

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>

4

4

SURET

Psikokültürel Analiz

SURET

Psikokültürel Analiz

Örtü, Örtünme, Hakikat



SURET

Psikokültürel Analiz

*Bu derginin sayfalarında sürdürülebilir bir
orman kaynağından elde edilen ve asit içermeyen,
FSC ve PEFC sertifikalı kağıt
kullanılmıştır.*

SURET

Psikokültürel Analiz

Sayı: 4 Yıl: 2014

SURET

Psikokültürel Analiz

Sayı 4, Yıl 2014

Suret yılda iki kez yayınlanır.

ISSN: 2147-4435

Yayın Kurulu

**Bilgin Saydam, Bülent Somay, Hakan Gürvit, Hakan Kızıltan,
İşıl Ertüzün, Özgür Ögütçen, Saffet Murat Tura, Yavuz Erten**

Danışma Kurulu

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

İmtiyaz sahibi: Özgür Ögütçen

TEKRAR YAYINLARI'nın tescilli markasıdır.

Zambak Sokak No: 13/3

Beyoğlu, İstanbul

iletisim@encoreistanbul.com

**Kapak ve bölüm başlarındaki görseller, Müşerref Sündüs'e aittir.
Sophie Calle dosyasındaki görseller, Sabancı Müzesi'nde düzenlenen
sergiden alınmıştır.**

Editör: Özgür Ögütçen

Dil ve Çeviri Editörü: Deniz Arduman

Baskı Hazırlık: DBY Ajans

Baskı: Sena Ofset

Litros Yolu, 2. Mat. Sit. 4NB9-7-11 Topkapı /İstanbul

0212. 612 03 21 Sert. No: 12064

SURET'te yayınlanan tüm yazıların sorumluluğu yazarına aittir.

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

DOSYA: "Örtü, Örtünme, Hakikat"

SON KEZ, İLK KEZ: "Sophie Calle Sergisi Üzerine"

Suret'in dördüncü sayısının dosya konusunu bundan yaklaşık iki yıl önce "örtü" olarak belirlediğimizde eminim orada bulunan herkesin aklında farklı şeyler vardı. Örtü fikri, yaşadığımız toplumda gündelik politik tartışmaların parçası olmasının ötesinde bir takım farklı anlamlara da işaret ediyor. En başta bilinç ve bilinçdışı arasındaki bölünme bir tür örtü, örtme, gizleme değil mi? Ve buna mukabil örtünün arkasında ne olduğuna dair bir merak ortaya çıkmıyor mu? Çocuksu cinsellik bu merakın peşinden giden küçük araştırmacının maceralarını içermiyor mu? Geceleri kapalı kapıların ardında neler olduğu, cinsel ilişki eyleminin neye benzediği, cinsiyetler arası anatomik farkların anlamı ve bir bütün olarak bu karanlık kıtanın keşfi örtü fikrinden ayrı tahayyül edilemez herhâlde. Ama hemen bir tuzak baş gösteriyor: Ya örtünün altında hiçbir şey yoksa, ya örtü sadece arkasında bir şey olduğu yanılsamasından başka bir şey değilse! İşte bu sayıda örtünün olası anlamlarını araştırıyoruz. Kadının başını örttüğünde ne anlama geldiği ile başlayıp metaforik anlamlarına kadar uzanan bir yelpazeyi gözden geçiriyoruz. Örtü bizi hiçlikle yüzleşmenin travmasından koruyorsa bu hiçliğe yaklaşmanın herhangi bir yolu olabilir mi? Örtü ve hiçlik arasına neden "kadın" yerleştiriliyor? Politik alanda örtü fikri hangi ideolojik anlamlara bürünüyor?

Yukarıda belirttiğim üzere öznenin bilinç ve bilinçdışı arasında bölünmesi deyim yerindeyse bilinci, bilinçli dili, ego söylemini öznenin hakikatinin yerleştiği bilinçdışından ayıran bir örtü gibi davranıyor. Dikkat ederseniz burada örtü işlevi gören bilinçdışı değil; tam da gözümüzün önünde duran ve bizi bilinçdışına temas etmekten alıkoyan bilinçten söz ediyorum. Freud bazı bilinçli anıların bunlara "perde anı" diyor- ortaya çıkması rahatsızlık yaratacak olan bastırılmış anıları perdelediğini söylediğinde örtü fikrine çok yaklaşmış oluyor. Ve bunun devamında, bir psikanaliz süreci yardımıyla, bilinçli olarak hatırlanabilecek anılar

olduğu gibi hiçbir zaman sözcüklerle ifade edilemeyecek bir bilinçdışı temsil olduğundan da bahsediyor. Öyleyse, en azından Freud'a göre, örtüye gerek duymayan bir alan var demektir. Demek ki hafıza ya da hatırlama bazen analitik çalışmanın önüne dikilebilir; psikanalitik hafıza kavramı doğrusal, bilgisayarvari, ne depolandıysa sonsuza kadar belleğinde tutan bir hafıza türü olmaktan ziyade boşluklarla ve kesintilerle dolu, duygulanımsal anlamı yüksek olan anıların tümüyle yok edildiği ancak görünürde önemsiz olanların ise canlı bir şekilde hatırlandığı bir özelliğe sahiptir. Bütün bunlara rağmen acı vermeye devam eden hatıralar da unutmaya (bastırma) düzeneğinin elinden kurtularak bilinçte yer almaya devam eder. O hâlde psikanalitik hafıza "tuhaf" bir hafızadır; örtülü, örtbas edici, acı verici.

Öte yandan örtü doğrudan bakışa yönelik bir işlev de görmektedir: Bakışı keser, dağıtır, örtünün altındakinin bize nereden ve nasıl baktığını belirsiz hâle getirir. Devekuşu örneği malum, kendisi yaklaşan tehlikeyi görmeyince karşısındakinin de onu görmediğini farz eder. Kendi bakışını görme alanından çıkarınca sonuç olarak karşısındakinin görme yetisinin de ortadan kalktığını, onun bir nevi görsel kastrasyona uğradığını sanmak saflık mıdır? Yoksa burada daha kurnazca bir strateji, "Beni nasıl görmek istiyorsan öyleyim" diyen, çifte kandırmacayla dolu bir açıkgozlülük mü var? "İşte görüldüğüm gibiyim, örtülü değilim" demek sadece bir samimiyet ilanı olarak anlaşılmamalı; aslında bu karşısındakine "Senin sandığın gibi olduğumu göstererek sandığın gibi olmadığını da gösteriyorum" demenin dolaylı bir yolundan başka bir şey değil. Örneğin karşılıklı tartışmalarda karşımızdakinin bizim söylediklerimizi "duyması"nın imkânsız olduğunu anladığımızda onun bütün dediklerini onaylamak tartışmayı sonlandırmaya yaramaz mı? Burada da iş başında olan strateji karşımızdakinin kendisine ilişkin algısının bizim onu algılamamızdan daha aşağıda olduğunu, onun kendi bilinçli söyleminin çıkmazlarından kurtulmaya elverişli olmadığını ifade eder. Ve bir örtüyü atarız.

Derginin ilk sayısının başında yer alan kolektif, manifestovari *Çıkarken* yazısında analizin sonucuyla ilgili bir şeyi ima etmiştik: Analizin sonu bütün örtülerin kalktığı, öznenin "Ben benim!" diyebildiği ve kendi gerçeğine yüzde yüz hâkim olduğu bir son yaratmaz demistik. Bu noktayı tekrar vurgulamakta fayda var, çünkü analizin nasıl sonlandığı (doğrusu bunu çoğul söylemeliyiz "sonlar")

az çok bir muamma teşkil ediyor; bazıları analizin köklü bir dönüşüm yaratmadan bir tür yüceltimle, engellerin kalkmasıyla sona erdiğini iddia ederken, bazıları ise analizin özünde köklü altüst oluşlar, dönüşümler yarattığını, kişinin libidinal ekonomisinin ve nesneyle ilişkisinin değiştiğini öne sürüyor. Doğrusu bu sorunun cevabını bilmiyorum! Ama tekrar etmek gerekirse ve tabiri caizse bütün örtülerin ortadan kalktığı bir analiz hayal etmek nasıl bir şey olurdu, bunun cevabı nedir söylemek güç.

Bu sayıdaki dosyada Yavuz Erten'den *Üzerindeki Örtüsü Olarak Şeyin Kendisi* adlı yazıyı; Elif Ersoy, Hakan Kızıltan ve M. Bilgin Saydam'dan *Bâtını Aç(ama)mak* metnini; Özgür Ögütçen'den *Kadın ve Örtü*'yü; Fethi Benslama'nın *İslâm'ın Örtüsü* makalesini ve Mahan Doğrusöz'ün İran'da kadınlara yönelik ayrımcılığa karşı *Equal Rights Now* Örgütü'nden Sohaila Sharifi ile gerçekleştirdiği *Siyasi İslam, Şeriat, İran Örneği ve Türkiye'nin Öğrenebilecekleri Üzerine* adlı röportajı bulacaksınız. Ayrıca yine dosya içi olarak 2011 yılında gerçekleştirilen Sophie Calle sergisi (*Son Kez, İlk Kez*) üzerine yapılan konuşmalardan oluşturulmuş bir dizi metin yer alıyor. Bu bölümde Nilüfer Erdem, Nayla de Coster, Meral Erten, Yavuz Erten ve Melis Tanık Sivri'nin yazıları yer almakta. Dosya dışında ise Hakan Kızıltan'ın iki yazısı *Mevcudiyetin Eğretiliği: Psikontolojik Bir Deneme* ve bir kitap eleştirisi olan *Psikanaliz'in Gör Dediği: Tefekkür Yakınlıkları'na Dair*; Bülent Somay'ın *Heteroseksüellik, Ortoseksüellik, İdioseksüellik*; Nancy Kulish ve Deanna Holtzmann'ın *Persephone, Bekâretin Kaybı ve Dişi Oidipal Karmaşa* adlı yazılarını bulabilirsiniz. En son olarak ise Barış Özgen Şensoy'un *Mazoşizm, Narsisizm ve Ölüm İçgüdüsü: Bir Müzisyenin Sıradışı Öyküsü* adlı yazısı yer almakta.

Özgür Ögütçen

DOSYA:
Örtü, Örtünme, Hakikat

Üzerindeki Örtüsü Olarak Şeyin Kendisi

Yavuz Erten^[*]

Elda Abrevaya'ya...

Mürekkep Balığı

Divandaki analizan, ilişkilerindeki tartışmalar ve çekişmelere dair bir şeyler anlatırken, analist bu anlatılanlarda onun yansıtımalarını yorumlamaya başladı. Analizan kısa bir sessizlikten sonra öfkeli bir çıkış yaptı. Analistini, tartıştığı kişiler gibi olmakla, hatta onlarla birlikte kendisine karşı olmakla suçladı. Analist ona söyledikleri üzerine düşünmediğini, içeriğini derinlemesine anlamak için zaman ve alan bırakmadığını ve hemen karşı çıktığını söylemeye çalışırken analizan “Görüyor musunuz bana onlar gibi saldırıyorsunuz!” dedi. Analist şöyle yanıt verdi: “Ben size mürekkep balıklığı yaptığınızı söylüyorum. Siz ‘Hadi oradan ... ne alakası var’ deyip mürekkep püskürtüyorsunuz.”

Görünen ve Görünmeyen

Bu yazıda, “görünenin arkasındaki görünmeyen”i görmeyi ve göstermeyi amaçlayan psikanalizin, görünmeyeni böyle “görünmez” kılını araştırırken keşfettiği bir olgu üzerine odaklanılacaktır. Freud psikanalizin kuruluş yıllarında “görünen-görünmeyen” ilişkisini araştırırken hem bilinçdışının tanımını yapmaya çalışıyordu hem de psişik olguların bilinçdışı hâle getirilişinin düzeneklerini açıklamaya gayret ediyordu.

[*] ertenyavuz@gmail.com

Psikanalizin kuruluşunda büyük öneme sahip hipnoz tekniği, şiddetli etkilere sahip deneyimlerin anısının bilinçten uzak tutulduğunu gözler önüne sermişti. O günkü anlayışa göre, hipnoz bu anıyı bilince kazandırınca nevrozun belirtileri azalıyor veya ortadan kalkıyordu. Psikanalizin temel kavramlarının tanımlandığı bu yıllarda Freud önemli bir keşfe imza attı. Bastırılmış olanı hipnoz dışında başka bir olgu daha açığa vuruyordu. Hastanın hatırlamadığı ve dolayısıyla doktoruna anlatamadığı deneyimleri, sözel anlatımında değil ama davranışlarında, eylemlerinde kendini gösteriyordu. Bu hâliyle bu eylemler sırnın üzerindeki örtüyü kaldırıp kendini ifşa ediyordu. Ancak öte yandan bu eylemler hasta açısından görünmezi görmeyi zorlaştıran hatta imkânsızlaştıran yapıdaydı. Bir başka deyişle, bu olgular -yazının başlığında belirtildiği gibi- kendi oluşlarıyla kendilerini örtüyorlardı. Örnek olarak, o günlerde kavramlaştırıldığı hâliyle kurgularsak, histerisinin kökeninde bir cinsel taciz travması olan bir hasta, geçirdiği atak sırasında yere yığılır, bayılır; baygınlığı sırasında yaptığı hareketler ve çıkardığı seslerle cinsel bir eylemi canlandırmaktadır. Duruma dışarıdan bakan ve bu ruhsal düzenek hakkında bilgisi olan doktor durumu anlar ancak bu eylem hasta için travmasının kökenindeki olguyu görmesini imkânsızlaştırmaktadır. Psikanalizin erken döneminin diliyle ifade edersek, enerji yatırımının motor boşalım kanalına yapılması zihinsel kavrayışı bloke etmekte, kişiyi kendi ruhsallığına kör kılmaktadır.

Eylemin bu körleştirici etkisini, gözün kendini görememesine benzetebiliriz. Eyleme dışarıdan bakabilme yetisi ve mesafesi kaybolmakta, âdeta kişinin kendisi eylemleşmektedir. Bu yazıda, Freud tarafından “eyleme dökme” (agieren) olarak adlandırılan bu olgunun psikanalitik kavramlaştırmalarda nasıl kuramsal ve klinik açılımlara sahip olduğu ele alınacak, daha sonra kuşaklar-arası geçiş özelliği üzerinde durulacaktır.

Agieren

“Eyleme dökme” kavramı psikanalizde birden fazla anlamda kullanıldığı için bir belirsizlik içerir. 1968’de kavramla ilgili Kopenhag’da yapılan sempozyumun sonuç bildirgesinde “eyleme dökme”nin değişik tanımlarını savunanlar arasında bir uzlaşma olamadığı belirtilmiştir (Boesky, 1982). Freud’un “agieren” kavramı İngilizce psikanaliz literatüründe “acting-out” (eyleme dökme) olarak çevrilmiştir.

Bu kavram Fransız psikanalizinde “*passage a l’acte*” (eyleme geçme) olarak yer alır ancak bu çeviri eleştirilir. Bu eleştiriye göre, “*passage a l’acte*” daha çok kriminal bir vurguya sahip olup kontrol edilmesi zor dürtüsel davranışı anlatır (Mijolla-Mellor, 2005).

Agieren’de çatışmalı ruhsal içeriği sözelleştirmek yerine eylemle ifade etmek vardır. Freud’un konuyla ilgili temel anlayışını ortaya koyduğu makale “*Remembering, Repeating, and Working-Through*” (1914) (“Hatırlama, Tekrarlama ve Derinlemesine Çalışma”)dır. Freud hatırlama ve eylem arasındaki farka değinir ve hastanın bastırıp unuttuğunu hatırlamadığını, ancak eyleme döktüğünü söyler. Freud bu metinde, analizde ortaya çıkan hâliyle eyleme dökmenin analizan için nasıl riskler taşıdığını da ele alır ve analisti analizanın yaşamını ciddi şekilde etkileyebilecek bu tehlikelere karşı uyanık olmaya çağırır. Analist ne yapıp ne edip analizanın çatışmalarını “psişik alan”da tutmanın yollarını bulmalıdır. Freud bu makalede teknikle ilgili olarak önemli bir not düşer. Bu not, “eyleme dökme”nin iletişimsel ve derinlemesine çalışma-sal (*working through*) özellikleri açısından anlamlıdır: Evet, “eyleme dökme” analizin ve hastanın güvenliği açısından ihmal edilmemelidir. Ancak analist bunları çok erken de engellemelidir çünkü eylemle anlatılmakta olanı yarıda kesme riski vardır. Bundan analitik çalışma zarar görür.

Makaleye editör notu yazan Strachey’e göre (1914) bu makalenin önemi, eyleme dökme ile birlikte, “tekrarlama zorlantısı” (*repetition compulsion*) ve “derinlemesine çalışma” (*working through*) kavramlarının ilk defa ortaya çıkmasındandır. Kogan (2007), Freud’un “eyleme dökme”yi hatırlamaya karşı direnç olarak gören tanımlamasının yanında daha örtük kalan başka bir yaklaşımını da gözler önüne serer. Ona göre “tekrarlama zorlantısı” (*repetition compulsion*) bir hatırlama şeklidir. Zaten metin içinde Freud da bir nüansı koruyarak eyleme dökmenin çoğu zaman bir direnç ancak bazı anlarda da “bir tür hatırlama” (*a particular “way of remembering”*) olduğunu söyler (Freud, 1914, s. 150). “Hatırlama” ve “eylemde bulunma”yı birbirinin karşısı ve alternatif olarak gören yaklaşım sonraki yıllardaki klinik deneyimler tarafından her zaman doğrulanmamıştır. Hatırlama ve eyleme dökme bazı klinik anlarda bir arada bulunmaz ancak bazı diğer klinik durumlarda birlikte var olabilir (Boesky, 1982).

Freud'un eyleme dökme ile ilgili bu ikili tutumu sonucunda bazı analistler için "eyleme dökme" bir dirençtir, diğerleri için eyleme dökme derinlemesine çalışma için elzemdir. Örneğin, tüm aktarım bir eyleme dökmedir (Boesky, 1982; Kogan, 2007).

Acting out – Acting in

Freud'dan sonraki yıllarda kavramın kullanımında bir çeşitlenme olarak "acting out" ve "acting in" ayrımının çıktığını görürüz. "Acting in" ilk olarak 1957'de Zelig tarafından kullanılmıştır (Akhtar, 2013). Bu kavramlardan ilki, psikanaliz odasındaki aktarım ilişkisinden bağımsız eyleme dökme, ikincisi psikanaliz odasındaki aktarım ilişkisi ile bağlantılı eyleme dökme ifadesi ifade etmek amacıyla üretilmiştir.¹ Greenacre (1950) ve Fenichel (1954) "analiz içinde eyleme dökme" (*acting in*) ve "analiz dışında eyleme dökme" (*acting out*) ayrımı yapmışlardır. Zamanla ikincisinin tanım alanında bir genişleme olmuş ve "görünüşte eylem olmayan" olgular bile bu tanıma dâhil edilmeye başlamıştır. Eylem kavramı daha önceleri motor özelliklere sahip ve dramatik şekiller alan olgular için kullanılırken (analizanın konuşmanın yerini alan veya ona eşlik eden bedensel hareketleri ve çerçeveyi bozmaya yönelik edimleri; örneğin hastanın seansı erken terk etmesi, divandan kalkması, odada dolaşması, yanında yazılı şeyler getirip okumaya başlaması, analiste fiziksel saldırıda bulunması, vs.) sonraki yıllarda, görünüşte bu kadar dramatik olmayan hatta açıkça görünür olmayan, net bir şekilde algılanmayan olgular da analiz içinde eyleme dökme tanımını almaya başladı. Örneğin, analizanın sessizliği ...

"Acting in"e yönelik ilgi eyleme dökme ile aktarımın birbiriyle olan ilişkisinden kaynaklanır. "Acting in" tipindeki eyleme dökme analizanın malzemesinin yeterince analiz edilmemesi veya analizanın yapılan yorumları yeterince sindirememesiyle bağlantılı görülmüştür.

Boesky (1982) "acting in" ve "acting out" ayrımını metapsikolojik ve fiziksel değişkenleri birbirine karıştıran yanlış bir ayrım olarak eleştirse de, "gerçekliği değerlendirme" zayıflıkları olan hastaların yaşamları boyunca ego-sentonik, kompleks tekrarlayıcı davranışlar gösterdiklerini belirtir. Bunlar "acting out"

¹ Bu tanımlama bazen fiziksel konularla ilgili bir ayrım olarak da kullanılmaktadır. Analiz odasının içinde veya analiz odasının dışında eyleme dökme olarak.

olarak adlandırılır. Greenacre (1950) da benzer şekilde, söz öncesi dönemde ağır travmaya maruz kalmış hastalarda eyleme dökmeye genel bir eğilim görür (Greenacre bunları “acting in” değil “acting out” olarak tanımlar). Fenichel (1954) “acting out” ve aktarım arasındaki farklara odaklanır ve şöyle bir ayrım yapar: İkisi de tekrardır ancak aktarımda belirli bir kişiye karşı takınulan tutum varken “acting out”ta kim olduğu belirleyici olmadan -herkese karşı- girilebilen eylemler bulunur. Kogan’a (2007) göre “acting out” hastanın acı veren duygulardan kaçınmak için, hatırlamak yerine eyleme geçmesidir. “Acting in” ise hastanın aktarımda eyleme geçmesidir.

Özet olarak söylemek gerekirse, “acting in” analitik ortamda ortaya çıkan ve analitik sürece katkıda bulunan bir düzenek olarak görülürken, “acting out” analitik ortam dışında (burada analizin fiziksel ortamının ve/veya aktarımsal (psikişik) alanın dışı kastedilmektedir) gerçekleşen ve asli amacı acı verici duygulardan kaçınmak olan bir düzenek olarak tanımlanmaktadır.

“Acting in” ve “acting out” kavramlarının tanımları ve ayrımlarıyla ilgili tartışmalar belli bir süredir zayıflamış görünmektedir. Son otuz senede psikanaliz sahnesinde yerini alan “canlandırma” (*enactment*) kavramı konuyla ilgili yeni boyutlar ortaya çıkarmıştır. Bu kavramın ortaya çıkışı psikanalitik düşüncedeki gelişme ve değişimlere dayalıdır. Psikanaliz son yarım yüzyılda gitgide “iki-kişilik bir ruhsallık” çerçevesinde tanımlanan karmaşık ruhsal ve ilişkisel süreçlerin bilimi olmaya başlamıştır. İlk defa Joseph Sandler tarafından “acting in”e alternatif olarak düşünülen kavram daha sonra Jacobs (1986) ve McLaughlin (1991) tarafından bugünkü anlamına yakın kullanılmıştı. “Canlandırma” kavramı “acting in”e tercih edilir olmuştur çünkü “acting in” kavramının “acting out” kavramına kelimesel benzerliği ve dolayısıyla “hatırlamaya direnç” çağrışımı vardır. Üstüne üstlük değişen psikanalitik iklim, oda içinde analist ve hastası arasında daha etkileşime dayalı, aktarım ve karşıaktarım süreçlerinin karmaşık iç içeliğinin hakını veren, iki yönlü bir kavramı elzem kılmuştur.

Gerçekleştirme (Actualization)

Eyleme dökmeyi işlev ve anlamlarını araştırdığımızda iki ana grupta tanımlama buluruz:

1- Ruhsallıktaki duygulanım yüklerini ve dürtüsel devinimleri zihinselleştirilmeyip motor boşalımı tabi tutmak; 2- Bastırma veya diğer savunmasal düzeylerle bilinçten uzak tutulanı canlandırarak hatırlama/hatırlatma. Psikanalizin son birkaç on yılı eyleme dökmenin ikinci grup anlamı üzerinde yoğunlaşma içermektedir. Bu anlamı bugünlerde en iyi ifade eden kavram “canlandırma”dır (*enactment*). Canlandırma’nın kavramsal olarak gelişimi kökensel olarak klasik tanımlarda var olan “gerçekleştirme”den (*actualization*) gelir.

Boesky (1982) eylem kavramının, motor boşalım yönünden ziyade gerçekleştirme yönünü ele alır ve onu bilinçdışı aktarım düşlemlerinin analiz odasında vücut bulması olarak tanımlar. Yazara göre, psikanaliz eyleme dökme olmadan “gerçekleşemez.” Aynen aktarım olmadan gerçekleştiremeyeceği gibi ... Eyleme dökme aktarımın psikik gerçekliğini ifade eden araçtır. Analitik süreçte hastanın iç dünyası düşünce veya anı olarak değil eylem olarak yeniden gerçekleştirilmekte/üretilmektedir.

Laplanche ve Pontalis (1973) Freud’un 1914’teki tanımlamasına dönerek, bu tanımlamada Freud’un motor boşalım ve gerçekleştirme arasındaki ayrımı belirgin şekilde yapamadığını iddia ederler. Sandler (1976) konuya değinerek, analizanın belli bir rol ilişkisini analitik ortamda empoze ederek -ve analistin ilişkisel olarak “kaçınılmaz bir yanıtlayıcılıkla” bu empoze edilen role girmesiyle- arzu doyumunu sağlama girişiminde bulunduğunu belirtir. Sandler’e göre bu rol ilişkisini oluşturma girişimi sırasında “analitik olarak pek de yabancı olmayan tek eylem” (s. 45) vardır: Konuşmak (!). Belki burada belirleyici olan, analistin de katıldığı “gerçekleştirme”de hastanın sözel üretiminin çağrışımdan karşılıklı konuşmaya geçmesidir (*shift from reporting to conversing*) (Boesky, 1982).

Eyleme dökme olumsuz bir nitelikte anılan bir kavram olsa da, analitik çalışma için vazgeçilmez bir öneme sahiptir çünkü iletişimsel açıdan bir işlevi vardır. İç dünyayla analiz odası arasında iletişim kurar. Aynı zamanda eyleme dökme-lerin tekrarlayıcı özellikleri, hastanın iç dünyasının malzemesini derinlemesine çalışma imkânı verir. Bu işlevin psikanalitik değerlendirmelerde ön plana çıkmasıyla, literatürün eyleme dökme kavramına ilgisinde, motor boşalım olgusunun yerini derinlemesine çalışma almaya başlar. Eyleme dökme, eğer aktarım analitik şekilde yorumlanma sürecine girmemişse derinlemesine çalışmasız gerçekleşir (örneğin, dış dünyada, yer değiştirmiş aktarımsal bir ilişkinin yaşattıklarında).

Fakat derinlemesine çalışma asla eyleme dökme olmayan bir klinik ortamda yapılamaz çünkü aslında aktarım toptan bir eyleme dökmedir.

Eyleme dökmelemlerle rüya arasında yakınlıklar vardır. “Günün kalıntıları” (*day residues*) rüya için nasıl bir işleve sahipse, “aktarımsal kalıntılar” (*transference residues*) da “eyleme dökmelemler” için benzer işlevlere bürünür. Eyleme dökmelemlerin de “örtük içerikleri” (*latent content*) ve “açık içerikleri” (*manifest content*) bulunur. Hastaların eyleme dökmelemlerini “ussallaştırma”ları (*rationalization*) “rüya çalışması”nda (*dream work*) yer alan ikincil revizyona benzetilebilir. Eyleme dökmelemlerin temelindeki gerçekleştirme, rüya düzeneklerindeki gibi arzuyu doyurmaya yönelik olarak görülebilir. Gerçekleştirme bilinçdışındaki arzuyu gerçek yaşamda doyurmaya çalışır (Boesky, 1982).

Enactment (Canlandırma)

Akhtar (2009) kökenini gerçekleştirme olgusundan alan çağdaş psikanalitik kavram canlandırma’yı beş şekilde tanımlar (s. 513-514):

- 1- Analizanın aktarım düşlemlerini odada hareketle ifade etmesi. Bu hâli ile “acting in” kavramından farkı yoktur.
- 2- Analizanın “yansıtımlı özdeşleşme” ve analistin “rol yanıtlayıcılığı” ile ortaya çıkan, analistin odada analizanın aktarım düşlemine uygun davranış göstermesi (Sandler, 1976).
- 3- Odada analist ve analizan tarafından gerçekleştirilen bilinçdışı, gömük, ince düzeyde beliren ve etkileşimler yaratan drama serisi (Levine ve Friedman, 2000; Smeke Cassorla, 2005). Bu tanımlama “özellikler-arasılık” kuramcılarının analisti odada ortaya çıkan yaşantıların “ortak-yaratıcısı” olarak görmelerine denk düşmektedir.
- 4- Analistin karşıaktarımsal arzusunu odada eyleme dökmesi. Bu sebeple kavram “karşıaktarım canlandırması” şeklinde iki kelimelik kullanım hâlinindedir (Jacobs, 1986).
- 5- “Yorumlayıcı Canlandırma” (*Interpretative Enactment*) (Steiner, 2006). Bu tanıma göre her yorumlama etkinliği karşıaktarımsal duygu ve tutumları aktarır.

Baskıcı ve iğdiş edici özelliklere sahip bir anne ve bu anne karşısında ezilen ve oğluyla yakın bir ilişkiden kaçınan, içine kapanık, garip bir adam olarak tanımlanan baba tarafından büyütülen Bay R. terapiye hep erken gelip bekleme odasında oturmaktadır. Seans başlangıçlarında bir ritüel hâline gelen şekilde terapist bekleme odasına giderek onu terapi odasına davet etmekte, odaya giden antredeki iki kapıyı, Bay R. geçtikten sonra sırasıyla kapatmakta ve sonrasında onun karşısındaki koltuğa oturmaktadır. Söz konusu seansın olduğu gün, terapist yine Bay R.'yi bekleme odasında bulmuş ve onu terapi odasına davet etmiştir. Ancak bu sefer terapisti şaşırtan bir farklılık olmuş, Bay R. ilk kapının önünde aniden durup abartılı bir reveransla terapiste yol vermiştir. Bu durum karşısında kısa süreli bir tedirginlik yaşayan terapist, kendini Bay R.'den önce kapıdan geçerken bulmuştur. Bay R. terapistin arkasından kapıyı kapamış ve ikinci kapının başında gene abartılı şekilde terapisti odaya buyur etmiştir. Terapist bu sefer de önden geçmiştir. Bu arada göz ucuyla arkasından kapıyı kapatan Bay R.'ye baktığı zaman onun yüzünde alaycı bir gülümseme olduğunu ve eliyle de günlük beden dilinde "yürü bakalım" anlamına gelen bir hareket yaptığını fark etmiştir.

Takip eden dakikalarda terapist olup bitenin anlarını üzerine düşünürken kendini hastanın anlattıklarına veremediğini görür. Birkaç dakika sonra Bay R. terapistin bu seansta "içine kapalı ve garip bir görüntü içinde" olduğunu söyler. Terapistin bu hâli ve Bay R.'nin bu duruma tepkileri seans boyunca devam eder.

Daha sonraki seansların başlangıcındaki terapi odasına gidiş sekansları Bay R.'nin terapiste kapılardan geçişte yol vermesi ve terapistin tereddütlü ve zorlanan bir şekilde onun önden geçmesini istemesine sahne olur. Zaman zaman ikisi kapının önünde hareketsiz kalmaktadırlar. Bir seferinde aynı anda kapıdan geçerken çarpışacak gibi olmuşlardır.

Bu sürecin ilerleyen seanslarından birinde Bay R. çocukluk yıllarında babasını idealize edememesinin sıkıntılarını ve bunun onda yarattığı eksiklik duygusunu anlatırken, "Benim önüme düşecek, bana yolu açacak ve kendime rehber kılacağım bir baba isterdim" der. Bununla birlikte, aynı seansta, babasıyla ilgili onu en çok yaralayan anılardan birisi olarak, oturdukları mahallede kendi yaşında çocukların, başı önüne eğik ve mırıldanarak yürüyen babasını, arkasına sıralanıp

yürüyerek taklit ettikleri günü anlatır. O gün çocuklardan birisi babanın ceke-
tine kâğıttan bir kuyruk iğnelemiş ve bu kuyruğun ucunu yakmıştır.

Bay R. ile seans girişinde deneyimlenen canlandırma, onun babasına yö-
nelik ikircikli duygularını terapist için görünür hâle getirmiştir. Bunlar, saygı
duymak istediği, kendisine önder kılmak istediği bir babaya yönelik duygular-
dır ancak öte yandan böyle bir babaya sahip olmaktan kaygılanmakta, onunla
ne yapacağını bilmemekte ve hatta annesi ile özdeşleşerek bu babayı kastre et-
menin yollarını aramaktadır. Başka bir açıdan, abartılı reveranslar, duyduğu yo-
ğun ihtiyaçtan utanç duyarak bu duygusunu komik bir şeye dönüştürmeye ça-
lışması, böyle bir gereksiniminin olduğunu inkâr çabalarıdır.

Canlandırmalar yoğunlaşması (*condensation*) çok yüksek sahnelerdir. Bay
R. ile terapistin birlikte rol aldıkları bu canlandırmayla ilgili önceki paragrafta ya-
pılan yoruma başka boyutlar da eklenebilir. Rüyalarda olduğu gibi, üzerine dü-
şündükçe ve aktarımsal boyutta derinlemesine çalıştıkça, bu canlandırma yeni
yeni bileşenlere bölünebilir.

Canlandırmanın Sıradanlığı

Jacobs analitik ortamda en olağan ve sorunsuz görünen, olması gerektiği gibi ol-
duğu düşünülen durumların nasıl eyleme dökmeler barındırabileceğini ve bun-
ların aktarım-karşıaktarım ortaklıklarında -canlandırmalar olarak- gerçekleşebi-
leceğini anlatmaktadır (Jacobs, 1986).

Yazara göre, karşıaktarımsal olgular analitik ortamın kuvvetli belirleyicileri
olarak hep vardır. Aktarımlarla iç içe örüntüler oluştururlar. Kaba ve görünür
olma ihtimalleri yanında, çok “ince” (*subtle*) şekilde var olabilirler. Analitik
teknğin gereği veya doğal/olağan/alışılmış şekli olarak değerlendirilebilecek
detaylarda “örtük” kalabilirler. Aktarımın da karşıaktarımın da açık (kaba motor
eylemler düzeyde olan) ifadelerinin yanında ses tonu, konuşmanın ritmi, sentaks,
sessizlik gibi örtük ortaya çıkışları da vardır. Canlandırmalarda hareketler kadar
hareketsizlik, konuşma kadar sessizlik de eylemsel özelliklere sahiptir. Jacobs
olumlu aktarımın yorumlanmamasına dair eski psikanalitik anlayışa da değinip
bu teknik yaklaşımın, **olumlu aktarım görüntüsü** arkasındaki bazı önemli eylemsel
ortaklıkların gözden kaçmasına sebep olabileceğine değinir.

Sandler'in (1976) analistin "askıda duran dikkat"inin (*free-floating attention*) "askıda duran yanıtlayıcılığa" (*free-floating responsiveness*) dönüşümünü anlattığı klinik olgular canlandırmanın sıradanlığı açısından değerlendirilmelidir. Sandler'e göre analizan analiste belli bir nesne ilişkisini empoze eder. Analistin buna "yanıtlayıcılık" (*responsiveness*) içinde olması iki tarafın belli bir eyleme dökmede buluşmalarıyla sonuçlanır. Analiste düşen bu tür bir eylemsel ortaklığı fark etmesi ve üzerine düşünmesidir. Canlandırmanın kapsamı içinde kalarak, onun repliklerini, tekrarlarla yeniden oluşturma noktasından ileriye gitmeyen yorumlama, analitik anlama ve açıklama işlevini yitirmiştir.

Jacobs'a göre (1986) "doğru yorum"un tanımı tek düzeyli değerlendirmelerle anlaşılamaz. Bazen bir düzeyde, örneğin bilişsel ve entelektüel düzeyde doğru olan bir yorum "metakomünikatif" bir boyutta, duygular üzerinde -bilişsel düzeyde öngörülmemiş- etkilere sahip olabilir. Yorumun karşı taraf tarafından nasıl duyulduğunu ve analist-analizan ilişkisinde nasıl dinamiklere dönüştüğünü değerlendirerek yorumun niteliği ve değerine karar verilebilir². Yorumu değerlendirirken onun analizin "süreç özelliği"ne bir katkısı olup olmadığına dikkat edilmelidir. Yorum süreçte bir ilerleme ve açılma sağlamakta mıdır yoksa sahnelenen bir canlandırmanın tekrarlayan, takılan ve tıkayan özelliklerine mi bürünmektedir?

İronik Gülüş

Bayan P'ye yorum yapan terapist bu yorumların içeriğinden ve zamanlamasından memnun olmasına karşın bir şeylerin eksikliğini hissederek olmuştur. Görünürde her şey güzel gitmekteydi. Bayan P. olumlu bir çalışma ittifakı içerisindeydi. Onunla yapılan seanslarda terapist kendini zeki ve işlevsel bulmaktaydı. Özellikle yaptığı yorumlar ona bunu düşündürmekteydi. Ancak bu düşüncelerle uyum içinde olmayan duyguları da günden güne belirginleşmekteydi.

² Analizanın yorumu nasıl dinlediğini ve duyduğunu dinleyebilmek analizanın nesne ilişkilerini anlamak açısından çok önemli bir araçtır. Yorumun analizanın iç dünyası tarafından belli bir şekle sokulması (**yanlış anlaşılması**, ekler, çıkarmalar yapılması, çarpıtılması), analizanın bu yorumu sözlerle ve/veya eylemlerle yanıt vermesi, analistin analizanın bu dinleme şekline göre bir role girmesi (konumuzla ilgili olarak, bir yorumun alınma şeklinin analitik süreci bir çıkmaza sokması) dinamiklerini daha iyi anlamak için "dinlemeyi dinlemek" kavramı önemli bir araçtır (bkz. Fairbairn, H. F. (1997). *Malentendings and psychic truths*. *International Journal of Psychoanalysis*, 78, 439-451).

Terapist, hissettiği ve adını koyamadığı bu şeyi anlamaya çalışmakta ancak mesafe kaydedememekteydi.

Bir gün Bayan P'nin seansından sonra verdiği arada meslektaşıyla konuşurken, geçmişte okuduğu lisenin müdürünün yaptığı bir şeyden bahsetti. Lise müdürü boş geçen saatlerde gürültü yapan sınıfa bir hışımla girer; kızgın bir yüzle öğrencilere bakar ve şöyle dermiş: “Şimdi oraya gelip hepinizi disiplin kuruluna götürürüm, cezalandırırım ... **falan ... filan ...**” Müdür sondaki “falan filan”da hafifçe gözünü kırpar ve belli belirsiz gülümsermiş. Meslektaşıyla birlikte bu anıya güldükten sonra, terapist bunu neden hatırladığını ve anlattığını merak etti. Bu anının, özellikle son günlerde kafasına takılan Bayan P'nin terapisindeki memnuniyetsizliğiyle ilgisi neydi?

Sonraki seansta yaptığı bir yorumun son kelimelerinde bir şey fark etti. Yorum gene zekice ve çok şeyi açıklayan bir türdendi. Bayan P, yorum tamamlanınca yüzündeki memnuniyet ifadesiyle beraber hafifçe, belli belirsiz gülümsemişti. Bu belli belirsiz gülümseme aynı anda, aynı şekilde terapistin yüzünde de belirmişti. Terapist bu saniyelik karşılıklı gülümsemelerin, terapinin başından itibaren her yorum yapıldığında ortaya çıkmış olduğunu hatırladı. Terapist daha önceleri yorumun libidinal doyumunu olarak okuduğu ve karşılıklı olarak bir hoşlanma şeklinde anlamlandırıdığı bu gülümsemelerin ironik bir tarafı olduğunu fark etti. Terapist ve Bayan P. bütün bu yorumu ve yorumu taşıyan seansı, o karşılıklı gülümsemeyle bir “terapi parodisi”ne çeviriyor gibiydiler.

Terapist bu farkına varışla çalışmaya başladığında ve durumun üzerine odaklanınca, Bayan P. şöyle dedi: “Tabii ki işte bilinçdışı, rüyalar, babaya, anneye duyulanlar, ne kadar esrarengiz ve hoş, sanki bir psikolojik film seyrederek gibi. Ama benim durumum farklı...” Bayan P. terapi ortamından, ofisteki sessizlikten, terapistinin ciddi ciddi onu dinlemesinden, odadaki divandan ne kadar hoşlandığını yine aynı şekilsel açıklamayla, âdeta bunların bir seyircisi olarak, anlattı. Terapistin “kırk dereden su getirerek” her şeyi onun iç dünyasındaki bir yerlere bağlamasına bir sanat eseri gibi bakıyordu ancak bunların onun dertleriyle pek bir alakası yoktu.

Terapist bir taraftan dinlediklerini ilk defa duyuyor gibiydi ama diğer taraftan, terapinin en başından beri yorumunun son saniyelerinde yüzünde beliren gülümsemede, yorumlarıyla ilgili ironiyi Bayan P. ile ortak yaşadığını fark etti.

İlerleyen süreçte Bayan P. etraftan nasıl göründükleriyle aşırı derecede meşgul olan anne babasının, şekille ilgilenip içeriğe hiç önem vermediklerini anlattı. Evde baş başa kaldıklarında başka, diğer insanların yanındayken başkaydılar. Diğer insanların karşısına, çok mutlu, her şeyleri yolunda bir aile olarak çıkıyorlardı. Hiç olmamış olaylar birlikte anlatılıyor ya da olmuş olanlar abartılarak aktarılıyordu. Bu “suç ortaklığı” sırasında diğer insanların onlardan ne kadar da etkilendiklerini düşünüp birbirlerine göz ucuyla bakıyor ve gülümsüyorlardı. Bayan P. süreç içinde bu gülümsemede acı bir ironinin var olduğunu kavradı. Tüm bu görüntü bir dekordu ve dekorun arkası boştu. Bayan P. anne ve babasının kendisinden neler beklediğini biliyor; o beklentilere göre konuşuyor, öyle davranıyordu. Anne ve babasının kendilerini iyi bir anne ve baba hissetmeleri için onlara “paslar atıyordu.” Terapist de bu paslardan epey almış ve zekice yorum golleri atmıştı.

Canlandırmanın Betonlaşmış Hâli Olarak “Bastion” (Kale)

Baranger, Baranger ve Mom’a (1983) göre, analitik süreci yavaşlatan ve/veya felce uğratan “hareketsizleşen yapılar” “kale”dir (*bastion*). Kale’ye katılmış, donmuş ve üzerine çalışma imkânları zorlaşmış bir canlandırma diyebiliriz. Bu şekilde “analitik alan” bir “patolojik alan”a dönüşür. Kale’nin kırılması ve sürece içgörü kazandırılması bu patolojik alanı bir “ikinci bakış”la (*second look*) ele almayı gerektirir. “Kale” analitik çalışmanın iki tarafının (analist ve analizan) birbirine mesafesiz kalarak yapıştığı bir sembiyotik oluşuma benzetilebilir. Bu sembiyotik yapışma iki kişilik (hatta neredeyse bir buçuk kişilik) bir dünya olup “üçüncü alan”ı öldürür (Aaron, 2003). Kale’nin her yıkılışı bir sembiyoz dışına çıkıştır.

Yazarlara göre, analitik tedavinin arka planı her zaman analist ve analizan arasında örtük veya aşıkâr bir anlaşma zemininde gerçekleşir: Birincil olarak bu anlaşma işlevsel bir niteliğe sahiptir (temel asimetri) (Baranger, Baranger ve Mom, 1983). İkincil olarak yapısal bir nitelik bulunmaktadır. Bunun en temel özellikleri “temel kural” (*fundamental rule*) olan serbest çağrışım ve analistin “bildiği varsayılan özne” (*su jet supposé de savoir*, Lacan) oluşudur. Bunlar aktarımın oluşumuna imkân verir.

Yazarlar sürecin işlevsel yapılarının yanında zaman içinde “öngörülmeyen bazı yapılar” (*contingent structures*) geliştiğini ve bu yapıların süreçte zorluklar

yarattığını iddia ederler (Baranger, Baranger ve Mom, 1983). Bu tür süreç zorluklarını inceleyen yazarlar asimetrinin çoğunlukla kaybolduğunu ve analistle analizan arasında daha simetrik oluşumların ortaya çıktığını gözlemlerler. Bu durumlarda analist ve analizan arasında analitik sürece karşı oluşan bilinçdışı bir ortaklık (*complicity*) vardır. Böyle durumların içine girdiğini fark eden analist ne olup bittiğini anlamak için “askıda duran dikkat” durumunu terk edip süreç-karşıtı deneyime “ikinci kez bakma” pozisyonuna geçmelidir. Süreci yavaşlatan ve/veya felce uğratan “hareketsizleşen yapılar” (*immobilized structure*) “kale”dir. Bu şekilde “analitik alan” bir “patolojik alan”a dönüşür. Yansıtımlı özdeşleşmelerle harekete geçen aktarımlar analitik alanın patolojik bir alan hâline gelmesine birinci dereceden katkıda bulunur. Bu tür aktarımlar kesinlikle yorumlanmalıdır.

İçgörünün analitik süreçte ortaya çıkışı iki şekilde görülür. İlki “tek-kişilik” (*uni-personal*) bir süreçtir. Bastırılan düşlem analistin anonim ve nötr hâline yansıtılmıştır. Analist bunu yorumlayıp içgörü kazandırır. İkinci şekil bir kale’dir. Bu kale’nin kırılması ve sürece içgörü kazandırılması her iki kişinin ruhsallığını da ikinci bakış’la ele almayı gerektirir. Yorumun gerisindeki analitik çalışma iki-kişilik’tir. Ancak yorumlama -klasik yaklaşımda olduğu gibi- hâlâ asimetriktir. Kale bir sembiyotik oluşuma benzetilebilir. Kale’nin her yıkılışı (*rupture*) bir “sembiyozdan kurtulma”dır (*de-symbiotization*). Kale’nin aşırı formu “parazitlik”tir (*parasitism*). Bu tür durumlarda analizan analisti seansların ötesine taşan bir şekilde işgal etmiştir. Bunları iki öznelğin de içinde yer aldığı mikro-psikozlara benzetebiliriz. Her analitik çalışma bu derece ağır durumlara girmez ancak hepsi kale’ler üretir (Freud’un tanımladığı hâliyle, “aktarım nevrozu” da bir kale’dir). Sürecin en önemli parçası tabii ki içgörüselle uyanışlardır ancak “içgörü görünümünde dirençler” de mevcuttur. Bunlar gerçek değil “sahte içgörü”lerdir (*pseudo-insight*). Gerçek içerik her zaman zamansallıkta geleceğe dair farklı bir perspektif açar ve nevrozun -kadere benzer- döngüsel zamansallığını kırar. Kalelerin ortaya çıkışı ve sonrasında yıkılmaları sürecin varlığına dair bir göstergedir. Ortaya hiçbir kalenin çıkmadığı bir süreçte “neyin yanlış gittiği” sorgulanmalıdır. Kale’ler “tekrarlama zorlantılı”dır (*repetition compulsion*). Bu sebeple ölüm içgüdüsünden beslenir. Onlar zamansal olarak aynılık’ta kalmak ister. Analitik süreç tekrarlama zorlantısı’nı kırarak mücadeleyle yaşam içgüdüsü ve libido kazanır. Bu sebeple analiz zevkli ve meraklı bir süreç (libidinal bir süreç) hâline gelir.

Kurtarıcı

Bay C. alkol kötüye kullanımıyla kendini kaybettiği gecelerde ne yaptığını hatırlamamakta ve sonraki günlerde çevresinin anlattıklarıyla utanç yaşamaktadır. Bu gecelerde yaptıkları onun mesleki itibarına ve sosyal çevresiyle ilişkilerine aşırı boyutlarda zarar verici karakterdedir. Gitgide şiddetini arttıran bu eyleme dökmeler karşısında tedirgin ve çaresiz hisseden terapist Bay C. için endişelenmektedir. Bay C.'nin yakın çevresi terapinin etkisini sorgulamakta, hatta "Sen terapiye başladıktan sonra daha da kötüleştin" demektedir.

Bay C. seanslarda terapistin kendisine bir şey söylemesini, bir şeyler yapmasını ve bir an önce bu durumdan çıkarmasını istemekte, ancak terapötik bir çalışmanın gerektirdiklerini yapmamaktadır (örneğin temel kural olan serbest çağrışıma karşı çıkmakta, "Siz sorun ben söyleyeyim", "Bugün siz konuşun ben dinleyeyim" demektedir). Bay C. ısrarla "Artık bir şey yapın... hâlâ bir şey yapmayacak mısınız?" diye söylenir. Krizli gecelerden birinde Bay C. çeşitli yollardan terapistin ev numarasını bulup geç bir saatte aramış ve onun hemen olay yerine gelmesini istemiştir. Terapistin istediğini yapmayacağını anlaması üzerine bağırıp çağırmaya başlamıştır. Terapist tüm bu olanları terapinin çerçevesi ve kendi mahremiyetine yönelik bir taciz gibi deneyimlemektedir.

Bay C. bir gün seansa gözleri kanlanmış olarak gelir. Oldukça gergin bir ifadeyle bir gün önce yaşadığı "korkunç olay"ı anlatır. Davet ettiği arkadaşlarıyla üye olduğu havuza gitmiştir. Bir süre güneşlendikten sonra havuza girniş ve yüzmeye başlamıştır. Davet ettiği arkadaşlarından birini kendisiyle birlikte yüzmeye çağırmıştır. Diğer arkadaşlarıyla havuzun hemen kenarında şezlongda oturan bu arkadaş istemeye istemeye yerinden kalkmış ve havuzun merdivenlerinden kendini bırakmıştır. Sonradan anlaşılır ki, bu kişi yüzmeye bilmemekte ve havuzda boy var zannetmektedir. Kısa bir çırpınmadan sonra Bay C.'ye tutunmuş ve ikisi birlikte batıp çıkmaya başlamışlardır. Kendilerinden birkaç metre ötede olan grup şakalaştıklarını zannedip durumu kakkahalarla izlemektedir. Bay C. onların yüzlerini kısa bir süre için görmekte ancak seslenemeden kendini tekrar suyun içinde bulmaktadır. İçinden "Lütfen birisi anlasın ve bir şey yapsın" diye umutsuzca yalvarmakta ancak sesi çıkmamaktadır. Artık tamamen nefessiz kaldığı ve gözleri yuvalarından dışarı fırlıyormuş gibi hissettiği anda otelin cankurtaranı tarafından kurtarılmışlardır.

Bay C. bu olayı tüm seans boyunca yoğun duygularla anlatır. Sesi bazen öfkeli, bazen inilti şeklinde, bazen yalvarıp ağlar şekilde ve hep yüksek volümedir. Kanlı gözlerini terapistten ayırmaz: “Bir şey yapın... Artık bir şey yapın” diye yalvarır. Terapist ortamın duygusal şiddetinden çok etkilenmiştir. Kendini havuzun kenarında Bay C.’yi izliyor gibi hisseder. Bu hissediş “hayal etme”nin ötesindedir. Olay bütün canlılığıyla önündedir. Havuza atlayıp atlamamakta kararsızdır. Atladığı takdirde Bay C.’nin ve onu boğan “öteki”nin kendisine de sarılacaklarından ve onlarla boğulacağından korkar. Bay C. “Bir şey yapmayacak mısınız?” diye bağırdıkça oturduğu koltukta titremekte ve gözlerini Bay C.’nin gözlerinden kaçırmaktadır. O sırada Bay C.’nin ağlamasını duyar, koltuğundan aşağıya kaydığını görür ve kendisine uzattığı ellerini görür. Ona yardım etme dürtüsüyle bu durumun içerdiği riskler ve kaygı arasında tereddütler içerisinde. Sonrasında kendini koltuğundan düşmekte olan Bay C.’yi tutarken bulur.

Bay C.’yi koltuk altlarından tutup koltuğuna oturturken, onun kendisine sıkıca sarıldığını hisseder; hafifçe kendini geri çeker ancak Bay C.’den kurtulamaz. İkinci ve daha sert bir çabayla kendini geri çeker. Bay C. oturduğu koltukta âdeta uykudan uyanmış bir yüz ifadesiyle ona dikkatlice bakar: “Neden böyle yaptınız? Neden beni kucakladınız?”

Sonraki seanslarda Bay C. terapistin kendisine dokunmasından çok rahatsız olduğunu söyler. Bu “dokunulmaktan rahatsız olma” olgusu çağrışımlarla, çocukluk yıllarında onlarda kalan, babanın akrabası genç bir erkeğin onu taciz etme anılarına kadar gider. Terapist kendi yaptığının bir taciz olayına çağrışım yapmasından rahatsızlık duyar.

Terapist bu eyleme dökme ve canlandırılmaların kendisini soktuğu rol yanıtlayıcılığının farkına varır. Bay C.’nin dissosiyatif düzenekleri ve dissosiyasyon kendi parçalarıyla kurduğu ilişkisinde -kendisi de “havuz sahnesinin anlatımında” dissosiyasyon olarak- “tacizci”, “tacize uğrayan”, “hiçbir şey yapmayan, öylesine seyreden tanık”, “kurtarmaya giderken kendisi telef olabilecek kurtarıcı” rollerine girmiştir. Taciz sahnesi içerdiği tüm bu rol dağılımlarıyla bu terapi ilişkisi için bir kale’ye dönüşmüş durumdadır. En somut ve en grotesk hâli ile havuz sahnesinin seanstaki yeniden sahnelenmesinde ifade bulan bu kale, terapinin diğer anları ve sahnelerinde de çeşitli yoğunluklarda canlandırılmaktadır.

Kuşaklar Arasında Aktarılan Canlandırma

İlany Kogan (2007 ve 2013), kuşaklar-arasında iletilen yas-tutamama olgusunun nasıl yas yerine ikameler oluşturduğunu ele alır. Kogan'a göre, bu olgu sonraki kuşaklarda "canlandırma"lar (*enactment*) yaratır. Bergman (1982) bu olguya "somutlaştırma" (*concretization*) adını vermişti (aktaran Kogan, 2007). Kogan travma ve eyleme dökme arasındaki bağlantılara odaklanır. Travma bağlantılı canlandırmayı, hem acı duygulardan ve hatırlamaktan kaçınma (Kogan bunu *acting out* özelliği olarak görür) hem de içsel bir deneyimi terapistte aktarma (Kogan bunu *acting in* özelliği olarak görür) işlevlerini barındıran bir olgu olarak tanımlar. Travma bağlantılı canlandırma sonraki kuşakların, önceki kuşaklarda yaşanan travmaları çoğu zaman kendi yaşamlarında bilinçdışı bir şekilde sahneye koymaları şeklini alabilir (Kogan, 2007).

Kogan'a göre tutulamayan yas süreçlerinde manik savunmalara rastlanır. Manik savunmalar idealizasyon, inkâr ve tümgüçlülük'ten oluşur. Kaybedilenler idealize edilir ve bilinçdışı düşlemlerde yaşatılır. Bilinçdışı düşlemler kendilerini canlandırmalarla ortaya koyar. Kaybedilenlerin öldüğü inkâr edilir. Geçmiş ve güncel zamanlar birbirine yapışır. Böylece zamanın geçişinin gerçekliği inkâr edilir. Kogan'a göre (2007), canlandırma gerçekleştirme'nin (*actualization*) bir alt-kategorisidir. Buna göre, kişi, öteki'nden düşlemini doyurmasını sözel olarak istemez, öyle bir davranır ki diğer kişi o isteği doyuracak şekilde etkileşime girmek zorunda kalır.

Kogan (2007) canlandırmaları tekrar etme itkisinde "ilkel bir özdeşleşme"nin (*primitive identification*) var olduğunu düşünür. Kaybedilenle özdeşleşilir. Freud'un (1917) dile getirdiği geride kalanın kaybettiği kişiden ayrılmamak için bizzat o nesne hâline dönüşmesi olgusu da bu durumu işaret eder. Böyle durumlarda travma mağdurlarının çocuklarının benliklerinde ayrışma eksiklikleri görünür.

Hem bu tür özdeşleşmeler hem de travmatik olayın inkâr edilmesi ve/veya bastırılması sonraki kuşakların ruhsal dünyalarında "psişik bir delik" (*psychic hole*) yaratır. Kogan bu deliği, astrofiziğin alanından bir metafor kullanarak "kara deliğe" benzetir³. Kogan (2013) psişik deliği, çocukların ruhsallıklarında önceki kuşakların travmasını taşıyan bir "kapsüllenme" (*encapsulation*) olarak tanımlar.

³ "Kara Delik" kavramı, psikanalitik literatürde, erken dönemdeki ağır travmalar, erken ayrılmalar, ölü annenin içselleştirilmesine gönderme yapılarak, psikotiğin çocuksu felaketi anlamında (Bion), psikojenik otizm olarak (Justin) ve psikotik ve şizofrenideki kişiliklerin yapısal özelliklerini tanımlarken (Grotstein) kullanılmıştır (aktaran Kogan, 2013).

Kaybolan Rüya Kitabı

Elli yaşlarında olan Bayan D. terapistin tatilleri konusunda çok hassas ve tedirgindi. Tatillerden ve aralardan önce, terapistin nereye gideceği, seyahat ediyorsa hangi aracı kullanacağıyla ilgili, gittiği yerin tehlikeli bir yer olup olmadığıyla ilgili tedirgin düşüncelere kapılıyor ve zorluk çekerek de olsa, terapiste bunlarla ilgili sorular soruyordu. Terapist bu tür sorulara yanıt vermediği zaman rahatsızlığı artıyordu. Terapötik süreç ilerledikçe bu konuda sıkıntı ve gerginlik yoğunlaştı. Terapistin bağlantı bulma ve yorum yapma gayretleri de boşa çıkıyordu. Terapist seans yapılmayacak tarihleri önceden söylemesine rağmen, verilecek araya az zaman kala Bayan D. bu konuda hiçbir şey bilmediğini, terapistin kendisine bilgi vermediğini söylüyordu.

Bir tatil arasından sonra yapılan ilk seansa oldukça öfkeli gelen Bayan D. terapistin olmadığı haftanın ilk seansına geldiğini ve terapisti bulamayınca büyük kaygı ve öfkeye kapıldığını anlattı. Terapistin sekreterinden o hafta seans yapılmayacağını öğrenince öfkesi daha da artmıştı. Tatil tarihlerinin kendisine söylenmediğinden tamamen emindi. Bu durum karşısında terapist de tarihleri sahiden söylemiş olup olmadığıyla ilgili şüphelere kapılmıştı. Ayrıca terapist yapılmış olan bazı seans tarihi değişikliklerini defterine kaydetmemiş olduğunu fark etmişti ve bunun sonucunda oluşabilecek aksaklıklar son anlarda giderilmişti.

Bayan D'nin seanslarından birinde terapistin gözü Bayan D'nin başının arkasındaki duvardaki kitaplığa takıldı. Her zaman orada duran bir kitabın orada olmadığını fark eden terapist o noktadan itibaren bir türlü Bayan D'yi dikkatlice dinleyemedi. Kitabı kime verdiği kafasına takılmıştı. Kitaplarını alıp getirmeyenlere kızgınlık duyuyordu. Kitabı internetten ısmarlamayı planlamaya başladı. Seansın sonuna doğru Bayan D'nin sesini duydu: "Beni dinlemiyorsunuz. Zaten üç seans önce seansın sonunda anlattığım bir rüya için de 'Seansımız bitiyor, bu rüyayı konuşamıyoruz ancak önümüzdeki seans konuşmalıyız' demiştiniz ve sonra unuttunuz. Hiçbir şeyi bu rüyayla bağlantılı düşünmediniz. Rüyayla ilgili bir şey sormadınız."

Terapist hastasının değindiği bu rüyayı hatırlayamadı. Dönüp baktığı notlarında da bu rüyayı yazmamıştı. Daha sonra seansta kafasına takılan kitabın rüyalar üzerine bir kitap olduğunu fark edip olup bitene hayret etti.

Bir sonraki seansta terapist Bayan D.'den rüyasını bir kez daha anlatmasını istedi. Rüyada bir garda unutulmuş bir tahta bavul vardı. Tahta kapakları kırılmış ve iplerle bağlanmış bir bavuldu bu. İçinden kâğıtlar ve kumaş parçaları sarkıyordu. Kâğıtlar paramparça olmuş, kumaşlar paçavraya dönmüştü. Rüyanın çağrışımlarında Bayan D. anneannesinin evinde oturma odasındaki dolabın altında duran bir tahta bavuldan bahsetti. Sonra anneannesinin evini anlattı. O evle ilgili en önemli anısı anne ve babasının çıktıkları seyahatlere giderken onu oraya bırakmalarıydı. En erken yaşlardan itibaren tekrar eden bu bırakmalarda, anne ve baba kendisine herhangi bir açıklama yapmaz ve anneanne onu oyalarken evden kaçarlarmış. Anne ve babasının ortadan kaybolduklarını fark eden çocuk saatlerce ağlar, daha sonra bitkin bir şekilde uykuya dalarmış. Bu anıların içinde bir başkasında, anne ve babası seyahatleyken anneannesinin salonunda oynayan Bayan D. sık sık oturma odasına koşarak gidip duvarda asılı olan anne ve babasının resimlerine bakıyordu. Bu çağrışımdan sonra, "Herhâlde onları unutmamak için yapıyordum" dedi. Terapist "Siz onları unutmamak için resme bakıyordunuz çünkü onların sizi akıllarında tuttuklarından emin olamıyordunuz" diye yorumladı.

Takip eden seanslarda Bayan D.'nin depresif şikâyetleri ortaya çıktı. "Yas tutar gibiyim. Kimi kaybettim? Neyi kaybettim?" diye sorup duruyordu. Seanslar boyu tekrar eden sorulardı bunlar: "Kimi kaybettim? Neyi kaybettim?" Sonra bu sorular ağızından bir farklılıkla çıktı: "Kim kayboldu? Ne kayboldu?" Bu farklılık kendisine işaret edilince anlamadı. Farklılığın ne olduğu söylenince önemsemedi. "Aynı sorular işte..." dedi.

Bir gün seansa geldiğinde çok heyecanlıydı. Annesiyle konuşurken o güne kadar varlığını bilmediği bir büyük teyzenin dramatik hikâyesini öğrendiğini söyledi. Bu büyük teyze, anneannenin ailesi Balkanlardaki memleketlerinden İstanbul'a göç ederken kaybolmuştu. Aile malını mülkünü yok pahasına alelacele satmış, bir anlamda her şeylerini kaybetmişti. Eşyalar denklenmiş, kalmaya karar veren ya da daha sonra gelecek olanlarla vedalaşmış ve karı koca altı çocukları ve ailenin emektarı olan yaşlıca bir kadın uzun, tehlikelerle dolu bir yolculuğa çıkmıştı. Bu yolculuk sırasında defalarca aktarmalar yapılmış, değişik araçlara binilmiş, hesapta olmayan aksamalarla boğuşulmuştu. Bu aktarmalardan birinde, topraklarını işgal eden ordunun askerleri araçları durdurmuş ve hiçbir açıklama

ve ricayı dinlemeden grup hâlinde seyahat eden insanları birbirinden ayırarak bir kısmının geçmesine izin vermiş, diğerlerinin bir sonraki araçla geleceklerini söylemişlerdi. Böyle bir durumla karşılaşan insanların paniklediği, sağa sola koşturdukları ve sonrasında dipçiklenerek araçlara doldurulduğu bir sırada, anneanneden iki yaş küçük olan kız kardeş ve yaşlı bakıcı kadın ailenin geri kalanından ayrı düşmüşlerdi. Bu dramatik ayrılıktan sonra, aile üyeleri yaşamlarının sonuna kadar bakıcı kadını ve ayrıldıkları sırada sekiz yaşında olan bu kardeşi bir daha görmemişlerdi. Anneanne bu hikâyeyi anneye birkaç defa anlatmıştı ancak bu konuda soru sorulmasından ve uluorta konuşulmasından hoşlanmazdı. Anneannesi bu hikâyenin torununa anlatılmasını istememiş ve kızına “Sen dinlediğinde çok üzüldün, çok ağladın, kızına anlatma” demişti.

Bayan D. annesinden, isminin kaybolan teyzenin göbek adı olduğunu öğrenmişti. Kaybolan kız kardeşinin ismini Bayan D’ye vermek, annenin söylediğine göre anneannenin kararı değildi. Bayan D’nin annesi böyle bir kararı kendisinin de belli bir amaç ve seçim olarak vermediğini düşünüyordu çünkü kayıp teyzenin “bu ismini” o da bilmiyordu. “Bu ad bana esrarengiz bir şekilde koyulmuş anlayacağınız. Annemin dediğine göre bana isim koyulduktan birkaç ay sonra anneannem benim adımla kaybolan teyzemin göbek adının aynı olduğunu söylemiş.”

Toplumsal Canlandırma

Bu yazıda “eyleme dökme,” “canlandırma,” “kale,” bunların “örtülükleri” bireysel psikolojinin derinliklerinin olguları olarak ele alındı. Ancak tüm yazılanlar, bu olguların varoluşlarının hep “ilişkisel bağlamları” kullanıp iki-kişilik sahnelere dönüştüğünü de gösterdi. Bu açıdan, bu olguların grupsal, toplumsal karakterlere bürünmesinin kaçınılmaz olduğunu söylemek gerek. “İki-kişilik” oluveren artık “toplumsal”a dönüşme yolundadır. Kaldı ki bu tür aktarımsal bağlantılar iki yönlüdür. Sadece “mikrodan makroya” (bireyselden toplumsala) değil, “makrodan mikroya” (toplumsaldan bireysele) geçişler de vardır.

Bu bağlamda toplumsal arenada “sahneye konanlar”ın, “canlandırılanlar”ın “eyleme dökme”ci karakterlerinin neler olduğunu düşünmemiz gerekir. “Sahneye konanlar”ın oyuncularına “aşın özdeşleşme” baskıları yaratarak ve onları canlandırmanın bir parçası kılarak, “görünmez kıldıkları,” “örtükleri” şeyler nelerdir?

Toplumsal yaşantımızın her katmanında (kadın-erkek ilişkileri, ebeveyn-çocuk ilişkileri, doğayla ve hayvanlarla ilişkiler, trafik, spor, siyaset arenasında yaşananlar) sürekli tekrar eden ve artık şiddet sarmalı hâline gelmiş sahnelerde, bir türlü hatırlanamayan, kavranamayan, zihinsel, sembolik hâle getirilemeyen (hatırlamak, kavramak, üzerine düşünmek istenmeyen) nelerdir? Toplumsal olarak, balık hafızalı oluşun, dürtüsel oluşun, öfkesi burnunda oluşun, çabuk gaza gelişin, her şeyi abartılarla algılamanın sebepleri bir türlü “kabul edememe,” “özür dileyememe,” “yas tutamama,” “ayrılama,” “kaybedememe” midir? Manik savunmalar olan “tüm güçlölük,” “idealizasyon/devalüasyon” ve “inkâr” tekrar tekrar aynı sahneleri yaratıp zamanı öldürüyor olabilir mi? Zamanın donması durumunda “ikinci defa bakma,” “üstüne düşünme” ve “derinlemesine çalışma” var olmayacaktır. Hep aynı an, aynı sahne, körleştirici bir şekilde, kendi kendini örten bir şal olacaktır.

Kaynakça

- Aaron, L. (2003). The paradoxical place of enactment in psychoanalysis: Introduction. *Psychoanalytic Dialogues*, 13, 623-631.
- Akhtar, S. (2009). *Comprehensive dictionary of psychoanalysis*. Londra: Karnac.
- Akhtar, S. (2013). *Psychoanalytic listening: Methods, limits, and innovations*. Londra: Karnac.
- Baranger, M., Baranger, W., Mom, J. M. (1983). Process and non-process in analytic work. *International Journal of Psychoanalysis*, 64, 1-15.
- Boesky, D. (1982). Acting out: A reconsideration of the concept. *International Journal of Psychoanalysis*, 63, 39-55.
- Fenichel, O. (1954). Neurotic acting out. H. Fenichel ve D. Rapaport (Haz.). *The Collected Papers of Otto Fenichel* içinde, (s. 296-304). New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Freud, S. (1914). Remembering, repeating and working through (further recommendations of the technique of psychoanalysis II). J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 12) içinde, (s. 145-156). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1917). Mourning and melancholia. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 14) içinde, (s. 237-258). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Greenacre, P. (1950). General problems of acting out. *Psychoanalytic Quarterly*, 19, 455-467.
- Jacobs, T. J. (1986). On countertransference enactments. *Journal of American Psychoanalytic Association*, 34, 289-307.
- Kogan, I. (2007). *The struggle against mourning*. Lanham, MD: Jason Aronson.
- Kogan, I. (2013). Yahudi soykırımından (Holocaust) sağ kalan anne babaların çocuklarının yaşamlarında ve tedavilerinde "sahneleme". (D. Arduman, Çev.). *Suret*, 2, 227-246. (Özgün eser 2002 tarihlidir).
- Laplanche, J. ve Pontalis, J. B. (1973). *The language of psychoanalysis*. Londra: Karnac.
- Levine, H. B. ve Friedman M. D. (2000). Intersubjectivity and interaction in the analytic relationship: A mainstream view. *Psychoanalytic Quarterly*, 69, 63-92.
- McLaughlin, J. (1991). Clinical and theoretical aspects of enactments. *Journal of American Psychoanalytic Association*, 39, 595-614.

- Mijolla-Mellor, S. D. (2005). Acting out/Acting in. A. de Mijolla (Haz.). *International Dictionary of Psychoanalysis* içinde, (s.10-11). Farmington Hills, MI: Thomson-Gale.
- Sandler, J. (1976). Countertransference and role responsiveness. *International Journal of Psychoanalysis*, 3, 43-47.
- Smeke Cassorla, R. M. (2006). From bastion to enactment: The 'non-dream' in the theatre of analysis. *International Journal of Psychoanalysis*, 86, 699-719.
- Steiner, J. (2006). Interpretative enactments and the analytic setting. *International Journal of Psychoanalysis*, 87, 315-320.

Bâtını Aç(ama)mak

Elif Ersoy^[*]

Hakan Kızıltan^[**]

M. Bilgin Saydam^[***]

Felsefe sözlüğünde ilk anlamıyla “dış görünüş” olarak tanımlanan “zâhir” kelimesinin kökenine göz attığımızda, “zuhûr” sözcüğünden türediğini ve “görünen, açık, belli, meydana” anlamlarına geldiğini görürüz (Devellioğlu, 2012). Arap harfleriyle “zâhir” sözcüğünün yazımı (zı, he ve ra ile) tek bir kök meydana getirir. Sözcük aynı anda hem “güç” hem de “açıklık” anlamlarını taşır. Zâhir sözcüğünden türetilen Arapça sözcükler arasında, “zuhûren” (bir şey ortaya çıktı), “zuhr” (öğlen vakti), “zuhûr” (galip gelmek), insanın “iç”inin zıddı olarak tanımlanan “zahr” (insanın sırtı) gibi sözcükler sayılabilir (El Hâkım, 2005). Bâtın sözcüğü için felsefe sözlüğünde yapılan öncelikli tanım, “iç”tir (Hançerlioğlu, 1976). Sözcük “karın, rahim, belirgin olmayan, gizli, bir şeyin iç yüzü” anlamlarına gelir (Devellioğlu, 2012). Türk Dil Kurumu “zâhir” sözcüğünün tanımını “açık, dış yüz, görünüş” olarak, “bâtın” sözcüğünün tanımını ise “karın, gizli, görünmeyen” olarak ifade eder. Ezoterik dinsel terminolojide, “zâhir”in terimsel tanımı, “dinsel yapıtlardaki sözlerin dış anlamı;” “bâtın”ın terimsel tanımı ise “dinsel yapıtlardaki sözlerin iç ve gizli anlamı”dır. Keza, tasavvuf terimleri sözlüğünde “zâhir” kelimesi, “dış, bir şeyin görünen tarafı, şeriat” olarak, bâtın ise “iç, gizli, derûn, gizli âlem” olarak tanımlanır (Uludağ, 2002).

[*] elifersoy20@gmail.com

[**] hakan.kiziltan@yahoo.com

[***] bilginsaydam@hotmail.com

Biz bu yazıda “zâhir” kelimesini “apaçık ortada olan, dolaysız gözüken ve etkileyen, doğrudan karşılaştığımız, duyularla algılanabilen” anlamlarıyla, “bâtın” sözcüğünü ise “görünüşe çıkmamış ve belki de hiç çık(a)mayacak olan, kendini dolayımli olarak belli eden, ancak sezilebilen, var olduğuna dolayımli olarak hükmedilen” anlamlarıyla ele alacağız.

*

Düşünce tarihinde, görünen âlemin (zâhir) ardında saklı görünmeyen bir âlemin (bâtın) olup olmadığına dair tartışmalar hemen her zaman “madde”nin mi yoksa “mânâ”nın mı birincil/esas gerçeklik olduğuna dair tartışmalara koşut yürümüştür. Materyalizm ve idealizm karşıtlığına indirgenebilecek bu iki temel felsefi görüşten ilki maddeye öncelik tanır ve mânâyı maddenin türevi olarak ele alırken diğer kutuptaki görüş mânâyı esas alır ve maddenin mânâdan türediğini ileri sürer.

Felsefe tarihinde *İdealizm* geleneğinin ilksel temsilcisi sayılan Platon’a göre nesneler görüntüden ibarettir; gerçek varlık, düşünce, yani “*idea*”dır. Dolayısıyla, gerçek bilgi de ideaların bilgisidir. Platon “*idealalar*”ın duyularla algılanamayan, ancak akılla kavranabilen varlıklar olduğunu düşünür. Bu nedenden ötürü idealar görünüre (“zâhir”e) çıkamaz, varsayılan varlıklarını görünür dünyanın ardında (“bâtın”da) sürdürürler; zâhir bâtının gölgesidir âdeta. Platon “*numen*” kavramını “gerçek” ile hemen hemen eşanlamlı olarak kullanır. Numen, gözle görülüp elle tutulamayan, ancak düşünceyle anlaşılabilen şeydir. Immanuel Kant, “*numeri*” kavramına kendi yorumunu katar ve kavramı “*fenomen*” kavramının zıddı olarak kullanır; *numen*, duyularla bilinemediği içindir ki akılla da kavranamaz. O, “*kendiliğinde şey*,” kendinden menkul olan şeydir. “*Kendiliğinde şey*”ler insan zihni tarafından ancak zaman ve uzay kalıpları içinde algılanabildiği için, bize her zaman esasta olduklarından başka türlü görünür. Dolayısıyla algıladıklarımız, nesnelerin kendileri değil, ancak dolayımli/görüntüleri olabilir; gerçeklik algının dışında (“bâtın”da) kalırken algıladığımız, her zaman fenomenal dünyaya (“zâhir”e) aittir. Kant’a göre zaman ve uzay kalıplarıyla kendi biçimlendirdiğimiz görüntü perdesini (fenomeni) yırtarak nesnelerin kendiliklerine (numene) ulaşmamız olanaksızdır. “Numen”in asli hakikati asla ele geçirilemez. Kendi yarattığımız görüntüler âleminde, asla bilmediğimiz ve bilemeyeceğimiz “gerçek âlem”e geçmemiz imkânsızdır; O’nu ancak farz edebiliriz (Akarsu, 1975; Hançerlioğlu, 1976).

Gizli ve Kutsal Bilginin Peşinde

Kant'ın *numen* (bir bakıma *bâtın*) ile *fenomeni* (bir bakıma *zâhir*) katıksız biçimde ayırt ettiği bu kanaatin aksine "*numen*"in nüfuz edilebilir bir varlık alanı olduğunu varsayan düşünce gelenekleri de mevcuttur. İnanç tarihinde esaslı bir damar oluşturan ezoterik (*bâtını, içrekçi, tasavvufî, inisiyatik*) inanç söz konusu geleneklere iyi bir örnek teşkil eder. Bâtını bilgiye ulaşmanın bir yolu olduğuna inanılan ezoterik okulların kökü Antik Mısır'daki ezoterik -üyelerine açık, halka kapalı- Hermes öğretisine kadar uzanır. *Ezoterizm* terimi, Eski Yunan dilinde "*içteki, saklı*" anlamını taşıyan *esoteris* kelimesinden gelmektedir. *Ezoterizm* bilinmeyen, gizemli öğretilerin genel adıdır. Kapalı cemiyet örgütlenmesi içinde kendi mensuplarını hedefleyen ekol ve doktrinlere işaret eder ve bu yönüyle tüm toplumu hedefleyen *eksoterik* öğretilerden ayrılır (Güray, 2010). Çin'de Taoculuk, Hint'te Brahmançılık, Mısır'da Hermesçilik, Yunan'da Orfeosçuluk ve Pitagorasçılık vb. ezoterik geleneklere göre "*zâhir*" olan bir görüntüden ibarettir; asıl gerçek öz "*bâtın*"da, yani "*iç*"tedir ve örtük/kapalıdır (Hançerlioğlu, 1976).

Bâtını bilgi, sonradan akli olarak kazandığımız bilgi değildir bu inanç uyarınca; bilmeden "*doğuştan*" sahip olduğumuz, insanın en derininde uyuyan bilgidir. Bu bilgi *zâhirde* içkin ama ona aşkın, yani ondan önce de sonra da, -onsuz da- ezeli ve ebedi olandır; esastır, ama yaşamın zaman içinde açılımının getirdiği -başlangıçtan ve merkezden uzaklaşmanın neden olduğu- dejenerasyonla solmuş, ihmal edilmiştir. Bâtını bilginin kaybedilmiş, unutulmuş ve üstü örtülmüş bilgi olduğuna inanılır ve esas itibarıyla tanrısal vasfa sahip olduğu düşünülür.

Kudret, bilgi ve nihayet ölümsüzlük her zaman tanrısallık tasarımının ayrılmaz bileşenleri olarak ortaya çıkmıştır. Tanrı'yı sonsuz kudret sahibi bir varlık olarak hayal etmiş olan insanoğlu, O'nun "o-sonsuz-bilgi"ye sahip olduğuna inanmıştır. Bâtını gelenekte nihai amaç, Tanrı'nın bilgisi yoluyla dünyevi varoluşun olumsuzluğundan (kötülüğünden) kurtularak esenliğe (iyiliğe) ulaşmaktır (Bobaroğlu, 2006; Toku, 2007). Tamamlanmamış/ eksik (eksilmiş) bir varlık olduğuna inanılan insanın tanrısal bilgiyi (*omniscience*= mutlak/tümel bilgi) ya da hakikati kavrayarak "tekâmül" etmesinin mümkün olduğuna inanılır. Bu imkân çok ilginç bir vurgulamayı taşır: İnsan ve Tanrı birbirinden apayrı varlıklar değildirler, aralarında bir tür *süreklilik* mevcuttur. Ruhun ölümsüz, dolayısıyla tanrısal olduğu görüşüne dayanan *vahdet* anlayışı, evrendeki her nesnenin

Tanrı'nın sonsuz bilgisinden oluştuğunu ileri sürer; zira her nesnenin esası bir'dir. Açılımında kesret (çokluk) gibi gözükse de vahdet'tir, Tanrı'nın teklifi/bir'liğidir (İzutsu, 1995). Aslına bakılırsa insanın Tanrı'nın bilgisinden/bilgeliğinden değişik oranlarda edinebileceği ve bu şekilde değişik oranlarda tanrısal bir doğaya bürünebileceği fikri, tüm inanç sistemlerinde rastlanan açık ya da gizli bir kabul olagelmıştır. Bâtını inanç uyarınca, Tanrı'nın içsel cevherini içinde taşıyan insanoğlu, kendisini tanıdıkça içindeki Tanrı'yı keşfeder/bilir ve de onu bilir kılar. Doğrudan Tanrı kelimasına ulaştığı düşünülen peygamberler, bu özellikleriyle Tanrı'nın bilgisine en yakın konumda olan insanlar olarak görülürler. İnanca göre, ruhani olgunlaşmanın en ileri aşamasında insanda yalnızca Tanrı nitelikleri kalır. Böylece insan tanrılaşır; Tanrı ile bir ve aynı olur. Madde ve zamanın kısıtlılıklarından ve heveslerinden özgürleşen ruhu böylece ölümsüzlüğe kavuşur. Tanrı-kul, yaratan-yaratılan ve tabii ki batin-zâhir ikiliğinin yok olduğu bu aşama Anadolu tasavvufunda "*En-el Hak*" ("*Ben Tanrıyım/tek gerçeğim*") diyen bir anlayış ile ifade edilmiştir (Güroy, 2010).

İslam tasavvuf inancına göre en derindeki batin tanrısal bilgi, "*Ben bir gizli hazineydim, bilinmek istedim, bilineyim diye âlemi yarattım*" hadis-i kudsisinde geçen "gizli" hazinenin, yani Tanrı'nın bilgisidir. "*Gizli hazine (kenz-i mahfûz)*" olan, gaybde (bâtında) gizli olan ahadiyet (birlik) hüviyetidir ve bu hüviyet (kimlik) en gizli şeydir (Uludağ, 2002).

Gizli hazinenin "saf, asıl, gizil güç" hâlinde, insanın "bâtın âlemi"nde saklı olduğu varsayılır. İslam tasavvufunun da içinde yer aldığı ezoterik geleneklere göre bu örtük/bâtını hazinenin bilgisine ulaşmak, ancak, inisiasyon (erişme) yoluyla mümkün olabilir. İnisiasyonlarda verilen "açıcı titreşim" ile bu saf gizil gücü harekete geçiren manevi bir etkinin oluştuğuna inanılır. Gizli hazinenin bilgisi batinı'dır, sırdır. Bâtını sır, özü itibarıyla hiç kimsenin, istese bile, bir başkasına açıklamaya ve iletmeye gücünün yetmeyeceği bir bilgidir. Çünkü batinı ait olan sırlar, aklın ötesindedir, kelimelerle anlatılamazlar. Bu durumda inisiasyon yoluyla iletilebilen bizatihi sırrın kendisi değil, bu sırrın keşfine giden yolu açan manevi/ruhani etkidir. Tasavvuf, kişinin benliğinde "*gaybolmuş*" "gizli hazine"yi, kendi batinı âlemini keşfedecek olanın, yine ancak kendisi olabileceğini vâzeder (Guenon, 2003). Nitekim tasavvuf inancına göre insan yaratılışının gayesi batin âleminde bulunan bu tanrısal bilginin keşfi olacaktır (Uludağ, 2002).

İslam'da Zâhir ve Bâtın

Şeyh-ül Ekber İbn'ül Arabî'ye göre esasında tek bir varlığın “zuhûru”ndan söz edilebilir. Arabî, zâhir ve bâtın kavramlarını “*tek bir varlığın geçtiği merhaleler*” olarak tanımladıktan sonra “*zâhir ve bâtın ayrılmayan iki kardeştir, birisini bilen, diğerini de tanır*” der ve zâhirin kaynağının bâtın olduğunu söyler. İbn-ül Arabî'ye göre varlık sahasındaki her şeyin bir zâhir yönü ve bir de bâtın yönü vardır. Varlığın zâhir yönü, *şehadet âlemine* (beş duyu ile algılanabilen âleme), bâtın yönü ise *gayb âlemine* (beş duyu ile algılanamayan âleme) işaret eder. Buna göre, “*zâhir, bâtının, bâtın da zâhirin ta kendisidir*” (s. 716); Arabî'nin deyiimiyle: “*Zuhûr, bâtınlığın aynası, bâtınlık ise zuhûrun aynasıdır*” (El Hâkim, 2005, s. 716).

İslam tasavvufunda genellikle zâhir şariat ile eşleştirilirken bâtın hakikatle eşleşir. Şariat âlemi zâhire çıkanların âlemi, bâtın âlemi ise hakikatin bizâtihi kendisidir. Şariat “zâhir”in, hakikat “bâtın”ın bilgisidir. Beden ve dünyayla ilgili zâhiri ve şer’i hükümlere şariat veya fıkıh, kalp (ruh) ile ilgili bâtını ve sırrı (derûni, rûhi) hükümlere hakikat adı verilir. “Zâhir ile bâtın”ı birleştiren (tevhîd eden) bilgi ise “*mârifet*” adını alır (Bobaroğlu, 2006; Filiz, 2000a; Uludağ, 2002).

Şariat hakikatin dış yüzü, kabuğu kabul edilirken, hakikat şariatın içkin mânâsıdır; biri olmadan diğerinin varlığını sürdüremeyeceğine inanılır. Ancak bazı hâllerde şariat ile hakikat görünüş itibarıyla birbirine aykırı düşebilir. Ancak bu aykırılık aldatıcıdır; çelişenler buluştuklarında birbirini tamamlar. “Hz. Musa ve Hızır” kıssası bu duruma misaldir. Musa’nın bildiği hükümler şariat, Hızır’ın bildikleri ise hakikat idi (Uludağ, 2002). Musa ve Hızır kıssasını Lütü Filiz (2000b) Noktanın Sonsuzluğu adlı eserinde şöyle anlatır:

Musa, Hızır’a kendisiyle birlikte olma arzusunu bildirince, Hızır: “Sen benim yaptıklarımı anlayamaz, işime karışırın” diyerek bu arzuya karşı çıkar. Ama Musa karışmayacağına dair söz verince, birlikte yola düşerler. Önce fakir bir adamın kayığına binip karşıya geçerlerken, yolun sonuna doğru Hızır kayığı deler. Daha sonra yaşlı bir karı kocanın küçük oğullarını öldürür, daha sonra da gittikleri bir beldede, istedikleri halde yiyecek alamamalarına rağmen, orada yıkılmakta olan bir binanın duvarını sağlamlaştırır. Bunların her birinde Musa, sebebini sormaya kalkar, ama Hızır anlaşmalarını hatırlatınca sorusunu geri alır. Sonunda Hızır birlikteliğin devam edemeyeceğini söyleyip, yaptıklarının gerekçesini şöyle anlatır: “Bu deldiğim gemi fakir

insanlarındı. Gideceğimiz limandaki hükümdar, limânâ gelen sağlam gemilere el koyup, delik ve çürük olanlara dokunmuyordu. Bu sebeple deldim ki, o fakirlerin gemisine de el koymasın. Öldürdüğüm çocuğun ana ve babası salih insanlardı. Ama, çocuk büyüyünce ana ve babasına asi olup, onları çok üzecekti. Onları, o sıkıntılardan kurtarmak için çocuğu öldürdüm, Bize ekmek vermeyen o köydeki duvara gelince: O yıkılmak üzere olan duvarın altında bir hazine vardı ve o hazine o evdeki iki yetim çocuğa aitti. Eğer tamir etmeseydim duvar yıkılacak, hazine meydana çıkacak, paylaşılacak ve çocuklara bir şey kalmayacaktı. Şimdi, çocuklar büyüyünceye kadar duvar ayakta duracak ve çocuklar rüştiünü ispat edince yıkılacak. Sonuçta da hazine o çocukların olacak” (s. 53-54).

Tasavvuf inancı uyarınca hakikat, şeriatın (zâhirin) neden gerektiğini ve amacının ne olduğunu öğrenip o amacı gerçekleştirmektir. Şeriatta, yani görünür düzeyde kalmış olan şeriat ehli, dış âlemden iç âleme yani zâhirden bâtına geçemediği için ritüellerdeki ya da anlatılan hikâyelerdeki sembolleri, söz konusu sembolere içkin mânâyı çözemez; soyut sembolü somut gerçek addeder. Sembolleri ve anlamlarını çözebilmek ancak görünenin ötesine geçmekle mümkündür. Tasavvuf geleneğinde, şeriat ehlinin karşısına hakikat ile çıkılacağı zaman gerçekler tüm çıplaklığıyla anlatıl(a)maz; üstü mutlaka örtülür (Filiz, 2000a; Uludağ 2002). Çünkü zâhirin kurallarıyla işleyen şeriatın bilinci bâtını kavramakta zorlanır; çoğu kez düpedüz yanlış anlar, küfür görür onu. Bâtını hakikati şer’î zihne tüm çıplaklığıyla, örtmeden açmanın akibetine misal, “En-el Hak” dediği için derisi bir koyun gibi yüzölüp canlı canlı çarpmıha çekilen Hallâc-ı Mansûr’un mâkus tâlihidir.

Hakikati “görünmeyen bir nûr” olarak tanımlayan tasavvufî-bâtını inanç, insanın en temeldeki arzusunun, görünür olan zâhirin ardındaki bâtını bilmek, yani geleneğin tabirleriyle “nurlanma,” “aydınlanma” isteği olduğunu söyler (Bobaroğlu, 2006). Bâtını geleneğe göre kişinin kendi iç âlemine, hakikatine (bâtınuna) yönelik yolculuğu “kişinin kendini tanıması,” kendi içinden geçerek Tanrı’yla hemhâl olmasıdır. Ezoterik/bâtını geleneğin temsilcisi Hermes, insanın kendini tanımasını, Osiris öyküsünde, “parçalanıp çoğalan Osiris’in tekrar toplanıp bir ve tek olma” süreci olarak tanımlar (Sunar, 2003). Keza, ezoterik geleneklerden etkilenmiş olan Carl Gustav Jung’un kuramsal kurgusunun çekirdeği, tekil bir insan-lık önerisi olan “bir(ey)leşme” [individuasyon], “bir”-olma/“bütün”-

olma sürecidir. *Bir'leşme süreci*, -bilincinde olunmasa da- her insanda *te(le)olojik olasılık* olarak bulunan, ruhun, *Ruh'a (Kendi-lik'e) doğru* gelişme-büyüme-açılma serüvenidir. Olgunlaşma, kendini gerçekleştirme şeklinde tanımlanan dönüşümler bir'leşme sürecine işaret eder. Jung'un vâ'zettği anlamıyla psikanaliz ve psikoterapi, bu olasılığın uyarılması, tıkanıklıkların açılması, akışın kolaylaştırılmasıdır. Sürece yoğunlaşma, sürecin bilinçli yaşanmasını ve üzerinde çalışmayı sağlar. Tam ve mutlak olmasa bile, bütünlüğe ulaşmak, ciddi bilinç çalışmasını, bilinçdışı yapı ve dinamiklerin anlaşılmasını, karşıtlıkların buluşmasını, kademe kademe derinleşerek, psişik varlığın çekirdeğine, özüne, "Kendi-lik"e yönelmeyi gerektirir. Kendilik, bu "tek ve her şey" hâliyle ancak yaşantılanabilir, içerikleri aydınlatılamaz. Jung, Nesnel Ruh'a ulaşacak öznel bir dinin savunucusudur: Bireysel kurtuluşun "dinsel" bir merkezde bütünleşmeyle mümkün olacağını vurgularken, bu merkezi, her insanın özgün -ama nesnel- Kendi'liğinde bulabileceğini ve/veya gerçekleştirebileceğini söyler (Jacobi, 2002; Saydam, 2011). Tanrı imgesi, bu merkezî Kendi'liğin yansımasıdır:

"... (Ç)ünkü 'Tanrı' bir mit değil, insanın içindeki Tanrısallığın ortaya çıkmasıdır" (vurgu bize ait, Jung, 2001, s. 342).

Bâtının İcadı

İnsanoğlu tarih boyunca dünyayı ve bu dünyadaki mevcudiyetini, düşünsel evrimine koşut olacak biçimde, büyü, din, bilim, sanat, felsefe, ideoloji vb. pratikler yoluyla anlamaya çalıştı. Anlama çabası, hemen her zaman, içinde yaşadığı dünyayı yaşanabilir kılma idealiyle ilişkili oldu. Zira ham hâliyle bu dünya, insan türünün tutunmasına elverişli bir mekân değildir. Dünyanın işlenip insanoğlunun koşullarına ve gereksinimlerine uygun olarak dönüştürülmesi, dünyaya ve kendine dair bilgi edinmekten geçmektedir. Bu açıdan bakıldığında, insanın dünya içindeki ontolojik durumu epistemolojik boyut kazanır. Dünyevi mevcudiyeti bakımından *cahil, cahil olduğu ölçüde de âciz* bir tür olan insanoğlu bu dünyaya uyumunu sağlayacak *"hayat bilgisi"*nden ontolojik olarak yoksundur çünkü.

Evrin tarihini dikkatli bir gözle incelediğimizde evrimin, süreç içinde, genetik determinizme karşı, öğrenmeye dayalı çevresel determinizmi giderek daha kuvvetle kayırdığını, genetik kazanımlarının yanı sıra öğrenme becerisi de gösteren yeni canlı türleri ortaya çıkarma eğiliminde olduğunu saptarız. Evrim

merdiveninden yukarıya doğru çıktıkça organizmaların canlılığı sürdürebilmeleri için ihtiyaç duydukları donanım ve beceriler içindeki genetik determinizmin payı yavaş yavaş azalmış, nihayet insanda asgariye inmiştir. Hayvanlar âlemine göz attığımızda diğer türlerin yaşamda kalabilmesi için ihtiyaç duydukları kullanıma hazır bilgi, önemli ölçüde genetik kodlarında bulunurken, insanda genetik kodlarla aktarılan, doğrudan uyarlanan bilginin baskınlığı en aza inmiştir. Evrimsel geçmişinin sonucu olarak, içgüdüsel uyarılara tabi, genetik olarak tayin edilmiş, kullanıma hazır tepki/davranış kalıplarının ve bedensel donanımın yokluğu ve/veya eksikliği, insanı, hayvana malum olan, bu dünyaya nasıl uyum sağlayacağına dair “hayat bilgisi”nden önemli ölçüde yoksun bırakmaktadır. Söz konusu yoksunluk, insanın maddeyle ilişkisini, madde-dünyanın (doğanın) ve kendi bedensel mevcudiyetinin etkileri ve gereksinimleri karşısında çaresiz kaldığı ölçüde, sorunlu hâle getirmiş, ancak söz konusu sorunsala bir çözüm olarak insanı insan yapan sosyo-kültürel açılımın da zeminini hazırlamıştır.

Doğaya ve kendine dair “ontolojik cehalet” nedeniyle insan, doğanın ona genetik aktarım yoluyla hazır sunmadığını telafi edebilmek ve hayatta kalabilmek için dünyayı ve kendini anlamaya çalışır. Verili olanı anlamak ve sonrasında gereksinimlere uygun biçimde kendini ve dünyasını dönüştürmek insana özgü aşkın bir eylemdir. Zira bu epistemolojik ve teknolojik eylem, burada-ve-şimdi/doğrudan tecrübe edilebilir olana dair verili olmayan, farz edilen bilgiye yönelir. Bir başka ifadeyle, insanın canlılığını sürdürebilmesi, verili olana (maddeye, doğaya ve bedene) aşkınlaşması üzerine kuruludur. Verili hâlde tıkalı kaldığı her an, “hayat bilgisi”nin (verili beceri ve donanımının) eksikliği nedeniyle, frustrasyon, acz ve ölüm (yok olma) riskiyle karşı karşıya kalan insanı, maddenin/doğanın/bedenin ötesine geçebildiği, verili olmayana (aşkın’a) müracaat ettiği ölçüde varlığını sürdürebilir. Mitoloji, din, ideoloji, bilim gibi tüm insani pratikleri içeren aşkınlaşma hamlesi, insanın maddi doğanın karşısındaki yetersizliğini, eksikliğini, fâniliğini gidermeye çalışan simgesel-kültürel bir ikinci (yapay) doğayı, “doğa(msı)”yı yaratır ve şekillendirir. İnsan(lık) optimal koşullardaki bireysel ve tarihsel gelişiminde, verili olandan aşkın olana, maddi-tensel olandan manevi-tinsel olana, doğadan kültüre ve nihayet zâhirden bâtına doğru seyahat eder. Bireysel ölçekte “ben (ego)” gelişimi, türsel ölçekte ise kültürel gelişim, insanın bu seyahatini örnekler. İnsan-sosyokültürel aşkınlaşmanın ürünü olan “ben” ve “kültürel doğa” sayesinde hayata tutunabilir. Aşkınlık onda -eksikliği

nedeniyle-, insan olmanın gereği ve nedeni olacak biçimde, içkin bir nitelik taşır. Bi-reysel aşkınlaşma serüveni içinde insan, doğada verili olmayan, kültürel içerikli hayata tutunma deneyimlerini biriktirirken, giderek kendini ve insanlığı artırır, zenginleştirir.

“Bâtın” kavramı insanın burada-ve-şimdi verili olana (çıplak doğaya, mad-deye, bedene) aşkınlaşma gereksinimi ve girişimi çerçevesinde ele alındığında anlam kazanır kanımızca. Zira, *bâtın*, mevcut dünyanın ve bu dünya içindeki mevcudiyetinin görünür, apaçık, burada-ve-şimdiki hâinden memnun olmayan insanoğlunun, yaşadığı zorlukların gerçekliğini inkârla, yokluğa yansıtıp görünür dünyanın ötesinde konumlandığı, bu dünyanın eksiklerinden ve kusurların-dan münezzeh, fantastik bir varlık alanı olarak tasarladığı ideal bir varoluştur/so-yut ütopyadır nihayetinde. Asıl gerçek olandır *bâtın*, orijinal/bozulmamış/tüm-güçlü olandır. Ancak soyut ve kurgu olduğu unutulup, somutluk ve mutlaklık vehmedildiğinde, bu ufuk arzusu, sanrıya dönüşür.

Bâtında Gizli Arzu

İnsanoğlunun bedensel ve ruhsal gereksinimlerini tatmin edebilmekte yaşadığı zorluklar ve çektiği acılar, var olanın gerçekliğinin reddiyle eşzamanlı bir arayışı başlatır. Arzu, eksik olanı tamamlayacak nesneye yönelik olsa da, gerçek hedefi tamamlanmışlıktır; özne arzularının tatmin bulacağı ideal bir varoluş durumunu kurgular. Psikanalitik kurama göre insan ruhunun işleyiş mekanizması, acı ve-ren ve/veya tatminden yoksun varoluş durumundan, haz ve tatmini içeren, her tür eksikten muaf narsisistik tatmin durumuna meyleden fanteziler oluşturmaya ayarlıdır. İnsanın kökensel yetersizliğinden türeyen, nesne ilişkileri içinde yaşa-dığı frustrasyonlarla güçlenen narsisistik fanteziler, ilhamını ve u(z)mudunu¹ erken çocukluk çağına özgü, tatmin olma/edilme deneyimleri esnasında yaşa-dığı yoğun hazdan alır.

Freud (1950) oral dönemdeki çocuğun, dürtülerin yol açtığı içsel gerilimi kendi başına nötralize edecek eylemde bulunmaktan âciz olduğunu, ancak dış-sal yetişkin bir nesnenin yardımıyla gerilimin ortadan kalkabildiğini ifade eder. Bu ilksel deneyimin ruhsallık açısından oldukça kritik bir sonucu olduğunu

¹ Umut sözcüğü “uzaktaki mutluluk” anlamına gelen *uz-mut* sözcüğünden türer.

düşünür Freud; tatmin ile tatmini sağlayan nesnenin ve boşalma izin veren motor refleksin imgeleri iç içe geçer, gerilim durumu tekrar ortaya çıktığında nesne imgesi yeniden libidinal bir yatırıma uğrar ve tatmin deneyimi bu kez varsanısalsal (*halüsinatuar*) algı biçiminde canlanır. Bu içsel deneyim benliğin gerilimi yatıştırmaya yönelik ürettiği varsanısalsal tatmine (*halüsinatuar doyum*) denk düşer. Söz konusu deneyim, insan ruhsallığında, ilk andan itibaren, benliği âcizliğe karşı savunan ve söz konusu aczi telafi etmek üzere benliği esinleyen narsisistik fantezilerin hammaddesini oluşturacak, yaşam sürecinde içeriği zenginleşen ve *mutlak narsisizm* fantezisine dönüşen ilksel yaşantı çekirdeği olarak ebediyen canlılığını sürdürecektir.

Mutlak narsisizm fantezisi eksiklikler, yetersizlikler ve frustrasyonlarla karakterize insanlık durumundan kurtulma isteği duyan benliğin nihai arzusuna işaret eder. Yeterince tatmin edici bulunmayan mevcut nesne ilişkilerinin ötesinde, her arzunun tatmin olacağı, benliğin sınırsız imkân ve kudrete kavuşacağı ideal bir varoluş olarak kurgulanan mutlak narsisizm ideali ruhsallıkta sanısal bir gerçeklik olarak yaşantılanır. Nesnel dünyada ihya edilmek istenen bu ruhsal mükemmellik durumu tüm bireysel ve toplumsal ideallerin bilinçdışı güdüsünü oluşturur. Nitekim bireysel ve kolektif tüm narsisistik fanteziler, geçmişten bugüne mitolojik ve dinî tüm cennet tasvirleri ve birçok ideolojik ütopya bu arzu dolu hayali içerir: Açlığın, yoksunluğun, acının ve kaybın, hayal kırıklığının, tatminsizliğin ve mutsuzluğun, aczin ve cehaletin, emniyetsizliğin ve nihayet ölümün olmadığı fantastik bir dünyanın tasavvuru. Söz konusu dünya tasavvuru bâtını inancın (ki tüm inançların aslı kabulüdür) görünürün ötesine, “gaybe” yansıttığı bir gerçeklik olarak varsayılır.

Acıdan hazza, eksiklikten tamlığa, yetersizlikten yetkinliğe meyleden ruhsal güdülenmenin ürettiği bu fantezi sayesinde, dünyevi varoluş, hayali kurulan ideal varoluştan ayrışır; verili ve zâhir olan yanılısamaya tenzil olurken, narsisistik tamlık ideali hakiki ve gerçek olana terfi eder. Doğrudan tecrübe edilen görünür dünya, arzunun nihai hedefi olan mutlak narsisizm idealine yakışmadığı içindir ki, nesnelliği ve hakikiliği ısrarla yadsınır ve değersizleştirilir. İnsanoğlu/kızı onu eksik bırakan/mutsuz eden varlık hâlinin gerçek olabileceğine inanmak istemez. Öte yandan görünür olmayan, öznenin içinde sanısal bir gerçeklik olarak gizlenmiş, ancak onu hayatın eksiklerinden kurtarmayı vâdeden tamlık

ideali mutlak narsisizm, arzusun şiddetiyle, nesnel varoluşa kıyasla çok daha sahici olarak yaşantılanır. Anzalarla dolu mevcut dünyanın gördüğü bir rüya olarak narsisistik ideal, bâtını bir hakikat olarak yokluğun perdesine yansıtılır. Tüm mesele, görünür gerçekliğin bâtil perdesini yırtıp ardında varsayılan bâtın gerçekliğe ulaşmaktır artık: “Hak gelir, bâtil zâil olur...” Böylece insan acz ve cehaletten kurtulacağı gibi zâhirde yaşananların nedeni, “yüce gerekçesi” de açığa çıkacak, anlamsızlık, anlam kazanacaktır. Zira bâtın, zâhiri de açıklar çünkü.

Spritüel-dinsel inanışlarda asli gerçek, varlıkların zâhiri dünyadaki suretlerinin orijinalleri, nesnelerin ideaları, insanın zâhirî dünyada kaybolmaması için takip ve taklit etmesi gereken atasal/tanrısal yaşam kılavuzları, dünyevi mevcudiyetin kusurlarından münezzehe saadet dolu tamlık hâli, velhasıl insanlaşırken yitirdiğimiz “hayat bilgisinin kayıp parçası,” gâipte, perdenin ardındaki hakikat âlemi olan “bâtın”da yer alır: “Kutsal”ın topraklarındayız, varoluşun merkezinde, özündeyiz artık.

İnsan, doğrudan tecrübe edilebilen zâhirde yaşadığı olaylar karşısındaki cehaletini ve çaresizliğini, zâhirin ötesine geçerek hakiki ve mutlak özellik atfedilen “bâtın”da giderebileceğine inanır bundan böyle. Zâhirî âlemdeki sorun ve sorun-sallar, -diğer insanlar adına-, mitolojik öykülerde, bir kralın/kahramanın, kutsal metinlerde peygamberlerin/ermişlerin “bâtın”la teması sonucunda çözüme kavuşur. Aracı kişiler olarak yaşantılanan kahramanlar, ermişler, nebî ve peygamberler yoluyla bâtından ithal edilip -seyreltilerek, dönüştürerek- uyarlanan bilgi ve bilgelik sayesinde, zâhirî dünya nizama ve esenliğe kavuşur.

İnsan -ayrışmasıyla- hep yabancı bir dünyadadır. Hele ki yaşamının en başında, bütünüyle kendilik nesnelere teslimiyet içindeyken, mevcudiyeti ve esenliği bütünüyle nesnelerin insafına terk edilmiştir; bilinmezliğin karanlığındadır o. Nesne ve olayların nasıllığını, niceliğini bilememek, yani bilgisizlik, eksikliği, kaybolmuşluğu ve çaresizliği işaret eder ki insan açısından bu durum en temel narsisistik travmadır. Çaresizlik ve zavallılık, ancak, kendini teslim ettiği bakıcılarının (ebeveynin), kendisi için en iyi olanı bildikleri konusundaki güven duygusuyla yatıştır.

Zâhirî dünyasında “âciz ve cahil” çocuk için yetişkinlik âlemi ve tüm bir hayat bilgisi “bâtın”da yer alır. Tüm güçlü (omnipotent) olarak yaşantılanan anne-

baba tarafından gereksinimleri tanzim ve terbiye edilen çocuk açısından, anne-babanın müdahalelerini ve davranışlarını belirleyen referans çoğu kez anlaşılır değildir; anne-baba çocuğa aşkın bilgiye sahiptir. Çocuk bilmez, zâhirde cahildir, ancak *büyüklerle malum*, kendisine gizli bir *bâtını* bilgi mevcuttur; söz konusu bilgi çocuk açısından hürmet ve merak konusudur. Nitekim çocuğun en büyük arzusu büyüme: Anne-babaya yaklaşmak, onlarla göz göze gelmek ve nihayet büyüyüp onlarla özdeşleşmek, yetişkinlik âlemiyle tanışmak ve yetişkin olmanın sırlarına vâkıf olmak ister. Çocukluk çağında yetişkinlik âlemine yansıtılan *bâtını* bilgiye tam ulaşım hep istenecek, ama vuslat hiç mümkün olmayacaktır. Zira *bâtını* bilgi *öte(ki)*'dedir; *başkasının zihnindedir*. Ben öteki'yle aynılaştıkça, öteki hep daha öte'ye kaçar. Zâhir-bâtın ikilisinin psikososyal/ontogenetik kökeni buradadır.

İnsan büyüdüğü ve yetişkinlik dünyasının sırlarına vâkıf oldukça sırların değişken, eksik, yetersiz, hatalı, bir başka deyişle zâhirî âlemin kusurlarıyla mahlul olduğunu fark eder. Oysa bu dünyada ona kılavuz olacak güvenilir ve değişmeyen "*hayat bilgisi*"ni içeren mutlak bir referansa ihtiyaç duymaktadır; yaşam içinde bu referansı farklı kişi ve kurumlara (anne-baba, öğretmen, okul, devlet, din, ideoloji, bilim vb.) yansıtır durur.

Ontogenetik açıklama, insanın filogenetik serüveninde kültürü de açıklar. Yaşamın eksiklik ve çatışmalarına deva olacağı varsayılan gizli bilgi (*bâtın*), büyüde, dinde hep insanın dışında, ötede, aşkın'da aranır. Aramaktan daha önemli olan, aramanın öncülü, yani böyle bir bilginin zâhir'de eksik/yok, ama, başka bir yerde, *bâtın*'da var olduğudur. Hep bir başkası olmak, başka yerde olmak, başka şekilde olmak, memnuniyetsiz insanın yaşam güdüsüdür; insanı sâir mahlûkattan ayırt eden, zâhirle yetinmemesi, büyüsel, dinsel, bilimsel varlık olarak *bâtını* erekselliğidir.

Büyü, din, bilim ve felsefe bir bakıma *bâtını* açma, her şeyi açıklayacak, her şeye anlam kazandıracak gizli mânâyâ ulaşma gayretinin farklı veçheleri olarak görülebilir. Dinsel sistematojide "Tanrı" kavramı, *bâtını* bilginin sahibi, bazen birebir kendisi olarak Aşkın'a işaret eder. Tüm dinler açık ya da örtük *bâtını* nitelik taşır. Paradoksal gözükse de, asıl *bâtını* dizge, bilimin ta kendisidir. Zira var olanın, görünenin ardında, derininde "*daha gerçek*" bir bilgiyi aramak ve böyle bir bilgiyi varsaymak suretiyle bilimin pekâlâ *bâtını* bir kimlik sergilediği

söylenebilir. Ancak büyü ve din mânâyı maddenin ötesinde, maddeden bağımsız ve maddeye öncelikli varsayarken, bilim, hakikati maddeye ait ve içkin saymak suretiyle -“bâtın” teriminin “iç” anlamına geldiğini hatırlayalım- belki de *bâtını* anlamı en iyi temsil eden metodoloji olmaktadır. Ancak öte yandan bilim *bâtını* bir karakter gösterse de elde edilen bilginin/mânânın son tahlilde mutlak değil sürekli değişime açık bir kurgu olduğunun farkındalığıyla, klasik *bâtını* anlayıştan ayrışır. Felsefe disiplini içinde ise görünenin ötesinde gizli mutlak hakikat varsayan yaklaşımların yanı sıra, böylesi bir hakikatin olmadığını, felsefenin hakikatten ve dolayısıyla her türlü nihai referanstan yoksun insanoğlu/kızının bu dünyada kendi yolunu açma girişimi olduğunu varsayan -ki her türlü referansı sorgulanabilir, dolayısıyla mutlaklıktan uzak birer varsayım olarak kabul etmek suretiyle felsefenin hakikatini en çok temsil eden- yaklaşımlar da mevcuttur.

İsis’in Peçesi

“Mısır Tanrıçası İsis, Sais kentindeki tapınağın üzerindeki yazıda şöyle seslenir: ‘Ben İsis, hep olanım, hep olacak olan; hiçbir ölümlü insan peçemi açamamıştır daha’” (Uerlings, 1998, s. 169).

Doğanın yol göstermediği yerde insan kaybolmuştur. Bilinmezlik, başlangıçta, bilginin ve erkin sahibi “Büyük-Öteki-ile-‘Bir’lik”te aşılmışken, psiko-sosyal ontogenezin ayrıştırmasıyla (ayırışma-bireyleşme, Mahler, 2003[1975]) kendini yeniden dayatır. Ancak yine de bir u(z)mut vardır; “Büyük Öteki”den ayrılmış olsa da vakt-i zamanında (*in illo tempore*, Eliade, 1993) tadılmış, ancak yitirilmiş bütünlük/tamlık yaşantısı elbet bir gün ihya olacaktır.

Asıl mesele insanın bu dünya karşısındaki kökensel aczinden ve cehaletinden türüyor nihayetinde: Bâtını “fethedip (açıp)” bu dünyanın tüm bilgisine ve hakikatine vâkıf olmak suretiyle, etkisi karşısında kendini mağdur hissettiği olay ve nesneleri, arzusu doğrultusunda yönlendirme kudreti kazandığı vakit, insanoğlu, maddi varlığının yani bedenselliğinin dünya içindeki yetersizliğini, eksikli ve giderek eksilen doğasını, maddenin ve zamanın hükümlerini ve nihayet ölümlülük defosunu da iptal edecek, hakikat gizlendiği bâtından zâhire çıkınca bu “dünyanın şiddeti”nden kurtulacaktır güya.

İnsanoğlu/kızının mihver arzusundan bahsediyoruz burada. Öyle ki, görünenin ötesinde gizli hakikate vâkıf olmak suretiyle insanın mutlak esenliğe

kavuşabileceğine dair b t n  yanılsama birçok insani pratiğe s zm ş, söz konusu pratiklerin temel say lt s  hâline gelmiştir. “*Oysa insan dünyayla ilişkisi açısından hakikatten mahrumdur*” (vurgu bize ait, Tura, 2002, s. 92), ancak bu dünyada kendine bir yol da çizmek zorundadır nihayetinde. Ne görünürde ne g ipte, ne evvelde ne ahirde, ne zâhirde ne b t nda onu bu dünyanın zorluklarından esirgeyecek, “hak yolu” ona gösterecek, karar verme ve eyleme sorumluluğundan onu kurtaracak mutlak bir hakikat yoktur: İş başa düşmektedir!

Kaynakça

- Akarsu, B. (1975). *Felsefe terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bobaroğlu, M. (2006). *Bâtını gelenek Hermetik ve Sanskrit öğretiler*. İstanbul: Ayna Yayınları.
- Devellioğlu, F. (2012). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- El Hakim, S. (2005). *İbnül Arabi sözlüğü*. (Ekrem Demirli, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (1993). *Mitlerin özellikleri*. (S. Rifat, Çev.). İstanbul: Simavi Yayınları. (Özgün eser 1988 tarihli dir).
- Filiz, L. (2000a). *Noktanın sonsuzluğu* (3. Kitap). İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Filiz, L. (2000b). *Noktanın sonsuzluğu* (4. Kitap). İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Freud, S. (1950). *The origins of psycho-analysis*. Londra: Imago ve New York, NY: Basic Books.
- Guenon, R. (2003). *İnisiyasyona toplu bakışlar I*. (M. Kanık, Çev.). Ankara: Hece Yayınları. (Özgün eser 1946 tarihli dir).
- Güray, C. (2010). Semâ'dan semah'a bir sonsuz devir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, 56, 119-152. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Hançerlioğlu, O. (1976). *Felsefe ansiklopedisi kavramlar ve akımlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İzutsu, T. (1995). *İslam'da varlık düşüncesi*. (İ. Kalın, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları. (Özgün eser 1971 tarihli dir).
- Jacobi, J. (2002). *C. G. Jung psikolojisi*. (M. Arap, Çev.). İstanbul: İlhan Yayınevi. (Özgün eser 1942 tarihli dir).
- Jung, C. G. (2001). *Anılar, düşler, düşünceler*. (İ. Kantemir, Çev.). İstanbul: Can Yayınları. (Özgün eser 1963 tarihli dir).
- Mahler, M., Pine, F., Bergman, A. (2003). *İnsan yavrusunun psikolojik doğumu*. (A. N. Babaoğlu, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün eser 1975 tarihli dir).
- Saydam, M. B. (2011). Carl Gustav Jung (1875-1961) ve analitik psikoloji okulu. A. A. Köşkdere (Haz.). *Psikanalitik Psikoterapiler içinde*, (s. 118-129). Ankara: Türkiye Psikiyatri Derneği Yayınları.
- Sunar, C. (2003). *Tasavvuf felsefesi veya gerçek felsefe*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları.
- Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>
- Toku, N. (2007). *İslam felsefesine giriş*. Ankara: Savaş Yayınevi.

- Tura, S. M. (2002). Deli Dumrul ve dünyeviliğin ötesi. *Şeyh ve Arzu* içinde, (s. 87-106). İstanbul. Metis Yayınları.
- Uerlings, H. (1998). *Novalis, literaturstudium*. Stuttgart: Reclam jun. GmbH & Co.
- Uludağ, S. (2002). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Kadın ve Örtü: Kadınların Örtünmesine Psikanalitik Bir Yaklaşım

Özgür Ögütçen^[*]

Giriş

Her ne kadar şu anda hız kesmiş gibi görünse de, kadınların örtünmesi sorunu son yıllara kadar sıcak bir tartışma konusu olma özelliğini sürdürdü. Bu konuda sürdürülen politik tartışmaların temelinde çeşitli türleriyle özgürlük sorunu (giyinme özgürlüğü, seçme özgürlüğü vb.) ve haklar sorunu (insan hakları, kamusal hizmetlerin eşitçe kullanılması hakkı, dinî vecibeleri kamusal olarak gerçekleştirilme hakkı vb.) yer alıyor. Kadınların örtünmesinin kadınların medeni haklarına bir saldırı mı olduğu yoksa bunun bizatihi kendisinin bir hakkın kullanımı mı olduğu ateşli tartışmalara yol açtı. Süregiden bu tartışmalar bir tarafında laiklik ve Batıcılık taraftarlarının diğer tarafında ise İslâmcılık ve otantiklik taraftarlarının yer aldığı iki kutuplu bir alan yaratıyor. Bu politik öznelerin dışında yer alanlar ise hâlihazırdaki iki taraftan birinin yanında yer almaya zorlandı ya da onların dile getirdikleri alternatif görüşler gündemin ağırlığı altında duyulmaz hâle geldi. Aslında bu tartışmanın bu şekilde iki kutuplu bir çerçevede ortaya konmasının kadim Doğu-Batı tartışmasının bir nevi türevi olduğunu söylersek yanlış bir şey söylememiş oluruz.¹ Her iki taraf da, aynı bir paranın iki yüzü

[*] ozgur84@hotmail.com

¹ Bitip tükenmek bilmeyen Doğu-Batı tartışmamıza yeni bir bakış önerebiliriz: Bu sözü geçen tartışmayı İslâm'ın kendisini Hristiyanlık ve Yahudiliğin karşısında gerçek, otantik bir din olarak takdim etmesi ve iddia edildiği üzere Yahudiliğin bir versiyonu olmadığını ileri sürmesiyle, ayrıca şimdi silikleşmiş olsa da, Oryantalist metinlerde kendisine yer bulan böyle bir iddianın karşısında konumlandırılmasıyla ilişkilendirebilir miyiz sorusunu kendi kendime soruyorum. Bu soru bizim otantiklik iddialarımızın kökeni olmasa bile bir değişkeni olabilir mi?

gibi, karşılıklı olarak birbirlerini muhayyel bir zeminde yeniden üreten bir çekişmenin parçası olduğunu bastırmak zorunda. Laiklik-İslamcılık eksenindeki bu imgesel çift, bünyesel bir çıkmaza yanıt üretmenin farklı iki stratejisini temsil ediyor: Buradaki çıkmaz ise kadının nasıl temsil edileceği ve kadının aslında ne olduğu sorusudur. İşte bu yazıda yapmaya çalıştığım şey tam da bununla ilgili; yani “Kadınla ilgili asli çıkmaz, asli sorun nedir?” sorusuna yanıt aramak. Hiçbir sembolik sistem içinde bir imkânsızlık noktası, “en azından bir çelişki” içermeyen var olamaz; bu “sistemin hiç durmadan inkâr etmeye çalıştığı öteki yüzü, kendisini bir sistem olarak kurma çabasının intihal noktası”dır (Rose, 2010, s. 213). Kadın imgesi, işte bu örtbas etme anında ortaya çıkar ve kadını simgesel bir konuma yerleştirir. Kadın, “sistemin güvencesi olarak konumlandırıldığı noktada iki şeyin temsilcisi hâline gelir: erkeğin olmadığı şey, yani farklılık; erkeğin vazgeçmek zorunda olduğu şey, yani aşırılık” (Rose, 2010, s. 213).

Kadınların örtünmesi sorununu ele alırken kullanılan sosyolojik, dinî, antropolojik veya popülist yaklaşımların her biri değişen oranlarda çok kültürcü-çok kimlikçi liberal siyasetle, bunun ayna mukabili olan özcü yerelci bir yaklaşımın izlerini taşıyor. Başka bir deyişle, sözü edilen bu yaklaşımlar post-modern görecelilik siyaseti ile anakronik özcülük arasındaki alanda yerleşmiştir. *Psikokültürel analitik özne kuramı* ise esastan farklı bir yaklaşım teşkil etmektedir: Bu fark kendini en iyi, olguları kelimesi kelimesine, beyan düzeyinde ele almaktan uzaklaşıldığında, “olayın bilinçdışı”na gözler çevrildiğinde gösteriyor; bunun yanında adı geçen bu farkı, tartışmamızın konusu olan kadın kategorisinin kendisinin istikrarını sorgulamaya yönelten bir yeniden değerlendirme sürecinde de görebiliriz. Psikokültürel analitik yaklaşım; antropolojinin ve sosyolojinin olguları ve açıklamaları çoğaltan, görececi, kimlikleri ve kültürleri verili birer bütünlükmüş gibi algılayan, onların varlıklarına kayıtlı çatışmaları dışsal çatışmalara indirgeyen yöntembilimsel ve epistemolojik tutumlarından ayrılmaktadır. Psikokültürel yaklaşım dinlerin, kıyafetlerin, kimliklerin içindeki imkânsızlıkla, bu noktanın ele geçirilemezliğinin yarattığı etkilerle ilgilidir; yoksa görünenlere ilişkin bir katalog hazırlamakla, salt olguları arka arkaya dizmekle yetinmiş olurdu. Örneğin kadınların örtünmesinin şu ya da bu toplumda farklı politik anlamları olması veyahut kıyafetlerin değişkenlik göstermesi bizim dışarıda tuttuğumuz bir meseledir; gözümüzü çevirdiğimiz alan, hepsinde ortak olan ve simgeselleştirmeye direnen şeyin, bu ölüme bakan tekrarın ne olduğudur. Eski “yapısalcı”

terimlerle söyleyecek olursak, psikokültürel analiz evrensel-bilinçdışı yapılarla ve onların dönüşümleriyle -ama yapısalcı olmadan- ilgilenmektir.

Kadınların örtünmesi meselesinde adı geçen diğer bütün yaklaşımlar (sosyolojik, antropolojik, kimlikçi, liberal, popülist vb.) özneye ilişkin bir cinsellik kavramsallaştırmasından, bir “cinsiyetli-özne” mefhumundan yoksundur. Bir özne teorisini ve onu cinsellikle ilişkisi içinde ele almayı ancak psikanalizle ya da *psikokültürel analiz* ile temin edebiliriz. Bu nedenle iddialarımızı sözü geçen bu disiplinin içinden kurmayı deneyeceğiz. Bu yazıdaki başka bir amaç ise *psikokültürel analitik öznellik kuramının*, şu an harareti dinmiş bile olsa alevlenmesi muhtemel olan, kadınların örtünmesi konusuna uygulanmasıdır.

Bilindiği üzere, çok yakın bir tarihe kadar türban ya da başörtüsü sorununda, başörtüsünün anlamını hiç sorgulamadan, ya koşulsuz bir “özgürlük”ün ya da koşulsuz bir “yasak”ın etrafında, hizaya girmemiz beklendi. Son beş altı yılda ise bu sorun kendiliğinden bir çözümün belireceği, zaman içindeki yavaş bir ataletle terk edilmiş durumda; başka bir deyişle fiili durumun kendisinin dayatmalarla, ileri ve geri doğru yapılan politik manevralarla kendi yasallığını oluşturması bekleniyor. İlgilendiğimiz bağlamda kadınların örtünmesi meselesine ilgi duymak, gündelik politik tartışmanın ötesine geçmeyi gerektiriyor. Bunun en azından iki nedenle böyle olduğu söylenebilir; ilk önce ortaya çıkışı itibarıyla “türban/başörtüsü” sorunu açıkça gündelik politik tartışmanın ötesinde kadın cinsiyetini ilgilendiren bir meseledir. Tam da bundan dolayı başörtüsü meselesi kadının toplumsal görünümü ve varoluşu üzerine ve kadın bedeninin alınlanması üzerine çok derin yan anlamlar içeriyor. Bu bağlamda beden politikalarının iktidarla ilişkisi, iktidarın kendisini mevzilendirdiği temel alanlardan biri olarak “Kadın (bedeni) nedir?” sorusunu ortaya çıkanyor. Her türden muhafazakâr siyasetin kadın bedenine olan ilgisi malum; özellikle kapitalizmin krize girdiği, kâr oranlarının düştüğü dönemlerde kadınları annelik ve aileye sıkıştırma yönündeki politik taleplerde bir artış oluyor. Temel ilgimizi oluşturan ikinci nokta ise kadın bedeninin cinsiyetle ilişkisinin ve kadın cinsel kimliğinin kuruluşunun, olmazsa olmaz bir şekilde, psikanalitik bir müdahaleye ihtiyaç duymasıdır. Psikanaliz bize bir yandan bu sorunu ele almak için bilinçdışı, fantezi, arzu, cinsiyetlenme [*sexuation*], öteki/Öteki, fallus gibi kavramlar sunarken, öte yandan ise politikanın kendisinin anlatsal-fantazmatik doğasını anlamakta araçlar sağlamaktadır:

Örneğin, ideoloji eleştirisinde gösteren, kapitone noktası ve sosyo-simgesel fan-tezi kavramları baskının doğasını, cinsiyet eşitsizliğinin kadim köklerini, kadın düşmanlığının görünümelerini vb. analiz etmemizde yeni olanaklar açıyor. Bu yazı boyunca alttan alta politika ve psikanaliz arasında bir tartışmayı sürdüreceğiz; bu mevzudaki en büyük güçlüklerden birisi kendisi politik olarak “karamsar” bir disiplin olan psikanalizin özgürlük ufku-muza katabileceklerinin az çok ihtilaflı olmasıdır. Hatta açık sözlü olmak gerekirse böyle bir bağlantının doğasının ne olduğunu saptamak bile bir hayli sorunlu görünüyor; Fredric Jameson politika ile psikanaliz arasında bu türden bir bağlantıyı aramanın nafi-olacağını, çünkü böyle bir bağlantının olmadığını söylemeye kadar işi vardi-rmiştir. Politikayla psikanalizi yakınlaşturma yönündeki girişimler birini diğ-erinin içinde eritip yok etmek gibi bir tehlikeyi her zaman barındırıyor. Bu girişimler bir yanında özneyi “psikopatoloji”ye indirgeyen anlayışların, diğ-er yanında ise bilinç-dışını sosyo-politik bağ-ların bir türevine, bir sonucuna eşitleyen yaklaşımların arasındaki çizgide uzanmaktadır. Ayrıca psikanalizin sonunun öz-nede nasıl bir politik de-ğişim yaratabileceği veya yaratıp yaratmayacağı oldukça zor bir soru olarak karşımızda durmaya devam ediyor. “Kür” mümkün müdür? Peki “poli-tik bir kür” mümkün müdür? Bu soruya iyimserlikle yanıt vermek, sorunu ge-çıştirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Naif bir iyimserliktense hakikatin yan-ında olmayı seçmeliyiz!

Çok yakın zamanlarda yaşadığımız *Gezi Olayı*, hepimize gündelik yaşamın nasıl da politik olduğunu ve devletin baskısının sınırlarının aslında bu alanın içinden de geçtiğini yakinen gösterdi. Yasaların ruhunun belirli temel özgürlük-lerle alenen çatışması ve bu sınırın insanların yaşamının tam ortasından geçmesi yaklaşmakta olan yeni bir dönemin, bir krizin habercisidir. Şehrin içinde keyfi-nizce dolaşamazsınız, kadınsanız hiç dolaşamazsınız; ya var olan kurallara uya-caksınız ya da kendi görünürlüğünüzü ortadan kaldırıp “ev”in dört duvarı ara-sına, çocuklarınızın yanına çekileceksiniz. Hâl böyleyken, “yaşam tarzı”nın veya gündelik yaşamın politik olmadığını kim söyleyebilir?

Kamusal alanın simgesel olarak bölümlenmesi ve kurulması etrafında sü-regiden ideolojik çekişme bu alanın kendisini de çeşitli şekillerde tasnif etmek-tedir. Kamusal alan “nötr” bir kavram, fiziksel mekândan ibaret bir boşluk, dev-let ve sivil toplumun karşılaştırdığı muhayyel bir bütünlük değildir; bu alan

tekrar tekrar yeni baştan kurulan, içinde bir mücadelenin sürdürüldüğü ve tanımını yoruma açık bir doğadadır. Buna göre, birbirine rakip olan ideolojik stratejilerce ortaya konan, farklı türlerde simgesel haritalar ortaya çıkıyor; bu sayede birinin “ev” dediği öbürü için politikanın yapıldığı yer olabiliyor, birinin gelenek dediği yerde bir diğeri ideolojiyi görebiliyor. Dolayısıyla “nötr” olabilecek bir tutum, çatışmadan azade bir duruş, çelişkileri sona erdirecek bir çözüm yoktur; başka bir deyişle ideolojinin dışına çekilebileceğimiz “nesnel gözlemci konumu” denen şeyin kendisi baştan ideolojiktir. İlgilendiğimiz bağlama dönecek olursak, “erkek bakışı”nın, kamusal mekânı kendi libidinal ekonomisine göre düzenleme çabası, bütün diğerlerinin yanında, bu mekânın *simgesel haritalandırma*ısının bir belirleyenisidir. Bu anlayış uyarınca kadın, ayak altından çekilmeli ya da en fazlası kendisine layık görülen pozisyonu almalıdır. Kadına dayatılan şey bu edilgenliğin, sözü edilen bu eril bakışın nesnesi olmanın sessizce kabul edilmesidir. Böylece kamusal mekân yeniden, eril biçimde libidinize edilebilir. Kadının, “kutsal anne-eş” olarak tanımlanması, onunla ilgili korkuların ve kaygıların bertaraf edilmesine yönelik bir teşebbüstür. Erkek kabilesinin homo-erotik bağlarının sıkışması ancak bu sayede mümkün olabilir. Bu durum aynı zamanda, Verhaeghe’nin söz ettiği, Öteki’nin tahribatının erkek özneler üzerinde yarattığı anksiyeteyle bir uzlaşma çabasıdır (Verhaeghe, 2013). Ama görünürde, oedipal düzende yer alan bu çaba, aslında Yasa’nın kısmi ve çok sayıda yasaya ayrılmasının bir sonucudur, post-oedipal bir evrene geçilmesinin semptomudur. Ortaya çıkan yasallık boşluğu, sapkın veya paranoyak stratejilerce dolduruluyor, ama bunun bedeli ağır ve sonuçta ortaya daha da anksiyeteli özneler çıkıyor.

Kadınların örtünmesi onların kendi adlarına bir özgürlüğü kullanmaları anlamına geliyor mu? Veyahut tam tersine, bu onlar için özgürlüklerinin ellerinden alınması mı demek oluyor? Eğer durum ikincisiyse, kadınların özgürlüğü hangi alanda ve kim tarafından belirlenecek? Kadınların, özgür bireyler olarak, kendi adlarına ve kendi bedenleriyle ilgili karar vermeleri olası değil mi? Karşımıza çıkan soruları iki bağlamda ele almamız gerekiyor: Birincisi “kamusal alan” sorununun tekrar tartışması; ikincisi ise faillik ile özgürlük arasındaki ayrımı tekrar gözden geçirmektir. Seçim yapma özgürlüğü her zaman özgürlük anlamına gelir mi? Ya seçeneklerin kendisi hakiki seçenek olmaktan uzaksa ne olacak? Geçici bir yanıt olarak *özgürlük* ve *özgürleşme* arasında bir ayrım yapabiliriz; özgürlük dar anlamda bir seçme özgürlüğü, bu bağlama sınırlı bir faillik olarak anlaşıldığında

bunun doğal sonucu her zaman özgürleşme olmayabilir. Özgürleşme paradoksal biçimde görünürde tam da en “özgürlük karşıtı” fiilden bile neşet edebilir. O hâlde özgürleşme özgürlüğün doğal bir eşlikçisi olabilir ya da olmayabilir, bunun da ötesinde pratik olarak özgürleşmenin bedeli her türden biçimsel özgürlüksüzlüğü stratejik olarak geçici veya uzun sürelerle kabul etmeyi içerebilir. Etiğin, dinî olsun ya da olmasın, özneyi biçimsel özgürlüksüzlüğe sürükleyen buyrukları bu edinilmesi olası özgürleşmeye dayanıklılık edebilir. Bu durumun hilafına, özgürleşme perspektifinden yoksun, salt seçme özgürlüğüne indirgenmiş bir özgürlük kavramsallaştırması bizi özgürlüğün tam tersiyle karşı karşıya bırakabilir. Kadınların örtünmesi meselesinde karşımıza çıkan sorunu, işte bu *özgürlük* ve *özgürleşme* ayrımı üzerinde temellendirebiliriz: Kadınların “özgür özneler” olarak nasıl giyineceklerine karar vermeleri onların kolektif bir özne olarak özgürleşmeleri için ileri doğru atılmış bir adım mıdır? Hemen ortaya çıkan itirazlar arasında “Bırakın buna kendileri karar versinler; siz patriyarkalliğin temsilcisi erkekler veya eril-laik devlet otoritesi mi buna karar verecek(!)” iddiaları yer alıyor. Dolayısıyla bu sorunu son yirmi yıldır sık sık işittiğimiz kamusal-bireysel, sivil-devlet gibi sentetik ayrımlardan azade düşünemeyeceğimiz ortada. Kamusal alanın içine her ne oranda erillik, batıluluk, laiklik şırınga edildiği tartışması; hepimizi kadınların örtünmesi sorununu en azından kadınların özgürleşmesi, Batıcılık, yeni türden bir laiklik tanımı gibi tartışmalarla birleştirmeye zorlamaktadır. Bunda hayırlı bir yan olduğuna kuşku yok. Böylece bir tarafında evrenselcilik, rasyonalite, laiklik gibi kavramların olduğu bölünmenin karşısına otantiklik, yerellik, kimlikçilik gibi argümanlar çıkarılmaktadır. İşte tam da bu noktada *psikokültürel analitik* düşünüşün bu imgesel çifte ayrımların her birinin içinden ve her birinin ötesine geçtiğini iddia edebiliriz. Psikokültürel analiz en baştan öznenin bilinçdışına yaptığı vurgu nedeniyle evrenselci görünse bile -ve gerçekten öyledir de- onun bizatihi kendisinin öznenin bilinçdışı yapısının politik olmasına yaptığı vurgunun bertaraf edemediği şey öznenin tekil bir kurgu olmasıdır. Bu psikanalitik pratikte, her bir özne için, hem teorinin genel varsayımlarının ortaya konmasını hem de teorinin her özne için tekrar tekrar yeniden yazılmasını sağlar. O hâlde psikokültürel analizin bize sağladığı kavramlarla düşünmek elimizde bir yanda evrensel Teori’nin, diğer yanda bunun yüzde yüz tekil yapısının olduğu diyalektik bir çifte gerilim yaratır. Bu nokta aynı zamanda Freud’un keşfinin netameli doğasını teşkil eden dürtünün alanıdır. Bilinçdışı örtü,

el çabukluğuyla onun dışsal muadili olan kadının örtüsünü her iki (üç, dört..) cinsiyetin gözünün önündeki bir örtüye çeviriverir. Bakışın bu travmatik kesmeye ihtiyaç duyması, hakikatin doğrudan yüzleşilmesinin kendisinin imkânsız bir doğada olmasıyla aynı kapıya çıkıyor. Örtü, varlığın hiçlikle ilişkisinin bir aracıdır; örtü sanki kendisi bir nesneymiş gibi davranmaktadır. Aslında olan ise örtünün örttüğü şeyin hiçlikten başka bir şey olmamasıdır.

I. Kadın Korkusu, Kadın Düşmanlığı

Hâlen güncelliğini koruyan kadın korkusunun ve kadın düşmanlığının kökenleri çok eskilere dayanmaktadır. Kadınlığın bir maske, bir tebdil-i kıyafet olduğunu biliyoruz (Riviere, 2012). Bu ifade eğer kadınlara karşı girilen mücadelenin bir parçası değilse, bununla söylenmek istenen şey “kadın”ın dille ifade edilmesinin imkânsızlığını, onun dilin dışında yer alan bir uzama olan ilişkisini belirtmektir. Ayrıca onu “kadınsı öz” denebilecek bir şeyden ayrı tutmamızı da sağlar. Peki bu maskenin, bu kılık değiştirmenin gizlediği şey nedir? Ve nihayetinde bu, bir örtüdür de, kadının başını ve yüzünü örten bir örtü. Kadında bu kadar tehlikeli olan, onun kapatılmasını gerektirecek kadar sorun yaratan nedir? Ve bu kadim kapatma geleneği, bin yılları kapsayan bu soy kütüğü nasıl oluyor da hâlâ güncelliğini koruyabiliyor? İnsanlık, medeniyet ya da adı her neyse kadınların öznelliğinin değişimi konusunda bin yıl önce ne idiyse yine aynı durumda mı?

Platon’un *Diyaloglar*’ında erdemleri açısından düşük görülen erkeklerden “bu kimselerin *kadınlar kadar bile* yürekli, gözü pek olmadıkları kanısını uyandırır” (Platon, 2010, s. 31) diye söz edilir ve kadınlar burada sadece erdem düşüklüğünün, korkaklığın karşılaştırıldığı bir ölçüt olarak ortaya konmaktadırlar. Sadece bir terazideki ağırlıklar gibi. *Diyaloglar*’ın “Menon Üstüne” adlı alt bölümünde kadınların erdeminden daha doğrusu kadının nasıl erdemli olabileceğinden iki kez bahsedilir: “Bir erkeğin erdemi devlet işlerini iyi yürütmesinde, kadının da evinin işlerini iyi çevirmesindedir” (Platon, 2010, s. 139) diye ifade edildikten az sonra “Bir kadının erdemi, evinin işlerini iyi çevirmesi, evin düzenini sağlaması, kocasına itaat etmesidir” (Platon, 2010, s. 150) cümlesi tekrar edilir. Kadında olması gereken erdemler konusunda eski İslâm literatürü de hemen hemen aynı hatlarda ilerlemektedir. İmam Gazali, *İhya ül-ulûm id-din* adlı eserinde şöyle demektedir: “Kadının kazanması gereken iyi alışkanlıklar

konusunda [...] şunlar söylenebilir: Kendine ait özel dairede kalmalı ve iğinin başından ayrılmamalıdır. Dama gereğinden fazla çıkmamalı ve buradan sağa sola bakmamalıdır” (alıntılayan Sabbah, 1995, s. 7). Aşağıdaki satırlarda ise bu sefer İslâm adına söz alan bir kadın, hem de çok yakın zamanlardan bir kadın, kadınlık, erdem, aile, çalışma vb. üzerine konuşmakta:

Dinimize göre kadın evinin hanımefendisidir. Her türlü hizmette erkek ona bakmakla mükelleftir... Erkek onu baştacı eder. Fakat Batı'daki çalışma hayatına, erkeklerin durumuna bakalım. Kadınlar çalışma hayatına girdikten sonra, bence hem maddi hem manevi yönden çok yıpranıyorlar. Kendilerini ispata çalışıyorlar, gene de her türlü şekilde yıpranıyorlar. Hem evde, hem işte çalışıyorlar. Beyleri dışarıda çalışıyor sadece. Bilemiyorum, evde bulaşık yıkayan erkekler varmış ama ben düşünmüyorum... Ben kendim şahsen çalışmayı düşünmüyorum. Kadının gerçek yerinin, yani benim yerimin evim olduğunu söylüyorum. Çalışma ailede çatlaklar, zaafılar meydana getiriyor. Evet, henüz genciz ilim şart, okumamız gerekiyor. Ancak daha sonra aileye hizmet etmek, okuduğumuz ilim çerçevesinde çocuk yetiştirmemiz gerekiyor
(Göle, 2011, s. 137).

Görüldüğü üzere kadınların erdemliliğinin nasıl sağlanabileceği üzerine bin yıllardır süren bir uzlaşma var; bu her şeyi ifade etmese de. Bu ifade edilmeyen her şeyin içinde hem eski Yunan'ın, hem İslâm metninin içindeki bu anlayıştan farklı olanlara, kadınlığı farklı ele alanlara ya da kadınlığı bir farklılık/çoğulluk olarak telakki edenlere dayanaklık edebilecek düşünceler yer almaktadır. Pek çok mitin kaynağı olan Hesiodos'un *Theogonia*'sı² “kadın ırkı”ndan [*genos gynaicon*] bahsedilen ilk yer olarak görülmektedir. “Hesiodos'dan sonraki antik Yunan literatüründe kadınlar ‘suret, benzer’ ya da ‘kopya’ anlamına gelen *ikelon* ile; ‘dalavere’ anlamına gelen *dolos* ile ve ‘fecaat’ anlamına gelen *pema* ile tanımlanmışlardır. Bu da kadınlara çamur atmanın çok öncelerden başladığını göstermektedir” (Miller, 2000, s. 14).

Kadınların cinsel nesne ve aşk nesnesi olarak bölünmeleri ve bu iki hattın uzlaştırılmasındaki güçlkle alakalı Freudcu önerme, İslâmi metinlerde tekrar

² Hesiodos ve yapıtıyla ilgili daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. *Hesiodos eseri ve kaynakları*. (1977). (S. Eyüboğlu ve A. Erhat, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

tekrar geri dönen bir temadır. Aslında kadın korkusunun ve onlardan duyulan anksiyetenin kökeninde bu iki hattın uzlaştırılmasının imkânsızlığı bir kez daha ortaya çıkar; bu sayede kadın imkânsız bir ötekilik olarak tecessüm eder. Bu bağlamda kadın denetlenmesi mümkün olmasa da, bu denetim çabasının üzerinde sınındığı bir figüre dönüşür. İslâm'da zaten maskeli olan kadın, bir kez daha maskelenmekte, iki kere maskeli hâle gelmekte ve böylece onun maskeli olduğu hakikatinin üzeri örtülmektedir. Fetna Ayt Sabbah, "Kocaya tanınan ayrıcalıklar (çok eşlilik, boşanma, babalık) kadını hareketsizleştiren ve peçenin ardına gizleyen denetim sistemi, daha işin başında denetlenmesi olanaksız bir canlı olarak kabul edilen kadın karşısında duyulan korkunun işaretleri değil de nedir?" (Sabbah, 1995, s. 165) diye sorarak eril planın çıkmazını açığa vurur; burada kadın, kadim geleneklere uygun olarak cinsellikle (*bid'a* ve *nuşuzla*) dolu *fettan kadın* ve *kutsal anne* olarak ikiye bölünmektedir. Tahammül edilmesi zor olan, bu iki boyutun aynı özneye yansıtılmasının yaratacağı tahribattır. Buradaki kadın korkusu arzulayan, talep eden, cinselliği olan kadın karşısında duyulan bir korkudur. Freud, *Bekâret Tabusu*'nda "ne zaman bir ilkel adam bir tabu kursa bir tehlikeden korkuyordur ve tüm bu kaçınma kurallarında kadınlara yönelik genelleştirilmiş bir dehşetin dışa vurulduğu tartışılmaz" dedikten sonra "belki de bu büyük korku kadının erkekten farklı, her zaman anlaşılamaz ve gizemli, garip ve bu nedenle de görünürde düşmanca olmasından kaynaklanmaktadır" (Freud, 2006, s. 259) diye ekler. Yüz yüze kaldığımız şey kadınsı olanın farkı ile "fark"ın kadınsılıkla temsil edilmesi ve bunun çeperlerinde açılan kadınsı keyfin anlaşılması zor doğasıdır. Ve bunu klinikte feminize olma korkusu, dişil keyfe maruziyetin yarattığı anksiyete, yetersizlik duyguları, empotans vs. olarak görebiliriz. Maddi olanla fantazmatik olan, içsel-ruhsal olanla dışsal olan iç içe geçtiği ölçüde kadın da tehlikelerin üzerine yansıtıldığı bir yansıtma perdesi olmayı sürdürecektir; böylece hem kadının kendisi bir örtü olur, hem de bir kez daha onun üzerinin kapatılması gerekir. Yani kadın iki kez olumsuzlanır.

Freud'un tektanrılı dinlerde baba figürünün önemini zikrettiği iyi bilinen bir olgudur, ama neye karşı bir inşa bu? Freud, üç büyük tektanrılı dinin her birinin kendi oğluna sahip olduğunu ve baba figürünü yeniden tesis ettiğini ileri sürer: Buna göre "[...] oğul, *dişilliliğin tehdidinden ve gücünden korkmaktadır* ve buna karşı kendisini savunmak için babaya ihtiyaç duyduğu açıktır. İlk(s)el

oidipal anksiyete babaya yönelik değildir; tam tersine, babaya anne karşısında bir savununa olarak gereksinim duyulmaktadır” (Verhaeghe, 2013, s. 205-6). Freud, maternal araya karışma olmaksızın, dinin tektanrılı kuruluşuyla birlikte uygarlığın neredeyse evrimsel bir tarzda ele alınışını *Musa ve Tektanrıcılık*’ta ortaya atar; bu bir ilerleme çizgisidir, tinin kendini açmasıdır. Anne ya da kökündeki kadın aşılması gereken bir engel, bir tehdit, bir anti-uygarlaşma figürüdür. Bu düşünce hattında Antigone akrabalığın tarafındadır ve onun edimi devletin oluşumuna karşı girişilen, yasaya karşı dikilen beyhude bir çabaya dönüşür; yasa galip gelecektir, akrabalık kamusalın düzenlenmesinde devlete tabi olarak ev-içine doğru geri çekilecektir. Ensest yasağı ise devletin ve yasanın aileye ve akrabalığa karşı zaferinin himayesinde ortaya çıkar. Anne ve onun arzusunu işe koşan, bunu toplumsal bağın temeline yerleştiren ise Lacan’dır; annenin arzusu, özne ve fallus ancak Babanın-Adı onların dışında kalıp onları bir arada tuttuğunda birlikte durabilir. Lacan, baba ile ilgili iki işlev tanımlayarak yoluna devam eder: ayrılma ve yabancılaşma. Annenin arzusundan ayrılmak dilin toplumsallaştırıcı etkisine dâhil olabilmeyi sağlar ve bu bütün öznelerin içinde toplumsallaştıkları belli bağları tesis etmektedir. Görüleceği üzere anne, arzu, yasa ve özne birbirleriyle demirlenmiş hâldedir. Akrabalık yasaya, ev-içi ev dışına, anne Babanın-Adı’na, özne devlete tabi hâle gelir. Tamam belki Antigone (simgesel) ölümün ötesindedir ama o aynı zamanda yasanın tesis edilmesinin ailede yarattığı yasın imkânsızlığının tanığı da değil midir? Bu havadaki boğucu ensest arzunun cisimleşmesi değil midir? Hegel’in Antigone’yi okurken üzerinden atladığı arzu, ensest ve yasa sorununun ta kendisi değil midir? O hâlde “anne/Öteki kadın korkusu” (mOther) diye bir şey varsa şayet (ki psikanalitik pratik bunun olduğunu her gün bizlere kanıtlamaktadır) bu bir nevi annenin/Öteki kadının arzusundan duyulan korkudur; bu arzu öznenin içine çekiliverileceği bir vakum yaratır. Buradan ayrılmamanın bedeli toplumsallığın kurulmadığı, ebedi yalnızlığın hüküm sürdüğü, tek kişilik (en iyi ihtimalle iki kişilik) bir gezegene, çölümsü bir mekâna fırlatılmaktır. O hâlde, psikanalitik yapısal tanı kategorileri sadece ruhsal patolojileri adlandırmanın bir biçimi değil, belli türlerdeki toplumsallaşmalara kazınmaz damgalarını vuran yapısal operatörlerdir. Bu husus sosyolojik toplumsallaşma ve kimlik kazanma iddialarından çok daha derin bir toplumsallaşma yapısına işaret eder. Yabancılaşmanın ve ayrılmanın gerçekleşmediği psikotik yapıda herhangi

türden sosyolojik bir kimlik (etnik, dinî ya da grupsal) tartışmasının zemini kökenden farklıdır. Dişil cinsel kimliği veyahut bunun ilk maddileşmesi olan anne/ Öteki kadın (mOther) sadece arzusu bakımından bir tehdit teşkil etmez, o eksiği ve keyfi (*jouissance*) temsil etmesi hasebiyle de tehlikelidir. Annenin bedeniyle karşılaşma topyekûn bir simgesel sistem olan Öteki ile de karşılaşmadır. Bu Öteki'nin keyfi simgesel bir aracı ile tahliye edilmezse büsbütün ve doğrudan doğruya bedene dolacak, onu ele geçirecektir. Bunun önemini yine psikoz örneği üzerinden anlayabiliriz: Psikozda beden ötekinin/ Ötekinin keyfinin doğrudan mahallidir, arada ne bir yasa(k) ne bir aracılık vardır; keyifle böylesi doğrudan ve "dolu" karşılaşmalar psikotik özneye tarifsiz ruhsal acılar çektirir. O hâlde kadın, nevrozda arzusunun başka yerde olması nedeniyle, sapkınlıkta eksikliğinin kabul edilmemesi nedeniyle, psikozda ise hiçbir yere gitmediği için tehlike arz eder.

Kadın korkusunun ve düşmanlığının kökenlerinde cinselliğin yatması hiç şaşırtıcı değil. Cinsellik tam bir baş belasıdır! Ehlileştirilmesi, geçiştirilmesi mümkün olmayan, ancak ve ancak üremeye ilişkin bir düzeye indirgenebilirse rahat bir nefes alınabilecek bir muammadır. Bu işte bilim, dinin bıraktığı bayrağı devralır ve cinselliği öznenin merkezinden çıkararak üremenin bir varyantına indirgemeye çaba gösterir. Böylece cinsellik tıbbi yönergelerin, cinsel terapilerin, hormonların, genetiğin, nörotransmitterlerin hüküm sürdüğü çatışmasız bir yörüngeye kaydırılır. Çatışma öznenin tam içinde ya da bölünmüş doğasında değil hatta onunla hormonları ve nörotransmitterleri arasında bile değil (böyle olsaydı yine bir öznelleştirme mesafesi kalırdı) sadece ve sadece onun hormonlarındadır. Ama baki kalan (Öteki) kadın korkusudur, onun yarattığı anksiyedir. Tevekkeli değil, Lacan, arzusunun paradigmasını dişî peygamber devesi üzerine kurmuştur. Peygamber devesinin dişisi çiftleşme sonrası erkeğinin başını kopararak onu öldürür; Lacan bize bir insan deneyi düşünmemizi öğütler. Öyle bir maske takalım ki bizi bir peygamber devesine dönüştürsün, ama dişî mi erkek mi olduğumuzu bilmeyelim ve karşımızdan dişî bir peygamber devesi çiftleşmek için bize doğru yaklaşıyor olsun. Eğer erkeksek -bunu farz edersek, dişinin arzusunu böyle yorumlarsak- çiftleşme bitince öldürüleceğimizi biliriz ve çok korkarız; kadın olduğumuzu farz edersek Öteki/öteki güçlü dişî bize basitçe "Yolumdan çekil!" diyecektir. Ama en kötüsü ne olduğumuzun bilgisine ilişkin bir yorumda bulunamazsak başımıza gelir, bunun

sonucunda karşımızdakinin arzusunu da yorumlayamayız. En kötüsü budur, cinsiyetli varlığımızın ne olduğunu bil(e)memek! O hâlde korkunun topografyası arzu ve onun yorumuyla ilgilidir, bir yerde ne kadar şiddetli bir korku varsa orada aynı oranda patlayıcı bir arzu vardır. Arzu yaratan şeyi örtmek devkuşunun başını kuma sokunca görünmeyeceğini farz etmesine benzer, arzu ise orada durmaya ve doyumla olumsuzlama yoluyla ilişki kuran imkânsız bir nesneden diğerine kaymaya devam eder, devam edecek.

II. Sonlu ve Sonsuz İslâm

İslâmi metne ve uygulamaya ilişkin olasılıkların sadece siyasal İslâmcılığın sözlüğüyle sınırlı olmadığını anlatabilmek için *sonlu* ve *sonsuz* İslâm arasında bir ayırım yaparak işe başlanabilir. Sonlu İslâm, bu dinin kutsal buyruklarının başlangıçta mühürlendiğini ve değişmez şekilde uygulanması gerektiğini söylerken; sonsuz İslâm metnin kuruluş anına, buradaki olasılıklara dikkat çeker. Bu sonuncusunun bir örneğini Fatima Mernissi'de bulabiliriz: O, İslâm'daki kadının anlayışının alternatif bir tarihinin izlerini sürer. Buna göre her türden tarihyazımı iktidardakilerin tarihinin yazımıdır, bu tarihte kadınlar kökendeki durumlarını yazmakla mükelleftirler, çünkü İslâmi erkek elitler kadınları bu tarihten silmişler ve onlara *mekan-dışı* bir yer tahsis etmişlerdir. Mernissi'nin bu vurgusunu, psikanalist Fethi Benslama başka bir yoldan giderek, İslâm'ın kökenlerindeki iki kadına -Hacer ve Hatice- ilişkin anlatının değişmesi üzerinden okuyarak açılar. Benslama (2006), hiçbir yerde erkek elitlerden söz etmez ancak sözü geçen bu toplumlarda politikanın nerede yapıldığını söyler. Bu yer, kurucunun, Tanrı'nın, yasanın, kadının ve arzunun etrafında döndükleri bir boşluk yaratır. Yasa, yasa olabilmek için kadının dolayımına ihtiyaç duyar; kadın *bilendir*. Kadın hakikattir, üstelik kökendeki hakikat. Benslama, siyasal İslâm'ın sonlu İslâm'ının "İslâmi kuruluş döneminde cereyan etmiş olan şeyin aynen tekrarlanacağı bir zamana, başlangıca geri götürme vaadiyle kitleleri de giderek bu soruna dâhil etmeyi başardıklarını" (Benslama, 2006, s. 31) fark ettiğini belirtir. Bir bakıma siyasal İslâm'ın "başarısı" kitlelerin *belirsiz bir moderniteyle* karşılaşmasının yarattığı huzursuzluğu bir tür "öz"e, bir "geçmiş"e dönülmesiyle aşılabileceğini iddia etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu politik talep toplumsal eşitsizliğin, cinsiyetler arası eşitsizliğin ve ülkeler

arası eşitsizliğin üzerinden atlayarak aslında bu meseleleri daha da karmaşık hâle getirmekten başka bir şey değildir. Böylece, siyasal İslâm'ın lügatinde, umutsuzluk umutmuş gibi, eşitsizlik eşitlikmiş gibi, boyun eğme direnişmiş gibi görünür.

Siyasal İslâm, ütopyaya karşı a-topia'nın, sonsuza karşı sonlunun bir teza-hürüdür. Bu hareket modern dünyanın açtığı yarayı, geç kapitalizmin yarattığı huzursuzluğu geçmişten yeniden ele geçirme iddiasıyla savuşturma peşindedir ve kitleler için gerçek bir seçenek teşkil etmediği her açığa çıktığında karşısında durmayı vadettiği umutsuzluk daha da derinleşmektedir. Bu nedenle kadın sorununu, siyasal İslâm'ın gündeminin dışında değerlendirmek gerekiyor. Çünkü kadın dinin hakikatinin içinde yer alan açık bir sorudur, kapanmamış bir fasıldır. İslâm'da kadının yerine ilişkin tartışma köken tartışmasının ta kendisidir; hem metnin, hem politikanın kökeni. Benslama'ya göre siyasal İslâmcılık teoloji, bilimcilik ve popülizmden oluşan bir montaj, modern bir mittir ve bu hareket dinin yeniden bir ortaya çıkışı olmaktan ziyade dinin çözülmesinin semptomudur. Başka bir şekilde söyleyecek olursak siyasal İslâm bir ideolojik metin (Kur'an, tefsir, hadis), ideolojik aygıtlar (kimi yerde devlet, İslâmi elitler-bürokrasi, medyalar) ve gündelik ideolojik pratiklerden oluşan politik bir harekettir. Ve bu hareket, Türkiye örneğinin de gösterdiği üzere, geç kapitalizme ve onun yarattığı kültüre gerçek bir alternatif olmadığı, sadece bunun başka bir versiyonu olduğu anlaşıldıkça hızla güç kaybetmektedir.

Modernite travmasının karşısında kadınlıkla yıkıcılığı bir araya getirmek sorunun bağlamını yer değiştirir; bir yanda teknolojinin sınırsız işgali, hızlı kentleşme, iş gücü piyasasının kapitalistleşmesi, ülke içi sermaye yaratmanın aciliyeti, devasa boyutlardaki iç göçler vb. diğer yanda ise İslâmi kurumun bütün öğelerine (devlet, aile, patriyarkallık) sirayet eden bir bunalım ortaya çıkar. Aile kurumu dinin belli bir türdeki çözülmesine paralel olarak çözülmeye başlar; bundan böyle baba otoritesi aşınan devlet otoritesinin bir alegorisi hâlini alır. Kadınlar bu dramada tehlikeli dürtülerin taşıyıcıları hâline gelirler ama buna karşı üretilebilecek her çözüm, geçmişin tekrar ele geçirilmesi gibi zorlu bir sınavdan geçer. Ve biliyoruz ki geçmiş kimseye ait değildir; o tekrar tekrar yazılan bir metindir.

III. Psikanaliz ve Kadının Örtüsü

Zeuksis ile Parrhasios'u konu alan antik masalda Zeuksis kuşları çeken üzümler yaparak hünerini gösterir. Bu üzümlerin mükemmel üzümler olduğu vurgulanmaz, kuşların bile gözünün aldandığı vurgulanır. Dostu Parrhasios'un duvara bir tül perde çizerek onu yenmesi bunun bir karutıdır, çizdiği öylesine benzer ki perdeye, Zeuksis ona dönüp *Şimdi de sen göster bakalım bunun arkasında ne yaptın?* der. Bu da gösteriyor ki mesele gözü aldatmaktır. Bakışın göz karşısındaki zaferi.

Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, 2013, (s. 111).

Kadının niye örtülmesi gerektiği sorusuna psikanalizin cevabı bir yanda kadınlığın kendisinin bir örtü olduğu ise diğer tarafta da kadının hakikatinin ya da kadındaki hakikatin üzerinin örtülmesinin gerekmesidir. Psikanalizin bu iddiası varlığın hiçlikle ilişkisiyle doğrudan bağlantılıdır; hakikatin kendisiyle yani hiçlikle doğrudan bir yüzleşmenin mümkün olmadığı durumda bakışın gördüğü kadın araya girer. Böylece varlık *eril-bir-düzende-varlık* hâline gelir. Lacan'ın IV. Seminer'inde gösterdiği üzere, hiçlik ve öznenin arasında örtü ve nesne durmaktadır. Örtü, öznenin nesnenin varlığına olan inancını pekiştirir ama nesne bir bağla hiçliğe ilişmiştir. Kuşkusuz bu bir göz yanılmasıdır başka bir şey değildir. Aslında böylece bakış için hiçliğin içinde bir doluluk varmış gibi bir durum hasıl olur. Kadının, kadınlıkla ilişkisi ise erkeğinkinden daha yoğundur, şu anlamda daha yoğundur; kadın özne kendi özünün olmadığını, bunun hiçliğin bir eşlikçisi olduğunu hakikatin içinde ele geçirebilir. Bu aynı zamanda varlığın hakikatidir. Hiç-bir-şeyin, boşluğun, yokluğun, eksikliğin nasıl temsil edileceği gibi zor bir soru simgeselin mevcudiyetine de alan açar, çünkü bir simgeselin öncelemediği yokluk ancak gerçek içinde sessiz biçimde durur. Sayılan bütün bu nedenlerle eksiğin simgesel olarak nasıl temsil edileceği, Lacan'ı örtü fikrini ortaya atmaya sürüklemiştir. Lacancı kuramda, örtünün iki işlevi vardır: Öncelikle bir şeyi saklar ve bu saklama sayesinde ikinci bir düzeyde iş görür; bir şeyi gösterir, saklama ediminin arkasında bir şey varmış gibi farz etmemizi sağlar. Yani saklama aynı zamanda göstermedir. Temsil edilen *kendi-olumsuzlamasında-temsil-edilme* gibi paradoksal bir duruma yerleşir.

İslâmcı eril öznelere örtü üzerindeki ısrarı, kadını işte bu hiçliğin travmatizmine karşı nesne mertebesine yükseltmeleriyle ilgilidir; onlar böylece

kadının bir “şey” olduğu yanılması sürdürerek hiçliğe ilişkin sadakatlerini belirtmiş olurlar. Onlar için hakikat, örtülü bir kadının aracılığıyla temas edebilecekleri bir mevcudiyettir ve nesne olma vasfıyla simgeselle ilişki içindedir. O hâlde İslâmi örtü kadının politik mekândan çıkarılmasının dramasını sahneye koyarak kadını “kadın” yapma yönünde bir ısrarın sürdürülmesine de şahitlik etmektedir. Kadında örtülecek bir şey yoksa kadın da yoktur, kadın yoksa hiçlik doğrudan simgesele hücum edecek ve onu yiyip yok etmekle tehdit edecektir. Bu yüzden İslâmi politik yasa kadının mekândan dışlanmasını şart koşmakta kendi açısından haklıdır, çünkü politik alan eksikliği metabolize edebilecek simgesel araçları ancak böyle temin edebilmektedir. Simgesel dolayım olmadan İslâmcı siyaset sadece gerçeğin dilsiz kayasına kafasını çarpıp duran bir yarasızlık olarak zuhur edebilirdi ve bu tehdit erkek kardeşliğini de ortadan silip süpürmeye muktedirdir. İslâmi erkek elitlerin kadınların politik mekândan dışlanması konusundaki hassasiyetleri buradan kaynaklanmaktadır, çünkü onlar örtünün altında bir kadın olmadan yapamazlar, kadın erkeğin kontrpuanıdır. O hâlde burada *kadın yoktur* vecizesinin tam zıddıyla karşılaşırız: *Kadın olmak zorundadır*. Ancak bu politik tazmin bilinçdışı gerçeğe çarptığında, yani kadının “Bir-olmayan” statüsüne tosladığında örtünme yönündeki politik zorlama güçlendirilmek zorunda kalmakta, bu da kadınlara yönelik kapatmanın nefes alınması zor biçimler almasına yol açmaktadır. Genel olarak modernitenin ve geç kapitalizmin açtığı yaraların aciliyeti yeni politik mevzilenmeler yarattıkça İslâmcı siyasette sonlu İslâm yönünde gaza basma zorunluluğu hissetmektedir. Çünkü kadınların gündelik hayata katılmaları, eğitim görmeleri, çeşitli toplumsal taleplerini daha yüksek sesle dile getirmeleri aslı İslâmcı siyaseti zora sokmakta ve onların söyleminde kadının ev içine kapatılması yönündeki çağrılarını şiddetlendirmektedir. Demek ki yapılması gereken şey, paradoksal görünse de, örtülü kadınların her türden politik taleplerini kelimesi kelimesine üstlenmekten, onların örtüleriyle birlikte politikada ve hayatta yer almalarını savunmaktan geçmektedir. Bunda tereddüt etmek, kendisi zaten çok karmaşık olan hakikat ve kadın sorununu daha da karmaşık hâle getirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Bunun yanında, yani örtülü kadını savunurken, örtünün anlamını tartışmayı sürdürmekten de geri durmamalıyız. Çünkü politika, buna İslâmcı olanı da dâhil, tek bir anlamın zamanlarüstü olarak dayatılması değil, belirli gösterenlerin tekrar eklemlenmesidir.

Bu tartışma bitmiş bir tartışma sayılamaz. Benslama'nın dediği üzere (2014), örtünün yasaklanması *yasağın yasaklanmasıdır*; toplumsal ötekiliği kuran şey o politik öznelerin kendi yasakları ise onun yasağının yasaklanması kökten bir biçimde o politik özelliğin imhasıdır. Bu tür yasakların yasaklanması girişimleri tarih boyunca geri gelmeyi sürdürdü. Kendi tutumumuz bize Oryantalizmin, özcülüğün, sahte bir modernitenin ötesinde politik ufuklar açabilir. Çünkü kadının doğası, en azından psikanalize göre, kendi kadın olmağın başarısızlığını göstermektedir; bunun bir adı kastrasyondur. Histeriğin *Kadın mıyım? Erkek miyim?* sorusunun seanslar boyunca geri dönmesi, bize toplumsal cinsiyetin inşa edilmiş bir montaj olduğunu ve bunun bilinçdışı belirsiz seçim ile uyumlu olduğunu kanıtlamaktadır. Kadınlar kadın olmayı nasıl kesin olarak üstlenemiyorlarsa erkeklerdeki durum da bundan daha ileride değildir. İşte fantezinin ve ideolojinin yakınsama noktası tam da burası: Fantezimiz bizi bir erkek ya da kadın olarak rahat biçimde hareket ettirme gayretindedir ve ideoloji bunun toplumsal normlarını kimlikler şeklinde içselleştirmemizi sağlar ama bu da başından itibaren istikrarsızdır. Bu aynı zamanda özcülüğe karşı olduğumuz noktadır; kadının özü yoktur, kadınlık müzakereye açık olmayan bir Bir'in içinde ifade edilebilecek verili bir töz değildir. O hâlde kadının örtüsüne bakıp "Evet o kadının ta kendisidir" diyerek Joan Riviere'i bir kez daha anabiliriz. Örtü olmazsa hiçliğin, Lacancı terimlerle söylersek, gerçeğin istilasına uğrarız; dolayısıyla kadın simgeselin, yasanın ön koşuludur; onun sayesinde varlıktaki-eksikliğe simgesel bir bağ temin edilmiş olur. Bu minvalde yüze yönelik gerçekleştirilen estetik operasyonlar, botoks iğneleri, gençleştirici kremler vs. de kadının örtülü(lü)ğüne delalet eder. Artık kadının yüzünün kendisi -kıyafet olarak örtü görünmez olduğunda- bir örtüdür, Parhassios'un örtüsü türünden bir örtü, arkasında bir şey olduğu yanılsamasını yaratan bir örtü. Kapitalizm bunu çok iyi bilir ve örtüyle oynar: Kremler, losyonlar, iğneler, botokslar, ameliyatlara aracılığıyla bu alanı, fantezinin yani bakışın alanını, *objet petit a*'nın alanını metalarla doldurur. O hâlde Doğu'daki örtünün karşılığı Batı'daki kapitalist metalar. Kapitalizmin ve fantezinin bu kavşağında kadına ne olduğu ve ne istediği dayatılır; bu fallokratik bir mantıktır, hiçliğin suretlerini adlandırmaktır.

Malum olduğu üzere, psikanalizde kadın, örtü ve hakikat ilişkisi içindedir, bu ilişkinin yörüngesinde kadınsı keyif, erillik ve tümellik dönüp durmaktadır

ve politika bunların düzenlenmesi çabasında ideolojiyi işe koşarken kadınlığı bir mutlaklık gibi ele alır: Kadın şunu ister, kadın bunu sever, kadınlar şöyle yapar vs. vs. Aslına bakılırsa psikanaliz açısından kadınlık sorunu onun hakkında susmayı başarabildiği yerde başlar, çünkü elinde onunla ilgili söyleyeceği hiçbir şey olmadığı gibi alçakgönüllü bir sonuca ulaşmıştır. Bu payeyi Freud'a vermekten imtina etmemeliyiz, çünkü o ömrünün sonunda *Kadın nedir?* diye sormayı becerebilmiştir.

IV. İslâmcı Kamusal Alana Karşı Psikanalitik Kamusal Alan

İslâm'da kamusal alanın ya da başka bir deyişle *mekânın* düzenlenişi kadının örtülü hâle getirilmesiyle yakından bağlantılı. Buna göre politika örtünün altına girmiş bir kadının bakışının dışarıda bırakılmasıyla tesis edilen bir mekânda yapılmaktadır. Mernissi, İslâmi örtünün bir sınır olduğunu söylerken bu sınırın bakışa bir sınır getirdiğini de ekler; buna göre kadın kendisine bakması yasaklanan erkeklerden örtü ile ayrılmaktadır. Ama bizce burada kadının erkeğe yönelik bakışının tehlikelerinden hiç söz edilmemesi bir sorun yaratıyor çünkü İslâmi metinlerde tehlike arz eden kadının fettan bakışıdır; kadın bastırılması, mekândan çıkarılması gerekendir. Dolayısıyla İslâmi kurumda kamusal alan/mekân "ev içi" ve "ev dışı" diye ayrılmaktadır; ev-içi kadına aittir, onun hükmü altındadır. Lacan kadınlara *ma bourgeoisie* dendiğini hatırlatır, kadının mülkiyeti evdir, kadın mülktür ve kadın mülkün temelidir. Dışarısı, ev-olmayan, politik alandır ve erildir. Bu kadim dışlama geleneği hiç kuşku yok ki otantik olarak İslâm'a ait değil, Platon'u okuyarak bunu kolayca görebiliriz. Ama İslâm'a özgü olan kadının dışarıda bırakılma çabasının kökene ilişkin arşivde yer almasıdır. Benslama'nın ferasetle ortaya koyduğu üzere bu İslâm'da iki kez tekrar eden bir dışarıda bırakılmadır: İlki soy kütüğüne ilişkin olarak Hacer'in dışarıda bırakılması, ikincisi anlatsal hakikate ilişkin olarak Hatice'nin dışarıda bırakılmasıdır.³ Bunlarla birlikte politik alan açılır, *fethedilir* ve bu *feth* kelimesini, Benslama, İslâm'ın Peygamber'in kalbine yazılmasında da tespit eder. Ama sonra bu feth, fetihe öncülük eder, askerî bir lügate ve eril olana kaydırılır.

³ İslâm'da köken kurguları üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz. Benslama, F. (2006). *İslâm'ın psikanalizi*. (I. Ergüden, Çev.). (2. basım). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün eser 2002 tarihli'dir).

Benslama'nın *İslâm'ın Psikanalizi*'ndeki⁴ en önemli iddialarından birisi İslâm'ın kökensel olarak, İsmail'in annesi ve İbrahim'in cariyesi olan Hacer'i inkâr ederek inşa edildiğini öne sürmesidir. Ancak bu silmenin tarih boyunca bu dine musallat olmaya devam ettiğini ve bu kadının tektanrıcılığın kökenindeki yabancı kadın olduğunu belirtir (Benslama, 2006). İsmail bilindiği üzere Arapların atası olmanın vadedildiği kişidir, böylece bu başlangıçta yer alan kadın, İsmail'in annesi silinmiş olmaktadır. Yabancı figürü, Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık*'ta Musa'ya ilişkin olarak öne sürdüğü polemiklerden birisidir; Avrupa'da Nazi şiddetinin doruğunda, Freud, Yahudiliğin kökenindeki bu yabancıya işaret ederek ırkçılığa karşı bir polemik yürütmekte ve kökenlerin her zaman karışık olduğunu, belki de bunun bir "hayali cemaat" olduğunu söylemekteydi. Benslama da kökenin yabancının dolayımından geçmeden, başlangıçtaki bu mühürlenme bastırılmadan anlatsal hakikati ele geçiremediğini ileri sürmektedir. Hakikat, kadının ya birinci durumda (Hacer) olduğu gibi metinden adının düşmesine ya da ikinci durumda (Hatice) olduğu gibi yerinin ve öneminin kaydırılmasına dayanmaktadır. Yani yine psikanalizin iddiasını buluyoruz: Kadın ve hakikat sorunu ve kadın ve örtü sorunu içsel olarak bağlantılıdır. Kadın burada nesebi, maternal müdahaleyle tehdit etmeyi bırakmaya doğru itilir ve Arapça'da "neseb" kelimesi baba soyu demektir, sadece soy değil. Bu yok sayma eğiliminin başarısızlığı bağlamında İslâm kendi farklılığını, kökendeki sonsuzluğunu da ortaya koyar; eğer bu anne yer açılabilirse İslâm, üç büyük tektanrılı din arasındaki tek maternal soya sahip din olabilir. Bu olasılık ortada durmaktadır. Bu tezi geliştirmek İslâm toplumlarında kadının mekândaki yerini yeniden ele almayı ve yepyeni bir *kadın yaz(g)ısı* oluşturmayı sağlayabilir mi? Bilmiyorum. Bu konulardaki bilgim ancak yazı ve yazgı kelimelerinin çağrışımsal yakınlığına dikkat çekmeye yetecek kadar. Hem Fatima Mernissi hem de Fethi Benslama'nın yazdıklarının öz-neleri yazma yönünde bir umutla doldurduklarını görüyoruz, onların çağrısı her bir kişinin yazma hakkının dünyayı kendi gördüğü gibi ifade edebilme yönündeki bir özgürlüğü kullanmaya çağrıdır. *İkra* (oku) diye başlayan bir kutsal metnin "yaz" diye devam ettirilmesi bir süreklilik olarak ele alınabilir. Kur'an metni bu sayede bir tür *müslüman ateizminin* de ilgi alanına girebilir, böylece hızlı ve

⁴ Bu kitap Türkçeye *İslâm'ın Psikanalizi* adıyla çevrildi, ancak daha isabetli bir çeviri "İslâm'ın kanıtı karşısında psikanaliz" olurdu diye düşünüyoruz çünkü kitabın orijinal adı olan *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam* bu türde bir karşılığa daha yakın düşmektedir.

zorlama olduğu aşikâr olan modernite hareketinin kopardığı kültürel bağlar üzerine çalışabilir. Bu Freud'un *Kulturarbeit* diye dile getirdiği kültür çalışmasının, şaşkınlıkla karşılanan hızlı bir modernleşme ve kapitalistleşme dalgasının yarattığı tahribatı politik olarak muhafazakâr ve sağcı olmayan bir biçimde ele alınmasının olanağını açabilir. Kadınların örtünmesi sorununu Batıcı-İslâmcı çıkmazından kurtaracak perspektif olan psikokültürel analizi, ideoloji eleştirisiyle birleştirmek otantiklik, ilerleme, kriz, özgürlük ve (politik) mekân sorunlarını tartışmaya başlangıç oluşturabilir. Bu yeni bir bileşimdir. Bu, zamanın aynı anın etrafında dönüp durduğu şimdinin tekrarlarını ve geçmişe yönelik muhafazakâr nostaljik bakışın çıkmazlarını gözünü geleceğe çevirmiş bir ütopyacılıkla bir arada tahayyül edebilmektir.

V. Batı'nın Doğulu Kadın Fantezisi ve Laiklik Sorununa Yeni Bir Yaklaşım

Oryantalist edebiyattaki Doğulu kadın tanımlarını bir kenara bıraksak bile, bu yaklaşımın izlerinin Batı Sağ'ının ötesinde de mevcudiyetini sürdürdüğünü görürüz. Fantezi, öznenin kendisi kadar Öteki'ne de, yani sembolik düzene de damgasını vuran eksikle baş etmenin bir yoludur; "Fantezi sayesinde özne hayatına bir tutarlılık ve istikrar algısı veren bir hikâye yaratır, bir yandan da toplumsal düzeni tutarlı ve antagonizmaların damgasını vurmadığı bir şey olarak algılar" (Salecl, 2013, s. 53). Fantazmatik bir kurgudan ibaret olan Doğulu kadın, peçesinin arkasında kurtarılmayı bekleyen, eril baskının ve diktatöryel rejimlerin kurbanı, kısacası kendi dairesinde yaşayan ve ölümü bekleyen bir figürdür. Geçmişte, Oryantalist metinlerde, cinsellikle ve baştan çıkarılmayla birlikte anılan bu kadın şimdi kurtarılmayı, özgürleştirilmeyi beklemektedir. ABD'nin Afganistan'a askerî müdahalesinin gerekçelerinden birisinin kadınların özgürleştirilmesi savı olduğu çok eski bir hatıra değil. Ne ironik, kendileri en berbatından patriyarkalliğin temsilcisi olan Neo-Con'lar müslüman kadınları özgürleştirmek niyetindeler! Bu fantezide "örtünün, peçenin arkasındaki Doğulu kadın cinsel bir varlık, duyarlı bir mevcudiyet ya da entelektüel bir oluş olarak kadınların bastırılmasının bir sembolüdür" (Ragland, 2009a, s. 2). İşin ilginç tarafı, sözü edilen bu tutum sadece Sağ için değil, liberal Sol için de geçerlidir. Bu fantezide "Doğulu kadın" figürünün kurtarılması gereken bir duruma indirgenmesi, en azından onu çocuklaştırma gibi bir sonuca hizmet etmektedir; sanki Doğulu

kendi kaderini kendisi ele almaktan acizmiş, sanki bu coğrafyada bağımsız bir özgürleşme hareketi olamazmış gibi. Ama daha da önemlisi, *Suret*'in ikinci sayısındaki *Doğu'da ve Batı'da Baba İşlevi* (2013) yazısında Bülent Somay'ın ortaya koyduğu üzere, bu tür kendilikler -yani Doğu ve Batı- birbirlerini yeniden üreten imgesel kurgulardır, belirli çıkmazlara verilen reaksiyonlardır.

Örtünün arkasındaki bakışın anonimliği, Batılı ülkelerdeki başörtüsü, hicap ve burka üzerine yürütülen tartışmaların anksiyeteli arka yüzünü oluşturuyordu, burada "kaygı toplumu"nun bir nevi başka bir semptomuyla karşılaştık; baktığımızda bize çoktan bakıyor olan noktanın ele geçirilemezliğiyle ilgili muamma bir kez daha su yüzüne çıkmıştır! Žižek (2011), yüzün Komşu-Şey'in dehşetini gizleyen en güçlü maske ve aynı zamanda Komşu *le semblable*'ı oluşturan şey olduğunu, bunun da özdeşleşebileceğimiz ve empati kurabileceğimiz birisini (benzeri, sureti) teşkil ettiğini iddia ederken yüzün kapatılmasının işte bu *okunabilir yüzeyi* riske attığını, onu okunur, simgeselleştirilir olmaktan çıkardığını belirtir. Bunun sonucunda, doğrudan doğruya Öteki-Şey'in cehennemiyle, Komşu'nun o tekinsiz boyutuyla yüz yüze bırakılırsınız. Žižek'e göre (2011), yüzü kapamak tam da koruyucu bir kalkanı yok eder, böylece Öteki-Şey -çarşafın ya da burkanın görmek için bırakılan o dar aralığından- doğrudan gözlerini dikip bize bakar.

Yukarıda anlattığımız türdeki fanteziler örtünün, kadının ve dinin doğasındaki çoğulluğu bastırmaktadır. Örtü ile ilgili iyi bilinen ve çoğu yerde zikredilen bir hadise örtünün anlamının kimi yerde moderniteye karşı direnmekken, kimi yerde toplumsal hayata katılmanın ön koşulu olmasıdır; başka bir zamanda geleneğin sonucuyken, sonrasında toplumsal cinsiyet farkını yansıtmasıdır. Türkiye örneğinde ise kadınların örtünmesi laik-Batıcı devlete karşı direnişin bir sembolü olarak telakki edildi; kuşkusuz bu bileşen mevcuttu. Ama öte yandan laiklik tanımının yeniden yapılması yönünde "yenilikçi" bir yan anlamı da vardı; İslâmcı kadınlar ve erkeklerin bazıları yeni türde bir laiklik tanımının gerekliliğini, "Anglo-Sakson tipi bir laiklik" anlayışının tartışılabilirliğini ara ara öne sürmüşlerdi. Şimdi ne durumda olduğunu bilmediğimiz bu politik talebe yönelik olarak laiklik tanımının, hızlı modernleşmecî, baskıcı, kültür çalışmasına izin vermeyen versiyonu karşısında farklı türde bir laiklik tanımı önerebiliriz. Bu yeni tanım Mernissi'nin alıntılıdığı Mary Douglas'ın tanımına dayandırılabilir. Douglas şöyle demektedir:

Laikleşme, genellikle, kentlerin gelişmesine veya bilimin prestijine ya da sadece eski toplumsal biçimlerin bozulmasına atfedilebilen modern bir eğilim olarak düşünülür. Ancak biz laikleşmenin, kentsel yaşam ya da modern bilimle ilgisi olmayan, tanımlanabilen toplumsal deneyimin bir ürünü, asırlara dayanan kozmolojik bir model olduğunu göreceğiz. Burada, antropolojinin, çağdaş insana doğru aynayı tutmada başarısız kaldığı görülecek. Laik olanla dini olan arasındaki zıtlığın, modern olanla geleneksel veya ilkel arasındaki zıtlıkla ilgisi yoktur. İlkel insanın doğal olarak derin dini inançları olduğu düşüncesi saçmadır... Tüm ilkel-lerin sofı, çabuk kanan insanlar oldukları ve din adamları ya da büyücülerin öğretilerine bağlı kaldıkları kuruntusu, muhtemelen daha ziyade, uygarlığımızı kavramamızı engellemek için yapılıyor (alıntılayan Mer-nissi, 2004, s. 52).

Douglas'ın tanımı laiklikle "gerilik, gelişmemişlik" arasında yaratılan zıtlığın, kendi terimlerimizle söyleyecek olursak bir fantezi olduğunu ifşa etmektedir. Laiklik, dinin karşıtı değil onun içinde, geleneğin bir tür yorumunun oluşmasıyla paralel olarak gelişen, her topluluğun bizatihi kendisinde potansiyel olarak bulunan bir eğilimin sonucudur. Şu ya da bu dinin içsel olarak laiklikle çelişkili olduğu önermesi ancak ve ancak insan topluluklarının dönüşme potansiyellerinin belirli türden politik fantezilerle akamete uğramasının bir sonucudur. Böyle bir potansiyel hiç şüphesiz İslâm dininin içinde de mevcuttur.

Kaynakça

- Aktaş, C. (2006). *Türbanın yeniden icadı*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Benslama, F. (2006). *İslâm'ın psikanalizi*. (I. Ergüden, Çev.). (2. basım). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün eser 2002 tarihli dir).
- Benslama, F. (2014). *İslâm'ın örtüsü*. (E. Okan, Çev.). *Suret*, 4, 75-92. (Özgün eser 2009 tarihli dir).
- Freud, S. (1998). *Hız. Musa ve tektanrıcılık*. (K. Şipal, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi. (Özgün eser 1939 tarihli dir).
- Freud, S. (2006). *Cinsellik üzerine*. (E. Kapkın, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları. (Özgün eser 1905 tarihli dir).
- Göle, N. (2011). *Modern mahrem: Medeniyet ve örtünme* (11. basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- El Guindi, F. (1999). *Veil: Modesty, privacy and resistance*. Oxford ve New York, NY: Berg.
- Lacan, J. (2013). *Psikanalizin dört temel kavramı*. (N. Erdem, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün eser 1964 tarihli dir).
- Matviyenko, S. (2011). The veil and the capitalist discourse: A Lacanian reading of the veil beyond Islam. (Re)- Turn: A Journal of Lacanian Studies, 6.
- Mernissi, F. (1991). *The veil and the male elite: A feminist interpretation of women's rights in Islam*. Cambridge, MA: Perseus Books.
- Mernissi, F. (2004). *Kadınların isyanı ve İslâmî hafıza*. (A. Kantarcı, Çev.). (2. basım). Ankara: Epos Yayınları. (Özgün eser 1998 tarihli dir).
- Miller, J.A. (2000). On semblances in the relation between the sexes. R. Salecl (Haz.). *Sexuation* içinde, (s. 13-27). Durham, NC ve Londra: Duke University Press.
- Platon (2010). *Diyaloglar*. (T. Aktürel, Çev.). (7. basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ragland, E. (2009a). Fantasy and castration: "East" versus "West". *Culture Critique*, 1:2, 1-7.
- Ragland, E. (2009b, Aralık 1). *The woman, the Islamic veil, and the semblant*. Mart 20, 2012 tarihinde <http://semblantandsinthome.wordpress.com/2009/12/01/text-the-woman-the-islamic-veil-and-the-semblant-e-ragland/> adresinden alınmıştır.
- Riviere, J. (2012). Tebdil-i kıyafet olarak kadınsılık. (Ö. Ögütçen, Çev.). *Suret*, 1, 97-110. (Özgün eser 1929 tarihli dir).

- Rose, J. (2010). *Görme ve cinsellik*. (A. D. Temiz, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün eser 1986 tarihli dir).
- Sabbah, F. A. (1995). *İslâm'ın bilinçaltında kadın*. (A. Sönmezay, Çev.). (2. basım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser 1986 tarihli dir).
- Salecl, R. (2013). *Kayı üzerine*. (B. E. Aksoy, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün eser 2004 tarihli dir).
- Shirazi, F. (2001). *The veil unveiled: The hijab in modern culture*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Somay, B. (2013). Doğu'da ve Batı'da baba işlevi. (D. Çoral, Çev.). *Suret*, 2, 17-35. (Özgün eser 2012 tarihli dir).
- Verhaeghe, P. (2013). Baba işlevinin çökmesi ve bunun toplumsal cinsiyet rolleri üzerindeki etkisi. (Ö. Ögütçen, Çev.). *Suret*, 2, 201-224. (Özgün eser 2000 tarihli dir).
- Žižek, S. (2011). *Ahir zamanlarda yaşarken*. (E. Ünal, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün eser 2008 tarihli dir).
- Žižek, S. (t.y.). *A glance into the archives of Islam: The antinomies of tolerant reason*. Eylül 10, 2013 tarihinde <http://www.lacan.com/zizarchives.htm> adresinden alınmıştır.

İslâm'ın Örtüsü

Fethi Benslama^[*]

Başörtüsü¹ ve gösterge - Bu sözcüklerin getirdiği fırtınalı çağrışımları merkez alan bir tartışma altı yıldır sürmektedir ve daha önce benzerine rastlanmamış bir boyut kazanmıştır.² Öncelikle, uzun süre çok sayıda katılımcıyı harekete geçirmiş, bol miktarda yazılı ve görsel ürün ortaya çıkmasına vesile olmuş, kamu kurumlarına kadar yayılmış, davalara ve mahkeme emirlerine (mahkemeler, devlet şuraları, bakanlık kararları) konu olmuş savların boyutuna dikkat çekmek gerekir. Bu olayların arşivine inildiğinde ise, hukuk, siyaset, etik, din ve dil gibi farklı alanlardan yararlanılmış olduğunu görmek insanı hayrete düşürüyor. Olgunun kendisi ile -burada bazı orta okullarda tek tük bulunan ve ülke genelindeki sayısı yüzü biraz aşan bir avuç genç kadından bahsediliyor- tetiklediği kuramsal, polemik yaratan ve açıklamaya yönelik tepkilerin birbiriyle ne kadar orantısız olduğunu görmek için konuya biraz mesafe almak yeterli. **Başörtüsü ile gösterge arasında**, bir nevi kökenlerin semiyolojik inşa sahası diyebileceğimiz bir alan açılmıştır.

[*] Türkçe çeviri, Fethi Benslama'nın izniyle, *S Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique* dergisinin 2009 yılında yayınlanan 2. sayısındaki (İngilizceye Emiliano Battista ve Sigi Jötkandt tarafından çevrilmiş olan) *The veil of Islam* metninden yapılmıştır. Fethi Benslama'ya gösterdiği entelektüel dayanışmadan dolayı teşekkür ediyoruz.

¹ Fransızca "voile" kelimesi İngilizcede "veil" kelimesiyle karşılanmaktadır. Bu kelime başörtüsü anlamına geldiği gibi örtmek, saklamak, perdelemek, örtü, perde, peçe, maske, tül gibi anlamlara da gelmektedir [ç.n].

² Fransızca orijinal makalenin "Le voile d'Islam" başlığıyla yayınlandığı kaynak: *Cahiers Intersignes, La virilité en Islam* 11-12 (1998): 59-73.

Elbette bu tür bir inşa sahası birdenbire veya durduk yerde ortaya çıkmaz. Her iki taraf da böylesine mevzilendiğine göre, ortada mutlaka ciddi bir risk söz konusuydu. Oysa bu riskin tam olarak ne olduğunu anlamak amacıyla tartışmayı çözümlediğimizde, bu tür bir riski birebir tespit etmenin ne denli imkânsız olduğunu anlarız. Siyasal sistemin ilkelerinin, değerlerinin ve hatta kimliğinin çekirdeğine kadar inen, her biri birbirinden önemli bir yığın gerekçe ve tema öne sürülmüştür. Eğitim Bakanı'nın yaptığı bir açıklama, ortadaki meselenin ne olduğunu gayet iyi özetliyor: "Fransa'nın yüzü." Bunun ağızdan tesadüfen çıkmış tımturaklı bir açıklama olmadığını netleştirmek için de şunu ilave etmektedir: "Ben inançlı bir insanım. Diğer inançlı insanlara da elbette saygı duyuyorum. Gelgelelim, İnsan Hakları'na, Fransa'ya ve Cumhuriyet'e de inandığımızı göstermek zorundayız. Kulağa biraz resmi ve demode geliyor olsa da ne yapalım artık."³ Başörtüsü ve Fransa'nın yüzü: Bütün, mercek altında. İncancından faydalanarak yasaklayıcı görüşünü meşrulaştırmaya çalışan siyasetçinin aldığı konumun ötesine bakıldığında, mecburen gündeme gelen iki temel kavram vesilesiyle tartışmanın tamamında başörtüsünün yaklaşmakta olan tehditkâr gölgesini görmek mümkün: köktencilik (*integralism*) ve bütünleştirme (*integration*). Köktencilik, başörtüsü aracılığıyla kendini gösteren kötülüğü belirtirken, bütünleştirme ise başörtüsünün tehlikeye attığı iyiliği belirtir: yani ulusun ortak bedenine nüfuz eden politik bir kurgu. En nihayetinde bu sözcükler, tam manasıyla, bir sistemin bütünlüğünün bir ötekinin bütünlüğü aracılığıyla doğruluğunun sorgulanmasını özetler. Başörtüsü neden bütünün sorgulanmasına sebep olsun? Blanchot'un tabirini kullanacak olursak, başörtüsü neden bir "panik meselesi"dir?⁴

Aslında tartışmanın gösterge ve onun gösterişli doğası üzerinde kristalize olması önemsiz değil. Gösteriş, *görünür kılma biçimindeki bir aşırılıktır* (Littre) ve bu aşırılık Fransız hukukunun yasaklamak istediği bir karışıklığa yol açar. Gelgelelim, bilindiği üzere, Danıştay hiçbir zaman bir göstergeyi kendi içinde gösterişli addetmemiştir. Zira göstergenin doğasında göstermek (*montrer*) vardır. Aşırı olup olmadığına karar vermek için başvurulacak kaynak gösterge değil, eliyle veya mesela el hareketiyle gösteren öznedir. Bu da Batı'nın gösterge

³ Francois Bayrou: "İslam'ın ve Müslüman kadınların yeri, idealimizi savunmak ile Fransa'nın yüzünden feragat etmek arasında yapacağımız tercih doğrultusunda on veya yirmi yıl içerisinde değişmiş olacak" *Liberation* röportajı, 10 Ekim (1994).

⁴ Jean-Jacques Delfour, "Francois Bayrou, semiological censor", *Liberation*, 20 Ekim (1994): 7.

ve sergileme/canavarlaşma (*monstration*) problematiğini, elin insanı hem selam vermeye hem de gaddarlık/canavarlık etmeye muktedir kılan ve ona yalın bir unsur olması meselesini, harekete geçirir. İslâmi geleneğin (*Fatma'nın* olduğu söylenen) eli gözün karşısına konumlandığını unutmayalım: Aşırılık göz için olmazsa olmaz bir unsur olarak görülürken, el ise gözün aşırılığına karşı koyma yetisine sahip olan, veya olmayan, fevkalade bir etik organı temsil eder. Tartışma hep şu sorunun çevresinde dönmektedir: Bir gösterge hangi noktadan itibaren fazla göstermiş olur? Bu durum, haçta, Davud yıldızında veya *kipada* olanla aynı mıdır? Yoksa aşırı gösterimi simgeleyen gösterge sadece başörtüsü müdür? Bakanlık karnamesi, her ne kadar aklında hep başörtüsü olsa da sanki başörtüsünü doğrudan hedef almamış gibi yaparak, başörtüsünün kendi içinde gösterişli bir dinî simge olduğu yönünde görüş bildirmeyi tercih etmiştir.

Örtünmeyi emreden İslâmi teolojik çerçeveden bakıldığında başörtüsü bir gösterge değildir. Örtünme, aksi hâlde fazla şey gösterecek olan (*ferait trop signe*) kadın bedeninin kısmen veya tamamen gizlenmesi için kullanılır. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, dinin asıl gösterişli bulduğu şey, kadının bedenidir. Başörtüsü ise, tam tersine, kendisinin anti-göstergesidir. Tartışmada en başından itibaren yanlış bir yön izlenerek başörtüsü tıpkı haç işareti gibi dinî bir gösterge olarak ele alınmıştır; bunun İslâm'daki karşılığı Tanrı'nın isminin kaligrafik yazımı veya daha spesifik anlamda Kur'an'dır. Gerçekten de Kur'an, bir Müslüman için göstergelerin en değerlisidir zira bu metni oluşturan parçaların herkesin özdeşim kurması beklenen ismi (*ayet*) de tam olarak şu anlama gelir: Kur'an ol! Peygamberin sözleri de böyledir. Müslüman kimliğinin göstergeleri metinseldir. Üstünkörü bir inceleme bile başörtüsünün bu tür bir yoruma uygun olmadığının anlaşılmasında yeterli olacaktır. Başörtüsü, yola getirilmek istenen kadının bedeninin tam manasıyla kavranacağı türden teolojik mantığın bir parçasıdır. Ama neden bir filozofun Eğitim Bakanı'nı "semyolojik sansürcü" olarak yaftalamasına yol açan bu tür uzun tartışmalara girelim ki?

Elbette, başörtüsünü mutasavvıflarda olduğu üzere bir simge olarak veya Arap estetiği ve erotizmdeki gibi bir simulakrum/taklit olarak ele almak mümkündür. Bir başka seçenek de başörtüsünü İslâm'ın kadınları yeniden örtme girişiminin teolojik-siyasi bir amblemi olarak düşünmektir. Elbette bu, başörtüsünün teolojik özüne yönelik bazı tehdit unsurları barındırmaktadır. Başörtüsünün

İslâm'ın semiyolojik yapısının bir göstergesi olarak görülebileceği herhangi bir koşul yoktur zira başörtüsü her daim taşkınlıktan, engellenmeden, bedenini görünürlüğüne olumsuzlayan gerçek bir körleştirmeden yanadır. Bu körleştirmenin amacı, bedeni tamamen inkâr etmek veya onu namevcut kılmak değil, bu olumsuzlama vesilesiyle onu yeniden mevcut hâle getirmektir. Başörtüsünün üzeri çizilidir veya terkin edilmiştir. Her Arapça sözlüğün *hicap* kelimesinin basit bir tanımıyla başlaması da hiç şüphesiz bu yüzdendir. *Hicap*, başörtüsünü tanımlamakta kullanılan kanonik bir kelimedir. Yasak olan veya “*bir şeyi yasaklayan her şey*” anlamına gelmektedir.⁵ Dolayısıyla, örtünmek kadın bedeninin olumsuzlanması yönünde bir faaliyettir. Bu faaliyet sayesinde kadın yasak veya kutsal bir şey mertebesine yükselir. Bir başka deyişle, duyarlı bir varoluşu sürdüren duyarlı bir ideallığe dönüşür. *Duyarlı bir ideallik*, göstergenin tabiatında hem gösterenin maddiliğinin hem de gösterilenin soyutluğunun bütünlüğünün yer aldığını söyleyen klasik tanım için uygun bir tabir olacaktır. Bu doğrultuda, başörtüsü bir gösterge değildir; kadını bir göstergeye dönüştüren unsurdur. Kadın bedeni, çok sayıda gösterge barındırır. Başörtüsü ise bu göstergeleri bir araya getirip tek bir göstergeye dönüştürmek için kadın bedenine siper olur. Örtünmek, kadını semiyolojik açıdan bir kılmak için sarıp sarmalayan teolojik bir operasyondur. Bu, kadının gerek sergilenmesine gerekse gösterge kaynayan hâline son verecek bir aracılık mantığına ilişkin bir meseledir. Bu bakımdan, kadının üstü kapalı bir gösterge hâline gelişinin de-monstrasyonunu⁶ da etkiler.

Demek ki, bizim de katıldığımız tartışmadaki gösterge düşünüldüğü gibi bir şey değilmiş. Mesele başörtüsünün bir gösterge olması değil; yasak olması. Dolayısıyla, yasak kavramında rol oynayan ara(dan) konuşma bahsine (*dire d'interposition*) yakın bir kavram olan araya girerek yaratılan görünüm (*une vue*

⁵ Bkz. Ibn Mandur'un sözcük ansiklopedisi, Lisân Al'arb, Beyrouth, Dar Lisân Al-Arab edition, I, article *hajaba*, s. 567. In Jurjâni: “Al-hajib, l'interdit selon la langue”, le livre des definitions (Beyrouth, 1977) 82.

⁶ Benslama, burada ve metnin kalanında monstasyon (*monstration*) ve demonstrasyon (*demonstration*) sözcüklerinin anlamları ile oynuyor. Gösterme, sergileme anlamında kullanılan “monstasyon” sözcüğünün önüne getirilen “de” eki hem sözcüğün anlamını tersine çevirerek gösterme eyleminin ortadan kalkmasına, hem de Türkçede aşına olduğumuz “demonstrasyon” (kanıtlamak, uygulayarak göstermek) anlamına işaret ediyor. Ayrıca de-monstre etmek, “de” olumsuzluk ön ekiyle birlikte canavarlıktan çıkarmak, kötülükten arındırmak anlamına da geliyor [ç.n].

d'interposition) meselesini ön plana çıkarmak için arada-görmekten (*intervue*) söz etmek daha isabetli olacaktır. Başörtüsü, kadını arada-görür (*intervoit*). Araya girerek yaratılan bu görünüm, kadının kendini çok fazla sergileyen bir varlık olmasının önüne geçerek onu bir de-monstrasyona [hem kanıtlama hem canavarlıktan çıkarma anlamında] dönüştüren görünümdür. Kadın, bedeninin soyutlanmasıyla kanıtlanır. Böylelikle kadının bedeni kutsallaştırılır ve tinsel bir hakikat mertebesine yükseltilir. Başörtüsü, kadına ilişkin tinsel/ruhsal bir görüşün kendini yine kadının bedenine eklemlemesidir. Kaynağında, şey ile sebebin çifte işlevi, Öteki'nin kendisiyle ilgili görüşüne veya kendisiyle ilgili Öteki görüşe sebep olmak için kendini araya sokan bu şey vardır: *bu bir göz-örtüsüdür*.

Başörtülü bir öğrenci, bir [gazetenin] editörüne gönderdiği mektupta şöyle yazmıştı: "İnanan bir kimse olarak, bunun Tanrı'nın huzurunda edep/tevazu göstermekle alakalı bir meseleden ibaret olduğunu düşünüyorum, ki bu benim dinimde önemli bir yer teşkil ediyor..."⁷ Sözü geçen bu "Tanrı'nın huzurundaki edeple/tevazuyla alakalı bir mesele" hususu önemli. Bunu (en azından cümleyi) açıklamamız gerekiyor: Kadınların, Tanrı'ya ilişkin olarak deneyimlediği utanç duygusu nedir? Kadınlar neden aşkın olanla ilişkilerinde erkeklerden *daha fazla* utanmalı? Neden başörtüsü, her şeyi gören Tanrı'nın görüşünü engellemek için yeterli olsun? Başörtüsünü kadının bedeninin üstüne serilmiş alelade bir şey olarak gördüğümüz sürece bu inanç beyanından da bir şey anlamayız. Ara(dan)-görmenin bir sebep olarak müdahale edip, kadını bakışın nesnesi olarak etkisiz hâle getiren bir Öteki(nin) görüşü(nü) öne sürmesine izin vermeliyiz. Başörtüsü, görüş ile bedensel bir temas kurar: Böylelikle kadın, Öteki'nin kanıtı olur. *Homo theologicus*'un bakışı da Tanrı'nın gözündeki göz olmayı, kadını kendi kanıtı üzerinden görmeyi ister. Ibn Arabî şöyle demektedir: *Göz bebeği göz için ne ise, insan da Tanrı için odur*.⁸ Bu sözü doğrulayan etimolojik kanıtlar da var: Arapçada göz bebeği sözcüğüne karşılık gelen *insân al-âyn*, tam olarak "gözün içindeki insan" demektir. Teolojinin konusunun tam da merkezinde yer alan görme timsalini, Tanrı'nın gözünün göz bebeği olma işlevini mutasavvıflar bu noktada kavrar. Ama madem öyle, o hâlde neden başörtüsünü Öteki'nin kadınlara dair görüşü (veya Öteki görüş) olarak tesis edip bakışı

⁷ Asma Gmati, Parisli 5. sınıf öğrencisi, *Liberation*, 18 Kasım (1994).

⁸ Ibn Arabî, *les Gemmes de la sagesse* (Fuçûs al-hikam), Fransızca çevirisi *la Sagesse des prophètes*, çev. T. Burckhardt (Albin Michel, 1974) 27.

bir elekten geçirmek ve organı kendisine muhalif kılmak gerekiyor? Eğer insan Tanrı'nın içinden baktığı bir delikse, onu kadının bulunduğu noktaya kör etmek için yani kadını Tanrı ile insan arasındaki bir *leke* hâline getirmek için ne tür bir tali yol kullanılabilir? Bu doğrultuda, yasağın göz bebeği ile ait olduğu göz arasına girmesini sağlayan bu gizem neyin nesi? Bu koşulda kadın, Tanrı'nın erkeğinin kastrasyonu mu olur? Yoksa Tanrı'nın insana kör olduğu bir nokta mı? Bu sorulara teolojide yer bulmak biraz zor olabilir, ancak dürüst olmak gerekirse, her biri teolojinin doğal bir parçasıdır ya da en azından onun içine kıvrılmıştır, *invajine* olmuştur. İşte mutasavvıf bir bakıma sadece bu teolojinin içe kıvrılmasından, invajinasyonundan ibarettir.

Yukarıda bahsi geçen unsurlara Musevi ve Hristiyan teolojilerinde de rastlamak mümkündür. Örneğin, Aziz Paul "meleklerden dolayı, bir kadının başını örtmesi gerekir" der. Aziz Paul, bu "meleklerden dolayı" kısmının, kadının güç ve hürriyet göstergesi mertebesine yükseltilmesiyle ilişkili olduğu yorumunu yapar.⁹ Geçmişteki gelişmeler açısından baktığımızda, hiç değilse örtülü kadının gücünün kaynağı anlaşılır: Ona yukarıdan bakan göz, onu kanıtlar.

İslâm geleneğinde bizi epey tedirgin etmesi muhtemel bir sahne vardır. Meleklerin maksadını gösteren bu sahnede, başörtüsü İslâm'ın temellerini atan anlatıya ilk defa müdahil olur. Muhammed'in biyografisini kaleme alan her yazarın anlattığı bu öykü, vahiyler henüz gelmeye başlamamışken, bazı öncül işaretlerin görüldüğü oldukça ürkütücü bir dönemde geçer. Muhakemesinden şüphe etmeye başlayan müstakbel peygamber, eşinden yardım ister:

O akşamüstü, dağdan ayrılan Muhammed, Hatice'nin yanına gider ve ona şöyle der: Ah Hatice, sanırım deliriyorum. -Neden?, diye sorar Hatice. Çünkü, der Muhammed, kendimde ecinnilerin işaretlerinden görüyorum: Yolda yürürken her dağdan her taşın sesler geliyor; geceleri rüyamda ayağı yerde başı gökte devasa bir varlık görüyorum; bu varlığı tanımıyorum ama beni almak için bana doğru yaklaşıyor [...]. Hatice şöyle der: Bir daha bu tür bir şey gördüğünde bana haber ver [...]. Her ikisinin de evde olduğu bir gün, Muhammed Hatice'ye "Ah Hatice, bu varlık yine bana göründü, görüyorum onu" der. Hatice Muhammed'in yanına

⁹ Annie Jaubert, "Les femmes dans l'écriture," supplement to *Vie chrétienne* 219 (1979): 40-57.

oturur, başını göğsüne yatırır ve “Hâlâ görüyor musun?” der. Evet, diye yanıtlar Muhammed. Bunun üzerine, Hatice başörtüsünü çıkarır ve tekrar sorar: “Peki ya şimdi?” Hayır, der Muhammed. İçin rahat olsun, diye cevap verir Hatice, o gördüğün şeytan değil, bir melek.¹⁰

Bu öykünün tarihsel gerçeği yansıtır yansıtmamasının bizim açımızdan bir fark yaratmadığı aşikâr. Asıl önemli olan nokta, hem temel anlatının bir parçası olması hem de kadının kanıtla(n)masını görünür kılmak, ona yönelik bir inanç yaratmak için birincil sahnelerin dilinden yararlanmasıdır. Peki bu ne anlama geliyor? İslâm'da hakikatin tarihinin, kadının başını açmasıyla başladığı anlamına geliyor. Bu başlangıçta aynı zamanda, meleğin utancına, tevazusuna (*pudeur*) yönelik bir hakaret de var. Bu önermeler, aynı madalyonun, yani bir yandan kadının bedenini gizleyen, diğer yandan ise ona yukandan bir bakış doğrultan teolojik yapının iki yüzüdür. Burada her şey son eylem ve onun olumlanması üzerine kurulmuştur: Kadın başını açtığında, melek saklanır. Başın açılmasıyla birlikte melek ortadan kaybolur çünkü Hatice'nin saçının baştan çıkararak görüntüsüne müsamaha edebilecek kapasitede değildir. Oysa oradaki şeytan olsaydı, başı açık kadınla karşılaştığında kendine hâkim olabilecekti. Kur'an'ın hakiki sözlerini ileten meleği (baş melek Cebail) kaygılandırması itibarıyla, kadının kanıtlamasının/göstermesinin aynı anda hem hakikatin kanıtlanması/gösterilmesi hem de tam da bu kanıtlama/gösterme eyleminden dolayı ona yapılan bir saldırı niteliği taşıdığı söylenebilir. Kaçan melek, aslında kadının başını açmasından kaçan hakikattir. Gelgelelim, hakikatin bu şekilde gizlenmesi hakikatin teyididir.

Kadının durumunun, aslında, inancın temelini oluşturan “görmeme” hâliyle ilişkili olduğu düşünülür. Kadın, görmediğine inanır; erkek ise gördüğüne inanmaz. Dolayısıyla, erkeğin inanabilmek için kadının içinden geçmesi gerekir. Bu son önerme, teolojik yapının fallus-merkezci karakterinden uzağa düşer gibi gözükmemektedir. Kadının açığa çıkardığı şey bir tür dalavere midir yoksa onun altını oyan bir çelişki mi? Her koşulda, bundan böyle gösterme/kanıtlama sahnesi diye bahsedeceğimiz (İslâm geleneğinde bu sahnenin özel herhangi bir ismi yoktur) bu öykü bizi nihayetinde şöyle bir sonuca götürüyor: Tanrı'ya inanmak isteyen bir erkeğin kadının inancının içinden geçmesi gerekir ve kadın, hakikat

¹⁰ Tabarî, *Muhammad, sceau des prophètes* (Paris: Sindbad, 1980) 65-66. Bu sahnenin birkaç versiyonu vardır fakat her biri bu aynı yapıyı muhafaza eder.

kurucunun [peygamberin, ç.n.] bilgisinden bile önce gelen ve onu aşan bir hakikat bilgisine sahiptir. Böylelikle, kurucunun hakikatinin temellerini atar. Bu temel, erkek peygamberin görsel aşırılığına nazaran görmedeki eksikten müteşekkildir. Kadın, bu eksiği sayesinde, eksiği yaratan varlığın hakikatinin ortaya çıkmasını sağlar. *Kadın hem hakikattir, hem de hakikatin eksikliğidir; bu ikisi arasında ise başörtüsü yer alır.*

Bu aşamada, yukarıda bahsettiğimiz gelişmeleri birbiriyle ilişkilendirmek gerekiyor: Kadının insan-göz bebeği ile Tanrı'nın gözü arasında bir *leke* olarak ortaya çıkması ve kadının [bir yasaklayıcı emir olarak] "bakma!"yı ifade etmesinin inancın temelini oluşturduğu sahne. Bunlardan iki temel sonuç ortaya çıkıyor. Hakikatin kanıtlanması, *leke* seviyesinde gerçekleşiyor. Gelgelelim, eğer ki erkek gördüğü şeyden şok olma raddesinde keyif alırsa, kadının durumunu görüntü mahrumiyeti olarak tanımlamakla yetinmesi mümkün olmayacak; onu lekenin *jouissance*'ı, hakikati ayırıştırıcı/lekesizleştiren (*dé-tache*) ve bulandıran (*entache*) bir gücün olumlanması olarak görecektir.

Örtünün kaldırılmasının, ancak kadın kendi bedenini kullanarak melek ile şeytan, hakikat ile yalan arasındaki ayrımı yarattığında değer kazanan bir eylem olduğuna bilhassa dikkat etmek gerekir. Başörtülü kadın, iki elçi (peygambere gelen melek ile insanlara gelen peygamber) arasındaki bir noktada konumlanmıştır. Dolayısıyla, kadın aslında araçların aracıdır. İki *ara* arasındaki bu *ara*, Hatice'nin yorumun işleve konmasıyla fark ettiği üzere bir aykırılık gerektirmektedir. Görüntüsü karşısında dehşete düşen, ona musallat olanın nasıl bir yapısı olduğunu muhakeme etmekten âciz bir erkeğin karşısına, hakikatini gözler önüne seren eylemlerle bir yorum çıkarır. Yorumu, çözümleyici olduğu kadar çetindir de. Hatice bilir, inanır ve vahyeder. Vahiye vahyeder. O andan itibaren, kadınların başını açması, erkeğin mütereddit öznelliğindeki varoluş hakikatiyle ilgili bir karara sebebiyet veren bir eylem olarak görülecektir. Kadın, erkeğin tek başına farkına varamayacağı içsel Öteki'den kati suretle haberdar olmasını sağlar. Öteki, erkeği mesken tutmuştur fakat o bunun farkında değildir. Kadın başını açmazsa, dolayısıyla başörtüsü olmadan, erkek her daim *mütereddit* (*in-decis*) kalacak; Tanrı'dan şüphe ederek yaşayacaktır. Kadın, erkeğe kati yargı ihsanını bahşeder. O hâlde, örtülü kadın olmasa erkeğin hâli ne olurdu? Taşıdığı hakikati (iğdiş edilme hakikatini) bilirdi. Bu sahnedeki varsayımlar da en uç sonuçları

itibarıyla böyledir. Sanki kadının bedensel farkı sayesinde ona musallat olanın bedenini ele geçirebilirmiş gibi, teoloji kadınların örtünmesine ve açılmasına, erkeğin Tanrı'nın özdeşimine erişimine bir cankurtaran vazifesi yükler. Kısacası, göz bebeği hangi gözün deliği olduğunu leke sayesinde bilir. Bu noktada, aşırı görü nesnesi yeniden-sunum/temsil biçiminde geri dönmek amacıyla bir görü başarısızlığının içinden geçtiği müddetçe, *leke-kadın*ın temsil koşulu olmasını sağlayan bilgiyi kavrama ihtimalinin mevcut olduğu beyan edilmiş olunur.

Peki eğer erkeğin Öteki'nden emin olmasının tek yolu kadının içinden geçmesiye, bu teolojik yapı nihayetinde erkeğin narsisizminin kadıninkinden çok daha sıkıntılı olduğunu söylemiş olmuyor mu? Kadın Öteki'nin hakikatini hâlihazırda *biliyordur*, zaten gözü kapalı onun peşindedir. Erkek ise kendi içindeki göstergeyi *yeniden tanımak/fark etmek* ve dolayısıyla bu Öteki'nden kesin olarak emin olmak için kadının örtünme-açılma faaliyetinden geçmek zorundadır. Kadının örtünmesi, erkeğin narsistik aptallığına karşı bir temayül olurdu (Nietzsche, en büyük ahmaklığımızın tinsel yazgı olduğunu söylemiştir): Erkeğin *circumcisio obscurası* (gizli sünnet) olarak başörtüsü?

İslâmi tarihyazımına göre, peygambere ilk inanan kişi Hatice'dir. İlk Müslüman bir kadındır. Kanıtlama/gösterme, himen niteliği taşıyordu. Hatta, arzu ederseniz, kadın inancın kızkık zarıdır da diyebiliriz. Erkek, onun içinden geçerek Tanrı'sından emin olduğu bir konuma geçiş yapar. Geleneğin, bu sahnenin ardından Muhammed'in Hatice'ye "*Melek sana selamlarını iletmemi istedi*" dediğini aktarmasının sebebi de hiç şüphesiz budur. Ne var ki, buradaki pozisyon değişimini fark etmemek imkânsızdır: (vesilesiyle) inandığı [kadın; Hatice], kendisine inanan hâline gelir. Dolayısıyla, kadın kökenin her iki yakasında da yer alır: İnancın kökeni ve kökene olan inanç. Hem kökenin hem de onun sonucunun tarafındadır. Kadın değişir. *Örtülü, örtüsüz, yeniden örtülü*: Bunlar, kadındaki teolojik operasyonun üç veçhesidir. İlk başta örtülüdür. Sonra, birincil hakikatin kanıtlanması için açılır. En sonunda ise birincil hakikate olan inancının emriyle yeniden örtünür. Zira, artık tesis edilmiş olan hakikat, yırtılmış olan himeni onarmayı arzu eder. Kadın, değiştirilmiştir.

İslâm'da başörtüsü denen o büyük yasaklayıcı emrivakiye işte bu yolla adım adım varılır. Muhakemesinden şüphe eden adamın teolojik mantığı kuran kişiye iletildiği selam, akıl almaz ölçüde şüpheli bir güvensizliğe dönüşür. Hakikatin

kanıtlanması aşamasında kadına duyulan inanç, tersyüz edilerek tehlikeli ve entrikacı bir şüphe biçimini alır. Kadın, “aklı ve dini noksan” (Hadis) bir varlık olarak, “tuzağı çok büyük olan” (Kur’an, 12:28) bir cinsiyet olarak görülür. Elbette, bu tür bir u-dönüşü olasılığı bahsi geçen sahnenin içinde hâlihazırda yer alıyordu. Ne de olsa kanıtlama, bir sergileme (başın açılması) vasıtasıyla sağlanmış ve meleğin kimliği onun tevazusuna yönelik bir saldırıyla doğrulanmıştı. Aracıların arasındaki aracı konumu, kadına kimliklerle ve onların prensipleriyle oynayabilen (*Binbir Gece Masalları*’nda tekrarlayan bir tema) cehennemî bir kimlik kazandırır. Ne var ki, bu sistem içinde neden cadı yakmaya ihtiyaç duyulmadığı ve yine neden İslâm tarihinde kazığa bağlayarak öldürmenin yer almadığı da kolayca anlaşılabilir: Teolojinin, kadının varlığına atfettiği tersine dönme kapasitesi ve yalan, Öteki’nin hakikati ile suç ortaklığını sürdürür. Kadın bunu, gizemin yakınlığında bu ikisini birbirlerine yasaklayan başörtüsü sayesinde yapar. Başörtüsü mü yoksa ateş mi? Bu alternatif yalnızca yakın geçmişle ilgili bir hipotezden ibaret değil. Kadınları yeniden örtünmeye teşvik eden çağdaş İslamcı kampanyanın sloganlarından biri “örtü ya da cehennem” değil midir? Kadın: Müphem veya yanmış hâlde.

Peygamberin yaşadığı değişimin altında yatan nedenlere burada giremeyiz. Elbette, Hatice’nin ölümünün ardından ellili yaşlarında kadınları, kokuları ve ibadeti seven (Hadis) çokeşli bir yaşam biçimi benimsediği dikkat çeker. Değişimin boyutu, (ona inanan) kadınlara inanmak ve kadınları sevmek gibi iki önermenin arasında yazılıdır. Biz kısaca, bunların Öteki’yi almak için benimsenen kadınsı bir özdeşim konumundan Tanrı’nın şehrinin siyasi kuruluşuyla da uyumlu fallik bir duruşa geçiş yapmaya karşılık geldiklerini söyleyelim. İşte bu noktada örtü düşer ve himen kendini yeniden oluşturur.

Teolojik yasak tiyatrosu da örtünün düşüşüyle başlar. Bedenlerin, yaşamlarının ve ölümlerinin, üstü kapalı dramasına kapılıp giden güçlü yorumları desteklemek için çok sayıdaki dışlisini daha sonra keşfedeceğimiz karmaşık makinaların yardımına sık sık başvurulur. İslâm’da ise senaryo oldukça tanındıktır ve kadının örtünmesinin, veya silinmesinin, bölümleri o kadar bellidir ki onları kutsal yapanın insanlıkları, asıl güçlerinin ise kırılganlıkları olduğunu anlamak imkânsızdır. Muhammed’in hayatının bir İslâm şehri inşa etmekle geçen son on beş yıllık dönemindeki arzu meselelerine tamı tamına karşılık gelirler.

Bu, kulağa biraz fazla basit gelebilir ancak geçerliliğinin her durumda kanıtlanması mümkündür –erkek peygamber ne zaman bir arzu çatışması yaşasa veya kendisini *jouissance* açmazı içinde bulsa, Tanrı ona yasa niteliğinde bir Kur'an çözümü gönderir. İlk sahnede, Ayşe'nin öyküsü sahnelenir. Muhammed'in en sevdiği eşi olan Ayşe, kaybettiği gerdanlığını aramak için çölde kafileden ayrılmış peşine Safvan adında bir adam takılır. Ayşe sonrasında zina ile suçlanacaktır çünkü Safvan yakışıklı bir adamdır ve ikisi arasında eskiden bir ilişki olduğunu söyleyen şahitler mevcuttur. Peygamber, aylarca şüphenin pençesinde ızdırıp çeker... ama Ayşe'yi seviyordur. Ayşe'yi temize çıkaran ve onun üstündeki şüpheyi tamamen ortadan kaldıran vahiyler indiğinde, teolojik perdenin amansız inişi de başlamış olur. O hâlde, başörtüsünün kadının üstüne fırlatılmış bir kumaş parçasından ibaret olmadığı, gören bir nesne olarak arzu nesnesi ile şehrin siyasi kurumu arasına titizlikle yerleştirilmiş bir düzeni organize eden unsur olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Görünüşe göre, örtünme, *jouissance*'in gövdesini zaman, mekân ve insan ilişkilerinde yapılandırabilen güçlü bir sistemdir. Yine Nur Suresi'nde aktarıldığı üzere, Ayşe meselesini takiben özel ve kamusal alana sınırlandırmalar getirilecektir. Öncesinde soyunarak abdest almayı gerektiren üç namaz vakti (sabah, öğlen ve ikindi) müddetince eve girişler izne tabi kılınacaktır; kadınların “ziynetlerini teşhir” edebilecekleri kişiler akrabalık derecelerine göre belirlenecektir. Yasağın temel prensibi, görünümünden başlar: Örtünmenin getirdiği yasak, ensest yasağına uyum gösterir. Müslüman camiasındaki ikinci skandal ilişki ile birlikte bu netleşecektir. Bir gün, evlat edindiği oğlu Zeyd'in evine izin almadan ve fark edilmeden giren peygamber, Zeyd'in hafif biçimde giyinmiş olan eşiyle karşılaşır. Çok güzel olduğu söylenen kadının karşısında allak bullak olur. Peygamberin arzusunu ve Tanrı'nın niyetini fark eden Zeyd, eşinden boşanır. Bunun üzerine, kadın hiç vakit kaybetmeden peygamberin yanına gider. Peygamber, arzusunun yarattığı korku ve ızdırabın içinde kıvranmaktadır. Peki sonra ne olur? Tanrı bu evliliğe izin vermekle kalmaz, meleklerle de kutlatır. Gelgelelim, İslâm'da eşi görülmemiş bu ilahi kutlama, peygamberin son evliliği olacaktır. Surede (Ahzap, 30:3) peygambere bir başkasının eşi bahşedilir ancak başka bir evlilik yapması da yasaklanır: “Bundan sonra artık başka kadınlarla evlenmen [...] güzellikleri hoşuna gitse bile, bunların yerine başka hanımlar alman sana helâl değildir” (5:52). Evlat edinme de İslâm'a aykırı bir davranış olduğu tespitiyle birlikte yasaklanır. Zaten Zeyd, Muhammed'in oğlu da

değildir: “Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir” (5:40). Bu soyağacı manevrasıyla peygamberle ilgili olası tüm eleştirilerin savuşturulmasını takiben, yasa riskin kökenine iner ve örtünme yasağını evrenselleştirir: “Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına (bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman) dış örtülerini üstlerine almalarını söyle. Onların tanınması ve incitilmemesi için en elverişli olan budur” (5:59).

Başörtüsünün, bir yapı olarak üzerinde durduğu iki kolonu Kur'an'da yer alan şu iki tabir özetlemektedir: “güzellikleri hoşuna gitse bile” ve “dış örtülerini üstlerine almalarını söyle.” Kadınlar erkeklerin hoşuna gittiği ve onları enest ilişkide bulunma noktasına bile getirebilecekleri müddetçe, insanın arzusunun varabileceği uç noktaların toplumsal düzene büyük bir tehdit oluşturması, örtünme kısıtlamasının dayanağını oluşturur. Elbette bu sav, kadınların güzelliği veya kendini göstermesi itibarıyla suçlu oldukları varsayımı taşır ancak bir şekilde odağını kontrol edemeyen erkek-göz bebeğini de pasif bir konuma yerleştirir. Kendi gözünü örtemediğinden, onların üstünü örter. Erkek böylece kadına bakışını ayarlamak durumunda kalmaz. Böylesine kontrol dışı bir görsel deliğe, kadını şeyin görüntüsü kolayca nüfuz eder. Bu görüntü erkeği öyle ele geçirir ki, yasayı unutacak noktaya gelir. Burada, belki de, teolojik temsil ihtiyacı gibi bir şey, bu temsilin erkeğin görsel duygusunu ayarlamadaki diyafragmatik başarısızlığını doğrulaması şartıyla, gündeme gelebilir.

Örtülü, açılmış, yeniden kapanmış: Kadınlara ilişkin bu teolojik operasyonun daha önce ayrıştırdığımız üç unsuru, aynı zamanda, erkeğin görme gücünün kavrama gücünden fazla olduğu noktada temsili diyafragmatik egemenliğini tesis eder. Kadının üstündeki örtünün kenarlarının kapatılması (Kur'an'da tam olarak böyle ifade edilir), algı gözünün yerini temsil gözünün alması ve böylelikle, ışıklandırılmış bir gerçeğin hakikati sahnesinin filtrelenmesi amacıyla, erkeğin kadına odaklanması nesnel bir gerçeklik olarak kabul edilip kurumsallaşmış bir gizliliğin garanti edilmesidir. Peki bu hareketlerin, cennetten yuvarlanan insanların içine düştüğü dünyanın gecesinden ne farkı var? Bunun İslâm'daki versiyonuna dönelim: İlk başta, Adem ile Havva gözlerinde bir perde olduğundan cinsiyetlerinin farkında değillerdi; Tanrı'nın emrine karşı gelip yasak meyveyi yediklerinde bu perde kalktı ve hem çıplaklıklarını hem de onu gizlemek için giyinme mecburiyetini keşfettiler (S. VII). Dolayısıyla, bu üç hareket -örtünme,

açılma ve yeniden örtünme- teolojik temsilin üç zamanına denk düşmektedir: kör eden ışık, kişinin görmesini sağlayan bir karartma, kişi ile görülen nesne arasında bir kalkan oluşturan perde.

Teolojik mantığın yolu izlendiği takdirde, düşüşün ardından kadın ile erkeğin dünyanın gecesinde eşit olduğu söylenebilir. Daha sonra erkek, kendisini kadının büyüleyici cazibesinden korumak için örtünmeden destek alma ihtiyacı duyduğuna göre, bu eşitliği ortadan kaldıracak bir şey olmuş olmalı. Peki neydi bu? İslâmi anlatıya bakıldığında, erkeğin kadının onayını istemesinin her şeyi altüst ettiği sonucu çıkarılabilir. Kadının karşısındaki erkeğin sorusu “Ben kimim?” değil, “Ne görüyorum?”dur. Görsel sıkıntı içindeki erkeğin isteği, kadının hakikatin ispatı olduğu duruma yol açar. Hakikatin ispatı olan kadın, hem hakikattir hem de ona meydan okuyan bir unsurdur; hem hakikatin tasdiki hem de, aynı anda, onun elden kaçışıdır; hem *en abîme* kimlik hem de dönüşün dönüşüdür. Nihayetinde, kendisine uygun olan şey uygun olanla olmayı ayrıştırma gücü olduğu için kendisine uygun hiçbir şeyi olmayan da kadındır. Kadına uygun olan, uygun olandan kaçmak, yani uygun bir biçimde karar verilemez kalınaktır. Teolojik elin burada tuzağa düştüğü ve çaresiz kaldığından örtünmeden medet ununduğu sonucuna varmak mümkündür. *Peki ya erkeğin aklını başından alan tam da bu uygun olandan kaçış, kadının açısından bakıldığında uygun bir şekilde karar verilemeyen hakikat olarak görülecek olansa? Peki ya erkeğin arzusunun aşırılığı, hakikat ile hakikat olmayanın birbiriyle iletişim hâlinde olduğu bu yerde keyif sürmek istiyorsa?* Görünüşe göre, TEK hakikati istemek enstetiyözdür zira tüm hakikate erişme arzusu aynı zamanda, hakikatin doğal bir parçası olan hakikat-olmayana yönelik bir arzuyu da barındırır. Dolayısıyla, teolojik temsil bizi bu büyülenmeden kurtarmayı teklif eder ve bize aracılık ederek Tanrı'nın görünmezde zayıf düşürdüğü, kadınların ise görünürde zaptettiği göz bebeklerimizi bizim adımıza genişletir. Biz erkeklere faydalı bir vazife verir: Hakikat veya kadınların örtülmesi vazifesi.

Bu, örtünme meselesine yeni bir açı kazandırır. Mesele artık göstergeler üzerinden değil, bu göstergelerin göndergelerinin yasaklanması üzerinden ele alınır. Bu *yasak*, kendini yalnızca men eden bir unsur olmakla kısıtlamaz. Yasakların kökeni, bir hakikat aygıtına (*dispositif*) dayanır. Bu aygıt, *jouissance*'in meşruiyetini

-ki bunun da şartı meşruiyetin *jouissance*'ıdır- yüzeye yerleştirmek için dürtülerin derin köklerini kazar. Genç kadınlar kendilerini Tanrı'nın politikasının işlemesi yüzünden silinip gitmiş bir alanda bulduklarında ve teolojik şartları yeniden hareketlendirdiklerinde, iki yasak ile onları destekleyen iki inanç arasındaki bir tartışmayla karşı karşıya kalırlar. Bu iki inanç mutlaka kadınla ve hakikatle ilgili belli bir duruşa sahiptir. "Tanrı'nın [huzurundaki] edep meselesi"ni savunan kız da, bunu "Fransa'nın yüzü"ne -en azından İnsan Hakları'na inanan bir yüzüne- karşı bir unsur olarak konumlandırıran bakan da bu inançların temsilcileridir. Mektubu yazan kız, kadının *de-monstrasyonuna* inanır. Bu da demektir ki, sisteminin bilinç dışında, kadın *canavar* tarafından temsil edilir. Eski uygarlıkların hayali ürünlerinde de bunu, Oidipus efsanesinde de sergilendiği gibi, Sfenks figürü altında görürüz. Arap-İslâm kültürü, maskülen kahramanın yoluna yerleştirilen esrarengiz ve tehlikeli sfenkslerle doludur. Gördüğümüz üzere, teolojinin buna bulduğu çözüm, kadının *monstrasyonunun* örtünmeyle yasaklanmasını -Öteki'nin gözünden bakıldığında bir *de-monstrasyondur* bu- erkeğe empoze etmektir. Gelgelelim, bakan, *de-monstrasyonun* da bir tür sergileme olduğuna (iddialı bir gösterge olarak başörtüsü) inandığından onu yasaklar. *Bunu yaparak, kızın yasağını yasaklamış olur*. Göstergelere ilişkin tartışma, dikkati bu eylemden uzaklaştırır. Göstergeler içinde bir gösterge yaratılarak, *ötekinin yasağını yasaklama* gibi ürkütücü bir meseleyle yüzleşmekten kaçınmak amacıyla, dini semiyotik perdenin arkasındaki başörtüsünün otoritesi ortadan kaldırılır.

Peki bakan diğer kadınların yasağını yasaklarken, kadına dair tam olarak ne tür bir duruşu savunuyor? Kadın, göstergelerini sergileme hakkına sahip bir canavar (*monstre*) mudur? Yoksa, artık başörtüsü yasağına ilişkin herhangi bir kanuna tabi olmadığından nihayetinde kanıtlanacak, gösterilecek, canavarlıktan kurtulacak bir varlık mıdır? Peki bu inanca göre kadın nedir? Burada referans noktasına, yani İnsan Hakları¹¹ metnine dönmek gerek. Bu hakların anlatıldığı metnin, aynı adı taşıyan bildirgeden çok daha kapsamlı olduğunu biliyoruz. Yine de orada bizim meselemizle ilişkili olarak yer alan bazı prensiplere bakıldığında, kadının da erkek sayıldığı, erkeğin ise *antropos* veya türün tek-tipi olduğu görülür. Cinsiyet farkı, metnin özünde yer alan bir nitelik olmamakla kalmayıp tam

¹¹ İngilizcesi "Rights of Man" - Birebir tercümesi "Erkek Hakları"na tekabül eder. Türkçedeki *ademoğlu* sözcüğü gibi, İngilizcede de "erkek" anlamına gelen "man" sözcüğü insanı temsilen de kullanılmaktadır [ç.n].

olarak bu metnin ortadan kaldırmak istediği ayrımcılıklardan biridir. Burada önemli olan, insanın diğer hayvan türlerinden farklı olmasıdır. Bu haklara sahip olan erkek, aslında ne erkektir ne de kadın: *ikisinin kimliğini ve farklarını kapsayan tek bir kimliktir*. Bu seviyede, baştaki cinsiyet ayrımının bir değeri kalmaz. Bir başka deyişle, referans evreninde hakikat meselesi cinsiyet farklarına bağlı değildir. Prensip, bu sistem cinsel fark hakikatının dinî hakikat gibi özel bir mesele hâline gelmesini ister.

Başörtüsünün bir panik meselesi olarak nasıl ortaya çıktığını şimdi daha iyi anlıyoruz. Başörtülü kızlar dinî göstergeler takmazlar, ama (hakikat üreten kendi aygıtlarına sahip) bir başka sistemle savaş hâlindeki bir sistem için en yüksek bahsi masaya sürerler. Her yerde birbiriyle savaşan modern Batı ile gelenekçi İslâm'ın kimlik oluşumuyla ilgili mitosları, bahsi yükseltmeleri amacıyla gündeme taşınmıştır. Bu savaş, aynı hakikate ilişkin iki inancın hâlâ kabuslarımıza giren haclı seferlerinde olduğu gibi birbiriyle yüzleşmesi değil, birbirine çapraz geçiş yapan iki hakikatin savaşıdır. Eğer Rüşdi olayında, hakikat savaşı kurgu aracılığıyla meydana geldiyse bunun nedeni tartışmanın kökenin metinsel alanı üzerinde ikamet etmesiydi; o hâlde başörtüsüyle birlikte kadını çevreleyen yasak aygıtının tamamı sarsılmıştır. Bugün dünyada inanç ve kimlik arasındaki en önemli çatışmada risk altında olanın *kurgu* ve *kadın* olması tesadüf değildir. Bir sistemin, kişinin veya toplumun *sorgulanmakta olan uygun sınırlarını* belirleyen bu ikisi, *bedenin hakikati ve hakikatin bedeni*, olacaktır. Dolayısıyla, dünyadaki ve dünyalar arasındaki ilişkileri düşünmek için en görkemli saik de budur. Öteki-nin yasağını yasaklama meselesi de işte böyledir.

Cehennemî bir mevzu. Kendisini kendine ve ötekine öteki kılan bir yasak olmadan öteki de olmaz. Yasak, ötekinin kuruluşudur. Bu yasağı yasaklamak, onu öteki olarak yasaklamaktır. Bu açıdan bakıldığında, *kurumun dağıtılmasının* (*dis-institution*) insanın yıkım biçimlerinden biri olduğuna şüphe yoktur. Dünya tarihine bakıldığında bu yıkım biçiminin artışına işaret eden çok sayıda unsur görülecektir. Her yerde baş gösteren kimlik oluşumu hareketleri bunun en net belirtisidir. Bu hareketler, yasak meselesine karşın ortaya çıkan yaygın küresel anksiyetenin birer göstergesidir. Gelgelelim, bu anksiyeteyi ahlaki bir açıdan, örneğin ahlaki bir gevşeklik olarak, düşünmemeliyiz. Bu anksiyete, tüm insanlığa yönelik hakların evrenselliğinin uygulamaya konması ve bir küresel yasama

kurumunun ortaya çıkması gibi kaçınılmaz taahhütlerle karşı karşıya bırakıldı-ğımız hissinden dolayı ortaya çıkıyor. Bu projenin Batı'da nasıl oluşturulduğuna dair detaylara veya onun çok sayıdaki versiyonuna burada giremiyoruz ancak bu versiyonların hepsi, insanlığın evrensel bir yasakla ve yasakların evrenselliğiyle topluma sunulması fikri çevresinde dönüyor. Bu projeyi bugün askerî, ekonomik, siyasi, bilimsel ve beşerî söylemlerde bulmak mümkün. Bu, gündelik olarak karşılaştığımız bir olgu.

Taşıdıkları veya yaydıkları korku ve umutla birlikte bu söylemlerin belirleyici niteliklerinden biri, yasayı bir teknik, yasağı ise bir düzen olarak görmeleridir. Böylelikle, bu düşünce o temel yasak meselesinden paçayı kurtarır. Bir başka deyişle, bir hakikat aygıtı tarafından (*örtük olarak*) desteklendiği bir ara konumda bulur kendisini. Tüm insanlık adına kendisini öne atacak bu evrensel söylem ne olabilir? Hangi dilde tasarlanır, onca yer arasında nerede dile dökülür? Mutlak bir feminenlikle, hiçbir kimliği olmayan ve hakikat ile hakikat olmayan arasındaki farkı herkes için ekarte edebilmek adına tüm kimliklere karşı gelen bir Kadın-dünyasında vücut bulan evrensel yasak, kendisini insan toplulukları arasındaki her *aranın* ARAsı pozisyonuna konumlandırırdı: tüm dillerin içinde annesel bir dili olan bir *après coup* insanlık annesi.

Ötekinin yasağının ürettiği esaretle ve adaletsizlikle savaşmak önemli ancak ötekinin yasağını yok edecek bir yasak *sözceleme*/ifade etmeye de mahal yok. *Aracı/arada konumlanan* evrensel (*interposing universal*) diye bir şey yoktur zira dilin efendisi yoktur. Olan tek şey, ara-konumların konuşmalarıdır (*speeches of interposition*). Gelgelelim, Batı'nın kimlikçi miti, yasakları yasaklamak ve böylelikle farkların farkı hâline gelip türlerin mutlak feminenliğine yeniden katılmak fikrine mihlanmış durumdadır. Teşvik ettiği bu tür bir özgürlüğün radikal bir amacı vardır. Bu özgürlüğe uyum gösterildiği takdirde hakikatin yeniden kendi kimliklerine katılacağı bir kaderin peşinden gitmek, ki bu kimlik de şu olacaktır: kadın.

Claude Lévi-Strauss'un *Triste Tropiques*'inin son sayfaları, Batı'nın bu kimlikçi *mitem*'lerinin çekirdeğindeki unsurun şüphesiz en açık ifadesidir:

Şimdi İslâm'ın ötesindeki Hindistan'ı görebiliyorum ancak bu Muhammed'den önceki Buda'nın Hindistan'ı. Bir Avrupalı olduğum için, bir Avrupalı olarak Muhammed'in bizim düşüncemize ve ona çok yakın olan Hindistan

doktrinlerine, Doğu ile Batı'nın gayet mümkün olduğu üzere uyumlu bir işbirliği içinde bir araya gelmesini engellemek için kaba ve acemice bir müdahalede bulunduğunu düşünüyorum.

Eğer ki Batı kendi iç gerilimlerinin kökenine inecek olursa, İslâm'ın Budizm ile Hristiyanlığın arasına girerek bizi Müslümanlaştırdığını görecektir. Bu, tam da Batı'nın Haçlı seferlerine katılarak İslâm'a karşı geldiği ve bu sayede ona benzemeye başladığı bir döneme rastlar. Oysa, eğer İslâm hiç var olmasaydı, Budizm ile yavaş bir geçişim yaşanacak ve bu da bizi iyice Hristiyanlaştıracaktı. Başka bir deyişle, bizzat Hristiyanlığa dönüş yapacaktık. İşte Batı, bu noktada kadın kalma fırsatını kaçırdı.¹²

Batı, yoluna çıkıp kaderi olan kadınla özdeşleşmesine engel olan taşla, burada müdahil olan, İslâm aracılığıyla karşılaştı. Mitleştirici mitolojinin haykırışı iç burkar: O artık ne Doğu kutbuna yeniden katılabilecek ne de kimliğin/özdeşliğin ve farklılığın dairesini tamamlayabilecek Batı'nın ardından ağıt yakar. Kötü şans, sapma, kadını kendisinden kesip ayıran bir erkek olarak öteki: Batı'nın antropolojik miti, İslâm'ı kendisinin (baş)örtüsü gibi görür. O hâlde, Batı'nın başını açacağımız vaktin geldiğini söyleyebilir miyiz?

İngilizce orijinalinden çeviren: Elif Okan Gezmiş

İleri Okuma

İslâm'la ilgili bu çalışmanın arka planında Avrupa düşüncesiyle ilgili pek çok okuma var. Bir kısmına burada yer vermek istiyorum:

Kadın ve görsel meselesi üzerine: Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles/ Éperons: Les Styles de Nietzsche*, çev. Barbara Harlow (University of Chicago Press, 1979); Sigmund Freud, "Female Sexuality" (1931), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XXI* (1927-1931), çev. James Strachey (Londra: Hogarth, 1961) 221-244; Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, çev. Marion Faber, Intro. Robert C. Holub (Oxford: Oxford University Press, 2009); *Twilight of the Idols: or How*

¹² Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, çev. John Weightman ve Doreen Weightman (Harmondsworth, Penguin, 1992). 408-9. Bu kitabın Türkçesi için bkz.: Lévi-Strauss, C. (2000). *Hüzünlü dönenceler*. (Ö. Bozkurt, Çev.). İstanbul: YKY.

to Philosophize with a Hammer, çev. Duncan Large (Oxford: Oxford University Press, 2009); *The Gay Science*, çev. Thomas Common (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan, Book XX*, Encore, çev. Bruce Fink (New York: Norton, 1991); "On the Gaze as Objet Petit a," *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis; The Seminar of Jacques Lacan, Book XI* içinde, haz. Jacques-Alain Miller, çev. Alan Sheridan (New York: Norton, 1998).

Yasak meselesi üzerine: P. Legendre, *Les Enfants du texte* (Paris: Fayard); *Dieu au miroir* (Paris: Fayard).

Gösterge ve el üzerine: Jacques Derrida, "La main de Heidegger," *Psyche: Invention de l'autre* içinde (Paris: Galilee, 1987) 415-51.

Hakikat meselesi üzerine: Martin Heidegger, *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, çev. Ted Sadler (London: Continuum, 2005).

Ayrıca okuru, kendime ait burada ele alınan konularla ilgili iki metine daha yönlendirmek isterim: "La femme immémoriale" *Cahiers Intersignes* 6-7 (1993) ve Rüşdi olayı ile ilgili olarak: *Une fiction troublante: de l'origine en partage* (La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 1994).

Siyasi İslam, Şeriat, İran Örneği ve Türkiye'nin Öğrenebilecekleri Üzerine!

***İran'da Kadınlara Yönelik Ayrımcılığa Karşı
Equal Rights Now Örgütünden Sohalia Sharifi ile Röportaj***

Mahan Doğrusöz^[*]

Mahan Doğrusöz: Röportajıma, İslam devriminden sonra İran'da kadınların değişen koşullarıyla başlamak istiyorum. 1979 İslam devrimi kadınların statüsünü nasıl değiştirdi?

Sohalia Sharifi: Sorunuza yanıt vermeden önce, "İslam devrimi" dediğiniz şeye dair bir düzeltme yapmak isterim. Bu, bence, İran'daki 1979 devrimine dair en yaygın yanlış anlamalardan birisi. Devrimi başlatan İran halkı hiçbir suretle bir İslam devrimi yapmayacaktı. O devrimin bütün talepleri, sloganları ve şiarları, insanların daha iyi ve özgür bir yaşam için sokağa döküldüklerini göstermektedir. "Yiyecek, Barınma ve Özgürlük" istiyorlardı. Daha iyi bir yaşam isteyenleri vahşice ezen ve devrimi kanla lekeleyen, siyasi İslam adında gerici ve çağdışı bir hareketin bizim devrimimizi gasp etmiş olması onu bir İslam devrimi yapmaz.

Sorunuza geri dönersek, İslamcılar devrimi kendine mal edip iktidara sızdıkça ilk hedefi kadınlar oldu. Humeyni'nin getirdiği ilk yasalardan biri kadınların örtünmesinin zorunlu kılınmasıydı; nihayetinde başka yasalar bunu izledi ve kadınlar her şeyi, sahip oldukları bütün hakları yitirdiler. Resmî olarak ikinci sınıf vatandaş oldular ve tamamen erkek vasilerine bağımlı kıldılar.

^[*] mahan.dogrusoz@gmail.com

Birilerinin kızı, birilerinin karısı, birilerinin annesi olarak hayattaki temel görevi bu erkek vasilere ve onların ailelerine hizmet etmek hâline geldi. İran'daki kadınların boşanma veya çocuklarının velayetini alma hakkı yok, erkek vasilerinin izni olmadan yurtdışına çıkamazlar, 9 yaşında reşit sayılıyor ve kocalarının elinde bir ömür çekecekleri cinsel istismara yasal olarak mahkûm ediliyorlar, birilerinin ikinci, üçüncü, hatta dördüncü karısı olabiliyorlar, erkek kardeşleriyle aynı miktarda miras alamıyorlar, mahkemede iki kadının şahitliği bir erkeğinkine eşit sayılıyor, vesaire...

Mahan Doğrusöz: Çok merak ettiğim bir başka nokta da, 1979 İslam devriminden sonra kadınların koşullarındaki değişimin öngörülebilir olup olmadığı konusu. Bizim Türkiye'deki izlenimimiz, 1979'da İslam devrimini desteklemiş olan kadınların bile bunun kadınlar için statü, özgürlük ve haklarını kaybetme anlamına geleceğini tahmin etmemiş olduğu yönünde. Türkiye'deki algımız doğru mu?

Sohalia Sharifi: Sonunda bir İslam hükümetine kalacağımızı hiç düşünmemiştik. Çoğumuz için devrim, ataerkil toplumun yıllardır bizi bağladığı zincirlerden kurtulmanın yoluydu. Sokaklarda avazı çıktığı kadar bağırان bir sürü genç kız ve kadın hayatlarında ilk kez özgür hissediyor, büyük bir iktidara karşı çıkabileceklerine ve daha iyi bir yaşam talep edebileceklerine inanıyorlardı. Ciddiye alınmak istiyorlardı; erkek devrimci yoldaşları gibi hayatlarını feda ediyor, eşit olarak görülme istiyorlardı. Muhteşem günlerdi o günler. Gösterilere koşan, mutluluk ve özgürlükle ısı ısı parlayan o genç kadınların hiçbirisi, devrimlerinin gerici bir iktidar tarafından gasp edileceğini ve bütün haklarından yoksun hâlde "seyyar hapisanelere" düşeceklerini tahmin etmezdi. **İslami grupları destekleyen kadınlar bile işlerin bu noktaya varacağını hiç düşünmemişti.**

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, İranlı kadınlar yeni zorbalara kolayca teslim olmadılar. Kurban olmayı reddederek bu hükümete başından beri ciddi bir savaş açtılar, ki bu savaş hâlen sürmektedir. Kadınlar seks kölesi ve üreme makinesine indirgenmemek için yaşamlarının her köşesinde mücadele ettiler. Hükümetin kadınların evde oturup anne ve eş rolünü oynamalarını öğütleyen vaazlarına rağmen kadınlar dışarı çıkıp beceriler kuşanarak iş bulmaya ve toplumda bağımsız bir yaşam sağlamaya çalıştılar. Hükümetin

üniversitelerde kadınların girebileceği bölümleri sınırlama politikasına rağmen kadınlar yüksek eğitim öğrencilerinin yüzde 60'ını oluşturuyorlar. İslami hükümet İran'da kadınlara Taliban gibi bir statü biçmişti ama İran toplumuna baktığımızda kadınların onlara nasıl kafa tuttıklarını, hatta bu planı bozguna uğrattıklarını görmek mümkündür.

Mahan Doğrusöz: Sizce Türkiye, İran deneyiminden ne öğrenebilir? Türkiye, siyasi İslam'ın yükselişiyle beraber çok güçlü bir İslamileşme sürecinden geçiyor. Bence kadınların bütün eşitlik ve özgürlüklerinin temel direği olan laiklik, ciddi tehdit altında. "Şeriat" kadınlar için ne anlama geliyor ve ataerkil düzen kadınları ezmek için şeriatla nasıl kol kola giriyor? Bence Türkiye'nin bu konuda sizin örneklerinize ihtiyacı var.

Sohalia Sharifi: İran, İslami kanunların ve şeriatın kadınların yaşamını her yönden nasıl etkilediğinin büyük bir örneği. Şeriat, erkeklerin daha 9 yaşındaki kızlara evlilik adı altında tecavüz etmesine olanak tanıyor, yirmi birinci yılda taşıyarak öldürme gibi korkunç cezalara izin veriyor, kadınları en temel insani haklarından yoksun bırakıyor ve cinsel ayrımcılığı meşru kılıyor. Benim görüşüme göre, Türk toplumu (özellikle laik hareket) İslamcıların her türlü ilerleme girişimine karşı mücadelede çok başarılı olmuştur. Bu önemli mücadele kazanılmak zorundadır ve hepimiz bunu desteklemeliyiz. Türkiye'de yaşadığım zamanları anımsıyorum; ilerici gençlerin tutkuyla mücadele etmesi ve örgütlenmesinden nasıl da gurur duymuştum. Siyasi İslam bazı yönlerden güç kazanıyor gibi görünmesine rağmen artık yükselişe geçemeyeceğine inanıyorum. İran ve Suriye'deki durum, hatta Mısır ve Tunus'taki olaylar, 1979 ve 1980'li yıllardan siyasi İslam'a dair bildiklerimizin giderek çağın gerisinde kaldığını kanıtlıyor. Mısır'dakiler son derece ılımlı bir İslam geleceği yönündeki taahhütlerine rağmen insanların boyun eğmesi için sürekli uğraşmak zorunda kalıyorlar. Batı'nın kukla diktatörlerine halkların artık tahammül etmeyi bıraktığı noktada Türkiye'deki "ılımlı İslam" modeli Batılı hükümetlerin destekleyeceği munasip bir alternatif oldu. O yüzden Türkiye'deki insanların siyasi İslam'ın uluslararası konumunu anlamaları, kaçınılmaz düşüşüne inanmaları ve laiklik mücadelelerinde kendilerine güvenmeleri çok önemlidir.

Tarihsel olarak, ataerkilliğin yükselişi, genelde kadın düşmanı ve erkek olan “Allah Baba”nın ortaya çıkışına yol açmıştır. Başlıca üç tek tanrılı din olan Musevilik, Hristiyanlık ve İslam’dan önce, toprağı, doğayı ve evreni doğurduğu için tanrıçalara şükrediliyordu. Bu durum, kadınların yiyecek toplayıcısı ve yetiştiricisi, hâliyle de ailenin ve kabilelerin geçimini sağlayan konumunda olduklarını gösteriyor. Bu aşamadan sonra avlanmanın ve savaşın küçük kabilelerin hayatta kalması için giderek daha elzem hâle gelmesiyle erkek hâkimiyeti yaygınlaştı ve kadınlar geri plana itildi. Bu durumu açıklamak ve yeni sistemi meşru kılmak için yeni bir din ve tanrı doğmalı, eski tanrıçalar devrilmeliydi. Bugün çoğu toplumda ataerkillik ve dinin niçin böyle yârenlik ettiği aşikârdır. Bu ikisi bir arada yürür.

Mahan Doğrusöz: Kadınların örtünmesine dair kişisel görüşünüz nedir?

Türkiye’de giderek artan sayıda kadının örtünmeyi bir özgürlük simgesi olarak yüceltip “fetiş” hâline getirdiği “histerik” zamanlardan geçiyoruz. Son üç kuşaktır örtünmeyen kadınlardan oluşan Kemalist bir ailede yetişmiş bir kadın olarak Türkiye’deki kitlesel eğilimin ironisi şahsen bana çok çarpıcı geliyor. Türbanın İran’da kadınların bağımsız seçimi olmaktan ziyade kadın bedenini ve cinselliğini baskılama ve kontrol etmenin aracı olarak kullanıldığını düşünüyorum. Satrapî’nin ünlü kitabı *Persepolis*’te, kadınlar tarafından başta arzulanan örtünme, şeriatın elinde bir baskı aracı olarak kadınların aleyhine dönüyor. Siz bu meseleyi nasıl görüyorsunuz? İran’daki kadınlar örtünmeye karşı nasıl tepki gösteriyorlar?

Sohalia Sharifi: Bence en baştaki nedeninden bağımsız olarak (ki bence o da baskıcıydı!) türban bugün ve son 30 küsur yılda siyasi bir hareketi temsil eden bir bayrak hâline gelmiştir. Dünya çapında İslamcıların kadınların örtünmesi için bastırması ve bu hareketi destekleyen çoğu kadının bunu kendi seçimiyle takması, bir mesaj vermeyi amaçlıyor. İslami hareketin yükselişte olduğunu kanıtlamaya çalışıyorlar; Ortadoğu ve Avrupa sokaklarına giderek daha fazla türbanlı kadının çıkması da bunu göstermenin en iyi yolu.

İran’da, İslami rejimin iktidara gelişinden bu yana örtünme önemli bir mesele olagelmıştır. 8 Mart 1979’da Humeyni’nin kadınların örtünmesini zorunlu kılan fetvası üzerine binlerce kadın “Biz devrimi zamanda geriye

gitmek için yapmadık!" sloganıyla sokağa çıktı. Bu, yeni hükümete karşı ilk kitlesel gösteriydi ve kadınlarla hükümet arasında bir savaşın başlangıç noktasını oluşturdu. Kadınlar kendi iradeleriyle örtünmeyi reddettiler, çünkü haklı olarak bunu köleleştirilmelerinin simgesi olarak gördüler; hükümet türbanı kadınların başında tutmak için başörtüsünü alınlarına (gerçek anlamda) çivilemek, makyajlı yüzlere asit atmak, çıplak bacakları jiletlemek gibi ölçsüz tedbirlere başvurmak zorunda kaldı. Türban olmadan İslami hükümetin de olmayacağını bilen hükümet, son otuz yılda ister propaganda ister güç kullanımı, hatta ikna yöntemleri yoluyla kadınlara türban taktırmak için elinden gelen her şeyi yaptı. Uygunsuz giyinen kadınları uyararak, tutuklamak, onlara ceza kesmek veya eziyet etmek üzere sokaklarda konuşlanan "Özel Kuvvetler"e binler, milyonlar harcıyor. Okullara ve kolejlere uygun İslami türbandan oluşan "hediyeler" gönderiyorlar, düzgün örtünme yönünde "iyi" örnek oluşturan kadınları ödüllendiriyorlar, vesaire. Çoğu cuma namazında yaşlı mollaları dinlediğinizde, kadınlara karşı savaşın özellikle bu alanında ne kadar mağlup hissettiklerini fark edersiniz.

Mahan Doğrusöz: İslam ülkelerindeki "kadın korkusunu" nasıl yorumluyorsunuz? Dişilik ve kadınlığın her türlü ifadesinden duyulan bu korku nedir? Kadının bütün kötülüklerin kaynağı olduğu yönündeki bu takıntı nedir? Psikolog olarak bu konuya dair çok derin psikanalitik yorumlamalarım var, siz bu konuyu nasıl görüyorsunuz?

Sohalia Sharifi: Elbette toplumun ana kesimlerinden birini baskı altına almak, onlara karşı ayrımcılık ve adaletsizliği meşru kılmak için teoriler ve ortaya sürebileceğiniz fikirler bulmak zorundasınız. O yüzden dünyadaki ana dinlerin kadınların değerini düşürmesi, onları önemsiz varlıklara indirgemesi (Adem'in sol kaburgasından yaratılmış) ve onları şeytani olanla bağlatandırması (Adem'e yasak elmayı yediren) gerekiyordu ki zalimliklerini meşru gösterebilsinler. Kadının bedeni "şeytanın oyun yeri" olarak algılanmaktadır. Erkek tarafından arzulandıkları için erkekleri günaha sokarlar. Muhammed'in dediği gibi "Kadın banyoya girdiğinde şeytan da yanındadır." Erkekleri ayartmamaları için örtünmeli ve toplumda gözden uzak tutulmalıdırlar. Kadının vajinası literatürde erkeğin ardında iz bırakmadan kaybolup gidebileceği bir delik olarak tanımlanmaktadır.

Mahan Doğrusöz: Kadın hakları aktivisti olarak sizce İran'da karşılaştığınız en büyük güçlükler nelerdir? Benim gözlemlerime göre, bazı Türk kadınları saldırganla özdeşim kurarak kendi kendilerinin "aşırı iğdiş edici üst benliği" hâline geliyor ve erkeklerle eşit haklara sahip özgür insanlar olduklarını yadsıyorlar. İran'da böyle bir durum gözlemliyor musunuz?

Sohalia Sharifi: Her türlü diktatörlükte kendini zalimle özdeşleştirip ezilenlerin baskılara karşı savaşmasının ve değişim getirmesinin önünde duranlar vardır. Durum böyle olmasaydı özgürlük çok daha kolay gelirdi. Ancak İran'da kadın hakları aktivistleri olarak önümüzdeki en büyük güçlüğün İslami hükümet ve Şeriat olduğunu düşünüyorum. İran'da kadınların çoğunluğu bu duruma bir son verme, daha iyi ve eşit bir sistem getirme konusunda çok kararlı. Başka bazı ülkelerden farklı olarak, İslamcılarının yanında yer alan kadın ve erkeklerin sayısı o kadar fazla değil. Kadınlar -başta İslam hükümetine dair birtakım yanılsamalar içinde olanlar bile- İslami yönetimden usanmış ve değişime taraftar durumdalar. İran'da bir sonraki devrim çok daha fazla kadın desteğiyle gerçekleşecek, onların taleplerinin ve etkinliklerinin izlerini taşıyor olacak.

Mahan Doğrusöz: Yalnızca Türkiye'de değil Avrupa'da da bazı kadın aydınların "ezici Batı modernitesine" karşı bir direnç olarak gördükleri İslamileşmenin "yanında" yer aldığını fakat bunun kadınlara ne kadar zarar verdiğini ve daha da vereceğini fark etmediklerini gözlemliyorum. İran'da benzer bir durum söz konusu mu? Bu konudaki görüşünüz nedir?

Sohalia Sharifi: Devrimin başında biz de bazı kadınlarda bu eğilime tanık olduk fakat bugün bu tür eğilimleri hemen hiç görmüyoruz, çünkü İran'daki İslam artık Batı'ya karşı bir özgürlük hareketini temsil etmiyor. Aksine, pek çok insan Batılı değerleri ilerici bir yol olarak görüyor.

Mahan Doğrusöz: Türkiye'de ve başka İslam ülkelerinde birlikte çalıştığınız kadın hakları aktivist grupları var mı? İşbirliğinin mümkün olduğunu düşünüyor musunuz? Bütün İslam ülkelerindeki kadınların bu işbirliğini kolaylaştıracak benzer sorunları/meseleleri olduğunu düşünüyor musunuz?

Sohalia Sharifi: İslami hareket gibi gerici ve kadın düşmanı güçlere karşı hepimizin aynı zeminde savaştığımıza, bu yüzden de birleşip yakın çalışmalar içinde olmamız gerektiğine kesinlikle inanıyorum. Bazı ülkelerde belli ölçüde yapılan bu işbirliğinin çok daha güçlü ve daha görünür olması gerekiyor.

Mahan Doğrusöz: Radikal İslam'ın yükselişi, laik sisteme ciddi gözdağı verilmesi, İslami yaşam tarzının ve örtünmenin giderek popüler hâle gelmesi gibi tehlikelerle karşı karşıya olduğunu düşündüğüm Türk kadınlarına ne söylemek istersiniz? Türkiye, İran deneyiminden neler öğrenebilir?

Sohalia Sharifi: İslam ve din ilerici bir yol değildir, özgürlük getirmeyecek ve İran örneğinde açıkça görüldüğü gibi kadınlar için umut veren bir toplum inşa etmeyecektir. Örtünmenizi ister, sizi aşağı bir mahluk olarak görür, böyle yaparak da herhangi bir eşit statü ve adaletten sizi mahrum bırakır. Pek çok insanın mevcut durumlarından mutlu olmadıklarını biliyorum ve insanların daha iyi bir dünya için mücadelelerini sonuna kadar destekliyorum ama ne için mücadele ettiğimizin ve hangi güçleri desteklediğimizin farkında olmalıyız. Bir zorbayı devirip bir başka zorbanın eline düşersek ve receğimiz mücadele daha çetin olacaktır.

Sohalia Sharifi kadın hakları ve insan hakları aktivistidir. İran'da doğmuş ve İslami gelenekler içinde yetişmiştir, ancak İslam Cumhuriyeti'nin iktidara gelişinden kısa süre sonra rejim karşıtı mücadeleye katılmış ve can güvenliği olmadığı için ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Pek çok ülkeye seyahat etmiş, çeşitli ülkelerde yaşamıştır; nihayetinde yerleştiği İngiltere'de İslami rejim karşıtı ve insan hakları savunuculuğu faaliyetlerini sürdürmektedir. İran'daki *Kadınların Haklarının Savunulması için Uluslararası Girişim*'in kurucularındandır. Yer aldığı ve faaliyet gösterdiği diğer insan ve kadın hakları örgütleri arasında *Taşlama ve İnfazlara Karşı Uluslararası Komite*, *İngiltere'deki Eski Müslümanlar*, *Herkes için Tek Yasa*, *Eşit Haklar Hemen Şimdi* örgütleri yer almaktadır. Sohalia, İran İşçi Komünist Partisi merkez komite üyesidir. New Channel TV kanalında haftada bir İran'a yönelik bir televizyon programı yapmaktadır. Sohalia, *No Veil* ve *Women's Liberation* dâhil bazı çift dilli kadın dergilerinin de editörlüğünü yapmıştır.

İngilizce orijinalinden çeviren: Menekşe Arık



986'da doğuştan kör insanlar tanıdım. Gördüğüm en güzel şey denizdir, öyle uzaklara uzanır ki görmez olursunuz.
Güzelliğe dair imgelerinin ne olduğunu sordum onlara. İlk yanıt veren, bana denizi anlatan adamdı.

The most beautiful thing I ever saw is the sea, the sea going out so far you lose sight of it.
I asked them what their image of beauty was. That was the first answer: a blind man telling me about the

SON KEZ, İLK KEZ

Sophie Calle Sergisi Üzerine

...uzaklara uzanır ki görmez olursunuz.
Güzelliğe dair imgelerinin ne olduğunu sordum onlara. İlk yanıt veren, bana denizi anlatan adamdı.

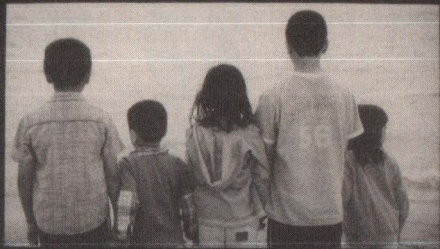
The most beautiful thing I ever saw is the sea, the sea going out so far you lose sight of it.
I asked them what their image of beauty was. That was the first answer: a blind man telling me about the



“Üçüncü Göz”

Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi 2011 yılında Fransız sanatçı Sophie Calle’in “Son Kez, İlk Kez” adlı fotoğraf sergisini açtı. Sergi iki bölümden oluşuyordu. İlk bölümde fotoğraflar yer alıyordu. Sanatçı, görme yetisini kaybetmiş çeşitli yaşlardan kişilere en son gördükleri/hatırladıkları görüntüyü sormuş ve bu görüntüyü oluşturarak fotoğrafını çekmişti. Son görüntü, yanında onu düşleyen/hatırlayan kişinin portresiyle birlikte sergileniyordu. Videoya gerçekleştirilmiş ikinci bölümde ise, sanatçı Anadolu’dan İstanbul’a göçmüş, İstanbul’da oturan ama hayatında hiç deniz görmemiş kişileri deniz kenarına götürerek onların denizle bu ilk karşılaşmalarını filme çekmişti. Sergide ayrıca seyircinin kalın bir perdenin aralığından, gazetlercesine Atlı Köşk’ün bahçesini ve uzaktaki denizi seyredebildiği bir oturma düzeni vardı. Serginin son görüntüsü ise seyirciyi karanlık bir odada denizin sonsuz ve tekdüze hareketiyle karşı karşıya bırakan bir video yerleştirmesiydi.

“Son Kez, İlk Kez” sergisine paralel olarak, 4 Aralık 2011 tarihinde müze ve Psike İstanbul psikanaliz derneği işbirliğiyle bir panel düzenlendi. “Üçüncü Göz” başlığını taşıyan panelde, sanatçının sergideki yapıtları üçüncü göz olarak kamera, görme/görülme ve yaratıcılık ilişkisi, körlüğün yaşam ve ölümle etkileşimi çerçevesinde irdelendi. Bu bölümde okuyacağınız beş metin “Üçüncü Göz” panelinde sunulan metinlerdir.



Sunuş: Sophie Calle'le Üçüncü Göz

Nilüfer Erdem^[]*

Hoş geldiniz. Sözü konuşmacılara vermeden önce bu panelin hazırlanmasından ve Sophie Calle'in birkaç yapıtından kısaca söz etmek istiyorum.

Bu panelin ana fikirleri bugüne kadar yaptığımız çalışmalardan farklı bir şekilde ortaya çıktı. Hepimiz sergiden çok etkilenmiştik ve düşüncelerle dolup taşıyorduk. Birlikte oturup serginin bizi heyecanlandıran yönleri üzerine konuştuk. Psikanalitik olarak ele alınabilecek ve hepsi de bize çok ilginç gelen onlarca tema çıktı ortaya. Bunlardan bir kısmını konuşmacıların sunumlarında ayrıntılı olarak dinleyeceksiniz. Ben öncelikle ortak tartışmamızın ana temalarını özetlemek ve böylece birazdan dinleyeceğiniz sunumları birleştiren arka planı görünür hâle getirmek istiyorum.

Sergideki her fotoğraf ve metin psikanalitik bakışla hakkında upuzun bir hikâye oluşturulabilecek nitelikteydi. Bu ruhsal hikâyelerde iki noktanın ağırlıklı olarak öne çıktığını düşündük. Bunlardan biri sevilen nesnenin kaybından, vücudun ve kendiliğin bir parçasının kaybına ve ölümlülüğün getirdiği kayıp duygusuna kadar uzanan geniş bir deneyim yelpazesiydi. Diğeri ise ilk sahne, iğdiş edilme endişesi, rekabet gibi bütün yönleriyle Oidipus karmaşasına ait öğelerdi.

Sohbetimizde psikanaliz tedavisi ile sanatçının fotoğrafını çektiği kişilere sorduğu sorular arasındaki benzerlik dikkatimizi çekti. Sanatçının daveti, psikanalistin divandaki analizanı iç dünyasının karalık noktalarına, hatırladığı son görüntülere davet etmesine benziyordu. Aynı şekilde görüntü ve metnin biz izleyicilerdeki etkisi tıpkı psikanalizdeki gibi içgörü doğuran bir etkiydi.

[*] nilis@superonline.com

Psikanalizde ve sanatta “an” üzerinde konuştuk. Burada travma teması öne çıkıyordu: Tekrarlanan ve derinlemesine işlenemeyen acı verici an.

Psikanaliz tedavisinin de gösterdiği gibi kişinin ruhsal simgeleştirmelerinde önemli bir yeri olan denizin anlamları üzerinde durduk. Bilinçdışı, tıpkı o denizin görüntüsü gibi kolayca kendi üzerine kapanan bir görünmezliğe bürünbiliyordu.

Deniz görüntüsünün çağrıştırdığı sonsuzluk ve fotoğrafın onu sonlu hâle getiren çerçevesi ile ruhsal sürecin sonsuzluğu ve analitik ortamın oluşturduğu çerçeve arasındaki paralellikleri gördük.

Perdenin önünde bir koltuğun bulunduğu yerleştirme bizde iki farklı deneyimi canlandırdı. Birinde perdenin aralığından görünen deniz, denizin dalgaları ve odadaki yalnızlık ile sükûnet, ana rahmindeki füzyonel ilişkiyi hatırlatıyordu. Diğerinde oradan bakış çocuğun ilk sahneye bakışı gibiydi. Camın ötesinde olup bitenden “dışlanmış,” tek başına... Hatta bu serginin mekânının İstanbullu bir izleyicide uyandıracığı duygularla, bir zamanlar bir aileye ait olan ve içine girilmeyen o evi ve bahçeyi gözetleme hissini deneyimledik.

Serginin son görüntüsü sonsuzluktan ve sergiden çıkmak için geldiğiniz yolu geri dönmeniz gerekiyordu. Bunu analiz ve seans deneyimlerine benzettik.

Son görüntü bize son sözleri ve ölümü çağrıştırdı. Körlüğün ruhsal anlamları üzerine düşündük. A. Green’in ifadesiyle “ölü” ya da kör gözlerle bakan depresyondaki annenin, bebeğinin ruhsallığındaki yıkıcı etkilerini düşünerek görmeyen bir annenin bebeğiyle bu canlı iletişimi kurma yollarının neler olabileceğini tartıştık.

Üçüncü göze gelince... Konuşmacılardan Nayla de Coster bu kavramı geniş biçimde ele alacak; ben serginin başlığı bağlamında şunu belirtmekle yetineyim: Üçüncü göz kavramını panelin başlığına taşıyarak özellikle sanat ortamına ve eleştirisine psikanalizin getirdiği farklı bakış açısını katmak istedik.

Şimdi Sophie Calle ile ilgili birkaç söz. Biliyorsunuz 1953 doğumlu bir sanatçı ve 1970’lerde parlayan performans sanatını bugün de çok yaratıcı bir biçimde devam ettiriyor. Görmeye ilgili bu serginin bizde böylesine yoğun düşünce ve duygular uyandırmasının nedenlerini onun yapıtının bütününde aramak gerekir. Biraz önce sıraladığım aramızda tartıştığımız duygu ve düşünceler ve daha fazlası,

onun 70'lerden bu yana süregelen sergilerinde farklı biçimlerde işlediği, psikanalitik tabiriyle derinlemesine çalıştığı duygular, olgular ve deneyimlerdir.

Burada yapıtının bütününden bahsetmek mümkün değil ama bu panel bağlamında birkaç çalışmasını anmak yerinde olacak.

Görmek-görülme ve birinin mahremiyetine girmek, beraberinde getirdiği tüm düşüncelerle birlikte daha başından itibaren sanatçının yapıtlarının merkezindeki meselelerden birini oluşturmuştur.

İlk çalışmasının adı **Uyuyanlar**'dır (Les Dormeurs). Tanımadığı elli kişiyi yatağında uyumaya davet eder. Bunlardan yirmi dokuzu daveti kabul eder fakat gelmeyenler olur. Sonuç olarak yirmi yedi kişi yaklaşık sekiz günlük bir zaman içinde sırayla sanatçının yatağında uyur. O da konuklarını uykularında seyrederek ve fotoğraflarını çeker. Bu ilk çalışmasında nesnesini en yakınına, yatağının içine kadar almış ve uzun uzun seyretmiştir. Aynı zamanda kendisi de uyuyanlardan biri olur. Henüz sorular sormaz; bu çalışmayı nesnesiyle tanıştığı ve sorularının oluşmaya başladığı bir tür tefekkür gibi düşünebiliriz.

Bahsetmek istediğim sonraki çalışmaları, artık sanatçının kafasında netleşen soruları ve ana merak konularını ele verir niteliktedir. 80'li yılların başından dört esere değinmek istiyorum. Bunlar: **Venedik Takibi** (Suite vénitienne), **Otel** (L'hôtel), **Yakın Takip** (La Filature) ve **Adres Defteri** (Le Carnet d'adresses) başlıklarını taşıyor.

Venedik Takibi'nde Paris'te gündüz sokakta ve aynı akşam bir partide tesadüfen karşılaştığı ve Venedik'e gideceğini uzaktan duyduğu bir adamı, Venedik'te bütün tatili boyunca gizlice takip eder ve fotoğraflarını çeker. Takip eden kişi olarak kendisi, tutkulu bir âşık kimliğine bürünmüştür. Sergiye eşlik eden metinde adamla karısının izini sürerken yaşadığı heyecana tanık olur, onunla birlikte heyecanlanırsınız.

Psikanalizde ilk sahne terimiyle adlandırılan kavramın izlerini görürüz burada. Psikanalitik anlayışa göre, çocuk anne ile baba arasında varlığını hissettiği ve kendisinin dâhil olamadığı mahrem ilişkiye karşı merakla doludur. Dışarda bırakılmaktan dolayı reddedilmişlik, aşağılanma ve öfke hisseder. İşaretleri yorumlayarak, etrafı kurcalayarak dışlandığı bu sahneye dâhil olmaya çalışır. Klinikteki anlamıyla ilk sahnenin çocuk tarafından tasavvur edilebilmesi, zihinsel olarak "inşa edilebilmesi" ruhsallığın sağlıklı gelişiminde önemli bir adımdır. Simgeleştirme

kapasitesinin güçlenmesi ve yaratıcılık yönünde ilerleyen bir merakın gelişebilmesi, ilk sahne temsillerinin yapıcı biçimde oluşturulmasıyla bağlantılıdır.

Bütün sanatlarda, yapıtla sanatçı ve yapıtla izleyici arasındaki ilişkide, ilk sahneye özgü merakın izlerini görebiliriz. Sophie Calle'in durumunda bu merak onun sanatının itici güçlerinden biri gibi görünmektedir. İlk sahnenin ve Oidipus üçgenleşmesinin yoğun duygularını hatırlatan tutku ve heyecan ise, onun çoğu yapıtına o eşsiz lezzeti veren, iç gıcıklayıcı merak öğelerini sağlar gibidir.

Freudcu anlayışta çocuğun cinselliğe olan merakı bütün sonraki merakının prototipidir. "Ben nereden geliyorum, bebekler nereden geliyorlar?" biçiminde sorulan cinselliğe ilişkin soru, kısa süre sonra "Ben nereden geliyorum, ben kimim?" biçiminde sorulan varlığa ve kimliğe dair bir soruya doğru evrilir.

Uyuyanlar başlıklı ilk yapıtta bu iki sorunun bir arada bulunduğunu öne sürebiliriz. Bu yapıt "Onlar yatakta ne yapıyorlar?" ve "Ötekinin göremediğim gizemli iç dünyasında neler olup bitiyor?" sorularına yanıt arıyor gibidir. Ayrıca ötekini kendi yatağına getirerek ötekinin yatağından dışlanma sıkıntısına da bir son vermiş gibidir.

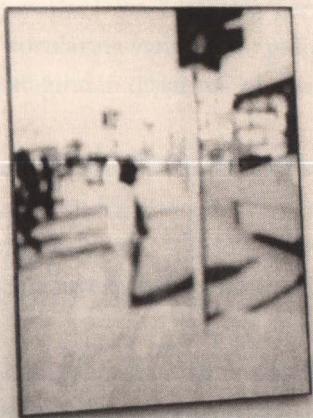
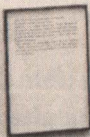
Sanatçı bu giriş sorularını yapıtının sonraki oluşma süreci içinde derinleştirerek araştırmaya devam eder. İlk soruların evrildiğini ve genel anlamda şu iki sorunun görünür hâle geldiğini gözlemliyoruz: Bir tarafta "Öteki kim, o ne hissediyor, ne görüyor?" sorusu, diğer tarafta "Ona kıyasla ben kimim, ne hissediyorum, nasıl gösterebilirim?" sorusu.

Otel isimli çalışmasında, bir otele üç haftalığına kat hizmetçisi olarak girer ve temizlik için girdiği odalarda başkalarının bıraktığı izlerin fotoğraflarını çeker. Odaların sahibi olan yabancıların eşyalarını karıştırır, arkalarında bıraktıkları izlerden onların kim olduklarına dair yorumlar çıkarmaya çalışır ve bunları fotoğraflara eşlik eden yazılı metinlerde dile getirir. Burada açıkça yatak odasına dalmış gözetlemektedir. Bu hem sanatçı hem de izleyen açısından, bir yönüyle kişinin, içine alınmadığı mahremiyet üzerindeki galibiyeti ya da hâkimiyeti gibidir.

Adres Defteri tutkulu tekil takibin bir başka örneğidir. Sokakta bulduğu bir adres defterindeki kişilerle temas kurarak, onların ifadelerinden, defterin sahibi olan tanımadığı erkeğin portresini çıkartır. Bu çalışmasını 1983 yazında *Liberation* gazetesinde günlük olarak tefrika etmek suretiyle sergiler.

Yakın Takip'te (1981) nesne kendisidir. Annesi aracılığıyla kendisini takip edecek bir özel dedektif tutulmasını sağlar. Dedektif onun peşinde dolaşıp anbean neler yaptığını rapor ederken, kendisi de paralel bir metinle anbean neler yaptığını yazarak rolleri tersine çevirir. Şüpheli iken dedektif; avken avcı; kovalanırken kovalayan; görülürken gören olur. Bunun da ötesinde gösteren olur. Bütün sahnenin hâkimi odur.

Kısaca Sophie Calle'in yapıtları bizi görme, görülme ve gösterme üzerine karmaşık bir düşünme sürecine dâhil eder. Şimdi sözü, bu düşünme sürecini farklı yönlerde devam ettirecek olan konuşmacılara bırakıyorum.



Üçüncü Göz Olarak Fotoğraf Makinesi

Nayla de Coster^[*]

Psikanaliz ile fotoğrafın gelişimi birbiriyle çağdaştır. Fotoğraf makinesi nörolog Charcot tarafından 19. yüzyılda Paris'teki Salpêtriêre Hastanesinde öğrencileriyle birlikte histerik kadın hastalar üzerinde çalışırken kullanılmıştır. Bu litograf ve fotoğraflarda objektifin önünde birer birer boy gösteren, düşüp bayılan kadın hastalar 19. yüzyılda ruhsal hastalıkların neye benzediğini bize betimlerler. Freud Salpêtriêre'de dört ay geçirerek Charcot'nun yanında bu kadınlardaki histerik belirtileri incelemiştir. Psikanaliz de burada doğmuştur. Freud daha sonra görmenin yerine dinlemeyi koyarak "konuşma tedavisi"ni başlatmıştır. Bu tedavide hasta psikanalistin bakışının erişemediği bir şekilde divana uzanarak konuşur.

Freud bilinçdışından bahsederken bilinçle bilinçdışı arasındaki ilişki ile fotoğraf alanı arasında bir benzerlik kurulabileceğini yazar. Baş eseri olan *Rüyaların Yorumu*'nda (Freud, 1900) Francis Galton'dan ve onun karma portresinden bahseder.

Freud'un gözünde fotoğraf parçalı ve çağrışımlara açık öğeleriyle insan belleğinin nasıl işlediğine ayna tutar. Ona göre zihnin de bir gözü vardır, hem bilinçli hem bilinçdışı olan bu göz fotoğraf makinesinin lensine benzetilebilir.

Londra'daki Freud Müzesinde sergi açan Britanyalı fotoğrafçı Ian Walker (1997) "Fotoğraf makinesiyle tuhaf şeyler ortaya çıkabilir çünkü makinenin de bir 'bilinçdışı' vardır" diye yazar.

Macar fotoğrafçı Bela Kalman (1994) fotoğraf makinesinin sihrinin makinenin içindeki lensten *üçüncü bir gözle* bakmaktan kaynaklandığını vurgular.

[*] nayladedec@hotmail.com

Analist üçüncü bir kulakla dinler fotoğrafçı ise üçüncü bir gözle, yani fotoğraf makinesiyle bakar. Üçüncü göz bilinçdışına nüfuz eder ve görünenin ötesine geçer.

Üçüncü göz bir ânu, bir özü; tıpkı analistin bir içgörüyü, bir anıyı ya da zaman içinde bir ânu yakaladığı gibi yakalar.

Sanatta da psikanalizde de bir yaratma edimi vardır; bu edim görünmeyeni, dünyanın geçit vermediği bir yere, bilinçdışının ötesine uzananı görmemizi sağlar. Sanatsal fotoğrafta gördüğümüz şey budur, tarifi imkânsız bir ışıktır bu.

Fotoğraf da psikanaliz de iç dünya ile dış dünya arasındaki karmaşık ve karanlık bir bölgede iş görür. Nitekim Sophie Calle sergisinde sanatçının fotoğraf makinesi izleyiciyi görüden içgörüyü, bilinçten bilinçdışına, dıştan içe taşıma çabasıdır. Aynı şekilde analist de “serbest çağrışım” denen yöntemle hastanın, iç dünyasına bakmasını sağlayarak bilinçdışındaki bastırılmış malzemeye ulaşmasına yardım eder. Sophie Calle fotoğraf makinesi aracılığıyla tıpkı psikanalizdeki gibi bir anlatı ortaya koyar. Pek çok anlamı olan bir hikâye anlatır. Her seyirci resimleri kendi bilinçdışıyla yorumlayacaktır. Psikanalitik ortamda olan da budur; burada iki bilinçdışı karşılaşır ve hastayı üçüncü kulağıyla dinleyen analist bir yorum yapar.

Sergide fotoğraf makinesi iki şeyi ortaya koyuyor! Biri deniz (*the sea*) diğeri görmek (*to see*).¹

Fotoğraf makinesi fotoğrafçının, mahrem alanı, hatta bazen yasaklanan alanı gözetlemesinin bir aracı hâline gelir. Sophie Calle röntgencilikle suçlanmıştır. Psikanaliz kuramı, her çocuğun, gelişiminin belli bir aşamasında anne babanın yatak odasını gözetleme ve o odaya dâhil olma merakına kapıldığını öne sürer. Anne baba odası yasaklanmış olan, heyecan uyandırıcı bir yerdir; çocuk kendini bu alanın dışında bırakılmış hisseder. Birincil sahne ortamıdır bu. Birincil sahne anne-baba arasındaki cinsel ilişkinin görülmesiyle alakalıdır. Mutlaka görülmüş olması gerekmez ama çocuk tarafından düşünülür ve inşa edilir. Birincil sahne evrenseldir. Çocuk ve erişkin nevrozunun kökeninde yatar ve daha sonra yaşam içindeki pek çok durumda tekrar sahneye konur. Birincil sahnede bir şiddet unsuru vardır; film yönetmeni ya da fotoğrafçı kamerayı/fotoğraf makinesini

¹ İngilizcede *the sea* (deniz) ve *to see* (görmek) benzer şekilde okunur [ç.n].

kontrol etme yoluyla endişesini yüceltmeye ve kontrol altına almaya çalışıyor olabilir. Nitekim Freud'a göre (1913) bizi bilgi arayışına sevk eden dürtünün ve merakın kökeninde çocuksu cinsel merak yatar. Bütün çocuklar bebeklerin nereden geldiğini bilme arzusuyla yanıp tutuşurlar. Anne baba yatak odasında beraber ne yapıyorlar?.. Libido bilme arzusuna dönüşür.

Fakat Calle'in fotoğraf makinesi aynı zamanda bir içe bakma ve kendi kendini analiz etme aracıdır. Fotoğraf makinesi sanatçının bilinçdışı düşlemlerini, fotoğrafını çektiği kişiye yansıtır ve onda coşkuları, kayıp, yas ve utancı yakalar... Yapıtlarının çoğunda kullandığı metinler ve resimler sanatçının takıntılarını ve törensellik ihtiyacını açığa vuruyor olabilir. İnsan sergiyi gezerken onun sanatçı ve kadın olarak gerçekten kim olduğunu merak ediyor. Kaçak bir gölge gibi fotoğraf makinesinin arkasına mı saklanıyor? Objektifini kendine değil başkalarına yönelten bir sanatçı olduğu biliniyor.

Fotoğrafçı, ki bu durumda Sophie Calle, geçmişle geleceği veya gerçeklikle düşlemi üst üste getirmeye mi çalışmaktadır? Fotoğrafçının arzusu gerçeğin gerçek dışılığını ve uzaklığını yeniden deneyimlemek midir? Fotoğraf çekmek, yakınlık yanılması yaratarak mesafe oluşturmak ve mesafe deneyimini yaşamak mıdır?

Sophie Calle'in çalışmaları hep mesafe ve boşluk, röntgencilik ve teşhircilik konuları etrafında döner. Körlük Calle'in yapıtında çok önemlidir. Bu sergi onun körlüğü konu edindiği ilk sergisi değildir. Görme konusu onu meşgul eder. Görmek (*to see*), deniz (*the sea*)... Neye karşı körlük? Neyi görmüştü neyi görme-mişt? Körlük, kayıp, yokluk? Anne ya da babanın eksikliği miydi mesele?

Psikanalizde fotoğraf makinesi sıklıkla fallik bir uzantı, kayıp penisin bir ikamesi olarak düşünülmüştür:

Freud'un (1913, 1923) başlıca keşfi olan "Oidipus karmaşası" evrenselidir ve her çocuğun gelişiminin bir parçasıdır. Çocuğun ruhsallığının temel örgütleyicisidir ve ileriki cinsel kimliğinin belirleyicisidir. Basitçe özetlemek gerekirse: Freud çocuğun ilk sevgi nesnesinin kendisi için arzuladığı anne olduğunu söyler. 3 ila 5 yaşları arasında çocuk karşı cinsten ebeveynle sahip olmak için aynı cinsten ebeveynle rekabete girer. Örneğin erkek çocuk babasıyla rekabete girer ve anneye sahip olmak ister. Rakibinden nefret etmeye başlar ancak güçlü bir yetişkin olan rakibinin kendisini iğdiş ederek cezalandırmasından korkar. İğdiş

edilme kaygısı kısaca böyle meydana gelir. Çocuk ebeveyni ile evlenme arzusundan vazgeçmek zorunda kalarak ilgisini ve merakını dış dünyaya; okula, arkadaşlara, oyunlara vs. yöneltir. Böylelikle kaybettiği aşkı ve tehlikeye attığı penisini için bir ikame bulur. Freud'a göre, çocukluk çağı cinselliği kişinin bir penise sahip olup olmamasını merkez alır. Çocuk için görünürde olan tek genital organ penistir. Freud (1909) iğdiş edilmeden bahsederken çocukluk çağı cinselliği ile bağlantılı bir düşlemden bahseder. Bu düşlem erkek çocuk için penisini kaybetme korkusu, küçük kız için ise penis hasedidir.

Fotoğraf makinesi de cinsel bir uzvun yerini alan ve bizzat haz kaynağı hâline gelen bir fetiş olarak görülebilir.

Fotoğrafçılık alanına ait pek çok kelime psikanalitik kavramların metaforları olarak kullanılmak üzere ödünç alınmıştır.

Fotoğrafçının bakışı:

Lacan (1973) kameranın bakışını hastasının öyküsünü kendi bilinçdışı merceğinden (lensinden) dinleyen analistin bakışına ve sergideki izleyicinin bakışına benzetmiştir. İzleyicinin bir sanat eserine ilk bakışı bize yenidoğanın dünyaya ilk kez şaşkınlık, huşu ve heyecanla baktığında sahip olduğu ilk imgeyi ya da ilk bakışı hatırlatır. Güzel bir sanat eserine her baktığımızda yeniden canlandırılan da bu değil midir? Ve hasta ne zaman bir içgörüyü ulaşıya yeniden canlandırılan bu değil midir?

Negatifler:

Fotoğrafçılığın ilk aşaması gelişimsel bir süreçten geçtikten sonra bir resme dönüşecek olan negatiftir. Analistler olarak biz de bunu yaparız: Olumsuzun/negatifin çalışılması yoluyla hastanın zihinsel bir temsil oluşturmaya/basma-sına yardımcı oluruz. Fotoğrafçılıkta, negatifler karanlık bir odada basılır. Psikanalizde karanlık oda bilinçdışı için kullanılan bir metafordur. Lacan gibi André Green (1993) de olumsuz/negatif kelimesini çalışmalarında ve kuramlarında kullanmıştır. *Camera Obscura*'yı Latince'den çevirecek olursak "karanlık oda" anlamına gelir.

Psikanalizde olumsuz/negatif bastırılmış malzemeyi içerir. Tedavide olumsuz/negatif, bir imgeye ve sonrasında kayıp nesnenin zihinsel imgesi olan temsile

dönüşecektir. Örneğin çocuk annesini içselleştirerek annesi olmadığına bile onu ruhsallığında var etmeyi başaracaktır.

Son olarak, sanatsal fotoğrafa uygulanabilecek ve Sophie Calle'in çalışmasında var olan başka bir Freudcu kavram "tekinsizlik" mefhumudur.

Freud'a (1919) göre "tekinsiz" olan rahatsız edici derecede yabancı ancak aşına olan şey anlamına gelir. "Tekinsizlik" mefhumu Nietzsche (1996) ve Heidegger (1962) tarafından önceden kullanılmıştır.

Freud'a (1919) göre tekinsiz, altbenliğe, bastırılmış ve yasak dürtülere atıfta bulunur. Aşına, eski ve zihinde yerleşmiş olandır.

Sergide olduğu gibi sanatsal fotoğrafta da resim içeriğini açık bir şekilde göstermez. Resmin her zaman görsel olmayan, figüratif olmayan bir özelliği vardır. Sophie Calle'in fotoğraflarındaki bilindik ile bilindik olmayan arasındaki belirsizlik ve gerilim de işte budur. Fotoğrafladığı şey hem olağandır hem sıradışı, hem bilindiktir hem de beklenmedik. Sophie Calle bize beklenmeyen, anlatılmayan ve görülmeyeni gösterir.

İngilizce orijinalinden çevirenler: Melis Tanık Sivri – Nilüfer Erdem

Kaynakça

- Freud, S. (1900). The interpretation of dreams. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 4 ve 5). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1905). Three essays on the theory of sexuality. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 7) içinde, (s. 123-246). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1909). Analysis of a phobia of a five-year-old boy. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 10) içinde, (s. 1-150). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1913). Totem and taboo. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 13) içinde, (s. vii-162). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1919). The 'uncanny'. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 17) içinde, (s. 217-256). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1923). The ego and the id. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 19) içinde, (s. 1-66). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Green, A. (1993). *Le travail du négatif*. Paris: Editions de Minuit.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time*. (J. Macquarrie ve E. Robinson, Çev.). Londra: SCM Press. (Özgün eser 1927 tarihlidir).
- Kalman, B., Eauclore, S. (1994). *The third eye*. Weston: Yearout Editions.
- Lacan, J. (1973). *Livre XI, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, Points.
- Nietzsche, F. (1996). *On the genealogy of morals: A polemic*. (D. Smith, Çev.). Londra: Oxford World's Classics. (Özgün eser 1887 tarihlidir).
- Walker, I. (1997, Ekim 8). *Sambo and Freud*. Şubat 4, 2014 tarihinde <http://www.freud.org.uk/exhibitions/10520/freud-sambo/> adresinden alınmıştır.

“Gözlerinde bir masal vardı / Ben okurdum o ağlardı”

Meral Erten^[]*

“Son Kez/İlk Kez” sergisini ilk ziyaretimde herhangi bir şey düşünmeden önce bir takım bedensel tepkiler verdiğimi hatırlıyorum. Görme duyularını kaybeden insanların fotoğrafları, kayıp hikâyeleri ve görmekle ilgili son hatıralarını yansıtan kimi silik, parça parça, kimi net ve bütün, kimi ise tümüyle hayali imgeler karşısında önce titredığımı, her keresinde sarsıldığımı, başımın dehşetle geriye gittiğini, âdeta zihinde kalan o son imge gibi donup kaldığımı söyleyebilirim. Serginin ikinci bölümüne geçtiğimde ise birdenbire adımım boşlukta kalmış gibi yalpaladığımı hatırlıyorum. Her videonun önünde/yüzü denize dönük insanların arkasında sessizce beklerken nefeslerimin sıklaştığını, kalbimin hızlı hızlı çarptığını ekleyebilirim. Hele hele denizi ilk kez görenler yüzünü döndüğünde çalkantılı bir denize düşmüş gibi, içimin dışımın bir ileri bir geri gidip geldiğini ve tarif edilmesi zor bedensel duyumların sel gibi bastırdığını da hatırlıyorum.

Sonra düşünmeye başladım. Sanıyorum tüm bu bedensel tepkilerimin sebebi, sanatçının bizi davet ettiği o “uzun, geriye bakan bir eğim” (Chasseguet-Smirgel, 1985, aktaran Koçak, 1995, s. 35) boyunca karşılaştığımız imgelerin, duyum ve duyguların, tarifsiz heyecanların zenginliği ile serginin olabildiğince basit, sade ve neredeyse sessiz dili arasındaki zıtlıktı.

İlk bölümde imgelere eşlik eden kelimeler vardı ve bu kelimeler karşılaştığımız imgeleri bir hikâye içine yerleştirmemize olanak sağlıyordu. Ama sergi alanında ilerledikçe hikâyelerin sesleri daha az işitilmeye ve alanı yine imgeler

[*] meralerten2@gmail.com

doldurmaya başlıyordu. Sophie Calle bizi âdeta uçsuz bucaksız bir imgeler denizinin ortasında tek başına bırakıyordu.

Aklıma ilk gelen sorulardan biri “Neredeyim?” oldu. İçerde mi dışarda mı, yoksa ikisinin de kıyısında mı? Belki de doğumla ölüm arasında bir yerde. Son kez hayata kapanan gözler ve ilk kez hayata açılan gözlerin arasında. Sanırım, türlü türlü hissedişlerin, tende eriyip bedene nüfuz etmiş duyumsamaların, bir hayata çağıran/bir hayata küstüren, unutulmaz anıların söze dökül(e)mediği yerdeyim. Sanırım, bedenim bal gibi bildiği ama dilin (henüz) varmadığı yerde...

Bachelard (2006) *Su ve Düşler* adlı eserinde suyun analık ve dişil özelliklerini araştırırken Marie Bonaparte’ın *Anne-Manzara Döngüsü* isimli incelemesine atıfta bulunur. Bu incelemede Bonaparte, insanın doğaya karşı hissettiği duygunun kaynağının annesine duyduğu duygu olduğunu söyler. Ona göre, bir annenin çocuğu olma duygusu, bir anneye duyulan ilk duygular, sonraki bütün duyguların kaynağıdır. “Aşkın bütün biçimleri bir anneye duyulan aşkın bir bileşenini içerir. Doğa, büyümüş bir insan için alabildiğine genişlemiş, sonsuzlukta yansımış ebedî bir annedir. Duygusal olarak doğa, annenin yansımasıdır. Özellikle ‘deniz’ bütün insanlar için en büyük, en değişmez anne simgelerinden biridir” (aktaran Bachelard, 2006, s. 131).

Gürbilek’in (2004) ifade ettiği hâliyle imgelem evreninde suyla süt, suyla ana rahmi, suyla ayna, suyla sallanan beşik sık sık yer değiştirir. Deniz anne ise, su da annenin sütüdür. Gürbilek, Bachelard’ın “suyun aynı zamanda bir göz” olduğu fikrine de yer açar incelemesinde. “Işığı emip ondan bir dünya yaratan gölün kendisi büyük sakın bir gözdür; manzaranın gözü” (s. 106).

Suyun aynı anda hem gören (göz) hem de yansıtan (ayna) unsur olması narsisizmi akla getirir (Gürbilek, 2004, s. 106). Mite göre kahinler Narkissos doğduğunda kehanette bulunurlar. Eğer Narkissos kendini bilmez ise, başka bir deyişle aynada kendi yüzüne bakmaz ise yaşayacağını, aksi hâlde sudaki suretini gördüğünde büyüleneceğini ve suyun onu yutacağını söylerler. Aradan yıllar geçer, pek çokları gibi Ekho da Narkissos’a âşık olur ama karşılık bulamaz. Bir gün Narkissos kıpırtısız, yansımatsız, pürüzsüz bir suyun başında bulur kendini. Suda kendini görür ve kendi görüntüsüne âşık olur. Bu aşk onu o kadar kendinden geçirir ki görüntüsüne kavuşmak ister ve suda boğulur (Kocacıyık, 2006). Narkissos miti, bir bakıma insanın gerçek anlamda kendini

bilmesinin ve doğmadan önceki o "anneyle bir olma/tam olma hâli" ne dönmeyenin imkânsızlığını da dile getirir.

Bir bebeğin ilk narsisist deneyimi ise hayatın en erken evrelerinde annesi ile kurulan bağda gizlidir. Dünyaya gözlerini açan bir bebeğin kendini ilk gördüğü yer annesinin gözü/göz bebeğidir. Dikkatli bir gözlemlerle yeni doğmuş bebeklerin annelerinin göğsünden sadece süt emmekle kalmadıkları gözleri ile de annelerine tutundukları/bağlandıkları görülür. Her beslenme sürecinde bebek süttten daha fazlasını içine alır. Bebek annesinin önce gözlerinden sonra tüm yüzünden insan olmanın ve bu dünyaya ait olmanın inceliklerini öğrenir. Yine bu evrede bebek anne ile bir olma ve birlikte olma deneyimini yaşamaktadır.

Gürbilek (2004) *Kör Ayna, Kayıp Şark* isimli incelemesinde Ahmet Hamdi Tanpınar'ın hikâyelerindeki su imgelerinin peşinden gider. Bakanla aynalayanın bu bir olma hâli, "tamlik hayali" Tanpınar'ın *İstanbul* denemesinde suyla ilişkilendirilmiştir:

Bir zamanlar İstanbul'da suyun insanla "geniş ilhamlı bir ruh gibi" konuştuğundan, bugünse her subaşının bir "hasret masalı"na dönüştüğünden, eskilerin kendini seyrettikleri "sihirli ayna"nın artık yitirildiğinden söz eder Tanpınar. [...] İç deniz şehri İstanbul, bir zamanlar suyun "munis bir ayna gibi hayatımızın her tarafından uzandığı şehir", "eski zaman sultanlarının aynasına" benzer (aktaran Gürbilek, 2004, s. 116).

İlk kez görülen deniz, tıpkı genişlemiş ve sınırlarını kaybetmiş bir göz gibi bakana kendi kayıplarını/acılarını mı gösteriyor? Anneyle ana vatan, kaybolan çocukluk şehriyle kökensel ev, kökensel evle deniz arasındaki çağrışım zinciri hep aynı içeriğe mi -anne kaybına- işaret ediyor?

İzleyicinin, video sunumlarında, katılımcının arkasında konumlanması bir yandan analiz odasındaki yerleşimi hatırlatırken bir yandan da izleyiciye bir tür geçici körlük yaşatmıyor mu? Zira videodaki katılımcının yüzü denize dönükken izleyicinin gördüğü sadece bir ense değil mi? Aynı zamanda izleyiciyi su sesinin eşlik ettiği bir bekleyişe mahkûm etmiyor mu? Sanatçı âdeta izleyiciye, "Hayatında ilk kez denize bakan biri var, sen de ona bak; acele etme, bekle; hiç beklemediğin, bir tarafının hep bildiği ama unuttuğun belki de unutmak istediğin neler göreceksin neler" diyerek videodaki katılımcının deneyimine eşlik

ettiriyor. Arkada bekleyen olarak, yüzü/gözleri işiten/okuyan olarak, kendi denizini hatırlayan olarak...

Şaşırtmayı seviyor Sophie Calle. Önce başka gözlere yerleşmeye davet ediyor. Son kez gören bir gözden kalan son hatıra gibi dondurup havada asılı bırakıyor. Sonra ilk kez görüyormuş gibi denize baktırıyor. Gözden göze, içten dışa, benden ötekine, ötekinden bene iki kıyı arasında suya taşıtıyor bizi. Başkalarının gözleri, başkalarının sözleri derken usulca izleyiciyi kendi gözleriyle kendi masalıyla buluşturuyor. Ansızın, hazırlıksız, kelimesiz, gözyaşlarıyla. Gözyaşları kimin? Ekrandan bana bakan dedenin mi, benim mi? Aklıma *Masal* isimli şiir düşüyor:

“Gözlerinde bir masal vardı
Ben okurdum o ağlardı” (Erten, 1992).

Kaynakça

- Bachelard, G. (2006). *Su ve düşler: Maddenin imgelemi üzerine deneme*. (O. Kunal, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün eser 1942 tarihli).
- Erten, Y. (1992). *Yoga yapabilen bir tekir*. İstanbul: Söz Yayın.
- Gürbilek, N. (2004). *Kör ayna, kayıp şark*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kocabıyık, E. (2006). *Aynadaki Narkissos: Herşey ve hiçbirşey olarak yüz*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Koçak, O. (1995). *İmgenin halleri: Mithat Şen'in resmine doğru üç deneme*. İstanbul: Metis Yayınları.

Dev Siyah Perdede İki Küçük Pencere

Yavuz Erten^[1]

Çocukluğumda yaşamımın esrarengiz başlangıcı üzerine düşünürdüm ve bu düşüncelerin bana sordurduğu soruları büyüklerime yöneltirdim. Bana söyledikleri şeyleri zihnimde evirir çevirir onlara ekler yapardım. Tüm bunlar gözümde bir sahne canlandırırdı. Bu, yıllar geçtikçe tekrar tekrar beni ziyaret eden ve her ziyaretinde değişen, gelişen bir sahneydi:

Karanlık ama kapkaranlık bir yerdayım. Hiçbir ışık yok. Bu karanlığın içinde bir yerlerde göremediğim ama hissettiğim kadifeden dev bir perde dalgalanıyor. Boyutları âdeta sonsuz olan dev bir kadife perde... Simsiyah bir perde... Ben bu perdeyi göremiyorum. Ama onun dalgalanan eteklerinin havasından ürperiyorum. Siyah perde hareketsiz değil. Sonsuzluk menziline doğru akıyor. Eteklerini dalgalandırarak önümden geçiyor. Görünmez bir istasyonun peronunda dikilmiş bu akışı, bu geçişi, sonu gelmeyen bir his olarak yaşıyorum. Sonra bir şey oluyor. O ana kadar olanların dışında, çok farklı bir şey. Perde duruyor. Artık eteklerini dalgalandırarak önümden geçip gitmiyor. Olduğu yerde, tüm dökümlü cüssesiyle öylece kalakalıyor. Sonra dev kadife perdenin üstünde iki küçük pencere beliriyor. Dev siyah perdenin üstünde açılan iki küçük ışık huzmesi. Perdeye doğru yaklaşıyorum. Daha yaklaşıyorum. Bir an geliyor; âdeta perde ve ben bir oluyorum. O iki küçük pencere gözlerim oluyor. Karanlığın içinde ateşten iki küçük pencere... Bir duvarın üstündeki deliklerden duvarın arkasına bakar gibiyim. Kendimi ezelden bu yana bildiğim karanlığın içinden öte boyuttaki ışığa, renge ve şekillere bakıyorum. Sonsuz kadar geniş ve siyah perde devasa bir gözlük çerçevesine dönüşmüş durumda.

[1] ertenyavuz@gmail.com

Önümden akan renk, hareket ve şekil cümbüşüne hayranlık, hayret ve açıklıkla bakıyorum. Hiçbir şeyi kaçırmak istemiyorum. Sonra bazen bu pencereler kapanıyor gibi oluyor. Kaygıyla irkiliyorum. Renk, hareket ve nesneler çok kısa bir zamanda geri dönüyor. Sonra tekrar kayboluyor. Sonra tekrar geri dönüyor. Gözlerimi mi kırpyorum? Uykuya mı dalıyorum? Ya ben orada değilken -gözlerim kapalıyken- perde hareket ederse ve pencereler de onunla birlikte giderse... Ya uykuda ölürsem...

Gözlerim,
Gözlerim nerde?

Şeytan aldı, götürdü;
Satamadan getirdi.

Gözlerim,
Gözlerim nerde? (Orhan Veli Kanık)

Bana açılan bu pencerelerin ötesindeki dünyada bazı duygular var. Pencerele-rime yaklaşan duygular, pencerelerimden içeriye bakan duygular... Bana bir şey söylüyorlar. O duygular pencerelerin içinden geçiyor ve bana buluşuyorlar. Ben o duygular oluyorum. "Anne..." diyorum. "Annem benim..." diyor.

Pencerelerin içinden kayıp o tarafın içine girmek ve bir daha karanlığa hiç dönmek istiyorum. O tarafa yerleşmek ve karanlıktan kurtulmak istiyorum. Ama ben hem geceyim hem gündüzüm, hem iç'im hem dış'ım... Sadece o olamam; aynı zamanda o olmayayım.

Karanlık artık korkutucu çünkü ben orada tek başıyım. Ben beni çağıran duygulara gitmek istiyorum. Onların ışığını ve sıcaklığını istiyorum.

Bu sahne üzerine uzun uzun düşünür ve onunla oynarken gözlerimi kapat-tığımı fark ederdim.

Bir taraftan tüm bu renk, hareket ve duygu cümbüşünün ortasında ancak hâlâ içimdeki karanlık peronda ve yalnızdım. Hem dünya denen bu şöenin bu kadar içinde olmak hem de gözlerimi kapatınca tüm bunları sadece bir anı olarak, gitgide solan imgeler olarak hatırlamak. Kendime dönünce, içimdeki karanlık perona çekilince, onların sadece geçmiş, sadece anı ve sadece imge olarak kalabilmesi.

Yaşamımın başlangıcının sırrını düşünürken düşlemlediğim bu sahne yıllar ilerledikçe ölümümü de kapsamaya başladı.

Bir an gelecek ve uzun zamandır bu istasyonda bekleyen dev kadife siyah perde harekete geçecek ve üzerindeki küçük pencereleri de alarak gidecek. Yalnızlık peronunda bekleyen beni tekrar kendi kendime bırakacak. Küçük pencerelerin arkasından koşulsa bile, perde hızlı bir tren gibi akacak ve gitgide soluklaşan iki küçük pencerenin ateşi karanlığa karışacak.

Gözlerimi hayata yumacağım. Şölen hep devam edecek ama artık ben davetli değilim.

Fark ettiyseniz Sophie Calle'in sergisini gezerken, aralanmış perdeden görünen Boğaziçi manzarası da resimlerin ve yazıların oluşturduğu kompozisyona katılıyordu. Bizim duyurumuzda da yer alan bu perde ve penceredeki Boğaz manzarası bende şöyle bir izlenim yaratıyordu: O perde belli bir süre için açık kalmış, açık bırakılmış gibi. Boğaz'a kaçamak bir bakış atmaya imkân veren bir yanlışlık veya unutkanlık ürünü gibi. Birisi gelip perdeyi çekecek ve artık Boğaz görülemeyecek. Gözlerini kaybetmiş insanların deneyimlerini simgeleştirme yolunda ne kadar usta bir anlatım. Bu sahne aynı zamanda kendi yaşam ve ölüm düşlemimi düşündürdü.

Psikanalizle ilişkim başladıktan sonra çocuk ruhsallığında, yaşamın başlangıcına dair düşlemsel sahnelerin varlığını öğrendim. Yaşamının nasıl başladığı, dünyaya nasıl geldiği bir çocuk için büyük bir bilmecedir. Bu bilmecenin yanıtı ile bağlantılı olduğunu sezdiği, anne-babasının yakınlıkları ve mahremiyetleriyle ilgili düşlemleri ve kuramları vardır.

Çocuk, bu kuram ve düşlemlerin hammaddesi olan erken, çok erken bazı deneyimler de yaşamış olabilir. Yarım açık bir kapının karanlığa dağılan ışık huzmeleri arasında birbirlerine sarılan anne ve babanın imgeleri gibi. Bu imgeler onun iç dünyasında fermentasyona uğrayıp orijinal hâllerinden çok farklı hâllere gelebilir. Psikanalizin "Birincil Sahne" (*Primal Scene*) adını verdiği olgu budur.

Çocuk kendisinin dışarıda bırakıldığı sahneye merak duyar. Bu daha fazlasını isteyen, doymak bilmeyen bir meraktır. İçi, karanlıktan ışığa doğru, yarı açık kapının ötesine akar. Röntgenci bir açıklıktır bu. Tüm röntgencilikler gibi saldırgan ve hasetli bir hâl de alabilir.

Saldırgan açlık bu sahneyle kurulan ruhsal ilişkideki kaygıların temelidir. Sahneyle kurulan ruhsal ilişki kaygı yaratır. Bu sebeple de bastırılır, yani unutulur. Unutulduğu da unutulur.

Burada bastırılan, spesifik bir sahne olmaktan ziyade ruhsallığın o sahneyle kurulan ilişkisidir.

Bu noktada ikinci bir psikanalitik kavramdan bahsedebiliriz: “Perde Anı” (*Screen Memory*). Perde Anı bastırılanlardan arta kalandır. Orada bir hatırlama vardır ancak hatırlanan bastırılan değildir. Bastırılardan izler taşır, onun hakkında fikirler verebilir ancak gösterdiği kadar gizler de... Bu işleviyle bastırılan hatırlanmasın diye hatırlanan bir başkasıdır; “yerine geçendir” (*replacement* veya *displacement*).

Birincil Sahne ile kurulan ilişkinin temelinde bu tür duygular vardır. Perde çekilir ve görüntü kaybolur. Geriye görülenin anısı ve görülenin içine girme arzusunun ateşi kalır. Perdeyi çeken, yasaklayan, sınırlayan ve dışarıda bırakandır. Gözetleyenin arzusu varsa perdeyi çekenin elinde de yasak ve ceza vardır. Psikanalize göre arzu ve yasak çatışması insani varoluşun temelindeki devinimin kökenidir. Oidipus’un trajedisi bu çatışmanın ürünüdür. Kral Oidipus yasağı aşmış ve girmemesi gereken yere girmiştir. Görmemesi gerekeni görmüştür. Bunun sonucunda kendi kendini cezalandırır: Gözlerini kör eder.

Bu bağlamda, göz arzusuyla kurulan ilişkide suçlu organdır. Gözetleme ve görme arzuyu doyurmaya yönelik, yasak alana nüfuz etme edimleridir. Gözün kör edilmesi ve penisin iğdiş edilmesi birbirleriyle yakından bağlantılı olgulardır.

Bu bağlantılarla düşünürsek, iğdiş edilme ve/veya kör olma en temel insani kaygılardandır. Bu kaygıların bağlantılı olduğu deneyimler, bazı savunmacı işlemlerin hedefinde olur. Daha önce söylendiği gibi bastırılırlar ancak geriye perde anı olarak -bastırılanla bağını koruyan- bazı izlenimler bırakırlar.

Gözlerini kaybeden insanların hatırladıkları son sahnelerin perde anısal özellikleri olduğunu düşünebiliriz. Hatırladıklarının sahiden gördükleri son sahne olmasından ziyade yaşarına (siyah kadife perdenin arkasındaki şöenle) ve gözlerini kaybetmenin travmasıyla kurdukları ilişkinin “yoğunlaştırılmış” (*condensed*) sahnesi olduğunu düşünebiliriz.

Gözlerini kaybetmiş bu insanlarla derinlemesine konuşma imkânımız olsa, hatırladıkları son sahnenin içinden yaşamlarına, onların içindeki arzu ve yasak çatışmalarına ulaşmamız mümkün olabilirdi. Gözlerini kaybetme travmasının iç dünyalarındaki dinamiklere nasıl bağlandığını anlardık. “Son gördükleri” olarak söyledikleri (hatırladıkları) şeylerin bu dinamikleri hem gizleyen hem de ifşa eden “model sahneler” (*model scene*) olduğunu kavrardık.



Son Bakıştaki O Gözler...

Melis Tanık Sivri^[*]

Kör olmak; karanlığa düşmektir...

Bebekler de uykuya dalmadan önce böyle hissediyor olmalılar; karanlığa düşüklerini... Bebekler en rahat annenin memesinde uykuya dalarlar. Annenin süt dolu memesi, kokusu, yumuşaklığı ve sıcaklığıyla bebeği sadece doyurmakla kalmaz bebeğin kendisini iyi ve güvende hissetmesini sağlar. Annenin memesine yapışık olmak; onunla bir olma hissini, okyanussal coşkuyu devam ettirir, bebeği teskin eder, anneden ayrılma kaygısını ve bebeğin dünyaya geldiği ilk zamanlardaki yok olma kaygılarını hafifletir.

Bebek uykuya dalınca ya da *karanlığa düşünce* annenin memesinin hâlâ ağzında olduğunu, anneye sahip olduğunu ve aslında anneye bir bütün olduklarını hayal eder. Düştüğü karanlık bir zamanlar ziyaretçisi olduğu rahmin karanlığından pek de farklı değildir. Ve bir zamanlar annenin bedeninin içinde bebekle anne bir bütündü...

Bebek doğduğunda görme yetisini yavaş yavaş kazanır. Emzirilirken çoğu zaman gözleri kapalı olur. Böylelikle annenin bedeninin içindeki karanlık devam etmiş olur. Başlangıçta bebeğin yaşantısı çoğunlukla ses, tat, koku ve dokunmadan ibarettir.

[*] melistanik@yahoo.com

Bebek zamanla daha iyi görmeye başlayınca; gözlerini nesneleri ve öncelikle anneyi ruhsal anlamda içine almak için kullanır. Uykuya dalarken bakışları annenin bakışlarına kilitlenir ve karanlığa düşmeden önce gördüğü son imge annesinin yüzü olur. Ve sonrasında ruhsal anlamda yeterli ayrışmayı sağladığında, kendi başına uykuya dalmaya başlar. Bu sefer bakışlarıyla annenin dışında başka bir nesneye kilitlenir. Bebeğin ruhsallığında bir üçüncünün yaratılmış olduğunun işaretidir bu.

Bebeğin başa çıkmaya çalıştığı ilk kayıp annenin memesi olur. Bebek memeden yoksun kaldığı zaman memeye saldırdığını ve onu yok ettiğini hayal eder. Yaşamının ilk aylarında onu yoksun bırakan kötü memeye onu doyuran iyi memeyi ruhsallığında birbirinden ayrı tutar. Zamanla kendisini mahrum bırakan anneyle doyuran annenin aslında aynı anne olduğunun farkına varır. Bu da bebekte kayıp, yas, tasa ve suçluluk duygularına ve hayalinde iç dünyasında zarar vermiş olduğu anneyi sevgisiyle onarma arzularına neden olur. Bebeğin ilk kayıp deneyimi sonraki tüm kayıp deneyimleriyle başa çıkma yetisini belirler.

Sevdiğini kaybeden kişi kendisine şu soruları sorar: “Onu en son ne zaman görmüştüm?”, “Bana en son ne demişti?”, “Ona en son ne demiştin?” Hatırlamaya çalışır: Yüzünü, gülüşünü, bakışlarını, sesini, kokusunu, ellerini, yürüyüşünü. Sonrasında başka anıların ayrıntılarını bu anıların üstüne ekler. Tüm bunları yokluğun ve kaybın sonsuz karanlığında tutunacak son bir imge yaratmak için yapar. Freud’un (1917) yas çalışması olarak adlandırdığı bu süreç uzun ve acı verici olur ama ideal koşullarda zamanla kayıp nesneden duygusal yatırım çekilir ve kişinin kendi benliğine yatırılır. Klein’a (1929, 1940, 1945) göre ise bebeğin düşlemede zarar verdiğini düşündüğü kayıp nesneyi onarma arzusu, tüm yaratıcı ve sanatsal etkinliklerin temelinde yer alır.

Sophie Calle sarsıcı sergisinin ilk bölümünde kişilerin kör olmadan önce gördükleri son imgeyi fotoğraflarla tekrar yakalamaya çalışır. Gözümüzü kapatıp bir şey hatırlamaya çalıştığımızda zihnimizin gözlerinde canlananlar da fotoğraf kareleri gibi değil midir? Prosser’e (2005) göre: “Fotoğraflar varoluşun işaretleri değil yokluğun kanıtıdır” (aktaran Reineman, 2011, s. 2). Sanat yapıtında fotoğraf, kayıp nesnenin yasını tutma ve tekrar yaratma çabasını kolaylaştırıcı bir araç görevi görebilir. Hanna Segal’e (1952) göre “Tüm yaratılanlar bir zamanlar sevil-

miş ve bir zamanlar bütün olan, ancak şimdi kayıp ve harap bir nesnenin, harap olmuş bir iç dünyanın ve kendiliğin tekrar yaratılmasıdır” (s. 199).

Sophie Calle’in sergisinde fotoğraflara yazılı metinler eşlik eder. Batchen (1997) “Fotoğraf kendisini anlatamaz” der (aktaran Reineman, 2011, s. 19). Metinleri okuduğum zaman fotoğraftaki kişilerin sahip oldukları son imgenin şimdi katlanmak zorunda kaldıkları sonsuz karanlıkta tutunmaya çalıştıkları bir nesne olduğunu düşündüm. Bazıları sevdiklerine tutunmaya çalışmışlardı. Kocasına, çocuklarına tutunanlar vardı. Bazıları ise kendilerini kör eden imgeye tutunmuşlardı. İmgeleri birbirine bağlayan ortak nokta zamanın durmuş olmasıydı. Ayrılık ve kaybın yarattığı travma söze dökülemediğinde ve yası tutulamadığında, zamandaki bir ânın dondurulduğu fotoğraflar gibi, ruhsallıkta yerlerini alırlar. Reinemann’a (2011) göre “Travma ile fotoğrafçılık arasında güçlü bir bağ vardır: Freud (1939) (travma nitelikli) çocukluk anılarını tab edilebilen, basılabilen ve gelecekte herhangi bir zaman içinde ‘görülebilir’ fotoğraflara benzetir” (aktaran Reineman, 2011, s. 3). Ve psikanalizin temel kuralı olan serbest çağrışımı analizanlarına tarif ederken şöyle demiştir: “Hareket hâlindeki bir trende olduğunuzu hayal edin, gözünüzün önünden akan manzaraya bakıyorsunuz ve gördüklerinizi bunları görmeyen birine tarif ediyorsunuz.” Sophie Calle de proje katılımcılarından benzer bir talepte bulunur. Görme duyularını yitirmiş bu kişiler zihinlerindeki gözlerinin önünden geçen manzarayı bunu görmeyen sanatçıya anlatırlar. Sophie Calle görünmeyi görünür, dahası duyulur hâle getirir, imgeler ve sözcüklerle...

Sophie Calle sergisinin ikinci bölümünde denizi ilk kez gören kişilerin kayıtlarına yer verir. Görünmeyen aynı zamanda bilinmeyendir, saklı olandır, bazen de bulunmayı bekleyendir... Sophie Calle İstanbul’da yaşayıp denizi hiç görmemiş olan kişilere denizi gösterir. Seyircilere ise görme dolayısıyla yaşanan bir ilkin kişide yarattığı duyguların çeşitliliğini... İlk kez denizi görmek... Klinik uygulamalarda deniz çoğu zaman anneyi temsil eden bir metafor olarak karşımıza çıkar. Deniz mavinin değişen tonlarıyla sakin, kuşatan ve kapsayan bir anne, köpüklü dalgalarıyla canlandıran, hayata karşı baştan çıkaran bir anne, çalkantılı dev dalgalarıyla dibi görülmez, korkutucu, bilinmez bir annedir (Tanık Sivri, 2012). Anneyle bebeğin göz göze geldiği ilk an: Kokusu ve sesini tanıdığı annesiyle ilk kez karşılaşan bebek kim bilir neler hissetmiştir? Bu hem dış

dünyada anneye kavuşma hem de annenin bedeninden ayrılık ânıdır. Bu ânı ilk görüşte aşk olarak hatırlayan anneler var. Aşkı tanımlamak için aşkından gözü kör oldu, diyoruz. Bu aşkı Winnicott annenin hastalığı olarak tanımlar. Anne gebelikte ve doğumdan sonraki ilk haftalarda aşka düşer, kendi içine kapanır, bekle çok temel anlamda bir özdeşleşim kurar. Zamanla annenin içinden sıyrıldığı bu sağlıklı hastalık, bebeğin ruhsal gelişimi için çok önemlidir.

Winnicott (1967) bebeğin anneye iç içe olduğu ve temel ihtiyaçlarının karşılandığı ilk aylardan sonra, bebeğin başını memeden kaldırıp arada anneye baktığını söyler. Bebek annenin yüzünde ne görmüştür? Winnicott'a (1967) göre bebek annenin yüzüne baktığında annenin bakışlarında kendisini görür. Anne bebeğe bakar ve bebeğin yüzünde gördüklerini bakışlarıyla bebeğe iletir. Böylelikle bebeğin varoluşu annenin bakışlarında aynalanır ve anlamlar dünyasının kapısı aralanmış olur. Winnicott (1967) buna annenin ayna işlevi adını verir. Bir de karanlığa doğmuş bebekler var. Yani doğuştan kör bebekler... Winnicott'a (1967) göre bu bebekler kendilerine başka duyu organlarının yardımıyla aynalar ararlar.

Anneler bebeklere bakışlarıyla kırk aynalar da sunarlar: Tek taraflı, boş aynalar; çarpıtan nefret dolu gözler ya da annenin kendi narsisist ihtiyaçlarıyla bebeğin iç dünyasından ziyade dış görünüşündeki mükemmelliğe odaklanan yüzeyel bakışlar (Lemma, 2009). Bazı bebekler uzun zaman annelerinin yüzlerinde annelerinin ruh hâliyle karşılaşır. Annenin bebeğe baktığı zaman gördüklerini kendi iç nesneleriyle olan ilişkilerinin niteliği belirler. Anne bu iç nesneler tarafından "işgal edildiğinde" (Rhode, 2005, aktaran Lemma, 2009), bebek annenin aklının kendisinden başka bir şeyle meşgul olduğunu, annenin duygusal anlamda var olmadığını ya da kendi yansıtımlarıyla dolup taşıdığını hisseder (Fraiberg vd., 1975; Williams, 1997, aktaran Lemma, 2009). Annenin zihninde bebeğe yer kalmamıştır. Böyle durumlarda bebeğin yaratıcı yetileri zarar görür. Annenin yüzü ayna olmaktan çıkar. Aynalar anlam arayışı içinde derinine bakılan nesneler değil de yüzeysel olarak seyredilen nesneler hâlini alır (Winnicott, 1967).

Bebeğin ruhsal gelişiminde annenin bakışı kadar babanın bakışı da oldukça önemlidir. Baba bebekle anne arasındaki ilişkiyi, bebeğin annenin gözlerinde kendisini bulma arayışını gözleyendir. Annenin kapsama işlevini yerine getiremediği durumlarda, bebek ve anne çiftini kapsayandır. Baba, bebeğin kendiliğine

ve anneye olan ilişkisine bakmasına yardımcı olan üçüncü gözü bebeğe sunar (Lemma, 2009); bebeği anneden ayırır, dış dünyaya ilgi duymasını sağlar. Fotoğraflarla da sanatçı seyirciye bir şeyleri göstermek ister; göstermek ve görül-mek. Seyirci kelime anlamıyla seyir eden, izleyen kişidir. Sanatçının seyredilme ve beğenilme arzusunun ötesinde derinine görülme arzusu olduğu da düşünülebilir.

Sophie Calle'in bu proje için çıkış noktası İstanbul'un kuruluş miti olmuştur. Efsaneye göre Kadıköy'ün eski adı Kalkedon, Avrupa yakasına yerleşen bir Yunan kolonisi tarafından verilmiştir. Kalkedon'un kelime anlamı "körler diyarı"dır çünkü Yunan kolonistler Anadolu yakasında oturanların Avrupa kıyısındaki güzelliği ve verimli toprakları görmemeleri için kör olmaları gerektiğini düşünmüşlerdir. Meltzer'e (1988) göre anne dış güzelliğiyle, yani bebeği doyuran memesi ve gözlerinin dikkat çektiği yüzüyle bebekte yoğun bir güzellik algısı oluşturur. Ancak annenin dış güzelliğine karşılık bebeğin anlamakta zorlandığı gizemli bir iç dünyası da mevcuttur. Bu da bebekte Meltzer'in (1988) deyimiyle estetik çatışmayı ortaya çıkarır. Meltzer'e (1988) göre bebeğin annenin karanlığını kendi yaratıcı hayalgücüyü anlamlandırma çabası, sanat yapıtında da kendisini gösterir. Bebeğin bu sarsıcı deneyimle başa çıkmasını kolaylaştıran etkenlerden biri, annenin de bebeği, tıpkı bebeğin anneyi algıladığı gibi güzel görmesidir. Annelerin ilk görüşte aşk deneyiminden bahsetmiştim. Meltzer'e (1988) göre bu estetik dünya görüşü güzelliğin tetiklediği coşkusallık ve güzellikten çekinmenin yarattığı coşkusal olmayana bağlıdır.

Sophie Calle de görme duyularını kaybetmiş olan katılımcılarına artık karanlığa mahkûm olan bir imgeyi anlattırır, hayalgücünün yardımıyla bu imgeleri tekrar yaratıp görsel ve sözel olarak seyircilere sunar. Denizle ilk karşılaşma ânu ise seyirciye özdeşleşme yoluyla hem bebeğin anneye ilk karşılaştığında hissettiği yoğun tutkulu güzellik algısını, hem de annenin derinliğinin yarattığı bilinmezlik ve buna eşlik eden heyecan, tedirginlik ve korkuyu hissettirir. Metnimin sonuna gelirken, metnin başlığına geri dönmek istiyorum. İlk ve son bakışları unutmak zor... Metnin başlığı, 17 yaşında infaz edilen Erdal Eren'in ölümünden önceki son fotoğrafı¹; son bakışı, görüldükten sonra yazılan dizelerden alın-tılandı:

¹ Fotoğrafı merhum gazeteci Savaş Ay çekmişti.

*Aman aman yandım aman
Kurşun gibi izler
Son bakıştaki o gözler kaldı aklımızda.*

Sophie Calle'in perdesini araladığı bu görsel dünyadan ayrılırken eminim çoğumuzun aklında ilk ve son bakışlardaki o gözler kalacak ...

SON BAKIŞ

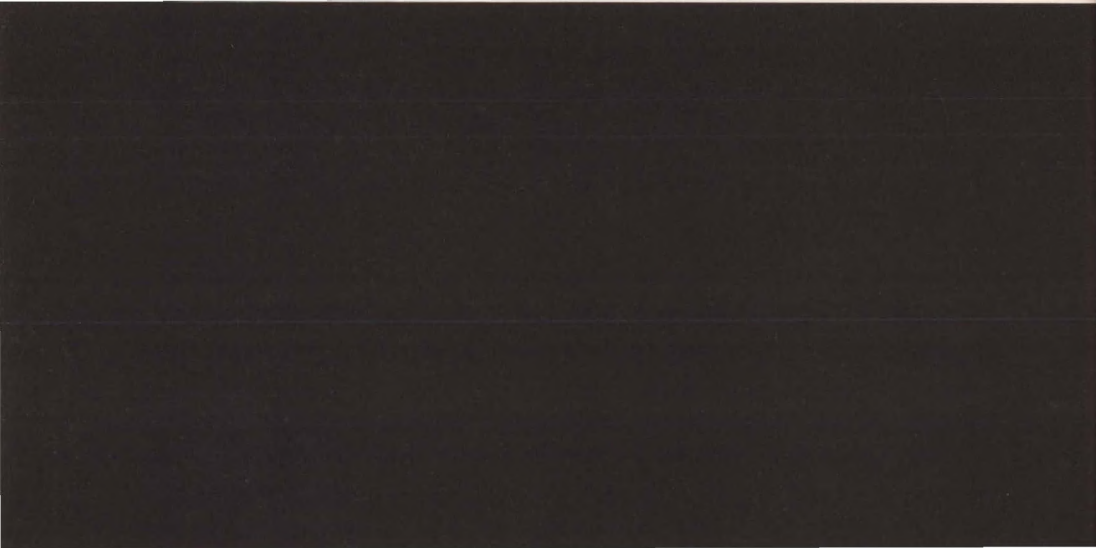
Şarkı: Sezen Aksu, Söz: Aysel Gürel

Bir söz bitişi gibi son buldu sevişler
Bir yaz güneşi gibi eritir hep bu terkedişler
Bir an duruşu gibi ömrün gidişi gibi
Veda ederken aşk ateşi gibi söner iç çekişler

Aman aman yandım aman
Kurşun gibi izler
Son bakıştaki o gözler kaldı aklımızda
Aman aman acı yüzler
Kurşun gibi izler
Son bakıştaki o gözler kaldı aklımızda
Aman aman...

Kaynakça

- Freud, S. (1917). Mourning and melancholia. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Cilt 14) içinde, (s. 237-258). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Klein, M. (1929). Infantile anxiety-situations reflected in a work of art and in the creative impulse. *International Journal of Psycho-Analysis*, 10, 436-443.
- Klein, M. (1940). Mourning and its relation to manic-depressive states. *International Journal of Psycho-Analysis*, 21, 125-153.
- Klein, M. (1945). The Oedipus complex in the light of early anxieties. *International Journal of Psycho-Analysis*, 26, 11-33.
- Lemna, A. (2009). Being seen or being watched? A psychoanalytic perspective on body dysmorphia. *The International Journal of Psychoanalysis*, 90 (4), 753-771.
- Meltzer, D., Harris Williams, M. (1988). *The apprehension of beauty*. Strath Tay: Clunie Press.
- Reinemann, J. (2011). Between the imaginary and the real: Photographic portraits of mourning and of melancholia in Argentina. *The International Journal of Psychoanalysis*, 92 (5), 1241-1261.
- Segal, H. (1952). A psycho-analytical approach to aesthetics. *International Journal of Psycho-Analysis*, 33, 196-207.
- Tanık Sivri, M. (2012). Deniz ve ayna. N. Taşkıntuna ve Y. Korkut (Haz.). *Düşler, Düşlemler ve Masallar* içinde, (s. 77-83). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Winnicott, D. W. (1967). Mirror-role of the mother and family in child development. P. Lomas (Haz.). *The Predicament of the Family: A Psycho-Analytical Symposium* içinde, (s. 26-33). Londra: Hogarth.



PSİKANALİTİK DİYALOGLAR



Mevcudiyetin Eğretiliği: Psikontolojik Bir Deneme -1

Hakan Kızıltan^[]*

Başka Türlü Bir Şey Benim İstediğim

İnsan çoğu kez, bu dünyada, sahip olduğu imkânların çok ötesinde arzulara kapılmış hâlde buluverir kendini. Sıklıkla, hüsrana yazgılı arzuların peşinde koşarken rastlanır ona. Umdukları ile buldukları pek denk değildir birbirine. En elverişli koşullarda bile bu dünya ve nesnelerini yeterince tatmin edici bulmaz. Başkalaşma hastalığına tutulmuştur o; her daim başka bir şeyin, başka bir kimse ve başka bir benin, başka bir yer ve başka bir zamanın hasretini çeker durur. Arzuladıklarıyla bu dünyanın ona sundukları arasında bir türlü kapanmayan ıstırap verici mesafenin sıfırlanacağı, şu “eğreti dünya”da şimdiye dek neyi arzuluyor da elde edemiyorsa ona sınırsız biçimde sahip olabileceği, neye gücü yetmiyor da yapamıyorsa artık bir çırpıda yapabileceği, sınırsız imkâna ve kudrete kavuşacağı bir başka dünya hâlinin özlemini çekmekten alıkoyamaz kendini. Başka bir şeydir onun istediği, “*ne ağaca benzer ne de buluta, burası gibi değil gideceği memleket, denizi ayrı deniz, havası ayrı hava.*”

İnsandaki bu uslanmayan hayalperestliği, bir türlü ikmal olmayan yetersizliği, avutulması imkânsız hoşnutsuzluğu ve dinmek bilmeyen özlemi kişisel mazisinde yaşadıklarına ve/veya içinde bulunduğu toplumsal koşullara bağlamakta acele etmeyelim. Sanki her şey yolunda gitseydi, her şey olması gerektiği gibi olsaydı da yine kendinden, bu dünyadan ve hayatından yeterince memnun

[*] hakan.kızıltan@yahoo.com

olmayacak, içi hep bir yanıyla buruk, bir başka hâli arzulayıp duracaktı insan dediğin. Kanımca, kendini durmaksızın tekrar eden tüm bu içsel deneyimler insanın kişisel tarihiyle bağlantılı nesne ilişkilerinin ötesinde, çok daha derinlerde, esas itibarıyla doğayla ilişkisi içinde şekillenmiş, bu dünyadaki mevcudiyet biçimiyle ilişkilidir.

Bu yazıda ruhsallığı gerçek ve/veya fantastik nesne ilişkilerinin dışında, insani varlığın dünyevi mevcudiyeti bağlamında ele alacağım. Söz konusu mevcudiyetin, insan ruhsallığını kuran ve koşullayan ve galiba karmaşıklaştıran, bir hayli de ingiçleştiren eğretiliğinden söz edeceğim.

Peki, neden eğretilik? İnsanoğlunun istisnai evrimsel geçmişinden miras, bu dünyadaki varlık durumunu tayin eden, varoluşunu travmatik bir hâl olarak yaşantılamasına sebep olduğu içindir ki insanlıktan ve dünyevilikten kaytarmaya yönelik türlü büyüklencemci narsisistik güdülenmelere yol açan, onu her daim endişeli ama tam da bu sebeple yaratıcı da kulan kökensel bir “zaafiyet”e, ontolojik bir “arıza”ya işaret ettiği için.

Mevcudiyetin eğretiliği ile esas itibarıyla insanın benzersiz evrimsel tarihi içinde şekillenmiş egosunun, içgüdüler karşısındaki organik yetersizliğini kastediyorum. Nitekim insanoğlu diğer hayvanlarla benzer içgüdülere (beslenme, savaş-kaç, üreme, vb.) sahip olmasına rağmen, evrimsel geçmişi dolayısıyla, söz konusu içgüdüleri tatmine taşıyacak (nötralize edecek) yeterlilikte beceri ve donanımdan, genetik olarak tayin edilmiş, bedene içkin -deyim yerindeyse- “organik ego”¹dan yoksundur. İçgüdüleri nötralize edebilecek yetkinlikte organik egonun yokluğu insani varlığı temellendiren ve onun oluşumuna imkân tanıyan ontolojik bir boşluk meydana getirir. Söz konusu organik yokluk ve ontolojik boşluk yaşantısal düzlemde insanın duygu, düşünce ve davranışlarına ve giderek tüm varoluşuna nüfuz eden kronik bir yetersizlik ve acizlik deneyimine yol açar. İnsanoğlunun bu dünya üzerindeki kişisel ve türsel, zamansal ve tarihsel serüveni, bir bakıma, bu kökensel acizlikle çatışma ve uzlaşma diyalektiğinde süregiden mücadelesini yansıtır.

¹ “Organik ego” kavramını, egonun içerdiği psikanalitik anlamın ötesinde, ruhsal işleyişi idare eden, genetik olarak belirlenmiş zihinsel yapı ve işlevlere işaret edecek biçimde kullanıyorum.

İnsani bilincin karakteristiğini oluşturan yaratıcı-sembolik düşünce, en temelde, diğer hayvan türlerinde rastladığımız genetik olarak tayin edilmiş türe özgü hazır beceri ve donanımın insan türündeki eksikliğinden hareketle, onun yerini tutabilecek bir başka şeyi inşa etme kapasitesine (sembolik etkinlik) dayanır ve son tahlilde insanın kökensel yetersizliğini ve acizliğini telafi işlevi görür. İnsanoğlu yaratıcı-sembolik düşünce aracılığıyla içinde bulunduğu koşullarda yaşamını sürdürmesini sağlayacak özellikleri kendi dışında, organizma ve zihnin âdeta protez bir uzantısı gibi, “kültür” biçiminde inşa eder; onu doğayla arasındaki boşluğa âdeta bir dolgu malzemesi işlevi görecektir biçimde yerleştirir ve ancak bu yolla hayatta kalabilir.

İnsanda içgüdülere tabi yetkin ve yeterli organik bir egonun olmaması, içgüdüsel uyaranları nötralize edecek beceri ve donanımın (bir bakıma egonun) organizmaya içsel değil dışsal olması, genetik-organik değil de kültürel-sentetik olması biyolojik evrende onu biricik kılan ve insan yapan ontolojik koşuldur. Söz konusu ontolojik koşul, insanda tüm diğer hayvanlara kıyasla farklı bir ruhsal yapılanmayı ve işleyişi ortaya çıkarır.

İçgüdüsel gereksinimlerin organik acizlik nedeniyle nöral düzeyde kronik biçimde frustrasyona uğraması sonucu tatmin için bilincin aktif müdahalesine ve kültürün dolayımına ihtiyaç duyması insan ruhsallığını şekillendiren nöro-biyolojik temeldir; ruhsal olgu, süreç ve yapıların oluşumuna temel teşkil eder.

İnsani varlığa içkin yetersizlik ve/veya eksiklik nöro-ontolojik doğası gereği nesne ilişkilerinin erişim alanı dışında konuşlanmıştır. Nesne ilişkilerinin nüfuz edemediği menzilde yer alan bu “ontolojik arıza”dan kişisel olumsuz deneyimler sorumlu tutulamayacağı gibi, söz konusu “arıza” en empatik annenin, en insancıl kültürün ve en etkili psikoterapinin bile düzeltici etkilerine kapalıdır; dolayısıyla giderilemeyecek cinsten bir tür kader gibi görünür. *Tüm bu saptamalardan hareketle, insanda ruhsallığı temellendiren dinamiğin bu “kökensel arıza” olduğunu, hatta aslına bakılırsa ruhsallığın, son tahlilde, bu “kökensel arıza”yla baş etmek üzere, yaratıcı-sembolik düşüncenin sunduğu bilişsel imkânlar sayesinde yapılaştığını ve işlediğini ileri süreceğim tüm yazı boyunca.*

Psikanalitik veri ve gözlemler, kanımca, ruhsallığın ontolojik yetersizlikten türeyen acizlikle temelde iki yöntemle baş etmeye çalıştığını ortaya koyar. Birincil

süreç ve yapıların güdümündeki birincil yöntem, çeşitli narsisistik yanılsamalarla ilişkili taktik ve stratejiler kullanmak suretiyle ontolojik acizliği, esas olarak, inkâr etme çabasıdır. Bu yöntemle paralel ancak zıt istikamette işleyen ikinci yöntem ise ontolojik acizliği kabullenir, onunla gerçekçi ve yaratıcı biçimlerde baş etmeye çalışır. İkincil süreç ve yapıların egemenliğindeki bu ikincil yöntem sayesinde insanoğlu bu dünyadaki mevcudiyetinin hakikatiyle yüzleşir, narsisistik yanılsamalara kapılmaksızın yetersizliğini ve aczini sabır, sebat ve tevekkül içinde telafi etmeye çalışır. Ruhsallıkta acizliğe verdikleri tepki bakımından radikal biçimde birbirinden farklılaşan bu iki yöntem yan yana âdeta iki ayrı dünya hâlinde devinir durur.

Acizlikle baş etmede ruhsallığın müracaat ettiği ilk yöntem verili, refleksif ve -deyim yerindeyse- *fabrika ayarı* “*by default*” tepkidir. Oysa ikincil yöntem ruhsallığın özgürlük alanına ait bir olasılıktır, kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaz; oluşumu, libidinal bağlamda, benliğin ve nesnelerin aktif iradesini gerektirir. Ruhsal dünyaya hangi yönelimin egemen olacağı ikincil yöntemin yapılaşmasına ve birincil yöntemle arasındaki “iktidar mücadelesi”nin seyrine göre belirlenecektir. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, birincil yöntem ruhsallığın acizlikle mücadelesinde verili ve refleksif tepki olarak her hâlükârda mevcutken ikincil yöntemin iç dünyada belirmesi, yapılaşması ve “ruhsallığın iktidarı”nı ele geçirmesi benliğin nesne ilişkilerinde yaşadıklarına bağlı olarak libidinal nesne ilişkilerinin agresif olanlara baskın hâle gelmesine endekslidir. Bütünleşmiş libidinal nesne ilişkilerinin desteğiyle ikincil ruhsal yapı ve süreçler iç dünyaya egemen olabilse de bu durum mutlak ve ebedî değildir; acizliğin hissedilen şiddeti ve agresif yaşantıların yoğunluğu ölçüsünde her daim tehdit altındadır.

O yüzden ki insanoğlu için ruhsal olarak büyümek ve olgunlaşmak, yanılsamalara kapılmaksızın bu dünyadaki kökensel varlık durumuyla cesaretle yüzleşmek ve hesaplaşmak; bir yandan travmatik bir mevcudiyet olarak yaşanıldığı insanlık hâlinde kayıtmaya yönelik tüm büyüklenmeci yanılsamalarından feragat edip salt insandan ibaret olmaya razı gelmek, insanileşmek yani; öte yandan, nicedir hayalini kurduğu “mutluluk ülkesi”ne gideceği zamanı bekleyen bir seferinin sabırsızlığıyla veya sılaya dönmek için gün sayan bir gurbetçi eğriliğiyle yaşadığı bu dünyanın bir seçeneği olmadığını, ne yapacaksa burada

yapabileceğini fark edip nihayet bu dünyaya yerleşmek, yani dünyevileşmek zordur zor olmasına ama onun için tek çıkar yol da budur.

İnsanoğlunun mevcudiyetinin eğretiliği ve bu eğretiliği doğuran ontolojik acizliğiyle mücadelesi kişisel ve toplumsal, iktisadi ve sınıfsal, tarihsel ve kültürel cephelerde sürer gider; ancak biz bu zorlu ve ilginç serüveni ruhsal izdüşümleri üzerinden izleyeceğiz. Şimdi, artık, kısaca gözden geçirdiğimiz tüm bu süreci uzun uzun seyre dalalım; görelim bakalım, insanoğlu kökensel acizliğinin belirlediği bu doğal ve nesnel kaderiyle nasıl hâlleşiyor, bir yandan ona diklenirken öte yandan nasıl helalleşiyor.

“Hilflosigkeit” ya da İnsanın Kökensel Acizliği

İnsani egonun dürtüleri tatmin edecek kapasiteden yoksun olması psikanalitik kuramın en temel ve en yaratıcı saptamalarından birisidir. Fransız psikanalist Janine Chasseguet-Smirgel (1985), eğer dikkatli okunursa, Freud’un yapıtlarında *Hilflosigkeit* (bebeğin birincil aczi, kendi başının çaresine bakamaması) kavramının merkezi bir yer işgal ettiğinin fark edilebileceğini ileri sürer. Benzer bir tespitle bulunan Laplanche ve Pontalis (1988) kavramın Freud için sabit bir referans noktası oluşturduğunu, kuramsal çerçevesinde spesifik bir anlama sahip olduğunu vurgularlar.

Türkçeye *acizlik* veya *acz* olarak çevrilebilecek kavram en temelde, gereksinimlerinin (açlık, susuzluk vb.) tatmini için bir yetiştikine bağımlı olan insan yavrusunun, söz konusu gereksinimlerin yol açtığı içsel gerilime son verecek eylemi yerine getirmekteki kökensel acizliğine işaret eder. Bu hâliyle, acizlik, aslına bakılırsa, insan yavrusunun kendini içinde buluverdiği hâli nitelemesi bakımından nesnel bir varoluş durumuna gönderme yapar. Bebek bu evrede eşgüdümlü ve etkili bir eylemde bulunacak fiziksel kapasiteye sahip değildir; Freud (1926) bu durumu *motor acizlik* olarak niteleyecektir. Libidinal ekonomik perspektiften ele alındığında ise acizlik, içsel gerilimdeki artışın sonucu olarak ortaya çıkar, zira ruhsal aygıt söz konusu artışı idare edebilecek yeterlilikte değildir; “*ruhsal acizlik*”ten kast edilen esas olarak bu yapısal yetersizliktir.

İnsanın kökensel acizliği birçok bakımdan Freud ve sonrası psikanalitik geleneğin insan ruhsallığını düşünürken temel aldığı kökensel bir varoluş durumunu teşkil eder. Nitekim yazı boyunca göreceğimiz üzere, egonun içgüdüler

ve dürtüler karşısındaki ontolojik-organik aczi ruhsallığın oluşumu, gelişimi, yapışması, güdülenmesi ve psikodinamik işleyişinde kurucu ve/veya belirleyici bir rol oynamaktadır. Psikanaliz insanın kökensel aczini içgüdü düzeyinde değil ruhsallığın fenomenolojik dürtü düzeyinde tespit eder ki bu ayırmadan neyi kast ettiğimi ve bu ayrımın ne bakımdan önemli olduğunu ileride ele alacağım.

Acz ve Evrim: Freud (1926) acizlik durumunu insan yavrusunun “*premature*” hâliyle ilişkilendirmiştir. İnsan yavrusu diğer hayvan türlerine kıyasla kısa sayılabilecek bir rahim içi yaşamın ardından, bir anlamda, “tamamlanmamış” hâlde gelir dünyaya zira. Peki, ama neden? Sorunun yanıtını evrimsel antropoloji sayesinde bulabiliyoruz.

İnsan yavrusunun “*premature*” doğumu türümüzün en ayırt edici özelliklerinden biridir ve evrimsel bir mantığa dayanır. Şöyle ki; insanın evrim çizgisi 7 milyon yıl içinde, dik yürüyen ancak beyin hacimleri günümüz modern iri kuyruksuz maymunlarından (şempanze, bonobo, goril ve orangutanlar) pek de büyük olmayan çeşitli *Australopithecus* türlerinden, zamanla iri beyinli *homo* cinsine doğru yol almış, yaklaşık 50 bin yıl öncesine gelindiğinde bedensel, zihinsel ve ruhsal anlamda günümüz insanına, yani *Homo sapiens*’e, ulaşmıştır (Reeves, de Rosnay, Coppens ve Simonnet, 2003). İnsanın evrim tarihinde *Australopithecus*’tan *Homo habilis*’e geçişte beyin hacmindeki evrimsel sıçrama yalnızca toplam beyin büyüklüğünde bir artışa değil aynı zamanda beyin anne bedeninin dışında büyüyüp gelişebileceği sürede de bir artışa neden oldu. Bu artış, evrimsel süreçte insan yavrusunun ana rahminde gelişimini “tamamlamadan” erkenden doğmasıyla sonuçlanan bir doğum stratejisine yol açtı (Skybreak, 2010).

Birçok memelinin beyni doğumda neredeyse bütünüyle oluşmuştur. Primatlarda ise beyin gelişimi çoğu kez doğum sonrasının ilk dönemlerine kadar uzamış olsa da beyin büyük oranda tamamlanmıştır. Bir alyanaklı şebek, örneğin, doğduğunda beyni nihai hacminin 2/3’üne zaten ulaşmıştır. Doğumdan bir yıl sonra en yakın akrabalarımız olan şempanze ve goril beyinleri bile yetişkin ağırlıklarının %70’ine ulaşmıştır. Oysa bir insan bebeği doğduğunda beyni son boyutunun yalnızca dörtte biri kadardır ve büyümenin devam etmesi için kemiklerin henüz buluşup kaynamadıkları geniş boşlukların (bingıldak=fontanel)

bulunduğu kafatası hâlâ yumuşaktır (Gribbin ve Gribbin, 2005). İnsan beyni ancak doğumun üzerinden altı ay geçtiğinde şempanzelerin beyinlerinin doğumda sahip olduğu görelî büyüklüğe ulaşır. Yaklaşık 7 ile 11 yaşları arasında %95 oranında erişkin beyin büyüklüğü oranlarına ulaşır ve geri kalan %5'lik kısmın tamamlanması yaklaşık olarak aynı zaman süresini gerektirir. Şempanze beyni ise ortalama 5 yaşında erişkin büyüklüğüne çoktan ulaşmıştır (Zeman, 2006).

Memelilerin çoğunda beynsel büyüme bütünüyle rahim içinde gerçekleşen bir olgu olduğundan ve beyin hiçbir zaman çok irileşmediğinden doğum için sorun oluşturmaz. Daha iri beyne sahip maymunlarda büyüme beynin doğumdan sonra genişlemesine olanak verecek kadar gecikmişse de görelî gebelik süresinin değişmesi gerekmemiştir. Nitekim Homo türünün atası Australopithecuslar için de benzer bir durum söz konusuydu. Oysa insanlarda beyin o kadar büyüktür ki başarılı bir doğum için yeni bir strateji gerekmiştir: Gebelik süresi genel gelişmeye oranla kısalmalı ve doğum işlemi beyin son büyüklüğünün yalnızca dörtte biri kadarken gerçekleşmeliydi (Gould, 2005).

Diğer hayvan türlerine kıyasla insan dişisi için doğum oldukça zor ve riskli bir olaydır, öyle ki kimi zaman ölüme yol açabilmektedir. Bu zorluğun temel sorumlusu iki ayaklılığa uygun olarak yapılanmış insan iskelet sistemidir. İlk insansı türlerde bipedalizm (iki ayaklılık) geliştiğinde leğen kemikleri birbirine yaklaşmış, kalça küçülmüş, göğüs kafesi silindirisileşmiştir. Bu durum göğsü bele doğru inceltmiş, akciğerlere yeterli yer kazandırmak üzere kaburgalar yukarı öne doğru genişlemiş ve göğüs kafesi günümüzdeki biçimini almıştır. Leğen kemiğindeki daralma başka çok önemli bir gelişmeye daha yol açtı: Rahim kanalı sıkışmış oldu (Klein ve Edgar, 2003).

Australopithecus türlerinde söz konusu daralma, beyinde anlamlı bir hacim artışı olmadığından, doğum sürecini pek etkilememiştir, ancak beyin Homo erectus'ta, daha sonra Homo sapiens'de muazzam ölçüde büyüdüğünde evrimsel mekanizma çözümü, beyin hacimleri yetişkin değerlerine ulaşmadan evvel bebeklerin erkenden doğmasında buldu; beyni bir süre daha dölütsel hızla devam edecek olan dışsal bir embriyo bir başka deyişle (Jolly, 2004).

Evrimsel bir bakış açısından baktığınızda insanların insansı maymun benzeri büyüme modelinden, yetişkin beyninin 770 cm³'ü aşmasıyla ayrıldığını söyleyebiliriz. Bu rakamların ötesine geçildiğinde (ki yetişkin insan beyni ortalama

1350 cm³ hacme sahiptir) beyin boyutu doğumdan sonra iki kattan fazla büyümek zorunda kalacak ve böylece dünyaya “çok erken” gelen bebeklerde ebeveynin yoğun bakımını gerektiren “acizlik modeli” görülmeye başlanacaktı. Aciz bebeklerin bakıldığı, daha büyük çocukların ise eğitildiği sosyal ortam insansı maymunlardan çok insanlara özgüdür ve yaklaşık 1,7 milyon yıl önce *Homo erectus* aşamasında belirginleştiği saptanmıştır (Leakey, 1996).

Erken doğumun insan evriminde en kritik ve tayin edici sonucu, içgüdüsel uyaranlar ile tepki/davranış kalıpları arasındaki genetik teması sabitlemek gibi bir işlemi içeren *genetik determinasyondan* beynin önemli ölçüde kurtulmuş olmasıdır. Söz konusu genetik muafiyet insani varlığın organik ve nöral altyapısını meydana getirir. Ortalama 1350 cc’lik hacmiyle aynı vücut ağırlığına sahip bir primatın beyninden üç kat daha büyük olan insan beyninin özellikle frontal kısmının genetik olarak programlanmamış olması insan bilincine has yaratıcı-sembolik düşüncenin nörolojik altyapısını oluşturmak suretiyle insanın içsel ve dışsal uyaranlara geniş yelpazede ve mümkün davranış olasılıklarını çoğaltmaya imkân tanıyacak esneklikte tepki vermesini sağlar (Mithen, 1999).

Hayvanın doğumda büyük ölçüde tamamlanmış olan nörolojik yapısı büyüme süreci içinde zamanla olgunlaşır, öğrenme deneyimleriyle giderek pekişir ve nihayet içgüdüsel uyaranlara vereceği tepki/davranış kalıplarının genetik sabitliğe oturmasıyla yetkinlik kazanır. İnsanın nörolojik yapılanmasında ise içgüdüsel uyarılmalara tekabül eden genetik olarak tayin edilmiş davranışsal tepki kalıpları, beynin söz konusu genetik muafiyeti dolayısıyla büyük ölçüde yetersiz ve/veya mevcut değildir. Bir başka deyişle, diğer hayvanların nöral yapılanmasında uyaran-tepki bağı, büyük ölçüde, genetik olarak belirlenmişken, insanda uyaran-tepki arasında genetik düzeyde oluşturulmuş kaçınılmaz bir bağlantı yoktur; tepki yaratıcılığa açıktır. Nitekim hayvandaki bilinç genetik olarak belirlenmiş uyaran-tepki arasındaki buluşmayı sevk ve idare etmeye yönelmişken insanda bambaşka bir aşamaya, verili uyarana yönelik müphem tepkinin yaratıcı-sembolik düşünce tarafından inşa edildiği düzeye sıçar.

Yaratıcı-sembolik düşünce ve onu üreten nörolojik yapı, kanımca, insanın özgünlüğünü anlamak bakımından büyük önem taşır. İçgüdüsel uyarılmalara doğrudan tekabül eden, genetik olarak tayin edilmiş davranışsal tepki kalıplarını

idare eden bilinç türünden önemli bir farkla ayrılan yaratıcı sembolik düşünce, insanın sinir sistemi yapılanmasında içgüdüsel uyarılmalara tabi organik özelliklerin yetersizliği ve/veya yokluğu nedeniyle, söz konusu uyarılmaların nöral düzeyde frustrasyonu ertesinde devreye girmek suretiyle işler ve temel amacı sembolik işlevleri aracılığıyla bu frustrasyonu telafi etmektir. İşte insan denen varlığı temellendiren ve onu tüm diğer hayvan türlerinden farklı kılan düşünce formu, böylesi bir nöro-biyolojik yapılanmadan kökenlenir.

İnsanoğlunun “doğal trajedi”si diğer hayvanlarla benzer içgüdülere (beslenme, savaş-kaç, üreme, vb.) sahip olmasına rağmen söz konusu içgüdüleri tatmine taşıyacak yeterlilikte genetik olarak tayin edilmiş beceri ve donanımdan (organik ego) yoksun olmasıdır. Oysa hayvanlar, yaşadıkları çevreleriyle örtüşen hazır beceri ve donanım, belirli bir zaman süresi içinde kendiliğinden sahip olurlar. Bir başka deyişle, insan türü dışında kalan tüm diğer hayvan türlerinde çevrelerine uyum sağlamalarına olanak tanıyan genetik olarak tayin edilmiş yetkin bir “içsel ego,” yine genetik olarak tayin edilmiş bir zaman süresi içinde, gereksinimlere karşılık gelen belirli beceri ve donanımları içerecek tarzda kendiliğinden gelişir. Söz konusu beceri ve donanımlar sayesinde hayvan yavrusu, bir yetişkine uzun süre muhtaç kalmadan (hatta bazı hayvan türlerinde buna hiç gerek duymadan) hızla çevresine uyum sağlayabilir ve kendine yeterli hâle gelebilir. Oysa insanda diğer hayvanlarda olduğu gibi içgüdüleriyle örtüşecek “içsel bir ego” olmadığı gibi böyle bir ego hiçbir zaman gelişmez de. İnsanoğlu, yaratıcı düşünce aracılığıyla bizzat kendi oluşturduğu beceri ve donanımlarla, aslında çıplak hâliyle hayatta kalamayacağı koşullarda hayatta kalabilmiş, değişen çevresel koşullara kendini uyarlayabilmiştir. İnsanın ontolojik acizliğiyle birleşen yaratıcı düşünce yetisi gelişiminin zembereği olmuştur.

Beyin hacmindeki evrimsel sıçramaya bağlı olarak insan yavrusunun ana rahminde gelişimini “tamamlamadan” erken doğması, insan beynini genetik determinasyondan büyük ölçüde muaf kılmakla beraber içgüdüsel uyarıları nötralledecek yeterlilikte, genetik olarak tayin edilmiş beceri ve donanımın (organik egonun) gelişimini de kitlemiştir. Tam da bu nedenlerden ötürü, insanoğlu içgüdüsel uyarıları tatmine taşıyacak yeterlilikte “organik ego”dan yoksun bir türdür; asla giderilemeyecek olan bu yoksunluk onun bu dünyadaki mevcudiyet

biçimini karakterize eden ontolojik koşuludur. Söz konusu ontolojik koşul dolayısıyla insanoğlu içgüdüsel uyarınları nötralize edecek beceri ve donanımın (organik egonun) yetersizliğini yaratıcı sembolik düşüncenin sunduğu imkânlar sayesinde antropolojik planda “kültür,” ruhsal planda ise “benlik” geliştirmek suretiyle telafi etmeye çalışacaktır.

Peki, insan türünde prematüre/erken doğumun ve beynin genetik determinasyondan kurtulmasının ruhsal yansımaları nelerdir? Freud (1926), kökenselel acizlik dolayısıyla dış dünyanın etkisini yoğun biçimde hissedenden enfantil benlikte, söz konusu etkiyle baş etmek üzere ego ile id arasında erken bir ayrışma meydana geldiğinden söz etmişti. Acizlik nedeniyle dış dünyayı tehdit edici olarak yaşantılayan enfantil benliğin öznelliğinde söz konusu tehditlere karşı onu koruyacak ve rahim içi yaşamı ikame edecek nesnenin değeri, tahmin edileceği üzere, muazzam derecede artar. İnsan yavrusunun anneye (veya anne işlevi gören yetiştikine) mutlak biçimde bağımlı olmasına yola açtığı ölçüde acizlik, annenin tümgüçlü (*omnipotent*) bir nesne olarak algılanmasına neden olur. Freud’a göre annenin aciz benlik tarafından tümgüçlü olarak deneyimlenmesi, nesne ilişkileri bağlamında gelişecek ruhsallığın oluşumunda tayin edici bir etkiye sahiptir.

Benzersiz evrimsel geçmişi dolayısıyla içgüdülerini tatmine taşıyacak yetkinlikte içsel “organik ego”dan mahrum olması insanı içgüdüleri karşısında aciz kılar. Bu içsel ve yapısal acizlik nedeniyle insan içgüdüsel (ve ileride açıklığa kavuşacak biçimde narsisistik ve dürtüsel) tatmin için her zaman ötekine muhtaçtır; zira söz konusu gereksinimler ancak öznelarası bağlamda nesne işbirliği ile tatmin edilebilir. Organik-ontolojik acizlik, böylece, benliği ilişki dolayımına sevk eder.

İnsanda içgüdü tatmini, içgüdüye ayarlı, onunla örtüşen içsel ego yoksunluğu nedeniyle nesne ilişkisini yaşam boyunca gerekli kılarak nesnenin sevgisini, desteğini kazanmak ve sürdürmek insan için yaşam boyunca önemli bir motivasyon kaynağı olma özelliğini korur. Optimal sağlıklı gelişim süreci içinde nesne ilişkisi kipi, yaşamın başındaki mutlak bağımlılıktan, yetişkin dönemde işbirliği ve dayanışmayı içeren olgun nesne ilişkisine evrilir. Nesnelerini libidinal dürtüsel hatta yetersiz “organik ego”sunu takviye eden “yardımcı ego”lar olarak yaşantılayan, agresif dürtüsel hatta yetersizliğinin nedeni olarak sanılayan insanoğlu, söz konusu nesne ilişkileri bağlamında gerçekleşen içselleştirme ve özdeşleşmeler sayesinde gelişimsel süreçte kendine bir ego ve benlik inşa eder.

Acizliğin insanoğlu açısından salt çocukluğa özgü geçici bir zafiyet değil, insanın ontolojik koşulu olduğunu bilmek, insani varlığın ayırt edici doğasını anlamak bakımından son derece önemli. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, insan söz konusu olduğunda salt bebeklik ve çocukluk çağına has enfantil acizlikten değil, asla sıfırlanamayan, türü karakterize eden, ontolojik ve dolayısıyla kronik bir acizlikten bahsetmeli.

Acz ve Sanal Tatmin: *Hilfslosigkeit* kavramı sayesinde ruhsal aygıtın psikogene-
tiğinde tatmin deneyiminin oynadığı rolü, varsanısal olarak tekrar tekrar üre-
tilmesinin nedenini, arzunun oluşumunu, birincil ve ikincil süreçler arasındaki
farkı daha iyi kavrayabiliyoruz (Laplanche ve Pontalis, 1988).

Freud'un çağın tüm diğer bilimlerine benzer biçimde bir doğa bilimi olan
psikolojiyi kurma ve bu sayede psikanalize bilimsel bir temel sağlama niyetiyle
kaleme aldığı ancak çabasının sonuçsuz kalacağını sezdiği için yayınlamaktan vaz-
geçtiği, yıllar sonra Fliess'e yazdığı mektuplar arasında bulunmuş 1895 tarihli *Bi-
limsel Bir Psikoloji için Proje* (1950) el yazmaları, insan ruhsallığına dair yenilikçi
ve temel sezgilerini içermesi bakımından tarihsel bir öneme sahiptir.

Freud'un ilk kez bu el yazmalarında betimlediği *tatmin deneyimi*, son tah-
lilde, insanın kökensel acizliğiyle ilişkilidir. Oral dönemdeki çocuk gereksinim-
lerinin yol açtığı içsel gerilimden kurtulmaya yönelik etkili bir eylemde bulun-
maktan acizdir; ancak dışsal yetişkin bir nesnenin yardımıyla gerilimi ortadan
kalkabilir. Bu ilksel deneyimin oldukça önemli sonuçları olacaktır Freud'a göre;
zira tatmin ile tatmini sağlayan nesnenin ve boşalıma izin veren motor refleksin
imgeleri iç içe geçecek, gerilim durumu tekrar ortaya çıktığında nesne imgesi
yeniden libidinal bir yatırıma uğrayacak ve tatmin deneyimi bu kez varsanısal
(*hallucinatory*) algı biçiminde canlanacaktır. Bu içsel deneyim benliğin gerilimi
yatıştırmaya yönelik ürettiği varsanısal tatmine (*hallucinatory satisfaction*) denk
düşer. Enfantil benlik, böylece, organik acizliğini ruhsal bir tür fanteziyle telafi
ettiği gibi örtbas da etmiş olur. Varsanısal tatmin deneyimi, bir bakıma, insani
varlığın kökensel acizlik durumuyla baş etmekte kullandığı en ilkel savunmaya
işaret eder. Söz konusu deneyim insan ruhsallığında, ilk andan itibaren, ontolo-
jik acizliğe karşı benliğin savunan ve esinleyen narsisistik fantezilerin hammadde-

sini oluşturacak, yaşam sürecinde içeriği zenginleşen ilksel bir yaşantı çekirdeği olarak ebediyen canlılığını sürdürecektir.

Freud'a göre tatmin eden nesne imgesini içeren içsel deneyim -gerçek ve varsanısal tatmin- öznenin arzusunun oluşumunda da özel bir rol oynar: Arzu gerçek bir tatmin arayışıyla beraber ortaya çıksa da, asıl olarak ilkel varsanı deneyimi sayesinde şekillenir.

Egonun gelişim süreci içerisinde gerçeklik ilkesinin oluşumuna koşut biçimde benlik giderek varsanı ile algıyı birbirinden ayırt edebilecek olgunluğa ulaşırken bir yandan da benliği mutlak acizliğinden kurtaracak çeşitli psikofizyolojik yetiler gelişir. Söz konusu ego yetileri sayesinde yürürlük kazanan bir başka önemli ego becerisi olan egonun ketleyici işlevi, tatmin edici nesne imgesine yönelik varsanıya yol açacak şiddete varan yatırım yoğunlaşmasını engellemek suretiyle ruhsal gelişime kritik bir katkı sunar.

Son olarak, tatmin deneyimini bilinçdışı ruhsallık ve birincil süreç düşüncesiyle yakın ilişkisi bağlamında ele almalı. Şöyle ki; birincil süreç düşüncesinde ruhsal enerji yoğunlaştırma ve yer değiştirme vb. yoluyla herhangi bir engele takılmaksızın, bir parça-nesne ilişkisinden diğerine serbestçe akarken, esas itibarıyla, bilinçdışı arzuların kökeninde yatan doyum verici yaşantılarla ilişkili ve aslında varsanısal tatmin deneyimlerini içeren ilkel parça-nesne ilişkilerine mutlak biçimde yatırım yapma eğiliminde olur.

Acz ve Ruhsal Aygıt: Yakından baktığımızda Freud'un ruhsal aygıtın oluşumunu, gelişimini, psikodinamiğini egonun dürtüsel uyarınları nötralize etmekteki kökensel yetersizliği bağlamında ele aldığını görmekteyiz.

İçeriden ve dışarıdan sonu gelmez bir uyarın akışının etkisi altındaki ruhsal aygıtın temel işlevi uyarınlara birikmesi ve egonun baş edemeyeceği şiddette travmatik ve patojen uyarılmaya dönüşmesi riskine karşı uyarın girişini ve dolaşımını kontrol altına almak ve organizmanın içsel enerjisini mümkün olduğunca düşük düzeyde tutmaktır (Freud, 1920). Ruhsal aygıtın yaptığı çalışma (*psychical working out*), Freud'a göre, yönlendirme veya bağlama (*binding*) vb. çeşitli işlemler aracılığıyla sisteme giriş yapmış enerjinin niteliğini dönüştürmektir. Nitekim *Haz İlkesinin Ötesinde* adlı eserinde Freud (1920) ruhsal aygıtın en ilkel ve en önemli işlevlerinden birinin dürtüsel itkileri bağlamak yoluyla birincil süreci

ikincil süreçle ikame etmek ve serbest dolaşan dürtüsel yatırımları durgun yatırıma çevirmek olduğunu vurgulayacak, dürtüsel itkilerin bağlanması zaman içinde haz ilkesinin ruhsal dünyada belirmesine ve egemenliğini ilan etmesine imkân tanıyacağını öne sürecektir.

Freud bu önemli eserinde uyarıların travmatik işgaline karşı ruhsal aygıtı koruyan bir kalkan işlevinden söz eder. Uyarılar koruyucu kalkanı zorlayıp aştığında organizmada travmatik etkiye sahip uyarılmalara yol açar. Travma, bu bağlamda, ruhsal sistemi uyarı yükünden koruyan kalkan işlevinin ihlali ve ruhsallığın uyarılar tarafından işgali sonucu meydana gelir. Nitekim Freud travmatik nevrozun² oluşumunu bu ihlal ve işgale bağlayacaktır.

Zihni dış dünya kaynaklı uyarı istilasına karşı koruyan koruyucu kalkan, iç dünyadan kaynaklanan uyarılara karşı etkisizdir; bu nedenle ruhsal aygıt doğrudan giriş yapan içsel uyarılar ruhsallıkta geniş yelpazade hoş veya nahoş duygulanımlara yol açar. Freud içsel uyarı akışını denetleyen içsel bir yapı ve işlevin yokluğunun ruhsal aygıtı travmatik nevrozda benzer etkilere açık hâle getirdiğini ileri sürer. Üzerinde hiçbir denetleyici etkiye sahip olmadığı içsel uyarılara karşı ruhsal aygıtın ilk elde yapabildiği yegâne işlem, yansıma düzeneği aracılığıyla, içsel uyarılara sanki dışarıdan geliyormuşçasına muamele etmektir. Ruhsal aygıt bu sayede uyarılar karşısındaki edilgen, çaresiz durumunu etkin hâle çevirmek suretiyle söz konusu uyarılar üzerinde güya denetime sahip olduğu yanılsamasını üretir.

Peki, içsel uyarılmanın kaynağı nedir? Dürtülere işaret eder Freud. Dürtüler ruhsal işlemler aracılığıyla nötralize edilip bağlanmazlarsa travmatik nevrozlarda gözlenen, uyarıların ruhsal aygıtı işgaline benzer içsel huzursuzluğa neden olacakları içindir ki ruhsal aygıt aynen dış uyarı örneğinde olduğu gibi içeriden gelen dürtüsel uyarıları da kontrol etmek ve düğüm atıp bağlamak (*binding*) zorundadır.

Peki, insanda neden içsel uyarılmaları denetleyip idare edecek ruhsal birim ve işlev yoktur ve madem öyle, ruhsallık dürtüsel uyarılarla bu durumda nasıl başa çıkmaktadır? Psikanalizin evrimsel antropoloji ile alışverişi sayesinde bu sorulara

² Yaşamsal tehlike içeren travmatik bir olayın neden olduğu duygusal şok ertesinde, söz konusu olayın takıntılı biçimde akla gelmesi, tekrarlayan kâbuslar, uykusuzluk vb. belirtilerin geliştiği nevroz tipi.

yanıtlar geliştirmek olası. Şöyle ki; hayvan içinde bulunduğu habitatta (yaşam alanı) içgüdülerini tatmine taşıyacak beceri ve donanım (bir bakıma, içsel organik egoya) yapısal olarak sahiptir. Söz konusu beceri ve donanımın türün tekil bireyindeki yetkinliği ve/veya verili koşullarda içgüdüsel gereksinimleri nötralize edebilme başarısı elbette konjonktürel, nitekim bu nedenden ötürü hayvan için içgüdülerini tatmin etme uğraşı çoğu kez zorlu bir yaşamda kalma mücadelesini gerektirir. Ancak hâl böyle de olsa, hayvan için asıl zorluk dışsal ve konjonktürel, içsel değil. Bir başka deyişle, hayvanın içgüdüleri karşısında içsel bir yetersizliği ve aczi bulunmaz; zira hayvanda varsaydığımız organik egonun içeriğini oluşturan beceri ve donanımlar verili habitatta içgüdüleri nötralize edebilecek, düğüm atıp bağlayabilecek yetkinlik ve yeterlilikte olduğu için evrimsel süreçte doğal seleksiyona uğramıştır. Klasik evrimsel mantık zaten bunu gerektirir. Oysa insanın organik donanım ve becerileri (organik egosu) böylesi bağlayıcı yeterliliğe sahip olmadığı için içgüdüsel uyarımları diğer hayvan türlerine özgü ruhsal işleyişten farklı süreç ve yapılarla sevk ve idareye çalışır ki bu konuyu ileride daha ayrıntılı biçimde ele alacağım.

Acz ve Kaygı: 1926'da yayınladığı *Ketlenmeler, Belirtiler ve Kaygı* başlıklı eserinde Freud kaygının kökenlerine ilişkin önceki kuramına kıyasla bazı yeni hipotezler öne sürdü: Kaygı, tehlikeyle yüz yüze gelen egonun hissettiği bir duygulanımdır ve son tahlilde nesneden ayrılma veya nesne kaybıyla ilişkilidir. Daha evvel kastasyon kaygısını psikopatolojinin merkezine yerleştiren Freud bu tarihten itibaren nesneden ayrılma ve nesne kaybını içeren daha genel bir kaygı kuramına ulaşır ve gelişimin ileri evrelerinde egonun yaşayacağı tüm kaygıların bu temel kaygıya dayandığını öne sürer. Freud'un nesne kaybıyla ilişkilendirdiği ikinci kaygı kuramı, göreceğimiz üzere, insanın kökensel acizliğiyle yakından ilişkilidir.

Ego tarafından algılanan ve kaygıya yol açan tehlike gerçekte tam olarak nedir? Doğum anını kaygı yaşantısının prototipik örneği sayan Freud enfantil benlik açısından tehlikenin tatmin gereksinimine bağlı olarak giderek tırmanan içsel gerilimden kökenlendiğini, tehlike durumunun ise küçük çocuğun ne yapacağını bilemeycn çaresizliğinde yattığını ileri sürer. Bu çaresizlik hâli enfantil benlik açısından tam anlamıyla bir travmadır. Küçük çocuk tekrarlayan deneyimler sayesinde dışsal yetişkin bir nesnenin doğum travmasını anıştıran tehlikeli

duruma müdahaleleriyle son verebildiğini keşfettiği anda kaçındığı tehlikenin içeriği, acizliğini tüm şiddetiyle yaşantıladığı durumdan nesne kaybını işaret eden duruma kayar, yer değiştirir. Dolayısıyla, çocuk için artık tehlike, acizlik anının kendisinden ziyade annenin yokluğudur; böylece annenin yokluğu kökensel acizin gösterenine dönüşür. Nitekim Freud'a göre bu erken dönemde kaygının ilk belirleyeni anaç nesne algısının kaybıdır; öyle ki annenin görüş alanından çıkması enfantil öznellikte nesnenin kaybına özdeştir. Dolayısıyla annenin yokluğuyla ilişkili herhangi bir tehlike baş gösterdiğinde çocuk acizlik durumunu deneyimlemeden çok evvel kaygı işaretleri vermeye başlar.

Freud psikoseksüel gelişim süreci içinde tehlike durumunun içeriğinin evrim geçirdiğini ileri sürer. Fallik dönemde, anaç nesneyi kaybetme korkusu kastrasyon kaygısına yer değiştirecek; sonrasında kaygı süperego endişesi, süperegonun sevgisini kaybetme korkusu biçiminde tezahür edecek, kastrasyon kaygısı ahlaki ve sosyal kaygıya dönüşecektir.

Acz ve Nevroz: *Ketlenmeler, Belirtiler ve Kaygı* eserinde Freud (1926), kaygı kuramıyla bağlantılı olacak biçimde nevroza yol açan etmenleri de ele alır. Kökensel acizlik kavramına burada da rast geliriz. Nevrozun oluşumunda üç temel etmen varsayan Freud'a göre ilk etmen insan yavrusunun uzun sürece yayılan kökensel acizliği ve nesneye bağımlılığıdır. Biyolojik temele dayanan kökensel acizlik ruhsallık açısından en erken tehlike durumlarını biçimlendirir ve insanda yaşam boyunca dinmek bilmeyen sevilme gereksinimini ortaya çıkarır. İkinci neden filogenetiktir Freud'a göre. İnsanda cinsel gelişim doğumdan olgunluğa dek kesintisiz bir süreç izlemez; gizil (*latency*) dönemle kesintiye uğrayan süreç ergenlikle yeniden canlanır ve nihayet genital olgunluğa ulaşır. Söz konusu filogenetik etmen, egonun karşılamakta zorlandığı dürtüsel talepleri birer tehlike olarak algılamasına ve dolayısıyla bastırma ve regresyon riskine yol açacak bir etkiye neden olur ki Freud nevrozların en doğrudan etyolojisini burada görecektir. Nevrozlara yol açan üçüncü etmen ise psikolojiktir ve ruhsal aygıttaki "kökensel arıza"yla ilişkilidir. Ego, dürtülerin kendi üzerindeki basıncını hafifletebilmek ve neden olabileceği tehlikelere karşı kendini savunabilmek için semptom oluşumuna boyun eğer, bütünlüğünden kısmen de olsa taviz verir.

Freud bu eserinde savunma mekanizmalarını da yeni bir bakış açısıyla ele alır. Daha evvel bastırmanın kaygıyı kışkırttığını ileri sürmüşken artık kaygının bastırmayı güdülediğini kabul eder. Yeni kuramsal açılımda ego, nesneyi kaybetme riskine işaret eden kaygı yaşantısından ve acizlik durumundan kaçınmak amacıyla semptomlar ve savunmalar inşa eder. Bu bağlamda, Freud, bastırmanın egonun gücünü kanıtlamaktan ziyade güçsüzlüğünü açığa vurduğunu ileri sürer; zira idin dürtüsel itkileri -ki bastırma sonucu açık semptoma dönüşmüştür- egonun örgütlenmesi ve nüfuz alanının dışında etkiye kapalı hâlde bulunur.

Acz ve Oidipus: Dikkatle incelediğimizde Freud'un psikoseksüel metapsikolojiyi önemli ölçüde insanın kökensel narsisistik acizliği bağlamında düşündüğünü fark ederiz. Nitekim Oidipus'u bir tür narsisizm hikâyesi olarak okumak mümkün, zira oidipal karmaşa, kökenindeki narsisistik bileşen (yani çocuğun gelişimsel yetersizliği ve özellikle insanın ontolojik acizliği) hesaba katılmaksızın yeterince anlaşılamaz.

Oidipus karmaşasının çözülmesini betimlediği yazılarında Freud (1920; 1924), *hilflosigkeit* kavramına gönderme yaparcasına çocuğun kendi küçüklüğünü ve yetersizliğini kabullenmesiyle beraber oidipal nesneden feragat etmek zorunda kalmasının enestiyöz arzular ile söz konusu arzuları tatmin edecek kapasite arasındaki örtüşmezliğin sonucu olduğunu ifade eder. Oidipal nesneden vazgeçiş çocuğun yetersizliğini fark etmesi ve kabullenmesinin sonucu gerçekleştiği ölçüde Oidipal karmaşa, her şeyden önce, içsel bir imkânsızlığın neden olduğu bir başarısızlık sayesinde çözülür.

İlk kez Freud'un dolaylı olarak işaret ettiği oidipal karmaşa içindeki narsisistik dinamiği Fransız psikanalist Béla Grunberger kendi narsisizm kuramı bağlamında daha açık biçimde işleyecektir. *Narsisizm ve Oidipal Karmaşa* (1979) başlıklı makalesinde Grunberger, enest arzusunu gerçekleştirebilmek için gerekli fizyolojik kapasiteden yoksun olan oidipal çocuğun narsisistik yaralanmışlığına vurgu yapar. Yazara göre, kökensel acizliğin belirlediği insanlık durumundan kurtulma tutkusunu içeren oidipal arzuların belirmesi ile çocuğun söz konusu arzuları tatmin edecek genital yeterliliğe ulaşması arasındaki zamansal mesafe insanın olgunlaşmadan doğuyor olmasıyla ilişkilidir.

Janine Chasseguet-Smirgel (1985) Freud'u ve Grunberger'i takip ederek oedipal trajedinin, erkek çocuk örneğinde, çocuğun annesine yönelik arzusu ile yeterli genital kapasiteye ulaşması arasındaki zamansal mesafeden kökenlendiği tespitini tekrarlar. Cinsel dürtünün uyanması ile egonun cinsel dürtüyü tatmin edecek genital kapasiteyi kazanması arasında uzun bir çocukluk ve ergenlik dönemi uzanır. Egonun, narsisistik idealini yansıttığı nesneyle kaynaşmak suretiyle ontolojik acizliğin sıfırlanacağı ve bu sayede tümgüçlü duruma terfi edeceği umudu, oedipal evrede genital birleşme yoluyla anne bedenine dönüş anlamına gelen ensest arzusuna aktarılır Chasseguet-Smirgel'ye göre. Bu anlamda ensest fantezisi, son tahlilde, ego ideali ile cisimleşen narsisistik mükemmellik durumuna cinsellik kanalıyla ulaşma arzusunu içerir. Chasseguet-Smirgel son derece önemli bu saptamadan hareketle, insanda seksüelliği psiko-seksüelliğe dönüştüren dinamiğin, esas itibarıyla, insanoğlunun acizliğinden kurtulma tutkusunu içeren narsisistik bütünlük arzusu olduğunu ifade edecektir.

Acz ve Ego İdeali: Freud'un *hilfslosigkeit* kavramı psikanalitik kurama son derece önemli katkılarının yolunu açmıştır. Kanımca en güzel örneklerden biri Janine Chasseguet-Smirgel'nin çalışmalarıdır. Ego ideali üzerine yaptığı son derece değerli kuramsal çalışmasında Chasseguet-Smirgel (1985), insanın olgunlaşmadan doğması olgusuna ve bunun ruhsal sonuçlarına temel bir önem atfeder, zira ona göre, ego ideali oluşumunun kökeninde insanın yeterince olgunlaşmadan doğması yatar. Freud'un ego idealinin birincil narsisizmin mirasçısı olduğu yönündeki saptamasından hareket eden Chasseguet-Smirgel, ruhsallığın gelişim sürecini ve yapılaşmasını, bir bakıma, egonun idealiyle özdeşleşme çabası üzerinden okur.

Freud (1914) insan ruhunu anlayan herkesin, insan için çok az şeyin bir zamanlar yaşantılamış olduğu bir hazdan vazgeçmekten daha güç olduğunu bileceğini, aslında hiçbir şeyden vazgeçmediğimizi, yalnızca bir şeyi başka bir şeyle takas ettiğimizi söylemişti. Freudcu ego ideali kavramı Chasseguet-Smirgel'ye (1985) göre doğrudan doğruya bu gözlemden hareket eder. Ego ideali birincil narsisistik bütünlüğün bir ikamesidir; egonun tüm yaşamı boyunca kapatmaya çalıştığı bir mesafeyle ayrı tutulduğu bir ikame. Bu mesafe ve ikame nasıl oluşur peki? Anlamak için hikâyenin başına gitmeli.

Freud (1914; 1915) yaşamın başlangıcında bireyin henüz nesne yatırımlarına girişmeden evvel sahip olduğu tüm libidosunu kendi egosuna yatırdığını öne sürmüş ve libidonun bu aşamasını *birincil narsisizm* olarak adlandırmıştı. Birincil narsisizm, rahim içi fetal döneme dek izi sürülen, benlik-nesne ayrışmasının henüz gerçekleşmediği, libidonun sadece ve sadece benliğe yatırıldığı, benliğin sadece kendini sevdiği ruhsallığın nesne ilişkileri öncesi ilksel gelişim evresidir. Birincil narsisistik dönemde, kurama göre, benlik gereksinimlerini kapalı devre solipsist ruhsal evreni içinde kendi başına doyurabildiğini sanırlar. Günü geldiğinde, benliğin dürtüsel gereksinimlerini kendi içinde kalarak tatmin edemeyeceğini, tatminin dışsal erişkin bir nesneye bağlı olduğunu fark etmesiyle beraber libidinal/agresif nesne yatırımlarının ve nesne ilişkilerinin başlaması insanın ruhsal tarihinde bir dönüm noktasıdır. Freud'un *hiflosigkeit* kavranında ifadesini bulan çocuksu benliğin dürtüleri karşısındaki acizliğinin ayırdına varması narsisistik tümgüçlülüğü yerle bir eder ve benliğin kendine atfettiği bütünlük/tamlık hissiyatını parçalar. Bu andan itibaren benliğin feragat edip ego ideali biçiminde nesneye yansıttığı narsisistik tümgüçlülük tüm bir yaşam süresi boyunca nesne yatırımları, özdeşleşmeler ve içselleştirmeler aracılığıyla parça parça benliğe geri alınmaya çalışılacak ancak arzulanan geri dönüş asla yaşanamayacaktır. Öyle de olsa, benliğin gereksinimlerini nesneye muhtaç kalmadan kendi başına tatmin edebildiği ve dolayısıyla yetersizlik, doyumsuzluk, eksiklik ve hayalkırıklığı gibi "hayatın arızaları"ndan muaf olduğu birincil narsisistik dönem ruhsal bellekte sonraki her yaşantının ona göre kıyaslanacağı eksiksiz bir mutluluk hatırası ve tümgüçlü bir tamlık hissi olarak yaşamayı sürdürecektir. İnsan olmak her şeyden evvel eski mükemmellik durumunun hasretini çekmektir, demiş ve eklemişti Chasseguet-Smirgel: İnsan tüm yaşamı boyunca, her edimiyle, illetli bir hayvan misali yitip gitmiş o görkemli bir mazinin peşinde nafil koşup duracaktır.

Chasseguet-Smirgel (1985) kuramsal çalışmalarında birincil narsisistik tamlığı yeniden ele geçirmeye yönelik tutkulu çabanın, biri, egonun haz ilkesinin egemenliğinde idealiyle kısa yoldan kaynaştığını sanırladığı, idealini gerçekmişçesine yaşantıladığı, dolayısıyla gelişimi ketleyen pervert regresif hatta; diğeri, egonun idealini ileriye yansıtır ikincil sürece ve gerçeklik ilkesine tabi içselleştirme ve özdeşleşmelerle zenginleştiği hatta yürüdüğü iki farklı güzergâhu ayrıntılarıyla işler.

Acz ve Ruhun Diyalektiği: Narsisizm üzerine son derece özgün çalışmalarıyla tanınan diğer bir Fransız psikanalist Béla Grunberger'in narsisizm kuramında insan yavrusunun dürtüleri karşısındaki temel acizliği yine önemli bir çıkış noktasıdır. Grunberger (1979) insanın "neotenik," yani tamamlanmamış, fizyolojik bakımından olgunlaşmamış doğduğunu söylerken klasik Freudyen tespiti tekrarlar. Bu olgunlaşmamışlık ve -deyim yerindeyse- psikofizyolojik hamlık dürtüsel gereksinimleri nötralize etmekte yetersizliğe yol açar. Çok önemli bir saptamayla, Grunberger benliğin kendi gereksinimlerini istediği gibi tatmin etmekteki acizliğini insanlık koşulu olarak sayar. Ruhsal gelişimi narsisizm-dürtü diyalektiği bağlamında ele alan yazar narsisistik bütünlüğü doğum öncesi rahimiçi yaşamla özdeşleştirir. Optimal gelişim süreci içinde insanın gelişimsel ödevi narsisistik bütünlüğün dürtüsel sisteme entegrasyonu aracılığıyla rahimiçi narsisistik iyilik hâlinin nesne-ilişkisel düzlemde bir eş değerini oluşturmaktır.

Acz ve Mecaz: Janine Chasseguet-Smirgel (1984), Freud ve Grunberger'in Oidipus-Narsisizm bağlantısına dair hipotezlerinden hareketle ensestiyöz arzunun ortaya çıkışıyla arzuyu tatmin etme yeteneği arasındaki örtüşmezliğin enfantil cinselliğe ve pregenitallığe, fantezi yaşamına ve simge oluşturma yetisine ve nihayet enfantil cinsellik kuramlarına önemini kazandırdığını ileri sürer. Nitekim enfantil cinsel kuramlar yalnızca yetişkin yaşamın sırlarına vakıf olmak amacı gütmeyen, daha ziyade çocuk açısından travmatik yaşantılanan cinsel hakikat katlanılabilir kılmak adına çarpıtır.

Gerçekten de insan denen varlığı salt gerçekliğin içyüzünü anlamaya çalışan bir hakikat düşkünü olarak görmek çok naif bir saptama olurdu doğrusu. İnsan, öncelikle ve asıl olarak, ona ıstırap veren ontolojik gerçekliğini yok saymaya, inkâr etmeye, olmadı çarpıtmaya çalışan, travmatik durumuyla yüzleşmek yerine, dünyevi mevcudiyetini ona unutturacak yanılsamalara kapılmaya fazlasıyla hevesli bir hakikat kaçkındır.

Peki, kökensel acizliğini, varoluşunda açılmış ancak ne yapsa da kapatamadığı bir gedik olarak taşıyan, sadece yetişkin çağında ceremesi çekilen bir "çocukluk hastalığı" olarak değil, tüm hayatı boyunca asla şifa bulmayacak "müzmin bir hastalık" olarak; ne yapsa ustalaşamadığı bir acemilik, tamamlayamadığı bir eksiklik, gidermediği bir yoksunluk ve bir türlü büyüyemediği çocukluk olarak yaşantılanan insanoğlu bu travmatik mevcudiyetini, ontolojik hakikatini katlanılabilir kılmak adına nasıl çarpıtır acaba?

Egonun Ontolojik Acizliği ve Narsisistik Sorunsalın Doğuşu

İçgüdüleri tatmine taşıyacak özelliklerin insan bedenine içkin olmaması ve/veya insan bedeninde dolayimsız karşılıklarının yetersizliği sonucu gelişen organik acizlik nedeniyle içgüdüsel uyarıların nöral düzeyde kronik biçimde frustasyona uğraması, bedeniyle kendini özdeşleştiren benliği³ -“*Ego her şeyden önce beden egodur*” demişti Freud (1991 [1923], s. 364)- kronik bir acizlik ve yetersizlik hissiyle sakatlar. *Narsisistik sorunsal esas itibarıyla işte bu acz ve yetersizlikten türer kanımca.*

Freud (1996), narsisizmi “*egonun⁴ libidinal yatırıma uğraması*” (s. 182) olarak tanımlamıştı. O hâlde öncelikle libidonun niteliğine ve libidinal yatırım davranışına bir göz atalım. Libido doğası gereği benliği tatmine ve dolayısıyla hazza taşıyacak (içsel ve/veya dışsal) nesnelere bağlanma eğilimindedir. Söz konusu bağlanma fenomenolojik planda ilgili nesneyle bağlantılı sevgi, tutku, güven ve memnuniyet gibi duygularla kendini belli eder. Narsisizm söz konusu olduğunda özellikle vurgulamak gerekir ki, bu nesne benliğin bizzatı kendisi de olabilir; libidonun kaynaklandığı *id* açısından yatırımın hedefi olarak benliğin diğer nesnelerden herhangi bir farkı yoktur zira. Dolayısıyla, libidonun benliğe yatırımı fenomenolojik/duygusal planda benlik değeri, benlik saygısı, özgüven ve kendinden memnuniyet olarak kendini belli edecektir.

Libidonun temel davranışını incelediğimizde benliği tatmine taşıyacak nesne olarak egodan ziyade nesneleri tercih ettiğini gözleriz. Bir başka deyişle, sevilen, saygı duyulan, beğenilen, hayran olunan, özenilen, onun gibi olunmak istenen ve kışkanılan veya haset edilen çoğu kez hep bir başkasıdır. *Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler* masalında olduğu gibi, aynaya bakıp her defasında bu dünyada kendinden daha güzel biri olup olmadığını soran ve her defasında beklediği yanıtı alamadığı için hayalkırıklığıyla hırçınlaşan o kötü kraliçeyiz belki de her birimiz; ormanda her daim bizden daha güzel ve daha yakışıklı, daha çekici ve daha seksi, daha akıllı ve daha iyi ve daha genç, daha bilgili ve daha yetenekli

³ Türkçe psikanalitik literatürde İngilizcedeki “self” kavramı daha çok “kendilik” terimiyle karşılansa da Türkçenin gündelik kullanımında, geleneksel ve modern edebiyat ve söylemindeki “benlik” teriminin “self”in işaret ettiği yapı ve deneyime daha uygun düştüğü kanısındayım.

⁴ Freud bu dönemde ego terimini benliği (*self*) kastedecek biçimde kullanır. Ego ruhsal bir yapı olarak ancak “Ego ve İd” (1923) yapıtında kavramsallaştırılacaktır.

ve daha güçlü biri var ve -kötü haber- hep de var olacak. Ancak iyi haber; herkes böyle düşünüyor! Peki, neden? Bu “varoluşsal lanet”in sebebi ne? Sorunun yanıtı ilginç bir biçimde evrimsel geçmişimizde saklı; evrimsel sonuçları bakımından insani ego, benliği tatmine taşıyacak yeterlilikte değildir çünkü, organik ve ontolojik olarak yetersizdir.⁵

Dikkat edilirse ileri sürdüğüm bu ruhsal şemada benliğin yetersizliği ve/veya eksikliğine işaret eden narsistik sorunsal dışsal bir nesnenin müdahalesinden, travmatik ihmali ve/veya ihlalinden, nesne ilişkisindeki gerçek bir yaşantıdan kaynaklanmaz. Daha ziyade egonun içgüdüsel uyarılar karşısındaki içsel çaresizliğinden kökenlenen ilişki-dışı diyebileceğimiz ontolojik bir yetersizliktir söz konusu olan. Dışsal nesnelerle ilişki bu ontolojik yetersizliğin gölgesi altında başlayacak; olumlu yaşantılar benlikteki bu yetersizliği hafifletirken olumsuz yaşantılar pekiştirip derinleştirecektir. Bu açıdan ele alındığında, psiko-antropolojik bir fenomen olarak tanımlayacağım narsisizm, son tahlilde, insanı insan yapan koşullar ve imkânlarla ilişkilidir ve insani egonun ontolojik yetersizliğinden türer. İnsani ego içgüdüleri tatmine taşıyacak yeterlilikte olmadığı içindir ki libido kendi egosuna yeterince yatırım yap(a)maz, -nesne ilişkilerini inşa edecek biçimde güç ve yeterlilik atfettiği nesnelere yönelir.

Egonun ontolojik yetersizliği salt libidinal yatırımında eksiklikle sonuçlanmaz; benlik egonun yetersizliği ölçüsünde agresif yatırımın da hedefi hâline gelir. Egonun içgüdüleri nötralize etmekteki zafiyeti benliğin kendinden daima -en hafifiyle- bir parça nefret etmesine, ne yapsa gideremediği bir hoşnutsuzluk duymasına neden olur. İnsanoğlunun kökensel yetersizlik ve acizlik dolayısıyla kendine yönelik agresyonu, kendinden ve varoluşundan duyduğu kronik ve kökensel hoşnutsuzluk dışarıya yansıtıldığında nesneye yönelik agresyona dönüşür. İçsel acizlik ve hoşnutsuzluktan dışsal nesneyi sorumlu tutmak ve agresyonu ona yansıtmak suretiyle, benlik, aslına bakılırsa, kendi acizliğini ve yetersizliğini gerekçelendirirken örtbas da etmiş olur.

Tüm bu saptamalardan hareketle, eğer benlik yalnızca kendini tatmine taşıyan nesneyi sevebiliyorsa (Freud, 1915) ve eğer narsisizm benliğin libidinal yatırıma uğramasının sonucu olarak insanın kendinden memnuniyeti, kendini

⁵ İnsan evrimini ruhsal sonuçları bakımından ele aldığım inceleme yazısı için bkz. Kızıltan, H. (2012). Ruhsallığın evrimsel kökeni. *Suret*, 1, 211-255.

sevmesi ile ilişkiliyse, o hâlde insan en temelde kendinden memnun değildir; kendinden ziyade nesnesini sever. Ancak öte yandan nesneye (ve kültüre) bağımlı olmanın frustrasyona açık doğası gereği kendine yetebilmek, kendi gereksinimlerini tatmine taşıyacak yeterliliğe sahip bir egoya da sahip olmak ister.

Narsistik psikopatolojide en belirgin hâliyle ortaya çıkan yetersizlik, değersizlik ve yabancılık hislerinin ve tüm bu hislerden kurtulmak üzere kullanılan büyülenme, şişinme, kibirli ve güç odaklı savunmaların kökeninde, türümüzün bu dünyadaki varoluşsal yabancılığı ve yetersizliği yatar aslında. Bu nedenledir ki, narsisizm, yalnızca, bazılarımızın kendi özel tarihlerinin arızı sonucu olarak yaşadığı şahsi bir mesele değil, türümüzün ortak meselesidir. Varoluşumuzun kalbindeki bu temel arıza ile kendi bireysel yazgımız içindeki temas ve baş etme tarzımız kişisel psikopatolojimizi ve/veya "normallliği" mizi belirler.

Cümlelerin Muradı Dünyada Cennet

Libidonun nesne ilişkileri içindeki zamansal devinimlerini takip ettiğimizde benliğe yönelik yatırımın oldukça kararsız ve istikrarsız olduğunu fark ederiz. Benlik değeri ve benlik saygısı, özgüven ve kendimizden duyduğumuz memnuniyet mutlak değildir bir başka deyişle; en sağlıklı ruhsal yapılanmada bile dalgalanmaya açıktır. Takibimizi sürdürdüğümüzde bu istikrarsızlığın insan ruhsallığına özgü diyalektik bir çekişmenin yansıması olduğu açığa çıkar: Libidonun nesnelere spontan akışı ile nesnelere yatınlmış libidoyu benliğe çekmeye yönelik iradi çaba arasındaki uzlaşmaz çelişki. Birbiriyle zıtlaşan ancak bir türlü yenilemeyen bu iki libidinal etkinlik insan ruhsallığına dinamizmini veren diyalektikğin kutuplarını oluşturur.

Normal ve klinik veriler, temel insani arzunun, dışarıya, nesnelere saçılmış libidonun tümünü içeride, benlikte toplamaya koşullanmış bir ruhsal etkinliğin tarafında yer aldığı izlenimini verir. Söz konusu olan *mutlak narsisizm* arzudur (veya basitçe *arzu*); benliğin, mutlak tatmin hâlinin devinimsiz hazzını yaşadığı, bu dünyada şimdiye dek neyi arzuluyor da elde edemiyorsa ona sınırsız biçimde sahip olduğu, neye gücü yetmiyor da yapamıyorsa artık kolaylıkla yapabildiği ruhsal bir cennet hâli. Tatmin için arzulamanın yeterli koşul sayıldığı, insanlık durumunun sınırlarını yıkmaya yönelik tutku dolu bir arzu, ruhun ütopyası bir başka deyişle.

Psikanalitik kuram bu arzunun işaret ettiği ideal durumu, ruhsal bir homeostasisi çağrıştıracak biçimde *birincil narsisizm* olarak kavramsallaştırır. Psikanalizin, yaşamın başına yerleştirdiği yan mitik gelişim dönemi birincil narsisizm, rahim içi fetal döneme dek izi sürülen, benlik-nesne ayrışmasının henüz gerçekleşmediği, libidonun sadece ve sadece benliğe yatırıldığı, benliğin sadece kendini sevdiği ruhsal dünyanın -deyim yerindeyse- yitik asr-ı saadet dönemidir. Kurama göre insan yitirmiş olduğu bu dönemi psikoseksüel gelişim sürecinde yeniden diriltmek için nafile bir gayretle çabalar durur; ancak bu çaba egoyu geliştiren dinamiktir öte yandan.

Birincil narsisizm aslına bakılırsa yapısal kuram açısından sorunlu bir kavramdır ve narsisizmin temel tanımıyla ("*Egonun/benliğin libidinal yatırıma uğraması*") çelişki arz eder. Henüz benlik-nesne ayrışmasının gerçekleşmediği, dolayısıyla libidonun yatırılacağı benliğin de doğal olarak söz konusu olamayacağı bir dönemde narsisizmden bahsetmek kuramsal açıdan mümkün görünmez (Jacobson, 1964; Kernberg, 1975). Yaşamın başında böylesi bir evrenin yaşantılanmış olduğu da oldukça tartışmalıdır öte yandan; zira doğumla beraber insan yavrusu kendini aciz bir varlık olarak sezinlediği andan itibaren muhtemelen libido da (kısmi) nesnelere dağılmaya başlar. İnsani bilincin ve özneliğin ancak bu yetersizlik ve eksiklik hissiyle gelişmeye başladığı varsayımı doğruysa şayet, birincil narsisizmin işaret ettiği ruhsal tamlik durumunda insani bir bilinçten bahsetmek mümkün görünmez zaten.

Âdem ile Havva'nın cennetten kovulma mitinde de örneğini gördüğümüz üzere, insan(lık) zihni aslında belki de hiç yaşamadığı bir ruhsal mükemmelliği kaybettiğine inanarak avutmaktadır kendini. Ruhsal bir saltanatı kaybetmiş olmak, ona hiç sahip olmamış olmaktan daha az gurur kırıcıdır besbelli ki. Birincil narsisizm, muhtemelen, psikanalitik kurama da sızmış bir arzunun yanılsamasıdır dolayısıyla, ancak öyle de olsa tüm libidoyu benlikte toplamaya çalışan arzu dolu iradenin nihai hedefini (yani mutlak narsisizmi) temsil eder ve narsisizmi anlamak bakımından önemli bir dayanak noktası oluşturur.

Birincil narsisizmi, aynen çocuksu cinsel kuramların gördüğü işleve benzer biçimde, travmatik insanlık durumunu çarpıtmak suretiyle anlamlandırmaya çalışan insan ruhsallığının çocuksu ontolojik kuramlarından biri olarak yorumlamalı kanımca; bu dünyada kendini imkânlarının çok ötesinde arzulara kapılmış şekilde

buluveren, elde etmekte yetersiz kaldığı nesnelere ihtiyaç duyan insanoğlunun yaşadığı çaresizliği ve şaşkınlığı açıklamakta ve bu durumdan kurtulmakta kullandığı bir psiko-mit belki de!

Dinlerle klasik psikanalitik kuramı beklenmedik biçimde benzer bir yanılsamada birleştiren narsisistik fantezinin yine benzer biçimde kayıpla ilişkilendirilmesi özellikle dikkate değer. Peki, ama neden her daim bir kayıptan bahsedilmektedir; kayıp bir cennetten, kaybedilen ilksel mükemmellik hâlinde veya kayıp bir nesneden?

Muhtemelen şu nedenle: Kaybın içerdiği anlam itibıyla, ruhsal evrende hiçbir şeyin gerçekte kaybolmayacağını, yalnızca yer değiştirebileceğini düşünürsek, şimdi ve burada çektiğimiz acıların, döktüğümüz gözyaşlarının, türlü mahrumiyet ve mağduriyetlerin, yaşadığımız hayalkırıklıkları ve kaygıların ve nihayet ölümün aslında geçici birer durum olduğunu ve her türlü eksikten münezzeh görkemli maziye dönmenin mümkün olabileceğini -bilinçli ve/veya bilinçdışı- umut etmek pekâlâ işimize gelir. Oysa insanoğlunun çeşitli narsisistik savunmalarla kendini korumaya aldığı ve kabullenmekte ayak direttiği hayat denen gerçeklik tüm belirsizliği, keyfiliği, kontrol edilemezliği ve çeşitliliğiyle, tüm riskleri ve imkânlarıyla, acımasızlığı ve merhametiyle dehşet ürkütücü ve dehşet heyecan vericidir aslında.

Dinsel düşünce narsisistik mükemmellik durumunu gerçekten öngörür ve vadederken psikanaliz insanoğlunun bu hayalin peşinde durmaksızın koşmasına rağmen bunu gerçekte asla başaramayacağını farkındadır. Tamlık, eksiksizlik, tümgüçlülük ve mutlak saadet bir hayaldir; yaşam içinde yol almak için, belki, peşine düşülmesi ama asla kanılmaması gereken nafi bir hayal.

Egonun İdeali ve Tanrısallık Arzusu

Organik acizlik nedeniyle içgüdülerin nöral frustrasyonu dolayısıyla insan yalnızca içgüdüsel gereksinimlerin tatminini değil, daha ziyade gereksinimlerini tatmine taşıyacak kudrette egoya sahip olmayı arzular. İçgüdüsel tatminin zora girmesi tatmini kaçınılmaz biçimde güçle ilişkili hâle getirir, muktedir olma arzusu tatmin arzusuyla iç içe geçer ve benlik her arzusunu tatmin edebilecek kudrette tümgüçlü bir ego *ideali* fantezisine kapılır. Öyle ki, söz konusu arzu, içgüdüsel

boyuttan kökenlenen ancak amacı bakımından ondan özerk bir ruhsal bileşen olarak, insanda bitmez tükenmez bir iktidar tutkusuna yol açar.

Özdeşleşildiği takdirde egoyu acizliğinden kurtaracağı ve artık nihayet libidonun yalnızca ve yalnızca benliğe yatırım yaptığı mutlak narsisizm durumuna taşıyacağı umut edilen ego ideali, çocukluk döneminin ilk nesnelere yansıtılmasıyla beraber başlayan süreçte nesne yatırımlarının ve dolayısıyla nesne ilişkilerinin güdüleyicisi olur (Chasseguet-Smirgel, 1985). Egonun temel amacı mutlak narsisizme ulaşabilmek için, ego idealinin yansıtıldığı nesneyi içe almak, onunla kaynaşmak ve tek vücut olmaktır; bu arzunun güdümüyle benlik nesnelerle özdeşleşir, nesnelerin özellik ve işlevlerini içselleştirir; böylelikle nesnelere yatırdığı libidonun bir kısmını kendi egosuna çeker (Freud, 1923). Ancak, ego hiçbir zaman nihai amacına ulaşamaz; egonun arzusu bu olsa da, hiçbir özdeşleşme onu tümgüçlü makama taşımaz. Freud'un (1930) ilginç benzetmesiyle "protezli tanrı" insanoğlu olsa olsa protezini mükemmelleştirebilir, ancak "sakatlığı" baki kalır. İçsel verili ego asla kendine yeterli hâle gelemeyişi, çünkü ontolojik-organik acizlik sıfırlanamadığı içindir ki en optimal koşullarda bile libidonun nesnelere sızması kaçınılmaz olur.

Öyle de olsa bu amaç ve çaba egonun işlevselliğini ve yetkinliğini artırır ve onu içgüdüler karşısındaki mutlak çaresizliğinden kurtarır. Mutlak narsisizm arzusu acizlikten türediği içindir ki, ego içgüdüleriyle baş edecek gerekli beceriler kazanıp nesne ilişkilerinde tatmin elde ettikçe mutlak narsisizme duyduğu arzunun yoğunluğu da azalır. Başlangıçta saf arzudan ibaret olan benlik, özdeşleşmeler ve içselleştirmelerle "güçlü" (*potent*) hâle geldikçe "tümgüçlü" (*omnipotent*) olma ihtiyacı aciliyetini yitirir, benliğe yönelik libidinal narsisistik yatırım ve dolayısıyla benliğin kendinden, nesnelerden ve bu dünyadaki varoluşundan duyduğu memnuniyet artar. Denebilir ki, insan bu dünyaya ve bu dünyanın nesnelere bağlandıkça cennet fantezileri, evet yok olmaz ama, giderek zayıflar. İnsan için mümkün olan yegâne durum da budur zaten; işlevselliği artmış egonun benliğe yaşattığı haz ile nihai arzunun (mutlak narsisizm arzusunun) hüsrana uğraması benliği daha ileri nesne yatırımlarına sevk eder. İnsan ne ilginçtir ki, bir hayalin peşinden koşarken kendi gerçekliğini kazanır.

Dünya büyük bir şölen yeridir. Güneş her sabah aynı göz kamaştırıcı ışıklarla doğuyor, dağlar her akşam aynı erguvan alevler içinde yanıyor, bu dünyada canlı olan her şey bu koronun parçası olduğu için sevinmektedir. Bir tek ben şölenin dışındayım, diye düşünür Mışkin. Bu nasıl şölen sofrası, diye sorar sonra, bu nasıl bir yüce bayram ki çocukluğumdan beri el edildiği halde sofrada bir türlü yer alamadım? [...] Oysa bütün vaatleriyle sürüyordur şölen: Herkes yiyip içiyor, güzel kayafetlerle bulvarlarda geziyor, güzel kadınlarla eğleniyordur. Dostoyevski'nin yalnız adamlarının payına düşense uçucu hayal dünyasıyla yetinmek, bu yetmediğinde kendilerini rezil etmek pahasına şöleni şölen olmaktan çıkarmaktır... Mışkin'e gelince. Bütün Dostoyevski kahramanları gibi yabancı, ama hepsinden daha saf olduğundan, hayatının şu ya da bu anında kendini istenmeyen hissetmiş hemen herkesin sorabileceği soruyu bütün çocuksu doğrudanlığıyla ona sordurur Dostoyevski: Çocukluğumuzdan beri bize göz kırptığı halde bir türlü katılamadığımız, parçası olamadığımız bu sonsuz şölen de ne? (vurgu bana ait, Gürbilek, 2008, s. 24-26).

Hemen hepimiz sormuş olmalıyız bu sorunun bir benzerini kendimize; hayatın başkalarına cömertçe sunduklarını bizden pintice esirgediğini zaman zaman da olsa hepimiz hissetmişizdir. Yalnızca başkalarının sahip olduğu imkânlar karşısında hasetle dolduğumuzda değil, arzuladıklarımıza kavuştüğümüz hâlde bir türlü hayal ettiğimiz o doygunluğa ve tamamlanmışlığa, içsel huzur ve ahenge ulaşamadığımızı fark ettiğimizde de sormuş olmalıyız bu soruyu. En çok başkalarının mutluluğu ve imkânlılığında varlığını sezdiğimiz, eksiklerinden ve mutsuzluklarından arınmış talihli insanların içeride tüm nimetlerine doyduğuna -güya- şahit olduğumuz ancak ne yaparsak yapalım bir türlü dâhil olamadığımız, ısrarla kendini bizden esirgeyen, hep başkalarının payına düşen bu ebedî saadet diyarının, bu dünyevi cennet sanrısının iç yüzü nedir acaba? Gerçekten bu dünyada birilerinin keyfini sürdüğü, dışarıdan seyreden diğerleri içinse cefaya dönüşen cennetsi bir hâl; insanlık durumunun arızalarından ve ıstıraplarından tahliye olmuş ve tanrısal bir varoluşa terfi etmiş insanlık hâli var mı gerçekten, yoksa her şey ruhumuzun bize oynadığı bir oyundan, acizimizin yarattığı seraptan, "kifayetsiz muhteris" benliğimizin gördüğü bir rüyadan mı ibaret?

Egonun içgüdüler karşısındaki ontolojik-organik yetersizliği nedeniyle benliğe yönelik libidinal yatırım her daim eksiktir; egonun söz konusu yetersizliği asla giderilemeyeceği için de eksik kalmaya yazgılıdır. Ancak, öte yandan, bilinç dışında benliğin her arzusunu tatmin edebilecek kudrette yaşantılanan ego ideali mutlak bir libidinal ve narsisistik yatırıma sahiptir. Egonun tüm arzusu ve gayreti ego ideali ile özdeşleşmek, tüm arzularını tatmin edecek kudrete erişmek suretiyle mutlak narsisizm cennetine terfi etmektir. Ancak bu arzu asla gerçekleşmez. Ego ideali, egonun yakalamaya çalıştığı, hatta zaman zaman yakaladığı zannına kapılsa da yaklaştıkça uzaklaşan ufuk çizgisi misali benlikten kaçır. Arzunun merkezine yapılan seyahat menzile varamayan bir hac yolculuğuna dönüşür. Mutlak narsisizm daima uzaktan seyredilmekle yetinilen ama asla kavuşulamayan cennet, ego ideali ise bir türlü özdeşilemeyen öteki olarak kalakalır. Oysa insan bilmez ve/veya bilmek istemez ki arzusunun merkezi aslında sakini olmayan ıssız bir boşluk, ego ideali ise bir hayalet, bir “hiç-kimse”dir.

İnsanın bu dünyadaki mevcudiyet biçimi arzuya yol açan köken olduğu kadar söz konusu arzusunun imkânsızlığının da baş nedenidir aslında. Kökenin kendisi bizatihi engelin kendisine dönüşmüştür bir başka deyişle. İnsani egonun içgüdülerini nötralize etmekteki yetersizliği dolayısıyla içgüdüsel uyarılmaların kronik biçimde frustrasyonu ruhsal fenomenojide kötü benlik-nesne temsili, mutlak narsisizm ve ego ideali sanıların yanı sıra egonun bir türlü ideale terfi edememe ve ne yapsa mutlak narsisizm cennetine girememe hüsrânına tercüme olur her nasılsa. Üstelik benlik bu hüsrânı âdeta kendine musallat olmuş kötü bir yazgı olarak kişiselleştirir. Mutlak narsisizm ve onun nesne ilişkisel temsili ego ideali benlik açısından salt geleceğe atfedilen ideal olarak değil, şimdi ve burada mevcut olan ancak çoğu kez ondan esirgenen, bir başkasına ait gerçeklik olarak yaşantılanır; onun hayalini bir başkası yaşamaktadır sanki. İnsanoğlu inanır ve/veya inanmak ister ki bu dünyada bir yerlerde bir cennet hâli ve tanrısal kudret vardır ama nedense hep bir başkasının payına düşmektedir. İnsanda başkalaşma arzusunu doğuran bu yoksunluk hissiyatı ve tamamlanma ideali olduğu kadar, mutlak doyumun başkasının nasibi olmasının burukluğu, dahası hasetidir.

Egonun içgüdüler karşısındaki yetersizliğini ruhsallığın ekonomik-dinamik-yapısal boyutunda ele almak gerekirse; idin egoya değil de ego ideale (yani ötekine) libidinal yatırımda bulunması nesne ilişkisel planda yansıtma mekanizmalarının

devreye girmesiyle haset sahnesini tüm trajik temsiliyle kurar: Benliğin muhtaç olduğu ideal tümgüçlü nesne benlikten esirgediğini, âdeta nispet yaparcasına, ideal ötekine cömertçe sunmakta, benlik, mutlak narsisizmin imgesel tezahürü olan bu ilişkisel şöleni dışarıdan haset içinde izlemektedir.

Peki, benlik, vaat ettikleriyle arzusunu kıskırtan ama bir türlü dâhil olamadığı için cinnete dönüşen bu cenneti, dışarıdan imrenme, kıskançlık ve haset, öfke ve kızgınlıkla seyretmeye mahkûm kaldığı bu vuslat ve şölen sahnesini bir Dostoyevski kahramanının ezikliği, yoksunluğu, aşağılanmışlığı ve hıncıyla öyle eli kolu bağlı, çaresizce izleyecek midir? Neyse ki ruhsallığın heybesinde bu hezeyana karşı çözüm olarak bulundurduğu bir başka hezeyan daha vardır.

- Devam edecek -

Kaynakça

- Chasseguet-Smirgel, J. (1984). *Creativity and perversion*. New York, NY: W.W. Norton & Company.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1985). *The ego ideal: A psychoanalytic essay on the malady of ideal*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Freud, S. (1914). On narcissism: An introduction. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 14) içinde, (s. 67-102). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1915). Instincts and their vicissitudes. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 14) içinde, (s. 109-140). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1920). Beyond the pleasure principle. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 18) içinde, (s. 69-143). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1924). The dissolution of the Oedipus complex. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 19) içinde, (s. 173-179). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1926). Inhibitions, symptoms and anxiety. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 20) içinde, (s. 75-174). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1930). Civilization and its discontents. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 21) içinde, (s. 57-145). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1950). *The origins of psycho-analysis*. Londra: Imago ve New York, NY: Basic Books.
- Freud, S. (1991 [1923]). The ego and the id. A. Richards (Haz.). *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis* içinde, (s. 339-407). Londra: Penguin Books.
- Freud, S. (1996). Bir paranoya (paranoid bunama) olgusunun özyaşamöyküsü üzerine ruhçözümsel notlar (Schreber). (A. Eğrilmez, Çev.). *Olgu Öyküleri II* içinde, (s. 111-191). İstanbul: Payel Yayınevi. (Özgün eser 1911 tarihli).
- Gould, S. J. (2005). *Darwin ve sonrası*. (C. Temürcü, Çev.). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları. (Özgün eser 1977 tarihli).
- Gribbin, M., Gribbin, J. (2005). *İnsan olmak*. (S. Gökölük, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Özgün eser 1998 tarihli).

- Grunberger, B. (1979). Narcissism and the Oedipus complex. *Narcissism: Psychoanalytic Essays* içinde, (s. 265-281). New York, NY: International Universities Press.
- Gürbilek, N. (2008). Horlanmanın acısı. *Mağdurun Dili* içinde, (s. 19-47). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jacobson, E. (1964). *The self and the object world*. New York, NY: International Universities Press.
- Jolly, A. (2004). *Lucy'nin mirası: İnsanın evriminde cinsellik ve zekâ*. (N. Özsoy, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi. (Özgün eser 1999 tarihli).
- Kernberg, O. F. (1975). *Borderline conditions and pathological narcissism*. New York, NY: Jason Aronson.
- Klein, R. G., Edgar, B. (2003). *Uygarlığın doğuşu*. (Y. Saltuk, Çev.). İstanbul: Epsilon Yayıncılık. (Özgün eser 2002 tarihli).
- Laplanche, J., Pontalis, J. B. (1988). *The language of psychoanalysis*. Londra: Karnac Books.
- Leakey, R. (1996). *İnsanın kökeni*. (S. Gül, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları. (Özgün eser 1994 tarihli).
- Mithen, S. (1999). *Aklın tarihöncesi*. (İ. Kutluk, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi. (Özgün eser 1996 tarihli).
- Reeves, H., de Rosnay J., Coppens, R., Simonnet, D. (2003). *Dünyanın en güzel tarihi*. (İ. Birkan, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün eser 1999 tarihli).
- Skybreak, A. (2010). *Evrin bilimi ve yaratılış efsanesi: Neyin gerçek ve neden önemli olduğunu bilmek*. (B. Çelik, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap. (Özgün eser 2006 tarihli).
- Zeman, A. (2006). *Bilinç kullanım kılavuzu*. (G. Koca, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün eser 2004 tarihli).

Persephone, Bekâretin Kaybı ve Dişi Oidipal Karmaşa

Nancy Kulish
Deanna Holtzman

Persephone ile annesi Demeter'in hikâyesi, kadınlar ve anne-kız ilişkisi üzerine en önemli efsane olarak nitelendirilir. Efsanenin daha önceki psikanalitik yorumları, kızın kendi cinselliğiyle ilgili kararları verebilecek yetide olma his-sine karşı savunmasının tasvir edilmesini göz ardı etmiştir. Yazarlar, bir analiz hastası ile Edith Wharton isimli bir yazarın bu efsaneyi kullanışını iki örnek olarak sunmaktadırlar. Her iki kadın da, Persephone figürüyle çocuklukla-rında bilinçli olarak özdeşim kurmuştur. Dinamiklerini ve cinsel çatışma-larını aydınlatan merkezî bilinçdışı fanteziye bu efsanenin değişik yanları katkıda bulunmuştur. Yazarlar, Persephone efsanesinin esasında bir oidi-pal ikilem tasviri olduğunu; anne ile babaya sadakat çatışmasına, bekâret kaybından ve yetişkin cinselliğinden duyulan korkuya ve barışçıl bir çözüme vurgu yaptığını savunmaktadırlar. Dişi oidipal çatışmanın erkeğinkinden farklı olduğu düşünülmektedir zira kız çocuklar birincil bakım veren olması nedeniyle eline baktıkları anneye rekabet ederler. Ayrılık meseleleri, uygun bir dişi oidipal evrede kapsanır. Bu makalede, Persephone karmaşasının ka-dınlara ilişkin meseleleri temsil etmeye Oidipus efsanesinden daha uygun ol-duğu öne sürülmektedir.

Sunuş

Persephone ile annesi Demeter'in kadim hikâyesi, kadınlar ve anne-kız ilişkisi üzerine en önemli efsane olarak nitelendirilir (Rich, 1976; May, 1980; Lincoln, 1991). Persephone'nin kaçınılmasını, Demeter'in onu hazin arayışını, yılın bir kısmında ayrılıp yeniden bir araya gelmelerini ve mevsimlerin oluşumunu anlatır. İzi en az İ.Ö. 2000'e kadar sürülebilen efsane, eski dünyada Eleusis Gizemleri'nin kutlanmasının merkezinde yer alan motifti. Tanrıça Demeter'i (veya Roma Başak Tanrıçası Ceres'i) onurlandıran bu ve diğer bereket ayinlerine erkekler de kadınlarla birlikte katılıyor ve önemli roller üstleniyorlardı. Bu efsanenin kadınlar tarafından, bir analiz hastası ile Edith Warton isminde meşhur bir yazar tarafından, kullanılmasının iki örneğini vereceğiz. Her iki kadın da Persephone ile güçlü bir özdeşim kurmuş, efsane ise onların dinamiklerini ve cinsel çatışmalarını aydınlatan merkezî bir bilinçdışı fantezinin temeli hâline gelmiştir. Bu efsaneyi kullanarak, psikanalitik düşüncede ihmal edilmiş konular olan dişi oidipal karmaşa ve kadınların yetişkin cinselliğine kabul edilmelerinin bazı yönlerini aydınlatmayı umuyoruz.

Bu efsanenin sayısız versiyonu bulunmaktadır. Biz en eski ve en eksiksiz olanından yararlanacağız: *The Homeric Hymn to Demeter* [Demeter'e Homerik Övgüler] (Foley, 1994). Hikâye şu şekilde: Demeter ile Zeus'un genç kızı Kore/Persephone, bir kırdaki diğer genç kızlarla birlikte çiçek toplamaktadır. Kore, bilhassa hoşuna giden bir nergis çiçeğini kopardığında toprak aniden yanılır ve Yeraltı dünyası ile Ölüm Tanrısı Hades onu kaçıtır. Kore'nin çığlıklarını kimse duymaz (Hikâyenin bazı versiyonlarında daha açıkça bir tecavüzden bahsedilir). Homerik Övgü'de Kore bir daha karşımıza çıktığında Hades ile birlikte yeraltındadır. Bu sahnede Hades'in "epey gönülsüz olan utangaç bir eşle birlikte yatakta uzanmakta" olduğu tasvir edilir. Hades ile kalmaya başlamadan ve büyük olasılıkla bekâretini kaybetmeden önce, bu kız sadece "Kore" olarak tanınıyordu ki bu kelime Yunancada tam manasıyla "bakire" anlamına gelir. Fakat bundan sonra, Persephone adını alır.

Bu esnada, Demeter Olimpos dağından iner ve çığına dönmüş hâlde kızını aramaya başlar. Öfke ve acı içindeki Demeter, dünyada kıtlık ve kuraklığa neden olur. Bu felaketten dolayı Zeus Hades'i Persephone'yi salıvermesi için ikna etmek amacıyla devreye girer. Ne var ki, Hades Persephone'yi kandırıp

bir nar tanesi (bazı versiyonlarda yedi tane) yemesini sağlamıştır. Böylelikle Persephone yeraltında hiçbir şey yememe kuralını çiğnemiş ve artık Hades'e bağlı hâle gelmiştir. Klasik mitolojide meyve tanesi yemek cinsel birleşmenin simgesel bir işaretidir (Foley, 1994, s. 56-7).¹ Bazı diğer versiyonlarda bu nar yeme eylemi çok çeşitli ve muğlak şekillerde; istemliymiş ya da istem dışıymış, kızın bilinçli farkındalığı varmış ya da yokmuş şeklinde değerlendirilir.² Tanrılar arasında yapılan bir anlaşmayla Persephone'nin yılın üçte birini Hades'in yanında, kalan üçte ikilik kısmı ise annesiyle geçirmesinde uzlaşılır. Bu anlaşma, mevsimlerin kaynağıyla ilgili antik zamana ait açıklamadır. Persephone ana vatanından uzakta olup Hades'le yaşadığında kış hüküm sürer; annesileyken ise dünya baharı ve yazı yaşar. Şiir, Demeter'in Eleusis ayinlerini kurmasıyla son bulur.

Arasında klasikçiler, feministler, sosyologlar ve psikanalistlerin de bulunduğu pek çok akademisyen ve yazar, bu efsane üzerinde çalışmalar yapmıştır. Çok sayıda şair ve romancı, bu efsaneyi çeşitli biçimlerde ve türlerde tekrar ele almıştır. Fairfield (1994) efsanenin evrensel cazibesini oidipal dönem öncesi ayrışma-bireyleşme meseleleriyle açıklar. Fairfield'a göre Kore, kendisini birincil anne özdeşiminde kadınsı olarak, Hades'in onu kaçırtmasını ise erken dönem nirengisinde babanın varlığı olarak deneyimleyen bir kız veya erkek çocuğunu temsil eder. Foley (1994), efsanenin görücü usulü evliliklerin ve ardından gelen aileden ayrılmanın kadınlar üzerindeki etkilerini tasvir eden kültürel-tarihsel anlamına dikkat çeker. McClelland (1975) ise bu efsanenin güce yönelik kadınsı tutumun bir örneğini sergilediğini belirtir. Gilligan (1982) Persephone efsanesi ile kendi çağdaş kadın ergenliği araştırmaları arasında bir bağ kurar. Ergenlik dönemindeki kadınlarda benlik duyumunun gizemli biçimde ortadan kaybolmasını "başkalarınca bencil ve yanlış damgası

¹ Psikanalistler olarak, meyve tanesi yemeye çocukların oral yolla hamile kalma fantezilerinde sıkça rastlandığının farkındayız.

² Nar tanelerinin hikâyesinin efsanenin farklı versiyonlarındaki anlatımının muğlaklığı ile değişkenliği, ilk başta bize kadınların cinsel itkilerinin iradesi meselesi çevresindeki çatışma ve savunmacılığı düşündürmüştü. Freud (1916) rüyalarda görülen değiştirme, tekrar, aşırılık ve dolaylamaların, sansür ve çatışma kanıtı olduğunu söyler. Gelgelelim, efsanenin anlatılışlarının farklılık göstermesine neden olan kültürel, tarihsel ve diğer nedenler de olduğunu bildiğimiz için, efsaneyi bir rüyaymışçasına analiz etmek girişimi tehlikeli olacaktır.

yediği için gizli tutulan" (s. 51) bir yeraltı haritasına benzetir. Benzer şekilde, Krausz (1994) da Persephone'nin kadınlığın sessizliğini ve görünmezliğini resmettiğini iddia eder. Lincoln (1991), efsaneyi kadının kabul edilme senaryosu veya ayini olarak yorumlar. Efsanenin altında yattığı öne sürülmüş olan diğer anlamların bazıları şunlardır: arketipik anne-kız imagoları (Jung, 1967), ataerkillikten dolayı bölünmüş kadınsılık (Irigaray, 1991), biseksüellik (Hirsch, 1989) veya bir kızın fallik mücadelesinden vazgeçip kadınsılığını kabul etmesi (Arthur, 1994).

Narın hikâyedeki anlamına ayrı bir önem verilir. Lubell (1994) şu şekilde özetler: "İnanılmaz sayıda tanesi ve müthiş bir kırmızı nektarı olan nar, uzunca bir süredir rahim veya doğurganlık ile kanlı ölüm imgelerini birleştiren karmaşık bir simge olarak görülmektedir" (s. 37-8). Lincoln (1991) ise şu eklemeyi yapar: "Buna ek olarak, kırmızı renk sadece ölümcül yaralarla ilgili çağrışımları uyandırmaz; aynı zamanda menstürasyon, kızlığın bozulması veya doğumda görülen kanla ilgili olanları da davet eder" (s. 85). Eluisis gizemlerindeki orucun ikinci gününde kadınların yemesine izin verilen tek yiyecek nardı.

Pek çok yazar, Persephone efsanesini dişi oedipal karmaşanın bir tasviri olarak okur. Chodorow (1994), Freud'un, kızın annesine oedipal dönem öncesinde bağlanmasına ve bunun oedipal döneme de taşınmasına yaptığı vurguya dikkat çeker. Persephone'nin böyle bir örnek olduğunu öne sürer: "koparıldığı annesi Demeter ile arasındaki bağı her daim sürdüren" (s. 10). Tyson (1996) da Persephone efsanesinden oedipal çatışmanın kısmi çözümlenmesine -kızın annesine bakması gerektiğini hissettiği- bir örnek olarak bahseder. Bu çeşitli yorumlardan hiçbirisi, bizim yapacağımız üzere, hikâyenin kızların cinselliğine savunmacı bir kılıf niteliğindeki yanlarını vurgulamaz.

Biz, Persephone efsanesinin dişi "oedipal" çatışmayı ve onun alışıldık çözümlenişini, bir erkek öyküsünü model alan orijinal oedipal trajediden daha iyi yakaladığını savunacağız. Kullanacağımız örneklerde, Persephone/Demeter efsanesinin üç yönüne vurgu yapacağız: İlki, kızın bekâretinin kaybını ve erişkin heteroseksüelliğine girişini güçlü temsili; ikincisi, anne ile babaya yönelik sevgi ve sadakat çatışmalarının çözümlenmesinde bir uzlaşıya varılması; üçüncüsü ise dişi Oidipus karmaşasının yapıtaşı olarak net paradigmatik değeri.

Vaka Çalışmaları

Şimdi anlatacağımız vaka öyküsü, Persephone hikâyesinin çocuklukta okunmasıyla ilişkili merkezî bir bilinçdışı fantezinin güçlü anlamını ortaya koymaktadır. P Hanım, psikanalitik tedavisine divanda haftada dört defa olmak kaydıyla otuzlu yaşlarının sonlarına doğru başlamıştı. Depresyon şikâyetiyle gelmişti, daha öncesinde alkol ve madde istismar öyküsü mevcuttu ve kaderinde kendini öldürmek olduğuna dair bir kanaat bildiriyordu. Çocuğu yoktu ve yirmili yaşların başında yaptırdığı bir kürtajdan dolayı kendini suçluyordu. Kendini bahçeyle uğraşarak avutuyordu. Bahçe işleri, onun az sayıdaki zevkinden biriydi ve çocukluktan bu yana tutkuyla bağlı olduğu bir ilgi alanıydı. Beş kardeşin en küçüğüydü; üç erkek, iki de kız. Alkolik olmasına rağmen tüm ailenin hayranlık duyup ülkülestirdiği bir babası vardı. Bağnaz ve eleştirel olarak tarif ettiği annesi, hasta ergenliğe girdiğinde iyice depresifleşmiş ve alkole bağımlı hâle gelmişti. Hasta, annesine eşlik etmek ve bakmak için seçilen aile bireyinin kendisi olduğunu hissediyordu. Ablasının aksine, P Hanım flört etmesi için teşvik edilmemişti. Erkek çocuklar akademik başarı elde etmeleri için desteklenirken, aynı destek kızlara gösterilmemişti.

P Hanım'ın cinsel açıdan ketlenmiş ve çatışmalı olduğu, seksten bahsedemediği tedavi sırasında netleşti. Ona göre seks, kirli ve ürkütücüydü. 7 veya 8 yaşlarından başlayarak, her ikisi de çıplakken onun üstüne yatıp cinsel ilişkide bulunuyormuş gibi yapan büyük ağabeyinin cinsel istismarına uğradığını açığa vurmuştu. Penetrasyon olup olmadığı ise net değildi. Alkolik babasının da yeğenlerine ve kuzenlerine bir tür cinsel istismarda (okşama) bulunduğu dair giderek artan bulgulara ise direnç gösteriyordu.

Tedavisi başladıktan birkaç yıl sonra, P Hanım bir önceki seanstan sonra tekrar eden rüyalar görmeye başladığını ifade etti. Bu rüyalarda, komedyen Woody Allen'in üvey kızını istismar ettiğine yönelik suçlamaların asılsız olduğunu savunuyordu. Rüyalardan birini büyük bir utanç, tereddüt ve isteksizlikle anlattı. "Neden bu kadar zor³ olduğunu bilmiyorum":

³ Orijinal metinde hastanın bu noktada kullandığı "hard" sözcüğü, İngilizcede hem "zor" hem de "sert" anlamına gelen bir sözcük. Metnin devamında bu eş anlamlılık önem kazanacak [ç.n].

"Sizinle birlikte bir yerdeydik ve ben tuvalete gittim, umumi bir tuvalete. Lavabonun içine –Neden söyleyemiyorum? – Çok korkunç – bir vajinal lavaj şırıngası bırakmıştım. Banyodan çıktım ve sizin de banyoya girip onu göreceğinizi fark ettim ve çok utandım..."

Bu rüya, ona yıllardır düşünmediği ve kimseye bahsetmediği bir olayı hatırlattı. 12 yaşındayken, şimdi vajinal bir akıntı olduğunu düşündüğü bir şeyi vardı. Babası onu doktorun muayenehanesine götürmüştü ve anlayamadığı bir nedenden dolayı ona kateter takılmıştı. Hemşire, sert bir ses tonuyla ona "Aktif misin?" diye sormuştu. Bu noktada analist de "Cinsel olarak aktif?" diye sordu. (Analistin daha nötr bir soru sormak yerine "cinsel" sözcüğünü kullanması, sınır ihlali yapan bir anne/bakıcı rolünün ufak bir canlandırması (*enactment*) olarak görülebilir). "Hayır, sanırım fiziksel olarak. Kızlık zarım yırtılmış mıydı diye merak ediyorum." Hasta, daha sonra, onda bir mantar enfeksiyonu olduğunun ortaya çıktığını ve tedavisi için gereken ilacın pompa gibi bir şeyle vajinal yolla uygulandığını hatırladı. İlacı annesi bu pompayla âdeta törensel bir havada uygulamaktaydı. Anlatmayı sürdürdükçe, ablasının bu uygulamalar esnasında mevcut olup olmadığına takılmaya başladı. Bunun nasıl da "hepten utanç verici" olduğunu söyleyerek analiste yakındı. Bunun akabinde ise, menstürasyonu başladığında ilkin "tampon değil," ped kullandığını hatırladı.

Seansın ilerleyen kısımlarında analist hastaya ilk cinsel birleşmesinde herhangi bir rahatsızlık veya kanama olup olmadığını sorduğunda, hasta şöyle yanıtladı; *"Hayır. Asla. Hiç. Bu hiçbir şeydi. İlk cinsel birleşmem ne zamandı hatırlamıyorum bile."* Kendini erkeklerin kaprislerine alet eden hasta, üniversitede girdiği her cinsel ilişkide ölümüne sarhoş olmuştu. Takıntılı biçimde, ilk seferinin bu çocukla veya belki de bir başkasıyla olmuş olabileceğini anlattı. Şüphe, inkâr ve yadsımanın bu şekilde ortaya çıkmasının, kızlık zarının yırtılması ve bekâretin kaybı ile ilişkili malzemelere has bir özellik olduğunu keşfettik (Holtzman ve Kulish, 1997). Buna ek olarak, kızlık zarının yırtılmasını çevreleyen şüphe ve yadsımaların, mevcut durumda hepsi sado-mazoşist anlamlar içeren travmatik aile deneyimleri ile fantezilerin suçluluk yüklü oidipal anılarına karşı bir savunmayla ilişkili olduğu açıktır. Çocukluk döneminde babasının cinsel istismarına ve/veya babasıyla ilgili bazı allak bulak fantezilere yönelik ipuçları mevcuttur. Rüya ile ilgili açıklama da ("Neden bu kadar zor (sert) olduğunu

bilmiyorum”) çocukluk dönemindeki cinsel deneyim ile travmaya dair anılara ve ipuçlarına daha fazla güven temin etmektedir. Bu laf, bir kızın erekte olmuş bir penis karşısında kafa karışıklığı ile verdiği bir tepkiyi yansıtır gibidir. Bilinçdışını hangi erkeğin ilk defa onun içine girdiğini bilmemek üzere ayarlamış olması, dinamik açıdan önem taşır. Muğlaklığı vasıtasıyla, bir yandan bekâretini babasının bozmasına dair bilinçdışı ensestiyöz isteğinin dışavurumuna izin verirken diğer yandan ise bu suçluluk duygularıyla dolu olasılığın ve anlamın bilgisini ortadan kaldırarak ona karşı korunur. Deneyimlerimiz, bu tür bir dinamiğin hiç de ender olmadığını söylüyor. Haşin hemşire, kızı arzularından dolayı cezalandıran yasaklayıcı annenin tecessümüdür. Aktarımda, analisti önce onun küçük düşüşünün pasif seyircisi sonra ise yasaklayan ve sınır ihlali yapan anne yerine koyarak sahneyi yeniden yaratmıştır.

Persephone fantezisi, ancak bir yıl sonra su yüzüne çıktı. Babasının ölümlüyle birlikte (annesi birkaç yıl daha önce ölmüştü), P Hanım evdeki eşyaları ve eski mektupları ayıklamaya başlamıştı. Annesinin mektuplarını elden geçirirken, aklına çocukluğunun ilk yıllarında annesiyle birlikte nispeten mutlu zamanlarına dair anılar dolmuştu. Hem mektuplar hem de anılar, hastadan o güne kadar kaçıp gitmiş olan sevgi dolu bir yakınlığın yeniden yakalanmasına imkân sağladı. Bu bağlamda, çocukken Persephone hikâyesinin onu ne kadar etkilediğini ve bu hikâyeyi çok sevdiğini hatırladı. Hikâyeyi anlattı ve Persephone’nin çiçek sevgisiyle nasıl özdeşim kurduğundan bahsetti. Bu hikâye ile çocukluğundaki, toprağı kazıp gizli ve isimsiz gömülü hazineleri ortaya çıkarmaya dair bir takıntı arasında bağlantı kurdu. Fakat hikâyeyi anlatırken önemli bir detayı atlamıştı: Hades’in rolüne herhangi bir atıfta bulunmamıştı. Analist bunu ona belirttiğinde hasta hayretler içinde kaldı ve bunu kendisinde uzun zamandır obsesif biçimde var olan “beyaz esir ticareti”ne satılma korkusuyla ilişkilendirdi. Ona uyuşturucu verileceğinden, kaçırılacağından ve erkeklerle ne idüğü belirsiz, dehşete düşürücü cinsel ilişkiler kurmaya zorlanacağından korkuyordu. Semptomatik kaygısının bir biçimi, doktorlardan ve anestezi gerektiren medikal prosedürlerden fobik biçimde kaçınmasıydı. Bu fobinin, kendi babasının da bir doktor olmasıyla alakalı olabileceği hiç aklına gelmemişti.

P Hanım’ın Persephone’ye olan hayranlığından bahsetmesinden kısa bir süre sonra seanslardan birinde, bahsettiği seansın gecesinden detaylı ve ürkütücü

iki rüya aktardı. Bu rüyalar, onun cinsel fantezilerini biraz daha netleştirmeye ek olarak, Persephone efsanesi ile onun P Hanım için bilinçdışı anlamlarına yönelik atıflar barındırmaktadır. Yerin altında bir mekânda geçen ilk rüyada esir alınmıştır ve üç kızın cinsel eylemlere zorlandığı bir tarikattan kaçamamaktadır. P Hanım ise ufak bir erkek çocuğuyla seks yapmaya zorlanmaktadır. Kızların emirleri reddetmesinin cezası ise bedenlerinden bir parçanın koparılması veya gözlerine bir şey saplanmasıdır. Rüyanın bir yerinde, ayağını kovaya koyması emredilir. P Hanım çok korkar çünkü onu zapt eden kişilerin ayağını keseceği aşikârdır. Rüyadaki hissi, eğer kaçmaya çalışırsa “tüm bunların (*whole thing*) tekrar tekrar meydana geleceği” yönündedir. (Belki burada bilinçdışı bir söz oyunu olabilir: İngilizcede “tüm bunlar, her şey” anlamına gelen *whole thing* tabirindeki *whole* kelimesinin okunuşu, “boşluk, delik” anlamına gelen *hole* kelimesinin okunuşuyla aynıdır. Dolayısıyla burada her şeyin -“hole” *thing*- tekrar tekrar meydana gelmesi belki de annesinin vajinal pompayı kullanışına, ağabeyinden gördüğü istismara ve belki de bedensel “hole”una -bütünlüğüne/boşluğuna- yapılan bir penetrasyona işaret edebilir). Uzun ve karmaşık ikinci rüya ise “sadece ölü bedenlerin olduğu” bir morgda geçmektedir. Rüya daha sonra daha farklı mekânlarda keyifli bir hâl alır. Bir kadın, P Hanım’ı buharların tüt-tüğü, berrak ve çok güzel bir tarih öncesi göle götürür ve burada birlikte yüzerler. Kıyıda ise bir dev durmaktadır.

Rüyayla ilgili çağrışımları, ağabeyi L ile yaşadığı cinsel deneyimlere ve onu reddedemediği hissine uzandı. Üç kız, aklına ailesindeki erkek kardeş sayısını getirdi. Göze saplanan bir şey, çocukluğundan yanlışlıkla parmağını gözüne soktuğu bir anıyı getirdi. Ona karşı nazik de davranabilen L, onu teselli etmiş ve “kendisine sonsuza kadar zarar vermediği”ni temin etmişti. (Bu rüyalarla ilgili çağrışımlarının pek çoğu, mesela görmeye ve pasif izleyici olmaya yönelik atıflar, burada üzerinde durmayacağımız ilk sahne anlamlarına işaret eder). Rüyasındaki su kovası, mengenesi olan eski tip bir kovaydı. Bu mengene de ona annesindeki eski usül çamaşır makinesini hatırlatıyordu. Ağabeyi L’nin bir defasında bu mengeneye elini kaptırıp kaptırmadığını düşündü. Babasıyla ilgili düşüncelere daldı: “Dev sanki fallıkvari görünüyor ve beni bir şekilde babama getiriyor. Tüm bunlara babanu karıştırmak istemiyorum.” Düşünce akışı yine beyaz esir meselesini gündeme getirdi ve kısırlığını çocukken ağabeyiyle yaşadığı cinsel aktivitelerinin cezası olarak gördüğünü fark etmesini sağladı. Analist bu noktada,

P Hanım'ın ailesiyle geçmişte sıkışıp kalma hissini, âdeta geçmiş ve geçmişten gelen korkutucu deneyimleri ve duyguları tekrarlamaya mecbur bir mahkûm gibi olması olarak yorumladı.

Persephone efsanesinin içindeki cinsellik ve tecavüzü bilinçli olarak hatırlamasa da, bu rüyalar ve onlarla ilgili çağrışımları efsanenin bu yönleriyle ilgili kaygılarını burada bilinçdışı olarak aktarmaktadır. Yeraltı dünyada geçen ve ölümlerin yer aldığı her iki rüya da Persephone'nin yeraltı dünyasına yaptığı ve onu cinsellikle karşılaştıran yolculuğuyla bağlantılıdır. P Hanım'ın penetrasyon ve bekârete ilişkin kaygıları, sonsuza kadar zarar görme korkusunda ortaya çıkar. Kadının rolünü, bir istismar ve tecavüz kurbanı rolü olarak algılar ve kendisini bundan koruması gerektiğini düşünür. Kimin iğdiş edildiği, sterilize edildiği ya da cinsel organının kesildiği [*mutilation*] belli değildir – ağabeyi mi, kendisi mi? Bekâret kaybı korkusunun bir özelliği, kızlık zannın kaybı ile cinsel organının kesilmesi ya da iğdiş edilme arasındaki bilinçdışı bağlantıdır. Kendisinin cinsel organının kesilmesi ve iğdiş edilmesi, ağabeyleri ile babasına karşı beslediği iğdiş edici itkileri nedeniyle beklediği bir ceza hâline gelir. İçine girilmesinden ve zarar görmekten korkarken, aynı zamanda penetrasyonu gerçekleştiren “davetsiz misafir” olmayı ya da iğdiş etmeyi bilinçdışı olarak ister.

P Hanım bir yandan itaatkâr biçimde babası ile ağabeyine çekilmekte, diğer yandan ise, belki iptidai gölde yüzmenin gösterdiği üzere, anne/analistin yakınlığının nefasetini arzu etmektedir. Erkekler karşısındaki itaatkâr ve pasif tavrı, hem annesine yakın ve sadık kalıp hem de erkeklerle “iradesi dışında” cinsel olmasına imkân sağlar. Çağrışımları, Persephone ile bilinçli özdeşimi, çocukluğundaki ensest kaynaklı bilinçdışı bedensel hasar fantezilerine bağlar. Beden uzuvlarına zarar gelmesinden duyduğu korku -mengeneye sıkışan bir el veya kesilen bir ayak- bu rüyada açıkça cinselleştirilmiştir. Bedensel korkularını tıbbi muayenelerden kaçınma fobisiyle ilişkilendirmiştir. Bunu yaptığında, doktorunun/babasının yaptığı cinselleştirilmiş genital operasyonlar ile annesinin bir şırınga veya pompayla gerçekleştirdiği sınırlarına zorla giren ve yine cinselleştirilmiş nitelik taşıyan anal/üretal/vajinal uygulamalara duyduğu kabul edilemez arzular karşısında korkularının savunma amaçlı bir siper görevi gördüğünün henüz farkında değildir. Dolayısıyla bu sadomazoşist fantezilerin içerisinde pozitif ve negatif oidipal temaların yanı sıra heteroseksüel ve homoseksüel temalar

da görüyoruz. Çocukluk travması sebebiyle buradaki sadomazoşist renk daha da yoğunlaşmış durumda.

Takip eden aylarda, tedavinin içinde de dışında da kendi cinselliğini nasıl inkâr ettiğini veya ondan nasıl kaçtığını görmeye başladı. İlk defa, eşiyse seks konusunu olumsuz biçimde de olsa açtı: “Seksten nefret ediyorum! Erkekler hep seks yapmak, sınırlarıma zorla girmek, ittirmek istiyor.” Analist, P Hanım’ın seksi sanki kendisi dışında, erkek kaynaklı bir şeymiş gibi gördüğüne ve zevkli olabileceğini hiç tasavvur etmediğine dikkat çekti. “Evet, bu doğru. Aynen öyle” diye yanıtladı P Hanım. Ne var ki, analist hastaya çocukluk ve ergenliğindeki cinsel fanteziler ile deneyimler yüzünden nasıl da suçlu hissetmiş olabileceğini veya yetişkin bir kadın olarak cinsel itkilerinden duyduğu korkuları tekrar tekrar gösterdikçe, hasta yavaş yavaş tutumundaki savunmacı ihtiyacı fark etmeye başladı. Bu sürecin en çarpıcı örneği, ergenlik yıllarında doktorun muayenehanesinde yaşadığı deneyimin bariz yansımalarını taşıyan güncel bir olayda ortaya çıkmıştır. Mükerrer akıntılardan rahatsız olan hasta, mantar enfeksiyonları alanında uzman olan bir doktora gittiğinde ona durumunun tıbbi açıdan sorun teşkil etmediği, bunların sadece “normal akıntılar” olduğu söylenmiştir. Analistine bunu anlatmaya çalışırken duyduğu dehşet ve tiksinti öylesine belirgindi ki “akıntı” kelimesini bile zar zor, ancak fısıltıyla söyleyebiliyordu (İngilizcede “akıntı, salgı” anlamına gelen *secretion* kelimesi, “sır” anlamına gelen *secret* kelimesiyle ses ve görüntü olarak benzer. Belki de akıntı = sırlar?). Analist, onu bu kadar dehşete düşürenin ne olduğunu sorduysa da hasta ancak gergin biçimde başını sallayabildi. Analist yumuşak bir tonla şöyle dedi: “Normal akıntılarının olduğunu düşünmek, sana göre çok kirli olan ve hiç de normal olmayan, bu nedenle de onlara sahip olduğunu bile kendine itiraf edemediğin cinsel duyuların kanıtı olması itibarıyla senin için oldukça rahatsız edici.” Hasta, sefaletle başını aşağı yukarı sallayarak bunu onayladığını belli etti. Sonraki seanslarda ise hastanın tonu çok daha umut doluydu ve mevcut cinsel zorlukları üzerinde çalışma arzusunu ilk defa dile getirebiliyordu.

Birkaç ay sonra, çatışma analist üzerinden dışsallaştırıldı. P Hanım, seks hakkında düşündüğünde kafasının içinde “bir müdahale” duyduğundan bahsetti. “Ama benim seksten bahsetmemi istiyorsunuz.” Analist bunu, P Hanım’ın kendi cinsel isteklerinin bir yansıması olarak yorumladı ve talepkâr anne olarak

görülen analisti tatmin etmeye yönelik çatışmalı ihtiyaçlarına dikkat çekti. Buna ek olarak, "bir müdahale"nin P Hanım'ın çocukluğundan ve ergenliğinden travmatik sahneleri yeniden yaratacak şekilde analistin onun kızlık zarına penetre etmeye davet edilmesini temsil etmiş olabileceğini düşünebiliriz.

Nihayetinde, P Hanım, bekâret kaybını bilinçdışında pasif, gayri iradi bir eylem olarak şekillendirmesi ile bu savunmacılık arasındaki bağlantıyı kendi kendine kurabildi. "Beyaz esir" olmayla ilgili korkularının, çocukluk travmasının korku ve heyecanlarını tekrar eden, istenmeyen, suçluluk dolu oidipal arzular olduğu içgörüsüne erişti. Ağabeyine gönüllü olarak katılışını da kabul etti.

Bir yıl sonra, P Hanım hayatında pek çok pozitif gelişme olduğunu fark etti. Kadın patronunun teşvikiyle işte çok daha fazla sorumluluk almıştı. Bu sayede, kadın iş arkadaşlarına yönelik hırslı ve rekabetçi duygularının farkına vardı. Çocukken bir yüzme testinden geçmesi gerektiğini fakat havuzun neredeyse öbür ucuna varmasına rağmen bitirmeye bir türlü elinin varmadığını hatırladı. Her ne kadar bu duygunun kendi içinden geldiğini hissetse de, bu annesiyle "alakalı bir şeydi." Sonra aklı sekse kaydı. "Seks de beni annemden uzaklaştırırdı. Bebek sahibi olmak için seks yapıyorsanız tamam, ama başka nedenlerle yapıyorsanız bundan asla keyif alamazsınız!"

Babanın ölümü pek çok anıyı uyandırmış ve annesiyle ilk başlardaki sevgi dolu ilişkisini yeniden keşfetmesine yol açmış gibidir. Hem anneyle hem de babayla olan ilişkisinin zihninde aynı anda eşleşmesi ve aydınlanması, anne ile babası arasında yaşadığı sadakat çatışmalarını tekrar uyandırmış ve oidipal ikilemine, içeriğinin anlamına ve Persephone malzemelerine tedavide daha net odaklanılmasını sağlamıştır. Bu efsane, onun üçgen biçimindeki oidipal çözümlemesini temsil ediyordu: Onun peşini bırakmayan, arayan ve seven annesiyle ilişkisini korurken bir yandan da cinselliğin ve ölümün gizli yeraltı dünyasında baba/ağabey ile yakın münasebetine izin verilmesi fantezisi. Vardığı bilinçdışı kanaat, hem annesine hem de cinsel bir kimliğe sahip olamayacağını söylüyordu. Persephone efsanesini kullanışı, bu soruna getirilen bilinçdışı bir çözümü sergilemektedir.

Yasak meyvenin tanelerinden bir ya da birkaçını yiyerek bir yasağı çiğnemek ve dolayısıyla cinsel bilgi edinmek, bize göre, Persephone hikâyesinin temel taşıdır. Bekâret araştırmamızda (1997), (elbette cinsel içerikli olan) bir yasağı çiğnemenin, kızlar için cinsellik dünyasına atılan suçluluk dolu ve çatışmalı

adımı temsil eden ve sık karşılaşılan bir motif olduğunu gördük. Persephone hikâyesinde üstü kapalı olarak ifade edilen yasak cinsel bilgi, Amerikalı yazar Edith Wharton'ın yaşamının ve çalışmalarının merkezinde yer alan bir temadır. Persephone/Demeter efsanesinin çeşitli yanları, Wharton'ın düşüncelerinde, otobiyografik günlüklerinde ve edebî eserlerinde açıkça ve mükerrer olarak yer alır. Biyografi yazar Erlich (1992), nar tanelerini kastederek şöyle der: "Wharton'ın ilk dönem çalışmalarından başlayıp daha sonraki dönemlere kadar işlenmiş olan nar renkli taneler... takip etmeye çalıştığımız imgesel karmaşanın merkezine giden yola koyulmuş işaretlerdir" (s. 43). P Hanım gibi, Wharton da belli başlı cinsel zorluk ve fobilerden muzdaripti.

New York sosyetesinden varlıklı bir ailenin çocuğu olarak 1862'de dünyaya gelen Edith'in nispeten yalnız bir çocukluğu olmuştu. Kendisinden 13 ve 15 yaş büyük iki ağabeyi vardı. Babası, miras yoluyla zengin olmuştu. Edith, babasının entelektüel ve sanatsal ilgileriyle özdeşim kurmuştu. P Hanım gibi o da gayretli ve tutkulu bir bahçıvandı⁴.

Annesini yasaklayıcı, soğuk, sosyal hayata ve güzel kıyafetlere oldukça düşkün biri olarak tanımıştı. İçinde yaşadığı çağın en belirgin özelliği, cinsel meselelere yönelik tutucu tavrıydı. Wharton da ailesini, özellikle de annesini, o dönem için bile aşırı namus düşkününü olarak tarif ediyordu. Cinsel bilgiye yönelik yasaklar, bu büyümüş de küçülmüş zeki çocuğu bilhassa kısıtlamaktaydı. Günlüğüne şöyle yazmıştı:

Bana hep... bu tür şeyleri sormanın hoş olmadığı söylendi... Yedi veya sekiz yaşındayken, büyük kuzenlerimden biri bana bebeklerin çiçeklerde değil insanlarda bulunduğunu söylemişti. Bu bilgi bana hiç sormadan verilmişti gerçi ama annem bana bu tür konuları sorgulamanın "hoş olmadığını" söylediği için bende belli belirsiz bir kirlenmişlik hissi oluşmuştu ve koşu koşu istemsiz kabahatimi itiraf etmiştim. Yediğim büyük zılgıtın ardından bende

⁴ Lewis (1985) Wharton'ın *Italian Villas and their Gardens* [İtalyan Villaları ve Bahçeleri] isimli kitabındaki "etkileyici başarı"ından bahseder ve bu kitabın daha çok "ve Bahçeler" kısmıyla ilgili olduğunu ekler. Lewis aynı zamanda Wharton'ın şöyle bir özelliğini anlatır: "Uçsuz bucaksız mekânlardan ziyade kapalı, sınırları belli mekânlara talantı noktasına varan muazzam bir bağlılık: Evler, evlerin içindeki odalar, güzel tasarlanmış bahçelerin görüntüsü... Tüm bu unsurlar onun kurgusunda alışılmış metafor kaynaklarıdır... Bu metaforlar, kadınların bünyevi tabiatlarını tasvir etmek için devamlı kullanılırdı" (s. 120-1).

kalan tek şey, araştırmalarımı daha fazla ilerletmeme engel olan bir “hoş olmama” hissinin içime nüfuz ediydi. Birkaç haftalık evli olduğum güne kadar üreme süreciyle ilgili tek bildiğim tam manasıyla bundan ibaretti... Nikâhımdan birkaç gün önce tüm bu karanlık gizemin korkusu beni öyle sardı ki cesaretimi toplayıp anneme başvurdum. Ona, neredeyse boğulurcasına atan bir kalple, bana “evli olmanın nasıl bir şey olduğunu” anlatması için yalvardım. Güzel yüzü birden en çok korktuğum o buz gibi ayıplayıcı ifadesine büründü (1922, s. 33-5).

Edward Wharton’la çocuksuz evliliği, pek çok biyografi yazarına göre neredeyse hiç cinsellik içermiyordu ve kesinlikle mutsuz bir evlilikti. Cinselliğini, ancak 45 yaşında Morton Fullerton’la yaşadığı tutkulu aşk uyandıracaktı. Söylenenlere göre Fullerton, evlat edinme yoluyla kız kardeşi hâline gelmiş olan kuzeniyle cinsel bir münasebeti olan, hafif meşrep ve biseksüel bir gazeteciydi. Wharton, Fullerton’la yaşadığı cinsel uyanışı günlükleri ile mektuplarındaki dokunaklı paragraflarda ve şiirlerinde belgelemiştir: “Bu aylar senin için neydi bilmiyorum ama benim için büyük bir hediye, harika bir zenginleşmeydi ve ben hâlâ onlardan keyifleniyor ve onlar için şükrediyorum! Beni büyük bir letarjiden uyandırdın...” (Elrich, 1992, s. 105).

Edith Wharton’ın çocukluğundaki semptomlardan biri, eşik geçme fobisiydi. Bu fobi ile bekâret kaybı ve penetrasyon korkusu arasında bir bağlantı kurulabilir. Onun için en dehşet verici an, eşiği evin dışından içine doğru geçtiği andı. Eşik mefhumu sıklıkla bekâret kaybıyla ilişkilendirilir ki bu da aslında bir anlamda çocukluktan yetişkin cinselliğine uzanan bir eşiğin aşılmasıdır. Bir başka seviyede, eşiği geçmeyi cinsel olarak penetre edilmeye veya etmeye yönelik çatışmalı bir korku/arzunun temsilcisi olarak da yorumlayabiliriz. Wharton bunu “adımlarımın hep izini süren, gizlice dinleyen ve tehdit eden karanlık, tanımlanamaz bir tehdit” olarak tasvir ediyordu (Wharton, 1933, s. 16-18).⁵ Çocukluğunda eşik fobisine eşlik eden hayalet korkusu, Fullerton ile yaşadığı ilişkiden sonra âdeta hafifler ve Wharton ilk defa bir dizi hayalet öyküsü yazar.

⁵ Wharton’ın eşik fobisi, edebî eserlerinde ve mimari ilgilerinde bol miktarda bulunan eşik hayranlığıyla ilişkili olabilir. Mesela yayınlanmış ilk eseri olan *The Decoration of Houses*’da [Evlerin Dekorasyonu] kapılara ve eşiklere adanmış iki bölüm yer almaktadır (Wharton ve Codman, 1902).

Bekâretini kaybetme ve cinselliğe giriş yapma korkusunun, eşik fobisinin de gösterdiği üzere, babasıyla yoğun oidipal bağıyla ilişkili olabileceğini ve izlerinin burada bulunabileceğini seziyoruz. Bu çıkarımı bağlamın, yakın unsurların, tekrar eden temaların, hayatındaki deneyimlerin, günlüklerin ve edebî eserlerin analizi vasıtasıyla yapmaktayız.

Sahiden de, ensestiyöz temalar Wharton'ın çalışmalarının en çarpıcı ve etkileyici yanlarını oluşturur. Bu temalar genellikle bir erkek için rekabet eden iki kadın çevresinde yer alır; örneğin *Ethan Frome* (1911) veya *The Bunner Sisters [İki Kız Kardeş]* (1916). Genellikle bir amca veya bir vasi genç bir kadına şehvet duyar; aynı *Summer [Yaz Bitince]* (1917) isimli romanında olduğu gibi. Yayınlanmamış bir öykü taslağı olan "Beatrice Palmato" (Wolff, 1977), bir baba kızın nihayetine eren cinselliğini oldukça açık bir dille tasvir eder. Pek çok edebiyat eleştirmeni ensestiyöz temaların bu hâkimiyetine dikkat çekmiştir. White (1991), her ne kadar bu konuda doğrudan bir kanıt bulunmasa da, Wharton'ın çocuk ensestinin kurbanı olduğunu varsayar.

Wharton, gençliğinde peri masallarını nasıl küçük gördüğünü ve Olimpos'taki tanrılar ile tanrıçalara nasıl hayranlık duyduğunu anlatır. Aşağı yukarı 5 yaşındayken, babasının bir arkadaşı onu dizine oturtup ona efsaneler anlatırmış. Otobiyografisinde, efsanelerdeki karakterleri yaşamındaki yetişkinlerle açıkça özdeşleştirdiği görülür. Babasının kütüphanesi okuma ve bilgiye duyduğu tutkunun merkezi hâline gelmiştir. Annesi, bu bilgiyi dikkatlice sansürlemeye ve kontrol etmeye çalışmıştır. Otobiyografisindeki şu alıntı bize okuma ile bilginin nasıl cinselleştiğini ve Persephone'yle ilişkilendiği gösterir:

Fakat bilgideki bu artış, kelimelerin sesi ve görüntüsünün ürettiği duyumsal kırılmayla kayaslandığında hiçbir şeydi... bana öyle büyüleyici şarkılar söylediler ki, neredeyse beni çocukluğun faziletli ikindi havasından çıkarıp; Persephone'nin nar tanesini yedikten sonra dünyadaki meyvelerden hiçbir zevk almaması gibi beni de yaşımın normal zevklerinin tadını alamadığım yabancı, doğaüstü bölgeye çektiler (Wharton, 1922, s. 10).

Persephone'ye ve nar tanesine duyulan bu miknatısvari çekim, Wharton'ın çalışmalarının pek çoğunda görülebilir.

Erken dönemdeki kısa öykülerinden biri olan “The House of the Dead Hand” [Ölü Elin Evi] (Wharton, 1904), ilgisiz anneyi dışarıda bırakan sanatsal ve entelektüel ilgilerin bağladığı bir baba kızı anlatır. Babası çeyiz parasıyla bir tablo satın alınca genç kadın, bu yüzden sevdiği erkekle evlenemez. Genç kadına ait olan bu tablo, evin en dip köşesinde, güneş ışığından sakınmak için kadife perdelerin ardında saklı tutulur. Baba, seçilmiş ziyaretçilerin, halıdaki bir nar lekesiyle işaretlenmiş olan bir noktadan tabloya, kopyalamamak şartıyla, bakmasına izin verir. Fakat genç kadın, babası öldükten sonra bile onunla arasındaki enestiyöz bağdan kendini kurtaramaz. Hikâyede ziyaretçilerin tabloya ancak halıdaki nar lekesinin üzerinden, kırmızı perde açıldıktan sonra bakabilmesi çarpıcı ölçüde gereksiz bir detaydır. Wharton, oidipal çatışma ve yasak cinsellikle zaten dolu olan bir öykünün içine bir de narı ilave eder. Daha önce bahsi geçen Beatrice Palmato’da, Wharton açıkça klitorisi betimlemek için gonca kelimesini kullanır; mesela “bedeninin gizli gongcasının açtığını hissetti...” (Wolff, 1977, s. 304).

1912 yılında yayınlanan “Nar Tanesi” isimli diyalog biçimindeki bir şiirde Wharton Demeter/Persephone efsanesini yeniden anlatır. Bu şiirde, çocuk-suzluğu vurgular ve nar tanesine -bebekten tutun da yumurtalığa, meniye, cinselliğe ve ölüme uzanan- pek çok sembolik anlam yükler. Şiir aynı zamanda anne-kız arasındaki sevgi, üzüntü ve öfkeyi de etkileyici biçimde tasvir eder. Persephone temalarının ön plana çıktığı bu tür eserlerine ek olarak, Wharton *The Touchstone*’daki [Mihenktaş] (1900) Persephone ve narla ilgili edebî eserler yazan Margaret Aubyn gibi kurmaca karakterler de yaratmıştır.

Son olarak, Wharton’ın en iyilerinden biri olduğu söylenen hayalet hikâyesi “Nar Tanesi,” açıklayıcı bir dipnot ile Persephone efsanesine aşıkâr bir atıfta bulunur. Wharton’ın efsaneye dair yaptığı açıklamada Persephone’nin kaçırılması ve “cinsel perhiz sözünün bozulması” da yer alır. (Bu sözün kime verildiğini ne Wharton ne de *Homerik Övgü* net olarak belirtir). Bu hikâyeye, Wharton’ın Persephone efsanesini nesilleri ve cinsiyetleri tersine çevirerek yeniden ele alışıdır. Wharton’ın yazılarında sıkça olduğu üzere, burada da öykünün baş kahramanları bir erkek ve iki kadındır. Hikâyede, genç bir kadın kendinden daha yaşlı bir adamla evlenir. Bu adamın ilk eşi ölmüş ve onu çocuklarla baş başa bırakmıştır. Kimin getirdiği bilinmeyen gri mektuplarla adam giderek içine kapanır ve

eşinden uzaklaşır. Adamın yeni eşi ise kıskançtır ve onun ilgisinin giderek bölünmesinden endişe eder: “Kocasının gizemli bir esarete doğru sürüklendiğini hissediyordu” (Wharton, 1936, s. 777). Hikâye ilerledikçe, bu mektupların rahmetli eşine katılması için adama yapılan çağrılar olduğu ortaya çıkar. En sonunda da adam ortadan kaybolur. Yaşça daha büyük olan kadının, ilk eşinin, sahipneciliği kendini göstermiştir. Wharton’da alışıldık bir sonuç olduğu üzere, genç kadının oedipal zaferi gibi görünen şeyin ömrü kısa olur ve felaketle sonuçlanır. Wharton’ın yaptığı ve küçük kızın durumuna benzeyen tersine çevirmede, sonunda yalnız kalıp yas tutan yaşça büyük olan Demeter değil, genç kadındır.

Özetle, Edith Wharton’ın otobiyografik ve kurgusal yazıları boyunca Persephone, yasak nar, yasaklanmış cinsellik, oedipal ve ensestiyöz temalarla ilgili içeriğin tekrar edişi, zenginliği ve iç içe geçmesinin cazibesi gözlemlenebilir. Bu fantezilerin onun şahsi zihinsel ve cinsel yaşamında da egemen olduğunu destekleyen kanıtlar olduğunu düşünüyoruz.

Tartışma

Okuma yazma bilen, büyümüş de küçülmüş kızlar olan Wharton ile P Hanım’ın Persephone ile yaptıkları bilinçli özdeşim hem klinik hem de biyografik malzemededir. P Hanım’ın analiz çalışması boyunca ve Wharton’ın yaşamının edebî ve biyografik analizlerinden yapılan çıkarımlarla Persephone hikâyesinin bu kadınlar için taşıdığı bilinçdışı anlam net biçimde ortaya çıkmıştır. Persephone efsanesi, hem P Hanım’ın hem de Wharton’ın bilinçdışı cinsel ilişki ve bekâret kaybı korkularını, kadınlar için cinselliğin kaçması güç olan tecavüzün veya zorla bağlanmanın somut veya ona işaret eden biçimleri olduğuna dair görüşlerini ve olabildiğince ensestiyöz çıkarımlar barındıran bir oedipal çatışmayı cisimleştirir. Her iki kadın da annesini yasaklayıcı, cinsel anlamda tutucu ve sosyal görgü kurallarıyla haddinden fazla haşır neşir biri olarak; özdeşim kurulması güç nesneler olarak deneyimlemişlerdi. Bu çocukluk deneyimlerinden kalan müşterek miras, sert bir süperegoydu. Her iki kız da -biri bir dizi kardeşin sonuncusu olarak ve biri on üç yıl aradan sonra doğmuş olduğundan istenmemenin azabını ve anneleriyle kurulacak yakınlığın hasretini çekmiş olmalı. Demeter/Persephone efsanesi de anneye bu yoğun fakat ikircikli ilişkiyi barındırdığından, bu kızların ilgisini çekmişti. Zira bu efsane her ikisine de kendi

cinselliklerinin ve ona karşı sorumluluklarının reddedildiği bilinçdışı bir savunma yapısı temin etmişti. Anneleriyle kurdukları nispeten çatışmalı ilişkilerden dolayı, zihinlerinde annelerine ait olan cinselliklerinin sorumluluğunu alma becerilerinde iyice ketlenme söz konusuydu.

Çağımızın pek çok psikanalitik yazarı, oidipal dönem öncesinde anneyle kurulan çatışmalı ilişkilerin, kızların daha sonraları cinselliklerini sahiplenmekte ve ondan keyif almakta yaşayacakları zorluklara zemin hazırladığını öne sürmüştür. Chasseguet-Smirgel'ye (1970) göre, erken dönem gelişimi boyunca küçük bir kızın kendini tümgüçlü, iğdiş edici anne imgesinden kurtarma ihtiyacı, genellikle babanın veya fallusun idealize edilmesiyle ve kendi kadın cinselliğinin reddedilmesiyle sonuçlanır. Benjamin (1990) normal gelişimde cinsel arzusun bir nesnesi olarak, onun üzerindeki bir özne olarak değil, görülen anne ile özdeşim kurmak zorunda olan kızlarda ortaya çıkan cinsel zorlukları tarif eder. Torok (1992) cinsel arzusun kabullenilmesine taş koyan anal çatışmalardan bahseder: "Hem hâkimiyet hem de rekabetin aynı nesnede üst üste bindirilmesi, anal evreden çıkış yolunu tıkar ve kızı arzularından feragat etmeye zorlar" (s. 168). Hoffman (1996), psikanalitik kuramın kadınsı öznelliği, yani pek çok kadın için çatışmalı olan cinsel hazzın öznesi olmayı kabul etme kapasitesini, kavramsallaştırmada zorluk yaşadığını ikna edici biçimde tartışmıştır.

Her iki örnekte de efsanenin hem savunma amaçlı bilinçli kullanımını hem de daha genel olarak var olan bilinçdışı bir kümelenmeyi görürüz. P Hanım'ın ve Wharton'ın aileleriyle olan ilişkilerinin bazı yanları sıkıntılı olsa da, dinamiklerinin sıradışı veya eşsiz olmadığını düşünüyoruz. Bu ikisi belki abartılı örnekler de olsa, bizce nispeten "normal" ya da tipik kadın gelişiminin önemli yanlarına işaret ediyorlar. Benzer şekilde, erkeklerdeki çarpıcı patolojik örnekler de tipik erkek oidipal gelişiminin anlamlarını aydınlatmaya yardımcı olur.

Demek ki, bu efsanenin açıklayıcı gücü elimizdeki örnekleri de aşar. Anneye duyulan özlem, oidipal dönem öncesindeki bilhassa da yeme ve ayrışma-bireyleşme temaları çevresinde toplanan meseleler kesinlikle bu popüler efsanenin uyandırdığı karmaşık dokunun parçalarıdır. Fairfield (1994) erken dönem üçgenleşmesini oluşturan unsurlara vurgu yapar. Biz daha da ileri gidip, Persephone'nin en nihayetinde enestiyöz oidipal ve kesinlikle cinsel bir trajedi olduğunu iddia edebiliriz. Efsanedeki ana karakterlerden Demeter, Zeus

ve Hades kardeşlerdir. Dolayısıyla, Persephone'yi kaçıran ve kraliçesi yapan aslında dayısıdır/amcasıdır. Persephone'nin de Zeus ile Demeter'in, yani iki kardeşin, çocuğu olduğunu unutmayın. Bu efsaneye yönelik psikanalitik yorumların gözden kaçırdığı diğer bir şey de, anneyle yakınlığını koruyabilmek adına kızın kendi cinsel arzularının öznesi olmaktan ve onları sahiplenmekten savunmacı biçimde feragat etmesidir.

Bu hikâyeye hareket kazandıran, Kore'nin kaçırılması/tecavüzüdür. "Kore," bakire veya evlenmemiş kadın anlamına gelen Yunanca bir kelimedir. *Demeter'e Övgü*'de, Kore onu kaçıran Hades'le birlikte olduktan sonra Persephone adını alır. Dolayısıyla bu, bir bakirenin cinsel açıdan donanımlı bir kadına dönüşmesinin hikâyesidir. Klasik ilime göre, "Yunan mitolojisindeki kırlar, sınır bölgelelidir; hem cinselliğe geçişle hem de yeraltı dünyasıyla ilişkilendirilir... Bir kırdan kaçırılma ve bir grup bakire motifi, kızın evliliğe hazır olduğunu gösterir" (Foley, 1994, s. 33-4). Daha önceki bir çalışmamızda (1997) bekâreti kaybetmenin hem kadınların hem de erkeklerin zihninde sıklıkla bir tecavüz ve çocukluk dünyasından kaçırılma fantezisi şeklinde, bir sınır ya da eşik fenomeni olarak, yer aldığını görmüştük.

Gerek entelektüel gerekse İncil'deki anlamıyla cinsel bilginin yasak doğası, Adem ile Havva ve bilgi ağacının yasak meyvesi hikâyesi sayesinde epeyce tanınmıştır. Yukarıda bahsi geçen masumiyetten cinselliğe/ölümlülüğe geçiş unsurunu tanımlayan özellik budur. Persephone efsanesindeki yasak meyve, narıdır. Nar tanesini yemek, kızın cinselliğe geçiş yaptığını ve onu içine kabul ettiğini gösterir. Klasik olarak, kocasının evinde yemek yiyen bir kadın, kocasının alanındaki yeni yaşamına geçişi kabul etmiş demektir. Mitolojideki narlar, kan, ölüm, doğurganlık ve evlilik ile ilişkilendirilir. Nar tanesinin yenmesi aynı zamanda hamile kalmaya da işaret eder. Hikâyedeki çiçek sembolizmine ve onun bekâret, cinsellik ve doğum ile olan bağlantısına daha önce bizim kadar başkaları da dikkat çekmiştir (Lupton, 1993). Wharton'ın yukarıdaki paragrafın yer aldığı günlüğü, bebeklerin çiçeklerde bulunduğu dair inancını açıkça ortaya koyar. P Hanım'ın da bahçe işleri ve çiçek takıntısı vardır; onları, tatmin edilmemiş bebek arzusuyla bilinçli ya da bilinçdışı olarak bağlar. Dolayısıyla, Persephone'nin çiçek toplaması bekâretin kaybedilmesine ve hamile kalmaya işaret eder. Kızın cinselliğe karşı ikircikli tutumu, arzu ile gönülsüzlük arasındaki salınımlarda yansıtılır.

Bu da akla, P Hanım'ın bekâretini kaybedişi hakkında konuşurken şüphe, inkâr ve reddi kullanmasının yanı sıra Wharton'ın yaklaşan nikâhından kaynaklanan anksiyete semptomlarını getirir.

Kore/Persephone'nin çözümlemesinden istifade ederek, kız hem anne-sine sadık ve yakın kalıp hem de cinsel olabilir. Persephone için her ilişkinin bir mevsimi vardı. Her biriyle geçirdiği zaman net biçimde ayrılrsa da üç karakter içerdiği açıktı; anne, baba ve kız. Buradaki üç katılımcı olan Demeter, Hades ve Persephone birbirleriyle ikiye ikiye zaman geçirirler: anne ile baba Kore, eş/sevgili ile cinsel Persephone. (Oidipus'ta da her üç tarafın hep birlikte sonsuza kadar mutlu yaşadığı bir çözümleme olmadığını gözlemledik). Sekse ve esirliğe mecbur bırakılmış gibi görünse de, Persephone güçlü bir eş ve yeni bir alanın kraliçesi hâline gelir. Persephone'nin hikâyesindeki sıkça atlanan paradoksal çekirdek, küçük kızın oidipal trajedisine tatmin edici bir çözüm niteliği taşır. Oidipal drama için merkezî önem taşıyan anne-kız arasındaki rekabetin, Persephone ile Demeter'in görünür anlatısının bir parçası olmadığı iddia edilebilir. *Demeter'e Övgü*'de sadece kızını özleyen, çılgına dönmüş ve sevgi dolu bir anne vardır.⁶ Gelgelelim tüm bu öykü, anne-kız arasındaki rekabete karşı savunmacı bir tutum olarak yorumlanabilir. Persephone açısından annesiyle arasındaki direkt rekabeti gölgeleyen, cinsellik/baba ile masumiyet/anne arasındaki çatışma olmuştur. Persephone ile Demeter'in hikâyesi, bu çok katmanlı psikolojik anlamlarından ve bilhassa da oidipal ve cinsel çatışmalara getirdiği çözümünden dolayı P Hanım'a, Wharton'a ve bizce birçok başka kadına çekici gelmiştir. Peki ya erkekler açısından cazibesi? Biseksüel özdeşime ve psişik biseksüelliğe ek olarak, Persephone/Demeter efsanesinin sevgi dolu anne ile yakınlığa mecburi geri dönüş fantezisinin gururunu yaşasınlar diye erkeklere verilmiş bir başka şans olup olmadığını merak ediyoruz.

Bu efsane aynı zamanda dişi Oidipus karmaşasını ve bunun erkek Oidipus karmaşasından ne bakımdan ayrıldığını anlamamıza yardımcı olabilir. Çağımızın Chodorow (1978) gibi nesne ilişkileri kuramcıları, ayrılığın kız çocuk için erkek çocuk için olduğundan çok daha zor ve çarpıcı olduğunu savunmuştur. Chodorow, gelişim sürecinde kızın birincil nesne olan anneden ayrılması gerektiğini;

⁶ Rekabete, efsanenin başka bir kısmında rastlarız; Demeter ile ölümlü kadınlar bir erkek bebeğe sahip olmak ve onu etkilemek için birbirleriyle mücadele ettiğinde.

bir yandan da elinde onunla, aynı cinsiyetten olan nesneyle, özdeşleşme görevi bulunduğunu öne sürer. Karşı cinsten bir nesneyle yani babayla özdeşim kurmak ise, erkek çocuğun anneden ayrılmasına yardımcı olmakla birlikte otonomiye duyduğu abartılı ihtiyaç karşısında onu daha savunmasız bırakır. Chodorow, anne ile kızı arasında bu kadar katı olmayan, daha geçişken bir sınırın anneye daha güçlü bir bağ anlamına geldiğini varsayar. Ne var ki, sınırlarla ilgili bu varsayımlar bize biraz fazla genellenmiş göründüğünden sorguya açıktır.

Kadınlar, bekâretin bozulması ve cinsellik üzerine düşündüğünde anneden ayrılmak ve anneye ilişki temalarının ön plana çıktığını gözlemlemiş olduk. Efsanenin pek çok versiyonunda, kaçırılan Persephone annesi için acı acı ağlar. Sosyal ve kültürel gerçeklikler, bu kayıp ve ayrılık hissinde önemli belirleyici unsurlardır. Pek çok toplumda evlilik kızın annesinden, ailesinden ve evinden, bazen tamamen, ayrılmasını gerektirir. Yeni bir rol ve kimliğe taşınması için davet edilen kadın, geçmişini ve çocukluğunu geride bırakır.

Kadınlarda bekâretin kaybında anneden ayrılmanın oynadığı rolün önemine dair gözlemin *illa da* benlik ile öteki arasındaki geçişken sınırı veya regresif, patolojik yahut oedipal dönem öncesi yorumları gösterdiğini hissetmiyoruz. Ayrılık malzemesi, sık sık yanlışlıkla veya otomatik olarak çocuksu veya oedipal dönem öncesi olarak yorumlanır. Biz bunun yerine ayrılık temalarının her gelişim evresinde yer aldığını söylüyoruz. Dişi oedipal düzene, aynı erkek düzenine olduğu gibi, daha erken dönem çatışmalar da dâhildir. Dişi oedipal evrenin içinde anneye, cinsellik çevresinde yoğunlaşan güçlü bir ilişki yer alır. Bakım verme, kontrol veya bireyleşmeye dair oedipal dönem öncesi meseleleri bu temsil etmez veya onlara eş değildir.

Dişi pozitif oedipal düzene has olan, genelde birincil bakım veren kişi olan aynı cinsiyetteki ebeveynle (anneye) arada bir rekabet ortaya çıkmasıdır. Anne/bakım verici ile ilişkisini sürdürmesi gereken kız, bir yandan da onunla rekabet etmek ve özdeşim kurmak zorundadır. Benzer şekilde, Person (1982) da kız çocuklarının gözünün oedipal dönemde erkek çocuklarındakinden daha çok korktuğunu çünkü rakibinin aynı zamanda bağımlı olduğu doyum kaynağı olduğunu vurgular. Tyson (1989), Lax (1995), Chasseguet-Smirgel (1970) isimlerinin her biri kızın annesiyle bağının kızın Oidipus durumunun ilerlemesinde ya da çözümlenmesindeki önemine ilişkin görüş bildirir.

Buna tamamen zıt olarak, pozitif oïdipal düzende erkek çocuk bağımlı olmak durumunda olduğu birincil bakım veren kişiyle (anneyle) bir rekabetle karşı karşıya kalmaz. Bu ihtiyacın, kızın oïdipal evresine illa da çocuksu veya oïdipal dönem öncesine ait olarak yorumlanması gerekmeyen bir ayrılık tadı kattığını vurguluyoruz. Küçük kızın oïdipal dönemden geçerken karşı karşıya kaldığı oldukça hassas psikolojik görevlerin karmaşıklığını yansıtır.

Freud (1931), kız çocuğun anneyle oïdipal dönem öncesi bağının uzunluğu ile gücünün daha fazla olduğunu belirtmiş ve bunu kati bir oïdipal çözüme ve güçlü bir süperegounun gelişmesine yönelik motivasyon eksikliğinden (örn. iğdiş edilme) kaynaklandığını (1925) varsaymıştır. Biz ise bir kızın annesiyle olan ilişkisindeki bazı durumların da eşit ölçüde kati bir çözümlenmeye yol açabileceğini, sadece biçiminin farklı olacağını savunuyoruz. Bu konuyu ele alan başka yazarlar da olmuştur. Mesela Chasseguet-Smirgel (1970), kızın oïdipal durumunda yer alan ve anneyle anal çatışmaları yansıtan eşsiz ve güçlü bir suçluluk kaynağının olduğundan ve bunun erkekte yer almadığından bahseder. Bernstein (1983a), Blum (1976) ve Gilligan (1982) gibi diğerleri de süperegounun kızın annesi ile olan ilişkisinden kaynaklanan özgün biçim ve içeriklerini, oïdipal durumunun farklı düzenini tasvir eder. Bu tür yazılar, kızlardaki ahlaki gelişimi açıklamak için iğdiş edilme anksiyetesinden başka unsurlara başvurur. Bunlar arasında kadın sünneti korkusu ve kadınlara özel diğer genital anksiyeteler, her iki ebeveynin de sevgisini kaybetmekten duyulan korku ve nesne kaybına yönelik korkular yer almaktadır. İğdiş edilme anksiyetesine ek olarak, sevginin ve nesnenin kaybına ilişkin korkular ile sadakat çatışmalarının erkeklerde de ahlaki gelişim ve süperego oluşumunda merkezi bir konumda yer aldığına inanıyoruz. Ne var ki, kızın oïdipal ikileminin çözümü ve süperegounun oluşumunu teşvik eden güçlerle ilgili kapsamlı bir tartışma bu makalenin kapsamında yer almıyor.

Hem oïdipal öykü hem de Persephone efsanesi, cinsellikle ilgilidir ve heteroseksüelliğin gelişimsel enstetiyöz kökenlerini betimler. Cinayet, iğdiş edilme ve güç ile otorite üzerine çatışmalar, erkek paradigması için esas ve belirgindir. Buna karşın, yakın ilişkilerin sürdürülmesi Persephone hikâyesindeki dişi için merkezi önem taşır. Şiddet ve cinsellik/ölüm mevcuttur ama cinayet, iğdiş edilme ve açık rekabet değildir; kadının agresyonu gölgede kalmıştır. Oidipus'un cezası korkunç ve kanlıyken; Persephone için bu ceza yılın bir kısmını annesinden

uzakta, cinsellik ile ölüm dünyasına dalmış bir hâlde, “mutsuz bir sürgünde” geçirmek anlamına gelir. Persephone aynı zamanda negatif oidipal karmaşa denen kavramı, kızın annesine duyduğu sevgiyi de kapsar. McDougall (1970) kadınlardaki dişi homoseksüel sevginin “uyumlu kadını doğa”ya erişebilmek için psişeye dâhil edilmesi gerektiğini öne sürer.

Dolayısıyla, baş kahramanın bir erkek olduğu oidipal paradigma hikâyesi anneye sadakat çatışmasını içermediği için kız çocuğunun durumuna Persephone hikâyesinin olduğu kadar iyi uymaz. Kızlara hitap eden veya onların ni-rengi durumunun bazı yanlarını yakalayan başka öyküler ve efsaneler de vardır (bkz. Bernstein, 1983b; Kestenbaum, 1983; Shainess, 1982) fakat bize göre bunlar nesne ilişkilerinin, çatışmaların ve savunmaların organizasyonunu Persephone hikâyesi kadar iyi bir araya getirmezler.

Persephone’nin ikilemindeki unsurlar, her kadının psişe-içi deneyiminin ve oidipal karmaşanın bir parçasıdır. Persephone efsanesi doğurganlık ve dönem-sellik, bekâret ve kaybı, anneye ilişki ile ilişkilerin genel anlamdaki önemi gibi fikirleri barındırdığından, dişi Oidipus karmaşasını Oidipus Rex hikâyesinden çok daha iyi yakalar. Bizler de dişi Oidipus karmaşasının yerine “Persephone Karmaşası”nın koyulabileceğini öneriyoruz. Ne var ki, bu tezi destekleyebilmek için daha fazla araştırma ve klinik veri gerekiyor.

İngilizce orijinalinden çeviren: Elif Okan Gezmiş

Kaynakça

- Arthur, M. (1994). Politics and pomegranates: An interpretation of the Homeric Hymn to Demeter. H. P. Foley (Haz.). *The Homeric Hymn to Demeter* içinde, (s. 214-242). Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Benjamin, J. (1990). The alienation of desire: Women's masochism and ideal love. C. Zanardi (Haz.). *Essential Papers on the Psychology of Women* içinde, (s. 455-479). New York, NY: New York Univ. Press.
- Bernstein, D. (1983a). The female Oedipal complex. N. Freedman ve B. Distel (Haz.). *Female Identity: Conflict in Clinical Practice* içinde, (s. 101-142). Northvale, NJ: Jason Aronson, 1993.
- Bernstein, D. (1983b). The female superego: a different perspective. *IJP*, 64, 187-200.
- Blum, H. (1976). Masochism, the ego ideal and the psychology of women. *APA*, (Suppl.), 24, 157-192.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1970). Feminine guilt and the Oedipus complex. J. Chasseguet-Smirgel (Haz.). *Female Sexuality* içinde, (s. 94-133). Londra: Karnac, 1992.
- Chodorow, N. (1978). *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*. Berkeley, CA: Univ. California Press.
- Chodorow, N. (1994). *Femininities, masculinities, sexualities*. Lexington, KY: Univ. Press Kentucky.
- Erlich, G. C. (1992). *The sexual education of Edith Wharton*. Berkeley, CA: Univ. California Press.
- Fairfield, S. (1994). The Kore Complex: The myths and some unconscious fantasies. *IJP*, 75, 243-263.
- Foley, H. P. (Haz.). (1994). *The Homeric Hymn to Demeter*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Freud, S. (1916). Introductory lectures on psychoanalysis. *S.E.* 15-16.
- Freud, S. (1925). Some psychical consequences of the anatomical distinction between the sexes. *S.E.* 19.
- Freud, S. (1931). Female sexuality. *S.E.* 21.
- Gilligan, D. (1982). *In a different voice*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Hirsch, M. (1989). *The mother/daughter plot: Narrative, psychoanalysis, feminism*. Bloomington, IN: Indiana Univ. Press.

- Hoffman, L. (1996). Freud and feminine subjectivity. 'The psychology of women: Psychoanalytic perspectives'. *APA, (Suppl.)*, 44, 23-44.
- Holtzman, D., Kulish, N. (1997). *Nevermore: The hymen and the loss of virginity*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Irigaray, L. (1991). *Marine lover of Friedrich Nietzsche*. (J. C. Gill, Çev.). New York, NY: Columbia Univ. Press. (Özgün eser 1980 tarihli).
- Jung, C. G. (1967). The psychological aspects of the Kore. C. G. Jung ve K. Kerényi (Haz.). *Essays on a Science of Mythology; The Myth of the Divine Child* içinde, (s. 156-177). Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.

Heteroseksüellik, Ortoseksüellik, İdioseksüellik (Öbürcinsellik, Düzcinsellik, Bencinsellik)

Bülent Somay^[*]

“Homoseksüellik” terimi yüz elli yıl kadar önce ortaya çıktığında, zıttı olan “heteroseksüellik” terimi henüz ortada yoktu. Ne ironiktir ki, Viktorya Devri’nden beklenileceğinin aksine, bu ilk kullanım homoseksüelliğin bir “hastalık” veya patoloji olduğunu iddia etmiyordu. Terim ilk defa, Macar kökenli Avusturyalı bir yazar olan Karl-Maria Kertbeny’nin Prusya’nın Sodomi Karşıtı Kanunları’na karşı çıkmak amacıyla 1869 yılında yayınladığı bir broşürde anonim olarak kullanıldı. Üstünden on yılı aşkın bir süre geçtikten sonra, bu defa Gustav Jäger imzalı ve daha “saygıdeğer” bir yayın olan *Die Entdeckung der Seele*’de (Ruhun Keşfi, 1880), yanında zıddıyla beraber (“homoseksüellik/heteroseksüellik”) yer aldı. Hatta, Kertbeny güya Jäger’in kitabı için Homoseksüellik üzerine bir bölüm de yazacaktı. Ne var ki, Jäger kitap boyunca Kertbeny’nin terminolojisini kullanmasına rağmen Kertbeny’nin katkısının “fazla tartışmalı” olacağına kanaat getirerek bundan vazgeçmişti:

Kertbeny’nin yeni terimi *homoseksüellik*’i ilk kullanışı, birleşik Almanya’nın tamamında geçerli olacak “doğal olmayan yollardan zina” kanununun kabul edilmesine karşı çıkan bir anonim broşür yayınladığı 1869 yılının sonbahar aylarına rastlar. *Heteroseksüel* sözcüğü ise Almanya’da 1880 yılında homoseksüelliği savunmak amacıyla bir zoolog tarafından kaleme alınmış olan *Ruhun Keşfi* kitabında ilk kez kullanılmıştır (Katz, 2007, s. 53-4).

[*] bsomay@bilgi.edu.tr

Homoseksüellik tabirinin, bu defa Viktoryenliğe de layık bir biçimde, yani bir psikopatoloji olarak benimsenmesini sağlayan ise elbette Richard von Krafft-Ebing'in 1886'da yayınlanan o kötü şöhretli *Psychopatia Sexualis*'i olmuştur. Havelock Ellis bu tabiri Krafft-Ebing'den¹, Freud ise Ellis'ten ödünç almıştır. Gelgelim, Ellis ve Freud, homoseksüelliği bir psikopatoloji, bir hastalık olarak değil, bir "sapma," "sapkınlık" biçimi ya da Freud'un daha sonra kullanacağı tabirle insan cinselliğinin bir "çeşidi" olarak görürler. Ayrıca, bu isimler homoseksüelliğin, isim babası Kertbeny'nin broşüründe iddia edildiği gibi irsi olmadığını, daha ziyade sonradan edinildiğini veya yine Freud'un ileride söyleyeceği gibi "duraksamış gelişim"²in bir sonucu olduğunu düşünürler:

Homoseksüelliğin bir avantaj olmadığına şüphe yok, ancak utanılacak bir şey, bir kusur veya bir aşağılanma sebebi olduğu da söylene-
mez; hastalık kategorisine dâhil edilemez; biz, homoseksüelliğin cinsel gelişimdeki belli bir duraksama sonucunda ortaya çıkan bir cinsel işlev çeşidi olduğunu düşünüyoruz. Gerek tarihte gerekse modern çağda, saygı görmüş pek çok kişi ve hatta oldukça büyük isimlerin de bir kısmı homoseksüeldi (örn. Plato, Michelangelo, Leonardo da Vinci

¹ Ellis "homoseksüel" terimini ilk kez J. A. Symonds ile birlikte yazdığı 1897 tarihli *Sexual Inversion*'da kullanmıştır; bu kitap daha sonra 6 ciltlik *Studies in the Psychology of Sex*'in (Cinsellik Psikolojisi Üzerine Çalışmalar) ikinci cildi olarak yayınlanmıştır.

² Freud'un bu tartışmasının öncülleri sağlam olsa da, Aydınlanmacı gelişimcilik önyargısı tarafından bir ölçüde çarpıtılmıştır. "Kadın orgazmı" meselesindeki gibi, Freud burada da çocukluktaki biseksüellikten yetişkinlikteki heteroseksüelliğe veya çocukluktaki "klitoral orgazm"dan yetişkinlikteki "vajinal orgazm"a (Freud, 1995) hiçbir kesintiye uğramadan uzanan doğrusal bir ilerleme üzerinden düşünür. Bu doğrusal gelişim kuramına göre, eğer bir çocuk narsisistik evredeyken "duraksarsa," daha sonra ilerleyip heteroseksüelliğe veya kız çocuklarının durumunda "vajinal orgazm"a erişmesi mümkün olmayacaktır. Bu gelişimci yaklaşım, tek bir erkek ile tek bir kadın arasında gerçekleşecek cinsel birleşmenin insan cinselliğinin en "gelişkin" biçimi olduğunu varsayar. Homoseksüelliğin veya klitoral orgazmın ise bir patoloji veya suç olmamakla birlikte çocuksu bir nitelik taşıdığını düşünür. Aslında büyük ölçüde radikal olan teorik çerçevesinde bu tür bir Aydınlanma damarının yer alması, Freud'un cinselliğin egemen anlatı yapısının belkemiğini sorgusuz sualsiz, nihayet erişilmiş bir şey olarak, kendisinden önce gelen her şeyin telosu olarak kabul etmesine ve böylelikle kendinden menkullük tuzağına bir kez daha düşmesine sebep olur. Freud'un Aydınlanmacılığı üzerine bir tartışma için bkz. Phillips, A. (1995). *Terrors and experts*. Londra: Faber & Faber; özellikle de "Önsöz," s. 1-17.

vs.). Homoseksüelliği suç addetmek, adil olmadığı gibi zalimce bir hareket olacaktır. Bana inanmıyorsanız, Havelock Ellis'in kitaplarını okuyun (Freud, 1951, s. 787).

“Homoseksüellik/heteroseksüellik” gibi hamurunda katı bir ikili karşıtlık bulunan çift biçimli bir kavramın yaygın kullanımına karşı daha sonra geliştirilen sav, bu kavramların daha “özü gereği” veya “doğal” görünmesini sağlaması itibarıyla aslında bir *özcüleştirme*³. Bu özcüleştirmenin tek işlevi, homoseksüelliği daha geniş kapsamlı bir cinsel ifade özgürlüğü gündeminden ayırmaktır. Ben “heteroseksüelliği” şimdiki kullanımından kurtarmayı ve ona gerçek anlamını yeniden tahsis etmeyi öneriyorum. Heteroseksüellik şu an “*straight*”⁴ bir cinselliğin eş anlamlısı olarak kullanılıyor. Oysa “*hetero-*” ön eki, hem “öteki” hem de “düz yolun haricindeki” anlamı taşır. Dolayısıyla, “heteroseksüellik” aslında erkek ve baba tahakkümü ile kadının mecburi tekeşliliğe dayanan ortodoks cinsel ifade ve uygulamaların haricinde kalanların tamamını barındıran bir çatı olarak düşünülebilir. Bu doğrultuda, “*hetero*”nun karşıtı, “*homo*”dan ziyade “*ortho*” (*straight*) veya “*idio*” (benlik) olacaktır. Böylelikle, *ortoseksüellik* (düzcinsellik), cinsel ifade ve uygulamalarda “*straight* olmak,” ortodoksluk anlamı taşıırken; *idioseksüellik* (bencinsellik) ise *böylesi* bir cinsellikte “öteki”nin varlığını kabul etmeyi reddeden bir narsisist cinsellik tezahürüne karşılık gelecektir.

³ Herhangi bir niteliği “özel” olarak damgalamak, o niteliği betimlediği nesne/kategori ile özdeş kılmaya ve böylece, o nesne/kategori de onunla birlikte değişip kimliğini yitirmedeği müddetçe, onu değişmez ve mutlak kılmaya yol açar. Dolayısıyla, örneğin açgözlülüğün ve bencilliğin insanlığın *özü gereği* var olan bazı nitelikler olduğu hipotezini ortaya atarsak, bencilce veya açgözlüce olmayan davranışların bizi insandan başka bir şey hâline getirdiğini de kabul etmemiz gerekir. Aynı şekilde, eğer heteroseksüelliğin mutlak bir genetik veya endokrin yapının özüne mahsus olduğu hipotezini kurgularsak, heteroseksüelliğin değişmez ve tarihdışı olduğunu da kabullenmek zorunda kalırız. Gelgelelim, heteroseksüelliğin (veya güya onun “zıttı” olan homoseksüelliğin), tarihsel karakterini kabul ettiğimizde, onun değişime ve dönüşüme açık olduğunu da onaylamış oluruz. Demek ki, cinsellikte alakalı meselelerde mevcut durumda radikal bir değişim meydana gelmesini hedefleyen her tür kuramsal yaklaşımın başlangıç noktasında, varoluşumuzu tanımlamak için kullandığımız temel kavramların tarihselliğini (ve dolayısıyla değişkenliğini) ortaya koyan *özcü olmayan* bir aksiyomun yer alması gerekir.

⁴ Kelime anlamı “düz” olan *straight*, İngilizcede aynı zamanda heteroseksüelin eşanlamlısı olarak kullanılır.

Çok daha önemli siyasi meseleler dururken (örn. eşcinsel evlilikleri, homofobi, trans bireylere karşı işlenen nefret suçları), “terminolojiden ibaret” bir meselede “suyu bulandırıp” gereksiz bir kafa karışıklığı yaratmanın ne gibi bir lüzumu olduğu sorulabilir. İşte tam da bu nedenle ve tam da şimdi terminolojimizi gözden geçirip yeniden yaratmalıyız. Eylemin kendisi ile siyasi sonuçlarını birbirinden ayırıştırma ihtiyacı bugün hiç olmadığı kadar belirgindir. Bunun nedeni, homoseksüel tercih/yönelimin siyasi sonuçlarının her daim kural tanımaz, altüst edici bir izlenim bırakmasıdır. Genellikle, homoseksüellerin de normal durumun yapısını değiştirmeye uğraşan; mevcut cinsiyet ilişkilerine, günlük yaşamda kabul görmüş cinsellik standartlarına, tüm bu cinsiyet, cinsellik ve nesillerarası ilişkilerin düzenlenmesi için temel bir çerçeve görevi gören aile yapısına karşı hareket eden radikal kişiler olduğu düşünülmüştür.

Gay ve lezbiyenlerin evlenmek, çocuk dünyaya getirmek, evlat edinmek veya yetiştirmek için verdiği politik mücadelenin söylemi ve genel yapısı, (çoğunluğu değilse de) çok sayıdaki gay ve lezbiyenin ilk bakışta görüldüğü kadar altüst edici kimseler olmadığını net bir şekilde ortaya koymuştur (D’Emilio, 2006). Bu insanların önemli bir kısmı aslında *normallik* için; homoseksüellik eylemi tek başına ne kadar “radikal” ve “altüst edici” görünse de, mevcut sosyal yapı ve aile içinde kendilerine ait bir yer bulup huzurlu bir yaşam sürmek için uğraşıyordu. Daha önceki algının hatalı bir kimlik, yapılan eylemi failin kendisi zannetmek üzerine kurulu olduğu düşünülürse, bu hiç de öngörülemez bir gelişme değildi. Sırf alışılmışın dışında bir cinsel yönelimi olduğu için bir kişinin radikal ve hatta daha da kötüsü, “devrimci” olması beklenmemelidir. Homoseksüellik, bir seçim veya tercihten ziyade bir yönelim olabilir ancak aynı şey altüst edicilik, radikallik veya devrimcilik için kesinlikle söz konusu *değildir*. Bunların gerek cinsel partner seçimi gerekse yaşam biçimi veya siyasi konum bakımından birer *tercih* olduğu ortadadır. Homoseksüel bir yönelim, belirli bir dönem ve o dönemin kültürü doğrultusunda kişinin kimlik siyaseti meselesinde şu ya da bu duruşu benimsemesini gerektirebilir, ancak kişiyi kendi başına altüst edici kılmaz. Kimlik siyaseti, büyük ölçüde var olmaya, tanınmaya ve eşit haklara sahip olmaya yönelik bir mücadeledir; mevcut düzende radikal bir değişiklik yaratma gibi bir gayesi yoktur. Elbette bu, böylesi bir kimlik siyasetine dikkat ve destek verilmemesi gerektiği anlamına gelmiyor. Aksine, her tür radikal/devrimci siyasi konum genelde böyle bir siyasetle başlar. Kendisini bu gündemin ihtiyaç ve öncelikleriyle kısıtlamasa da, onu sürdürmeye ve desteklemeye devam ettikçe meşrulaşır.

Terminolojinin değiştirilmesi konusundaki önerim işte bu noktada kullanışlı ve hatta gerekli bir nitelik kazanır: “heteroseksüel” ve “*straight*” tabirlerinin karşısında yer alan “homoseksüel,” “gay” ve “lezbiyen” tabirleri günümüzdeki farklı cinsel ifade biçimlerini karşılamakta yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle, pek çok aktivist ve araştırmacı, çok sayıda biseksüellik ve travestilik biçiminin yanı sıra “transseksüel,” “transcinsiyet” ve bilhassa da “queer” gibi kavramları dağarcıklarına ekleme ihtiyacı hissetmiştir. *Straight* haricindeki cinsel pratikleri işaret etmek üzere “heteroseksüellik” kavramının yeniden temellük edilmesi (Situasyonist terminolojiyle ifade edersek; *détournement*), cinsel pratikler, yönelimler, tercihler ve ifadeler alanında hâlihazırda mevcut olan kavram karmaşasına katkıda bulunmaktan ziyade bizi çözüme biraz daha yaklaştıracaktır. “Ortoseksüellik” ve “idioseksüellik” terimlerinin (aslında bunlar birer neolojizmdir) bu spektruma dâhil edilmesi mutlak bir gereksinim olarak nitelendirilemese bile kavramsal çerçevesinin yerleşmesine yardımcı olacağı ortadadır.

Hiç Bitmeyen Tartışma: Gen mi, Çevre mi?

Homoseksüelliğin irsi mi olduğu yoksa sonradan maruz kalınan bazı unsurlarla mı ilişkili olduğu meselesi, en az terimin kendisi kadar eskidir. Gelgelelim, bunun tamamen “bilimsel” bir tartışma olmadığına, çoğu zaman siyasi saikler de barındırdığına dikkat etmek gerekir: Ortada ne zaman meşruiyetle alakalı bir gündem olsa, bu ister homoseksüelliğin suç olmaktan çıkarılması olsun, isterse de yakın zamanda olduğu gibi, homoseksüel evliliklerin yasallaşması talebi olsun, bunun bilinçli bir tercih olmadığı ve dolayısıyla bir suç ya da kabahat olarak görülemeyeceği savı ön plana çıkarılarak tartışmanın irsilik vurgusu güçlendirilir. Örneğin, kendisinin de gay olduğunu açıkça ifade etmiş olan nörolog Simon LeVay şöyle yazar: “[G]ay kişiler bana, bulgularımın kendi içlerindeki ‘gay doğmuş olma’ veya özünde *straight* kişilerden farklı olma hissini doğruladığını söylemiştir” (LeVay, 2011, s. x). Homoseksüelliği suç olmaktan çıkarma girişiminin bir bedeli olacağı muhakkaktır. Bu bedelin adı, *tibbileştirme*dir. Bir şeyin, belli genetik veya endokrinolojik özelliklere sahip bazı insanlarda doğal veya irsi (dolayısıyla da kaçınılmaz) olduğunu söyleyerek onu suç olmaktan çıkarmaya çalıştığınızda, onu *tibbileştirme* riskini de beraberinde getirirsiniz. Bu her zaman *patolojileştirme* anlamına gelmese de, yine de bu eylem onu tıp söyleminin sınırları içine yerleştirir. Psikiyatrik tıp söyleminde ise, bir “bozukluk” ile bir karakter

niteliği arasındaki çizgi genelde oldukça incedir. Tıbbileştirmeye bir defa boyun eğdiniz mi, patolojileştirme riski ömrü billah yakanızdan düşmez.

Gay evlilikler için yürütülen siyasi kampanya esnasında, Kertbeny'nin ilk başta öne sürdüğü üzere homoseksüelliğin doğuştan geldiği, biyolojik kökenli olduğu; bir tercihten ziyade bir "yönelim" olduğu savının yeniden kullanılmaya başlanması, *özcüleştirme* riski de taşır. Bu, Toplumsal Cinsiyet ve Queer çalışmalarının içine düşmemek için başından beri dikkatli davrandığı bir meseledir. Ne de olsa, homoseksüellik karşıtı hemen her sav, onun doğal olmadığı, üremeyle ilişkili olmadığına göre insan doğasına aykırı olduğu varsayımından yola çıkmıştır. Bunlara karşı olarak geliştirilen temel (radikal) sav ise "doğal" diye bir şeyin olmadığını, "doğal" denilen şeyin aslında egemen biyolojik/tıbbi söylemin inşa ettiği bir kavramdan ibaret olduğunu öne sürer. Homoseksüelliğin (veya "*straight*" haricindeki herhangi bir cinsel çeşidin) sahiden de "doğal" olduğu iddiası, neyin "doğal" olduğunu sorunsallaştırma çabalarını bir kenara bırakarak biyolojik özcülüğe dönüşü temsil eder.

Yakın zamanda yapılan nörobiyolojik araştırmalarda, hayvanlarda "homoseksüelliğe" benzer davranışlar gözlemlenmiştir. Bu gözlem, homoseksüelliğin irsi/doğal bir kökeni olduğu savını desteklemiş gibi görünse de aslında tam aksini kanıtlamaktadır. Bu son bulgular sahiden de bazı erkek hayvanların birbiriyle çiftleştiğini göstermektedir. Gelgelelim, göstermeyi başaramadığı iki nokta vardır: (i) Dişiler arasında da cinsel çekim/performansın mevcudiyeti; (ii) "Dişi pozisyon" diye tabir edilen rolü üstlenen (yani penisi içine alan, "pasif" konumdaki) erkeklerin, bunu istekle ve haz alarak yaptıkları⁵.

⁵ Bonobolar ile ve yunusların bazı alt türleri ile ilgili bulgular bu genel yaklaşımdan oldukça farklıdır ve ayrıca ele alınmalıdır. Bu hayvanlar, gerek genetik gerekse evrimsel açıdan insanlara çok daha yakındır ve sınır durumlar oluştururlar. Bu hayvanlarda dişi homoseksüelliği mevcut olduğu gibi, erkek homoseksüelliğinde de her iki partner de cinsel eyleme müdahil olur. Bu da, neredeyse insanımsı bir nitelik taşıdıklarına; cinsel olanla üremeye yönelik olanı birbirinden ayırdıklarına (ya da ayırmaya başladıklarına) işarettir. Bonoboların cinsel özellikleri için, örneğin, bkz. De Waal, F. (2005). *Our inner ape*. New York, NY: Riverhead Books ve De Waal, F. (2009). *The age of empathy: Nature's lessons for a kinder society*. New York, NY: Harmony Books. Benekli sırtlan örneği ise bambaşka bir mesele, çünkü bu türün dişilerinin cinsel organlarının biçimi neredeyse tıpatıp erkeklerinki gibidir. Dolayısıyla, üreme davranışında cinsiyet rolleri biraz karışıktır. Öte yandan, benekli sırtlan hayvanlar aleminde bu anlamda bir istisna olduğundan bizim tartışmamız üzerinde nihai bir etkisi yoktur.

“Homoseksüel” olduğu söylenen bu davranış, alfa erkeğin baskın/saldırgan davranışıyla ve pasif konumdaki erkeğin boyun eğen davranışıyla kısmen de olsa açıklanabilir. Nörobiyolojik açıdan ise, koyunlar veya yaygın kullanımıyla “gay koçlar” üzerinde yapılan araştırmalar, koçların yalnızca %8-10’unun istikrarlı “homoseksüel davranış” veya “erkek yönelimli cinsel tercih” sergilediğini; “normal” olanlardan belirgin bir hormonal/hipotalamik fark gösterdiğini ortaya koymuştur (örn. bkz. Roselli ve Stormshak, 2010). Hipotalamusun pek çok görevinden biri, alınan kokuyu içgüdüsel/üremeye yönelik bir davranışa dönüştürmektir: “Homoseksüel” veya “erkek yönelimli” koçların hipotalamik yapıları ve endokrin düzeyleri, dişi koyunlarınki ile benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla da, inanmayacaksınız ama, bu koçlar dişileri değil diğer koçları tercih etmektedir. Bu da demektir ki, koçları “tahrik eden” dişilerin değil, erkeklerin kokusudur.

Nöral/endokrin yapılar arasındaki fark ile buna tekabül eden üreme davranışı farkı, elbette bir neden sonuç ilişkisine işaret eder. Ne var ki, beşeri bilimlerde neden sonuç ilişkilerini salt formüllerle veya tamamen mantık simgelerinden müteşekkil denklemlerle ifade etmek mümkün değildir; bunu *dil* ile yapmanız gerekir. Dolayısıyla, buradaki sorun bu çalışmaların kullandığı *dil* ile başlar. Bu çalışmalar bulgularını sinirbilimsel/evrimsel terminolojiden “gündelik dil”e çevirdiklerinde “kendinden menkullük” tuzağına tekrar tekrar düşerler. Örneğin, bir koyunun *homoseksüel* olması için önce seksüel (cinsel) olması gerekir. Ne yazık ki, biyoloji, sinirbilim, psikiyatri ve özellikle de evrimsel psikoloji hâlâ cinsel davranışı üreme davranışıyla karıştırmakta ısrar etmektedir. Hayvanların cinsiyetleri vardır ancak cinsel varlıklar değildirler; onlarda yalnızca varoluşlarının bir parçası olan üreme içgüdüleri vardır. Hâl böyle olunca, homoseksüel veya şu-yada-bu-seksüel olmaları mümkün değildir; yalnızca genetik veya hormonal yapılarının içgüdüleri vasıtasıyla onlara emrettiği şekilde çiftleşirler.

Pek çok nörobiyolojik çalışma ise, hayvanların çiftleşme davranışıyla ilgili deneylerden elde edilen verileri incelerken “cinsel” tabirini ısrarla kullanmaktadır. Öyle ki, çiftleşen hayvanlardan “cinsel partner” olarak bahsettikleri bile olur: “Hayvanlarda, *cinsel partner* seçimi cinsiyete özgü feromonların verdiği sinyallerin büyük oranda etkisi altındadır” (vurgu bana ait, Berglund, Lindstrom ve Savic, 2006, s. 8269). İlaveten, “Hayvan çalışmalarına göre, *cinsel partner* seçimi cinsiyete özgü feromonların sinyallerinin büyük oranda etkisi altındadır. Bu sinyaller, anterior hipotalamusta bulunan dişi ve erkek çiftleşme merkezlerinde işlenir” (vurgu bana

ait, Savic, Berglund ve Lindstrom, 2005, s. 7356)⁶. Öncelikle, çiftleşen hayvanlardan “cinsel partner” diye bahsetmek, hayvan davranışını insan ilişkisi örüntüleri üzerinden açıklamaya çalışması itibarıyla tamamen antropomorfik bir alışkanlıktır. Birbirine, hatta bazen yaşam boyu, “partner”lik eden hayvanlar da vardır elbette. Ne var ki, bu noktada kullanılan “partner” tabiri, gerçekte insanlara özgü bazı ilişkisel nitelikleri barındırmaması sebebiyle okuru yanlış yönlendirmektedir. Eksik olan nitelikler şunlardır: Cinsiyet performansı, sosyal statü, ailevi beklentiler ve tabii ki sevgi (erotik veya başka türlü). İnsanlardaki karşı cins partnerlerle eşleşme davranışı ile hayvanların çiftleşmesini mukayese etme ısrarı, (muhtemelen bilinç-dışında) İncil’i referans alarak çalışan bir zihnin işaretçisidir:

RAB Nuh’a, “Bütün ailenle birlikte gemiye bin” dedi, “Çünkü bu kuşak içinde yalnız seni doğru buldum. Yeryüzünde soyları tükenmesin diye yanına temiz sayılan hayvanlardan erkek ve dişi olmak üzere yedişer çift, kirli sayılan hayvanlardan ikişer çift, kuşlardan yedişer çift al (Yaratılış, 7:1-3).

Genetik ve sinirbilim alanlarında çalışan pek çok bilim insanı, dindar olmadığını açıkça ifade eder; hatta ateist olanları da vardır. İncil’deki gibi ortodoks bir “heteroseksüel” eşleşme hükmüne büyük oranda karşı çıksalar da, Nuh’un Gemisi’nin antropolojik yapısına bağlı kalmayı sürdürerek, hayvanların “cinsel” çiftleşmesine insanın cinsel partnerliğinin bir modeliymiş muamelesi yapar ve böylelikle kendinden menkul açıklama tarzına boyun eğler.

Tarihî açıdan ise, insanlar cinsel davranışı çoktan üreme davranışından ayırmış ve bu sayede kendilerini de (pek çok şeye ek olarak) hayvanlardan ayırtmıştır. Burakın suni döllenme ve tüp bebek (cinselliksiz üreme) alanındaki gelişmeleri, bin yıldır var olan ve kusurları giderek azaltılan doğum kontrol (üremesiz cinsellik) yöntemleri bile bunu açıkça ortaya koymaktadır. İnsanlara içgüdüler hükmetmez. Bizi cinsel partnerimize çeken yalnızca koku duyumuz veya nörobiyolojik yapımız değildir. Bu unsurların da rolü olabilir elbette, ancak bu binlerce yıllık süreçte bunların önemi giderek azalmıştır. İlk olarak, insanlarda

⁶ Bu nörobiyolojik çalışmalar çoğunlukla birbirini tekrar eder ve aynı veri kümelerini (veya çok benzerlerini) kullanır. Referans olarak verdiğim bu iki çalışmada da görülebileceği üzere, giriş paragraflar hemen hemen aynı terminolojiyi kullanmaktadır. Bu arada, bu çalışmaların aynı üç kişi tarafından yapıldığını, yalnızca isimlerinin farklı bir sırayla yazıldığını da belirtmek isterim.

koku duyusu, görsel ve işitsel duyularla çatışır. Bu durum, kokunun cinsel davranıştaki⁷ önemini azaltarak hipotalamusun kısmen de olsa pas geçilmesini sağlar. İkincisi, insanların artık eskiden olduğu gibi kestirme yollara sahip duyuları kalmamıştır. Her bir duyunun önce algı-bilinç bariyerinden (Freud bunu *pcpt-cs* olarak kısaltıyordu) geçip hayvanlarda henüz bulunmayan prefrontal kortekste işlenmesi gerekir.

Demek ki, son dönemlerde olduğu gibi, cinsel davranışın nedensel yapısını “doğa”da, duylarda, hormonlarda, feromonlarda veya sinir öbeklerinde aramak beyhudedir. Bunlarda bir şekilde cinsel davranışla da ilişkili olan *üreme* davranışının nedensel yapısını bulabiliriz belki. Ne var ki bu yapı, insanların haset-şiddet-narsisizm’den şükran-empati-sevgi’ye uzanan karmaşık cinsel davranışlarının boyutunu açıklamakta yetersiz kalacaktır. Örneğin, bu ayrımı yapmayı ısrarla reddeden evrimsel psikologlar, “cinsel davranış” kavramını basit bir “çiftleşme stratejisi”ne⁸ ve dolayısıyla üreme davranışına indirgemekle kalmaz; kuramlarına hatırı sayılır bir darbe indirebilecek olan gay ve lezbiyen cinselliklerini görmezden gelir veya onları (siyasi doğruculuk derecelerine göre bu iki tabirden birini seçerek) doğal bir “kusur” ya da “farklılık” olarak tanımlarlar. İnsanın üreme davranışı ile onların evrimin taleplerine gösterdikleri tepki arasında güçlü bir *negatif* ilişki bulunduğu gerçeğini de yok sayarlar: İleri yaşlarda çocuk sahibi olan kadınlar, az çocuğu olan veya hiç çocuğu olmayan kadınlar, tekeşlileşen erkekler (bu biraz seri bir tekeşlilik de olabilir), üremeye yönelik olmayan davranış çeşitliliğinde artış, vb.. John D’Emilio, 2006’da, 1960’lar ve sonrası için şu tespitleri yapar:

Boşanma giderek yaygınlaştı. Kürtaj imkânı artsa da, çok sayıda kadın evlilik dışı çocuk dünyaya getiriyor. Tek ebeveynli ailelerin sayısı arttı. Evli olmayan erkek ve kadınların birlikte yaşaması öyle yaygın hâle geldi ki,

⁷ İlginçtir ki, Gustav Jäger’in Kertbeny’nin ikili homoseksüel/heteroseksüel terminolojisini popülerleştirmiş olan kitabı *Die Entdeckung der Seele*, koku duyusunun evrimdeki ve cinsel davranıştaki rolüne fazlasıyla vurgu yapar ve neredeyse ruhu kokuyla özdeşleştirme noktasına varır (bkz. Jaeger, G. (1884). *Entdeckung der seele*. Leipzig: Ernst Günthers Verlag).

⁸ Örneğin, bkz. Buss, D. (1995). *The evolution of desire: Strategies of human mating*. New York, NY: Basic Books. Yalnızca üremeyle ilişkili olan “içgüdü”ye kıyasla tamamen insani/cinsel bir kavram olan “arzu”nun, Buss’un terminolojisinde “adapte edilip” bir “çiftleşme stratejisi” hâline gelmesi ilginçtir.

Nüfus Memurluğu bu fenomeni de sınıflandırıp saymaya başladı. Kadının işgücüne katılım oranı aniden yükseldi. Doğum oranları, yenilenme [nüfusu sabit tutma] düzeyine indi. Heteroseksüel Amerikalılar'ın yaşam biçimleri hayret verici bir çeşitliliğe erişti. Kişi, yaşamı süresince bir partneriyle aynı eve çıkıp, ayrılıp, bir başkasını bulup, evlenip, çocuk sahibi olup, boşanıp, yine çocuğu olan (veya olmayan) bir başkasıyla yaşamaya başlayıp, yine ayrılıp, yine birlikte yaşayıp, yine evlenip bir üvey ebeveyn olabilir. Bu süreçte dâhil olan yetişkinlerin tamamı çalışarak kendini geçindirmektedir.

Bu değişimleri izah etmek için kullanılabilecek kısa ve öz yol şudur: 1960'ların başından itibaren çok ama çok sayıda heteroseksüelin yaşamı, homoseksüellerin muhayyel yaşamlarına giderek daha fazla benzedi (D'Emilio, 2006).

Bu noktada artık mesele, Nuh-u Nebi'den kalma "Gen mi Çevre mi?" tartışmasının bir versiyonu niteliğindeki (ve nafiye bir tartışma olduğu defalarca gösterilmiş) "*doğuştan*" mı gelir yoksa "*sonradan*" mı olur gibi basit bir tercihten ibaret değildir. Mesele artık adamakullu diyalektik bir boyut kazanarak iki seçenekten yalnızca birinin geçerli olmadığı, daha ziyade her ikisinin birlikte var olduğu bir hâl alır. Bazı hayvanlarda ve hatta bir bakıma kısmen hâlâ "hayvan" olduğu söylenebilecek insanlarda, hemcinsi ile *çiftleşme* tercihi içgüdüsel olabilir, muhtemelen de böyledir. Ne de olsa, pek çok nörobiyolog bu konuda ısrar etmekte ve bize buna ilişkin kanıtlar sunmaktadır. Gelgelelim, bu sav, insanlarda "homoseksüel davranış" dediğimiz şeyi açıklamaya yetmez; zira *cinsel* davranış çok daha karmaşıktır ve üreme davranışına kıyasla aşırı-belirlenmiştir⁹. O hâlde, insanın cinsel davranışında ve yönelimlerinde/tercihlerinde rol oynayan irsi ve gelişimsel

⁹ Dolayısıyla, "insan öjenisi" için ortam hazırlama suçlamasının yanı sıra gay ve lezbiyen toplulukların tepkisiyle de karşı karşıya kalan Roselli, (ki kendisi gay-koç çalışmalarının öncül isimlerinden biridir) kendisini şöyle savunur: "[...] İnsan cinselliği, beynin yapısı ile hormonlar arasındaki etkileşime indirgenemeyecek kadar karmaşık bir fenomendir" (alıntıl原因 Schwartz, J. (2007, Ocak 25). Of gay sheep, modern science and bad publicity. *The New York Times*. <http://www.nytimes.com/2007/01/25/science/25sheep.html?pagewanted=all> adresinden alınmıştır.) Elbette bunu "bilimsel" bir makalede değil, bir gazete mülakatında ifade etmiştir. Bu durum, bilimsel terminolojinin "çevirilerinden" kurtulmuş bir "gündelik dil" in uygun bir biçimde kullanılmasının bilim insanlarını hakikate nasıl yaklaştırdığını da gösterir.

unsurları daha iyi anlayabilmek için, öncelikle cinsellik ile üreme arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalışmalıyız.

Cinsellik mi, Üreme mi?

Salt bir olasılık olmaktan çıkıp gerçeğe dönüştüğü anda tüm ataerkil düzeni tehdit edeceği için, “cinselliğin üremeden ayrılması” özellikle de 20. yüzyılda önemli bir mesele hâline gelmiştir. Ataerkil düzenin Katolik Kilisesi gibi ideolojik öncüleri, yaklaşmakta olan bu tehdidi hemen fark etmişlerdir. Bunu, Kardinal Ratzinger’in meşhur *Ratzinger Raporu*’nda görebiliriz: “Cinselliğin üremeden ayrılması, aksi yöndeki en kötü senaryoya; mediko-teknik deneylerle üremenin cinsellikten ayrılmasına yol açmıştır”¹⁰ (Ratzinger, 1985, s. 84-5).

¹⁰ Aynı Kardinal Ratzinger’in yirmi yıl sonra Papa seçilip XVI. Benedict ünvanı alacağını belirtmek gerek. Bu da gösteriyor ki, üremenin cinselliği zapt etmesi sahiden de her baskıcı düzenin gündeminde üst sıralarda yer alır. Ratzinger, 2012’deki Noel Konuşması’nda bu konuya yer vererek yeni cinsellik ve cinsiyet kuramlarının gayet farkında olduğunu (ve onlara karşı tetikte olduğunu) göstermiştir:

Bu [yeni] [cinsellik] felsefesine göre, cinsiyet artık doğanın bir parçası değil; insanların onu kabul etmesi ve ona kişisel bir anlam yüklemesi gerekiyor: Bu, eskiden bizim için toplumun seçtiği ancak artık kendi seçiminiz olan bir sosyal rol. Bu kuramın ne kadar yanlış olduğu ve barındırdığı antropolojik devrim apaçık ortadadır. İnsanlar, bedensel kimliklerinin getirisini olan bir doğanın olduğu fikrine karşı çıkmaktadırlar. Bu bedensel kimlik, insanda belirleyici bir unsurdur. İnsanlar doğalarını reddedip bunun onlara önceden bahsedilmiş bir şeyden ziyade kendi kendilerinin yaptığı bir şey olduğuna inanıyorlar (Ratzinger, J. A. (as Pope Benedict XVI) (2012, Aralık 21). *Address of his holiness Benedict XVI on the occasion of Christmas greetings to the Roman Curia*. Ekim 18, 2013 tarihinde http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguricuria_en.html adresinden alınmıştır.)

Ratzinger’in beklenmeyen “istifasının” ardından seçilen Papa Francis ise bu politikada değişiklik yapılacağına dair işaretler vermiş; homoseksüelliğe, doğum kontrolüne ve kürtaja çok daha hoşgörülü bir tutum sergilemiştir (bkz. Goodstein, L. (2013, Eylül 19). Pope says church is ‘obsessed’ with gays, abortion and birth control. *The New York Times*. Ekim 29, 2013 tarihinde http://www.nytimes.com/2013/09/20/world/europe/pope-bluntly-faults-churchs-focus-on-gays-and-abortion.html?hp&_r=0 adresinden alınmıştır). Bu durum, Katolik Kilisesi’nin artık ortodoks doktrinde kaskatı durmaktansa “rüzgâra göre hareket etme”ye daha meyilli olduğunu gösterir. Ancak unutmayalım ki, rüzgâra göre hareket etmek, boyun eğmek değildir. Aksine, savaşmanın çok daha zekice bir yoludur.

Cinsel özgürleşmeye öncülük eden aktivistlerin hiç değilse bir kısmının bu “tehdit”ten bihaber olmadığını ve bunu bir fırsat olarak gördüğünü de eklemek gerek. Hem bir Gay aktivist hem de Toplumsal Cinsiyet ve Queer Çalışmaları alanında araştırmacı olan John D’Emilio, bu gözlemi Ratzinger’den çok daha önce yapmıştır:

[K]apitalizm, cinsellik ile üremenin birbirinden ayrılmasına yol açtı. İnsanın cinsel arzusu artık üreme şartı gerektirmiyor ve seçim alanına giderek daha fazla dâhil olmakta. Bizim gay ilişkilerimiz üreme çerçevesinin tamamen dışında yer aldığından, lezbiyen ve homoseksüellerin bu ayrım potansiyelinin en açık cisimleşmeleri olduğu söylenebilir. Erotik seçimlerin ne denli kabul göreceği, toplumun cinsel ifadeyi pozitif ve yaşamı zenginleştiren bir oyun biçimi olarak görmeye ne kadar meyilli olduğuna göre değişir. Hareketimiz bir “azınlık” mücadelesi olarak başlamış olabilir ancak artık her insanın kişisel yaşamının bir parçası olan cinsel ifadeyi “özgürleştirmeye” çalışmamız gerekiyor (D’Emilio, 1983, s. 110).

D’Emilio’nun gözleminde de yer aldığı üzere, gay ve lezbiyen cinselliği üremesiz cinselliğin en net göstergelerinden biri olmakla birlikte, üreme matrisinin dışındaki tek cinsellik değildir. Üremeyle ilişkili olmayan, üreme içgüdüsüne teslim olmayan her “çeşit” cinsellik, ataerkil düzenin cinsellikle/üremeyle ilişkili politikaları bakımından altüst edicidir. Ataerkillik, “aile” yapısını cinsel davranışın olası tek çerçevesi ve alanı olarak tayin ederek, cinselliğin üremeye tabi olmasını sağlamıştır¹¹. Bu da, cinsellikle/üremeyle ilişkili bir eylemin, varoluşunu şu üç yaktan birine dayandırması gerektiği anlamına gelir: (i) kadın çokeşliliği yasağı; (ii) hemcinsle cinsellik yasağı ve (iii) çocuk cinselliği yasağı.

Daha yakından bakılırsa, bu yasakların her birinin *babalığın* egemenliğini önce mümkün, sonra kalıcı kılmaya hizmet edecek şekilde tasarlandığı görülebilir.

¹¹ Elbette burada Ataerkillik’in “yüce” versiyonundan bahsediyoruz. Söz konusu versiyon anneliğin kutsallığını, ebeveyne sevgi ve saygı duymayı, babanın evin ve ailenin direği olduğunu öğretir. Öteki, “derin” Ataerkillik versiyonu olan ve “üst tabakanın” boşluklarını dolduran, söküklerini diken, oluklarını temizleyen “alt tabaka,” fahişelik kurumunu ortaya çıkararak, kadının tekeşliliği uğruna kendi çokeşliliğinden gönülsüzce vazgeçen erkeklerin “nefes alabileceği bir alan” yaratmıştır. Cinselliksiz üremenin insan toplumunun vazgeçilmez bir parçası olduğunun canlı kanıtı olan bu yarı-yasal, hor görülen fahişelik, cinsel ilişkileri düzenleyen tek yasal ve yüce merci olan “aile”nin her daim peşinden gitmiştir.

Kadınları tekeşliliğe mecbur bırakmak, genetik babanın kimliğinden emin olmanın tek yoludur (yakın zamanda geliştirilen DNA testleri hariç). Bu sayede, *babalık* denilen komünal/toplumsal konum mümkün hâle gelir. Diğer iki yasak ise, üremeye yönelik olmayan cinselliği neredeyse imkânsız hâle getirerek, üremenin cinsellik üzerinde tahakküm kurmasını sağlar. Cinselliğe, ancak üreme davranışının bir yan ürünü olduğu müddetçe tahammül edilir. Hatta bazen bu bile yeterli olmaz: Avrupa’da Katoliklik ile Püritanlığın hüküm sürdüğü orta-çağlardan 20. yüzyıla uzanan dönem, kadın cinselliğinin sistematik olarak bas-kılanışına tanıklık etmiştir. Cadı avları ve doğum kontrolünün yasaklanması bu sürecin birer temsilcisidir. Juliet Mitchell’ın 1975’te belirttiği üzere, tüm bu yasaklar, Ataerkilliğin, (erkeğin egemenliğinden ziyade) *babanın egemenliğinin* saltanatına hizmet eder:

Kadının ve erkeğin insanlık tarihindeki görelî yerini, ataerkilliğin bu özgül niteliği belirler: varsayılan, tarih öncesine ait, öldürülmüş babanın kanunu. Bu “baba” ve onun temsilcileri -tüm babalar- ataerkil toplumun zarurî tezahürleridir. Mutlak güç, *erkeklerde* değil, *babalardadır*. Bu ne biyolojiye, ne de belli bir topluma ait bir meseledir. Bu mesele, başlı başına insan toplumuna aittir (Mitchell, 2000, s. 408-9).

Ataerkil bir düzene sahip olmakla birlikte, Klasik Yunan ve belirli bir ölçüde de Roma toplumları konuya farklı bir çözüm getirmişti. Bu toplumlarda, cinsellik üremeden radikal bir biçimde ayrılarak üreme kadının var olabildiği tek alan olan ailenin, evin, *oikos*’un, sınırlarına hapsedilmiştir. Cinsellik (eros veya cinsel sevgi) ise “ev”in dışına, *polis*’e ya da *agora*’ya, yerleştirilmiştir. Bu, cinselliğin yalnızca erkekler arasında yaşanabildiği anlamına gelir. *Polis*’de yeri olmayan kadınların *eros*’ta da bir rolü olamaz. Dolayısıyla, Klasik Yunancada *âşık*’a ve *maşuk*’a (sevene ve sevilene) karşılık gelen sözcükler (*erastes* ve *eromenos*) erildir.

Bu “düzenleme”nin tıkr tıkr işleyemeyecek kadar düzgün olduğu şüphe götürmez. Bazı istisna ve tahribatlar olmakla birlikte (örn. Sappho’nun *eros*’u kadınsılığa uygun bir hâle getirme çabası veya Sokrat’ın homoerotizm uğruna “aile”yi soğukkanlılıkla bir kenara atabilmesi gibi), işin en sonunda Klasik Yunan Demokrasisi ile erken dönem Roma Cumhuriyetçiliği yerlerini imparatorluk ve krallıklara bıraktığında, günün kazananı cinselliğe boyun eğdiren üreme

olmuştur. Toplum otoriterleştikçe, Ataerkil düzen erkek homoerotizmine ayrılmış boş alanı ortadan kaldırma ihtiyacı duymuştur: Kadınları ve çocukları köleleştirmek için tasarlanmış olan bu düzen, en sonunda erkeklerin en azından büyük bir kısmını da köleleştirmiştir.

Yeni Terminoloji İhtiyacı

“Homoseksüellik” terimi, Klasik dönemde yaşamış bir Yunan vatandaşına hiçbir şey ifade etmezdi çünkü bu çift dilli bir sözcüktür (*homo-* Yunancada “aynı”; *sexus* ise Latince “kadın veya erkek cinsiyetine sahip olmak” demektir). Latince konuşan biri için ise bu terim kulağa iyice tuhaf gelirdi çünkü Latince *homo-* ön eki “insan” anlamı taşır. Ayrıca, *sex* sözcüğü (ki İngilizcede hem “cinsellik” hem de “cinsiyet” anlamına gelir) ancak 20. yüzyıldan itibaren “cinsel birleşme” veya “cinsel çekim” anlamı kazandığı için, bahsettiğimiz bu iki kişinin bu terimin *seks* kısmını bizim anladığımız gibi anlaması mümkün olmayacaktı.

Her koşulda, eğer Klasik Yunan vatandaşımıza “homoseksüellik” tabirinin ne anlama geldiğini (“homoerotizm” terimi daha iyi bir seçim olabilirmiş) sabırla izah etseydik, bu adam (ne de olsa tüm vatandaşlar erkekti) zaten aşıkâr olan bir şeyi ispatlamaya çalıştığımızı düşünürdü: *Eros* zaten başka ne anlama gelebilirdi ki? *Eros*, erkekler arasında olan bir şeydi. *Bizim* kadınlarla yaptığımız şey, türün devamı için gerçekleştirmeye mecbur olduğumuz bir cinsel birleşmeden ibaretti.

Öte yandan, 18. Yüzyıl Avrupası da bu terimi anlama konusunda daha iyi bir performans göstermezdi. Mesela, Kant 1797 yılında şöyle yazmıştı:

Cinsiyetlerin bu tür bir doğal birliği [*Geschlechtsgemeinschaft*] ya salt hayvan Doğası (*vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio* [çalkantılı şehvet, başıboş cinsellik, zina]) ile ya da Yasa ile ilişkilidir. Yasa, Evlilik-tir (*matrimonium*). Evlilik, farklı cinsiyetlere [*Geschlechts*] sahip iki insanın birbirlerinin cinsel yetilerine [*Geschlechtseigenschaften*] yaşam boyu sahip olmak üzere bir Birlik oluşturmaktır. – Çocuk dünyaya getirme ve onu eğitme Maksudı, her zaman, cinsiyetlerin içine müşterek bir arzu ve temayül yerleştirmeye yönelik bir Doğa Maksudı olarak görülebilir. Gelgelelim, evlenen kişilerin önlerine böyle bir maksat

koyması, evliliğin meşruiyeti için şart değildir. Aksi takdirde, artık çocuk sahibi olunamayacak bir noktaya gelindiğinde evliliğin feshedilmesi gerekirdi¹² (1887, s. 77).

Bu savdan da görülebileceği gibi, Kant bir “cinsel birlik”in, veya *Geschlechtsgemeinschaft*’in, meşru olması için (a) kanuna uygun gerçekleştirilmesi ve (b) evliliğin, çocuk sahibi olunamayan (ama bundan sakınılmayan) noktaya geldiğinde feshedilmemesi koşuluyla, çocuk dünyaya getirmek ve eğitmek maksadı taşıdığını söyleyen doğaya uygun gerçekleştirilmesi gerektiğini savunur. Ne var ki, aynı zamanda *cins* ve *cinsiyet* anlamına gelen *Geschlecht* tabirinin kullanılmasından da anlaşıldığı üzere, Kant bu tür bir *cinsel eylem*den bahsetmemektedir. Kant’a göre, cinsel birlik ancak iki farklı cinsiyet arasında gerçekleşen ve nihai amacı üremek olan bir birleşme anlamına gelebilir.

O hâlde, dilsel açıdan, cinsellik ile üreme arasındaki bir ayrımı ancak *sex* sözcüğünün cinsiyete ek olarak cinsel davranış anlamında da kullanılmaya başlandığı 20. yüzyıl itibarı ile yapabiliriz. Latince *sexus* sözcüğünün kökeni, bölmek veya (ikiye) ayırmak anlamına gelen *secare* sözcüğüne dayanır. *Secare*, aynı zamanda İngilizcede “bölüm” anlamına gelen *section* sözcüğünün de kökenidir. Bu da, insan ırkının (hayvanlarda da olduğu gibi) erkek ve kadın yarılarından oluşacak şekilde bölümlere ayrılmış olmasıyla alakalıdır. Bu yarılar arasındaki bağlantı genetik veya erotik olabilir. Genetik tabiri Yunancadaki *genos*’tan (ırk veya tür, Lat. *genus*) ve/veya *gonos*’tan (doğum veya döl) gelir; “erotik” ise, 20. yüzyılın terminolojisinde cinsel sevgi anlamına gelen *eros*’tan türer. Klasik Yunan dilinde, *genos* ile *eros* arasında doğrudan bir ilişki yoktu; Roma sonrası/Hristiyan Avrupa medeniyetinin ortaya çıkışıyla birlikte *eros* bir anlamda cinselliğinden giderek uzaklaştırıldı ve hazdan çok acıya sebep olan bir çeşit steril, Platonik heteroseksüel sevgi anlamına gelmeye başladı. *Genos* veya *genus* ise anatomik/tıbbi bir te-

¹² Orjinal metin, 1797’de yayınlanan *Die Metaphysik der Sitten*’dır (Ahlakın Metafiziği). 1887 yılında yayınlanan William Hastie çevirisi, ikinci çeviridir. İlk çeviri, orijinal metinden yalnızca iki yıl sonra, 1799’da yayınlanmıştır. Yayında çevirmenin ismi yer almasa da biz bu kişinin John Richardson olduğunu biliyoruz. Ne yazık ki, bu metine erişmek oldukça güç olduğundan 18. yüzyılın sonunda *Geschlecht* kelimesinin nasıl çevrilmiş olduğuna dair bir kıyaslama yapma imkânım yok.

rime (*genital* organlara¹³ işaret eden), dönüşerek, 20. yüzyılda genetik biliminin ortaya çıkışına dek genelde bu bağlam içinde kullanılmaya başlandı. Demek ki, Kertbeny 1869 yılında “homoseksüellik” ve “heteroseksüellik” terimlerini “icat ettiğinde,” “*sex*” kavramı geçiş sürecine çoktan girmişti. Freud bu terimleri devraldığında ise geçiş süreci tamamlanmak üzereydi ve “*sex*” sözcüğünün kapsamı hâlâ üremeye hizmet etmekle birlikte *eros*’u da içine alacak ölçüde genişlemişti. Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*’de (1920) “cinsel üreme” (*gamogenesis*, çift-cinsli üreme) konusunu ele alır ancak bunu tek hücreli organizmaların yenilenme süreciyle bağlar ki *bunun üremeye hiçbir alakası yoktur*:

Bu mikroskopik canlıların ikisi, yaşlanma belirtileri göstermeye başlamadan hemen önce birleşirse, (ki sonrasında vakit kaybetmeden tekrar ayrılacaklardır) yaşlanmaktan kurtulur ve “yenilenirler”. Bu birleşme, hiç şüphesiz, daha üst düzey canlılardaki cinsel üremenin selefidir; şu ana dek üremeye ilişkilendirilmemiştir ve iki bireyin maddelerinin birbirine karışmasından ibarettir (Freud, 1961, s. 42).

Evrım biyoloğu August Weismann’ın gözlemleri *agamogenetik* (cinsiyetsiz) tek hücreli canlıların bu tür bir “birleşme” süreciyle üremediğine işaret ettiğinden, Freud’un burada (üremeden ziyade) *bildiğimiz cinsellikten bahsettiği aşikârdır*. Bu canlılar, yalnızca “yenilenir;” sitoplazma alışverişinde bulunabilmek amacıyla birbirlerine geçici bir süreliğine “açılarak” yaşam enerjilerini “yeniledikten” sonra herhangi bir “üreme,” yani *agamogenetik* organizmaların üreme biçimi olan *bölünme*¹⁴, göstergesi olmadan ayrılırlar.

¹³ Cinsel yolla bulaşan hastalıklara “erotik” veya “genital” hastalıklar denmemesi; bunların “Zührevi” (*Veneral*–Venüs’e dair) hastalıklar olarak tanınması sahiden de ilginçtir. Zührevi, Arapça bir sözcüktür; “Zühre,” Venüs’ün Arapçadaki karşılığıdır. Öte yandan, (arzu yaratan maddeler *Afrodizyak* olsa da) bu hastalıklar “Afroditik” değildir. Burada, Tanrıçaya Yunanca ismiyle değil, Latince ismiyle hitap edilmektedir. Afrodit ile Venüs aynı tanrıçanın farklı isimleri gibi görülebilir. Oysa Yunan ve Roma kültürleri arasındaki fark burada da ön plana çıkar: Afrodit, sevgi, arzu ve güzelliğin tanrıçasıdır; Kibele’ye ait bir alan olan doğurganlıktan ayrı bir noktada yer alır. Venüs ise arzu ve doğurganlığı (cinsellik ve üreme) aynı bünyede birleştiren daha kozmopolit ve eklektik bir şahsiyettir.

¹⁴ Freud, yenilenme/birleşme ile insan cinselliği arasındaki bu analogiyi kaçırmamalıydı. Ne de olsa tek hücrelilerde hücre zarlarının birbiri için açılması ile insanların ego bariyerlerinin birbiri için açılması arasındaki paralellik çok net. Ve yine, ego bariyerlerinin karşılıklı olarak açılması çok açık bir insan cinselliği betimlemesi olsa da üremeye hiçbir alakası yoktur.

Ne var ki, ancak daha gelişkin doğum kontrolü (rahim içi araç ve 1960'larda hap) ve buna karşılık, tüp bebek yöntemlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte, cinselliğsiz üreme ve üremesiz cinsellik kavramları istisnadan ziyade gerçek birer olasılık niteliği kazanmıştır. Mevcut ataerkil düzenin egemen ideologlarının 1980'lerde (*The Ratzinger Report*) paniğe kapılmış olmasının sebebi budur. Aynı dönemde, D'Emilio gibi cinsel özgürleşme aktivistleri ise burada yeni bir olasılık, hatta Kuhncu bir tabirle "devrim niteliğinde bir paradigma değişimi" görmekteydi.

Cinsellik ile üreme arasındaki kesin ayrım, çocuk cinselliğinde ve homoseksüellikte zaten içkindir. 20. yüzyılın ikinci yarısındaki teknolojik ve kültürel gelişim, bu ayrımı "heteroseksüellik" için de mümkün kıldı. Tam da bu nedenle, D'Emilio, gay ve lezbiyen hareketlerinin özgürlükçü içeriğinin, bugüne dek "heteroseksüel" olarak kabul edilenler de dâhil olmak üzere tüm cinsel ifade biçimlerini kucaklayacak kadar genişlemesi gerektiğini öngörmüştür. D'Emilio'dan on yıl sonra, Lynne Segal, feminist hareket ile gay/lezbiyen hareketi arasında bir köprü kurabilmek için "heteroseksüellik" kavramının yeniden tanımlanmasına ve altüst edilmesine duyulan ihtiyaca dikkat çeker:

Feministlerin tamamı, "heteroseksüellik" kavramına ait uygulamaları ortadan kaldırmaya veya susturmaya çalışmakla yetinmektense, onun anlamlarını yıkma çabasına destek vermelidir. Aşına olduğumuz bu dışlayıcı strateji, karşı cinsle seksten hoşlanan kadınlara karşı cezalandırıcı ve hasmane bir tavır barındırmasının yanı sıra, maksadından da sapmıştır; normatif ve baskıcı heteroseksüel söylem ve pratiklerin barındırdığı cinsiyetçi anlamlara meydan okuyacağı yerde onları destekler. Feministler, erkeklerin süregelen (ve yoğunlaşarak "fallik" sembolizmi oluşturan) sosyal gücünü ufak ufak parçalamaya devam etmeye ek olarak, *pek çok* "heteroseksüellik" olduğunu da kabul etme gibi zorlu bir görevle karşı karşıyadır (Segal, 1994, s. 259-60).

Segal'in önerisine uymak adına, belki artık heteroseksüellik ile *straight* olmak arasındaki kerameti kendinden menkul özdeşleştirmeye daha yakından bakmalıyız: Gay ve lezbiyen hareketlerinin yanı sıra akademik Queer çalışmalarında da heteroseksüellerden çoğunlukla "*straight*" tabiriyle söz edilir. *Straight*, Klasik

Yunancada, ortodoksluk (*ortho*:- düz, doğru; *doxa*: düşünce/inanç veya öğreti) sözcüğünde de görülen *ortho*- ön ekine karşılık gelir. Ama bir dakıka, *ortodoksluğun* zıddı, çeşitlilik gösteren, düz yoldan sapan düşünce veya öğreti anlamına gelen *heterodoksluk* değil mi zaten? Heterodoksluğun ön eki olan *hetero*-, *öteki* veya *farklı* anlamındaki *heteros*’dan gelir. Teolojide, heterodoksluk genelde *Batılıliğe* karşılık olarak kullanılır. Peki o zaman nasıl olmuş da “hetero” tabirinin altüst edici içeriğinden vazgeçip onu aslında taban tabana zıt olduğu “*straight*” tabirinin eş anlamlısı hâline getirmişiz? Muhtemel cevap şu: Kertbeny, homojenlik/heterojenlik ikiliği bağlamında düşünerek “heteroseksüellik” kavramını hemcins duyulan cinsel çekimin zıddı olarak kurguladı. Krafft-Ebing’in her iki terimi birden popülerleştirmesinin ardından, 20. yüzyılın başında yapılan cinsellik çalışmalarının bunları *kendinden menkul* kabul etmekten başka seçeneği kalmamıştı. *Hetero*’nun iki farklı anlamı olabilir. Bunların ilki ve daha kısıtlı bir kullanıma sahip olanı, “ikili bir yapı içindeki öteki”dir. İkinci anlam ise salt “öteki” veya “öbür”dür. 20. yüzyıl, her meseleyi yalnızca belirlenmiş ve sınırlandırılmış ikilikler bağlamında ele alıp herhangi bir çeşitliliğe veya farka yer bırakmayan muhafazakâr/Aydınlanma yapısına sadık kalarak ilk (yani kısıtlı) kullanım alanı olan anlamı benimsemiştir.

O hâlde, “heteroseksüellik” terimini, cinsel haz ile çekimin yalnızca bir yan ürün olarak var olabildiği (hatta var olamadığı) bir erkek ile bir kadının asıl amacı üreme olan tekeşli yasal “birliği”nin “düz yol”undan *gitmeyen* bir cinsellik olarak yeniden tanımlayabiliriz. Bu yeniden tanımlama çabası doğrultusunda “heteroseksüellik”ten bahsetmeyi bırakıp Segal’in tavsiyesine uyarak “heteroseksüellikler” üzerinden düşünmeye başlamalıyız. Heteroseksüellik tek olamaz; sayıca çok olması gerekir. Bu bağlamda, “homoseksüellik” de tek bir “heteroseksüellik” kategorisinin karşıtı olmaktan çıkıp çeşitli heteroseksüelliklerden biri hâline gelir. “*Straight*” cinsellik ise çokluğu kaldıramaz, *tek* olmak zorundadır. Artık “ortoseksüellik” yolu diyebileceğimiz düz, “doğru” bir yol; zoraki kadın tekeşliliğinin yolu; çocukluk cinselliği ile hemcins cinselliğinin (diğer pek çok çeşit veya “sapkınlık” ile birlikte) baskı altına alındığı yol.

Klasik Yunancada *heteros*’un (öteki, farklı) karşısında yer alabilecek bir sözcük daha var: *benlik* anlamına gelen *idios* (“nevi şahsına münhasır” anlamına ge-

len “*idiosyncrasy*” sözcüğündeki gibi). Heteroseksüel, “bir “öteki”yi¹⁵ arzulayan/ona cinsel çekim duyan anlamına da gelebilir. Bu “heteroseksüel”in zıddı ise “*idioseksüel*,” yani yalnızca kendisini arzulayan bir kimse olacaktır ki buna da *narsisist* denir.

Freud’un Weismann’ın “birleşme”yi bir cinsellik metaforu olarak kullandığına ilişkin yukarıda bahsettiğim spekülasyonu burada bize yardımcı olabilir: “Bir başka bireyin maddesinin içeri girebilmesi için hücre zarının açılması”nı (Freud, 1961, s. 42) bir cinsel ilişki metaforu ve hatta öncüsü olarak görmek oldukça kolaydır. Kadın bedeni sahiden de “açılır” ve erkeğin bedeninin en azından bir kısmını içeri alır¹⁶. Öte yandan, ektodermin *merkezî sinir sisteminin* (“korteksin gri maddesi, organizmanın ilkel yüzeysel katmanının bir türevidir ve onun asli niteliklerinden bir kısmını alnuştur” (Freud, 1961, s. 20)) öncüsü olduğunu düşündüğümüzde, metafor çok daha karmaşıklaşır. Eğer, Freud’un embriyolojiye atıfta bulunarak öne sürdüğü üzere, merkezî sinir sisteminin asıl kökeni hücre zarı ise, demek ki, bu sistemle kısıtlı olmamakla birlikte onun çevresinde yapılanmış olan *psikenin* yani zihin-ruhun da kaynağında ektoderm vardır. Hâl böyleyse, “açılmak” ile kastedilen, salt tenin veya bedensel bir uzvun açılmasından ziyade zihnin ve ruhun bir başkasına açılmasıdır.

Freud’un (aslında Weismann’ın) anlatımındaki tek hücreli canlılar, yaşam enerjilerini yenilemek amacıyla başkalarıyla birleşebilmek için hücre zarlarını açmıştı. Biz insanlar ise bunu daha farklı bir yoldan yaparız: Biz, bir “öteki” ile “birleşmek” istediğimizde ego bariyerlerimizi geçici olarak indirir, egolarımızı kısıtlı bir süre için *askıya alır* ve benzer şekilde yenileniriz. Bazılarımız (çoğunluk olmasa da kesinlikle oldukça büyük ve sesi çıkan bir azınlıktır bu) egonun geçici bir süreliğine bile olsa bu şekilde askıya alınmasına tahammül edemez.

¹⁵ Burada “ö” harfinin küçük olması, Lacan terminolojisinde arzu nesnesi anlamındaki *objet petit a*’ya (“küçük a nesnesi;” “a” burada Fransızcada “öteki” demek olan *autre*’un kısaltmasıdır) işaret eder.

¹⁶ Bu basit metaforun bile ataerkil/ortoseksüel matriksin kısmi bir olumlanması olarak görülmemesi gerekir; zira aynı “birleşme” oral ve anal sekste de (hem hemcins hem de karşı cins versiyonlarında) mevcuttur. Ayrıca, penis bu “açılma” ile gelen davete icabet edebilen tek beden uzantısı değildir. Heteroseksüelliklerin olumlanması, penisi tüm cinsel eylemin çevresinde yapılandığı tek ayrıcalıklı cinsel organ olmaktan çıkıp pek çok bedensel uzantıdan biri hâline getirir.

Evlenseler de, çocuk sahibi de olsalar, egolarından bir an için bile vazgeçmezler. Bunun sonucunda da ne kendilerinden başka birini severler ne de bir başkasıyla seks yaparlar. Egonun bütünlüğünün korunmasını, “cinsel birleşme”nin, öteki’nin bir libidinal yatırım öznesi/nesnesi olarak olumlanması önüne koyan narsisistik davranışa *idioseksüellik* adı verilebilir. İdioseksüeller, heteroseksüelliklerimize en az Ortoseksüeller kadar meydan okurlar. Hatta, adı ister “Simgesel Düzen” olsun, ister Baba/Vatan (*pater/patria*), ister Tanrı, isterse de onların tamamen bütünlük, eksiksiz, deliksiz egoları; *bire* (bir [1] her zaman bir *fallus* göstergesidir) ısrarla bağlı kalan bu iki eğilim çoğu durumda tümüyle aynı şey de sayılabilir.

Bu yüzden belki de yazının başlığındaki Yunanca ön ve son takılar kalabalığından kendimizi kurtaracak bir “Türkçe” terim seti yaratmayı denememizde fayda var. Homoseksüellik zaten “Eşcinsellik” olarak dilimize yerleşti çoktan (aslında “Hemcinsellik” daha iyi bir seçim olabilirdi, ama bu noktada “suyu bulandırmayalım”). Gayve lezbiyen terimleri de öyle. Eskiden “Heteroseksüel” dediğimiz düz (*straight*) cinselliğe Ortoseksüellik, ya da iyi bir Türkçeyle “Düzcinsellik” diyebiliriz. Bu durumda “İdioseksüellik” de kestirmeden “Bencinsellik” olacaktır. “Heteroseksüellik,” yani düz, Ataerkil, buyurgan, yasakçı cinselliğin dışında kalan alana da (çoğul kullanmanın erdemlerini de unutmadan) kısaca “Öbür-cinsellik” dememizde ne sakınca olabilir?

İngilizce orijinalinden çeviren: Elif Okan Gezmiş

Kaynakça

- Berglund, H., Lindstrom, P., Savic, I. (2006). Brain response to putative pheromones in lesbian women. *PNAS*, 103:21, 8269-8274.
- D'Emilio, J. (1983). Capitalism and gay identity. A. Snitow, C. Stansell ve S. Thompson (Haz.). *Powers of Desire: The Politics of Sexuality içinde*, (s. 467-75). New York, NY: Monthly Review Press.
- D'Emilio, J. (2006, Kasım). The marriage fight is setting us back. *The Gay & Lesbian Review Worldwide*. Mart 13, 2014 tarihinde <http://www.glreview.org/article/the-marriage-fight-is-setting-us-back/> adresinden alınmıştır.
- Ellis, H. (1915). *Studies in the psychology of sex: Sexual inversion* (Cilt II). Philadelphia, PA: F. A. Davis Company, Publishers.
- Freud, S. (1951). Historical notes: A letter from Freud (to a mother of a homosexual) (April 9, 1935). *American Journal of Psychiatry*, 107:10, 786-787.
- Freud, S. (1961). *Beyond the pleasure principle*. J. Strachey (Haz. ve Çev.). New York, NY ve Londra: W.W. Norton & Company. (Özgün eser 1920 tarihli dir).
- Freud, S. (1995). Three contributions to the theory of sex. A. A. Brill (Haz. ve Çev.). *The Basic Writings of Sigmund Freud içinde*, (s. 521-97). New York, NY: The Modern Library.
- Kant, I. (1887). *The philosophy of law: An exposition of the fundamental principles of jurisprudence as the science of right*. (W. Hastie, Çev.). Edinburgh: T&T Clark. (Özgün eser 1797 tarihli dir).
- Katz, J. N. (2007). *The invention of heterosexuality*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Krafft-Ebing, R. V. (1906). *Psychopathia sexualis*. (J. F. Rebman, Çev.). New York, NY: Rebman Company. (Özgün eser 1886 tarihli dir).
- Mitchell, J. (2000). *Psychoanalysis and feminism*. New York, NY: Basic Books.
- Ratzinger, J. A., Messori, V. (1985). *The Ratzinger report: An exclusive interview on the state of the church*. San Francisco, CA: Ignatius Press.
- Roselli, C. E., Larkin, K., Resko, J. A., Stellflug, J. N., Storinshak, F. (2004). The volume of a sexually dimorphic nucleus in the ovine medial preoptic area/anterior hypothalamus varies with sexual partner preference. *Endocrinology*, 145:2, 478-483.
- Roselli, C. E., Reddy, R. C., Kaufman, K. R. (2011). The development of male-oriented behavior in rams. *Frontiers in Neuroendocrinology*, 32(2), 164-169.

-
- Roselli, C. E., Stormshak, F. (2010). The ovine sexually dimorphic nucleus, aromatase, and sexual partner preferences in sheep. *Journal of Steroid Biochemistry & Molecular Biology*, 118, 252–256.
- Savic, I., Berglund, H., Lindstrom, P. (2005). Brain response to putative pheromones in homosexual men. *PNAS*, 102:20, 7356-7361.
- Segal, L. (1994). *Straight sex*. Berkeley ve Los Angeles, CA: University of California Press.
- Swaab, D. F. (2004). Sexual differentiation of the human brain: Relevance for gender identity, transsexualism and sexual orientation. *Gynecol Endocrinology*, 19, 301-312.



KİTAP ELEŞTİRİSİ

Psikanalizin Gör Dediği: Tefekkür Yakınlıkları'na Dair

Hakan Kızıltan^[]*

Psikanaliz insanı anlamaya ve açıklamaya dair şimdiye dek geliştirilmiş en yetkin kuramlardan birisidir. O salt ruhsallığa ait bir kuram olmanın çok ötesine geçmiş, insan ve hayat üzerine söz söyleme ehliyetine sahip büyük düşünce sistemlerinin hizasındaki yerini almıştır. Nitekim günümüzde psikanaliz, ruhsallığın doğası ve psikopatolojisine ilişkin geniş kapsamlı bir kuram ve etkin bir tedavi tekniği olmasının yanı sıra antropolojiden sosyolojiye, felsefeden ideolojiye, mitolojiden dinlere, tarihten popüler kültüre, edebiyattan sinemaya dek insan ve kültürle ilişkili hemen her alanda açıklayıcı gücüne başvuru alan bir meta-kuram görünümü arz etmektedir.

Freud psikanalizi doğa ve insan bilimlerinin yanı sıra üçüncü bir bilim olarak takdim ettiğinde kaderini en başından çizmiş, ufkunu çoktan işaret etmişti zaten. Yıllar öncesinde, psikanalizin insanı anlamak amacı güden her disiplinin başvuracağı bir kaynak olduğunu tespit etmekle kalmamış daha ötesini öngörmüştü. Şöyle der:

Bir derinlik psikolojisi ve bilinçdışının kuramı olarak psikanaliz, insan medeniyetinin evrimiyle ilgilenen tüm bilimler için kaçınılmaz bir kaynak olmuştur. Analizin nevrozların tedavisi için kullanımı onun uygulama alanlarından sadece birisidir ve gelecek yıllar belki de ortaya koyacaktır ki, en önemlisi de olmayacaktır (Freud, 1930, alıntıl原因 Erten, 2006, s. 127).

[*] hakan.kiziltan@yahoo.com

Kehanet tutmuş gözükmüyor. Günümüzde insanı ve insana dair olanı anlamaya çalışan hemen her yaklaşım psikanalizin bilgisine ve görgüsüne başvurma gereği hissediyor; psikanaliz zengin kavramsal donanımıyla söz konusu disiplinlere güçlü bir entelektüel lojistik destek sağlıyor. Psikanalizin ilgili disiplin içinde yardımcı bileşen olduğu bu kullanımın yanı sıra bizzat kendisinin başrolde olduğu klinik dışı kullanımı günümüzde *Uygulamalı Psikanaliz* adı altında özelleşmiş durumda. Karşımıza zaman zaman bir edebiyat eleştirisi, sinema analiz yöntemi, zaman zaman bir popüler kültür eleştirisi, mitoloji çözümleme yöntemi (psikomitoloji), tarihsel veya kültürel bir kişiliğin ruhsal yapısını analiz etme (psikobiyografi) vb. uğraşı olarak çıkan *uygulamalı psikanaliz*, insan ruhsallığının aracılık ettiği hemen her olguyu psikanalizin özgün kuramsal dili içinde anlamaya ve açıklamaya çalışır. Uygulamalı psikanaliz aslına bakılırsa geleneğin alışkın olduğu, hatta Freud'un yukarıda ifade ettiği öngörünün gereği olan bir üslubun giderek uzmanlaşmış hâli sayılabilir, zira bu alanda çalışan isimlerin birçoğu psikanalitik gelenekten gelen, kendileri de bizzat psikanalist olan kişiler (Erten, 2006). Ancak, klinik uygulamayla herhangi bir bağı olmayan, psikanalitik bilgiyi kendi uğraş alanı içinde temel bir perspektif olarak kullanan filozof, edebiyat ve sinema eleştirmenlerinin varlığı "*klasik uygulamalı psikanaliz*" anlayışının dışında sayılsa bile bir açıdan bakıldığında bu durum sürecin kaçınılmaz sonucu gibi gözükmektedir. Örneğin Hitchcock filmlerinden, dedektif romanlarına, popüler kültürden ideolojiye dek hemen her alanda Lacancı psikanalizi felsefi uğraşının temel rehberi yapmış olan Slovenyalı filozof Slavoj Žižek bu türün belki de en popüler ve en prototipik örneğidir.

Psikanalizin uygulama alanının çeşitlenmesi ve diğer disiplinlere mensup meslek dışı profesyoneller tarafından kendi inceleme alanlarında kullanılması zaman içinde kuramın zengin bir içerikle donanmasını sağlamış, açıklayıcı gücünü olağanüstü ölçüde artırmıştır. Disiplinlerarası her bir etkileşim psikanalitik kuramın beslendiği, yeri geldiğinde dara çekilip sınındığı, doğrulanıp pekiştiği, gerektiğinde tadil olup dönüştüğü ama her hâlükârda zenginleşerek çıkmayı becerdiği bir karşılaşma hâlini almaktadır. Psikanalizin yeni âdeti değil bu gerçik; en başından itibaren diğer disiplinlerle kâh çatışarak kâh uzlaşarak ama daima söyleşerek kendini kuran bir disiplinden bahsediyoruz nihayetinde. Nitekim Freud'un

kuramı oluşturma ve geliştirme tarzı dikkatle incelendiğinde ruhsallığı insana dair her türlü veriden hareketle ele alan ve düşünen bir bilim insanı çıkar karşımıza; kuramsal çalışmasında, seans odasında ortaya çıkan klinik verilerle yetinmemiş, antropolojik verilerden, gündelik, sosyo-kültürel gözlemlerden, edebiyat ve (oto)biyografi incelemelerinden önemli ölçüde yararlanmış, bazı önemli kavramları kendi oto-analizi de dâhil olmak üzere, klinik alan dışındaki ilişkili olguları incelemesi sayesinde elde etmiştir. Evet, psikanalizin inceleme alanı insan ruhsallığıdır ancak ruhsallığa dair metapsikolojinin oluşturulmasında kültürel, sosyal vb. olgular her zaman klinik olgularla hemen hemen eşdeğer epistemolojik kıymette sayılmıştır.

Örneğin Freud'un ilk edebî eser analizi olma özelliği taşıyan Wilhelm Jensen'in *Gradiva* adlı kısa öyküsünden başlamak üzere *Leonardo da Vinci ve Bir Çocukluk Hatırası*, *Totem ve Tabu*, *Grup Psikolojisi ve Egonun Analizi*, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, *Uygarlık ve Huzursuzlukları*, *Musa ve Tektanrıcılık* Freud'un klinik olgulardan elde ettiği kavramları kullanarak edebî, biyografik, kültürel ve sosyal olguları incelediği ve bazen de bu çalışmalar aracılığıyla insan ruhsallığına dair yeni kavramsallaştırmalar elde ettiği çalışmalar olmuştur.

Bu ve benzeri çalışmalar sayesinde kuram kâh klinik verilerden hareketle soyutlanan kavramların bir başka alandaki olguları açıklamak suretiyle sınındığı, kâh diğer alandaki olguların ruhsal yapı ve süreçlerin izdüşümleri olduğu kabülünden hareketle ruhsallığa dair çıkarımların yapıldığı bir düşünsel sarkaç hareketiyle genişlemiş, derinleşmiş, zamanla yüksek bir açıklayıcı güce ulaşmıştır.

Freud'un insanı anlamaya çalışırken psikanalizin epistemolojik tabanını genişletecek biçimde klinik verilerin yanı sıra sosyal, kültürel olguları inceleme alanına dâhil etmesi psikanalizde insan ruhsallığını disiplinlerarası tarzda düşünme refleksine yol açtı. Giderek doğallaşan ve artık neredeyse disiplinin vasatı hâline gelmiş bir düşünme geleneğine ve ele alma tarzına dönüşmüş olan bu kuramsal refleks insana dair her şeye merak duyan bir ilgi zenginliğine yol açmış, psikanalize muazzam bir entelektüel kudret kazandırmıştır.

Kanımca psikanalizin açıklayıcı gücü ve diğer disiplinler nezdindeki cazibesi esas itibarıyla kendini diğer disiplinlerin verilerine açık tutan bu çoğul perspektifli düşünme tarzından kaynaklanır. Keza, psikanalitik düşüncenin hakkı ve rilerle yazılmış metinlerde rast geldiğimiz konu çeşitliliği ve geniş ilgi alanı, ele

alınan meselenin çok farklı perspektiflerden okunduğu entelektüel zenginlik ve çok katmanlılık bu düşünsel tarzın olağan sonucu gibi görünmektedir. Belki de iyi psikanalitik metinler bu nedenle okuyanı derinden etkiler, bilince ve ruha zenginlik katarken dönüştürür ve eğitir.

Chris Joannidis'in kaleminden çıkan *Tefekkür Yakınlıkları* (2013) kitabı "iyi psikanalitik metin"lerden oluşuyor. Kitap Joannidis'in çeşitli bilimsel toplantılarda sunduğu ve/veya bilimsel dergilerde yayınladığı İngilizce veya Rumca makalelerin Türkçe çevirilerinden oluşan değerli bir seçki.

İstanbul doğumlu olan Chris Joannidis İstanbul Robert Kolejinden mezun olduktan sonra tıp eğitimi için ABD'ye göç eder. Psikanaliz eğitimini tamamladığı İngiltere'de uzun yıllar geçirdikten sonra Yunanistan'a yerleşen Joannidis hâlen Atina'da yaşamakta. Britanya Psikanaliz Cemiyeti, Yunan Psikanaliz Cemiyeti, Tavistock Psikoterapistler Cemiyeti ve Londra Grup-Analizi Cemiyeti üyesi olan yazar eğitim analisti ünvanına sahip.

Chris Joannidis Türkiye'de psikanalizin kurumsallaşma sürecine de önemli katkılar sunmuş bir isim. 2000'li yıllarda psikanalist Yavuz Erten'in önyak olmasıyla İstanbul'da çeşitli mesleki etkinliklerde ve çalışmalarda bulunur; konferanslar verir, vaka çalışmaları yapar. Yıllar içinde onlarca psikanalistin yetişmesine emek veren Joannidis hâlen Türkiye Psikanaliz Çalışma Grubu, Psike İstanbul psikanalist adaylarının Uluslararası Psikanaliz Birliğine (IPA) bağlı eğitim programında eğitmen ve süpervizör olarak psikanalizin Türkiye'deki gelişimine destek vermeyi sürdürmektedir.

Türkçeye kazandırılmış özgün ve "iyi psikanalitik metin"lerden oluşan *Tefekkür Yakınlıkları* kitabı Chris Joannidis'in Türkiye psikanaliz hareketine sunduğu değerli bir katkı olarak selamlanmalı kanımca. 15 makaleden oluşan kitap çok çeşitli konuyu derinlemesine işliyor; ev ve eve dönüş kavramlarından zaman temasına, kendini tanımaktan ilişkilere, öznelliklerarası kavramından cinnete, aktarımdan karşıaktarıma, grupla ilgili dinamiklerden süpervizyona, bedenden psikanalizin sinirbilimle ilişkisine dek birbirinden ilginç meseleyi tartışırken insanlık durumunun psikanalitik bakışla ele alındığında nasıl özgün bir idrake yol açtığını örnekliyor.

Tefekkür Yakınlıkları, her şeyden önce, psikanalitik bilgi ve tecrübeyle yoğunlaşmış bir zihnin hayatı ve insanı nasıl okuduğunu, bir meseleyi ele alırken nasıl akıl yürüttüğünü içeriden, birinci elden, deneyimli ve yetkin bir psikanalistin gözünden anlamamızı sağlıyor. Kuru bir analiz değil Joannidis'ininki; ele aldığı meseleyi temel enstrümanı psikanalizle derinleştirirken felsefe, tarih, antropoloji edebiyat vb. disiplinlerin birikimiyle boyutlandırmak suretiyle yalınkatlık tuzağından sakınıyor. Yazarın klinik uygulamadan gelen tecrübesi ve gözlemleriyle birleşen engin psikanalitik bilgisi sayesinde incelediği meseleler kişisel yorum ve muhakemesiyle özgünlük ve canlılık kazanıyor. Kuramsal konulara odaklanan makaleler bilhassa meslekten okuyucular için oldukça öğretici.

Chris Joannidis'in yazılarında rast geldiğimiz zengin entelektüel içerik, çok boyutlu ve çok katmanlı yapı yazının başında dile getirdiğim psikanalizin disiplinlerarası bakışını ustalıkla kullanması sayesinde şüphesiz. Ancak aynı bakış açısı kitabın birkaç yerinde beliren haklı bir endişenin açığa çıkmasına da sebep sanki. Psikanalizin diğer disiplinlerle etkileşimi ve alışverişi ayırt ediciliğini aşındırmakta, özgünlüğünü tartışmaya mı açmaktadır yoksa? "*Psikanalizle diğer bilimlerdeki yaklaşımların etkileyici benzerliği psikanalizi diğer bilimlerle eşdeğer tutmakla birlikte farklılıkları törpüleyerek onu gereksiz kılma tehlikesini ortaya çıkarmıştır*" (vurgu bana ait, s. 67).

Joannidis bu endişeye kıymetlisini tehlike ve tehditlerden sakınan bir ebeveyn edasıyla meydan okur.

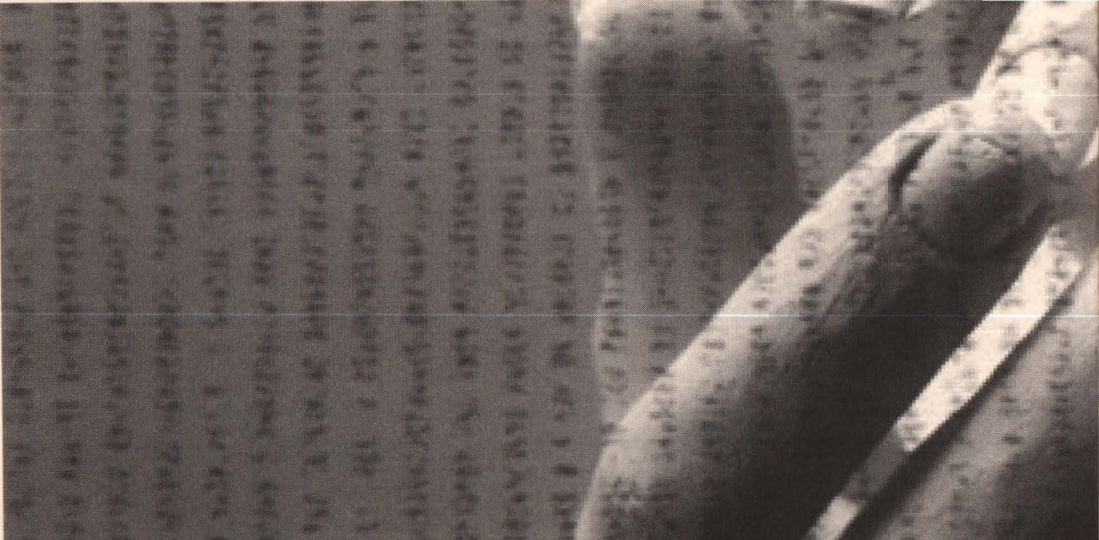
Yöneltilen soru psikanalizin sinirbilime ihtiyacı olup olmadığı sorusuydu. Benim cevabım, psikanalizin bilişsel bilimden, sinirbilimi ve etolojiden felsefeye, sosyal bilimlere ve edebiyata kadar tüm kardeş bilim dalları ile diyalogu ve fikir alışverişini hoş karşıladığı olacaktır, çünkü bunlar karşılıklı olarak birbirlerini zenginleştiricidirler. Ancak meşruluk kazanma çabasıyla ihtiyaçtan bahsediyorsak, o zaman cevabım yılmaz bir hayırdır (vurgu bana ait, s.191).

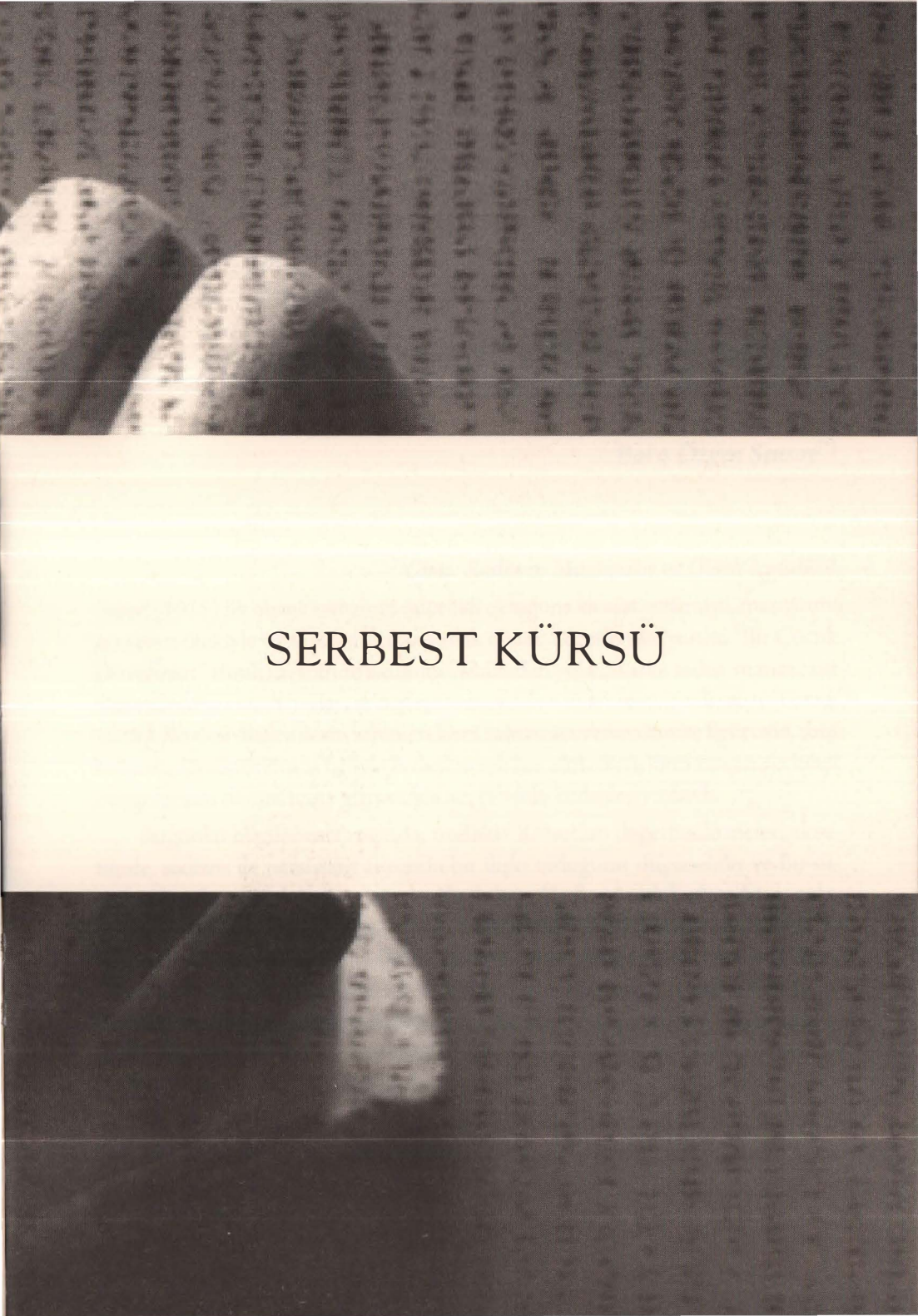
Savunusunda haklıdır Joannidis. Çünkü psikanaliz tüm diğer özgün bilimler/disiplinler gibi başka türlü ulaşılması mümkün olmayan, sadece kendine has araç ve yöntemlerle incelenebilecek bir varlık alanına sahiptir. "İç dünya," "temsili dünya," "ruhsallık" veya "öznellik;" adına ne dersek diyelim, kuramın teorik solumsalı olan bu insani varlık alanı psikanalizin özgünlüğünün, başka hiçbir bilim/

disiplin tarafından gasp edilmesi mümkün olmayan, ebedî gerekçesi ve güvencesidir. “Psikanalizin başka bilimlerden tarafından incelenen ve tarif edilen ortak konulara değindiği halde bireysel deneyimlere, özel kişisel hikâyelere ve ‘beni olduğumu bildiğim şey yapan’ özneliliğin kendi çekirdeğine, benzersiz bilimsel yöntemlerle yaklaştığı özenle vurgulanmalıdır” (vurgu bana ait, s. 67).

Kaynakça

- Erten, Y. (2006). Psikanaliz oda dışına çıkınca: Uygulamalı psikanalizde çerçeve sorunu. N. Erdem (Haz.). *Psikanalitik Bakışlar II: Psikanalitik Çerçeve içinde*, (s. 123-137). İstanbul: PPPD Yayınları 2.
- Joannidis, C. (2013). *Tefekkür yakınlıkları*. M. Tanık Sivri (Haz.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.





SERBEST KÜRSÜ

Mazoşizm, Narsisizm ve Ölüm İçgüdüğü ***Bir Müzisyenin Sıradışı Öyküsü***

Barış Özgen Şensoy^[]*

Giriş: Sadizm, Mazoşizm ve Ölüm İçgüdüğü

Freud (1915) ilk olarak sadizmin öncelikli olduğuna kanaat getirmişti, mazoşizmi acı veren ötekiyle özdeşleşerek haz almak olarak değerlendiriyordu. “Bir Çocuk Dövülüyor” isimli metninde ise farklı vakalardan yola çıkarak sadist ve mazoşist düşlemlerden alınan hazları özdeşleşme meseleleri üzerinden incelemişti (Freud, 1919). Böylesi düşlemlerin sahipleri kimi zaman acı veren otorite figürüyle, yani babanın dönüştürülmüş hâliyle özdeşleşerek haz alırlarken, kimi zaman suçluluk duygularının da işin içine girmesiyle acı çekenle özdeşleşiyorlardı.

Bugünkü bilgilerimiz ışığında, özellikle Kohut’un değerlendirmeleri ekseninde, sadizm ile narsisizm arasında bir ilişki olduğunu düşünebilir ve bu süreçleri bu ekseninde daha iyi değerlendirebiliriz. Kadir-i mutlak olmadığını anlamının hayal kırıklığını yaşayan çocuk, güçlü nesne temsiline parçası olduğunu hayal ederek kendini güçlü ve bütünlüklü hissetme çabası içine girebilir (Siegel, 1996; Kohut, 1977). Günümüzde özellikle travmatik özdeşleşmelerde bu süreçlerin aktif olduğu düşünülür ve katlanılamaz olan yetersizlik hissi karşısında sadistik ötekinin yüceltilmesi ve içselleştirilmesinin söz konusu olabileceğine değinilir (Frankel, 2002; Davies ve Frowley, 1992; Ferenczi, 1933).

Freud, ölüm içgüdüğü fikrini ortaya koyduktan sonra, mazoşizmin öncelikli olduğunu iddia etti; sadizm ölüm içgüdüğüyle yaşam içgüdüğünün iç içe

[*] sensoyb@gmail.com

geçerek dışa yönlendirilmiş hâliydi (Freud, 1924). Klein (1958), ölüm içgüdüsünü bebeğin ruhsal gelişiminin temeline koyunca, ortaya koyduğu psikanalitik gelişim teorisinde yaşam içgüdüsünün ölüm içgüdüsüyle mücadelesini ve bu ruhsal dinamiğin bakım verenle bebek arasındaki ilişkiye etkisine vurgu yaptı. Anne memesi ve besleyici bir nesne olarak onun içselleştirilmesi, Klein'in tabiriyle içe atılması (*introjection*) veya onun kirletilerek yok edilmesi, erken dönemde ölüm ve yaşam içgüdülerinin çalışmasıyla doğrudan ilişkiliydi.

Rosenfeld'in (1971) geliştirdiği ölüm narsisizmi kavramı ise, ölüm içgüdüsüyle yüklenmiş ve bölünmüş (*split*) kendilik temsillerinin ruhsallıktaki işleyiş biçimine işaret ediyordu. Aynı zamanda idealize edilmiş bu kendilik temsili, yaşam içgüdüsüne saldırıyor ve zihni işlemez bir hâle getirebiliyordu. Freud, 1920'de daha temkinli bir tez olarak ortaya koyduğu ölüm içgüdüsünün varlığına giderek ikna oldu (aktaran Quinodoz, 2005). Son çalışmalarında, yemek yemek ve cinsellik gibi edimlerin ölüm ve yaşam içgüdülerinin bir araya gelişini belirtti (Freud, 1940). Bu açıdan bakıldığında, Freud'un yaşam ve ölüm içgüdülerinin bastırma bariyeriyle olan ilişkisine, Rosenfeld'in de bölünmüş iki psişik unsur olarak ölüm ve yaşam içgüdülerine işaret ettiği düşünülebilir. Freud, ölüm ve yaşam içgüdülerinin bir arada bulunmasının gündelik hayatın bir zorunluluğu olduğunu vurgularken, Rosenfeld psikopatolojinin kaynağı olarak ölüm içgüdüsünün yaşam içgüdüsünü domine etmesi ve zihinde yaşam içgüdüsüne yer bırakmamasına işaret etmiştir.

Kaygının Karşısında Tüm güçlülük: Ölüm İçgüdüsü İlişkisel Alanda

Hangi gündelik ve klinik görüngülerde, ölüm içgüdüsünün ağır bastığı sorusuna cevap aramak Kleinci literatürün temel sorularından biri oldu ve şüphesiz haset de ölüm içgüdüsünün başlıca olduğu durumlardan biri olarak örnek gösterildi (Hinshelwood, 1991). Ölüm içgüdüsünün klinik görüngülerini inceleyen psikanalistlerden birisi olan Segal (1993), terapiyi yok etme çabası gibi, haseti düşündüren ve ölüm içgüdüsünün ürünü olarak değerlendirilebilecek edimlerin, ötekinin ve kendiliğin ölüp ölüp dirilmesi kaygısına karşı ortaya çıktığını belirtir. Klein'in (1958) bahsettiği üzere, böylesi durumlar ötekinin varlığı ve yatıştırılma kapasitesine karşı, savunmacı bir strateji olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan düşünürsek, Rosenfeld'in ölüm narsisizmi her ne kadar akla ruhsallık içi (intrapsişik) bir

dinamiği ve ekonomik (Holder, 1970) ilkeyi getirse de, hatta biyolojik bir zorunluluğu düşündürse de, gelişimsel öyküde yaşanmış bir sahnenin canlandırılmasına denk düştüğü iddia edilebilir. Terapinin belirli bir noktasında, kaygı anında terk eden ya da yatıştırma kapasitesi hakkında şüpheye düşülen bir nesne temsiliyle temas edilmiş olabilir. Yakın dönemde Laub ve Lee (2003) ise travmatik deneyimlerin sonucunda hayatta kalmanın bir yolu olarak sadistik kendilik temsilleriyle idealize ederek özdeşleşmeye ölüm narsisizmi adını verir. Bütün bunlardan yola çıkarak iddia edebiliriz ki, ölüm içgüdüünün ortaya çıkışı ile kaygı ve umutsuzluk duygularının belirmesi arasında bir ilişki vardır. Ötekine ve ötekiyle olan ilişkiye dair bir kaygı belirlediğinde ölüm içgüdüü kendini ortaya koyar.

Ölüm içgüdüünü içgüdüsel tatminin ötesinde, ilişkisel alanda beliren kaygıyı düzenlemek için bir araç olarak düşündüğümüzde resim değişir. Bu bağlamda düşünürsek, sadomazoşistik eylem ve kendine zarar verme paternlerinin dinamikleri üzerine daha zengin bir perspektif geliştirebiliriz. İnsanın bütün acıyı kendine saklayarak var olmasının anlamı ve kökeni nedir ki? Ölüm içgüdüü neden baskın olsun ya da ölüm içgüdüünün belirli bir noktada baskın olmasının anlamı nedir? Bütün bu sorular, duygu düzenlemesi (*affect regulation*) için ölüm dürtüsü ya da türevlerinin işlevini düşünmek için imkânlar yaratır.

Bu bağlamda, kendini kesme davranışının duygu düzenlenmesine yardımcı olduğu, faillik (*agency*) hissi oluşturduğu ve ayrışmayı temsil ettiği düşünüldür (Medina, 2011; Straker, 2006; Geykens, 2003; Lane, 2002; Coburn, 2001; Suyemoto ve Macdonald, 1995; Raine, 1982). Bununla beraber, mazoşizm sıklıkla utanç ile ilişkilendirilir (Hibbard, 1994, 1992).

Bütün bu literatürün önemli olduğunu düşünmekle beraber, utancın mazoşistik edime karakteristik bir özellik kazandırdığını düşünüyorum. Mazoşizmde söz konusu olan utanç, rekabette geri düşmenin yarattığı depresif bir duygulanımı da barındıran utançtan farklı bir şekilde değerlendirilmelidir. Söz konusu utanç, kişinin kendi kendine yetemediği için, incinebilir ve bir ötekine ihtiyaç duyar durumda kendini bulduğu için karşı karşıya kaldığı daha ham, ilkel, sembolize edilememiş ve dönüştürülememiş bir duygulanım (*affect*) olarak utançtır. Kadir-i mutlaklık fantezisinin boşluğa düşmesiyle ilişkilidir. Böylesi bir utanç çoğu zaman öfkeyle kapatılmaya çalışılır. Yetersiz olduğu için utanan kişi “Bu sefer neden böyle oldu?” diye sorarken, öfkeden gözü dönmüş, utancını maskeleyen kişinin zihninde dönen temel soru ise “Ben neden böyle olmak zorundayım?” meselesine işaret eder.

Mazoşizmden bahsederken kullandığım “acıyı kendine saklamak” sözündeki narsistik vurgu okurun dikkatini çekmiştir. Denebilir ki mazoşist, en azından acı çekerken bir ötekine ihtiyaç duymayan kişidir. Acı, ötekine ihtiyaç duymanın yarattığı incinmeyi, bununla beraber ötekinin varlığına ve kapasitesine dair kaygıyı kontrol altında tutmanın yoludur. Ötekinin açtığı ilişkiyel alana dair kaygıların bertaraf edilmesinin imkânıdır. Kendine zarar vermenin yüceltilmesi şeklinde oluşan mazoşizmin, Mahler’in tanımladığı şekliyle nesne devamlılığı gelişmediği zaman verilebilen bir tepki olduğu dahi iddia edilebilir. Özellikle, örneğin otizm benzeri tepkilerin de nesne devamlılığına dair kaygıları yatıştırmaya yönelik olduğu düşünülen günümüzde (Jepson, 2004), kendine zarar verme davranışını bu çerçeveden incelemek de öğretici olacaktır.

Peki, Freud’un (1911) haz ilkesi çerçevesinde düşünmekte ısrarcı olursak, neden sadizm tek fenomen değil de, mazoşizm de var? Neden sırasını bekleyen sadistlerden ibaret değiliz? Semptom bağlamında düşünürsek, neden kendini kesmek ve kendi üzerinde sigara söndürmek diye bir şey var? Freud’a (1940) göre, yemek yemek ve cinsellik, bununla beraber kasların varlığı ve çalışma şekli ölüm ve yaşam içgüdülerinin bir kaynaşmasıdır. Aynı şekilde, insanın doğaya etki etmesinde, dolayısıyla uygarlığın temelinde de yaşam ve ölüm içgüdülerinin bir arada bulunması söz konusudur (Freud, 1930). O zaman şu soru meşrudur: Neden mazoşizm, yalnızca sadizmle iç içe geçmiş bir şekilde var olmuyor, kaslar ve uygarlık örneklerinde olduğu gibi, neden yaşam ve ölüm içgüdüleri bir araya gelip nesneye yatırım yapmıyor (*cathect*) da içinde var olduğu bedene yöneliyor, ölüm içgüdüünün daha ağır bastığı bir görünüm sergiliyor?

Libertarias filminde (Aranda, 1996), bir anarşist bir Hristiyan’la tartışırken “İlk anarşist İsa’ydı” der. Ben de böyle bir şey demek isterdim ama ne yazık ki ilk mazoşist kim bilmiyorum. Ancak çile çekmenin narsistik bir edim olduğu iddia edilir (Kızıltan, 2011) ve ben de mazoşist eylemlerin narsistik bir unsur taşıdığını söyleyeceğim, ancak İsa bir mazoşistti diye bir iddiada bulunmak kutsal olanın ne olduğu ve onunla nasıl ilişkileneceğimiz gerektiğinin yeniden tartışıldığı ve tanımlandığı günümüz koşullarında çok riskli olacaktır. Üstüne bunu Türkiye’de yayımlanan Türkçe bir psikanaliz dergisinde yapmak, çokkültürlülük, Batı merkezcilik, oryantalizm ve yerellik tartışmalarıyla çevrelenmiş muhayyilemizde neye işaret eder, nasıl bir gösterene dönüşür, bu beni biraz kaygandırıyor.

Niklas Kvarforth: Saldırganlık Sınırsız Kalınca

Ancak size bir müzisyenden, İsveçli “black metal” grubu Shining’in ön plandaki ismi Niklas Kvarforth’tan bahsedeceğim. Niklas Kvarforth, Shining’in şarkı yazar ve vokalisti, ayrı zamanda kurucusu ve sürekli elemanı. Grubun tarzını “suisidal black metal” olarak adlandırıyor. Grup sekiz tane albüm yayınladı ve bir sürü konser verdi. Albüm kapaklarında uyuşturucu, kan ve özellikle son dönemde cinsellik temalarını kullanan grubun, konserlerindeki vukuatlardan haberdar olmak için internette ufak bir araştırma yapmanız yeterli olacaktır. İstanbul’da gerçekleşen görece sakin konserinde Niklas Kvarforth, kendi üzerinde sigara söndürmüş, seyircilerin kendi üstünde sigara söndürmesine izin vermiş ve sahneye çıkan bir kadını sert bir şekilde sahneden aşağı itmişti (neyse ki sahne çok yüksek değildi). Sahnede cinsel organların teşhir edilmesi, grup elemanlarının birbirleriyle öpüşmeleri, Niklas’ın seyircilerle kavga etmesi ve kendini kesmesi, bunların sonrasında gelişen polis baskınları ise ortalama Shining konserinde beklenenler arasında yer alıyor.

Niklas Kvarforth özelinde bir mazoşizm analizi yapmanın çok da garip olduğunu düşünmüyorum, ne de olsa birçok müzik tarzında da olduğu gibi metalciler de uluslararası bir komünitedir. Bu da bana, metalcilik söz konusuysa, biraz da kendimi İsveç vatandaşı gibi hayal ederek konuşabilme imkânı verir. Nihayetinde, *Metal: A headbanger’s journey* (Bir Metalcinin Yolculuğu) (Dunn, 2005) filminin ideolojisi budur: Metalciler kendilerini uluslar ötesi vatandaşlar olarak hayal ederler, bu onları güçlü, “heavy metal”i ise değerli kılar. Bütün bunların ikna edici olduğunu varsayarak sorumu yeniden formüle ediyorum: Neden Niklas Kvarforth, seyircilerinin değil de kendi teninin üzerinde sigara söndürüyor ve söndürtüyor, neden yalnızca onlara tükürmüyor da kendi idrarını içiyor? Kvarforth’un tercihini mazoşizmden yana kullanması, grubun diğer görsel ve işitsel unsurlarıyla birlikte düşünüldüğünde, bize ne öğretebilir?

Öncelikle belirtmek gerekir ki, bir mazoşist ancak güven ilişkisi içerisindeyken içinde bekleyen sadisti serbest bırakır. Uzun yıllar albümlerinin tanıtımında kendini kesen ve akan kanlarla fotoğraf çektiren, kliplerinde bunlara ek olarak uyuşturucu kullandığı sahnelere ağırlık veren Niklas Kvarforth, “Birlikte Biriz” anlamına gelen “Tillsammen Ar Vi Alt” şarkısının klibinde, önce evlenir, sonra gelinini de kanlara boyar; biz kimin kanı olduğunu anlamayız, yani söz konusu

Kvarforth'un kanı mıdır yoksa (adsız, başından beri adı konulmamış) kadının mı, bilemeyiz. Bu sahne bile aslında cinselleştirilmiş bir füzyon durumuna işaret eder. Ancak benim bilgi dağarcığım Kvarforth'un neden bu albümde, bu kadar albüm yayınladıktan sonra, "birleşme" temasına yöneldiğine dair fikir üretmek konusunda yetersiz kalıyor.

İkinci olarak da iddia edilebilir ki mazoşizm sadizme göre çok daha pratiktir. İsmet Özel (1997), biyografisinde "Maliyeti düşük olduğu için şair oldum" der. Özel'in yaptığı vurgu daha iktisadi ve sınıfsal görünse de, bir benzeri ruhsal enerji için niye geçerli olmasın ki, nihayetinde Freud'un metapsikolojisinde dar anlamıyla ruhsallığa dair enerjilerle ilişkili de olsa ve hidrolik metaforlara atıfta da bulunsa, ekonomik unsur temel bir yertutar (Holder, 1970). Bedenimiz üzerinde hakkımız sonsuzdur ve bedenimiz her zaman bizimlidir; bedenimizle temas bir ötekiyle olan temastan çok daha kolaydır, temeldir ve çatışmasızdır. Bedenimiz üzerindeki hakkımıza saygı duyan liberal demokrasilerimizde, ki burada saygı iddiası çoğu zaman bir yanıyla da kaygısız bir mesafe almak biçimidir (Sennett, 2004), ötekine yönelik her türlü şiddet ihtimali kati biçimde kınanmaktadır. Jean Luc Nancy'nin (2000) yaptığı *mêlée* ile *mélange* arasındaki ayrım bu açıdan anlamlıdır. Nancy, *mélange*'ı birbiriyle ilişkisi olmayan iki saf varlığın bir araya getirilmesi ve yokluğun ortaya çıkışı olarak değerlendirir, *mêlée* ise farkın eylem içerisinde bir arada bulunması ve aktivitenin devam etmesi hâlidir. Modern savaş, örneğin, yumruk yumruğa dövüşün ortadan kalktığı bir tür saf *mélange* durumudur bu anlamda. Nihayetinde, mazoşizm saldırganlığın kendini tümgüçlü bir şekilde ifade etmesi hâlidir, diyebiliriz. Saldırganlığın ilişkisel alanda *mêlée* durumunu inşa etmesinin karşısında (çünkü bunun için kapsayan-kapsanan ilişkisi gerekir), beden üzerinde *mélange* durumunun oluşmasıdır.

Juliet Mitchell'in analizleri ise saldırganlığın öznelliklerarası (intersübjektif) alandaki temel yerini anlamamıza yardımcı olabilir. Mitchell'in (2012) çalışmaları ortaya koymuştur ki esas tabu kardeşler arasındadır, çünkü kardeşler birbirlerini taciz etmeye ve öldürmeye muktedirler ve bunlar yasaktır. Bu açıdan değerlendirebilirsek diyebiliriz ki "hayatta kalan nesne" (Winnicott, 1969) yalnızca anne değil, aynı zamanda kardeştir. Hatta annenin ve babanın hayatta kalma kapasitesi fiziksel anlamda çok daha gelişkin olduğuna göre, hayatta kalmak su-

retiyile saldırganlığın sınırlarının inşa edilmesi imkânını sunan temel nesnenin kardeş olduğu iddia edilebilir.

Psikanalitik veya psikanaliz dışı literatürün vurguladığı temel bir nokta var: Saldırganlık öteki ile ilişki içerisinde sınırlandırılır ve aynı zamanda dönüştürülür. Peki, saldırganlık bedenle baş başa, herhangi bir sınır olmadan karşı karşıya kaldığında neye dönüşebilir? Daha da net olursak, mazoşizmi saldırganlığın tüm-güçlü bir biçimde bedene dönmesi olarak düşünebilir miyiz?

Burada önce Altay Öktem'in (2003) bir şiirini hatırlayabiliriz: "İki kişi yalnızca sohbet edebilir, aşk üç kişiliktir, cinayet içinse milyonlar gerekir" (s. 143-144). O zaman, eğer cinayet milyonlar gerektiriyorsa, Kvarforth örneği daha da öne çıkıyor. Bir ustura ile mazoşist olunabilir. Shining tişörtlerinde ve albümlerinde de bol bol jilet görürüz. Jilet, yalnızca ürkütücülüğüyle değil, pratikliğiyle de, kendi kendine yeten (dolayısıyla kadir-i mutlaklığa atıfta bulunan) erkeğe de işaret eder. Buradan, Niklas Kvarforth'un bedeninde yüceltilen değerlerin başında, saldırganlığı özgürce (yani herhangi bir sınırlama olmadan ve bir dönüştürme/yüceltme sürecinden geçmeden) yaşamak geldiğini düşünüyorum. Ancak böylesi bir özgürlük kişinin kendi bedeni üzerinde yaşanır. Bu da, kontrol hissini ve ötekiden bağımsız olmayı düşündürür: İlkel tüm-güçlü durum tekrar edilmeye çalışılmaktadır.¹

Ölümü Seyretmek: Konformizmin Yeniden Üretimi

Ancak bütün bunlar sosyopolitik bir gerçeklik içerisinde yer almaktadır. Niklas Kvarforth, sahnede kendini kestiği için hastaneye yatırılabilir; ancak en basitinden kamu davası açamaz. Yani, bir insanın kendini kesmesi günümüz toplumunda tıbbi söylemin bir parçasıdır, hukuki bir sorunsal değildir. Bu gerçeklik, günümüzün özgürlük sorusunun, beden ve iktidar ile olan ilişkisine dair önemli bulgular barındırmaktadır. Bedenin sonsuz özgürlüğüne vurgu yapan liberal demokrasilerimizde, tüketimin ve hazzın temel değer olduğu ekonomik sistemlerimizde, ötenazi ve hatta intihar meselesi kendi başına politik bir problematiğe işaret eder. Bu soruları, iktidar analizi ve politik konumlanış çalışmaları yapanlara bırakalım, psikanaliz meraklıları olarak psikanalitik metodolojimizi geliştirmeye çalışmakla yetinelim. Öte yandan, mazoşistin varlığının ve varlığının

¹ Ustura, şüphesiz erkekliğe ve maçoluğa da gönderme yapıyor. Ancak bu ilişkilere burada değinemeyeceğim.

devamının anlamı ile hâlihazırda içinde bulunduğumuz sosyopolitik atmosferin ilişkisini düşünmeye devam edelim.

Mazoşizmin pratik olması ile kastımın tümgüçlü hâli sürdürme yanılsamalarına imkân vermesi ve bu yüzden narsistik bir yanı olduğu anlaşılmıştır diye umut ediyorum. Mazoşizm örneğinde acı, kişinin kendisine saklanmış; öteki ise bir izleyiciye dönüştürülmüştür. Elinde kırbacı olmayan, incelikli, hatta kibar bir sadist icat edilir. Kvarforth'un örneğinde, kendini kesen sanatçı, sanatçıyı idealize eden dinleyicileri ve sanatçıyı görmezden gelen, belki inkâr eden kültürel çevre vardır. Çarpıcı ve mazoşist bir figür olarak Niklas orada öylece, neredeyse pornografik bir biçimde durmaktadır. Sadistin ise adı konulmamıştır. Öte yandan Niklas'ı, bir mesajın ileticisi olarak gören ve ondan ilham alan dinleyicileri ile onu sosyokültürel çevrenin doğal bir parçası olarak gören (denebilir ki izleyen ama herhangi bir mentalizasyon ya da dönüştürme çabasına girmeyen) kitleler, mazoşistin acısının uzamasının imkânını sağlarlar.

Peki, soruyu bir adım daha ileri taşırsak, mazoşisti izleyen, neden kendini izlemekten alıkoyamaz? Ölüm içgüdüsüyle yüklenmiş, bastırılmış kendilik temsili, mazoşistte çok daha ham bir hâliyle harekete geçmiştir. Eğer mazoşizm, ölüm içgüdüsünün ağır bastığı ve daha ham bir hâlde belirttiği bir durumsa, mazoşisti izlemenin hazzı da bu bastırılmış ölüm içgüdüsünü izlemenin hazzı olabilir. Aslında, mazoşisti izleyen, saldırganlığın özgürlüğünü izlemektedir. Ölüm içgüdüsü bu değil de nedir? Maddenin en ham hâline dair bir merak ve arzudur.

Ancak, ölüm içgüdüsünün bastırma bariyerini aşp, hatta bastırma bariyeriyle hiç temas etmeden taşıp gelmesi, korkutucudur ve bir bedeli vardır. Mazoşist, bu bedele dair bir fikir verir. Ölüm içgüdüsünü doyurmanın bedelini anlayan nevrotik, ölüm içgüdüsünü bastırmaya devam eder. Mazoşist olmamanın yolu, ölüm içgüdüsünü bastırmaya devam etmenin yolu, mazoşistin seyredilebilmesinden geçer. Konfor korunmuştur, ölüm içgüdüsü dolaylı olarak doyurulmuştur ve aynı zamanda yasaklanmıştır, bunun bedeli de ödenmelidir.

Bu noktada ise böylesi bir sahnenin kurulmasını ve "suni denge"² hâlinde uzun zaman devam etmesini sağlayan başka unsurlar söz konusudur. Tüketim

² Mahir Çayan'ın yazılarında kullandığı bu kavram, çeşitli ekonomik ve politik nedenlerle devlet ile ezilenlerin çatışmasız görünen hâline işaret eder. Bu metaforun ruhsallık için de kullanılabileceğini düşünüyorum. Suni denge lehine çalışan savunmalar, yeni bir çatışma aracılığıyla çöker ve semptom devreye girer: Ruhsal devrim için ilk adım atılmıştır.

pratiği ve dolayısıyla para, ölüm içgüdüsünün bedelini ödemedi temas etmeyi çok kolaylaştıran bir araçtır. Niklas'ın albümleri satın alınır, konserlerine gidilir, Shining tişörtleri giyilir. Niklas Kvarforth mazoşizmini paraya dönüştürmeyi başaran bir makineye dönüşmüştür. Bir yandan da, Niklas uyuşturucu, alkol, şiddet, yarıda kalmış psikiyatrik tedaviler ekseninde uzatılmış bir ölümü yaşamaktadır. Her albümde Shining biraz daha büyümektedir. Aslında, çok eskilerden bir enstantane sahneye koyulmaktadır. Nasıl İsa'nın bedeni acılarla temas edince Hristiyanlık kurumsallaşmıştır, Niklas'ın yaralarının sayısı arttıkça da grubu büyütmekte, mesajı yayılmaktadır. Bilinir ki Hristiyan olmak için vaftiz edilmek gerekir, şarap ve ekmek tüketilir bu ayinlerde, İsa Peygamber'in "İşte benim kanım, işte benim etim, yiyin, için!" dediği varsayılır. İsa'nın bedeni yeniden tüketildikçe Hristiyanlık yeniden üretilir ve yayılır. Shining'in her konserinde de Niklas Kvarforth kendi bedenini müziğine ve seyircisine sunmaktadır.³

Niklas'ın herkesin arzuladığını yapan, bunun bedelini ödeyen ve ödeten bir karakter olması, Freud'un (1928) Dimitri Karamazov ve Peder Zosima arasındaki diyalogu yorumlamasını düşündürür. Freud'a göre, Peder Zosima babasını öldürceğini anladığı anda Dimitri'nin ayaklarına kapanır, çünkü Dimitri aslında herkesin arzuladığını yapacaktır. Denebilir ki, Dimitri cemaatin arzularını üstlenmekte, onun bedenine temas etmesine ve eyleme geçmesine izin vermekte ve bu sayede cemaati bir arada tutmaktadır. O bir azizdir bu bakış açısına göre. O zaman, Sartre'in Jean Genet için aziz nitelemesi yapmasını da akılda tutarak, Niklas Kvarforth için de bir aziz diyemez miyiz? Kimin aziz olduğundan daha da temel bir mesele vardır. Konformizm, kendini azizlerin varlığına borçludur. Konformistler azizlere taparlar, ama asla onlar gibi olmazlar; coşkulu değil sakin, dinî değil bilimseldirler.

Sonuç Niyetine: Azizler ve Alimler

Meselenin kendini kesen Niklas Kvarforth ile onu izleyen bir grup metal müziksever arasında olması ne kadar rahatlatıcı olurdu, değil mi? Bir grup marjinalin psikanalitik bir yaklaşımla değerlendirilmesi ekseninde, hatta Susan Sontag'ı

³ İslam'ın kurucu dinamikleri için böyle bir şey denebilir mi, bilemiyorum. Ancak benzer dinamiğin özellikle üçüncü sayfa haberlerinin popülerliği için geçerli olabileceğini düşünüyorum. Bedene yönelik her türlü yatacının cezalandırıldığı ve her türlü aşırılığın kurgu karakterler vesilesiyle birer trajediye dönüştüğü televizyon dizileri ve nostaljik Yeşilçam filmleri için benzer bir değerlendirme yapılabilir; ancak bu mesele bu yazının amaçlarını ve beni aşırıyor.

(2004) da kendi emellerimize alet ederek acı çeken–acıya bakan problematiği üzerine bize temas etmeyen birtakım fikirler edinmiş olurduk. Ya da, eleştirileri kurumsallaşmış Hristiyanlık ve Kuzey Avrupa kültürü üzerinden yaparak, temiz ve aydınlanmış konumların var olduğunu iddia edebildik. Bu muhafazakâr bir tutum olurdu: Muktedirin keyfini kaçıran her şeyi bir grup marjinalin omzuna yıkmaya zaten günbegün deneyimliyoruz. Öte yandan, muhafazakâr ideoloji cemaatin narsistik incinmelerinin önüne geçmek ve cemaati narsistik olarak mühürlemek için bölünmüş ve ayrıştırılmış bir nesne (*split*) yaratır (daha doğrusu bir ideolojiyi böylesi bir sürecin sonunda muhafazakârlaştırmış olur). Sonrasında ise cemaat kendini över, ötekiyi kötüler; cemaatin salahiyeti için asla ayırtılamayacak bir kötü nesne yaratılmış olur.

Durum ne yazık ki böyle görünmüyor, bugün televizyonlarda satılan bir numaralı duyguların acı ve ağrılamaysa eğer, psikanalitik yöntem bize gösteriyor ki, bir pornografinin içinde yaşıyoruz. Pornografi derken sembolizme, dolayısıyla hayal gücüne yer bırakmayan, somut düşüncenin hâkim olduğu, hipnotik unsurlar taşıyan, özneliliklerarası bir alanı açmak yerine yok eden görsel malzeme kastediyorum. Acılara bakanlar olarak hepimiz bir tür sosyopolitik ruhsallığın bir parçasıyız ve bir tür konformizmin aktif katılımcısıyız.

Bütün bu değerlendirmelerin, psikanalizin yıkıcı ve dönüştürücü gücüne işaret ettiğini düşünüyorum. Psikanalitik yaklaşım, belirli arzu biçimlerini ve bunların yarattığı ilişkisel dinamikleri belirli cemaatlerin patolojisinin ötesinde temel meseleler olarak değerlendirir: *Totem ve Tabu*'nun, bütün sınırlarına rağmen birçok eleştirel yaklaşımda tekrar tekrar değerlendirilmesi de bu cesareten kaynaklanır. Bu dinamiklerin ruhsallıktaki ve ilişkisel alandaki kuruculuğunu araştırmaya odaklanır. Psikanalitik tefekkürün gücü, normal olanın problematik, patolojik olarak işaret edilenin anlaşılabilir olarak okunabilmesinden gelir.

Delice ve karamsar fikirler, değil mi? Dönüp Bion'u hatırlamamız gerekiyor: Hakikate giden yola düşmüş iki kişi kaygılı olmalıdır, yoksa bildiklerinden başka bir şey bulamazlar yolda. İhtimamlı bir tefekkürün sonunda eğer özgürlük bir ihtimal olarak belirecekse, geriye aziz diye bir şeyin de kalmayacağını unutmamak gerekir.

Teşekkür

Buradaki fikirlerin bir kısmını Cengiz Sav ve Can Evren ile gerçekleştirdiğim tartışmalar sayesinde olgunlaştırdım. Kendilerine teşekkür ediyorum.

- Davies, J. M., Frawley, M. G. (1992). Dissociative processes and transference-countertransference paradigms in the psychoanalytically oriented treatment of adult survivors of childhood sexual abuse. *Psychoanalytic Dialogues*, 2, 5-36.
- Dunn, S. (Yapımcı ve Yönetmen). (2005). *Metal: A headbanger's journey* [Film]. Kanada: Seville Pictures.
- Ferenczi, S. (1949). Confusion of the tongues between the adults and the child: The language of tenderness and passion. *The International Journal of Psychoanalysis*, 30, 225-230.
- Freud, S. (1915). Instincts and their vicissitudes. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 14) içinde, (s. 109-140). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1919). 'A child is being beaten': A contribution to the study of the origin of sexual perversions. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 17) içinde, (s. 175-204). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1928). Dostoevsky and parricide. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 21) içinde, (s. 173-194). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- Freud, S. (1940). An outline of psychoanalysis. *The International Journal of Psychoanalysis*, 21, 27-84.
- Geyskens, T. (2003). Imre Hermann's Freudian theory of attachment. *The International Journal of Psychoanalysis*, 84, 1517-1529.
- Gomez, A. V. (Yapımcı), Aranda, V. (Yönetmen). (1996). *Libertarias* [Film]. İspanya: Sogepac.
- Hibbard, S. K. (1992). Narcissism, shame, masochism, and object relations: An exploratory correlational study. *Psychoanalytic Psychology*, 9, 489-508.
- Hibbard, S. K. (1994). The mechanisms and meanings of self-cutting. *Modern Psychoanalysis*, 19, 45-54.
- Holder, A. (1970). Metapsychology. H. Nagera (Haz.). *Basic psychoanalytic concepts on metapsychology, conflicts, anxiety and other subjects* içinde, (s. 19-27). Kent: George Allen and Unwin.
- Kızıltan, H. (2011). Narsisizm ya da ruhsallığın ontolojisi. *Doğu Batı*, 56, 55-83.

- Klein, M. (1958). On the development of mental functioning. *The International Journal of Psychoanalysis*, 39, 84-90.
- Kohut, H. (1977). *The restoration of the self*. New York: International Universities Press.
- Lane, R. C. (2002). Anorexia, masochism, self-mutilation, and autoerotism: The spider mother. *Psychoanalytic Review*, 89, 101-123.
- Laub, D., Lee, S. (2003). Thanatos and massive psychic trauma: The impact of death instinct on knowing, remembering and forgetting. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 51, 433-463.
- Medina, M. (2011). Physical and psychic imprisonment and the curative function of self-cutting. *Psychoanalytical Psychology*, 28, 2-12.
- Mitchell, J. (2012). *Kardeşler: Cinsellik ve şiddet*. (B. Yılmazyığit, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Özgün eser 2003 tarihli dir).
- Nancy, J. L. (2000). *Being singular plural*. (R. D. Richardson ve A. E. O'Bryne, Çev.). California: Stanford University Press. (Özgün eser 1996 tarihli dir).
- Öktem, A. (2003). *Sokaklar tekin değil*. İstanbul: İthaki.
- Özel, İ. (2011). *Waldo sen neden burada değilsin?* İstanbul: Şule.
- Quinodoz, J. M. (2005). *Reading Freud: A chronological exploration of Freud's writings*. (D. Alcorn, Çev.). New York, NY: Routledge. (Özgün eser 2004 tarihli dir).
- Raine, W. J. B. (1982). Self mutilation. *Journal of Adolescence*, 5(1), 1-13.
- Rosenfeld, H. (1971). A clinical approach to the psychoanalytic theory of life and death instincts: An investigation into the aggressive aspects of narcissism. *The International Journal of Psychoanalysis*, 52, 169-178.
- Segal, H. (1993). On the clinical usefulness of the concept of death instinct. *The International Journal of Psychoanalysis*, 74, 55-61.
- Sennett, R. (2004). *Respect in a world of inequality*. New York, NY: W. W. Norton.
- Siegel, A. M. (1996). *Heinz Kohut and the psychology of the self*. New York, NY: Routledge.
- Sontag, S. (2004). *Başkalarının acısına bakmak*. (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Agora. (Özgün eser 2003 tarihli dir).
- Straker, G. (2006). Signing with a scar. *Psychoanalytic Dialogues*, 16, 93-113.
- Winnicott, D. W. (1969). The use of an object. *The International Journal of Psychoanalysis*, 50, 711-716.

Yazarlar

Bariş Özgen Şensoy

Klinik psikolog, psikoterapist. İstanbul Bilgi Üniversitesi Psikoloji Bölümü ve Klinik Psikoloji Programı Çocuk Alt Dalında araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Lunar Psikoterapi Merkezinde çocuk ve yetişkinlerle psikoterapi çalışmalarına devam etmektedir.

Bilgin Saydam

Psikiyatr, psikoterapist. İstanbul Üniversitesi/İstanbul Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı öğretim üyesidir. Psikodinamik psikoterapiler, kişilik örgütlenmeleri, psikomitoloji, tıp felsefesi ilgi alanları arasındadır.

Bülent Somay

Yazar, çevirmen, müzisyen. Hâlen Bilgi Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümünde ve Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programında öğretim üyesidir. Yayınlamış kitapları arasında *Bir Şeyler Eksik, Çok Bilmiş Özne* ve *The View from the Masthead* yer almaktadır.

Deanna Holtzman

Psikanalist, eğitim analisti. Michigan Psikanaliz Enstitüsünün eski başkanıdır. Wayne State Üniversitesi Psikiyatri Bölümünde ve Detroit Üniversitesi Psikoloji Bölümünde misafir profesördür. Özellikle rüyalar, sapkınlıklar, klinikte teknik ve etik meseleler konularında seminerler vermektedir. Kadın cinselliği konusunda Nancy Kulish ile birlikte kaleme aldığı birçok yayını vardır.

Elif Ersoy

Uzman psikolog. Süleyman Şah Üniversitesi Psikoloji Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır. Viktimoloji, psikotravmatoloji, dinler tarihi ve felsefe özel ilgi alanlarıdır.

Fethi Benslama

Tunus asıllı bir Fransız psikanalist olan Benslama, Paris VII Üniversitesinde çalışmalarını sürdürmektedir. Benslama, özellikle İslam'da öznellik ve metinsellik, göç, köktendinciliğin kökenleri gibi konular üzerinde çalışmaktadır. *Cahiers Intersignes* dergisinin kurucularındandır. Türkçede İletişim Yayınları tarafından yayınlanan *İslam'ın Psikanalizi* adlı bir kitabı bulunmaktadır. En son kitabı olan *La guerre des subjectivités en Islam* 2014 yılında yayınlanmıştır.

Hakan Kızıltan

Klinik psikolog, psikoterapist. İstanbul Üniversitesi, İstanbul Tıp Fakültesinde görev yapmaktadır. Psikanaliz, narsisizm ve psikotoloji özel çalışma alanlarıdır.

Mahan Doğrusöz

Boğaziçi Üniversitesi Psikoloji Bölümü mezunudur. İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Bölümünde "Freud'un Kadın Gelişimi Üzerine Tezlerindeki Erkek Merkezli Bakış" adlı Yüksek Lisans tezini yazmıştır. Anadolu Psikanalitik Psikoterapiler Grubunun çalışmaları kapsamında Kendilik Psikolojisi eğitimi almıştır. Psikodrama yardımcı terapistidir. Kadın Eserleri Kütüphanesi Türkiye Kadın Thesarusu ve Türkiye Psikiyatri Derneği Kadınların Yaşamı ve Kadın Ruh Sağlığı eserlerine katkıda bulunmuştur. Değişik dergilerde kadın ve ruh sağlığı konularında makaleleri yayınlanmış olan Doğrusöz'ün toplumsal cinsiyet, feminizm, psikanalitik kuram, ruh sağlığında insan hakları ve beden politikaları üzerine söyleşileri ve denemelerini yayınladığı bir blogu vardır.

Melis Tanık Sivri

Psikanalist, klinik psikolog. Psike İstanbul psikanalist adaylarının Uluslararası Psikanaliz Birliğine (IPA) bağlı eğitim programında eğitimci, İstanbul Bilgi Üniversitesinde yarı zamanlı öğretim üyesi ve klinik süpervizördür. *The International Journal of Psychoanalysis*'e bağlı *Uluslararası Psikanaliz Yıllığı*'nın yardımcı editörüdür. *Psikanalizin 'Öteki' Yüzü: Heinz Kohut (2004) başlıklı kitabın editör ve çevirmenlerindendir. Eğitim analisti Chris Joannidis'in Tefekkür Yakınlıkları (2013) başlıklı kitabının editörü ve bir bölümünün yazarıdır. Çeşitli derleme kitaplarda makaleleri, psikanaliz alanında çevirileri vardır. "Frida Kahlo: Aynadan Tuale Aktarılan Sessiz Çığlık" (2011) başlıklı makalesiyle İstanbul Psikanaliz Derneği tarafından verilen 2011 Psikanaliz Yazıları ödülünü almıştır.*

Meral Erten

Klinik psikolog. İlgörü Psikoterapi Merkezinde psikoterapist olarak çalışmaktadır. Aynı zamanda Bilgi Üniversitesi Klinik Psikoloji Yüksek Lisans Programında yarı zamanlı öğretim görevlisi ve klinik süpervizördür. Uluslararası Psikanaliz Birliği (IPA) denetiminde psikanaliz eğitimine devam etmektedir. Önleyici ruh sağlığı alanında çeşitli projelere destek vermektedir. Bahçelievler Şeyh Zayed Çocuk Esirgeme Kurumunda yürütülen Minik Adımlar Projesinin (MAP) tasarlayıcı ve uygulayıcılarındandır.

Nancy Kulish

Psikanalist, eğitim analisti. Michigan Psikanaliz Enstitüsünün eski başkanıdır. Wayne State Üniversitesi Psikiyatri Bölümünde doçent doktor, Detroit Üniversitesi Psikoloji Bölümünde misafir profesördür. Kadın cinselliği ve gelişimi, cinsiyet ve cinsel kimlik, psikanalitik süreç ve teknik hakkında bir çok yayını vardır.

Nayla de Coster

Psikanalist. Uluslararası Psikanaliz Birliği (IPA) doğrudan üyesi ve Psike İstanbul üyesidir. Erişkinlerle çalışmaktadır. Psike İstanbul Dış Etkinlikler Komitesi üyesi ve psikanalist adaylarının IPA'ya bağlı eğitim programında eğitimcidir. Sanat ve sinemaya psikanalitik yaklaşım özellikle ilgilendiği alanlar arasındadır. Psikanaliz üzerine derleme kitaplarda makaleleri yayımlanmıştır: "Rüya Yorumlarının Kökeni" ve "Gılgamış Destanı" (*Düşler, Düşlemler ve Masallar içinde*), "Okuyucu: Psikanalitik Bir Yaklaşım" (*Sinema ve Psikanaliz, Filmler ve Bilinçdışı içinde*).

Nilüfer (Güngörmüş) Erdem

Psikanalist. Uluslararası Psikanaliz Birliği (IPA) doğrudan üyesi ve Psike İstanbul üyesidir. Psike İstanbul psikanalist adaylarının IPA'ya bağlı eğitim programında eğitimci, İstanbul Bilgi Üniversitesinde klinik süpervizördür. *The International Journal of Psychoanalysis*'e bağlı *Uluslararası Psikanaliz Yıllığı*'nın editörüdür. Çeşitli derleme kitaplarda makaleleri vardır; "La pièce vide" (Boş Oda) başlıklı makalesi *Revue française de psychanalyse*'de yayımlanmıştır (2006). *Büyük A* adlı bir hikâye kitabı (1999); çeşitli dergilerde yayımlanmış hikâyeleri ve edebiyat üzerine makaleleri; psikanaliz ve edebiyat alanında çevirileri vardır.

Özgür Ögütçen

Psikiyatrist, psikoterapist. Özellikle Lacan ve Žižek üzerine çalışmaktadır. Hâlen Özne Psikiyatri ve Psikoterapi Merkezinde çalışmaktadır.

Yavuz Erten

Klinik psikolog, psikanalist. Hâlen İçgörü Psikoterapi Merkezinde çalışmaktadır. Ayrıca Bilgi Üniversitesi Klinik Psikoloji Yüksek Lisans Programında kısmi zamanlı öğretim üyesi ve klinik süpervizördür. Yayımlanmış kitapları arasında *Karanlık Odadaki Suretler* ve Cahit Ardalı ile birlikte yazdığı *Psikanalizden Dinamik Psikoterapilere* yer almaktadır.

Çevirmenler**Elif Okan Gezmiş**

Klinik psikolog, çevirmen. Veritas Psikiyatride psikoterapist olarak çalışmaktadır. İş Bankası Kültür Yayınlarından çıkan *Evlilik*, *Boşanma* ve *Çocukların Uyum* kitabının çevirmenidir.

Menekşe Arık

Boğaziçi Üniversitesi Mütercim Tercümanlık Bölümünden 2004 yılında mezun olmuştur. 2003 yılından bu yana çevirmenlikte kendini geliştirmeye uğraşmaktadır. 2011 yılında Aras Yayıncılık tarafından yayımlanan Ermeni ressam Ars-hile Gorky'nin yaşam öyküsünü Tankut Aykut ile birlikte İngilizceden Türkçeye çevirmiştir. 2011 yılından bu yana Psikoterapi Enstitüsünde çevirmen ve editör olarak çalışmaktadır.

SURET

Psikokültürel Analiz

DOSYA: "Örtü, Örtünme, Hakikat"

Yavuz Erten
Elif Ersoy, Hakan Kızıltan,
M. Bilgin Saydam
Özgür Ögütçen

Fethi Benslama
Mahan Doğrusöz

Üzerindeki Örtüsü Olarak Şeyin Kendisi

Batını Aç(ama)mak
Kadın ve Örtü: Kadınların Örtünmesine
Psikanalitik Bir Yaklaşım
İslâm'ın Örtüsü
Siyasi İslam, Şeriat, İran Örneği ve Türkiye'nin
Öğrenebilecekleri Üzerine!

SON KEZ, İLK KEZ: "Sophie Calle Sergisi Üzerine"

Nilüfer Erdem
Nayla de Coster
Meral Erten

Yavuz Erten
Melis Tanık Sivri

Sunuş: Sophie Calle'le Üçüncü Göz
Üçüncü Göz Olarak Fotoğraf Makinesi
"Gözlerinde bir masal vardı /
Ben okurdum o ağlardı"
Dev Siyah Perdede İki Küçük Pencere
Son Bakıştaki O Gözler...

Psikanalitik Diyaloglar

Hakan Kızıltan
Nancy Kulish, Deanna Holtzman
Bülent Somay

Mevcudiyetin Eğretiliği: Psikontolojik Bir Deneme -I
Persephone, Bekâretin Kaybı ve Dişi Oidipal Karmaşa
Heteroseksüellik, Ortoseksüellik, İdioseksiellik

Kitap Eleştirisi

Hakan Kızıltan

Psikanalizin Gör Dedigi: Tefekkür Yakınlıkları'na Dair

Serbest Kürsü

Barış Özgen Şenşoy

Mazoşizm, Narsisizm ve Ölüm İçgüdüleri:
Bir Müzisyenin Sıradışı Öyküsü



ENCORE YAYINLARI

