplumun kültürel dinamiklerini kendi içinde üreten de ailedir.

Freud, aile ile kabaca, baba-anne-çocuk üçgenini kasteder. Freud'a göre, bizi verili kültürün yol ayrımına taşıyan olaylar bu üçgenin içinde seyredir: anne-babaya yatırımlarımız, Ödipal karmaşa, karmaşanın aşılması ve kültüre katılma; yani, tekmi birden, *aile romanı*.

Bir kere, toplum içindeki bağlanmalarımızın temel unsurlarından biri olan *özdeşimin* ilk deneyimi aile romanı çerçevesinde yaşanır. Belli bir cinsiyet rolünün benimsenmesi de özdeşimle olur. Daha önce de aktarıldığı gibi, Ödipal

karmaşaya gelinceye dek, erkek çocuğu için iki yatırım nesnesi vardır; biri, doğrudan cinsel yatırım nesnesi olan annesi; diğeri de, öykündüğü babası. Bu iki yatırım bir süre, birbirinden bağımsız olarak sürer. Ancak bir süre sonra, bu iki yatırım birbiri ile çatışır ve Ödipal karmaşa da bu çatışmadan ortaya çıkar. Erkek çocuğu, annesi ile babası arasında özel bir ilişki olduğunu ayırmamaya başladığında, babayı, annesine yöneliminde bir düşman olarak hisseder. Böylece, o zamana dek, özdeşim eğilimleri içinde sevgi ile yaklaştığı babasına yöneliminde düşmansı duygular ağır basmaya başlar. Annenin karşısında, babanın yerini alma isteği duyar. Baba bu durumda yok edilmesi gerekli biri olup çıkar. Ancak, daha önce de vurgulandığı üzere, erkek çocuk, iğdiş edilme (kastasyon tehdidi) karşısında anneye cinsel yatırımından vazgeçer, baba ile özdeşim kurar ve babanın yasasını benimseyerek kültüre katılır. Babayla ilişki bazan ters bir yol da izleyebilir ve baba, yok edilmek istenen değil, annenin yaptığı gibi, cinsel yatırım nesnesi olarak alınan biri de olabilir. (Uygun değişikliklerle, buraya dek açıklananlar kız çocukları için de geçerlidir.) İlk yönelim tarzında, baba, kendisi gibi olunmak istenen kişidir. Halbuki ikinci yönelim tarzında baba, elde edilmek istenendir. İlkinde baba, model alınandır; onun kişilik/cinsiyet özellikleri, çocuğun ego'suna katılır ve erkek çocuğun ego'sunu zenginleştirir. Diğerinde ise baba, erkek çocuğun cinsel bir sevgi ile sahip olmak istediği kişidir. Bu son söylenen, erkek eşcinselliğinin önemli bir bölümünde olanlara işaret eder. Bu olgularda dikkati çeken, erkek çocuğun Ödipal karmaşaya gelinceye dek anneye olağandışı bir bağlanma/takıntı geliştirmiş olmasıdır. Yol ayrımına geldiğinde, onca bağlandığı anneyi terk etme tehdidi (tehdit, babanın alımlanışından gelmektedir) karşısında tek ödünleyici yol, yitirmek durumunda olduğu annesi gibi olmak, yani anne ile özdeşleşmektir. Yitirilen, yitimin ödünlenmesi adına ego içine alınmıştır. Böylece Freud, aile romansı içinde, cinsel rollerimizin nasıl kurulduğunu açıklar. (3) Öyle ya da böyle, özdeşim Freud'un, bireyin toplumsallaşmasında, toplumsal kültüre katılmasında altını çizeceği temel bir işleyiştir. Çünkü, cinsel kimlik de dahil, başkalarında benimsediğimiz değerlerin kendi kimliğimize katılması (ego içine alınması) özdeşim sayesinde olur.

Ödipal karmaşanın çözülümünden söz ederken, çocuğun, ebeveynin karşı cinsiyetten olanına yatırdığı cinsel dürtüsünü geri çektiğini, dürtü enerjisini cinsel amacından yalıtıldığını, yani deseksüalize ettiğini ve bu dürtü enerjisini (nötralize dürtü enerjisini) toplumca onanmış eylemlere yatırımlandırdığını, *yüceltime* uğrattığını söylemiştik. İşte, bireyin toplumsallaşmasının bir diğer ekseni de, amacından alıkonulmuş libidonun bu türden kullanımıdır.

Freud, *Grup Psikolojisi*'nde libidoyu, 'sevgi' sözcüğü altında toplanabilecek her şeyin kaynağı olan dürtüsel enerji olarak tanımlar. Bu dürtü enerjisi, özgün amacı cinsel birleşme olan cinsel dürtünün (asli amacından yalıtılmış) enerjisidir. Şairlerin sözünü ettikleri sevginin de; kendini, ebeveynini, başkalarını ve insanlık alemini, soyut düşünceleri ve somut nesneleri sevmenin kaynağı da; topluluk üyelerini birarada tutan gücün kaynağı da bu dürtünün enerjisidir. Bu kaynak ortaklığının kanıtı, der Freud, psikanaliz çalışmalarının verileridir. (4)

Freud, toplum içinde yer alan, daha kararlı (istikrarlı) ve örgütlü grupların üyelerini birbirlerine ve tüm grup üyelerini grup liderine bağlayan bağların da

libidinal nitelikli olduğunu vurgular. Bu türden grupların dinamiklerini ele alırken, kilise ve orduya değinir. Bunlar, örgütlülüğü, istikrarı olan; dağılmalarını önlemek üzere dışarıdan bazı koşulların dayatıldığı gruplardır. Her iki grupta da, grubun her üyesini eşit bir sevgi ile sevdiği yanılsaması ile alımlanan bir baş vardır. Bu baş, kilisede İsa, orduda ise başkomutandır. (5) Her iki grubun gerek üyelerini birbirine, gerekse de grup üyelerini lidere bağlayan, libidinal yatırımlardır. Eğer bu libidinal yatırımlar çözülürse, grup da çözülür. Ancak belirleyici olan, grup üyelerini lidere bağlayan libidinal bağlardır. (6)

Yukarıda söylenenlerden çok farklı değil ama bireyin toplumsallaşmasının bir başka boyutu da, narsisizminden vazgeçme sürecidir. İnsan yavrusu gelişimi içinde, mutlak narsisizminden, yani, kendini dünyanın merkezi sayan (sanan) biricikliğinden, *gerçeklik ilkesini* tanıyarak vazgeçmek zorunda kalır. Dış dünyanın (toplumsal/kültürel olanın) gerçekliği, biricik kalmaya niyetlenenlere, başka biricik kalmaya niyetli olanların da olduğunu ama herkesin biricik kalma inadı ile toplumsallaşmadığını, dolayısıyla, nevi şahsına münhasır beklentilerden vazgeçmeye rıza gösterip ortak ideallere veya ölçülere bağlanmak gerektiğini öğretir. Böylece, mutlak olarak kendimizi sevmek yerine, bize ait kıldığımız (içselleştirdiğimiz) toplumsal değerleri/idealleri severiz. Bunu öyle güzel beceririz ki, varlığın toplumsal ideallere kurban olsun kabilinden, idealleri, varlığımız/kendimizin aynası gibi yaşarız. Freud bu durumu, libido ekonomisi içinde şöyle tanımlar: kendimize yatırdığımız libidonun bir bölümünü (narsisistik libidoyu), yine kendi içimize aldığımız değerlere yatırırız; bizim yaparız. Freud bu mahsulümüze, *ego- ideali* der.

Ego- ideali'nin hayat içindeki bir tezahürü, *aşk*'tır. Toplumsal yaşamın her sahnesinde nice aşkı ilişkinin yaşandığını göz önünde tutarsak, toplumun/uygarlığın yapılanışında, aşk olgusunu anmadan edemeyiz. (7)

İki tür aşk vardır: tensel olan ve sevecen (müşfik) olan. Tensel olan, doğrudan cinsel dürtü yatırımı ve cinsel doyumla ilgilidir. Tensel aşkın doyum nesnesi, cinsel uyarılmışlık süresince arayışında olduğumuz bir nesnedir. Cinsel doyumdan sonra, o nesneye dürtüsel yatırımlarımız da ortadan kalkar. Ancak, salt cinsellik içeren yatırımın dışındaki yatırımlarımız, sevecenlik içeren yatırımlarımız süreklilik gösterir. Sözelimi, erkek çocuğun Ödipal karmaşadan çıktıktan sonra annesine yönelik sevgisi, cinsel amacından soyutlanmış dürtü yatırımı sayesinde olur ve müşfik bir sevgidir. İşte çocuk, hem ebeveynini, hem de başkalarını bu türden bir sevgi ile, sevecenlikle (şefkatle) sever. Cinsel/ruhsal gelişim sürecini sağlıklı yaşamış olan çocuk, ileride, erişkin bir insan olduğunda; aşk nesnesinde, her iki türden sevgiyi de yaşayabilecektir. Bu demektir ki, aşkın derinliğini sağlayan; bir başkasında, hem cinselliği, hem de müşfik duygusallığı yaşayabilmemizdir.

Aşk olgusunda zaman zaman bizi şaşırtan bir durum vardır: Aşık olduğumuz kişinin birçok yönü, bir başkasında değer vermediğimiz kadar değerli olur bizim için. Ya da, aşık olduğumuz kişinin değeri gözümüzde, aşık olmadığımız zamana göre çok daha yüksektir. Bu nereden kaynaklanır? Freud, bu abartının veya yanılsamanın, o kişiye yatırdığımız cinsel amaçtan arındırılmış sevgiden kaynaklandığını düşünür. Bu bir anlamda, o kişiye yönelik tensel sevginin,

ötekisi yanında daha hafif kalmasıdır. Ötekisi dediğimiz, cinsellikten arındırdığımız, ebeveynin karşıt cinsiyetten olanından çekerek kendimize alıkoyduğumuz; deseksüalize (nötralize), narsisistik libidomuzdur. Yani, aşktaki idealizasyonu yaratan, aşık olduğumuz kişiyi, kendimizi sevdiğimiz türden bir sevgi ile (narsisizmimizle) sevmemizdir. Aşık olduğumuz kişide yücelttiklerimiz, aslında, kendimizde yücelttiklerimizdir; bir başka deyişle, kendimiz için ideal bellediklerimizdir; yani, ego ideallerimizdir. Tam da bu noktada, Attila İlhan'ın sesini duyar gibi oluyoruz:

“...
oysa onun sevdiği onda elbette kendi hayalidir
varlığı değildir onun varlığına katılıp ikmalidir
aşkı ölümsüzleştiren gerçekleşmemek ihtimalidir
mutsuzluk dediğin mutluluğun her günkü halidir
en yoğun arzuların bilinç altına intikalidir
cinselliğin makas değiştirmesi ve delilik tuzakları” (8)

‘Aşkın gözü kördür’ deyişi ile yansıtılan yukarıdaki durum, kısmi körlükten, tam bir körlüğe dönüştüğünde durum daha bir açıklık kazanır. Kişi, tüm değerlilik duygularını, aşık olduğu kişiye yansıtır; öyle ki, kendisi hiçbir şey, sevdiği her şeydir. (Aslında, bu denli yüce bir varlık kendisinin olduğu için, dolaylı bir biçimde o da yücelir.) Bu demektir ki, aşık olunan nesne, aşık olan nesneyi tüketmiştir. Aşık olan, aşık olduğu adına kendisinden vazgeçmiştir. Nesne, ego-ideali’nin yerine ikame edilmiştir. Ve yine aynı ses:

“...
insanların ömürleri boyunca bilmeden yaşadığı
en büyük sevgi ölmek midir içlerisıra taşıdığı
sevgiliden sevgiliye aktarıp asla anlayamadığı
boğucu sevgi kementleri balta gibi tutkular

sevenler el koyar sevdiğine kısaca yok olmaktır
sevdanda kendini kaybetmek sevdiğinde bulmaktır
ne o gerçektir ne sen aşk büyük bir avunmaktır
ne kadar görkemliyse o kadar hüsrana uğratır
en iyisi bu belaya belki hiç tutulmamaktır
o ağır yalnızlardır ki bu sayede kurtuldular” (9)

Bu noktada, özdeşimle aşık olma arasındaki ayrım nasıl konulacaktır? Özdeşimde de, sevilen nesneye bir yatırım olmakta; ancak, sevgi nesnesi yitirildiği veya terk edildiğinde, o nesnenin bazı özellikleri, sevenin kendi ego’suna katılmakta; bir yandan ego değişirken, öte yandan da zenginleşmektedir. Halbuki, gözü dönmüş bir aşk ilişkisinde, seven; kendisindeki tüm değerleri aşık olduğu nesneye aktarmakta ve kendisini alabildiğine yoksullaştırmaktadır.

Freud buradan, *hipnoza* geçmekte ve hipnotistle denek arasındaki ilişkinin, marazi aşk ilişkisinin bir benzeri olduğunu söylemektedir. Hipnozda da, hipnotist, ego-ideali’nin yerine konur ve deneğin egosu felç olur. Denek kendisini, olduğu gibi hipnotiste bırakır. Yine Freud, bu noktadan kalkarak, koyu bağlanmaların yaşandığı gruplarda, lidere veya önderlik eden fikirlere

bağlanmaların da benzer bir işleyiş gösterdiğini düşünür: “*Bu türden temel bir grup, kendi ego- idealleri yerine bir ve aynı nesneyi koyan ve sonuç olarak ego’larında birbirleriyle özdeşleşen belli sayıda bireyden oluşur.*” (10) Aslında herkes, liderin gözünde biricik olmayı ister (çocukların, ebeveynin gözünde, diğer kardeşlerine karşı biricik olmayı istemesi gibi) ama bu gerçekçi değildir, herkesin birbirinin gözünü oyması sonucunu getirebilir. Şişin ve de kebabın yanmamasının yolu, aşık olunan lideri sevenlerin, bu sevgi ortaklığı ile birbirlerini benimsemeleri, yani birbirleri ile bu ortak sevgi bağlamında özdeşleşmeleridir. Bir bakıma, ‘grup ruhu’ denilen şeyin temelinde kıskançlık (veya düşmanlık) vardır.

Freud, ilkel kabilelerdeki şefe bağlılığın da benzer bir işleyiş gösterdiğini düşünür. İlkel baba mutlak anlamda narsisist ve bağımsızdır. Herkes ona sevgi ile bağlanır ama onun gerçekte kimsenin sevgisine gereksinimi yoktur. Oğullarını, o topluluk içinde cinsel dürtülerini doyumlandırmaktan alıkoyar, onlara cinsel perhizi dayatır. Böylece oğulları onu ve diğerlerini, cinsellikten arındırılmış bir sevgi ile sevmek durumundadır. İlkel baba, eşit sevgi beklentisi ile bağlanan ve eşit şekilde yaptırımlarından korkulandır. Daha sonraki totemik klanda da, totemin şahsında benzer şeyler yaşanır. Krallar, şefler ve hipnotistler de o gizemli güce sahip olanlardır. Hipnotist, gizemli gücü gözleri ile yansıtır; gözlerine bakılmasını ister. Hipnotist deneğini uyuturken, uyuyan, dünyevi tüm yaptırımlarından uzaklaşır. Gizemli güce kendisini bıraktığı o arkaik miras uyanır.

Freud; kişiyi toplumsal değer, ölçü, yargı ve yasaklar kapsamında çekip çeviren bir diğer ruhsal kuruluş olarak *süperego*’yu tanımlar. Daha önce, Ödipal karmaşanın çözülüm sürecinde, *süperego*’nun nasıl yapılandığını ele almıştık. Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*’nda, işe, uygarlığın saldırganlık dürtüsü karşısındaki tutumunu irdelerek başlıyor. Acaba uygarlık, bu dürtüyü denetimi altına almak için ne yapmaktadır? Şöyle der: “*Agresifliği içe alınır (internalize edilir)/ içe atılır (introjekte edilir); gerçekte, geldiği yere geri gönderilir; bu demektir ki, kendi ego’suna yönlendirilir. Geri kalan kısmına karşı kendisini süperego olarak yapılandıran, ‘vicdan’ kisvesindeki bu ego bölümü, kendi ego’suna, başka insanlara yönelterek doyumlandırabileceği acımasız saldırganlığı yönlendirir.*” (11)

Süperego’nun acımasızlığı ile buna muhatap olan ego arasında yaşanan gerginlik, *suçluluk duygusudur* ve bir cezalandırılma beklentisi ile dile gelir. Peki, insan nasıl oluyor da suçluluk duyuyor? Yaptığımız bir şeyden suçluluk duymamız için, o şeyin, ‘kötü’ addedilmesi gerekir. Bir şeyin suçluluk duygusu uyandırması için, illa o kötü şeyin yapılması da gerekmez; o kötü şeye niyetlenilmiş olması da suçluluk duygusunu uyandırır. Yani, eylemle, o eyleme niyetlenme aynı şeydir. Peki, bir şeyin ‘kötü’ olduğu vargısı nereden mülhemdir? Eğer, kötü diye nitelenen şey, kişinin kendisine (ego’ya) zarar veren bir şey olsa, bu vargıyı anlamak kolaydır. Tersine çoğu kez, bu kötü denen şey, ego’ya zevk veren, onun arzuladığı bir şeydir. Öyleyse, neyin iyi, neyin kötü olduğunu belirleyen merci dışsaldır. Kişi, bu dış yetkenin değer yargısına boyun eğme çaresizliği yaşar. Çünkü o, bağımlıdır. Çaresizliği, bağımlılığın kaynaklanır. Eğer boyun eğmezse, o dış yetkenin sevgisini yitirir. Dahası, onun koruyuculuğundan da yoksun kalacaktır. Tehdit bununla bitmez, cezalandırılma

tehlikesi de vardır. Dolayısıyla kişi, başlangıçta sevgiyi yitirme olasılığına işaret eden şeyi, kötü olarak tanımlar.

Bir tür *vicdani rahatsızlık* olarak yaşanan şey, küçük çocukta ebeveynine yönelikken; büyüklerde bu, toplumsal değer yargılarına yöneliktir. İşte, süperegö, ebeveynin ve onlar üzerinden toplumun değer ölçütlerinin içselleştirilmesinden oluşur. Kişinin vicdanı ve suçluluk duygusu da bu içselleştirme sürecinden sonra ortaya çıkar. Süperegö, ‘kötü’ niyetlerin de takipçisidir.

Bu söylenenlerden şu da çıkar; kendilerini en çok suçlama eğiliminde olanlar, günaha en yatkın olanlardır. Kendilerine en çok yasak koyanlar, yasaklanana en çok eğilimli olanlardır. En sofular, günaha en yatkın olanlardır. Dürtü doyumlarını büyük bir hoşgörüsüzlükle ketleme gayreti içinde olan sofular (Freud’un buradaki anışı çerçevesinde azizler), ayartmalara daha duyarlı olduklarından ve bunu hissediş de suçluluk duygusunu kabarttığından, kendilerini hep aklanamamış günahkarlar olarak yaşarlar. Bunu daha sıkı perhizler, ya da yoldan çıkmalar varsa, kefareter izler. Freud bu durumun, toplumsal yaşantıda da yansımalar bulunduğunu ekler. Sözelimi İsrail halkının, birbiri ardından yaşadığı talihsizlikler karşısında Tanrı’ya inancı sarsılmamış; olanları kendi günahkarlıklarının doğal (ilahi) bir yaptırımı olarak almışlar ve bu günahkarlıklarını yüzlerine vuran peygamberlerle, aşırı katı kurallar içeren dinlerini geliştirmişlerdir.

Sonuç olarak, suçluluk duygusunun başlangıçtaki kaynağı dış yetke korkusu iken; daha sonra bu, o yetkenin içselleştirilmiş hali olan süperegö korkusu olmaktadır. İçselleştirilen dış yetke ne denli hoşgörüsüzse, onun uzantısı olan süperegö da o denli katı, acımasız ve hoşgörüsüz olacak; dürtüsel doyumlara eğilimlerin cezalandırılma korkusu ve mutsuzluk da o denli büyük ve yaygın olacaktır. Öte yandan, her dürtüsel doyum vazgeçiş i vicdanı pekiştirecek ve onun acımasızlığını artıracaktır. Bu acımasızlık deyiş i rastgele değildir. Çünkü, çocuğun dürtüsel doyum arayış ı ne türden olursa olsun (ister cinsel, ister saldırganlıkla ilgili), bu arayış ın dış yetkece yasaklanması, o yetkeye karşı öfkeyi uyarır. Ancak çocuk, bildik çaresizliği içinde, sevgiyi yitirmemek veya cezalandırılmamak için, dış yetke ile özdeşleşir, bu demektir ki onun yasaklarını içselleştirir/ kendisine mal eder. Çocuğun, ebeveynine duyduğu öfke ne denli yoğunsa, on(lar)dan bekleyeceği yaptırım da o denli şiddetlidir. Bir başka deyiş le, engellenen çocuğun öfkesi ebeveyninden beklenen cezalandırıcılığı; cezanın denetlenme çabası da süperegö’yu koşullar. Bu arada Freud şunu da eklemeyi edemez, aşırı hoşgörü de çocuğun katı bir süperegö geliştirmesine neden olabilir. Çünkü bu durumda da çocuk, aşırı sevgiden dolayı, saldırganca duygularını deneyimleyebileceği hiçbir çatışma ortamına sahip olamayacak; her türden saldırganca duygusunu kendisine yöneltebilecektir. Böylece, aşırı hoşgörü de, aşırı katılık da aynı kapıya çıkacaktır. Hiç sevgi görmeyen çocuklar peki ne olacaktır? Onlarsa, ego’ları ile süperegö’ları arasında hiçbir gerginlik yaşamayacakları ve her türden doyum arayış larını sınımsızca yaşama geçirme eğiliminde oldukları için, tüm saldırganlıklarını dışarıya yöneltebilen suça yatkın kişiler olacaklardır.

Peki, *pişmanlık* ne demektir? Pişmanlık; kişinin dürtüsel doyum arayışının vicdanın yasak engelini aşması (bu noktada ya engel zayıftır ya da dürtüsel baskı yoğunluk kazanmıştır), dürtüsel doyum yaşandıktan ve dürtüsel baskı azaldıktan sonra süpereo'nun (vicdanın) baskınlaşması, bu fiili gerçekleştiren ego'ya hoşnutsuzluğunu (öfkesini) yansıtmasıdır. Bu aşamada, ilkel babanın katlinden sonra erkek çocukların yaşadıkları pişmanlığın nereden geldiğini de açıklamak gerekir. Daha önce içselleştirilmiş bir baba yaptırımsallığı söz konusu değilse, bu pişmanlık nereden gelmektedir? Freud bunu, çocukların babalarına yönelik duygularındaki ikircimliliğe bağlar. Oğullar o vakte dek babalarından hem nefret etmekte, hem de ona sevgi duymaktadırlar. Nefretleri ile babayı katlettikten sonra öfkeleri yatışmakta, sevgileri ağır basmaktadır. Bu ise olup bitenden yana pişmanlığı doğurur. Pişmanlığı yatıştırmak için, baba ile özdeşleşilir, onun değerleri (kısıtlamaları) içselleştirilerek süpereo kurumu oluşturulur. Babaya duyulan öfke ve bu öfkenin süpereo'ya aktarılışı da kuşaklar boyunca sürüp gidecektir. Yine bir başka deyişle, toplum yapılanmasında aile kurumu var oldukça, Ödipal çatışmalar yaşanacak, babaya yönelik sevgi ve nefretin biraradalığı, vicdanın kuruluşundaki kaçınılmaz yerini alacaktır. Öte yandan baba ile yaşananlar, toplumla ilişkide de sürüp gidecektir. (12)

Görünen köy kılavuz istemez; **uygarlık, bir bedel ödeme işidir.** Söylendi; uygarlık (ve toplumsal yaşam) her adımında, dürtülerin mutlak ve doğrudan doyumlandırılmalarından vazgeçmeler üzerine kurulmuştur. Peki, öyledir de, acaba kantarın topuzu kaçmaz mı? Freud'a göre çoktan kaçmıştır.

Freud'un anlamaya çalıştığı uygarlığın, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl ilk yarısının burjuva-kapitalist uygarlığı olduğunu anımsatalım. Bir zorunluluktan kaynaklanan uygarlık süreci gele gele bu aşamalara gelmiş ama Freud'a göre (de) kendi mezarını kazmaktadır. Ona göre, uygarlığın yapılanış ve işleyişinde esasta bir yanlışlık yoktur; olan topuz ayarının iyi yapılamamasıdır. Uygarlık olacaksa, zorlama da olacaktır. Bu böyle olduğu gibi, kitlelerin bir azınlık tarafından yönlendirilmeleri ve denetlenmeleri de kaçınılmazdır. Çünkü, kitleler kendi hallerine bırakılırsa, dürtüsel doyumlardan kendiliklerinden vazgeçmeyecek ve işi tembelliğe vuracaktır. Üstelik bu konuda bireyler birbirlerine destek de olacaklardır. Uygarlık adına özveriye onları ancak liderler ikna edebilirler. Eğer bu liderler, yaşamın gerekliliklerini kavramış ve kendi dürtüselliklerini denetleyebilecek durumda iseler, mesele kalmaz. Ancak kitleye yem olmamak için iktidar araçlarını kullanmaları ve kendilerini kitleden bağımsızlaştırmaları da kaçınılmazdır.

Freud, uygar cinsel ahlakın, bir yandan bireylerin ruh sağlığı ve verimliliklerini olumsuz etkilediğini; öte yandan da giderek, uygarlığın asli amaçlarını tehlikeye attığını düşünür. Çünkü, uygar cinsel ahlak, cinselliğin olmadık ölçülerde baskı altına alınmasıdır. Obsesif nevrozlar, histeriler; bütün psikonevrozlar bir bakıma, uygarlık tarafından ketlenilmiş cinsel gereksinimlerin yerine geçen (ikamesi olan) rahatsızlıklardır. (13) Freud, cinsel doyum arayışı için canlılıkla koşuşturanların, yaşamdaki diğer etkinlikler için de canlılık göstereceğini; cinsel doyumlarından vazgeçme eğiliminde olanların, yaşamın diğer alanlarında da sünepe ve uydumcu olacaklarını düşünür. Öte yandan cinsel perhiz; mastürbasyon, vb. çocuksu cinsel doyumlarla yaşanır. Bu ise insanı, cinsel doyum arayışı çerçevesinde,

gerçek cinsel öznelerine ve bu demektir ki yaşama yönelmek yerine; kendine ve gerçekdışı düşlemlere yönlendirir.

Uygar cinsel ahlakın sınırlamalarından en çok etkilenen de, uygarlığın ataerkil yapısından dolayı kadınlar olmaktadır. Böylece, uygar cinsel ahlak, aynı zamanda bir ikiye bölünme de sergiler.

Freud, ahlakın bastırmalarının yalnızca cinsellikte değil, uygarlığa karşıt eğilimlerde de ölçüyü kaçırdığını düşünür. Örneğin bir erkeğin, bazı yapısal saldırganlık eğilimlerini aşırı baskı altına alma çabasının gerçekdışı bir nezaket yarattığını, böyle yapay bir nezaket için de olağandışı bir enerji harcadığını ve sonuçta böyle bir erkeğin, bastırmasız yapabileceğinden daha azı ile yetinmek durumunda kalan biri olup çıktığını ileri sürer.

Freud, 1930 tarihli, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* isimli çalışmasında, süperegö ile ilgili değerlendirmelerini, ego psikolojisinin verileri ile temellendiriyor. Bu çalışmaların öncesinde, kişiyi içten ve dıştan kısıtlayan şeylerin neler olduğu ve bunların ağırlıkları konusunda arı bir tutum ortaya koymamıştır. Freud, Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları isimli çalışmasında suçluluk duygusunu, uygarlığın en önemli bileşeni olarak anmaktadır.

Freud, insanın mutsuzluğunun, acılarının üç kaynaktan geldiğine işaret eder. Bunlardan ilk ikisi; doğanın karşısındaki güçsüzlüğümüz ve fiziksel zayıflığımızla ilgilidir. Diğeri ise; aile, toplum ve devlet çerçevesindeki, yaşamımızı (insan ilişkilerini) düzenleyen esaslardır. Doğanın insana göre güçlülüğü ve fiziksel zayıflıklarımız bize pek acı vermez. Çünkü insanoğlu, bu gerçeğin bilincinde olarak kendisini nesnel koşullara uyarlayabilir. Halbuki, mutsuzluğumuzun toplumsal kaynakları bize acı verir, çünkü, uygarlık dediğimiz bu koşulları biz, kendi ellerimizle hazırlarız. Freud, uygarlığın beklentilerinin, insanın dürtüsel doyum gereksinimlerini abartılı bir biçimde ketlediğini, bunun da nevrotik rahatsızlıklara yol açtığını düşünür.

Peki; uzaklardaki sevdiklerimizi, gerek iletişim, gerekse ulaşım açısından bize yakın kılan ya da ortalama yaşam süremizi uzatan uygarlığın bizlere kazandırdıklarını azımsayabilir miyiz? Kuşkusuz, der Freud, bunlar azımsanacak şeyler değildir. Ama yine aynı uygarlık, sevdiklerimizi bizlerden alıp uzaklara atmışsa; uzayan yaşam, zevksiz ve ölümü neredeyse bir kurtuluş gibi görmeye yatkın bir süreç olup çıkmışsa, durup bir düşünmek gerekmez mi?

Sonuç olarak; nevrozlar, uygarlığın kendi amaçları doğrultusundaki baskılardan kaynaklanmakta; ancak, bizzat nevrozların kendisi, uygarlığın ayakbağı olmaktadır. Neyse, mesele; işin bu raddeye vardırılmaması, iktidarın ehil ellerde olması ve insanların dürtü doyumlarına getirilecek kısıtlamanın, yani, kullanılacak zorun ince ayarının iyi tutturulmasıdır.

Peki, bu *ince ayar nasıl yapılacaktır*? Dürtüsel doyumlar üzerindeki baskıların tümünden kaldırılması olanaklı mıdır? Freud, uygarlık tarihi boyunca, insanın doğaya egemen olmada ve ondan bir zenginlik kurmada elde edilen başarının; insanın dürtüsel doyumları çerçevesinde yaşayacağı mutluluğa koşut bir biçimde

yansımadığı inancındadır. Eğer kurulacak bir uygarlık, insanların dürtüsel doyumları üzerindeki baskıları kaldıracak olursa, insanlar bütün bu zenginliklerin de tadını çıkarma olanağı bulacak ve bu da, insanlığın altın çağı olacaktır. Ancak böyle bir şeyin gerçekleşebilmesi, Freud'a göre kuşkuludur. Evet; insanların büyük çoğunluğunun, küçük bir azınlığın (iktidarı elinde tutan küçük bir azınlığın), uygarlık adına dayatmalarına maruz kaldıklarını söylemek yanlış olmaz. Peki, bu kusur, uygarlığın doğasından mı kaynaklanmaktadır, yoksa, o uygarlık kültürünün kendine özgü yasalarından mı? Freud'a göre, anlaşılan, uygarlık adına dayatma, uygarlığın tabiatındandır. Çünkü, insanlardaki yıkıcı ve bu anlamda anti-sosyal ve anti-kültürel eğilimler, toplumun genel yönelimini belirleyecek ölçüde yaygındır. Dolayısıyla, dürtüsel doyumlar üzerindeki kısıtlamalar kalktığında, uygarlığın o zamana dek yarattığı birikimleri korumak ve geliştirmek olanaklı değildir. İyisi mi, kitle başıboş bırakılmamalı, yönetici azınlık tarafından denetlenmeli ve yönlendirilmeli ama liderlerin de, kendi dürtüselliklerini denetleyebilecek mezyetlere sahip olmaları gereği ihmal edilmemelidir.

Peki; uygarlık gerekli, dayatmalar kaçınılmaz, bu dayatmalar da insanlarda hoşnutsuzluğa yol açıyor; dayatmaları elden bırakmayacak ama kendi dürtüselliklerine ram olmayacak basiretli yöneticiler de bulduk; daha ne yapabiliriz? Freud'un bir başka çözüm önerisi de, yeni kuşakların sevgi ve mantıkla yetiştirilmeleridir. Böyle bir süreçten geçerek yetişen yeni kuşakların uygarlığa yönelik tutumları da farklı olacaktır. *Sevgi* ve *mantıkla* yetişen insanlar, uygarlığı ve onun beklentilerini kendilerine yabancılamayacaklar, gerekli özverileri herhangi bir sıkıntıya düşmeden kendiliklerinden yaşama geçireceklerdir. Zorlanma yaşamayacaklar, çünkü, bunu bekleyen liderlerinden farklı bir hissediş içinde olmayacaklardır. Şimdiye dek, hiçbir kültürün bunu sağlayamamış olması, çocuk eğitimi bu anlamda sevgi ve mantıkla donatacak bir kültürün var edilmemesine bağlıdır. Neden illa çocuk eğitimi; çünkü, çocukluk döneminde dürtüsel yaşantıların nasıl hale yola koyulduğu, insanın nihai çizgisini (de) tayin eder de ondan.

Kitlenin açıktan homurdanmalarını engelleyecek (ve dolayısıyla uygarlığı muhafaza edecek) bir diğer olanak da *süperego* baskısıdır. Freud, insanın ruhsal yapısının, insanlığın nesnel ilerlemelerinden etkilendiğini, nesnel yaşantıdaki değişimlerin insan ruhuna da yansıdığını kabul eder. Çünkü, insanın ruhsal aygıtı, nesnel yaşamın öngördüğü zorlamaları içselleştirmeye yarayan, *süperego* denilen bir kuruma sahiptir. *Süperego* sayesinde insan, toplumsal egemen kültürün beklentilerini, bir dış zorlama olarak değil, kişisel bir iç yaptırım olarak yaşar. *Süperego*'nun bu güçlenişini Freud, çok değerli bir kültürel unsur olarak görür. Kültürle bu tarzda özdeşim kurmuş olan insan sayısı ne denli çoksa, kültür de o denli sağlam olacaktır, ona göre.

Dürtüsel doyumlarından önemli ölçüde vazgeçen, kendi elleriyle ürettikleri zenginliklerden pek de pay alamayan ve bu anlamda egemenler tarafından ezilen kitlenin bir başka avantajı da, egemenlerin kültürünü bir *kültür ideali* olarak benimsemeleridir. Yoksa, bunca insanın doyumsuzluğuna ve o ölçüde düşmanlığına yol açan bir kültürün bu denli uzun ömürlü olmaması beklenirdi. İşte bu noktada Freud, ezilenlerin (kültürün yasaklarına tabi olanların), ezenlerle

bağlaşmasını sağlayan şeyin, kültürel ideal olduğunu ortaya koyar. Bu ideal, yani, kültürel ortaklaşa değerler, herkes için geçerlidir. Böylece, egemenlerin gücü ezilenlere de geçer. Onlar da, başka kültürler (insanlar) üzerinde egemen olan kendi kültürlerini sahiplenirler. Ayrıca birçok yönden ezilenler, efendilerini, kendi bireysel ideallerinin bir tür somut gerçeklenişi olarak da görüp onlarla (o idealler çerçevesinde) özdeşleşebilirler. Bütün bunlar, kültürün güvenceleridir.

Freud, değerlendirmelerinin bu aşamasında, sözü kaçınılmaz olarak, Avrupa ile Asya arasında uzanan büyük ülkede olanlara getirir. Orada olanları değerlendirecek bilgi ve beceriye sahip olmadığını söylese de, tasarlanan ile uygulanan arasında kaçınılmaz bir uçurum olacağını düşündüğü anlaşılır.

Komünistler ve komünizm hakkında şunları söyler: *“Komünistler bizi kötülüklerden kurtaracak yolu bulduklarına inanıyorlar. Onlara göre insan hepten iyidir ve komşusuna karşı iyi niyetlidir; ama özel mülkiyet kurumu doğasını yozlaştırmıştır... Eğer özel mülkiyet kaldırılır ve her türlü zenginlik ortaklaşa paylaşılacak olursa, herkes bundan yararlanacak, insanlar arasındaki kötü niyet ve düşmanlık ortadan kalkacaktır. Herkesin gereksinimi doyumlandırıldığı için de, hiç kimsenin bir başkasını düşman olarak görmesi için bir nedeni olmayacak; herkes gerekli olan işi gönüllü olarak üstlenecektir. Komünist sistemin ekonomik eleştirisi ile ilgili değilim; özel mülkiyetin ortadan kalkmasının yararlı veya avantajlı olup olmadığını söyleyemem. Ama sistemin dayandığı psikolojik önermelerin tutar yanı olmayan bir yanılsama olduğunu görebiliyorum. Özel mülkiyeti ortadan kaldırmakla insanın saldırganlık düşkünlüğünü, en güçlüsü olmasa da güçlü araçlarından birisinden yoksun bırakacağımız açıktır; ama bu yolla, saldırganlığın kötüye kullandığı güç ve etkiyi ortadan kaldırmış ya da saldırganlığın doğasında herhangi bir değişiklik yaratmış olmayız! Salırganlık mülkiyet tarafından yaratılmadı. İlkel çağlarda, mülkiyet henüz yok denecek kadar azken, saldırganlık sınırsız bir egemenlik sürmüştü ve bugün zaten bebek odasında, mülkiyetin ilkel, anal biçimi bırakılmadan önce de kendini gösterir... Maddi zenginlik üzerindeki kişisel hakları ortadan kaldırsak bile cinsel ilişkiler alanındaki ayrıcalıklar hala yerinde kalacak ve başka bakımlardan eşit konumda olan insanlar arasında en güçlü nefret ve en şiddetli düşmanlığın bağlı olduğu kaynak olacaktır. Tam bir cinsel özgürlüğe izin vererek ve böylece uygarlığın çekirdeği olan aileyi feshederek bu etkeni ortadan kaldırdığımız takdirde, uygarlığın gelişiminin girebileceği yeni yolların neler olduğunu kolayca göremeyeceğimiz doğrudur; ama tek bir şeyi bekleyebiliriz, doğasının bu yok edilemez özelliği insanı orada da izleyecektir.”* (14)

Freud, maddi eşitsizlikler ile ilgili olarak; gençliğinde yoksulluk çekmiş insanların, bu eşitsizliği dayatan yaşam koşullarına karşı mücadelesini anlayışla karşıladığını söyler ve şöyle bir not düşer: *“Eğer bu mücadelenin adelet, bütün insanların eşitliği adına soyut bir beklentiye dayandırılma girişiminde bulunulursa, karşısında dile getirilebilecek çok açık bir itiraz vardır: bireyleri olağanüstü ölçüde eşitsiz fiziksel özellikler ve ruhsal yetilerle yaratan doğa, çaresi olmayan adeletsizlikler yaratmıştır.”* (!) (15)

Freud, kültürel süperegö bağlamında dinsel ahlaktan söz ederken de sosyalistlere değinir; din vaadinin öteki dünya ile ilgili olduğunu söyler ve şunları ekler: “*Ancak, erdem burada, bu dünyada ödüllendirilmedikçe, ahlakın nafîle bir nasihat olarak kalacağına inanıyorum. Ben de insanların mülkiyetle ilişkilerinde yapılacak gerçek bir değışikliğin bu yöndeki ahlaki buyruklardan çok daha yararlı olacağından eminim; ama sosyalistler arasında, insan doğasının idealistik bir yanlış yorumlanması ile bu olgunun takdiri bulanıklaştırılmış ve pratik amaçlar için yararsız kılınmıştır.*” (16)

Freud’un bir başka değinisi ise şu: “*Almanya’nın dünya egemenliği rüyasının bir parçasının, Yahudi düşmanlığı olması nasıl anlaşılmaz bir rastlantı değilse; Rusya’da yeni, komünist bir uygarlık kurma girişiminin, burjuva düşmanlığında ruhsal bir destek araması da anlaşılmaz değildir. İnsanın merak ettiği şey, Sovyetler’in, burjuvaların tamamını yok ettikten sonra ne yapacağıdır.*” (17)

Uygarlığı bekleyen tehlikelerden biri de savaşlardır. Freud’un bu tehlike ile ilgili fikirlerini, 1915 tarihli **Savaş ve Ölüm Üzerine Düşünceler** (18) ve 1933 tarihli, **Neden Savaş** (19) isimli yazılarında buluyoruz.

Savaş ve Ölüm Üzerine Düşünceler, iki ayrı yazı olup bu iki yazı, I. Dünya Savaşı’nın başlamasından altı ay sonra kaleme alınmıştır. Freud, doğrudan dürtüsel doyumlardan vazgeçişin, çağdaş uygarlığın hizmetine verilmiş enerjiler olduğunu ama çağdaş uygarlığın bu konuda ölçüyü kaçırdığını söyler. Bu ölçü kaçıklığı, savaşların itici gücü olan saldırganlık dürtüsünün de birikmesine ve savaşlar aracılığı ile patlak vermesine yol açmaktadır. Freud, çağdaş uygarlığı, ticaret ve üretim bağlamındaki evrensel çıkarları adına aklın yoluna davet etmekte; dürtüsel doyumların ancak, bu türden patlamalara yol açmayacak ölçülerde dizginlenmesini tavsiye etmektedir. (20)

Neden Savaş isimli yazı ise, Einstein ve Freud’un birbirlerine yazdıkları birer mektubu içerir. Bu türden yazışmalara öncülük eden, Milletler Birliği’dir. (1931) Amaç, belli konularda aydınların görüşlerini almaktır. Bu bağlamda Freud, Einstein’ın 1932 Temmuz’unda yazdığı bir mektuba, Eylül 1932’de Viyana’dan yanıt vermiştir.

Einstein mektubunda, artan silahlanma eğilimi ve düşmanca tavırlardan kalkarak, insan ruhsal dünyasındaki yıkıcılık ve nefrete dönük eğilimleri denetlemenin ve savaş önleminin bir yolu olup olmadığını sorar.

Freud verdiği yanıtta; uygarlık gelişiminin ta en başından beri, insanlar arasındaki çıkar çatışmalarının daima kaba güç kullanmak yolu ile çözümlendiğini; giderek, büyük savaşların daha küçük ölçekli savaşları önleminin yolu gibi gözüktüğünü söyler. Savaşları önlemek için, her ulus için bağlayıcı yaptırımsal güçlerle donatılmış bir üst/merkezi kuruma gerek olduğunu; Milletler Birliği’nin merkezi bir kurum olmakla birlikte, yaptırımsal gücü olmadığını vurgular. Yaptırımsal güce ihtiyaç vardır; çünkü toplumun bireylerini iki şey ayakta tutmaktadır. Bunlardan biri, bireyler arasındaki duygusal bağlarsa; diğeri de şiddettir.

Freud; bireysel/tekil veya azınlık egemenliğini sağlayan şiddete karşı, çoğunluğun çoğunluk yararına şiddet kullanmasının ve bireysel egemenlere yaptırım uygulama anlamındaki şiddetin haklılığını dile getirir. Ancak, bir önceki tahakkümün benzerinin, ardılları tarafından kurulmaması için, örgütlülük ve örgütsel iç dayanışma çok önemlidir: *“Bu noktada şu esasa sahip olduğumuza inanıyorum: gücün, üyeleri arasındaki duygusal bağlarla birarada kalan daha büyük bir birliğe aktarılması yoluyla şiddetin aşılması.”* (21, 22)

“Bazı insanlar, komünist düşünce tarzı evrensel kabul görünceye dek savaşlara son vermenin mümkün olmayacağı kehanetine eğilim gösteriyor. Ancak, her koşulda bu hedef, günümüze çok uzak ve belki de ancak en korkunç iç savaşlardan sonra ulaşılabilecek bir hedeftir. Dolayısıyla bugün için fiili gücün yerine fikirlerin gücünü koyma girişimi başarısızlığa mahkum gibi gözüküyor. Eğer yasanın, özgün anlamda kaba şiddet olduğu, hatta bugün bile şiddetin desteği olmaksızın bir şey yapılamayacağı gerçeğini göz ardı edersek, bu, büyük bir hata olacaktır.” (23)

Freud; iki dürtünün birbirlerinden bağımsız yaşanmadıklarını, çoğu kez çeşitli oranlarda birbirlerine katıştıklarını, birbirlerini destekleyebildiklerini veya karşıt bir etkileşmeye girebildiklerini, birinin diğerine göre daha temel olmadığını söyler. Sözgelimi, soyunu sürdürme arayışı özünde kuşkusuz erotik bir eylemdir ama bu amacın sağlanabilmesi için, saldırganlık dürtüsünün işbirliği de kaçınılmazdır. Çünkü, cinsel sevginin yaşama geçmesi için, cinsel nesneye sahip olunması gerekir. Öte yandan, kabullenilmesinde zorluk yaşanan saldırganlık dürtüsü, yaşamın kendisinde ve insanın doğasında vardır. Dolayısıyla hiçbir şey onun tümünden ortadan kalkmasını getirmez. Önemli olan, saldırganlık dürtüsünü, (haksız/ H.S.) savaş ve benzeri yönelimlere akmayacak bir zeminde kullanılabilir kılmaktır. Freud bunun için de, Eros'un, saldırganlık karşısında baskın kılınabileceği bir kültürü öngörür. Bireyleri birbirine bağlayan her türden sevgi ilişkisi, sözgelimi, belli toplumsal çıkarlar çerçevesinde kurulmuş özdeşleşmeler önemlidir. (24)

Freud, yükselen faşizm karşısında ve olası bir dünya savaşı öncesinde şunları söyler: *“Bana öyle geliyor ki insan türü için kaçınılmaz sorun; kültürel gelişmelerin, agresyon ve özyıkım dürtüsünün toplumsal yaşamda yarattığı rahatsızlığı denetleyip denetleyemeyeceği veya bunu ne ölçüde başarabileceğidir... İki ‘İlahi Güç’ten* (burada, a.g.y., s.133'teki şiire bir gönderme yapılır) *birisi olan ölümsüz Eros'un, aynı ölçüde ölümsüz olan düşmanıyla girdiği mücadelede kendini dayatmasını umut ederiz. Ama ne ölçüde başarılı olacağını ve sonucun ne olacağını kim tahmin edebilir ki?”* (Bu son cümle, 1931'de, Hitler tehlikesinin kendisini hissettirmeye başladığı koşullarda eklenmiştir.) (25)

Sonuçlar

1. Bireysel psikoloji (ve psikanaliz), bireyi; bir model, bir nesne, yardımcı veya bir rakip olabilen başkaları ile ilişkisi içinde dikkate alır ve bu anlamda bireysel psikoloji, aynı zamanda, toplumsal psikolojidir.
2. Freud'a göre uygarlığın temel yaşantıları; insanın doğa ile ilişkisi/çalışma (bu bir zorunluluktur: 'ananke'), bu süreçte elde edilen zenginliklerin paylaşımı ve insanlararası sevgi (Eros) ilişkisidir.
3. İnsanların belli bir düzenlilik içinde yaşadığı yerde (yani uygarlık ortamında), dürtü doyum arayışlarının, o uygarlığın kültürel ölçütleri dahilinde denetlenmeleri kaçınılmazdır.
4. Toplumun kültürel dinamiklerini kendi içinde üreten aile de, uygarlığın sözü edilen temel yaşantıları uyarınca yapılır. Tensel ve sevecen ilişkiler, belli bir cinsiyet rolünün ve kimliğin benimsenmesi olarak özdeşim, toplumsal etkinliklere katılma anlamında yüceltme, narsisizmden vazgeçme ve gerçeklik ilkesine bağlanma, ego- ideali'nin kuruluşu, toplumsal ideallere bağlanma ve süperego'nun (vicdan/suçluluk duygusu) yapılanışının temelleri aile içinde atılır ve bunlar, toplumsal yaşantı içinde serpilirler.
5. Freud, uygarlık adına kitlelerin, liderler ve yönetici bir azınlık tarafından yönlendirilmeleri ve denetlenmelerini kaçınılmaz bulur; özdenetime inanmaz. Ancak kitlelerin dürtüsel istemlerinin denetlenmesinde ölçü kaçmamalı (kendi döneminde uygarlık kantarın topuzunu kaçırmış ve suçluluk duygusu, uygarlığın en önemli bileşeni olmuştur) ve yönetenler de kendi arzularını gemlemeyi bilmelidirler.
6. Freud'a göre, yönetenler ve yönetilenler arasında gönüllü bir işbirliğinin olabilmesi için, çocuk eğitimi sevgi ve mantığa dayalı olmalıdır.
7. Freud, özel mülkiyetin kaldırılmasının, dürtüsel istemleri (ve onlara bağlı çatışmaları) 'temelde' etkilemeyeceğini; bu anlamda sosyalistlerin insan doğasını idealistik bir tarzda yanlış yorumladıklarını düşünür.
8. Uygarlığa yönelik en büyük tehditlerden biri ve en büyük şiddet kullanımı olan savaşın, uygarlık tarafından bastırılmış saldırganlık dürtüsünden enerjisini aldığını söyler.
9. Toplum yaşantısında, saldırganca eğilimleri gündemden düşürecek olan, sevginin (Eros) saldırganlık eğilimleri karşısında baskın kılınmasıdır. Ancak Freud, uluslararası şiddet söz konusu olduğunda; saldırganlığa muhatap olanların, saldırganca karşı örgütlü bir tarzda şiddet kullanmalarının gereğine de inanır.
10. Freud'un, uygarlığa yaklaşımının burjuva-düzeltilimci (reformist) bir çizgide olduğu aşıkardır. Yegane uygarlık olarak bildiği burjuva uygarlığının heba olup gitmemesi için, iyi niyetli (safdil) tavsiyelerde bulunur. Kapitalist ekonominin, bireysel/özel iradeleri ve iyi niyetleri aşan (ya da onları belirleyen) nesnel dinamiklerinden haberdar değildir. Öte yandansa, Marksistler'in haberdar

olmadığı bir şeyden haberdardır: ‘Salt’ mevcut üretim ilişkilerinin (kapitalist ekonomik yapılanmanın) tasfiye edilmesi ile insan, kendiliğinden, değişmez.

Dipnotlar ve Kaynakça

1. *Group Psychology and the Analysis of the Ego*/ 1921, S. Freud; The Standard Edition, Volume: XVIII, London: Hogarth Press, 1986, s.69
2. *Civilization and It's Discontents*/ 1930 (1929), S. Freud; S. E., V.: XXI, s.99 (IV. Bölüm) (1 ve 2 için, Türkçe’de yararlandığım kaynak: *Uygarlık, Din ve Toplum*/ Ç.: Selçuk Budak, Öteki Y., 1995)
3. *Group Psychology...*/ s.105-110 (VII. Bölüm/ ‘Özdeşim’)
4. “ “ / s. 90-92 (IV. Bölüm/ ‘Libido ve Telkin’)
5. “ “ / s. 93, 94 (V. Bölüm/ ‘Kilise ve Ordu’)
6. Freud, bu gruplardaki iç bağlılık her ne kadar sevgiye dayalı olsa da, bu sevgi ve hoşgörünün içe dönük olduğunu; grup dışında kalanlara yönelik egemen duygunun hoşgörüsüzlük olduğunu düşünür. Ancak, dinsel bağlanmalardaki veya inanç olgusundaki zayıflamanın sonucu olarak, bu hoşgörüsüzlük de azalmaktadır. Yine eklemek gerekir ki, Freud’a göre, dinsel bağlanmalar niteliğinde başka bağlanmalar da ortaya çıkmış, belli değerlere bağlananlar, kendi dışlarında kalanlara, dinsel bağnazlıktakine benzer hoşgörüsüzlükleri sergilemeye başlamışlardır. Freud’a göre bu yönelimin tipik örneklerinden biri, sosyalist bağlanmalardır. (Freud, aynı yazının bir sonraki bölümünde, bağlanılan fikirlerin de liderlik niteliği taşıyabileceğini söyler.)
7. *Group Psychology...*/ s.111-116 (VIII. Bölüm/ ‘Aşık Olma ve Hipnoz’)
8. *Korkunun Krallığı*’ndan *Acemaşiran*/ Attila İlhan; 1987, Bilgi Y., s.75
9. “ “ “ *Hüzzam*/ s.74
10. *Group Psychology...*/ s.116
11. *Civilization and...* / s.123 (VII. Bölüm)
12. “ “ / s.131-133 (VII. Bölüm)
13. Bir tekrar: Freud, cinsel dürtünün başlangıçta, üreme eylemine ve amacına yönelik olmadığını, basitçe haz (doyum) arayışına yönelik olduğunu vurgular. Cinsel dürtünün doyum sağladığı bölgeler, çocuğun kendi bedenindedir. Bu bölgelere, ‘erotojenik bölgeler’ denir. Çocuğun cinsel doyumunu, kendi bedeni üzerinden yaşandığı, kendi bedeni üzerinden algılandığı için, bu dönemdeki cinsel yaşantı ‘oto-erotizm’ olarak isimlendirilir. Çocuk giderek, uygarlığın baskısı ve yönlendirmesi ile bu birbirinden bağımsız (özerk) cinsel uyarılım ve doyum bölgelerine yatırımdan vazgeçer ve doğrudan cinsel organı üzerinden doyuma yönelir. Böylece, dışarıdaki bir nesne, sevgi/cinsellik nesnesi olarak önem kazanır. Ancak, gelişimin o aşamasında üretken cinsellik olanaklı olmadığından, cinsel dürtü enerjisi yüceltilerek uygarlığın hizmetine sunulur. Cinsel/ruhsal gelişimi bu yolu izlemeyenler, daha önceki doyum yollarına bağlanıp kalırlar; bunlar, çeşitli ‘sapmalar’ ve ‘eşcinselliğin’ öznesi olurlar. Dolayısıyla bu öznel, cinsel doyum arayışlarını, oto-erotik modeller üzerinden doğrudan yaşama geçirirler; bu anlamda, hasta olmaz ama ‘ahlaksız’ (egemen yargıya göre) olurlar. (Halbuki nevrotikler, cinsel ahlakın yasaklamaları karşısında, cinsel isteklerini bastırma yolunu seçerler ve cinsel doyum arayışlarını hastalıklı bir biçimde ve bilinçdışı bir tarzda ortaya koyarlar. Böylece nevrotikler, ahlaklı -iffetli- ama hasta olurlar.)

14. *Civilization and...* / s.112,113, 114 (V. Bölüm)
15. “ / s.113’te dipnot (V. Bölüm)
16. “ / s.143 (VIII. Bölüm)
17. “ / s.114, 115 (V. Bölüm)
18. *Thoughts for the Times on War and Death*/ 1915, S. Freud; S. E., V.: XIV
19. *Why War?*/ 1933 (1932), Einstein and Freud; S. E., V.: XXII
20. Kuşkusuz, bu, oldukça iyi niyetli ama çocuksu bir beklentidir. Çünkü Freud, çağdaş uygarlık diye isimlendirdiği kapitalist üretim ilişkileri dünyasının, öyle evrensel çıkarlar diye bir derdi olmadığını, pazar paylaşımı sorununun nasıl da gereğinde savaşı dayattığını; savaşların, sınıf çıkar ve çatışmaları üzerinde yükseldiğini bilmez.
21. *Why War?*/ s.205
22. Freud’un bu paragrafında; devrimci-demokratik şiddet, burjuva devletin aşılması ve sosyalist toplum kuruculuğu tahlillerini andıran bir şeyler okur gibi olmuyor muyuz?
23. *Why War?*/ s.208, 209
24. Aynı noktadan kalkılarak, sosyalist devrimlerin de, yalnızca mülkiyet meselesini halleden bir süreç değil; insanları bazı ülküler çerçevesinde gönüllü olarak birbirlerine bağlayan, libidinal olanı öngören bir süreç olması gerekliliği ortaya çıkmaz mı?
25. *Civilization and...*/ s.145 (VIII. Bölüm)

Psikanalizin Sanata ve Sanatçıya Yaklaşımı

Bu başlık altında ise, Freud'un, sanatçıya ve sanatsal yaratım sürecine yaklaşımını, onun, konuyla ilgili belli başlı yazılarını ele alarak anlamaya çalışacağız. Genelde denilebilir ki, Freud bu yazılarında; ya sanatçının, eserinde yansıma bulan, ruhsal/yapısal özelliklerinin (gereksinim ve çatışmalarının) izlerini açığa çıkartmaya çalışmakta; ya da, bireyin evrensel nitelikli ruhsal çatışmalarının, sanatsal ürünlerde nasıl işlendiğini irdelemektedir.

Freud, 1910 tarihli, *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı* (1) adını verdiği uzun yazısında; Vinci'nin kişiliksel/yapısal özelliklerinin, sanatsal yaratma sürecine ve yapıtlarına nasıl yansımış olabileceğini irdeler. Bunu yaparken de; sanatçının, gerek erken çocukluk yaşamında (anne ve baba ile ilişkilerinde), gerekse ileriki yaşantısında, göze çarpan özelliklerinin neler olduğunu; bu özelliklerin sanatçının yaratma serüveninde ne gibi izdüşümleri olabileceğini anlamaya çalışır.

Freud için, Vinci'nin sanatsal tavrında dikkati çekici özellikler; yapıtlarında erotik sahnelere (ana karnında çocuk, kadının iç organları gibi bir-iki anatomik şema dışında) çağdaşlarına göre ilgisiz kalışı, tablolarındaki kadınların çocuksu bir sevginin özneleri olarak betimlenmeleri; tablolarını (kendine göre) bir türlü bitirememesi, çabuk işlem gerektiren fresk tekniğine ısınamaması; tam da sanatsal yaratıcılığını daha ötelere taşıyacağı bir noktada, doğaya ve bilime yönelmesidir.

Peki; Vinci'nin kişiliksel özellikleri nelerdir? Freud'un saptamalarına göre Vinci; meslektaşları arasındaki (zaman zaman sert saldırılara varan) yarışmacılıklara itibar etmeyen, bu türden didişmelerden uzak duran, hayli yumuşak ve barışsever bir kimliğe sahip; herkese sevecenlikle yaklaşan, et yemeyen, pazardan aldığı kuşlara özgürlüklerini bağışlamaktan özel zevk duyan bir yaradılıştadır. Savaşları hoş karşılamayan, kan dökmelere karşı olan; insanı, hayvanlar

dünyasının en yırtıcısı olarak kabul eden Vinci, bu tavırlarıyla Freud’a göre neredeyse kadınsı bir duyarlılığı yansıtırken; öte yandan, idama götürülenlerin yüzlerindeki endişeyi yakından gözlemleyip ayrıntılı resimsel notlar almaktan, en öldürücü silahların planlarını çizmekten ve savaş başmühendisi olarak Cesare Borgia’nın yanında görev almaktan da kusur kalmaz. Bu, dikkati çeken bir çelişkidir.

Yoğun cinsel perhizlerle doludizgin cinselliğin atbaşı gittiği bir dönemde Vinci, kadın güzelliğini resmeden sanatçılarda görülmeye alışkın olunmayan bir cinsel soğukluk içindedir. Onca bilme-öğrenme tutkusu, cinselliğin yanından bile geçmez. Üstelik, cinsellikle ilgili çizdiği bir-iki anatomik şema da, şanına yaraşmayacak yanlışlıklar içerir. Öte yandan, henüz ustası Andrea del Verrocchio’nun yanında iken, daha sonra aklanmış olsa bile, bazı gençlerle birlikte eşcinsel ilişkisi olduğu için mahkemeye verilmiştir. Yaşamı boyunca yakışıklı oğlanlar üstadın yanından eksik olmamış, bir vakitler annesinin ona gösterdiği özeni o da onlara göstermiş, tüm gereksinimlerini karşılamış, hatta bunlardan biri olan Francesso Melzi, ustası ile birlikte Fransa’lara kadar gitmiş, ölünceye kadar onun yanında kalmış ve üstad tarafından varis tayin edilmiştir. Üstelik bu delikanlıların yakışıklılıklarından başka meziyetleri de yoktur; çünkü hepsi de, en küçük bir iz bırakmadan bu dünyadan göçüp gitmişlerdir.

Vinci’nin sevgiye bakışı da kuşku uyandırıcıdır, Freud’a göre. Çünkü Vinci, bir başkasının sevillebilmesi için, sevginin dayanaklarının iyice tartılmasını, eğer bir sevgi nesnesi adamakıllı tanınmamışsa sevgiden söz edilemeyeceğini ileri sürer. Freud’sa, bu saptamanın enikonu yanlış olduğunu, kimsenin bir başkasını severken uzun ve akılcı tahliller yürütmediğini; sevgi ilişkisinin, tümüyle iç ihtiyaçların kendiliğinden ve karşılıklı örtüşmesinden kaynaklandığını, bunun tersini iddia edenlerinse (Vinci gibi) olsa olsa aşk ilişkisini yokuşa sürme niyetlisi olabileceklerini vurgular. Freud’a göre Vinci, annesi ile yaşadığı çocuksu aşk ilişkisiyle dahi çatışmaya düşmüş ve kendisini, o ilişkinin tutkusunu sırtlanarak, doğaya ve bilime (bilme tutkusuna) sürgün etmiştir. (Hatta, Vasari, Leonardo’nun son saatlerinde kendisini, sanatta üstüne düşenleri yapmamakla suçladığını aktarır.)

Sanatçının çocukluğuna baktığımızda ise şunları görürüz: Vinci, babasının evlilik-dışı ilişkisinden doğmuş, babasının evli olduğu hanımdan çocuğu olmayınca, küçük yaşta baba evine alınmıştır. Çeşitli kaynaklar Vinci’nin, gerek üvey annesi, gerekse babaannesi tarafından büyük bir şefkat gördüğünü aktarır. Yani, hem öz annesi, hem de baba evindeki kadınlarla yoğun bir sevgi ilişkisi yaşamıştır. Her iki durumda da baba pek hesapta yoktur; kadınlar ve o vardır.

Vinci, temel çocukluk anısını şöyle anlatır: *“Öyle görünüyor ki, akbabalarla bu denli derinden ilişkili olmam, önceden belirlenmiş olmalı. Çünkü, en erken dönem anılarımdan birine göre; beşiğimde yatarken, bir akbaba bana doğru geliyor, kuyruğu ile ağzımı açıyor ve kuyruğunu dudaklarıma doğru birçok kez vuruyor.”* (2) Freud’a göre bu bir anı değil, daha sonradan bir anı olarak geçmişe yerleştirilen bir düşlemdir. Erkek cinsel organının ağza alınması veya sokulması (fellatio) eylemini andırır. (Aslında akbabanın kuyruğu anısı, emzirme ve yoğun öpme eylemleri ile annenin yaşattığı tutkulu cinsellik anılarına sonradan

giydirilmiş bir düşlem olmalıdır, der Freud.) Ayrıca bu kuyruk hikayesi, kadınların veya edilgin eşcinsellerin düş veya düşlemlerine benzerlik gösterir. Annesi ile yoğun bir beraberlik içinde olan Vinci, aynı durumdaki başka erkek çocukları gibi, annesinde kendisindeki gibi bir penis olduğunu varsayar; annesine bir penis yakıştırır. Düşlemdeki kuyruk da, o penis yanılışmasının ifadesidir. Ancak daha sonra bunun bir yanılışma olduğu fark edilir ve bir hayal kırıklığı yaşanır. Hayal kırıklığı, ergenliğe varıldığında kadınlarla ilişkide soğukluğa (empotans) ve eşcinsel yönelimlere zemin hazırlar. (Yine, bir cinsel nesne (fetiş) olarak ayağın benimsenmesinde de, bir zamanki hayale takılıp kalmanın geçerli olduğu söylenebilir.) Bir yanda, babanın bir model olarak ortalıkta olmayışı (veya anne tarafından dışarıda bırakılışı); öte yanda annenin/annelerin yoğun ilgi, şefkat ve cinsel uyarmaları. Bu durumda erkek çocuğu, anne ile özdeşleşir ve daha sonra, onun kendisini sevdiği gibi sevebileceği (kendisini model aldığı) erkeklerin peşinden koşar. Yani cinsel nesne seçimi, narsistik bir yol izler. Böylece, onu annesine sadakatten alıkoyacak kadınlardan da uzak durmuş olur.

Bir ilginç not da, eskilerin (örneğin eski Mısırlıların) akbabayı dişilik simgesi olarak kullanmaları ve akbabaların, erkeğe gereksinmeden havada rüzgarla döllandikleri inancıdır. Üstelik, Meryem Ana'nın da kutsal bekaretinden sual olunmaz; onun da bir erkeğe gereksinimi yoktur. Öyleyse, Vinci'ye de; çocukların nereden geldiğine ilişkin evrensel çocuk sorusuna cevaben, kendisini, babaya ihtiyaç duymayan bir akbaba yavrusu olarak düşlemesi çok görülmemelidir. Üstelik, daha sonra, uçmaya ilişkin dinmek bilmeyen merak ve araştırmalarının kaynağı da burada aransa yeridir.

Leonardo'nun sanatsal etkinliğinde göze çarpan özelliklerden biri, yaratma sürecinde yapıtı ile sancılar içinde boğuşması ve bir süre sonra da yapıtını akıbeti ile baş başa bırakmasıdır. Örneğin, Milan'da, Santa Marie delle Grazie Manastırı'nda *Son Yemek* (Last Supper) üzerinde çalışırken de, ya sabahın erken vakitlerinden gece karanlığına dek, dur durak bilmeden, yemeden içmeden çalışmış ya da tek bir figüre birkaç fırça darbesi vurduktan sonra çalışmayı bırakmıştır. Öte yandan, Floransalı Francesco del Giocondo'nun eşi Mona Lisa'nın portresi üzerinde dört yıl çalışmış; sonra, kendisi için bitmemiş bir halde iken Fransa'ya götürmüş ve (Allah'tan) Kral Francis I tarafından satın alınan tablo, bugün Luvre Müzesi'nin en değerli yapıtı olarak sanat tarihindeki yerini almıştır. Bir diğer dikkati çeken nokta ise, Leonardo'nun, nemli zeminde çalışmayı ve dolayısıyla çabuk hareket etmeyi gerektiren fresk tekniği ile baş edememesi ve yağlı boya çalışmayı yeğlemesidir. Bütün bunlar Freud'a, Vinci'nin, sanatsal yaratma sürecine yatırımının (yüceltime uğratılmış libidosunun) ikircimli, çatışma içinde olduğunu gösterir.

Leonardo, belli bir tarihe kadar, annesi ile yaşadığı yoğun sevgi ilişkisinin temsilcisi (yüceltimi) olan müşfik kadınlar ve yakışıklı delikanlılar resmetmiştir. *Mona Lisa* tablosundaki gülümseyen kadının, Vinci'nin düşlerini süsleyen anneyi yansıttığı söylenebilir. (Ayrıca, birçok tablosunda benzer şekilde gülümseyen kadınlar vardır.) Zaman olarak bu tabloya en yakın çalışması olan *Kutsal Anna Selbdritt*'te ise; sınırları birbirinden ayrılamayacak şekilde resmedilmiş Meryem, annesi (Ermış Anna) ve çocuk İsa vardır. Freud bu resimdeki kadınlarda, Vinci'nin, annesi ve babaannesini; iki kadın arasındaki yaş yakınlığını yansıtan

betimlemeden kalkarak da, Meryem'in annesi konumundaki figürün, Vinci'nin öz annesini yansıttığını düşünür. Böylece, yaşamlarındaki erkek eksikliğini çocuk üzerinden doyuran üç kadın, aynı tabloda yoğunlaştırılmış olarak ifade bulurlar.

Vinci, her ne kadar dolayımli ifadeleri içinde kendisini dayatan eşcinsel eğilimlerini bastırma kaygısıyla sanatsal çalışmalarında duraksamalar yaşasa; hatta, belli bir süre sonra, tutkularını daha sıkı bir şekilde denetlemek için bilime yönelse de; Mona Lisa ve Kutsal Anna Selbdritt örneklerinde olduğu üzere (ellili yaşlarında), derinlerdeki anne tutkusu ve kadınlarla yaşadığı eşcinsel nitelikli ve tutkulu ilişki, resimlerinde ifade bulmuştur.

Freud, Vinci üzerine çalışması vesilesiyle patografik çalışmaların (sayrıl özelliklerden kalkılarak bir kişi üzerine yazılmış yazıların), okuyucu tarafından genellikle dudak bükülerek karşılandığını; sıradan insanlarda görülebilecek şeylerden kalkılarak böylesine büyük kişilikleri ve yaratılarını anlamaya çalışmanın uygunsuz bulunduğunu söyler. Neden böyledir? Çünkü, kafasında bir büyük adam imgesi kuran okuyucu olsun, bir kişiliğin yaşamöyküsünü yazmaya soyunanlar olsun, zaten baştan duygusal bir yakınlıkla inceleme öznelere seçerler. Büyüklüğü benimsenen veya yaşamöyküsü yazılmak üzere seçilmiş olanlar, genellikle de çocukluktaki baba imgesinin yeniden diriltilmesi çabaları içinde idealize edilirler. Yine bu yazı vesilesiyle Freud, nevrotik olanla normal olanın veya sağlıklı olanla sayrıl olanın aralarındaki ayrımın olsa olsa niceliksel bir ayrım olduğunu; nevrotik veya sağlıklı olmanın, erken çocukluktan yetişkin uygar bir birey olana dek yaşanan süreçte, bilinçdışı bastırılmaya çalışılan şeylerin miktarı ile alakalı bir şey olduğunu söyler. Şunu demeye getirir; Leonardo'yu verili durumu içinde anlamaya, olana psikanalizin nedenselei yaklaşımı içinde bakmaya çalışmak, onu herhangi bir nevroz tanısının parantezine almak demek değildir.

Şöyle söylenebilir; Leonardo Vinci, üç yaşına dek, kocasız bir kadın olarak tüm sevgisini (ve cinselliğini) kendisine yönelten öz annesinin ve aile yaşantısı itibarıyla anne-baba-çocuk üçgeninde dışarda kalan (veya bırakılan?) koca nedeniyle onu sevgiye boğan üvey annesinin uyarı ve ayartıları ile aşılması güç bir, eşcinselliğe hazırlayıcı evre yaşamış; ergenliğe erişmesi ile birlikte bu eşcinsel mirası örtük bir biçimde erotik yaşantısına aktarmış veya belli bir yüceltme çerçevesinde sanatsal yaratıcılığının enerjisi haline dönüştürmüştür. Yüceltmenin yeterli olmadığı durumlarda, uyarılmış cinsel meraklılık duygusu bilimsel meraklılığın enerjisi olmuştur. Bu arada, sevgi ve şiddet arasındaki çatışmalar, yaratma sürecindeki kılı kırk yarmalar; anal erotik kişiliğin ambivalensini yansıtır.

Freud, 1908 tarihli *Yaratıcı Yazarlar ve Gündüz Düşü* (3) isimli çalışmasında ise; sanatsal yaratı ile bilinçdışı istekler, oyunlar, düşler ve düşlemler arasındaki bağıntıları ele alır.

Çocuklar kurdukları oyun dünyasında, gerçek dünyanın nesnelerini kullanır ama o dünyanın gerçek yargılarına kulak asmazlar; yani, kendi iç gereksinimlerinin uyarınca bir hayal dünyası kurarlar. Sanatçının tavrı da, oyun oynayan

çocuğunkinden pek farklı değildir; o da, hayal dünyasının ürünlerini bu dünyanın gerçeklerinin önüne çıkarır. Oyun çocuğunun kurduğu oyunlar, hayatın bir oyun olmadığını içlerine sindirmeleri gereken (!) büyükler için mazur görülmez ve makul bulunmaz. Eh, onlar da ne yapsınlar, düşlemler kurarlar; onları bildik tiyatro oyunlarına, romanlara, şiirlere akıttırılar. Her düşün olduğu gibi, her düşlemin de amacı, doyurulmamış bir isteği düşsel olarak doyumlamak, bu doyum arayışının önüne dikilmiş gerçekliği değiştirmektir. Sanatsal yaratı böyle bir düşlemdir; güçlü bir güncel etkinin sanatçıya geçmişte kalan yeterince doyumlandırılmamış olan arzularını anımsatması üzerine, doyum gereksiniminin, sanatsal kurgu içinde karşılanmasıdır. Hatta, ulusların hep birlikte sahip çıktıkları ve yeniden yeniden ürettikleri söylenceler de, o ulusların böylesi çocuksu ihtiyaçlarına cevap verirler. (Freud, 1913 tarihli, *Üç Kutu Öyküsü* (4) yazısında da; astral mitos'un tümüyle insanların gerçek yaşantıları ve içsel gereksinimlerinin gökyüzüne yansıtılmasından kaynaklandığı noktasında O. Rank'la aynı fikirde olduğunu belirtir.)

Bir sanat yapıtı, hem güncel yaşamdan hem de doyum arayışındaki isteklerden izler taşır ama bu arada estetik biçim ve ölçütleri de gözetmek zorundadır. Freud'a göre, bir kimsenin düşünüyü veya gündüz düşünüyü dinlemek pek cazip değildir. Sanatçı, birtakım estetik ölçüleri kuran ve o sayede kendisine okuyucu, dinleyici, seyirci, vb. bulandır. Sanatçının marifeti, bu estetik kurgu ile alımlayıcısının önüne çıkmak ve ona daha derin haz yaşantıları için bir 'ön haz' yaşatabilmektir. Bu ön haz ya da ayartı, bizlerin daha derinliklerdeki gereksinimlerimize bir kanal açılmasına ve bu gereksinimlerin doyumlandırılmalarına vesile olur.

Freud, 1914 tarihinde anonim, 1924'te ise kendi ismiyle *İmago* dergisinde yayımlanan *Michelangelo'nun Musa'sı* (5) isimli çalışmasındaysa; bir şaheserin insanı o denli etkilemesinde, ussal olarak tanımlanabilecek estetik becerinin yanı sıra (ve asıl önemlisi), yaratmaya dönük ihtiyacın yoğunluğunun olduğunu söyler. Bu ihtiyaç da derinlerde yatan bir ihtiyaçtır ve ancak psikanalitik bir yorumlama ile gün ışığına çıkarılabilir. O günün tarihi ile aradan üç yüz yıla yakın bir zaman geçmesine karşın etkileyciliğinden hiçbir şey yitirmemiş olan Shakespeare'in Hamlet'i de, etkililiğini Ödipal karmaşa üzerine kurulmuşluğundan alır ve bunu aydınlatan da psikanalizdir.

Freud Musa heykelini ilk kez 1901'de görür ve o tarihten sonra da sık sık görmeye gider. 1913 yılının Eylül'ünde ise, üç hafta boyunca her gün St. Pietro in Vincoli Kilisesi'ne gidip uzun uzun Musa heykelini inceler. Kendisini etkileyen yapıtların karşısında dikilip onun üzerinde bıraktığı etkinin nerelerden kaynaklandığını yorumlama (analiz etme) geleneğinin olduğunu, eğer bunu çözümleyemezse pek de keyif alamadığını (müzikte olduğu gibi) aktaran Freud, Musa heykeli karşısında harcadığı uzun mesailer içinde birçok sonuçlar çıkarmıştır. Hoş, bunlar, Freud'un neden Musa heykelinden bu denli etkilenmiş olabileceğini açıklamıyor ama Musa heykelinin başkalarınca yorumlanışından ve Tevrat'taki Musa öyküsünden farklı vargılar sunuyorlar. Bunların ayrıntıları, bu yazının kapsamı açısından pek gerekli değil. Yalnızca şu kadarı söylenebilir: Gerek başka yorumcular, gerekse kutsal metin; Musa'nın, Tanrı'dan aktardığı öğretinin aksine yeniden puta tapmaya başlayan kavminin karşısında kapıldığı

öfkeye ve Tanrı'nın on emrini taşıyan levhaları hiddetle yere çarpmasına işaret eder. Halbuki Freud, ayrıntılı incelemesi ile estetik olarak böyle bir temsilin olanaklı olmadığını söyler. Ona göre Michelangelo; her ne kadar büyük bir öfkeye kapılsa da, on emri taşıyan levhalar ve kutsal görevlendirilmişliği adına, öfkesini yenen ve doğrulduğu yere yeniden oturan bir Musa heykeli yontmuştur. Heykelin büyüleyiciliği; Musa'nın, yeniden puta tapmak suretiyle güvenilmezliklerini ortaya koyan ayak takımına duyduğu öfkesini ama sorumluluk bilinci ile bu öfkesine yenik düşmeyişi yansıtmaktadır. Heykelde hem yoğun bir öfke, küçümseme, hiddet hem de bir dinginlik vardır. Bakan, görünürdeki dinginlikle içerdeki büyük çalkantıları birarada hisseder. Acaba bu hal, Michelangelo'nun ruh halini yansıtıyor olabilir mi?

Musa heykeli, Michelangelo'nun, Papa II. Julius için yaptığı ve üzerinde kırk yıl çalıştığı anıt mezarın bir parçasıdır. Freud, papa ile sanatçının kişilikleri arasında bir koşutluk kurar. Papa kendisini, tüm İtalya'yı kendi egemenliğinde birleştirmek gibi, ancak yüz yıllar sonra yığınla insanın çabası ile gerçekleştirilebilecek bir davaya adanmışken; Michelangelo da, sanatta büyük iddialar sahibidir. Her ikisi de hiddetli insanlardır. Belki de, papanın mezarına konulacak bu heykel hem papaya bir eleştiri, hem de sanatçının kendisine bir özeleştirdir. (6)

Freud'un, sanat yapıtlarındaki karakterleri anlamamıza yardımcı olacak yazılarından bir bölümü, 1916'da *İmago* dergisinde yayımlanmıştır: ***Psikanaliz Çalışmalarında Rastlanan Bazı Karakter Tipleri.*** (7)

Bu karakterlerden biri, çocukluk yaşantıları içinde bir şekilde kendilerine önemli bir haksızlığın yapıldığı inancına takılıp kalmış olanları kapsar. Örneğin; doğumsal bir hastalık veya edinilmiş bir rahatsızlık böyle bir takılmanın gerçekleşmesine zemin hazırlayabilir ve bu zeminde gelişen nevrotik yapılanma sonucu kişi, rahatsızlığının bedelini çevresindekilere ödetmeyi yol belleyebilir. Freud, istisnai çileli geçmişleri olan ulusların da böylesi bir karakter geliştirmeye yatkın olabileceklerine değindikten sonra; uğramış olduğu haksızlığın üzerine istisnai kimliğini bina eden, Shakespeare'in öyküsündeki **III. Richard**'a değinir. Oyunun girişinde, daha sonradan kralın yerini alacak olan Gloucester Dükü Richard şöyle der:

“... Ancak yarım yamalak yapılp,
Vaktinden önce yollanmışım bu dünyaya.
Vücut desen çarpık, kusurlu, eksik.
Öylesine biçimsiz, öylesine başkayım ki herkesten,
Yanımdan topallayarak geçtiğim köpekler havlıyor bana.
Flütlerin çalındığı bu uyuşuk barış zamanında
Eğlendirecek ne var beni?
Güneşte gölgemi seyredip çarpıklığımı
Kurmaktan başka.
Hoş geçirtecek bir sevgiliden yoksunum madem
Ben de bu günlerin boş zevklerine tükürüp
Düzenler kurar, kötülüğü uğraş seçerim. ” (8)

Karakterin bundan sonra çevireceği dolapların izleyici tarafından benimsenebilmesi için, bedensel özürleri ile hayatın kazığını yediğine inanan bir insan arka planının kurulması, oyunun selameti için kaçınılmazdır: Kendisine adaletsiz davranılmış olanın, başkaları için adil olmasının alemi yoktur! Hem kim kabullenir, sarayda dünyaya gelmek varken halktan biri olmayı; ya da kim istemez, güzel ve soylu olmayı?! Yalnız unutmamak gerekir, bu, çok bıçak sırtı bir dengedir; eğer kıvamı iyi ayarlanırsa, izleyicinin (veya okuyanın) özdeşimine yardımcı olunur, yoksa, izleyici bilinçli yargılarını kuşanıp yaratılan tiptemeye karşı durur. (Freud, erkek çocukların ayrıcalıkları ile kendilerini kıyaslayan ve kendilerine haksızlık yapıldığı inancı ile yaşayan kadınların da, annelerini bu haksızlığın müsebbibi olarak gördüklerini ve birçok yükümlülükten kaçmak için, kendilerine yapılmış bu haksızlığa sığındıklarını düşünür.)

Freud'un sözünü ettiği ikinci karakter tipi, mutad olanın hilafına, epeyce derinlikli istekleri yerine geldiği halde mutsuzluğa gömülen insanları (*Those Wrecked by Succes*) ifade eder. Nevrozları hazırlayan çoğu kez engellenmeler (doymudan alıkonulmalar/frustration) iken, bunlarda tersi olmaktadır. Onca ister göründükleri şey gerçekleştiğinde, yargılayıcı ve cezalandırıcı özellikleri ile vicdanları harekete geçer ve o kişiyi mutluluktan alıkoyar. Örneğin; Shakespeare'nin **Lady Macbeth**'inin yaşadıkları böyledir. Eylem anına kadar en küçük bir duraksaması yoktur, hatta kocasının duraksamalarına bile o karşı koyar ama eylem gerçekleştiğinde yıkılıp gider.

Şöyle der Lady Macbeth, eylem sonrasında:

*"Kendini boşuna harcamış olur insan,
Dilediğine erer de sevinç duymazsa.
Yıktığın hayat kendininki olsun daha iyi,
Yıkmakla kazandığın şey kuşkulu bir mutluluksa."* (9)

Ve Lady Macbeth, o pişmanlık nedir bilmeyen kadın, işlenmiş cinayeti işlenmemiş kılmak çabası içinde, kana bulanmış ve kan kokar hissettiği ellerini yıkar durur; nafile yere.

Freud'un, elde ettikleri başarıyla yıkılanlar başlığı altında ele aldığı kahramanlara bir diğer örnek de, Norveç'li yazar Henrich Ibsen'in **Rosmersholm** (10) isimli oyunundaki Rebekka Gamvik'tir. Rebekka, kendisini evlatlık edinmiş Dr. West tarafından özgür düşünceli bir insan olarak yetiştirilir. Dr. West'in ölümünden sonra, Rosmersholm'de bir malikanede oturan, rahip Johannes Rosmer'in yanına sığınır. Rahip malikanede, hastalıklı ve çocuğu olmayan karısı ile birlikte oturmaktadır. Rebekka'nın içinde evin efendisine yönelik büyük bir sevgi alevlenir ve karısını ortadan kaldıracak planlar yapmaya başlar. Kadına, kocasının özgür düşüncelere meyletmekte olduğunu ve bir çocuk sahibi olmak için evlilik-dışı bir ilişkiye gireceğini hissettirir. Giderek melankoliye giren kadın, sonunda canına kıyar. Büyük bir hırsla bu sonu hazırlayan Rebekka, kendisine göre başarıya ulaşır ulaşmaz suçluluk duyguları içinde kıvrılmaya başlar. Bay Rosmer'in ve ölen Bayan Rosmer'in kardeşinin önünde suçunu itiraf eder. Ancak, oyunun sonunda Bay Rosmer, sevgisine yenik düşer ve Rebekka'yı bağışlar. Rebekka, Bay Rosmer'in önerisini reddeder. Bunu, bağışlanmış olsa da kendi suçunu kendisinin bağışlayamamış olmasından yapmaz; geçmişinin

kötülüğünü öne sürer. Yazarın Rebekka'ya, geçmişteki kötülükten dem vurdutması hayli ilginçtir. Nedir bu geçmişteki kötülük? Bayan Rosmer'in kardeşi, Rebekka'yı küçük düşürmek için, Rebekka'nın aslında Dr. West'in gayri meşru çocuğu olduğunu, annesinin ölümünden sonra Dr. West tarafından alındığını söylemiştir. Böylece Rebekka, öz babası ile bir aşk ilişkisi yaşamış olduğunu düşünür. İşte, intihara teşvik suçundan daha ağır basan geçmişteki kötülük budur: Onu, katil olarak damgalanmasına yol açacak olan itirafa ve evlilik önerisini reddettirmeye götüren kötü geçmiş!

Rebekka'nın yaşadıkları ancak Ödipal karmaşa ve onun içinde yaşanan çatışmalarla açıklanabilir. Dr. West'le annesi arasındaki özel yakınlığı hissetmemiş olması mümkün değildir. Dr. West'le yaşadığı yasak aşk ilişkisi içinde, Ödipal arzularını gerçekleştirmiş, Dr. West'in yanında annesinin yerini almıştır. Belki, Dr. West'in özgürlükçü tutumu, suçluluk duygusunun bilince çıkmasını önlemiş olabilir. Bay Rosmer'in evinde yaşananlar da aynı çatışmanın ürünüdür ve bu evde de, hanımın ölümünü hazırlamış ve efendinin yanında karısının yerini almıştır. Ancak bu evdeki muhafazakar yapının; yasak aşkın, suçluluk duygusu olarak bilince yansımaya yol açtığı düşünülebilir. Böylece, henüz Dr. West'in öz çocuğu olduğunu öğrenmeden dahi, açığa çıkan suçluluk duyguları ile Bay Rosmer'in ilk evlilik önerisini reddeder.

Freud'un ele aldığı bir başka karakterin kapsamında ise, suçluluk duygularının dürtüsüyle suç işleyenler yer alır. Bunlar, yasak olan, ihlal edildiğinde yaptırımla karşılaşacakları şeyleri yaparak rahatlarlar. Böylece, kaynağı belli olmayan ağır suçluluk duyguları belli bir suça ve onun karşılığı olan yaptırıma bağlanmış olur. Peki, nedir bu insanlarda içeriği bilinçlenmemiş ama bilinç düzeyinde yakıcı bir biçimde hissedilen suçluluk duygusu? Freud bu duygunun, ezelden beri olduğu üzere, ensest yasağını çiğneme arzu veya eğilimlerinden kaynaklandığına inanır. Sözgelimi, rakip görülen babayı öldürmeyi ve anne ile birlikte olmayı arzulamak (eğer aşılamamış bir çatışma olarak kalmışsa), ciddi suçluluk duygularına yol açar ve daha sonrasında da çeşitli vesilelerle kendisini hissettirir. Ancak her seferinde yaşanan, sebebi belirsiz bir suçluluk duygusudur. Bu yakıcı duygu, somut bir suça bağlanarak halledilir. Freud, psikanalitik çalışma içinde sayısız örneklerine rastlanabilecek olan bu durumun benzer bir örneğine çocuklarda rastlandığını, cezalandırılmak için neredeyse büyükleri kışkırtacak yaramazlıklar yaptıklarını ve temiz bir sopa yedikten sonra da epey rahatladıklarını vurgular. Ancak, bütün bu durumları, hiçbir suçluluk duygusu yaşamadan suç işleyenlerin durumundan ayırmak gerektiği de unutulmamalıdır.

Freud'un, sanatsal yaratı ve kişiliksel özelliklerle erken çocukluk arasındaki bağıntıları irdelediği bir diğer çalışması da, 1928 tarihli **Dostoyevski ve Baba Katli**'dir. (11) Freud, en az kuşku ile bakılacak yanının sanatçı kimliği olduğunu ve bu bakımdan Shakespeare'den aşağı kalır yanı olmadığını belirttiği Dostoyevski'nin; dürtüsel istemleri ve toplumsal beklentiler arasında yaşadığı çatışmaların ardından, gerek dünyevi gerekse uhrevi yetkeye boyun eğdiğini; böylece, Hıristiyan Tanrı'ya ve Çar'a sığınan koyu bir Rus milliyetçisinde soluğu aldığını vurgular.

Freud'a göre Dostoyevski, ahlaksız ve suça yatkın biridir. Gerek yapıtlarında yer almak üzere suça yatkın, zorba ve bencil insanları seçmesinden; gerekse, kumar tutkusu ve ergenliğe erişmemiş bir kızın ırzına geçmesinden bellidir bu. Bütün bunlar aynı zamanda, kendi dışındaki nesnelere yatırımının sınırlılığının/sevgisizliğinin; bir bölümü sadistçe dış dünyaya yansırken, diğer bölümü kendisine yansıyan mazoşist saldırganlık dürtüsünün de yansımalarıdır. Öte yandan, sanatçının bu karmaşık yapısı içinde, belirgin bir sevilme gereksinimi de göze çarpar. Bu durum, kendisine ihanet eden ilk karısını ve aşığını kolaylıkla bağışlaması ve onlara yardım elini uzatmasında dikkati çeker. (12)

Dostoyevski'nin bir özelliği de, kendisinin ve yakınlarının da belirttiği üzere saralı (epileptik) bir insan olmasıdır. Bilinç yitimleri, kasılmalar ve nöbetleri izleyen depresif ruh hali ile giden bir rahatsızlığı olduğundan söz edilir. Freud bu nöbetlerin, bildik sara nöbetleri olduğundan yana kuşkuludur. Çünkü bunlar, ağır bir histeriye ait nöbetler de olabilir. Çocukluk döneminde daha basit bir tarzda seyreden nöbetler, babasının ölümü ile birlikte (on sekiz yaşındayken) ağırlaşmış ve sara niteliği kazanmıştır. Ancak, gerek sanatçının geçirdiği nöbetlerle, gerekse de, sara nöbetleri ile ilgili bilginin (o zamanlar için) yeterli olmaması nedeniyle, bu konuda kesin bir şey söylemek olanaklı değildir.

Freud, babasının katledilmesi olayının Dostoyevski'nin üzerinde oluşturduğu etki ve *Karamozof Kardeşler*'deki baba katli arasında; Dostoyevski'nin babası ile ilişkilerinden esinlenen nevrotik yapılanmaya dair bir bağlantı kurar.

Dostoyevski; dostu Soloviev'e anlattığı üzere, daha çocuk iken melankolik durumlar yaşar, sanki hemen ölecekmiş gibi duygulara kapılır ve bu duygulanımını, ölüme çok benzeyen bir hal izlermiş. Hatta, kardeşi Andrey, Dostoyevski'nin; uyuduğunda, başkalarının kendisini ölmüş zannedebileceklerini düşünerek, böyle bir durumda kendisini defnetmeden beş gün bekletmelerini rica eden yazıları etrafa serpiştirdiğini aktarır. Freud, ölmediği halde ölmüşlüğü yaşantılanmasını; ölmüş biriyle özdeşleşmeden daha önemli bulur. Bu durum, birinin ölmesini istemeyi ve bundan dolayı kendini cezalandırmayı temsil eder. Dostoyevski örneğinde olduğu üzere, erkek çocuk için ölmesi istenilen kişi babadır. Zaten bilindiği üzere, babanın öldürülmesi, insanlığın en temel suçu olup suçluluğun da en birincil kaynağıdır, Freud'a göre. Ödipal karmaşa içinde, erkek çocuğun, annesine yatırımından dolayı babayı ortadan kaldırılması gerekli bir rakip gibi yaşaması, daha sonra iğdiş edilme korkusu ile bundan istemeyerek de olsa vazgeçmesi ve (ancak) bastırmaya uğratabilmesi, çocuğun ileride de başını ağrıtabilecek ve yeterince halledilememiş (yıkıma uğratılamamış) karmaşayı ima eden her olay, suçluluk duygusuna da vesile olacaktır. Karmaşanın bir diğer sağlıklı çözüm yolu da, çiftcinselliği (bisexual) bir yolun izlenmesidir. Bu durumda erkek çocuk, iğdiş edilme korkusunu bertaraf etmek için, babaya rakip olmaktan vazgeçip, babanın sevgi nesnesi olan anne ile özdeşleşir, yani, kadınsı bir yol izler. Ancak bu yol da, dolayımli bir şekilde erkeklik organından vazgeçme anlamına gelir. Çocuk bu durumda da bastırmaya başvurur. Karmaşanın sözü edilen ilk çözüm tarzında bastırılan, babaya duyulan düşmansı duygularken; ikincisinde bastırılan, babaya duyulan kadınsı sevgidir. Her iki durumda da yaşanan tehlike, iğdiş edilme korkusudur ama ilkinde tehlike

kaynağı dışarıda, ikincisinde kişinin kendi içinde olarak alımlanmaktadır. Bu önemli bir farktır ve ikinci yolun kişiye yüklediği bedel (sağlıksızlık anlamında) çok daha yüksektir. Freud, Dostoyevski'nin Ödipal karmaşasını çözüm sürecinde ikinci yolu izlediğini ve bunun karşılığının da bir tür gizli eşcinsellik olduğunu söyler. Freud, bu eşcinselliğin izlerini; sanatçının, aşk yaşamının karşısına çıkardığı erkek rakiplerle kurduğu dostluklarında ve yapıtlarındaki olağanüstü yaratıcılıkta bulur.

Freud, ego'dan gelişen ve özellikle de babanın süperego'su ile özdeşimle kurulan ama ego'yu yargılar konumunda yapılanmış olan süperego'nun, kişinin yaşam içindeki tutumunu belirlemede taşıdığı öneme değinir. Eğer babanın süperego'su katı, acımasız, yani sadist bir süperego ise; ego, kadınsı-edilgin/mazoşist yönde belirginlik kazanır. Yazarda dikkati çeken suçluluk duygusuna yatkınlık, mazoşistik, kadınsı edilgin tutumlar da, böyle bir baba ilişkisini ima etmektedir. (Dostoyevski'nin babası, karısının ölümünden sonra bir malikaneye çekiliyor, kendisini alabildiğine içkiye veriyor, malikanede çalışanlara epey zalimce davranıyor. Daha sonra da, eziyet ettiği bu kişiler tarafından feci bir şekilde öldürülüyor. (13)) Dostoyevski de böyle bir baba karşısında çiftcinsellikli bir tutum izlemiştir: Ya kadınsı edilgin bir kabullenme ya da büyük bir karşı koyuş ama onun kefaretime katlanma. Örneğin, çocukluğundaki ölüm eşdeğeri nöbetler de, babaya karşı koyuşun (onu öldürme arzusunun) kefaretidirler. Baba öldürülmekte ve onun yerine geçilmekte (özdeşim kurulmakta) ama özdeşim kurulan ya da yerine geçilen baba, ölü bir baba olmaktadır. Bu özdeşim karakteri de mazoşistiktir. Ego ile süperego arasındaki ilişki, baba ile oğulun arasındaki ilişkiyi yansıtmaktadır. Hayalde baba olunurken babanın sillesi yenilmektedir.

Freud, Dostoyevski'nin, Çar babasının verdiği ceza haksız da olsa, cezayı benimsediği inancındadır. Sürgün sırasında sara nöbetlerinin kalktığına dair bir bilgi de olmadığına göre; anlaşılan o ki, babası karşısındaki suçluluk duygularının telafisi için sara nöbetleri yetmemiş, sürgün cezası, bilinçdışı cezalandırılma ihtiyacına isabetli bir katkı oluşturmuştur. Freud, bilinçdışı suçluluk duygusu ile kıvrananların, kendi kendilerini cezalandırmak yerine, cezalandırılacakları suçlar işlemeye yatkınlıklarının altını çizer. Hele burada, suçun Çar babaya karşı işlenmesi ve cezanın baba yerine geçebilecek Çar'dan gelmiş olması çok anlamlıdır. Ayrıca, Dostoyevski'nin devlet ve Tanrı (yani baba eşdeğerleri) karşısında benimsediği muhafazakar/edilgin tutum da aynı kaynaktan beslenir.

Freud, bu inceleme vesilesi ile baba katli meselesinin ne denli evrensel olduğunun bir kanıtı olarak, üç büyük yazınsal yapıttaki (Sophokles'in *Kral Oedipus Rex*'i, Shakespeare'in *Hamlet*'i ve Dostoyevski'nin *Karamozof Kardeşler*'i) ana temanın, baba katli olmasının altını çizer.

Her üç yapıtta da öldürme nedeni, cinsel rekabet ve bu bağlamda babaya duyulan husumettir. Ancak, bu üç yapıttan yalnızca Kral Ödipus'ta babayı öldüren, kahramanın kendisidir. Yine de bir üstü örtüklük vardır; kahraman babasını, babası olduğunu bilmeden; adeta, yazgısal bir biçimde öldürür ve kraliçe olan annesi ile evlenir. Babanın öldürülmesi bilinçli bir eylem olmasa da,

babayı öldürüp anne ile evlenme, kahraman tarafından bilinçli bir suç olarak benimsenir.

Hamlet'te ise, baba katline ilişkin suçluluk daha bir dolayımıdır. Burada babayı öldüren ve anne ile evlenen başka bir erkektir; yani, bir baba katli söz konusu değildir. Ama dikkati çeken, Hamlet'in, babasının katiline cezasını vermede bir türlü gerekli girişimlerde bulunamamasıdır. Hamlet'in elini kolunu bağlayan, eylemi bir başkası gerçekleştirmiş olsa da, kendi içinde yaşadığı suçluluk duygusudur. Böylece Hamlet'te, Ödipal karmaşaya ilişkin çatışma, bir yansıtma içerisinde sunulmuş olur.

Karamozof Kardeşler'de de babayı öldüren, kahramanın kendisi değildir; kahramanın kardeşi Dimitri'dir. İlginçtir, Dostoyevski; bu kardeşe, kendi hastalığı olan sarayı yakıştırır. Adeta, kendi içindeki saralı ve nevrotik kişiliği Dimitri'ye yansıtmıştır. Freud, Dostoyevski'nin, bazı roman tiplerini özdeşleşmelerden kalkarak kurguladığını düşünür. Başlangıçta adi suçluları, dinsel ve siyasi nedenlerle suç işlemiş olanları kurgulamış; son dönemlerinde ise, asıl suçlu olan baba katiline dönmüş ve aslında kendi iç yaşantılarını bu tiplerle aracılığıyla yansıtmıştır.

Freud'a göre, Dostoyevski'nin, çeşitli tanıklıklardan da çok iyi bilindiği üzere, tam bir kumar tutkunu olması da, ondaki derin suçluluk duygusuna delalet eder. Her ne kadar kumardan çok para kazanıp Rusya'daki alacaklılara borçlarını ödemek ve hapishaneyi boylama tehlikesi olmadan memleketine dönmek gibi bir niyetten dem vursa da, kendisi de bunun olanaksız olduğunu bal gibi bilmekte ama yine de kumar başından kalkmamaktadır. Freud'a göre bunun hikmeti şudur: Dostoyevski yoğun suçluluk duyguları ile yaşayan bir insandır ve onu cezalandırılmışçasına rahat ettiren şeylerden biri de, varını yoğunu kumarda yitirmek, zor durumlara düşmek ve karısı tarafından aşağılanmaktır. Üstelik, cezasını bulduktan sonra rahatlamakta ve çok daha üretken bir biçimde romanlarına dönmektedir.

Freud ayrıca; mastürbasyon tutkusu, bu eylemden dolayı suçluluk duyma ve babadan korkma arasındaki ilintilere de değinir. Ayrıcaksız, her nevrozun oluşumunda, erken çocukluk ve ergenlik dönemlerindeki mastürbasyon tutkusunun önemli bir payı olduğuna inanır. Öte yandan, kumarda ellerin işlevselliği, gerilim ve heyecandaki rolü; kumar ortamında yaşananların tutkusallık boyutu, mastürbasyonla kumarı eşdeğerli kılar. İşte Dostoyevski de, der Freud, babası karşısında, mastürbatif cinsel yatırımlarından dolayı yaşadığı suçluluk duygusunu; mastürbasyon eşdeğeri kumarda kaybederek yatıştırmaya çalışmaktadır.

Sonuç

Freud'un, sanat ve sanatçılar üzerine yazdıklarına şöyle topluca baktığımızda; sanatçının erken çocukluk yaşamındaki takılmalarının (fixation), bir sanatçı olarak yaratma süreçlerine ve yapıtlarına nasıl yansımış olabileceğini irdelediğini

görüyoruz. Sözgelimi Leonardo da Vinci'nin çalışmaları ile ilgili irdelemelerinde; babanın dışarda kaldığı, anne ve anne eşdeğeri kadınlarla çok yoğun yaşanmış erken çocukluk döneminin, sanatçının daha sonraki ihtiyaç ve çatışmalarını nasıl belirlemiş; yapıtlarına ve yaratma süreçlerine nasıl yansımış olabileceğini ele alır. Ancak, psikanalizin, sanatçıya ve sanatsal yaratma sürecine tuttuğu ışık, Freud'un yukarıda örneklenen çalışmaları ile sınırlı tutulmamalıdır. Çünkü, psikanaliz kuramı (bütünlüğü içinde), bize, sanat ve sanatçıya bakışta da özgül duyarlıklar kazandırır. Bu duyarlıklardan nasıl yararlanabileceğimizi, "Marksizmin Sanata ve Sanatçıya Yaklaşımının Eleştirisi/ Psikanaliz Açısından 'Yaratma' Sorunsalı"nda göstermeye çalışacağım.

Dipnotlar ve Kaynakça

1. *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood*/ 1910, S. Freud; The Standard Edition, Volume: XI, London: Hogarth Press, 1986
2. *Leonardo da...*/ s.82
3. *Creative Writers and Day-Dreaming*/ 1908 (1907), S. Freud; S. E., V.: IX, s.141-155
4. *The Theme of the Three Caskets*/ 1913, S. Freud; S. E., V.: XII, s.292
5. *The Moses of Michelangelo*/ 1914, S. Freud; S. E., V.: XIII, s.209-239
6. Freud bize, Musa heykelinden, neden o denli etkilenmiş olabileceğine ilişkin bir şey söylemiyor. Ancak; Michelangelo'nun, sanattaki büyük iddia sahipliği ile Papa II. Julius'un, tüm İtalya'yı kendi egemenliği altında birleştirmek davasına baş koymuşluğu ve böylesi yüksek iddia sahiplerinin kolay öfkeye kapılmaları bağlamında, her ikisi arasında koşutluk kurmuş olduğunu görüyoruz. Michelangelo, bu koşutluğu, eleştirel ve özeleştirel tutumuyla birlikte, Musa heykelinde somutlaştırmaktadır: Musa da, tektanrılı ilk büyük dinin öğretisini insanlara aktarma noktasında, büyük bir iddianın temsilcisidir. O da kadrinin bilinmemesine öfkelenmekte; ancak -büyüklük orada ki- öfkesini dizginlemeyi başarabilmektedir.

Freud'un Musa heykelini ilk kez 1901'de ziyaret ettiğini, sonra da sık sık görmeye gittiğini ve her seferinde çok etkilendiğini -hatta, hiçbir heykelin onu, Musa heykeli denli derinden etkilememiş olduğunu- göz önüne aldığımızda; psikanaliz gibi, çok yeni ve kabulü zor iddialarla insanlığın önüne çıkmış olan Freud'un; Musa heykeli üzerinden, Michelangelo-Musa ve bu arada Papa II. Julius ile içyasaantısal bir koşutluk kurmuş -yaşamış- olabileceğini düşünemez miyiz?

Kendi ifadesinden, Musa'nın küçümser ve kızgın bakışlarını kendi üzerinde de hissettiğini ve kendisini, adeta, Musa'nın itimada layık olmayan kavim üyelerinden biri gibi duyumsayarak, kaçarcasına kiliseden dışarı atmış olduğunu da öğreniyoruz. Peki, bu derin suçluluk duygusunu nereye koymalı?

7. *Some Character-Types met with in Pscho-Analytic Work*/ 1916, S. Freud; S. E., V.: XIV, s.309-337
8. *Some Character-Types...*/ s.314 (*The Exceptions*) Ayrıca, bkz.: III. Richard/ Berna Moran çevirisi, Adam Y., 1992, s.24

9. *Some Character-Types...*/ s.319 (*Those Wrecked by Success*) Ayrıca, bkz.: *Macbeth*/ Sabahattin Eyüboğlu çevirisi, Remzi K., 1993, s.64
10. *Some Character-Types...*/ s.324-331
11. *Dostoevsky and Parricide*/ 1928 (1927), S. Freud; S. E., V.: XXI, s.173-195
12. Dostoyevski, Çar I. Nikola'ya karşı ayaklanma hazırlığı içinde olan bir gizli örgütün üyesi olarak yargılanır, ilkin idam cezası verilir, daha sonra bağışlanır ve cezası, dört yıl Sibiry'a sürgün, dört yıl askerlik olarak düzenlenir. Askerlik hizmetinin ilk yılında bir kadına aşık olur. Otuz yaşlarında genç bir kadın olan Marya Dimitriyevna'nın aslında Dostoyevski'ye pek yakınlık duyduğu yoktur ve kocasının ölümünden sonra da genç bir öğretmenle kırıştırmaktadır. Ancak, Dostoyevski'nin, dostu ve hayranı olan bir baronun aracılığıyla erlikten subaylığa terfi ettirilmesinden sonra onunla evlenmeyi kabul eder ama genç öğretmenle ilişkisini de sürdürür. Dostoyevski durumu bilse de kabullenir, hatta kadının sevgilisi ile dost olur./ Bkz.: *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*/ Kamuran Şipal çevirisi, Yapı Kredi Y., 1995, s.243. Not: Bu bölümdeki diğer metinler kapsamında, Türkçe'de yararlandığım kaynak da bu kitaptır.
13. *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*/ s.244

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Felsefi Açıdan Psikanalizin Konumu ve Marksizm

Bu bölümde; felsefi ölçeklerle baktığımızda, psikanaliz (ilgi nesnesi ve o nesneye ilişkin oluşturduğu kuramsallık açısından) nereye düşer, ‘tarihsel-maddeci diyalektik felsefe’ ile kan uyumu ne alemedir; onu anlamaya çalışacağız.

Herhalde öncelikle; psikanaliz bir bilim midir, bir tür felsefe midir, yoksa bir ideolojik açılım mıdır; onu anlamamız gerekiyor. Bunu yapabilmek için de; felsefe, bilim ve ideolojinin sınırlarını belirlememiz gerekiyor. Bu noktada, *Althusser*’in saptamalarının işimize yarayacağını düşünüyorum.

Louis Althusser, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi* (1) isimli çalışmasında, felsefenin konumunu saptarken şunları söylüyor: Felsefe, didaktik ve dogmatik önermeleri kapsayan tezlerden oluşur. Felsefenin önermeleri neden dogmatiktir? Şundan: Felsefi önermeler, ne matematik ve mantıkta olduğu üzere bilimsel ispata; ne de deneysel bilimlerde olduğu üzere tam bir kanıtlamaya yatkındır. O yüzden, felsefi önermeler (veya tezler) için, matematik veya fizikte olduğu üzere, ‘doğruluk’ değil; pratikle ilintisi bakımından ‘uygunluk’ ölçüsü denk düşer. Demek ki felsefe birtakım tezler ileri sürmekte, ancak bu tezleri, bilimsel kanıt ve ispata değil, ‘akılcı doğrulamalar’a oturtmaktadır. Althusser, devamla şu tezleri ileri sürüyor: Felsefenin nesnesi, bilimin nesnesi gibi gerçek değildir; felsefenin nesnesinden söz edilecekse, bu, felsefi/felsefe-içi nesne(ler)dir. Felsefe, tez denilen dogmatik önermelerin ifadesi olan sözcük dizisinden ibarettir ve bu tezler bir dizgesellik içinde birbirleriyle bağlantılıdır. Dolayısıyla, felsefeci de, bütünün bağlantılarını ve eklemlenmelerini görendir. Filozofun nesnesi ‘bütündür’, kendisi de o ‘bütünselliğin’ uzmanıdır.

Bilimden farklılığı anlamında ise, felsefe; bilim adına ve bilimin yerine bilimsel sorunları çözmez; felsefenin sorunları, bilimin sorunları değildir. Felsefe bu sorunlara çözüm getirmez ama bu sorunların uygun bir biçimde ortaya konulabilmesine elverecek tezler ileri sürer; bilimsel kavramlar değil, felsefi kategoriler üretir ve bir araya getirir. Bu kategoriler de, ‘felsefi yöntem’ olarak birleştirilebilir ve iş görebilirler. Ancak bu yöntem, biçimsellik ve işleyiş bakımından, bilimsel olandan farklıdır.

Peki; felsefe madem ki bilim değil, acaba ‘bilimsel disiplinlerarası’ bir şey olamaz mı? Althusser, disiplinlerarası yaklaşımının ideolojik bir önerme

olduğunu; bu anlamda felsefenin de, ne disiplinlerarası bir disiplin, ne de disiplinlerarasının kuramı olduğunu söyler.

Felsefe, ideolojik bir şey (de) değildir; çünkü felsefe, ‘başlangıç ve son erekler’ gibi, dinsel ve ahlaki pratik ideolojilerden çıkarsanan önermelerle ilgilenmez, bunlarla ilgili sorulara yanıt vermez. Felsefe, ‘pratik bir ideoloji’ değildir; çünkü, pratik ideolojiler, insanların, bireysel ve toplumsal varlıkları ve tarihlerine ilişkin sorunlar karşısındaki davranışlarını ve somut tavır almalarını yöneten pratik kurallar (normlar) gibi iş görürken, felsefenin böylesi bir işlevi yoktur. Buradan da bir başka tez çıkar: Felsefenin en önemli işlevi, ideolojilerin ideolojikliği ile bilimlerin bilimselliği arasındaki çizgiyi belirlemektir.

Peki, ya ‘insan bilimleri’? İnsan bilimlerini nereye koyacağız? Althusser’e göre, bazı istinaların dışında (psikanaliz ve bir ölçüde dilbilim), insan bilimlerinin nesnesi yoktur; kuramsal temelleri yanlış ya da belirsizdir. Bir sürü uzun söylemler geliştirmelerine karşın, neyin bilimi oldukları anlaşılmaz. Bu türden insan bilimlerinde, felsefe (idealist özellikleri ile), eksik kuramsal temelin yerine geçecek bir ideolojik yedek (egemen ideoloji ile alakalı) hizmeti görebilir. Şöyle der: *“En sonunda soruların sorusunu sormak gerekiyor: sınırlı bir kaç istisna dışında, insan bilimleri gerçekten bilim midirler? Yoksa, çoğunlukla, tamamen başka bir şey, ‘toplumsal uyumun ve yeniden uyumun ideolojik teknikleri’ olmasınlar?”* (2) Yine aradaki sınırı felsefe çekecektir: İdeolojik olan, toplumsal pratikle ilgili bir şeydir. Bilimse, kendi nesnesinin bilgisi ile alakalıdır.

Öyleyse, ideolojik olanla, bilimsel olanın arasındaki sınırı belirleyen felsefenin ne olduğunu biraz daha açmak gerekmektedir. Bu noktada, felsefe için tayin edici önemi daha önce vurgulanmış olan, ‘uygun/uygun değil’ ölçütünü yeniden ele almak gerekiyor. Felsefi önermeler için, ispatlanmış ya da kanıtlanmış oldukları için ‘doğru’ denilen bilimsel önermelerden farklı olarak, uygun/uygun değil, denilir. Doğru, bilgiyle; uygunluk, pratikle ilişkilidir. Uygun sözcüğü, Althusser için, felsefeye girebilmenin parolasıdır. Peki; daha önce, ideolojik olanın da pratikle ilişkili olduğu söylenmişti; öyleyse, felsefenin uygunluğunun ilişkili olduğu pratikle, ideolojik olanın ilişkili olduğu pratik arasındaki ayrım nedir? Althusser, bu ayrımı somutlamak için, ‘savaş’ örneğini veriyor: Aziz Thomas için, uygun savaşları uygun olmayanlardan ayırt ettiren ölçü, adalettir. Halbuki, Lenin için bir savaşın uygunluğu, Aziz Thomas’ınki gibi o savaşı verenlerin adaletle ilgili (neyin adil olduğu ile ilgili) öznel tercihlerine (bu anlamda uygunluk ideolojik bir nitelik kazanır) değil, o savaşı uygun kılan sınıfsal/nesnel koşullara bağlıdır. Thomas’ınkinden, öznel istemlere dayalı bir pragmatizm; berikindeyse, içinde yer alınan nesnelin kendi iç çelişkileri/çatışmaları belirleyicidir. İşte, felsefenin pratikle ilişkisi, böyle bir uygunluğa yaslanır.

Buraya kadar; felsefe, bilim ve ideolojinin kapsamlarını ve sınırlarını anlamaya çalıştık. Psikanalizin yerini de, bu ölçülere dayanarak belirlemeye çalışacağız. Ancak ona geçmeden önce, Freud’un da konumunu belirlememize yardımcı olacak olan, ‘bilim adamının kendiliğinden felsefesi’ kavramını ele almak istiyorum.

Althusser, her bilim adamında uyuklayan bir filozof olduğunu; bir başka deyişle, her bilim adamının bir ideoloji veya bilimsel bir felsefe ile yüklü olduğunu söyler ve buna, 'bilim adamının kendiliğinden felsefesi' adını verir. Bilimsel pratik, 'kendiliğinden bir felsefe'den ayrılamaz ve bu felsefe, eğer maddeci felsefeden besleniyorsa yardımcı, idealist felsefeden besleniyorsa engelleyicidir. (Çünkü, maddeci felsefe, öznel olarak kafamızın içinde belirlediğimiz doğruları hayata dayatmaz; maddenin kendi iç uygunluğunu -bu demektir ki, nesnel diyalektiğini- takip eder.) Bilim adamının kendiliğinden felsefesini besleyen/etkileyen maddeci ve idealist felsefeler arasındaki çatışma yüzyıllardır süregelmekte ve bu çatışmanın kendisi de, son çözümlemede, ideolojik ve sınıfsal mücadele tarafından belirlenmektedir. Lenin, *Materyalizm ve Ampriokritisizm*'de bunu ortaya koyar.

Sonuç olarak Althusser şuraya varır: "*1. Bilimlerin felsefe tarafından bir 'sömürüsü' vardır.*" (3) ("*Bizim önerdiğimiz felsefe, bilimin 'kurtuluşunu' istemiyor. O, bilim adamlarını, bilimin kurtuluşunu isteyen her felsefeden kuşkulandırmaya çağırıyor. 'Kurtuluş' sorununun dinsel olduğunu ve ne bilimle ne de uygulaması ile hiçbir ilişkisi bulunmadığını; bilimin 'sağlığının' yine bilimin işi olduğunu, öğretiyor; ve 'kritik' de olsalar, bilimsel sorunların çözümünde yine bilim adamlarına güveniyor.*") (3) "*2. Bilim adamlarının 'bilinçlerinde' ya da 'bilinçaltılarında', 'bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi' vardır.*" (3)

Evet; bilimlerin felsefe tarafından bir sömürüsü vardır. Daha doğrusu, der Althusser, filozofların büyük çoğunluğu bilimleri daima, bilimsel pratiğin yararlarına aykırı amaçlarla sömürmüşlerdir. Bu, idealist felsefecilerin temel niteliği olmuştur. Bunlar, bilimleri, pratik ideolojiler(in)in (dinsel, ahlaki, hukuki, estetik, siyasal, vb./sınıflı toplumun işleyiş ve süregitmesinde rol alan) değerleri uğrunda sömürmüşlerdir. Bilimleri hiçbir zaman, gerçekte oldukları gibi ele almamakta; bilimlere ait büyüme zorlukları, sınırlılıkları, işleyişleri, vb. ile ilgili sorunları dışarıdan kullanmakta ve bunları, bilim dışı pratik ideolojilerinin çıkarları/değerleri uğrunda birer kanıt veya güvence olarak alıp sömürmektedirler.

Peki; bilimlerin felsefe tarafından sömürülmesi günahı, yalnızca idealist felsefelere mi aittir? Acaba, tarihsel/diyalektik maddeci felsefe, bilimleri sömürme tehlikesinden *a priori* (önsel) olarak korunmuş mudur? Althusser, dürüstçe, mutlak bir güvence veremeyeceğini söyler. Olsa olsa, böyle bir günaha girip girmediğini denetleyebileceğimiz iki noktaya dikkati çeker: Bunlardan birisi, olgusal olandır: Bilim adamları, bilimsel pratiklerine yukarıdan mı bakılmaktadır, yoksa onların çabalarına hizmet mi edilmektedir; bunu sorgulayabilirler. İkinci nokta, kuramsal olandır; söz konusu felsefenin nasıl bir felsefe olduğunu sorgulamaya ilişkindir: "*Kısaca incelediğimiz bütün büyük felsefi akımların belirli bir konjonktürde varolan pratik ideolojilerin değerlerine -egemen ideolojinin (ve onun egemenliği altındaki ideolojilerin) değerlerine diyelim- bağımlı oldukları doğrudur. Hatta biraz daha ileri gidelim: dinsel, spiritüalist ya da idealist olmasa bile, 'her' felsefenin şu ya da bu pratik ideolojinin 'değerleriyle', (sınıf mücadelesi temeli üzerindeki) ideolojik mücadelede söz konusu olan değerlerle, organik bir ilişki içinde*

bulunması çok mümkündür. Bu da demektir ki, sözünü etmediğimiz ‘maddeci’ felsefeler de bu yasanın kapsamına girmektedir.” (4) Ancak, felsefelerin (doğal olarak, kendisini maddeci diye tanımlayan felsefelerin de), pratik ideolojik gerçekliklere ve onların işleyişlerine bağımlılığı edilgin bir biçimde olmak zorunda değildir. Bu bağımlılığı denetlemeye elverecek bilginin ilkeleri Marks tarafından tarihsel maddecilik içinde verilmiştir. Eski maddeciliği, diyalektik maddeciliğe dönüştüren bu bilgi, felsefeyi bilime dönüştürmemekte; ama onun pratik ideolojilerle ilişkisinin bilimsel bilgisini oluşturmaktadır. (Böylece bilim adamı, kendi bilim alanına eğilen felsefelerin, hayatın maddi çelişenleri bağlamındaki ‘uygunluğu’nu tartabilir, sorgulayabilir.)

Yeniden, bilim adamının kendiliğinden felsefesi meselesine geliyoruz. Daha önce de vurgulandığı üzere, bilim adamının bilimsel pratiği içinde, iki tür kendiliğinden felsefi yönelimi vardır: Bilimsel pratiği, idealist felsefi sorunsallar içinde yaşamak (idealist tutum) ya da bilimsel pratiğini, nesne(si)nin bilgisi ile sınırlı ve her türlü özneliliğin dışında tutmak; bir anlamda felsefeye gereksinmeyen (maddenin iç yasaları uyarınca çalışan) bir felsefe (maddeci tutum). (Althusser şunu da ekler: bilim adamının kendiliğinden felsefesi, bilim adamlarının dünyaya ilişkin düşüncelerinin tümü -veya onların dünya görüşü-anlamına gelmez. Söz konusu felsefe, bilim adamlarının yalnızca bilimsel pratikleri ile ilgili bilinçli veya bilinçsiz düşüncelerini kapsar. Dünya görüşü ile bu ikincisini -her ne kadar derin bağlarla bağlı olsalar da- birbirinden ayırmak gerekir.)

Yeni bir durum çıkıyor ortaya: İdealist tutumda belirleyici olan, bilime dışarıdan etkide bulunan pratik ideolojilerdir (dinsel, ahlaki, siyasi, hukuki, vb.). Peki, bilim adamının kendiliğinden felsefesini, idealist yönde etkileyen bu egemen ideolojiler karşısında ne yapılmalıdır? Ona denk bir başka gücü onun karşısına koymak gerekir: Bilimsel pratiği sömürmek yerine ona hizmet eden ve saygı duyan, idealist aldatmacaları eleştirecek ve onu ortadan kaldıracak felsefi bir güç: ‘maddeci’ felsefi bir güç. (Kuşkusuz, tarihsel/diyalektik maddeci anlamında.) Dikkat edilirse, burada müdahale yalnızca, bilim adamının kendiliğinden felsefesinedir. Felsefe, ancak felsefeye müdahale etmekte; bilimin kendi iç sorunlarına ve pratiğine karışmamaktadır.

Yol gösterici olabilir diye aktarıyorum; Althusser, bilim adamının kendiliğinden felsefesini ele alışa örnek olarak *Jacques Monod*’ya yaklaşımını veriyor.

Öncelikle, 1. Monod’nun bilim adamı olarak çalıştığı alanı; modern biyolojiyi değerlendiriyor. Modern biyolojide; kalıtımın oluşturucusu, kalıtımın bekçisi ve evrimin kaynağı, biyolojinin felsefe taşı olan dezoksiribonükleik asit’in bulunuşu temel önemdedir. Bu buluşla birlikte, klasik kuramın eski kavramları (evrim, ereklilik) muhafaza edilmiş ama yeni bir şekilde aşılmış; eski biyolojik kavramlara bağlı, dirimselcilik, mekanikçilik ve biyolojinin güçlükleri ve sonuçlarını sömüren dinsel ve metafizik eski kuramlar aşılmış ve reddedilmiştir.

2. adımda, biyoloğun kendiliğinden felsefesi ele alınmaktadır. Buna göre Monod;

a. ‘bilim-içi’ alanda (kendisi öyle olduğunu söylemese de) maddeci ve diyalektik bir yaklaşıma sahiptir. Maddecidir, çünkü, canlı sistemlerin maddi dünyada ortaya çıktıklarını ve bu ortaya çıkışın fizik dayanağının da DNA olduğunu söyler. Diyalektiktir, çünkü; eğer hayat maddi dünyada belirdiyse, bu, doğal veya Tanrısal bir ereği gerçekleştirmek, tin’i üretmek için olmuştur diyen dinci-spiritüalist eğilimi açıkça reddeder.

b. ‘Bilim-dışı’ alandaysa, Monod, insan türünün tarihsel ve toplumsal varoluşuna biyofizyolojik temel olarak dilin ‘biyonörolojik dayanağı’ nı verdiği için ‘mekanikçi maddeci’dir ve güncel karşılığı ile bu, ‘idealizm’dir. Monod, dilin insanı yarattığını söylerken; insanlık tarihinin gerçek temelini, yani onun bilimsel anlaşılabilirliği ilkesini, toplumsal varoluşun maddi koşullarına değil de, ‘noosfer’in (dilde dile gelen, bilgi ve düşünceler krallığı) madde dışılığına bağladığı için idealisttir. Biyolojik maddecilik, biyoloji dışında, tarih alanında mekanikçi bir kullanıma sokulduğu için, maddeci eğilim, idealist bir eğilime dönüşmektedir. Öte yandan, Monod’ya göre, tarihin özünü noosferin ortaya çıkışı oluşturduğu ve ortaya çıkışların gizli amacı, sanki noosferin ortaya çıkışymış gibi görüldüğü için, bilim-içi alanda maddeci olan diyalektik, bilim-dışı alanda idealist olmuştur. Ayrıca, Epikür’den beri, biyolojinin erkekçiler tarafından sömürülmesine karşı olumlu maddeci bir rol oynayan ‘rastlantı’ kavramının, biyolojiden tarihe geçişte de muhafaza edilmesi (tarihsel maddeci anlayışın bir yana bırakılması), Monod’yu bu noktada idealist kılmaktadır.

3. inceleme ögesi, ‘felsefe’dir. Althusser, bu başlık altında, bilim adamının kendiliğinden felsefesi içinde iş gören ve varolan felsefelerden alınmış şeyleri anar. Bu bağlamda Monod’nun felsefi eğilimi, kesin bir ‘Tanrıtanımazlık’ ile birlikte, idealist-spiritüalist eğilim; Tanrıtanımaz bir ahlaktır. Monod’nun felsefesinde, maddecilik ve idealizm arasında belirli bir gerilim/çatışma vardır. Bilimden söz edilmesi, özellikle dinin yadsınması, maddeci eğilimleri yansıtır. Ahlaksa, açıkça ve egemen bir biçimde idealist eğilimi yansıtır. Ancak, bilimden söz edilmesi de, bilimin yüceltilmesi tarzında olduğundan, çatışmada idealist taraf ağır basar: Bilimleri tarihin temeli ve motoru olarak gören; tarihi son çözümlemede, bilgilerin, bilimlerin ve bilimsel düşüncelerin tarihine indirgeyen; Aydınlanma ile birlikte, 18. yüzyıldan beri klasikleşmiş tarih anlayışı. Buradan da, idealist bir tarih anlayışı çıkar.

4. inceleme ögesi ise, ‘dünya görüşü’dür. Althusser, dünya görüşünün, bilimlerle felsefenin kurduğu ilişkiden farklı bir ilişki kurduğunu ve ‘pratik ideolojilerin değerleri’ üzerine odaklandığını söyler. Dünya görüşü, pratik ideolojiler olan din, hukuk, siyaset, vb. alanlara ait eğilimleri ifade eder. Doğrudan ya da dolaylı bir biçimde, bu sorunlarla ilgilenir: din, ahlak, siyaset, tarihin anlamı ve insanın kurtuluşu meseleleri gibi. Dolayısıyla, her dünya görüşü sonuçta, ‘belli bir siyasi eğilim’e denk düşer.

Althusser, Monod’ya baktığında, dünya görüşünün merkezinde modern dünyanın yabancılaşması ve kurtuluşu sorunlarının olduğunu görür. Monod’ya göre, dünyanın temeli bilimsel bilgi olduğu için, yabancılaşmanın aşılması ve kurtuluş da, bilimsel bilginin (ahlakının) ve bilim adamının eyleminin baskın

kılınması ile olacaktır. Dolayısıyla, Monod, bilgiyi tarihin özü ve kaldıracı yaptığından idealisttir ve buna dayalı siyasi eğilimi de idealisttir.

Her dünya görüşü nasıl başka dünya görüşleri ile ilintisi içinde mevcut ise, Monod'nun anılan dünya görüşü de, 'dinsel' ve 'Marksist' olanla ilintisi (veya farklılığı) içinde mevcuttur.

Dine karşı tutumu kesindir: Monod, modern dünyayı kurtaracak değerler olarak, Tanrıtanımaz ve bilimsel pratik üzerine kurulu bir ahlakı savunur. Dolayısıyla dinsel ahlaktan kesin olarak ayrılır. Öte yandan, toplumsal kurtuluşa, bilime dayalı aristokratik aydın ahlakını -ne kadar bilime dayalı da olsa, eninde sonunda ahlak- öngördüğü için de, toplumsal kurtuluşa sınıf mücadelesini esas alan Marksizmden (dolaylı olarak) ayrılır. Dine karşı tavrı açık; sosyalizme karşı tavrı ise, dolayımıdır. Ancak sonuçta, Monod'nun siyasi tavrını belirleyen; idealizmin, maddeciliğe karşıtlığıdır.

Bütün bunların yol göstericiliği ile psikanaliz kuramı ve bu kuramın oluşturucusu olan Freud hakkında şunları söyleyebilirim:

1. Freudcu psikanaliz; her ne kadar matematik veya deneysel bilimlerde (örneğin, fen bilimlerinde) olduğu üzere, kesinlikli ispat veya kanıtlamalara bire bir bağlı olmasa da -bu belki de, 'organo-dinamik kuramın bütünlüğünün pratikte yeterince kurulamamış olmasına bağlıdır-; pratik görüngüleri çerçevesinde doğrulanmalara yaslanan, nesnesi (psikanalizin nesnesi bilinçdışı ve onun üzerinden yapılanan olgulardır) 'gerçek' olan ve kuramı belli bir iç tutarlılık ve bütünlük taşıyan, bir 'bilim'dir. Dolayısıyla psikanaliz, nesnesi ve onunla ilişkisi itibarıyla, ne bir felsefe ne de bir ideolojidir.
2. Bir bilim olarak psikanaliz; kendi bilimsel nesnesini ele alırken (somatik/bedensel kaynaklı dürtüler, gerçek/nesne dünyası ile ilintisi içinde bir idea'ya bağlanan ve yine gerçek dünya referansları üzerinden -dil içre tanımlanan yasaklar/yasağın bilgisi üzerinden- bastırılan dürtüler -dürtü temsilcisi idealar- ve bu bastırma sürecinde, doğumla gelen id içinde yapılanan bilinçdışı ve onunla ilintili görüngüler), kendisini, yalnızca özgül nesnesi ve onun kendine özgü işleyişi ile sınırlı tutar. Bu yüzden her türlü ruhsal olgu (rüya, sürçme, belirti biçimlenişleri, vb.), idealist ereklilik veya gerekircilik içinde değil, bağlı olduğu nesnenin kendi 'gerçek' iç işleyişi çerçevesinde açıklanır. Dolayısıyla psikanaliz, o vakte dek dinci ve gizemci yaklaşımların idealistçe sömürdüğü ruhsallığı, dünya içre bir olgu (maddeci gerekircilik içinde bir olgu) olarak maddileştirmiştir.
3. Yine aynı gerekçelerle Freud'un kendi bilim-içi alanındaki tutumu (her ne kadar, Freud, kendisini öyle adlandırmasa da), kendiliğinden maddeci ve diyalektiktir. Bilim-dışı alandaysa, Freud; dürtüsellik ve onun üzerine kurulu olguları (babaerkillik, enest yasağı, suçluluk duygusu, din, vb.), ağırlıklı olarak kendi içine kapalı bir döngüsellik içinde ele aldığı ölçüde idealisttir. (Ancak, Freud'un, hiçbir olguyu tek bileşene dayandırmamak yollu uyarısını -ayrı ayrı, hem ruhsal hem de ekonomik bileşenler için geçerli olan uyarısını- unutmamak gerekir!)

4. Freud'un felsefesi (Freud'un kendiliğinden felsefesi içinde iş gören ve var olan felsefelerle ilintisi içindeki felsefesi), Tanrıtanımaz bir ahlaka dayanır. Gerek ruhsal olguların kendisini, gerekse ruhsallığı içinde bireyin kendisini değiştirmesini, tümüyle bireyin kendi dünyevi iradesine bağlar. (Bu bir anlamda onu maddeci kılarken, bireyin belirlenimlerindeki maddi/sınıfsal bileşenleri dikkate almadığı 'oranda' onu idealizme yaklaştırır.)

5. Eğer dünya görüşü; din, hukuk, siyaset ve özellikle de toplumsal kurtuluşla ilgili bir sorunsalsa; Freud, dinsel erekliliği dışladığı; maddi dünyanın belirleyiciliğindeki bastırma sürecini (belirli ölçülerde) yıkarak, bireyin kendini yeniden kurmasının tümüyle kendi elinde olduğunu savladığı; toplumsal olanın nesnel/sınıfsal çehresini bizzat değiştirmeye yetmese de, o koşullardan mustarip ve malul bireylerin muhalif kimliklerini ayaklandırmaya müsait bir tedavi pratiğini kurduğu için, 'devrimci' bir dünya görüşüne sahiptir. Ancak (ve yine!), sınıfsal ve nesnel olanın, bireyin belirlenimindeki 'ağırlığı' tanımazdan geldiği; bireyin selameti (toplumsal kurtuluşu) adına, din-hukuk-siyaset alanlarında, bireyin üzerindeki baskıları 'azaltacak' ölçekte 'düzeltim' (reform) talepleri ile yetindiği (veya bunlara bel bağladığı) için (ve o oranda), dünya görüşsel anlamda idealisttir.

İzleyen eklerin ve bu ekler (2. ve 3. ek'ler) içerisindeki değinilerimin; felsefi bağlamda söylenmiş olanlara belli bir temel oluşturacağını ve psikanalizin felsefi konumu hakkındaki görüşümüzü zenginleştireceğini düşünüyorum.

Ek: 1. Tarihsel-Maddeci Diyalektik Felsefe

Marks, 1844-45 yıllarından başlayarak maddecidir. Daha önce, Hegel felsefesinden Tanrıtanımaz ve devrimci sonuçlar çıkartmaya çalışan Sol-Hegelmeciler arasında yer alan Marks; Ludwig Feuerbach'ın 1836'dan sonra Tanrıbilimi eleştirmeye, metafiziğin her türüne karşı tavır almaya başlaması ve 1841'de yayımladığı *Hristiyanlığın Özü* ile maddeciliğe yönelmesi ile birlikte, diğer Sol-Hegelmeciler ile beraber, Feuerbachçı olur.

Hegel, 'idea' olarak isimlendirdiği ve bağımsız bir özne olarak aldığı düşünme sürecini, gerçek dünyanın yaratıcısı ve kurucusu olarak anarken (gerçek dünya, yalnızca fikrin dışsal ve görüngüsel bir biçimidir); Marks, *Kapital*'in I. cildinde (1867), fikri, maddi dünyanın insan aklında yansıması ve düşünce biçimlerine dönmesi olarak tanımlar. Engels de, *Anti-Dühring*'te, "... düşünce ile bilincin ne oldukları ve nereden geldikleri sorulursa, bunların, insan beyninin ürünü oldukları ve insanın da, doğanın çevresi içinde ve çevresi ile birlikte gelişen bir ürününden başka bir şey olmadığı görülür; bundan da, doğal olarak, son tahlilde, doğa ürünleri olan insan beyni ürünlerinin, doğanın bütünü ile çelişki durumunda değil, uygunluk durumunda bulundukları sonucu çıkar." (5)

Engels, *L. Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda (Marks'la hemfikir oldukları görüşleri derlediği çalışma) şu saptamayı yapar: *"Her felsefenin ve özellikle modern felsefenin büyük temel meselesi düşünce ile varlığın münasebeti meselesidir."* *"...düşünceyle varlığın, ruhla tabiatın münasebeti meselesi...yani ruhun mu yoksa tabiatın mı ilk ve esas unsur olduğu meselesi..."* *"Filozoflar bu soruya verdikleri cevaba göre, iki büyük kampa ayrılıyorlardı. Ruhun tabiata nispetle önceliğini iddia eden ve dolayısıyla, son tahlilde alemin herhangi bir şekilde yaratılmış olduğunu ... kabul edenler idealizm kampını teşkil etmekteydiler. Tabiatı ilk ve esas unsur sayan diğerleri ise materyalizmin muhtelif ekollerine mensup bulunuyorlardı."*

(6) Ancak, Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere, eski maddecilik, kimya ve biyolojideki son gelişmelerden esinlenmediği için, mekanikti; tarihsel ve diyalektik değildi. 'İnsan'ın özü'nü, somut ve tarihsel olarak belirlenmiş, bütün toplumsal ilişkilerin bir karışımı olarak değil, soyut bir düzlemde görüyor ve o nedenle de, dünyayı sadece yorumluyordu, 'devrimci pratik eylemin önemini ve değiştirici kimliğini' kavramamıştı.

Diyalektik: Hegel diyalektiği, Marks ve Engels tarafından, klasik Alman felsefesinin doruğu olarak kabul edilir. Ancak, Engels, *Anti-Dühring*'te; *"Alman idealist felsefesinden bilinçli diyalektiği, onu doğanın ve tarihin materyalist anlayışı ile bütünleştirmek üzere kurtaran, hemen hemen sadece Marks ve ben olduk."* (7) der. Yine, *L. Feuerbach*'ta Engels şöyle yazar: *"Büyük temel düşünce, dünyanın tamamlanmış şeyler karmaşası olarak değil de, görünüşte durulmuş şeylerin, tıpkı beynimizdeki zihni yansılarının kavramlar gibi, kesintisiz bir oluş ve yok oluş değişmesinden geçtikleri, son olarak bütün görünüşteki rastlantılara ve geçici geriye dönüşlere karşın, ilerleyici bir gelişmenin eninde sonunda belirmeye başladığı bir 'süreçler' karmaşası olarak dikkate alınması gerektiği düşüncesi..."* Şöyle devam eder: *"Diyalektik felsefede, hiçbir şey; kesin, mutlak ve kutsal değildir. Diyalektik felsefe, her şeydeki ve her şeyin içindeki geçici niteliği açıklar; kesintisiz var oluş ve yok oluş süreci ve daha aşağıdan daha yukarıya doğru sonsuz akış süreci dışında hiçbir şey onun karşısında duramaz. Ve diyalektik felsefenin kendisi de, düşünen beyindeki bu sürecin salt yansımasından başka bir şey değildir."* (8)

Marksist diyalektiğin gelişme anlayışı; 'yadsınmanın yadsınması'na (gelişmenin düz bir çizgi halinde değil, sarmal bir yol izlediği anlayışına); sıçramalar ve alt-üst oluşlarla giden 'sürekliliğin kesilmesi'ne; 'niceliğin niteliğe dönüşmesi'ne; çelişki ve çatışmaların ileriye itici ivmesine dayalıdır.

Maddeci Tarih Kavramı: Maddecilik, genel olarak bilinci, varlığın bir sonucu olarak görür. Öyleyse, toplumsal yaşam açısından bakıldığında da, toplumsal bilinci yaratan, toplumsal var olmadır. Marks, *Kapital*'in I. cildinde; *"Teknoloji insanın doğayı ele alış biçimini, hayatını sürdürmek için başvurduğu üretim sürecini açıklayarak, toplumsal ilişkilerinin oluşum biçimini ve bu ilişkilerden doğan kavramları ve düşünce biçimlerini ortaya koyar."* (9) *Ekonomi Politik'in Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde (1859) ise, insan toplumu ve tarihin maddeci kavranışını şöyle dile getirir: *"Varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar, aralarında zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar;*

bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder... maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.” (10)

Ek: 2. Wilhelm Reich ve Psikanalizin Diyalektik Maddecilik Açısından Ele Alınışı

Reich, *Psikanaliz ve Diyalektik Materyalizm* (11) adıyla dilimize kazandırılan kitabında, bu bölümde tartıştığımız konuyu ele alıyor. Önemli noktaları aktarmaya çalışıyorum:

Reich, çalışmasının 1934 tarihli basımına yazdığı önsözde, bu çalışmanın, psikanalizin Marksist açıdan ele alınmasına giriş niteliğinde bir yönlendirme olduğunu vurgular. Gerek Freud, gerekse Komintern temsilcileri, Marksizm ve psikanaliz arasındaki bağıntıları yadsıdıkları için, böyle bir çalışmayı ortaya koymak anlamlıdır.

Reich, *Giriş* bölümünde; psikanalistlerin bu konuya ilişkin pek bir şey yazmadıklarını; yazarların da, hem Marksizmin temel sorunlarına uzak, hem de ‘sınıf mücadelesi’ kavramına duyarsız olduklarını belirtir.

Reich, Freud’un psikanalizi, doğanın özgül bir parçası olan ruhsal dünyamızla ilintili ve sınırlı gördüğünü; psikanalizi, dünya görüşsel bir felsefe olarak değerlendirmedeğin söyler ve bu anlamda, Marksist görüşle de ortak bir yanı bulunmadığını ifade eder. Ancak böyle olması, onun çalışmalarından toplumsal sonuçlar çıkarmamız için bir engel değildir.

Öznesi toplumsallaşmış birey olduğuna göre, psikanaliz; korku, panik, boyun eğme gibi görüngülerin, toplumsal alandan bireye nasıl yansıdığını değerlendirebilir; belli siyasi hareketlere (lider olarak) katılışlarındaki bireysel unsurları veya toplumsal ideolojilerin bireylere yansımalarını irdeleyebilir. Bu anlamda psikanaliz, Marksist toplumbilimi ile özdeş bir bilimdir. Peki, psikanaliz diyalektik maddecilik ile ne oranda örtüşmektedir? İki olasılık vardır; ya idealisttir ve diyalektik maddecilik ile çatışmaktadır ya da kendi alanındaki bulguları ve kendisini ifade edişiyle diyalektiktir, maddecilikle örtüşmektedir.

Reich bu sorgulamayı, *Psikanalizin Materyalist Buluşları ve Bazı İdealist Sapmalar* başlıklı ikinci bölümde yapacaktır.

Ruhsal olanla ilgili maddeci anlayışın ilk örneği, 18. yüzyıl Fransız maddecileri ve Büchner tarafından verilmiştir. Ancak bu yaklaşım, bir tür mekanist maddeciliktir. Bunlara göre, insan ruhu diye bedensel olandan ayrı bir şey üzerinde konuşmak, idealist ve düalist bir tavidir. Bu anlayışa göre, yalnızca bedensel olan gerçektir, nesnel ve maddi olan da yalnızca ölçülebilenle sınırlıdır. Descartes’a göre hayvan ne ise, insan da oydu: bir makine. 19. yüzyılın

maddeciliği mekanist olmak zorundaydı; çünkü, doğa bilimlerinin gelişimi mekanik ile sınırlıydı; henüz daha, kimya ve biyoloji yeterince gelişmemişti.

Reich; ruhbilim, eğer maddeci olacaksa, der, ne ruhsal olguları organik olanın dışında metafizik bir noktaya koymalı; ne de onu organik olandan ayrı bir görüngü olarak ele almalıdır. Tersine, organik olana eklemelenmiş bir olgu olarak değerlendirmelidir. Zaten Engels'e göre de, idealizm ile maddeci görüş arasındaki temel ayrım, önceliğin tinsel olan ile maddesel olan arasında neye tanındığıdır. Şöyle söyler: *"Freud her zaman, ruhsalın organiğin üzerine kurulu olduğunu ileri sürdü ama ruhsal yasaları organiğinkilerin içinden çıkarmadı. (...) Şu ilkeyi sunabiliriz: ruhsalın organiğin bir ürünü olduğu ve bu nedenle organiğin yasalarını izlemek zorunda olduğu kesinlikle doğrudur; ama aynı zamanda organiğin karşıtıdır ve böyle bir işlevde, kendine özgü bir dizi yasa geliştirir. Psikanalizin görevi yalnızca bu yasaları incelemektir; ve bu yetkiyle görev tamamlanır."* (A.g.y., s.98/ dipnot.)

Reich, psikanalizin temel kuramlarından olan *dürtü kuramını* ele alırken şunları söyler: Freud'a göre dürtü, 'bedensel olanla ruhsal olan arasındaki sınırdır'. Libido, cinsel dürtünün enerjisidir. Libidonun kaynağı ise, erotojen bölgeler denilen ve uyarılmaları (henüz daha bilinmeyen kimyasal süreçlerle) dürtüsel istemlere yol açan bölgelerdir. Freud, bu süreçlerin organik-fizyolojik bir temelde açıklanabileceği umudunu saklı tutmakla birlikte, ruhsal görüngüleri yöntembilimsel açıdan organik alan içinde irdelemez.

Freud, geleneksel görüşü temelinden sarsarak, cinsel dürtünün doğumla birlikte uyandığını, üretken cinsel döneme değin de birçok aşamadan geçtiğini söyler. Bunlar oral ve anal süreçlerdir ve asal olarak bildik cinsellikle ilgili işlevlere dayanmazlar; ancak erotik uyarılımlar daha sonra cinsel organın buyruğuna girerler. Ayrıca, çocuğun tüm ruhsal-cinsel gelişim evreleri onun toplumsal yaşantısı ile bağlantılıdır.

Freud başlangıçta, kendini koruma ve cinsel dürtü olarak iki temel dürtü ayırmışsa da, daha sonra, kendini koruma dürtüsünü de kendine yönelik cinsel dürtünün (narsisizmin) içinde değerlendirmiş; cinsellik ve yok etme dürtüsü olarak iki temel dürtü ayırmıştır. Cinsel dürtü, yapıcı ve birleştirici olan her şeyi içerirken; yok etme dürtüsü, yıkıcı olanları içermektedir. Reich'a göre, cinsel olanı organik temel üzerinde açıklamak hiç de zor değilken; yok edici dürtüyü, organik süreçlerin katabolik olanları ile temellendirmek, içerik açısından değil, ancak biçimsel olarak benzerlik kurmaktır. Hele bu dürtünün, ölüm dürtüsü olarak da değerlendirilmesi, idealist bir sapma oluşturmakta ve spekülasyonlara yol açmaktadır. Reich'a göre cinsel olanla diyalektik bir karşıtlık oluşturan yok etme dürtüsünü, cinsel olanla bağımlılığı içinde ele almak doğru olacaktır: cinsel doyumun (bu arada beslenmenin) engellenmesi saldırganlığa yol açar ve bu durumuyla saldırganlık dürtüsü, libidinal olanın kassal bir ifadeye bürünmesidir. (Agresif dürtü ile ilgili rahatsızlığı, Frankfurt Okulu'nun tavrında da göreceğiz ve o noktada, bu eleştiriye yanıtlamaya çalışacağım./ H.S.)

Dürtüsel yaşamı düzenleyen ilke, haz-elem ilkesidir. Yani, her dürtüsel uyarılmanın amacı, dürtüsel istemin uyandırdığı gerilimi ortadan kaldırmak ve

doyumu (hazzı) sağlamaktır. (Bütün bu gerilimlerin altında metabolik süreçler yatmaktadır.) Bununla beraber, dürtüsel doyum (haz arayışını) belirleyen bir dış koşul da vardır ki bu da ‘gerçeklik ilkesi’dir. Gerçeklik ilkesi, yani hangi toplumsal kültürel/nesnel koşullarda yaşandığı; dürtüsel istemlerin ne zaman, nasıl ve ne ölçüde karşılanabileceğini tayin eder. Doyumun tümünden reddedilmesine, ertelenmesine veya değişik yollara kaydırılmasına yol açabilir.

Gerek tedavide, gerekse toplumsal olana psikanalitik bakışta, gerçeklik ilkesini bir mutlaklık olarak sunmak psikanalizi tutuculaştırır. Gerçeklik ilkesinin, toplumsal olanın egemen kültürel/nesnel ölçütleri ile belirlendiğini; bu anlamda da değişebilir ve değiştirilebilir olduğunu unutmak, psikanalizin devrimci kimliğine ters düşer.

Reich, dürtü kuramından sonra, psikanalizin maddeci diyalektik boyutlarını anlama çabası içinde, *bilinçdışı ve bastırma öğretisi*’ni ele alır: Freud ruhsal aygıtı öncelikle üç bölümde değerlendirmiştir: Duyusal algılara açık, her türden farkındalık süreçlerinin ait olduğu ruhsal alan olarak bilinç; bilinçli olmaya yatkın olanların bulunduğu bilinçöncesi (Freud öncesi, bilinçdışı olarak tanımlanan alan) ve Freud’un ortaya koyduğu, bilinçöncesindeki sansürü aşamayanların ve kalıtsal olarak varlıklarını sürdüren simgesel olanların yer aldığı bilinçdışı. (Bilinçdışının değişebilir olduğunun bir kanıtı, teknolojik değişmelerle simgelerin de değişebilirliğidir. Sözelimi, zeplinlerin geçerli olduğu dönemde birçok kadın için erkek cinsel organının simgesi zeplinler olmuştur.)

Bastırma ise, dürtüsel istemlerin doyumdan alıkonulmasıdır. Neyin bastırılacağı ölçüsünü kültürel olan belirler: Ensestin, anal isteklerin, göstermeciliğin, sadistik eğilimlerin yasaklanmasında olduğu gibi. Zayıf bir ego’ya sahip olan çocuk, bu türden isteklerini bastırır ve bilinçsiz kılar. Bir başka çıkış yolu ise, bastırılmış olanın toplumca onanmış olan bir başka doyum yoluna yönlendirilmesidir. Buna, yüceltme denilir. Toplumsal amaçlara yönlendirilmiş enerji kaynağını buradan alır ve böylece, dürtülerin yazgılarını belirleyen toplumsal koşullar olduğu yadsınılamaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. Ayrıca eklemek gerekir ki bu koşullar, kişi tarafından içselleştirilmiştir ve bilinçsizdir. Dolayısıyla psikanaliz bir insanın kendisini var edişini, ahlaksal olanın belirlenişini tümüyle içinde yaşanılan toplumsal ortama (kendisini yetiştirenlere duyduğu sevgi ve onlar tarafından cezalandırılma korkusuna) bağlar ve bu anlamda ahlakı ve kişiliğin yapılanışını metafizik olanın dışına koyar. O nedenle de alabildiğine maddecidir.

Ayrıca, başarılı bir analitik tedavi süreci sonunda hasta, bilinçdışında olan ve ona yabancı olan (ama çeşitli dışavurumları ile kişinin yaşamını hastalıklı kılan/ H.S.) isteklerinin farkına varır, bastırılmış olanı bilinçli kılar ve (artan ego gelişkinliği ile/ H.S.) onları kendi tasarruf alanına katar. Engels’in, “Özgür istem, bilerek karar verebilme yeteneğinden başka bir şey değildir.” sözü ile de uyumlu bir şekilde, bilinçdışının istemlerini, süperego’nun istemlerini de hesaba katarak daha gerçekçi ve bilinçli bir biçimde hayata geçirmenin yolunu bulur. Yani, iyi bir analitik tedavinin sonunda hasta, çatışmalarından tümüyle kurtulmaz ama onları daha iyi bir biçimde çözümleyebileceği bir olgunluğa kavuşur.

Peki, toplumsal ideoloji, bireyi nasıl etkilemektedir? Marksist toplumbilimin buna vereceği bir yanıt yoktur. Halbuki, bireyi toplumsal belirlenişi içinde alımlayan psikanaliz bunu yanıtlar. Toplumun çekirdek birimi olan aile, üretim sürecindeki yeri ile de bağlantılı olarak, toplumsal egemen kültürel değerleri çocuğa taşır; bu demektir ki dürtüsel doyumlarını nasıl karşılayacağını veya bastıracağını, Ödipal karmaşayı nasıl yaşayacağını ve bununla ilişkili çatışmaların yazgısının nasıl belirleneceğini tayin eder.

Ruhsalın Diyalektiği ise, üçüncü bölümde ele alınacaktır. Reich, maddeci diyalektiğin başlıca ilkelerini şöyle sıralar: 1. Diyalektik, yalnızca bir düşünme yöntemi değildir; o, maddenin doğasında vardır. 2. Gerek toplumsal, gerekse maddesel her türden gelişme, o şeylerin içindeki, gelişime kurulmuş bir eğilimden değil; o şeylerin içindeki çelişki ve çatışmalardan kaynaklanır. Bu süreç, belli bir anda belli bir varoluş kipi oluştururken, her varoluş kipi de yeni bir varoluşun çelişki ve çatışmalarını içerir. Bu aynı zamanda, gelişimin ve değişimin kaçınılmazlığını da anlatır: Hiçbir şey durağan (sabit) değildir, var olan her şey kendi yok oluşunun tohumunu da kendi içinde taşır. 3. Her gelişim, bir yadsımanın yadsınmasıdır. 4. Çelişkiler mutlak değildir. Çelişkilerden biri, diğerini galebe çaldığında, o zamana dek nicel bir yansıyış içinde olan, nitel bir sıçrayış gösterir. Bu bağlamda, bir öge karşıtına dönüşebilir. 5. Suyun buza dönüşümü örneğinde olduğu üzere, gelişme/evrim, bir noktada devrimsel bir sıçrayışa ulaşabilir.

Reich, daha sonra, bastırma ve belirti oluşumu sürecinde psikolojik/dinamik olarak neler yaşandığını irdelemeye ve bunu diyalektik/maddeci yaklaşımla tanımlamaya çalışıyor: Freud'a göre nevrotik belirti; ego'nun, bir dürtüsel itkiyi, süperego'nun koyduğu ölçüler çerçevesinde bastırma olgusundan doğmaktadır. Ancak, belirtinin oluşması için, bastırılan dürtünün yeniden ortaya çıkması gerekir. Eğer bir belirti oluşursa, bu, hem bastırılandan hem de bastırmaya çalışandan izler taşır. Bir başka deyişle, yadsıyan ve yadsınılan (yasaklayan ve yasaklanan) bir aradadır. Ego, bir yandan itkinin basıncına dayanamamış, öte yandan da süperego'nun yasaklarına uymak zorunda kalmıştır. Bütün bu olup bitenin, bilinçdışı bir süreç içinde yaşandığını da eklemek gerekir. Ancak bastırma, bastırma dinamiği içinde kendi yok oluşunu da hazırlar. Çünkü, bastırılmış olan belli bir enerji birikimi ile güçlenirken, bastırmaya çalışan (yani ego), bastırmaya ayırdığı enerjiden dolayı güçsüz düşer. Sonuçta ego, bastırmanın kırıldığı bir noktada, belirti biçimlenişi ile her iki bileşeni (yasağı ve yasaklananı), yeni bir oluşum içinde uzlaştırmaya çalışır. Ancak, karşıtların bir aradalığına dayalı bu olgu da durağan değildir; çatışma süregider ve yeni biçimlenişler ortaya çıkar.

Reich, karşıt yaşantıların bir aradalığına ilişkin bir başka örnek olarak, haz ve acının karşılıklı olarak birbirlerini içermeleri olgusunu verir. Sözelimi, cinsel bir uyarılım başlangıçta haz verir. Ancak, doyurulmadan artan uyarılım, gerginliğe (acıya) yol açar. Gerginliğin bir tepe noktada aşılması, bir doruk hazzı yaşatır. Bu örnek, saatin zembereğinin kuruluşu ve boşalması ile benzerlik içerir.

Reich'a göre, karşıtların birliği ilkesine bir diğer örnek de, narsisistik libido ile nesne libidosu arasındaki ilişkidir. Belli bir durumda biri, bir diğerini de içerir.

Aynı kişiye yönelik sevgi ve nefretin bir aradalığında da (aynı kişiye yönelik karşıt duyguların biraradalığı, ambivalensi hazırlar) benzer bir durum vardır. Belli koşullarda, bu iki duygudan biri, diğerine dönüşür. Zaten Freud'un, dürtülerin temel özelliklerinden biri olarak andığı şey de, bir dürtünün karşıtına dönmesidir. Ayrıca, her nevrozun aslında bir perversiyon oluşu da (veya tersi), diyalektik olarak değerlendirilmelidir. Cinsel yaşamın bastırılmasına ilişkin tarih de diyalektik sürece bir örnektir. Çok koyu ensest yasağı ve bastırma, bastırılanın yeniden boy vermesine yol açmıştır. Karşıtların biraradalığına başka bir örnek de, karşıt-tepki kurma (reaction-formation)'dır. Yüceltme olgusu da, bir görünenin ardında bir başkasının olduğuna işaret eder: Kumdan kale yapmaktan hoşlanma veya çamurdan heykel yapma sanatkarlığının arkasında, dışkıyla oynama; cerrahlığın arkasında, sadistik kesme arzusunun olabileceği gibi. Burada, ruhsal aygıtın kendine özgü işleyişine işaret edilmekle birlikte, nesnel dünyanın belirleyiciliği de atlanılmaz. Temel bir arzunun ne yönde yüceltileceği, toplumsal ölçütlerin belirlediği bir şeydir.

Simgesel olanla nesnelin birlikteliğine verilen bir örnekse, toprağın sürülmesi ve ekilmesinin, anne ile cinsel ilişkiyi simgelemesidir. İlkel toplulukların, ettikleri toprakların verimliliği için toprağa kamış dikmeleri benzer imayı taşır. (Psikanaliz bize, animistik tutumların akıldışı görünümünün arkasındaki akı/nesnel dayanağı da açıklamaz mı?) Simgeler her zaman aynı anlama gelmekle birlikte, bir rüyada, ne şekilde yer aldığı, sözelimi penisi temsil etmek üzere neden sopa değil de bir bıçağın seçildiği tümüyle o kişiye (o kişinin nesnel olanla ilişkisine) dair özel anlamlar taşır. İlginç bir saptama da şudur: Psikanalitik tedavinin kendisi, akıldışı gibi görünenin (belirtinin) akla kavuşturulması, bir başka deyişle, akıl dışında olanın akla sokulması demektir. Ayrıca, toplumsal bir görüngünün arkasındakini (bu bir yüceltme de olabilir) görebilmek de, yine, analitik terbiye ile olanaklıdır. Cinsel ahlakın, dinin, vb. yapılanışlarını da böylece kavrarız.

Freudcu kuramın sosyolojik yansımalarından en önemlisi olan Ödipal karmaşa da, gelişen çocuğun ruhsal yapılanmasında anne-babanın (bu demektir ki yaşadığı nesnel ortamın) ne denli etkili olduğunu vurgular. Öte yandan Reich, Freudcu kurama ilişkin olumlamalarının yanı sıra Ödipal karmaşanın bir durağanlık içinde sunulmasını da eleştirir. Ya Ödipal karmaşa tarihsel gelişmeden ayrı tutulan bir durağanlıkla sunulmakta ya da aile belli/temel bir yapıyı muhafaza etmektedir. Reich, anaerkil toplumda anne-baba-çocuk ilişkisinin sözü edilen karmaşayı içermeyecek denli farklı olduğunu, geleceğin sosyalist toplumlarındaki çocuk eğitiminin de (ataerkil aile yapılanmasının yok olması durumunda) bu karmaşaya yol açmayacağını düşünür. (Halbuki, esas metin içinde değişik vesilelerle gördük; Freud, nesnel olanın 'verili koşullar'ı içindeki aileyi -bu yalnız aile için değil; din, vb. kurumsallıklar için de geçerlidir- ele alır. Ayrıca psikanaliz, herkes için bire bir geçerli şemalarla değil; genel hatları ile tanımlanmış nesnel/ideolojik yapılanmayla dinamik etkileşme içindeki bireyin, özgül konumu ile ilgilidir./ H.S.)

Reich, kitabının dördüncü bölümünde, *Psikanalizin Sosyolojik Konumu*'nu ele alır.

Psikanaliz ideolojik üstyapıya, toplumda insanın çevresini biçimleyen ahlaksal ve kültürel koşullara (burjuva devriminin; feodal yapılanmayı ve onun bağlaştığı olan kiliseyi karşısına alması, ancak daha sonra, tutucu kilise/din kültürü ile yeni bir bağlaşıklığa girmesi; kösnüllüğün, evlilik öncesi cinselliğin yasaklanması; tekeşliliğin savunusu, vb.) bir tepkidir.

Reich, burjuva devriminin, feodal cinsel ahlakı devraldığını; erkeklere görece bir serbestlik tanırken, kadınlara iffetli kalmayı dayattığını, bunun da sağlıklı evliliklere ve özellikle kadınlarda histerik (cinsel) sorunlara zemin hazırladığını vurgular. Bütün bu sorunları örtbas etmeye çalışan burjuva sahte bilimselliğine tepki, 19. yüzyıl sonunda, burjuva bilim çevrelerinin şarlatan olarak değerlendirdiği Freud'dan gelir: Bütün bunlar birer nevrozdur ve kökeninde burjuva cinsel ahlakı yatar. Uzun süre yalnızlığa terk edilen Freud ve psikanaliz bilimi, burjuva cinselliğinin ve din kültürünün ipliğini pazara çıkarır. (Reich, Freud'un bu muhalefetine yalnızca din konusunda ısrarlı olduğunu, cinsel ahlakın eleştirisinde yeterince kararlı olmadığını söyler. /Dipnot: 54) Her ne kadar burjuvazi içindeki liberal gençlik hareketleri ve edebiyatçılar, burjuva cinsel ahlakına tepki oluştursalar da, bu, kararlı bir gelişme izlemez ve sonunda burjuva liberalizmi ve kilise arasında bağlaşma kurulur.

Marksizm bir toplumbilim olarak, nasıl ki bir sınıfın (burjuvazinin) diğer bir sınıf (işçi sınıfı) üzerindeki sömürsünün bilince çıkarılmasını hedeflerse; psikanaliz de toplumbilimsel kapsamıyla, cinsel bastırma olgusunu bilince çıkartmayı hedefler. Ancak cinsel bastırma, her iki sınıf için de geçerlidir. Kapitalizmin başlangıç evresinde (Marks'ın *Kapital*'de, Engels'in *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu* isimli yapıtlarında belirttikleri gibi) işçi sınıfının içinde cinsel bastırma söz konusu değildi. Ancak giderek, burjuvazi kendi ahlak ülkülerini boşladıkça, kraldan çok kralcı olan küçük-burjuvazi kadar olmasa da, işçi sınıfı da burjuvazinin geleneksel cinsel ahlakını benimsemeye başladı.

Reich'in bu bölümde ileri sürdüğü bir diğer tez ise (Reich'in, kendine özgü konumunu inşa ettiği zemin de budur!); daha önce cinsel bastırmayı öne çıkaran psikanalizin (ona göre Freud, ancak o zaman devrimci idi), 'ego psikolojisi'ni kurmakla, burjuvazinin ekmeğine yağ sürdüğü ve burjuva bilim çevrelerini böylece huzura kavuşturmuş olduğudur. (İşçi sınıfının zaten böyle bir bilimden haberi yoktur.) Böylece, bastırılan cinsellik değil, 'ego- ideali' üzerinde durulmaktadır ve psikanaliz de artık saygın (!) bir bilim dalı olmuştur. (Daha önce de değinilmiş olmakla beraber, şu söylenebilir; bastırılmış olanın açığa çıkması ile yetinen psikanaliz -tabir uygun düşerse- devrimci söylem içinde 'anarşizm'e; bastırılanın açığa çıkartılmasını ama oradan gelen enerjinin de yeni bir hayatın kurulması yolunda ego'nun hizmetine verilmesi, olsa olsa 'bilimsel sosyalizm'e denk düşer./ H.S.) Reich'a göre, Adler ve Jung da bu noktada muhalefet etmiş ve Freudcu psikanalizden ayrılmışlardır. Jung (gelin görün ki!), bütün psikanalitik kuramın altını üstüne getirir ve cinsellikten söz edilmeyen bir dine dönüştürür; faşizmin psikanaliz içindeki sözcüsü olur. Adler'se cinselliğin, yalnızca güç arayışının bir biçimi olduğu şeklindeki tezini geliştirir. Bir zamanlar Freud'un gözde öğrencisi olan Rank da, tüm nevrozların kökeninde doğum travması olduğu görüşünü dile getirir.

Reich, *Ego ve İd* isimli yapıtının yayımlanmasından sonra Freud'un libidinal kuramının önemini yitirdiğini ve nevroz kuramının da ego'ya indirgendığını söyler. Artık psikanalistler, toplumsal konumları nedeniyle, burjuva cinsel ahlakı ile çocuk eğitime ilişkin köktenci psikanalitik öngörülerin bağdaşamayacağını söyleyebilecek durumda değildiler. Gerçeklik ilkesi ve gerçekliği gözetmenin, nevrozların nedeni olan toplumsal egemen koşullara kendini uydurmak olduğu ileri sürülür. *"Freud haklıdır: bilimi batmaktadır; ama eklemek gerekiyor ki burjuva toplumda. Eğer psikanaliz bu topluma uyum sağlamayı reddederse kesinlikle yok olacaktır; uyum sağlarsa, o zaman da, Marksizm'in reformcu sosyalistlerin ellerinde uğradığı yıkımla karşılaşacak, yani yozlaşma yoluyla, her şeyden önce de, libido kuramını terk ederek son bulacaktır."* Bu koşullarda *"Psikanaliz... cinselliğin ve anlığın özgürce gelişiminin temelini yalnızca sosyalist ekonomi sağlayabileceğinden, salt sosyalizm içinde bir gelecek edinebilir."* (A.g.y., s.69)

Reich, her ne kadar psikanalizin bağımsız bir dünya görüşü oluşturmasının mümkün olmadığını kabul etse de, onun, birey üzerinden etkisi ile burjuva ideolojisini sarsabileceğini söyler. Marksizmin ekonomik ve toplumsal alanda yaptığını, psikanaliz de bireysel alanda yapar veya yapabiliirdi. Ancak burjuva toplumu onu bu etkinlikten alıkoyduğu için, *"...amaçları yalnızca 'toplumsal devrimden sonra' gerçekleşebilir."* (A.g.y., s.70) (Reich, *Faşizmin Kitle Psikolojisi* isimli yapıtına göndermede bulunarak verdiği dipnotta, psikanalitik verilere dayalı cinsel siyasetin, devrimci dönüşümde önemli bir kaldıraç olacağını söyler.)

Reich, psikanalizin gelecekteki önemini üç alanda toplamaktadır: 1. İlkel insanın tarihinin araştırılmasında, tarihsel maddeci görüş çerçevesinde yardımcı bir bilim olarak; 2. Yalnızca sosyalist toplumda, nevrozların sağaltımında bir yöntem olarak; 3. Sosyalist toplumda çocuk eğitiminin bir yöntemi olarak. Son ikisi burjuva toplumunda geçerli olamaz; çünkü toplum, tek tek bireylerin değişiminden daha baskındır.

Kitabın beşinci bölümündeysen, *Psikanalizin Tarihsel Araştırmada Kullanımı* (1934'teki II. basıma eklenmiştir) ele alınır:

"... 'özel etkinlik' ya da ideoloji sorunları çıkar çıkmaz, sosyolojinin psikolojisiz yapamayacağı anlaşıldı... Son zaferleri, polis varlığının kitlelerin cezalandırılma arzusuyla açıklanabileceği savı olan bunlardan bazıları, 'psikanalitik sosyolojinin' kendilerine özgü türünü rahatça oluşturmaya devam ettiler. Diğerleri ise, psikanalizin, üzerinde daha fazla kaygılanmaya değmeyecek 'idealist' bir öğretiyi olduğu savıyla tüm karmaşa sorununu geri çevirdiler." (A.g.y., s.74)

"Psikanalist iki uç nokta arasında, toplumun ekonomik yapısı ile neden-sonuç ilişkilerinin tarihin materyalist görüşünce tanımlandığı ideolojik üstyapı arasında, bir dizi ara halka görür. Psikanaliz, toplumun üstyapısının 'insan beyinde' dolaysız olarak ideolojilere dönüşmediğini kanıtlar." (A.g.y., s.76)

Reich, psikanalitik yöntemlerin değil ama onun buluşlarının; Marksist tarih araştırmalarında, ideolojinin oluşum ve etkilerini değerlendirmede, Marksizm için yararlı olabileceğini düşünür. Öte yandan, sınıf bilincini yönlendiren temel unsurların ve kesin öğelerin psikanalitik olarak açıklanmasının yararsız ve gereksiz olduğunu; olsa olsa, nesnel koşullar elverişli olduğu halde sınıf bilincinin ketlenmesi şeklindeki zaafın psikanalitik olarak yorumlanabileceğini vurgular. Yani, insanların davranışları ne ölçüde akıldışı ise, psikanaliz o oranda toplumbilimin yardımına koşabilir. Fromm ise, Reich'in bu sınırlandırmasına katılmaz. Madem ki psikanaliz bilinçdışında olup insanın bilinçli yaşamını etkileyen dinamikleri açığa çıkarabilmektedir ve madem ki toplum da, psikanalizin öznesini oluşturan bir toplumdur; öyleyse, psikanaliz, toplumsal olayların görünmeyen nedenleri hakkında da fikir verebilen bir bilim olabilir; siyaset bilimine ve sınıf bilinci sorunlarına uygulanabilir. Bu savın karşısında Reich, bir kere toplumun, bireylerin basit bir bir aradalığı (kalabalığı) olmadığını, kendisine özgü dinamikleri olduğunu hatırlatır. Öte yandan da, psikanalizin, din gibi akıldışı bir olgunun açıklanmasında elbet önemli bir işlevi olduğunu ama bunu, ekonomik etkenlere bulaşmamak koşuluyla en sağlıklı biçimde gerçekleştirebileceğini söyler. Ayrıca şunu da ekler: bilinçdışı süreçler de toplumsal olana dair bir veridir; insanın toplumsal varoluşu ile tepkileri arasında bir yapılanmadır ve üretim ilişkileri, ekonomik dizgenin ve ideolojik yapının yenilenmesi koşullarında dürtüsel yapılanmayı da değiştirir. Ve daha sonra da şunu ekler: *"Freud'un 'Uygarlık ve Rahatsızlıkları' adlı yapıtında varsayıdığı gibi, toplumun ne ruhu, ne içgüdüleri, ne de üstbeni vardır..."* (A.g.y., s.86)

Sözgelimi, işçi-sermayedar ilişkisini birincil olarak, baba-oğul ilişkisi (çatışması) şeklinde (ruhsal dinamikler bütünü olarak) ele alamayız. Bu ilişki, öncelikle maddi/sınıfsal dinamiklerle belirlenen bir ilişkidir. Psikanaliz, bu temel belirleyici üzerinde yaşanan ilişkiye yansıyan bireysel/ruhsal dinamikleri bize tanıtabilir. Yine benzer şekilde, grev sorunu ve çocukların anne-babalarıyla çatışmalarının birincil anlamda bir ilişkisi yoktur. Grev, kapitalist üretim ilişkileri bağlamında yaşanan ve ekonomik/siyasi istemleri dile getiren bir eylemdir. Psikanaliz ancak, grev yaşantısı içindeki ruhsal dinamikleri bize gösterir. Eğer sınır böylece belirlenmezse, psikanaliz gerici bir işlev üstlenecektir.

Bu eki, 'gerçeklik ilkesi' ve 'psikanalizin uydumculuğu' (!) açısından önemli bulduğum şu sözlerle bitiriyorum: *"...gerçeklik yalnızca kapitalist sömürü yasalarını değil, aynı zamanda insanın bu konudaki bilinçliliğini de içerir ve bu nedenle, uyum sağlamayı reddetmeye yol açar. Resmi görüş, uyumu reddetmenin, çocuksu ve akıldışı olduğu biçimindedir. Bize karşı çıkanlardan farkımız, görüşümüzün siyasal olduğunu yadsımamamızdır."* (A.g.y., s.93)

Ek: 3. Frankfurt Okulu'nun Psikanalize Bakışı

Bu ekte, Phil Slater'in, Frankfurt Okulu'nu ele aldığı incelemesindeki (12), psikanalizle ilgili değerlendirmelere -*Tarihsel Materyalist Psikoloji: Manipülasyonun ve Başkaldırının Ruhsal Boyutu*- yer vermek istiyorum.

Horkheimer, Zeitschrift'in ilk sayısında; eğer bir ekonomik kuram, ekonomik altyapısal olandan, onunla bağıntılı ruhsal tepkilere giden yolun ne olduğunu açıklayamıyorsa; ekonomik olanın, öznel/bireysel olan üzerindeki belirleyicilik savı da bir dogmadan ibarettir, mealinde yazar. O nedenle, tarihsel/maddeci psikoloji sorunu, yalnızca akademik sorunsalın bir parçası değil, modern tarih önünde sorumluluğu olan, eleştirel toplum kuramının da bir parçası olmak durumundadır.

Peki, Ortodoks Marksizmle uyumlu bir psikoloji nasıl olacaktır? Georg Lukacs, 1923 tarihli, *Tarih ve Sınıf Bilinci* isimli yapıtında; Marksizmi aşmak veya geliştirmek çabalarının, saçmalığa ve seçmeciliğe vardığını belirtir. Ortodoks Marksist-Leninistlerin ortak görüşü, psikolojinin, Marksizm içine yerleştirilemeyeceği ve onu derinleştiremeyeceğidir.

Fromm ve Derinlik Psikolojisinin Önemi

Frankfurt Okulu içinde, Freud'un psikanalitik bulgularını, eleştirel toplum kuramı ile bütünleştirme hedefini belirleyen Fromm oluyor. Fromm, tarihsel maddecilik kuramı içindeki boşluğun özellikle Engels tarafından dile getirildiğini; ancak bu boşluğun, bilgisizlikten dolayı -neredeyse- idealist eklemelerle giderilmeye çalışıldığını; halbuki söz konusu boşluğun, Freud tarafından ortaya konulmuş, tarihsel-maddeci ve toplumsal ruhbilim tarafından giderilmesi gerektiğini vurgular. Fromm dürtü oluşumunu toplumsal ve tarihsel bir zeminde değerlendirir. Üstelik Marks'ın kendisi de *Felsefe Elyazmaları*'nda insanın dürtüsel doğasından söz etmiştir.

Eğer, günümüzün yabancılaşmış dünyasındaki yabancılaşmış entelektüel etkinliği açımlayabilmek istiyorsak, bu ancak derinlik psikolojisi ile olacaktır. Fromm'a göre Freudcu psikanaliz ve Marksizm bilinçliliği, tarihin sonul belirleyicisi olarak değil, bazı örtük güçlerin bir yansıması olarak ele almak noktasında uzlaşırlar. Marks'a göre de bu güçler, insan doğasında yatan dürtüler, gereksinimler vb. idi. Ancak tüketim toplumunda bu insani güçler, insanın yaratıcı kapasitesini ketlemekte, insanı kendisine yabancı kılmaktadır. Fromm, bu noktayı aydınlatmadaki somut unsurun 'cinsel dürtü' olacağını düşünür. Çünkü, açlık dürtüsü yalnızca yiyeceklerle giderilebilirken; cinsel dürtü ertelenebilmekte, bastırılabilen, yüceltilebilmekte veya şekil değiştirebilmektedir. Derinlik psikolojisi bize, insanların ürettikleri ideolojilerin de, cinsel dürtü yaşantılamasına ait türevler olduğunu gösterebilir. Sözgelimi, iyi ve sevecen bir Tanrı ideolojisi, sevilme ve esirgenme arzumuzla açıklanabilir.

Frankfurt Okulu için Freud, özellikle 1920'den sonra, geliştirdiği süperegö ve ölüm dürtüsü ('agresif dürtü' anlamında kullanılmaktadır/ H.S.) kavramları ile yetke sorunu bağlamında büyük önem kazanmaktadır. Diğer yandan Jung, Freud'un, tarihsel maddeci nitelikteki açıklamalarını, dürtüsel gereksinimlerin tarihsel olarak değişebileceği saptamalarını yadsıyarak Freud'dan kopmuştur. O, dürtülerin ve bilinçdışının toplumsal-nesnel olanla diyalektik etkileşime kapalı arketipal yapısından söz eder ve dinin doğuşuna idealist bir çarpıtma alanı açarken; Freud, dinin, bir tür toplumsal/evrensel nevroz, kitlesel bir yanılsama/hezeyan olduğunu vurgular. Marcuse'e göre de, Jung'un verileri sahte

bir gizemciliktir ve bu bağlamda yapılacak olan, Freud'un sunduklarının yeterince kavranmasıdır.

Freud'un özelliği, ruhsal olanı; doğal, etkilenmeye (yaşantıya) ve değişebilirliğe açık bir zemin üzerinde değerlendirmesidir. Ancak, günümüz ailesinden çıkarsadıklarını, geriye dönük tarihsel bir mutlaklık içinde sunması bir olumsuzluktur. Sözgelimi, 'ilkel babanın öldürülmesi' miti, her türden eleştiriye açık bir varsayımdır. Öte yandan Freud ele aldığı orta-sınıf insanını da bir mutlaklık içinde yansıtmakta, böylece değil sınıflararası farklılıkları, sınıflı toplumla sınıfsız olan arasındaki ayrımı yakalamak da olanaklı olmamaktadır. Yazara göre, her ne kadar tarihsel maddeci görüşle bağdaşımı zor olan bu yaklaşımlar belli bir biçimde halledilebilir olsa bile; 'ölüm dürtüsü' kavramını, tarihsel-maddeci görüş içinde sindirebilmek mümkün görünmemektedir. Frankfurt Okulu, Freudcu psikanalitik kuramın bu bileşenini çözümleyememiştir.

Frankfurt Okulu, Fromm'un şahsında, ölüm dürtüsünü yadsımak ister. Freud'un ölüm dürtüsü çerçevesinde vurguladığı ve insan bedeninin, kendini yıkan, onu başlangıçtaki haline geriletmeye çalışan bir işleyiş bileşeni de olduğu fikri, ilerlemeye kapalıdır. Halbuki Eros, birleştirici, bütünleştirici kapsamıyla ilerlemeden yanadır. Başlangıçtaki cinsel ve kendini koruma dürtülerinin yerine, cinsel (Eros) ve ölüm dürtüleri karşıtlığının yerleştirilmesi kabul edilebilir gibi değildir. Halbuki, Frankfurt Okulu psikolojik tüm açıklamalarını, ölüm dürtüsü tezine bağlanarak kurulmuş olan kavramlarla açıklamak ister. Örneğin, süperegö kavramı; tümüyle ölüm dürtüsü temelinde ele alınabilecek olan, saldırganlık, sadizm ve mazoşizm sorunlarına bağlıdır. Horkheimer, Freud'un ölüm dürtüsünün özne ve nesne arasındaki gidiş-gelişlerine ilişkin açıklamalarını ve kavramın kendisini, soyut bir kültürel kötümserlik ve diyalektiğe karşıt bir tutum olarak açıklar. Ayrıca Freud, toplumsal her türden değişime karşı, ölüm dürtüsünün varlığını sürdüreceğini ileri sürdüğü için, onun kuramının tarihsel-maddeci temellük edilişi, bu tezi reddetmek durumundadır. (Yine bir tekrar kaçınılmaz: Birincisi; 'agresif dürtü'yi Freud icat etmez, doğal olanın kendi iç dinamiğinde/diyalektiğinde vardır. Hem doğal, hem de ruhsal tezahürleri içinde bu olguyu görmemek mümkün değildir. Freudcu psikanaliz, yalnızca, bilimsel gerçekçiliği içinde, bu olguyu saptar. İkincisi; doğal olanı yadsımak, tümüyle öznelci/idealist bir yaklaşımdır. Üçüncüsü; Freudcu psikanaliz, karşıtların çatışmasını (libidinal olanla agresif olanın çatışmasını), her bireyin şahsında ve o bireyin nesne ilişkileri bağlamında şekillenen bir süreç olarak ele alır. Söz konusu agresif dürtünün nasıl hayata geçirileceğini (çiğ bir agresyon şeklindeyse, sadizm; libidinal olanın içinde aşılabiliriyorsa -füzyon meselesi!-, uygun bir katışım unsuru; toplumsal meşruluğu -meşruluğu tayin edenin de ideolojik ölçütler olduğunu unutmadan!- olan bir şeyse, yüceltme...) belirleyen, o kişinin nesne ilişkileri tarihi (ideolojik olanla ilişkilerinin tarihçesi) olduğunu söyler. Böylece Freudcu psikanaliz, şimdiye dek suçlandığı şekliyle, agresif dürtü kabulü üzerinden sınıfsal saldırganlığı meşrulaştırmaz; agresif dürtünün, verili nesnel koşullarda hangi faturaların harcı olabileceğine ışık tutar!/ H.S.)

Jung'a Karşı Freud/ Freud'un Derinlik Psikolojisinin Güçlü ve Zayıf Yanları/ Ölüm Dürtüsü Teorisinin Tuzağı/ Süperegö ve Ruhsal Manipülasyon/ Frankfurt Okulu ve Wilhelm Reich

Jung bilinçdışı, 'kollektif bilinçdışı' tanımı ile tarih-dışı bir düzleme koymuşken, Freud bunu, dinamik bir betimleme alanı içinde değerlendirmektedir. (Sözelimi, bilinçdışı olan süperego, tümüyle çekirdek aile içinde oluşur ve Ödipal karmaşanın bir kalıtıdır. Aile ve o aile içindeki bireylerse, ideolojik olanla kendi özgüllükleri içinde eklemlenenlerdir./ H.S.)

Daha sonra yazar, erkek çocuğun anneye cinsel yatırımından vazgeçmesini ve baba ile özdeşleşerek süperego'nun yapılanmasını anlatıyor ve şunu ilginç buluyor: Çocuk nesnel koşullarının yetersizliği nedeniyle anneye yönelik talebinden vazgeçer ve ençok nefretine muhatap olmuş olanla özdeşleşir. Bu durum, sınıfsal olarak iğdiş edenlerle onların tehdidi altındaki sınıfın ideolojik özdeşimini anımsatır. *"Tek ve aynı nesneyi kendi ego- ideallerinin yerine koyabilirler."* Süperego'nun yapılanışı: *"Saldırganlık, kendine aktarılır ve içselleştirilir; gerçekte geldiği yere geri gönderilir..."* (A.g.y., s.165 ve 166) Ancak, der yazar, süperego'nun bu saldırganlığı, 'ölüm dürtüsü'ne indirgendiği zaman, süperego kavramı tarihsel-maddeci olmayan bir yere oturtulmuş olur. (Bence yazar; süperego'nun yapılanması da dahil, agresif dürtünün serencamını kavrayamamış olduğunu ortaya koyar. Çünkü, 'ölüm dürtüsü' herkeste vardır ama gerek toplumsal/nesnel, gerekse bireysel/özel boyut itibarıyla, süperego'ların yapılanışı farklılık arz eder; basit bir indirgenmeyi yansıtmaz./ H.S.) Yine yazar, Freud'un kendisinin de ölüm dürtüsü varsayımından pek hoşnut kalmadığını (!), bu iki dürtüsel kutbu birbirine bağlama ve birini diğerinden türetme özlemini (*Haz İlkesinin Ötesinde*) duyduğunu ifade eder; bunu başaranısa Reich olduğunu vurgular. Reich'a göre saldırganlık dürtüsü, biyolojik bir zorunluluğa dayanmaz. 1927'de, saldırganlığın, tıpkı cinselliği engellenmiş hayvanların saldırganlıklarında olduğu üzere, cinsel doyumların dış dünya tarafından engellenmesi karşısında yaşanan bir tür tepkisel dışavurum olduğunu söyler. Saldırganlık dürtüsünün böylece Eros'a indirgenmesi, Reich'ı, Frankfurt Okulu'nun önemli bir öncüsü haline getirmiştir.

Yazar, Fromm'un, Reich'ın psikanalizi toplumbilimsel alana uygulamada getirdiği kısıtlamalara katılmadığını ve bu yüzden onu eleştirdiğini vurgular. Halbuki Reich, psikanalizi baştan sona, toplumsallaşmış insan özelinde ele almaktadır. Yazar Reich'ın, maddeci psikoloji yorumlarında, Leninist devrimci örgütlenme ve önderlik kavramlarına yaklaştığını düşünür.

Enstitü'nün Otorite Analizi/ Enstitü'nün Aile ve Ailenin Diyalektiğine İlişkin Analizi

Horkheimer ve arkadaşları, yetkeci devletten ve bunun aileye aktarılmasından söz ederler. Böylece, genel anlamda yetkeci kültür içinde yaşananların çocuğa aile içinde geçişliliğinden dem vururlar. Bunun Freud'da eksikliğine değinilir. Yetkeci tabiyet sorununun çözümü de, kişisel özgürlük değil, devrimdir.

"Horkheimer'in ekibi, devrimci disiplinin teorik ilkesine bağlı kalmıştır: Marcuse, 'kendi üstlerine devrimci itaat ve sınıf düşmanına yönelik devrimci otorite, toplumun gelecekteki örgütlenmesi için, sınıf mücadelesinde vazgeçilmez zorunluluklardır.' diye yazmıştır." (A.g.y., s.171) (İşte tam da bu noktada şunu söylemek vacip oluyor: 'devrimci disiplin' veya 'kendi üstlerine devrimci itaat' düsturları, 'devrimci' şartına bağlanmakla, saldırganlıktan arınmış olunmuyor; olsa olsa saldırganlığın şekli değişmiş oluyor. Psikanalizse, bize, bu

yutturmacalara şapka çıkartmama devrimci uyanıklığını sağlıyor!/ H.S.) Aynı ekip ve yazar, bireysel özgürlük ideolojisini saçma noktalara vardırırların, küçük-burjuva anarşistler olduklarını söyleyerek bizleri uyarıyor!

Çekirdek ailede yetkenin temsilcisinin baba olduğu açıktır. Freud'a göre bu, babanın fiziksel ve entelektüel üstünlüğünün kaçınılmaz sonucudur. Horkheimer de babanın, ailenin gelirini sağlayan kişi olmak sıfatıyla ailenin efendisi olduğunu söyler. Aynı baba, iş yaşantısı dolayısıyla, sermayenin yetkesi ile en doğrudan karşılaşandır da. Aynı zamanda, eğer para kazanamazsa yetkesi tehlikeye girer. Eskisi denli borusu ötmez. Kapitalizmin acımasız koşulları ortada ne bildik baba yetkesi bırakır, ne de ütöpik anne sevgisi. Giderek kollektivist özellikler kazanan düzen, sınıfsız toplumun alaycı bir taklidi gibi durur. Aile aşılmamakta, yok edilmektedir. Horkheimer, bu acımasız koşullarda ailenin; kendilerine bu koşulları dayatan dünyaya karşı, aile bireylerinin dayanışma ve yeni bir sığrama zemini olabileceğini de vurgular. (Ailenin niteliğini belirleyenler: 1. Toplumun sınıfsal dokusu; 2. Bu doku içinde, ailenin kendini ortaya koyuşu, 'ailenin öznel bilinci ve tavrı'dır./ H.S.)

'Ölüm Dürtüsü'nün Çürütülmesi

Yazara göre, Freud'un ölüm dürtüsü diye bir dürtüyü icat etmesi, baskıcı toplumu onaylama ve sınıfsız toplumu yadsıma eğiliminden kaynaklanır. Ailenin kendi içindeki itaatkar yapısı, nesnel gerçekliğe muhalif olarak harekete geçirilebilecek nice gücün, vicdan içinde eritilmesini getirmektedir. Freud, süperegö tanımlaması ile bunu çok güzel açıklar, ancak bu süreci ölüm dürtüsüne getirip bağlaması, konformist bir tutumdur. Yazar, Reich'in, *Kişilik Çözümlemesi* isimli yapıtında, ölüm dürtüsünün yoksanması meselesinin halledildiğini söyler. Reich iki tür korku ayırmaktadır: 1. Gerçek, somut tehlikeler karşısında yaşanan -ya saldırmaya ya da kaçmaya yol açan- 'gerçek korku'; 2. Başka bir durumda akılcı bir saldırganlık olarak görülebilecek olan saldırganlığın, kişinin kendisine yönlendirilmesi şeklindeki korku; 'depo korku'. Bu, mazoşizmin de anahtarıdır. Acıdan haz alma tarzındaki Freudcu mazoşizm açıklaması da tutarsızdır ve haz ilkesinin ötesinde bir şey yoktur. Reich, ölüm dürtüsünün en uç biçimi olarak ortaya konulan intihar eylemini de saptırılmış cinsel dürtüye bağlamıştır. Çünkü toplumsal koşullar, bireyin benliğinde, yalnızca kendini yok etme ile çözülebilecek gerginlikler üretmektedir. Yazara göre Fromm, Reich'in haz ilkesinin ötesindeki her şeyin aldaticılığını ortaya koyduğunu takdir eder ama onun ölüm dürtüsünü çürüttüğünü göremez veya kabul edemez.

Dalınç Psikolojisi ve Praksisin Yitirilişi/ Psikolojinin Mutlaklaştırılması/ Marcuse'nin Köktencileşmiş 'Eleştirel Toplum Teorisi'nde Psikolojinin Rolü/ Manipülasyon: Psikolojiden 'Kültür Endüstrisi'ne Geçiş

Frankfurt Okulu'nun hiçbir psikolojik kuramı, günün ideolojik mücadelelerine yanıt verecek durumda değilken; Reich, psikanalizi sosyalist çocuk eğitimi için uygun bir araç olarak görür. Reich, yetkecilik karşıtı eğitime önem vermediği için KPD'yi eleştirir. Ayrıca parti, politikayı fetişleştirmekte; temel (nesnel/ekonomik) çelişkilerle bireylerin gündelik, öznel yaşantıları arasındaki bağlantıları umursamamaktadır.

Psikolojiyi toplumsal mücadeleye bir araç olarak katma yolundaki çalışmalar, Marcuse'ün 1960 yılının ortalarından itibaren yaptığı çalışmalardır. Marcuse, Yeni-Freudculuk'un tersine ölüm dürtüsüne sahip çıkmakta ancak bunu Freudcu kötümserlikten de arındırmaktadır. Yazar; Marcuse'ün getirdiklerinin, topyekun özgürleşme peşinde olan yetkecilik karşıtı gençlik hareketinin istemleri ile de örtüşmüş olduğunu söyler.

Kaynakça

1. *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*/ 1974, Louis Althusser; Birey ve Toplum Y., Ç.: Ömür Sezgin, 1984
2. *Felsefe ve...*/ s.39
3. “ / sırasıyla; s.73, 62 73
4. “ / s.87
5. *Kapital I. cilt*/ K. Marks; Sol Y., 1975, s.25-26 ve *Anti-Dühring*/ F. Engels; Ç.: Kenan Somer, İkinci B., Sol Y., 1977, s.93, 94
6. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*/ F. Engels; Ç.: C. Karakaya, Sosyal Y., s.28-30 veya Sol Y., 1976, s.22-24
7. *Anti-Dühring*/ s.54, 55
8. *Ludwig Feuerbach*/ s.48 ve 69 (Sol Y.)
9. *Kapital I. cilt*/ s.402
10. *Ekonomi Politik'in Eleştirisine Katkı*/ K. Marks; Ç.: Sevim Belli, Sol Y., 1993, Beşinci Basım, s.23
11. *Dialectical Materialism and Psychoanalysis*/ 1934, Wilhelm Reich; Ç.: Yeşim Ömürsuyu, Logos Y., 1990
12. *Frankfurt Okulu- Kökeni ve Önemi 'Origin and Significance of the Frankfurt School'*/ Phil Slater; London, 1977; Ç.: Ahmet Özden, BFS, 1989

İKİNCİ KİTAP

Eleştirel Bir Bakışla MARKSİZM

Marksizm; bireyi gerçekten hesaba katan bir duyarlılığa sahip olsa idi, o ilk sevdâ, kavruk otlar misali, bu denli kolay tutuşur muydu? Birey ve kaçınılmaz olarak *özgürlük sorunsalı*na burun kıvrımasaydı, tarçın kokulu o şehrin, kaderin atlasındaki yeri bir başka olabilir miydi? Bil(e)miyorum. Ama inandığım, *bir gün*

mutlaka, bireyi ihmal etmeyen Marksizmin ‘şiiirinden kalkan turnalar, bir halkın solgun tarihine konacaklardır.’

‘İkinci Kitap’ta, Marksizmi, birey sorunsalı çerçevesinde eleştirmeyi deniyorum. Yıldızböceklerinden gözyaşlarını silebilmek için.. Tarçın kokulu o aşk, hiç ölmesin diye. Kitaplara inat! ⁽¹⁾

Bu inatla sırasıyla; Marksizmin, ruhbilimsel açıdan birey’e/özneye bakışını, din’e yaklaşımını, yabancılaşma ve tahakküm olguları üzerinden toplumsal meselelerdeki duruşunu, sanat’a ve sanatçı’ya yaklaşımı bağlamında da estetik alandaki tavrını ve dolayısıyla, bütün bu başlıklar altında, Marksist kuramın, birey sorunsalı’na yönelimini irdelemeye/eleştirmeye çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

Marksizmin Ruhbilimsel Açıdan Eleştirisi

Marksizmin, özgül diyebileceğimiz, bir ruhbilimsel bakışı yoktur. Ancak, Marksizm, ruhbilimin (de) konusu olan birey’e/özneye bakarken, iki nokta öne çıkar: Birincisi, *bilincin belirlenimi*; ötekisi de, *öznenin pratiği*.

Marksizm, kendi konumunu, *idealizm*’le karşıtlığı içinde belirler. *Eleallılardan Hegel*’e, tüm idealistler; *idea*’yı/tin’i yaşamın önüne koymuşlar, yaşamı belirleyenin insanın bilinci olduğunu söylemişlerdir. Marksizm ise, tek gerçekliğin madde/doğa olduğunu; maddeye ilişkin her türden görüngünün, maddenin kendi iç diyalektiği üzerinden biçimlendiğini; bu anlamda, bilincin de doğa (diyalektik maddecilik) ve toplumsal/nesnel yaşam (tarihsel maddecilik) içre biçimlenen bir şey olduğunu savunmuştur.

Marksizm, kendisinden önceki felsefelerden (bir anlamda felsefeden) kopuşunu; dünyayı yorumlamak yerine, dünyayı değiştirmeye soyunarak (*XI. Tez*) yapar. Dünyayı değiştirirken kendisi de değişen, pratik içindeki özne’yi (veya öznenin pratiğini esas) alır: “*Ortamın değiştirilmesi ile insan faaliyetinin ya da kendi kendini değiştirmenin çakışması, yalnızca, ‘devrimci pratik’ olarak kavranabilir ve ussal bir biçimde anlaşılabilir.*” (*III: Tez*) ⁽²⁾

Böylece Marks, *Feuerbach Üzerine Tezler*’de, o zamana kadarki maddecilerden, ‘pratiği içindeki özne’yi muhatap alması ile de ayrılmış olur: “*Şimdiye kadarki maddeciliğin -Feuerbach’ınki de içinde- ana eksikliği, dış nesnenin, gerçekliğin, cisimsel(leşmiş)liğin sırf nesne ya da duyumsal somutluk biçimi altında kavranmış olması, ama cisimsel(leşmiş) insan faaliyeti, (yani) pratik olarak, özneye ilişkin olarak kavranmamasıdır. Bu yüzden de, faaliyete ilişkin yan, -gerçek(leşmiş), cisimsel(leşmiş) faaliyeti elbette öylece tanımayan-idealizm tarafından, maddeciliğin tersine, soyut(lanmış) olarak geliştirilmiştir.*” ⁽³⁾

Evet; öznenin, dünyayı değiştiren pratiği içinde tanımlanması veya *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*’da, kuramın, yığınlara nüfuz ettiğinde

maddi bir güce dönüştüğünün vurgulanması önemlidir. Ancak, giderek, söz konusu özne kavrayışının; sermaye sınıfı ile çelişkisi içinde zorunlu olarak çatışmayı yaşayan ve bu çatışmayı aşmak suretiyle sınıfsız toplumu kurmaya soyunmak durumunda olan -devrimci pratik içindeki- özneye (proletaryaya) indirgenmiş olduğunu görürüz.

Hal böyle olunca da, Marksizm, birey'i genelliği ve sınırlılığı içinde kavrar, özgül derinliğini ihmal eder, bilinçdışı süreçleri üzerinden yaşadıklarına yabancı kalır ve 'toplumsal/nesnel olanın bilinci belirlediği' tezini ileri sürerken de, bunu yalnızca 'bilme sorunsalı' üzerinden temellendirmiş olur; aynı olgunun, hangi öteki ruhsal süreçler (dolayımınmalar) içinde (de) biçimlendiğini anlama duyarlılığı gösteremez. Hele, söz konusu indirgemeciliğin (ve kolaycılığın) dolu dizgin gittiği siyasi ivenesslik ortamlarındaysa, altı çizilen duyarlılığı kuramsallaştıran psikanaliz tu kaka edilerek, muhafazakarlığın daniskası diye ilan edilir.

Halbuki Freud, daha önce ele aldığımız üzere; gerek bilinçdışının, ego'nun, süperego'nun, ego-idealleri ve özdeşimlerin kuruluşunu; gerekse din, uygarlık ve sanata ilişkin süreçleri ve bütün bunların içindeki bireyi irdelerken -en genel çerçevesi içinde söyleyecek olursak-, insanı, somatik/ruhsal olanın sınırındaki dürtüleri (dürtüsel istemleri) ile toplumsal/nesnel olanın karşılaşmaları ve diyalektik etkileşimleri bağlamında ele almış; insanın bilincinin (de), toplumsal/nesnel olanın birebir bir yansıması olmadığını (ki bu diyalektik olarak da mümkün değildir), ruhsallığın kendi iç diyalektiğinin -de- (maddi/toplumsal olandan soyutlanmış değil!) bir ürünü olduğunu göstermiştir. Bu tutum, muhafazakarlık değil; olsa olsa, doğa bilimleri, toplumbilimleri (birey-toplum ilişkileri; örgütlülük-siyasi mücadele yapısallığı, işleyişi ve etiği, ideolojinin kuruluşu ve bireyin ideolojik olanla alışverişleri, vs.), antropoloji ve estetik bilimi açısından Marksizme bir katkıdır. Üstelik, nesnellik ve gerekircilik zemininden kalkarak, her türden gizemciliğin ve hurafeciliğin çanına ot tıkayan; bireyi, kendi iç devingenliği içinde, değişen ve değiştirebilen bir 'pratik özne' olarak tanımlayan ve ele alan psikanaliz, akli başında bir Marksist için yabana atılır gibi değildir.

Dipnotlar ve Kaynakça

1. Bu satırları yazarken, şu dizelerden esinlendim: *Düello*'dan *Keder Atlası*/ Behçet Aysan, Birinci Basım: 1983, Adam Y.'da 1993, s.18, 19 "*nilüferler niçin suya eğilir/ ve niçin/ kavruk otlar gibi/ tutuşur/ o ilk sevdalar/ söyleyin bana / ey kitaplar... var mı/ kaderin atlasında/ tarçın kokulu bir şehir/ inmemiş olsun damlarına/ gözyaşından/ yıldızböcekleri/ ve tarçın / kokulu/ bir aşk/ hiç ölmeyen.*" ve *Bir Acıya Kiracı*'dan *Misilleme*/ Metin Altıok, YKY, 1998, s. 308 "*...Bilmiyorum bir turnadan/ Acaba kaç şiir çıkar/ Ama senin şiirinden/ Kalkan turnalar/ Mutlaka bir halkın/ Solgun tarihine konarlar.*"

2. Buradaki, XI ve III. Tez ile ilgili alıntılar, *Marx'ın Felsefesi*/ Etienne Balibar'dan (Ömer Laçiner'in çevirisi, Birikim Y., 1996, s. 24) yaptım. Alıntı cümlelerinin, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi'nin Sonu*'ndaki ekte (C. Karakaya'nın çevirisi, Sosyal Y.) yer alan çevirileri şöyledir: “*Hal ve şartlardaki değişmeyle insan faaliyetindeki değişmenin birbirine uygunluğu ancak ‘inkılapçı pratik’ olarak tasavvur olunabilir ve rasyonel bir şekilde anlaşılabilir.*” (III. Tez'den, s. 96) ve “*Filozoflar dünyayı çeşitli tarzlarda ‘tefsir etmekten’ başka bir şey yapmadılar, halbuki asıl mesele onu ‘değiştirmektir’.*” (XI. Tez'den, s. 99)
3. *Marksizm ve Psikoloji*/ Aleksis Leontiev, Felsefe Dergisi, ‘89/4. *Feuerbach Üzerine Tezler*'den, yazının çevirmeni G. Doğan Görsev tarafından, Almanca aslıyla karşılaştırılmak suretiyle Fransızca'dan çevrilerek eklenmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

Marksizmin Dine Yaklaşımı

Marksizm dine, maddeci felsefenin ve tarihsel maddeciliğin düsturları ile bakar. F. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (1886) ⁽¹⁾ isimli çalışmasında; Marks'ın ve kendisinin felsefi açıdan bulundukları noktayı

kesinleştirmelerinden önceki süreçte (yani Hegel sonrası süreçte), en çok etkilenmiş oldukları felsefecinin, L. Feuerbach olduğunu özellikle vurgular. Çünkü Feuerbach maddecidir. Evet; Feuerbach'ın felsefesi (ve de dine bakışı) maddecidir ama Marksizm onu, tarihsel maddecilik zemininde eleştiriye tabi tutar. Önce bunları görelim.

Engels'e göre Hegel, özellikle de *Mantık*'ında (1812- 1816); öncesiz ve sonrasız gerçeğin, mantıksal ya da tarihsel sürecin kendisinden başka bir şey olmadığını, ne denli ısrarla belirtse de, yine de bu süreci bir yerde sonlandırmaktan, toparlamaktan kaçınmaz. Ve bu son, aslında başlangıçtır ve kendisinin de hakkında pek bir şey söyleyemediği için 'mutlak' olan, 'Mutlak Fikir'dir. (Mutlak İdea'dır.) Bu fikir, önce, doğaya dönüşürken kendisine yabancılaşmakta; daha sonra da, tarihte ve düşüncede kendisine geri dönmektedir. Dolayısıyla gerek tarihin, gerekse insanlığın ereği, Mutlak Fikrin bilgisine varmaktır. (2) Maddeci görüşte doğa tek gerçeklik iken, Hegelci anlayışa göre doğa, Mutlak Fikrin yabancılaşmasından türemiş bir şeydir. (Geçerken söylemeli; Hegel diyalektiğinin tümü, Hristiyan teolojisinin temel görüşünün felsefi bir haklı gösterilmesidir.) Feuerbach ise bütün bunlara bir son verir ve doğanın, tüm felsefi yorumlardan bağımsız bir gerçeklik olduğunu, insanların da bu gerçekliğin bir parçası olduklarını; Tanrısal kimliklerin de, kendi özvarlıklarımızla ilgili yansımalar olduğunu ileri sürer.

Acaba bu, ne menem bir yansıtmadır? Engels şöyle diyecektir: *"Feuerbach'a göreyse din, şimdiye değin, 'gerçekliğin gerçeksiz bir yansımasında -insan niteliklerinin gerçeksiz yansısı olan, bir ya da birçok Tanrı'nın aracılığıyla- kendi gerçeğini arayan ve şimdi artık onu doğrudan ve aracısız olarak, "sen" ile "ben" arasındaki sevgide bulan, insanların kendi aralarındaki sevgi ilişkisi, kalp ilişkisidir. ' Ve işte böylece, Feuerbach'ta cinsel sevgi, eninde sonunda kendi yeni din pratiğinin, eğer en yüksek biçimi değilse, en yüksek biçimlerinden biri haline gelir. "* (3) Böylece, Engels'e göre, insanlar arasındaki sevgi ilişkileri ve benzer duyguların dinselleştirilmesi, bunların, sınıf çatışmasının yaşandığı bir toplumdaki nesnel zeminini ihmal etmemizi getirecektir. Dolayısıyla Feuerbach'ın insanı, tarihsel ve nesnel olarak belirlenmiş bir insan değil, soyut bir insandır. Ahlaki beklentileri de, *"birbirinizi seviniz... cins ve mevki ayırımı yapmaksızın kucaklaşınız.. "* türünden eski tekerlemelerden farklı değildir. Öyleyse insan, toplumsal/nesnel ve tarihsel gerçekliği içine yerleştirilmelidir. Engels, bunu ilk kez gerçekleştirenin Marks olduğunu vurgular. (*Kutsal Aile*/ 1845) (4)

Peki; dinsel bağlanmaların arkasındaki itici güç nedir? Engels'e göre, insanlar, bedenleri hakkında yeterli bilgiye sahip olamadıkları ve düşlerde gördüklerinin etkisi altında oldukları dönemden beri; kendi düşünce ve duyularının, kendi bedenlerinden bağımsız bir güce ait olduğunu düşünegelmişlerdir. Onlara göre bu ruhtu ve ölümle bedenden ayrılarak kendi ölümsüzlüğünü yaşamaktaydı. Yine buna benzer bir süreç içinde, başlangıçta doğa güçleri de kişileştirilerek Tanrılaştırılmış, sonraları bu soyutlama daha da damıtılarak, dünya-dışı biçimsellikleri içinde, çoktanrılı ve giderek tektanrılı inanışlar geliştirilmiştir.

Bu çerçevede filozoflar da iki büyük kümede toplanmış; idealistler, tinin doğayı öncelediğini düşünenler, dünya için de bir yaratmayı ve yaratıcıyı kabul etmişler; ötekiler, yani, doğayı esas unsur olarak değerlendirenler de genel olarak maddeci kümede yer almışlardır. Bu sonunculara göre ise, madde tinin bir ürünü değil, tinin kendisi (de) maddenin en üstün ürünüdür. Marks'ın, *Kapital*'de belirttiği üzere de, “*Din dünyası, gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir.*” (5)

Tarihsel maddecilik; devlet düzeyindeki değişmelerde olduğu üzere, din alanındaki değişmelerin de, sınıf ilişkilerindeki ve insanlararası ekonomik ilişkilerdeki değişmelerden kaynaklandığını düşünür. Bu anlamda, nasıl ki diyalektik doğa anlayışı her türden doğa felsefesine son vermişse; tarihsel maddeci diyalektik anlayış da tarih alanındaki her türden felsefeye son vermiştir. (K. Marks, *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin XI.'sinde şöyle söylüyordu: “*Filozoflar dünyayı yalnız değişik biçimlerde ‘yorumladılar’, oysa sorun onu değiştirmektir.*” Feuerbach, Tanrısal kimliklerin kendi özvarlıklarımızın bir tür yansıması olduğunu söylerken; Marks, *Tezler*'inin VII.sinde, “*...Feuerbach, dinsel duygunun kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin, belirli bir toplumsal biçime ait olduğunu görmez.*” diyordu. (6))

Tarihsel maddeciliğin; din, devlet ve nesnel süreçlere bakışının somut bir diğer örneğini, Marks'ın, *Kölnische Zeitung*'un 179. sayısının başyazısına verdiği yanıtta (1842) görürüz. Söz konusu başyazıda yazar, ulusların siyasal gelişmeleri ile dinsel gelişmişliklerinin çakıştığını ileri sürerken; Marks, antikçağın devletlerinin yıkılmasının nedeninin, antik dinlerin yıkılması değil; antik dinlerin ortadan kalkmasının nedeninin, antikçağ devletlerinin ortadan kalkmasına yol açan nesnel süreçler olduğunu söyler.

Öte yandan tarihsel maddecilik; dini, dinsel kurumları ve pratiklerini uhrevi yıldızlarından da soyarak, gündelik gerçekliğin içerisine oturtur. Sözgelimi Engels, *Hukukçular Sosyalizmi* (1887) (7) isimli çalışmasında, Ortaçağ'da temel dünya görüşünün Tanrıbilimsel olduğunu; kilisenin her ülkede, toprakların üçte birinin mülkiyetini elinde bulundurarak, feodal siyasal örgütlenmede önemli bir yer tuttuğunu; papalığın, monarşik Avrupa birliğinin merkezi konumunda olduğunu (ve bu birliğin özellikle İslamiyet'e karşı kurulmuş olduğunu) vurgular. Sonuç olarak Engels, her şeye (hukuk, doğabilimleri, felsefe, vb.) dayatılan ölçütün kilise kaynaklı olmasının kaçınılmaz olduğunu söyler. Dolayısıyla, 13. yy'dan 17. yy'a dek, burjuvazinin ve onun bağlaştığı olan köylülüğün sınıfsal/maddi kaynaklı savaşlarının, kilise karşıtı ve dinsel söylem içinde yansıması da doğaldır.

Yine Engels, *Köylüler Savaşı*'nda (1850) (8); 16. yy'da Almanya'da yaşanan ve din savaşları olarak adlandırılan savaşların, aslında maddi-sınıfsal nedenli olduklarını, olsa olsa dönemin koşulları çerçevesinde dinsel görünümlere büründüklerini yazar. Ortaçağ'da, her şey: siyasa, hukuk, felsefe, bilim dinsel hiyerarşinin tekelindedir. Bu tekele Ortaçağ burjuvaları da karşıdır, çünkü, daha ucuz bir kilise istemektedirler. Öte yandan, köylüler ve halk takımı, burjuvaların kilisenin kurumsal yapısına olan muhalefetlerini desteklemekle birlikte, daha ileri gitmekte ve toplumsal zenginliklerin paylaşımındaki eşitsizliklerin giderilmesini

istemekte, bu istemlerine dayanak olarak da ilkel Hristiyanlık öğretisini göstermektedirler. İlkel Hristiyanlığın *chiliastique* (İsa'nın yeryüzüne dönüşü ile Tanrı'nın bin yıllık egemenliğinin kurulacağı) düşleri bunun için elverişli bir kalkış noktası oluşturmaktadır. Bu aşamada ulus üçe bölünmüştür. Bunlardan biri, kurulu düzenin sürmesinden yana çıkarı olan, tutucu-katolik çevredir; imparatorluk iktidarını, zengin soyluluğu ve papaz sınıfını içerir. Bir diğer kesim ise, Lutherci ılıman burjuva partisinin bir araya getirdiği, küçük soyluluk yığınları, burjuvazi ve kilise mallarının zoralmı ile güçlerini artırma peşinde olan laik prenslerdir. Son olarak da, Thomas Münzer'in devrimci partisinin çatısı altında toplanan ve istemlerini köktenci bir açıklıkla dile getiren köylülük ve halk takımıdır. Luther'in burjuva teslimiyetçi, edilgin ve reformist yaklaşımlarına karşılık Münzer, neredeyse Tanrıtanımazcılığa varan bir kamutanrıcılık öğretir; gerçek ve yaşayan esinin Kutsal Kitap değil, insanın kendi akli olduğunu, insanın cenneti öbür dünyada değil bu dünyada yaşama şansı olduğunu ileri sürer.

Marks ve Engels; dini de bilinç alanında bir yere koyarlarken, öteki bilinçsel olgularda olduğu gibi, dinsel bilinçte de belirleyici olanın, insan(lar)ın maddi etkinlik ve ilişkileri olduğunu 'ısrarla' vurgularlar. Daha 1845-46'da, *Alman İdeolojisi*'inde şunları söylerler: "*Fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine, gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı zihinsel ilişkileri, bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde; yasalarının, ahlakının, dininin, metafiziğinin vb. dilinde ifadesini bulan zihisel üretim için de aynı şey geçerlidir. Sahip oldukları anlayışları, fikirleri, vb. üretenler insanların kendileridir, ama bu insanlar, sahip oldukları üretici güçlerin belirli düzeydeki gelişmişliğinin ve bu gelişkinlik düzeyine tekabül eden -ve alabilecekleri en geniş biçimlere varıncaya kadar- karşılıklı ilişkilerinin koşullandırdığı gerçek, faal insanlardır. Bilinç, hiçbir zaman bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz ve insanların varlığı, onların gerçek yaşam süreçleridir.*" (Ve dipnotta eklerler: "*Bunun tersi bir varsayımı ileri sürmek, ancak, maddi olarak koşullandırılmış gerçek bireylerin tini dışında, daha başka bir tin, özel bir tin varsaymakla mümkündür.*") Ve devam ederler: "*İnsan beyninin olağanüstü hayalleri bile deneysel olarak saptanabilen ve maddi temellere dayanan maddi yaşam süreçlerinin zorunlu yüceltmeleridir... Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır...Bilinç, demek ki, daha baştan toplumsal bir üründür ve insanlar mevcut oldukları sürece böyle kalır. Elbette ki bilinç, her şeyden önce, yalnızca en yakın duyuumsal çevrenin bilincidir ve bilinçlenmekte olan bireyin, kendisi dışında yer alan öteki şeyler ve öteki kişiler ile olan sınırlı bağlantısının bilincidir; bilinç, aynı zamanda, insanların karşısına önceleri baştan aşağı yabancı, mutlak güçlü ve karşı çıkılamaz bir güç olarak dikilen, insanların kendisine karşı düpedüz hayvanca bir davranış içinde bulundukları ve insanları da hayvanları ürküttüğü kadar ürküten bir doğa bilincidir...öte yandan, çevresindeki bireylerle ilişki kurmak zorunluluğunun bilinci, toplum halinde yaşamakta olduğu bilincinin başlangıcıdır. Bu başlangıç, hayvansaldır; basit bir sürü bilincidir ve burada insan, koyundan, yalnızca bilincin içgüdünün yerini alması olgusuyla ya da içgüdüsünün bilinçli bir içgüdü olması olgusuyla ayırdedilir.*" (9)

Engels de *Anti-Dühring*'te (1876-1878) din'in; insanların gündelik yaşamlarını egemenlikleri altına alan güçlere, yine insanlar tarafından kişiselleştirilmiş anlamların yüklenmesinden oluştuğunu ve kişiselleştirmeye yönelik bu evrensel tavrın, dinlerin de evrenselliğini hazırladığını; bu yanılsamalı alımlayışın ilk örneğinin de doğa güçleri ile alakalı olduğunu; o nedenle, insanın dinsel bilincini (de) belirleyen maddi hayata müdahale edilmeksizin, cepheden dine saldırıların anlamsız olacağını vurgular: *“Ama az sonra, doğal güçlerin yanı sıra bir o denli yabancı ve başlangıçta bir o denli açıklanmaz bir biçimde insanların karşısına dikilen güçler olan toplumsal güçler de işe karışır ve onları, doğa güçlerinin doğal zorunluluk görünüşlerinin tıpkısı bir doğal zorunluluk görünüşü ile egemenlikleri altına alırlar. Başlangıçta içlerinde yalnızca doğanın gizemli güçlerinin yansıdıkları fantastik kişilikler, böylece toplumsal öznitelikler kazanır, tarihsel güçlerin simgeleri durumuna gelirler. Evrimin daha da gelişmiş bir aşamasında, çok sayıdaki Tanrıların tüm doğal ve toplumsal öznitelikleri, bu kez soyut insanın yansımalarından başka bir şey olmayan her şeye yetenekli tek bir Tanrı'ya geçirilir. Tarihte, çöküş durumundaki bayağı Yunan felsefesinin son ürünü olan ve dörtbaşı bayındır cisimleşmesini Yahudilerin kendilerine özgü ulusal Tanrısı Yehova'da bulan tektanrıcılık, işte böyle doğmuştur...bugünkü burjuva toplumda, insanların, gene kendileri tarafından yaratılmış ekonomik ilişkiler, gene kendileri tarafından üretilmiş üretim araçları aracılığıyla, sanki yabancı bir güç tarafından yönetilir gibi yönetildiklerini birçok kez görmüş bulunuyoruz. O halde, dinsel yansımanın gerçek temeli ve onunla birlikte dinsel yansımanın kendisi de varlığını sürdürür.”* der ve o nedenle, dinde tecelli eden yanılsamanın ortadan kalkmasının da, bir bilgi(lenme) değil, ‘eylem’ sorunu olduğunu ifade eder: *“Yalın bilgi, burjuva iktisadi bilgisinden daha ileri ve daha derine de gitse, toplumsal güçleri toplumun egemenliği altına almaya yetmez. Bunun için her şeyden önce toplumsal bir ‘eylem’ gerekir. Ve bu eylem yerine getirildiği, toplum, tüm üretim araçları üzerine elkonması ve planlı bir biçimde kullanılması aracılığıyla, kendini ve bütün üyelerini, şimdilik kendileri tarafından üretilmiş, ama karşılıklarına ezici bir yabancı güç olarak dikilen bu üretim araçlarının onları egemenliği altında tuttuğu kölelikten kurtardığı zaman; yani insan yalnızca önerir olmaktan çıktığı ama düzenleyici de olduğu zaman, - işte ancak o zaman, dinde yansıyan son yabancı güç ortadan kalkacak, ve böylece, artık yansıtacak hiçbir şey bulunmaması yalın nedeniyle, dinsel yansımanın kendisi de ortadan kalkacaktır.”* Halbuki Dühring, bu doğal süreci göremez ve meseleyi, iradi bir mesele olarak ele alır: *“Tersine Bay Dühring, dinin bu kendisine vaat edilmiş bulunan doğal ölümle ölmesini bekleyemez. Daha köktenci bir biçimde davranır. O, Bismarck'tan daha Bismarckçıdır; yalnızca Katolikliğe karşı değil ama genel olarak tüm dine karşı ağırlaştırılmış Mayıs Yasaları çıkarır, gelecekteki jandarmalarını dinin izlenmesine gönderir ve böylece onun şehitlik mertebesine yükselmesine yardım eder ve ömrünü uzatır.”* (10)

Göçmen Edebiyatı 'nda (1874) ise şunları söyler: *“Kuşku götürmeyen bir şey varsa, o da, hala Tanrı'ya yapılacak tek hizmetin, Tanrıtanımazlığı zorunlu dogma yapmak ve Bismarck'ın anti-katolik yasalarına, ‘Kulturkampf’ına, genel olarak dini yasaklayacak yeni şeyler eklemek olduğudur...”* (11)

Peki, dine yönelik eleştirel tutum nasıl olmalıdır? Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (1843-1844) başlıklı yazının girişinde Marks; dinin eleştirisinin, tüm eleştirinin başlangıç koşulu olduğunu vurgular: “*Din-dışı eleştirinin temeli şöyledir: insanı yapan din değil, ‘dini yapan insandır’.* Gerçi, din, henüz kendi kendini bulmamış ya da kendini yeniden yitirmiş olan insanın öz-bilinci ve öz-duyumudur...İnsan; ‘insanın dünyası’dır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum, ‘tersine çevrilmiş dünya-bilinci’ olan dini yaratırlar, çünkü onların kendileri ‘tersine çevrilmiş’ bir dünyadır.Din bu dünyanın genel teorisi, onun ansiklopedik özeti, halkın düzeyine indirgenmiş mantığı, onun manevi onuruna dokunan şeyi, coşkunluğu, ahlaki bakımdan onaylanması, törensel bütünlüyicisi, avunması ve haklılanmasının evrensel temelidir. Din, insani özün ‘düşsel gerçekleşmesi’dir, çünkü insani öz asıl gerçekliğe sahip değildir... Din, ..., ezilmiş yaratığın iniltisi, kalpsiz bir dünyanın ruhudur da. O halkın ‘afyonu’dur. Halkın ‘yanılsamalı’ mutluluğu olarak dini ortadan kaldırmak, halkın ‘gerçek’ mutluluğunu istemektir. Durumu hakkında yanılsamalardan vazgeçmesini istemek, onun ‘yanılsamaları gereksinen bir durumdan vazgeçmesini istemektir’. Öyleyse dinin eleştirisi, ‘ilke olarak, halesi din olan bu gözyaşları vadisinin eleştirisidir’... Öyleyse tarihin görevi, hakikatin ötesindeki dünya bir kez ortadan kalktıktan sonra, ‘bu dünyanın hakikatini’ kurmaktır. İnsanın kendine yabancılaşmasının ‘kutsal biçimi’ bir kez açığa çıkarıldıktan sonra, ‘kutsal-olmayan biçimlerinde’ kendine yabancılaşmanın maskesini indirmek, tarihin hizmetinde olan felsefenin dolayumsuz görevidir. Böylece cennetin eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, Tanrıbilimin eleştirisi ‘politikanın eleştirisine’ dönüşür.” Ancak, şunu da unutmamak gerekir, Marks’a göre: “*Teori, bir halkta, her zaman, yalnızca bu teori halkın gereksinimlerinin gerçekleşmesi olduğu ölçüde gerçekleşir... Düşüncenin kendini gerçekleştirmeye yöneltmesi yetmez, gerçeğin de düşünce olmaya yönelmesi gerekir... Köklü bir devrim, yalnızca köklü gereksinimlerin devrimi olabilir...*” (12)

Acaba Marksizm, bize, ‘günahkarlık duygusu’ ile ilgili ne söyler? Engels, Hristiyanlığın kökenleri, yayılma süreci ve öteki tektanrılı dinlerden farklılığından söz ederken, (*Bruno Bauer ve İlkel Hristiyanlık/ 1882*) (13)) Bruno’ya başvurur ve bu arada, ‘günahkarlık’ duygusundan da söz eder. Ona göre, İS 40 yılında hala yaşayan ama çok yaşlı olan İskenderiye’li Filon, Hristiyanlığın gerçek babasıdır. Romalı stoacı Seneca da, Engels’in deyimiyle, amcasıdır. Bu kaynaklar çerçevesinde Hristiyanlığın, Yahudi gelenekler ile stoacı Yunan felsefesinin bir karışımı olduğu gözlemlenir. Bu dinsel bileşimde; insanın doğuştan günahkar oluşu, Tanrı ile insan arasında aracı olan ve bizzat Tanrı’da olan kelam’ın esaslığı; diyetin Tanrı’ya kurbanlar sunulması ile değil de, kalbin sunulması ile ödendiği kefarete anlayışı; inanışsal desteğin zengin ve güçlülere karşı, yoksullar ve köleler arasında aranışı; bu bağlamda, geçici zevklerin hor görülüp bedene eziyetin öne çıkışı temel vurguları oluşturur. Böylece, günahkarlık duygusu da -bir malumat olarak- aktarılmış olur.

Bu arada Engels, büyük dinlerin özgül yapıları ile uygarlığın arayışları arasındaki bağıntıları da yorumlar. Engels’e göre, genişleyen Roma İmparatorluğu, bir yandan halkların toplumsal-siyasal yapılanmalarını yıkmış, bir yandan da bu yapı ile bağdaşık olarak yaşam bulmuş olan yerel din ve inanışları ortadan

kaldırmıştır. Maddi yıkımların karşısındaki manevi kurtuluş aracı, yeni bir din, Hristiyanlık olmuştur. Hristiyanlığın evrensel bir din olabilmesinde iki unsurun etkisi söz konusudur, Engels'e göre. Birincisi, der; diğer dinlerde, kurban törenleri ve ayrıntılı ayinler, özellikle doğuda perhiz ve temizlikle ilgili buyruk ve yaptırımlar ağırlıklıydı. Bu yönlerden, Yunan ve Roma yaşantısı daha hoşgörülü idi. Ayrıca, Doğu'da, farklı dinlerden insanların maddi yaşam içindeki beraberliklerini engelleyen kurallar ağırlıklıydı. Örneğin, evrensel bir tektanrıcılığı kabul etmesine karşın Yahudilik, sünnetlilerle ötekiler arasında aristokratik bir ayrım güdüyor ve evrensel bir din olma şansını yitiriyordu. Doğu geleneklerini koruyan İslamiyet ise ancak Arap bedevilerinin yerleştikleri alanlarla sınırlı kalmaktaydı. Bu koşullar çerçevesinde Hristiyanlık, yegane evrensel din olma şansını yakalamıştı. Bu şans yakalamasında ikinci unsur ise şuydu: Hristiyanlık, maddi ve manevi olarak yaşanan uğursuzlukta, herkesin sorumluluğu olduğunu; bunun kefaretininse diğer dinlerde olduğu üzere münferit kurban törenleri ile değil, insanlığın evrensel günahkarlığı adına kendisini kurban eden bir aracı ile karşılanmasını öngörüyordu. Bu da, tercihe şayan bir durumdu, Engels'e göre.

Yine Engels, *Vahiy Kitabı* 'nda (1883) (14); Tanrı'nın veya Tanrıların kurbanlarla kazanılabileceği inancının, Yahudilerin ve putatapanların eski bir inancı olduğunu; Hristiyanlığa göreyse, yalnızca İsa'nın kurban edilmesinin, bütün insanlığın bağışlanması için yeterli sayıldığını ama ne bunun nasıl olduğuna, ne de ilk günahın ne olduğuna dair bir şey bilindiğini söyler. *İlkel Hristiyanlığın Tarihine Katkı* 'da da (1894), Kutsal Kitap'ta, günahın doğumla beraber geldiği ile ilgili bir ize rastlanmadığını aktarır.

Sonuçlar ve Eleştiri

1. Marksizm dine bakarken, öncelikle, dinin felsefi zeminini oluşturan idealizmden kendisini ayırır. Marks ve Engels, ilkin, Hegelci idealizmi eleştiren ve Tanrısal kimlikleri, kendi özvarlıklarımızın bir yansıması olarak saptayan Feuerbach'ı benimserler. Ancak, Feuerbach'ın maddeci yaklaşımı yeterli değildir. Çünkü, Feuerbach; bireysel özvarlıklarımızı (da) belirleyen tarihsel, sınıfsal/nesnel koşulları esas almadığı için, soyut bireylerden söz etmiş olur.
2. Marksizm; dinsel bağlanmaların bireye içkin dinamiklerini değil, bu türden bağlanmaları koşullayan nesnel/sınıfsal dinamikleri sorgular. Bu dinamikler çerçevesinde yaşanan çatışmanın devrimci anlamda nasıl aşılabileceğini vazedir. Vardığı sonuç şudur: Her dönemde, ekonomi-politik açıdan egemen olan sınıf; tabi sınıf (ve kesimler) için bu dünyada yarattığı cehennemin telafisi adına, öte dünyanın cennetini vaat eden dine sahip çıkar. Marksist devrimci pratik ise, bu dünyayı cennete çevirmenin (yani, sınıf egemenliğine son vermenin) peşindedir. Eğer sınıf egemenliğine son verilirse, öte dünyanın cennetine de -dinsel bağlanmaya da- ihtiyaç kalmayacaktır.
3. Marksizm, bilinç'i, toplumsal bir ürün olarak ele alır. Yaşamı belirleyen bilinç değil; bilinci belirleyen yaşamdır. Buradaki diyalektik vurgu ihmalkarlığı bir

yana, denilebilir ki, Marksizm, toplumsal yaşantı ile bilinçdışı (kabaca, insanların duygu dünyaları) arasında herhangi bir ilinti kurmaz. Çünkü, Marks ve Engels, bilinçdışından haberdar değildir. Dolayısıyla, insanların tarih boyu dine bağlanmalarındaki koyuluğu; ilk günahı-günahkarlık/suçluluk duygusunu-kefarete eğilimlerini idrak edemez. Dine bağlanmanın ruhsal dinamiklerine ve aynı dinamiklerin toplumsal/kurumsal yaşantılara yansımalarına (bu arada, kaçınılmaz olarak devrimci mücadelenin kendisine: parti fetişizmi, bürokratik merkeziyetçilik, bireysel yetkelere tapınma ve hatta, Marksizmin her şeyi - neredeyse büyülü bir tarzda- açıklamaya kadir olduğu inancı, vb.) da yabancıdır.

Epey geç bir tarihte, *Joseph Bloch'a Mektup* 'unda (1890) Engels, şunları söyleme ihtiyacını duyar: “*Materyalist tarih anlayışına göre, tarihte belirleyici etken, son kertede, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Ne Marks, ne de ben, hiçbir zaman daha fazlasını ileri sürmedik. Sonradan herhangi biri, ekonomik etken tek belirleyicidir dedirtmek üzere bu önermenin anlamını zorlarsa, onu boş, soyut, anlamsız bir söz haline getirmiş olur. Ekonomik durum temeldir ama çeşitli üstyapı öğeleri -sınıf savaşımının siyasal biçimleri ve sonuçları- savaş bir kez kazanıldıktan sonra, kazanan sınıf tarafından hazırlanan anayasalar vb. hukuksal biçimler, hatta bütün bu gerçek savaşımına katılanların beynindeki yansımaları; siyasal, hukuksal, felsefi teoriler, din anlayışları ve bunların daha sonraki dogmatik sistemler halinde gelişmeleri, hepsi de tarihsel savaşımın gidişi üzerinde etki yapar ve birçok durumda ağır basarak onun biçimini belirlerler. Bütün bu öğeler arasında bir etkileşim vardır, bu etkileşimde bütün sonsuz ilinekle...yıgını arasında, ekonomik devrim, sonunda kendisini olurlamak zorundadır... Gençlerin zaman zaman, işin ekonomik yanına gerektiğinden daha büyük bir ağırlık vermelerinin sorumluluğunu, Marks ve ben kısmen taşımak zorundayız. Hasımlarımızın karşısında, onların yadsıdıkları ilkeyi özellikle belirtmek, altını çizmek gerekiyordu ve o zaman, karşılıklı etkiye katılan öteki etkenlere de kendi yerlerini verecek ne zamanı, ne yeri, ne de fırsatı bulabiliyorduk. Ama, bir tarih dilimi sunmak, yani pratik uygulamaya geçmek söz konusu olur olmaz iş değişti, artık yanlış olanağı yoktu. Ama, ne yazık ki sık sık, yeni bir teorelin temel ilkeleri benimsenir benimsenmez, o teorelin baştan sona kusursuz olarak anlaşılabilirdiği ve güçlüklerle karşılaşılmadan kullanılabileceği sanılıyor, bu, her zaman doğru değildir.” (15)*

Evet ama nafi! *Marksizmin Uygarlığa Yaklaşımı ve Eleştirisi* başlığıyla, kaldığımız yerden devam etmek üzere..

Dipnotlar ve Kaynakça

1. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*/ Friedrich Engels; Sosyal Y., Ç.: C. Karakaya
2. *Ludwig...*/ s.17, 18
3. *Din Üzerine*/ Sol Y., Ç.: Kaya Güvenç, İkinci Basım: 1995, s.221. (Aynı paragrafın, *Ludwig...* 'ndaki çevirisi ise şöyledir: “*Feuerbach'a göre, din insanlar arasında duyguya, gönüle dayanan bir münasebet olup bu münasebet*

şimdiye kadar kendi hakikatini gerçeğin fantastik bir aksinde -beşeri vasıfların fantastik akisleri olan bir veya birçok Tanrı'nın aracılığıyla- arıyordu: Fakat, şimdi o artık bu hakikati doğrudan doğruya, hiç aracısız 'Ben' ve 'Sen' arasındaki sevgide bulmaktadır. Böylece, Feuerbach'ta cinsi sevgi, netice itibariyle, onun yeni dinine ait tatbikatın en yüksek şekli değilse bile, en yüksek şekillerinden biri haline gelir." s.46)

4. Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi/ K. Marks, F. Engels; Sol Y., Ç.: Kenan Somer, İkinci Basım, 1994

5. Din Üzerine'de Kapital'den (K. Marks) alıntı; s.126

6. " / s.64 ve 63. Ludwig... 'nda, s.99 ve 98 (VII. Tez: "Bu yüzden, Feuerbach 'din duygusu'nun da bizzat bir 'cemiyet mahsulü' olduğunu ve tahlilini yaptığı mücerret ferdin gerçekte muayyen bir cemiyet şekline ait bulunduğunu görmez.")

7. Din Üzerine'de, Hukukçular Sosyalizmi'nden (F. Engels) alıntı; s.250-254

8. Köylüler Savaşı/ F. Engels, Sol Y., Ç.: Kenan Somer, 1990

9. Alman İdeolojisi/ K. Marks, F. Engels, Sol Y., Ç.: Sevim Belli, Üçüncü Basım, 1992, s. (sırasıyla) 41,42; 43; 52

10. Anti-Dühring/ F. Engels, Sol Y., Ç.: Kenan Somer, İkinci Basım, 1977, s. (sırasıyla) 493; 493, 494; diğerleri: 494

11. Din Üzerine'de, Göçmen Edebiyatı'ndan (F. Engels) alıntı; s.134

12. " " , Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi' den (K. Marks) alıntı; s.34, 36 ve 44, 45

13. Din., Bruno Bauer ve İlkel Hıristiyanlık'tan (F. Engels) alıntı; s.179-189

14. " , Vahiy Kitabı'ndan (F. Engels) alıntı; s.190-197

15. " , Joseph Bloch'a Mektup' tan (F. Engels) alıntı; s.256, 257 ve 259. (Bir başka çeviri örneği için, Sanat ve Edebiyat (Marx, Engels, Lenin)/ Aziz Çalışlar, Evrensel B. Y., 1996, s.33, 36

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Marksizmin Uygarlığa Yaklaşımı ve Eleştirisi

Marksizmin uygarlığa bakışı, özünde, sınıfsal çatışmaların diyalektikliğini esas alır. Bir yandan, insanlığın tarihsel geçmişinin hangi sınıf çatışmaları ve mücadelelerinin eseri olduğunu; öte yandan da, aynı çatışma karakteristiği içinde, güncel çatışmanın (burjuvazi ile proletarya arasındaki çatışmanın) hangi devrimci/diyalektik sıçrayışa (aşkınlığa) gebe olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu çerçeve içinde Marksizm (de), dünyayı açıklamaya (veya yorumlamaya çalışan) bir felsefedir. Ancak Marksizm, dünyayı yorumlamakla yetinmez ve dünyayı değiştirme (devrim) pratiğinin kuramı (hatta, pratiğin kendisi) olmak ister.

Marksist pratik içinde dünyayı değiştirecek özne, işçi sınıfıdır. Benim bu bölümde yapmak istediğim; Marksist pratiğin, pratiğin kendisine ve öznesine nasıl baktığını ele almak ve böylece, Marksizmin, verili uygarlık/dünya karşısındaki duruşunu anlamaya çalışmak. Bunu yapmaya çalışırken de iki eksen üzerinden yürümek istiyorum; birincisi, *yabancılaşma* (bu, Marksist anlamda, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin özneye yansımasıdır); ikincisi de, dünyayı değiştirme pratiği (devrimci siyaset) sürecinde de uç veren *tahakküm* eğilimi. Lafın sonunu baştan söyleyecek olursam, Marksizm; gerek topluma, gerekse toplumu dönüştürme pratiğine salt ‘iktisadi’ bileşenin belirleyiciliği üzerinden baktığı için, indirgemecidir ve bireyi anlamaya (ve önemsemeye) kapalıdır. Bu noktada psikanalizin, Marksizmi zenginleştirici bir duyarlılık kazandıracağını düşünüyorum.

Yabancılaşma

Genç Marks’ın ilk ölküsel esini, yabancılaşmanın aşıldığı bir dünyadır. Bu felsefi ilgi ve duyarlılık, başta Althusser olmak üzere bazı eleştirmenlerce (altmışlı yıllarda) Marks’ın toyluğuna verilmiş; metafizik, idealistik ve kurgusal bulunmuştur. Marks, daha sonraki çalışmaları *Kutsal Aile*, *Alman İdeolojisi*, *Grundrisse* ve *Kapital*’de ise, söz konusu duyarlılığı tarihsel maddecilik bağlamında ete kemiğe kavuşturur.

Genç Marks, bu ilk ölküsel esininin gerçeklendiği (yabancılaşmanın aşıldığı) dünyayı, *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*’nda tanımlarken, aynı zamanda, yabancılaşma olgusunun temel görünümlerini de betimlemiş olur: “Özel mülkiyetin, ya da insanın kendine yabancılaşmasının olumlu şekilde aşılması ve dolayısıyla insani öze insan tarafından ve insan için gerçekten sahip olunması olarak komünizm; böylece toplumsal (yani insani) bir varlık olarak insanın kendisine tam dönüşü olan komünizm- daha önceki gelişmelerin bütün servetiyle gerçeleştirilen, bilinçli bir dönüş. Bu komünizm, tam gelişmiş doğalcılık olarak hümanizmle eşittir ve tam gelişmiş hümanizm olarak da doğalcılıkla eşittir; insanla doğa ve insanla insan arasındaki çatışmanın gerçek çözümlüdür -varoluşla öz, nesneleşme ile kendini- pekiştirme, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki kavganın gerçek çözümlüdür. Komünizm, tarihin çözümlüş bilmecesidir ve kendisinin bu çözüm olduğunu bilir.” (1) Demek ki , özel mülkiyet ilişkilerinin egemen olduğu maddi koşullarda insan, kendi toplumsal (insani) özüne sahip çıkamamakta; insanla insan, insanla kendi doğası arasındaki çatışma büyümekte; özgürlükler, zorunluklar adına feda edilmektedir.

Peki, tarihsel olarak özel mülkiyet ilişkisinin kurulmasına dek uzanan, sonul ölçülerine de, kapitalist (meta) üretim ilişkileri ile ulaşan yabancılaşma olgusunun, temel dinamiği nedir? Bu dinamik Marks’a göre, kapitalist üretim ilişkileri sürecinde ürünün üretime yabancı düşmesidir. Bu süreçte işçinin emeği ürün olarak nesneleşmekte, ürün üzerinden yaşanan karlılık ise, maddeleşmiş (birikmiş) emek gücünden başka bir şey olmayan sermayeye dönüşmektedir. Sermaye, ona sahip olanın, yani kapitalistin ana gücüdür, egemenlik aracıdır. Bir başka deyişle, o toplumsal düzenin (üretim ilişkileri tarzı ve üstyapısal

örgütleniş toplamı olarak o toplumsal düzenin) öylece varolmasının teminatıdır. Böylece emek, kendi üzerinde egemen olan sınıfın temel egemenlik aracını üretmiş olur. İşte, emeğin yabancılaşması, yabancılaşmanın esası budur.

Yukarıda tanımlanan süreç içinde *ürün*, kişinin gereksinimini doğrudan karşılayan bir nesne olmaktan çıkmakta, toplumsal bir güce dönüşmekte, adeta *özneleşmektedir*. Bir başka deyişle, üretenin kendisi, emeği üzerinde iradesi olan bir özne olmaktan çıkmakta; ürettiği ise karşısına, gizemli güçleri olan bir özne olarak dikilmektedir. Kendi kişiliği silinirken, ürettiği itibar kazanmaktadır.

Emeğin yabancılaşması sürecini K. Marks, kendi özgün cümleleri ile şöyle betimler: *“İşçi sermaye üretir, sermaye de onu üretir- demek ki işçi ne kadar çok servet üretse, üretiminin gücü ve kapsamı ne kadar artsa, kendisi de o kadar yoksullaşır. Ne kadar çok meta yaratırsa, kendisi de bir meta olarak o kadar ucuzlar. Şeyler dünyanın artan değeriyle doğrudan doğruya orantılı olarak insanlar dünyası değersizleşir. Emek yalnız meta üretmez, kendini ve bir meta olarak işçiyi de üretir- ve bunu meta ürettiği oranda gerçekleştirir. Bu olgu göstermektedir ki emeğin ürettiği nesne- emeğin ürünü- emeğin karşısına yabancı bir şey, kendini üretenden bağımsız bir güç olarak dikilir. Emeğin ürünü, bir nesneye aktarılmış, maddeleşmiş emektir: emeğin nesneleştirilmesidir. Emeğin gerçekleştirilmesi, emeğin nesneleştirilmesidir... Bütün bu sonuçlar şu tanımlamanın kapsamında vardır: işçi kendi emeğinin ürünüyle, yabancı bir nesneyleymiş gibi bir ilişkidir... İşçi sermaye üretir, sermaye de onu üretir- demek ki işçi kendisini üretir ve işçi, bir meta olarak insan, bütün bu döngünün ürünüdür... Üretim yalnızca bir meta olarak insanı, meta-insanı, meta rolünde insanı yaratmakla kalmaz; fiziksel ve manevi bakımdan insanlıktan uzaklaştırılmış bir varlık olarak bu rolü oynamak üzere yaratır onu.”* (2)

Bu saptamalardan kalkarak, yabancılaşmanın aşılması da, özel mülkiyet ilişkisinin ortadan kaldırılmasına ve üretici güçlerle üretim araçlarının sahipliği arasındaki temel çelişkinin yok edilmesine dayandırılır. Yabancılaşma tarihsel gelişimin maddi koşullarında ortaya çıkmıştır ve üstesinden gelinmesi de bu koşulların aşılmasıyla olacaktır. Ayrıca, aşılması da zorunludur. Çünkü, yabancılaşmanın asal zeminini oluşturan kapitalist üretim ilişkileri hızla bir istikrarsızlığa yuvarlanmakta ve insanlığı hızlı bir yıkım ve çöküşle tehdit etmektedir.

“Yabancılaşmış emeğin özel mülkiyetle ilişkisinden çıkan bir başka sonuç da, toplumun özel mülkiyetten, vb., kölelikten kurtulması, işçilerin kurtulması gibi politik bir biçimde anlatımını bulmaktadır; bunun böyle olması, yalnız onların kurtuluşunun önemli oluşundan değil, işçilerin kurtuluşunun evrensel insanlığın kurtuluşunu içermesinden ileri gelmektedir.” (3)

Bütün bu sürecin öznesi olan insanı ve türsel özgüllüğünü ise Marks şöyle vurgular: *“Hayvanlar yalnız fiziksel gereksemelerin zoruyla üretir, oysa insan fiziksel gereksemelerden bağımsız olarak üretim yapar ve ancak bu gereksemelerden kurtulduğu zaman üretir. Hayvan yalnız kendini üretir, oysa insan bütün doğayı yeniden üretir. Bir hayvanın ürünü doğrudan doğruya kendi fiziksel gövdesine bağlıdır, insan ise kendi ürününe serbestçe bakabilir. Hayvan yalnız kendi türünün ölçüleri ve gereksemelerine göre yaratır, insan bütün türlerin ölçülerine göre üretir nesnenin kendi içinde yatan ölçüsünü*

nasıl uygulayacağını bilir. Dolayısıyla insan aynı zamanda güzelliğin kurallarına göre yaratabilir.” (4)

“Demek ki insan ilk olarak nesnel dünyanın işlenmesinde, bir tür varlığı olduğunu tanıtlamaktadır. Bu üretim onun etkin türsel hayatıdır. Bu üretim yoluyla ve bu üretim dolayısıyla, doğa insanın kendi eseri ve kendi gerçekliği olarak görünür... Bu yüzden, insan kendi üretiminin nesnesinden koparılıp alındığında, yabancılaşmış emek, insanı kendi türsel hayatından, kendi gerçek türsel nesnelliğinden koparıp almış olur...” (5)

Marks buraya kadar, kapitalist üretim ilişkisinin, üretene nasıl da emeğine yabancı kıldığını, genel anlamda insanı nasıl kendisine yabancılaştırdığını, ‘kendi türsel hayatından, kendi gerçek türsel nesnelliğinden koparıp aldığını’ gayet iyi tanımlıyor. Peki, ne kalıyor geriye: bu aldatmacanın ayırdına varmak; gerisi nasıl olsa kendiliğinden gelecek. İnsanı belirleyen, içinde yaşadığı toplumsal/ekonomik nesnel koşullar olduğuna, insan da son belirlemede bu nesnelliğin basit bir izdüşümü olduğuna göre... Halbuki, Kapital’in yazarı aynı Marks, sayıp döktüğü onca türsel ayrıcalıkları ile insanın; hem kendisinin, hem de tarihin yaratıcısı ve öncülü olduğunu söylemiyor mu?

H. S. Batişçev, bu çelişkin durumu şöyle betimliyor: “...Marks’ın kendisinde, son derece paradoksal görünen bir durumla karşı karşıyayız.... Kapital’in yazarı, bir yandan, tarihin bir eseri ve aynı zamanda onun daimi bir öncülü olarak insandan söz ederken, şu olgudan yola çıkıyor: Bir öncül olarak da insan, ‘sadece kendi eseri ve ürünüdür.’ Toplumsal bağları ve ilişkileri içinde ele alındığında, toplumsal insan, kendi tarihinin yaratıcısı ve dolayısıyla (bu anlamda), kendisinin de yaratıcısı oluyor; o zaman, sadece, İnsan’ın somut tarihi yapıcı etkinliklerinin mantığını bilmek gerekiyor.” Ama bu böyle olmuyor.. “K. Marks, ancak ‘ekonomik kategorilerin kişileştirilmesi’ (K. Marks, Kapital..) niteliğiyle ele alındığında anlaşılabilir olan insanları inceliyor. Bunların her birini de, bir ürün olarak, sadece toplumsal ilişkilerin bir ürünü olarak belirginleştiriyor. Ne var ki, tarihin ve kültürün yaratıcısı olarak insan savı, bunlara doğrudan doğruya uygulanamıyor. Çünkü, insanlar, ‘kendi ürünleri ve eserleri’ olarak davranış göstermiyorlar; daha çok, ‘ekonomik karakter- maskeleri’ (Marks/Engels, Yapıtlar..) takınan, şeyleşmiş rollerinin gitgide içine giren, belli bir veçhe göstermeyen kişilikler olarak görünüyorlar.” (6)

Özel mülkiyet ilişkisinin yabancılaştırıcı doğasını anlamak kolay (ve yadsımak mümkün değil); ancak, insanın (yukarıda türsel ayrıcalıkları Marks tarafından betimlenen insanın), bu kendi doğal özüne aykırı yaşamı yeniden yeniden üretmesini (özel mülkiyet ilişkisinin tasfiye edildiği süreçlerde bile! -sosyalizm deneyimlerinden söz ediyorum-) anlamak o denli kolay değil. Halbuki Marks bunu epey kolaya almış; temel sınıfsal çelişkinin bilincine varılmasının (ve onun uyarınca yapılacak devrimci siyasi savaşıla utkuya erişilmesinin) çelişkiyi; bunun da (doğrudan doğruya, kendiliğinden) yabancılaşma olgusunu ortadan kaldırmaya yeteceğini varsaymıştır. Bunun böyle olmadığı, yaşanan hayatla ve yaşanmış deneyimlerle sabit. Marks, anımsanacağı üzere, Feuerbach’ın dine yaklaşımını eleştirirken, dine ilişkin yanılsamayı ussal olarak reddetmenin, yanılsamayı kendiliğinden ortadan kaldırmaya yetmeyeceğini; bu yanılsamayı kaçınılmaz olarak dayatan (yabancılaştırıcı) kapitalist üretim ilişkilerinin tasfiye

edilmesi gerektiğini söylüyordu. Peki, Feuerbach’a indirgemeci ussalığından dolayı yönlendirdiği eleştiri; ekonomik gerekçilik ve indirgemecilik söz konusu olduğunda, kendisi için de geçerli değil mi? Tam da bu noktada, her zamankinden çok diyalektik kavrayışa ihtiyaç yok mu? Din ve dinsel bağlanma düzeyinde içselleştirilmiş, bu yüzden insan eliyle yeniden üretilip durulan her türden yabancılaşma olgusuna, bilinçdışı zemini hazırlayan ve aynı bağlamda, toplumsal/ekonomik unsurla diyalektik etkileşme içinde olan *bireyin ruhsal (psikodinamik) derinliğini* ihmal edebilir miyiz?

Marksist çözümlemeler, insanı yabancılaşmaya taşıyan yanılsamanın güdüleyicileri ve harcı olan dış (nesnel) koşulları çok iyi açıklıyor, ancak insanın, çok kolaylıkla ayırdına varabileceği bu akıldışılığın, nasıl olup da tarih boyunca öznesi olduğunu açıklamaya yetmiyor. Kendisi üzerinde egemen olan ve kendi eliyle yeniden ürettiği toplumsal dizgelere nasıl da *dinsel bir dokunulmazlık* atfettiğini; hele hele, yaşam karşısında bilimsel kuşkuculuğu kendisine kılavuz bilen Marksizmi (ki, Marks’ın en çok sevdiği özdeyiş, “*De omnibus es dubitandum*: Her şeyden şüphe et” iken) ve onun bir zamanki somut uygulamalarını nasıl olup da dinsel dogmalara dönüştürebildiğini açıklamaya hiç yetmiyor.

Peki; madem ki Marksizm, uygarlığa/dünyaya, onu yorumlamak değil, değiştirmek kaygısı ile bakar; öyleyse, yabancılaşma olgusuna yataklık eden verili dünyanın gerçekten aşıldığı yeni bir toplumsal yapının oluşturulması savaşımında, sosyalist siyasi etkinlikler -kendini değiştirmek anlamında- hangi yeni duyarlıklarla Marksist kalıtı zenginleştirmelidirler? Bunları sonuçlar bölümünde irdelemeye çalışacağım. Şimdi diğer eksene geçiyorum.

Tahakküm Eğilimi ve Tahakküm Hiyerarşileri

Tahakküm; baskıyı, zorbalığı, hükmetmeyi içeriyor. *Hiyerarşi* ise; makamsal sıralanışı, alt-üst ilişkisine göre düzenlenişi ifade ediyor. Eğer ‘yabancılaşma’, bir deyişle, insanın kendi olamaması, her türden ifadesi içinde kendisini özgürce var edememesi ise; yabancılaşmanın aşılmasının önündeki engel de -sınıfsal olanın bir adım daha ötesine geçiyoruz!-; kişiye baskı uygulayan, zorbaca dayatmalarda bulunan, hükmeden ‘tahakküm hiyerarşileri’ ve bunların, bireylerin içindeki (ruhsal dünyalarındaki) uzantılarıdır. Murray Bookchin’in de deyişiyle, insanlığın ve kaçınılmaz olarak Marksizmin en temel sorunsalı buradan kaynaklanır : ‘Özgürlük’ ya da ‘tahakküm mirası’ arasında seçim yapmak.

Tahakküm hiyerarşileri ve tahakküm kültürü, kaba sınıf bakış açısı ile anlaşılacak ve devrimci toplumsal müdahalelerle aşılabacak kadar basit değildir. Çünkü, çok farklı üretim ilişkileri içinde, binlerce yıldır, insanın kendisine karşı kurageldiği; insanın insana, erkeğin kadına, yaygın cinsel seçim sahiplerinin bu anlamda azınlıkta olanlara, tanımlanmış mutluluk anlayışının hazcılığa, aklın bedene ve ruha, yaşlının gence, çoğunluğu oluşturan soyların azınlıkta olanlara, kentin kıra, yönetici seçkinlerin yönetilenlere, insan eliyle teknolojinin doğaya dönük tahakkümü; çok karmaşık ruhsal, kültürel ve toplumsal bir doku sunmaktadır. Bir başka deyişle Marksizm, her türden toplumsal görüngüyü, üretim araçlarının mülkiyetliği eksenine indirgerken; tahakküm ilişkileri, aynı prizmadan geçse de,

çok farklı kırılım ve dağılımları olan ışınsal bir yelpazeyi kapsamaktadır. Bu anlamda da, Bookchin'in 1971 tarihli, *Kıtlık Sonrası Anarşizm* isimli kitabında vurguladığı üzere, indirgemecilikle yetinemeyenler için; sınıftan çok hiyerarşi, sömürden çok tahakküm, salt devletin ortadan kaldırılmasından çok özgürleştirici kurumlar, adaletten çok özgürlük, tanımlanmış mutluluktan çok haz önem kazanmaktadır.

Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Ortaya Çıkışı Bağlamında Tahakküm Hiyerarşileri

'Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin' ortaya çıkış süreçleri, bir bakıma, tahakküm hiyerarşilerinin yapılanışının tarihçesidir. Bu çerçevede Marksizmin temel yapıtı da, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (7) oluyor. F. Engels, 1884'te yayımladığı bu çalışmada, büyük ölçüde Morgan'ın bulgularından yararlanır. Engels; 1860'lı yıllara dek, Musa'nın Beş Kitabı'na bağlı kalınarak benimsenmiş olanların tersine, ailenin tarihçesinin hiç de ataerkil yapılanma ile başlamadığını, ailenin; 1. Grup halinde evlilik, 2. İki-başlı aile, 3. Ataerkil aile ve 4. Tek-eşli evlilik olmak üzere, çok uzun bir değişimler süreci yaşadığını saptıyor.

Bu aşamalardan ilk ikisinde, yani, grup halinde evlilik ve karı-koca evliliğinin ilk basamağı olan iki-başlı ailede, çocuklar yalnızca anaya aittir ve komünist ev ekonomisi geçerlidir. Aynı anadan gelenler bir 'gens'i oluşturur. Ataerkil aileye geçilirken, tek-eşlilik belirginleşmiş, gensin yapılanması baba üzerinden olmaya başlamıştır. Yani, babanın hukuku egemen olmuştur. Ancak, evliliğin bozulmazlığı ve erkeğin kesin, yadsınılmaz erki; özel/bireysel mülkiyetin, ilkel komünal mülkiyet üzerindeki zaferi, gerçek tek-eşli evlilik aşamasında yaşama geçmiştir. Bu ise, insanlığın 'uygarlık' aşamasıdır. (Engels, daha önceki aşamaları, 'yabanılık ve barbarlık' dönemleri olarak anar.)

Ataerkil aile yapılanmasının öne çıkmaya başladığı aşamada, 'servet' kaygısı ağır basmakta ve babalık hukuku da servet birikimini kolaylaştırmaktadır. Bu ise beraberinde, genslerin (gentes) birliği demek olan 'tribüler' arasındaki ganimet savaşlarını ve tribüler arası 'köleleştirme'yi getirmiştir. Ancak, hukuku baba üzerinden tanımlansa da, mülkiyet, genslere aittir. Mülkiyete ilişkin çatışmaların aynı tribü içine uzanması ve tribü içi köleleştirmelerle, 'efendiler ve köleler', 'sömürülenler ve sömürülenler' ayrılaşmasının başlayıp 'gentilice' (gens yapılanmasına ait) toplumsal örgütlülüğün kesin tasfiyesi, bildik tek-eşlilik döneminde (uygarlık evresinde) ortaya çıkmıştır. Özel mülkiyetin, komünal mülkiyet üzerindeki kesin zaferi de bu dönemdedir. Engels, Atina örneğini vererek şunları söyler: "*Atinalılar, Amerika'daki hiçbir yerli halkın atmadığı adımı atıyorlardı: Yanyana yaşayan tribülerin basit bir konfederasyonu yerine, onların bir tek halk halinde kaynaşması gerçekleşti. Böylece, ulusal bir Atina hukuku, tribü ve genteslerin kanuni adetleri üstünde bulunan bir genel hukuk doğdu...*" (8) Bütün halk; gens, fratri ve tribülerine bakılmadan, üç sınıfa bölündü: Soylular, çiftçiler ve küçük zanaatçılar. Kamu görevleri sadece soylulara verildi. Pazar için üretimle birlikte, herkes toprağı kendi hesabına ekmeye başladı ve bireysel toprak mülkiyeti ortaya çıktı. Yalnızca ürünlerin değişimi ile yaşamını

kazanan ‘tüccarlar’ belirdi. Giderek, öteki tüm metalarla değişimi olanaklı kılan evrensel meta, ‘para’ da çıkageldi. Ödünç para verilmesi (faiz ve tefecilik olgusu), toprakların para karşılığı alınıp satılması ve toprağın ipoteği ekonomiye katıldı. Böylece anayasaya da, tam anlamıyla yepyeni bir unsur giriyordu: ‘özel mülkiyet’. Artık, yurttaşların haklarını ve görevlerini belirleyen, onların mülkiyete dayalı güçleri oluyor ve ‘devlet’ icat olunuyordu. “... *sadece toplumda başlamış bulunan sınıflar halindeki bölünmeyi değil, ayrıca, mülk sahibi sınıfın hiçbir şeye sahip olmayan sınıfı sömürme hakkını ve onun üzerindeki egemenliğini de sürdürüp götüren bir kurum.*” (9) olarak, devlet. Bu arada, kendi gentesleri, kendi fratri ve tribüleri içinde; kendisini bizzat kendisi koruyan, gerçek silahlı halk yerine, devlet yetkelerinin hizmetinde ve bu yüzden halka karşı kullanılabilen bir kamu gücü de doğmuş oluyordu.

Buraya dek Engels’ten yararlanılarak aktarılmış olanlardan, tahakküm ve hiyerarşi sorunu adına, şu sonuçlar çıkıyor: 1. Özel mülkiyete dayanan sınıfsal tahakküm olgusu, uygarlık evresinde ve bildik tek-eşli evlilik aşamasında belirginlik kazanmıştır. Halbuki (Engels altını öyle bir duyarlılıkla çizmese de), 2. Hiyerarşik yapılanmaların ortaya çıkışı daha önceye (özellikle de, ataerkil evlilik aşamasına) uzanır.

Bu noktada, Murray Bookchin’e dönmek istiyorum. Bookchin’in, *Özgürlüğün Ekolojisi/ Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü* (10) isimli, ilk basımı 1982’de yapılan kitabından yararlanarak, yukarıda sözü edilen ataerkilliğin ve giderek gerçek özel mülkiyet ilişkileri ve sınıf çatışmasının belirginleştiği evrelerden önce bu toplumlarda ne gibi gelişmeler olduğuna bakınca şunları görüyoruz:

Erken neolitik köy toplumlarında (ilkel komünal toplumlarda), çocuk doğurma, yetiştirme ve hane yaşantısı önemli olduğu için, kadın konumu belirleyicidir ve ana üzerinden yaşanan özdeşlikler toplumun yapılandırıcı unsurudur. Ne cinsiyetler, ne yaşlılarla gençler, ne de insanla doğa arasında herhangi bir hiyerarşik ilişki söz konusudur. İnsanla insan ve insanla doğa (canlı veya cansız) arasındaki farklılıklar; farklılıkların bir aradalığı, zenginliği şeklinde yaşanır. Şeyler ve ilişkilerin, aşağılık ve üstünlük çerçevesinde değil, kendi biriciklikleri içinde kavrandığı bir yaşam anlayışı vardır. Sözelimi; anne, çocuğunu gölgeye götürmez, onunla birlikte gider; insan, toplumsal yararlılık adına kullandığı şeyin sahibi değildir, onunla birlikte yaşar. Bookchin’in deyimiyle bu ‘organik’ toplumlarda, ‘indirgenemez asgari’ ilkesi geçerlidir. Yani, maddi yaşam araçları kimsenin mülkiyetinde değildir ve herkes için güvencelenmiştir. Maddi yaşam araçları, buyurganlık ve itaat değil; paylaşmanın, toplumsal katılım ve yararcılığın araçlarıdır. ‘Özgürlük’ ve ‘eşitlik’ kavramları yoktur, çünkü bunlar, yaşamın içinde örtük olarak vardır.

İnsan yavrusunun bakımının, bedensel ve zihinsel gelişmesinin; diğer canlıların yavrularından farklı bir özene gereksinmesi, uzun süreli olması, kadını eve bağlayan başlıca etkeni. Ancak bu durum, kadının değerini artıran bir koşuldu aynı zamanda. Giderek, avlanan, doğaya yüzünü dönen erkek oldu. Başlangıçta, bu konumsal farklılık, yani, kadının edilgin ve eve bağlı oluşu; erkeğin ise, etkin ve doğaya müdahil oluşu, cinsiyetler arasında hiyerarşik bir yapılanma yaratmadı. Ne var ki yaşam araçları üzerindeki etkinliği artıkça, erkek, fiziksel ve konumsal olarak kendisini görece farklı bir yere koymaya, erkeksi değerleri öne çıkarmaya başladı. Bu aşamada, Ana Tanrıça’nın önemini yitirmeye yüz

tutması; Tanrıçaların yanına, onların ayartısına kapılmamaya özen gösteren Tanrıların eklenmesi, toplumsal yönsemelerin bilinçdışında bulunduğu karşılıklar adına ilginçtir. Dikkat edilirse, bu noktada, bildik anlamda sınıfsal bir ayrımlaşma veya el konulacak toplumsal bir artı-değer henüz yoktur ama cinsiyetler arası hiyerarşik bir dizilim kendisini göstermeye başlamıştır.

Erkeğin doğa üzerindeki tasarruf olanaklarının genişlemesi ve ayrı bir güç odağı olarak önem kazanmaya başlaması, toplumsal konumları itibarıyla yaşlıların da öne çıkmasını getirmiştir. Ekonomik etkinliklerin önem kazanması, bu etkinlikler içinde yer alamayan yaşlıların, kültürel ölçütleri belirleyen yetkeler olarak (bir başka deyişle, toplumun ideolojik çerçevesini belirleyenler olarak) kurumsal bir işlev kazanmalarını doğurmuştur. Böylece ‘gerontokrasi’, yetkenin ideolojikleştirilmesi ile birlikte, toplumun hiyerarşik yapılanmasındaki ilk öge olmuştur.

Eril değerlerin belirginleşmeye başladığı bu süreçte, öne çıkan yetke odaklarından (hiyerarşik merkezlerden) biri de, ‘şamanlar’dır. Şamanlar, doğa ile alışverişte yaşanan ve dönemin insanına gizemli gelen güçlükleri çözümlmeyi üstlenen, kendilerine insanüstü güçler vehmedilmiş olan bireylerdir. Büyülü güçleri olduğu varsayılan ama bu güçleri yaşam içinde sınanmak durumunda da olan bireylerdir bunlar. Bir yandan, doğaüstü güçlerle, doğaya müdahale etmek durumunda olan insanın umutları arasında uzlaşmayı temin eden yararcı bir konumdadırlar; bir yandan da, bu bağlamda becerileri toplumsal sorgulanmaya açıktır. Şamanların bu zaafı, onları, ekonomik üretkenliğin dışında olan ama topluma biçtikleri öğretisel çerçeve ile toplumda bir itaat odağı oluşturan yaşlılarla yakınlaştırmış ve böylece, toplumsal ahlak ve inanç mercileri aynı hiyerarşik eksen üzerinde buluşmuşlardır. (11)

Boylar kalabalıklaştıkça; klanlar, kabileler ve kabile federasyonları tarzında farklılaşmalar ve bunlar arasında çıkar çatışmaları ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu gelişmeler, bir yandan şiddete eğilimli erkeksi değerleri askeri güçlere doğru yoğunlaştırmış; öte yandan da, fiili toplumsal desteklere gereksinimleri olan yaşlılarla şamanları, bu gücü kullanan erkek dünyası ile bir bağlaşmaya (ittifaka) sokmuştur.

Bütün bunlar bize, henüz daha sınıfsal bir farklılaşma ve sömürü olmayan bir aşamada, toplumsal zoru (tahakkümü) kurumlaştırmaya yatkın çekirdeklerin (hiyerarşik odakların) gelişebilmesini ve tahakküm mirasının ‘arkaik’ derinliklerini göstermesi bakımından ilginçtir. Engels’i okuduğumuzda ise, asıl vurgunun, sınıfsal çelişki/çatışma ve iktidar (devlet) sorunsalına yapıldığını görürüz. Marksizmin siyasi ivcenliği ve duyarlılığı, sözü edilen çatışmaları ve bu çatışmaların ürünü olan devleti ortadan kaldırmaya yoğunlaşmıştır. İktidarın fethinden sonra her şeyin kendiliğinden tersi bir süreç izleyeceğine (tahakküme dönük, ruhsal/bireysel gereksinimlerin ve eğilimlerin kalkacağına) inanır. O nedenle de, tahakkümün nesnel unsurlarının tasfiye edildiği süreçlerde (yani, ‘sosyalizm’ pratiklerinde) tahakküme dönük bireysel eğilimlerin ve kurumsallıkların neden süregittiğinin açıklanması, Marksizm çerçevesinde pek olanaklı gözükmez.

Agnoli ve Mandel

Bu noktada; dilimize, *Çağdaş Toplum ve Marksizm* (12) adıyla çevrilmiş, Almanca özgün adının çevirisi ile “Açık Marksizm: Dogmalar, Ortodoksluk ve Gerçekliğin Kural Tanımazlığı Üzerine Bir Konuşma” diye isimlendirilebilecek olan metne göz atmanın ilginç olacağını düşünüyorum. Bu metin, Johannes Agnoli’nin, söz konusu başlık altında, Ernest Mandel ile konuşmalarını kapsıyor. Bu görüşme çerçevesinde Agnoli, Marksizmin, günümüz burjuva toplumlarını (değiştirmek bir yana), yorumlamada da eksikli olduğunu savunurken; Mandel, günümüzde yaşanan kuramsal bunalımın, Marksizme değil, Stalinci geleneğe ait olduğunu savunur.

Bu konuşmanın metnine yazılan eklerde Agnoli; Mandel’in, Marksizm adına dile getirilen tüm sorunları ‘insicam ve zarafet’ içinde halleden yanıtlarının doyurucu olmadığını, bu yanıtların olsa olsa, Marksist Ortodokslukla dogmacılığı örtüştüren şeyler olduğunu vurgular. Ortodoks Marksizmle açık Marksizmi eş anlamlı olarak gören Mandel’e karşılık Agnoli şunları söyler: *“Yalnız şaşırtıcı olan, böyle bir ‘açıklığın’; dev bilgiler, veriler, tecrübeler ve amblemler koleksiyonu gibi her defasında emre amade duran, kendi içine kapalı olan bir sistemden beslenmekte olmasıdır... Nitekim Mandel, bilgi dağarcığına bol keseden el atıyor ve hiçbir güçlüğü başını ağrıtmamasına izin vermiyor.”* (13) Mandel’e göre Marksizmin bunalıma girmeyişi, muazzam bilgi hazinesinde her zaman bir çözümün, bir çıkış yolunun bulunması sayesinde. Agnoli’ye göreyse, Marksizm ancak, bunalımları kışkırttığı ve ürettiği için ve sürece bunalıma girmez.

Bu konuşmanın, tahakküm sorunsalı çerçevesindeki önemli bölümlerinden biri, ‘sosyalist devlet’ tartışmasıdır. Konuşmanın bir yerinde Mandel şunları söylüyor: *“Devletten söz ettin. Marks ile Engels’in yazılarını, hatta Lenin’in yazılarını didik didik etsen, sosyalist bir devletin sözünün edildiği, herhangi bir yer, tekrar ediyorum, tek bir yer bulamazsın. Komünizmin ilk evresi olarak sosyalizm, Marksçı Ortodokslukta ne meta üretimiyle, ne de sınıfların varlığını sürdürmesiyle, dolayısıyla devletle bağdaşabilir... Marksist olmayan bir dogmadan, siyasetin yön verdiği bir dogmadan yola çıkıldı. ‘Sosyalist’ devlet diye bir şey olduğu, dolayısıyla bir de sosyalist devletler topluluğu olduğu yolundaki dogmaydı bu. Derken bu dogmayı, Marksist Ortodoksluk diye satmaya kalkıştılar... (14) ve bu konuda Lenin’in Marks alımlaması alabildiğine Ortodoks, doğru ve bizim sürdürmeye çalıştığımız bir yorumdur (ve) üç ögenin birliğidir. Marks ile Lenin’e göre, kapitalizmden sosyalizme sıçrayış, şunlar olmadan olanaksızdır:*

1. Burjuva devletinin, Marks’ın Paris Komünü’nü değerlendirirken kullandığı deyimle, eski devlet makinesinin parçalanması;
2. Proletarya diktatörlüğü, yani geçiş döneminde bir işçi devletinin inşası ve
3. Bu devletin özel türde bir devlet; ortaya çıktığı andan itibaren körelmeye başlaması gereken ve sınıfsız sosyalist toplumda körelmiş olan bir devlet olduğunun anlaşılması.” (15) der ve bir başka yerde şunları ekler: *“...devlet güçlenecek olursa en vahşi biçimleri: işkenceler, toplama kampları, vb. dahil, devlet terörünün, devlet zorunun ve devlet keyfiliğinin tehlikelerini yok etmek mümkün değildir. Ancak devlet zayıflar ve birer devlet organı olmayan*

toplumsal denetim organlarının bugünkünden nitelikçe daha fazla kudreti olursa, bu keyfi ve zorba gelişmenin yarattığı tehlikelere fiilen gem vurulmuş olacaktır.” (16)

Peki, sosyalist pratiklere baktığımızda; işkenceler, toplama kampları dahil, devlet tahakkümünün yaşanmamış bir örneği kalmış mıdır? Mandel de bu gerçekleri yadsımaz ama bu günahları Stalinci yanlısamanın hanesine yazmak koşuluyla. ‘Sosyalist’ devrimlerin, proletarya diktatörlüğü bile değil, parti seçkinlerinin bürokratik tahakkümünden öteye geçmemesinde; acaba, tahakküm eğilimlerinin bireydeki arkaik derinliğini görmemenin, tahakkümden arınmış bir toplum kurma savına ‘öncülük’ eden örgütlerin (partinin) kendi içinde tahakkümden arınma ve sosyalist devrim mücadelesini, aynı zamanda, özgürleştirici bir kültür mücadelesi olarak (da) değerlendirememelerinin, bir rolü yok mudur? Mandel, bu türden sorular karşısında, obsesif bir kuşkuculuk göstermektedir: “Yani aşırıya kaçacak olursak, örgütlerin her türlüünün işe yaramaz olduğunu söylememiz gerekir. Bu ise, bizi mutlak bir kısır döngüye götürür; çünkü bireysel özgürleşme burjuva toplumunda tanım gereği, hele bir burjuva devleti karşısında kesinlikle olanaksızdır. İçinde sakladığı riskler yüzünden, örgütlenmenin her türlüünü mahkum etmek, baskının kalıcılığıyla aynı kapıya çıkar.” (17) Yani Mandel; kırk katır mı, kırk satır mı diye dayatıyor! Ancak insafa geldiği bir yerde; sosyalist devrim yapıldıktan sonra, sınıfsız bir toplumun inşası sürecinde, yani yeni bir kimliğin kurulmasının nesnel-maddi ön koşulları oluştuğunda, emekçilerin bilinçsel dönüşümünün de mümkün olacağını söylüyor. (Herhalde bu nokta, yapı/üstyapı sorununa, Marks ve Gramsci açısından baktığımızda daha bir açıklık kazanacak.)

Agnoli ise sorunu şöyle belirliyor: “İlk bakışta Ortodokslar haklı görünürler: Devrimci bir hareket, ancak sağlam dokulu bir teoriye, daha doğrusu: dünya görüşüne sahipse başarılı, teknik açıdan etkin olur. O yüzden disiplin ve düşüncede şaşmazlık, devrimci örgütün (çoğunlukla ‘demir’ diye adlandırılması bir rastlantı olmayan) disiplininin tamamlayıcı unsuru sayılır.”

(18) Ama derdimiz, yalnızca iktidarın fethi anlamında teknik bir başarı değilse, gerçekten özgür ve farklı bir dünya kurmak istiyorsak, bu duyarlılığı nihai zaferden sonraya erteleyebilir miyiz? “Parti, burjuva iktidar ve egemenlik örgütlenişinin, ‘proleter’ bir ayna görüntüsünün özelliklerini bol bol sunuyor” (19), tahakküm hiyerarşilerinden arınmış bir dünyanın kuruluşunda inandırıcı ve bağlayıcı olabilir mi? Marks, bir egemenlik aracı olarak devletin, özgürleşme aracı haline gelmeye elverişli olmadığını söylemişse, aynı siyasi eleştirelliğin, sosyalist siyasi örgütlülüğe de yöneltmesi (Marksizm tutarlı olacaksa) gerekmez mi? Parti, hem etkin bir biçimde siyasete müdahale eden, hem de, bunu yaparken üyeleri için özgürleşmeyi şimdiden var edebilen bir yapı olamaz mı?

Marksizm ve Gramsci

Geldiğimiz bu noktada, konuyu biraz daha zenginleştirmek için, ‘sivil toplum’ kavramına Ortodoks Marksizmin ve Gramsci’nin yaklaşımlarını ele almak istiyorum. Marks, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*’nın (20) önsözünde, sivil

toplumun anatomisinin de, ekonomi politiğin içinde aranması gerektiğini; Engels, *L. Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* 'nda (21), devletin, yani siyasal düzen alanının bağımlı (tali); sivil toplum, yani 'ekonomik ilişkiler' alanının temel öge olduğunu; yine Marks, *Alman İdeolojisi* 'nde (22), içinde bulunulan aşamadan önceki tüm tarihsel dönemlerde, var olan üretici güçlerce koşullanan ve daha sonra da bunları koşullayan karşılıklı ilişkiler biçiminin 'sivil toplum' olduğunu; sivil toplumun, üretici güçlerin gelişmesinin belirli bir aşamasında bireylerin karşılıklı maddi ilişkilerinin tümünü kapsadığını söyler. Marks -en fazla- karşılıklı ilişkilerden, yapı ile üstyapı arasındaki etkileşmelerden söz etse de, ona göre birincisi asıl ve belirleyici olan; ikincisi ise, ikincil ve bağımlı olandır. Sivil toplum, yapısal olanın kendisi ya da olsa olsa, bir tür, izdüşümsel görünümüdür.

Gramsci'de ise (Norberto Bobbio'nun, *Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı* (23) raporundan yararlanarak aktarıyorum), sivil toplum yapısal değil, üstyapısal bir momente aittir. Ayrıca üstyapı da iki büyük düzey olarak kavranmalıdır. Bunlardan biri, genel olarak özel denilebilecek alanı kapsayan 'sivil toplum'; diğeri ise, devlet olarak isimlendirilebilecek, 'siyasal toplum'dur. Gramsci için sivil toplum, 'karşılıklı maddi ilişkilerin tümü'nü değil, ideolojik-kültürel ilişkilerin tümünü; ticari ve sınai yaşamın tümünü değil, tinsel ve düşünsel yaşamın tümünü içermektedir. Devlet ise, hukuksal iktidar yoluyla yaşama geçen bir egemenlik aygıtı veya komuta işlevine tekabül eder.

Gramsci, 1918'deki bir makalesinde şöyle söylüyor: "*Öncül (ekonomik yapı) ile sonuç (siyasal örgütlenme) arasındaki ilişkiler hiçbir zaman basit ve doğrudan değildir; bir halkın tarihi yalnızca ekonomik olgularla belgelenemez...*" (24)

Yine Gramsci, *Hapishane Defterleri* 'nde; ekonomik moment/etik-politik moment, gereklilik/özgürlük, nesnel/öznel karşıtezleri üzerinde durur. "*Arınış (catharsis) terimi, salt ekonomik olan bir momentten, etik-politik bir momente geçişi; yani yapının insanların bilincinde geçirdiği bir dönüşümle, üstyapı haline gelişini anlatmak üzere kullanılabilir. Bu aynı zamanda nesnelden öznele, gereklilikten özgürlüğe geçişi de temsil eder.*" (25) Bu üç karşıtezin her birinde de asal ve belirleyici olan 'üstyapı'dır. Üstyapı, bir arınış durağıdır (momentidir). Sözgelimi, Hegel'de, gerekliliğin bilinci olarak yansıyan şey, Gramsci'de, kişinin özgür istenci ile dönüştürülebilecek olan şeydir. Kişi, etkin etik-politik tavrı ile tarihsel ve şimdiki nesnelliği alımlayan, ona müdahale eden ve değiştirebilen; bir başka deyişle nesnelliği, belli bir etik-politik amaç için, araç kılabilendir. Ve böylece, (Hapishane Defterleri'nde söylediği üzere): "*Yapı insanı baskı altında tutan, onu kendi içinde eriten ve edilginliğe mahkum eden dışsal bir koşul olmaktan çıkar ve yeni bir etik-politik biçim yaratmaya yarayan bir özgürlük aracına ve yeni kişisel girişimlerin bir kaynağı haline dönüşür.*" (26) Bu noktada, Marksist kuramdaki; 'kendinde sınıf olanın', 'kendisi için sınıf olma iradesinden dem vurulabilir. Ancak, ince ama önemli bir vurgu farkı ile, orada sözü edilen irade, başka türlü olamayacak olan nesnelliğin dönüşümüne (sınıf çatışmasının aşılmasına) ebelik etmek, omuz vermektir. Bu beraberinde; nesnelliğin dönüştüğü, mülkiyetin toplumsallaştırıldığı durakta (kapitalist nesnelliğin karşıtezinin yaşama geçtiği aşamada), insan unsurunun da kendiliğinden değişeceği varsayımını getirir. Bunun böyle olmadığını 'sosyalist' deneyimler gösterdi. Değişen nesnellik, değiştireni doğrudan doğruya belirlemiyor; değiştirenin izlerini taşıyor. Bir başka ifadeyle; eğer değiştiriciler

değiştirme pratiklerine, o pratiğin etiğine, tahakkümü aşma kültürünü yedirememişlerse; yeniden kurulan nesnellik, mütehakkim özneliğin aracı oluyor. İlginçtir; Lenin'in 1922'de, Parti'nin 11. Kongre'sine verdiği 'Politik Rapor' da aynı kapıya çıkıyor: *"Eğer yenelenlerin kültürel düzeyi, yenilenlerden daha yüksekse, kendi kültürlerini bunlar üzerinde baskın kılarlar; eğer karşıtı geçerli ise, yenilenler kendi kültürlerini yenelenler üzerinde baskın kılarlar."* (27)

Ve Rosa Luxemburg ekliyor: *"Yalnızca engellenmeyen, coşan yaşam yeni bir biçime bürünebilir, yeni çareler düşünüp bulabilir, yaratıcı güce ısk tutabilir, her yanlış girişimi kendisi düzeltebilir. Sınırlı özgürlüğe sahip ülkelerin toplumsal yaşamı; yalnızca, demokrasinin kapı dışarı edilmesi sonucu olarak, bütün ruh zenginlikleri ve gelişimin yaşayan kaynakları kesildiğinden, öylesine yoksul, öylesine sefil, öylesine katı ve verimsizdir... Yaşayan sosyalizm, burjuva sınıfının yüzyıllarca süren yönetiminde horlanan kitlelerin tam bir ruhsal değişikliğini gerektirir... özgür bir düşünce mücadelesi olmaksızın, her halk kurumunda yaşam ölür, yalnızca bürokrasinin faal unsur olarak kaldığı yaşamın bir taklidi halini alır. Toplumsal yaşam yavaş yavaş uykuya dalar, tükenmez enerjiye ve sınırsız deneyime sahip birkaç düzine parti önderi yön verir ve yönetirler."* (28)

Buraya dek, hiyerarşik yapılanmaların; örtük bir biçimde de olsa, tahakküm ilişkilerine nasıl yatkın bir zemin hazırladığını; hiyerarşik ilişkilerin, giderek devlet ve o devletin karşı tezi olan ideolojiler de dahil olmak üzere, nice tahakküm örüntüsünde nasıl boy verdiğini gördük.

Hiyerarşik yapıların boy vermesi ile gürültüye giden unsurlardan biri de 'doğa'dır. Anacıl kültürün geçerli olduğu 'ortaklaşmacı' (komünal) yaşantıda, insan ve doğa, herhangi bir ast-üst değerlendirmesi olmaksızın, aynı bütünlüğün birbirini zenginleştirici parçaları olarak bir aradalıklarını korur ve insan doğayı; ondaki ruhu tanıyıp onunla konuşacak, onun huyunu suyunu gözetecek denli muhatap kabul ederken; insanın insana tahakkümü, insanın doğaya tahakkümü şeklinde yansıma bulmuş ve giderek doğa, meta ilişkilerinin bir aracı olmuştur. İnsanın doğa üzerindeki hiçe sayıcı tahakkümü, öyle bir boyuta varmıştır ki 'toplumsal kurtuluş'tan sonraya ne kadar doğa kalacağı, ciddi bir endişe kaynağıdır.

Hiyerarşik kültürün, insanın doğa ile ilişkilerindeki belirleyiciliği, aynı zamanda şunun da göstergesi oluyor: İnsanın doğaya dönük tahakkümü yalnızca meta ilişkileri ile sınırlı değil; çünkü o ilişkilerin tasfiye edildiği 'sosyalizm' pratiklerinde de 'ilerleme' adına doğanın hiçe sayıldığını, tahakkümün nesnel/maddi dayanakları kaldırılrsa da, tahakküm kültürünün doğaya dönük tavrıda nasıl da sırtıttığını görebiliyoruz. Kaldı ki Marks; emeği zenginliğin babası, doğayı da anası olarak görürken, ataerkil bir alımlayışı doğaya yansıtmış olmuyor muydu?

Sonuçlar

1. Sosyalist siyasi etkinlik öncelikle, kuramsal yol göstericisi olan Marksizmin, bireyi kavrayışındaki *psikodinamik* eksikliği gidermek zorundadır. Eğer olanı

biteni iktisadi gerekirciliğe (determinizme) indirgersek, ne otuzların başındaki, milyonlarca Alman'ın kapitalizm düşmanı oldukları halde faşizme kurtarıcı gibi sarılmalarını, ne de mülkiyetin toplumsallaştırılmasına karşın Sovyetler Birliği halklarının bürokratik-merkeziyetçi yapılanmaları var edişini anlayabiliriz. Her iki olgunun da ortak özelliği, insana yabancı, insanı hiçe sayan siyasi yapılanmaların yaşama geçirilişleridir. Faşizm örneğinde, kapitalizmin bir yandan sürekli uyardığı, öte yandan da uygun siyasi dışavurumunu sıkıca denetlemeye çalıştığı öfkelilik (agresivite), kapitalizm karşıtı siyasi etkinlik içinde gereğince yaşama döndürülemediği (yaşamdan yana libidinal eğilimlerle uygun bir harmanlamaya sokulamadığı) için, yaşama düşman faşizmin yakıtı oluvermiştir. Faşist öğreti baskıcılığa, baskıyı kabullenmeye ve baskı unsurlarıyla özdeşime (psikodinamik dille söyleyecek olursak, agresivitenin sadistik- mazoşistik ifadelerine ve agresörle -agresyon odağı ile- özdeşime) yanıt veren bir öğretilerdir. 'Sosyalist' deneyimlerdeki, bürokratik-merkeziyetçiliğin ve parti seçkinciliğinin başta edildesinin dayandığı kaynak da farklı değildir.

Bu toplumsal görüngüleri (fenomenleri) geleneksel Marksist yaklaşımla açıklayamayız. Eğer öyle olsaydı, milyonlarca kapitalizm karşıtı insanın omuzladığı siyasi mücadelenin sosyalizme varması; özel mülkiyet ilişkisinin ortadan kaldırıldığı, üretim araçlarının toplumsallaştırıldığı bir yerde de belli bir süreç içinde devletin sönmesi beklenirdi. Demek ki yaşamın maddi gelişmeleri ile atbaşı gitmeyen, aşılması için daha farklı bir yaklaşımı ve süreci gereksinen içsel (bireysel-ruhsal) dinamikler de var.

Aynı görüngüleri burjuva bilimselliği ile de açıklayamayız. Çünkü burjuva bilimselliği bütünsellikten yoksundur. Yaşama ilişkin görüngüleri nedensellik bağıntısı içinde ele almaz. Yaşama bakış bilinci, görünen, görgül (ampirik) veriler üzerine kuruludur. Olanın tarihsel ve toplumsal bağıntıları onu ilgilendirmedeği gibi, bireye ilişkin durumların ruhsal derinliği ve belirleyiciliği de onu ilgilendirmez.

Şimdi bu noktadan kalkarak kapitalist yaşam kültürüne baktığımız zaman ne görüyoruz: Kapitalizmin asal ögesi *egemenlik ilişkisi*, itici gücü ise egemenlik kurma arayışıdır. Değişik ölçülerde toplumun her kesiminde geçerli olan bu unsurlar, küçük aile içinde yeniden üretilir. Erkek, kadın; anne-baba da çocuk üzerinde egemenlik kurarak ailenin yasal çerçevesini oluştururlar. Sonuçta, kapitalizmin toplumsal dinamikleri, ailenin ve giderek bireyin psikodinamiklerine (de) yansır.

Daha önce anıldığı üzere, insan doğasının temel yapısal özelliği dürtüselliştir ve insan iki temel dürtü ile dünyaya gelir: *libidinal* ve *agresif* dürtüler. İnsan bu dürtülerine doyum ararken, yani dünyanın bu bağlamdaki olanaklarını yoklarken, ne tür bir dünyanın (*gerçekliğin*) içinde yaşadığının bilincini kurar. Aile dokusu, başta anne-baba olmak üzere, çocuğun gerçeklik algılayışı ve bilincini oluşturan temel öğedir. Ruhsal-cinsel gelişimin her evresinde (*oral-anal-fallik psikoseksüel gelişim evreleri*) kapitalist kültür, ana-baba aracılığı ile çocuğa yasakçı, hoşgörüsüz, kısıtlayıcı bir dünya sunar. Çünkü kapitalist kültür, asal ögesi olan egemenlik ilişkisini korumak ve kendisini maddi olarak var edebilmek için, yasakçı ve kısıtlayıcı bir çerçeveye (açık ve örtük görünüşleri içinde) gereksinir. İnsan ta baştan beri cinsellik ahlakı, mülkiyet ahlakı, çalışma ahlakı, başarı-yarışma-üste çıkma/ boyun eğme ahlakı, egemen/özel doğruların

sorgulanmaksızın kabullenilmesi ahlaki ile kuşatılmıştır. Önce ana-baba, daha sonra da öteki toplumsal ve kurumsal ilişkilerinde, bu beklentilere kendini uydurmak/uyarlamak ve onları içselleştirmek çabası içinde olunur. İnsan böylece, kendiliğindenlik ve doğallığını yitirerek beklenen gibi olmaya zorlanır. Toplumun moral ölçü ve değerlerine (ki bu, ruhsal-cinsel gelişim sürecinde *süperego=vicdan* olarak içselleştirilmiştir) kendini uydurmak için dürtüsel gereksinimlerini bastırmaya çabalar. (Dürtüden yana olmak vicdanla bağdaşmaz, suçluluk duygusunu uyarır.) Öte yandan bastırma tümünden de olanaklı değildir. Dürtüsel istemleri ima eden her durumda, bastırılmaya çalışılanlar uç verir, bu uç, muhtemelen cezalandırılacağı algılayışı içindeki kişiye tehlike içinde olduğu duygusunu, *anksiyeteyi* (bu anlamda *korkuyu*) yaşatır. Aslında bu örüntünün kökleri özgün anlamda çocukluktadır. Bir zamanlar gerçek ve doğrudan yaşanan tehlike (yasaklar ve hoşgörüsüzlükler olarak) şimdi, o tehlikeyi çağrıştıracı her durumda gerçekdışı ve *nevrotik* ölçülerde yaşanır. Korku hoş bir yaşantı değildir. Korkuya meydan vermemek için ek bastırmalar devreye girer. Bu iş için bir ruhsal enerji harcanır. Bu enerji daha verimli/yaratıcı bir yaşamdan (ego etkinliğinden) çalınır. Bastırmanın yetmediği yerde öteki *savunma düzenekleri* kullanılır veya *nevrotik belirtiler* ortaya çıkar...

Şimdi, psikodinamik yapılanmasının toplumsal çerçevesi (genel anlamda) böyle olan birey, ekonomik/sınıfsal yapılanmanın değişmesi ile (sosyalist devrimden söz ediyorum) birdenbire farklı bir insan oluvermez. Kendisi olmak, kendi olmak, özgür olmak yönündeki cesaretsizlik ve korkularını da; kısıtlayıcı-denetleyici-baskılayıcı (mütehakkim) yetke ile uzlaşma ve özdeşleşme arayışlarını da yeni oluşumlara taşır. Öyleyse bireyin, toplumsal nesnel durumun basit ve eşzamanlı bir izdüşümü olduğu indirgemeciliği bir yana bırakılmalı; *insan, ruhsal ve toplumsal etkileşmelerin diyalektiği içinde kavranılmalıdır*.

2. Bireyin, ruhsal ve toplumsal olanın diyalektik etkileşmesi içinde kavranması demek; aynı zamanda bireyin, yeni bir dünyanın kuruluşunda, somut bir kalkış noktası olarak alınması (hesaba katılması) da demektir. Birey özelindeki bu diyalektik örtüşmenin en somut, ele alınabilir ve dönüştürülmeye yatkın tezahürü de, gündelik hayat içinde olanıdır. Bu anlamda, sosyalist siyasi hareketler hayatı, kuramsal ve ideolojik soyutlamaların basit bir doğrulanma vesilesi olarak görme kolaycılığından kurtulmalıdırlar. Yeni bir dünya kurma izlencesini, yaşama ilişkin basmakalıp soyutlamalara değil; *yaşamın gündelik, basit ama gerçekçi ve somut kavranışına* dayandırılmalıdırlar. Sözgelimi, bir toplumda, hangi üretim ilişkisinin temel olduğu, o toplumun genel yapılanmasına ilişkin çerçeve bilgiyi sunabilir, ancak; bu genel yasaların 'o' toplum özelinde nasıl hayata geçtiğini kavrayabilmemiz için, gündelik yaşamı iyi irdelememiz gerekir. Ve yine, kapitalist üretim ilişkilerinin yabancılaştırıcı doğasını, bunun hayat içinde nasıl ifade bulduğunu, yasallığının (meşruluğunun) sorgulanmaksızın nasıl kabullenildiğini anlayabilmemiz ve her şeyden önemlisi, bugünden yarının dünyasını kuracak bireyin dönüşüm yollarını açabilmemiz için de yine, gündelik yaşamı duyarlılıkla ele almamız gerekmektedir.

Gündelik yaşam, özellikle de göreceli kararlılık (istikrar) dönemlerinde, hikmetinden sual olunmayan bir alandır. Bireysel ve toplumsal yaşama ilişkin alımlamaların kurallaştırıldığı ve pekiştirildiği, nesnel sorgulayıcılığın ve kuşkuculuğun değersizleştirilmesine yatkın bir alandır. Kapitalist üretim ilişkisinin ve tüketim kültürünün sonul ve Tanrısal bir yasaymışçasına dayatıldığı,

bu anlamda ‘küreselleşme’ nin vazgeçilemez bir nimetmiş gibi şırınga edildiği; iktisadi, parasal ve iletişimsel tekelciliğin dünyayı kuşattığı günümüzde, bu daha da yoğun olarak böyledir.

Küresel pazar iktisadının ve kültürünün, ‘tarihin sonu’ olduğu yollu savların ve biliciliklerin (kahinliklerin) sahteciliğini; sözü edilen sürecin tarihin sonu değil, insanlığın tarih öncesi olduğunu söylemek yetmez. Bu sahteciliğin gündelik yaşamın her alanına; kültürün temel göstergesi olan kadın-erkek ilişkisine, aile içi yapılanmaya, cinsiyetin ve cinselliğin alımlanış ve yaşanışına, her türden nicel azınlıklara bakışa, öğrenci-öğretmen ilişkisine, insan- doğa ilişkisine, devletle bireyin her düzeydeki karşılaşmasına nasıl sindiğini, verili durumun nasıl ideolojikleştirildiğini açıklamak, dahası, bu özgül alanlarda muhalif tavrı *adım adım* yaşama geçirmek gerekir. Sınıfsal çatışma (temel çelişki) diye sunulan şey; gündelik yaşam içindeki görünümüleri ile kavranmadıkça, bunlara ilişkin duyarlılık ve farklısını kurma arayışına dönüşmedikçe, kaba bir düstur aktarımından öteye geçmez. Sözelimi, devlet olarak siyasi somutluk kazanan sınıfsal egemenliğin, aile içindeki babaerki hiyerarşiye olan gereksinimini kavrayamayan, kendi ayrıcalıklı erkini sorgulama duyarlılığı taşımayan bir adamın ve kafadarlarının, yetkecilikten (otoriterlikten) arınmış yeni bir toplum kurma iddiaları, ne inandırıcı olabilir, ne de hayat bulabilir. Birilerinin adına öncülük etmelerin, burjuva devleti ortadan kaldıracağım diye ortalığı ayağa kaldırıp sosyalist devleti (sosyalizmin devleti nasıl oluyorsa!) yüceleştirenlerin mayasında hep bu babalanma vardır. Hasıl-ı kelam, gelecekteki farklı dünyanın ama gerçekten farklı olan dünyanın kurulabilmesi için, bize ve *gündelik hayata* dair farkındalıkları, farklılaşma çabalarını yabana atmamamız gerekmektedir.

3. *Sosyalist siyaset*; yabancılaşma ve tahakküm meselesine yaklaşırken, yalnızca onlara ilişkin bilinçsel dönüşümle yetinmemeli; o bilinç uyarınca, yabancılaşma ve tahakkümün ruhsal iç (intrapsişik) koşullarının aşılmasına zemin hazırlayacak kültüre/yapısal dönüşümü, kendi örgütsel etiği adına da hedeflemelidir. Sosyalist siyasi etkinlik, katılımcılarına, yabancılaşmışlıklarına ve tahakküm eğilimlerine dair içgörüyü kazandırırken, onların kendilerini aşabilmeleri için gerekli örgütsel anlayış ve koşulları da var edebilmelidir.

Yabancılaşma ve tahakküm olgusu yalnızca burjuva toplumuna özgü değildir. Burjuva kültürünün egemen olduğu toplumlardaki sosyalist isimli örgütlenmeler de bu olgunun izlerini taşıdığı gibi, gerçekleşmiş ‘sosyalist’ yapılanmalara da aynı özellikler damgasını vurmuştur. O nedenle:

- a. Sosyalist parti örgütlenmeleri; *küçük-burjuva seçkinciliğinin* (elitizminin) yeniden egemen olduğu ‘kurumlar’ haline dönüşmemeli; üretim sürecine doğrudan katılanların (işçilerin ve diğer emekçi katmanların) başını çektiği örgütlenmeler olmalıdır.
- b. Sosyalist örgütlenmeler; kapitalist toplumsal yapılanmanın ve kültürünün başat ögesi olan *egemenlik ilişkilerini* kendi içlerinde aşmalıdır. Örgütlülüğün yaşama geçirilişi, üyelerin kendi aralarındaki alabildiğine özgürlükçü, eşitlikçi, katılımcı, eleştiri ve özeleştiriyeye açık, yaratıcılığı özendiren ilişkilerine dayalı olmalıdır.
- c. Sosyalist siyasi örgütlenmeler, kendilerini ‘yalnızca’ ‘o büyük ülkü için’, sosyalist toplum kuruculuğu için, burunlarından kıl aldırılmaz tarzda (o

kendilerine özgü sofistikasyonla) kitleden ve gündelik yaşamdan soyutlamamalı; yeni bir dünyanın kuruculuğunun, yalnızca temel sınıf çelişkisi bağlamındaki siyasi iradecilikten değil, bugünden yarının insanını kurmayı amaçlayan insani özenden de geçtiğini unutmamalıdır. Sosyalist siyasi tavır, yalnızca belirgin anlamda politik olanla değil; egemen yaşam tarzıyla çelişen ve karşıt (muhalif) olan her türden kendini gerçekleştirme arayışıyla da (çevrecilik, kadın sorunları, cinsel özgürlük ve cinsel seçimini belirleme özgürlüğü, vb.) kucaklaşmalıdır.

Sonuçta; sosyalist dünya görüşü ve uygulayımının temel ereği, üretim araçlarının mülkiyetlik sorununu (üretici güçlerle, üretim ilişkisi arasındaki temel çelişkiyi) gidermek değildir. Temel erek, *insanın, 'insanlık dışı tarihine, tarih öncesine' son vermek* ve her türden *yabancılaştırmanın ve tahakküm eğiliminin aşılmasıdır*.

4. Bütün bunların yanı sıra ihmal edilmemesi gereken bir nokta da şu: Marksist devrimci kuramın, bütün bu duyarlıklarla geleneksel donanımlarını zenginleştirilmesi; Marksizmin, değişik grupların kendi siyaset dışı işleriyle barışçı bir biçimde ilgilenmeleri ile kendisini sınırlayan, iktidar perspektifinden yoksun bir çizgiye indirgenmesi anlamına gelmez. Çünkü, iktidarın iktidarsızlaştırılması projesi; toplumun, somut ve bütünsel bir 'doğrudan' demokratik yapılanmasını öngörmezse, hayal kırıklığı kaçınılmazdır.

Ek: 1. Yabancılaştırma ile İlgili Diğer Bazı Yaklaşımlar

Yabancılaştırma (aliénation), Fransızcanın gündelik kullanımında ticari ve hukuki bir anlam taşır; bir mal veya mülkten feragat edilmesini ifade eder. Bu özgeçi (feragat), o kişinin, mal ve mülkü üzerindeki kullanım yeterliliğini psikiyatrik anlamda yitirmesi nedeniyledir. Dolayısıyla, gerçek yargısının yitirildiği, ağır akıl hastalığına işaret eder.

Bazı düşün çevreleri ve düşünürleri şöyle bir hatırlayacak olursak; sözgelimi *John Lewis*'e göre yabancılaştırma, modern bir görüngü olmayıp, kökleri ta dine dek uzanan bir olgudur. Felsefi bir kavram olarak da ilkin Hegel ve Kierkegaard'da, sonra da Heidegger'de ortaya çıkmış ve varoluşçuluğun da ana fikri olmuştur. Genel anlamda bir insanlık hali (*the humancondition*)'dir, denebilir. (29)

Alman idealizminin son ve en önemli temsilcisi olan *W. F. Hegel*'e (1770-1831) göre, doğa-toplum-insan, yani tüm evren, yabancılaştırmanın çeşitli görünümlerinden başka bir şey değildirler. Esas olan, mutlak olan, saltık düşünce (*mutlak idea*)'dir. Bu ise, Tanrı demektir. Tanrısal olan saltık düşünce, dışlaşıp doğalaşarak -bir yandan da kendisine yabancılaşarak- evreni oluşturur. Bu doğalaştırma/dışlaştırma dönüşümü içinde en son durak insandır. İnsan, saltık düşüncenin yansıma bulduğu; saltık düşüncenin yeniden kendisine dönmek üzere çıktığı serüvendeki, son duraktır. Çünkü insan, ruhu ve bilinçliliği ile saltık düşünceyi yeniden kendisine kavuşturacak olandır. Yabancılaştırmanın aşılması da böylece mümkün olur. (30)

Daha sonraları, 1842'de, *Genç Hegelci Okul*, yükselen köktenci kentsoyluluğun felsefesi olarak ortaya çıkar. Ortodoksluğa ve feodal gericiliğe karşıt bir tavidir. Günlük yaşamsal meselelere ilişkin filozofik ihtiyatlılık yavaş yavaş bir yana

birakılmaktadır. Tam o sıralarda *Feuerbach*'ın (1804-1872) *Hristiyanlığın Özü* (Mahiyeti) yayımlanır. "... *Tabiat her felsefeden bağımsız olarak vardır... Bizim dini muhayyelemizin yarattığı üstün varlıklar, kendi varlığımızın fantastik bir yansımasından başka bir şey değildir.*" Feuerbach bu saptaması ile, Tanrı'ya ilişkin kılınan tüm değerlendirmelerin, yüceltmelerin, insanın imgelemsel vehmi olduğunu ve bunun insanı kendi doğal gerçekliğine yabancı kıldığını söyler. İnsan bu yanılsamadan kendisini sıyırdığında, yabancılaşmadan da kurtulacaktır.

Varoluşçuluğun temel dayanaklarından olan (gizemci Hristiyan düşünürü) *Kierkegaard* (1813-1855) ise, insanın varoluşsal sorununu (yabancılaşmasını), insanın Tanrı ve hiçlik karşısındaki güçsüzlüğüne, zavallılığına dayandırır. Tanrıtanımaz varoluşçular (örneğin, *M. Heidegger*/ 1889-1976) da, Tanrı korkusunun yerine ölüm korkusunu vurgularlar. Ölüm korkusu ile ürperen insan ne olduğunu bilmemekte, yalnızca varolduğunu bilmektedir. Bu anlamda yabancılaşma evrenseldir. Varlık, özden önce gelmektedir. Bu özü insan kendi oluşturmak durumundadır. Çünkü, kendi özünü yaratan biricik nesne insandır. Bu, insanın hem özgürlüğü, hem de sorumluluğudur. Sorumluluk bunaltıyı (gerginliği, anksiyeteyi) yaratandır. Bunaltıysa eyleme itendir.

Varoluşçuluğun önemli isimlerinden *J. P. Sartre* (1905-1980) da büyük ölçüde Heidegger'in etkilerini taşır. 1943'te, Alman işgali sırasında yazdığı *Sinekler* (Türkçesi: Selahattin Hilav, Dönem Y., 1965) isimli yapıtında Zeus'a şöyle dedirtir: "*İnsanlar özgürdür ama...*" bunun bilincinde değildirlir. Önemli olan insanın, insani özgürlük olanaklarına sahip çıkması, bunu yaşama geçirmesi, kalabalıkların belirsiz söyleminde eriyip gitmemesidir. Sartre'a göre özgür olmanın (yabancılaşmayı aşmanın), kendi özünü kurmanın yolu; '*kendinde - olma*'nın (Sartre için varlık, kendinde olma halidir), '*kendisi için-olma*' yönünde aşılmasından geçer. O'na göre insan, kendisini nasıl tasarlırsa öyle olur. Yani, layıkı ne ise, yaşadığı da odur. Sartre, kişinin içinde bulunduğu veya içine doğduğu nesnel koşulları da belirleyici olarak görmez. Kişinin hangi doğuşsal özelliklerle dünyaya geldiği, içine doğduğu ailenin sınıfsal konumu, vb. önemli değildir. Heidegger'in *fırlatılmışlık* olarak kavramlaştırdığı bu durum, Sartre'a göre bir aşkınlık fırsatıdır. Çünkü o fırlatılmışlık konumunu, o kendinde olma halini (*olgululuğu*) aşabildiği oranda kişi, kendini tasarlama, kendini seçme özgürlüğüne sahip çıkmış olacaktır: "...*kendimi hedeflerim doğrultusunda tasarlayarak geçmişimi yanıma alır ve eylem sayesinde onun anlamını belirlerim...özgür olmak, nasıl bir dünya olursa olsun, onun içinde kendini seçmek demektir.*" (31)

Dipnotlar ve Kaynakça

1. *1844 Felsefe Yazıları*/ K. Marks; Ç.: Murat Belge, V Y., 1986, s.:109
2. " " " / s.73,74,89,90
3. " " " / s.86
4. " " " / s.80
5. " " " / s.80,81

6. *Yabancılaşma Sürecinde Birincil ve İkincil Şahıslar*/ H.S. Batişçev; Felsefe Dergisi, '87/3, de Y.

7. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*/ Friedrich Engels; Çev.: Kenan Somer; Sol Yayınları, 1974

8. *Ailenin, Özel Mülkiyetin...*/ s.154

9. “ “ / s.151

10. *Özgürlüğün Ekolojisi- Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*/ Murray Bookchin; Çev.: Alev Türker; Ayrıntı Yayınları, 1994

Bookchin, Çarlık dönemi Rus devrimci hareketinde etkin olarak rol alıp daha sonra Amerika'ya göç etmiş olan Rus anne-babanın çocuğudur. 1930'lerde komünist gençlik hareketine katılmış, 1930'ların sonunda bu hareketin yetkecil (otoriter) karakterinin farkına varmış; Eylül 1939 Stalin-Hitler antlaşmasından sonra, Troçkist-anarşist sapmaları nedeniyle komünist hareketten ihraç edilmiş; özellikle Troçki'nin ölümünden sonra, Troçkistlerin Bolşevist yetkecililiğiyle hayal kırıklığı yaşamış ve giderek özgürlükçü sosyalist olup anarşist geleneği hiyerarşi ve tahakküme ilişkin sorgulamaları ile zenginleştirmiştir. Yazılarında, hiyerarşi ve tahakkümün, açık sınıf ve sömürü ilişkilerinden daha gerilere uzanan kökleri ile ilgilenir.

11. Hiyerarşik kalkış noktası müphem gibi gözüken dinsel inanış ve kurumların, nasıl da kendine özgü bir tahakküm hiyerarşisi oluşturduğunu çok güzel betimleyen Bookchin'in cümlelerini burada aktarmak istiyorum: “ *Ruhani birlik kendisini, bedeni yalnızca ruhlar için bir kap olan şamanın toplumsal savunmasızlığından kurtararak, insanlık ile giderek insanbiçimci hale gelen Tanrılar -Tanrılar artık, organik toplumun çevresini kuşatan doğa ruhları ile karıştırılmamalıdır- arasında evrensel bir komisyonculuk firması rolünü üstlendi. Teoloji, kehanet karşısında üstünlük kazanmaya başladı. Evrenin kökenleri, işleyişi ve kaderiyle ilişkili -bir hakimiyet epistemolojisiyle yüklü- görünüşte akılcı açıklamalar, büyüünün yerini almaya başladı. Ruhani birlik, günahkar insanın 'suçunu' ve Tanrıların 'memnuniyetsizliğini' vurgulayarak, şamanın yoksun olduğu, başarısızlığa karşı bağımsızlık ayrıcalığını kazanabildi. Şamanın, toplumsal statüsünü ilkel toplumda tipik bir şekilde güvencesiz hale getiren 'teknik' başarısızlıkları, ortaya çıkmakta olan ruhban tarafından, topluluğun kendisinin 'ahlaki' başarısızlığının kanıtı olarak yeniden yorumlanabildi. Kuraklık, hastalıklar, seller, çekirge istilaları ve savaştaki yenilgiler -eski insanlığın Kitab-ı Mukaddes'te dile getirilen dertleri- yalnızca kötü niyetli ruhların esrarlı işleri olarak değil; öfkeli Tanrıların topluluğun günahları için verdiği ceza olarak yeniden yorumlandı... Tevrat'ı eşsiz kılan kendi kendini türetmesidir: Tanrı'nın iradesi Tanrı'dır. O'nu açıklamak için hiçbir kozmogoni, ahlak ya da akılcılık gerekli değildir ve insanın ödevi sorgusuzca itaat etmektir... animizmin ve erken kozmogonilerin tikelden genele doğru ilerleme ilkesi tamamen tersine çevrilmiştir. Şeylerin düzeni, doğadan doğaüstüne gitmez, doğaüstünden doğaya doğru gider... Bu düzeni açıklamak için adetlere, yasaya ya da teoriye başvurmak gerekmez; Tanrının -'sui generis' bir Tanrı- aşkın iradesi bu düzeni emretmiştir.” Böylece, Atina üzerinden Avrupa kültürünü dölleyen ve İbranilerden esinlenen dinsel inanış ve kurumsallık; önce feodalitenin açıktan bağlaştığı olmuş, daha sonra da, burjuva*

tahakküm hiyerarşilerine itaat ideolojisinin ruhsal dinamiklerini beslemiştir. Ne yazık ki ‘sosyalist’ deneyimlerdeki, seçkin parti bürokrasilerine sorgusuz itaatin mayasında da benzer dinamiklerin payı vardır. (A.g.y., s.184,199,200)

12. *Çağdaş Toplum ve Marksizm*/ Ernest Mandel, Görüşen: J. Agnoli; Çev.: Nail Satlıgan; Kardelen Yayınları, 1993

13. *Çağdaş Toplum...*/ s.108

14. “ “ / s.10

15. “ “ / s.16

16. “ “ / s.21, 22

17. “ “ / s.91

18. “ “ / s.110

19. “ “ / s.111

20. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*/ K. Marks; Ç.: Sevim Belli, Sol Yayınları, 1993, s.23

21. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*/ F. Engels; Ç.: C. Karakaya, Sosyal Yayınları, s.79

22. *Alman İdeolojisi*/ K. Marks, F. Engels; Ç.: Sevim Belli, Sol Yayınları, 1992, s.58, 106

23. *Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı*/ Norberto Babbio; Ç.: Arda İpek, Savaş Yayınları, 1982. Ayrıca; *Sivil Toplum ve Devlet* (derleyen: John Keane) içinde, Ç.: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1993, s.91-118;

24. *Gramsci ve...*/ s.24

25. “ / s.24; ayrıca bkz.: *Hapishane Defterleri*/ Ç.: Kenan Somer, Onur Y., 1986, s.248, 249

26. *Gramsci ve...*/ s.25

27. “ / s.35; ayrıca bkz.: *Sivil Toplum ve Devlet*, s.114 (dipnot)

28. *Diktatörlük Sorunu*/ Rosa Luxemburg; Ç.: Nuri Çolakoğlu, Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi-II, Bilgi Yayınevi, 1976, s.668, 669

29. *Yabancılaşma*/ John Lewis ; Ç.: Yakup Şahan, Felsefe Dergisi, '87/3, de Y.

30. *Hegel'in Mantık Biliminin Özeti -1914-* Felsefe Defterleri/ Lenin; Ç.: Attila Tokatlı, Sosyal Y., 1976 ve *Hegel Üzerine*/ W.T. Stace, Ç.: Murat Belge, V Y., 1986

31. *Sartre*/ Walter Biemel/ s.148,149/ Ç.:Veysel Atayman, Alan Y., 1984

Not:1. Bu bölümde yer alan, ‘yabancılaşma’ ve ‘tahakküm hiyerarşileri’ kapsamlı yazılar; *Birikim*’in 84 ve 85. sayılarında yer alan, *Yabancılaşma ve Birey* ve 96. sayısında yer alan, *Tahakküm Hiyerarşileri ve Marksizm* isimli yazılarımdan derlenmiştir. 2. Ayrıca, şu kaynaklardan da yararlandım: *Kapitalizmde Korku*/ D. Duhm, Kalem Y.; *Günlük Hayatın Eleştirisi*/ B. Brown, Ayrıntı Y.; *Frankfurt Okulu*/ P. Slater, BFS; *Eski Rejim ve Devrim*/ A.

Tocqueville, Kesit Y.; *Yeni Bir Sol Üzerine Tartışmalar*/ H. Wainwright, Ayrıntı Y.; *Çöküşten Sonra Sosyalizmin Geleceği*/ R. Blackburn, Ayrıntı Y.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Marksizmin Sanata ve Sanatçıya Yaklaşımının Eleştirisi / Psikanaliz Açısından ‘Yaratma’ Sorunsalı

Marksizmin kurucuları olan Marks ve Engels, sanat ve sanatçıya ilişkin özgül ve dizgesel şeyler söylemediler. Onlar esasta, toplumsal/tarihsel yaşantının maddi/sınıfsal çatışmalar bağlamında kavranılışına ilişkin bir büyük felsefi anahtar sunmuşlardı. Ancak, bazılarının göre, cümle kapısını açan bu anahtarla girilen o büyük alemde -sanat ve sanatçı da dahil- insana ilişkin her şeyi anlamak olanaklıydı.

Şöyle bir gözden geçirecek olursak, Marksizmin sanata ve sanatçıya ilişkin ‘değini’lerine; Marks’ın 1844 *Felsefe Elyazmaları*, *Kapital*, *Louis Bonaparte’nin 18. Brumaire’i*, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı ve Grundrisse*; Engels’in *Doğanın Diyalektiği*, *Ailenin-Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, *Anti-Dühring* isimli çalışmalarında; birlikte yazdıkları *Alman İdeolojisi*’inde ve Engels’in, Minna Kautsky ve Margaret Harkness’e mektuplarında rastlıyoruz.

Örneğin Marks, *Felsefe Elyazmaları*’nda (daha önce, ‘yabancılaşma’ vesilesiyle de andığım gibi) şunları söylüyordu: “Hayvanlar yalnız fiziksel gereksemelerin zoruyla üretir, oysa insan fiziksel gereksemelerden bağımsız olarak üretim yapar ve ancak bu gereksemelerden kurtulduğu zaman üretir. Hayvan yalnız

kendini üretir, oysa insan bütün doğayı yeniden üretir. Bir hayvanın ürünü doğrudan doğruya kendi fiziksel gövdesine bağlıdır, insan ise kendi ürününe serbestçe bakabilir. Hayvan yalnız kendi türünün ölçüleri ve gereksemelerine göre yaratır, insan bütün türlerin ölçülerine göre üretir nesnenin kendi içinde yatan ölçüsünü nasıl uygulayacağını bilir. Dolayısıyla insan aynı zamanda güzelliğin kurallarına göre yaratabilir.” (1)

Bu değinden sanata ve sanatçıya ilişkin bir şeyler çıkarsayabilir miyiz? İnsanın, hayvandan farklı olarak, doğrudan fiziksel gereksinimlerine bağlı kalmadan ve kendi dışındaki nesneler dünyasının ölçülerine de vakıf olarak üretebilir olduğu gerçeği, bilinenlere yeni bir şey katmıyor. Bir şey daha ekleniyor; insan, güzelliğin kurallarına göre (de) yaratabiliyor. Peki; güzel olan nedir, bir şeyin güzel olmasının ölçüleri nedir veya güzel bir şeyin ortaya konulma süreçleri nasıl tanımlanabilir ve bir eser, nasıl, bir başkasında güzel’e ilişkin duyguyu uyandırır? Bunlara dair bir şey öğrenemiyoruz.

Marks, 1857-58 *Ekonomi Elyazmaları*’na ‘Giriş’te (2) ise, tarihsel gelişmenin eşitsiz karakteri ve sanatın sorunlarına (da) değiniyor. Sanatın en parlak dönemleri ile o parıltıyı var eden toplumun maddi gelişkinlik düzeyi arasında bir uygunluk olmadığını, antik dönem Yunan sanatı ve Shakespeare’i modern dönemlerle kıyaslamak suretiyle belirtiyor. Antik dönem Yunan sanatındaki mitolojik öğeler, o dönem Yunan toplumunun doğasal/nesnel koşulların üstesinden gelmede, hayal/kurgu güçlerine yaslanmalarından kaynaklanmaktadır. (Doğasal güçler denetim altına alındığında da, kuşkusuz, mitolojik kurmacaya ihtiyaç kalmayacaktır.) Bunları söylemek kolay; ancak, kendisi de itiraf eder, o dönemde yazılmış olan şeylerin, böylesi bir düzey tutturabilmesini ve bugünün (farklı toplumsal gelişmişlik koşullarındaki) insanı için dahi, hala bir heyecan/etkilenme kaynağı olmasını açıklamak o denli kolay değildir. Marks; nasıl ki erişkin kişi, geride kalmış çocukluğına ilişkin cenneti özlerse; bugünün insanı da, tarihsel olarak geride bırakılmış ve bir daha gerçek anlamda geri dönülemeyecek olan toplumsal yaşantılara özlem duyar ve bu özlemi gidermeye vesile olacak sanatsal yaratılar da günümüz insanını etkiler, diye düşünür. (3)

Söylenenlerin peşi sıra gelen ve yanıtsız kalan bir diğer soru da şu: Niye eski ve başka toplumsal yaşantılara ilişkin olanlar (sanatsal ürünler?) insanlığın çocukluğuna göndermede bulunmuyor da, eski Yunan kültürüne ilişkin olanlar böyle bir işlev taşıyor? (4)

Marks ve Engels’in, yine geçerken değindikleri ama bütünlüklü bir görüş sunmadıkları sorulardan bir diğeri de, sanatsal etkinliklerde benimsedikleri ‘gerçekçi’ tutumun nasıl olması gerektiği ile ilgilidir. Engels, *Margaret Harkness’e Mektup* (1888) isimli yazısında; eğer yazar gerçekçi bir tutum benimsemişse, siyasi seçimi ne olursa olsun, gerçeğin yapıtına kendiliğinden sızacağını söylüyor ve örnek olarak da, kralcı olan Balzac’ın yapıtlarının bir sınıfın kaçınılmaz yok oluşuna tanıklık etmesini ve o dönem halkın temsilcisi olan cumhuriyetçilere hayranlığının ister istemez metnine yansımaları veriyor. (5)

Yine Engels, *Minna Kautsky’ye Mektup* (1885) isimli yazısında, sanatçının kendi kahramanına hayranlık duyması ve onu idealize etmesinin, asla olumlanacak bir davranış olmadığını vurguluyor ve yapıtında belli bir sava bağlı

kalan yazarlar için de (bu sav, işçi sınıfının ideolojik doğrulamaları arasında olsa bile) şunu anımsatıyor: “...bence, tez, özellikle belirtilmeksizin, durumun ve eylemin kendisinden ortaya çıkmalıdır ve yazar çizdiği toplumsal çatışmaların geleceğe ait tarihsel çözümünü okuyucunun önüne koyma zorunluluğunu duymamalıdır.” Ve açıkça şunları da ekliyor: “... sosyalist tezli bir roman, benim kanımca, gerçek koşulların gerçeğe uygun bir çizimini yaparak onlar üzerine kurulu, görenek haline gelmiş yanılsamaları yıkıyorsa, burjuva dünyasındaki iyimserliği sarsıyorsa ve kendisi doğrudan bir çözüm getirmeksizin, hatta bazı hallerde, açıkça yan tutmaksızın, ortada var olan şeyin sonsuza dek geçerliği konusunda kuşku uyandırıyorsa, kendine düşen görevi tam olarak yapıyor demektir.” (6) Bu değinilerden, gerçekçi Marksist sanat anlayışına göre; sanatçının siyasi eğilimlerinin (ve bu eğilimlerin kabaca öne çıkarılışlarının) değil, yaşamdaki gerçeğe ne denli duyarlı olduğunun ve bunu yapıtında ne oranda (ne doğrulukta) yansıtabildiğinin önemli olduğunu anlıyoruz.

Marksist estetik konusunda uzman olanlar, genellikle, Marks ve Engels’in (daha sonra da Lenin’in) sanat meselesini öyle enine boyuna inceleyecek vakitleri olmadığını, bu türden çalışmalar içinde boğularak devrimci eylemden uzak düşmek istemediklerini ama anlamaya niyetli olanlar için de zaten yukarıda sözü edilen değinilerin yeterli olduğunu söylüyorlar. Bakalım, bu kolaycılık nerelere varıyor? Örneğin şöyle sonuçlar çıkarıyorlar:

“...Marksist sanat kuramının temellerinin Marks ve Engels tarafından atıldığı ve uyumlu bir sanat ve estetik görüşler sistemini geliştirmiş oldukları ortaya çıkmış; en önemlisi de, yine burjuva ideologlarının savlarının tersine, Marks ve Engels’in sanat görüşlerinin kendi devrimci kuramlarının bir parçasını oluşturduğu gerçeği tam bir açıklık kazanmıştır... sanat alanında da kuramsal yorumlamanın değerini, onun devrimci eyleme dökülüşüne göre belirlemişler; dünyanın sanatsal olarak özümlenişinin ve sanatsal kültürün, toplumsal yaşamda, toplumsal gelişmede ve sosyalist devrimin hazırlanmasında ne gibi gerçek bir önem taşıdığına bakmışlardır.” (7)(!) Marks ve Engels, sınırlı değinileri çerçevesinde, sanat ve estetik alanında devrim yaratan buluşlar (!) ortaya koyuyorlar: “Birincisi, Marksizm-öncesi idealistçe sınırlamaların aşamayacağı şekilde, sanatın ve sanatın gelişmesinin diyalektik maddeci dünya görüşüyle açıklanması; ikincisi ise, buna bağlı olarak, sanatın ve estetiğin toplumun devrimci bir şekilde dönüşüme uğratılmasıyla bağımlı kılınmasıdır.” (8) Toplumun devrimci dönüşüme uğratmak partinin vazifesi olduğuna göre, lafin şuraya bağlanması da kaçınılmaz oluyor: “İşte, olayların devrimci sınıfın konumundan değerlendirilmesini ve sanatta devrimci sınıfın yanında yer alınmasını, Marks ve Engels, sanatta Parti yaklaşımı ilkesi olarak ortaya koymuşlardı. İlerde Lenin tarafından özlü bir şekilde geliştirilecek olan sanatta Parti ilkesi, Marksist-Leninist estetiğin başlıca bir ilkesi olarak işte böyle ilk kez Marks ve Engels tarafından ortaya atılmıştır.” (9) Sanatta parti ilkesi, ileride -1905 tarihli, Parti Örgütü ve Parti Edebiyatı makalesinde- Lenin tarafından özlü bir şekilde şöylece ortaya konuluyor: “Edebiyat, proletaryanın genel davasından bağımsız, bireysel bir girişim olamaz kesinlikle. Kahrolsun partisiz yazarlar! Kahrolsun edebiyatın üstün insanları! Edebiyat, proletaryanın genel davasının bir parçası haline gelmeli, bütün proletaryanın politik olarak bilinçli

bütün öncüleri tarafından harekete geçirilen o tek ve büyük Sosyal-Demokrat mekanizmanın ‘küçük bir çarkı ve vidası’ olmalıdır.” (10) (!)

Evet; Marks ve Engels, sanatı da, bir toplumsal bilinç olgusu (ideoloji) olarak; yaşamın maddi/sınıfsal çelişmelerine (üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişmelere) bağlamışlardır. Bu anlamda sanat; hukuk, din ve felsefe gibi bir üstyapı kurumudur. İnsanın tüm bilincini belirleyen toplumsal koşullara bağlıdır. Dolayısıyla, ‘sosyalist’ gerçekçi kimliği içinde sanat, toplumsal/nesnel koşulların bir yansıt(ıl)ması olmalıdır. Sanatçı da, sözü edilen koşullar içindeki çelişmeleri ve toplumsal dönüşümlere hazırlayıcı ivmeleri yakalayan, bunları, Lenin’in söylediği üzere, hazırlop tarzda alınacak düşünceler değil de, kişiyi ciddi bilgilenmelere hazırlayacak şekilde sunmasını bilen biridir. (11) *“Lenin’in teorisine göre gerçekliğin temsil edildiği sahicilik derecesi sanatın başlıca ölçütü ve uyması gereken yüce yasadır... Lenin her ciddi edebiyat eserini dönemin edimli tarihi süreçlerini ve olaylarını yansıtan canlı bir insani belge olarak görürdü. Dolayısıyla, edebiyattan söz ederken her zaman onun bilgisel değerini vurgulamış olması çok doğaldır.” (12)*

Bütün bu söylenenlerden, sanatın ve sanatçının kendi iç dinamiklerini anlama olanağı yok. Farklı şeyler söylenir gibi olsa da, sanatçının hası; burjuvazi ile proletarya arasındaki sınıfsal çelişmelerin farkında olan, bunu uygun (?) biçimde eserine yansıtan; bir başka deyişle, bizleri toplumdaki devrimci süreçler hakkında bilgilendiren ve esas davamız, -sanatçının da bilincini belirleyen- temel çelişkiyi (üretici güçler/üretim ilişkisi) gidermek olduğuna göre, bu davada sınıf tavrını muhafaza eden, sanatsal yaratıcılıkta özgürlük sorunlarını partililik bağlamı içinde çözüme ulaştıran (!) (*Lenin; Parti Örgütü ve Parti Edebiyatı*) biridir.

Rus Sosyal Demokrat Partisi’nin Menşevik kanadına mensup olan ve Bolşevikliğe itibar etmeyerek yaşama gözlerini yuman Plekhanov, her ne kadar, toplumsal/ekonomik olanla bireysel olan arasındaki karşılıklı etkileşimler üzerinde durmuş (13) olsa da, o da, iyi bir edebi ürünün, doğru bilgilere dayanması gerektiğinin altını çizer (sanatçı, yükselen devrimci işçi sınıfı ve hareketinden yana olmalıdır). (14) Parti’nin Bolşevik kanadındayken, başarısız 1905 ayaklanmasından sonra Machçı düşünceleri benimseyen ama Şubat-Ekim arası devrimci süreçte yer alan ve Eğitim Bakanı olarak da çalışan Lunaçarski ise, işi sıkı tutar, der ki, toplumun davası devrimci mücadelenin başarısı ve sosyalist toplum kuruculuğu ise, sanatçı da bu davadan yan çizemez; iyi bir sanatçı olup olmamasının ölçütü de budur. Böylece, adım adım, Jdanov’un çerçevesini belirlediği Stalinist ‘sosyalist gerçekçilik’ anlayışına doğru yol alıyoruz.

Şuna dikkat etmek gerekir; sözgelimi Lenin, yukarıda andığım sözleri (çark-vida hikayesi), devrimci mücadele sürecinde en geniş örgütlenme hakkı bağlamında etmiş olsa da; Lunaçarski, sanatçının tanımını belirlerken, bunu, devrimci sürecin olağandışı koşulları adına yapmış olsa da, iş olacağına varmakta ve karşımıza, sanatçının da özgürlüğünü hiçe sayan parti tahakkümü ortaya çıkmaktadır.

Attila İlhan’ın, *Hangi Sol* isimli kitabında bir fotoğraf var: Bolşevik Partisi IX. Kongresi Parti Divanı. İçlerinde Lenin ve Bukharin’in de bulunduğu bu divan

üyelerinden yalnızca iki kişi (Kalinin ve Lenin) kendi ecelleriyle ölüyorlar! Bir parti kongresinde, sanatta imgesel olanın ve biçimsel güzelliğin öneminin altını çizme ihtiyacını duyan, ancak bir süre sonra kurulan mahkemede devrime ihanet ettiğini itiraf etmek zorunda kalan Bukharin ve ötekiler, partinin koyduğu ölçütlere itibar etmedikleri savıyla (sosyalist devrimin selameti -!- adına) Yosip Visaryanoviç Stalin tarafından ortadan kaldırılıyorlar. Yalnız onlar mı; daha bir yığın sanatçı, aydın, asker, politikacı. (15)

Sovyet Yazarları I. Kongresi'nde (17 Ağustos 1934), Andrey Jdanov; ekonomik, kültürel ve siyasal hedeflerine hızla ilerleyen partinin hızına hız katmak, "...*kapitalizmin bilinçlerde kalmış artıklarını, işçiler üzerindeki burjuva etkilerini, gevşekliği, hafifliği, tembelliği, disiplinsizlik ve bireyciliği* " (16) silip atmak üzere, bütün Sovyet yazarlarının, Merkez Komite'nin dikkatli ve günü gününe kılavuzluğu eşliğinde ve Yoldaş Stalin'in amansız destek ve yardımcılığı ile Parti ve Sovyet iktidarının çatısı altında birleştiklerini ele güne duyuruyor. Kılavuzun bağlayıcı kararı şudur: "... *Sovyet edebiyatı, halkın ve devletin çıkarlarından başka bir çıkara hizmet edemez.* " (14 Ağustos 1946) (16) Jdanov için bu hizmetin adı, Sosyalist (Stalinist) gerçekçilik'tir. Bu gerçeğe kulak asmayanlar, olsa olsa burjuva ajanıdır ve haklarında gerekli işlemler yapılır. Doğal olarak, partinin memurluğuna razı olanlardan, Stalinist gerçekçi yazar çıkıyor ama gerçek manada sanatçı (Soljenitsin, Kazakov gibi disiplin suçu işleyenlerle Stalinist gerçekçilik akımından öncesini de yaşamış olan İlya Ehrenburg ve Mikhail Şolohov dışında/ A.İ.) çıkmıyor.

Gelenek öylesine güçlü ki, yıllar sonra Sovyetler'e rahat bir soluk aldırın Kruşçov bile bakın, 1957'de, ne diyor: "...*halka gerçekten hizmet etmek isteyen sanatçı için, özgür ve yaratıcı olmak diye bir şey yoktur. Onun için kendini zorlamak diye de bir şey yoktur. Parti prensiplerini kendi hayatında yankılaması, onun ruhu bakımından en önemli bir ihtiyaçtır. Bu noktalara sıkı sıkı bağlanır, her zaman onları savunur, yayar.* " (16) İşte o kadar!

Yeniden başa dönecek olursak; Marksist kuramın, bütün bu gelişmelerde bir günahı yok mudur? Gerek Marks, gerekse Engels, her ne denli kuramlarının yalnızca yaşamın pratiği içinde sınanacak bir kılavuz olduğunu, eleştirelilik ve kuşkuculuğun elden bırakılmaması gerektiğini anımsatmış olsalar da; ekonomik (altyapısal) olanın her türden kuramsal kavrayış ve toplumu dönüştürmede belirleyici olduğunu göze batır biçimde vurguladıkları, bunun yanı sıra bireysel olanın iç dinamiklerini pek kale almadıkları için, denilebilir ki, ardıllarınca daha da bir kolaylıkla sahiplenilen bir indirgemecilik zemini hazırlamışlardır. Böylece, Marksist sanat anlayışı; hayat içinde olup bitenlerin maddi/sınıfsal bakış duyarlılığı ile yapıta yansıtılması ve okurun bilgilendirilmesine (Engels, Devrim'den sonra, menkul ve gayrimenkul mülkiyetin yeniden bölüştürülmesi konusunda, değme iktisatçı ve tarihçilerden öğrenemediklerini Balzac'tan öğrenmiştir) ve giderek -ekonomik/sınıfsal dinamikler üzerinden toplumu dönüştürme projesi uyarınca- devrimci romantizme (komünist tipler, komünist idealler, vs.) varmıştır. (17)

Marksist sanat anlayışını ve vardığı noktaları böylece irdeledikten sonra, bildik Marksist anlayışı kendisi için yeterli bulmayan ve bu konuda tezler geliştiren

Christopher Caudwell'in değinilerini ve bunlara yönelik eleştirileriyle bir kitap hazırlayan Murat Belge'nin saptamalarını, psikanalitik duyarlılıkla ele almak istiyorum. Böylece; sanatı ve sanatçıyı -dolayısıyla, birey sorunsalını bir başka boyutuyla- anlamaya çalışırken, psikanalitik bakışın dayanaklarını da gözden geçirme olanağı bulacağımızı düşünüyorum.

Caudwell, otuzlu yılların İngiliz Marksistlerindendir. İspanya İç Savaşı'nda makineli tüfek başında ölen Caudwell, hem akademik hem de Ortodoks Marksist çevrelerden uzak durmuş, dolayısıyla eleştirel anlayışını daha bir özgürce biçimlendirmiştir. Yalnızca burjuva ideolojisinin yanılsamalarını değil, aynı yanılsamaların resmi Marksist anlayışa sızıntılarını da ele almıştır. Caudwell'in estetik anlayışı ise; Marksizm, antropoloji ve psikanalizden esinler taşır. Bir yandan, romantik estetik anlayışın sanatı bir 'yaratma' olarak değerlendirişinden; bir yandan da, Marksizmin sanatı 'yansıtma' olarak ele alışından etkilenmiş, her iki yaklaşım arasında bir bileşim/uzlaşma kurmaya çalışmıştır. Çünkü, ilkinde maddeci bakış; berikindeyse, yaratmanın bireye ilişkin duyarlılığı eksiktir. Murat Belge, bu uzlaştırma çabasının olanaksız olduğunu söyler. Çünkü, uzlaştırılmaya çalışılan öğeler birbirleriyle çelişiktir. Belki ayrı ayrı, ilgili alanın belli olgularını açıklayabilirler ama bir araya getirildiklerinde kendi aralarında tutarlı değildirler. Öyleyse, daha tutarlı ve kapsayıcı bir sorunsal kurulmalıdır. Belge, bu düşünce çerçevesinde sanatın, bir yaratma veya yansıtma değil; bir 'üretim' sorunsalı olarak ele alınmasını önerir. (18) Bense, Freudcu psikanaliz kuramının verilerine yaslanarak, sanatsal etkinliği bir 'yaratma süreci' (romantik yaratıcılıktan farklı boyutları içinde bir yaratma) olarak tanımlamaya çalışıyorum. Bu yaklaşımın, Marksizmin dünyayı ve insanı kavrayışını zenginleştirici olduğunu düşünüyorum.

İlkin, Caudwell'in, Marksizmin yabancı olduğu, bireysel/ruhsal duyarlılık açısından sanata ilişkin değinilerini toparlayalım. Şiiri esas alıyoruz; çünkü şiir, daha sonra da açıklanacak, ağırlıklı olarak yaslandığı imge dünyası ile, bilinçdışı/bilinçöncesi süreçlere en yakın düşen sözlü sanattır! Temel vurgu şu: şiirde kullanılan dil, bilimsel olandan farklıdır. Bilimsel olanda dilin gönderimleri salt nesneler dünyası ile ilgilidir ve bu dünya ile ilgili nesnel/bilimsel kanıtlarımız değiştikçe değiştirilebilirler. Halbuki şiirin dili, hem öznel/coşkusal olana hem de nesnel olana gönderimlerde bulunur ve doğrusu kendinden menkul olduğu için, şiiri gözden çıkartmadan yerine başka bir şey koymak olanaklı değildir. Bakın ne diyor: *"Şiir, insanların yüreklerindeki ölümsüz istekleri değiştirmeksizin, yüreği yeni bir amaca uydurur. İnsanı, daha üstün bir gerçeklik dünyası olduğu için, içinde bulunduğu gerçeklikten daha yüce olan hayal dünyasına atarak yapar bunu: henüz gerçekleşmemiş daha önemli bir gerçekliğin dünyasıdır bu; gerçekleşmesi, ona hayali olarak katılan bu şiire ihtiyaç gösteren bir dünyadır bu. Bu dünyada her hataya yer vardır, çünkü şiir, henüz dokunamadığımız, koklayamadığımız ya da tadamadığımız için şairane olan, hayal olan bir şey sunmaktadır. Ama ancak bu yanılsama aracılığıyla, başka türlü varolamayacak bir gerçeklik haline dönüşebilir."* (19) Böylece Caudwell, özel olarak şiirin, genel anlamda da sanat ve edebiyatın, kendine özgü bir gerçeklik olduğunu söyler. Bu tutumuyla da, salt olgusal olana kendini yaslamak isteyen 'sosyalist' gerçekçilikten ayrılır.

Belge, Caudwell'in, şiirin dilini irdelerken I.A. Richards'tan etkilendiğini söylüyor. Berna Moran ise Richards'ın bu konudaki vurgulamalarını aktarırken şunların altını çiziyor: Richards, bilim dili ile edebi dili birbirinden ayırır. Bilim dili, olgusal gerçekliklere gönderimde bulunur. Edebiyatın dili ise, sanatçının duygularını aktarır ve başkalarında da benzer duygulanımları harekete geçirir. (20)

Caudwell; şiirin üretim ilişkileri bağlamındaki yerini irdelerken, şiirin ve ona dayalı olan şarkının, ritim esasına dayandığını ve dolayısıyla, ortaklaşa coşkulanımların taşıyıcısı olduğuna işaret eder. Böylece, henüz daha ortaklaşmacı ekonomik yaşantı içindeki ilkeller, doğa ile ilişkilerinde yaşadıkları zorlanma ve tehlikeler karşısında, şiirin/şarkının 'yükseltilmiş' diline sarılırlar. Bir yanda, hayatta kalma ve kendini yeniden üretme arzusu (yürekerindeki ölümsüz istek bu olmalıdır); öte yanda ise, zorlu dış nesnel koşullar (doğasal/ekonomik anlamda) vardır. İşte şiir (ya da şarkı), ilkel insanın, nesneler dünyası içinde yaşadığı bu çatışmada; gerçekliğin dayattığı zorlanımı aşmada, imgelemsel bir ilk aşkınlık adımıdır. Şiir, zorluğun üstesinden gelmenin, düşlem dünyasında kurulması; bu kurmacanın, söze/şarkıya dönüşmesi ve zorlukla baş edebilmenin coşkusal zemininin kotarılmasıdır. Zorluklar; başlangıçta bir kaplan sürüsünün saldırısı, doğal yıkımlar, toprağın işlenmesiyle ilgili zorluklar ve giderek sınıfsal ayrımlaşmalarla birlikte gelişen değişik tahakküm biçimleri anlamında, nesnel ve ekonomiktir. Bütün bu zorlanmalar insanın, hayatta kalma ve kendini yeniden üretme ile ilgili temel yönelim ve yatırımlarını baskılar. Çare, ürkmüş bir geyik sürüsü gibi pısıp kalmak değil; bir karşı enerjinin harekete geçirilmesidir. Anladığım kadarıyla şiir, Caudwell için, böyle bir ihtiyaçtan doğar, böyle bir aşkınlığı imgeler ve böyle bir aşkınlık yolunda duyguları/coşkuları seferber eder. Şiirin bir ucu ile nesnel/ekonomik, bir ucuyla da duygusal olanla bağıntısı bundandır. Ancak, şunu da ısrarla vurgular ki, şiirin ekonomik olanla ilintisi, duygusal olanla ilintisi bağlamındadır : *"Çünkü şiir somutluğu içinde ekini, olgusal özüyle hasadı değil -bunlar onun kendi varoluşunun koşulları oldukları ve o da bunların gerçekleşmesine yardım ettiği halde- kabilenin hasatla ilişkisi olan duygusal, toplumsal ve ortaklaşa karmaşayı betimler ve dile getirir... Şiirin doğru'su, şiirin soyutça önerdiği -olgusal içeriği- değil, toplumdaki dinamik rolüdür -yani ortaklaşa duygu içeriği".* (21) Böylece *"İnsanlar, kendi toplu algılama ve eylemlerini doğanın görünüşüne göre değiştirecek yerde, doğanın görünüşünü kendilerine göre değiştirirler."* (21)

İşte, Caudwell'in, 'sosyalist' gerçekçiliğin olgusal olana yönelik amaçlılığından ve insanın ruhsal derinliğini hesaba katmayan Marksist yaklaşımdan farklılığı buradadır: Nesnel olanın içinde filizlenen ama ruhsal olanla beslenen sürecin, 'yaratma' sürecinin -yaratma aşkınlıktır!- önemi. Bu noktada, Caudwell'in söylediklerinde -Murat Belge'nin yaptığı üzere-; gerçek şairin, insanları daha bir şevkle üretime davet eden, birlikte üretmek için gerekli ortak coşkuyu tedarik eden -Jdanovcu anlayışta olduğu gibi-, üretici güçlerin gelişmesine katkıda bulunan ve önceden belirlenmiş birtakım doğrular çerçevesinde insanları bütünleştiren biri olduğu tarifini okumak, Caudwell'i yanlış anlamak olur.

Bu bölümün amacı, Caudwell'in eleştirisinin eleştirisi olmadığı için, ayrıntıya girmek istemiyorum; ancak, Caudwell, yukarıdaki satırlarında şiirin doğuşunu irdelemekte ve o aşamadaki ortaklaşmacı yaşantının, ortak bir şiirsel ifadeye zemin hazırladığını söylemektedir. Çünkü, yaratmanın kaynağındaki çatışma, ortaklaşa yaşanmaktadır. Buradan, sınıflı toplumlarda sanat olamayacağı anlamı çıkmaz; olsa olsa, sınıfsal ayrımlaşmaların yaşandığı nesnel koşullarda, bu ayrışmaların belirlediği ideolojik çevrim içinde, ayrışık sanatsal dışavurumların olacağı çıkar. Geleceğin ortaklaşmacı (komünist) toplumu için de aynı esas geçerlidir. Çünkü, yüreğin ezeli ve ebedi istekleri ile dış nesnel koşullar arasındaki çatışmanın sonu yoktur. (En azından, ezeli ve ebedi yaşama isteği ile kaçınılmaz ölüm yazgısı arasındaki çatışma her koşulda süregider.)

Murat Belge'nin saptamalarına göre, Caudwell; kendinden önceki idealist yaklaşımları aşmak için, şiiri (sanatı), üretim sürecinin tamamlayıcı bir unsuru olarak almış, bunu ilkel toplum yaşantısı içinde örneklemiş (kanıtlamış); sınıflı toplumlarda, şiirin üretimin tamamlayıcı unsuru olması savunulamayacağına göre, ilkel toplumlarda yaşanan ortaklaşmacı üretim ilişkisi (komünizm) yeniden kuruluncaya (sanat aslına rücu edinceye!) dek sınıflı toplumlar sürecinde, ancak, komünist toplumun kuruculuğunu şevklendiren bir işlevi olacağını söylemiş, bu sonuncu tavrı ile de, maddeci yaklaşımına 'romantik' (daha sonra, 'devrimci romantizm'le ortaya konulan) öğeyi katmıştır. *"Sanat, bizim gerçek benliklerimizi evrene uzatan ve bize istediğimiz gibi, evreni değiştirebileceğimizi, kendi ihtiyaçlarımızın ölçüsüne göre onu değiştirebileceğimizi vaat eden büyümlü bir fener gibidir..."* (22) diyen biri için, biraz yüzeyden bir değerlendirme. Bu türden yaklaşımların, bireyin (ama hiçbir zaman yaşadığı nesnel dünya ile diyalektik etkileşmesi ihmal edilmemek üzere) ruhsal dünyasının ve onun içinden yükselen 'yaratıcı' süreçlerin yeterince bilinmemesinden kaynaklandığını düşünüyorum. 'Yaratma sorunsalı'na daha sonra dönmek kaydıyla ilerliyorum.

Evet; bir başka nokta ise şu: Yüreğin ezeli ve ebedi isteklerinden söz etmek, sanatı, değişmeyen bir öze indirgemek mi oluyor? Sözgelimi, ezeli ve ebedi temel isteklerden biri, yaşama isteğidir (libidinal dürtüsel eğilimimizden söz ediyorum). Bu temel isteğin önündeki engeller, hayatın nesnel koşullarınca (doğasal, sınıfsal ve onunla ilintisi içinde ideolojik) belirlenir ve bu koşullar değiştikçe, temel isteğin savunusu da değişir. Ayrıca, söz konusu temel isteğin kendisi de, nesnel koşullar içinde farklı görünümlere bürünür. Örnek vermek gerekirse, aynı temel istek; salt bedensel olarak var olmak isteği, açıktan ölmek isteği, kişinin kendisini özdeşleştirdiği kurumsal yapılanmaların veya düşüncelerin ölümsüz olması isteği, ne bileyim, kendi tuttuğu takımın asla sırtının yere gelmemesi isteği, vs. olarak tecelli edebilir. Ve her biri bağlamında yaşanan çatışmanın tezahürü de, o çatışmayı aşma çabası da farklı olacak; her durumun şarkısı, kendi nesnel ve öznel dinamiklerinden menkul olacaktır.

Caudwell, sanat ve bilimin, birbirlerinden büsbütün ayrı iki şey olarak alınmaması gerektiğini de vurgular: *"Ancak bu ayrılığın yapay olduğunu, tepkinin de konunun da (response and situation) bilinçlilik süreci boyunca söz konusu olup hem doğruyu hem de güzeli doğuran toplumsal sürecin ayrılmaz parçaları olduğunu gördüğümüzde -işte ancak o zaman arada sanıldığı gibi*

ölümcül bir rekabet olmadığını, tersine, bu karşıtların birbirini yarattığını anlayabiliriz. İkisi arasındaki ‘gizli’ bağlantı, somut toplum dünyasıdır.” (23) Dolayısıyla; duygu ve algı, tepki ve konum iç içe geçen şeylerdir. Her kelime, bilgisel olduğu kadar, duygusal bir değer de taşır. Yalnızca duygusal çağrışımları olan sesler müziğin, yalnızca bilgisel çağrışımları olan seslerse matematiğin dili olurlar. Sözelimi, ‘şapka’ kelimesi, bir yandan şapka nesnesi ile ilintili gerçek bilgiye göndermede bulunurken, öte yandan, birçok duygu yükleniminin de çağrıştırıcısı olabilir: saygınlığa, zarafete, hele hele bazı deyimler içinde (şapka çıkarmak, şapkayı öne koymak, vb.) daha dolayimli göndermelere vesile olur. Böylece, Caudwell dilin bağlamında, hem nesnel olanın bilgisine, hem de ona yüklediğimiz öznel değerlere işaret edenlerin bir aradalığını, bunların iki ayrı mutlak kutup oluşturmadığını vurgular. Bu yaklaşım tarzı, imge dünyasının kuruluşunu kavrama açısından (da) önemlidir.

Caudwell, salt biyolojik belirlenimciliğin, insanı, kültürel varoluşu içinde açıklayamayacağını da vurgular. Örneğin edebiyatın konusu; insanın, ‘görece’ devamlılık gösteren biyolojik temeli üzerinde yükselen, biyolojik olmayan değişimlerinin öyküsüdür. (24) Bu, psikanalizin ‘dürtü kuramı’ çerçevesinde de doğru bir yaklaşımdır. Bu kurama göre insan, temel dürtülerle dünyaya gelir. Dürtüler, esas itibarıyla somatik kaynaklıdır (biyoloji!) ama (Caudwell çevirilerinde tercih edilen) ‘içgüdü’lerden farklı olarak, her koşulda kişiyi önceden belirlenmiş taslak çerçevesinde yönlendiren şeyler olmayıp; nesne yatırımları, yüceltim veya yasaklanma sürecine girişleri, kültürce ve o kültür içinde yapılanmış ego ile belirlenen şeylerdir. Sözelimi, çıplak anlamı içinde cinsel dürtü; ilk önüne gelenle (ilksel bir tarzda) giderilecek bir itki olarak mı; dillere destan sevdâ öykülerine konu olacak bir arayışın yakıtı olarak mı; bastırılıp farklı alanlara kaydırılmak suretiyle bir yüceltmenin kaynağı olarak mı (“Hasat için yer hazırlamak gerekir. Savaş için sefere çıkmak gerekir. Bu ortaklaşa zorunluklar insanın içgüdüsel enerjisinin hizmetini ister, oysa ona bunları yapmasını söyleyen bir içgüdü yoktur... İnsanın içgüdülerini emeğin değirmenine akıtmak, duygularını toplayıp onları yararlı, ekonomik kanala yöneltmek gerekir.” (25)); yoksa, bastırılıp nevrozlara yol açacak bir enerji olarak mı hayata geçecektir? İşte, psikanaliz de, sanat da, dürtünün (biyolojik olanın) somatik tarafı ile değil, nesne tarafı ile (psikanalizle ilintili olanı Freud söylemiştir) ilgilidir. Daha önce gördük, nesne ilişkileri de, adı üstünde, nesneler dünyası (doğa, toplum, kültür..) içre yaşanan bir şeydir. Eğer psikanalizin her şeyi dürtüye indirgediği; ‘inatçı, sonuçta değiştirilemez’ dürtüsel bir insan tanımının yapıldığı, ‘tarihin özüne temel bir zamandışılık şırınga edildiği’ söyleniyorsa, bu, psikanaliz hakkındaki bilgilerin eksik değerlendirilmesindendir. Dolayısıyla Caudwell şunu eklerken de haklıdır: “Bu gelişim, sırf ekonomik oluşu nedeniyle biyolojik olmayan bir gelişimdir. İnsanın Doğa’yla mücadelesinin hikayesidir;... aletleri kullanma tekniği, dil, toplumsal sistemler, evler ve taşınabilir diğer maddi yapılar ve ilişkiler de içinde olmak üzere üretim sistemlerindeki gelişmelere bağlıdır.” (26)

Belge, sanatsal yaratıcılığın, insanın diğer etkinliklerinden; özellikle de bilimsel olandan ayırımına ilişkin soruları ‘Yaratma Teorisi’ bölümünde ele alıyor. Herkes gibi belli bir manzaraya bakan şair, nasıl oluyor da belli bir süre sonra, bu manzaradan bir şiir çıkarmaktadır? Demek ki, manzaraya bakışla bunun şiire

dönüşmesi arasında, şairin iç dünyasında (yarı bilinçli, yarı bilinçsiz) esrarengiz bir kuluçka süreci yaşanmakta; yine şairin bilmediği bir şekilde kuluçkadan çıkılarak şiir döktürülmektedir! Belge, Coleridge'in, işin sırrının imgelem denilen şeyde olduğunu; ancak imgelem sahibi olanların, herkesin öylesine baktığı şeyden bir şiir çıkarttığını; böylece, manzaranın değil, manzara karşısında şairin yaşantısının yansıtıldığını; şiirin yazılma sürecinde sanatçının sadık kalacağı kaynağın dış dünya değil, imgelem dünyasındaki sayısız yaşantı olduğu tarzındaki düşüncelerini aktarır. Ancak, 'bildiği kadarıyla', imgelem denilen şeyin hiçbir zaman bilimsel olarak açıklanamamış (!) olduğunu vurgular.

Berna Moran'dan yapılan alıntıyla bir adım daha ilerliyoruz: *"Duygunun belirli bir hal alması ancak dile çevrilmesiyle olur. Ondan önce duygu yoktur, daha doğrusu pek bilinmeyen birtakım izler vardır. Sanat eserinin yaratılması, bunların belirlenmesi, ne olduklarının anlaşılması demektir ki bu da anlatım ile, yani dile çevrilmeyle olur. Demek ki anlatılmış duygu, tamamlanmış duygudur."* (27) Öte yandan Croce-Collingwood da şunu ekler; gerçek sanatın okuru (veya izleyeni) duygulandırmak gibi bir derdi yoktur. (28) Ayrıca, bir duygunun dile gelmesi, o duygunun betimlenmesi falan da değildir. Bence şurası çok önemli: *"Gerçek sanatçı, kendi duygusunu kendisi için aydınlığa çıkarmak isteyen kişidir. Bu duygunun yerine bir şey konamayacağı için, amacı, onu ve yalnız onu, biçimlendirmektir."* (29)

Belge, 'yaratma olarak sanat' sorunsalında, 'imgelem' veya 'yaratma fiili' gibi bazı can alıcı kavramlar yer almakla birlikte, bunların ciddi bir bilimsel analize imkan vermeyen türden nosyonlar olduğunu (30) söyledikten sonra; 'insan hayatındaki her şeyi 'psişik' olarak niteleyen (!) Freud ve onu izleyenlerin, edebiyatı da aynı şekilde ele aldıklarını ileri sürüyor. Belge, Freud'un, sanatçıyı bir ruh hastası gibi gördüğünü; bu hastanın, babasını öldürme isteği, Ödipus karmaşası, vb. şeyleri edebi metne dökmek suretiyle bunları yücelttiği (sublimation) ve bütün bu duygular evrensel olduğuna göre, bu türden metinleri okuyanların da aynı duyguları paylaşarak o edebi metinden haz duydukları görüşünde olduğunu vurguluyor. (31)

İmgelem, yaratma süreçleri (dolayısıyla sanatın bireye içkin dinamikleri) ile ilgili düşüncelerimi daha sonra dile getirmek üzere yol alırken, bu noktada bir geniş parantez açmak ve bazı yanlış anlamaları düzeltmek istiyorum. Örneğin, M. Belge, Malinowski'nin Trobrianda adalarında yaşayan yerliler üzerinde yaptığı araştırmalarla, Freud'un Ödipus karmaşası üstüne kurduğu bütün sistemi evrensel anlamda geçersiz kılverdiğini söylüyor. Ona göre Freud'un önermeleri Batı toplumları için geçerlidir ve Freud, önermelerinin evrensel ve ebedi olduğunu sanmakta, tarihsel ve toplumsal somut koşulları görmezden gelmektedir. (32) Bir kere Freud, birçok vesile ile, ele aldığı olguların, ruhsal olan dışında birçok bileşeni olduğunu ama o bileşenler hakkında yeterli bilgisi olmadığı için işi erbabına bırakması gerektiğini açık yüreklilikle söylemiş ('Psikanaliz, her şeyi açıklamaya kadir, dünya görüşsel bir felsefe değildir!'); ancak, insanın ruhsal dünyasının, toplumsal ilişkiler bütününde biçimlenen bir şey olduğunu vurgulamayı da ihmal etmemiştir. Gerek kuramının temel direği olan bilinçdışı anlayışı, gerek onun üstüne bina ettiği dürtü ve yapısal kuramlar anlayışı, insanı, dünyevi gerçeklikler bağlamında ele alır. Bilinçdışının bastırma

ile yapılandığını; bastırmanın, toplumsal değer ölçütlerinin içselleştirilmiş hali olan süperego buyrultusunda ve dünyevi gerçekliğin farkında olan ego nezaretinde gerçekleştirildiğini söyleyen bir disiplin, nasıl olur da toplumsal somut koşulları ihmal edebilir? Ancak psikanaliz, bir tedavi öznesi olarak bireyi, kendi ulaşılabilir tarihçesi içinde ele alır. Dolayısıyla, ele alınan bireyin, gerek Freud'un çağında gerekse günümüzde, ataerkil aile ve kültürel yapılanma içinde tanımlanması doğaldır. Hatırlayacak olursak Engels'in, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde başvurduğu Morgan; önce 'grup halinde evlilik', sonra 'iki-başlı evlilik'ten söz eder. Sadece bu dönemler, anaerkil dönemlerdir ve Engels tarafından da insanlığın 'yabanılık' dönemi olarak anılırlar. O tarihten bu yana, tüm aile yapılanmaları ve kültür, ataerkindir. Freud'un kurduğu üçlü şema (baba-anne-çocuk) bir soyutlamadır ve her halükarda aile, babanın erki üzerine kurulmuştur. Toplumsal yaşantıdaki değişimleri kimsenin görmezden geldiği yok; ancak değişmeyen temel gerçek (ulaşılabilir tarihsel kesit içinde), babanın erki, babanın enest yasağı ve onun üzerine kurulmuş olan ataerkil kültürdür ve bütün bunların insanın dinamik yapılanmalarına yansımalarıdır. Belge, çalışmasının bir yerinde ideolojiden bahsederken şunları söylüyor: *"İdeolojilerin tarihinden söz etmek elbette mümkündür. Zaman içinde toplumlar değişmiş, ideolojileri de değişmiştir. Ne var ki, onları ideoloji yapan ortak özellikler değişmemiştir; yani, ideolojilerin tarihi vardır, ama ideolojinin tarihi yoktur."* (33) Çok doğru!

Ayrıca, eğer psikanaliz hakkındaki yetersiz bilgilenimi düzeltmede yararı olacaksa, Belge'nin; Gramsci'nin deyişiyle ideoloji, bir topluluk halinde yaşayan insanları ve toplumun çeşitli düzeylerini bir araya getiren, birbirine perçinleyen 'sıva'dır, saptaması; insanlar aynı ideolojiyi paylaştıkları ölçüde birlikte bulunabilir ve birlikte iş yapabilirler; şu halde, ideolojinin birincil görevi, bir arada bulunan insanlara bir 'ortak kimlik' vermektir; Althusser'den yararlanarak aktardığı, *"İdeoloji bireyleri özne olarak adlandırır"* ifadeleri; ve kendisinin, *"Bu anlamda 'ideoloji', insanların gündelik davranışlarını yöneten değerleri, ilkeleri verir. Bunu vermesinin yolu da, bir yüce 'Özne' yoluyla (bu, Tanrı, Millet, sınıf vb. olabilir), bireyleri, bu yüce Özne ile aynı özü paylaşan 'öznelere' haline getirmesidir."* (34), ideoloji, *"...topluluk üyelerinin kendileri hakkındaki bilimsel bilgileri değil, kendilerini tasarlayış biçimlerinin bilgisidir. Dolaysız olarak, bireyin hayatını yaşamasından doğar; bir başka söyleyişle, bireyin kendi yaşanan ilişkisinden kaynaklanır ve bunu yansıtır... Birey, günlük hayatını, topluluğun kendisine verdiği yüce 'Özne' ile özdeşlik içinde geçirir."* (35) şeklindeki belirlemeleri de psikanalize yabancı değildir. Sanıyorum bu noktada, Freud'un bir tek *Grup Psikolojisi ve Ego İdeali* isimli çalışmasından şu alıntıyı yapmak yeterlidir: *"Bu türden temel bir grup, kendi ego- idealleri yerine bir ve aynı nesneyi koyan ve sonuç olarak ego'larında birbirleriyle özdeşleşen belli sayıda bireyden oluşur."* (36) Her birey, aynı zamanda birçok grubun üyesidir ve dolayısıyla, birçok yönde özdeşimlerle bağlanmış ve kendi ego- ideali'ni de birçok model üzerinden kurmuştur.

Şunu eklemekte yarar var; ideoloji, birey(ler)in, belli topluluksal veya toplumsal değerler çerçevesinde, hayat içindeki duruşlarını belirleyen (tanımlayan) bir şey olmakla birlikte; durağan bir şey değildir. Değişen ve gelişen üretim ilişkileri, nasıl hayatın maddi koşullarını, hem egemen sınıfsallık hem de karşıt-sınıfsallık

anlamında yeniden üretiyorsa; egemen ve karşıt-ideolojiler de aynı bağlamda yeniden üretilir. Bu yüzden, daha önce Belge'nin de vurgulağı gibi, ideolojinin yapılanma doğasının (işleyişinin) tarihi yoktur ama ideolojilerin tarihi vardır; tarihsel süreç içinde değişirler. İdeoloji, bu anlamda, bir ucu ile verili olanla bağıntılı ama bireylerin (ve onların birbirleri ile etkileşmelerinin) şahsında yeniden üretilen bir şeydir. Bu noktada, psikanalitik duyarlılıkla sanata bakışımı daha anlaşılır kılacağı düşüncesi ile, psikanaliz hakkındaki (kanımca) bir yanlış anlamayı daha düzeltmek isterim: Psikanalizi eleştiren sol aydınlar, psikanalizin bireyleri egemen gerçeklik yargılarına (egemen ideolojiye diyebiliriz) uyumlandırıldığını, dolayısıyla tutucu bir pratik olduğunu söylerler. Halbuki psikanaliz, sadece, verili ideolojik yapılanma içindeki bireyin, kendi öznel duruşunu örseleyecek ölçekteki çarpıtmalarını düzeltmeye çalışır, kurmaca 'gerçek-dışı' engellerini aşmasına yardımcı olur. Bu da, çoğu kez olduğu üzere, bireye, kendi özgün duruşunu temin edeceği zemini hazırlar. Bu, kişinin kendisini, kendinden kalkarak, olumlu anlamda yeniden yaratma'sıdır. (Yansılama değil, yaratma! Çok kısa bir değini; sanat da, hayatın -doğasal, bireysel veya toplumsal- basit bir yansılaması değil; hayatın, sanatçının kendisinde -bunu daha sonra açmaya çalışacağım- yeniden kurulması/yaratılması'dır.) Henry Miller, *Seksus*'ta şunları söyler: "*Ve analizci 'uyum sağla' der. Gerçek, pek çok kişinin kendini inandırmaya çalıştığı gibi, bu çürümüş dünyaya uy demek istemiyor, yalnızca, yaşama uy diyor. Yaşamın ustası olmak -en büyük uyum. Fırtınada ilk kaybolan, en narin çiçekler olur; dayanıklı olanlar kendini savunmasını bilir.*" (37)

Evet; söz konusu parantezi kapıyor ve devam ediyorum. Sanatla ilgili kavrayışımızı zenginleştirmede, ele alınması kaçınılmaz olgulardan biri de 'dil'dir; Belge de öyle yapıyor: Dil; her türden duygumuzun, düşüncemizin, bu anlamda hayatla bağımız içinde kendimizi kurulumuz demek olan ideolojinin dışavurum, ifade ve alımlanma olanağıdır. Dolayısıyla; söze dökmeden duygu ve düşüncelerimize tercüman olan beden dili ve onun üzerine kurulmuş sanatlar da, plastik ve müzikal olanlar da, son çözümlemede gündelik dil içinde anlamlandırabilecek, kendilerine özgü bir dili kullanırlar. Olsa olsa, kullandıkları dil, belirtik olmayan, çok anlamlı (çok anlamlandırılmaya yatkın) bir dildir. Burada sanat adına irdelemekte olduğumuz edebi metinler ise, doğrudan gündelik dili (onun sözcüklerini) kullanırlar. Peki, yine gündelik dil içinde kendisini ifade eden 'bilim'in dili ile edebi dil arasındaki ayrım nerededir? Bu ayrımın özgünlük kazandığı alan şiir olduğundan, edebi/sanatsal metinlerle bilimsel metinler arasındaki niteliksel dil farklılığını anlamak için, şiir dili ile bilim dilini kıyaslamak kaçınılmazdır. Belge'nin de vurguladığı gibi, bilim dili, bilim nesnesi ile ilgili göndermelerini, belirtik/birebir/tek-anlamlılık içinde kurar. Halbuki şiir dili (bunu daha sonra açmaya çalışacağım), 'doğası gereği', ilgili olduğu alana göndermelerini çok-anlamlılık üzerine kurar. Bu yüzden has şiirin dili, her koşulda tek/yalın bir anlama indirgenemeyen ama nereye çeksen oraya gider rastgeleliğine de düşmeyen; dolayısıyla, hem şaire hem de okuruna imgelemsel çağrışım kapıları aralayan, yoğun anlamlı ve temsil kabiliyeti yüksek bir dildir. Bundan ve buraya dek söylenmiş olanlardan şu da çıkar: sanatsal olan da, bilimsel olan da, hayat içre olan şeylerden söz ederler; bu noktada değil, söylem farklılıklarından dolayı birbirlerinden ayrılırlar.

M. Belge'nin tezi; sanatın, yansıma veya yaratma değil, bir 'üretim' olduğudur. (38) Sanatçı, ideolojik olana yaslanır ama yapıtında onu yeniden üretir. İdeoloji, nasıl altyapısal olanın basit bir yansınması değilse, görece özerk bir pratiği kapsıyorsa; sanat da görece özerkliği olan bir pratiktir. Ekonomi, doğayı; siyasi pratikler, insan ilişkilerini ve onlara dayalı toplumsal yapılanmayı; ideolojik pratikler de (sanat, felsefe ve kuramsal çabalarla), verili ideolojik yapılanmaları değiştirirler. Ekonomik olan belirleyicidir; o anlamda sanatsal üretimin de, dolaşım ve tüketiminin maddi koşullarını (sözelimi, kapitalist ekonomi içinde sanat ürününün 'meta' karakteri ağır basar); hatta, sanatsal üründe yer alacak ideolojilerin genel çerçevesini belirler. Ama bu, sanatın, edilgin ve doğrudan belirlenen bir şey olduğu anlamına gelmez. (Hele hele ekonomik koşullar, sanatın iç dinamiklerini anlamamıza hiç el vermez!)

Şöyle devam eder Belge: *"Bunlarla (genel olarak 'üretim tarzı' ve sanatsal olanın üretim ve tüketimine yansısı/ H.S.), sanatın bir üretim oluşunu, sadece nesnel belirleyicileri düzeyinde göstermek mümkün. Bu nedenle, şimdi sanatsal pratiğe daha yakından bakarak bizzat üretim sürecinin kendisini açıklamak gerekiyor. Bunu 'söylem' dediğimiz şeyin mantığını ve somut mekanizmalarını sergileyerek yapabiliriz."* (39) Ancak, asıl zor (ve işin can damarı) olan ve çaresiz kalınan nokta da burasıdır! Althusser'in söylediklerinde de bu zorluk ve çaresizlik yansır: *"Sanat (özgün sanatı kastediyorum, vasat çalışmaları değil) 'kesinlikli anlamıyla' bize bilgi vermediği için bilginin (bilimsel bilgi) yerini almaz, ama yine de bize verdiği şeyin bilgi ile 'özgül bir ilişkisi' vardır. Bu ilişki özdeşlik değil farklılık ilişkisidir. Açıklayayım. Sanatın özelliğinin, gerçekliği 'andıran' bir şeyleri 'görmemizi' (nous donner a voir), 'algılamamızı', 'hissetmemizi' sağlaması olduğuna inanıyorum... Sanatla bilim arasındaki gerçek ayrım, aynı nesneyi farklı yollardan vermelerinin 'özgül biçiminde' yatar: Sanat 'görme' ve 'algılama' veya 'hissetme' biçiminde, bilim ise 'bilgi' biçiminde (dar anlamda kavramlarla)... Gördüğümüz gibi sanatın varoluşu ve özgül niteliğinden ötürü ortaya çıkan soruların çoğuna cevap verebilmek için bir sanat eserinin 'estetik etkisi'ni ortaya çıkaran süreçlerin yeterli (bilimsel) 'bilgisini' üretmek zorundayız. Başka bir deyişle, sanat/bilgi ilişkisi sorununu çözebilmek için 'sanatın ne olduğunun bilgisini' üretmeliyiz."* (40) Eagleton'sa bu türden yaklaşımları, sanatın nereye konacağını bilinememesinden kaynaklanan belirgin bir utangaçlık olarak değerlendirir. (41) İdeoloji olduğunu söylemek sanata karşı ayıp oluyor; bilgi olduğunu söylemekse, bilginin kutsallığına halel getiriyor. Eğer, yaşantı nesne ise; edebiyat ve sanat, bilimle ideolojinin arasında bir yerdedir. Yaşantı ile bağı, bilime göre daha dolaysız; ideolojiye göre, daha uyarlıdır. (42)

Buraya dek söylenenlerle; sanatın, ideolojinin ve bilimin, kuşkusuz yaşam'a yaslanan olgular olduğunu; ancak, sanatın, yaşam içindeki özne durumumuzun kurmacaya yansısı olarak diğer ikisinden kolaylıkla ayrılabilir olduğunu görüyoruz. Yaşamdan kaynaklanır ama yaşamla ilintisinden çok, 'gerçek' dünyadan kendisini ayıran imgesel/kurmaca dünyası ile özgüllük kazanır. Bu işin bir yanı; diğeri ise (ve bence asıl önemlisi), bu kurmacanın, onu kuranda (kurma sürecinde) ve paylaşımda (okuyan, izleyen, dinleyen) hazzı (hazzın, iki yönlü - dürtü kuramı!- bir yaşantı olduğu unutulmadan) yol açmasıdır. Eğer böyle bir doyuma vesile olmasa, denilebilir ki, sanat olmazdı. Toparlarsak, sanat; hayat

içinde bir başka şekilde doyumlandırılmayan şeylere doyum kapısı aralayarak ötekilerden ayrılmakta ve sanat olmaktadır. Ve bu noktadan kalkarak, gerçek sanatın, doğrudan iç gereksinim üzerine (bu gereksinim, toplum ve doğayla diyalektik ilişki içinde kendini dayatır) bir yaratma süreci olduğunu; içtenlikli sanatın, ‘olmazsa olmaz’ koşullar içinde yaratıldığını söyleyebiliriz. Bütün bunlardan çıkan bir başka şeyse şudur: Sanat, özünde bireysel bir yaratıdır. Ama, hangi bireyin; -toplumsal ve doğasal olanla bağıntısı içinde- yaşayamamışlıkları, eksik yaşamışlıkları, ketlenmeleri veya terk edilemeyen aşırı doyumlu yaşantıları ve bütün bunların çatışmasını yaşayan bireyin yaratısı olarak sanat.

Yine bütün bunlar şunu dayatıyor: Sanatın ayırt ettirici doğasını anlayabilmek için, bireyin yaratma ihtiyacını ve yaratma süreçleri ile ilişkili doğasını anlamak zorundayız. Bu da bizi, bir kez daha, ‘bireyin iç dinamikleri’ sorunsalına getirir, kaçınılmaz olarak. Bu bölümde önemli ölçüde yararlandığım M. Belge de, esasta sanatın ne olduğunu sorgularken, bizlere çok önemli bir bilgi birikimini aktarmakla birlikte, sonunda gelip aynı sorunsala takılıyor: *“Burada bir parantez açarak ileri sürdüğüm tezin bir eksikliğine değinmek istiyorum. Bu eksiklik, elimizde yeterli bir ‘birey’ teorisinin bulunmamasından kaynaklanıyor. Şimdiye kadar söylediğim birçok söz ‘birey’i az çok bir soyutlama biçiminde içeriyordu. Şüphesiz yalnız sanat için değil, ama belki sanat için özellikle, ‘birey’in doyurucu bir teorik tanımına ihtiyaç duyuluyor. Şimdiye kadar ele aldığım çeşitli teorik veya ideolojik sorunsallar ise bu konuda özellikle zayıf. Ortadoks Marksizm, genellikle, böyle bir sorunu kabul etmemiş gibi davranır (birey, bir sınıfın üyesidir, vb.); görece liberal Marksizm, klasik ‘hümanist’ sorunsalın ötesine geçecek bir şey söylemez bu konuda; idealist kökenli açıklama tarzları, örneğin anlatımcılık, mutlak bir birey anlayışını veri sayar ama bunun herhangi bir teorik temellendirmesini yapma gereği duymadığı için ‘birey’ gene bir soyutlama olarak kalmaktadır.”* der ve Yeni-Freudcu Lacan’dan söz ederek, *“...bu düşünürlerin söyledikleri sadece terminolojilerinin ağırlığı ve soyutluğu bakımından değil, içerikleri bakımından da bana yeterli ve hatta inandırıcı gelmiyor... Bu yüzden, özellikle bireyin ideolojisiyle ilişkisi, bu nedenle bir ‘özne’ olarak ve ‘özneliğini’ kırarken (kurarken?/ H.S.) sanatçının durumu üstüne söylediklerimde belirgin bir teorik boşluk olduğunu itiraf etmeliyim.”* (43)

Burada, yeniden ayrıntıya girmek niyetinde değilim; Birinci Kitap’ın birinci bölümünde -‘bilinçdışı, dürtü kuramları ve yapısal kuram’ın açıklandığı bölümlerde-, ‘yeterli bir birey teorisi’ne sahip olduğumuz inancını geliştirmeye yetecek bilgi olduğunu sanıyorum. Ayrıca, Freud’un; din, uygarlık ve sanat üzerine yazdıklarının da, bu kuramsal birikimi pekiştirici olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla, sanat hakkında söyleyeceklerim, sözü edilen bölümlere bir gönderme gibi okunmalıdır.

Marks ve Engels, *Alman İdeolojisi*’nde, Sancho ile girdikleri polemikte şöyle derler: *“Sancho sanıyor ki, Raphael yaptığı resimleri, o sırada Roma’da var olan işbölümünden bağımsız olarak ortaya koymuştur. Eğer Raphael’i Leonardo da Vinci ve Titian’la karşılaştıracak olsaydı, Raphael’in sanat yapıtlarının, büyük ölçüde o zamanlar Floransa’nın etkisi altında bulunan*

Roma'nın serpilip gelişmesine bağlı olduğunu, buna karşılık, Leonardo'nun yapıtlarının Floransa'nın durumuna dayandığını, Titian'ın yapıtlarının ise, daha sonraki bir dönemde, Venedik'in tümüyle farklı gelişmesine bağlı olduğunu görmüş olacaktı. En az öbür herhangi bir sanatçı kadar, Raphael de, sanattaki daha önce yer alan teknik ilerlemeler tarafından, kendi bulunduğu bölgedeki işbölümü ile toplumsal örgütlenme biçimi tarafından, son olarak da, kendi bölgesinin ticaret yaptığı bütün ülkelerdeki işbölümü tarafından koşullanmıştır.” (44)

Sancho'yu bir yana koyduk; ancak, ne Freud ne de akli selim sahibi bir başkası, bırakınız Raphael'i veya Vinci'yi, herhangi bir insanı dahi anlamaya çalışırken; yukarıda sözü edilmeye çalışılan üretim ilişkilerinin işaret ettiği ve son çözümlemede belirleyici olan koşulları yabana atar. Ama bütün bunlar, sanatçının da içinde yer aldığı genel ideolojik çerçevenin kabaca tanımlanmasından ve sanatsal üretimin dış koşullarını açıklamaktan başka bir şeye yaramaz. Dolayısıyla da, genel ideolojik yapılanmaya bir yerinden ilintilenen ama ondan ayrılmalarıyla 'bireysel özgüllüğü'nü kuran tekil örnekleri (kişileri) anlamaya da asla elvermez. Freud, bireyi, özellikle de Ödipal karmaşanın çözülümü, ego- ideali ve süperegö'nün kuruluşları bağlamında genel ideoloji ile zaten ilişkilendirir. Ancak, bu bildik şemalar da tek tek bireyleri (ve de sanatı ve sanatsal yaratma sürecini) anlama olanağı vermez bize. Her bireyi; erken çocukluk yaşantısından başlayarak, nesnel ve genel olanın, kendi öznel deneyimlerine nasıl yansıdığı ve ne tür çatışmalardan geçerek kişiliğini yapılandırdığı sorunsalı içinde tanımlayabiliriz. Böylece, bir anırtırma ile denilebilir ki, sanatsal yaratma süreci, toplumsal olanla diyalektik alışverişi bir yana bırakılmamak koşuluyla, son çözümlemede 'fevkalade' bireyseldir. Bu bir!

İkincisi ise şu: Bireyin ruhsal yapılanması ve işleyişine dair bilgi sahibi olmak, kimseyi durduk yerde sanatçı yapmaz. Sanat, ne toplumsal ve doğasal; ne de bireysel olana ait bilgi aktarım alanıdır. Dolayısıyla, ne üretim ilişkilerinin en karmaşık sorunsallarına vakıf olmak, doğrudan doğruya bireyi toplumsal boyutu içinde ifade etmenin sanatsal zenginliğini; ne bin türlü çiçek-böcek adı bilmek, bireyin doğa ile ilişkisinin diyalektik boyutunu sanatsal dil içinde kurma olanağını verir. Eğer öyle olsaydı, ne bileyim, en iyi romanları Marks ve Engels'in, en güzel şiirleri Freud'un yazması gerekirdi. Ama öyle olmuyor; işte Shakespeare, Balzac, Dostoyevski örnekleri ve daha niceleri.

Üçüncüsü: Sanat bir yaratmadır ama her yaratma, sanat değildir. Sözelimi; herkes, biyolojik varoluşunun verileri (temel dürtüsel donanımı) ile doğar ve doğumuyla birlikte nesneler dünyası ile diyalektik bir etkileşim içine girer. Bu şu demektir; her birey doğumuyla birlikte bir yandan, toplumsal olandan (onun yansımalarını kendi özgüllüğü içinde içeren aile bireyleri, giderek öteki toplumsal kurumlar ve idealar) ve doğadan etkilenir; bir yandan da onları etkiler. Bu etkileşme sarmalı içinde, kendi bireyselliğini kurar: insanlar ve doğa ile ilişkilerini, cinsel kimlik tercihini, mesleki rol tercihini ve siyasi/ideolojik bağlamdaki duruşunu yapılandırır. Bunlar da birer yaratmadır, insanın kendini yaratmasıdır ama sanatsal yaratma değildir.

Dördüncüsü: Sanat, sanatçının (bir birey olarak toplumsal/doğasal diyalektiği içindeki bireyin) kendi gerçekliğinden kalkarak, öteki yaratma biçimleri içinde karşılanamayan (niceliksel veya niteliksel anlamda) ihtiyaçlarının, soyut/kurmaca bir zeminde, imgelemsel olarak karşılanmasıdır. Yaşamın bildik somutlukları içinde yaşanamayan (yaşansa da yetmeyen) veya yaşanmasına müsaade edilmeyen şeylerin, kurmaca bir dünyada karşılanmasıdır, sanat. O yüzden, sözelimi, aslına çok uygun resmedilmiş bir doğa kesiti, resim; tüm ayrıntılarına dek aktarılmış toplumsal bir hikaye, hikaye; veya duyguyu isimlendiren sözlerin art arda sıralanışı, bir şiir değildir. Çünkü, ilgili oldukları alanlarda, kişinin kendini yeniden kurmasına vesile olmamışlardır; dolayısıyla, bir başkasının da (izleyen, okuyan..), kendini, imgesel olanda yeniden kurmasına vesile olamazlar. Bu söylenenlerden bir başka şey daha çıkar; sanatın ve sanatçının tayin edici (belirleyici) ölçütlerinden biri de samimiyettir. Rilke'nin de bir yerlerde dediği gibi, 'yazmasaydım yapamazdım' mertebesinde bir şeydir sanat. Ekleme gerekir; sanatçının duyargaları kendi iç çatışmalarına açık ve duyarlı olduğu kadar, aynı çatışmaların toplumsal/nesnel bileşenlerine de açık ve duyarlıdır. Dolayısıyla, sanatçının kendi üzerinden samimiyetle dışavurduğu üst-bileşim, aynı zamanda toplumsal/nesnel olana da uzanır. O yüzden, değme iktisatçı veya toplumbilimcilerin birikimlerinden yansıyamayan gerçeklikler, sanatçının merceğinden çok daha inandırıcı (ve hakiki) kırılımlar olarak bize yansır. Bu, gündelik dili kullanan edebi metinlerden, kendi dilini kullanan müziğe dek böyledir. (Hayatın devrimci aşkınlığını, cazın doğaçlamalarında olduğundan çok, bize ne yaşatabilir?! Aşkınlık; yıkmayı ve yeniden yapabilmeyi göze almaktır. Gerçek doğaçlamanın, teknik bir gösteri kalabalıklığı değil; o sırada ve orada yıkmak ve yeniden yaratmak olması bundan değilse, nedendir?)

Bu söylediklerimi, bireyin ruhsal yapılanması ve bu yapının işleyişi kuramı bağlamında bir yere oturtabilir miyim? Bu bölümde ve esasta Birinci Kitap'ın ilk bölümünde söylenenlerle bunun kolaylıkla yapılabileceğini sanıyorum. Bireyin karşılanmamış ihtiyacı, ihtiyaçlar ve gerçekler (kültürel ve öznel) arasındaki çatışma, bilinçdışı, bastırma, nevrotik belirti yapılanması, yüceltme, vb.; 'bilinçdışı-dürtü-yapısal kuram' çerçevesinde açıklandı. Şunu ekleyebiliriz: Sanatsal dışavurum da (ifade de), bastırılmak zorunda kalınan (veya yaşamaktan alıkonulan) ya da tadı damakta kalanların estetik biçimlerle dışlaştırılması, imgelemsel alanda yaşanılır kılınmasıdır. Bastırılmış olan, ya bilinçdışında kalacaktır (bu, bir biçimde, yaşam alanında bir eksiklik olarak yansır), ya nevrotik belirtiler içinde dışa vurulacaktır (bu, olumsuz anlamda bir yaratmadır), ya yüceltilecektir (bu, kültür içinde meşruluğu olan bir ikamedir) veya sanatsal kurmacaya malzeme olacaktır veya bütün bunların tersi, bastırma/çatışma sorunsalı yaşanmayacak, arzular bizatihi gerçek olacaktır. İşte, sanat, çatışmanın diyalektiği çerçevesinde hayat içre bir olgu; kendi ifade ve alımlanma imkanları çerçevesinde ise, bir kurmacadır. Tam da bu noktada, sanatın (yine bastırma/çatışma ilişkisi içinde), rüya ve espriye yakın düştüğünü bulgulayabiliriz. Hatırlayacak olursak, rüya, bastırılmış olanın, uyku sırasında gevşeyen sansürün zaafından yararlanarak, kendisini, simgeler, yoğunlaştırmalar ve yer değiştirmelerle ifade etmesi idi. Böylece, bilinçöncesine çıkabilen istekler, rüya dilinin kurmacası içinde sanal bir yaşanılabilirlik olanağına kavuşuyorlardı. Bir bakıma sanat, kuruluşu itibarıyla rüyaya yakındır (aynı kaynaklardan beslenir) ama kullandığı dil (simgeleri, yer değiştirmeleri, yoğunlaştırmaları kullanmakla

beraber), rüya kadar bireysel değildir. Başkalarının da alımlanmaya (tüketilmeye ve tüketicinin iç yaşantısı içinde yeniden üretilmeye) açıktır. Bu yüzden, sözgelimi şiir, çok-anlamlı/yoğun (temsil kabiliyeti yüksek) bir dil kullanımına yaslanır ama rüya gibi mutlak kapalılık arz eden (ancak rüya sahibinin serbest çağrışımları ile deşifre edilebilir olan), ‘tuhaf’ bir dil kullanmaz. Dolayısıyla, kolayca/bire bir anlamlılığa indirgenebilen şeyler şiir olmadığı gibi, ‘deli zırvası’ kabilinden şeyler de şiir değildir. Demek ki şair (genel anlamda sanatçı), hem çatışmalarının (doğasal ve toplumsal olandan beslenen) ayırında olacak, hem de bunları, kurmaca bir dünyada tanınır ve paylaşılabılır olmaya açık kılacaktır. Bu sonuncusu ise onun, estetik formlara (gündelik dile -dil, ideolojiyi de içine alır-; öteki sanatlar için beden diline, müziğin diline, plastik görseelliğin diline, vs.) yönelik bilgi ve becerisi ile alakalı bir şeydir. Sanıyorum, bu yaklaşım çerçevesinde sanat, esprilere yakın düşer. Çünkü espriler de, bastırılmak zorunda kalınan arzuların, bastırıldıkları yerde rahat durmayıp kendilerine espri formu içinde bir boşalım kanalı bulmalarından ibarettir. Ancak, biliriz ki, esprinin espri olabilmesi için, aynı boşalım ihtiyacını yaşayan başkaları için de alımlanabilir tarzda biçimlendirilmiş olmaları gerekir. Dolayısıyla, enseye şaplağı indirmenin belli bir boşalım imkanı sağlayabilmesi ama eşek şakası olmaktan öteye gidememesi veya adlı adınca anılmış veya işaret edilmiş cinselliğin (Levent Kırca’da doruğuna erişen el işaretlerini anımsamamak mümkün değil), bazılarına belli doyumlar sağlasa da, soğukluk veya yavanlıktan öteye gidememesi gibi, yalnızca sahibine hitap eden kurmacalar da gerçek birer espri değildir.

Ekleme gerekir; belli ruhsal karmaşalar çerçevesinde belli çatışmaların yaşanması da, her yaşayanı kendiliğinden sanatçı yapmaz. Kendi tarihsel ve bireysel göreceliği içinde, Shakespeare de, Ahmet de, Mehmet de benzer karmaşaları yaşarlar. Shakespeare’in ötekilerden farkı, iç yaşantısına (bilinçöncesi seviyedeki çatışmalara) duyarlılığının açık olması ve bunları, başkalarını da benzer iç yaşantılarına duyarlı kılacak tarzda alımlanabilir kılmasıdır (estetik forma sokabilmesidir). Bilimsel dille söylemek gerekirse, içe bakışlı ama dışavurumcu bir ego kapasitesi olabilmesidir. Dolayısıyla sanat, ne bireysel bir feryat (kendi yaşam pratiğindeki sıkıntısı, acısı, vs. ile sınırlı olan ama başkalarının iç yaşantıları ve ihtiyaçları itibarıyla yeniden üretilmeye kapalı olan bir şey), ne de bir hastalığın doğrudan dışavurumudur. Sanıyorum M.Belge’nin, *“Herkes Ödipus kompleksini dışlaştırmaya çalıştıysa, Ahmet’in tragedyasını niçin Mehmet’in tragedyasından daha çok beğeniyoruz? Ayrıca, sanatçının kompleksini dışlaştıran bir ruh hastası olduğu önermesi de hiç inandırıcı değil. Niye sanatçı? Başka herhangi bir meslekten insan bir sanatçıdan daha hasta olabilir. Niçin herhangi bir tüccar, yargıç vb. değil de bir sanatçı böyle nitelensin?”* (45) yollu kaygıları da giderilmiş oluyor. Burada hemen şu aklıma geldi; bazıları sanırlar ki, bastırmayı gevşeten birtakım maddeler (alkol, esrar, eroin, vb.), tüketicisini mucizevi bir yolla sanatçı (yaratıcı) yapıverir. Bu, neticede boş bir hayal veya tüketicinin o sırada yaşadığı bir yanılsamadır. İşi bilenler, tüketicinin o sırada sanat icra etmediğini, zirvaladığını; yaratmadığını, kendisini tükettiğini fark ederler. Cüneyt Sermet (caz eleştirmenimiz), *Cazın İçinden* isimli geniş kapsamlı çalışmasının bir yerinde; ‘bebop’ akımının kurucularından biri ve dünyanın gelmiş geçmiş en büyük alto saksafoncusu olan Charlie Parker’ın, yüksek çalma tekniği ve eşsiz doğaçlamalarını, esrar ve eroin tutkunluğuna bağlayanlardan dem vurur ve şöyle

söyler: “*Charlie Parker da defalarca beyanat vermiş ve esrar çektiği zaman hiçbir şey çalamadığını söylemişti ve birtakım plakları da bunu ispat etmişti ama maalesef kimse dinlememişti. Neticede bu devirde yetişen müzisyenlerin çoğu vasat olmaktan ileri gidememişti ama birinci sınıf esrarkeş olmuşlardı.*”
(46)

Bütün bu söylenenleri bir ucundan toplamak ve metin içinde verdiğim bir sözü yerine getirmek üzere, kısaca, dil/bilinçdışı/şiiirin dili meselesine dönmek istiyorum. Belge’nin de altını çizdiği üzere, dilin; bilim, ideoloji ve sanat söylemlerini içine alan bir kap olduğunu (bence, ‘yaratı/kurmaca’ demek daha doğru olur; dil de, insanın nesneler dünyası ile karşılaşma ve baş etme süreçlerinde yarattığı bir şeydir) yadsımak mümkün değil. Peki, psikanalizin temel kuramı olan ‘bilinçdışı’ bağlamında dili nereye koyabiliriz? Bu soruya yanıt vermek için, Freud’un daha 1915’te, *Bilinçdışı* isimli çalışmasında söylediklerini anımsamak yeterli. Freud bu çalışmasında, bilinçdışını, herhangi bir anda, bilinçli olmayan tüm ruhsal malzemenin bulunduğu itibari bir yer olarak tanımlıyor ve sözü edilen ruhsal malzemenin de, bastırmanın bir ürünü olduğunu vurguluyordu. Peki, bastırılan neydi? Bastırılan dürtü değil (burası çok önemli!), dürtünün ruhsal temsilcisi, yani ‘idea’ idi. Ve ekliyordu; *bir dürtü, herhangi bir temsilci ideaya bağlı olmadan, asla (!), bilinçliliğin nesnesi olamaz; dahası, bir dürtü, bilinçdışında da bir ideadan bağımsız olarak temsil edilemez.* Yine aynı bağlamda, duygulanımsal (affective) olan da, ancak, idea ile bağıntısı içinde işlem görür. Bütün bunlardan şu sonuç çıkar: Psikanalizin ilgi nesnesi olan (o kişinin şahsında ele alınan) bastırma (ve diğer savunma düzenekleri) ve bilinçdışı, idea üzerinden (bu demektir ki, ‘dil’ üzerinden) yapılanmıştır. (47)

(Kanımca Lacan, ‘Psikanalizin nesnesi olan bilinçdışı, dilin mantıki bir sonucudur/içerimidir.’ veya ‘Dil, bilinçdışının koşuludur.’ derken farklı bir şey söylemiş olmaz.) Dolayısıyla; dil, kültürel manada ne kadar kapsayıcı/taşıyıcı ve tarihsel değişime açık bir şey ise, psikanaliz de o kadarını kapsar ve o ölçekte tarihsel değişime açık olanla ilgilenir.

Yine bilinçdışı kuramı (‘birinci topografik belirleme’) çerçevesinde Freud, ‘bilinçöncesi’nden söz etmişti. Bilinçöncesi; dürtü temsilcisi ideanın, sansürün ilk müdahalesini aşarak, bilinçdışından çıkıp geldiği yer idi. Dürtü temsilcisi idea, burada, bilinçle idrak edilemiyordu ama bilinçli alana çıkabilme yetisini kazanabiliyordu. Yine anımsayacak olursak, bu aşamada ‘birincil süreç’ işliyordu ve bu süreçte, yoğunlaştırma (birçok ideanın tek bir idea halinde yoğunlaşması), yer değiştirme (bir ideanın yerine, onunla çağrışımsal bağıntısı içinde bir başkasının geçmesi), bütünün benzetme veya ima yolu ile temsil edilebilirliği ve simgesel temsil kullanılıyordu. Birincil (düşünme) sürecinin, rüyalara ve esprilere nasıl yansıdığını ele almıştık. İşte, şiir (ve kendi özgül estetik formlarının gerektirdiği oranlarda diğer sanat dalları da), önemli ölçüde, birincil sürecin diline yaslanır. O nedenle şiirin dili yoğun, çağrışımsal göndermeleri zengin ve temsil kabiliyeti yüksektir. Basitçe ve bire bir anlama indirgenemeyen, çok-anlamlılık üzerine kurulu bir dili vardır. İmgesellik ve imgelem meselesi de bütün bunlar bağlamında kavranmalıdır. Eklemek gerekir, şair, bilinçöncesi malzemeyi rastgele kağıda döken değil; bilinçliliğin diline (ikincil süreç!), bilinçöncesi malzemeyi yediren, bu anlamda alımlanabilirliğe (okuyanın muhayyalesinde yeniden üretilebilirliğe) açık imge dizgesini kurabilmiş olan kişidir.

Evet; buraya dek, sanatçıya ve sanatsal yaratım sürecine, salt toplumsal/nesnel duyarlıklarla yaklaşan Marksizmin sınırlılığını; o sınırlılıktan kalkarak, sanatçının var olma ve yaratma özgürlüklerini hiçe sayan ‘sosyalizm’ pratiklerini; meselenin bireysel/ruhsal boyutuna (da) işaret eden Caudwell’in bulgularını irdelemeye ve psikanaliz açısından ‘yaratma’ sorunsalını açmaya çalıştım. Eklerin (ve o ekler içerisindeki değinilerimin) bu noktada ufukumuzu genişleteceğini düşünüyorum.

Ek:1. Şairin/Romancının Bireyin Diyalektiğine Bakışı

Şairin, gerçekten özgün olabilmesi için, başta, kendisine özgü bir imge dizgesi olması gerektiğini her fırsatta vurgulayan Attila İlhan’ın, sanatta (da) bireyi ıskalayanların kulağına küpe kabilinden bazı değinileri şöyle:

“...doğanın diyalektiğini inceleme konusu yapıyorsak, doğanın bir parçası olan insanın diyalektiğini neden inceleme konusu yapmayacaktık? İnsanın diyalektiğini, ben sanatçı olarak, bireyin kendi kendisiyle olan sorunlarını kurcalamak diye alıyordum: evet, bireyi ekonomik ilişkiler ağının üstünde gerili toplumsal bağları içinde bir bütün olarak ele alacağız ama, bu ayrıca onun kendi içindeki çelişkilerini ele almamıza engel olmaz ki! Tersine diyalektik yöntemin bir gereği, hatta zoru olmalıdır bu.” (Hangi Sol; s.95/ Frankfurt Filozofları)

“İç yaşantımız, duygu, izlenim ve sanrıların doğuşu, belirişi, gelişmesi her bakımdan ne ilginç bir grafik verir, hiç düşündünüz mü? Bireyin anlık tepki ve karşı tepkileri çokluk dış belirtiler kazanamadan birtakım iç kaynaşmaları olarak kalır, ya ufalanır, erir, kaybolur; ya da başka duygu biçimlerine dönüşür... Onun için yeni roman, bir anlamda romancının kendi romanıdır, romancı günlük yaşantısının iç radarına yansıyan oynak, o ele geçirilemez gibi görünen ışıklı çizgileri yakalayıp kağıda geçirebilirse amacına ulaşmış olur, bu da yazarı beyaz kağıt önünde kendi kendisiyle müthiş bir boğuşma ve yalnızlık içinde bırakacaktır... Romanın bireyi toplumsal örgü dışında değerlendirmeye çalışması romancının çağının gerisinde kalmasıysa, toplumun tek tek ve bağımsız yaşantılara sahip bireylerden meydana geldiğini unutmaması insan’ın gerisinde kalması.” (A.g.y.; s. 265, 266, 267, 268/ Onikiden Vurmak)

“..toplumcu dediğin, doğa, toplum, birey üçlemesinin, birbiri içinde, hareket yasalarının diyalektiğine göre birikip sıçrayarak geliştiğine inanır; bu üç ögenin birbirleriyle ilişkilerini olduğu kadar, kendi içlerindeki gelişmeleri de, diyalektik gelişme süreciyle ele alır, bu yöntemle inceler ve açıklar... Zira, doğasal ve bireysel diyalektikten soyutlanmış bir toplumsal diyalektik düşünülemez. böyle bir diyalektik sanat da düşünülemez.” (A.g.y.; s. 298/ Bireycilik Suçlamaları)

“Bir de gerçek anlamda sosyalist olmayıp, yani bütüncül bir dünya görüşü ile toplumsal ilişkilerinden imge kuramına değin estetik yaratılışın mekanizmasını

bilmeyip, sempatileriyle toplumcu konulara yanaşan sanatçılar vardır... Nazım Hikmet, malum, her şeyiyle sosyalist bir sanatçıdır. Şiirin estetiği, nesnel gerçeğin ozanın öznel merceğinden geçerek yeniden yaratılmasına da dayanır, üstelik bu işlem yapılırken ... şu sıra izlenir: üretim ilişkileri/toplumsal ilişkiler/toplumsal (sınıfsal) psikoloji/bireysel psikoloji/bunun imgeye dönüşümü/imgenin sözcük, ses, çizgi, renk olarak estetik bileşime aktarılışı!” (A.g.y.; s. 295/ Toplumcu Başka, İlerici Başka)

Ek:2. Rollo May’in ‘Yaratma Cesareti’ ve Anımsattıkları

Türkçe’de yayımlanan kitabı ile seksenli yıllarda tanıştığım R. May, varoluşçu psikoterapide adı Sartre ile birlikte anılan ve varoluşçu psikoterapinin önde gelen isimlerinden biri; Amerikalı bir psikolog. Gerek psikanaliz sürecini, gerekse sanatçının yaratma süreçlerini irdeleyişi ile bazı meseleleri yeniden değerlendirmeyi kışkırtıcı bir niteliği var. Şöyle bir göz atmaya ne dersiniz?

May’e göre de sanat, bir yaratma’dır; cesaret isteyen bir yaratma. Yaratmadır, çünkü, olanla yetinmeyen ve hatta verili olanla çatışan kişinin, kendi imgeleminde gerçekliği yeniden kurmasıdır. Bu yeni kuruluş, hem çatıştığı gerçeklikten; hem de gerçeği yeniden yapılandıran bireyin öznel taleplerinden izler taşır. Bu, May’in deyişiyle, yapma ve yıkmamanın bir aradalığından kaynaklanır. Sanatçı; bir yandan var olan ve çatıştığı değerleri yıkar ama öte yandan da, bu çatışmadan yeni bir sıçrayışın bileşimini çıkartır. Çatışma, çatışmayı göze alma ve söz konusu öznel sıçramanın temsili olan kurmacanın ortaya konulabilmesi, cesareti gerektirir. Sözelimi Giotto, filizlenen Rönesans’ın ressamı, Ortaçağ minyatürlerinin iki boyutluluğunu aşıp üç boyutlu resmi kurarken, hem Tanrı ile ilişkide, hem de insanlararası ilişkide bir şeyleri yıkmakta, yeni bir boyutu dayatmaktadır. Minyatürlerde yer alan figürler, esasta Tanrı ile ilişkiye adanmışken; üç boyutlu resimde, hem figürler arası, hem de resme bakanla resimdekiler arasında duygusal bir köprü kurulur. Çünkü, ancak üç boyutlu derinlik, duygusal olanı yansıtır. Böylece, giderek, yeni bir doğa kavrayışı ve hümanizmanın da kapısı aralanmış olur. Giotto örneğinde olduğu üzere, egemen alımlayışlar ve kabullenmelerle uzlaşmayan kişidir gerçek sanatçı ve bu yüzden sanat, cesaret ister.

R. May, ayrıca, yerinde bir vurguyla, sanatçının yığın kültürüne karşı olduğunu ifade eder. Evet; gerçek sanatçı, gerçek yaratmanın doğası gereği; yalnız kalma korkusu içindeki yığınları avutan, birörnekleştiren patırtının (televizyon, yazılı basın, müzik, ‘sözde’ edebiyat, vs.) içinde yer alamaz. Gerçek sanatçı, mutlak bilinçliliğin sınırlarına ve hayatın genel geçer ölçülerine itibar etmez, onlarla çatışır (zaten çatışma -her koşulda- yaşamın diyalektiğinde vardır!); yığınsal kabullere sırtını dönerek yalnız kalabilme cesaretini de gösterir. (“*Aydın, yalnız kalma cesaretini gösterebilendir.*” derken, Yalçın Küçük de böyle bir şeyi mi anlatıyordu?) Eli sopalıların, bir hizaya getiricilerin, gerçek sanatçılar (hele de şairler) karşısında nevrinin dönmesi, işte bu yüzdendir. Victor Jara’nın Şilili faşistlerce, önce parmaklarının kırılması, sonra da dövüle dövüle öldürülmesi bundandır.

May, sanatçının yaratma sürecinde yaşadığı sancıların (bazan delimsirek yaşantıların -kulak kesme, kendini yitirme, vb.) da, yaratırken yıkmanın uyandırdığı suçluluk duygusuna bağlı olduğuna inanır. Herhalde bundan, yaratmanın en hasının, delilikle taçlandırılan şekli olduğunu çıkarmamak gerekir. Bu, olsa olsa, ‘o’ sanatçıların yaratıcı yanlarının yanı sıra, özyıkımsal (mazoşistik) yanlarının da -belki bir telafi düzeneği olarak- devreye girecek denli güçlü olduğunu gösterir. Ayrıca May, sanatsal etkinliği, ego yararına bir gerileme -regression- olarak almanın doğru olmayacağını düşünür. Bense, belli bir düzeydeki çatışmaya gerileyebilme ve çatışmanın sanatsal düzlemde aşılabilmesini; o ego’yu değersizleştiren değil, tersine o ego’ya güçlülük atfeden (ve ego’yu zenginleştiren) bir şey olduğunu düşünüyorum.

Sanatsal yaratma, öyle bir süreçtir ki, ölümlülüğe (kaçınılmaz ve nihai çatışma o değil midir?) ve bu anlamda Tanrı’ya meydan okur. Onunla cenk eder. Sanatsal yaratıda ortaya konulan, esasta, sanatçının imgeleminin mahsulüdür; başka bir şeyin değil. Yaratma arzusu, bir ucuyla da, ölümlülüğe kafa tutmak değil de, nedir?

Belki de insan, yaratıcı gizilgüçleri ile insandır. Öyle ya, Adem ve Havva, iradi seçimleri ile yasak meyveye yazılıp, iradi olarak ölümlülüğe talip olmaları ve bir o kadar da, ballı meyve göturmeleri ile insan olmadılar mı? Ortak yazgıya sahip kadın ve erkek (veya o yazgıyı ortaklaşa belirlemiş olan kadın ve erkek), birbirlerinin bedeninde (birbirlerinin içinde) karşılaşıyor, yeni bir canlıyı hayata geçirirken kendi ölümlülüklerini kabulleniyor ve aşıyorlar! Tez, anti-tez ve sentez.. (Hegeli sınırlılığı içinde değil ama!) Yaratma; Adem ve Havva’ya şapka çıkartmaktır!

Resim ya da şiir; eşsizdir, özgündür, sureti çıkarılamayandır. May’in Auden’den alıntısında pek güzel ifade edildiği üzere, “*Şair, dille evlenir ve bu evlilikten şiir doğar.*” (s.84) Ne hoş! Hiçbir çocuk, bir diğerine benzemez. Yaratma, bir anlamda bilmektir de. ‘Bilmek’, İbranice ve Grekçe’de, cinsel ilişkide bulunmak anlamına da gelir (imış). Adem ve Havva’nın bilişmeleri, ne isabetli!

(Sözü edilen kitap: *Yaratma Cesareti*; Rollo May, çeviren: Alper Oysal, Metis Y., 1987)

Ek: 3. ‘Öldürmeyeceksin!’ ve Hermann Hesse

Fikrimize cümbüş katması niyetiyle kulak vereceğimiz bir diğer sanatçı ise, kendisi de psikanalizden geçmiş olan Alman yazar H. Hesse. Onun (*Öldürmeyeceksin!* - Afa Y., İkinci Basım, 1993, çeviren: Kamuran Şipal- isimli yapıtındaki) değinileri, ekleyebileceklerime kapı aralayacak diye düşünüyorum.

Sanatçı, anılan kitap içindeki denemelerinden birinde; sanatçı ve yetenek ilişkisini sorguluyor ve ilerlemenin olanla yetinenlerin (‘normal’lerin) değil, olanla yetinmeyip ötesini düşleyenlerin (‘anormal’lerin ve bu türden anormallığı meslek edinmiş olan sanatçıların) harcı olduğuna değinerek, sanatçılığı hastalık vehmi ile lekelemeye çalışan akli evvelleri eleştiriyor: “*Aslında sağlıklı ve*

normal olan yeteneksizlikse, ne diye bunlar takdir görürdü?.. Normallerin varoluşlarının hikmeti, bana öyle geliyor ki, bir kez ele geçirilmiş yaşam biçimini, bir ırkı, bir türü elde tutmak, korumak ve pekiştirmek, böylece kendileri için sırtlarını dayayacakları bir desteği ve yaşam stokunu garanti altına almaktır. Oysa hayalperestlerin varoluşlarının amacı, sıçramalar yapmak ve o zamana kadar düşünülmemiş nesneleri düşlemek, böylece belki günün birinde balığın karada yaşayan bir hayvana, maymunun bir maymun insana dönüşebilmesini sağlamaktır... Bu yüzdendir ki, sanatçının karşısında asla inanmadığı o 'gerçek' vardı; işlerden, partilerden, seçimlerden, döviz kurlarından, şeref ünvanlarından, nişanlardan, içtüzüklerden ve buna benzer daha pek çok şeyden oluşan o dile gelmez ölçüde önemli gerçek!.. Dolayısıyla, dünya durdukça duracak barışı yeryüzünde gerçekleştirmeye çalışan bir politikacı, çok eski bir düşün gerçekleşmesi için çaba harcayan binlerce karıncadan biridir yalnız. Düşün yaratıcısı ise, birkaç bin yıl önce ilk kez o güçlü sözü söyleyerek 'Öldürmeyeceksin!' diyebilen dahi kişidir... Bundan sonra gördüğüm bir düşte ideal insan yaklaşık şöyle anlatılıyordu: Genel olarak duygu ve düşüncelerinde herhangi bir baskılamaya başvurmaması gerekmeyen, kendi ruh dünyasında güven ve mutluluk içinde yaşayan 'normal' kişi." (A.g.y., s.102-107/ Hayaller)

Daha önce sözü edilen kitabında, R. May de aynı hassas noktaya değinir. Rank'tan da yararlanarak, sanatçının kişiliğinde yıkan ama yıktığını aşkın bir tarzda yeniden yapılandırmanı görür. Bir anlamda, gerçek sağlıklılık; olana kendini uyumlandırmak veya onunla da bağdaşamayıp hasta olmak (belirti biçimlenişi içinde/olumsuz yaratma) değil, olana rağmen ve olanı aşarak kendi kişiliğini (ve hayat pratiklerini) kurabilmektir. İşte, sanatçının durumu böyle bir 'anormallik'tir. Ve de bu arada psikanalizin görevi de, belirti biçimlenişi içinde kendini ifade eden hastanın, 'normal'e avdet ettirilmesi değil, sanatçı kılınmasıdır.

Peki, bu bağlamda, Freud'un, *W. Jensen'in Gradiva'sında Hezeyanlar ve Düşler (Delusions and Dreams in Jensen's Gradiva/ S. E., V.: IX, 1907 -1906-)* isimli çalışmasındaki şu sözleri (bu sözler, bir kabartmadan kalkarak bir vakitler sevdiği kız ile ilgili kurmacalar/hayaller geliştiren roman kahramanı Norbert Hanold'a yönelik söylenmiştir) nereye koyacağız? "*Hayal gücü ile düşünme yeteneği arasındaki bu farklılık, onu, bir sanatçı veya nevroitik olmaya; bu dünyanın dışındaki bir krallıktan olmaya yazgılı kıldı.*" (A.g.y., s.14) Bence farklı bir yere değil: Bir insanın kurmacada yaratabilmesi için, bilincin mutlak bağlayıcılığını aşması gerekir. Bu dünyanın dışında bir başka ülkenin sakini olabilme ayrıcalığı buradan beslenir. Ancak, o bir başka ülke adına iki seçenek vardır: Hasta olmak (nevrozlu veya psikozlu) veya bu dünyada kalarak, öte dünyanın esinini buraya taşımak, yani sanatçı olmak. Sanatçının da, ideal anlamda psikanalizin de işi budur.

Evet; psikanaliz de böylesi bir yaratma sürecidir: Görünürde olanın (belirti biçimlenişi içinde olanın) yıkılması, kişinin kendi gizilgücüne (potansiyeline) yaslanarak, kendisini, kendi özgünlüğü içinde yeniden yapılandırması. Bir başka deyişle, analiz edilen, kendi eserini yazandır; analistse yalnızca, ona bu

yolculuğunda eşlik edendir. (Bu bağlamda, daha önce sözü edilmiş olan, analistin nötralitesi ne kadar da önemli!)

Hesse'nin gündeme getirdiği ilginç sorunsallardan biri ise şu: Peki, analizde olan bir sanatçı ise, vaziyet ne ola? Bir başka deyişle, psikanaliz, sanatçının hayrına mıdır? Sözü bir an önce Hesse'ye bırakmakta yarar var: “ *Psikanaliz, insanı şimdiye kadar alışmadığı bir davranışa, kendi kendisine karşı dürüst olmaya çağırmakta, baskılanmalarında hepsinden çok başarı gösterilen özleri, sürekli zorlamalar altında kuşakların baskılayarak geriye ittiği ruhsal içerikleri görme, kabullenme, irdeleyip inceleme ve ciddiye alma konusunda bize hocalık etmektedir. Psikanaliz yolunda atılacak daha ilk adımlar insan için güçlü ve hatta muazzam bir yaşantı oluşturacak, insanı temelden sarsan bir durumla karşı karşıya bırakacaktır. Ne var ki, bu sarsıntıya dayanıp da aynı yolda ilerlemeyi sürdürenler kendilerini her adımda daha çok yalnızlaşmış görecek, gelenekle, geçmişten aktarılagelen görüş ve düşüncelerle bağlarının daha çok koptuğunu hissedecektir; kafasında ister istemez birtakım sorular ve kuşkular uyanacak, hiçbir şey onlarda bu soru ve kuşkuların uyanmasını engelleyemeyecektir... Öğrenilenler somut nesnelere, bilinenler kalp vuruşlarına dönüşecek; korkuların, bocalamaların ve baskılamaların üzerlerindeki örtüler kalktıkça, yaşamın ve kişiliğin anlamı daha bir saf ve daha bir meydan okuyucu şekilde açığa vuracaktır kendini... Psikanalizin bu eğitici, ileriye götürücü ve kamçılayıcı gücünden en çok yararlanacak bir kimse varsa, o da sanatçıdır. Çünkü sanatçı için önemli olan, dünyaya, bu dünyanın gelenek ve göreneklerine elden geldiğince rahat bir uyum sağlamak değil, kendi kişiliğindeki biricikliği ele geçirmektir.*” (A.g.y., s.122, 123/ Sanatçı ve Psikanaliz) Psikanalizden geçmiş bir sanatçı olarak, Hesse'nin sözleri çok anlamlı! Bu arada, muhafazakarlarla dalga geçmekten de kendisini alıkoyamıyor: “ *Ama insanlık yazarlarını anlasa, onları ciddiye alıp peşlerinden gitse, bir gemi gibi dengesini sağlayan safradan olur, batıp giderdi. İnsan soyunu ayakta tutmak ve sürüp gitmesini sağlamak pek çok bağımlılığı, pek çok ciddiliği, pek çok sığ idealizmi, pek çok ahlak kuralını, pek çok budalılığı gerektirir.*” (A.g.y., s.195/ Anlaşılmamış Yazarlar)

Hesse'nin, sanatçının yaratma süreci ile ilgili şu söyledikleri, psikanaliz sürecine de ışık tutmuyor mu: “ *Ne bilinçaltından (bilinçdışı demek daha doğru olur/ H.S.), ne denetim dışındaki esinlerden, düşlerden ve oyunsu bir psikolojiden kopup gelen iyi şeyleri baskılamak; ne de bilinçaltının bir biçimden yoksun sonsuzluğuna sürekli teslimiyet göstermek, tersine içimizde gizli saklı akan pınarlara sevgiyle kulak verip ancak daha sonra ortadaki karmaşaya eleştirel ve seçici bir tutumla yaklaşmak; işte bütün büyük sanatçıların çalışmalarında izledikleri yol*” (A.g.y., s.124/ Sanatçı ve Psikanaliz) Bu sözler, psikanalizin salt bir serbest çağrışım faaliyeti olmadığını açıklamak için de ziyadesiyle geçerli.

Bir başka soru: Sanat, bir yüceltme midir? Bütün yukarıda söylenenlerle bu soruyu gönül rahatlığı ile yanıtlayabileceğimizi düşünüyorum: Hayır. Gerek psikanaliz (esas itibarıyla), gerekse sanat; bastırılmış olanın, toplumca onanmış olanda ikamesini yürürlüğe sokma pratikleri (yüceltme) değildir.

Bir daha: İyi bir sanatçı olmak için, psikanalizin bilgisine vakıf olmak gerekli midir? Veya, insan ruhsallığını iyi bilenlerin sanatçı olma şansı daha mı yüksektir? Elcevap: Hayır. Gerek sanatsal yaratma sürecini, gerekse psikanalizi en iyi tanımlayan, bilmek değil, farkında olmak ve farkındalığın önündeki engelleri kaldırarak yaşamaktır. Toprağı bol olsun, Marks da, felsefe yapmaktan değil, değiştirmekten söz ederdi. Bir kez daha Hesse'ye kulak verelim mi? Şöyle diyor: “ *Nasıl ki tarih bilgisi, tarihsel yapıtlar yaratma gücünü; botanik ve jeoloji ise kır manzaralarını tasvir etme yeteneğinin bir kimseye kazandırmıyorsa, en üstün bilimsel psikoloji de insanın anlatımında sanatçıya yardım elini uzatamamaktaydı... Düşü görendi sanatçı, psikanalist ise görülen düşün yorumlayıcısıydı. Böyle olunca, yeni ruhbilime karşı duyduğu bütün ilgiye karşın, sanat için düş görmeyi sürdürüp kendi bilinçaltı çağrısına kulak vermekten başka yapacak şey var mıydı?*” (A.g.y., s.120, 121/ Sanatçı ve Psikanaliz)

Ek: 4. Friedrich Nietzsche: Müzik ve Sanat

Nietzsche'nin (1844-1900), her ne kadar, sonradan tutumunda değişiklik olsa, tutkuyla bağlandıklarını yerle bir etse de; Wagner, müzik ve onların dolayımında sanata ilişkin (1871'e dek) söyledikleri, ele almış olduğumuz konu açısından (özellikle de dış/dünyevi gerçeklik, bilinç ve bilinçdışının sanatsal yaratmadaki konumları açısından) kışkırtıcı bir önem taşımaktadır.

Nietzsche'nin sanata bakışını önemli ölçüde belirleyen, Yunan tragediyaları ve Yunanlıların trajik çağlarında ortaya koymuş oldukları felsefedir. Nietzsche'nin Schopenhauer'in *kötümser* felsefesini benimseyişi de, sözü edilen bu tercihle tutarlıdır.

Nietzsche'nin, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (B/F/S Y., 1985) isimli kitabını Türkçeye kazandıran Nusret Hızır'ın da, kendi önsözünde belirttiği üzere; Schopenhauer'in felsefesi, dünyaya kör bir iradenin egemen olduğu fikri üzerine kuruludur. Evren, aslında sadece bir tasarımdır; insan, onu, ardından koşulacak istekler adına nesneleştirir. Bu koşuşturma insanı mutsuz kılar. Bu durumda (başı belada olan) insanın önünde iki seçenek vardır: ya dünyanın bu bahtsız koşuşturmasından elini eteğini çekecek (sözgelimi, Budizmin Nirvana'sına erişme yolunu benimseyecek) ya da sanatsal etkinlikle, bu bahtsızlığı aşabileceği öznel bir dünya kuracaktır. Nietzsche'ye göre, sanatsal yaratılar içinde bu aşkınlığa en uygun olanı, müziktir. Çünkü müzik, sözü edilen bahtsızlığın tecelli ettiği dünyevi gerçekliklerden, ona ilişkin söz ve kavramlardan bağımsızdır.

Yunanlıların trajik (tragediyalar) çağının, Nietzsche'nin müziğe (ve sanata) bakışını belirleyen Tanrıları ise, *Dionysos* ve *Apollon*'dur. Dionysos; ölülerin, yeniden ışığa kavuşmak ve karanlığı aşmak isteyenlerin Tanrısıdır. Bu anlamda, kendi sınırlarından kurtulmanın bir tür simgesi olan sarhoşluk (esriklık) ve ussal ögesi en az, coşkunluğu en yüksek olan müzik de, Dionysosçuluk kültürünün temel öğeleridir. Nietzsche'nin gerçek sanat adına müziği yeğleyişi ve sanatsal

olanın ölçüsünü de müzik üzerinden koyuşu, böylesi bir Dionysosçu duyarlılıktan beslenir.

Tragediyalar çağının öteki belirleyici Tanrısı olan Apollon ise; taşkınlığın önünü alan, onu belli bir biçime sokan (dünyevi ölçülerle bağdaştıran) bir Tanrı'dır. Nietzsche'ye göre, sanatta Apollonculuk ise; tanımlanmış güzelliğin peşinde olmak, belli ölçü ve dengeleri gözetmek demektir. Bunun örneği de, plastik sanatlardır.

İşte, Nietzsche'nin, müzik ve sanatı ele alışı (toplu bir değerlendirici için, *Nietzsche'nin Müzik Üzerine Düşünceleri*/ Pierre Lasserre; ç.: İlhan Usmanbaş, Pan Y., 1996'ya bakılabilir) da, sözü edilen Dionysosçu ve Apolloncu eksenler üzerine oturur. Ona göre, günümüz insanına yol gösterici olan (bu demektir ki, onu, uygarlığın entelektüel kurulumlarından kurtaracak olan) felsefe, Dionysosçu felsefedir. Bu yüzden de, Yunan kültüründe benimsediği filozoflar; Sokrates (daha sonra Eflatun ve Aristoteles) gibi, dünyayı entelektüel iyimserlik duyguları içinde açıklamaya soyunan klasik dönem filozofları (ve daha sonraki Hristiyanlık öğretisi) değil; Thales'ten Sokrates'e kadarki, tragediyalar dönemi filozoflarıdır. Yine aynı yaklaşımla, dünyayı kötücüllüğü içinde alımlayan, insancı açıklamalar içinde boğuntuya düşmeyen Richard Wagner de, Nietzsche'nin müzik Tanrısı olmuştur.

Nietzsche, müziği, bütün diğer sanatların üstüne koyar. Çünkü, der, müziğin dışında kalanlar (plastik ve söze dayalı sanatlar -söz, yaşamın dolayına isteyerek bir yalan çemberi çizer-), güzelin peşindedirler. Ölçüyü gözetir ve bir şekilde, verili dünyaya kendilerini uydurur ya da onda bulamadıkları güzeli kurmaya çalışırlar. Bu yüzden, Apolloncu'durlar. Halbuki Dionysosçu olan müzik, bu türden ölçülere itibar etmez; tümüyle iç esrikliğinin, dünyasal olanla hizaya getirilmemiş olanın (doğrudan coşkulanımın) ifadesidir. (Nietzsche; bir şey gerçek yaşamdan ne denli uzaksa, o kadar güzel ve iyidir, der.) Dolayısıyla, Dionysosçuluk Apollonculuktan önce geldiği gibi; Dionysosçu müziğin mayası da, tüm öteki estetik yaratıların mayasıdır.

Nietzsche'nin etkisinde olduğu Schopenhauer'in yaklaşımına göre de, söze/doğrudan imgeye dayalı olan sanatların yararlandığı *"kavramlar, algının soyut biçimlerini, bir başka deyişle, şeylerin dış kabuklarını taşırlar; bu bakımdan soyutlamadır, soyutlamadan başka bir şey değildir; buna karşılık müzik, bütün gerçeğin geliştiği bir iç tohumdur, şeylerin içidir..."* (A.g.y., s.26) Ya da Nietzsche'nin deyişiyle, *"Şiirin kendi değil, şiirin uyandırdığı duygudur müziği doğuran."* (A.g.y., s.32) Şiir, bize, düşünceye (ideaya) açık olabilecek her türlü duygunun içeriğini anlatırken; müzik, o duyguyu yaşatır, der.

Nietzsche'ye göre müzik; heyecanı ama belirsiz ve arı heyecanı, ruhun heyecan duyma gücünü anlatır. Ve bu nedenle, bir müziğin etkisiyle dinleyicinin imgeleminde uyanan neşeli veya acılı sahnelerle o müziği açıklamaya çalışmak, yapay ve zorlamadır. Eğer bir dinleyici, bir müzikle ilintisini böylesi açıklamalara oturtma ihtiyacında ise, o dinleyici, o müzikten bir şey anlamıyor demektir. Yani müzik, salt müzik olarak 'yaşanmalı'dır. Böyle yaşayamayanlar,

müziğin tapınağının dışında kalanlardır. Müzikten haz duymak; evrensel oluşumun coşku dolu duygusuna, o kendinde-gerçekliğe kulak verebilmek, onu yaşayabilmektir.

Ve Nietzsche, aynı duyarlılıkla, opera hakkında da şunları söyler: “*Müziği bir imgeler ve kavramlar sıralanışının hizmetine koşturmak, bunlara güç ve açıklık vermek üzere kullanmak, bu garip istek, ‘opera’ kavramında da sürmekte, ve bende, salt kollarını sallayarak uçmak isteyen gülünç bir kimseyi çağrıştırmaktadır.*” (A.g.y., s.61)

Belki, daha ayrıntılı olarak değerlendirilmesi gereken vurgular bunlar; ama yine de şunlar söylenebilir diye düşünüyorum:

Bir: İdea’dan bağımsız bir duygu olamaz. Dolayısıyla, müziğin de (gerek yaratım, gerekse dinlenim sürecinde) idealar dünyasından bağımsız bir varoluşu söz konusu değildir. Ancak şu önemli: idealar dünyası, kabaca, salt kelimeleştirilebilir düşünceleri değil; yaşantı izlerinden imgelere, oradan sözcük ve kavramlara uzanan -bu anlamda hep gerçek dünyaya dair göstergeleri içeren- çok geniş bir yelpazedir.

İki: Nietzsche’nin, müziğin -diğer sanatlara göre birincil- önemini vurgulayışı; sanatsal yaratı ve duyarlılıkta, bilinçdışı süreçlerin ve dürtüsel istemlerin önemini de hatırlatmış olur. Ancak, gerçek hayatın nesnel engelleri ile karşılaşmamış dürtüsel enerji, hiçbir yaratmanın çevrimine giremez. Bir başka deyişle, böyle bir engel yoksa, yaratının kurmaca dünyasına da ihtiyaç yoktur. Üç: Müzik de bir yaratıdır. Dolayısıyla, oluşu kendinden menkul/‘kendinde gerçek’ bir şey olarak tanımlanamaz. Olsa olsa, yaratım ve alımlanım süreçleri itibarıyla, bilinçdışının yapılanmasındaki en ilksel kaynaklara oturduğu söylenebilir. Evet; müzik -sözsüz müzik- öteki sanatlardan farklıdır: bedenim simgesel ifadelerini kullanan mimden (ya da danstan); yoğun/belirtik olmayan/temsili ifadesinin özgüllüğü ile birlikte, sözü kullanan şiirden; görsel dilin işaretlerini kullanan resimden ve de, gündelik dile çok daha yakın olan hikayeden.

Dipnotlar ve Kaynakça

1. 1844 *Felsefe...*/ s.80
2. 1857-’58 *Ekonomi Elyazmaları*’na ‘Giriş’/ K. Marks; ilgili bölümün çevirisi: Aziz Çalışlar, *Sanat ve Edebiyat/ Marx-Engels-Lenin*, Evrensel Y., 1996, s.: 48-50
3. Bu noktada Marks’ın, Freud’un söylemine yakın bir duruşu yok mu? Bkz.: ‘Psikanalizin Sanata ve Sanatçıya Yaklaşımı’ başlığı altında, *Yaratıcı Yazarlar ve Gündüz Düşü* ile ilgili değiniler.
4. Murat Belge, *Marksist Estetik/ ‘Christopher Caudwell Üzerine Bir İnceleme’* isimli kitabında (Birikim Y., 1997, s. 33-36) Yunan toplumuna benzemeyen nice toplum biçimi olduğu halde, sadece Yunanlılarınkinin, insanlığın çocukluk anısı gibi alınmasına itiraz ediyor ve o dönem Yunan toplumsal yaşantısının, günümüz toplumunun geçmişteki çocukluğu olarak alınmasını maddeci diyalektiğe aykırı

buluyor. Çünkü, ona göre bu, o dönem Yunan toplumu içinde bugünün toplumunun var olduğunu ve o dönemin, tarihsel gelişimin önceden belirlenmiş bir durağı olarak bugünü içerdiğini söylemektir ve bu olsa olsa, Hegelci diyalektik içinde olanaklıdır. Birincisi; o dönemin sanatsal ürünleri, o dönemin toplumsal/doğasal nesnel koşulları içindeki bireyin iç (duygusal) gereksinimleri ile örtüşür; o koşullar içindeki bireyin, sanatsal olanda kendini yeniden kurması/tasarlamasıdır. Bu yüzden sanatsaldır ve kurmacanın güzelliğini bugüne taşır. İkincisi; hayatın üretime ilişkin maddi çehresi ve onun içindeki bireyin yaşantısı değişse de; bugünün insanı ile o günün insanının duygusal çatışmalarının alt kesişim noktaları vardır. Sözelimi; Troya önlerinde kahramanlığa soyunmuş bir yiğidin (diyelim Akhilleus'un) başarılarını anlatan dizeler, günümüz toplumunun kahramanlık/yiğitlik addedilen işlerine soyunmuş herhangi bir üyesi için (Akhilleus üzerinden yaşanan) bir doyum vesilesi olamaz mı? Hektor'un acılı sonuna neden hüzünlenilsin ki; o sonun, bizim içimizde de karşılıkları olmasa! Dolayısıyla, bugüne uzanmanın ve bugünün insanının paylaşımına açık olabilmenin gücü, kanımca, Yunan toplumuna ait olmasında değil, sanatsal olmasında. Üçüncüsü; Marks, bir yığın diyalektik sıçramalardan sonra bugüne varmış olan toplumdaki bireyin (Marks, bugününde mutlu olmayan bireyden söz ediyor); tarihsel olarak geçmişinde kalanla, bireysel tarihinde geride kalan arasında kurduğu benzeşmeden söz ediyor yalnızca!

5. *Sanat ve Edebiyat/* s.53-57

6. “ “ s.51-53

7. “ “ s.8, 9 Ayrıca, bkz.: *Sanat Emeği*, 29/1980, s.59

8. 7'de belirtilen kaynaklarda; s.10 ve s.59

9. “ “ s.14 ve s.63

10. *Sanat ve Edebiyat/* s.184 Ayrıca, bkz.: *Marksist Estetik/ 'Christopher Caudwell Üzerine Bir İnceleme'/* s.70

11. *Sanat ve Edebiyat içinde (Toplu Yapıtlar/* Lenin, Cilt 5, s.312)/ s.181

12. *Marksist Estetik.../* Scherbina'dan (A.g.e., s.22)/ s.241

13. *Hangi Sol/* Attila İlhan; Bilgi Y., İkinci Basım, 1976, s.261-262

14. *Marksist Estetik.../* Margolies'den (A.g.e., s.42)/ s.51

15. *Hangi Sol/* s.273; *Marksist Estetik.../* s.78

16. “ “ / s.274, 275

17. Burada A. İlhan'dan bir alıntının hoş olacağını düşünüyorum: “*Adam Çin'den dönmüş, bakın ne diyor: 'Romain Roland'ı, Barbusse'ü, Anatole France'i siz nasıl bilirsiniz, insancı, bir yere kadar da solcu sanatçılar olarak mı? Gidin de ne türlü çürümüş, ne türlü soysuz sanatçılar olduklarını Çinliler'den dinleyin.*’ Yanı sıra, pek gözde bir Çinli şairin, Mao-Tse Tung için övgüsünden örnekler veriyor: *Sen güneşsin, sen yeryüzüne ışık saçarsın, vs., vs.*

Sovyet armağan ve nişanlarından bir eşek yükü toplamış Azeri şairi Samed Vurgun'un, Yasip Visaryanoviç Stalin için yazdığı bir övgüye atlıyorum hemen: Sen yahşisin, baban da yahşi anan da yahşi, sen başımızda olmasan bilmem ki ne halt ederdik?, falan filan.

Aklı başında aydınlardır diye bildiğimiz Aragon ve Eloard'ın ‘...benim aklım yoktu, Allah razı olsun Parti'den, bana akıl verdi o; gözlerim kördü,

- gözlerimi açtı. ' diye yavanlıklar da yazmak zorunda kaldıklarını belki işitmişsinizdir.'/ Hangi Sol/ s.252*
18. *Marksist Estetik...*/ s.196, 197
19. *Yanılsama ve Gerçeklik/* Christopher Caudwell; Ç.: Mehmet H. Doğan, Payel Y., 1974, s.41 Walter Benjamin'se *Pasajlar*'da şöyle söyler: "*Uyanış sırasında düşsel öğelerin değerlendirilmesi, diyalektik düşünmenin kürsü örneğidir. Bu nedenle diyalektik düşünme, tarihsel uyanışın organıdır. Çünkü her çağ, bir sonrakini düşlemekle kalmaz, ama düş kurarak uyanışı da zorlar. Sonunu kendi içersinde taşır ve -daha önce Hegel'in saptadığı gibi- bu sonu kurnazlıkla hazırlar. Mal ekonomisinin sarsılmasıyla birlikte burjuva sınıfının anıtlarını, daha bunlar ayaktaiken birer yıkıntı olarak görmeye başlarız.*" /Ç.: Ahmet Cemal, YKY, 1993, s.92 Evet; bu anlamda, şiir de bir düştür!
20. *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri/* Berna Moran; Cem Y., 9. Bası, s.217, 218
21. *Marksist Estetik...*/ s.127, 130 (*Illusion and Reality*; s.38, 321)
22. " " / Terry Eagleton'dan (A.g.y., s.54, 55)/ s.141, 142
23. " " / Lawrence ve Wishart'dan (A.g.y., s.97) s.169, 170
24. *Yanılsama ve Gerçeklik/* s.25
25. " " / s.38; *Marksist Estetik...*/ s.177
26. " " / s.25
27. *Edebiyat Kuramları...*/ s.94, 95
28. Berna Moran; romantik sanat anlayışını benimseyenlerin tavrını anlatırken şunları söylüyor: "*Sanatçı duygularını dile getirirken başkalarını düşünmez, kimseyi düşünmez o: kendi kendine yazarken yaratacağını yaratmış, görevini yapmıştır. Okuru hesaba katarak yazan şairin yazdıkları şiir değildir bile. Keats, bir tek mısraını dahi okurunu düşünerek yazmadığını söylüyor. Şair, iç dünyası ile başbaşa, yalnız duygularını sözcüklere döker.*" (A.g.y., s.96)
29. *Marksist Estetik...*/ s.225 Ayrıca, B. Moran'ın kitabından şunu da aktarmak uygun olacak: "*Bu nokta Croce-Collingwood için çok önemli, çünkü gerçek sanatı, sözde-sanattan, sahte sanattan ayıran özellik buradadır. Okurda (dinleyicide, seyircide) birtakım duygular uyandırmak amacı ile yazan adam sanatçı değil zanaatçıdır ve meydana getirdiği şiir, roman, her neyse, bir sanat eseri olamaz, zanaat eseri olur.*" (A.g.y., s.96)
30. *Marksist Estetik...*/ s.227
31. " " /s.228
32. " " /s.229, 230
33. " " /s.258
34. " " /s.254
35. " " /s.257, 258
36. *Group Psychology...*/ s.116
37. *Seksus/* Henry Miller; Ç.:Zehra Enger, telos, 1993, s.465
38. *Marksist Estetik...*/s.289- 329
39. " " /s.303
40. " " /s.309, 310
41. " " /s.313
42. " " /s.317
43. " " /s.321, 322
44. *Sanat ve Edebiyat içinde (Alman İdeolojisi'den...)/* s.106, 107
45. *Marksist Estetik...*/s.230
46. *Cazın İçinden/* Cüneyt Sermet, Pan Y., 1990, s.138

47. Bkz.: ‘Bilinçdışı Kuramı’ başlığı altında *Bilinçdışı*

Sonsöz

*“Her gün bir yerden göçmek ne iyi
Her gün bir yere konmak ne güzel
Bulanmadan, donmadan akmak ne hoş
Dünle beraber gitti, cancağzım,
Ne kadar söz varsa düne ait
Şimdi yeni şeyler söylemek lazım.”*

Mevlana (*)

(*) Mevlana’nın rubailerinden yapılmış olan bu Türkçeleştirme örneğini, Erkan’ın notları arasında buldum. Ne yazık ki tüm çabalarımın karşın, Türkçeleştirenin adına erişemedim; affola. Aynı rubainin, Talat Sait Halman tarafından yapılmış bir başka güzel Türkçeleştirilme örneği ise şöyledir: *“Bir yerde konaklayıp da yola koyulmak ne güzel,/ Hiç donmadan, bulanmadan böyle durulmak ne güzel./ Dün geçmiş ola: onunla gitti/gider dünkü sözün:/ Her yepyeni gün için bir taze söz bulmak ne güzel.”* (Mevlana Celaleddin Rumi’den *Seçme Rubailer/* İş Bankası Yayınları, 1999, s.172)