

# Aşk ve İrade



*Rollo May*

*“Aşk”ı neden  
kaybettik?  
ve Neden  
bulamıyoruz?*

# AŞK VE İRADE

Rollo May

İngilizce'den eviren: Yudit Namer

okuyan  us

Okuyan Us Yayın  
Psikiyatri 29

ISBN: 978-975-6287-98-9

- I. Baskı: İstanbul, Şubat 2008  
II. Baskı: İstanbul, Mayıs 2008  
III. Baskı: İstanbul, Şubat 2009  
IV. Baskı: İstanbul, Eylül 2009  
V. Baskı: İstanbul, Kasım 2010

Editör: Aslı Uluşahin

Çevirmen: Yudit Namer

Kapak tasarımı: Ebru Demetgül

Grafik uygulama: Berna Kuleyin Tolga

Film, baskı ve cilt: Duplicate Matbaa Çözümleri San. ve Dış Tic. Ltd. Şti.  
Maltepe Mah. Litros Yolu Sok. Fatih San. Sit. No: 12/102 Topkapı,  
Zeytinburnu, İstanbul Tel: (0212) 674 39 80, Faks: (0212) 585 00 81

Orjinal Adı: Love and Will

Copyright © 1969 by W.W. Norton & Company, Inc. All rights reserved.

Bu kitabın yayın hakları Okuyan Us'a aittir. Her hakkı saklıdır. Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

© Okuyan Us Yayın Eğitim Danışmanlık Tıbbi Malzeme ve  
Reklam Hizmetleri San. ve Tic. Ltd. Şti

Fulya Mah. Mehmetçik Cd. Eser Apt. A Blok No: 42 Fulya-Şişli-İstanbul  
Tel: (0212) 272 20 85 - 86 Faks: (0212) 272 25 32

okyanus@okyanus.com.tr  
www.okyanus.com.tr

<b>Önsöz</b>	<b>7</b>
1- Giriş: Şizoid Dünyamız	9
* Kahin olarak sorunlar.....	16
* Sanatçı ve nevrotik.....	19
* Haberci olarak nevrotik.....	24
* Kayıtsızlığın doğuşu .....	28
<b>BİRİNCİ BÖLÜM: AŞK</b>	
2- Seks ve Aşk Paradosklar	41
* Cinsel yaban.....	43
* Teknikler yoluyla kurtuluş .....	49
* Yeni püritenlik .....	51
* Freud ve püritenlik .....	56
* Sorunların güdülleri .....	61
* Sekse karşı ayaklanma.....	69
3- Erosun Seksle Çatışması	76
* Bastırılmış erosun dönüşü.....	78
* Eros nedir? .....	86
* Platon'da eros .....	93
* Freud ve eros .....	98
* Erosun birliği: Bir vaka incelemesi.....	108
* Eros hastalanıyor .....	115
4- Aşk ve Ölüm	121
* Ölümlülük iması olarak aşk .....	122
* Ölüm ve cinsellik sapantısı .....	129
* Aşkta trajik anlam .....	134
* Trajik ve ayrılık .....	137
* Gebelik önleyiciler ve trajik .....	145
5- Aşk ve Daimonik	150
* Daimoniği tanımlamak .....	151
* Terime itirazlar .....	159
* İlkel psikoterapide daimon .....	161
* Bazı tarihsel araştırmalar .....	165
* Aşk ve daimonik .....	179

6- Diyalog İçinde Daimonik	190
* Diyalog ve bütünleşme .....	192
* Daimoniğin aşamaları .....	196
* Daimonik ve adsız .....	198
* Daimonik ve bilgi .....	202
* Daimoniği adlandırma .....	206
* Daimoniği terapide adlandırma .....	212

## İKİNCİ BÖLÜM: İRADE

7- İrade Bunalımında	223
* Kişisel sorumluluğun zayıflaması .....	224
* İradedeki çelişki .....	228
* John vakası .....	233
* Psikanalizde irade .....	239
* Yanılsama ve irade .....	242
8- Arzu ve İrade	249
* İrade gücünün ölümü .....	252
* Freud'un irade karşıtı sistemi .....	255
* Arzu .....	257
* Arzulayamama hastalığı .....	262
* Arzulama yetisinin yokluğu .....	266
* William James ve irade .....	270
9- Amaçlılık	276
* Amaçlılığın kökleri .....	278
* Psikanalizden örnekler .....	286
* Algılama ve amaçlılık .....	292
* Beden ve kasıtlılık .....	295
* İrade ve amaçlılık .....	299
10- Terapide Amaçlılık	305
* Preston vakası .....	307
* Terapide aşamalar .....	325
* Arzudan iradeye .....	330
* Arzu ve iradeden karara .....	332
* İnsan özgürlüğü .....	333

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: AŞK VE İRADE

11- Aşk ve İrade ilişkisi	341
* Birbirini tıkayan aşk ve irade .....	342
* Örnek olarak iktidarsızlık .....	346
* Hayal ve zaman .....	348
* Aşk ve iradenin birleşimi .....	351
12- Aldırışın Anlamı	355
* Aşk ve iradede aldırış .....	357
* Aldırış mitosu .....	362
* Günümüzde aldırış .....	375
13- Bilinç Ortaklığı	380
* Kişisel olarak aşk .....	383
* Aşk eyleminin yönleri .....	388
* Bilinç yaratma .....	392
* Aşk, irade ve toplum biçimleri .....	396
Notlar.....	



## ÖNSÖZ

Bazı okurlar bu kitabın başlığında, aşk ve iradenin birlikte anılmasına şaşıracaklar. Oysa ben, uzun zamandan beri, aşk ve iradenin birbirine bağımlı olduğuna ve bir arada düşünölmeleri gerektiğine inanıyorum. Her ikisi de var olmanın birleştirici süreçleridir; başkalarını etkileme, ötekinin bilincini biçimlendirme, yoğurma, yaratma çabasıdır. Fakat bu sadece, kişi kendi iç dünyasını, aynı anda ötekinin etkisine açarsa olasıdır. Aşksız irade kullanmaya dönüştür, ki Birinci Dünya savaşı öncesi dönem bunun örnekleriyle doludur. Günümüzdeyse iradesiz aşk duygusallaşır ve deneyelleştir.

Bu kitaptaki düşünceler için hem bir yazarın olağan gururunu duyuyor hem de bir yazar sorumluluğu taşıyorum. Ancak bu kitabın sekiz yıllık yazım sürecinde pek çok arkadaşım bazı bölümlerini okudu ve benimle tartıştı. Onlara teşekkür etmek istiyorum: Jerome Bruner, Doris Cole, Robert Lifton, Gardner Murphy, Elinor Roberts, Ernest Schachtel ve rahmetli Paul Tillich. Jessica Ryan, yararlı önerilerinin yanında, bir yazarın minnetinden çok daha fazlasını hak etmesi gereken sezgisel bir anlayış da sundu bana.

Bu kitabın yazıldığı New Hampshire'da geçirdiğim uzun yazlar süresince, sabahları erkenden kalkıp, kuzey ve doğudaki sıradağlara uzanan ve şafak öncesi buğusuyla griye boyanan vadiyi izlediğim verandama çıkardım. Kuşlar cıvılcıvılcı sesleriyle sessizliği bozar, yeni günü selamlardı. Serçe kendini elma ağacının tepesinden neredeyse



düşürecek bir coşkuyla öterdi; saka da sesiyle serçeye eşlik ederdi. Ardıç kuşu ise şarkılarıyla dolup taşar, kendine hakim olamazdı. Ağaçkakan gagasını delik deşik olmuş kayın ağacına vurur dururdu. Gölün üzerindeki gerdanlı dalgıçlar, her şeyin aşırı tatlılaşmasını önlemek için, yakınan ve acı çeken şeytanlarıyla püskürürdü. Sonra da güneş sıradağlar üzerine doğar, yemyeşil New Hampshire'ın upuzun vadiden taşan sonsuz bereketini ortaya çıkarırdı. Ağaçlar bir gecede beş on santimetre kadar uzamış görünürken, çayırlar milyonlarca çiçekle kaynıyor olurdu.

Bitmek bilmeyen gidiş gelişleri, ebedi dönüşleri, büyümeyi, çiftleşmeyi, ölümü ve yeniden büyümeyi tekrar hissediyorum. Biliyorum ki, insanlar bu sonsuz gidiş ve dönüşün olduğu kadar, bu döngünün şarkısıyla, hüznünün de parçasıdır. Fakat sürekli arayan insan, bilinci tarafından ebedi geri dönüşü aşmaya çağrılır. Benim hiç kimseden farkım yok; sadece arayış için seçtiğim alanlar farklı olabilir. Geleceğin değerlerinin yalnızca tarihimizin değerleri tarafından ekildiğinde meyve verebileceğine inandığımdan, benim arayışım sürekli içimizdeki gerçeğe doğru olmuştur. İçsel değerlerimizin iflasının tüm sonuçlarını gördüğümüz bir geçiş dönemi olan yirminci yüzyılda, aşk ve iradenin kaynaklarını aramamızın özellikle önemli olduğuna inanıyorum.

Rollo May

Holderness,  
New Hampshire, 1969

# 1

## GİRİŞ: ŞIZOID DÜNYAMIZ

Cassandra: Apollon bana bu işi veren kahindi...

Koro: Tanrının hünerleriyle kendinden mi geçmiştin?

Cassandra: Evet; ama o anda bile kentimin yazgısını okudum.

- Aiskhylos, Agamemnon'dan.

Günümüzde aşk ve iradeye dair en çarpıcı nokta, geçmişte yaşamın çıkmazlarına bir *çözüm* olarak görülmelerine karşın, bu kavramların şimdi bizzat *sorun* haline gelmiş olmalarıdır. Aşk ve irade geçiş dönemlerinde hep zorlaşacaktır; çağımız da kökten değişimlerin olduğu bir çağdır. Geçmişte kendimizi yönlendirdiğimiz eski mitler ve simgeler yok artık; kaygı kol gezmekte ve biz, birbirimize sıkıca sarılıp, hissettiklerimizin aşk olduğuna kendimizi ikna etmeye çalışıyoruz. İrademizi kullanmıyoruz çünkü bir şeyi veya kişiyi seçersek diğerini kaybedeceğimizden korkuyoruz ve kendimizi şansımızı deneyemeyecek kadar güvensiz hissediyoruz. En önde gelen örnekleri aşk ve ira-

de olan bağlayıcı duygular ve süreçlerin altındaki zemin kayıp gidiyor. Birey içe dönmeye zorlanmaktadır; kimlik sorununun yeni bir biçimine saplanıp kalmıştır: *Kim-olduğumu-bilsem-bile-bir-önemim-yok. Diğerlerini etkileme yetisinden yoksunum.* Bundan sonraki adım kayıtsızlıktır. Bir sonrakiyse şiddet. Çünkü hiçbir insan, kendi güçsüzlüğü gibi gitgide duyarsızlaştırıcı bir deneyime dayanamaz. Yaşamın kötü gidişine çözüm olarak aşka yapılan vurgu o kadar büyüktü ki, insanların kendilerine verdiği değer, aşkı elde edip etmemelerine göre yükseldi veya düştü. Aşkı bulduklarına inananlar; Kalvincilerin, zenginliği seçilmiş kul olmanın elle tutulur kanıtı olarak görmeleri gibi, bunu kurtuluşun gözle görünür delili sayarak, kendilerini üstün görme eğilimine girdiler. Aşkı bulamamış olanlar kendilerini sadece yoksun hissetmekle kaldılar, daha derin ve daha yıpratıcı olan içsel boyutta, kendilerine verdikleri değer de düştü. Kendilerini toplum dışına itilmiş yeni bir yaratık türü gibi damgalanmış hissedip, psikoterapide, sabahın erken saatlerinde uyanınca hissettiklerinin mutsuzluktan ve yalnızlıktan çok, içlerini kemiren, yaşamın büyük gizini kaçırmış olma kanısı olduğunu itiraf ediyorlardı. Bunlara rağmen, boşanma oranlarının artmasıyla, edebiyat ve sanatta aşkın gittikçe sıradanlaştırılmasıyla, pek çok kişi için elde etmesi kolaylaştığından cinselliğin giderek anlamsızlaşmasıyla, “aşk” tamamen hayal ürünü değilse bile bulunması oldukça zor göründü. Yeni siyasal solun bazı üyeleri aşkın burjuva toplumu tarafından yok edildiği sonucuna vardılar ve önerdikleri reformlarla *aşkı yaşamının daha çok mümkün olacağı bir dünya yaratmak* amacı güttüler.<sup>1</sup>

Böyle çelişkili bir durumda, kurtuluş merdivenindeki

en düşük ortak payda olan aşkın cinsel hali, anlaşılır bir biçimde zihin uğraşımız haline gelmiştir; çünkü seks, kökleri insanın kaçınılmaz biyolojisinden geldiği için, aşkın en azından bir kopyasını sunacağı konusunda daima güvenilir görünmektedir. Fakat seks de, Batılı insan için kurtuluştan çok, bir deneme ve yük olmuştur. Aşk ve seks teknikleri konusunda, basını meşgul eden kitapların, haftalarca en çok satılanlar listesinde bulunmalarına rağmen, içleri boştur: Çünkü pek çok kişi, kurtuluşa ulaşmak için kullandığımız tekniklerin çileden çıkmışlığıyla, aradığımız kurtuluşun izini kaybetme derecesinin birbiriyle doğru orantılı olduğunun farkındadır. Yolumuzu kaybettiğimizde daha hızlı koşmak, insanların eski ve ironik bir alışkanlığıdır: aşkın anlamını ve değerlerini unuttuğumuzda da, cinsellik konusundaki araştırma, istatistik ve teknik yardımlara hücum ederiz. Kinsey Raporları ve Masters-Johnson araştırmaları, erdemleri ve kusurlarıyla, aşkın kişisel anlamının giderek kaybolduğu bir kültürün göstergeleridir. Aşk, önceleri harekete geçiren bir güç, bizi yaşamda daima ileriye götüreceğine güvendiğimiz bir kuvvet olarak algılanmıştı. Fakat günümüzdeki büyük değişiklikler, harekete geçirici gücün kendisini sorgulamamız gerektiğini göstermektedir. Aşk artık kendine sorun olmuştur.

Gerçekten de, aşk kendiyle o denli çelişir olmuştur ki, aile yaşamını inceleyenlerin bazıları, “sevgi”nin kabaca ailenin daha güçlü üyelerinin diğer üyeleri kontrol etme yönteminin adı olduğu sonucuna varmışlardır\*. Ronald Laing aşkın, şiddete bir kılıf olduğunu iddia etmektedir.

\* Ç.N. İngilizcede “aşk” ve “sevgi” için Türkçede olduğu gibi iki ayrı sözcük yoktur. Bu metnin ana konusunu oluşturan “love” sözcüğü her iki anlamı vermektedir. Anlam karmaşalarını önlemek için, uygun olan yerlerde “aşk”, diğer yerlerde “sevgi” sözcüğünü kullanacağım.

İrade için de aynı şeyler söylenebilir. Viktorya döneminde yaşamış atalarımızdan, yaşamdaki tek gerçek sorunun mantığımızla *ne* yapılacağına karar vermek olduğu ve *iradenin* karar verileni bize yaptırmak için hazır beklediği inancını miras almışızdır. Artık sorun ne yapılacağına karar vermek değil, *nasıl karar verileceğine karar vermektir. İradenin birebir temeli sorgulanmaktadır.*

İrade bir yanılısama mıdır? Freud'dan bu yana pek çok psikolog ve psikoterapist öyle olduğunu savunmuştur. Babalarımızın kelime dağarcığının vazgeçilmezleri arasında olan “irade gücü” ve “özgür irade” gibi deyişler, ya çağdaş, ileri tartışmalardan tamamen çıkartılıp atılmış ya da alay edercesine sıklıkla kullanılmaktadır. İnsanlar terapistlere, kaybettikleri iradelerinin yerine koyabilecekleri bir şey bulmak için gidiyorlar artık; yaşamlarını yönlendirmek için bilinçdışına nasıl ulaşabileceklerini, davranışlarını düzenlemede en yeni koşullanma tekniklerini öğrenmek veya yaşamlarına biraz güdü ekleyecek ilaçları kullanmak için. Ya da insanlar terapistlere, “duygu boşaltma”nın en son yöntemini, duygunun çabalayarak elde edilecek bir şey değil, sizin yaşamsal bir duruma kendinizi veriş biçiminizin bir yan ürünü olduğunun farkına varmadan öğrenmeye gidiyorlar. Asıl soru ise şudur; bu durumu ne için kullanacaklar? Leslie Farber, irade konusundaki çalışmasında, iradenin bu başarısızlığının, günümüzün en temel patolojisini oluşturduğunu ve yaşadığımız devrin “bozuk irade çağı” olarak adlandırılması gerektiğini iddia etmiştir.<sup>2</sup>

Köklü dönüşümlerin olduğu böyle bir çağda, birey kendi bilincine sürüklenmiştir. Aşk ve iradenin temelleri

neredeys e yıkılacak kadar sarsılınca, yüzeyden derinlere inme gereksiniminden, aşkın ve iradenin kaynaklarını kendi bilincimiz ile “ifade edilmemiş ortak bilinç” içinde aramaktan kaçamayız. “Kaynak” sözcüğünü Fransızların kullandığı gibi, bir nehrin kaynağı – suyun doğduğu pınar – anlamında kullanıyorum. Aşk ve iradenin doğduğu kaynağı bulursak, bu gerekli deneyimlerin, yaşadığımız çağda varlıklarını sürdürebilmek için gereksinim duyduğu yeni biçimleri keşfedebiliriz. Bu anlamda, bizim arayışımız da, benzer keşifler gibi, ahlaki bir arayıştır; çünkü çağımıza uyan ahlak anlayışını üzerine kurabileceğimiz bir temel bulmaya çalışmaktayız. Her duyarlı insan kendini Stephen Dedalus’un yerinde bulur: “Ruhumun demirhanesinde, ırkımın yaratılmamış bilincini .... işlemeye gidiyorum.”

Bu bölümün başlığında kullandığım “şizoid” terimi, *dünyayla ilişkisini kesme, yakın ilişkilerden kaçınma, hissedememe* anlamındadır. Bu terimi psikopatolojiye gönderme olarak değil, daha çok kültürümüzün genel durumu ve bunu gerçekleştiren insanların genel eğilimleri olarak kullanıyorum. Terimi bireysel psikopatoloji açısından açıklayan Anthony Storr, şizoid bir kişinin soğuk, ilgisiz, kibirli ve insanlardan kopuk olduğunu savunur. Bu şiddetli bir saldırganlığa yol açabilir. Yine Storr, bütün bunların, bastırılmış bir aşk özlemi için karmaşık bir maske olduğunu söyler. Şizoidin kendini insanlardan ayırmış hali, düşmanlığa karşı bir savunmadır ve kaynağını, onu “varlığını tehdit ettiği için” sonsuza dek gerçek aşktan korkar kılan bebelikteki aşk ve güvenin çarpıtılmasından alır.<sup>3</sup>

Bir yere kadar Storr’un düşüncesine katılıyorum, fakat şizoid durumun, bu geçiş çağında genel bir eğilim olduğu-

nu ve Storr'un sözünü ettiği bebeklikteki "çaresizlik ve önemsenmeme"nin sadece anne babalardan değil de kültürümüzün hemen hemen her yönünden geldiğini ifade ediyorum. Anne babaların kendileri, kültürlerinin çaresiz ve habersiz dışavurumlarıdır. Şizoid insan teknolojik insanın doğal bir ürünüdür. Bir yaşam biçimidir ve giderek yaygınlaşmaktadır; sonunda ise şiddet olarak kendini gösterecektir. "Normal" durumunda şizoid, duygularını bastırma gereği hissetmez. Şizoid karakter özelliğinin daha sonra şizofrene benzer bir duruma dönüşüp dönüşmeyeceğini sadece zaman gösterir. Fakat, pek çok hastada olduğu gibi, birey, içinde bulunduğu şizoid karakter özelliklerini açıkça itiraf eder ve bu durumuyla yüzleşirse, bu dönüşümün gerçekleşmesi pek ihtimal dahilinde değildir. Anthony Storr daha da öteye gider ve şizoid karakterin, "sevilemez olduğu kanısında ve yapılan eleştirilerle kendine saldırıldığı ve aşağılandığı duygusunda" olduğunu belirtir. 4

Storr'un tanımı, değer vermeme rağmen bir noktada kırılmaktadır. Bu nokta ise, Freud, Descartes, Schopenhauer ve Beethoven'ı şizoid örnekler olarak sıralamasıdır. "Descartes ve Schopenhauer'ın felsefelerine hayat veren, onların bire bir aşka yabancılaşmalarıdır." Beethoven için ise şöyle der:

İnsanlar konusundaki düş kırıklığı ve insanlara olan dargınlığını telafi etmek için Beethoven, sevgi ve dostluğun egemen olduğu ideal bir dünya düşlemiştir. .... Onun müziği, belki başka hiçbir bestecinininkinde olmayacak bir açıklıkla, kudret, etki ve güç içeren bir saldırganlık gösterir. Müziğinde saldırganlığını toplumca kabul edilebilir

bir hale dönüştürememiş olsaydı, belki de paranoyak psikozundan kendini kurtaramayacağını düşünmek hiç de zor değil. <sup>5</sup>

Bu insanlar ruh hastası olarak görülüp “tedavi edilmiş” olsalar, elimizde onların yarattıklarının var olmayacağı gerçeği Storr’un içinde bulunduğu ikilemdir. Bu nedenle ben, şizoid durumun, çok zor koşullarla baş etmede yapıcı bir yöntem olduğunun itiraf edilmesi gerektiğine inanıyorum. Ne var ki bazı kültürlerin şizoid insanları yaratıcılığa itmesine karşılık, bizim kültürümüz bu insanları yalnızlığa veya mekanikliğe itmektedir.

Aşk ve iradenin sorunları üzerinde yoğunlaşırken, zamanımızın olumlu özelliklerini ve bireysel başarı potansiyellerini göz ardı etmiyorum. Bir çağı demirleyen bağlar söküldüğünde ve herkes bir ölçüde bir yerlere savrulduğunda, daha fazla sayıda insanın kendini bulmak ve gerçekleştirmek için adımlar atacağı apaçık bir gerçektir. Bireyin gücü hakkındaki en yüksek beklentiler, birey en aza sahip olduğunda duyduğumuz da bir gerçektir. Fakat ben sorunlar hakkında yazıyorum; kendilerini dikkate almamız için haykıran sorunlardır.

Sorunlar, değeri henüz yeteri kadar anlaşılmamış tuhaf bir özelliktedirler: *Geleceği önceden bildirirler*. Bir dönemin sorunları, henüz çözülmemiş, fakat çözülebilecek varoluşsal krizlerdir; “çözülmüş” sözcüğünü ne kadar ciddiye alırsak alalım, yeni olanaklar olmasaydı, kriz de olmayacak, sadece umutsuzluk olacaktı. Psikolojik muammalarımız bilinçdışındaki arzularımızı belirtir. Dünya ile karşılaştığımız ve onu kendimize yetersiz veya kendimizi ona



karşı yetersiz gördüğümüz yerde sorunlar başlar; bir şeyler incitir, çatışır ve Yeats'in de dediği gibi;

Yaraların acısını,  
Mızrağın doğum sancısını,  
Duyarız içimizde...

## **KAHİN OLARAK SORUNLAR**

Bu kitabı, iç çatışmalarıyla karşılaşmış ve onları çözmek için uğraşan insanlarla yoğun olarak çalışan bir psikanalist olarak, yirmi beş yıllık deneyime dayanarak yazıyorum. Özellikle son on yıldır, bu çatışmalar genellikle aşk ya da iradenin bir yönleriyle sorun oluşturmasından kaynaklanmıştır. Bir anlamda her terapist sürekli olarak *araştırma* ile meşgul olmalıdır; araştırma da, sözcüğün kendisinin belirttiği gibi, kaynağı “aramak”tır.

Bu noktada, deneysel psikolog meslektaşlarımla, terapistlerde elde ettiğimiz verilerin matematikteki gibi formülleştirilemeyeceği ve elde edilen bu verilerin kültürümüze psikolojik bakımdan uyumsuzluğu simgeleyen insanlardan geldiği düşüncesi çerçevesinde benimle tartıştıklarını duyar gibiyim. Aynı zamanda filozof arkadaşlarımla, hiçbir insan modelinin nevroz ve kişilik bozukluğu olan insanlardan alınan veriler üzerine oturtulamayacağı konusundaki ısrarlarını duyuyorum. Her iki uyarıya da katılıyorum.

Fakat ne laboratuvarlarındaki psikologlar ne de çalışmalarlarıyla uğraşan filozoflar, bizim terapi gören insanlardan çok önemli ve eşine az rastlanır veriler elde ettiğimizi inkar edebilirler; ki bu veriler yalnızca insanların alışılmış bahaneleri, ikiyüzlülükleri ve “normal” toplum düze-

ni içinde ardına saklandığı savunma mekanizmaları parçalandığında açığa çıkabilir. İnsanlar ancak kendilerini terapi yardımına yönlendiren duygusal ve ruhsal acının yarattığı bu ciddi durumda, sorunlarının derin köklerini açığa çıkarmanın vereceği acıya ve kaygıya katlanabilirler. Şöyle tuhaf bir durum da vardır ki, biz kişiye *yardım etmeye* yönelmedikçe, hasta önemli verileri vermeyecek, hatta bir bakıma *veremeyecektir*. Harry Stack Sullivan'ın terapide araştırma konusundaki görüşü hâlâ ilk günkü geçerliliğini sürdürmektedir: "Görüşmeler kişiye yardım etmeye uygun biçimde düzenlenmemişse, elde edeceğiniz gerçek veriler değil, insan eliyle yapılmışlar olacaktır." 6

Doğrudur; hastalarımızdan aldığımız bilgilerden, yüzeyselliğin ötesine geçen genel kurallar çıkarmak zor, hatta imkansızdır. Fakat bu bilgi, insanın o anki çatışmaları ve yaşam deneyimi hakkında öylesine doğrudan ipuçları verir ki, anlamının zenginliği, onu yorumlamanın güçlüğüne unutturur. Düş kırıklığından doğan saldırganlık varsayımını tartışmakla, bir hastanın gerginliğini, kızgınlıktan veya nefretten parlamış gözlerini, felçli gibi katılaşmış bedenini görmek ve onun suçu olmadığı halde bisikleti çalındığı için babasının yıllar önce onu kırbaçladığı anı tekrar yaşarken, acıdan boğulurcasına aldığı yarım nefesleri duymak çok farklı şeylerdir; ki böyle bir olay, odada bulunan ben dahil, onun o anda tüm dünyasında ebeveyn rolüne sahip herkesi kapsayan bir nefreti doğurur. Eldeki bu veriler de kelimenin en derin anlamıyla deneyseldir.

Topluma uymayan kişilerden alınan verilere dayanan bir insan kuramı ile ilgili soruya gelince, meslektaşlarıma karşı çıkmaya devam edeceğim: *Her insani çatışma, bire-*

ye özgü sorunlarla birlikte insanlığın evrensel özelliklerini de açığa çıkarmaz mı? Sofokles, Kral Oedipus oyunuyla, bize adım adım “Ben kimim ve nereden geldim?” sorusunun cevabını bulmaya çalışan bir insanın acı dolu mücadelesini gösterirken, yalnızca tek bir bireyin patolojisi hakkında yazmıyordu. Psikoterapi belirli bir birey ile ilgili en özel nitelikleri bulmaya çalışır ve bunu unutan her terapi, yavan, varoluşa değinmeyen, bulanık genellemelerle zayıflayacaktır. Fakat psikoterapi, bu bireyin, her insanın insanlık deneyiminin dayanıklı ve süregelen özelliklerinin temelindeki insani çatışma öğelerini bulmaya çalışır ve bunu unutan her terapi, hastanın bilincini küçültecek, yaşamı onun için daha da sıradanlaştıracaktır.

Psikoterapi hem bireyin “hastalığının” o anki durumunu hem de insanı insan yapan ilk-örneksel özellikleri ve üstünlükleri ortaya koyar. Belirli bir hastada sorun yaratan genellikle ikincisinin çarpıklaşması ve bu çarpıklıkların ilkinde, yani, psikolojik sorunlara yol açmış olmasıdır. Bir hastanın sorunlarının psikoterapide yorumlanması, insanın tarih boyunca kendini ilk-örneksel biçimlerde edebiyatta yorumlayışının kısmi olarak açığa vurumudur. İki farklı örnek verirsek, Aiskhylos’un *Orestes*’i ve Goethe’nin *Faust*’u; biri M.Ö. 5. yüzyılda Yunanistan’da, diğeri on sekizinci yüzyıl Almanya’sında yaşamış iki karakterin betimlemesi değil, hangi yüzyılda veya hangi ırktan olursak olalım birey olarak kimliğimizi bulmak için, gücümüz ne olursa olsun varlığımızı onaylamaya çabalayarak, sevmeye ve yaratmaya çalışarak ve kendi ölümümüze dek, ölümümüz dahil, yaşamdaki pek çok olay karşısında elimizden gelenin en iyisini yaparak büyürken geçirdiğimiz tüm mü-

cadelelerin sunumlarıdır. Bir geçiş çağında – biz buna “terapi çağı” da diyebiliriz – yaşamının değerlerinden biri, bireysel sorunlarımızı çözmeye çalışırken bile, bizi insanda yeni anlamlar ortaya çıkarma ve insanı insan yapan özellikleri derinlemesine görme olanağını kullanmaya zorlamasıdır.

Hastalarımız, kültürümüzün bilinçaltı ve bilinçdışı eğilimlerini dışavurarak yaşayanlardır. “Nevrotik” veya “kişilik bozukluğu” dediğimiz hastalıkla karşı karşıya olan kişi, kültürümüzün yaygın savunma mekanizmalarının kendisinde harekete geçmediği kişidir ve acı veren bu özelliğinin o da az çok farkındadır. 7 “Nevrotik” veya “kişilik bozukluğu olan” kişi, o kadar şiddetli sorunlarla karşı karşıya olan biridir ki, sorunlarını kültürün iş, eğitim ve din gibi normal organlarının içinde çözemez. Hastamız topluma uyum sağlamaz veya sağlayamaz. Bu da, aşağıdaki birbiriyle ilgili iki nedenin birinden veya her ikisinden kaynaklanabilir. Bunlardan ilki, onu toplumdaki herhangi bir ortalama insandan daha hassas ve kaygılarıyla birlikte yaşayamaz, onlarla baş edemez kılan bazı sarsıcı veya talihsiz olaylarla karşılaşmış olmasıdır. İkincisi ise onu dışavuruma zorlayan ve dışavurumu engellendiğinde onu hasta eden, alışılmışın çok üstünde bir özgünlüğe ve potansiyele sahip olmasıdır.

## **SANATÇI VE NEVROTİK**

Sanatçı ve nevrotik arasındaki, genellikle gizemli olarak görülen ilişki, burada açıklananlar açısından bakılınca tamamıyla anlaşılır durumdadır. Sanatçılar ve nevrotikler, toplumlarının bilinçaltı ve bilinçdışı derinliklerini bilmek-

te ve onlardan beslenmektedir. Sanatçı bunu, deneyimlerini diğer insanlara ileterek, olumlu bir biçimde yapmaktadır. Nevrotik ise bunu olumsuz bir biçimde gerçekleştirmektedir. Kültürünün altında yatan anlamları ve çelişkileri yaşadığında, bu yaşadıklarını hem kendi içinde anlamlandıramamakta hem de çevresindekilere iletememektedir.

Sanat ve nevrozun her ikisi de *tahminsel* bir işlevdedir. Sanat, bilinçdışı düzeylerinden gelen iletişim sonucu oluştuğundan, sanatçılar bize hassaslaşmış bilinci sayesinde toplumunun ön kulvarlarında yer alan, bir ayağı gelecekteymişçesine yaşayan bir insan resmi sunar. Sir Herbert Read sanatçının ırkın gelecekteki bilimsel ve zihinsel deneyimini önceden sezdiğini belirtmiştir.<sup>8</sup> Eski Mısır'da, cilalı taş devri vazoları üzerine boyanmış olan üçgen desenli su kamışları ve karaleylek bacakları, Mısırlıların daha sonraları yıldızları yorumlamada ve Nil'i ölçmede yaralandıkları geometri ve matematiğin gelişmesinin habercileriydi. Read, Parthenon'un muhteşem Yunanlı orantı anlayışında, Roma mimarisinin güçlü kubbesinde ve ortaçağ katedralinde, tarihin belirli dönemlerinde, toplumdaki filozofların, dini liderlerin ve bilim adamlarının daha sonraları kuramlaştıracakları, henüz bilinçdışında olan anlamları ve eğilimleri, sanatın nasıl önceden açıkladığını izini sürer. Sanat, sosyal ve teknolojik gelişmeleri, değişim çok yüzeysel olduğunda bir nesil sonra, matematiğin keşfindeki gibi derinlemesine olduğunda ise yüzyıllar sonrasını, önceden sezinlemektedir.

Aynı şekilde, sanatçıların, toplum içinde çatışmaların olacağını, bu çatışmalar henüz toplumsal bilinç yüzeyine çıkmadan açıkladıklarını görürüz. Ezra Pound'un deyişiy-

le “ırkın anteni” olan sanatçı, dünyasıyla mücadele ederken ve onu biçimlendirirken yaşadığı bilinç derinliğinde, sadece kendisinin yaratabileceği biçimlerde yaşamını sürdürür.

Burada hemen, bu kitapta ortaya atılan temel sorunun ortasına dalıveriyoruz. Çağdaş ressamlarımızın, oyun yazarlarımızın ve diğer sanatçılarımızın sunduğu dünya *şizoid bir dünyadır*. Bu sanatçılar dünyamızın, aşkın ve iradenin gereklerini yerine getirmeyi oldukça güçleştiren durumu sunuyorlar. Bu dünya, bizi her yandan saran gelişmiş iletişim araçları arasında gerçek bireysel iletişimin fazlasıyla güç ve seyrek olduğu bir dünyadır. Çağımızın en önemli oyun yazarları, Richard Gilman’ın da bize anımsattığı gibi, konularını bu iletişim kaybından alanlar, bize, Ionesco, Genet, Beckett ve Pinter’in gösterdiği gibi, insan olarak şimdiki alınyazımızın, kişiler arasındaki iletişimin neredeyse yok edildiği bir dünyada yaşamak olduğunu gösterenlerdir. Beckett’in “Son Band” adlı eserindeki gibi, yaşamımızı bir ses kayıt cihazına konuşarak geçiriyoruz: evlerimizdeki radyo, televizyon ve telefon kablolarının sayıları arttıkça varlığımız daha da yalnızlaşıyor. Ionesco’nun “Kel Şarkıcı” adlı oyununda, bir kadın ve bir erkeğin karşılaştığı ve kibar, belki de biraz yapmacık bir konuşmaya daldıkları bir sahne vardır. Konuştukça her ikisinin de o sabah on treniyle New Haven’dan New York’a geldiklerini ve şaşkıncu bir biçimde gidecekleri adresin Beşinci Caddede aynı binada olduğunu fark ederler. Üstelik aynı dairede oturmaktadırlar ve ikisinin de yedi yaşında bir kızı vardır. En sonunda da karı koca olduklarını hayretler içinde anlarlar.

Ressamlar arasında da aynı durumu görüyoruz. Kendi yaşamında ancak orta sınıf bir Fransız'ın olabileceği kadar donuk ve burjuva olan, modern sanat hareketinin babası sayılan Cézanne, bu şizoid dünyayı boşluklar, taşlar, ağaçlar ve yüzler olarak gösterir. Bize eski mekanik dünyadan seslenir, fakat bizi, kendi başına hareket eden alanlarla dolu yeni dünyada yaşamaya zorlar. Merleau-Ponty, Cézanne hakkında, "işte, nedenlerin ve sonuçların ötesindeyiz" diye yazar; "her ikisi de, aynı zamanda hem olmak hem de yapmak istediğinin formülü olan ölümsüz bir Cézanne'in eşzamanlılığında birleşir. Cézanne'in şizoid doğası ve eserleri arasında bir ahenk vardır, çünkü eserleri, hastalığın metafizik yönünü gösterir... Bu açıdan şizoid olmakla Cézanne olmak aynı anlama gelmektedir." 9 Ancak şizoid bir kişi şizoid bir dünyayı resmedebilir; ancak altında yatan ruhsal çatışmaların içine dalacak kadar duyarlı olan bir kişi, dünyamızı daha derin biçimleriyle, olduğu gibi bize sunabilir.

Fakat, dünyamızın sanat yoluyla kavranmasının içinde, teknolojinin insanlıktan uzaklaştıran etkilerine *karşı korunmamız* da vardır. Şizoid kişilik, hem kişiliksizleştiren dünyayla yüzleşmede hem de kişiliksizleşmeyi reddetmede yatmaktadır. Çünkü sanatçı, bilincin, insan deneyimine ve doğasına yüzeysel görünümünün altında ortak olabileceğimiz daha derin düzlemlerini bulur. Psikoza, içinde yandırdığı gibi patlayan, algıladıklarının resmini yapabileceğinden bağımsız olmayan Van Gogh, konuyu daha açık hale getirmek için iyi bir örnektir. Ya da gösterişli gibi görülmesine rağmen, modern dünyamızın şizoid yapısını anlayışı *Guernica*'nın parçalanmış boğalarında ve yıkık

köylerinde; veya gözleri ve kulakları olması gereken yerde olmayan bozuk biçimli portrelerinde, ad değil de numara verilmiş resimlerinde ortaya çıkan Picasso. Robert Motherwell'in, bu çağın sanatçının bir cemiyeti olmadığı ilk çağ olduğu açıklaması bizi şaşırtmamalıdır; o da şimdi, hepimiz gibi, kendi cemiyetini yaratmalıdır.

Sanatçı insanın bölük pörçük bir resmini sunar fakat onu sanata dönüştürürken sınırını aşar. Hiççiliğe, yabancılaşmaya ve modern insanın durumunun diğer öğelerine anlam kazandıran da sanatçının yaratıcı hareketidir. Cézanne'nin şizoid doğasından söz ederken yine Merleau-Ponty'nin söylediklerinden alıntı yaparsak: "Böylece hastalık absürd bir olgu ve bir kader olmaktan çıkar ve insan varoluşunun genel bir olasılığı haline gelir." <sup>10</sup>

Hem nevrotik hem de sanatçı -ırkın bilinçdışında yaşamlarını sürdürdüklerinden- bize toplumda daha sonraları nelerin yaygın hale geleceğini gösterir. Nevrotik de hiççilik, yabancılaşma ve benzeri deneyimlerinden doğacak çatışmaların aynısını hisseder fakat bunlara anlamlı bir biçim veremez; bir yanda bu çatışmaları yaratıcı eser kalıbına sokmaktaki yetersizliği, diğer yanda bunları yoksayamama arasında sıkışıp kalmıştır. Otto Rank'in de açıkladığı gibi, nevrotik, "artiste manqué", yani çatışmalarını sanata dönüştüremeyen sanatçıdır.

Bunu bir gerçek olarak kabul etmemiz bize sadece yaratıcı kişiler olarak özgürlüğümüzü vermez, aynı zamanda insan olarak özgürlüğün temellerini verir. Aynı şekilde, dünyamızın şizoid durumu gerçeğiyle en başta yüzleşmek, çağımızda aşk ve iradeyi keşfetmek için bize bir temel verebilir.



## HABERCİ OLARAK NEVROTİK

Hastalarımız, büyük çoğunluğun şimdilik *bilinçdışında* tutabildiklerini *bilinç düzeyinde* yaşayarak kültürün gelecekteki durumunu öngörürler. Nevrotiğe yazgısı bir Cassandra rolü biçmiştir. Agamemnon onu Truva'dan geri getirdiğinde, Miken'deki sarayın merdivenleri üzerinde oturan Cassandra "Ah bülbülün saf şarkısı ve onunki gibi bir yazgı için!" <sup>11</sup> diyerek boşuna ağlamaktadır. Talihsiz yaşamında, "hüzünlü şarkıdan taşan acıların sadece onun" olduğunu ve orada meydana geleceğini gördüğü kıyameti önceden açıklaması gerektiğini bilmektedir. <sup>12</sup> Mikenliler ondan deliymiş gibi bahsederler fakat gerçekleri söylediğine ve olayları önceden tahmin etme gücünde olduğuna da inanırlar. Bugün psikolojik sorunu olan bir kişi, zamanın çatışmalarının yükünü kanında taşır ve gelecekte toplumun her tarafında patlak verecek sorunları önceden, hareketleri ve mücadeleleriyle bildirmeye mahkumdur.

Bu savın ilk ve en açık delili, Freud'un Birinci Dünya Savaşı'ndan yirmi yıl kadar önce, Viktorya dönemi hastalarında bulduğu cinsel sorunlar olarak görülür. Bu cinsel sorunlar –hatta konuşulmaları bile–, o zamanın kabul gören toplulukları tarafından, tümüyle reddedilmiş ve bastırılmıştı. <sup>13</sup> Fakat bu sorunlar İkinci Dünya Savaşı'ndan yirmi yıl sonra şiddetle sıklaştı. 1920'lerde herkesin zihni cinsellik ve işlevleri ile meşguldü. Bu duruma Freud'un "sebeplendiğini" hiç kimse, hayal gücünün sınırlarını zorlasa bile kanıtlayamaz. O daha ziyade hastalarının ortaya çıkardığı veriler aracılığıyla, "normal" üyelerinin o an için bastırabildiği ve bastırmakta başarılı olduğu, toplumun temelinde yatan çatışmaları yansıttı ve yorumladı. Nevrotik

sorunlar, toplumsal bilince sızan bilinçdışının dilidir.

İkinci, daha küçük örnek ise 1930'ların hastalardaki büyük kinde görülür. Diğer bazı yazarlarla birlikte Horney de bu konu hakkında yazdı ve bu kin on yıl sonra toplumumuzda açık ve geniş bir biçimde bilinç düzeyinde kendini gösterdi.

Üçüncü büyük örnek kaygı sorununda görülebilir. 1930'ların sonunda ve 1940'ların başında, benim de aralarında olduğum bazı terapistler, hastalarımızın çoğunda kaygının *sadece bastırmanın veya patolojinin bir işareti değil, genelleştirilmiş bir kişilik durumu* olarak ortaya çıkmasından etkilenmiştik. Kaygı konusundaki araştırmam,<sup>14</sup> Hobart Mowrer'in ve diğerlerinin araştırmaları, 1940'ların başında başladı. O günlerde bu ülkede kaygı konusundaki araştırmalara, patolojinin bir işareti olma özelliği dışında, çok az ilgi gösteriliyordu. 1940'ların sonlarında, doktora sözlü sınavlarında normal kaygı kavramını kanıtlamaya çalışırken hocalarımla beni saygılı bir sessizlikle dinleyişlerini fakat kaşlarını belirgin bir şekilde çattıklarını hatırlıyorum.

Sanatçıların haberciliğine gelince; şair W. H. Auden, "Endişe Çağı"nı 1947'de yayınladı; ondan hemen sonra da Bernstein bu konu üzerine olan senfonisini yazdı. O sıralar (1947) Camus. "yüzyılın korkusu" hakkında yazıyordu ve Kafka, romanlarında gelmekte olan kaygı çağının, çoğu henüz çevrilmemiş güçlü kısa hikâyelerini yaratmıştı bile.<sup>15</sup> Bilimsel kurumların kuramlaştırmaları, olağanlaştığı üzere, hastalarımızın bize anlatmaya çalıştıklarının gerisinden geliyordu. Bu nedenle, 1949'da Amerikan Psikopatoloji Birliği'nin kaygı temalı yıllık toplantısında, normal

kaygı kavramı üzerine tarafımdan sunulan bildiri, orada bulunan psikiyatrların ve psikologların çoğu tarafından hâlâ reddediliyordu.

Fakat 1950'lerde kökten bir değişiklik gerçekleşti; herkes kaygıdan söz ediyordu ve her tarafta bu sorun üzerine konferanslar düzenleniyordu. Artık, "normal" kaygı kavramı psikiyatri yazınında giderek kabul görüyordu. Normal ve de nevroitik herkes "endişe çağı"nda yaşadığının farkındaydı. 1930'larda ve 1940'larda sanatçılar tarafından sunulanlar ve hastalarımızda görülenler artık toprağımıza özgüydü.

Dördüncü nokta bizi çağdaş konulara getiriyor: kimlik sorununa. Bu sorun, terapistlerin ilgisini ilk kez 1940'ların sonu ve 1950'lerin başında çekmiştir. Kimlik sorunu, Erikson'un 1950 tarihli "*Çocukluk ve Toplum*"u, benim 1953 tarihli *Kendini Arayan İnsan*'im, Allen Wheelis'in 1958 tarihli "*Kimlik Arayışı*" ve diğer psikoterapi ve psikanaliz yorumcularının psikolojik araştırma verileri temel alınarak tanımlandı. Kimlik sorununun, 1950'li yılların sonunda ve 1960'larda, kültürlü her insanın dilinde olduğunu görüyoruz; çoktan *New Yorker* karikatürlerinde "dizi" olarak yerini almıştı ve konuya el atan sayısız kitap, kendi alanlarında birer en çok satan olmuşlardı. İnsanların önceden kimlik duygusunu aldıkları kültürel değerler silinmişti.<sup>16</sup> Toplum geneli bunun farkına varmadan çok önce hastalarımız farkındaydı ve bunun rahatsız edici ve derinden sarsıcı sonuçlarından kendilerini korumak için savunma mekanizmaları yoktu.

Bütün bu sorunlar, muhakkak ki modanın iniş çıkışlarıyla ilişkili bir hız taşırılar. Fakat onları *sadece* moda de-

yip ciddiye almamak, psikolojik sorunların ve sosyal değişimin tarihi, devingen ortaya çıkışına yapılmış bir haksızlık olur. Gerçekten de, uyarıcı ve kıskırtıcı kitabında van den Berg, *bütün* psikolojik sorunların, kültürdeki sosyal-tarihsel değişimlerin bir ürünü olduğunu savunur. “İnsan doğası” diye bir şey olmadığına, toplumdaki değişimlere bağlı olarak insanın değişen bir doğası olduğuna ve hastalarımızın çatışmalarını “nevroz” olarak değil “sosyoz” olarak adlandırmamız gerektiğine inanır.<sup>17</sup> Van den Berg’e tümüyle katılmamız gerekmez: Ben kendi adıma psikolojik sorunların, biyolojik ve bireysel ve tarihsel-sosyal etmenlerin üçlü diyalektik etkileşimi tarafından üretildiğine inanıyorum. Bununla birlikte, van den Berg, sorunların “durup dururken” ya da sadece toplum artık sorunun farkına vardığı için ortaya çıktığını veya onları tanımlamaya yeni terimler bulduğumuz için var olduklarını varsaymanın ne kadar kabaca ve yıkıcı bir aşırı basitleştirme olduğunu açıklar. Yeni terimler *buluyoruz* çünkü bilinçdışında, henüz adlandırılmamış düzeyde önemli bir şey olmakta ve adlandırılmak için dürtüp durmaktadır; bu durumda bize düşen görev, yeni gelişmeleri anlamak ve anlatmak için elimizden gelenin en iyisini yapmaktır.

Freud’un hastalarının çoğu, tanımı itibariyle, bilinçdışının terapist tarafından adlandırılmasıyla serbest bırakılabilecek, bastırılmış enerji taşıyan histeriklerdi. Fakat hemen hemen tüm hastalarımızın zorlanımlı-saplantılı nevrotikler (veya aynı şeyin daha genel ve hafifletilmiş biçimi olan kişilik sorunları) olduğu günümüzde, terapideki en önemli engelin hastanın hissetme yetersizliği olduğunu görüyoruz. Bu hastalar, sorunları hakkında kıyamet gününe kadar

konusabilecek kişilerdir ve genellikle deneyimli aydınlardır; ancak gerçek duyguları yaşayamazlar. Wilhelm Reich zorlanımlı karakterleri, “yaşayan makineler” şeklinde tanımlamış, David Shapiro da kitabında hem buna hem de bu zorlanımlı-saplantılıların “yaşamada ve düşünmede kendini tutma ve temkinlilik”lerine değinmiştir. Reich bu noktada, yirminci yüzyıl hastalarının sorunlarını anlamada zamanının ilerisindeydi.<sup>18</sup>

### KAYITSIZLIĞIN DOĞUŞU

Daha önce, Leslie Farber’in, çağımızın “bozuk irade çağı” olarak adlandırılması gerektiği iddiasını aktarmıştım. Peki bu bozuk iradenin altında yatan nedir?

Buna bir yanıt önerirken kendi atılımımı yapacağım. Altında, bir hissizlik durumu, kayıtsızlığa çok yakın bir durum olan, insanı umutsuzluğa sürükleyen hiçbir şeyin önemli olmama olasılığının yattığına inanıyorum. Pamela H. Johnson, İngiltere’nin kırsal bölgelerinde işlenen cinayetleri bildirdikten sonra, kendini “psikologların, duygulanımsızlık diye adlandırdığı duruma yaklaşıyor olabiliriz” kanısını üzerinden atamaz halde bulmuştu.<sup>19</sup> Eğer kayıtsızlık yada duygulanımsızlık, günümüzde baskın bir ruh hali ise, aşk ve iradenin neden bu denli güçleşmiş olacağını daha derinlemesine anlayabiliriz.

1950’lerde hastalarımızda bulduğumuzda bazılarımızı şaşkınlıktan şey, tüm haberciliğiyle, son birkaç yıl içinde bütün toplumu büyük sıkıntıya sokan, apaçık bir sorun olarak ortaya çıktı. 1952’de yazdığım ve bir sonraki yıl yayınlanan “Kendini Arayan İnsan” adlı kitabımdan alıntı yapmak istiyorum:

Psikoloji ve psikiyatri alanındaki meslektaşlarımla dene-

yimleriyle birlikte kendi klinik deneyimlerime dayanarak, yirminci yüzyılın ortasındaki on yılda, yaşayan insanların ana sorununun boşluk olduğunu söylemem kulağa şaşırtıcı gelebilir.<sup>20</sup>

On veya yirmi yıl önce birileri insanların anlamsız sıkıntısına gülebilirken, boşluk, şimdi pek çok kişi için sıkıntı durumundan, tehlikelerin habercisi olan boşunalık ve umutsuzluk durumuna dönüştü.<sup>21</sup>

... İnsanoğlu boşluk durumunda uzun süre yaşayamaz: Bir yere doğru büyümüyorsa, sadece durgunlaşmakla kalmaz; bastırılmış olası gelişmeler hastalığa, umutsuzluğa ve en sonunda da yıkıcı etkinliklere dönüşür.<sup>22</sup>

Boşluk ve hiçlik *duygusu* (...) genellikle, insanların yaşamları veya yaşadıkları dünya için etkili bir şeyler yapma konusunda kendilerini *güçsüz* hissetmelerinden kaynaklanır. İç boşluk, bir kişinin kendi hakkındaki, uzun dönemde birikmiş kanaatinin, yani deneyimini yönlendirebilen ya da başkalarının ona karşı tutumlarını değiştirebilen veya çevresindeki dünyayı istenen sonucu verecek şekilde etkileyebilen bir varlık gibi davranamayacağı kanısının sonucudur. Bu nedenle günümüzde pek çok kişide olan derin bir umutsuzluk ve boşunalık duygusuna kapılır. Ve kısa zamanda, istediği ve hissettiği hiçbir şeyi değiştiremeyeceği için, istemekten ve hissetmekten vazgeçer.<sup>23</sup>

... Kayıtsızlık ve duygu eksikliği aynı zamanda kaygıya karşı birer savunmadır. Bir kişi sürekli olarak üstesinden gelemeyeceği tehlikelerle karşı karşıya ise, son savunma hattı nihayet bu tehlikeleri hissetmekten bile kaçınmaktır.<sup>24</sup>

Bu sorun ancak 1960'ların ortasında, temellerimizi sarsan birkaç olay biçiminde patlak verdi. "Boşluk"umuz umutsuzluğa ve yıkıcılığa, şiddete ve suikasta dönüşüyordu ve artık bunların kayıtsızlıkla el ele gittikleri inkar edilemez. 1964 yılı Mart ayında, *The New York Times*, "Queens'de, yasalara saygılı otuz sekiz saygın vatandaşımız, bir katilin bir kadına sezdirmeden yaklaşmasına ve onu Kew Gardens'ta üç ayrı saldırıda bıçaklayışına yarım saatten fazla seyirci kaldılar" diye yazıyordu.<sup>25</sup> Aynı yılın Nisan ayında, bir grubun, bir otel çıkıntısına tutunup atlamaya çalışan çılgın genci "korkak" ve "ödlek" diyerek kışkırttılarıyla ilgili bir başka olay, *Times*'in heyecan verici baş makedesinde yer alıyordu: "Bunların, Kolezyum'da insanlar ve hayvanlar birbirilerini parçalarlarken, onları izleyen ve tezahürat yapan gözü dönmüş Romalılarından ne farkları var? (...) Bu Albany serserilerinin tavırları pek çok Amerikalının yaşam biçimini mi yansıtıyor? (...) Eğer öyleyse, çanlar hepimiz için çalıyor demektir."<sup>26</sup> O yılın Mayıs ayında, *Times*'da "Tecavüze Uğrayanın Çılgınlığını Duyan 40 Kişinin Kılı Kıpırdamadı" başlığı yer almıştı.<sup>27</sup> Takip eden aylarda, modern şehrin, içimizdeki umursamazlığı ve duyumsuz ayrıklığı ne kadar büyüttüğünü fark ettirmeye yetecek ölçüde kayıtsızlığımızdan bizi uyandıran bir dizi benzer olay meydana geldi.

Belirli olayları abartmanın ne kadar kolay olduğunun farkındayım ve örneklerimi büyütme istemiyorum. Yine de, toplumumuzda, bir kişilik durumuna, yaşama karşı duygulanımsız olma durumuna doğru kesin bir eğilim olduğuna inanıyorum. Aydınların daha önceleri hakkında tahmin yürüttükleri kurnalsızlık, artık sokaklarımızda ve

metrolarımızda, korkunç bir gerçek olarak karşımıza çıkmak üzereydi.

Çağdaşlarımızın pek çoğu tarafından bildirilen bu duruma ne ad vereceğiz; uzaklaşma, istifini bozmama, yabancılaşma, duygulardan geri çekilme, aldırmaçlık, kuralsızlık, kendine yabancılaşma? Bu terimlerden her biri, söz ettiğim durumun –erkeklerin ve kadınların kendi aralarında, veya kendileriyle bir zamanlar aşklarını ve iradelerini harekete geçiren nesnelere arasında bir uzaklık hissetmeleri durumunun– bir bölümünü açıklar.<sup>28</sup> Bunun kaynaklarının ne olduğu konusunu şimdilik açık bırakmak istiyorum. Kısıtlı çağrışımlarına rağmen “kayıtsızlık” terimini kullanıyorsam, kelime anlamı tanımlamak istediğime en yakın olduğundandır; “hissetme isteği; tutku, duygu ya da heyecan eksikliği, umursamazlık”. Kayıtsızlık ve şizoid dünya birbirlerinin nedeni ve sonucu olarak el ele giderler.

Kayıtsızlık, aşk ve iradeyle yakından ilişkili olduğu için özellikle önemlidir. Nefret aşkın zıttı değildir; kayıtsızlık aşkın zıttıdır. İradenin zıttı, William James’in dediği gibi, karar vermek için harcanan *çabanın* mücadelesini simgeleyen kararsızlık değil, önemli olaylara ilgisiz kalmış, onlardan ayrı durmuş, onlarla ilişki kurmamış olmaktır. Bu durumda irade sorunu hiç baş göstermeyecektir. Aşk ve irade arasındaki karşılıklı ilişki, her ikisi de, bir yerlere ulaşma, dünyaya yönelme, bu cansız dünyada diğerlerini etkileme ve kendini onlardan etkilenmeye açma arayışında olma; dünyayı kendi isteklerine uygun hale getirme, biçimlendirme, dünyayla ilişki kurma ya da dünyanın kendisiyle ilişki kurmasını talep etme sürecinde olan kişiyi tanımladıkları için zorunludur. Bu nedenle aşk ve irade, tüm



bildik demirleme noktalarının yok olup gittiği bir geçiş döneminde, bu kadar zordur. Diğerlerini etkileme ve onlardan etkilenme yollarının tıkanışı, hem aşkın hem de iradenin başlıca bozukluğudur. Kayıtsızlık, ya da a-patos\*, hissetmekten geri çekilmedir; ilgisizlik ve etkilenmemenin tasarlanmış bir uygulaması olan istifini bozmamakla başlayabilir. “Olaya bulaşmak istemedim”, Kew Gardens olayındaki otuz sekiz kişinin, niçin yardım etmedikleri soruşturulduğunda, devamlı verdikleri cevaptı. Freud’un “ölüm güdü”sü gibi çalışan kayıtsızlık, ilgililiği yavaş yavaş bırakmaktır, ta ki kişi, yaşamın geçip gittiğini anlayınca kadar.

Toplumunu yeni yeni incelemeye başlayan öğrenciler, fazla basitleştirilmiş bir biçimde suçu diğer kurumların üzerine atma eğilimli olmalarına rağmen, çoğu zaman kendilerinden yaşlı yetişkinlere göre bu konuda daha net öngörülere sahiptirler. Columbia merkezli *Spectator*’ın başyazarı “buralardaki aydın yaşama dair ateşli heyecan duygusu bize hiç aşılanmadı” demiştir.<sup>29</sup> *The Michigan Daily*’de köşe yazarı bir öğrenci, “bu kurum, en azından lisans öğrencilerinin çoğuna, düşünsel iştaha yaklaşan hiçbir şey aşılamayı başaramadı” diye yazıyordu. “Sıradanlıktan daha kötüye doğru” sürüklenişten söz ederken, “Bu da mutlak aldırmaçlıktır. Yaşamın, belki de, kendisine olan aldırmaçlık” diyordu.<sup>30</sup> Berkeley Üniversitesi’nden bir öğrenci “Bir IBM kartı üzerindeki zımba deliklerine bölünmüştük” diyerek belirtiyordu görüşünü: “1964’teki ayaklanmalarda geri zımbalamaya karar verdik, fakat buralardaki *gerçek* devrim, bilgisayar kartlarıyla birlikte si-

\* Ç.N. “Kayıtsızlık” sözcüğünün İngilizcesi “apathy”dir.

lah altına alma belgelerini de yakmaya karar verdiğimizde gelecek.”<sup>31</sup>

Kayıtsızlık ile şiddet arasında diyalektik bir ilişki vardır. Kayıtsızlık içinde yaşamak, şiddete yol açar; yukarıda örnek verdiğimiz olaylar ve benzerlerinde de, şiddet kayıtsızlığı kamçılar. Şiddet, ilişkisizliğin yarattığı boşluğu doldurmak için hızla koşan en yıkıcı çaredir.<sup>32</sup> Şiddetin, modern sanatın birçok biçiminin arzulan tepkiye, yaşam biçimlerimize şiddet uygulayarak ulaşan pornografi ve müstehcenlik unsuruyla yarattığı nispeten normal şok etkisinden, suikast ve kırsal kesim cinayetlerinin aşırı patolojisine kadar giden dereceleri vardır. İç yaşam kurduğunda, hissetme azalıp kayıtsızlık çoğaldığında, kişi başkasını etkileyemediği ya da ona hiç değilse gerçekten *dokunamadığında* şiddet, temas için şeytani bir gereksinim, en dolaysız yoldan dokunmayı zorunlu kılan çılgın bir dürtü olarak alevlenir.<sup>33</sup> Bu, cinsel duygular ile şiddet suçlarının arasındaki iyi bilinen ilişkinin bir yönüdür. Acı çektirmek ve işkence etmek, en azından kişinin birini etkileyebileceğini kanıtlar. Kitle iletişiminin yabancılaşmış durumunda ortalama bir vatandaş, her akşam evinin oturma odasına gülümseyerek gelen düzinelerce televizyon karakteri tanıır; fakat *o hiç tanınmaz*. Kimsenin dayanamayacağı kadar acı veren bu yabancılaşma ve adsızlık durumunda, ortalama bir kişi gerçek patolojinin kenarında dolaşıp duran bazı fantezilere kapılabilir. Adsız kişinin ruhsal durumu; “Hiç kimseyi etkileyemiyor veya hiç kimseye dokunamıyorsam, en azından seni bazı duygulara sürükleyebilirim, yaralama ve acı verme yoluyla bazı ihtiraslara zorlayabilirim; en azından ikimizin de bir şeyler hissettiğinden emin

olacağım ve senin beni görmeni, benim de burada olduğumu bilmeni sağlayacağım!” şeklindedir. Çocuk veya ergen pek çok kişi, kendisini farkına varması için yıkıcı hareketlerle grubu zorlamıştır; kınanmış olsa bile en azından topluluk onu fark etmiştir. Etkin bir şekilde nefret edilmek, etkin bir şekilde hoşlanılmak kadar iyidir; baştan aşağı dayanılmaz bir durum olan adsızlık ve yalnızlığı sonlandırır.

Ancak, kayıtsızlığın ciddi etkilerini gördükten sonra, şimdi de, onun gerekliliği gerçeğine ve “normal şizoid” biçiminde nasıl yapıcı bir işleve dönüştürülebileceğine dönmeliyiz. Üzücü paradoksumuz, çağdaş tarihte, kendimizi bir çeşit kayıtsızlıkla korumak zorunda olduğumuzdur. “Kayıtsızlık tuhaf bir durumdur”, der Harry Stack Sullivan; “Fazla uzun sürdüğünde, kişinin geçen zamandan zarar görmesine rağmen, yaşamını maddi zarar görmeden sürdürmek için kullandığı bir yoldur. Kayıtsızlık bana, bütünüyle bozguna uğrayan kişiliğin başka bir şey yapabilece kadar, sayesinde dinlendiği bir korunma mucizesi gibi gelir” der.<sup>34</sup> Söz konusu durumda yapılması gerekenler ne kadar çok gecikirse kayıtsızlık o kadar sürer ve er ya da geç bir kişilik durumuna dönüşür. Bu duygulanımsızlık, kişi yanıt verirse bunalmaktan korktuğundan, bitmek bilmeyen talepler rüzgarında bir büzülüş, aşırı uyarılmanın karşısında bir donuş, her şeyi akışına bırakıştır. İş çıkış saatlerinde metroda seyahat eden, birbirine karışan kulak tırmalayıcı sesler ve adsız insan yığınıyla karşılaşan hiç kimse bu söylediğime şaşırmayacaktır.

Şizoid bir çağda yaşayan insanların kendilerini büyük çaptaki aşırı uyarılmadan –radyo ve televizyon aracılığıyla yayılan sözler ve gürültü bombardımanından, kolektifleş-

tirilmiş sanayi ve büyük fabrika biçimli multiversitelerin montaj hattını andıran taleplerinden– koruması gerektiğinin önemini anlamak zor değildir. Sayıların, önüne gelecek tüm canlıları boğmak veya fosilleştirmekle tehdit eden bir lav seli gibi, acımasızca kimlik araçlarımızı teslim aldığı bir dünyada; “normalliğin”, soğukkanlılığı korumak olarak tanımlandığı bir dünyada; cinselliğin, iç merkezi korumanın tek yolunun, kendini vermeden cinsel ilişkide bulunmak olmasına yol açacak kadar kolay elde edilebilir olduğu bir dünyada; yani atalarının duygularını körelten savunma mekanizmalarını geliştirecek kadar zamanları olmamış gençlerin daha dolaysız yaşantıladığı, böylesine şizoid bir dünyada, aşk ve iradenin gitgide sorunlu, hatta bazılarında göre ulaşılması imkansız hale gelmesi şaşırtıcı değildir.

Peki ya bu şizoid durumun yapıcı kullanımı? Cézanne’ın şizoid kişiliğini, modern yaşamın en önemli biçimlerini ifade yoluna nasıl dönüştürebildiğini ve sanatı aracılığıyla toplumumuzdaki yozlaşan yönelimlere nasıl karşı durabileceğini gördük. Şizoid duruşun gerekliliğini gördük; şimdi de sağlıklı boyutlarıyla, onun aynı zamanda iyiye nasıl dönüştürülebileceğini sorgulayacağız. Yapıcı şizoid kişi, başkalarının hakkına tecavüz eden teknolojinin ruhsal boşluğuna karşı durur ve kendisinin de teknoloji tarafından boşaltılmasına izin vermez. Bir makineye dönüşmeden, makineyle yaşar ve çalışır. Deneyiminden anlam çıkarmak için yeteri miktarda ayrı durmanın gerekli olduğunu, fakat bunu yaparken iç yaşantısını da yoksullaştırmadan koruması gerektiğini görür.

Dr. Bruno Bettelheim da, İkinci Dünya Savaşı sırasında

toplama kamplarındaki, şizoid olarak adlandırabileceğim, deneyimlerinde herkesten uzak duran kişinin aynı üstünlüğünü bulur.

O zamanlar geçerli olan psikanaliz kanaatlerine göre, (...) diğer insanlardan uzak durma ve dünyayla duygusal bir mesafe tutma, kişilik zayıflığı olarak kabul ediliyordu. “Kutsanmış kişiler” olarak adlandırdığım bir grubun içindekilerin toplama kampındaki takdire şayan davranışları hakkındaki yorumlarım, benim bu her şeyden uzak duran insanlardan ne kadar etkilendiğimi ortaya koyar. Bilinçdişileriyle hiçbir ilişkileri kalmamıştı, ama yine de, aşırı zorluklar karşısında kendi değerlerine sınırlanmış, kamp deneyimlerinden neredeyse hiç etkilenmemiş biçimde, eski kişilik yapılarını sürdürdüler. (...) Yürürlükteki psikanaliz kuramına göre kolaylıkla bölünüp parçalanabilecek, zayıf kişiliklere sahip olması gereken bu insanlar, en başta kişiliklerinin güçlülülüğü sayesinde kahraman liderler oluverdiler.<sup>35</sup>

Gerçekten de, araştırmalar uzay gemilerinde en etkili şekilde hayatta kalmayı başaran ve böyle bir yaşam için gerekli duyumsal yoksunluğa uyum gösterebilen kişilerin –yirmi birinci yüzyıldaki yoldaşlarımızın– her şeyden uzaklaşıp kendi içlerine çekilebilenler olduğunu göstermektedir. Arthur J. Brodbeck, delilleri özetledikten sonra, “uzun uzay yolculukları için gerekli koşullara en iyi dayanabilenin şizoid kişilik olabileceğine inanmak için nedenler vardır” diye yazar.<sup>36</sup> Bu insanlar, çağımızın aşırı uyaranlarının yok edeceği iç dünyayı korurlar. Bu içedönük kişiler, yaşama karşı “yapıcı” şizoid bir tavır geliştirmeyi öğ-

rendiklerinden bu ezici uyaranlara veya onların yokluğuna rağmen, var olmaya devam edebilirler. Onu bulduğumuz şekliyle dđnyada yaşamak zorunda olduğumuzdan, yapıcı şizoid tavrın ayırt edilmesi, sorunumuzun önemli bir parçasıdır.

Kayıtsızlık, aşk ve iradenin geri çekilmesi, onların “önemli olmadığı” demeci, sorumluluğun ertelenmesidir. Kayıtsızlık, stres ve kargaşa zamanlarında gereklidir ve günümüzdeki uyaran miktarının çokluğu bir stres biçimidir. Fakat kayıtsızlık, “normal” şizoid tavrın tersine, boşluğa götürür ve kişinin kendini savunabilme, hayatta kalabilme yetisini azaltır. Kayıtsızlık terimiyle açıkladığımız durum ne kadar anlaşılır olursa olsun, kayıtsızlığın baş kazazedeleri olan aşk ve iradeye yeni bir temel bulmak da şarttır.



# BİRİNCİ BÖLÜM

## AŞK





## 2

### SEKS VE AŞK PARADOKSLARI

Cinsel ilişki evrensel sürecin insan suretidir.

-Eski bir Çin atasözü

Bir hasta şu rüyayla geldi: “Karımla birlikte yataktayız, aramızda da muhasebecim. Karımla ilişkiye girecek. Bu durumda hissettiklerimse tuhaf – nedense uygunmuş gibi geldi.”

-Dr. John Schimel tarafından bildirilmiştir.

Batı geleneğinde dört çeşit aşk vardır. Birincisi *seks* ya da şehvet diye adlandırdığımız libidodur. İkincisi üretme veya yaratma dürtüsü –eski Yunanlıların deyişiyle, daha yüksek varlık ve ilişki biçimlerine gereksinim–olan *eros*'tur. Üçüncüsü *philia*, veya dostluk, kardeş sevgisidir. Dördüncüsü ötekinin refahı için adanmış sevgi, ilk örneği insanın Tanrı sevgisi olan *agapé* veya Latinlerin adlandırdıkları biçimiyle *caritas*'tır. İnsanın her gerçek aşk deneyimi, bu dördünün değişen oranlarda karışımıdır.

Seksle başlamamızın nedeni sadece toplumumuzun başladığı yer olması değil, aynı zamanda her insanın biyolojik varlığının da onunla başlamış olmasındandır. Her birimiz varlığını, tarihin bir anında bir erkek ve bir kadının, T. S. Elliot'un sözüyle "arzu ve kasılım arasındaki" geçidi aştığı gerçeğine borçludur. Toplumumuzda seks ne kadar sıradanlaştırılırsa sıradanlaştırılsın, seks hala yaratımın gücü, ırkın devamını sağlayan dürtü, hem insanoğlunun en yoğun zevki hem de en yaygın kaygısı olarak hüküm sürmektedir. Seks, şeytani biçiminde bireyi umutsuzluk bataklıklarına savurabilir ve erosla birleştiğinde, o umutsuzluktan çıkarıp esriklik yörüngelerine fırlatabilir.

Eskiler seksi veya şehveti, ölümü kabullendikleri kadar doğal kabullenmişlerdir. Seksi ana sorunumuz olarak belirleyip, ona aşkın dört biçiminin ağırlığını yüklemeyi, ancak modern çağda geniş çapta başarabilmişizdir. Freud'un seks olgusunu aşırı şekilde büyütmesine rağmen, –ki orada Freud modern tarihin tezinin ve antitezinin çatışmasının sesi olmuştu– cinselliğin, ırkın süren gücünün temeli olduğu ve Freud'un verdiği *boyutu* olmasa da *önemi* taşıdığı bir gerçektir. Romanlarımızda ve tiyatro oyunlarımızda seksi dilediğimiz gibi önemsizleştirsek, olumsuzlayarak ve istifimizi bozmayarak onun gücünden kendimizi korusak da, cinsel tutku bizi hazırlıksız yakalamak ve hâlâ *mysterium tremendum* olduğunu kanıtlamak için her an tetikte bekler.

Fakat günümüzde seks ve aşk ilişkisine bakar bakmaz, kendimizi çelişkiler girdabına yakalanmış buluruz. Bu nedenle, toplumumuzda seksi çevreleyen garip paradoksların kısa bir olgusal tanıyla başlayarak rotamızı saptayalım.

## CİNSEL YABAN

Ani cinsel istekleri, duyguları ve dürtüleri yadsımanın moda olduğu ve kişinin nazik topluluğun içinde seksten söz edemediği Viktorya döneminde, tüm bu konuyu, iğrenmeyi kutsallaştırma havası kapladı. Erkekler ve dişiler birbirilerini, hiçbirinin cinsel organı yokmuşçasına ele aldılar. William James, diğer her konuda zamanının çok ilerisinde olan o yılmaz savaşçı, seksi yüzyılın sonuna özgü nazik bir nefretle ele aldı. Yeni bir çığır açan “*Psikoloji İlkeleri*” adlı iki ciltlik kitabının tümünde, sonuna “bu ayrıntıları tartışmak pek hoş olmaz...” diye not düşülmüş tek bir sayfa sekse ayrılmıştı. Fakat William Blake’in, Viktoryacılıktan bir asır önceki “arzulayıp da bir şey yapmayan kıran üretir” uyarısı, daha sonraki psikoterapistler tarafından fazlasıyla kanıtlandı. Viktorya döneminde yaşayıp seksini inceleyen Freud, insan bedeninin ve benliğinin hayati bir parçasını kesmekten kaynaklanan nevrotik belirti bataklığı tanımında haklıydı. ♪

Daha sonra, 1920’lerde, neredeyse bir gecede, kökten bir değişiklik oldu. Bastırmanın karşıtının –yani cinsel eğitimin, konuşma, hissetme ve ifade özgürlüğünün– sağlıklı etkiler göstereceği inancı, liberal çevrelerde savaşçı bir inat haline geldi ve aydınlanmış kişi için tek desteği açıkça oluşturdu. Birinci Dünya Savaşı’nı takip eden şaşırtıcı derecede kısa süre içinde seks hiç yokmuş gibi davranmaktan, aklımızı sürekli sekse takar hale geçtik. Eski Romalılardan bugüne dek sekse hiçbir toplumun vermediği kadar önem veriyorduk artık ve bazı bilginler zihnimizin seksle, tarihin hiçbir döneminde, hiçbir toplumda görülmediği kadar çok meşgul olduğuna inanıyorlar. Bugün

seks hakkında konuşmamak bir yana, Mars'tan Times Meydanı'na gelen bir ziyaretçiye, başka hiçbir iletişim konumuz yokmuş gibi görünebiliriz.

Bu sadece bir Amerikan saplantısı değildir. Örneğin, okyanusun ötesinde İngiltere'de “rahiplerden biyologlara herkes için içindedir”. Londra'nın, *The Times Literary Supplement*'ındaki zeki bir ilk sayfa makalesi, “şişirilmiş Kinsey sonrası faydacılığı ile Chatterley sonrası ahlaki yükselişe” dikkati çeker. “Herhangi bir gazeteyi, herhangi bir gün (özellikle pazar günü) açarsanız, büyük ihtimalle doğum kontrolü, kürtaj, zina, müstehcen yayınlar, razı yetişkinler arasında eşcinsellik veya (bunların hiçbiri olmazsa) ergenlerimiz arasındaki çağdaş ahlak kalıpları konusundaki düşünceleri halka sunan bir bilirkişi bulursunuz”.<sup>2</sup>

Kısmen bu kökten değişimin bir sonucu olarak, bugün pek çok terapist, seksi bastırmayı Freud'un Birinci Dünya Savaşı öncesi histerik hastalarındaki gibi sergileyen hastalarla nadiren karşılaşır. Aslında, bize yardıma ihtiyacı olduğu için gelen insanlarda bunun tam tersini görüyoruz: Seks hakkında bol laf, bol cinsel etkinlik, neredeyse kimsenin sık sık ve dilediği kadar eşle yatağa girmek üzerine getirilmiş kültürel yasaklamalardan şikayet etmeyişi. Fakat bizim hastalarımızın şikayet ettiği, duygu ve tutku eksikliğidir. “Bu tartışma galeyanının garip tarafı, insanın azat edilmiş olmanın ne kadar az tadına vardığıdır.”<sup>3</sup> Bu kadar çok seks ve bu kadar az anlam ve hatta zevk!

Viktorya dönemi insanı, cinsel duygular taşıdığını kimsenin bilmesini istemezken, biz bunları taşımazsak utanırız. 1910'dan önce, bir bayana “seksi” deseniz, kendini

hakarete uğramış sayardı; günümüzde ise bu iltifata değer verir ve tüm çekiciliğini önünüze sererek sizi ödüllendirir. Hastalarımızda sıklıkla cinsel soğukluk ve iktidarsızlık sorunları görülür, fakat gözlemlediğimiz tuhaf ve acı olan şey, cinsel hisler taşımadıkları başkaları tarafından anlaşılmasın diye ümitsizce ne kadar çok çabaladıklarıdır. Viktorya döneminin ince erkeği ve kadını cinselliği yaşadığında suçlu oluyordu; şimdi biz *yaşamadığımızda* suçlu oluyoruz.

Bu nedenle, bir paradoks, aydınlanmanın kültürümüzün cinsel sorunlarını henüz çözememiş olmasıdır. Yeni aydınlanmanın, bireyin artan özgürlüğü başta olmak üzere, önemli olumlu sonuçları elbette vardır. Dıştan gelen sorunların çoğu giderilmiştir: Cinsel bilgiler herhangi bir kitabevinden satın alınabilir, gebeliği önleyiciler, İngiliz kontesinin düğün gecesinde iddia ettiği gibi “seksin sıradan halka fazla” olduğuna hâlâ inanılan Boston hariç her yerde rahatlıkla bulunabilir. Çiftler, hiçbir suçluluk duymadan ve çoğunlukla iğrenme hissi yaşamadan cinsel ilişkilerini tartışabilir, onu her ikisi için de daha tatmin edici ve anlamlı hale getirme gerekliliklerini üstlenebilirler. Bu olumlu yönler küçümsenmemelidir. Dış sosyal kaygı ve suçluluk duygusu azaldı; buna sevinmemiş insan kalın kafalıdır.

Fakat iç kaygı ve suçluluk duygusu arttı ve bunlar bir bakıma daha hastalıktır, baş edilmesi daha zordur, bireye dış kaygıdan ve suçluluktan daha ağır bir yük dayatır.

Bir kadının geçmişte erkekler tarafından karşı karşıya bırakıldığı sorun basit ve dolaysızdı: Acaba kadın onunla yatağa girer mi yoksa girmez mi? Bu, kadının kültürel ge-

lenekler karşısında nasıl durduğunun doğrudan bir sonucu-  
cuydu. Günümüzde erkeğin sorduğu soru, “Kadın yapacak  
mı yapmayacak mı?” değil de, “Yapabilir mi yapamaz  
mı?”dır. Artık soru, kadının kişisel yeterliliğine, yani, kadı-  
nın o göklere çıkarılan, *sara* nöbetine benzemesi gereken  
orgazma ulaşıp ulaşamama yetisine kaymıştır. İkinci soru-  
nun, cinsel karar sorununu olması gerektiği yere koyduğu  
konusunda anlaşsak bile, birinci soruyla baş etmenin da-  
ha kolay olduğu gerçeğini görmezden gelemeziz. Kadın  
hastalarımın biri “beni sevişmede çok iyi bulmayacak”  
korkusuyla yatağa girmiyordu. Diğer birinin korkusu ise  
“nasıl yapıldığını bile bilmiyorum”du ve adamın bunu ken-  
disine karşı kullanacağını düşünmesiydi. Bir diğeri de bi-  
rinci evliliğinde hiç orgazm olmadığı için yine olamayaca-  
ğını düşündüğünden, ikinci evlilikten ölümüne korkuyor-  
du. Kadının duraksaması genellikle “bana geri dönmek isteyecek kadar benden hoşlanmayacak” şeklinde açıklana-  
bilir.

Geçmiş yıllarda toplumun katı geleneklerini suçlayabi-  
lir ve kendinize, yaptığınınızın veya yapmadıklarınızın sizin  
değil toplumun suçu olduğunu söyleyerek özsaygınızı ko-  
ruyabilirdiniz. Bu size ne yapmak istediğinize karar ver-  
mek veya bir karara doğru eğilmeyi beklemek için biraz  
zaman kazandırır. Fakat mesele sadece başarınız oldu-  
ğunda, yeterlilik duygunuz ve özsaygınız hemen gündeme  
gelir, buluşmanın bütün ağırlığı sınavı nasıl geçebileceğiniz  
konusuna yönelir.

Kızların erkeklerin odalarına girmelerine izin verilen  
saatler konusunda yetkililerle didişen üniversite öğrenci-  
leri, kuralların aslında bir nimet olduğunu tuhaf bir biçim-

de görmemektedirler. Kurallar öğrenciye kendini bulması için zaman verir. Öğrenci, hazır olmadan önce bağlanmak için bir davranış yöntemi düşünmek, prova etmek ve deneme niteliğindeki ilişkilere girişmek için rahat bir yere sahiptir; ki bunlar yetişkinliğe geçişin birer parçasıdır. Baskı altında cinsel ilişkilere girmektense, psikolojik bağıllık yokken fiziksel açıdan bağlanarak duygulara aykırı davranmaktansa, kesin ve açık bir şekilde bağlanmamak daha iyidir. Kişi kurallara karşı gelmiş olur; fakat kurallar en azından karşı konulacak bir temel yaratırlar. Benim ileri sürdüğüm, kurallara uyulsa da uyulmasa da doğrudur. Yeni cinsel özgürlükleri nedeniyle anlaşılır bir biçimde kaygı duyan birçok çağdaş öğrenci bu kaygıyı bastırır (“kişi özgürlüğü *sevmelidir*”) ve sonra da baskının verdiği ek kaygıyı, kendilerine daha çok özgürlük vermedikleri gerekçesiyle üniversite yetkililerine saldırarak telâfi ederler!

Seks konusunda ileriye göremeyen liberalizmde farkına varamadığımız şey, bireyi sınırsız ve boş bir özgürlükler denizine atmanın kendi başına özgürlük vermediği, aksine iç çatışma olasılıklarını artırdığıdır. Kendimizi adadığımız cinsel özgürlük tümüyle insancıl olmaktan uzak kalmıştır!

Sanatta da, özgürlüğün tek başına sorunumuzu çözeceğine inanmanın nasıl bir yanılsama olduğunu keşfediyoruz. Örneğin tiyatroyu ele alalım. “Seks Bitti mi?” başlıklı bir makalede, *New York Times*'in eski tiyatro eleştirmeni Howard Taubman, bir sürü oyunda gözlemlediklerimizi özetliyordu: “Seksle meşgul olmak sıkıcı bir öğleden sonra alışverişe çıkmaya benziyordu; arzuyla hiçbir ilişkisi yoktu, hatta merak da yok denecek kadar azdı.”<sup>4</sup> Romanı da ele alalım. “Viktorya dönemi insanlarına karşı ayak-



lanmada” diye yazar Leon Edel, “Aşırıları yararlılıklarını yitirdi. Bugüne dek romanı zenginleştirmekten çok fakirleştirdiler”.<sup>5</sup> Edel, bütünüyle gerçekçi “aydınlanmada”, romanda seksin *insanlıktan uzaklaştırılışının* yaşandığını zeki bir biçimde gözler önüne serer. “Zola’da cinsel karşılaşmalar” vardır diye ısrar eder” ve bunlar, D. H. Lawrence’ın anlattıklarından çok daha fazla gerçeklik ve insanlık içerir”.<sup>6</sup>

Sansüre karşı ve ifade özgürlüğü için yapılan savaş, kazanılması gereken büyük bir savaştı, fakat yeni bir deli gömleği haline gelmedi mi? Hem roman hem de oyun yazarları, “karakterlerinin cinsel davranışlarının hiçbir ayrımıyı esirgemeyen anatomik belgeleriyle dolu zorunlu sahneler içermeyen metinler teslim etmektense daktilolarını rehine vermeyi yeğlerlerdi”.<sup>7</sup> “İnatçı aydınlanmamız” kendi kendini baltalıyor: Korumaya koyulduğu cinsel tutkunun ta kendisini yok ediyor. Gerçekçi tarihsel kayıt devrinde, sahnede ve romanda ve hatta psikoterapide, hayal gücünün erosun yaşam gücü olduğunu ve gerçekçiliğin, ne cinsel ne de erotik olduğunu unuttuk. Gerçekten de, günün herhangi bir saatinde herhangi bir çıplaklar kampına gitmenin de kanıtlayacağı gibi, bütünüyle çıplaklıktan *daha az* seksi hiçbir şey yoktur. Fizyolojiyi ve anatomiye *kişilerarası* yaşantıya; sanata, tutkuya, bizi sarsma veya cezp etme gücü olan erosun milyonlarca biçimine dönüştürmek için hayal gücünün (ki daha sonra buna amaçlılık diyeceğim) içinde demlendirmek gerekir.

Kendini tümüyle gerçekçi ayrıntıya indirgeyen bir “aydınlanma”, insan hayaliyle erotik tutku arasındaki ilişkinin yarattığı kaygıdan kaçış değil de nedir?

## TEKNİKLER YOLUYLA KURTULUŞ

İkinci paradoks, *seks ve sevişme teknikleri üzerindeki yeni vurgunun geri tepmesidir*. Bir toplumda kişilerin peşinde koştuğu nasıl-yapılır içerikli kitapların veya piyasadaki o konudaki yayınların sayısıyla, söz konusu kişilerin cinsel tutkuları ya da cinselliğe katılımından aldığı zevk arasında ters orantı olduğunu sık sık düşünürüm. Elbette ki bu tip yayınlardaki tekniklerin, golf oynama olsun, oyunculuk olsun, sevişme olsun, yanlış bir tarafı yoktur. Fakat seks tekniğini gereğinden fazla vurgulamak, sevişmeyi mekanikleştiren bir tavra yol açar ve beraberinde yabancılaşmayı, yalnızlık duygusunu ve benlik yitimini getirir.

Yabancılaşmanın bir yönü, asırlardır aynı usule sahip olan aşığın, yerini modern etkinliği olan bilgisayar işletmecisine bırakmasıdır. Çiftler, Kinsey'in saptadığı ve standartlaştırdığı şekilde, sevişmelerinde çetele tutmaya ve zaman çizelgelerine çok fazla önem veriyorlar. Orada belirtilen sıklığın gerisinde kaldıklarında kaygılanıp, kendilerini isteseler de istemeseler de yatağa gitmeye zorluyorlar. Meslektaşım Dr. John Schimel "hastalarımı sabırlı bir şekilde, veya farkında olmadan, eşlerinin ellerinde yıkıcı bir muameleye dayandırdılar, fakat cinsel sıklık tablosunun gerisinde kalmayı aşkın kaybolması biçiminde yaşadılar" diye gözlemliyor.<sup>8</sup> Erkek, bu sıklık tablosunun gerisinde kalırsa, sanki erkeksi konumunu kaybediyormuş duygusuna kapılıyor, kadın ise, erkeğin kendisine kur bile yapmadığı bir dönem yaşayınca, kadınsı çekiciliğini kaybettiğini düşünüyor. Kadınların kendi aralarında ilişkileri için kullandıkları "erkekler arasında" sözü, *antrakt* gibi bir zaman boşluğunu ifade eder. İncelikli muhasebe ve listeleri –"Bu

hafta ne sıklıkta seviştik?”, “Bana bütün akşam yeterli ilgiyi gösterdi mi?”, “Ön sevişme yeteri kadar uzun muydu?”– kişiyi, bu en içten gelen davranışın kendiliğindenliğinin nasıl sürebileceği konusunda şüpheye düşürür. İnsanlar bilgisayardaki bir sevişme oyununun kulisinde dolaşp duruyorlar, tıpkı Freud’a göre eskiden anne babaların yaptığı gibi.

Zihnin tekniklerle bu denli meşgul olduğu bir ortamda, sevişme hakkında sorulacak tipik sorunun, “Sevişmede tutku, anlam veya zevk var mıydı?” yerine “Performansım ne kadar iyiydi?” olmasına şaşırılmaması gerekir.<sup>9</sup> Örneğin Cyril Connolly’nin “orgazmın zulmü” dediği şeye ve bir başka yabancılaşma şekli olan, aynı anda orgazma ulaşma kaygısına bakalım. İtiraf etmeliyim ki, insanlar “vahiy gibi orgazm”dan söz ettiklerinde, “Niçin bu kadar çok uğraşmak zorunda olsunlar?” diye merak ediyorum. Bu şatafatlı efektlere ilgi duymakla, hangi kendine güvensizlik çukurunu, hangi iç yalnızlık boşluğunu doldurmaya çalışıyorlar?

Ne kadar seks, o kadar iyi tutumundaki seksologlar bile, orgazma ulaşmaya tedirgince yapılan aşırı vurgunun ve eşi “tatmin etmeye” yapıştırılan önemin karşısındadırlar. Erkek kadına mutlaka “gelip gelmediğini”, “iyi olup olmadığını” sorar veya üstü kapanmayacak bir deneyimi tanımlamak için üstü kapalı bir sözcük kullanır. Biz erkekler, bu aşk eylemini yorumlamaya çalışan Simone de Beauvoir ve diğer kadınlar tarafından, o anda kadının kendisine sorulmasını istediği son sorunun bu olduğuna dair uyarılıyoruz. Dahası, kafayı tekniğe takma, kadının fiziksel ve duygusal olarak en çok istediği şeyi, yani erkeğin zir-

ve anında içinden gelen coşkunluğu, onun elinden alır. Bu coşkunluk kadına kendisinin ve deneyimin elinden gelen heyecanı ve esrikliği verir. Roller ve başarı konusundaki bütün saçmalıkları kafamızdan attığımızda, ilişkideki yakınlığın şaşırtıcı bir biçimde ne kadar önemli olduğu gerçeği kalır geriye –buluşma, yakınlaşmanın nereye gideceğini bilmemenin verdiği heyecan, kendinden emin olma ve kendini verme, ilişkiyi unutulmaz kılar. Hayatın bize sunacağı herhangi bir ocakla ısınma gereksinimi duyduğumuzda bu olayın hafızamızda tekrar tekrar canlanmasının nedeni, bu yakınlık değil midir?

Toplumumuzda, bir ilişkiyi kuran şeylerin –zevklerin, fantezilerin, düşlerin, geleceğe dair umutların, geçmişten gelen korkuların– insanları birlikte yatağa girmekten daha utangaç ve savunmasız yapması oldukça gariptir. Onlar cinsel yakınlıktaki psikolojik ve ruhsal çıplaklıktan, fiziksel çıplaklıktan sakındıklarından daha çok sakınırlar.

## YENİ PÜRİTENLİK

Üçüncü paradoks, göklere çıkardığımız cinsel özgürlüğümüzün yeni bir tür püritenliğe dönüştüğüdür. Bunu küçük “p” harfiyle yazdım çünkü asıl Püritenlik ile karıştırılmamasını istemiyorum. Söz konusu o anlayış, Hawthorne’un “Kızıl Damga” adlı eserindeki Hester ve Dimmesdale’in tutkusunda olduğu gibi, çok farklı bir şeydi.<sup>10</sup> Ben püritenliği, bize Viktorya dönemi atalarımızdan geldiği, ve sanayileşme, duygusal ve ahlaki bölmelendirilme ile birleştiği şekliyle ele alıyorum.

Bu püritenliği, üç unsurdan oluşmuş olarak tanımlıyorum. Birincisi, *bedene yabancılaşma durumu*. İkincisi,

*duygunun akıldan ayrılması. Üçüncüsü de beden bir makine gibi kullanılması.*

Yeni püritenliğimizde, sağlığın bozulması günahla eşdeğerdir.<sup>11</sup> Eskiden günah, kişinin cinsel arzularına teslim olması anlamına gelirdi; şimdi ise tam bir cinsel dışavurum yaşamama anlamındadır. Çağdaş püritenimiz, libidoyu bastırmayı ahlaka aykırı görür. Görünüşe göre bu anlayış, okyanusun her iki tarafında da geçerlidir: Londra’da yayımlanan *Times Literary Supplement*, “Ahlaki bir görev anlayışıyla biriyle yatağa girmeye kararlı ilerici bir aydından daha iç karartıcı olan çok az görüntü vardır (...) Dünyada, uygun şekilde yönlendirilmiş tutku aracılığıyla kurtuluşun modern savunucusundan daha yüksek görüşlü bir püriten yoktur” diye yazar.<sup>12</sup> Eskiden kadın bir erkekle yatağa girdiğinde suçlu olurdu; şimdi ise, birkaç buluşmadan sonra hâlâ isteksizse kendini belli belirsiz suçlu hissederek; onun günahı “verme”yi reddetmedir. Her zaman tümüyle aydınlanmış (ya da en azından öyle görünen) eş ise, kızgınlığını açıkça göstererek kadının suçunu dindirmeyi reddeder (kadın bu konuda onunla kavga edebilse işler onun için daha kolay olabilirdi). Fakat erkek tüm hoşgörüsüyle, her buluşma sonrası onu düştüğü bu durumundan kurtarmak için mücadeleye hazır bekler ve elbette ki bu durumda kadının “hayır” deyişi, onun daha büyük suçluluk duymasına neden olur.

Tabii ki, bütün bunlar, insanların sadece seks yapmayı değil, aynı zamanda bunu kendilerini tutkuya ya da eşin üstünde sağlıksız bir baskı uygulayacak olan uygunsuz bir bağlılığa kaptırmadan yapabilmeyi de öğrenmek zorunda oldukları anlamına gelir. *Viktorya dönemi insanı, sekse ka-*

*rışmadan aşkı elde etmeyi aradı; modern insan ise aşka karışmadan seksi elde etmeyi arıyor.*

Bir keresinde, çağdaş aydınlanmış insanın sekse ve aşka olan tavrının izlenimci bir resmini çizerek kendimi oyalamıştım. Yeni bilge diye adlandırdığım bu resmi sizinle paylaşmak istiyorum:

Yeni bilge, toplum tarafından hadım edilmez, ama Origen gibi kendi kendini hadım eder. Ona göre, seks ve beden, içinde bulunulması gereken bir şey değil, televizyon spikerinin sesi gibi geliştirilmesi gereken araçlardır. Yeni bilge, aşkla kimseyi korkutacak hali kalmayınca dek herkesi severek, kendini tüm tutkuları yayma ilkesine tutkulu bir şekilde adayarak ifade eder. Tutkularını denetim altında tutmadıkça, onlardan ölesiye korkar ve tam dışavurum kuramı da tam anlamıyla onun yularıdır. Özgürlük inağı, bastırđıdır; tam cinsel sağlık ve tam cinsel tatmin ilkesi, erosu yadsımasıdır. Eski Püritenler seksi bastırđılar ve tutkuluydular; yeni püriten ise tutkuyu bastırır ve cinseldir. Amacı bedeni geri çekmek. doğayı köleleştirmeye çalışmaktır. Yeni bilgenin katı tam özgürlük ilkesi özgürlük değil, yeni bir deli gömleğidir. Bütün bunları, bedeninden ve doğadaki merhametli köklerinden korktuğu için, topraktan ve yaratıcı gücünden korktuğu için yapar. O bizim kendini doğa *üzerinde* güç kazanmaya, daha güçlü olmak için bilgi kazanmaya adanmış, ikinci Bacon'ımızdır. Tam da bu dışavurum sayesinde, (köleyi, isyan etmeye duyduğu güçlü isteğin tümü yok edilinceye dek çalıştırmak gibi) cinsellik üzerinde güç kazanırsınız. Seks bizim, mağara adamının oku ve yayı, manivelası, keseri gibi, aletimiz oluyor. Seks, yeni makine, *Mac-hina Ultima*.

Bu yeni püritenlik çağdaş psikiyatri ve psikolojiye fark ettirmeden sızdı. Evlilik terapisi üzerine yazılmış kitaplar-  
da, terapistlerin cinsel birleşmeden söz ederken yalnızca  
“s.kmek” sözcüğünü kullanmaları gerektiği ve hastaların  
da kullanması için ısrar etmesi gerektiği açıklanmaktadır;  
çünkü diğer sözcükler hastanın ikiyezlülüğüyle işbirliği  
yapar. Burada önemli olan o sözcüğün kullanılması değil-  
dir: Elbette ki, haklı olarak s.kişme denebilecek hayvani  
fakat özbilinçli, katıksız şehvet ve bedensel coşkunkluk, in-  
san deneyimi yelpazesinin dışında tutulmamalıdır. İlginç  
olan şey, bir zamanlar kullanılması yasaklanmış olan söz-  
cüğün şimdi, bir *gerekliklik*, ahlaki bir gerekçeyle dürist-  
lük görevi haline dönüştürülmüş olmasıdır. Çiftleşmenin  
biyolojik yönünü reddetmek, kesinlikle ikiyezlülüktür.  
Fakat aradığımız şey cinsel gerginliği yok etmekten çok,  
kişisel yakınlık içeren bir ilişki, yarın ve yarından sonraki  
günlerde hatırlanacak kişisel bir yakınlıkken, cinsel dene-  
yimi sadece s.kişme sözüyle açıklamak da ikiyezlülüktür.  
İlki utangaçlığa hizmet eden bir ikiyezlülüktür, ikincisi ise  
kendine yabancılaşmaya hizmet eden bir ikiyezlülük, ya-  
kın ilişki kaygısına karşı kendini savunmadır. İlki Fre-  
ud’un çağının sorunuyken ikincisi bizim sorunumuzdur.

Yeni püritenlik, tüm dilimizin kişiliksizleşmesini de  
beraberinde getirir. Sevişmek yerine, “seks yapıyoruz”;  
cinsel birleşme yerine, “beceriyoruz”; “yatağa gitmek”  
yerine, birini “düzüyoruz” veya (Tanrı hem dilimize hem  
de bize yardımcı olsun) “düzüşüyoruz”. Bu yabancılaşma  
günümüzde o kadar yerleşmiştir ki, bazı psikoterapi okul-  
larında, genç psikiyatlara ve psikologlara, sadece argo  
sözcükleri kullanmanın “tedavi edici” olduğu öğretilmek-

tedir; hasta sevişmeden söz ederse, muhtemelen bir bastırma durumunu gizliyordur; bu nedenle – yeni püritenlik sağ olsun! – ona sadece s.kıştığını bildirmek bizim erdemli görevimizdir. Herkes Viktorya dönemi ahlakçılığının son kalıntılarını temizleme konusunda o kadar kararlı görünüyor ki, bu farklı sözcüklerin farklı türde insan deneyimini anlattığını tamamen unutuyoruz. Muhtemelen, çoğu insan, farklı sözcüklerle açıklanan farklı cinsel ilişki türlerini yaşamıştır ve bunları ayırt etmekte güçlük çekmez. Ben bu farklı deneyimler arasında bir değer yargısında bulunmak istemiyorum; her biri kendi ilişki çeşidine uygundur. Her kadın bazen, *Rüzgar Gibi Geçti* filminde Rhett Butler ve Scarlet O’Hara arasında geçen o bildik sahnede olduğu gibi, ayaklarının yerden kesilmesini, alıp götürülmeyi ve başlangıçta hiç olmayan tutkuya zorlanmak ister. Fakat bütün cinsel yaşamı boyunca kadın sadece “düzülüyorsa”, kişisel yabancılaşmasının ve seksi reddetmesinin eli kulağındadır. Terapist bu farklı türdeki deneyimlerin değerini bilmezse, hastanın bilincinin büzülmesine ve budanmasına başkanlık edecek, hastanın ilişki kurma yeteneği ile birlikte bedensel farkındalığındaki daralmayı onaylayacaktır. Bu, yeni püritenlik üzerine yapılan en büyük eleştiridir: Yeni püritenlik duyguları büyük oranda sınırlar, eylemin sonsuz çeşitliliğini ve zenginliğini engeller, duygusal yoksullaşmaya yol açar.

Yeni püritenliğin toplum üyeleri arasında için için düşmanlık oluşturması şaşırtıcı değildir. Bu düşmanlık da, genellikle cinsel eyleme yapılan göndermelerde ortaya çıkar. Birinin kullanıldıktan sonra çöpe bile atılmayacak kadar önemsiz olduğunu belirtmek için küçümseme sözü olarak



“s.ktir git” ya da “s.kerim seni” deriz. Buradaki biyolojik arzu onun “*reductio ad absurdum*”üdür.\* Gerçekten de, “s.kmek” sözü, çağdaş dilimizde şiddetli bir düşmanlığı belirtmek için kullanılan en yaygın küfürdür. Bunun kazayla olduğunu düşünmüyorum.

## FREUD VE PÜRİTENLİK

Freudyan psikanalizin, hem yeni cinsel özgürlükçülükle hem de püritenlikle birbirine nasıl dolandığı çok etkileyici bir öyküdür. Toplumsal eleştirmenler kokteyl partilerinde, yeni cinsel özgürlüğün temel girişimcisinin veya en azından ilk sözcüsünün Freud olduğu noktasında birleşirler. Fakat bu eleştirmenlerin göremediği, Freud ve psikanalizin, yeni püritenliği hem olumlu hem de olumsuz biçimleriyle yansıttığı ve dile getirdiğidir.

Psikanalist püritenlik, Freud’un bizzat örneklendirdiği, sert dürüstlüğe ve beyinsel doğruluğa verdiği önem bakımından olumludur. Öte yandan, beden ve benliğin, doğrusuyla eğrisiyle “cinsel nesnelere” olarak birer tatmin mekanizması gibi görülebileceği yeni bir sistem oluşturması bakımından olumsuzdur. Psikanalizin seksi, gerilimi azaltmak için bir “gereksinim” olarak düşünme eğilimi bu yeni püritenlikle işbirliği yapar.

Bu nedenle, toplumumuzdaki yeni cinsel değerlere psikanalitik kılıflar bulunurken onlara nasıl tuhaf değişiklikler yapıldığını anlamak için bu sorunu araştırmak zorundayız. Psikanalizin felsefi yönünün tartışıldığı bir toplantıda, 1936-37’de Amerikan Psikiyatri Derneği Başkanı olan Dr.

\* Bu terim Türkçeye “olmayan eğri” şeklinde çevrilebilir, ancak yazar Latinesini kullandığı için bu şekilde bıraktım.

C. Macfie Campbell, sert bir şekilde “psikanaliz bermuda şortlar içinde Kalvinciliktir” demişti. Bu özdeyişin sadece yarısı doğrudur, fakat bu yarısı oldukça önemlidir. Freud’un kendisi de, güçlü karakteriyle, tutkularını dizginlemesiyle, zorlu çalışmasıyla olumlu anlamda püritenin mükemmel bir örneğiydi. Freud, Püriten komutan Oliver Cromwell’e hayrandı ve bir oğluna onun adını vermişti. Philip Rieff, *Freud: Ahlakçının Zihni* adlı çalışmasında, “militan püritenliğe olan bu yakınlık laik Yahudi aydınları arasında ender görülen bir şey değildi ve belirli bir inanç veya öğretiyi değil de bağımsızlıkla ve beyinsel doğrulukla kolalanmış, tercih edilen bir karakter tipinin göstergesidir” der.<sup>13</sup> Freud, çileci çalışma alışkanlıklarıyla, püritenliğin en önemli yönünü, yani, *bilimi bir manastır olarak* kullanmayı gösterir. Zorlanımlı çalışkanlığı, titiz bir biçimde, hayatta her şeyden (ve hatta hayattan bile) üstün gelen ve adlarına tutkularını mecazi değil gerçek anlamda yüceleştirdiği bilimsel amaçlarına ulaşmaya adandı.

Freud’un sınırlı bir cinsel yaşamı olmuştur. Freud’un yaşam öyküsünü yazan Ernest Jones’un anlattığına göre, cinsel dışavurumu geç, otuz yaş civarında başladı ve erken, kırk yaş civarında duruldu. Freud, kırk bir yaşındayken arkadaşı Wilhelm Fliess’e, bunalımlı mizacından şikayet ederken “cinsel heyecanın da benim gibilere artık yararı yok” demişti. Diğer bir olay ise, onun bu yaş civarında cinsel yaşamının aşağı yukarı sona erdiği gerçeğini göstermektedir. Freud, *Düşlerin Yorumu* adlı kitabında kırklı yaşlarındayken bir defasında, genç bir kadından fiziksel olarak hoşlandığını ve yarı istemli ona yaklaşıp dokunduğunu anlatır. Kendisinde böyle bir çekim olasılığının

“hâlâ” bulunmasını nasıl hayretle karşıladığını yazar.<sup>14</sup>

Freud, cinselliğin dizginlenmesi ve yönlendirilmesi gerektiğine inanıyordu ve bunun hem kültürel gelişim hem de kişinin kendi kişiliği için özel bir değer taşıdığını düşünüyordu. 1883’de, Martha Bernays ile olan uzun süreli nişanlılığı sırasında, genç Freud gelecekteki karısına şöyle yazmıştı:

Kitlelerin kendilerini eğlendirmelerini seyretmek ne hoştur ne de akıl geliştiricidir; en azından ondan büyük zevk almıyoruz. (...) Bir keresinde “*Carmen*” gösterisini seyrederken fark ettiğim bir şeyi anımsıyorum: Kalabalık iştahını köreltirken biz kendimizi yoksun bırakıyoruz. Bütünlüğümüzü korumak için yoksunluğumuzu sürdürüyoruz, sağlığımızdan, zevk alma yeteneğimizden, duygularımızdan tasarruf ediyoruz; ne olduğunu bilmediğimiz bir şey için kendimizi koruyoruz. Doğal güdülerin sürekli bastırılması bize incelik niteliğini verir. (...) Ve de bizim gibi kendilerini yaşam ve ölüm için birbirlerine zincirleyen, sadık kalmak için yıllarca kendilerini yoksun bırakan ve eriyip giden, sevdiklerini kendilerinden ayıracak bir felaketten sonra muhtemelen yaşayamayacak olan insanların bu uçtaki durumunu ...<sup>15</sup>

Freud’un yüceltme öğretisinin temelinde, libidonun kişide kendini yoksun bırakacak, bir yönden zevk almayı artırmak için başka bir yönden duygusal “tasarrufa” gidecek kadar var olduğuna ve eğer libido doğrudan sekse harcanırsa, sanatsal yaratıcılık gibi alanlarda kullanmaya yetmeyeceğine olan inancı yatar. Freud’u olumlu olarak değerlendiren demecinde Paul Tillich yine de, “yüceltme kavra-

mı Freud'un en püriten inancıdır" der.<sup>16</sup>

Psikanaliz ile püritenlik arasındaki ilişkiyi gösterirken, psikanaliz hakkında küçültücü bir yargıda bulunmuyorum. *Asıl* Püriten hareketi, on dokuzuncu yüzyılın sonunda Viktorya döneminin ahlakçı bölmelerinde genel bir bozulmaya uğramadan önce, onun en iyi temsilcilerinde takdire değer bir özellik olan dürüstlük ve gerçeğe adamayla nitelenmişti. Modern bilimdeki ilerleme bu akıma çok şey borçludur ve gerçekten de bilimsel laboratuvarlardaki laik keşiflerin erdemleri olmadan bu ilerleme de mümkün olmazdı. Ayrıca, Psikanaliz gibi kültürel bir gelişme daima neden olduğu kadar sonuçtur da: psikanaliz, toplumda gelişmekte olan eğilimleri biçimlendirip etkilemekle kalmaz, onları *yansıtır* ve *dile getirir*. Neler olup bittiğinin bilincindeyse, ne kadar zayıfça olursa olsun, eğilimlerin yönüne etki edebiliriz. O zaman da umarım yeni kültürel durumumuza uygun yeni değerler geliştirebiliriz.

Fakat değerlerimizin içeriğini psikanalizden almaya çalışırsak, sadece değerler için değil, benlik imajımız açısından da kafa karıştırıcı bir çelişkiye düşeriz. Psikanalizin, değerlerimizi sağlama yükünü üstlenmesini beklemek bir hatadır. Psikanaliz, daha önce yadsınan güdü ve arzuları ortaya çıkarıp göz önüne sererek, bilinci genişletmeye çalışarak, hastanın kendisini değiştirmesini sağlayacak değerleri bulması için bir yol hazırlayabilir. Ancak kendi başına, kişinin yaşamını değiştirecek değerlere karar verme yükünü hiçbir zaman taşıyamaz. Sokrates'in "kendini bil" öğüdünü, içinde yeni bir kıtayı, bastırılmış bilinçdışı güdülerin kıtasını barındıran derinliklere taşıması, Freud'un büyük bir katkısıydı. Bu güdüleri bilinç düzeyine çekmek

için, aktarım ve direnç kavramları üzerine kurduğu terapi-  
de kişisel ilişki teknikleri de geliştirdi. Psikanalizin popü-  
lerliğinin gelgitleri ne olursa olsun, Freud ve diğerlerinin  
bulgularının sadece psikolojik iyileştirmeye değil, ikiyüz-  
lü yıkıntıları ve kendini aldatmayı ortadan kaldırdığından,  
ahlaka da çok değerli katkıları olduğu bir gerçektir.

Açıklamak istediğim, toplumumuzda kişiliklerinde  
kendiliğinden değişim nirvanası ve ruhu teknik bir sürece  
teslime etmekten gelen sorumluluktan kurtuluş için yanıp  
tutuşan birçok kişinin değerlerinin arasında, *psikanalizden  
kaçırıp eski pürünlüklerine soktukları* “ifade özgürlü-  
ğü”nün ve hedonizmin olduğudur. Cinsel tavırlar ve gele-  
neklerdeki değişimin çok çabuk – hemen hemen yalnızca  
1920’lerde – olduğu gerçeği, kişiliklerimizden çok giysi-  
lerimizi ve rollerimizi değiştirdiğimiz varsayımını kanıtla-  
maya çalışır. Burada eksik kalan, duyularımızı ve hayalle-  
rimizi, zevk ve tutkunun zenginleştirmesine, aşkın anlamı-  
na açmaktı; biz bunları teknik süreçlere havale ettik. Bu  
tür bir “özgür” aşkta, insan sevmeyi öğrenemez; özgürlük  
serbest kalma değil, yeni bir deli gömleği haline gelir. Su-  
nunda da cinsel değerlerimiz karmaşıklığa ve çelişkiye sü-  
rüklandı, cinsel aşk ise şu anda gözlemediğimiz, nere-  
deyse çözülmez paradokslara yol açtı.

Bu durumu abartmak ya da modern akışkanlığın cinsel  
gelenek ve göreneklere olumlu katkıları görmezlikten  
gelmek istemiyorum. Tanımladığımız karışıklıklar, bireyin  
gerçek özgürlük olanaklarıyla el ele gider. Çiftler, seksi,  
bir zevk ve haz kaynağı olarak görebiliyorlar; doğal sek-  
sin eyleminin bir kötülük kaynağı olduğu safsatasıyla sı-  
kıştırılmadan, ilişkilerinin birbirini kullanma gibi gerçek

kötülüklerine duyarlılaşabiliyorlar. Çiftler, Viktorya döneminde hiç olmadıkları kadar özgürce, ilişkilerini zenginleştirmenin yollarını araştırabiliyorlar. Artan sayıdaki boşanmaların bile, ne kadar ciddi sorunlar yaratırsa yaratsın, çiftlerin artık birbirlerine “mahkum” olmadığını gösterip kötü bir evliliğe kılıf uydurmayı zorlaştırdığından olumlu bir psikolojik etkisi vardır. Yeni bir aşık bulma olasılığı, şu anda birlikte olduğumuzla kalmak istiyorsak, onunla olmayı seçme sorumluluğunu kabul etmemizi gerekli kılar. Bir yandan biyolojik şehvet, diğer yandan da anlamlı bir ilişkiyi, birbirinin derinlemesine farkındalığını ve insani anlayış dediğimiz şeyin diğer yanlarını arzulanın ortasında –her ikisini de kapsayan– bir cesaret geliştirme olasılığı vardır. Cesaret, toplum gelenekleriyle çatışmaktan, kişinin içindeki diğer bir insana bağlanma yetisine doğru değiştirmektedir.

Fakat bu kadar açık seçik görülen söz konusu olumlu katkılar kendiliğinden gerçekleşmez. Bu sadece tanımladığımız çelişkiler anlaşıldığında ve çözülmeye çabalandığında mümkün olur.

## **SORUNLARIN GÜDÜLERİ**

İki analitik kurumda gözetmen analistlik görevim çerçevesinde, analist olmak üzere eğitim gören altı psikiyatr ve psikoloğun birer vakasına gözetmenlik yapmaktayım. Bu genç analistlerin hastalarını örnek olarak vermemin iki nedeni var; birincisi, şu ana kadar onlarla ilgili çok şey öğrendim; ikincisi, bunlar benim hastalarım olmadığı için onları daha tarafsız bir açıdan görebilirim. Bu hastalardan her biri, görünüşte bir utanma veya suçluluk duygusu duy-

madan –ve genellikle de farklı eşlerle– yatağa giriyor. Kadınlar –altı hastadan dördü– cinsel ilişkide pek fazla bir şey hissetmediklerini açıklıyorlar. Bu kadınlardan ikisini yatağa götüren güdü, adama tutunup, cinsel ilişki belirli bir evrede “ne yaptığıdır” standardına uymakmış gibi görünüyor. Üçüncü kadının ise özel bir cömertlik güdüsü var; yatağa girmenin erkeğe verilecek hoş bir şey olduğunu düşünüyor ve bunun karşılığında da erkeğin ona bakması için büyük taleplerde bulunuyor. Dördüncü kadın ise, bu grupta sadece cinsel şehvet yaşayan tek kişi gibi görünüyor ki bunun dışında cömertlik ve adama kızgınlık karışımı güdüler de taşıyor (“Onu bana zevk vermeye zorlayacağım!”). Gruptaki iki erkek ise başlangıçta iktidarsızdı, ve şu anda cinsel ilişkide bulunabilseler bile, ara sıra iktidarsızlık sorunuyla karşılaşılıyorlar. Fakat cinsel ilişkilerinde pek bir “patlama” bildirmiyor olmaları da önemli bir gerçek. Cinsel ilişkiye girmelerinin temel güdüsü erkekliklerini kanıtlamakmış gibi görünüyor. Gerçekten de, erkeklerden birisinin esas amacı sevişmenin tadına varmaktan çok, analistine önceki geceki macerasını, iyi de olsa kötü de olsa, kuliste erkek erkeğe sohbet ediyorlar edasıyla anlatmak.

Şimdi soruşturmamızı derinleştirmek için şu soruları soralım: Bu kalıpların altında yatan güdüler nelerdir? Geçmişte insanlar seksi yadsırken günümüzde seksin zorlanımlı bir zihin uğraşı olmasına yol açan nedir?

Kişinin kimliğini kanıtlama çabası temel bir güdüdür – Betty Frieden’ın *Kadınlığın Gizemi* adlı kitabında da açıkladığı gibi kadında da erkekte de mevcuttur. Bu, cinsiyet eşitlikçiliği ve cinsel rollerin birbiriyle değiştirilebilirliği

düşüncelerinin doğmasına yardımcı olmuştur. Eşitlikçiliğe, kadın ve erkek arasındaki yalnızca temel biyolojik farklılıkların değil, duygusal farklılıkların da yadsınması pahasına tutunulmuştur. Burada kişinin kendisiyle çatıştığı, eşyle aynı olduğunu kamtlama ihtiyacı, kişinin kendine özgü duyarlılıkları bastırıldığı anlamına gelir – ki bu da onun kimlik anlayışına zarar verir. Bu çelişki, toplumumuzdaki yatakta bile makineye dönüşme eğilimine katkıda bulunur.

Diğer güdü, bireyin tek başınlığını yenme umududur. Bununla birleşen ise boşluk duygusundan ve kayıtsızlık tehdidinden kaçmak için verilen umutsuz çabadır: Eşler kendi bedenlerinin ölmediğini kanıtlamak için bir başkasının bedenine kendilerinkine cevap veren bir titreyiş bulmayı umarak sarılıp ve soluk soluğa kalıp titrerler; kendi duygularının canlı olduğunu kanıtlamak için ötekinde bir karşılık, biz özlem ararlar. Eski bir benlik olarak söylüyorum ki, buna aşk denir.

İnsan bazen, tüm cinsel kahramanlığıyla kasılmalarının arasında, erkeklerin cinsel atletler olmaya çalıştıkları izlenimine kapılır. Peki bu oyunun büyük ödülü nedir? Yalnızca erkekler değil, kadınlar da cinsel güçlerini kanıtlamak için uğraşırlar –onlar da çizelgeye uymalıdır, tutku göstermelidirler ve o göklere çıkarılan orgazma ulaşmalıdırlar. İktidar üzerinde fazlaca durmanın genellikle iktidarsızlık duygusunun telafisi olduğu, psikoterapi çevrelerinde artık yaygın olarak kabul görmektedir

Seksin, bütün bu farklı alanlarda, iktidarı kanıtlamak için kullanılması, teknik başarıya verilen önemin artmasına yol açtı. Burada da kendi kendini baltalayan tuhaf bir



gidişat gözlemliyoruz. Bu, sekste teknik başarımın üzerinde aşırı durmanın aslında cinsel hislerin azalmasıyla bağlantılı olmasıdır. Bu yaklaşıma ulaşma teknikleri ise günlüktür: Bunlardan biri, ilişki öncesi penise anestezi bir merhem sürmektir. Böylece daha az hissederek, erkek orgazmını daha uzun süre geciktirebilir. Meslektaşlarımdan öğrendiğime göre erken boşalmaya çare olarak bu anestezi “devayı” önermek hiç de olağandışı bir durum değil. “Bir erkek hasta” diye yazar Dr. Schimel “Boşalmaları vajinaya girişten on dakika, hatta daha sonra gerçekleştiği halde ‘erken boşalmaları’ konusunda umutsuzdu. Ürolog olan komşusu ilişki öncesi anestezi merhem kullanımını önermişti. Hasta sonuçtan tamamen tatmindi ve üroloğa minnettardı”.<sup>17</sup> Hasta, kendi zevklerinden bütünüyle vazgeçmiş, sadece yeterli bir erkek olarak kendini kanıtlamaya çalışmıştı.

Hastalarımdan biri, erken boşalma sorunuyla bir hekime gittiğini ve ona böyle bir anestezi merhem önerildiğini söylemişti. Beni, tıpkı Dr. Schimel gibi şaşırtan, hastanın bu çareyi hiçbir soru sormaksızın ve karşı gelmeksizin kabul etmiş olmasıydı. Bu çözüm ona daha iyi bir başarı mı sağlamamıştı? Ama bu genç adam bana geldiğinde akla gelebilecek her yönden iktidarsızdı, hatta karısının arabıyla giderken ayakkabısını çıkarıp adamın başına vurması gibi hiç de hanımefendice olmayan hareketiyle başa çıkmayacak kadar. Bu adam bu iğrenç evlilik karikatürü içinde elbette iktidarsızdı. Penisi de, kendinden geçecek kadar uyuşturulmadan önce uygun niyeti, yani bir an önce oradan çıkma niyetini taşıyacak kadar “kendinde” olan tek karakterdi.

*Daha iyi başarı göstermek için kendini daha az hisse-  
der hale getirmek! Bu, kültürümüzün çoğunun yakalandı-  
ğı kısır döngünün canlı olduğu kadar ürpertici simgesidir.  
Kişi iktidarını ne kadar çok sergilemek zorunda kalırsa,  
cinsel ilişkiye –eylemlerin en içten ve kişiseline– o dere-  
ce dış koşullarca değerlendirilecek bir başarı olarak bakar  
ve kendini açılması, ayarlanması ve yönetilmesi gereken  
bir makine gibi görür. Kendine ve eşine karşı daha az his  
besler; ne kadar az hissederse, cinsel iştahını ve becerisini  
o kadar çok yitirir. Bu kendi kendini baltalayan gidişatın  
uzun dönemdeki sonucu ise şudur: *En verimli aşık aynı  
zamanda iktidarsız olandır.**

Kendimize, eşi “tatmin etme” konusundaki aşırı kaygı-  
nın, her ne kadar çarpıtılmış olursa olsun, cinsel eylemin  
sağlıklı ve temel bir unsuru olduğunu hatırlattığımızda, tar-  
tışmamıza dokunaklı bir not eklenir; eşe *verebilmede* ken-  
dini kabul etmenin zevki ve deneyimi. Erkek çoğunlukla  
kendisi tarafından tatmin edilmeye izin veren –bu deneyi-  
min simgesi hale gelen terimi kullanmak gerekirse onu or-  
gazma ulaştırmasına izin veren kadına minnettarlık duyar.  
Bu şehvetle şefkat arasındaki, seks ve agapé arasındaki or-  
ta noktadır ve ikisine de dahildir. Kültürümüzde çoğu er-  
kek bir kadını hoşnut etmeden erkek ya da insan kimliğini  
hissedemez. İnsanlarda kişiler arası ilişkiler öyle bir yapı-  
dadır ki, erkek ve kadın ötekini hoşnut edebilecek gibi his-  
setmezse, cinsel eylem tam zevkine ya da anlamına ulaş-  
maz. Tecavüz türü sömürücü cinselliğin ve Don Juan gibi  
baştan çıkarması zorlu cinselliğin altında yatan, ötekini  
hoşnut etmenin zevkine ve yaşantısına varamamaktır. Don  
Juan eylemi tekrar tekrar yerine getirmelidir, çünkü tama-

men iktidarlı olmasına ve teknik olarak iyi bir orgazma ulaşmasına rağmen daima tatminsiz kalacaktır.

Artık sorun eşi tatmin etme arzusu ve gereksinimi değil, bu gereksinimin cinsel eylemdeki kişilerce teknik anlamda –fiziksel duyum verme olarak– yorumlanıyor olmasıdır. Normalde az zaman alan, duyumun kendini aşır duyuya ulaşmasını, duygunun da şefkate ve bazen aşka ulaşmasını sağlayan duygu verme, fantezi paylaşma, iç ruh zenginliği sunma deneyimleri, kendi sözcük dağarcığımızdan bile çıkarılmıştır (bu yüzden bunları burada saymak “eski kafalılık” gibi gelebilir).

Seksin mekânikleştirilmesine yönelik çağdaş eğilimlerin iktidarsızlık sorunuyla yakından ilişkili olması şaşırtıcı değildir. Makinenin ayırt edici özelliği *hareketleri yapabilmesi ama hiçbir zaman hissedememesidir*. Analize girme nedenlerinden biri cinsel iktidarsızlık olan bilgili bir tıp öğrencisinin anlamlı bir rüyası vardı. Rüyasında benden, başına, tüm vücudundan geçecek ve diğer ucu penisinden çıkacak bir boru sokmamı istiyordu. Rüyasında borunun çok güçlü bir sertleşme oluşturacağına emindi. Gelişmiş çağımızın bu zeki evladında tümüyle eksik olan şey, *çözüm olarak gördüğü şeyin sorununun asıl nedeni olduğunu*, yani kendini “düzüşme makinesi” gibi gördüğü anlayıştı. Simgesi dikkat çekecek derecede açıktı: Beyin, zeka dahil edilmişti, ancak yabancılaştırılmış çağımızın gerçek simgesi, kurnaz sistemi duygu yerlerine, thalamusa, kalbe ve akciğerlere, hatta mideye bile uğramadan geçiyordu. Kafadan penise doğrudan yol –ama kaybolan kalp!<sup>18</sup>

İktidarsızlığın geçmiş dönemlerle günümüzdeki oranını karşılaştıracak bir istatistik ne elimde var ne de bildiğim

kadarıyla birileri buna ulaşmış. Ama benim izlenimim, iktidarsızlığın bugünlerde her alanda sınırsız özgürlüğe rağmen (ya da bu nedenle) arttığı yönünde. Tüm terapistler onlara bu sorunla gelen erkeklerin çoğaldığı konusunda hemfikir gibi görünüyor –gerçi bunun cinsel iktidarsızlık oranında gerçek bir artışı mı, yoksa bu konuda artan farkındalığı veya konuşabilme becerisini mi gösterdiği tartışılır. Belli ki bu da üzerine anlamlı istatistikler toplanması imkansız konulardan biri. İktidarsızlık ve cinsel soğukluk üzerine yazılmış bir kitabın, *İnsanda Cinsel Davranış*'ın pahalı olmasına ve abartılı bir dille yazılmış olmasına rağmen aylarca çok satanlar listelerinde en üst sıralarda kalması, erkeklerin iktidarsızlık konusunda yardım alma isteğinin kanıtı gibi görünüyor. Nedeni ne olursa olsun, yaşlı erkek kadar genç erkeğin de “evet” yanıtını kabul etmesi gitgide güçleşiyor.

Yeni püritenliğin kendini göstermek için bulduğu tuhaf yolları görmek için *Playboy*'un, dediklerine göre en çok üniversite öğrencilerine ve rahiplere satılan o heybetli derginin bir sayısını açmanız yeterlidir. Silikonlu göğüslü kızları saygın yazarların makaleleriyle yan yana görür ve ilk yüz kızarıklığından sonra bu derginin kesinlikle yeni aydınlanmanın yanında olduğu sonucuna varırsınız. Fakat daha yakından baktığınızda, bu fotoğraflanmış kızların yüzlerinde garip ifadeler görürsünüz: Ayrık, mekanik, davetkar olmayan, amaçsız –terimin en olumsuz anlamıyla tipik şizoid kişilik. Onların hiç “seksi” olmadıklarını, sadece *Palyboy*'un incir yapraklarını cinsel organlardan yüze taşımış olduğunu fark edersiniz. Yazı işleri müdürüne yazılan mektupları okursunuz ve “Playboy Rahibi” başlıklı ilkinde

“gençlere ve kilisenin sayısız üyesine Hefner’in felsefesi üzerine vaazlar veren” bir rahibin “gerçek Hıristiyan törelerinin ve ahlakının Hefner’in felsefiyle uyuştüğunu” ve –hevesli bir onayla– “çoğu rahibin modaya uygun papaz evlerinde çileciden çok birer playboy gibi yaşadıklarını” söylediğini görürsünüz.<sup>19</sup> Mary Magdalene’i, iyi yemeği, iyi giyim kuşamı sevdiği ve Ferisileri payladığı için “İsa bir playboydu” başlıklı başka bir mektup bulursunuz. Bütün bu dini gerekçelemenin nedenini ve eğer “özgürleşeceklerse” insanların neden yalnızca özgürlüklerinin tadına varmadıklarını merak edersiniz.

İster bu mektupların oraya özellikle “yerleştirildiğine” dair olumsuz bir görüş takının, ister bunların yüzlerce mektup arasından seçildiğine dair daha cömert bir görüşünüz olsun, sonuç aynıdır. Bir Amerikan erkeği tipi imajı sunuluyor –kızı modaya uygun giysisinin parçaları gibi bir “*Playboy* aksesuarı” olarak gören tatlı dilli, ayırık, kendinden emin bekar. *Playboy*’un bu imajı sarsacak kasık bağı, kel kafalar gibi şeyler için herhangi bir ilan içermediğini fark edersiniz. İyi makalelerin (ki dürüstçe söylemek gerekirse zevkli bir yardımcı tutmaya ve gerekli parayı ödemeye hazır bir yazı işleri müdürü bunları kolaylıkla satın alabilir) bu erkek imajına itibar kattığını görürsünüz.<sup>20</sup> Harvey Cox, *Playboy*’un temelde cinsellik karşıtı olduğu ve bunun “insanın insan olmayı reddedişinin en son ve en kurnaz bölümü” olduğu sonunca varır. “*Playboy*’un sadece bir bölümünü yarattığı olgunun, bu yeni zorbalık türünün korkunç gerçeğinin canlı bir göstergesi olduğuna” inanır.<sup>21</sup> Şair-sosyolog Calvin Hertton, *Playboy*’u moda ve eğlence dünyası içinde değerlendirirken, onu yeni cinsel

faşizm olarak adlandırır. <sup>22</sup>

*Playboy* gerçekten de Amerikan toplumunda önemli bir şeye tutunmuştur: Cox bunun “kadınlarla birlikte olmanın bastırılmış korkusu” olduğuna inanır. <sup>23</sup> Ben daha ileri giderek bunun yeni püritenliğin bir örneği olarak, sürekliliğini Amerikan erkeğinin bağlanma korkusunun bile altında yatan bastırılmış bir kaygıdan aldığını düşünüyorum. Bu, bastırılmış iktidarsızlık kaygısıdır. Dergideki her şey *iktidar yanılması* hiçbir denemeye tabi tutmadan destekleyecek şekilde güzelce düzenlenmiştir. Bağlanmak (istifini bozmamak gibi) *Playboy* için ideal örnek mertebesine yükseltilmiştir. Yanılsama hava geçirmez olduğu, iktidarından şüpheye düşen erkekleri idare ettiği ve kaygıyı sermayeleştirdiği için bu mümkündür. Bu yanılmanın özelliği, *Playboy* okurlarının, erkeklerin gerçek kadınlarla olmaktan kaçamayacağı otuz yaştan sonra düşmesinde daha da net görülür. Bu yanılama eski bir din öğretmeni, dindar bir Metodistin oğlu olan Hefner’ın Kuzey Chicago’daki malikanesinden neredeyse hiç çıkmamasıyla örneklenir. Buraya yerleşmiştir ve işlerini etrafındaki tavşan kızlarıyla ve alkolsüz Pepsi-Cola alemleri arasında sürdürür.

## SEKSE KARŞI AYAKLANMA

Yukarıda söz ettiğimiz –içinde neredeyse sevişme isteği haricindeki her güdünün mevcut olduğu– seks güdülerini karmaşasında, duyguların ve tutkunun yok olacak derecede azalması hiç de şaşırtıcı değil. Bu duygu azalması çoğu zaman cinsel eylemin teknik yönlerini başarıyla gerçekleştiren insanlarda (artık merheme gerek kalmadan) bir

çeşit anestezi biçimini alır. Divandan ya da hasta sandal-  
yesinden gelen “seviştik ama hiçbir şey hissetmedim” ya-  
kınımlarına alışmaya başladık. Yine şairler bize hastaları-  
mızın söylediklerinin aynılarını söylüyorlar. T. S. Eliot,  
Çorak Ülke’de (*The Waste Land*) şöyle yazar, “düşünce  
yosma kadın” ve iğrenç katip çay zamanı ona saldırınca:

Kadın döner, bir an pencerede görünür,  
Sanki habersizdir aşığının gittiğinden,  
Kafasından puslu bir düşünce geçer:  
“Neyse bu da bitti, iyi ki bitti hem.”  
Bir gün gelir düşer de yosma kadın  
Yalnızken gene dolanırsa odasında,  
Eli saçlarına gider kendiliğinden  
Ve bir plak koyar gramofona.\*

(III: 249-256)

“Seks son sınırdır” der David Riesman anlamlıca, *Yal-  
nız Kalabalık* adlı kitabında. Gerald Sykes aynı şekilde  
“piyasa raporlarıyla, verim artırma incelemeleriyle, vergi  
kurallarıyla ve patoloji laboratuvarı tahlilleriyle grileşmiş  
bir dünyada, başkaldıran için seks tek yeşil şeydir” diye  
belirtir.<sup>24</sup> Dayanıklılığın lezzeti, macerası, kişinin onu de-  
nemesi, kendinde ve başkalarıyla olan ilişkilerinde duygu-  
nun ve yaşantının geniş, heyecan verici yeni alanlarını  
keşfetmesi, bunlarla gelen benlik onayı, gerçekten de “sı-  
nır deneyimlerdir”. Bunlar tabii ki normal olarak her insa-  
nın psikososyal gelişimin bir parçası olarak cinsellikte or-

\* Ç.N. Suphi Aytimur’un 1990 yılında Adam Yayınlarından çıkan çevirisinden alınmıştır.

taya çıkar. Seks toplumumuzda, 1920'lerden sonraki on yıllarda, neredeyse her etkinlik "ötekine-yönelik", bıkkın, lezzetten ve maceradan yoksun hale dönüşürken, bu güçteydi. Fakat bazı nedenlerle –bunlardan biri seksin diğer alanlarda da kişiliğin onaylanması yükünün tümünü sırtlanmış olmasıdır– sınırın tazeliği, yeniliği ve meydan okumaları gitgide kayboldu.

Çünkü şu anda Riesman sonrası dönemde yaşıyoruz ve Riesman'ın "ötekine-yönelik" dediği davranışın ve radarından yansıyan yaşam biçiminin uzun dönem etkilerini yaşıyoruz. Son sınır kaynayan bir Las Vegas'a dönüşmüş ve sınır olmaktan çıkmıştır. Artık isyan edecek hiçbir şey kalmadığı için gençler seks ile isyandan gelen yasadışı kimlik hissini tadamıyorlar. Gençler arasında madde bağımlılığı araştırmaları, gençlerin eskiden seksten gelen anne babaya karşı isyanı, sosyal "canlılığı" artık uyuşturucudan aldıklarını söylediklerini bildiriyor. Bir araştırma, öğrencilerin "uyuşturucular heyecan, merak, yasaklanmış macera ve toplumun giderek serbest bırakışı ile eşanlamlyken, seksten bir bakıma bıktıklarını" ifade ettiklerini belirtiyor.<sup>25</sup>

Çoğu genç için bizim eskiden sevişme dediğimiz şeyin Aldous Huxley'in öngörülü deyimiyle boş bir "avuç avuca nefes nefese kalma" olarak yaşandığını keşfettiğimizde, şairlerin ne dediklerini anlamanın onlar için zor olduğunu söylediklerinde, "yattık ama iyi değildi" şikayetini sıklıkla duyduğumuzda, artık bize yeni bir şey gibi gelmiyor.

Başkaldırarak hiçbir şey yok mu dedim? Pekala, elbette başkaldırarak bir şey kaldı, o da seksin kendisi. Sınır, kimliğin kanıtı, benliğin onayı tamamen cinselliğe başkaldırı olabilir ve bazı kişiler için sıklıkla oluyor da. Bunu ke-



sinlikle savunmuyorum. Belirtmek istediğim, bu sekse başkaldırının –robot kostümü içindeki bu modern Lysistrata'nın şehirlerimizin kapılarında gümbürdediği, gümbürdemese de dolaşıp durduğudur. Cinsel devrim sonunda kendine gümbür gümbür değil inleyerek dönüyor.

Seks makineleştikçe, tutku önemsizleştikçe ve hatta zevk azaldıkça sorunun başa dönmüş olması şaşırtıcı değildir. *Ve mirabile dictu\**, *anestezikten antiseptik* tavra doğru bir gelişme görürüz. Cinsel temas böylece rafa konup uzak durulması gereken bir şey haline gelir. Bu, yeni püritenliğin başka ve kesinlikle en az yapıcı yönüdür: Sonunda da yeni bir çileye döner. Bunu, kültürlü kampüslerden birinde ortaya çıkmış nükteli bir şiirde çok canlı bir şekilde dile getirilmiş:

Dedi ki dekan  
Öğretme makinesinin yardımıyla  
Kral Oedipus Rex  
Öğrenebilirdi seksi  
Kraliçeye hiç dokunmadan.

Diğerleriyle birlikte Marshall McLuhan da sekse başkaldırını olumlu karşılar. “Şu anda anladığımız seks yakında ölebilir” diye yazar McLuhan ve Leonard. “Cinsel kavramlar, ülküler ve uygulamalar tanınmayacak şekilde değiştiriliyorlar. (...) *Playboy* dergisinin orta sayfa güzeli –en ince ayrıntılarıyla resmedilen büyük göğüslü ve kalçalı kadın – biten bir çağın ölüm sancılarına işaret eder.<sup>26</sup>

\* Ç.N Bu terim Türkçeye “yaşasın çeşitlilik” olarak çevrilebilir. Ancak özgün metinde de Latince olarak kullanıldığından, olduğu gibi bırakıldı.

McLuhan ve Leonard daha ileri gidip, yeni sekssiz çağda erosun kaybolmayacağını, yayılacağını ve tüm yaşamların şu anda mümkün olmayacak derecede erotik olacağını öngörürler.

Bu son sav gerçekten de inanılmayacak kadar rahatlatıcıdır. Ancak her zamanki gibi McLuhan'ın *şu anki* olgulara dair derinlemesine tespitleri maalesef somut temelleri olmayan bir tarih çerçevesine –erkek ve kadın arasındaki farkların sözde azaldığı *aşiretçilik öncesi*– yerleştirilmiştir.<sup>27</sup> Bize kayıtsızlığın değil yeni erosun *vive la difference*\* ölümünü takip edeceğine dair olumlu öngörüsü için hiçbir kanıt sunmaz. Gerçekten de bu makalede McLuhan ile Leonard'ın bu yeni çağa tapınmalarından kaynaklanan inanılmaz karmaşıklıklar vardır. Sophia Loren'i bir Rubens'e benzetmelerine karşı Twiggy'yi de X-ışınına benzetirken “Bir kadının X-ışını neyi ortaya koyar?” diye sorarlar: “Gerçekçi bir resim değil, ama derin, içine alan bir görüntü. Uzmanlaşmış bir dişi değil, bir *insan*.”<sup>28</sup> Şimdi! X-ışını aslında bir insanı değil sadece uzman teknisyenlerce okunabilecek, bize bir insanı veya sevmeyi bırakın tanıdığımız bir erkeği ya da kadını asla anımsatmayacak, benliği yitik, ayrılmış kemikleri ya da dokuları gösterir. Bu kadar “rahatlatıcı” bir gelecek görüşü derinlemesine bakıldığında korkutucu ve iç karartıcıdır.

*New Society* Dergisi'nden yüksek sesle okunmadan, öylesine kurduğum erotik bir gündüz düşü için Sophia Loren'i Twiggy'ye tercih etme iznim yok mu?

\* Ç.N Bu Latince terim “söylemesi ile güzel olarak Türkçeye çevrilebilir. Ancak özgün metinde de Latince olarak kullanıldığından, olduğu gibi bırakıldı.

Geleceğimiz, Santa Barbara'daki Demokratik Kurumları Araştırma Merkezi'nde bu konu üzerinde yapılan tartışmaya katılanlarca çok daha fazla ciddiye alınıyor. "Aseksüel Toplum" adlı raporları "Biseksüel veya çokseksüel bir topluma değil, aseksüel bir topluma doğru savruluyoruz: Erkekler saç uzatıyor ve kızlar pantolon giyiyor... Romans kaybolacak, aslında neredeyse yok olmuş sayılır... Güvenceli yıllık gelir ve doğum kontrol hapı da olduktan sonra, kadınlar evlenmeyi seçecek mi? Neden seçsinler ki?" gibi gerçeklerle yüzleşiyor.<sup>29</sup> Bu tartışmaların bir katılımcısı ve raporun da yazarı olan Bayan Eleanor Garth, çocuk sahibi olmada ve çocuk yetiştirmede yaşanacak kökten değişimlerden bahseder. "Döllenmiş yumurtalar bir paralı askerin rahmine yerleştirilebildiğinde veya kişinin soyu sperm bankasından seçilebildiğinde ne olacak? Hanım, böyle şeyler kalırsa tabii, kocasından bir tane daha üretmeyi seçecek mi? Ne sorun, ne kıskançlık ne de aşk aktarımı... Ya cam altında kuluçkadan çıkan çocuklar? Ortak aşk şimdiki çocuk yetiştirmede ortaya çıktığını düşündüğümüz insani özellikleri geliştirecek mi? Bu koşullar altında kadınlar hayatta kalma dürtüsünü yitirip şimdiki nesil Amerikan erkekleri gibi ölüme yönelimli mi olacaklar? Bu soruları savunma amaçlı yöneltmiyorum" diye ekler. "Bazı olasılıkları korkunç buluyorum."<sup>30</sup>

Bayan Garth ve merkezdeki meslektaşları bu devrimin altında esas olarak kişinin cinsel organları ve cinsel işlevleriyle ne yaptığı değil, insanoğlunun insanlığına ne olduğunun yattığının fakındadır. "Beni kaygılandıran, insancıl, hayat veren özelliklerimizin, yaşam bilimlerindeki gelişmelerin hızıyla kaybolma olasılığı ve hiç kimsenin bu ge-

lişmelerin diğer olasılıklarının olumlu ya da olumsuz özelliklerini tartışmıyor oluşudur.”<sup>31</sup>

Bu kitaptaki tartışmamızın amacı diğer olasılıklarının olumlu ve olumsuz yönlerine – yani insanoğlunun “insancıl, yaşam veren özellikleri”ni oluşturan özelliklerin yıkımına ya da artırılmasına dair sorular sormaktır.

### 3

## EROSUN SEKSLE ÇATIŞMASI

Eros, aşk tanrısı, dünyayı yaratmak için ortaya çıktı. Öncesinde, her şey sessiz, çıplak ve hareketsizdi. Artık her şey yaşam, neşe ve hareket.

-Erken dönem Yunan miti

Birçok güzel çocuk doğdu Aphrodite ve Ares'e... Eros, küçük oğulları, aşk tanrılığına atandı. Şefkatli bir özenle bakılmasına rağmen, bu ikinci çocuk diğer çocuklar gibi büyümedi; tiril tiril kanatlı ve muzipçe, gamzeli yüzlü, küçük, al yanaklı, tombul bir çocuk olarak kaldı. Sağlığı için kaygılanan Afrodite, Themis'e danışınca, Themis de kahince "aşk tutku olmadan büyüyemez" yanıtını verdi.

-Geç dönem Yunan miti

Bir önceki bölümde, seks ve aşktaki çağdaş paradoksların ortak bir noktası olduğunu gördük; *seks ve aşkın sıradanlaştırılmasını*. Daha iyi bir başarı göstermek için duyguları uyuşturarak, cesaret ve kimliği kanıtlamak için

sekse bir araç görevi vererek, duyarlılığı gizlemek için duyusallığı kullanarak seksi kısırlaştırdık ,ve onu yavan ve boş bıraktık. Seksin sıradanlaştırılmasına kitle iletişim araçlarının büyük yardımı ve teşviki olmuştur. Çünkü piyasayı boğan seks ve aşk üzerine yazılmış sayısız kitabın birleştiği bir nokta vardır –konuya tenis oynamayı öğrenme ve yaşam sigortası alma karışımı bir tavırla yaklaşarak, seks ve aşkı aşırı basitleştirirler. Bu süreçte, erosu bir kenara iterek seksi güçsüzleştirdik ve sonunda ikisini de insanlıktan uzaklaştırdık.

Bu bölümdeki savım, seksi kısırlaştırmamızın altında yatanın *seksin erostan ayrılması* olduğudur. Gerçekten de, seksi erosla *karşı karşıya* getirdik, seksi tamamıyla erosun kaygı yaratan müdahalelerinden kaçmak için kullandık. Görünürde aydınlanmış seks tartışmalarında, özellikle konu sansürlü olduğu olduğunda, toplumumuzun tek gereksiniminin erosun dışavurumunun tam özgürlükle yaşanması olduğu savunulur. Ancak, sadece terapistlerdeki hastalarımızda değil, edebiyatımızda, tiyatromuzda ve hatta bilimsel araştırmalarımızın doğasında gördüğümüz gibi, toplumumuzun derinliklerinde yaşanan bunun tam tersidir. Erostan kaçıyoruz ve seks de bu kaçışta taşıt olarak kullanıyoruz.

Seks, erosun kaygı yaratan yönlerini bilincimizden silmek için el altındaki uyuşturucudur. Bunu başarmak için seks de daha da darca tanımlamak durumunda kaldık: Seksele zihnimizi ne kadar meşgul ettiyse, tanımladığı insan deneyimi de o kadar kesik ve büzülmüş kaldı. *Erosun tutkusundan kaçınmak için seksin heyecanına* kaçıyoruz.

## BASTIRILMIŞ EROSUN DÖNÜŞÜ

Savım, hem hastalarımda hem de toplumumuzda gözlemlediğim bazı garip olgular –tuhaf bir patlayıcı özelliği olan ruhsal püskürmeler– üzerine biçimlendirilmiştir. Bu olgular, sağduyulu bir açıdan bakıldığında günümüzde en beklenmeyen alanlarda ortaya çıkmıştır. Çoğu insan, teknolojik gelişmelerin bizi büyük ölçüde istenmeyen gebelik ve cinsel hastalık riskinden koruduğu gerçeğine güvenerek yaşar, böylece, *yalnız bu nedenle*, insanların sekse ve aşka dair kaygıları sonsuza dek müzeye sürülmüştür. Önceki yüzyıllarda romancıların hakkında yazdığı talihsizlikler –bir kadın kendini bir erkeğe verdiğiğinde, bu *Kızıl Damga*'da olduğu gibi gayri meşru gebelik ve toplumdan dışlama; ya da *Anna Karenina*'daki gibi, aile yapısının trajik bir biçimde parçalanması ve intihar; veya sosyal gerçeğin pazar yerinde olduğu gibi cinsel hastalık anlamına geliyordu– zamanla geçti. Şimdi, “Tanrıya ve bilime şükürler olsun” diyoruz kendi kendimize, “tüm bunlardan kurtulduk”! Buradan çıkar anlam, seksin özgür, aşkın kolay olduğu ve öğrencilerin bahsettiği “hazır Zen” gibi hazırda tedarik edilebilir paketler içinde geldiğidir. Eskiden trajik ve şeytansı öğelerle ilişkilendirilen daha derin çatışmalardan söz etmek şimdi çağdışı ve anlamsızdır.

Fakat, “Bütün bunların altında devasa ve geniş çaplı bir bastırma yatıyor olamaz mı?” diye sorma kabalığında bulunacağım. Seksin değil de, beden kimyasının altında yatan, seksten daha yaşamsal, daha derin ve daha kapsamlı ruhsal gereksinimlerin bastırılması... Şüphesiz toplumca onaylanan; ama sırf bu nedenle sezmesi daha zor ve sonuçları daha etkili olan bir bastırma. Tabii ki çağdaş tıbbi

ve psikolojik ilerlemeleri sorgulamıyorum; akli başında hiç kimse gebelik önleyiciler, östrojen ve cinsel hastalık tedavileri karşısında nankörlük yapamaz. Gerçekten de katı kurallı Viktorya döneminde değil de özgürlüklerle ve olasılıklarla dolu bu çağda doğduğum için kendimi şanslı sayıyorum. Ancak bu sonuç aldatıcı ve ilgiyi başka tarafa çekmek için yapılmış bir manevradır. Sorunumuz daha derindir ve tüm çıplaklığıyla gerçektir.

Sabahları gazeteyi elimize alıp, aydınlanmış Amerika'da her yıl bir milyon yasadışı kürtajın gerçekleştiğini ve evlilik öncesi gebeliklerin her yerde arttığı okuyoruz. Mevcut istatistiklere göre, şu an on üç yaşında olan her altı kızdan biri, yirmi yaşında gelmeden gayri meşru gebelik yaşayacak –bu oran, on yıl öncesinin iki buçuk katıdır<sup>1</sup> Artış çoğunlukla emekçi sınıfından kızlar arasındadır, fakat orta ve üst sınıf kızlar arasındaki artış da bu sorunun yalnızca mağdur topluluklara dair bir sorun olmadığını kanıtlayacak orandadır. Gerçekten de bu büyük artış Porto Rikolu veya zenci kızlar arasında değil beyaz kızlar arasındadır –on yıl önce 1.7 olan gayri meşru canlı doğumların oranı geçen yıl 5.3'e yükselmiştir. *Ne kadar doğum kontrol, o kadar gayri meşru gebelik* gibi tuhaf bir durumla karşı karşıyayız. Okur, gerekli olanın ilkel kürtaj yasalarının değiştirilmesi ve seks eğitiminin artırılması olduğunu haykırmadan, ki buna ben de katılıyorum, bir uyarıda bulunayım. Geniş kapsamlı daha çok seks eğitimi önerisi, kendimize daha korkutucu soruları sormaktan kaçmamızı sağladığı için bir yatıştırma işlevi görür. Gerçek sorun bilinç düzeyinde, akla uygun amaçlarda olamaz mı? Daha sonra amaçlılık diye adlandıracağım daha derin bir alanda olamaz mı?



Kenneth Clark örneğın, alt sınıftan zenci bir kız için şöyle der: “Kenara itilmiş zenci kadın kişisel onay kazanmak için cinsiyetini kullanır. Arzu edilir ve bu neredeyse yeterlidir. Çocuk, kadın olduğunun bir işaretidir ve kendi başına bir şey yapmak onu kazançlı çıkarabilir.”<sup>2</sup> Kişinin kimliğini ve kişisel değerini kanıtlamak için verdiği bu mücadele, alt sınıftan kızlar için daha kolay dile getirilebilir, fakat aynı durum, sosyal açıdan becerikli davranışlarla bunu daha iyi gizleyebilen orta sınıf kızlarda da vardır.

Daha önce birlikte çalıştığım üst orta sınıftan bir kadın hastayı örnek olarak alalım. Babası küçük bir şehirde bankacı, annesi ise her zaman herkese karşı “Hıristiyan” bir tutum sergileyen, terapi verilerine göre fevkalade katı ve kızı doğduğunda ona aslında içerlemiş saygın bir hanımefendiydi. Hastam iyi eğitilmiş, otuzlu yaşlarının başında, büyük bir yayınevinde başarılı bir yazı işleri müdürüydü ve tabii ki seks ve doğum kontrolü konusunda hiçbir bilgi eksikliği yoktu. Ancak benimle tedaviye başlamadan birkaç yıl önce, yirmili yaşlarının ortasındayken, iki gayri meşru gebelik yaşamıştı. Bu gebeliklerin her ikisi de ona acı dolu suçluluk ve çelişki duyguları yaşatmıştı, ancak o birinden hemen diğerine geçmişti. Yirmili yaşlarının başında, kendisi gibi aydın, duygusal açıdan mesafeli bir adamla iki yıldır evliydi ve her ikisi de, çeşitli saldırgan-bağımlı dırıldlarıyla diğerinin boş bir evliliğe biraz anlam ve canlılık katması için çalışmıştı. Boşandıktan sonra, yalnız yaşarken, akşamları gönüllü olarak körlere kitap okumaya başladı. Kitap okuduğu genç kör adamdan hamile kaldı. Bu ve bir sonraki kürtajın onu çok fazla üzmesine rağmen ilk kürtajından hemen sonra tekrar hamile kaldı.

Bu davranışı “cinsel gereksinimler”e dayandırarak anlayabileceğimizi düşünmek saçmadır. Gerçekten de, cinsel arzu *hissetmemiş* olması onu gebelikle sonuçlanan cinsel ilişkilere itmekte daha etkiliydi. Gebeliklerin devinimini keşfedebilmek için en ufak bir şansımız varsa, bunu kadının benlik imajına ve dünyasında kendi için anlamlı bir yer bulmaya çalışma yollarına bakarak yapabiliriz.

Tanı açısından konuşursak, kadın tipik bir çağdaş şizoid kişilikti: Zeki, kendini rahatça ifade edebilen, verimli, işte başarılı, ama kişisel birleşmelerde mesafeli ve yakın ilişkilerden korkan. Kendini her zaman. LSD aldığıyla bile, kendi başına bir şey hissedemeyen, uzun süre bir şey yaşantılayamayan boş bir insan gibi görmüştü. Dünyaya ona biraz tutku, biraz canlılık vermesi için haykıran insanlardandı. Çekiciydi, birçok erkek arkadaşı olmuştu, ancak onlarla ilişkileri “kurumuş” nitelikteydi ve şevkle istediği hazdan yoksundu. İçlerinden biriyle yatarken, en yakın oldukları anda, birbirlerine sıcaklık için tutunan iki hayvan gibi olduklarını, o an genel bir ümitsizlik hissettiğini anlatmıştı. Terapinin başlarında çeşitli biçimlerle tekrar eden bir rüyası olmuştu, kendisi bir odadaydı, anne babası da tavana kadar çıkmayan bir duvarla ayrılmış yan odadaydılar ve ne kadar sert bir şekilde duvara vurursa vursun, ne kadar yüksek sesle onları çağırırsa çağırırsın, onlara sesini bir türlü duyuramıyordu.

Bir gün terapiye geldiğinde, bir resim sergisinden yeni çıkmış, kendisi hakkındaki duyguları en doğru şekilde betimleyen simgeyi keşfettiğini söylemişti: Edward Hopper'ın yalnız figürleri, içinde tek bir figür olan resimleri – iyi ışıklandırılmış, lüks ama tamamıyla boş bir tiyatrodan

tek başına duran yer gösterici kız; mevsim sonunda, tenha sahilde, Viktorya dönemi bir evin üst kat penceresinin önünde yalnız başına oturan bir kadın; hastamın küçük şehirde büyüdüğü evden pek de farklı olmayan bir evin verandasında, sallanan sandalyede bir başına oturan insan. Hopper'ın resimleri, gerçekten de, “yabancılaşma” klişesiyle söz edilen sessiz umutsuzluğa, insan duygusunun ve özleminin boşluğuna hazin bir anlam verir.

Kadının ilk gebeliğinin *kör* bir insanla ilişkisinden olması dokunaklıdır. Burada adama bir şey vermek ve kendine de bir şey kanıtlamak istemesindeki saf cömertliğinden etkileniyoruz, ama en çok, gebe kalma olayının tümünü çevreleyen “körlük” atmosferi karşısında kalakalıyoruz. Bu kadın, refah ve teknolojik güç dünyasında olup da, hiç kimsenin diğerini göremediği ve dokunuşumuzun ancak görünmezlikte el yordamıyla aramak olabildiği, parmaklarımızı diğerinin bedeninde onu tanımak için dolaştırdığımız, fakat bizi çevreleyen karanlıkta bunu yapamadığımız körler dünyasında hareket eden birçok insandan biriydi.

Kadının birinin onu istediğini kanıtlayarak – kocası onu istememişti – özsaygısını pekiştirmek için; duygusal yoksulluk hissini telafi etmek –eğer rahmi (“hystera”) bir duygusal boşluk simgesi olarak alırsak, gebelik bunu rahmi doldurarak tam anlamıyla başarır– için; annesine, babasına, onların bunaltıcı ve ikiyüzlü orta sınıf geçmişlerine olan öfkesini dışavurmak için hamile kaldığı sonucuna varabiliriz. Bunları söylemeye bile gerek yok.

Peki bu kadında ve toplumumuzdaki, mantıklı ve iyi niyetlerimizin altında yatan iç tezatların gerektirdiği ve as-

lında iç tezatların içine yerleşmiş, derinleşen karşı koyuşa ne demeli? Bu kızın ya da herhangi bir kızın yalnızca bilgisizlenden hamile kaldığını düşünmek saçmadır. Bu kadın, onun gibi üst sınıf ve orta sınıf kızlar için gebelik önleyicilerin ve seks bilgisinin hiç olmadığı kadar ulaşılabilir olduğu bir çağda yaşamaktadır, içinde yaşadığı toplum her yönden sekse dair kaygının geçmişte kaldığını duyurarak onu aşk ile ilgili her türlü çatışmadan arınması için yüreklenmektedir. Ya *tam olarak bu yeni özgürlükten kaynaklanan kaygıya* ne demeli? Bireysel bilinç ve kişisel seçim yetisine yük bindiren, çözülemez olmasa bile yine de çok büyük olan kaygı; gelişmiş ve aydınlanmış günümüzde, Viktorya döneminin histerik kadınları gibi eyleme vurulamayan (çünkü bugünlerde herkes özgür ve çekinmesiz *olmalıdır*), bu yüzden içe dönen ve on dokuzuncu yüzyıl kadınının engellenen eylemleri yerine *duyguları* engelleyen, *tutkuyu* boğan kaygı.

Kısaca, bu beladaki kızların ve kadınların, kendilerindeki ve toplumdaki devasa bastırmanın – eros ve tutkunun bastırılmasının, seksin aşırı derecede elde edilebilirliğinin bir bastırma tekniği olarak kullanılmasının – kısmi kurbanları olduğunu önermekteyim. Bunun bir sonucu “inakçı aydınlanma”mızın bizi bu yeni ve içsel kaygıyla yüzleşme yollarından mahrum eden öğeler taşımasıdır. “Bastırılmışın dönüşü”nü yaşamaktayız, seks her yandan ne kadar rüşvet verirse versin yadsınamayacak bir erosun dönüşü; tamamen duygulardan kendimizi geri çekmemizle alay etmek için tasarlanmış, ilkel bir biçimde bastırılmışın dönüşü.

Aynısı erkeklerle yaptığımız çalışmalarda karşımıza çıkar. Genç bir psikiyatr, staj dönemi analizinde, homoseks-

süel olduğu korkusuna kapılmıştı. Yirmili yaşlarının ortasındaki bu adamın hiçbir kadınla cinsel ilişkisi olmamıştı ve homoseksüel bir davranışı olmamasına rağmen, bu “hava”yı yaydığını düşündürecek sayıda erkekten teklif almıştı. Terapisi sırasında bir kadınla tanıştı ve zamanla cinsel ilişki yaşamaya başladılar. İlişkilerin en az yarısında korunmadılar. Birkaç defa kadının büyük ihtimalle hamile kalacağı gerçeğine dikkatini çektim; tüm bunları tıp eğitiminden dolayı bilen o da benimle hemfikir olduğunu söyleyip bana teşekkür etti. Fakat korunmadan ilişkiye girmeye devam edince ve bir keresinde kadının adeti gecikip oldukça kaygılanınca, ben de kendimi belli belirsiz kaygılanırken buldum ve aptallığına sinirlendim. Daha sonra tüm saflığımla esas meseleyi kaçırmış olduğu fark edip kendime geldim. Böylece söze girdim, “bana öyle geliyor ki sen bu kadını hamile bırakmayı *istiyorsun*”. Önce eşduyumlulukla beni yalanladı, ama daha sonra duraksayıp açıklamamın doğruluğunu tartmaya başladı.

Yöntemler ve bu yöntemlerin ne yapmaları *gerektiğine* dair konuşmalar tabii ki yersizdi. Kendini hiçbir zaman erkeksi hissedememiş bu adamda bir tür yaşamsal ihtiyaç, onu sadece kendini bir erkek olarak kanıtlamaya –bir kadını hamile bırakmak ilişkiye girebiliyor olmaktan çok daha belirleyicidir– değil, doğaya bir parça egemen olmaya, esaslı bir üretken süreci yaşantılmaya, kendini ilkel ve güçlü biyolojik bir sürece teslim etmeye, evrenin daha derin nabız atışlarının bir parçası olmaya itiyordu. Hastalarımızın insan deneyiminin bu daha derin kaynaklarından tamamıyla yoksun bırakıldığını görmeden bu sorunları anlayamayız.<sup>3</sup>

Bu gayrı meşru gebeliklerinin –veya denklerinin– çoğunda, duygulanımı elden alan, teknolojiyi duyguların yerine koyan, insanlarını yavan ve anlamsız varoluşa çağırان, özellikle genç nesle yasadışı kürtajdan daha acı verici olan benlik yitimini yaşatan sosyal düzene bir karşı koyuş gözlemleriz. Hastalarını uzun süre görmüş hiç kimse benlik yitiminin yarattığı psikolojik ve ruhsal ıstırabın, fiziksel acıdan daha dayanılmaz olduğunu öğrenmeden edemez. Gerçekten de çoğu zaman, fiziksel acıya (veya toplumsal dışlamaya, şiddete veya asiliğe) içtenlikle karşılادıkları bir rahatlamamış gibi sarılırlar. Bu kadar mı “uygar” olduk da bir kızın doğurmayı *arzulayabileceğini* ve bunu sadece psiko-biyolojik nedenlerden değil, duygusuz varoluşunun yavan çöllüğüne son vermek, umutsuzluğun-boşluktan-uzak-durmak-için s.kişmenin tekrarlayıcılığını yok etmek için yapabileceğini unutuverdik? (“Peki ne yaparız yarın?” diye bağırır T.S. Eliot zengin fahişesini, “Ve her günü Tanrının?”) Ya da yüreğın hiçbir zaman tutkusuzluğa alıştıramayacağı için kızın hamile kalmayı arzulayabileceğini, bunu dışavurma hakkının kızın elinden alındığı ve kızın kendisinin bu hakkı “serinkanlı bin yıl” çağında bilinçli olarak yadsımış olabileceğini? Hiç değilse hamile kalmak *gerçek* bir şey, kıza ve de adama *gerçek* olduklarını kanıtlar.

Yabancılaşma, samimi bir biçimde yakınlaşma becerisi yitimi olarak hissedilir. Duyduğum kadarıyla bu insanlar; “konuşmayı arzuluyoruz *ama kurumuş seslerimiz cam kırığı üzerindeki sıçan ayakları*” diye bağırıyorlar.<sup>4</sup> Birbirimizi duyamadığımız için yatağa giriyoruz; birbirimizin gözlerine bakamayacak kadar utangaç olduğumuz için ya-

tağa giriyoruz; yatakta baş çevrilebilir.<sup>5</sup>

İnsanların yabancılaşma nedeni olarak gördükleri örf-  
lere başkaldırmaları; çabasız erdemi, risksiz seksi, müca-  
delesiz bilgeliği, çalışmadan lüksü –tabii eğer tutkusuz aş-  
ka ve bir süre sonra duygusuz sekse razı olurlarsa– vaat  
eden sosyal normlara karşı koymaları şaşırtıcı olmamalıdır.  
Yarı tanrılığın inkarı yalnızca dünya ruhlarının yeni bir kı-  
lıkta karşımıza çıkacağı anlamına gelir; Gaea duyulacak ve  
karanlık geri döndüğünde, beyazı yoksa, Meryem Ana'nın  
siyahı olacak.

İçine düştüğümüz yanlışlık tabii ki bilimsel gelişmele-  
rimizi ve aydınlanmamızı değil, bunların sekse ve aşka da-  
ir kaygılarımızı örten bir battaniye gibi kullanmamızı içe-  
rir. Marcuse, bastırılmamış bir toplumda, seksin geliştikçe  
erosla birleşme eğilimi gösterdiğini söyler. Toplumumu-  
zun tamamen tersini yapmış olduğu açıktır: Seksi erostan  
ayırdık ve sonra erosu bastırmaya çalıştık. Yadsınmış ero-  
sun bir ögesi olan tutku daha sonra onun bastırılmışlığından  
kurtulup kişinin tüm varlığını altüst etmek için geri  
dönecektir.

## **EROS NEDİR?**

Günümüzde eros, “erotizm”in veya cinsel heyecanın  
eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır. *Eros*, “Afrodizyak Ta-  
rifler” içeren ve “Soru: Kirpiller Nasıl Yapar? Cevap: Dik-  
katlice” gibi soru-cevap makalelerine yer veren bir cinsel  
sırlar dergisine verilen addır. İnsan, Aziz Augustine gibi  
bir bilirkişiye göre erosun, insanları Tanrıya sürükleyen  
bir güç olduğu gerçeğini herkesin unutup unutmadığını  
merak ediyor. Böyle büyük yanlış anlaşılmalara erosun ölü-

münü kaçınılmaz hale getirir: Çünkü aşırı uyarılan çağımızda artık heyecanlandırmayan heyecanlara ihtiyacımız yok. Bu yüzden bu çok önemli terimin anlamını netleştirmek gereklidir.

Eski Yunan mitolojisi bize, Eros'un dünya üzerindeki yaşamı yarattığını anlatır. Dünya çorak ve cansızken “can veren oklarını kavrayıp Dünya'nın soğuk bağrını delen” Eros'tu ve “kahverengi yüzey anında bereketli bir yeşillikle kaplandı”. Bu, Eros'un yaşamı yarattığı araç olarak –o delen fallik oklar– seksi nasıl *içine aldığı* hoş bir sembolüğüdür. Daha sonra Eros çamur biçimindeki erkek ve kadının burun deliklerine üfledi ve onlara “yaşam ruhu” verdi. O zamandan beri, eros seksin gerilim boşaltma işlevinin aksine, yaşam ruhu verme işlevi olarak önem kazandı. Eros, diğerleri Kaos, Gaea (toprak ana) ve Tartarus (Hades'in toprak altındaki karanlık çukuru) olan dört asıl tanrıdan biriydi. Joseph Campbell'a göre Eros, ne kılıkta olursa olsun, ataydı, yaşamın kaynaklandığı ilk yaratıcıydı.<sup>6</sup>

Seks, fizyolojik terimlerle, bedensel gerilimin birikimi ve onların salıverilişi olarak yeterli bir biçimde tanımlanabilir. Eros, tam tersine, eylemin kişisel niyetlerinin ve anlamlarının yaşantılanmasıdır. Seks bir uyarım ve tepki ritmi iken, eros bir varlık durumudur. Seksteki zevk, Freud ve diğerleri tarafından gerilim azaltılması olarak nitelenmiştir; erosta ise aksine, heyecandan kurtulmayı değil, ona tutunmayı, onun tadını çıkarmayı ve hatta onu artırmayı dileriz. Seksin gösterdiği yolun sonunda tatmin ve rahatlama varken, eros bir arzulanış, özlem, sürekli ulaşmaya çalışma, büyüme için çabalayıştır.



Tüm bunlar sözlük tanımlarına uygundur. *Webster's* sözlüğü seksi (Latince “ayrılma” anlamındaki *sexus*’tan gelir) “Fizyolojik farklıklar... Erkek ya da dişi olma özelliği veya... Erkek ya da dişinin ayırıcı işlevleri” olarak tanımlar.<sup>7</sup> Eros ise, tersine, “ateşli arzu”, “yanıp tutuşma”, “çoğu zaman duyumsal nitelikte olan kendini gerçekleştiren yüksek gayeli aşk” olarak tanımlanır.<sup>8</sup> Latinlerin ve Yunanlıların, bizde olduğu gibi, seks ve aşk için iki ayrı sözcükleri vardı; ancak Latinlerin *sexustan* bu kadar seyrek bahsetmeleri kulağımıza tuhaf geliyor. Seks onlar için mesele değildi; onların derdi *amordu*. Benzer biçimde, herkes Yunanca *eros* sözcüğünü bilir, ama neredeyse hiç kimse onların seks için kullandıkları terimi bilmez. Terim, zoolojide kabile, ırk için kullanılan “phylon” terimini türettiğimiz *φυλον*’dur. Bu, Yunanca’da arkadaşça sevgi anlamına gelen *philiadan* tamamen farklı bir köktür.

Bu nedenle seks hayvanlara olduğu kadar insanlara da uygulanabilen hayvanbilimsel bir terimdir. Kinsey bir hayvanbilimci ve mesleğine uygun olarak insanın cinsel davranışını hayvanbilimi açısından inceledi. Masters jinekologdur; seksi cinsel organlar ve onların nasıl idare edilip kullanılacağı açısından inceler: Seks, ona göre, bir nörofizyolojik işlevler örgüsüdür ve cinsel sorun organlarla ne yaptığından ibarettir.

Diğer yandan eros, kanatlarını insanın hayal gücünden alır ve tüm teknikleri daima aşar, mekanik kurallarımızın üstündeki yörüngede neşeli bir biçimde salınarak tüm “Nasıl yapılır?” içerikli kitaplara güler, organlarını kullanacağına sevişir.

Çünkü eros bizi *çeken* güçtür. Erosun özü, seks arka-

dan iterken, bizi önden çekmesidir. Bu gündelik dilde, biri beni “ayartıyor” veya beni “baştan çıkartıyor” dediğimde ya da yeni bir iş olasılığı beni “çağırıyor” dediğimde ortaya çıkar. İçimdeki bir şey diğer insana ya da işe karşılık veriyor ve beni ona doğru çekiyor. Biçimlere, olasılıklara, yüksek anlam düzeylerine hem nörofizyolojik boyutlarda hem de estetik ve ahlaki boyutlarda katılıyorum. Yunanlıların inandıkları gibi, bilgi ve hatta ahlaki iyilik böyle bir çekimi gerçekleştirir. Eros ait olduğumuzla birleşmeye iten güçtür –kendi olasılıklarımızla birleşmeye, sayesinde kendimizi gerçekleştirmeyi keşfettiğimiz diğer önemli insanlarla birleşmeye. Eros insanın *arête*'i, soylu ve iyi yaşamı bulmaya kendini adamasını sağlayan arzudur.

Seks, kısaca, (zevкли bir rahatlama aradığımız) organların şişmesi ve (tatmin edici bir kurtuluş aradığımız) erbezlerinin dolmasıyla nitelenen bir ilişki kurma biçimidir. Fakat eros kurtuluş için değil, dünyayı geliştirmek, yaratmak ve biçimlendirmek için çabalayan bir ilişki kurma şeklidir. *Erosta, uyarılma artışı ararız*. Seks bir gereksinimdir, fakat eros bir arzudur ve aşkı karmaşıklaştıran işte bu alışıdır. Amerika'daki seks tartışmalarında orgazmdan bu kadar bahsetmemize gelirse, seks eyleminin amacının hayvanbilimsel ve fizyolojik anlamda gerçekten de orgazm olduğu kabul edilebilir. Ancak erosun amacı bu değildir: Eros, diğer insanla hazda ve tutkuda birleşmeyi ve iki insanın da varlığını genişletip derinleştirecek yeni deneyim boyutlarını üretmeyi ister. Hem halkbilimin hem de Freud ve diğerlerinin ifadelerinin desteklediği, cinsel ra-

\* Özdemir Nutku'nun 2000 yılında Remzi Kitabevinden çıkan çevirisinden alınmıştır.

hatlamadan sonra uykuya dalma eğilimi –ya da fıkradaki gibi giyinip, eve gidip, sonra uykuya dalma– herkesçe paylaşılan bir deneyimdir. Ama erosta tam tersini isteriz: Uyanık kalıp sevdiğini düşünmeyi, onu hatırlayarak, onun tadını çıkararak, Çinlilerin “çok görkemli” deneyim dedikleri o prizmanın yeni yönlerini keşfetmeyi.

İnsan şefkatini yaratan durum işte bu eşle birleşme dürtüsüdür. Çünkü eros –tam olarak seks değil– şefkatin kaynağıdır. Eros, birleşmeyi, tam ilişkiyi sağlayan özlemdir. Başlarda bu, soyut biçimlerle birleşme olabilir. Filozof Charles S. Pierce, Milford, Pennsylvania’daki evinde tek başına oturup kendi matematik mantığını bulmaya çalıştı, ama bu onun erosu yaşantılamasını engellemedi; düşünür “bilimsel araştırma görevi için gerçek eros tarafından canlandırılmalıdır” diye yazdı. Ya da bu, estetik ve felsefi biçimlerle veya yeni ahlaki biçimlerle birleşme olabilir. Ama bunun en açık olduğu durum iki bireyin cinsel birleşmesine doğru çekimdir. Birey olarak bize miras bırakılmış ayrılığın ve yalnızlığın üstesinden gelmeye her bireyin duyduğu gibi özlem duyan iki insan, o an için iki ayrı, bireysel deneyimden değil, gerçek bir birleşmeden oluşan bir ilişkide bulunabilirler. Yeni bir *Gestalt*, yeni bir varlık, yeni bir manyetik güç alanı olan bir paylaşım meydana gelir.

Ekonomik ve biyolojik modellerimiz tarafından yoldan çıkarılıp, aşk eyleminin amacının orgazm olduğunu düşünmeye itiliyoruz. Fransızların eros konusunda, içinde oldukça gerçek payı olan bir sözleri vardır: “Arzunun amacı onu tatmin etmek değil, onun süresini uzatmaktır.” André Maurois, orgazmın hedef değil tesadüfi bir sonuç olduğu

sevişmeleri tercih edişinden bahsederken, başka bir Fransız deyişini kullanır: “Her başlangıç hoştur.”

İnsanların anımsadıklarından ve hastaların rüyalarından yola çıkarsak, sevişmedeki en önemli an orgazm anı değildir. En önemli an, daha çok giriş anı, erkeğin ereksiyonunun kadının vajinasıyla temas ettiğı andır. Bizi sarsan, içinde o şahane ve ürkek –ters yönden bakılınca aynı şey düş ve umut kırıklığı da yaratabilir– büyük hayreti barındıran an, o andır. Kişinin sevişme deneyimine tepkilerinin en özgün, en bireysel, en kendine has olduğu an, o andır. O an, birleşme anı, ötekini kazandığımızı anladığımız andır, orgazm değil.

Eskiler erosu bir “Tanrı”, ya da daha belirli bir şekilde, daimon yapmışlardı. Bu insan deneyiminin temel bir gerçekliğini, erosun daima bizi kendimizi aşmaya itiyor oluşunu ifade etmenin simgesel bir yoludur. Goethe’nin “kadınlar bizi yukarı çeker” sözü, “eros, bir kadınla birleştiğinde bizi yukarı çeker” olarak daha doğruca yorumlanabilir. Böyle bir gerçeklik bir yönden içsel, kişisel ve öznedir, diğer bir yönden de dışsal, toplumsal ve nesnedir –yani nesnel dünyada bize ilişkilerimizi kazandıran bir gerçekliktir. Seksi doğal bir bedensel işlev olarak ele alan eskiler, onu Tanrı yapma gereğı görmemişlerdir. Anthony büyük olasılıkla tüm cinsel gereksinimlerini Roma ordusuna eşlik eden cariyelerle karşılamıştır; ancak Cleopatra’yla karşılaştığında eros devreye girmiş ve Anthony aynı zamanda hem esrik hem de yıkıcı olabilen yepyeni bir dünyaya taşınmıştır.

Sanatçılar her zaman seks ve eros arasındaki farkı içgüdüsel olarak anlamışlardır. Shakespeare’in oyununda, Ro-

meo'nun arkadaşı Mercutio. onu bir önceki sevgilisini çağdaş anatomik biçimde güzelce anlatarak kızdırır:

Ey ruh, Rosaline'in parlak gözleri için gel,  
O yuvarlak alını ve kızıl dudakları,  
Biçimli ayakları, düzgün bacakları, oynak kalçaları  
Ve kalçalarına bitişik yerleri için gel.\*

(II. Perde, i. Sahne)

Kahramanın “oynak kalçalar”la biten ve bitişik uzuvları ima eden bedensel tanım gerçekçi roman kokar. Mercutio aşık olmadığı için, onun dışarıdan bakışıyla bu olgu seks gibi, her canlı genç Veronali erkek kadını güzelliği nasıl kullanıyorsa, öyle kullanılacak bir şey gibi görünür.

Peki Romeo bu dili kullanıyor mu? Saçma bir soru! O Juliet'le *eros* durumundadır.

Parıldamayı öğretiyor bütün meşalelere  
Bir Habeş'in kulağındaki pırlanta gibi,  
Asılmış gecenin yanağına sanki  
El sürülmeyecek kadar güzel  
Dünyaya fazla gelen bir taş gibi.

(I. Perde, v. Sahne)

Romeo ve Juliet'in düşman ailelerin üyeleri olduklarını anımsamak ilgi çekicidir. Eros düşmanlar arasındaki engelleri atlar. Gerçekten de içimizdeki eros *özellekle* “düşman” tarafından kışkırtılır mı, ona meydan okunur mu merak ediyorum. Eros “yabancı”dan, yasak sınıftan, yabancı renk ya

\* Ç.N. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat'ın 2000 yılında Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları'ndan çıkan çevirisinden alınmıştır.

da ırktan olandan tuhaf bir biçimde büyülenir. Shakespeare, Romeo ve Juliet'in aşkıyla, trajik de olsa, önceleri savaşta olan Mantogue ve Capuletleri birbirine bağlayarak, tüm Verona kentini birleştirerek erosun anlamına sadık kalır.

## PLATON'DA EROS

İnsanın eski zamanlardaki bilgeliğinin temelinde, erosta hepimizin hissettiği sevgiliyle birleşmeye, hazzın süresini uzatmaya, anlamı derinleştirmeye ve bunun değerini bilmeye iten bir kuvvet yer alır. Bu, yalnızca insanlarla olan değil, yaptığımız bir makine veya inşa ettiğimiz bir ev ya da kendimizi adadığımız bir meslek gibi nesnelere olan ilişkiler için de geçerlidir.

Eros anlayışımızın köklerini bulmak için, sevgi konusundaki sezgilerinin çağdaşlığıyla okuyucuları hâlâ şaşırtan ve keyiflendiren *Şölen*'e dönüyoruz.<sup>9</sup> Platon'un –uygun bir biçimde tarihin en ünlü içkili eğlencesi olarak adlandırılan– bu ziyafeti anlatan diyalogu neredeyse tamamen eros tartışmasına ayrılmıştır. Yer, Sokrates, Aristophanes, Alcibiades ve diğerlerinin Agathon'un önceki gün kazandığı trajik tiyatro ödülünü kutlamak için davet edildiği, Agathon'un evidir. Gece, hepsinin bir bir eros düşüncelerini ve deneyimlerini anlatmasıyla geçer.

Önemli bir özet bölümünde Sokrates “Sevgi nedir?” diye sorar. Yanıtı ise ünlü aşk hocası Diotima'dan alıntı yaparak verir: “Ne ölümlü ne de ölümsüzdür, ikisinin ortasındadır... Büyük bir ruhtur (daimon), çünkü ruh dediğimiz Tanrı ile insan arası bir varlıktır... Tanrı ile insan arasındaki boşluğu dolduran ruhlar böylece bütünlüğün bütünlüğünü kurarlar?”<sup>10</sup>

Eros insanüstülük anlamında değil, her şeyi ve herkesi bir araya getiren güç, her şeyi *biçimlendiren* güç anlamında bir tanrıdır. “Biçimlendirme” sözcüğünü gevşek bir biçimde kullanmıyorum – içsel biçim verme, sevilen kişinin veya nesnenin eşsiz biçimini aşkla arama, kişinin benliğini o biçimle birleştirme anlamında kullanıyorum. Platon, erosun, insanın yaratıcı ruhunu oluşturan Tanrı ya da Demiurgos\* olduğunu söyler. Eros, insanı sadece diğer bir insanla aşkın cinsel ya da diğer biçimlerinde birleşmeye iten değil, aynı zamanda insanın içinde bilgi özlemimi alevlendiren ve onu gerçeklikle birleşmek istemeye teşvik eden dürtüdür. Eros sayesinde yalnızca şair ya da mucit olmayız, ahlaki iyiliğe de ulaşırız. Eros halinde aşk, üretici güçtür ve bu üretim “bir çeşit sonsuzluk ve ölümsüzlüktür” –yani bu tür yaratıcılık insanın ölümsüz olmaya en çok yaklaştığı andır.

Eros biyolojik alanda birleşme ve üreme dürtüsüdür. Diotima, kuşlarda ve hayvanlarda bile “üreme güdüsü”nü gördüğümüzü ve onların “birleşme arzusuyla başlayan aşka bulaştıklarında ıstırap çektiklerini” söyler.<sup>11</sup> İnsanoğlu sürekli değişmektedir:

Saçları, eti, kemiği, kanı, bütün bedeni, bir yandan yenileşir, bir yandan ölür. Yalnız beden değil, can da değişir. Tabiat, huy, inanışlar, arzular, zevkler, dertler, kaygılar, bunların hiçbiri kimsede aynı kalmaz, biri ölürken, bir yenisini doğar. İşin en tuhafı, bilgilerimiz bile bir yandan doğar, bir yandan ölür, bilgi bakımından da hiç aynı kalmayıp, hep değişir bildiklerimiz.<sup>12</sup>

Peki tüm bu değişimin içinde, bu farklılığı bir arada tu-

\* Ç.N. Platon felsefesinde evrenin yaratıcısı olan tanrı

tan nedir? Erostur, bütünlüğe özlem duyan içimizdeki güçtür, renkliliğimize anlam ve düzen verme, bizi gittikçe yoksullaştıran biçimsizliğimize biçim verme, dağılma eğilimimizi önlemek için ona bütünlük verme dürtüsüdür. Burada, biyolojik olduğu kadar psikolojik ve duygusal olan bir deneyim boyutumuz olmalıdır. Bu erostur.

Psikoterapide insanları sağlığa iten, erostur. Çağdaş uyum veya iç denge ya da gerilim boşaltma öğretilerimizin aksine erosta, sonsuza uzanma, benliği genişletme, bireyi kendini daima daha yüksek gerçeklik, güzellik ve iyilik biçimlerini bulmaya adamaya zorlayan, devamlı olarak yenilenen bir itici güç vardır. Yunanlılar, benliğin bu sürekli yenilenişinin erosun özünde olduğuna inanmışlardır.

Yunanlılar, erosun her zaman yalnızca cinsel arzuya –onların dilinde *epythymia* veya şehvet– indirgenebilmesine bir eğilimi olduğunu da biliyorlardı. Fakat biyolojik olanın reddedilmemesi, erosta *birleştirilmesi* ve *yüceltilmesi* konusunda ısrar etmişlerdir:

Bedenlerinde bereket taşıyanlar daha çok kadınlardan yana gider; onların sevme yolu, çocuk üreterek ölümsüzlüğü sağlamaktır. Adlarını yaşatarak, gelecek bütün zamanlar boyunca mutluluğa ereceklerini sanırlar. Ama canlarında bereket olanlara gelince; çünkü böyleleri de var; onlar bedenden çok daha bol verirler can ürünlerini. Nedir canın ürünleri? Düşünce ve daha ne varsa. İşte bütün yaratıcı şairler ve sanatlarına yenilik getiren işçiler bu canı bereketli insanlardır. \*13

Biz, yalnızca biyolojik, şehvetli enerjimizi yaşantılar-  
ken değil, kendimizi hayal gücü, duygusal ve ruhsal du-  
\* Ç.N. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat'ın 2000 yılında Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları'ndan çıkan çevirisinden alınmıştır.



yarlılık sayesinde kişilerarası dünyada ve çevremizdeki doğa dünyasında, bizden öte biçimlere, anlamlara açabildiğimizde ve bunlara katılabildiğimizde de erostayız.

Eros eşsiz bağlayıcı öğedir. Olma ve oluşma arasındaki köprüdür, gerçek ve değeri birbirine bağlar. Eros, kısaca, Hesiod'un, bugün kişinin hem "içinde" hem "dışında" bulunan güce dönüştürülmüş, esas yaratıcı kuvvettir. Erosun bu kitapta önerilen amaçlılık kavramıyla ortak yanlarının olduğunu görüyoruz: Her ikisi de insanın kendini yalnızca sevgisinden değil bilgisinden dolayı da nesneyle birleşmeye ittiğini varsayar. İşte bu süreç, insanın aradığı bilgiye ve sevdiği insana bir parça da olsa zaten katılmış olduğunu gösterir.

Daha sonraları Aziz Augustine'de, eros, insanı Tanrıya iten güç olarak görüldü. Eros, Tanrıyla birleşmenin dini deneyiminden ya da Freud'un deyimiyle "okyanussal"<sup>14</sup> deneyimden gelen gizemli birleşme özlemiydi. Nietzsche'nin *amor fati* diye adlandırdığı, insanın kaderine olan aşkında da bir eros ögesi vardır. Kader derken başımıza gelen özel veya tesadüfi talihsizlikleri kastetmiyorum, zekamız ve gücümüz sınırlı olsa da, güçsüzlük ve ölümle sürekli karşı karşıya olsak da, insanın sonlu durumunu kabulünden ve onayından bahsediyorum. Sisyphus miti, insanın kaderini, düşünebilecek en katı biçimde sunar; ama Camus, o kaderde bile, bunun bilinçliliğini kabul etme cesaretindeki insanın erosunu uyandıran, sevilecek bir şey bulur:

Sisyphus'u dağın eteğinde bırakıyorum! ... Bu sahipsiz evren ona ne verimsiz ne de boş gelir. Şu taşın her atomu, şu

gece dolu dağın her maden tabakası kendi içinde bir dünya oluşturur. Yükseklerle doğru tırmanma çabası insanın kalbini doldurmaya yeter. İnsan Sisyphus'u mutlu düşlemelidir. <sup>15</sup>

Eros kendini gerçekleştirmeye doğru iter, fakat bu, kişinin özne kaprisleri ve edilgen bir dünya dileklerinden doğan benmerkezcil iddiası değildir. Doğaya veya gerçeğe "hakim olma" fikri Yunanlıları dehşete düşürdü ve hemen *kibir* veya tanrıları gücendirecek, insanın kıyametine kesin bir davetiye çıkaracak haddinden fazla gurur damgası yerd. Yunanlılar her zaman nesnel, verilmiş dünyaya hürmete varan bir saygı gösterdiler. Dünyalarından –onun güzelliğinden, biçiminden, kendilerini sürekli meraklandırmalarından, keşfedilecek sırlarından– haz duydular ve dünyalarından ebediyen etkilendiler. Yaşamın *kendi başına* iyi ya da kötü olduğuna dair çağdaş duygusal inançla takas edeceklerinden değil; ama her şeyin insanın kendini neye adadığına bağlı olduğunu düşündüler. Trajik görüşleri onların hayattan haz duymalarını sağladı. Ölümü "ilerleme"yle veya gelir biriktirmeye nasıl olsa kandıramazsınız; o halde neden kaderinizi kabullenmeyesiniz, *sahici* değerler seçmeyesiniz, olduğunuz varlığa ve parçası olduğunuz Varlığa inanıp ondan haz duymayasınız?

"Sevimlilik sonsuza dek sevilmeyecek midir?" diye şarkı söyler Euripides. Bu soru gösterişlidir, ama yanıt değildir. Sevimlilik, çocukça gereksinimler için, meme yerine geçtiği için, amacı yasaklanmış seks olduğu için, uyumu kolaylaştırdığı için ya da bizi mutlu edeceği için değil –sadece sevimli olduğu için sevillecektir. Sevimliliğin üzerimizde çekici bir etkisi vardır; sevgi bizi yaşama çeker.

Tüm bunların psikoterapiyle ne ilgisi var? Bence çok ilgisi var. Sokrates'in aldatici bir basitlikle söylediği "insan doğası erostan daha iyi bir yardımcıyı kolay bulamayacak" sözünü, kişinin içindeki ruhsal sağlığa iten güce olduğu kadar, psikoterapi sürecine de uygulayabiliriz. Sokrates, Diyaloglar'ında da gördüğümüz ve duyduğumuz gibi, tarihin en iyi psikoterapi örneğidir. *Phaedo*'nun sonundaki duası her terapistin ofisinin duvarına yazılabilir:

Sevgili Pan ve buraya uğrayan siz diğer Tanrılar, içimdeki ruha güzellik verin; ve dış ile iç insan bir olsun. Bilgenin zengin olduğunu düşünüyüm ve yalnızca ölçülünün taşıyabileceği kadar altınım olsun.

## **FREUD VE EROS**

Ancak eski Yunanlılar, her toplumun ve hemen hemen her bireyin öğrendiği gibi, insanın yaşamla her karşılaşmasına tam bir insan gibi yaklaşmasının, kaldırması zor bir yoğunluk ve disiplinli bir bilinç açıklığı gerektirdiğini biliyorlardı. Bunu da erosu kurutma, onu sadece cinsel tatmine ya da şehvete indirgeme eğilimi izler. Günümüzde erosu inkar etmeye çalışan bazı gruplar görürüz. Bunlar Denis de Rougment gibi, erosa karşı şüpheli ve reddedici tavırlarının bir parçası olarak erosu cinsel tutkuyla özdeşleştiren idealistlerdir. Çünkü eros herhangi saf akli ya da dini zümre için kaçınılmaz bir utançtır.

Aynı zamanda, Freud'un başlarda olduğu gibi, doğalcılar da vardır. Freud aşkı, kendini adadığı on dokuzuncu yüzyıl Hemholtz fizik modeline uyan nicel bir kavram olan libidoya indirgemek için kahramanca savaştı. Erosu

yadsıma gereksinimi o kadar fazlaydı ki, bu terim, *Psikolojiye Genel Giriş*'in dizininde değildir. Ernest Jones'un *Freud: Hayatı ve Eserleri*'nin ilk iki cildinde terim dizinde geçmezken, sadece ikinci ciltte aşağı yukarı otuz defa libido tartışılmıştır.. Üçüncü ciltte Jones, "Freud'un önceki yazılarında (1920'deki *Haz İlkesinin Ötesinde*'den önce) Eros'a birkaç değinme var" diye yazar. Jones sadece iki örnek verir ve bunlar, "cinsel" in eşanlamlısı olarak "erotik" i kullanmak gibi, çok küçük örneklerdir. Bu son ciltte Freud, erosu başlı başına keşfeder. Onu insan deneyiminin, libidodan yalnızca ayrılması gereken değil, bir bakıma libidoya *karşıt* yönü gibi görür. Burada çarpıcı bir olay meydana gelir: *Freud, tamamıyla tatmin olmuş bir libidonun, ölüm içgüdüsü yoluyla özyıkuma götüreceğini anlar. Ve eros –yaşam ruhu– kendisiyle çatışırken yok olan libidoyu kurtarmak için çağırılır.*

Fakat öykümüzün çok ilerisindeyiz.

Bu konuda Freud'u tartışırken üç düzeyi birbirinden ayırmalıyız. Birincisi, gerçekten de oldukça büyük olan halk üzerindeki etkisi. "Dürtü" ve "libido" terimleri yaygın olan anlamlarıyla ele alındığında, yazarının gerçek niyeti bunun tersi de olsa, popüler anlamda Freudyenlik doğrudan seks ve aşkın sıradanlaştırılmasıyla el birliği yapar.<sup>16</sup>

Freud, seks kavramını okşama ve emzirmeden, yaratıcılık ve dine kadar her şeyi kapsayacak biçimde zenginleştirmeye ve genişletmeye çalıştı. "Biz *cinsellik* sözcüğünü, Alman dilinde kullanılan *lieben* sözcüğü gibi kapsamlı anlamıyla kullanıyoruz."<sup>17\*</sup> Seks teriminin bu genişliği özel-

likle Viktorya dönemindeki Viyana kültürüne dayanır, çünkü seksin o dönemde bastırıldığı gibi insanın önemli bir işlevi bastırıldığında, bir yerden sızıp diğer her insan eylemini boyar.

İkincisi, Freud'un cinsel içgüdü, dürtü ve libido terimlerini kullanım şeklidir. Böylesine zengin zekalı her düşünür gibi, Freud'un bu terimleri kullanırken büyük bir cesaretle belirsiz olduğunu, düşünce gelişiminin her aşamasında anlamları keyifle değiştirdiğini görüyoruz. Libido ve cinsel dürtü kavramlarının içinde, aşağıda sözünü edeceğimiz gibi, seksin fizyolojik tanımını aşan daimonik öğeler vardır. Kariyerinin başlarında, arkadaşları daha nazik olduğu ve seks sözcüğünün yaratacağı utancı engellediği için "eros" sözcüğünü kullanması konusunda Freud'u zorlamışlardır; ancak o emin bir biçimde –ve şimdi bakıldığında bile haklı olarak– bu şekilde uzlaşmayı reddetti. O dönemde erosla seksin aynı anlamda olduğunu varsayıyor gibiydi. Her insanda sabit ekonomik miktarda bulunan ve cinsel birleşme dışındaki her tür aşkı, cinselliğin "amacı yasaklanmış" dışavurumu olarak gördüğü bir cinsel aşk (libido) modelinde ısrar ediyordu.

Freud'un sadece belirli miktarda aşkımız olduğu inancı, onun, kişi birini severse kendine olan sevgisinin azaldığı düşüncesini savunmaya iter.

Ego-libido ve nesne-libido arasında bir antitez (...) görürüz. Biri ne kadar kullanılırsa, diğeri de o kadar azalır. Nesne-libidonun gelebildiği en yüksek gelişim düzeyi aşık olma durumunda, özne kişiliğinden nesne-yükü için

\* Ç.N. Burada Freud'un karşılaştırması İngilizce "sexuality" ve Almanca "lieben" içindir.

vazgeçtiğinde görülür.<sup>18</sup>

Burada, benim kişinin aşık olduğunda kendi varlığını kaybetme korkusu olarak adlandırdığımla bir benzerlik vardır. Ancak klinik deneyimlerime dayanarak, bunu hidrolik seks modelinde dışavurmanın tehlike altındaki önemli değerleri yok ettiğine inanıyorum. Kişinin aşık olduğunda kendi varlığını kaybetme tehlikesi, yeni bir deneyim kıtasına savrulmanın yol açtığı sersemlikten ve şoktan kaynaklanır. Dünya birden bire büyük ölçüde genişler ve bizi daha önce var olduğunu hayal bile edemediğimiz bölgelerle karşılaştırır. Kendimizi sevdiğimizize verip de özerklik merkezimizi hâlâ koruyabilir miyiz? Bu deneyim anlaşılır bir biçimde bizi korkutur; ama yeni kıtanın büyüklüğü ve tehlikelerine dair –eşzamanlı haz ve endişenin eşlik ettiği– kaygılarımız, özsaygı kaybıyla karıştırılmamalıdır.

Aslında herhangi birinin normal günlük gözlemi, Freud'un görüşünün tam tersini kanıtlar. Ben aşık olduğumda, *daha* değerli hissedirim ve kendime *daha* özenli davranırım. Kendinden emin olmayan, ama aşık olduğunda birden bire kendinden emin ve güvenli bir biçimde, “şu anda *birine* bakıyorsun” edasıyla yürümeye başlayan çekingen genci hepimiz gözlemlemiştir. Bunu sevilenden “geri dönen libido yükü” başlığı altında sınıflandıramayız, çünkü aşık olmaktan kaynaklanan bu iç değer duygusu, aşkın karşılıklı olup olmamasına bağıymış gibi gözüküyor. Bu sorunun yaygın olarak benimsenmiş düzenlemesi en iyi, kendimizi sevebildiğimiz ölçüde diğerlerini sevdiğimizize ve kendimize saygı duymazsak kimseye saygı duyamayacağımıza veya kimseyi sevemeyeceğimize dair bol

kanıt sunan Harry Stack Sullivan tarafından yapılmıştır.

Freud'un yaşamının ve çalışmalarının ilk üçte ikisinde erostan bahsetmemiş olması, günümüzün "özgür ifade" ilkesiyle hemfikir olduğu anlamına gelmez. Bugün yaşasa, toplumumuzda "içinden geleni yapma"ya dair konuşmalara, Rousseau'nun Güney Denizi'nde bir adadaki mutlu ilkeli ni ideal olarak seçmeye yan gözle bakardı. 1912'de şöyle yazmıştı:

... Erotik (cinsel) gereksinimlerin ruhsal değerinin, tatmin edilmeleri kolaylaştıkça düşmesi kolaylıkla kanıtlanabilir. Libidoyu yükseltmek için bir engel gerekir ve tatmine olan doğal dirençler yeterli olmadığında, insanlar aşktan tat almak için geleneksel dirençleri ayaklandırmışlardır. Bu hem bireyler hem de uluslar için geçerlidir. Cinsel tatminin önünde güçlüklerin olmadığı zamanlarda, örneğin eski uygarlıkların çöküşleri sırasında, aşk değersiz, yaşam boş hale gelmiştir ve vazgeçilmez duygusal değerleri onarmak için güçlü tepki-oluşumlarına gereksinim duyulmuştur... Hıristiyanlıktaki çileci akım, aşk için pagan ilkçağının sözünü bile edemediği ruhsal değerler yaratmıştır.<sup>19</sup>

Freud, yukarıdaki paragrafı Birinci Dünya Savaşı'ndan iki yıl önce yazmıştı. Bu sorunun birey için ne anlama geldiğini savaştan hemen sonra fark etti. Savaş nevrozuna tutulmuş hastalarının haz ilkesine uygun davranmadığını görmek bazı köklü düşünceleri zorunlu kıldı. Yani bu hastalar, acı verici travmalardan kurtulmaya çalışmıyorlardı –hatta tam aksi şekilde davranıyorlardı; acı verici travmayı düşlerinde ve yaşamlarında tekrar tekrar yaşıyorlardı.

Sanki anımsanan travmayla bir şeyler yapmaya, bir şeyler dinsin diye kaygıyı tekrardan yaşantılamaya veya travmaları bir anlam kazansın diye kendilerini dünyalarına göre yeniden biçimlendirmeye çabalıyorlardı. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, yalnızca gerilim azaltma ve zevk artırmadan kat kat karmaşık bir şeyler yaşanıyordu. Özellikle bu, Freud'u mazoşizm ve tekrarlama zorlanımı klinik sorunlarına itti. Aşkın, önceki kuramlarının belirttiğinden çok daha karmaşık biçimde, her zaman diğer kutuptaki nefretle birlikte var olduğunu gördü. Buradan, yaşamın her zaman diğer kutuptaki ölümle var olduğu kuramını oluşturmaya geçmesi çok da zor sayılmazdı.

Şimdi de Freud'un seks ve eros görüşünün, orta ve son dönem yazılarında ortaya çıkan üçüncü aşamasına, bizim amacımız için en ilginç ve en önemli olanına geliyoruz. Cinsel dürtünün kendisini tatmin etmenin –libidonun gerilimini azaltarak tam tatmininin– eninde sonunda kendi kendini baltalayan bir özelliği olduğunu ve ölüme yönelttiğini görmeye başlamıştı.

Savaştan hemen sonraki bu dönemde, altmış dört yaşındayken Freud, hakkında psikanaliz akımının içinde bile hep yapılmış olan ve hâlâ bitmeyen tartışmaların olduğu kitabı, *Haz İlkesinin Ötesinde*'yi yazdı. Kitaba, önceki "haz ilkesiyle otomatik olarak düzenlenen zihinsel olayların yönü (...) haz vermeyen bir gerilim tarafından içeride harekete geçirilir öyle bir yön alır ki. kesin sonuç gerilimin azalmasıyla aynı zamanda meydana gelir" inancını özetleyerek başlar.<sup>20</sup> Cinsel içgüdüler (ki Freud'un mizahi açıklamasına göre bunları "eğitmek" çok zordur) gerilimi azaltarak zevk alma amacının esas örneğidir. Freud, bir iç-



güdü'nün amacının önceki bir duruma geri gelmek olduğunu vurgular. Burada termodinamiğin, evrendeki enerjinin sürekli azaldığı şeklindeki ikinci yasasını ödünç alır. “İçgüdü organik yaşamın yapısında bulunan, nesnelere önceki durumuna geri gelme dürtüsüdür...”, ve “canlı şeylerden önce cansızlar vardı<sup>21</sup>, bu yüzden içgüdülerimiz bizi cansızla iter. İçgüdüler nirvanaya, harekete geçirmenin tamamen yokluğuna doğru ilerler. “Tüm yaşamın amacı ölümdür.”<sup>22</sup> Burada kendimizi, Freud’un ölüm içgüdüğü veya Thanatos olarak adlandırılan, en çok tartışılan kuramında buluyoruz. Bizi ileri doğru itiyor görünen içgüdülerimiz, ölüme geri dönmeye mahkum o büyük dairede ilerletiyor artık. İnsan, o “soylu yetenekleri” olan yaratık, onu taşın cansız haline geri getirecek hacda adım adım ilerliyor. Topraktan geldik ve sonunda toprağa döneceğiz.<sup>23</sup>

Sonra, Freud’un öğrencilerinin önemini kavradıklarına inanmadığım olağanüstü bir olay olur. Freud’un çalışmalarında ilk defa eros, merkezi ve gerekli bir kavram olarak yerini bulur. Viyana’da liseli bir gençken günlüğünü Yunanca tutan bu adamın, en büyük ikilemini yaşadığı noktada, zihin karışıklığını giderme yolunu eskilerin bilgeliğinde bulması şaşırtıcı olmasa gerek. *Eros seksî ve libidoyu yok olmaktan kurtarmak için devreye girer.*

Eros, ölüm içgüdüğü Thanatos’un zıttı olarak girer. Eros, ölüm eğilimlerine karşı yaşam için savaşıyor. Eros “içimizdeki bir araya getirme ve birleştirmedir, kurma ve harmanlamadır, gerilimin artışıdır”.<sup>24</sup> Eros “yeni gerilimler” sunar diye yazar Freud.<sup>25</sup> Erosa, libidodan sadece daha büyük değil, aynı zamanda önemli derecede farklı bir özellik verilmiştir. Eros, Auden’in deyişleriyle “şehirlerin

kurucusu”, gerilim gideren haz ilkesinin karşısında durarak, insanın kültürler yaratmasını sağlar. “Eros yaşamın başlangıcından beri işler, ‘ölüm içgüdü’sü’ne karşı bir ‘yaşam içgüdü’sü’ olarak kendini gösterir.” İnsan varoluşu artık yeni bir devler savaşından ibarettir; Thanatos’a karşı Eros.

Bu doğum süreci devam ederken, Freud’un düşüncesinde nasıl bir çelişki yaşamış olduğu, bu konuda yazış biçiminde görülür: “... Ölüm içgüdüleri doğaları gereği dil-sizdirler ve... yaşam yaygarası büyük ölçüde Eros’tan kaynaklanır. Ve Eros’a karşı mücadelelerden!”<sup>26</sup> Bu dehanın cesur tutarsızlığıdır! Tutarsızlıkların en ciddilerinden biri de, Freud’un bu Eros’u hâlâ cinsel içgüdülerle özdeşleştirme çabasıdır. “Eros’un libidosu”, “İd’in libidosu”, ve “Ego’nun libidosu”ndan ve “cinsellikten uzaklaştırılmış libido”dan ve “cinsellikten uzaklaştırılmamış libido”dan bahseder –okura Freud’un kendisini, tüm bu anlayışlarını, hatta erosu yeniden keşfedişi gibi büyük bir anlayışı bile, onun eski enerji sistemi yatağına zorla yatırmak zorunda hissettiğini düşündürecek kadar.

Freud’un haz ilkesine göre işleyen cinsel içgüdülerin kendi kendilerini baltaladığı gerçeğiyle karşı karşıya gelene kadar çalışmalarında erosa yer vermediği şeklindeki devingen noktayı aklımızda tutarsak, kafa karışıklığımızın üstesinden geliriz. Eros, buna göre, gerçekten yeni bir şeyi temsil eder. Freud bir denemesini, “ortalığı karıştıran Eros” şeklinde sıcakkanlı bir seslenişle bitirir ve biz de bu Eros’un ölüm içgüdü’sünün “haz ilkesinin kışkırttığı” id’de kayıtsızlık karşılığında elde edilmiş barışı sağlmasına izin vermeyeceği izlenimine kapılırız. “Tatmin galip geldiğin-

de” diye yazar Freud, “Eros elenir ve ölüm içgüdüsi amaçlarına ulaşmak üzere serbest kalır”.<sup>27</sup>

Toplumumuzda karşı karşıya olduğumuz ikilem Freud’un karşılaştığına benzer – varoluşun asıl amacının dürtüleri tatmin etmek olduğu varsayımı, seksi sıkıcılık ve sıradanlık çıkmazına sokmuştur. Eros bizi daha ileri götürecek bize olasılıklar dünyasını gösterir; bu insanın hayal gücünün ve amaçlılığının ulaştığı yerdir. Ölüm içgüdüsunü sözlük anlamıyla reddeden pek çok uzman,<sup>28</sup> bitkiler ve hayvanlar çevrelerinden yenilenmiş güç alabildikleri için termodinamiğin ikinci yasasına dayanarak akıl yürütmenin yanlış olduğunu söylerler. Buna göre, eros çevremizle hem insan hem de doğa dünyasıyla sürekli bir diyaloga katılabilme yetimizdir.

Freud kendi eros kavramını eski Yunanlılardakiyle ilişkilendirmekle gurur duyuyordu. “[P]sikanalize üstünlükle yukarıdan bakıp hor gören herkes, psikanalizdeki genişletilmiş cinselliğin Eros’la ve ilahi Platon’la ne kadar çok örtüştüğünü hatırlamalıdır” diye yazar.<sup>29</sup> Freud’un izinden gidenler, onun erosunun Platon’unkine ne kadar yakın olduğu üzerine bildiriler yazarken, hocaları da onların görüşlerini coşkuyla onaylıyordu: “Kökeninde, işlevinde ve cinsel aşkla olan ilişkisi açısından, filozof Platon’un Eros’u, Nachmansohn (1915) ve Pfister’in (1921) ayrıntılı olarak gösterdiği gibi, psikanalizin aşk-gücüyü, libidoyla bire bir örtüşür.”<sup>30</sup> Freud’un eros kavramı Platon’unkiyle sadece kökten farklı olmakla kalmaz, Profesör Douglas Morgan’ın hem Platonik hem Freudyen aşka dair değerbilir bir şekilde yaptığı uzunca çalışmalardan sonra dediği gibi:

Doğrusunu söylemek gerekirse, Freudyen aşk neredeyse Platonik aşkın karşıtıdır. Metafizik temellerinde ve devingen yönlerinde sadece farklı olmakla kalmazlar, gerçekte birbirlerini yalanlarlar. İki yorum (Freud'un düşündüğü gibi) birbiriyle çakışmaktan o kadar uzaktır ki, biri biraz anlamlı olsa diğeri doğru olamaz.<sup>31</sup>

Phillip Rieff buna katılır, "...psikanalitik Eros temelde Platonîğe benzemez".<sup>32</sup>

Freud'un Platon'la ortak olduğu nokta, ikisinin de aşkın insan deneyiminde esas olduğuna, aşkın her hareketin içine işlediğine ve derin, geniş, güdüleyici bir güç olduğuna inanmasıdır. "Her iki 'eros' anlayışı da genital-cinsel aşkı, kardeşlik ve yurttaşlık sevgisini, bilim, sanat ve mükemmellik sevgisini içine alır."<sup>33</sup> Fakat aşkın ne olduğunu sorduğumuzda, tamamen farklı yanıtlarla karşılaşyoruz. Erosu tanıttıktan sonra bile Freud, onu arkadan itme, "olgun yaşama ve sadece bir parça acı verici derecede uygar aşka doğru giden, önceden kestirilebilir ve kurallara dökülebilir yollar boyunca karmaşık, ayrılmamış, içgüdüsel enerji-kaynakları"ndan gelen bir güç olarak tanımladı.<sup>34</sup> Platon içinse, eros tamamen birini "çeken" ileriye dair olasılıklara bağlıdır; birleşmeye özlemdir, insan deneyiminin yeni biçimleriyle ilişki kurma yeteneğidir. "Tamamen sona odaklı, amaca yöneliktir ve doğadan-daha-fazlaya doğru ilerler."<sup>35</sup> Freud'un eğitim gördüğü, düşündüğü ve çalıştığı kültür yabancılaşmış bir kültürdü ve bu yabancılaşma, onun aşk ve seks tanımlarında zaten açığa çıkmıştır –yarım yüzyıl sonra daha da fazla açığa çıktığı gibi. Bu, kendi ero-

sunu Platon'un kiyle karıştırışını bir parça açıklayabilir. <sup>36</sup>

Fakat ben kendi adıma Freud'un, erosunda Platon'un-  
kinden bir şeyler olduğu sezgisine veya eğer diyebilirsem  
"umut"una değer veriyorum. Freud'da çoğu kez gördüğümüz,  
-ki onun mitleri sık ve önemli biçimde kullanımının  
altında bu yatar- kavramlarının değer sisteminin ve anla-  
mının, yöntemlerinin çok ötesine, kavramın katıca uygula-  
nışının mantığının ötesine geçtiğinin bir başka örneğidir.  
Profesör Morgan'da katılmadığım yukarıdaki -Freudyen  
ve Platonik aşk kavramlarının uyumsuz olduğuna dair-  
açıklamasıdır. Hastalarımınla yaptığım klinik çalışmalara da-  
yanarak, ikisinin yalnızca uyumlu olduğuna değil, insan  
varlığının psikolojik gelişiminde gerekli olan iki yarımı  
temsil ettiklerine inanıyorum.

### **EROSUN BİRLİĞİ: BİR VAKA İNCELEMESİ**

Bu bölümü yazarken gerçekleşmiş, Freudyen ve Plato-  
nik eros görüşlerinin terapide sadece zıtlığını değil, arala-  
rındaki ilişkiyi de gösterdiğine inandığım bir psikanaliz  
seansını örnek olarak vereceğim.

Yirmili yaşlarının sonlarında bir kadın, şiddetli duygular  
eksikliği, kendiliğindenlik tıkanması -her ikisi de cinsel  
ilişkileri kendisi ve kocası için sorun haline getiriyordu-  
ve onu bazen felç eden özbilinç şikayetleriyle tedaviye  
gelmişti. Eski asil Amerikan ailelerinden önemli birinin  
kızıydı; mazoşist bir anne, saygın bir baba ve üç ağabey-  
den oluşan aile, içinde büyümek zorunda kaldığı katı bir  
yapı oluşturuyordu. Terapide -mantıklı yaradılışıyla- ken-  
dine şu ya da bu durumda *neden* duygusal olarak donup  
kaldığını, cinsel olarak hiçbir şey hissetmediği sırada neler

olduğunu sormayı öğrendi; kızgınlığını, cinsel tutkusunu ve diğer duygularını hatırı sayılır bir özgürlükle yaşayabilir ve dışavurabilir hale geldi. Çocukluğunu ve bu katı yapıdaki aile içinde taşıdığı güç travmaları yararlı bir şekilde sorgulamanın da yardımı oldu ve pratik yaşamına olumlu etki de buna eşlik etti.

Fakat belirli bir evrede bir çıkmaza geldik. Hâlâ *neden* diye soruyordu, ancak bu içinde herhangi bir değişim yaratmıyordu; duyguların varlık nedenleri sanki kendileriydi. Bahsedeceğim seans, kocasıyla gerçek aşk yaşama olasılığı üzerine çalıştığımız dönemde gerçekleşti.

Bir önceki gece kocasıyla birlikteyken işveli olduğunu ve bu havada kocasından elbisesinin arkasından böcek ya da orada her ne varsa almasını istediğini anlattı. Aynı gece, masasında oturup çek yazarken kocası beklenmedik bir şekilde ona sarılmıştı. Bölünmeye kızarak kalemıyla kocasının yüzüne bir çizik atmıştı. Bunu bana anlatırken, kızgınlığının çocukken her ne yaparsa ağabeylerinin kendisinden yararlandığından kaynaklandığı şeklindeki el altındaki açıklamaları savuruyordu. Bu olaya dair duygularını *ne için* kullandığını sorduğumda, öfkeyle parladı; “özgür kendiliğindenliği”ni elinden alıyormuşum. “İçgüdülerine güvenmesi” gerektiğini görmüyor muymuşum? Hissetmeyi öğrenmesini sağlamak için bu kadar zaman harcamamış mıydık, bu hislerle *ne yaptığını* sorarak ne demek istiyormuşum? Dahası, bu soru ailesinin ona daha sorumlu olmasını söylemesine benziyormuş. Saldırısını da dostça bir uyarıyla bitirmişti: “Duygu duygudur!”

Yakalandığı çelişkiyi kolaylıkla görebiliriz. Kocasıyla geçireceği geceyi etkili bir biçimde berbat etmişti. Görü-

nürde aralarındaki gerçek aşk olasılıklarını ararken, tam tersini elde etmişti. Kocasını bir eliyle kendisine çekerken, diğer eliyle aynı hızla itiyordu. Bu çelişkili davranışı da günümüzde yaygın olan bir varsayıma yaslıyordu, yani, duygu içinizden gelen öznel bir itıştır, duygular \* sizi harekete geçiren güçlerdir ve şu anda hissettiklerinizi “yansıtmanızı” sağlayanlardır. Bu belki de toplumumuzdaki duygularla ilgili en yaygın incelenmemiş varsayımdır. Modelini bir tür salgı hidroliğinden alır – içimizde adrenalin salgılanır ve sinirimizi veya yumurtalıklarımızdaki heyecanı salıverme gereksinimimiz vardır ve cinsel bir nesne bulmalıyız. (Freud gerçekte ne demeye çalışmışsa çalışsın, adı bu varsayımı ağıllamak için kullanılır.) Yaygın olarak kabul gören mekanik beden modeline uyduğu gibi, psikoloji ve fizyolojinin ilk derslerinde gördüğümüz daha karmaşık olan gerekirci modellere de uyar.

Bize *söylenmeyen* –neredeyse kimse görmediği için– bunun kökten tekbenci, şizoid bir sistem olduğudur. Bu sistem bizi tekhücreliler gibi ayrılmış, yabancılaşmış, çevremizdeki herhangi biriyle köprüsüz bırakır. Bugünden kıyamete kadar “duygularımızı yansıtıp” cinsel ilişkilere girebilir, ama asla başka bir insanla gerçek ilişki yaşayamadan yalnızca kıyameti yaşayabiliriz. Birçok insanın, hatta toplumun çoğunun duygularını bu yalnızlıkla yaşadığım görmek, durumun korkunçluğunu azaltmaz. Hissetmek, yalnızlıklarını azaltmak yerine daha acı verici kılar, bu yüzden hissetmeyi bırakırlar.

Hastamın (ve toplumumuzun) görüşünde eksik olan,

\* Ç.N. İngilizce *emotions*, *e-movere*’den, dışarı taşınmak kelimesinden gelen terim

duyguların yalnızca arkadan bir itiş olmadığı, bir şeye *doğru yöneltme*, bir şey oluşturmaya teşvik, durumu biçimlendirmeye çağrı olduğudur. Hisler o anın tesadüfi durumu değil, geleceğe yöneltmedir, bir şeyin olmasını *istediğim* halidir. En ciddi patolojiler dışında, hisler her zaman kişisel bir alanda, insanın benliğini kişisel olarak yaşantıladığında ve çevrede aslında kimse olmasa da başkalarının olduğunu hayal ettiğinde meydana gelir. Hisler dünyamızdaki önemli insanlarla hakkıyla iletişim kurmanın bir yolu, onlarla olan ilişkimizi biçimlendirme çabasıdır; kişiler arası ilişki kurma ve yapılandırma dilidir. Yani hisler *amaçlıdır*.

Duyguların ilk yönü, tüm “iten” güçler gibi, geçmişle ilgilidir ve kişinin, bekliliğini ve arkaiği de kapsayan geçmiş deneyiminin nedenselliği ve gerekirciliğine bağlıdır. Bu, Freud’un önemini bize defalarca öğrettiği, duyguların *gerileyen* yönüdür. Bu bakımdan, hastanın çocukluğunun sorgulanmasının ve onun yeniden yaşantılanmasının kalıcı psikoterapide sağlam ve temel bir rolü vardır.

İkinci görüş ise, tam tersine, şu andan başlar ve geleceği gösterir. Bu, duyguların *ilerleyen* yönüdür. Hislerimiz, ressamın boyaları ve fırçası gibi, bizden anlamlı bir şeyi dünyaya iletme ve onunla paylaşma yoludur. Hislerimiz diğer insanı sadece dikkate almaz, gerçek anlamda *mevcut diğer insanların hisleriyle kısmen şekillenir*. Mantık bir alanda *hissederiz*. Duyarlı bir insan, genellikle farkında olmadan, bir keman telinin odadaki tüm müzik tellerinin titreşimiyle kulağın algılayamayacağı kadar küçük oranda da olsa tınlaması gibi, çevresindeki insanların hislerini almayı öğrenir. Her başarılı aşık bunu *içgüdüsel*



olarak bilir. Bu iyi terapistin temel –hatta *tek* temel– özelliğidir.

Duyguların ilk yönünü ele alırken, “neden”ini sormak tamamen mantıklı ve doğrudur. Ancak ikinci yönü “maksadını” sormayı gerektirir. Freud’un yaklaşımı öncekiyle kabaca bağlıdır ve Freud kuşkusuz benim buradaki “maksat” kullanımımı reddederdi. Platon’un ve Yunanlıların eros kavramı ikincisiyle bağlantılıdır: Duygu çekiciliktir, ileri doğru çekiştir; hislerim amaçlarla, ideallerle, beni gelecekte elinde tutan olasılıklarla canlanır. Bu ayırım modern mantıkta da yapılır: *neden*, şunu ya da bunu niçin yaptığınızı anlatan geçmiş göz önüne almaktır ve *maksat*, tersine, bunu yaparak elinize ne geçmesini istediğinizdir. İlk kavram gerekircilikle ilişkilidir. İkincisi ise yeni deneyim olasılıklarına açılmanıza dayanır. Bu nedenle özgürlükle ilişkilidir. *Yeni olasılıklar doğurma ve onlara karşılık verme ve olasılıkları hayalden çıkarıp gerçeklikte deneme yeteneğimiz sayesinde geleceğimizin biçimlenmesine katılırız*. Bu etkin sevme sürecidir. İçimizdeki erosun başkalarındaki ve doğa dünyasındaki erosa karşılık verişidir.

Hastama dönersek; yukarıda sözünü ettiğim seansta, düştüğü tuzanın pek farkında olmamasından doğan bir umutsuzluk yaşadı. İki seans sonra “Hep George’a hissettiklerimin nedenlerini aradım. Önemli olanın bu olduğuna inanıyordum –bu süreç bir nirvanaya götürecekti. Artık nedenler tükendi. Belki de hiç yoktur” diyecekti. Son cümlesinin düşündüğünden daha zeki olması ilginç. Çünkü hem terapide hem yaşamda, temel gereksinimlerimizin neredeyse tümünün karşılandığı ve gereksinimlerce yönetilmediğimiz bir devreye geldiğimizde nedenler ilişkisini

yitirdiğinden “hiçbir nedenin olmadığı” doğrudur.<sup>37</sup> Çelişki bir yandan açmaza ve sıkıcılığa, diğer yandan da kişinin benliğini yeni olasılıklara açışına, bilincin derinleşişine, kişinin yeni yaşam tarzlarını seçişine ve kendini bunlara adayışına dönüşür.

“Neden” ve “maksat” arasındaki ayırım hastamla oldukça uyuytu ve içindeki birkaç önemli içgörüyü serbest bıraktı. Bunlardan biri, sorumluluğa yüklediği anlamda, onu çok şaşırtan bir biçimde kökten bir değişimin olmasıydı. Artık sorumluluğu sadece dıştan ve edilgen olarak ailesinden aldığı beklentiler olarak değil, etkin bir biçimde *kendine* olan, kocasıyla geçirdiği gece kullandığı gücün farkına varma sorumluluğu olarak görüyordu. Sorumluluk artık, kocasıyla olan ve onun dışındaki yaşamında ne yapmak istediğini seçmekten ibaretti.

*Tüm* duyguların –yine ciddi patolojisi olan bireyler dışında– yüzeyde her ne kadar çelişkili görünürlerse görünürsünler, benliği oluşturan *Gestalt*ta bir bütünlükte olduğunu söyleyebiliriz. Klinik sorun, –ona karşı düşmanca ve yıkıcı olan anne babasına sevgi dolu bir şekilde yaklaşmaya zorlanan kaygılı çocuk örneğinde olduğu gibi– insanın, ne hissettiğinin ya da hisleriyle ne yaptığının farkına varmasına olanak verememesi veya vermemesidir. Hastam o gece kocasına karşı çelişkili davranışlarını inceleyebildiğinde, erkeğin kötü adam olduğunu kanıtlamak için bu durumu kendisinin yarattığı, her iki eylemin de ona ve genel olarak erkeklere karşı kızgınlığından kaynaklandığı ortaya çıktı. Her iki davranış da erkeğin yetke sahibi olduğunu varsayıyordu (aynısını terapinin “nirvana sürecinde” benimle yapıyordu). Bunu yaparken de kaprisli, inatçı çocuk

olarak kalıyordu. Erkeklerle çocukluk kalıplarına dayanarak başa çıkabiliyordu, ama –sonraki seanslarda belirgin bir kaygı olarak ortaya çıkacağı gibi– onlarla bir yetişkin olarak başa çıkabilecek miydi?

Erosun kanatlarında yeni bir nedensellik kavramına geldik. İnsan varlığını artık, sadece “neden” açıklamalarına dayanan ve katı tahminlere yatkın bilardo topu gibi neden-sonuç ilişkileri açısından anlamaya zorlanmıyoruz. Gerçekten de, Aristoteles erosun güdülerinin geçmişin gerekliliğinden o kadar farklı olduğuna inanıyordu ki, ona nedensellik bile demiyordu. “Aristoteles’te her şeyi en yüksek biçimine, dünyayı neden (*kinoumenon*) olarak değil aşk nesnesi (*eromenon*) olarak hareket ettiren saf gerçekliğe götüren evrensel *eros* öğretisini buluruz” diye yazar Tillich: “Ve tanımladığı hareket potansiyelden doğrudur, *dynamis*’ten *energeia*’ya?”<sup>37</sup>

İnsan varlığını, onları cezp eden ve geleceğe çeken yeni olasılıklarla, amaçlar ve ideallerle güdülenmiş olarak tanımlamayı öneriyorum. Bu hepimizin kısmen arkadan itildiğimiz ve geçmişle belirlendiğimiz gerçeğini ortadan kaldırmaz, fakat bu gücü diğer yarısıyla birleştirir. Eros bize “neden”in ve “maksat”ın birleştiği bir nedensellik verir. İlki, hepimiz ölümlü, doğal dünyaya katıldığımızdan, insan deneyiminin bir parçasıdır: bu bakımdan, her birimiz, önemli bir karar verirken durumun nesnel gerçekleri ile ilgili ne öğrenebiliyorsa öğrenmelidir. Bu alan, geçmiş olayların kişinin hareketlerinde zorlanımlı, yinelemeli, zincirleme, önceden kestirilebilir bir etkisinin *olduğu* nevroz sorunlarıyla özellikle ilgilidir. Freud katı, gerekirci nedenselliğin nevrozda ve hastalıkta işlediğini söylerken

haklıydı.

Fakat bunu *tüm* insan deneyimine aktarmaya çalışmakla hatalıydı. Birey ne yaptığının farkına vardığında devreye giren maksat yönü, onu gelecekteki yeni ve farklı olasılıklara açar, onu kişisel sorumluluk ve özgürlük öğeleriyle tanıştırır.

## EROS HASTALANIYOR

Hakkında tartıştığımız Eros, hâlâ yatacı güç ve insanla tanrılar arasında köprü olduğu zamanın, klasik çağın Eros'udur. Fakat bu "sağlıklı" Eros fenalaştı. Platon'un eros anlayışı, kavramın Hesiod'un güçlü ve ilk yaratıcı olarak gördüğü Eros'la, Eros'un daha sonra hastalıklı çocuk olduğu bozulmuş biçimi arasındaki orta halidir. Erosun bu üç yönü aynı zamanda insan deneyiminin psikolojik örneklerinin doğru yansımalarıdır: Her birimiz farklı zamanlarda erosu yaratıcı olarak, aracı olarak ve sıradan playboy olarak yaşamışızdır. Çağımız, hiçbir şekilde aşkın sıradanlaşmasını yaşayan ve tutku olmadığında aşkın hastalandığını fark eden ilk çağ değildir.

Bu bölümün başında alıntısını yaptığımız şirin öyküde, eski Yunanlıların su katılmamış mit diline, insan ruhunun ilk örneklerinden çıkan anlayışı koyduklarını görüyoruz. Ares ve Aphrodite'nin çocuğu Eros, "diğer çocuklar gibi büyümedi, aksine tiril tiril kanatlı ve muzipçe, gamzeli yüzlü, küçük, al yanaklı, tombul bir çocuk olarak kaldı". Mit bize, telaşa kapılan annenin "aşk tutku olmadan büyüyemez" şeklinde bilgilendirildiğini söyledikten sonra devam eder:

Tarıca bu yanıtın gizli anlamını yakalamak için boşuna uğraştı. Anlam ona ancak tutku tanrısı Anteros doğdu-

ğunda açıklanmıştı. Kardeşiyle birlikteyken Eros büyü-  
yüp serpildi, yakışıklı, tığ gibi bir genç oldu; fakat ondan  
ayrıldığında çocuksu haline ve yaramazlıklarına devam  
etti. <sup>38</sup>

Yunanlıların engin bilgeliklerini sarmaya alışmış ol-  
dukları bu yumuşatıcı saflıktaki cümlelerin arasında, bu-  
günkü sorunlarımız için çok önemli birkaç nokta bulunur.  
Biri, Eros'un Aphrodite'nin olduğu kadar *Ares*'in de çocu-  
ğu olduğudur. Yani aşk, ayrılmaz biçimde saldırganlıkla  
bağlantılıdır.

Bir diğeri ise, çorak toprağın yeşil ağaçlarla dolmasını  
sağlayan ve insana yaşam ruhu üfleyen, Hesiod'un zama-  
nının güçlü yaratıcısı Eros'un şimdi bir çocuğa, pembe,  
tombul, şakacı bir yaratığa, bazen de sadece yayı ve okla-  
rıyla oynayan şişman bir bebeğe dönüşmüş olmasıdır. Es-  
ki çağlarda olduğu gibi, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl-  
larda yapılan tablolarında, Eros'un bitkin bir Aşk Tanrısı  
olarak resmedildiğini görürüz. "Arkaik sanatta Eros, güzel  
kanatlı genç olarak anlatılır ve git gide öylesine gençleştir-  
rilir ki, Helenistik dönemde o artık bir bebektir." Alexan-  
drine şiirinde\* yaramaz bir çocuğa düşürülmüştür.<sup>39</sup>  
Eros'un doğasının içinde bu bozulmaya yol açan bir şey  
olmalıdır, çünkü Hesiod'un yorumundan sonra da olsa,  
Yunan uygarlığının çöküşünden çok öncesine dayanan  
mitte bile mevcuttur.

Bu bizi günümüzde de yanlış giden şeyin tam ortasına  
getirir: Eros tutkuyu yitirdi ve yavanlaştı, çocuklaştı, sıradanlaştı.

\* Ç.N. Klasik edebiyatta on ikişer heceli şiir

Çoğu zaman olduğu gibi mit, insan deneyiminin kökenindeki, hem Yunanlılar hem de bizim için geçerli olan önemli bir çatışmayı açığa çıkarır: Bir zamanlar güçlü olan varlığın esas kaynağı erostan, yaramaz oyuncak sekse kaçışa karışırsınız. Eros üzüm ve şarap sunan güzel bar kızının, görevi yaşamı yumuşak bulutlar üzerinde sonsuza dek duyusal kılmak olan cilveleşmeye teşvik edenin işlevine indirgenmiştir. Gücün yaratıcı bir şekilde kullanımı –cinsel, üretici vb – değil, tatminin ivediliği yerine geçer. *Ve mirabile dictu*, mitin günümüzde yaşananların aynısını ilan ettiğini keşfederiz: *O zaman eros seksle olan ilgisini bile yitirir*. Mitin bir yorumunda, Aphrodite okları ve yayıyla aşk saçma işini sürdürmesi için Eros'u bulmaya çalışır. O ser-seri gençse Ganymede'le kumar oynamakta ve kartlarda hile yapmaktadır.

Artık yaşam veren okların ruhu yok, adama ve kadına ruh üfleyen yaratık yok, güçlü Dionysosça şölenler yok, mekanik çağımızın ona alışanların göklere çıkardığı uyuşturuculardan daha çok etkileyen çılgın danslar ve gizemler yok, hatta doğanın verdiği sarhoşluk bile yok. Eros artık gerçekten bir playboy! Pepsi-Cola'yla içki aleminde.

Uygarlık hep bunu mu yapar –kendini yaşatmak için Eros'u toplumun gereksinimlerine uyacak şekilde uysallaştırır mı? Yeni varlığı, fikirleri ve tutkuyu doğuran güç olan Eros'u, eski biçimleri yeni biçimler yapmak için parçalara ayıran yaratıcı kuvvet olmaktan çıkana dek zayıflatır mı? Daimi kolaylık, cilveleşme, bolluk ve en sonunda da kayıtsızlık hedefi anlamına gelene dek onu uysallaştırır mı? <sup>40</sup>

Bu açıdan, Batı dünyamızda yeni ve özel bir sorunla karşılaşyoruz; *eros ve teknoloji arasındaki savaş*. Seks ve

teknoloji arasında savaş yoktur: Teknik buluşlarımız seksin, doğum kontrol hapları ve nasıl-yapılır kitaplarıyla kanıtlandığı gibi, güvenli, kolay bulunur ve verimli olmasını sağlar. Seks ve teknoloji “uyum” elde etmek için güçlerini birleştirirler; hafta sonunda gerilimin tamamen boşaltılmasıyla, pazartesi günü düğmeleri ilikli dünyada daha rahat çalışabilirsiniz. Duyusal gereksinimler ve onların tatmini teknolojiyle savaşta değildirler, en azından bugün için... (Uzun dönemde ne olacağı başka bir konudur.)

Fakat teknolojiyle *erosun* uyumlu olduğu, hatta sürekli savaşmadan yaşayabilecekleri bile belli değildir. Aşık, şair gibi, montaj hattında baş belasıdır. Eros var olan biçimleri kırıp yenilerini yaratır ve bu da, doğal olarak, teknoloji için bir tehdittir. Teknoloji düzenlilik, önceden kestirebilirlik gerektirir ve zamanla yarışır. Uysallaştırılmamış eros zamanın tüm kavramları ve kısıtlamalarına karşı savaşır.

Eros uygarlık kurmaya yöreklendirmedi. Fakat uygarlık sonra atasını uyarır ve erotik dürtüleri terbiye eder. Bu hâlâ bilinci artırmaya ve genişletmeye doğru gidebilir. Erotik dürtüler terbiye edilebilir ve edilmelidir: Her dürtünün özgürce dışavurulması ilkesi deneyimi, kıyısı olmayan, suyu her bir yöne aktıkça taşan ve harcanan bir nehir gibi yayar. Erosun terbiyesi, içinde gelişebileceğimiz ve bizi dayanılmaz kaygıdan koruyacak *biçimler* sağlar. Freud, erosun terbiye edilmesinin kültür için gerekli olduğuna ve uygarlıkları kuran gücün erotik dürtülerin bastırılmasından ve yüceltilmesinden çıktığına inanıyordu. De Rougement, nadiren hem fikir olduğu Freud’a bu konuda katılır;

Avrupa var olduğundan beri sözde püriten eğilimlerin bize dayattıkları cinsel terbiye olmasa, uygarlığımızda, gelişmemiş diye bilinen uluslardan fazla hiçbir şey olmayacaktı ve belki de daha azı olacaktı: Bugünkü dünyayı yaratan ne iş, ne örgütlü çaba ne de teknoloji olacaktı. Aynı zamanda erotizm sorunu da olmayacaktı! Kendilerini, onları çoğu zaman "hayatın gerçekleri"nin gerçek doğasına ve bu gerçeklerin ekonomiyle, toplumla ve kültürle olan karmaşık bağlarına yabancılaştıran şiirsel ve ahlaki tutkuya adayan erotik yazarlar, bu gerçeği safça unuturlar. <sup>41</sup>

Fakat bir yerden sonra (ve bu da modern teknolojik Batılı insanın karşı karşıya olduğu sorundur), tekniğe tapınma duyguları yok eder, tutkuyu hiçe sayar ve bireysel kimliği ortadan kaldırır. Erossuz cinsel ilişki çelişkisinde yenilen teknolojik olarak etkili aşık, eninde sonunda iktidarsız olandır. Kapılıp gitme gücünü yitirmiştir; ne yaptığını gereğinden iyi bilir. Bu noktada teknoloji bilinci azaltır ve erosu yıkar. Araçlar artık bilinci genişletmeye yaramaz, ancak onun yerine geçerler, hatta onu bastırmaya ve budamaya bakarlar.

Uygarlık, toplumun tekrar parçalanmasını önlemek için erosu hep uysallaştırmak zorunda mıdır? Hesiod, kültürün kaynaklarına, gebelik ve doğum anlarına daha yakın bulunduğu, yaratıcı güçlerin işlediği, insanın karmaşayla yaşamak ve ona yeni bir biçim vermek *zorunda kaldığı* kıskırtıcı, arkaik altıncı yüzyılda yaşadı. Ancak istikrara duyulan gereksinimin artmasıyla daimonik ve trajik öğeler zaten gömülmeye meyilliydi. Uygarlıkların çöküşüne burada



ışık tutuluyor. Bitkin Atina'nın daha ilkel Makedonyalılar için hazırlandığını, onların Romalılar için, Romalıların da Hunlar için hazırlandığını görüyoruz. Biz de sarı ve siyah ırklar için mi hazırlanıyoruz?

Eros bir kültürün canlılık merkezidir; kalbi ve ruhudur. Gerilim boşaltımı yaratıcı erosun yerine geçtiğinde, uygarlığın çöküşü kesinleşir.

## AŞK VE ÖLÜM

Ölümlle yüzleşme – ve onu erteleme – her şeyi o kadar değerli, o kadar kutsal, o kadar güzel yapıyor ki, onu sevme, onu kucaklama ve kendime onun ağırlığı altında ezilme iznini verme dürtüsünü her zamankinden daha güçlü hissediyorum. Nehrim hiç bu kadar güzel görünmemişti... Ölüm ve onun her zaman gerçekleşme olasılığı, aşkı, tutkulu aşkı daha olası kılar. Hiç ölmeyeceğimizi bilsek tutkuyla sevebilir miydik, esirlik mümkün olur muydu merak ediyorum.

- Abraham Maslow'un, geçirdiği kalp krizinden sonra iyileşirken yazdığı mektuptan.

Şimdi aşkın en derin ve en anlamlı paradokslarından biriyle karşılaşılıyor. Bu, ölümün farkındalığının bize verdiği, aşka olan yoğun açıklık ve aynı anda aşkın beraberinde getirdiği çoğalmış ölüm hissidir. Eros'un yaratmak için kullandığı okların bile –dünyanın soğuk bağırını, çorak yüzeyi bereketli yeşilliklerle canlansın diye delen, o can veren okların– *zehirli* olduğunu anımsarız. İnsan aşkının kay-

gı yaratan öğeleri burada yatar. Çünkü Eros'un yayındaki oklar "hem sert hem de yumuşak kalpleri, ya öldürmek ya da onları hazla iyileştirmek için" deler.<sup>1</sup> Ölüm ve haz, ıstırap ve neşe, kaygı ve doğum mucizesi –bunlar insanın aşk kumaşının örüldüğü atkılarıdır.

"Uzuvların gücünü kıran", "tüm tanrılarda, tüm insanlarda, yürekteki zekayı ve onların tüm kurnaz planlarını alt eden" Eros'tur.<sup>2</sup> Hesiod, *Theogony*'sinde böyle diyordu. Hesiod, Yunanistan'ın şehir devletlerinin, özbilinçli ve saygın yeni Yunanlı bireyin doğumunu müjdeleyen heyecanla dolduğu, son derece yaratıcı arkaik dönemde (yaklaşık M.Ö. 750) yazıyordu. Ussal işlevlerin "ezilmesi", Eros'un yaratma gücüyle doğrudan bağlantılıdır. Kaostan biçim ve yaşam yaratma, insana canlılık kazandırma eyleminin, zekayı ve "hesaplı planlama"yı aşan bir tutku gerektirdiği, daha güzel bir biçimde nasıl söylenebilirdi: Eros "*Tüm tanrılarda, tüm insanlarda... Uzuvların gücünü kırar!*" Eros, yarattıkça yıkar.<sup>3</sup>

## ÖLÜMLÜLÜK İMASI OLARAK AŞK

Aşık olmak, kendimizi hem olumluya hem olumsuz açmak demektir; kedere, üzüntüye ve düş kırıklığına olduğu kadar neşeye, doyuma ve daha önce mümkün olduğunu bilmediğimiz bir bilinç yoğunluğuna. Bunu öncelikle olgusal şekilde, kendi ideal biçiminde bir paradigma olarak tanımlayacağım.

Aşka "düştüğümüzde". fiilin de anlattığı gibi, dünya sarsılır ve sadece görüntüsü bakımından değil, içinde ne yaptığımız nasıl yaşantıladığımız bakımından da değişir. Sarsılma genellikle olumlu yönleriyle bilinçli olarak his-

sedilir –aşkın mucizesi ve gizemiyle bir anda yarattığı harika yeni cennet ve dünya olarak. “Aşktır yanıt”, diye şarkı söyleriz. Bu tür yatıştırmaların sıradanlığı bir yana, Batılı kültürümüz, erosun *tamamen* bundan ibaret olduğu yanılısamasını zorla kabul ettirme amaçlı –umutsuz da olsa– romantik komploya karışmış görünüyor. Bu yanılısamayı destekleme çabasının gücü, bastırılmış, zıt kutbun varlığını ele veriyor.

Bu karşı öge ölümün farkındalığıdır. Çünkü ölüm her zaman aşk hazzının gölgesindedir. O ürkütücü, akıldan çıkmayan “Bu yeni ilişki bizi yok edecek mi?” sorusu, belli belirsiz de olsa hep mevcuttur. Aşık olduğumuzda, benliğimizin merkezinden vazgeçeriz. Önceki varoluş durumumuzdan alınıp bir boşluğa fırlatılırız ve yeni bir dünyaya, yeni bir varoluşa ulaşmayı umsak da, bundan asla emin olamayız. Hiçbir şey aynı gözükmez ve bir daha asla aynı gözükmeyebilir. Dünya yok edilmiş; bir daha kurulacağını nasıl bilebiliriz? Kendi merkezimizi veririz ve ondan vazgeçeriz; geri alıp almayacağımızı nasıl bileceğiz? Uyandığımızda dünyayı sarsılır buluruz: nerede ve ne zaman durulacak?

En dayanılmaz neşe, ölümün yakınlığının farkındalığı eşliğindedir ve aynı yoğunluktadır. Ve sanki biri olmadan diğeri de olamaz.

Bu yok olma deneyimi içseldir ve mitin anlattığı gibi, temelinde *erosun* bize yaptığıdır. Yalnızca başkasının bize yaptığı değildir. Tümüyle sevmek her şeyin yok olması tehdidini de beraberinde getirir. Bu bilinç yoğunluğunun, sufinin Tanrıyla birleşmesindeki esriklikle ortak bir yönü vardır: Sufinin, Tanrının orada olduğundan asla *emin* ola-

maması gibi, aşk da bizi, güvenlik teminatımızın olmadığı o bilinç yoğunluğuna taşır.

Bu bıçak sırtı, kaygı ve neşenin bu baş döndürücü dengesi, aşkın heyecan verici niteliğiyle yakından ilgilidir. Bu ürkütücü neşe yalnızca aşkın aynı şekilde karşılanıp karşılanmayacağı sorunu değildir. Gerçekten de hakiki diyalektik, insanın kendi içindedir ve sevilen kişi aşka *cevap verse* de kaygı esasında susturulmaz. Aşğın bazen aşkına cevap aldığında, cevap alamadığı zamanlardan *daha* kaygılı olması çelişkilidir. Çünkü kişi karşılıksız olarak severse, ki hatta bu bazı aşk yazılarının hedefidir, veya Dante ve İtalyan edebiyatının tüm Stilist akımı gibi güvenli bir mesafeden severse, en azından günlük işlerine devam edebilir, *İlahi Komedyası'nı*, sonelerini veya romanlarını yazabilir. Aşkın gerçekleştiği *anda*, eros tam anlamıyla, Anthony ve Cleopatra'da, veya Paris ve Helen'de, ya da Héloise ve Abelard'a olduğu gibi, "uzuvların gücünü kırabilir". Bu yüzden insanoğlu aşktan korkar ve bütün bu aşırı tatlı kitaplar ne derse desin, korkmak için neden vardır.

Ortak insan deneyiminde, ölüm ve aşk arasındaki bu ilişki, insanlara en açık biçimiyle, çocuk yaptıklarında görünür. Erkek ölümü pek aklına getirmez –ve "cesaretiyle" övünür– ta ki baba oluncaya kadar. O zaman çocuğuna duyduğu sevgide, ölümün karşısında savunmasızlık duyar: O *zalim vergi memuru* çocuğunu, sevgi nesnesini her an elinden alabilir. Bu anlamda, sevgi daha büyük bir savunmasızlık deneyimidir.

Sevgi aynı zamanda bize ölümlülüğümüzü anımsatır. Bir dostumuz veya ailemizden biri öldüğünde, yaşamın hemen gözden kaybolan ve bir daha ele geçmez olduğu

gerçeği daha canlı bir biçimde aklımıza girer. Fakat bir de, bunun anlamlı olasılıklarından doğan derin bir anlam ve bu sıçrayışı yaparak kendimizi tehlikeye atma güdüsü vardır. Bir kısım, belki pek çok insan, birinin ölümünde dostluğun, bağlılığın, sadakatin değerini yaşantılayana kadar derin sevginin ne olduğunu bilmez. Abraham Maslow, hiç ölmeyeceğimizi bilsek tutkulu bir biçimde sevip sevebileceğimiz merakında son derece haklıdır.

Mitolojik açıdan bu, Olympos dağındaki ölümsüz tanrılar arasındaki aşk ilişkilerinin böylesine yavan ve sıkıcı oluşunun nedenlerinden biridir. Zeus ve Juno'nun aşkları, bir ölümlü içermedikçe hiç de çekici değildir. Aşk ancak Zeus Leda'ya ve Io'ya indiğinde, sonsuza dek yaşayacağını bildiği için ondan bir ocuk doğurmayı arzulayan bir kadına aşık olunca tarihin akışını değiştirebilecek güçtedir. *Aşk ölümlüлік duygumuzla yalnızca zenginleşmez, ondan oluşur.* Aşk ölümlülüğü ve ölümsüzlüğü birbirini dölleyişidir. Bu nedenle daimon Eros tanrılar, insanlar ortası olarak tanımlanır ve her ikisinin doğasına katılır.

Bir dereceye kadar idealden bahsediyorum. Bu derece ilgili olmanın pek çok meslektaşımca nevroitik olarak adlandırılacağıının tümüyle farkındayım. Günümüz "serin" ilişkiler günüdür; kişi hiçbir şeyle, her an kalkıp gidişini engelleyecek derecede ilgilenmemelidir. Fakat bu ilgililiğin sadece "donmuş" veya sabitleşmiş olduğunda; sadece eşler her zaman bu düzeyde yaşamakta ısrar ederse nevroitik olduğunu ileri sürüyorum. Hiçbirimiz tanımladığım düzeyde uzun süre yaşamasa da, bu bir tür zemin, ilişkinin bir yerinde ilerideki donuk ve sönük günlerine anlam katması için bulunması gereken ideal bir durum olarak bir kenarda durur.<sup>4</sup>

Ölüm ve aşk arasındaki ilişkinin edebiyatta etkileyici bir tarihi vardır. İtalyan yazınında *amore/aşk* ile *morte/ölüm* sözcükleri üzerinde sıklıkla oynanmıştır. Bu bağlantının doğada da biyolojik örnekleri vardır. Erkek arı kraliçeyi döledikten sonra ölür. Peygamber devesi daha da canlı bir örnektir: Dişi, çiftleşirken erkeğin kafasını koparır ve erkeğin can çekişmeleri, çiftleşme kasılmalarıyla birleşip hamlelerini daha çok güçlendirir. Döllenmiş dişi, yeni yavruya besin depolamak için erkeği yemeye koyulur.

Freud bu ölüm tehdidini Eros'un tükenişiyle ilişkilendirmiştir.

Bu, tam da cinsel tatmin sonrasındaki durumun ölümle benzerliğini ve daha alt hayvanlarda ölümün çiftleşmeyle aynı anda gerçekleşmesinin nedenini açıklar. Bu yaratıklar üreme eylemi sırasında ölürler, çünkü Eros tatmin süreciyle ortadan kaldırıldıktan sonra, ölüm içgüdüğü amacını gerçekleştirmek için hür kalır. <sup>5</sup>

Görüşüm, insanlarda ölüm korkusuna –ya da yukarıda andırdığım gibi, ölümlülük deneyimine– neden olanın sadece erosun tükenişi olmadığı, insan gelişiminin her evresinde aşk ve ölüm deneyiminin iç içe olduğudur.

Ölüm ve aşk arasındaki ilişki seks eyleminde apaçıktır. Her mitoloji türü, seks eyleminin kendisiyle ölüm arasında bağlantı kurar ve her terapist bu ilişkiyi hastalarında daha açık bir biçimde görür. Sorunu cinsel soğukluk olan ve cinsel birleşmede hiç orgazm olmamış bir hasta bana, bu seks ve ölüm konusunu çarpıcı bir biçimde örnekleyen bir

rüya anlattı. Rüyasında ilk kez kendini kadın kimliğiyle yaşantılamıştı. Sonra, yine rüyada, tuhaf bir biçimde, nehre atlayıp boğulması gerektiği inancına kapılmıştı. Rüya büyük bir kaygıyla sona ermişti. O gece, cinsel ilişkide ilk kez orgazm oldu. Orgazmın gerektirdiği kendiliğindenlik için, sevişmede teslim olabilmek, kendini verebilme yetisi var olmalıdır.

Bu kadının rüyasında çok temel bir şey olmuştur –ölümle yüzleşme yetisi, büyümenin önkoşulu, özbilincin önkoşulu olan bir yeti. Orgazmı burada kişinin kendini terk edebilme, mevcut güvenliğini daha derin bir deneyime doğru sıçramak için bırakabilme yetisinin psikofiziksel bir simgesi olarak alıyorum. Orgazmın simgesel olarak çoğunlukla ölüm ve yeniden doğuş olarak ortaya çıkması tesadüf değildir. Suyun altına girme, boğulma ve yeniden doğma miti, tarih boyunca farklı dinlerde ve farklı kültürlerde *vaftiz* miti olarak elden ele geçmiştir –yeniden doğmak için boğuluncaya dek, ölüncüye dek suya batmak. Bu, yeni bir varlık elde etmek adına, olmayana doğru cesurca sıçrayıştır.

Her gerçek aşk deneyiminin *bakir* niteliği buradan gelir. Her defa yeni gibi gelir; kimsenin bunu daha önce yaşamamış oluşuna inanırız, gerçi tüm kibrimizle bunu sonsuza dek anımsayacağımızdan eminizdir. Bir üniversitede bu konuda ders verirken, iki farklı genç adam özel olarak yanıma gelip, aşık oldukları için beni anladıklarını, ancak diğer öğrencilerin beni anlamayacağından kuşkulandıklarını söylediler. Bu cüret –benden başka kimse aşık olmadı ve ben daha önce hiç aşık olmadım – korkarım ki beklenilir bir şeydir.



İnsanın içsel deneyiminin ve dünyasının özyorumlarından doğan keşiflerinin çağlar boyunca hazine dairesi olan mitoloji, aşkın kaygı ve ölümlle olan ilişkisini açık ve güzel bir dille anlatmıştır. En açık mit olsa da, Tristan ve Iseult'a başvurmamız gerekmez. Joseph Campbell, tüm tarih öncesi Ege mitolojisine dayanarak, tanrıça Aphrodite ve oğlu Eros'un "tam anlamıyla mükemmel evrensel anne ve sürekli ölen, sürekli yaşayan tanrı oğul" olduğunu belirtir. Campbell, Eros'un soyuna dair tüm mitlerin, böyle bir zemini işaret ettiğini söyler.

Gece'nin yumurtasından çıkar. Bir Gaea ve Uranüs'ün, bir Artemis ve Hermes'in, bir İris ve Zephyrus'ün oğludur: Hepsi aynı mitolojik zeminin dönüşümleridir ve şimdi aşına olduğumuz konuların istisnasız – ölümü yaşamımız anlamına gelen, bedeni etimiz, kanı içkimiz olan gönüllü kurban; kucaklaşan genç çiftin ilkel aşk/ölüm ayininde mevcut, esriklik anında ölecek, bir törenle pişirilip yenecek kurban; yaban domuzunun katlettiği Attis veya Adonis'te, Seth'in katlettiği Osiris'te, Titanların parçaladığı, pişirip yediği Dionisus'ta mevcut kurban-zamansız fihristini gösterirler. Daha sonra Eros (Aşk Tanrısı) ve kurbanına hoş dokundurmalarda, *tanrı karanlık düşman rolündedir* –saldıran yabandomuzu, kötü kardeş Seth, Titan çetesi– *aşık ise vücut bulmuş, ölen tanrı*.<sup>6</sup>

Campbell, eski Mısır mitolojisinde, sevenin ve sevilenin, sahnede çatışma halinde görünürken, sahne arkasında "aşkın karanlık gizeminin, hayat tüketen, hayat kurtaran, yaratan ve doğrulayan" olduğu konusunda hemfikir cellat ve kurban olduklarını belirtir.<sup>7</sup>

Bu, insanın aşk sorunlarına, aşk sanatına, aşkın tüm gereksinimlerimizi karşıladığına, bir anda kendimizi gerçekleştirmemizi sağladığına, hoşnutluk anlamına geldiğine ya da posta siparişiyle gelen teknik olduğuna dair boş konuşmalarımızdan ne kadar da farklı bir ışık tutar! Erosu tamamen fizyolojik sekse indirgememize veya istifimizi bozmayarak, seksi uyuşturucu niyetine kullanıp kendimizi erosun kaygı yaratan etkilerine karşı aşılıyarak bütün bu ikilemden uzak durmaya çalışmamıza şaşırılmamak gerek.

Herhangi bir kaygı duymadan cinsel ilişkiye girmek mümkündür. Fakat bunu gündelik buluşmalarla yaparak erosu baştan kısıtıyoruz – yani sadece duyu için tutkudan vazgeçiyoruz; eylemin yaratıcı, kişisel önemine katılımdan kaçıyoruz. Aşksız seks yapabilirsek, çağlar boyunca insan aşkının ayrılmaz bir parçası olan daimonik kaygıdan kaçırız sanıyoruz. Eğer cinsel eylemin kendisini erosun istediklerini üstlenmekten kaçmak için kullanırsak, kaygıya karşı hava geçirmez bir savunma edindiğimizi umabiliriz. Artık duyuşal zevk veya tutku olmayan seks güdüsünün yerini, kimlik kazandıran ve güvenlik sağlayan sahtesi alır; seks, kaygı gideren bir stratejiye indirgenmiş olur. Böylece iktidarsızlığın ve duyusuzluğun daha sonra gelişmesi için gerekli koşulları hazırlamış oluruz.

## **ÖLÜM VE CİNSELLİK SAPLANTISI**

Ölüm ve aşk arasındaki ilişkinin diğer bir yönü vardır. Cinsellik saplantısı, çağdaş insanın ölüm korkusunu örtmeye yardım eder. Yirminci yüzyılda, bu evrensel korkuya karşı, atalarımızı zırhlayan ölümsüzlük inancı gibi savunma yöntemlerimiz çok azdır ve ayrıca yaygın olarak

kabul edilmiş bir yaşam amacımız da yoktur. Sonuç olarak, ölüm farkındalığı günümüzde yaygın olarak bastırılmıştır. Fakat aynı zamanda da, hiçbirimiz zihnimizin aşırı bir biçimde seksle meşgul olduğunu görmezden gelemez: Mizahımızda, tiyatromuzda, ekonomik yaşamımızda ve hatta televizyon reklamlarında... Bir saplantı, başka bir alandaki kaygıyı boşaltır ve kişinin hoş olmayan bir şeyle yüzleşmesini önler. Seks saplantımızın üstesinden gelebilseydik neyi görmek zorunda kalırdık? Ölmek zorunda olduğumuzu. Etrafımızdaki seks yaygarası, kapıda bekleyen ölümün varlığını bastırır.

İçimdeki iktidarsızlık korkusunu örtmek ve susturmak için iktidarımı kanıtlamaya çabaladığımda, insanın kendisi kadar eski bir kalıba giriyorum. Ölüm son iktidarsızlığın ve sonluluğun simgesidir ve bu kaçınılmaz deneyimden doğan kaygı, kendimizi seks yoluyla sonsuz yapma mücadelesine yol açar. Cinsel etkinlik, içsel ölüm korkusunu susturmanın ve üreme simgesi sayesinde, onu yenmenin en kolay yoludur.

Ölümü ve onun simgeciğini bastırma yollarımızın, Viktorya dönemi insanların seks bastırma yollarına inanılmaz bir biçimde benzediğine dikkat edin.<sup>8</sup> Ölüm müstehcen, ağza alınmaz, pornografiktir; seks kötüyse, ölüm de kötü bir hatadır. Ölüm, çocukların yanında konuşulmamalıdır, hatta mümkünse ölümden hiç konuşulmamalıdır. Viktorya dönemi kadınlarının bedenlerini kat kat elbiselerle örttükleri gibi, biz de ölümü garip renkli tabutlarla giydiriyoruz. Ölüm daha güzel koksun diye tabutun üstüne çiçekler atıyoruz. Yalandan cenazelerle, defin törenleriyle, süslü mezarlarla merhum sanki ölmemiş gibi yapıyoruz ve

ne kadar az keder o kadar iyi diyen psikodinsel vaazlar veriyoruz.<sup>9</sup> Ekonomimiz bile, her şeyi merhum hiç ölmemiş gibi düzenleyerek, aynı fiziksel rahatlık vaadine katılmaktadır.<sup>10</sup> Çocukları koruma, koku ve giysiyi gizleme, yalandan törenler, en sonunda içsel olarak da numara yapma; bütün bunlar Viktorya dönemindekilerin seksi bastırmalarına çarpıcı bir biçimde benzemektedir.

Fakat insanoğlu, deneyimin önemli hiçbir biyolojik veya duygusal yönünü, eşit miktarda içsel kaygı geliştirmeden engelleyemez. Saplantının olduğu yerde, buna eşdeğer bir bastırmanın olduğunu varsayabiliriz. Ölümü ve simgelerini bastırmanın yarattığı kaygı nereye gider? Zihnimizin zorlanımlı bir biçimde seksle meşguliyetine. Ölümün bastırılması eşittir seks saplantısı. Seks, canlılığımızı kanıtlanmanın, hâlâ “genç”, çekici ve iktidarlı olduğumuzu göstermenin, daha ölmediğimizi kanıtlanmanın en kolay yoludur. Bu, doğa üzerindeki iktidarımızı esas biçimiyle onaylamanın ağırlığını taşır. Bu umudun anlaşılabilir bir biyolojik temeli vardır; öyle ki, cinsellik ve üreme, adımızın ve genlerimizin ölümümüzden sonra da yaşayacak çocuklarımızda devamlılığını sağlama alan tek yoldur.

Cinselliğe duyulan çağdaş ilgi, insanın her zaman bildiği bu biyolojik gerçeğin ötesindedir. Zihnin zorlanımlı bir biçimde seksle meşgul olması bireyi öylesine uyuşturur ki, birey *kendisinin* öleceği ve hakikaten ölümün –tek değiştirilemeyecek deneyimin– her an olabileceği gerçeğini itiraf etmek durumunda kalmaz. Doğaya yabancılaşmamız ne kadar büyükse –yabancılaşmanın en büyük simgeleri atom bombası ve radyasyondur– ölüme de o kadar yakınızdır. Doğaya atomları parçalama biçiminde yapılan

tecavüz, ölüm korkumuzla, (korkuyu hep artıran) suçluluğumuzla ve bu nedenle iki misline çıkan ölüm farkındalığını bastırma gereksinimimizle ilişkilidir.<sup>11</sup> Burada ana simge devreye girer; *doğa anadan* söz ediyoruz. Atomu parçalama başarısını yaşamak, “ölümsüz kadın” üzerinde güç kazanmaktan çok da farklı değildir. Atom bombası bizi simgesel anayla çatışmaya sürükler. Bombanın yapımının neredeyse herkes için kişisel bir simgesel güç taşımasının nedeni budur. Batılı insanın –gömülü derinliklerde– büyük oranda suçluluk belirtileri göstermesine şaşırma-mak gerek!

Ölüm farkındalığını bastırma dürtüsü, “iktidar mitine” olan güveni nedeniyle, ağırlıklı olarak Batılı insanın üzerine düşer. (“Mit” terimini, yaygın olan “yalan” anlamında değil, tarihsel açıdan doğru olan deneyime anlam ve yön veren psikobiyolojik örüntü anlamında kullanıyorum.) İktidar miti, Rönesans’tan bu yana, Batılı insanın kimlik mücadelesinde merkezi bir rol oynamış, psikolojik ve ruhsal kişiliğinin biçimlenmesinde özellikle önemli olmuştur. Batılı insanın, fiziksel bilimlerde ve sanayileşmede şaşırtıcı başarılarla yol açan doğayı kullanma uğraşı, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyılda insanı da kapsamına almıştır. Buna göre kendimi kullanarak iktidar kazanıyorum. Fakat bunda başarılı olursam, gerçekten iktidarlı olamam; çözülemez bir ikileme düşünüyorum. Benliğim, kullanılmaya boyun eğen hareketsiz bir canlı madde parçası. Kendini kullanma, başkasını kullanma gibi, iktidarı asla artırmaz, tam tersine, onu zayıflatır. İktidarlı bir kişiyi veya kuralı, kullanıcıyı, her zaman arkamızda varsayarız. Fakat sistem genişledikçe, bu “perde arkası” kişi veya kural

sonsuz bir gerilemede kaybolur. Denetleyeni denetleme karmaşık da olsa gerçek bir sorundur ve olumsuz anlamda daimonik olana dek hep geriye kaydırılır.

Bireysel iktidar miti, ekonomik, sosyal veya coğrafi olsun, gerçek bir keşif sahasında büyüyen biz Amerikalılar için özellikle vurgulanmıştır. Örnek olarak aldığım Batı sahasında, bir insanın kendini ellerinin gücüyle savunması, kaba ve etkin bir fiziksel güç geliştirmesi, şefkatin ve içli duyguların, silahını çekerken hareketini yavaşlatmaması çok önemliydi. Gerçekten de, ilk kez Freud'un söylediği, sert ve dik olduğunda kullanışlı silahın penis simgesi olması, Viyana'dan çok Amerika'da anlamlıdır; sosyal değişime rağmen hâlâ inandırıcı olan ender özel kültürel simgelerden biridir. Ernest Hemingway'in yaşamı ve efsanesi, bu sahadan taşınmış iktidarın erkeksi erdemlerin canlı resimlerini sunar –fiziksel güç, avcılık, (cinsel iktidarsızlıkla gerçek mücadelesini ve cinsel iktidarsızlık korkusunu bir parça dengeleyen) cinsel yetenek, yazılarındaki hareketli konular ve biçimler. Fakat ölüm ve ölümün ne zaman olduğu bilinmeyen gelişi karşısında yaşamı sürdürmenin dayanılmaz kaygısı, Hemingway altmışlı yaşların ortasına gelip cinsel açıdan iktidarsız olduğunda baskın bir tehdit haline geldi, ve onu, bir insanın iktidarını kanıtlamak için yapabileceği en son eyleme, yani intiharla yaşamına son verişe götürdü. Bireysel iktidar erdemine sarıldıkça ölümün yüzüne gülebilirsiniz. Ancak bu üstünlüğü kaybettiğinizde, seçiminiz ya ölümü ve onun aşamalı ve alçak zaferini kabullenmek, ya da Hemingway'in yaptığı gibi ona balıklama dalmaktır.

Seks ve ölümün ortak yanları, *mysterium tremendumun*

iki biyolojik yönü olmalarıdır. Gizem –burada verilerin sorunu çığnediği durum olarak tanımlanır– bu iki insan deneyiminde son anlamını bulur. Her ikisi de yaratma ve yıkmayla ilgilidir; ikisinin de insan deneyiminde karmaşık biçimlerde birbirine geçmiş olması hiç şaşırtıcı değildir. İkisinde de bir olay tarafından teslim alınıyoruz; ne aşkın ne ölümün dışında durabiliriz –ve eğer denersek, deneyimin tüm değerini yok ederiz.

### **AŞKTAKİ TRAJİK ANLAM**

Saygın bir psikoterapist meslektaş ve arkadaşımınla Romeo ve Juliet trajedisinin önemi üzerine yaptığımız bir tartışmayı anımsıyorum. Arkadaşım Romeo ve Juliet'teki sorunun, ikisinin de yeterince danışmanlık almaması olduğunu söyledi. Alsalardı, intihar etmeyeceklerdi. Şaşkınlıkla, Shakespeare'in söylemek istediğinin bu olmadığını, bize çağlardan beri seslenen edebiyatı yaratan ve yoğuran diğer klasik yazarlar gibi, Shakespeare'in bu oyunda cinsel aşkın bir adam ile kadını yakalayıp onları yükseklerle ve derinliklere –trajik dediğimiz eşzamanlı mevcudiyete– savurabildiğini gösterdiğini iddia ettim.

Fakat arkadaşım trajedinin olumsuz bir durum olduğunu ve bizim, bilimsel aydınlanmamızla bunu yürürlükten kaldırdığımız –veya en kısa sürede kaldırmamız gerektiği– konusunda ısrar etti. Burada yaptığım gibi, trajiği olumsuz olarak görmenin büyük bir yanlış anlama olduğunu söyleyerek ona karşı geldim. Yaşam ve aşkın inkarı olmanın aksine trajik, cinsellik ve aşk deneyimimizin soylulaştırıcı ve derinleştirici yanındır. Trajiğin takdiri yalnızca yaşamdaki berbat bazı aşırı basitleştirilmelerden kaçınmamıza yardım-

cı olmaz, aynı zamanda bizi seks ve aşkın psikoterapide de sıradanlaşması tehlikesine karşı özellikle koruyabilir.

Elbette ki trajediyi yaygın olan “felaket” anlamında değil, aşkın hem neşe hem yıkım getirdiğinin öz bilinçli, kişisel fark edilişi anlamında kullanıyorum. Bu bağlamda, insanlık tarihi boyunca bilinen, fakat çağımızın olağanüstü bir biçimde unutmayı başardığı bir gerçeği, yani cinsel aşkın, insanları sadece kendilerini değil aynı zamanda başka bir sürü insanı da yok edebilecek durumlara iten bir gücü olduğunu anlatmaya çalışıyorum. Tarihsel kişilikler olsun veya olmasın, cinsel aşkın erkek ile kadını kavrayıp onları ussal denetime karşı koyan ve onu yok eden bir kasırganın içine atan gücünün mitsel sunuları olan Helen ve Paris’i, ya da Tristan ve Iseult’u anmamız yeterlidir. Bu mitlerin klasik Batı edebiyatında tekrar tekrar sunulması ve nesilden nesle aktarılması tesadüf değildir. Öyküler insanın, yalnızca seks ve aşk hakkında konuşmalarımız ve yazılarımızdaki fakirleşme pahasına ihmal edilen cinsel aşk deneyiminin mitsel derinliklerinden gelir.

Trajik, insan yaşamına zenginlik, değer ve saygınlık kazandıran bilinç boyutunun bir dışavurumudur. Bu nedenle, trajik sadece –eski Yunan anlamıyla acıma, hemcinsiyle duygudaşlık ve anlayış gibi– en insancıl duyguları mümkün kılmakla kalmaz, onsuz aşk aşırı tatlılaşır, yavanlaşır ve eros hiçbir zaman büyümeyen hastalıklı çocuğa dönüşür.

Ancak okurun buna bir itirazı olabilir. Trajedinin klasik anlamı ne olursa olsun, bugünün sanatındaki, sahnede ya da romanın sayfalarındaki sözde trajik sunumlar, anlamsızlığın bir resmi değil midir? O’Neill’ın *Buz Adam Gel-*



di'sinde gördüğümüz, insanda yücelik ve saygınlık eksikliği değil midir, ve *Godot'yu Beklerken* boşluğun bir sunumu değil midir?

Buna iki parçalı bir yanıt vereceğim. Öncelikle, insanda ve davranışlarında *görünürdeki* yücelik eksikliğini veya anlam eksikliğini sunarken, bu eserler çok daha fazlasını yapıyorlar. Günümüzde trajik *olanla*, yani tam karmaşıklıkla, sıradanlıkla, belirsizlikle ve ahlak kurallarının boşluğu ve de bunların sonucu olan yapamamayla veya *Kim Korkar Virginia Woolf'tan?*'da olduğu gibi, kişinin kendi şefkatini yitirime korkusuyla yüzleşiyorlar. Doğrudur, *Buz Adam Geldi*'de gördüğümüz, yüceliğin insanı terk edişidir, fakat bu bir yüceliği, saygınlığı, anlamı önceden varsayar. Hiç kimse Yunan seyircisine, Orestes'in annesini öldürmesinin ne anlama geldiğini anımsatmayı düşünmez. Ancak *Satıcının Ölümü*'nde Willy Loman'ın karısı "dikkat edilsin" diye rica eder ve tamamen haklıdır. Bir adam, sadece bir gezgin satıcı da olsa yok ediliyorsa bir anlamı vardır. (Şimdilerde muhtemelen seyirciye Orestes'in annesini öldürmesinin neden anlamlı olduğunu anlatmamız gerekir: Çünkü biz böyle bir öldürmenin Öç Alma Tanrıçalarıyla mücadeleyle ve daha sonra bir suçluluk, sorumluluk ve af davası gerektiren bir sorun değil de, kısa bir süre için kontrolden çıkmış, eyleme vurulmuş, psikolojik, Oedipal karşıtı bir mekanizma olduğunu öğrenmiş nesiliz!) Yargıma göre, günümüzdeki en iyi roman, oyun ve resimler, bize anlamsızlık gerçeğinin korkunç anlamını sunanlardır. Uzun vadede en trajik şey, en son "fark etmez" tavrıdır. Olumsuz anlamda son trajik durumsa kayıtsızlıktır, gerçekten trajik olanı kabul etmeyi reddeden o

inatçı, sert “serinkanlık”tır.

Fakat bir de çürütme amacıyla, “Sıraladığımız bu eserler günümüzde aşk ve iradeyle ilgili sorunları tümüyle ortaya çıkarmaz mı?” diye sormak isterim. *Godot’yu Bekleyen*’de canlı bir biçimde resmedilen çelişkiyi ele alalım. Didi “gidelim” der ve oyunun sahne talimatları, “kıpırdamazlar” diye belirtir. Çağdaş insanın irade sorununu, önemli eylemlerde bulunamamasını daha iyi anlatan bir parça yoktur. *Godot’yu beklerler*: Fakat bu beklemede *beklenti* vardır; beklemenin kendisi umudu ve inancı ima eder ve birlikte beklerler. Ya da *Kim Korkar Virginia Woolf’tan?*’daki evli çiftlerin kıyasıya kavgalarında aşkı bağnazca inkar edişlerini alalım. İçimdeki aşk ve şefkatle yüzleşmemenin bu sunumu, çağdaş insanın aşk sorunun ne olduğunu, araştırma yığınlarından çok daha canlı ve ikna edici bir biçimde gösterir.

## TRAJİK VE AYRILIK

Aşkın trajik yönünün bir başka kaynağı vardır. Bu da, birbirimizi sürekli arzulamamıza, geçici olmaya mahkum tamamlanma hasretine yol açan, kadın ve erkek olarak yaratılmış olduğumuz gerçeğidir. Bu, neşe ve düş kırıklığının, esriklik ve umutsuzluğun diğer bir kaynağıdır.

Burada zor bir kavramı açıklamalıyım; varlıkbilim. Terimin sözcük anlamı “varlığın bilimi”dir. Fakat, özellikle biz on dokuzuncu yüzyıl sonrası Amerikalılar, varlıkbilimsel düşünmeye alışık olmadığımız için bu tanım pek yararlı değildir. Paul Tillich’in bir felsefe öğrencisiyken “Neden bir şey vardır da hiçbir şey yoktur?” sorusuyla karşılaştığındaki şoku sınıfına anlatışını hiç unutamam. Bu, bi-

rini varlıkbilimsel düzeye koyan sorudur. Neden seks diye bir şey vardır? Neden seksizlik yoktur; neden terliksi hayvanın ve toprak solucanının yapığı gibi, parçalarımızı yeni varlık için keserek çiftleşmiyoruz? Burada kolayca kaçıp “evrim” –öylece gelişt– diyemeyiz. Aynı kolaylıktaki “ilahi amaç” –böyle olmamızın erekbilimsel bir “nedeni” var– yanıtını da veremeyiz. Her iki yanıt, zıt yönlere doğru olsalar da, iddialarını kanıtlanmış varsayar. Hayır, ikna edici bir yanıt bulmak için varlıkbilimsel soruyu, eldeki *varlığı* –bu durumda seksi– inceleyerek doğrudan sormalıyız. Eğer “seks evrensel sürecin insan sureti” ise, erkek ve kızların bu on yılda saçlarını nasıl taradıklarını temel alarak bir sonuca tabii ki varamayız. Varlıkbilim varoluşun temel yapılarını –her zaman herkese verilmiş yapıları– keşfetmeye çabalar.

Varlıkbilimsel açıdan bakıldığında, erkeklik ve dişiliğin varoluşu, tüm gerçekliğin temel kutupluluğunun bir dışavurumudur. En küçük molekül parçacığı devingen hareketini, arasında sürtünme –böylece hareket– bulunan bir negatif ve pozitif yük içerdiği olgusundan alır. Maddenin ve enerjinin moleküler parçacıkları benzeşmesini kullanan Alfred North Whitehead ve Paul Tillich, gerçekliğin negatif-pozitif kutuplu varlıkbilimsel bir özyapısı olduğuna inanırlar. Whitehead ve onun eselerinin önemli olduğuna inanan pek çok çağdaş düşünür, gerçekliğin, sabit durumdaki maddelerden ibaret değil, kutuplar arasındaki bir devingen hareket süreci olarak görürler. Whitehead’in bir *süreç* felsefesi geliştirebilmesinin nedeni budur. Gerçekten de, tüm gerçekliğin erkek-dişi özyapılı olduğu savunulabilir; şüphesiz Hegel’in tez, antitez ve sentez kuramı bu

açından görülebilir. Paul Tillich, “Hegel’in öğrencileri, onun ilk başlarda bir aşk filozofu olduğunu bilirler, Hegel’in diyalektik şemasının, onun aşkın doğasının ayrılma ve yeniden birleşme olduğu sezgisinin bir soyutlaştırması olduğunu söylemek abartı olmaz” diye açıklar.<sup>12</sup>

Cinsel ilişkide, bu kutupsal ritmi doğrudan ve yakından yaşıntırız. Seks eylemi, ilişki halinin akla gelebilecek en güçlü canlandırmasıdır, çünkü yaklaşma, giriş ve tam birleşme, daha sonra kısmi ayrılık (sanki aşıklar bunun geçek olduğuna inanmamış ve birbirlerine bakmayı arzuluyorlarmış gibi), sonra tam bir yeniden birleşme oyunudur. Sekste yakınlık ve geri çekilme, birlik ve mesafe, kendimizi ayırma ve tam birleşmede tekrar verme ayinini canlandırmamız doğanın bir yanlılığı olamaz. Çünkü sonsuza dek tekrarlanacak birbirine katılma, dokunma ve geri çekilme, tanışıklığın çekingен başlangıcında bile mevcuttur ve erkek ile kadınların olduğu kadar kuşların, hayvanların kurlarının özüdür. İkili varlık birliğine katılım ritmi ve sonunda bireysel özerkliğe ayrılma, insan varoluşunun kendini tam anlamıyla cinsel ilişkide gösteren iki gerekli kutbunu içerir.

Pek çok farklı kültürde aynı anda ortaya çıkmış, seksin birinin, benliğin diğer yarısıyla birleşme olduğuna dair mitlerin altında muhtemelen bu farklılıklar yatar. Bunların en ünlüsü Aristophanes tarafından Platon’un *Şölen*’inde verilmiştir; erdişi miti. Fakat can alıcı nokta, bu mitin karşılığı olan Upanişad’ın, erkeğin yaratılışı hakkında “Hiç haz almadı. Bu yüzden yalnız adam haz almaz” demesidir. Bunun üzerine “boşluğu doldurmak için kadın yaratılmıştır”.<sup>13</sup>

Fakat kutupluluğun değerini anlamak için mitlere başvurmamız gerekmez. Yunanistan'ın kuzeyinde, Ege Denizi'ne 12 mil boyunca uzanan, nüfusunu on beş yirmi kadar manastırda yaşayan rahiplerin oluşturduğu Athos Dağı'nda bir hafta geçirmiştım. Söylenene göre hiçbir kadın on ikinci yüzyıldan beri Athos'a ayak basmamıştır. Fakat rahipler kadınların el kol hareketlerini, konuşma, yürüme ve kendini taşıma biçimlerini almışlardır. Köyün sokağında önümde yürüyen bir rahip gördüğümde, kendimi bir kadın gördüğümü düşünürken bulmuştım. Aynısı bir başka erkeksi topluluk olan, askerleri Akdeniz'de bir Fransız gemisinin güvertesinde birbirleriyle dans eden yabancı lejyon için de geçerlidir. Burada konu eşcinsellik oranı değildir ve zaten bu olguyu açıklamaz. Onun yerine, kadın yoksa erkekçe davranmaya, erkek yoksa da kadınca davranmaya vurgu olmadığını; etrafta kadın olduğunda daha erkeksi olduğumuzu, onların da daha kadınsı olduklarını ileri sürüyorum. *İki cinsin de, karşı cinsin özyapısını vurgulama işlevi vardır.*

Bir grup erkeği bir araya getirdiğinizde –orduda, erkek öğrenci birliklerinde ya da bir manastırda olduğu gibi– kendilerini bir tek eldeki işe vermelerini sağlayabilirsiniz. Fakat diğer alanlarda tuhaf bir canlılık eksikliği vardır. Bir donuklaşma, tepkilerde çeşitlilik eksikliği görürüz ve başkaldırma eğilimi göstermeden yetkeci yordamları kabul ederler. Ancak Cennet Bahçesi'ndeki gibi, bir kadın getirin; bilinç açılır, ahlak anlayışı gelişir ve başkaldırı bile fizilenmeye başlar. Gerçek anlamda, canlılık ve güç –ve hatta daha iyi fikirler– sunarak cinsler adeta birbirilerini ateşler.

İki cins gerçeği sayesinde üreme daha büyük çeşitlilik yaratabilir. Erkek ve dişi kutupluluğu, genlerin karışması ve birleşmesi, sınırsızca artan çeşit ortaya koyar; özgünlük ve yeni olasılık bileşimleri ortaya çıkar. Aynı organizmanın köklerinden üreyenler, doğanın, terliksi hayvanlar gibi, yalnızca en alt biçimleridir. (Gerçi George Bernard Shaw, insan ırkına yaptığı aksi uyarılarından birinde, verimliliği her şeyin üstünde tutmaya devam edersek, insan ırkının kaderinin buna yenileceğini öngörür!) Amerika'da insanların diğerlerinden daha uzun olduğu bazı bölümlerindeki araştırmalarda, nedenlerden birinin o alana yeni göç etmiş insan topluluklarıyla kaynaşma ve bir önceki soyla karışıp evlenme olduğuna inanılır. Ensest *biyolojik* olarak zararlı olmadığı halde iki kardeşin ve aynı ailenin üyelerinin hemen hemen her toplumda sosyal fakirleşme, ırkın gelişimini engelleyecek farklılık kaybı nedeniyle yasak olması da bilinen bir gerçektir.

Hollandalı psikolog Buytendijk'in vardığı sonuca göre, erkeksi ve kadınsı ayrı kas sistemleri sayesinde bu ritmik sürece uygunuz. Buytendijk kemiklerde ve kaslarda erkeğin temelde dik açığa yaklaşan düz hatlı bir yapıda olduğunu belirtir –daha iyi itmek, dürterek, yumruklayarak ve erkek rolünün diğer iddialı yönleriyle daha büyük darbe indirmek için. Kadın ise kıvrımlı ve yuvarlak hatlı bir yapıdadır –kendini daha iyi açmak, yavrusunu daha iyi taşıyıp, ona daha iyi bakmak, özellikle kadınsı zevki daha iyi alıp vermek için. Penisin itici mekanizması, penisini bir şeylerin içine sokmayı ister gibi hareketlerde bulunan küçük çocukta mevcuttur. Küçük kızda da bunun karşılığı, düzenleme, koruma, bir şeylere zor kullanarak, saldırarak değil,

dolaylı yaklaşarak biçim verme arzusu bulunur. Toplumumuz erkeksi erdemleri hareketle, kadınsıları da edilgenlikle ilişkilendirir –bu, görünen yüzeyin altında, yanıltıcı olduğu kadar yanıltır. Kadınların barış sanatını koruma taraftarı olduklarını söylemek, erkeklerin de savaş sanatı taraftarı olduklarını söylemek kadar hatalıdır (ve aynı zamanda tüm genellemelerdeki yanlışı taşır). Aslında hem erkek hem de kadın, kendilerine göre etken ve edilgendir.

Bu özelliklerin toplumumuzda çok ve haksızca abartıldığı gerçeği, gerçek farklılıkları unutmak için bir neden değildir. On dokuzuncu yüzyılın sözde erkeksi erdemlerinin, erkeğin iktidarını kanıtlaması için sadece doğayı değil, kendini ve yoluna çıkan tüm kadınları da fethetmesini gerektirdiği doğrudur. O zamanın kalıplaşmış kadın örneği de kibar ve güzel kokan, kendine bakmaktan aciz, küfür duymaya gelemeyen ve en ufak bahaneyle bayılmaya hazır kişiydi. Buna tepki olarak farklılıkları silen bir hareket geldi; slogan artık *yaşasın farklılık* değil, “herkes aynı hissediyor”du ve iki cins de aynı şeye aynı şekilde tepki göstermeliydi. Fakat haksız baskılarla birlikte haz veren farklılıkları da atmış olduğumuzu dehşet içinde gördük.

Eşitlikçi seferimizde, Dr. Helena Deutsch’un açıkladığı gerçeği, kadının ona vahiyssel orgazmdan daha çok zevk verebilecek bir vajinal “içeri çekilme” tepkisi olduğu gerçeğini görmezden geldik. Dil bu farklılıkları yansıtır: İngilizce’de içeri çekilme tepkisi için “invaginate”\* sözcüğü kullanılır ve bunun erkek için karşılığı yoktur. En yakın benzerlikler “phallic”(fallik)in, temelde dürtme, kendini ortaya koyma, fethetme davranışlarına gönderme yapan, düş-

\* Ç.N. içine koymak

manca bir yan anlamı olan ya da olmayan çeşitli biçimleridir. Erkek sadece kendini ortaya koyma tepkisini göstermez, bu içeri çekilmeye de tepki verir; kadının orgazmı karmaşık ve yayılmışken, erkekte orgazmı harekete geçiren yerleşik bir nörolojik ve fizyolojik mekanizma vardır, erkek belli bir noktanın üzerinde heyecanlandığında kendini tutması imkansız hale gelir.

Cinsellikte gözlemediğimiz son varlıkbilimsel gerçek basit ve doğaldır. Bu, cinsel ilişkinin yaratıcı olduğudur; yeni bir varlık, bir bebek yapabildiğidir. Bu olgu, erkek kalsa da gitse de kadın bedeninde ve yaşamında en azından dokuz ay için büyük değişiklikler yaratır ve patolojik durumlar dışında, kadında daha uzun süre köklü değişiklikler olur. Soylu bir Habeş kadınının ilkel sözleri bunu mükemmel biçimde açıklar:

... Kadın ilk aşkı tattığı gün onu ikiye keser... Erkek ilk aşkıdan sonra öncesi gibidir. Kadın ilk aşkıdan itibaren başkadır. Bu yaşamı boyunca sürer. Erkek kadınla bir gece geçirir ve gider. Yaşamı ve bedeni hep aynıdır. Kadın gebe kalır. Anne olduğunda çocuksuz kadından farklı bir insandır. O gecenin meyvesini dokuz ay boyunca bedeninde taşır. Bir şey büyür. Yaşamından hiç ayrılmayacak bir şey yaşamının içine büyür. Annedir. Çocuğu ölse de, bütün çocukları ölse de annedir ve anne olarak kalır. Çünkü bir kere çocuğu kalbinin altında taşımıştır. Ve kalbinden bir daha hiç çıkmaz. Çocuğu ölse bile. Tüm bunları erkek bilmez... Aşk öncesinin aşk sonrasında, annelik öncesinin annelik sonrasında farkını bilmez. Bir tek kadın bilir ve kadın bundan bahseder... O hep bakire olmalıdır ve hep anne olmalıdır. Her aşk öncesi bakiredir, her aşk sonrası annedir...<sup>14</sup>



En başta Karen Horney, kadınların çocuk doğurabilmesi ve erkeklerin doğuramaması gerçeğinin erkeklerde, onları çok çalışmaya, kültürel etkinliklerde ve uygarlık kurmada *kendi* yaratıcılıklarını kanıtlamaya iten bir kıskançlığa yol açtığını savunur. Çoğunlukla psikanalizde bu kıskançlık erkeklerde kişisel utanç ve umutsuzluk şeklinde patlak verir. Güney Amerikalı bir hastam divanda tekrar tekrar annesinin onu doğurmasını ve onun da annesinin memelerini emmek zorunda kalmasını asla affedemediğini haykırıyordu ve her erkeğin aynı öfkeli haseti duyduğuna kesin olarak inanıyordu. Bu çatışmanın ilkörneksel kökleri modern çağdan ya da “batılı” sorunlarımızdan çok daha derine iner ve insanlık, hatta varoluş tarihinin köklerinde saptır.

Fakat meselenin diğer yanı da aynı derecede evgindir. Önceki bir bölümde, “yeni bilge yaratıcı güçlerinden korkar” dediğimde, gerçekten de kaygısının başka bir insan yaratmaktaki büyük kararsızlığından kaynaklandığını anlatmak istemişim. Bir hastam düzenli olarak her ay, karısının doğurgan olduğu zamanlarda, her ikisinin de çocuk istemesine rağmen iktidarsızlık yaşıyordu. Ancak fantezilerinde karısının sevgisine rakip olabilecek bir çocuğa babalık etmek istemediği, karısının kocası olduğu kadar bebeği de olmayı dilediği ortaya çıktı.

Bu kararsızlık Freud’un “iğdiş” teriminde, tüm kaygıların kaynağı olduğuna inandığı ilk korkuda da vardır. Çünkü iğdiş Freud’un ve çoğu insanın algıladığı gibi erkeklik organını kesme değildir —onun adı “sakatlama”dır. İğdiş daha çok testislerin ayrılmasına, haremağası olmaya denir; *üreme gücünü yitirmeyi* içerir. Sultan’ın sarayındaki hare-

mağaları sertleşebiliyor ve cinsel ilişkiye girebiliyorlardı; ama çocuk sahibi olamıyorlardı. Haremdeki küçük kusurlara rağmen soy temiz kalıyordu. Bence Freud burada düşündüğünden daha akıllıydı, çünkü üretici güç kaygısı –doğum kontrole rağmen– gerçekten esastır.

## **GEBELİK ÖNLEYİCİLER VE TRAJİK**

Birkaç yıl önce bana danışmak üzere gelen ve kısa bir süre için hastam olan otuz yaşında genç bir kadını örnek olarak alalım. New England'ın en iyi kız kolejlerinden birinden mezundu, varlıklı bir kasabada büyümüştü, zeki ve çekiciydi, her yönüyle tipik iyi bir kıza benziyordu. Üniversitedeyken, 1940'lı yılların ortalarında yaygın olarak kabul edilen, zamanın birlikteliğe ve aileye olan inancını benimsemişti, mezun olur olmaz evlenmeyi ve büyük bir aile kurmayı amaç edinmişti. Mezuniyet günü komşu üniversitedeki erkek arkadaşıyla evlenerek ve tam da hesapladığı gibi her iki yılda bir tane olmak üzere beş çocuk doğurarak övgüye değer bir biçimde planına uydu.

Fakat otuz yaşında bana geldiğinde, “aşık” olduğunu ve yaşamında ilk defa güçlü bir tutku duyduğu bir otomobil tamircisiyle ilişki yaşadığını açıkladı. Kocasını hiç sevmemiş olduğunu ve onu küçük gördüğünü şimdi anlıyordu. Psikoterapiyi (arkadaşlarının teşvikiyle) düşünene kadar, beş çocuğuyla birlikte kasabaya dönüp anne babasıyla yaşamaya başlamıştı bile –bir zamanlar cesur olan planların tuhaf ve hazin sonu.

Pek de etkili bir terapi yapamıyorduk, çünkü otomobil tamircisine duyduğu aşkı “kutsal” sayıyordu ve irdelemek istemiyordu. Onunla birkaç yıl sonra karşılaştığımda, ço-

cuklarının geçimini sağlamak için sorumlulukla çalışan orta yaşlı solgun bir kadın gibi görünüyordu. Kasadaki üst orta sınıf kızı, kendini eski zamanların evlilik dışı çocuk doğuran “kayıp kız” örneğindeki kadar çözümsüz bir duruma sokmuştu. Bunun nedeni elbette bilgi eksikliği ya da planlama ve sorumluluk eksikliği değildi. Çağdaş, zeki bir kadın olan beş çocuklu hastam pek çok açıdan, Viktorya döneminde, kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması ve gebelik önleyicilerin icadı öncesinde yaşayan ataları kadar kısıtlanmış gibiydi.

Bu vakadan, aile planlama yetisinin tek başına trajikî önlemeye yetmediğini göstermek için söz ediyorum. Gebelik önlemenin psikolojik anlamı, kişisel sorumluluğu ve bağlılığı genişletmektir. Fakat kolay olmanın ötesinde, bu kişisel ilişki daha fazla ağırlık taşımalıdır ve bu yüzden daha zor olabilir.

Gebelik önleme, belirli bir birleşme eylemindeki hamilelik kaygısını yatıştırdığından, kültürümüzde cinsel aşkın trajik yönünü ilk ve son olarak geride bırakmış olduğumuz bir simgesi gibidir. Bakın, ben elbette gebelik önleyiciler ve üreme planlaması yanlısıyım –bu o kadar açık ki söylememe bile gerek yok. Fakat neredeyse herkesçe kabul edilen doğum kontrol ilkesi, seks için büyük bir lütuf olan gebelik önlemenin, bahsettiğimiz temel meseleyi bir nebze olsun değiştirmedığı gerçeğini görmemizi engellemelidir. Hamileliğin bireyi biyolojik olarak bir anda zincirleştirdiğinden kurtarsa da, psikolojik kararsızlığını artırabilir.

Seks ve aşkın trajik boyutu, gebelik önlemeyle bile, her zaman olduğu kadar yaygındır, fakat otomatik, biyolojik

alandan çıkarılıp psikolojik alana taşınmıştır. Trajedi zaten burada olmalıdır; trajik boyutu veren yaşamın ölüm ve üreme gibi biyolojik gerçekleri değil, insan olarak insan kaderinin bu kaçınılmaz gereklilikleriyle nasıl *ilişki kurduğumuzdur*. Trajik her zaman psikolojik ve ruhsal bir meseledir.

Bir de bebek yapmayı ya da yapmamayı seçme özgürlüğüyle gelen kişisel sorumluluk ikilemi vardır. Son kırk yıldır bebek planlamak olası hale gelmiştir ve bu gücü kullanmamıza rağmen, bunun psikolojik ve kişisel sorumluluğunu hiç kabullenmedik. Bu meseleden gamsızca kaçışımız, çocuklarımıza karşı toplumca duyduğumuz suçluluk olarak kendini gösterir. Onlar için her şeyi yaparız, gelişimlerine ve kaprislerine hizmet ederiz, zavallı çocuklar bu sürekli pes eden anne babalarına başkaldıracak fırsat bulamazken biz ahlaki her konuda (şimdi de esrar konusunda) pes edişimizi geniş fikrilliliğimizin ve erdemliliğimizin bir işareti sayarız. Gittikleri zaman “iyi eğlenceler” der, iyi vakit geçirmezlerse üzülür, *fazla* iyi vakit geçirirlerse yine üzülürüz. Tüm bunlar olurken, gizli gizli onları ve gençliklerini kıskanır, onların yaşlarındayken geçirdiğimiz zor zamanlarla karşılaştırıldığında ne kadar iyi durumda olduklarına içerleriz. Kim bilir neyin meşru mirasçıları olan gençlerimizi krallar gibi yaşatırken, onların emirlerine amade hizmetçileri, şoförleri, aşçıları, hemşireleri, dipsiz para torbaları, ev öğretmenleri, kamp liderleriyiz –ta ki çocuklarımız doğal olarak kalkıp “Allah aşkına bizi *rahat* bırakın!” diye bağırana kadar. Bu hepimiz için en büyük tehdittir –çünkü hepimiz çocuklarımız hakkında aynı adsız, içimizi kaplayan suçluluk duygusuyla doluyuz ve ondan

kurtulamıyoruz. Üstelik kefareti ödemediğimiz suçluluk, onları büyütürken yaptığımız veya yapmadığımız bir şey hakkında değil, en başta çocuk sahibi olduğumuz basit gerçeği hakkındadır. Çünkü çocuk yapmamıza artık “Tanrı” karar vermiyor, biz veriyoruz. Bu büyük olgunun anlamını kavramaya kim başlamıştır?

Bir de sadece tek bir bebek planlayan –nüfus denetimine duyduğumuz gereksinimle ister istemez sayıları artacak olan– çiftleri hayal edin: Bu zavallı bebeğin taşımak zorunda olduğu büyük ruhsal yükü düşünün. Özellikle tek çocuğunu yapmış çalışan insanlarla olan terapilerde gördüğümüz gibi, bebeği aşırı derecede korumaya yönelik büyük bir istek vardır. Bebek çağırınca, anne baba koşar; sızlanınca utanırlar; hastalanınca suçluk duyarlar; çocuk uyumayınca sanki onlar sinir krizi geçirecekmiş gibi dururlar. Bebek içine doğduğu durum yüzünden küçük bir diktatör haline gelir ve istese de başka bir şey olamaz. Tabii durumu zorlaştıran çelişkili bir gerçek vardır; tüm bu ilgi aslında çocuğun özgürlüğünü büyük ölçüde azaltır ve çocuk, kraliyet ailesine doğan bir prens gibi çocukların yapısına uygun olmayan bir yükü taşımak zorunda kalır.

Gebelik önleyiciler, tüm aletler ve makineler gibi özgürlük ve seçme alanımızı artırabilir. Fakat bize verilen bu yeni özgürlük ve güç aynı zamanda kararsızlığımızı, kendini artık seksin ve aşkın sıradanlaşmasıyla dışa vuran kararsızlığı ve kaygımızı da artırır. Wisconsin Üniversitesi öğrenci sağlık merkezinin baş psikiyatru Dr. Seymour Halleck’e göre, doğum kontrol hapının kullanıldığı bugünlerde çok eşli olan kızlar için “hayır demek çok zahmetli”.<sup>15</sup> Bir şeyi sıradan hale getirmek, önemini ucuzlatmak, “fark

etmez” demek, kaygıdan uzak durmanın eşsiz yöntemidir. Doğum kontrolün yanlış kullanımının cinselliğe karşı ayırık, rasgele, bugün var yarın yok tutumuna hizmet etmesi bu durumun bir sonucu değil midir? Cinsel eylem kadar güç taşıyan, birinin adını ve soyunu sürdürme gibi önemli bir alanda güç taşıyan bir eylem şüphesiz, “doğa”nın kendisine değilse de doğamıza zarar vermeden sıradan ve önemsiz sayılamaz.

Gebelik önleme yardımıyla, seks en azından bazı durumlarda tümüyle kişisel bir ilişki haline gelebilir. Bunun yarattığı sorun da bu kişisel ilişkinin anlamını bulmak gibi büyük bir sorundur.

## 5

### AŞK VE DAİMONİK

Şeytanlarım beni terk ederse, korkarım meleklerim de uçup giderler.

Rilke, amaçlarını öğrendiği psikoterapiden çekilişi üzerine,  
Mektup 74, *Briefe aus den Jahren 1907 bis 1914*.

“Eros bir daimondur.” Platon böylece bizi ve *Şölen*’deki ziyafet arkadaşlarını, aşkın derinlik boyutu konusunda basitçe ve doğrudan bilgilendirir. Yunanlılar için çok doğal olan Eros’u daimonikle bağdaştırmak, tüm çağdaş aşk kuramlarının takılıp düştüğü engeldir. Çağdaş insanın tamamen inkar edip bastırmasa da tüm daimonik alanı atlamak için çabalamasına şaşmamak gerekir. Fakat bunu yapmak Eros’u “iğdiş etmek” –aşkın doğurganlık kaynağından kendimizi mahrum etmek– anlamına gelir. Çünkü daimoniğin zıt kutbu ussal güvenlik ve sakin mutluluk değil, “cansıza dönüş”; Freud’un deyişiyle ölüm içgüdüsüdür. Daimoniğin karşıtı kayıtsızlıktır.

## DAİMONİĞİ TANIMLAMAK

Daimonik, *kişinin tamamını teslim alma gücü olan herhangi bir doğal işlevdir*. Seks, eros, kızgınlık, öfke ve iktidar arzusu bunun örnekleridir. Daimonik yaratıcı ya da yıkıcı olabilir ve genellikle her ikisidir. Bu güç çarpıklaştığında ve bir öge tüm kişiliğin denetimini ele geçirdiğinde, tarih boyunca psikoza verilmiş ad olan “daimonik cinnet” söz konusudur. Daimonik, belli ki bir varlık değildir, fakat insan deneyiminin temel, ilkörneksel bir işlevini –çağdaş insanda ve bildiğimiz kadarıyla tüm insanlardaki varoluşsal gerçekliği– anlatır.

Daimonik, her varlıktaki kendini onaylama, kendini kanıtlama, kendini sürdürme ve artırma dürtüsüdür. Daimonik, tüm benliği, o benliğin bütünleşmesini ya da diğerlerinin benzersiz biçimlerini, arzularını ve bütünleşme gereksinimlerini dikkate almaksızın ele geçirdiğinde kötüleşir. O zaman aşırı saldırganlık, düşmanlık, zalimlik –kendimizde bizi en fazla korkutan ve mümkün olduğunda bastırdığımız ya da daha büyük ihtimalle başkalarına yansıttığımız şeyler– olarak ortaya çıkar. Fakat bunlar, yaratıcılığımızı güçlendiren aynı iddianın ters tarafıdır. Tüm yaşam, daimoniğin bu iki yönü arasındaki akıntıdır. Daimoniği bastırabiliriz, ama kayıtsızlığın ve böyle bir bastırmanın peşinden gelen patlamaya olan eğilimin bedelinden kaçamayız.

Yunanca “daimon” kavramı –çağdaş kavramımızın kökü– şairin ve ressamın olduğu kadar ahlaki ve dini önderin yaratıcılığını da içerir, aşkıdaki bulaşıcı güçtür. Platon, esrikliliğin, “ilahi deliliğin”, yaratıcı kişiyi sardığını belirtmişti. Bu, dahi ile deli arasındaki şaşırtıcı ve hiç çözülme-



miş yakın ilişki sorununun ilk başlardaki biçimidir.

*Sokrates'in Savunması*'nda, gençlere yanlış "daimon-ya"yı öğretmekle yargılanırken, Sokrates kendi "daimon"unu tanımlar: "Bir çeşit ses olan bu işaret bana ilk defa çocukken gelmeye başladı." Suçlu bulunduktan ve sürgünü mü ölümü mü seçeceğine karar vermesi için duruşmaya bir ara verildikten sonra, geri gelir ve mahkemeye ölümü seçtiğini söyler. Seçimini şu sözcüklerle açıklar:

Ey yargıçlarım – çünkü size gerçekten yargıçlarım diyebilirim – size harika bir durumdan söz etmek isterim. Şimdiye dek, içerideki kahinin kaynaklık yaptığı ilahi iktidar, ne zaman herhangi bir konuda bir sürçme ya da hata yapsam en önemsiz durumlarda bile bana karşı çıkmayı alışkanlık edinmiştir. Fakat kahin, sabah evimden çıkarken de, konuşurken de, karşıtlık belirtisi göstermemiştir... Bu, başıma gelenlerin bir iyilik olduğunun ve ölümün kötü olduğunu düşünenlerin yanlış olduğunu bir imasıdır. Çünkü iyiye değil de kötüye gidiyor olsaydım alınmış işaret mutlaka bana karşı gelirdi!

Böylece, her insanda olduğunu düşündüğü "daimon"u, bir koruyucu görevi görüyordu.

Daimonik vicdan değildir; çünkü vicdan, kültürel görevlere ve psikanalitik anlamda süperegonun gücüne bağlı, büyük ölçüde sosyal bir üründür. Yarı tanrısal, süperegonun çok doğanın gücünden söz eder, iyi ve kötünün ötesindedir. Heidegger ve daha sonra Fromm'un dediği gibi insanın "kendine geri dönüşü" de değildir; çünkü kaynağı, benliğin, benlikten öteye giden doğal güçlerde kök salmış ve kaderin bizi ele geçişişinin hissedildiği o alanlarında

yatar. Daimonik, tam olarak benlik değil, daha çok varlık zemininden yükselir. Özellikle de yaratıcılıkta görülür. Yeats'in daimonik tanımını –“diğer İrade”, “varlığımızda suyun ateşte dolaştığı gibi başıboş dolaşan o göz kamaştırıcı, beklenmedik ayakları kanatlı”– asla vicdana uygulayamayız.<sup>2</sup> Ne de Goethe'nin daimonikle ilgili sözleri vicdana uygulanabilir. Goethe, daimonik kişilerden yayılan “büyük güç”ten bahsederken, “Birleşmiş ahlaki güçlerin tümü onlara üstün gelemes... Ve savaşa çağırdıklarında, evrenin kendisi dışında hiçbir şeye yenilemezler” der.<sup>3</sup>

Aristoteles, “mutçu” ahlakıyla daimonu “uysallaştırmaya” en fazla yaklaşandır \* Yunan dilinde mutluluk –ya da mutçuluk– “iyi bir dehayla kutsanma”nın bir sonucuydu<sup>4</sup> Mutluluk kişinin daimonuyla ahenk içinde yaşamasıdır. Şimdilerde, “mutçuluk”u, birinin varlığının olasılıkları ve diğer yönleriyle, davranışın bütünleşmesi durumuyla ilişkilendiririz.

Daimon belirli durumlarda bireysel rehberlik yapar. Daimonik, Latinceye *genii* (veya *jinni*) olarak çevrilmiştir. Bu “genius”\*\* sözcüğünün geldiği ve başlarda koruyucu tanrı, kişinin kaderini yöneten ruh anlamında olan, daha sonra belirli bir özel zihinsel yetenek ya da hüner anlamını alan Roma dininden bir kavramdır. “Genius” (Latince kökü *genere*), üretme, doğurma anlamında olduğundan, daimonik de bireyin içindeki üretici süreçlerin sesidir. Daimonik, bireyi, dünyasıyla ilişkisinde bir benlik haline getiren eşsiz bir duyarlılıklar ve güçler örüntüsüdür. Rüyalara

\* Ç.N. “Mutçuluk” akımının İngilizcesi olan “eudaimonism” terimi, içinde “daimon” sözcüğünü barındırır.

\*\* Ç.N. Türkçede deha

da, duyarlı kişilere bilinçli meditasyonda ve özsoğulama-  
da görünebilir. Aristoteles, rüyalara daimonik denebilece-  
ğine inanırdı ve “çünkü doğa daimoniktir” diyerek bizim  
sözlerimizi tekrarlar. Freud bu sözü alıntılar ve “doğru ola-  
rak yorumlanırsa derin anlam” taşıyacağını ekler.<sup>5</sup>

Bu kavramın, etrafta dolaşan boynuzlu küçük şeytan-  
larca ele geçirildiğimiz inancını kapsayan bozulmuş biçimi,  
iç yaşantının dışarı yansıması, nesnel gerçeklik olarak  
somutlaşmasıdır. Aydınlanma ve akıl çağının, tüm yaşamı  
ussal yapma başarısının heyecanı ile bunu atmış olması,  
ona bozulmuş ve verimsiz bir yaklaşım olarak bakması tü-  
müyle doğrudur. Fakat bu yanlış “şeytanbilimi” atarken,  
akıl hastalığına yaklaşımımızda, isteğimiz dışında bir sıra-  
danlığı ve sığılığı kabul ettiğimiz bizi ancak son yirmi yılda  
açıkça etkiledi. Bu sıradanlık özellikle aşk ve irade dene-  
yimize zararlıydı. Çünkü daimoniğin yıkıcı etkinlikleri  
yalnızca onun yapıcı güdülerinin ters tarafıdır. Şeytanları-  
mızı atarsak, Rilke'nin de uygun bir biçimde gözlemledi-  
ği gibi, meleklerimize de veda etmeye hazırlıklı olmalıyız.  
Daimonikte canlılığımız, kendimizi erosun gücüne açabil-  
me yetimiz yatar. Daimoniği durumumuza ve günümüzde  
meyve verişimize yeterli olacak bir biçimde yeniden keş-  
fetmeliyiz. Bu yalnızca bir yeniden keşif değil, daimonik  
gerçekliğinin yeniden yaratılışı olacak.

Daimoniği yönetmek ve yönlendirmek gerekir. Burada  
insan bilinci önemli bir hal alır. Daimoniği başta kör bir it-  
me olarak yaşantılarız. Bizi doğanın aleti yapması bakı-  
mından *kişilik dışıdır*. Bizi, öfkede olduğu gibi kendimizi  
körce kanıtlamaya doğru ya da sekste olduğu gibi dışıyı  
dölleyerek soyumuz için zafer kazanmaya doğru iter. Öf-

kelendiğimde, kim olduğum veya kim olduğun umurumda değildir; sadece işe koyulup seni yok etmek isterim. Erkek yoğun bir cinsel heyecan durumundayken kişisel hissini yitirir ve sadece kadını, kim olursa olsun. “yapmak” ve “yatırmak” ister (zorlama fiillerinin de açıkça ortaya koyduğu gibi). Fakat bilinç daimoniği bütünleştirebilir, kişiselleştirebilir. Psikoterapinin amacı budur.

Daimoniğin her zaman biyolojik bir temeli vardır. Gerçekten de, Faust’ta etkili bir biçimde görüldüğü gibi, çağdaş insanın daimonik dürtülerini yakından bilen ve daimonikten hep büyülenmiş olan Goethe, Aristoteles’i yankılayarak, “daimonik doğanın gücüdür” der. Fakat can alıcı mesele her zaman bütünlüğünün dağılışını gerektirir: Kişiliğin bir ögesi yetkiyi eline alır ve kişiyi dağınık davranışa sürer. Örneğin erotik-cinsel dürtü, kişiyi eşle fiziksel birliğe doğru iter, fakat tüm benliğin yönetimini eline aldığı anda, kendi benliğini, eşinin benliğini ya da toplumun bütünlüğünü hiçe sayarak kişiyi farklı yönlere ve her çeşit ilişkiye sürebilir. Bir gece sarhoş arkadaşlarıyla eve dönen baba Karamazoff, geri zekalı kadınla hendekte ilişkiye girmeye yöreklendirilir ve bu sırada katilinin tohumlarını atar. Çünkü Dostoyevski, sanatçının gerçek daimonik içgüdüleriyle, bu ilişkiden doğan çocuğa babasını öldürtür.

Platon’un ziyafet çeken arkadaşlarından sevgi konusunda uzman Diotima, “eros bir daimondur” der. Daimonik, libido ya da seksten çok *eros* ile ilişkilidir. Anthony, büyük olasılıkla tüm cinsel gereksinimlerini cariyelerle karşılıyordu (Masters ve Johnson’un talihsiz söylemlerine göre “düzenli cinsel gerilim boşaltımı”). Fakat onu Cleopatra’yla görüşmesinde eline geçiren daimonik güç çok

farklı bir şeydi. Freud erosu libidonun zıttı ve rakibi, yani ölüm içgüdüsünün karşısında duran ve yaşam için savaşılan güç olarak tanıttığında, onu daimoniği içerir biçimde kullanıyordu. Daimonik ölüme karşı savaşılan, canlılığını kanıtlamak için sürekli savaşılan, “altmış artı on” gibi yaşam çizelgelerini kabul etmez. Çok hasta olan birine “savaşı” bırakmaması için yalvardığımızda veya arkadaşımızın ölüm belirtilerini, savaşı bırakmış olduğu gerçeği olarak kabul ettiğimizde, sözünü ettiğimiz bu daimoniktir. Daimonik asla ussal bir “hayır”ı kabul etmez. Bu bakımdan daimonik, teknolojinin düşmanıdır. Kendimizi robot gibi teslim ettiğimiz hiçbir saat başını, dokuz-beş mesaisini veya montaj hattını kabul etmez.

Daimon özellikle yaratıcılıkta görülüyorsa, en açık kanıtını şairlerde ve ressamalarda bulmalıyız. Şairlerin genellikle daimonikle mücadele ettiklerine ve meselenin benliği yeni bir düzleme itecek bir derinliği işleme olduğuna dair bilinçli bir farkındalıkları vardır. William Blake “Her şair şeytan heyetindedir” demişti.<sup>6</sup> Ibsen *Peer Gynt*’in bir kopyasını, kitabın başındaki boş sayfaya şunu yazarak vermişti:

Yaşamak, kalp ve ruhtaki trollerle savaşmaktır.  
Yazmak, kendini yargılamaktır.<sup>7</sup>

William Butler Yeats ise şunları söylerken sanki bütün şairler için yazıyordu:

Ve kalbimde daemonlar ve tanrılar  
Sonsuz bir savaş sürdürüyorlar...<sup>8</sup>

Denemelerinde Yeats, daimoniği hem kendi dışında hem de kişisel varlığına yönelmiş bir güç olduğuna inandığı “diğer İrade” olarak özellikle tanımlamaya kadar gider. Aşağıdaki parça, deminden beri sözünü ettiğimiz alıntının tümüdür:

Yalnızca korktuğumuzu gördüğümüz ve öngördüğümüzde başıboş dolaşan o göz kamaştırıcı, beklenmedik ayakları kanatlı tarafından ödüllendiriliriz. Bir anlamda varlığımızdan olmasa, ama ateşin sudan, sesin sessizlikten oluşu gibi varlığımızdan olmasa onu bulamazdık. Her şeyin en zorudur; çünkü kolay olsa asla varlığımızın bir parçası olamaz. <sup>9</sup>

Boya ve tuval sanatlarında ve heykeltıraşın taşında daha da açıkça görülen, daimoniğin her tür sanatçının günlük refakatçisi –ve eğer gerçek bilinseydi, esin kaynağı– olduğudur. Teknolojik toplumumuz, sanatın “daimoniği davet etmesi”ne ve onunla yaşamasına, diğer meslekler aynısını yapmaya çalıştığında yan gözle baksa da, izin verecekmiş gibi görünüyor. Sanat, modern insanın, daimoniğin parçası olan çirkin, zalim ve iğrenç yönlerinin gösterilmesine izin vereceği tek yoldur. Sanat bir taraftan, gerçekten daimoniğin derinlikleriyle anlaşabilmenin özel bir yöntemi olarak tanımlanabilir. Picasso daimoniğin içinde yaşar ve resim yapar, bunun için de cömertçe ödüllendirilir; Luftwaffe’in bombaladığı savunmasız İspanyol köyündeki parçalanmış erkekleri, kadınları, çocukları ve boğaları gösteren *Guernica*’sı daimoniği unutulmaz bir canlılıkla sunar –ona önemli bir biçim vererek onu aşar. Paul Klee, resim-

lerinin bir yandan çocuk oyunuyla, diğ er yandan daimonik güçlerin bir diyalektiğ i olduğ unun oldukça bilincindedir ve günlüklerine daimonik hakkında yazar. Gerçekten de, daimoniğ in, modern sanat hareketinin bilinçli merkezinde özel bir yeri vardır. Sadece, yüzyılımızın ikinci ve üçüncü onyıllarındaki gerçeküstücülüğ ün, cadılarıyla, şeytanlarıyla ve kaba figürleriyle çok açık kanıtlarına bakmak yeterlidir. Fakat bu, çağdaş nesnel olamayan sanatın tutuk nihilizm etkisi yaratan kırık boşluklarında, rengin tırmalayıcı gerginliklerinde ve yeni iletişim biçimlerine kendini adayış la, ya da gövde gösterisiyle çaresizce kavrayışında, daha gizlice ve daha güçlüce görülür.

Bundan baş ka, Batının yirminci yüzyılda, ister Afrika'dan, ister Çin'den isterse de Orta Avrupa köylülerinden gelsin, *ilkel* sanatla büyük oranda ilgilendiğ ini görüyoruz. Geçmiş te daimonikle doğ rudan yüzleşmiş Hieronymus Bosch ve Mattias Grünewald gibi ressam lar, bugünlerde çoğ u insanın özellikle etkilendiğ i ressam lar dır. Dört yüzyıl önce yapılmış olmalarına rağmen, tuvallerinde, gereksinimlerimizle olağ anüstü ve keskin bir ilinti vardır, çağdaş zamanlarda bile özyorumumuza ayna tutarlar. Anlaşıl ır bir biçimde, toplumun geç iş dönemlerinde, alışılmış ruhsal savunma mekanizmaları zayıflayınca ya da tamamen çökünce daimonik serbest kalır ve öne çıkar. Günümüz ressam ları gibi, Bosch ve Grünewald da psikolojik ve ruhsal ayaklanmaların olduğ u karmaş ık bir zamanda, ortaçağ dönemi ölürken ve modern henüz doğ mamışken yaşayıp resim yaptılar. Cadılar, büyücüler ve şeytanlarla arkadaşlık ettiğ ini iddia eden diğ erleri için gerçek korkunun olduğ u bir zamandı.

## TERİME İTİRAZLAR

Kavramın anlamlarına daha fazla girmeden önce, sözcük konusunda yapılan çağdaş itirazları gözden geçirmek yararlı olur. Daimonik kavramı gerçek nedenlerden değil, simgelediği şeyi inkar etme mücadelemiz yüzünden bu denli kabul edilmez görünmektedir. Narsisizmimize büyük bir darbe indirir. Biz “iyi” insanlarız ve Sokrates zamanındaki kültürlü Atina vatandaşları gibi, kendimize itiraf edelim veya etmeyelim, aşkımda bile güç arzusu, kızgınlık ve intikamla güdülenişimizin bize herkesin içinde anımsatılmasından hoşlanmayız. Daimoniğin özünde kötülük olduğunu söyleyemesek de, bizi farkındalıkla, sorumluluk duygusuyla ve yaşamsal önemle mi, yoksa gözü kapalı ve aceleyle mi kullanılması gerektiği ikilemiyle yüzleştirir. Daimonik bastırıldığında, bir şekilde *patlamaya* yüz tutar –bunun aşırı biçimleri suikast, kırsal cinayetlerdeki psikopatolojik işkenceler ve bu yüzyılda çok iyi bildiğimiz diğer dehşetli olaylardır. “Dehşetle irkilsek de”, diye yazar Anthony Storr, “gazetelerde veya tarih kitaplarında insanın insana yaptığı canavarlıkları okuduğumuzda dehşetle irkilsek de, her birimizin içinde cinayete, işkenceye ve savaşa götüren aynı vahşi dürtüleri taşıdığımızı aslında biliriz.”<sup>10</sup> Baskıcı bir toplumda, birey üyeler, zamanlarının daimoniğinin temsilcileri, bu canavarlıkları tüm toplum adına vekâleten dışavururlar.

Doğru, daimoniği unutmaya çalışıyoruz. Ocak 1968’te ulusa seslenişinde Başkan Johnson hedeflerinden birinin sokakları suç ve şiddetten arındırmak olduğunu söylediğinde, bir saatlik konuşmanın açık farkla en uzun süreli coşkun alkışını aldı. Fakat Başkan yeni ve adil iskân ve ırk



ilişkilerini geliştirme hedeflerini sıraladığında, Millet Meclisi'nin tamamında bir çift el çırpması bile duyulmuyordu. Böylece daimoniğin yıkıcı tarafına ağılıyor, fakat *yıkıcı tarafın bu güç ancak yapıcı etkinliklere dönüştürülürse karşılanacağı* gerçeğine kulak asmıyoruz, hatta devekuşu gibi başımızı kuma gömüyoruz.

Sokakları çetelerden arındırma telaşındayken, onlar hangi evlere gidecekler? Daimon şehirlerimizde, çevremizdedir; New York sokaklarında yürürken bizi bireysel şiddet biçiminde korkutur. Newark ve Detroit ayaklanmalarındaki daha da sert ırksal şiddetle bizi sarsar. Vatandaşlar ve milletvekilleri zenci gücü hareketindeki şiddete ne kadar üzülsünlerse üzülsünler, içe atılmış ve bastırılmış gücün yapıcı bir biçimde dışarı çıkamazsa, şiddetli bir biçimde dışarı çıkacağına emin olabiliriz.

Şiddet daimonun çarpıtılmış biçimidir. "Cinnet" in en çıplak halidir. Çağımız, daimoniğin normal kullanım kanallarının esirgendiği bir geçiş çağıdır ve bu tür çağlar, daimoniğin en yıkıcı biçiminde dışavurulduğu zamanlardır.

Daimoniği unutmamanın kendi kendini baltalayan etkilerinin en çarpıcı örneği Hitler'in yükselişinde görülebilir. Amerika'nın ve Batı Avrupa'daki ulusların daimoniği tanıyamamaları, Hitler'in ve Nazi hareketinin önemini gerçekçi bir biçimde değerlendirmemizi imkansızlaştırdı. Hitler'in iktidara geldiği 1930'ların başını ne kadar da iyi anımsıyorum. Üniversiteden yeni mezun olmuşum ve Avrupa'ya öğretmenlik yapmaya gitmişim. Amerika'da ve kısmen Avrupa'daki liberal arkadaşlarım ve ben, barışa ve dünya kardeşliğine o kadar inanıyorduk ki, Hitler'i veya temsil ettiği daimonik gerçekliği *göremedik* bile. İnsanoğ-

lu uygar yirminci yüzyılıımızda bu kadar zalim olamazdı; gazetelerdeki açıklamalar yanlış olmalıydı. Hatamız, kanatlarımızın algılarımızı kısıtlamasına izin vermemizdi. Daimoniğe yerimiz yoktu; dünyanın bir şekilde *bizim* kanatlarımıza uyması gerektiğine inanıyorduk ve algımız daimonik boyutu yoksaymıştı. *Daimoniğin kendisini tanıyamamak daimoniktir; bizi yıkıcı cinnetin suç ortağı yapar.*

Daimoniğin inkarı, gerçekte, aşkta kendini iğdiş etme, iradede de kendini hükümsüz kılmadır. Bu inkar, bastırılmışın bize musallat olduğu günümüzde gördüğümüz saldırganlığın sapkın biçimlerine götürür.

## İLKEL PSİKOTERAPİDE DAİMON

Yerli psikoterapisinde, daimonikle baş etmenin çok ilginç ve öğretici yolları vardır. Birkaç yıl Yorubaland'ın yerlileriyle yaşayıp onları inceleyen psikiyatr Dr. Raymond Prince, burada örnek olarak sunacağım büyüleyici bir töreni filme almıştır<sup>11</sup>

Kabilenin ruhsal şifacısı, topluluğun bazı üyelerinin bize göre psikolojik şikayetlerini iyileştireceği zaman tüm köy buna katılır. Kemiklerin saçılması gibi olağan ayinlerden ve sorunu –cinsel iktidarsızlık, depresyon veya ne olursa olsun– daha sonra törensel olarak katledilecek keçiye (“günah keçisi” gibi) aktardığına inanılan törenden sonra, köydeki herkes saatler süren çılgın dansa katılır. Dans şifanın büyük bir bölümünü oluşturur. Bu danstaki önemli nokta, *tedavi olmak isteyen yerlinin, onu büyüsi altına aldığına inandığı kişiyle özdeşleşmesidir.*

Dr. Prince'in filminde, sorunu cinsel iktidarsızlık olan bir adam, annesinin elbiselerini giyip *sanki oymuş gibi*

uzun uzadıya dans ediyordu. Bu bize, yerlilerin böyle bir adamın cinsel iktidarsızlığının annesiyle olan ilişkisiyle ilgili olduğunu yeterli ölçüde kavramış olduklarını gösterir – görünürde adam annesine olan aşırı bağlılığını kendi öz-sisteminde reddetmişti. Böylece “tedavi” için gereken, içindeki daimonikle yüzleşip hesaplaşmasıydı. Gerçi, anneye gereksinim duyma ve ona tutunma, herkesin deneyiminin bir parçasıdır, bebekken yaşamımızı sürdürebilmek için kesinlikle gereklidir, daha sonraki yıllarda da şefkat ve duyarlılık kaynağımızdır. Kişi bu tutunma gereksinimini çok fazla hissederse veya bunu başka bir sebepten bastırması gerektiğini düşünürse, *bunu dışarı yansıtır; yatağa girdiği kadın kötü olandır, onu iğdiş edecek şeytandır*. Bu yüzden o da iktidarsızdır, kendini iğdiş eder.

Farz edelim ki, böyle bir adam aklını kadınlara taktı –onların “büyüsü altına girdi”– ve kendini bu saplantıyla boşuna savaşıırken buldu. Annesini gözünde özellikle şeytan olarak canlandırır mı canlandırmaz mı bilmem –genellikle “şeytanın” simgesel olarak ifade edileceğini düşünürüz. Doğrusunu söylemek gerekirse, daimonik, annesiyle olan hastalıklı iç ilişkisidir. Adam çılgın dansa, “daimoniki davet eder”, onu içtenlikle karşılar. Şeytanla burun buruna gelmekle kalmaz, onu kabul eder, buyur eder, onunla özdeşleşir, onu özümser ve umarız yapıcı bir parçası olarak kendine ekler – hem bir erkek olarak daha nazikleşir ve duyarlılaşır, hem de cinsel açıdan daha iddialı ve iktidarlı olur.

Dr. Prince’in şifa dansı filminde, erkek yetkesiyle ilgili sorun yaşayan ve kendini “büyü altında” hisseden ergenlik çağının sonlarında bir köylü kızı da görürüz. Tören-

de kız, yörenin İngiliz nüfus sayımı memurunun görünürde yetkeyle olan daimonik sorununu simgeleyen şapkasını ve paltosunu giymiş halde dans ediyordu. Törenin şifa veren hipnozundan sonra, daha güvenli, daha az “silik”, yetkelerle daha iyi başa çıkabilen, cinsel aşta kendini daha az kararsızlıkla bir erkeğe verebilen biri olacağını umar ve bekleriz.

Hem adam hem de kız, kendilerini korkutanla, daha önce yadsımaya çok uğraştıklarıyla cesurca özdeşleştiler. Buradaki ilke şudur, *siz musallat olanla, onu uzaklaştırmak için değil, onu benliğinizin içine almak için özdeşleşin; çünkü mutlaka içinizdeki reddedilmiş bir öğeyi simgeliyordur.* Adam kadını parçasıyla özdeşleşir; homoseksüel olmaz, heteroseksüel olarak iktidarlılaşır. Adam kadın şapkası ve elbisesiyle dans ederken, kız memurun şapkası ve paltosuyla dans ederken, bir kıyafet balosu filmi izlediğinizi sanırsınız. Hiç de öyle değil: Dans eden köylülerin hiçbiri bir parça bile olsun gülümsemiyordu, cemaatlerinin üyeleri için önemli bir töreni yerine getirmek için oradaydılar ve hastaların kapıldığı hipnozsu özelliği paylaşıyorlardı. Cemaatlerinin desteği, kız ve adamı daimoniği “davet etmeleri” için cesaretlendirmişti.

Gerçekten de, birey “şeytanlarıyla” yüzleşirken, komşuların, arkadaşların ve kasabalıların desteğinin önemi özellikle vurgulanmalıdır. Topluluğun katılımı ve sözsüz yüreklendirmesi olmasaydı, bu adam veya kızın daimonikleriyle karşılaşma cesaretini bulmaları çok zor olurdu. Cemaat kişiye, olumsuz güçlerle mücadele edilebilecek insanca, güvenilir, kişilerarası bir dünya sunar.

Her iki kişinin de karşı cinsten biriyle özdeşleştiğini

görürüz. Bu bize, Jung'un, benliğin yadsınan gölge yanının karşı cinsi, erkek için *anima*, kadın içinse *animusu* temsil ettiği düşüncesini anımsatır. Özellikle ilginç olan, *animus* teriminin hem düşmanlık duygusu, şiddet içeren kötü niyet (animosity \*), hem de *animate* \*\*, can vermek, canlandırmak anlamında olmasıdır. Tüm bu terimlerin kökü, Latincedeki *anima*, ruh veya candır. İnsanlık tarihinden damıtılmış sözcüklerin hikmeti, yadsınmış parçanızın düşmanlık ve saldırganlık kaynağı olduğunu, fakat bunu bilinçlilikle öz sisteminize eklediğinizde, sizi canlandıran enerji ve canın kaynağına dönüşeceğini gösterir.

Daimoniği içinize almazsanız, o sizi idaresi altına alır. Daimonik idaresini yenmenin tek yolu, onunla yüzleşerek, onunla hesaplaşarak, onu öz sisteme katarak idare altına almaktır. Bu süreç çeşitli yararlar sağlar. Benliği güçlendirir, çünkü dışlanmış bütüne ekler. "Parçalanmanın", benlikteki felç edici kararsızlığın üstesinden gelir. Daimoniği yadsıyan insanın olağan savunmaları olan kendini üstün görmeyi ve soğuk ayrıklığı yıkarak kişiyi daha "insan" kılar.

Böyle bir terapide, hastanın geçmişle olan hastalıklı bağlarından, örnekteki adamın da annesiyle olan bağlarından *kurtulduğunu* görürüz. Bu, mitolojide, efsanelerde ve psikoterapide sıkça olan, şeytanın *dişi* olarak görülmesi durumuyla ilgilidir. Eski Yunan'ın Öç Alma Tanrıçaları dişiydi; Joseph Campbell, her kültürde daimonik olarak görülen tanrıçaların ve mitolojik kişilerin uzunca bir listesini verir. Bu kişilerin dünya tanrıçaları olduğuna ve doğurganlıkla ilgili olduklarına, "toprak ana"yı temsil ettiklerine inanır. Başka bir bakış açısıyla, dişinin sıklıkla daimonik

olarak görülmesinin, erkek ya da dişi olsun her bireyin yaşama anne bağıyla başlaması nedeniyle olduğuna inanıyorum. Yalnızca göbek bağıının öteki ucunda doğduğu için onu taşıyan kadına olan bu “biyolojik gömmelik”, eğer kendi bilincini ve hareket özerkliğini geliştirmek istiyorsa –ya da başka bir deyişle kendi idaresini kazanmak istiyorsa– insanın savaştırılması gereken bir bağlılıktır. Fakat bu *gömmelikle* savaştığında ve özerkliğini ilan ettiğinde; daimoniği tekrar bilinç düzlemine buyur etmelidir. Bu, olgun insanın sağlıklı bağlılığıdır.

Son olarak, bu iki hastanın deneyimiyle, bu kitabın konusu arasında dikkate değer bir benzerlik vardır. Hastalardan biri, cinsel bir sorunla başlar; sertleşemiyordur. Sonunda iradesi yardım görür; annesine olan edilgen bağlılığının üstesinden gelir ve kedisine güvenen, iktidarlı biri olur. Diğer hasta kız görünürde irade sorunuyla başlar; yetkeler karşısında kendini savunamıyordu ve umarız artık bir erkeği, kendini daha çok vererek sevebiliyordu. Bu nedenle aşk ve irade karşılıklı olarak ilişkilidir: Birine yardım etmek diğerini güçlendirmektir.

## BAZI TARİHSEL ARAŞTIRMALAR

Şimdi daimoniğin anlamını daha derinlemesine araştıracağız. Arkaik Yunanistan’da *daimon* terimi *theos* terimiyle, birbirinin yerine geçer şekilde kullanılıyordu ve kade benzer bir anlamı da vardı. Kader gibi, Homeros ve ya Platon öncesi yazarlar tarafından asla çoğul olarak kullanılmazdı.<sup>12</sup> “Kaderim” olduğu gibi, “daimonum” da var –mirasçısı olduğumuz bir yaşam koşulunu yansıtır. Önemli sorular hep, “Bu koşul ne ölçüde bizim üzerimize etki

eden bir dış güçtür?” (ki bu arkaik yazarların inandığı bir şeydi) ve “Ne ölçüde bireyin kendi psikolojisinin içinde bir gücü?” (ki bu da daha sonraki Yunanlı akılcıların görüşüydü) olmuştur. İkincinin taraftarı olan Herakleitos, “insanın özyapısı onun daimonudur” demiştir.<sup>13</sup>

Gordion düğümünü çözen, eski mitleri ve dini eşsizce yeniden yorumlayıp onları geliştirmekte olan özbilinçli Yunanlı için yeterli hale getiren Aiskhylos'tu. Hem uygarlık hem de kendisi için sorumluluk gelişiminde olağanüstü bir doruğa ulaşacak bireysel Yunanlı vatandaş için daimonik kavramını biçimlendirdi. *Persler* adlı oyununda, Aiskhylos Kraliçe'ye Kserkses'in Persia'yı yok eden kuruntularını anlattırır ve Kraliçe bu kuruntuları bir “daimon”a yükler. Bu, insanın daimonun edilgen kurbanı olarak resmedilişidir. Fakat Kserkses'in kutsal Boğaziçi'ni zincirlemeye kalktığını (ezici bir gurur eylemi) duyan Darius'un hayaleti, “güçlü bir daimon karar verme yetisini alıp götürmüştür” der. Bu farklı bir şeydir. Burada daimonik güç bireyi sadece kurbanı olarak ele geçirmekle kalmaz, onu *psikolojik olarak* işler; aklını bulandırır, gerçeği görmesini zorlaştırır, ama eylemin sorumluluğunu yine de *ona* bırakır. Bu, çağlar kadar eski olan, kader tarafından yönlendirildiğim halde kişisel sorumluluk taşıyor olmam ikilemidir. Bu, doğrunun ve gerçekliğin sınırlı ölçüde psikolojikleştirilebileceğinin son ifadesidir. Aiskhylos kişilikdışı değil, *kişiliküstüdür*, aynı anda hem kadere hem de ahlaki sorumluluğa inanandır.

Aiskhylos'taki trajik kahraman, nesnelere doğasını hiçe sayarak kendini özerkçe ortaya koyar ve böylece yıkım gelir. Ölüm, hastalık, zaman; bunlar bizi çevreleyen ve be-

lirlenmiş zamanlarda bizi aşağıya çeken doğal gerçekliklerdir.

Aiškhylos'ta bile daimonik hem *nesnel* hem *öznel*dir – bu da benim bu kitapta kullandığım anlamdır. Sorun daima daimonun her iki yönünü de görmek, bireyin iç deneyim olgusunu, doğayla, kaderle ve varlığımızın temeliyle olan ilişkilerimizi devamlı psikolojikleştirmeden görmektir. Daimonik tamamen nesnel olursa, insanın dış güçlerin kurbanı olduğu batıl inançlara kayma tehlikesi yaşarsınız. Öte yandan, onu tamamen öznel olarak alırsanız, daimoniki psikolojikleştirirsiniz; her şey yansıma oluverir, gitgide daha da yüzeyselleşir; doğanın gücünden yoksun kalırsınız, varoluşun hastalık ve ölüm gibi nesnel koşullarını yoksaymış olursunuz. Bu son yol tekbenci bir aşırı basitleştirmeye yol açar. Böylesine bir tekbencilige tutulduğumuzda, son umudumuzu bile yitirtiriz. Aiskhylos'un büyüklüğü, her iki tarafı da görmesinde ve korumasındadır. *Oresteia*'nın sonlarına doğru Athena'ya insanlara şunu tavsiyeyi verdirtir:

Anarşiden

Ve köle gibi efendilikten...

Halkımı koru! Duvarlarından geri çevirme

Yüksek yetkenin tümünü: çünkü korkunun olmadığı yerde

Korkunç kalır, hangi ölümlü adil olur?<sup>14</sup>

Fakat o görkemli M.Ö. beşinci yüzyılın sonlarında daimonik, insanın akli özerkliğinin koruyucusu olmuştu. İnsanın kendini gerçekleştirmesinde yardımcıydı; özerkliğini yitirmek üzereyken onu uyaracaktı. Sokrates.–bu gö-



rüşün en iyi örneği– kesinlikle basit bir akılcı değildi, ama akli özerkliğini, temelini akılı aşan bir alanda olduğunu kabul ettiği için koruyabiliyordu. Bu yüzden Protagoras’a karşı zafer kazandı. Sokrates daimoniğe inanıyordu; hem rüyalarını hem Delphi’nin kahinini ciddiye alıyordu. M.Ö. 431’deki veba ve Sparta’yla olan savaş gibi daimonik olguların karşısında gözlerini ya da aklını kapatmadı. Sokrates’in felsefesinin, onu akılcılığın çoraklığından kurtaran devingen kaynakları varken, Protagoras’ın inançları, insan doğasındaki devingen, akıldışı güçleri atladığı için eksikti. “İnsan her şeyin ölçüsüdür” kavramına dayanan Protagoras’ın felsefesi, Dodds’a göre “dokunaklı” bir biçimde iyimserleşti ve Atina ile Sparta arasındaki savaşın başında mutsuz bir adam gibi ölmüş olmalıdır.<sup>15</sup>

Modern aydınlanmanın sonraki düşünürleri Sokrates’in daimonundan çok dertliydi. Akıl çağına yeni yeni inanmaya başlayan Thomas Jefferson’ın, Sokrates’in “koruyucu bir Daemon’un bakımı ve uyarısı altında” oluşuna kafa yormasını izlemek çok ilginçtir. Jefferson pişmanlıkla, bizim üstün konumumuza göre gülünççe söyleyebilir: “En bilge insanlarımızdan kaç, diğer tüm konularda tamamen akılı başındayken, bu esinlerin gerçekliğine hâlâ inanır!”<sup>16</sup> John Quincy Adams da gerçekten şaşkınlık içindeydi: “Bunun [Sokrates’in daimonu] batıl inancın bir etkisi olduğunu mu, yoksa Sokrates’in mecazlı konuştuğunu mu söylemek güçtür... Sesi duyduğu durumları anlattığı örnekler, yalnızca sağgörü veya vicdanı kastetmiş olmasını pek mümkün kılmıyor.”<sup>17</sup>

Hayır, Sokrates sağgörüden veya vicdandan söz etmiyordu, Jefferson ve Adams, Sokrates’in akla gelebilecek

en az batıl inançlı insan olduğu gerçeğini yoksayamazlardı. Eğretilen anlamında mecazi konuşmadıysa da, simgesel konuşmuştu. Çünkü simgenin ve mitin dili, insanın tümünü etkileyen temelde ilkörneksel deneyimleri ifade etmenin tek yoludur. Daimonik, mantıkla sonuca varılan, ussal dilin öykünün ancak bir kısmını anlatabileceği o deneyim boyutuna aittir. Yalnızca simge ve mit dilinin söylemek istediğini ifade edebileceği alanlarda bu dili kullanan Platon, Tanrının her insana bir daimon verdiğini ve bunun insanın ilahiyle bağı olduğunu bu nedenle yazabildi. Sokrates'in anlatmak istediğini, aydınlanma ve Freudyenlik sonrası çağımızda, idi araştırırken, "karanlığın" ve akıldışının sadece esinden ve yaratıcılıktan değil, insan hareketlerinin tümünden kaynaklandığını bilirken anlamak daha kolaydır.

Artık Yunanlıların daimon kavramında başardığı *iyi ve kötünün birliğinden* söz edebiliriz. Daimon ilahiyle insan arasındaki köprüdür ve ikisini de paylaşır. Kişinin daimonuna göre yaşaması (mutçuluk) zordur fakat son derece doyurucudur. En çıplak biçimde doğal bir dürtüdür, ancak bilincinde olduğunda, insanın bir ölçüde özümseyebileceği ve yönetebileceği bir dürtüdür. Daimonik tümüyle akılcı planları yıkar ve insanı kendinde olduğunu bilmediği yaratıcı olasılıklara açar. Platon'un eğretilmesindeki, denetlemek için insanın tüm gücünü gerektiren güçlü, homurdanan atlarla örneklenir. İnsan bu çatışmadan asla kurtulmasa da, mücadele ona, tükenmeyen bir huşu, zevk veren biçimler ve olasılıklar kaynağı sağlar.

Helenistik ve Hıristiyan dönemlerde, iyi ve kötü tarafların arasındaki ikili ayrım belirginleşti. Artık iki kampa

ayrılmış tanrısal bir topluluk vardı; iblisler ve melekler, ilkinin önderleri şeytanın yanında, ikincisi Tanrıya bağlıydı. Bu tür gelişmeler hiçbir zaman tam olarak mantığa uydu rulamasa da, o günlerde bu ayrımla insanın iblisleriyle yüzleşmesi ve onları yenmesinin daha kolay olacağı beklentisi varolmuş olmalıydı.

Fakat iyinin ve kötünün savaşını iblislere ve meleklerle ayırmak Helenistik Yunanlılara ve ilk Hıristiyanlara ahlaki devinim açısından bir şeyler kazandırdıysa da, çok şey kaybettirmiştir. Kaybedilen, yani hem iyi hem yıkıcı olasılıkları birleştiren organizmasal *varlık*, önemlidir. Rilke'nin sorununun başlangıcını görüyoruz; şeytanları kovulursa, melekleri de uçup gidecektir.

Şeytan veya iblis, Yunanca'daki *diabolos* sözcüğünden gelir; bunun çağdaş İngilizcedeki karşılığı "diabolic"tir. *Diabolos* sözcüğü, ilginçtir ki, "parçalara ayırmak" (*diabollein*) anlamındadır.<sup>18</sup> Diabolic sözcüğünün zıt anlamlısının da "symbolic" oluşu dikkat çekicidir. İkinci sözcük *sym-bollein*'den gelir ve bir araya getirmek, birleştirmek anlamına gelir. Bu sözcüklerde, iyi ve kötünün varlıkbilimine dair büyük çıkarımlar yatar. *Symbolic*, bireyi kendisine ve topluluğuna çeken, onlara bağlayan ve onlarla bütünleştirendir; *diabolic* ise tersine, dağıtan ve parçalayan dır. Her ikisi de daimonikte mevcuttur.

Başlangıçta başmelek olan şeytana özellikle "muhalif" adı verilmiştir. Cennet Bahçesi'nde Havva'nın, dağda İsa'nın aklını çelen odur. Fakat daha yakından baktığımızda, şeytanın basit bir muhaliften çok daha fazlası olduğunu görürüz; şeytan bahçede, doğanın açıkça daimonik ögesi olan yılanı yardımına çağırmıştır. Cennete şeytan,

şehvetin daimoniğinin ve insanı *tanrı gibi* ölümsüz kılacak bilgi yoluyla güç kazanma arzusunun vücut bulmuş halidir. Tanrı, Adem ve Havva'yı "iyi ve kötü bilgisinin ağacı"ndan yedikleri için azarlamıştı ve "ya ebedi hayat ağacının meyvesini yerlerse" diye kaygılanmıştı. Bahçedeki bu oyun ve İsa'nın dağda aklının çelinişi, şehvet ve güç gibi daimonik dürtülerin simgesel temsilidir, şeytan da bu daimonik dürtülere vücut veren simgedir.

Bir zamanlar başmelek olan şeytan, iblis ve diğer daimonik kişiler psikolojik olarak gereklidir. İnsan eylemini ve özgürlüğünü mümkün kılmak için icat edilmeliydiler, yaratılmalıydılar. Yoksa bilinç olmazdı. Çünkü her düşünce yarattıkça yıkar; buna "evet" demek, şuna "hayır" demek ve "evet"in karasızlığının içinde "hayır"ı tutmaktır. Bir şeyi algılamak için, diğer şeyleri dışarıda bırakmalıyım. Çünkü bilinç ya/ya da yoluyla işler; yapıcı olduğu kadar yıkıcıdır. Başkaldırı yoksa bilinç de yoktur.

Bu nedenle, şeytandan ya da diğer "muhaliflerden", aşama aşama kusursuzluğa giden bir süreç yoluyla kurtulabileceğimiz umudu, mümkün olsaydı bile, yapıcı bir fikir olmazdı ve açıkçası mümkün değildir. Azizler kendilerinden en büyük günahkarlar diye söz ederlerken boş konuşmuyorlardı. Kusursuzlaştırılabilirlik hedefi teknoloji-den kaçırılıp ahlakbilime sokulmuş, yozlaşmış bir kavramdır ve ikisinin birbiriyle karıştırılmasının sonucudur.

Evrensel iblisler-ve-melekler şemasıyla ilgili bir sorun –ki bu aşılması zor bir engeldir– meleklerin bu denli yavan ve cansız yaratıklar olmalarıdır. Tanım itibariyle cinsiyetsizdirler; çoğunlukla aşk tanrısına benzerler, ki bu da Eros'un en bozulmuş halidir. Baş işlevleri adeta oradan

oraya uçarak duyuruları ve iletileri dağıtmaktır – bir çeşit tanrısal *Western Union*. Mikâil gibi birkaç başmelek hariçinde oldukça güçsüz yaratıklardır. En başta ben, Noel destanı gibi büyük bir oyunun süsleyici ekleri değillerse, meleklerle hiçbir zaman ilgi duyamamışımdır.

Melekler sıkıcı mıdır? Evet – yere düşene kadar! O zaman melek çekicilik ve ilginçlik kazanır. Cennetten kovulan bir melek olan İblis, Milton’ın *Kayıp Cennet*’inin devingen kahramanı olur. Bir melek kendini özgürce ortaya koymaya kalktığında –buna ister gurur, ister teslim olmayı reddetme ya da ne dersiniz deyin güçlenir, ilgimizi ve hatta hayranlığımızı kazanma yetisini alır. Kendi varlığını, kendi seçimini, kendi bireysel şehvetini kanıtlar. İblis gibi simgesel temsillerin, insan ruhundaki önemli bir itici kuvveti –büyümeye, bireyde vücut bulan, daha sonra çevresindeki dünyada gördüğü yeni biçime doğru iten bir kuvveti– örneklediğini düşününce, özgür seçimin bu şekilde kanıtlanması büyümenin olumlu bir parçasıdır. Gereğinden uzun bir zaman “küçük melek” olarak kalan çocuktur kaygılanmamız gereken; büyüyen “küçük şeytan” zaman zaman bile olsa bizi gelecekteki olası gelişmelere dair daha çok umutlandırır.

Düşmüş melek, daimoniğin gücünü, eski pagan dünyanın çöken mitolojisiyle yüzleşmek için gereken ikilikte vazgeçilen gücü yeniden kazanandır. Demek ki Rilke meleklerini ve şeytanlarını tutmak istemekte haklıydı, çünkü her ikisi de gereklidir. *İkisi birlikte daimoniği oluşturur*. Hem Rilke’nin şeytanlarının şiirine melekleri kadar veya meleklerinden fazla katkı sağlamadığını kim söyleyebilir?

Şeytanlar ve melekler arasındaki ikileşim ortaçağ bo-

yunca sürüp gitti ve daimonik sözcüğü artık “demon”du. Ortaçağ vatandaşları “demonlar”ını lanetlerken bile onlar karşısında büyülenirlerdi; yoksa katedrallerinin her tarafında koşuşturan ve tırmanan, daimoniği ilk elden bilen zanaatkarlarca taşa oyulmuş tüm bu aslanagızları, kötü kötü gülen ve bakan canavarlar, her türden hayvanlar niye? Bu tutkulu dönemde, insanlar “daimonik” doğalarıyla övünürlerdi. Ancak bu, onların din savaşlarında ve özellikle Katharlar isyanında, düşmanlarını şeytan heyetinden diye lanetleme gibi kolay bir yöntemi kullanmalarını engellemedi. İnsanın hep dışarıdkini, yabancıyı, ondan farklı olanı kötü, kendiniyse meleklerin taraftarı olarak tanımlamak gibi bir eğilimi olmuştur.

Daimoniğin iyi ve kötüyle ölçülemeyecek bir güç olarak yeniden keşfi “on sekizinci yüzyılda akılcılık karşıtı deha mezhebi sayesindeydi” diye yazar Prof. Wolfgang Zucker.<sup>19</sup> Bu aydınlanmaya ve faydacıl, orta sınıf düzen kavramına karşı köklü muhalefetin, mevcut ahlakçı ve düşünselci tanrıbilime itirazın bir dışavurumuydu. Prof. Zucker özel bir inandırıcılıkla şöyle yazar;

Böyle bir dışavurumun, sosyal önkoşul olarak, eski sosyal düzenin aksamasına ve yalnızca becerili zanaatkar olmayan yeni bir aykırı sanatçı sınıfının doğuşuna gereksinimi vardı. “Artiste”\* ve “Kuenstler”\*\* gibi ünvanların, sadece belirli meslekler anlamına gelmeyen, sosyal ve ekonomik değerler sıradüzeninin dışında bir yaşamı anlatan ünvanların kullanılmaya başlanması bu zamanda olmuştur... Bu bakış açısına göre, sanatçı bundan böyle, sadece fırça veya yontma kalemını kullanmayı öğrenmiş

ya da gayretli bir çalışma ve deneme sayesinde çeşitli müzik aletlerini çalabilen biri değildi, sanatçı artık doğaüstü güçle doğmuş biriydi: dehası vardı, hatta kendisi “deha”ydı... Eylemleri kabul edilmiş davranış düzgülerine uyum göstermez, ancak eserlerinin, onları diğer insanların eserleriyle karşılaştırılmaz kılan insanüstü bir niteliği de vardır... Bu nedenle alışılmış iyi ve kötü, yararlı ve yararsız ulamları dehaya uygulanmaz. Yaptığı ve çektiği kaderidir. Olağanüstü bir sanatçı olduğu için deha değildir, tam tersi, dehanın hakimiyeti altında olduğu için sanatçıdır.<sup>20</sup>

Son yıllarında Goethe devamlı daimonikten büyüleniyor ve onu uzun uzadıya tartışıyordu. İncancına göre, daimon *yalnızca* doğa değil, aynı zamanda kaderdir; kişiyi –Schiller’le olan arkadaşlığı gibi– önemli karşılaşmalara hazırlar ve büyük adamlar yaratır. Bunun deneysel olarak doğrulanışını görebilmek için, büyüklüğün “doğru zamanda doğru yerde” olmayı içerdiğini anımsamamız yeterlidir; belirli niteliklerde bir insanla, bir çağın belirli gereksinimlerinin karşılaşmasıdır. Yetenekli insanlar tarihsel bir duruma kapılır (bakınız Tolstoy’un *Savaş ve Barış*’taki savı) ve büyüklüğe doğru savrulurlar. Bu noktada doğayla aynı işlevi gören bir tarih tarafından kullanılırlar. Goethe kendini, kariyerinin çok başlarında daimoniği keşfetmiş olarak tanımlar ve kişisel yazgısından o sorumludur. Daimonik şuydu:

...Doğada keşfedilmiş, canlı ve cansız, ruhlu ve ruhsuz, sadece çelişkilerde ortaya çıkan ve bu nedenle bir kav-

ramla anlaşılmaz, yine de tek bir sözcükten az... Yanlıca imkansızda zevk buluyor gibiydi ve imkanıyı kendinden öğrenerek atıyordu.

Diğer tüm ilkelere adeta karışan, onları ayıran ve birleştiren bu ilkenin adını, eskilere ve benzer bir şeyin farkına varanlara dayanarak, Daemonic koydum.<sup>21</sup>

Büyük adamlar, eylemlerini bitirdikten sonra parçalanarak yıkıma geçerler. Goethe için “şiir ve müzik, din ve bağımsızlık savaşlarının vatansever coşkusu, Napoleon ve Lord Byron, hepsi daimonikti”. Özyaşam öyküsünün sonunda da şunları yazar:

Demonik kendini bazı hayvanlarda bile en çarpıcı biçiminde gösterebilse de, aslında insanla bağlantılıdır. Dünyanın ahlaki düzenine karşı gelmese de, ondan farklı amaçlar güden bir gücü temsil eder; öyle ki biri çözüye se diğeri de atkıdır... Demonığın en müthiş biçimi, kendini bazı insanlarda gösterdiğinde ortaya çıkar. Yaşamım boyunca, bazı vakaları yakından ya da uzaktan gözlemleme fırsatım oldu. Onlar her zaman akıl veya yetenek bakımından üstün insanlar değillerdi. iyi kalplilikleriyle nadiren övünürlerdi. Ancak büyük bir güç yayarlardı, diğer tüm yaratıkların, hatta diğer elementlerin üstünde inanılmaz bir kuvvetleri vardı; etkilerinin nerelere ulaşacağını kimse tahmin edemez. <sup>22</sup>

Daimonikten büyülenen Goethe ne romantikler gibi ona gözü kapalı hayranlık duyar ne de akılcılar gibi onu lanetler. Bir tür daimonik soyluluğu geliştirmiştir: Bazı insanlar onu büyük ölçüde taşımak için seçilmiştir, bazıla-



rıysa seçilmemiştir. Nietzsche'nin "Dionysian"ına ve Bergson'un *élan vital*'ini\* andırışıyla akılcı değildir. Özellikle daimonikle nitelenen büyük adamlar yenilmezler, ta ki kaçınılmaz olarak *kibirleriyle* yönetilip doğanın kendisine saldıran dek. Bu onların yıkımı olur. Napoleon tek başına Ruslar tarafından değil, kendi kışlarıyla işbirliği yapan Ruslar tarafından bozguna uğratılmıştır. Burada *daimoniğe göre istemenin* bir örneğini görüyoruz: Ruslar kendi güçleriyle yapamayacaklarını, iradelerini doğaya, topraklarının boyuna, insanla doğa ve insanla kaderlerinin arasındaki tampon işbirliği bölgesinin diğer unsurlarına göre belirleyerek elde edebildiler. Bu daha sonra insandoga öğelerinin ilginç bir birleşimi olarak "Genel Kış" şeklinde kişileştirilmiştir.

Paul Tillich, daimoniği günümüze taşımanın başlıca sorumlusu olan çağdaş düşündürdür. Bu, her konuşmasında salonları dolduran psikiyatlara ve psikologlara bu denli çekici gelmesini açıklar. Yalnızca bilge ve bilgili birini dinlemiyorlardı; kendi işlerinde gereksinim duydukları daimoniği "davet etmiş" birini dinliyorlardı. Bir defasında bana bir yıl önce psikotik krizin eşliğinden dönen şizofren bir kadın danışmıştı. Paul Tillich'e gitmiş ve yaşadığı "demonlarını" anlatmıştı. Tillich istifini bozmayarak "her sabah yediyle on arası demonlarla yaşıyorum" demişti. Bunun kadına büyük yardımı oldu ve bence kurtuluşunun başlıca sorumlusuydu. Tillich'in sözü, kadının deneyimleri yüzünden garip ve insan ırkına "yabancı" olmadığını söylemişti. Kadının sorunu ötekininkinden bir derece farklılaşan bir insan sorunuydu; dünyasıyla ve etrafındaki in-

\* Ç.N. Fransızca'da "yaşam gücü"

sanlarla biraz olsun paylaşma ve iletişime iade edilmişti.

Ama bu hep böyle değildi. Tillich, 1933'te Hitler Almanya'sından sürüldükten sonra bu ülkeye geldiğinde, Almanya'da yayılan sözde romantizm dalgasından sıklıkla bahseder ve öğrencilerin onu "fazla akılcı ve mantıklı" bulduğunu anlatırdı. 1936 yazındaki Almanya yolculuğundan sonra, deneyimlerini New York'ta bir topluluğun önünde değerlendirdi. Almanya'nın geleceğinin lanetliliğinden o kadar etkilenmişti ki, Berlin yakınında bir koruluğa girip gelecek olan daimoniği hissetmişti. ("Enkaz, enkaz, enkaz görüyorum. Koyunlar Potzendammer Meydanı'nda otlayacak.") Gerçi, 1930'ların ortası Amerika'nın liberal zamanlarıydı; o gün neredeyse kimse Tillich'le aynı fikirde değildi. Chicagolu bir tanrıbilimci çıkarken "Tam da demonlardan kurtulmuştuk, şimdi Tillich onları ağaçların arkasından geri getiriyor!" demişti. Hoş, Tillich'in en kötü tahminleri Hitler Almanya'sının uygar barbarlığında gerçekten yaşananlar için fazla hafif kaldı. Gerçekten de şimdi geriye baktığımızda, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra "teknolojik akıl" çağı olma sözüyle başlayan çağdan, daimonik çağı diye söz ediyoruz.

Freud bizi daimonik güçlerin Danteci arafına götürdü ve daimonik dürtülerin ne kadar ciddi olduğunun, sapmaların, nevrozun, psikozun ve deliliğin nasıl bu gücün çarpıtılmasının sonuçları olduğunun birçok deneysel örneğini sundu. Freud'un yazdığına göre: "Benim gibi, insan göğsünde yaşayan o yarı uysallaştırılmış demonları çağıran ve onlarla güreş tutmayı isteyen hiç kimse bu mücadeleden yara almadan kurtulmayı bekleyemez".<sup>23</sup> Önemsemeden kullanılmış gibi duran o "yarı uysallaştırılmış" sözü, da-

imoniğin insan biçiminin doğru bir tanımıdır; tam uysallaştırılmış melekler için. uysallaştırılmamışsa şeytanlar için kullanılır – ve biz her ikisiyiz. Psikoterapide, sadece tehlikeli olduğu için daimonikten kaçmanın cazibesine boyun eğmenin yapıcı olmadığı açıktır; psikolojik sorunların bu yolla iyileştirmek “uyum sağlama”nın yavanlığına yol açar. İnsanları tedavi etme böylece, sıkıntıya en rahat giden yola dönüşür. Hastaların nevrozu ve psikoza “normalliğe” tercih etmelerine şaşmamak gerek, hiç değilse bu şekilde ayırık varlıklarında bir canlılık ve kuvvet olur.

Freud’un yaşamın acımasızlığını anlayışı, zekasıyla duyduğu gururuyla yan yana duran yazgı karşısındaki alçakgönüllülüğü, insanın kendine olan güvenini tazeleme gereksinimine yaltaklanmayı reddedişi – bu nitelikler sürekli suçlandığı karamsarlığından değil, insan varoluşunun kötü bir şeyin habercisi olma özelliğini ve ölümün sonluluğunu anlayışından kaynaklanır. Bunlar gerçek bir daimonik anlayışının belirtisidir.

Freud’un yazılarında daimoniği, “kader” ve “yazgı” vurgularında, ve libido, Thanatos ve *Trieb* gibi kavramlarının çoğunda örtülü olarak buluruz. Her biri, içimizde bizi kuşatabilecek, bizi “doğanın aleti” kılabilen, bizi bizden büyük işlevler girdabına katabilecek güçlerin olduğunu ima eder. Libido ya da şehvet, insanın hayalinde çalışan doğal dürtüdür, ona türlü tuzaklar hazırlayabilir ve tam bu defa aklının çelinmesine direndiğini düşünüp gevşediğinde, onu isteği dışında kuşatır ve ırkının kişilikdışı amaçları için kullanır. Böylesine kaçılmaz psikobiyojik olgularla hesaplaşmamak patolojiye yol açar. Bu Freud’un, özellikle Viktorya dönemindeki benliğin doğadan

ayrılışı zemin alınarak bakıldığında, gerçekçi, keskin ve yapıcı vurgusudur. Daimoniğin bu kavramların içinde “örtülü” olduğunu söylüyorum; örneğin libido diyeceğini der ve ölür. Daha sonra ölüm içgüdüsüne karşı yaşam savaşımızda müttefikimiz olarak tanıtılan güç erostur. Erosun daimonik biçiminde gelip günü kurtarması gerekir. Bu Freud’un erostan daimon olarak açıkça yardım istemesidir.

Prof. Morgan, Freud’un sert ve gerçekçi aşk görüşünü, olumlu düşünürlerin modern insana aldatici sözler veren görüşleriyle karşılaştırır. “Hiçbir Frommcu *sevme sanatı*, hiçbir bedensel sağlıklı düşünme, hiçbir liberal-faydacı teknoloji (...) dünyaya barış, insanlara karşı [Freud’a göre] iyi niyet getirmeyecek. Nedeni açık ve basittir: Biz insanlar yıkımımızın tohumlarını içimizde taşıyız ve onları devamlı besleriz. Sevmek kadar nefret etmeliyiz. Kendimizi ve hemcinslerimizi yarattığımız ve koruduğumuz gibi onları yok edeceğiz.”<sup>24</sup>

## AŞK VE DAİMONİK

Tek başınlığını ve yalnızlığını yaşantılayan her insan ötekiyle birleşmenin özlemini çeker. Kendinden daha büyük bir ilişkiye katılmayı arzular. Genellikle bir sevgi biçimiyle yalnızlığının üstesinden gelmeye çabalar.

Psikoterapist Otto Rank bir keresinde, ona gelen tüm kadınların, kocaları yeterince saldırgan değil diye sorun yaşadıklarını söylemişti. Bu cümle kulağa aşırı basit gelse de, önemli bir nokta içerir: Seksi kadınsı bir biçimde kibarlaştırmamız bizi o kadar keyfi ve ayrık yapar ki, cinsel eylemin basit gücü buharlaşır ve kadın alıp götürülmenin, kendinden geçmenin hayati, temel zevkini yitirir. “Aşk ısı-

riği'nin –genellikle orgazm anında olan ama tüm sevişmeye eşlik edebilen o düşmanlık ve saldırganlık anının– erkek için ne kadar anlamlıysa, kadın için de o kadar, hatta daha fazla zevkli olan yapıcı bir psikofiziksel işlevi vardır.

Kişinin kendini ilişki içine koyabilmesi için, kendini ortaya koymaya, kendi ayakları üzerinde durma yetisine, benliğini onaylamaya gereksinimi vardır. Verecek bir şeyi olmalı ve onu verebilmelidir. Buradaki tehlike, kendini çok fazla ortaya koymasıdır; bu da bir demonun idaresi altına girme kavramında görülen deneyimin kaynağıdır. Fakat bu olumsuz yönden, kendini ortaya koymaktan vazgeçerek kaçılmaz. Çünkü kişi kendini ortaya koyamazsa, gerçek bir ilişkiye katılamaz. Devingen diyalektik bir ilişki –denge demek istiyorum, ama bu bir denge değil– birinin kendini ortaya koyduğu, ötekinde yanıt bulduğu, sonra kendini biraz fazla ortaya koyduğunda ötekinde bir “hayır” sezdiği, geri adım attığı ama vazgeçmediği, katılımın biçimini değiştirdiği ve ötekinin bütünlüğüne yeterli yolu bulduğu, bitmeyen bir karşılıklı fedakarlıktır. Bu daimonik ilişkin yapıcı kullanımıdır. Kişinin bireyselliğini diğer insana ilişkin olarak ortaya koymasıdır. Eşi sömürmenin kıyısında gezer; fakat onsuz yaşamsal bir ilişki olmaz.

Doğru oranda olduğunda, daimonik diğerlerine el uzatma, yaşamı seks yoluyla artırma, yaratma, uygarlaştırma dürtüsüdür; önemli olduğumuzu, diğerlerini etkileyebildiğimizi, onları biçimlendirebildiğimizi, gösterilebilir ölçüde önemli bir gücü kullanabildiğimizi bilmenin verdiği neşe, coşku ya da basit bir güvenlik duygusudur. Değer verildiğimizden emin olma yoludur.

Daimonik idareyi tamamen eline geçirdiği zaman, ben-

liğin ve ilişkinin birliği bozulur; kişi “kontROLSÜZDÜM, RÜYADA GİBİ HAREKET ETTİM, BEN OLDUĞUMU BİLMİYORDUM” dediğinde bu gerçeği ifade eder. Daimonik, kişiyi, bir yanda kendisi olmama korkusundan, diğer yandan öteki insanla bir bağ kuramama ve ona karşı hiçbir yaşamsal dürtü hissedememe korkusundan kurtaran temel güçtür.

Bir önceki bölümde sözünü ettiğimiz, otomobil tamircisine aşık olan kadın, kocasının hep “akşamları evin içinde iki büklüm dolandığını, mahcup bir ifadeyle yatağa gelmemi beklediğini” belirtmişti. Kocanın neden bu pek de onurlu olmayan durumda olduğunu anlasak da, tamircinin erotik saldırganlığının böylesine bir karasızlıkla engellenmeyişinin kadın için nasıl bir rahatlama ve coşkunluk gereksinimi için nasıl bir nimet olduğunu da anlayabiliriz.

Biyolojik açıdan daimoniğin erkekte en canlı dışavurumu ereksiyondur; eğer zaten ilgiliyse, fark ettiği anda kadın için büyüleyici, erotik bir baştan çıkarıcılığı olan bir olgudur. (Eğer değilse, iğrenir, ki bu da fallik ereksiyonun duygusal bir gücü olduğunu tersiyle kanıtlar.) Ereksiyon öylesine zengin bir daimonik simgedir ki, eski Yunanlılar vazolarını hepsi gururlu birer fallik ereksiyonlu, Dianytiak bir dini bayramda dans eden satir resimleriyle süslerlerdi. Erkeklerinse çocukken penislerinin muhtemelen farkında olmadıkları bir nedenden sihirli bir biçimde srtleşmesine ve bunun onlara olağanüstü hisler vermesine duydukları şaşkınlığı anımsamaları yeterlidir. Biyolojik olarak erkekten daha az belirgin olsa da, benzer bir daimonik kanıt kadında da bulunur ve onun erkeği için birden arzu duyabilme, onu isteme, istediğini ona hafifçe belli etme yetisi için gereklidir. Hem erkeğin hem de kadının, ayrılıklarının ara-

sını kapaması ve birbiriyle birleşebilmesi için kendini bu şekilde ortaya koyma gereksinimi vardır.

Burada kesinlikle ilkel cinselliğe geri dönmeyi savunmuyorum. Ne de saldırganlığı... Cinsel eşten talepleri üzerine açıkça direktme olarak yorumlayan, hâlâ çocuğa benzeyen kadını ve erkeği rahatlatmak istiyorum. Saldırganlığı, benliği güçsüzlüğe değil güçlülüğe kök salmış bir biçimde ortaya koyma olan sağlıklı anlamında, duyarlılık ve şefkat yetisinin ayrılmaz bağlaştığı olarak kullanıyorum. Fakat cinsel aşkı aşırı derecede kibarlaştırarak cinselliğin önemli yönlerini kestiğimizi ve bu nedenle kazanmak için yola çıktıklarımızı yitirme tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuzu savunuyorum.

Terapi gören insanları hep şaşırtan tuhaf şey de, eşlerine duydukları kızgınlığı, düşmanlığı ve hatta nefreti itiraf ettikten, onları bir saat boyunca azarladıktan sonra, ellerinde kalanın eşlerine duydukları sevgi hisleri olmasıdır. Hasta olumsuz duygularla için için yanar, ama kısmı olarak bilinç dışında, bir beyefendiye yakışır bir biçimde hislerini kendine saklamış olabilir: fakat saldırganlığım bastırırken ona olan sevgisini de bastırışmış olduğunu görür. Bu o kadar açıktır ki neredeyse bir tedavi kuralı haline gelmiştir. Dr. Ludwig Lefebre buna “olumsuzu katma” der ve olumsuzun da dışarı çıkabilmesi için bu şarttır.

Burada olan, insan bilincinin kutuplu olarak işlediği gerçeğinden daha fazlasıdır; olumsuz dışarı çıkıncaya kadar olumlu da çıkamaz. Bu yüzden analizde olumsuzun da kendi başına ortaya çıkacağı ümidiyle –ki kuralı haklı çıkacaktır sıklıkta doğru çıkar– olumsuz incelenir. Bu, daimonikle yüzleşmede ve onu kabullenmedeki yapıcı değerdir.

“Eros bir daimondur” sözünü anımsayalım; eros yalnızca aşkla değil, nefretle ilgilidir, normal varoluşumuza güç vermek, onu sarmakla ilgilidir – bizi sonsuza dek uyanık tutan atsineğidir; eros nirvananın, cansız huzurun düşmanıdır. Nefret ve aşk karşı kutuplar değildirler; birbirlerine uyarlar, özellikle de bizimki gibi geçiş dönemlerinde.

Son yıllarda Broadway’de ve ülkenin her yerinde en çok tartışılan oyun, çiftlerin birbirini duygusal açıdan doğradığı, üç saatlik *Kim Korkar Virginia Woolf’tan?* adlı oyundur. Bu oyunu uzun süre kaldığı sahnede gören izleyicilerin rahatsızlığı, sinirli gülüşlerinden ve duraksamalarından, nerede güleceklerini bilmemelerinden belliydi; fakat derinden etkilenmiş oldukları daha da açıktı. (Bu oyunun sinema uyarlamasının kökten yumuşatıldığını, daha öncekiler gibi biz de söylemeliyiz. Filmin başında George ve Martha arasındaki aşk oyununu vurgulayarak, doğrama başlamadan izleyici kitlesini daimoniğe karşı yatıştırmıştır.)

Oyun çekici gücünü nereden almıştır? Bu gücü, *her evlilikte olan fakat burjuva toplumumuzda daima yadsıdığı-mız daimonik arzuları, düşünceleri ve duyguları açığa çıkardığı* gerçeğinden aldığına inanıyorum. Bizi büyüleyen ve kavrayan, oyundaki bir oyuncunun saldırmaya hazır bir kobra gibi kıvrıldığı anda olduğu gibi, daimonik eğilimlerimizin sahnede çırılçıplak ortaya koyuluşuydu. Başroldeki çift George ve Martha, duygusal vahşiliklerinin altında birbirlerine biraz sevgi beslerler, fakat bu sevgiden ve şefkatlerinden korkarlar. Bu bakımdan oyun modern Batılı insan tüm derinliğiyle betimler. Çünkü aynı şeyin iki yönü olan daimonik eğilimlerimizden de, şefkat duygularımız-



dan da korkarız. Şefkatli aşkı duyabilme ve onu sonuna kadar yaşayabilme yetisi daimonikle yüzleşmeyi gerektirir. İkisi birbirinin zıttı gibi görünür, ancak biri inkar edilirse diğeri de yitirilir.

Tabii ki bu oyun, her iyi sanat eserinin yapması gerektiği gibi daimoniğe önemli bir *biçim* vererek onu *aşar*. Bu nedenle sanatta sunulduğu zaman kendimize daimoniği kabul etme izni veriyoruz. Oyun, son birkaç repliğinde içerikteki savaşı da aşar (gerçi sanatın aşkınlığı için konu her zaman sanat biçiminden daha az önemlidir). En sonda George ve Martha birlikte bir şey *amaçlayacak* durumdadır – bu nedenle yönetmeni bu oyun için “varoluşçu” demiştir. Görünürde amaçlayabilirler, çünkü mücadele sürecinde hayali oğul yanılımasını öldürmüşleridir. Fakat gerçekten o adımı atıp atmayacaklarını bilmiyoruz; bildiğimiz, mücadelelerini sahne üstünde ortaya sermelerinin burjuva, uygar izleyicinin ruhunda güçlü bir etki yaratmış olduğudur.

Daimoniğin, Aristoteles’in deyimine göre “seyirciyi acıma ve korkuyla arıtan” büyük klasik eserlerin esasını oluşturduğunu açıkça görmek için, eski Yunan oyunlarındaki korkunç olayları –Medea’nın çocuklarını kesmesini, Oedipus’un gözlerini oymasını, Clytemnestra’nın kocasını öldürüp, oğlu tarafından öldürülmesini– anımsamamız yeterlidir. Fakat Yunan oyunlarında esas tüyler ürpertici olay hep sahne dışında meydana gelirdi ve çılgınlarla, ona uygun müzikle iletilirdi. Bunun çeşitli yararları vardır: Daimoniğin çoğunlukla yaşamın bir parça sahne dışında, yani bilinçaltında ve bilinçdışında meydana gelmesi açısından doğrudur. Kurul toplantısında tartıştığımız meslektaş-

mızı öldürmeyiz; sadece kalp krizinden gebermesinin hayalini kurarız. Üstelik Yunanlılar barbarlıkla ve melodramla bu şekilde ilgilenmiyorlardı; bunların bir eserin sanatını yok ettiğini biliyorlardı. Oyun yazarı oyununu cinayetin duygusundan değil *anlamından* çıkarmalıydı.

Yunanlıların uygurluk olarak böylesine üstün bir düzeye yükselmelerinin ana nedenlerinden birinin, daimonikle yüzleşme cesaretleri ve açıklıkları olduğunu öne sürme cüretini gösteriyorum. Tutkuyla, erosla ve kaçınılmaz bir biçimde bunlara bağlı olan daimonikle övünüyorlardı. Keyifle ağlıyorlardı, sevişiyorlardı ve öldürüyorlardı. Şimdilerde terapideki hastalar sık sık Eski Yunandaki tuhaf manzaraya, ağlayanın Odysseus veya Prometheus gibi *güçlü* adam olduğuna değiniyorlar. Fakat modern insanın kendini içdiş eden daimoniği yadsıma ve bastırma savunmasından çok, daimonikle doğrudan yüzleşebilme yetenekleri sayesinde Yunanlılar insan erdeminin özünün (*arête*) tutkularca seçilmek yerine, tutkularını sorumlucu seçmek olduğu inancını gerçekleştirebildiler.

Daimonikle yüzleşmek ne anlama gelir? Tuhaftır ki, William James üç çeyrek asır önce sezgisel olarak daimoniği ve onunla nasıl baş edileceğini kavramıştı:

Eyleme baş döndürücü büyüleyiciliğini veren kötülüğünün kendisidir. Yasağı kaldırın, çekicilik biter. Üniversite günlerimde, bir öğrenci kendini yurt binalarından birinin yüksek giriş penceresinden atmış ve neredeyse ölüyordu. Arkadaşım olan başka bir öğrenci her gün odasına girip çıkarken o pencerenin önünden geçmek durumundaydı ve o hareketi taklit etmek gibi korkunç bir istek duyuyor-

du. Katolik olduğundan bu konuyu müdürüne açtı, müdürü de “Pekala! Yapmak zorundaysan yapmak zorundasın” dedi ve ekledi “git ve yap”, böylece anında arzusunu dindirdi. Bu müdür hastalıklı bir zihne nasıl yardım edileceğini biliyordu.<sup>25</sup>

Şimdi de yaygın olarak daimonik kabul edilmeyen bir durumun idaresi altında olmaya –yani, yalnızlığa– psikoterapiden bir örnek vereceğim. Bu hastada, paniğe dönüşen akut yalnızlık krizleri seyrek değildi. Paniklerinde kendini doğrultamıyordu, zaman kavramı kayboluyordu ve yalnızlık nöbetleri sürdükçe dünyaya verdiği tepkiler uyuşuyordu. Bu yalnızlığın hayaletsel yapısı, bir telefon çalışıyla ya da koridordan gelen ayak seslerinin bir anda yok olmasıyla ortaya çıkıyordu. Umutsuzca bu krizlerle karşı savaştı – hepimiz gibi, ki akut yalnızlığın bir insanın çekebileceği en acı veren kaygı olmasından dolayı bu hiç de şaşırtıcı değildir. Hastalar sıklıkla bize, acının göğüslerini fiziksel olarak kemirdiğini ya da kalp bölgesine jiletle atılan bir kesik gibi hissedildiğini, aynı zamanda da kimsenin var olmadığı bir dünyada terk edilmiş bir bebek gibi hissettiren zihinsel bir durum olduğunu söylerler.

Yalnızlık baş gösterdiğinde bu hasta, kendini başka şeyler düşünmeye, işle meşgul olmaya ya da sinemaya gitmeye zorluyordu; fakat ne yapmayı denerse denesin, ciğerlerine kılıç saplamak için bekleyen kindar varlık gibi arkasında dolaşıp duran, akıldan çıkmayan o şeytani baş belası olduğu yerde duruyordu.<sup>26</sup> Çalışıyorsa, arkasında taktiğinin başarılı olamayacağını anımsatan alaycı Mephistopheles gülüşünü adeta duyuyordu; eninde sonunda her

zamankinden daha yorgun düşerek durmak zorunda kalacaktı ve kılıç anında ortaya çıkacaktı. Ya da, sinemadaysa, sokağa adım attığında içini kemiren o ağrının geri geleceği farkındalığı sahne her değiştiğinde baskılanamıyordu.

Fakat bir gün, şaşırtıcı bir keşif yaptığını belirterek içeri girdi. Bir akut yalnızlık krizi başlarken, aklından onunla savaşmaya uğraşmamak geçti; kaçmak nasılsa hiç işe yaramamıştı. Neden kabul etmesindi, onunla yaşamasındı, ondan kaçmak yerine ona dönmesindi? Şaşırtıcı bir biçimde, yalnızlık onunla doğrudan yüzleştğinde onu boğmadı. Hatta azalıyor gibiydi. Cesaretleterek, geçmişte derinden yalnız hissettiği durumları, bugüne dek onu hep paniğe sürükleyen anıları hayal ederek onu çağırılmaya başladı. Fakat tuhaftır ki, yalnızlık gücünü yitirmişti. Uğraştığında bile paniği hissedemiyordu. Kendini ona açtıkça ve onu hoş karşıladıkça, nasıl öylesine acı verici biçimde yalnız olduğunu hayal etmek bile imkansız hale geliyordu.

Hasta yalnızca kaçtığı zaman akut yalnızlığı hissettiğini keşfetmişti ve şimdi de bana öğretiyordu; eğretili dili kullanmak gerekirse, “şeytani” açtığında o yok oluyordu. Fakat kaçışın, daimoniğin saplantılı gücünü kanıtlayan bir tepki olduğunu söylemek eğretilime olmaz. James-Lange duygular kuramına<sup>27</sup> katılsak da katılmasak da, kaygının (ya da yalnızlığın) biz kaçtıkça üstün geleceği kesinlikle doğrudur.

Kaygı –yalnızlık veya onun en çok acı veren biçimi olan “terk edilme kaygısı” – kişiyi nesnel dünyadaki yerini kaybettirecek derecede etkiler. Dünyayı yitirmek benliği yitirmektir, benliği yitirmek de dünyayı; benlik ve dünya ilişkilidir. Kaygının işlevi benlik-dünya ilişkisini

yok etmektir, yani kurbanın mekanda ve zamanda yönünü kaybettirmektir, bu yön kaybı sürdürükçe kişi kaygı durumunda kalır. Kaygı kişiyi tamamen bu yön kaybının korunması nedeniyle boğar. Eğer kişi yönünü yeniden bulabilirse –umarım psikoterapide olduğu gibi– ve dünyayla tekrar doğrudan, deneyimsel olarak, duyuları canlı bir şekilde ilişki kurabilirse, kaygısının üstesinden gelir. Biraz *insanbiçimci* terimlerim terapist olarak çalışmamdan ileri gelir ve burada yersiz değıldirler. Hastam da ben de bunun simgesel doğasının farkında olsak da (kaygı hiçbir şey yapmaz, tıpkı libidonun ya da seks dürtülerinin bir şey yapmadığı gibi); hastanın kendini bir “muhalif”e karşı savaşırken görmesi çoğu zaman yararlıdır. Çünkü o zaman, terapinin kaygıyı sonuna kadar incelemesini beklemek yerine, kaygı duyduğunda, durup kendine kaygıyı yaratan bu yön kaybının hemen öncesinde gerçekte ya da fantezilerinde ne olduğunu sormak gibi kullanışlı önlemler olarak tedavisine yardımcı olabilir. Sadece hayaletlerin gizlendiği dolabın kapısını açmakla kalmaz, çoğu zaman yeni insan ilişkileri kurarak ve ilgisini çeken yeni bir iş bularak yaşamında ona yön gösterecek adımları da atabilir.

Yalnızlık saplantılı hastama bakmayı sürdürerek şu soruyu soralım: Muhtemelen çarpıklaşmış daimoniğin yapıcı yanı neydi? Duyarlı, yetenekli bir kişi olarak, kişisel yakınlık dışında insan deneyimin hemen hemen her alanında dikkate değer bir başarı yakalamıştı. Yetenekleri arasında kişilerarası eşduyum becerisi ve –çoğu kendisiyle uğraşmaya harcanmış– büyük oranda şefkat vardı. Becerilerini ilişki için kullanamamıştı; dayanıklı bir ilişki için gerekli olan biçimlerde kendini başkalarına açamamıştı. onlara el

uzatamamıştı, onlarla duygularını ve kişisel deneyiminin diğer yönlerini paylaşamamıştı, onlarla özdeşleşememiş ve onları onaylayamamıştı. Kısaca, onda eksik olan ve şimdi gereksinim duyduğu, sevme yeteneğini, diğerinin iyiliği için, hazzı ve zevki “ben” olarak “sen” ile paylaşmak için, arkadaşlarıyla ortak bir bilinç için etkin ve dışadönük biçimde kullanmaktı. Bu durumda yapıcı ve en basit anlamda kullanılan daimon, onun etkin sevme olasılığıydı.

## 6

### DİYALOG İÇİNDE DAİMONİK

Eğer [alkolik], oluşan çeşitli fırsatları kavramanın mümkün olan tüm yollarından bu kavrama yolunu seçebilirse, eğer yaşadığı her güçlük karşısında, bunun ayyaşlıktan başka bir şey olmadığını düşünmeyi sürdürürse, muhtemelen uzun süre böyle devam etmeyecektir. Doğru adı zihninde tereddütsüz bir biçimde var etmeyi başarma çabası, onu kurtaracak olan ahlaki eylem olur.

- William James, *Psikoloji İlkeleri*

Bizi düşünmeye iten soruyu daha fazla erteleyemeyiz, etrafımızı kuşatan sesler karmaşasında insan gerçekten *daimonunun* sesini duyduğunu nasıl anlar? İç “sesler” –ister gerçek ister mecazi olarak yaşantılsın– güvenilmez olarak bilinirler; kişiye her şeyi söyleyebilirler. Pek çok insan sesler duyar, fakat çok az Jeanne d’Arc vardır. Ya New York’u bombalama talimatı alan şizofren hastalarımıza ne demeli?

Daimonik kuramının anarşizme yol açmasını engelle-

yen nedir? Birey kendini üstün görme kibrinden nasıl kur-  
tarılır? Yoruba'nın çılgın dansını basit bir daimonik cinnet  
yerine *birleştirici* bir deneyim yapan nedir?

Daimonunun ona, devlete atsineklği yapmasını, daha  
sonra mahkemeye karşı gelmesini söylediğini açıklaması  
Sokrates'e göre çok iyi bir şeydi. Bu gerçekten de –onun  
için– güvenilirlik ve dürüstlük olabilir. Fakat Atina'nın de-  
ğersiz olmayan pek çok vatandaşı için farklı görünmüş ol-  
malıdır; herkesin işine karışmanın saf kibri olarak. Sokra-  
tes onlara karşı koyarken nasıl daimonundan konuşursa,  
onu huzurlarının yok edicisi olarak yaşantılayan “iyi” va-  
tandaşlar da daimonik eğilimlerinden konuşurlar. Bu, hiç-  
bir birlik ilkesinin olmadığı anarşiye yol açar. Daimonik,  
bilincin homeostasis'ini (*iç dengesini*) bozarak Sokrates'e  
bir duruş verir ve “iyi” vatandaşlardan bir duruş ister. Bo-  
zulmuş homeostasis, bozanı, o ister Atina'daki Sokrates,  
ister çağdaş bir psikanalist olsun, insanlığın gazabına uğ-  
ratar. “Sokrates, yeni dünyaların yükselmesine ve kaçınıl-  
maz olarak eskilerinin çökmesine neden olan tüm kahra-  
manlar gibi, bir yok edici olarak algılandı; savunduğu şey,  
var olan dünyayı yorup zayıflatan yeni bir biçimdi” diye  
yazar Hegel.<sup>1</sup>

Hegel'in, Sokrates'in savunduğunun *yeni bir biçim* ol-  
duğunu söylemesine dikkat edin; sadece nihilizmle kalmı-  
yoruz. Hegel, Sokrates'in Atinalılar tarafından öldürüşüyle  
ilgili şunu ekler: “Cezalandırdıkları, içlerindeki bir kuv-  
vetti.” Bu çatışmanın büyük bir bölümü kaçınılmaz olsa  
da, kendi daimoniğimizi değerlendirme sorumluluğumuzu  
daha gerekli kılar.



## DİYALOG VE BÜTÜNLEŞME

Daimoniği anarşiden ayıran en önemli ölçüt *diyalog*-dur. Yunanistan'da Sokrates tarafından üne kavuşturulan ve yirmi dört yıl boyunca kuşaktan kuşağa geçerek her çağdaş psikoterapist tarafından değişik biçimlerde kullanılan kişiler arası diyalog yöntemi burada artık önem kazanır ve basit bir teknikten öte bir anlam alır. Çünkü diyalog, insanın ilişki içinde var olduğunu ima eder. Diyaloğun mümkün olduğu –uygun durumlarda birbirimizi anlamamızın, diğerinin tarafına geçmenin mümkün olduğu– gerçeği, kendi başına önemli bir husustur. İletişim cemaati varsayar, bu da sırasıyla cemaatteki insanların bilinci arasında bir paylaşım anlamına gelir. Bu, bireyin sırf hevesine bağlı olmayan, insan ilişkisinin yapısının yerleşik yönü olan anlamlı bir değiş tokuştur.

Buber, insan yaşamının diyalog içinde bir yaşam olduğu konusunda ısrarlıydı; bu noktayı çok uçta bir kuram haline getirdiyse de –benliği *yalnızca* diyalogla tanıyabileceğimizi söyler– gerçeğin önemli yarısını sunar. Sullivan'ın rızalı onay konusundaki kişiler arası vurgusu da diyaloğun merkezi önemini gösterir ve sadece söylevi değil deneysel tarafı da vurguladığı için değerlidir. *Logos* (gerçekliğin anlamlı yapısı) sözcüğü, *dia-logos* teriminin dayanağıdır. Daimonikten anlamlı olarak söz edebilirsek, onu yaşamımızın yapısına katma sürecindeyiz demektir.

Sokrates, deneyimin yapısını diyalog yoluyla bulduğumuza ve her insanın bir başına akıntıya bırakılmadığına inanıyordu. Bunu Meno'nun tamamen eğitimsiz kölesine sadece soru sorarak, Pythagoras teoremini kanıtlatarak sokak köşesindeki Atinalılara gösterir (*Meno*, Platon'un Di-

yalogları). Sokrates (belki de, daha doğrusu, yorumcusu Platon), “idealar” ve hatırlama öğretisi çizgisinde böyle bir teoremin doğruluğunun kölenin zihninde zaten var olduğuna, yalnızca “uyandırılıp” dışarı çıkarılması gerektiğine inanıyordu. Ama Sokrates’in teoremi sorduğu imalı sorularla oraya koyduğunu savunsak bile, aynı gerçeğin değişik biçimiyle karşılaşırız. O da, kölenin soruları duyup ve onları anlamlı bir biçimde birleştirmesinin mümkün olduğudur. Anlamak, özel olarak *dilin yapısıyla*, genel olarak da *insan ilişkilerinin yapısıyla* mümkündür.

Gerçek bireysel olduğu kadar evrensel yapılarda da vardır, çünkü biz bu yapılara katılırız. *Logos* yalnızca nesnel yasalarda konuşmaz, birey üzerinden, öznel olarak da konuşur. Sokrates bu nedenle rölativist değildi. *Savunması*’nda “Tanrılara, beni suçlayanlardan bir anlamda daha fazla inanırım” der.

Tüm cemaatin dansa desteğini Yoruba yerlileri için önemli kılan budur. Dans bireyi komşularına ve arkadaşlarına derin bir bağla bağlarken, daimon cinneti diğer yandan bireyi cemaatinden gitgide soyutlar. İlki daimoniği kişisel ve bilinçli yapar, ikincisiyse daimoniği bilinçdışında bırakmakla kalmaz, bir dizi yeni bastırmayı harekete geçirir. Bütünleştirilmiş daimonik kişiyi diyalogda görüldüğü gibi, evrensel bir anlam yapısına doğru iter. Fakat daimon cinneti aksine daimoniğin kişilikdışı olmasını gerektirir. İlki akılıüstüdür, ikincisi – daimon cinneti– ise akıldışıdır ve akli süreçleri engelleyerek başarıya ulaşır. İlki daimoniğin canlılığını benliğin kullanımına sunar; ikincisi daimoniği benliğin dışında birine veya bir şeye *yansıtır*.

Daimoniğin anarşiden uzak durmasının bir diğer önem-

li ölçütü özeleştirme yöntemidir. Daimon tarafından yönlendirilmek temelde alçakgönüllülük gerektirir. Kanaatlerimizde her zaman bir körlük ve özçarpıtma unsuru bulunur; en büyük yanılsama, yanılsamasızmış gibi davranmaktır. Gerçekten de bazı bilginler özgün Yunancadaki “kendini bil” deyiminin “sadece bir insan olduğumu bil” anlamına geldiğine inanır. Bu da, teslim edilmesi veya psikanalizde söylediğimiz gibi “işlenmesi” gerekenin, insanın bebekliğinde ortaya çıkan tanrıçılık oynama eğilimi ve her zaman her yerde tanrıymış gibi davranılma isteği olduğunu ima eder.<sup>2</sup>

Freud’un direnme ve bastırma kavramları “kendini bilme”nin büyük güçlüğünün tarifleridir. Sartre’ın “kötü niyet” ve “iyi niyet” kavramı da bir açıklamadır – davranışlarımızda ve inançlarımızda her zaman özçarpıtma unsuru olduğu gerçeğinin içinde kişinin kendine karşı dürüst olması ikilemi. “İyi niyetli” olduğunu düşünen insan, o noktada “kötü niyetli”dir ve “iyi niyetli” olmanın tek yolu, kötü niyetli olduğunu bilmek, yani ağıda çarpıtma ve yanılsama unsuru olduğunu bilmektir. Ahlaki sorun, kişinin kanaatlerine inanması ve onlara göre davranması değildir, çünkü kişinin kanaatleri, yararlı konumlardan fazla olmasa da onlar kadar hükmedici ve yıkıcı olabilirler. Ahlaki sorun, o acımasız, *kişinin kendi kanaatlerini bulma, aynı zamanda onların içinde kendini büyük gösterme ve çarpıtma unsurlarının olduğunu kabullenmenin* gayretidir. Sokrates’in alçakgönüllülük ilkesinin psikoterapistler için de ahlaklı vatandaşlar için de çok gerekli olduğu yer burasıdır.

Daimonik rehberliğinin sonuncu geçerlilik ölçütü, baş-

langıçtaki daimonik tanımımızda gizli olan sorudur: Önerilen davranış biçimi, bireyin bir tümlük olarak *bütünlenmesini* sağlar mı? Yaşamındaki kişiler arası anlamın genişlemesini –en azından potansiyel olarak– sağlar mı? Ya onun için önemli olan insanların yaşamında? İlgili bir ölçüt de, her değer yargısı için gerekli olan evrensellik ölçütüdür: Bu davranış biçimi, diğer insanlar (esas itibariyle tüm insanlık) tarafından benimsenirse, kişiler arası anlamın artmasını sağlar mı?

Daimonik diyalog içinde yaşantılanmadığında ne olduğunu görmek yardımcı olabilir. Bunun örnekleri savaş halindeki her ulusta görülebilir. Kişinin benliği ve grubu içinde yüzleşilmediğinde, daimonik düşmana *yansıtılır*. Güvenlik ve güç gereksinimleri olan bir ulus olarak değil, şeytanın kişileşmiş hali, iblis olarak görülür; kişinin *kendi* daimonik eğilimleri onun üzerine yerleştirilir. (Amerika’da bu, kendimizi, bir adaletsizlik, yoksulluk, günah ve zalimlik yuvası olan Avrupa’yı, Atlantik’in bu yakasında adaleti, iyiliği, zenginliği ve kardeş sevgisini somutlaştıran bir toplum kurmak içi bırakanlar olarak görme eğilimimizce kışkırtılır.) Her komünisti şeytan olarak görme, kendimizi Tanrıyla özdeşleştirme, savaşlara değil savaşım-lara katılma eğilimimiz de bunun sonucudur. Bu ülkede sırasıyla Rusları, Japonları ve şimdi de Vietkong’u, kötülüğün vücut bulmuş hali, her taşın altındaki komünist ya da Japon olarak gördük. Düşman kendimizde bastırduğumuz unsurların taşıyıcısı haline gelir. Rakiplerimizle savaşırken, yadsımış da olsak aslında kendimizle savaştığımızın farkına pek varmayız. Bu yansıtma, pazarlığı neredeyse imkansız hale getiren “hizbin” kendini üstün görme iddi-

asını gerektirir: Şeytanla pazarlık yapmak onu eşit saymaktır; o zaman esas itibariyle ona teslim olmuşsun demektir.

Savaş psikolojisinde bir sonraki adım *hayalin ve görüşün kısıtlamasıdır*. Hangi ulussa onun başkentinden, her biri bir öncekinden zayıf, insanların bir düzeyde inanmadıkları ama diğer bir düzeydeyse inanmak için bir kompoda birleştiği klişe ardına klişe çıkar. Daimonik saplantılarında katılışrlar. Bir çözüm tasarımları bile imkansızdır. Amaçlar, amaçlılıktan büyük bir mesafeyle ayrılır.

Bu süreç daimoniği tekrar *kişilikdışı* yapar. Tüm alanı denetimimizden çıkarır; daimonik en baştaki haline geriler – bilinçle bütünleşmemiş kör, bilinçdışı bir itme. Artık sadece doğanın aletleri değil, onun kör aletleri oluruz. Bu, uluslarda olduğu kadar nevrotiklerde de mevcut olan kısır döngü mekanizması tarafından kışkırtılır. Deneyimlerimizden öğrenmiyoruz; kendi çıkarlarımıza açıkça ters kararlar alıyoruz ve işe yaramadıklarında, kendimize zarar vererek aynı kararları tekrar alıyoruz. Daralmış görüş ve duyarlılığımızla, öğrenemeyen tarih öncesi dinazorlar gibi, dinozorca hareketlerimize bile kör, tekdüze bir biçimde ileriye doğru hareket ediyoruz.

## DAİMONİĞİN AŞAMALARI

Başlangıçta daimonu, öfkede ve sekste olduğu gibi bizi kendimizi ortaya koymaya sürükleyen kör bir itme olarak yaşıntılarız. Bu kör itme iki bakımdan özgündür: Birincisi, bebeğin daimoniği yaşıntılayışının *özgün* yoludur, ama aynı zamanda daimoniğin kaç yaşında olduğumuza bakmadan bizi bir anda çarpma yoludur. Bebeğin attığı ilk

çılgılık gerçekten de zengin bir simgedir: Yaşamın verdiği ilk şeye –onu dünyaya getiren doktorun sağ eliyle attığı şaplağa– yanıttır. Yaşama çılgılla başlamakla kalmam, ilk birkaç hafta için uyarılara tepkim rasgeledir. Öfkeden kudurabilir, beslenme gereksinimi ve ısrarıyla çırpınabilirim; Auden’ın deyimiyle bir “küçük diktatör” gibi davranabilirim. Fakat kısa bir süre sonra bazı ısrarların işe yaradığını, bazılarınınınsa yaramadığını keşfederim. Kör itkilerim dilediğimi alma bağlamında gitgide daha çok elenir; daimonik itkilere giderek uyum sağlamayı öğrenmenin uzun sürecine başlarım. Sosyal bir topluluğun içine doğarım ve bu cemaat olmadan birkaç saatten fazla hayatta kalamam, –Oedipus’un çoban tarafından bulunmasaydı, o dağ eteğinde fazla dayanamayacağı gibi– ancak birkaç ay hatta yıl, bu gerçeğin değerini bilemem. Başlarda itirazlarım ne kadar yüksek olursa olsun, bu anneye ve etrafımdaki diğerlerine gereksinim duyarım. Daimonik bu sosyal topluluk bağlamında meydana gelir. Ne ölçüde onlara saldırmak için, gereksinimlerime ve arzularıma boyun eğmeye zorlamak için onlara karşı kullanılacak; ne ölçüde ve ne zaman ortak bir iddia olarak kullanılacak?

Yetişkinler daimoniği kör bir itme, kendini ortaya koyma olarak yaşantılama eğilimini korurlar. Linç kalabalıklarında ve her türlü kitle şiddet olaylarında eylem yapılmadan önce çete ruhunu kışkırtmak gerekir. Kalabalıklarda duyduğumuz, tamamen korunmuşluğun rahatlığını veren güvenlik hissidir. Bireysel bilincimizi “grup zihniyeti”ne teslim ederiz; transın verdiği esirlik durumundaymış ya da hipnoz altındaymış gibi hissederiz. Birey uygarlığıyla ne kadar gurur duyarsa duysun, başkalarına yapılan şidde-

te ne kadar üzülsün, yine de bunu yapabilecek olduğunu kabul etmelidir; eğer etmiyorsa kişiliğinde önemli bir şey boğulmuş demektir. Kişinin kendini kalabalığa vermesinin çekiciliği bireysel bilinçsizlik heyecanında yatar – yabancılaşma yok, yalnızlık hissi yok, kişisel sorumluluğun yorucu yükü yok. Tüm bunlara “grup zihniyeti”, en alt ortak paydayı temsil eden o kurmaca evre tarafından el konur. Savaşın ve kitle ayaklanmalarının çekiciliğini –hatta bazen de o müthiş zevkini– oluşturan budur. Onlar bireysel kişisel daimonik sorumluluğumuzu bizim yerimize alırlar ve cümlemin “onlar”la başlaması da eylemi nasıl *adsız* kişilere devrettiğimizi gösterir. Bizimki gibi daimoniği bastıran bir toplumda bu durumlar verdikleri ilkel güvenlik duygusu için memnuniyetle karşılanırlar.

## DAİMONİK VE ADSIZ

Bu bizi daimon ile, Batılı modern insanın özel sorunu arasındaki ilişkiye, yani sürüye kapılmaya, *das Mann*'da kaybolmaya olan eğilime getirir. “Daimonik adsızlıktır” der Paul Ricoeur.<sup>3</sup> Kişilikdışı daimonik hepimizi adsız yapar – doğa, acımasız özartış yolunda benimle, doğanın ırkını sürdürmek için çiftleşen, çocuk doğuran ve kendini doğanın üreticisi olabilecek kadar hayatta tutan öfkeyi duyabilen bir başka aleti olan cahil köylü arasında bir ayrım yapmaz. Psikanalitik olarak konuşursak, bu daimoniğin id biçimidir.

Sanayileşmiş burjuva toplumumuzda insanın daimondan kaçınmasının en etkili yolu kendini sürüde kaybetmesidir. Bu daimoniği özellikle *yayan* tepkidir. Televizyonda aynı cinayet ve şiddet programlarını milyonlarca Amerika-

larla aynı anda izliyoruz ya da orduya katılıp kendimiz için değil ulusumuz ve “özgürlüğümüz” için öldürüyoruz. Bu uymacılık ve adsızlık, daimonik güdülerimizin tatminini sağlarken bizi onların sorumluluğunun yükünden kurtarır. Fakat aynı zamanda *daimoniğin kişilikdışı kalmasını* da sağlar. Daimonik güçleri bireysel bütünleşme için kullanışsız kılarlar; kişinin ödediği bedel, kendi becerilerini kendi özel yoluyla geliştirme fırsatını yitirmesidir.

Daimoniği kişilikdışılık yoluyla yaymanın ciddi ve yıkıcı etkileri vardır. New York şehrinde, tek odalı yerleşim yerleriyle ayrılmış adsız insanların birbirlerine sıklıkla şiddetli suçlarla ve uyuşturucu bağımlılığıyla bağlanmaları tuhaf karşılanmaz. New York'taki adsız bireyin *yalnuz* olduğundan değil: Her gün binlerce insan görür ve televizyon yoluyla tek kişilik odasına giren her ünlüyü tanır. Adlarını, gülümsemelerini, kişisel özelliklerini bilir; ünlüler onu katılmaya davet eden ve inceden inceye onun katıldığını varsayan “hepimiz dostuz” havasında dolanırlar. O hepsini tanır. Fakat *o hiçbir zaman tanınmaz*. Gülümsemesi görülmez; kişisel özellikleri kimse için önemli değildir; adı bilinmez. Hep diğer on binlerce adsız yabancıнын metroda ittikleri yabancı olarak kalır. Bunun içinde derinden kişisizleştiren bir trajedi vardır. Yehova'nın kullarına verebileceği en ağır ceza adlarını yok etmektir. “Adları” der Yehova, “yaşayanların kitabından silinecektir”.<sup>4</sup>

Bu adsız adamın hiç tanınmamışlığı, bu tek başlılık, daha sonra daimonik cinnet haline gelebilecek yalnızlığa dönüşür. Çünkü kendinden şüphe edişleri –“kimseyi etkilemediğim için gerçekten yaşamıyorum”– içini kemirir; gizli ve sinsî bir yalnızlıkta yaşar ve soluk alır ve yürür.



Bir silah alıp onu yoldan geçen –onun için adsız– birinin üzerinde denemesi şaşırtıcı değildir. Sokaklardaki, toplulukları için adsız rakamlardan ibaret genç adamların kendilerini ortaya koymak için çete oluşturup şiddetli saldırılarda bulunmaları da şaşırtıcı değildir.

Yalnızlık ve onun üvey çocuğu olan yabancılaşma daimonik cinnetin biçimleri olabilirler. Kendimizi kişilikdışı daimoniğe teslim etmek bizi yine kişilikdışı bir adsızlığa iter; doğanın tüm amaçlarına çoğunlukla şiddet anlamına gelen en alt ortak paydada hizmet ederiz.

Kişilikdışı daimoniğin başka bir biçimi de toplumun bu gereksinimin en azından bir kısmını normal olarak dışavurmasıdır. Bu, karnavallar ve maskeli balolar gibi tuhaf olgularıdır. İşte size daimonikten büyülenmenin adsızlıkla kibarlaştırılması; dans için bizi kavrayan veya kavradığımız kişinin gözlerinin kime ait olduğunu bilmeyiz. Kişisel davranışlarımızı denetlemenin –çoğu zaman yorucu– ebedi sorumluluğundan o an için kurtuluruz. Maskeli balo, karnaval ve *Faşing*, toplumun bize adsızlıkta geçici olarak daimoniğe dönme izni verdiği biçimlerdir. Akdeniz ülkelerinde yaşarkenki deneyimlerimde anımsadığım kadarıyla, Büyük Perhiz'den önceki karnavallar kişinin rahatlaması için önemli ve zevkli çarelerdi; Dionysiak festivallerin eski çağ Atinalılarına sağladığı gibi bir boşalma gerçekleştirelerdi. Daimoniğin kültürel biçimi şiddet dürtülerini adeta geri çeker. Geçici olması, cemaatçe onaylanması ve herkesin katılması, bu coşkunluğun heyecan verici zevki için çok önemlidir. Daimoniğin özgür coşkunluk vahaları olan bu maskeli balolar yalnızca cemaat boşalması ve sosyal onay bağlamlarında var olabilirler.

Hem bebeğin gelişiminde hem de yetişkinin her anlık deneyiminde, kişilik dışından sonraki aşama, daimoniği kişisel yapmaktır. İnsan olmak, adsızla kişisel arasındaki sınırda var olmak demektir. Daimoniği yönlendirebilirsek daha çok bireyselleşebiliriz; yayılmasına izin verirsek adsızlaşırız. İnsanın ödevi, bilincinin derinleşmesi ve gelişmesi sayesinde daimoniği kendine katmaktır. Adsız kişisel yapmak, daimoniğin kişiyi adsızlığa sürüklenme eğilimine karşı durmayı gerektirir. Bu, otomatik uyarım ve tepki zincirini kırma yeteneğimizi büyütme anlamına gelir; o zaman neye tepki verip neye vermeyeceğimizi bir ölçüde seçebiliriz. Aile eğitimi katıysa ya da onunla ilişkili travmatik deneyimler varsa, daimonik dürtünün tümünün önü tıkanabilir. *Hiç* cinsel his duyulmaz veya bazı evlerde kızgınlık *asla* gösterilmez; böylece daha sonraki daimon cinnetine –ve son patlamaya– zemin hazırlanır. Çünkü bu dürtüler uyumaz; ve olumlu olarak ifade edilemezlerse patlarlar ya da kişinin veya grubun düşmanı kimse ona yansıtılırlar. Buradaki ustalık, iradelerimizin “endişenin soluk gölgesiyle bozulup bir girişim olmaktan çıkmasına adlarının” izin vermeden, kendiliğindenliğimizi yok etmeden, daimonik kuvvetle bütünleşmektedir. Bu, sözünü ettiğim yeni bilinç boyutunda mümkündür.

Böylece daimonik, merkezimi oluşturan, bu bakımdan bireyselleştiren özel yapı, kişisel daimon olur. Sokrates gibi böylesine gelişmiş bir bireyde daimonun nasıl iç rehber olarak duyulduğunu artık anlayabiliriz; varlık Sokrates’in, katıldığı tam Varlık ile olan ilişkinin sesidir.

Daimoniği değerlendirmenin ussal ölçütleri *olduğunun* farkına varsak da, merkezi ve en şaşırtıcı meseleyi, daimo-

niği tamamen ussal yapmanın imkansız olduğunu unutmalıyız. Daimonik her zaman aynı anda potansiyel olarak hem yaratıcı hem yıkıcı oluşunun meydana getirdiği paradoksla nitelenecektir. Modern psikoterapinin karşı karşıya olduğu en önemli soru budur ve de geleceği en fazla etkileyecek olan; çünkü terapinin başarısının devamı ve varlığını sürdürmesi buna bağlıdır. Çoğu terapistin isteyerek veya istemeyerek yaptığı gibi, hastanın topluma uymasına yardımcı olarak, onun için daha iyi olduğunu düşündüğümüz bazı “alışkanlıkları” sunarak veya kültüre uyması için onu baştan yaratarak daimonik ikileminden sakınmaya çalışırsak, kaçınılmaz bir biçimde onu kullanmış oluruz. Rilke böylece haklı çıkar: Şeytanlarını teslim ederse meleklerini de yitirecektir.

Erosun bir parçası olan ve hem aşkın hem iradenin altında yatan daimonik, bizi sürekli ikilemlere atarak bilinçimize atsineklığı yapar. Psikoterapide aradığımız bilinç derinleşmesi ve genişlemesi bu ikilemlerin çözümlerinden değil –ki zaten imkansızdır– bizi daha yüksek bir kişisel ve kişiler arası bütünleşme düzeyine yükseltecek biçimde onlarla yüzleşmekten ibarettir.

## **DAİMONİK VE BİLGİ**

Bilgi, daimoniğin bir başka dışavurumudur. Çoğu insanın zihninde fizikçiyi veya psikiyatrı veya psikoloğu çevreleyen mistik hava hem saygıdan hem kuşkudan oluşur. Bilgi edinmenin kişiye diğer insanlar üzerinde daimonik silah verdiği, yalnızca ilkel insanların değil tarih boyunca tüm insanların inandığı, çağlar kadar eski bir olgunun çağdaş biçimidir. Sizinle ya da dünyanızla ilgili özel bir bil-

gim varsa sizin üzerinizde gücüm vardır. Bu bir şeyin nasıl çalıştığını benim bilmem ve sizin bilmemeniz kadar basit bir gerçek olabilir; ama temelde çok daha karmaşıktır: Her zaman bu bilginin bana özel bir sihirli güç verdiği ilkel inancına katılımın kenarında dolaşır. Psikiyatlara, psikologlara ve özellikle psikanalistlere (ki Freud'un deyimine göre demonlara meydan okumak zorundadırlar ve yara bere almadan kurtulmaları mucizedir) olan bu düşmanlığın bir kısmı bu derin korkudan doğar. Çoğu insana göre bu mesleklerdeki insanlarda, değerlerinde olmayan bir ölüm ve yaşam bilgisi vardır. Bu nedenle, onları bir gün Tanrı gibi görüp onlara sarılma, bir gün sonra nefret edilen şeytanlar gibi görüp onlarla savaşıma eğilimi vardır.

Bilgi aynı zamanda özgürlük ve güvenlik kaynağımızdır. "Gerçek sizi özgür kılacak."<sup>5</sup> Fakat bilgi kazanmaya yaptığımız vurguda, bunun tek yönlü bir sokak olduğunu varsaydık; ne kadar çok bilgi, o kadar iyi; ve bilginin bu değişken çift niteliğini, yani aynı zamanda tehlikeli oluşunu unuttuk. Bugünlerde bilginin güç, güvenlik, parasal başarı ve benzerlerini getirdiğini o kadar çok duyuyoruz ki, bilgi edinme için kullanılan "apprehend" sözcüğünün "apprehension" olduğunda dehşet anlamına da geldiğini görmezden geliyoruz. *Webster's* sözlüğüne baktığımızda, apprehend'in "algılamak, anlamını kavramak, anlayarak ele geçirmek" tanımlarını buluruz ve bir sonraki anlam "kaygıyla, dehşetle, korkuyla beklemek"tir. Aynısı "apprehension" için de geçerlidir: İlk anlam "zihnin kavraması"nın ardından "gelecek kötülüğe duyulan kuşku veya korku" anlamı gelir.<sup>6</sup>

Bilgi ve daimonik arasındaki ilişkinin dilimizin kuma-

şına işlenmiş olması tesadüf olamaz. “Bilmek ne kadar tehlikelidir” diyebiliriz Oedipus’la birlikte, “ama yine de bilmeliyim”. Bilmek tehlikelidir, ama bilmemek daha tehlikelidir.

Bunu en azından unutmayı göze alabilen, psikanalistir. Hastalar tedaviye kendileri hakkındaki açıklamalara görünürde kucak açarak gelirler. Buna kanan terapistin vay haline! Direncin ve bastırmanın tüm anlamı, benliğe dair açıklamalara eşlik eden kaygı ve acıya tanıklık eder. Hastanın seanslara para ödemesinin iyi olmasının bir nedeni budur; para ödediğinde çok fazla almıyorsa, ona bedava verildiğinde neredeyse hiçbir şey almayacaktır! Bu bize direnç ve bastırma kavramlarına yeni bir bakış açısı kazandırır – bu kavramlar, insandaki o kaçılmaz kendi hakkındaki gerçeklerden saklanma gereksinimini açığa çıkarırlar. Bu daimi tartışmalı bir sorudur: *İnsan kendisi hakkında ne kadar bilgiye dayanabilir?*

Oedipus kendi hakkında bilgi edinen ve bunun en ağır bedelini ödeyen insanın ilk örneğidir. Oedipus, bilginin tehdit edici niteliğinin oldukça farkındadır: “Ah, duymaktan korkuyorum” diye haykırır, “ama yine de duymalıyım”. Tiresias onu aramaması için ikna etmeye çalışır: “Bilmekten hiçbir iyilik gelmediğinde bilmek ne fenadır.” Oyundaki mesele şudur, Oedipus ne yaptığını bilsin mi? Oedipus kim olduğunu ve kökenini bilsin mi? Herkesin bu işleri gerçekte olmasa da hayallerinde –ve ulusunun sağladığı savaş ve örgütlü şiddet sayesinde vekaleten gerçekte– yaptıklarını söylemek için Freud olmak gerekmez. Aslında Oedipus ile insanlık arasındaki tek fark, Oedipus’un tüm aksine ikna girişimlerine rağmen yaptığıyla yüzleş-

mesi ve onu kabullenmesidir. Oedipus'un karısı Jocasta bile karanlıkta kalmasının en iyisi olduğuna dair görüş birliğine katılır; bununla genel bir yaşam ilkesini kastettiğini göstertmek için, tüm falcılara ve mitlerle uğraşıp daimonikliği ciddiye alanlara saldırır: "Bu hilenin bir parçası olma" diye rica eder kocasından; rüyalar ciddiye alınmamalıdır ve "insan gibi düşünmeden yaşamak" en iyisidir. Sonunda gerçeği anlayınca (Oedipus'a kökenini aramamasını öğütlediğinde bunu bilmediğini unutmamak gerekir) umutsuzca kocasına seslenir: "Tanrı seni kim olduğun bilgisinden korusun!"

Fakat Oedipus, Tiresias'ın, karısının, Tanrının veya herhangi birinin kendisi hakkındaki bilgilerle arasına girmesine izin vermediği için bir kahramandır. Kahramandır çünkü kendi gerçeğiyle yüzleşen insandır. Acıyla haykırıyor da değildir – defalarca haykırır. Fakat yineler, "tamamını bilmeden durmayacağım". Sahte kahramanların "tarlada yatarken bacaklarımdan zalim prangaları çıkaran adama lanet yağdırmayacağımı" da bilir. Ona bu kaderi getiren çocukluğu lanetlese de, onunla doğrudan yüzleşir ve bu süreçte kendini yok eder: Nispeten mutlu ve başarılı bir kral, Colonus'a sürülen kör, huysuz ve yaşlı bir adama dönüşür. *Ama bilir*. Dikkat edilmelidir ki, tüm yıkıcı olasılıklarıyla bu bilme cesareti, sfenks bilmecesini çözen, *insanın ne olduğunu bilen* kişide bulunur.

Çağlar boyunca insanlar mitler aracılığıyla birbirlerine bilgiyle daimonik arasındaki ilişkiyi anlatmaya çalıştılar. Goethe'nin *Faust*'unda, kahramanın onu sarıp sarmalayan öyle bir bilgi elde etme dürtüsü vardır ki ruhunu Mephistopheles'e satar ve bu bedeli hafif sayar. Bu da Goet-

he'nin ve mitin, böylesine sonsuz bir bilgi tutkusuna boyun eğmenin zaten şeytanın dünyasından olmak olduğunu söyleme yoludur. Adem ve Havva cennetten kovulmuştur, çünkü iyi ve kötünün ağacından yedikleri için artık *bilgiye* sahiptirler ve bu onları tanrılar gibi ölümsüz kılar. Mit insan bilincinin doğumunu resmeder ve bilincin daimoniği de beraberinde getirdiğini belirtir. Prometheus mitinin de benzer bir anlamı vardır: Tanrının kültürel sanatları insanlara açması –ki dil bunun merkezidir– kendini diğer tanrılara düşman kılmasına ve bitmeyen işkenceye uğraması ile eşanlamlıdır.

Demek istediğim, daimonik ne kadar iyi tanınırsa, bilgiyi de kendi iyiliğimiz ve insanlığın iyiliği için o derece çok kullanabileceğimizeyizdir.

## DAİMONİĞİ ADLANDIRMA

Şimdi de bilginin daimonikle ilişkisindeki rolünün olumlu, iyileştirici yanına geliyoruz. “Başlangıçta söz vardı” ve sözün her zaman daimonikle büyüleyici ve karmaşık bir ilişkisi olmuştur. Alkoliğin sorununu, ne olduğu dışında her şekilde adlandırarak ondan kaçma eğiliminden yola çıkan William James, bu bölümün başında alıntılanan özlü sözünde, onun veya başka bir hastanın kendi sorunu için doğru ismi kullanmasının iyileştirici etkisinden söz eder. “Doğru *adı* zihninde tereddütsüz bir biçimde var etmeyi başarma çabası, onu kurtaracak olan ahlaki eylem oluverir”.<sup>7</sup>

Geleneksel olarak insanın daimoniği yenmesinin yolu onu adlandırmaktır. Bu yolla insan önceleri yalnızca tehditkar bir *kişilik dışı kaos* olandan *kişisel anlam* çıkarır.

Demonu kovmak için onun adını bilmenin tarihteki önemini anımsamamız yeterlidir. Yeni Ahit'te İsa "Şeytan!" ya da "Lejyon!" ya da uygun olduğu varsayılan bir isim söyler ve şeytan ya da şeytanlar çarpılan zavallıyı anında terk ederler. Ortaçağda şeytan çıkarmada başarılı olan rahipler, kötü ruhları kovmak için ağza alınması yeterli olan demonun adını bulanlardı.

Adlar kutsaldır. Adlandırma, kişiye diğer insan ya da şey üzerinde bir güç kazandırır. Tekvin'de Tanrı insana havanlara ad koyma sorumluluğunu verir. Eski İsrail'de Yahudilerin Tanrının adını anmaları yasaktı: Yahweh veya Yehova "adsız" anlamına gelir ve adını kullanmadan Tanrıdan söz etme aracıdır.

Klinik çalışmalarında, sözcüklerin, adlandırma yasağında örneklenen bu özel gücünün, yazar tıkanması klinik sorununda önemli bir payı olduğu inancına ulaştım. Tüm kültürlerde temel bir çelişki vardır: Sözcükler insanı doğanın geri kalanından ayırandır ve sözcükler onu kullanmaya cesaret edenler için tehlikelidir. Terapideki yazarlar "Bunu yazarsam öldürülürüm!" diye haykırabilirler. Yahudi geleneğinde, Talmud çalışmalarında da görüldüğü gibi, sözcüklerin özel anlam taşıyıcıları olduğu vurgulanır. Belki de yazar tıkanması Yahudi geleneğinde yetmişmiş olanları daha çok tehdit ediyordur.

Daimonikle adların önemi arasındaki mücadelenin en eski ve en ilginç öykülerinden biri, Tekvin'in 32. bölümünde Yakup'un "melek"le karşılaşmasıdır. Buna neden olan Yakup ve kardeşi Ays'ın arasındaki düşmanlıktır: Yakup kardeşinin dört yüz adamıyla geldiğini duymuştu. Bunun içinde kardeşler arasındaki sevgi-nefret kararsızlığı



sorununu buluruz. İrade sorunu da vardır – ertesı gün yenileceğinden emin olan Yakup teslim olmaya hazırdı. Bu irade sorunu suçluluk duygularıyla daha da şiddetlenmişti – Yakup yıllar önce Ays'ın büyük evlat hakkını hıleyle elinden almıştı. Öykü suçluluk ve kaygının –Yakup “çok korkuyor ve sıkılıyordu”– daimonikle çatışmaya neden sebep olduğunu örnekler. Çatışma aydınlık ve karanlık insan açısından da düşünülebilir: Tohum saçan çiftçi Yakup'la karşılaştırıldığında, Ays “karanlık”tı, saçı sakalı birbirine karışmıştı ve dağ adamıydı, avcıydı, yabancıydı.

Böylece Yakup o gece karılarını ve çocuklarını nehrin bir tarafında bıraktı ve düşünmek, ertesı gün onu bekleyen önemli sınav için kendini toplamamak üzere diğer tarafa geçti. Tekvin'in belirttiğine göre orada “bütün gece bir adamla güreşti”. Bu tür olaylarda olduğu gibi düşmanın kimliği belirsizdir. Güreştiği *öznel* bir önyargısı mıydı; fantezi miydi, korku mu? Ya da –daha *nesnel* söylemek gerekirse– kaderin bir yönü veya kaçınılmaz ölüm gibi Yakup'un neden olmadığı ama yaşamın ona dayattığı ve hesaplaşması gereken bir olay mıydı? Şüphesiz her ikisidir.

Fakat öyküde düşmanın kimliği cazip bir biçimde belirsizdir. En başta “insan” diye tanımlansa da, bazı yorumcular onun başmelek Mikail olduğunu düşünürler. Hosea'nın kitabının sonlarında aynı olayı anlatan bir bölüm vardır ve bu varlığa koşut olarak *Malak* ve *Elohim* sözcükleri kullanılır.<sup>8</sup> Birincisinin ana anlamı haberci, ikincisinin de Tanrıdır (veya tanrılar). İbranicede bu ilk “daimonlar” (kendi terimimi kullanabilirsem) genellikle kimliğini belirli bir olayla bağından alan belirsiz durumdaki varlıklar

anlamına gelirler. Bu da böyle olmalıdır; daimoniğin insanın önemli bir olayla ilişkisinden oluştuğu varsayılmalıdır.

Fakat bir şey kesindir: Bu olayı okurken “insan” kimliğinin giderek Tanrıya daha çok benzediğini görüyoruz, ta ki mücadelenin sonuna doğru düşmana “Tanrı” denilinceye kadar. Bu insan-tanrı, hem ölümlülüğe hem ölümsüzlüğe katılan Yunanlı yarıtanrı Eros’un “orta yerdeki” konumundadır.

Bu daimon, Yakup’u güreşte yenemeyeceğini gördüğünde onu uyluğundan vurarak sakatladı. Ama Yakup dayandı. Sonunda daimon yalvardı, “gün doğuyor, bırak gideyim”. Yakup yanıt verdi: “Beni kutsamazsan seni bırakmayacağım!” Tanrının onu kutsamaya *tenezzül edip etmeyeceğini* sormayan ısrarcı, ırkının babası Yakup, kutsanma için *yalvarmıyordu, emrediyordu*. Şimdi isimlerin ne kadar önemli rolü olduğunu gözlemliyoruz! Daimon “Adın ne?” diye sorar ve “Yakup” yanıtını aldığı anda, “Adın bundan böyle Yakup değil İsrail olacak, çünkü Tanrıyla ve insanla çekiştin ve üstün geldin” der. Kibarlığa ve adaba, bu an gibi önemli meselelerde yer vermeyen Yakup, “lütfen bana adını söyle” der. Düşmanın daimonik yapısı, soruyu tersine çevirip kimliğini hâlâ belirsiz kılışında öne çıkar: “Niçin adımı soruyorsun?” Ve sonra Yakup’u kutsar. Daimonikle mücadelesinde şekillenen Yakup’un yeni kişiliği, Tanrıyla çekişen anlamına gelen İsrail yeni adıyla mühürlenir.<sup>9</sup>

Yakup olay yerini terk etmeden önce, adların ve daimoniğin önemini bir kez daha gösterir. Karşılaşmanın olduğu yerin *adını* değiştirir: “Ve Yakup o yerin adını Peniel koydu, çünkü Tanrıyı yüz yüze gördüm ve canım sağ kaldı.”

(Tekvin 32:30) Bu yine daimoniğin bizim üzerimizde nasıl bir iddiayla güç oluşturduğunu gösterir; eski İbrani inancına göre Tanrıyı görmek ölmek demektir. Yakup bu geleneği yarar; ısrarı sayesinde yalnızca Tanrıyı görmekle kalmaz, onunla güreşir ve yaşar.

Daimonu, insanın, kökü aynı zamanda nesnel dünyada olan, bilinçdışının içindeki kuvvetlerle mücadelesi olarak düşünürsek, Yakup'un Ays ile mücadelesinin eli kulağında dayken bu çatışmanın nasıl yüzeye yaklaşabildiğini, Yakup için nasıl daha çok ilgi gerektiren ve daha hazır hale gelebildiğini anlayabiliriz. Daimonik içsel bir sorunla mücadele ederken ortaya çıkmaya meyillidir; bilinçdışı boyutları yüzeye dinlenebilecek kadar yakın bir yere getiren çatışmadır. Çatışma insanın içinde bir yön değişimini, *Geştal*'ta bir dönüşüm gereksinimini önceden varsayar; insan adeta yeni bir hayat için çabalar. Bu yaratıcılık kanallarını açar.

Yakup dini anlamda yaratıcı insanın ilk örneğidir; ancak aynı ressam ve yazarlar için de geçerlidir. André Maurois bize, "kişinin kendini yazıda ifade etme gereksinimi, yaşama uyumsuzluktan veya eylemle çözemediği (...) içsel bir çatışmadan kaynaklanır" der.<sup>10</sup> Hiçbir yazar sorununa yanıt bulduğuna dair yazmaz; daha çok sorunu olduğuna ve çare *istediğine* dair yazar. Çare çözümden oluşmaz. *Yazarın sorunuyla güreşmesi sayesinde, daha derin ve daha geniş bir bilinç boyutuna taşınmasından oluşur.* Bir sorundan dolayı yaratırız; yazar ve ressam yanıt sunmaz, içinde işe yaramaya –aramaya, bulmaya ve yenilmemeye– çalışan şeyin deneyimi olarak yaratır. Resim veya kitap yoluyla dünyaya yapılan katkı, araştırmanın sürecidir.

Fakat öykünün son bir kafa karıştırıcı yönü vardır – Yakup sakatlanmıştır. Öykü olay yerinden topallayarak uzaklaştığını söyler; artık sakattır. Cinsel ilişkiyle olan benzerlik yeterince açıktır; Yakup uyluğundan vurulmuştur. Orgazmda acı ve esriklik karışımı vardır; belin ortasından bir şey koparılmış gibi hissedilen bir kendini veriştir. Fakat bu geniş olarak yaratıcı deneyimin tümüne gönderme yapar ve de ister sanatta, ister düşüncede, ister ahlakta –ya da Yakup’un durumunda– dinde olsun, yaratıcı anın o tuhaf ve yorucu yönüne; yaratıcı deneyimin insanın tüm benliğini içine çeken, gösterebileceğini düşünmediği bir çabayı ve bilinç düzeyini gerektiren ve onu sakat bırakan yönüne... Birey yaratıcı işi, büyük ölçüde rahatlamış ve daha insan –ama *sakat*– olarak tamamlar. Yıllarca süren hırpalayıcı bir işten sonra sıklıkla “bir daha asla aynı olmayacağım” cümlesini duyarız. Bu, mücadeleden sonraki ağrıdır, nevrotik ya da şizofrenik krizin yakınlığıdır, insan güreşten sonra aynı anda daha insan olabilse de. Van Gogh sakattı, Nietzsche sakattı, Kierkegaard sakattı. Bu yaratıcı insanın yaşadığı yüksek bilincin bıçak kadar keskin kenarının tehlikesidir. Hiçbir insan Tanrıyı görüp de yaşayamaz; fakat Yakup Tanrıyı görmüştü –buna mecburdu– ve yaşadıysa da sakat kaldı. Bu bilinç paradoksudur. İnsan ne kadar öz farkındalığa dayanabilir? Yaratıcılık kişiyi bilincin sınırlarına götürüp *onu daha öteye iter* mi? Bu insan yeteneğinin ötesinde bir çaba ve cesaret gerektirir mi? Ama bilincin sınırlarını, Amerika’nın ilk kaşifleri gibi takip edenler şehirler kurup orada yaşasınlar diye geriye de itmez mi? Sır budur. En net açıklama, bireyin yaratıcı eylemde çocuk masumiyetinden ya da Adem ve Havva’nın bakir

durumlarından uzaklaşması gibi görünüyor. “Temel” ve “varoluşsal” arasındaki boşluk şimdi daha da büyür. Thomas Wolfe’un *You Can’t Go Home Again* başlığındaki bilgelik, onun (yaratıcı insanın) benliğinde daha derin yazılmıştır.

Tam bir yaratıcı eylem için gerekli olan yüksek bilinçte –Blake, Nietzsche, Kierkegaard, Ibsen, Tillich ve Tanrı’nın konumuna meydan okuyan diğerlerinin durumunda olduğu gibi– şizofreni ve yaratıcı eylem el eledir ve birey birinden diğerine gidip gelebilir. Hikayenin tümü, “Tanrıyla ve insanla mücadele eden ve üstün gelen” kişinin gözlerinde görülebilir. Kendini ortaya koyma, kendini adama o sınıra gitmek için bile gereklidir ve gerçek bir kendini gerçekleştirme yaşansa da, kişi bu süreçte sakat da kalmıştır.

## DAİMONİĞİ TERAPİDE ADLANDIRMA

Daimoniği adlandırmayla, çağdaş tıbbi ve psikolojik terapideki adlandırma gücü arasında açık ve ilginç bir benzerlik vardır. Bir şekilde herkes, can sıkıcı bir hastalıkla doktora gittiğinde ve doktor ona bir *ad* verdiğinde nasıl rahatladığının farkına varmıştır. Virüs ya da mikrop için bir ad, hastalık süreci için bir ad; böylece doktor bu ad üzerinden hastalığı dair bir ya da iki cümle söyleyebilir.

Bu olguda doktorun hızlı bir tedavi öngörebilip öngöremeyeceğinden çok daha derin şeyler olmaktadır. Ya da herhangi bir tedavi. Yıllar önce haftalarca süren belirsiz bir hastalıktan sonra biz uzmandan hastalığının verem olduğunu öğrendim. *Bunun tıbbın o günlerde tedavi için yapabileceği hiçbir şey olmadığı anlamına geldiğinin tama-*

*men farkında olsam da* hatırladığım kadarıyla belirgin bir biçimde rahatlamıştım. Okurun aklından bir dizi açıklama geçecektir. Beni sorumluluktan kurutulduğum için memnun olmakla suçlayacaktır; kendini vereceği bir doktor yetkesi olduğunda her hastanın yatışacağını söyleyecektir; hastalığı adlandırmanın onun gizemini yok ettiğini söyleyecektir. Fakat bu açıklamalar kesinlikle fazla basittir. Sonuncusu bile –adlandırmanın gizemi azalttığı– biraz düşünlüğünde bir yanılsama olarak görülecektir: Benim için bakteri de virüs de mikrop da hâlâ bir sırdır ve verem basili o zaman doktor için de bir sırdı.

Rahatlama daha çok, *daimonik hastalık dünyasıyla adlar yoluyla yüzleşme eyleminden* gelir. Doktor ve ben birbirimize uyarız, o bu arafta benden daha çok ad bilir ve böylece teknik olarak benim cehennem rehberimdir. Tanı\* bir yandan rahatsızlık veren demonu çağırmanın modern biçimi olarak da düşünülebilir. Hastalık hakkındaki ussal bilginin önemli olmadığından değil; fakat bana verilen ussal verilerin toplamı, bilginin kendisinden daha önemli bir şey oluşturur. Benim için yeni bir yaşam biçimine dönüşümün bir simgesi olur. Adlar bu daimonik hastalık durumu karşısında alacağım belirli bir tavrın simgeleridir; hastalık bana yaşamımı yönlendirme ve düzenleme yolu gösterecek bir miti (tam bir yaşam yapısı) anlatır. Bu iki haftalık soğuk algınlığında da on iki yıllık veremde de aynıdır; mesele zamanın *niceliği* değildir. Yaşam niteliğidir. Kısaca, özümsemediğim imge, daimoniği hastalığın doğal sürecinde gösteren mitle olan temasıyla değişir. Hastalığı ye-

\* Ç.N. İngilizcesi “diagnosis” (sözcük anlamı “iyice bilmek” olan *dia-gignoskein*’den gelir)

nersem, kısmi olarak yeni bir varlık olurum ve yeni bir ce-  
maate kabul edilip yeni bir ad alabilirim.<sup>11</sup>

Bu olgunun psikoterapiye olan benzerliği, tıbbi olan benzerliğinden daha yakındır. Allen Wheelis gibi birçok terapist, görevlerinin “bilinçdışı” *adlandırılmak* olduğundan söz ederler. Her terapist, neredeyse her saat, psikolojik “kompleks” veya yapı adlarının hasta üzerindeki garip gücünden etkileniyordur. Terapist hastanın “ilk sahne” anılarından korktuğunu, veya hastada “ters Oedipus” olduğunu, veya onun “içedönük” ya da “dışadönük” olduğunu ya da onda “aşağılık kompleksi” olduğunu, veya “aktarım” nedeniyle patronuna kızgın olduğunu, veya o sabah konuşmamasının nedeninin “direnc” olduğunu ileri sürerse –terapist bu parolaların herhangi birini ileri sürerse– sözcüklerin kendilerinin hastaya nasıl yardım eder *göründüğü* hayret vericidir. Rahatlar ve sanki değerli bir şey almış gibi davranır. Gerçekten de insan, psikanalizi ve herhangi bir tür terapiyi, hasta sihirli gibi görünen sözcükleri duymak için para öder ve birkaç esrarengiz sözcük duyarsa parasının buna değdiğini düşünür diyerek alaya alabilir. Bu rahatlatma, sözcüklerin “sihri”nin özelliklerini *içerir* gibidir. Fakat bu –psikanaliz düşmanlarının hazırlayacağı kolay bir güçsüz hedef– bir terapi taşlamasıdır ve hiçbir şekilde gerçek terapi değildir.

Hastanın yaşadığı rahatlamamanın, “adlandırma”nın onu suçlanmaktan kurtardığı gerçeğinden dolayı olduğu tartışılmıştır; teknik bir süreci suçlayarak onu sorumluluktan kurtarır; o değil “bilinçdışı” yapıyordur. Bunda bir miktar nesnel gerçeklik vardır. Çoğu hasta yanlış şeyler için gereğinden fazla sorumluluk üstlenir ve yapabilecekleri şeyler

için yeterli sorumluluğu almaz. Dahası, olumlu yönden bakarsak, adlandırma hastayı büyük bir hareket olan “bilim”e bağlı hissettirir; aynı zamanda, birçok insan onunla aynı sorunu taşıdığı için artık yalnız değildir. Adlandırma hastaya, terapistin onunla ilgilendiğini ve arafta ona rehberlik etmeye hazır olduğuna dair güven verir. Sorunu adlandırmak terapistin “sorunun bilinebilir, nedenleri vardır; dışında durup ona bakabilirsin” deyişine eşdeğerdir.

Fakat tedavi sürecinin en büyük tehlikesi tam da burada yatar; adlandırmanın hasta tarafından değişime bir yardımcı olarak değil, onun yerine kullanılabileceği... Uzak durup, tanılardan, etiketlerden, belirtilerden konuşarak geçici bir güven elde edebilir ve sonra hareketlerinde, sevmeye irade kullanma gerekliliğinden kurtulabilir. Bu, modern insanın merkezi savunmasıyla, yani düşünselleştirmeyle –sözcükleri hisler ve deneyim yerine kullanmayla– elbirliği yapar. Sözcük her zaman daimiği açığa vurmakla birlikte onun *üstünü örtme* tehlikesinin kenarında gezer.

Lobotomi dahil olmak üzere diğer terapi biçimleri de daimiği “çıkarabilir”. Dr. Jan Frank, lobotomi öncesi ve sonrası incelediği 300 hastayla yaptığı çalışmayla dokunaklı bir örnek verir. “Hastalarımın biri” diye yazar, “Şizofrenik bir doktor, ameliyattan önce meydanda vahşi hayvanlarla çevrelendiği, tekrar eden bir kabustan şikayet ediyordu. Lobotomiden sonra rüya aslanları artık kükremiyor ve korkmuyorlar, sessizce uzaklaşıyorlardı”.<sup>12</sup> Bunu okuduktan hemen sonra, sessizce uzaklaşmanın bu insanın yaşamında değerli bir şey olabileceği ve o nedenle şimdi daha yoksul olduğu hissi duyduğunu anladığımda, belirsiz



bir rahatsızlığın farkına vardım.

Daimoniği uyuşturduğunda, onu sakinleştirdiğinde ya da diğer biçimlerde onunla doğrudan yüzleşmeyi beceremediğinde, terapi başarı kazanmış değil, kaybetmiş demektir. Öç alma tanrıçaları veya daimonlar, Aiskhylos'un *Oresteia*'sında "uyku bozucular" olarak adlandırılırlar. Oyunda Orestes'i, annesini öldürdükten sonra geçici deliliğe sürüklerler. Fakat durup bir düşünelim: Orestes cinayetten sonraki ay iyi bir uyku çekmiş olsaydı, çok önemli bir şey kaybolmuş olurdu. Uyku, üçlemenin son oyunu *Eumenides*'te olduğu gibi, ancak kader-suçluluk-kişisel-sorumluluk örüntüsü işlenip yeniden bütünleştiği zaman mümkündür.

Orestes jüri tarafından suçsuz bulununca, Apollon öç alma tanrıçalarının –kızgınlığın, intikamın ve öcün simgesel ruhları olan daimonların– ıslah edilmelerini talep eder. Apollon oldukça saygın akılcılığın temsilcisi olarak konuşur; mantıksal dengeye, kabul edilmiş biçimlere ve uygar denetime göre yaşar. İnsanlara gece işkence eden, ne uymalarına ne dinlenmelerine izin veren bu ilkel, arkaik öç alma tanrıçalarının –böyle bir şey varsa, akıldışı id'in sözcülerinin– ülkeden temelli sürülmelerini savunur.

Fakat Apollon'un görmediği ve Athena'nın farkına varamamak zorunda kaldığı, Apollon'un düşünsel ayrıklığında, öç alma tanrıçalarının ilkel öfkelerinde olduğu kadar zalim ve acımasız olabildiğidir. Kendi benliğinde zıt kutupları uzlaştırabilen Athena ("hiçbir annenin... [onu] doğurmadığı" gerçeğiyle simgelenir)<sup>13</sup>, Apollon'u reddederken daha büyük bir akli savunur:

Bunların yine de bir işi var. Onları kenara atamayız, ve olayın gidişatına göre kazanamazlarsa, çözümlerin zehri toprağa karışacak ve ülkemizi ölüme götürecektir. İşte ikilem. Kalmalarına izin de versem onları kovsam da, zor olacak ve can yakacak.<sup>14</sup>

Athena, Viktorya döneminde Freud'un gösterdiği psikoterapötik bir içgörüyü, günümüzde maalesef hâlâ öğrenilmemiş bir dersi dile getirir: Daimoniği bastırırsak bu güçlerin bizi "hasta etmek" için geri döndüklerini göreceğiz; kalmalarına izin verirsek de, onları bütünleştirmek, kişilik dışı gücün altında kalmamak için yeni bir bilinç boyutuyla mücadele etmek zorunda kalacağız ve (psikoterapist odasına asmak için ne kadar hoş ve dürüst bir özdeyiş!) *her iki şekil de acıtacak.*

Fakat bu oyunda daimonu kabullenmek, insan anlayışının ve merhametinin gelişmesinin yolunu da açar, hatta ahlaki duyarlılığın düzeyini yükseltir. Athena, öç alma tanrıçalarını, Atina'da kalmaları ve kentlin saygın koruyucuları rolünü kabul etmeleri için ikna etmeye çalışır. Daimonik öç alma tanrıçalarını kabullenerek, onları Atina'ya buyur ederek, cemaat zenginleşir.

Sonra tanıdık simgemiz her yeni varlığın doğumunda olduğu gibi geri döner –*öç alma tanrıçaları adlarını değiştirirler.* Bundan böyle adları sözcük anlamı merhamet işçileri olan *Eumenides*'tir. Nefret edilen daimoniğin merhametin koruyucusu ve kanalı olabileceğini söylemenin ne kadar da derin ve güzel bir yolu!

Şimdi de daimoniğin diyalogdaki son anlamına geliyoruz. Eskiler daimoniğin üzerinde gücü olan bu "söz"den

bahsederken ne demek istiyorlardı? İnsanın biçim yapma yetisi olan ve hem dil hem de diyalog yetisinin altında yatan logostan, gerçekliğin anlam yapısından bahsediyorlardı. “Başlangıçta söz vardı” hem deneysel hem de tanrıbilimsel olarak doğrudur. Çünkü insanın, maymunların veya özbilinç öncesi bebeğin aksine, insan olarak başlaması, dilin olası gelişmesidir. Terapinin önemli işlevlerinin bazılarının dil yapısının temel yönlerine dayandığını görürüz; söz daimoniği açığa vurur, onunla doğrudan yüzleşebileceğimiz yere çıkmaya zorlar. Söz insana daimoniğin üzerinde bir güç kazandırır.

Bu söz özgün ve güçlü biçimlerinde simgeler ve mitlerle iletilir. Her şifa sürecinin –soğuk algınlığı olanların o virüsle ne yapması gerektiği sorusu bile– bir mittir, kişinin benliğini, bedenini dünyayla olan ilişkisinde görme ve değerlendirme yoludur. Hastalığım benlik imgemi, benlik *mitimi* değiştirmedeği sürece, hastalık travmasından kendime dair yeni içgörüler ve yaşamda kendimi gerçekleştirme olanaklarımı damıtmamışım demektir. Hakkıyla “şifa” denebilecek şeyi de elde edemeyeceğimdir.

Daimonun kişilikdışı başladığını gördük. Erbezleri ve mizaç yaygarası tarafından itilirim. İkinci aşama sayesinde daimonik dürtülerimi *kişisel* yapacağım bilinç derinleşmesinden ve genişlemesinden oluşur. Bu cinsel iştahı, arzuladığım ve seçtiğim kadınla sevişme ve onun tarafından sevilme güdülerine dönüştürürüm. Fakat burada durmayız. Üçüncü aşama (fiziksel bir örnekseme kullanmak gerekirse) bedenleri beden olarak (psikolojik ve ahlaki bir örnekseme kullanmak gerekirse) insan hayatında aşkın anlamını daha duyarlı biçimde algılamaktan oluşur. Daimo-

nik böylece bizi logosa doğru iter. Daimonik eğilimlerimle ne kadar hesaplaşırsam, kendimi evrensel bir gerçeklik yapısına göre o kadar tasarlar ve yaşar bulurum. Logosa doğru bu hareket kişiliküstüdür. Böylece kişilikdışından kişisel, oradan da kişiliküstü bir bilinç boyutuna taşınırız.



# İKİNCİ BÖLÜM

## İRÂDE



## İRÂDE BUNALIMDA

Bu [bizim] asıl belamızdır: İnsan korkusuyla birlikte, insan sevgisini de, insan onayını da, *insan olma iradesini* de yitirdik.  
- Nietzsche

Öğle yemeğine çıktığım bir arkadaşım sıkıntılı görünüyordu. Kafasının hafta sonunda olan bazı olaylara takıldığıını söylediğinde daha yemeğe yeni başlamıştık. On iki ile yirmi üç yaş arasındaki üç çocuğu, onun sorunlarının sorumlusu olmasa da baş katılımcısı olduğunu söylemeye birkaç özlü saatlerini adanmışlardı. Saldırılarının özeti, onlarla ilişkisinde yeterince açık kararlar vermediği, yeterince sert bir tavır almadığı ve yeterince sağlam bir yapı kurmadığıydı.

Duyarlı, hayal gücü kuvvetli, yaşamında ve işinde hatırı sayılır ölçüde başarılı olmuş olan arkadaşım katı “içe yönelimli” anne baba tarafından büyütülmüştü. Fakat çocuklarını hiçbir zaman o Viktorya dönemi “irade gücü” ka-



lııyla yetiştiremeyeceğini biliyordu. Aynı zamanda, o ve karısı, Viktoryacılık bozguna uğradığında oluşan boşluğu dolduran yaygın aşırı serbestliğin hiçbir zaman düşkünü olmamışlardı. O konuşurken bana dokunan, neredeyse her anne babanın bugünlerde “Bir anne veya baba çocukları hakkında nasıl karar verir? Bir baba iradesini nasıl ortaya koymalı?” sorularında yatan aynı acıyı ve şaşkınlığı bir şekilde dile getirdiğini fark edişimdi.

Bu irade bunalımı “nevrotiği” de “normali” de bezer şekilde etkiler – divandaki hastayı da, koklukta onu dinleyen psikiyatr veya psikoloğu da. Sözüünü ettiğim adam nevroz tedavisinde değildi; yine de içinde yaşadığımız geçiş dönemindeki psikolojik ayaklanmanın kaçınılmaz dışavurumu olan irade ve karar çelişkilerinin aynılarını yaşıyordu. İrade ve karar yetimizin kalıtımsal temeli, geri alınamayacak biçimde yok edilmiştir. Trajik değilse bile ironik bir şekilde, tam da gücün korkunç biçimde büyüdüğü, kararların bu kadar gerekli olduğu ve geleceği bu kadar etkilediği bu uğursuz çağda kendimizi yeni bir irade temelinden yoksun bulürüz.

## **KİŞİSEL SORUMLULUĞUN ZAYIFLAMASI**

Freud’un, en büyük değilse de, büyük katkılarından biri, Viktorya döneminin “irade gücünde” yatan yararsızlık ve kendini kandırmayı delmesidir. O “irade gücü” on dokuzuncu yüzyıldaki atalarımız tarafından, sayesinde çözümler buldukları, böylece iddiaya göre yaşamlarını kültürün gitmelerini söylediği akılcı ve ahlaki yola doğru yönlendirdikleri yeti olarak tasarlanmıştı. Bunun Freud’un belki de en büyük keşfi olduğunu söylüyorum çünkü onu “bi-

linçdişı” diye adlandırdığı şeye götüren, Viktorya dönemi irade gücünün kötü etkilerini araştırmasıydı. Güdülerin ve davranışların –ister çocuk büyütürken, ister sevişirken, ister iş yönetirken, ister savaş planlarken– bilinçdişı itkiler, kaygılar, korkular, tükenmez bedensel dürtüler ve içgüdüsel kuvvetler ordusu tarafından yönetildiği uçsuz bucaksız alanları ortaya çıkardı. “İrade” değil “arzu” ve “dürtü” tarafından nasıl harekete geçirildiğimizi anlatırken, Freud, Batılı insanın duygusal, ahlaki ve düşünsel benlik imajının temellerini sarsan bir yeni insan imajı biçimlendirdi. Derin incelemeleri altında Viktorya dönemi “irade”sinin gerçekten de bir ussallaştırma ve kendini kandırma ağı olduğu ortaya çıktı. Artık o göklere çıkarılan Viktorya dönemi “irade gücü”nün hastalıklı olduğu tanısı tamamen doğrudu.

Fakat buna kaçınılmaz bir irade ile karar zayıflaması ve bireyin sorumluluk duygusunun baltalanması eşlik etti. Ortaya çıkan, belirlenmiş bir insan görüntüsüydü; artık *sürmeyen, sürülen*. Freud’un Groddeck’in sözlerine katılarak belirttiği gibi, insan “bilinçdişı tarafından yaşanır”. “Ruhsal özgürlük ve seçmeye duyulan köklü inanç bilime oldukça aykırıdır ve zihinsel yaşamı yöneten gerekirciliğin iddiaları karşısında geri çekilmelidir” diye yazar Freud.<sup>1</sup>

Böyle bir iddianın kuramsal doğruluğu veya yanlışlığı ne olursa olsun, uygulanabilirliğinin önemi çok büyüktü. Modern insanın en yaygın eğilimi olan –ve yirminci yüzyılın ortalarında neredeyse yerel bir hastalığa dönüşen– kendini güçlü psikolojik dürtü makinesinin edilgen plansız ürünü olarak görme eğilimini yansıttı, ussallaştırdı ve onunla elbirliği yaptı. (Buna Marx’ın, Freud’unkiyle aynı zeki-

likteki incelemeleriyle sosyo-ekonomik düzeyde gösterdiği gibi, ekonomik kuvvetler makinesini de ekleyebiliriz.)

Freud'un ve Marx'ın bu bireysel irade ve sorumluluk yitimine "neden olduklarını" söylemiyorum. Büyük adamlar daha ziyade kültürlerinin derinliklerinden ortaya çıkanları *yansıtırlar*, yansıtıktan sonra bulduklarını da yorumlar ve biçimlendirirler. Bulgularının yorumlarına katılmayabiliriz ancak *buldukları* gerçeğine katılmazlık edemeyiz. Kendimizi tarihimizden ayırmadan, bilincimizi sakatlamadan, bu bunalımı yarıp yeni bir bilinç ve bütünleşme düzlemine çıkma fırsatını kaçırmadan Freud'un keşiflerini görmezden gelemeyiz ya da bir kenara atamayız. İnsanın benlik imajı bir daha asla aynı olmayacak; tek seçeneğimiz göklere çıkarılan "irade gücü" müzün yıkımı karşısında geri çekilmek veya bilincimizi yeni düzeylerde bütünleştirmeye çabalamaktır. İlkin yapmayı dilemiyorum ya da "seçmiyorum"; fakat sonuncuyu henüz başarmadık ve irade bunalımımız öyle bir durumda ki ikisi arasında felç olmuş durumdayız.

İradenin zayıflamasından ileri gelen ikilem, Freud'un sahasında, psikanalizde sıkıntılı bir sorun haline gelmiştir. Analist Allen Wheelis bu sorun üzerinde yazarken özellikle sezgilidir:

Bilmiş insanlar arasında "irade gücü" teriminin kullanımı, belki de en belirsiz olmayan saflık nişanı haline gelmiştir. Kişinin kendi çabalarıyla nevrotik sefaletten zorla çıkmaya çalışması modaya uymaz hale gelmiştir, çünkü irade ne kadar güçlüyse, bu çabanın "karşı fobi manevrası" olarak adlandırılma olasılığı o kadar yüksektir.

Bilinçdışı, iradenin itibarının mirasçısıdır. Kişinin kaderi eskiden nasıl irade tarafından belirleniyorduysa, şimdi de bastırılmış zihinsel yaşam tarafından belirlenir. Bilgili modernler sırtlarını divana yaslarlar ve bu sırada yükü sırtlamayabilirler. İrade nasıl değer yitirdiyse cesaret de yitirmiştir; çünkü cesaret yalnızca iradenin hizmetinde var olabilir ve hizmet ettiği şeyden daha fazla değerli olması zordur. İnsan doğasını anlarken gerekirciliği kazandı ama kararlılığı yitirdik.<sup>2</sup>

Kendimizi gerekirciliğin sonuçları olarak görme eğilimi, son yıllarda, çağdaş insanın atom gücü biçimindeki bilimsel kuvvetlerin çaresiz nesnesi olduğu kanaatini de içine alacak şekilde yayılmıştır. Çaresizlik, tabii ki, genel bir vatandaşın hakkında hiçbir şey yapamayacak kadar güçsüz hissettiği nükleer bombayla canlı bir biçimde temsil edilmektedir. Çoğu aydın bunun gelişini görmüş ve kendi sözcükleriyle “modern insanın modasının geçip” geçmediğini sormuşlardır.<sup>3</sup> Fakat bu on yılın önemli gelişmesi, bunun televizyon izleyip sinemaya gidenlerin bile ortak farkındalığı olmasıdır. Yakın tarihli bir film açıkça belirtir: “Nükleer çağ insanın, başına gelebilecekleri etkileme yeteneğine olan inancını öldürmüştür.”<sup>4</sup> Gerçekten de, modern insan “nev-rozu” merkezinin, kendini sorumlu olarak görüşünün zayıflaması, iradesinin ve karar verme yeteneğinin çökertilmesi olduğu söylenebilir. İrade eksikliği sadece ahlaki bir sorundan fazlasıdır: Modern birey, “irade”sini –ya da hangi yanıl-sama onun yerine geçerse– kullansa bile, yapacaklarının bir yararı olmadığı inancını taşır. Ciddi sorunumuzu oluşturan işte bu içsel iktidarsızlık deneyimidir, bu irade çelişkisidir.

## İRADED EKİ ÇELİŞKİ

Bazı okurlar hem bireysel olanakları hem de doğa üzerindeki toplu zaferi bakımından, insanın hiçbir zaman daha güçlü olmadığı iddiasına aykırı düşeceklerdir. Kuşkusuz insanın büyük gücü üzerine olan vurgu, iradedeki çelişki diye sözünü ettiğim şeyin tamamen diğer tarafıdır. Birey kendini güçsüz hissediyor ve kararları konusunda kendinden şüphe ediyorken, aynı zamanda da modern insan olarak her şeyi yapabildiğinden emindir. Tanrı ölmüştür ve biz tanrı değilizdir – atomu laboratuvarlarımızda ve Hiroşima üzerinde parçalayarak yaratılışı yeniden canlandıran biz değil miyiz? Tabii ki biz onu tersten yaptık: Tanrı kaostan biçim yaratmıştı ve biz biçimden kaos yarattık ve kalbinin gizli bir köşesinde, kaosu çok geç olmadan tekrar biçime dönüştüremeyeceğimizden ölümüne korkmayan bir insanoğlu bulmak zordur.

Fakat kaygımız, yeni bir çağın, yılanların hiç olmayacağı bir cennet bahçesinin eşiğinde duruyor olmanın heyecanı ve görkemiyle kolayca susturulabilir. Bize yeni bir dünyanın her uçak biletinin, her hayat sigortası poliçesinin sonunda yattığını söyleyen reklamlar yağmuruna tutulmuş durumdayız. Her saat, saat başı (reklamalarda) günlük kutanma vaatleri alıyoruz, bilgisayarlarımızın çalışmasındaki, kitle iletişim tekniklerinde, beyin dalgalarımızı yeniden biçimlendirecek ve yeni şekillerde görmemizi ve duymamızı sağlayacak yeni elektronik çağdaki, ve güdümbilimde, teminatlı gelirden, herkes için sanatta, otomatik eğitimin yeni ve daima şaşırtan biçimlerindeki, “zihni genişleten” ve bir zamanlar psikanalizden umulan ama şimdi –tesadüfi bir keşif sağ olsun– uyuşturuculuğu sayesinde ça-

ba harcamadan, hızlı bir şekilde büyük potansiyeli serbest bıraktı LSD’de, kişiliği yeniden oluşturan kimyasal tekniklerde, yıpranmış kalpleri ve böbreklerin yerini alan plastik organların geliştirilmesinde, kişi sonsuza dek, sınırsız yaşayabilsin diye sinir yorgunluğunun nasıl önleneceğini keşfetmedeki büyük güçten haberdar ediliyoruz. Dinleyicinin kafasının bazen *kendisinin* kutsanmış kişi, bu cin kutsamalarının alıcısı ya da sadece salak şamar oğlanı olup olmadığı konusunda karışması şaşırtıcı değildir. Ve elbette her ikisidir.

Tüm bu büyük güç ve özgürlük vaatlerinde, alıcı olan vatandaştan *edilgen* bir rol beklenir. Yalnızca reklam iletişim araçlarında değil, eğitim, sağlık ve uyuşturucu hususlarında da, yeni icatlar tarafından bir şeyler *bize* ve *bizim için* yapılır; bizim rolümüz, ne kadar hafifçe söylersek söyleyelim, teslim olmak, kutsamayı kabul etmek ve şükran duymaktır. Bu durum, atom gücü alanında ve yeni gezegenlerle bizimkini birleştirebilecek uzay keşiflerinde apaçıktır: Tek bireyler olarak senin ve benim bu başarılar da, adsız ve dolambaçlı kanallar yoluyla vergimizi vermek, uzay uçuşlarını televizyondan izlemek dışında payımız yoktur.

Örneğin yeni dünyaları uyuşturucular ya da “olaylar” yoluyla keşfetmek için kullanılan sözcük “açmak”tır. Bu sözün olumlu yanı, “ruhumun kaptanı benim”, Kalvinci çabalarım ve kaslarımla zorlamazsam hiçbir şey olmaz şeklindeki Viktorya dönemi kuruntusunu –yaşantımızı gerçekten de daraltan ve duygulanımızı neredeyse boğan o istemci kibrin– zayıflatmasında yatar. “Açılmak” sözcüğü, uyanılmaya, kavranmaya, çözülmeye izin vermenin kendi-

lindenliğine işaret eder. Fakat bu sözcüğün aynı zamanda elektriklerimizi, makinelerimizi, televizyonlanmamızı “açar”ken kullandığımız sözcük olması tesadüf değildir. Çelişki açıktır: Çorak sanayi uygarlığını yaratan ve hippilerin haklı olarak karşı geldikleri Viktorya dönemi “irade gücü” ve katı ego denetiminden çıkıp, yeni bir bilinç genişlemesi değil de kendimizi daha güçlü ve gizli bir biçimde bir makine görüntüsüne dönüştürme olan bir “özgürlüğe” doğru gidiyoruz. LSD’den katlaştıncı derecede kişilikdışı mekanik uygarlığın çaresi olarak söz edilir. Fakat makinenin özü, bizimle doğa arasında durarak bizim için bir şey yapmasıdır. Uyuşturucu alma eyleminin özünde de makine kullanmanın verdiği edilgenlik yok mudur? *Tuhaf çıkmazımız, modern insanı bu kadar güçlü kılan süreçlerin –atom ve diğer türdeki teknik enerjilerin görkemli gelişimi– bizi güçsüz kılan süreçlerle aynı oluşudur.* Birçok insanın “iradenin zaten bir yanılısama” olduğunu söylemesi de bariz bir şeyin tekrar gibi gelir. Laing’in dediği gibi “çılgın edilgenlik cehenneminde” kısıtlanmış durumdayız.

İkilem, bizi çevreleyen ve biçimlendiren kişilikdışı güç makinesi karşısında kendimizi en güçsüz hissederken, daha büyük ve daha uğursuz seçimlerin sorumluluğunu almakla görevlendiriliyor olduğumuz gerçeğiyle daha da keskinleşir. Boş zaman konusunu bir düşünün. Gittikçe büyüyen, günde sadece dört veya altı saat çalışan insan kitlesi için seçimler gerekli olacaktır. İnsanların boşluğu anlamlı etkinliklerle doldurmadıklarında, iktidarsızlığı, bağımlılığı ve kendine zararlı bir düşmanlığı besleyen yaygın bir kayıtsızlıkla karşı karşıya kalacaklarına dair yeterince

kanıt vardır. Veya doğum kontrol haplarını alın, özellikle de şu arıda geliştirilen geriye etkili olanları. Yeni özgürlük –başlıca, cinsel ilişkiler konusundaki eksiksiz seçim özgürlüğü– tam da bu “seçim” sözcüğünü ortaya çıkarır. Anarşiden başka hiçbir şey yoksa, cinsel deneyim değerlerini ya da en azından katılım nedenlerini seçmek bireye kalır. Fakat bu yeni özgürlük, normalde seçime (veya yine bir yapı gerektiren ayaklanmaya) temel oluşturan değerler kaos içinde olduğunda, toplum, aile, kilise tarafından verilen seks rehberliğinin iflasına yaklaşan bir karışıklık olduğunda ortaya çıkar. Özgürlük armağandır, evet; bireye yüklenen yük gerçekten de çok büyüktür.

Ya da bedensel sağlık alanındaki çelişkiyi düşünün. Tıbbi tekniklerdeki çarpıcı büyüme, uzmanlıkların artışıyla birlikte, hastayı kaçınılmaz olarak tedavi *nesnesi* haline, doktoruna hastalığı ile ilgili tavsiye almak için değil, sabah hangi uzmana ya da hangi görüntüleme merkezine veya polikliniğe gitmesi gerektiğini sormak için telefona koşan biri haline getirir. Süreç daha *kişilikdışı* ve Kafkavari hale geldikçe, hastanın sorumluluğu da gitgide azalır. Fakat tüm bunlar hastanın hastalığı *gitgide kişisel* olduğunda yaşanır. Kalp sağlığı sorunlarında ve yaşlılık zafiyetinde olduğu gibi, hastalıklar bedeninin belirli bir mekanizmasını değil tüm benliği etkiler. Bu, bedeninin sınırlarını, benliğin sonluluğunu ve en sonunda ölümü kabullenmeyi gerektiren yaşlılıkta ne kadar doğrudur! Bu hastalıkların “tedavisi” veya idaresi, ancak hastanın bilincinin bedeniyle ilişkili biçimde genişlemesiyle, derinleşmesiyle ve tedavisine etkin biçimde katılımıyla gerçekleşebilir.

Kişinin kalp sağlığı sorunları, yaşlılık zafiyeti ve ölüme



yakınlık gibi bedensel sınırlara karşı yıkıcı bir biçimde savaşmak yerine onları onaylamasını sağlayan bilinç türüne eskiden “ruhsal güç” denirdi. En iyi biçiminde bir *kabullenme* ve *uzlaşma* süreciydi. Bu, kişiye “yaşamak mı ölmek mi” sorusunu aşan, gerekli kararları mümkün kılan bazı bakış açıları ve değerler verirdi. Fakat bu bilincin ruhsal temeli eski biçimiyle modern laik toplumumuzun büyük bölümleri için geçerli değildir. Bu tür değerler ve seçenekler için yeni temelleri de henüz bulmuş değiliz.

Özellikle bedensel organların yapay olanlarıyla değiştirilme ve sinir yorgunluğunu yenme olasılığıyla, ne kadar uzun yaşayabileceğinizi seçme gerçek bir seçenek olabilir. “Yaşamak *istiyor* musun ve eğer istiyorsan ne kadar uzun?” sorusuna –ki eskiden intiharın mümkün olduğu kuramsal temeline dair metafizik bir soru olarak yöneltilirdi– bağlı en büyük karar, artık her birimiz için uygulanabilir bir seçenek olabilir. Tıp mesleği insanları ne kadar süre hayatta tutacağına nasıl karar vermelidir? Çoğu zaman bunun yanıtı, soruyu filozoflara ve tanrıbilimcilere bırakmak gerektiğidir. Ancak bize yardım edecek olan filozoflar nerede? Felsefenin akademik anlamda Tanrı gibi “ölmüş” olduğu söylenir<sup>5</sup> ve öyle veya böyle, günümüzde felsefe –varoluşçuların eşduyumlu istisnalılığıyla– ciddi yaşam soruları yerine biçimsel sorunlarla ilgilenir. Ölmüş Tanrımızın cenazesinde tanrıbilimcileri uğurladıktan sonra, son vasiyetnameyi açıp mirası değerlendiriyor ve kendimizi mahrum edilmiş buluyoruz. Büyük miktarda fiziksel zenginliğin varisiyiz; fakat sorumlu seçimin temeli olan o değerlerin, onları doğuran mitlerin ve simgelerin hiçbiri bize kalmamıştır.

Viktorya döneminde şaşırtıcı bir zekayla geleceklere gören Friedrich Nietzsche, “Tanrı öldü” duyurusunu ilk yapanlardandı. Fakat o, günümüzde ilahi ölümü ilan edenlerin aksine, sonuçlarla yüzleşme cesaretini gösterdi. “Bu dünyayı güneşine bağlayan zinciri çözdüğümüzde ne yaptık? Şimdi nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Boyuna düşüyor muyuz? Arkaya, yana, öne, her yöne? Daha yukarısı ve aşağısı mı var? Sonsuz bir hiç içindeymiş gibi hata yapmıyor muyuz? Boşluğun nefesini hissetmiyor muyuz? Şimdi daha soğuk değil mi? Gece üzerine gece gelmiyor mu?... Tanrı öldü!”<sup>6</sup> Derin bir alaycılıkla Nietzsche, delinin ağzından bu vahşi benlik yönelimsizliğinin ve bunun sonucu olan felç tanımını yapar. “Büyük olay hâlâ yolda” der deli, meselin sonunda. Artık buradadır ve gerçekten de büyük bir olaydır – insanın ya yeni bir dünyanın doğumunda olacağı ya da insanlığın yıkımına başkanlık edeceği bir noktada durması...

Bu nedenle, irade bunalımı bireyin dünyasında gücün ne varlığında ne de yokluğundan kaynaklanır. İkisini arasındaki –sonucu irade felci olan– çelişkidен doğar.

## JOHN VAKASI

Klinik çalışmalarımız bu irade bunalımına örnekler verir ve genel sorunumuza ışık tutar. Meslektaşım Dr. Sylvano Arieti, katatoninin bir kas düzeni değil irade bozukluğu olduğunu belirttiği önemli bir bildirisinde, katatoniğin patolojik dünyasında, bizim gerçeklik dünyamızda kısılıp kaldığımız çıkmazın aynısına kısıldığını söyler. Katatoniğin sorunu *değerler* ile *iradeye* dayanır ve hareketsizliği, yaşantıladığı çelişkinin bir dışavurumudur.

Dr. Arieti, devamlı artan kaygısı nedeniyle kendisine yönlendirilmiş John adında Katolik, otuzlu yaşlarında meslek sahibi zeki bir hastayı anlatır. Bu kaygı John'a on yıl önce yaşadığı tam katatonik dönemi anımsatmıştı. Bu olayın tekrarlamasını önlemek için tedaviye başvurmuştu. Ariete'nin vaka raporundan özellikle ilk katatonik dönemle ilgili bazı bölümler aktaracağım.<sup>7</sup>

Ailedeki dört çocuktan biri olan John, çocukluğunun ilk dönemlerinden beri yaşadığı kaygı nöbetlerini anımsadı. Onu büyüten teyzesine sarılmaya ne kadar gereksinim duyduğunu hatırladı. Teyzesinin onun yanında soyunma alışkanlığı vardı, bu da onda heyecan ve suçluluk karışımı duygular uyandırıyordu. Dokuz ve on yaş arasında bir arkadaşıyla eşcinsel ilişki denemesi olmuştu, daha sonra da geçici eşcinsel arzular ve de alışılmış mastürbasyon... Atlara karşı özel bir hayranlığı vardı, çünkü "Böylesine heykelsi bedenlerden böylesine güzel dışkıları çıkarıyorlardı".<sup>8</sup>

Okulda başarılıydı ve ergenlikten sonra dine büyük ilgi duymaya başladı, özellikle cinsel dürtülerini denetlemek için rahip olmayı düşünüyordu. Bu denetim çokeşli bir hayat süren kız kardeşininin bir anlamda tam tersiydi... Üniversiteden sonra, yaşamından seksi tamamen çıkarmayı denemede karar kıldı. Ayrıca, dinlenmek ve tatil yapmak için genç erkeklerin gittiği, ağaç kesebileceği bir çiftliğe gitmeye karar verdi. Ancak bu çiftlikte kaygılanmaya ve bunalmaya başladı. Kaba ve saygısız olduğunu düşündüğü diğer gençlere giderek içerliyordu. Parçalandığını hissediyordu. Bir gece kendi kendine "Daha fazla dayanamayacağım. Neden böyle nedensiz yere kaygılı-

yım? Hayatımda hiç yanlış yapmadım” demiş olduğunu hatırladı. Ama belki de deneyiminin Tanrının iradesine uygun olduğunu düşünerek kendini denetliyordu.

Saplantılar ve zorlanımlar giderek daha da göze batmaya başladı. Kendini “kuşkularından kuşkulanır ve kuşkulanırken ve kuşkularından kuşkulanışından kuşkulanırken” yoğun bir korku içinde buluyordu. Bir gün korku içindeyken yapmak istediğiyle gerçekte yaptığı arasında bir tutarsızlık gözlemledi. Örneğin, soyunurken ayakkabısını yere bırakmak istediğinde, onun yerine bir kütüğü yere bırakıyordu... Zihni berraktı ve olanları algılıyordu, ama hareketleri üzerinde hiçbir hakimiyeti olmadığını fark etti. Suç işleyebileceğini hatta birini öldürebileceğini düşünüyordu. Kendi kendine “Hem bu dünyada hem diğerinde lanetlenmek istemiyorum. İyi olmak istiyorum ama olamıyorum. Bu haksızlık. Bir parça ekmek isterken birini öldürebilirim” diyordu.

Daha sonra sanki bir hareketinin veya davranışının sadece kendine değil bütün kampa felaket getirebilirmiş gibi hissetti. Hareket etmeyerek ya da kıpırdamayarak tüm grubu koruyordu. Kardeşlerinin koruyucusu olduğunu hissediyordu. Korku her tür hareketi engelleyecek kadar yoğunlaşmıştı. Korkudan donmuş bir biçimde, kendi sözcükleriyle “katılaştığını, heykelsi duruşlar aldığını” gördü. Tek bir amacın farkındaydı –kendini öldürmek– suç işlemektense ölmek daha iyiydi. Yüksek bir ağaca tırmandı ve aşağı atladı, fakat hafif çürüklerle hastaneye götürüldü. Hastanede hiç kıpırdamıyordu. Taş bir heykel gibiydi.<sup>9</sup> Hastanede bulunduğu süre içinde 71 tane intihar girişiminde bulundu. Çoğunlukla katatoni durumunda olmasına rağmen, arada bir deli gömleğini parçalayıp kendini asmak için ip yapmak gibi ani hareketlerde bulunabiliyordu.

Dr. Arieti ona intihar girişimlerini neden tekrarlama gereği duyduğunu sorduğunda iki neden gösterdi; birincisi suçluluk duygusunu gidermek ve suç işlemeyi önlemektir. Ama ikinci neden daha da tuhaftır; hareketsizlik sınırını aşabileceği tek eylem intihar etmektir. *Böylece, intihar etmek yaşamaktır; ona kalan tek yaşama eylemiydi.*

Bir gün doktoru ona, “Kendini öldürmek istiyorsun. Hayatta istediğin hiçbir şey kalmadı mı?” diye sordu. Büyük bir çabayla John “ye, yemek” diye geveledi. Doktor onu hasta yemekhanesine götürdü ve ona “istediğin her şeyi yiyebilirsin” dedi. John hemen büyük miktarda yiyecek kaptı ve kıtlıktan çıkmış gibi yemeye başladı.

John’un katatonisinin ve onu yenişinin ayrıntılarına girmeden önce birkaç noktaya değinelim. Birincisi, kampta maruz kaldığı eşcinsel uyarım. İkincisi, dini duyguda aradığı sığınak. Üçüncüsü, saplantılı-zorlanımlı mekanizma ve başta cinsel duyguyla ilgili her şeye bağlı olan kaygının neredeyse her davranışı içine alacak şekilde genişlemesi. Her davranış bir sorumluluk duyguyla, ahlaki bir meseleyle yüklenmişti. Her hareket bir olgu olarak değil bir değer olarak ele alınıyordu. Arieti John’un “duygularının, eylemleriyle evrenin yıkımına neden olacağını düşünen diğer katatoniklerin duyduğu evrensel güç veya olumsuz tümgüçlülük duygularını anımsattığını” ekler.<sup>10</sup>

John’da inandığı değerlere bağlı köklü bir irade çatışması görüyoruz. Bana göre, doktorun “Bir şey istemiyor musun?” sorusu, her irade eyleminin başladığı nokta olan o basit dileği kavramanın önemini gösterdiği için çok anlamlıdır. Arieti, insan John gibi büyük bir sorumluluk taşıdığı anda edilgenliğinin tamamen anlaşılır olduğunu göster-

rir. Bu aktarım ya da hipnotik anlamda uymacılık değildir. “Hasta komutlara uyar çünkü bu komutlara başkaları karar vermiştir ve bu nedenle onlar için sorumluluk taşımaz.” Bu, aşırı biçimde, karışık çağımızda insanların John’un komasıyla karşılaştırılabilecek derecede kayıtsızlaşması ve bilinç dışında birinin kendileri için sorumluluk almasını arzulamasına koşuttur.

Böyle bir hasta “istemin patolojik biçimde yoğunlaşmış değer anlayışına bağlı olduğu durumdadır, öyle ki, hastanın küçük bir hareketinin dünyayı yok edebileceği düşünüldüğünde, işkence çektiren sorumluluğun yoğunluğun doruğa ulaşır”. “Eyvah!” diye devam eder Arieti, “Psikotik zihnin bu tasarısı bize, onun bir düğmeye basmanın böylesine evrensel etkileri olduğu günümüzdeki olası gerçekliğini anımsatır! Sadece katatoniğin engin sorumluluğu şimdiye kadar tasarlanmamış bu olasılığı içerebilir.”<sup>11</sup>

John’un aksine, nispeten normal insanlarda, kuşatılmış irade ona geçici olarak yaşama hakkı vaat eden yarı önlemlere sığınır. Bu nedenle, irade bunalımı sırasında *karşı çıkma* ikilemini gözlemleriz. Bazı öğretim üyesi gruplarına kampüslerindeki öğrencilerin Vietnam Savaşı hakkındaki hislerini sorduğumda, bölünmenin savaş “tarafدارları” ve “karşıları” arasında değil de, bir tarafta karşı çıkanlarla diğer yanda karşı çıkanlara karşı çıkanlar arasında olduğu yanıtını verdiler. Karşı çıkma, iradeyi olumsuz olarak ortaya koyarak biçimini koruduğu için kısmi olarak yapıcıdır – neyin *tarafında* olduğumu tam olarak bilmesem de neye *karşı* olduğumu bilirim. Gerçekten de iki veya üç yaşındaki bir çocuğun anne babasına karşı bir tutum alma ye-

tisi, insan iradesinin başlangıcı için çok önemlidir. *Fakat irade karşı olmayı sürdürürse, karşı çıktığı şeye bağımlı kalır.* Karşı çıkma, yarı gelişmiş iradedir. Anne babasına bağımlı çocuk gibi bağımlı olduğundan, gücünü düşmanından ödünç alır. Bu giderek iradenin içini boşaltır; her zaman muhalifinin, hareket etmek için onun hareketini bekleyen gölgesisindir. Eninde sonunda irade bomboş kalır ve böylece bir sonraki savunma hattına gitmeye zorlanabilir.

Bu bir sonraki savunma *suçu yansıtmadır.* Her savaşta, daimiği bütüne katamamış olmayı istemeden itiraf etmenin örneğini buluruz. Örneğin Vietnam Savaşı'nda Dışişleri Bakanı Rusk ve yönetim, kızıışma için Vietkong'u suçladı ve Vietkong –ve bu ülkedeki savaş karşıtları– Rusk'ı ve yönetimimizi suçladı. Ötekini suçlama yoluyla elde edilen kendini üstün gören güvenlik hissi, kişiye geçici bir tatmin sağlar. Fakat bunun ortaya koyduğu, tarihsel durumumuzun bağışlanamaz biçimde aşırı basitleştirmenin ötesinde, güvenliğimiz için daha ciddi bir bedel öderiz. *Karar gücünü sessizce muhalifimize verdik.* Düşmanı suçlamak, bizim değil düşmanın seçme ve hareket etme özgürlüğü olduğunu, bizim ancak *ona tepki gösterebildiğimizi* ima eder. Bu varsayım, sırasıyla güvenliğimiz yok eder. Çünkü eninde sonunda isteğimiz dışında kartları onun eline vermişizdir. İrade böylece daha da zayıflar. Burada tüm psikolojik savunmacılığın kendisiyle çelişen etkisinin bir örneğini görürüz: *Gücü kendilinden muhalifine devreder.*

Bu tatmin etmeyen önlemlerde, iradenin etkinliği gitgide daha fazla, gereksiz yere tekrarlamalı hale gelir ve sonunda kayıtsızlığa doğru yönelir. Kayıtsızlık da, eldeki so-

runu kucaklamak için daha yüksek bir bilinç durumuna ilerleme güdüsüne dönüştürülemezse, kişi ya da topluluk irade yetisinin kendisini teslim etmeye yönelir. Böyle bir irade felcinde kayıtsızlıktan kaçınılabiliirse, birey eninde sonunda sormak zorundadır: “Benim içimde felcime neden olan ya da ona katkıda bulunan bir şeyler olabilir mi?”

## PSİKANALİZDE İRADE

Psikoloji ve psikanaliz, irade bunalımıyla nasıl yüzleşti? Daha önce Freud’un Viktorya dönemi “irade gücü”nü yıkışının çağımızdaki irade ve karar zayıflamasının nasıl bir dışavurumu olduğunu belirtmiştik. Analistlerin de bu irade karışıklığının bizi savurduğu çıkmaza dair kaygı duyduklarını da gözlemlemiştik. “Gerekirciliği kazandığımızı ama kararlılığı kaybettiğimizi” söyleyen Wheelis, alıntı yaptığımız bildiride bize şunu anımsatır: “İradenin can alıcı önemi, yine de dengeyi bir değişim sürecine dönüştürmedeki kesin etmen olabileceği gerçeğinde yatar.”<sup>12</sup>

Felsefe ve dil gibi bilim dallarında olduğu gibi psikolojinin tüm dallarındaki düşünceli insanlar, psikanaliz sürecinin hastanın iradesine ne yaptığına dair sivri sorular sormaktadırlar. Bazılarının sonuçları olumsuzdur. Birkaç yıl analizden geçmiş olan Princeton ve New York Şehir Üniversiteleri Profesörü Silvan Tomkins, “psikanaliz düzenli bir kararsızlık eğitimidir” diye bir suçlamada bulunur. Benzer bir biçimde, psikanalizin modern insanın özerkliğini teslim etme eğilimiyle elbirliği yapmasından bahseden “psikanaliz aslında tedavi ettiğini öne sürdüğü hastalığın kendisidir” şeklindeki keskin söz de Karl Kraus’a atfedilmiştir.



Birkaç yıldır psikanaliz bilimi ve mesleğinin bir bunalım durumuna doğru ilerliyor olduğuna dair belirtiler vardır. Bu bunalımın bir dışavurumu –ki şu anda aramızda ve kaçınılmazdır– gelenekçi Freudyen grupların göze çarpan üyelerinin psikanalize sırtlarını dönmeleridir.<sup>13</sup> Konuşmaları, bazı günümüz tanrıbilimcilerin “Tanrı öldü” ifadelerini andırır. Gerçekten de, psikanalizin tanrısı, tanrıbilimcilerin tanrısı gibi yanlış algılandığı ölçüde ölmüş olabilir.

Bu bunalımın köklerinin merkezinde psikanalizin irade ve karar sorununu çözememesi yatar. Çünkü Freud’un kuramsal olarak savunduğu tam gerekircilik uygulamada geçerli olsaydı, kimse psikanalizle tedavi edilemezdi. Terside aynı şekilde doğrudur: Tam bir yadgerekircilik üstlenseydik, yani kendimizi herhangi bir yeni yıl hevesi veya kararıyla yavan bir özgürlükle yeniden yaratabilseydik, kimse psikoterapistle gelmeye zahmet etmezdi. Aslında insanların sorunlarının inatçı, dik kafalı ve belalı olduklarını görürüz ama değişebildiklerini de görürüz. Bu nedenle onları değiştirenlerin ne olduğunu aramalıyız.

Akademik psikologlar da, bireysel psikolog ahlaki davranışları konusunda neye inanırsa inansın, psikologlar olarak yalnızca belirlenmiş ve gerekirci bir çerçeve içinde anlaşılabilir şeylerle ilgilenmemiz gerektiği konumunu kabullenme eğilimindeydiler. Bu algı sınırlaması algımıza kaçınılmaz olarak perde indirme eğilimindeydi; insanımızı görmemize izin verdiğimiz görüntü içinde yeniden yaratık. Psikologlar güç, özellikle akıldışı güç sorununu bastırma eğilimindeydiler. Aristoteles’in insanın akıllı bir hayvan olduğu hükmünü, *yalnızca* öyle olduğunu, akıldışılığın sadece bireyin doğru eğitimiyle veya patoloji daha ciddi-

se uyum gösterememiş duygularının yeniden eğitimiyle aşılabilecek geçici bir sapma olduğunu, varsayarak sözcük anlamıyla aldık. Tabii, bir de Alfred Adler'in psikolojisinde güce bir ilgi vardı, fakat o çoğunlukla sosyal aşağılığa ve güvenlik çabasına olan inancının bir alt başlığı olarak algılandı. Freud'un ilkel yamyamlık ve saldırganlık içgüdüleri varsayımlarında da bir güç unsuru vardı. Fakat bu da ciddi patolojiden söz edilirken kullanılarak ussallaştırılır. Gücü bastırma, gerekirciliğin ciddi daimonik etkilerini açığa çıkarmadığı için, psikolojinin iradeyi daha rahat bir biçimde başından atmasını ve kuramsal bir gerekirciliğe inanmasını kolaylaştırdı.<sup>14</sup>

Terapistlerin yaşayan ve acı çeken insanlarla haşır neşir olduğu psikanaliz ve psikoterapide, iradenin ve kararın zayıflaması sorunu gitgide önem kazandı. Çünkü psikanaliz kuramı ve süreci, hastanın edilgen eğilimleriyle elbirliği yaptı. Otto Rank ve Wilhelm Reich'in 1920'lerde belirttiği gibi, psikanalizin yapısında da yaşamsallığını azaltan ve yalnızca psikanalizin uğraştığı gerçekliği değil hastanın gücünü ve değişme hevesini de zayıflatan eğilimler vardı. Bilinçdışı açıklamalarının açık bir "şok etkisi" yarattığı psikanalizin ilk günlerinde, bu sorun pek fazla ortaya çıkmamıştı. Her halükarda, Freud'un biçimlendirici ilk yıllarında çalıştığı hastaların çoğunluğunu oluşturan histerik hastalarda, Freud'un dışarı çıkmaya çalışan "bastırılmış libido" diyebildiği özel bir devinim vardı. Fakat şimdi, hastalarımızın çoğu şu ve bu biçimde "zorlanımlı"yken, herkes Oedipus kompleksinin ne olduğunu bilirken ve hastalarımız Freud'un Viktorya dönemi hastalarını şaşkınlıktan di-vandan düşürecek kadar açık bir özgürlükle seksten konu-

şurken (ve gerçekten de seks konusunda konuşmak, aşka ve cinsel ilişkililiğe dair herhangi bir *karar* vermekten kaçınmanın en kolay yoludur), irade ve kararın zayıflamasından doğan çıkmazdan artık kaçınılamaz. Klasik psikanaliz bağlamında her zaman dik başlı ve çözülemez olmuş “tekrarlama zorlanımı”, bana göre bu irade bunalımıyla temelde ilişkilidir.

Diğer psikoterapi biçimleri psikanaliz ikileminden, yani psikoterapi sürecinin yapısında, hastaları karar yetkeliği konumundan vazgeçmeye davet etme eğilimi olduğundan kaçamaz. “Hasta” adı bunu önerir. Terapinin otomatik, destekleyici unsurlarında sadece bu eğilim değil, hastanın da terapistin de kolayca boyun eğdiği, kişinin sorunları için kendisi yerine her şeyi sorumlu tutmak cazibesi de vardır. Her yönelimden ve okuldan psikoterapist er ya da geç hastanın bazı kararları verebilmesi, kendi sorumluluğunu alabilmesi gerektiğini muhakkak anlayacaktır; fakat çoğu psikoterapi kuramı ve tekniği tamamen zıt bir dayanak üzerine kurulmuştur.

## YANILSAMA VE İRADE

İrade ve kararın reddedilmesi, psikologlar ve psikanalistler tarafından çeşitli şekillerde yeniden belirtilmiştir. Örneğin son dönem Freudyenlerden Robert Knight’a göre, insanların duyduğu seçim özgürlüğünün “insan davranışını yöneten özgür iradeyle hiçbir ilgisi yoktur, bu aksine nedensel olarak belirlenen nesnel bir deneyimdir”.<sup>15</sup> Bu makalede Knight “özgürlük” sözcüğünü, onun bir yanılma olduğunu göstermek için sürekli olarak tırnak içine almıştır. Seçim ve sorumluluk önceki durumların neden ol-

duğu yanılısamalardır, ama sırasıyla gelecekteki eylemlere neden oluştururlar.

Fakat –burada çarpıcı bir tutarsızlığa geliriz– *terapist* olarak analistler, hastanın seçme eyleminin merkezi önem taşıdığını görmeden edemezler. Freud, bir psikoterapist olarak kendi kuramından kökten ve şaşırtıcı derecece farklı bir görüşteydi. *Ego ve İd*'de “analiz, patolojik tepkileri olanaksız kılmak değil hastanın egosunu şu ya da bu biçimde seçme özgürlüğü vermek için yola çıkar”. (İtalikler Freud’undur.)<sup>16</sup>

Wheelis, terapistin terapide düştüğü pratik (basit) ikilemi gösterir:

Analizin sonuna doğru terapist kendini, hastasında daha çok “itme”, daha çok “karar verme” yeteneği, “en iyisini yapma” istekliliği olmasını isterken bulabilir. Çoğu zaman bu arzu, hastaya yapılan açıklamalarla sonulanir: “İnsanlar kendilerine yardım etmelidirler”; “değerli hiçbir şey çabasız elde edilemez”; “denemelisin”. Bu tür müdahaleler vaka raporlarına nadiren eklenir, çünkü bunların ne saygınlık ne de yorum etkililiği tařıdđđ varsayılır. Çoğu zaman analist bu tür istem ağnıları hakkında, sanki inanmadđđ bir şeyi kullamyormuş gibi ve sanki daha ustaca analiz yapsaydı buna gerek kalmayacakmuş gibi rahatsızlık duyar.<sup>17</sup>

Psikanalistler böylece kendilerini, hastanın değişebilmesi için bir özgürlük yanılısaması olması gerektiğine ve bu nedenle bu yanılısamayı geliştirmek ya da en azından saygı göstermek zorunda olduklarına inandıkları tuhaf, olağandışı bir konumda buldular. Örneğin, Knight’ın soru-

nu saptarken ortaya attığı paradoks, iki eleştirmen tarafından çok iyi açıklanmıştır. “Psikoterapi geliştikçe, özgürlük deneyimi artar, öyle ki başarıyla analizden geçen insanlar yaşamlarının gidişatında psikoterapi öncesinden daha fazla özgürlük hissettiklerini söylerler. Bu özgürlük yanıltıcıysa, terapinin amacı ya da en azından başarılı terapinin sonucu, çoğu terapist başarılı terapinin hastanın kendini ve dünyasını algılayışının doğrularını artırdığına insansa da, yanılısamayı onarmaktır.”<sup>18</sup> Gerçekten de bazı analistler bir yanılısama geliştirmeye uğraştıklarını açıkça itiraf eder ve kuramlarında bunu ussallaştırmaya girişirler.<sup>19</sup>

Bunun ne anlama geldiğini bir düşünün. Bize bir *yanılısamanın* kişilik değişimi gerçekleştirmedeki en önemli şey olduğu, temelde (ya da sadece kuramda) gerçeğin davranışlarla ilgisi olmadığı, ama *yanılısamanın* ilgisinin olduğu söyleniyor. Bu nedenle, doğru için değil, bir yanılısama için çabalamalıyız. Onlara göre yaşayamayacağımız dünya tanımlarına inanmalıyız. Veya onlara sıkı sıkıya bağlı bir şekilde yaşarsak, Wheelis’in doğru olarak belirttiği gibi, kayıtsızlığa ve depresyona götüren edilgen bir iktidarsızlığa geri döneceğiz.

Bu ikilemin çözümünün çürük olduğu noktası üzerinde gereğinden fazla durmuyorum. Biz analistler bile böyle bir yanılısamaya göre yaşayamayız, çünkü (hatırı sayılır bir patoloji olmadan) kişinin önceden kendini bir yanılısamaya adanmış olduğunu bilerek kendini adaması nasıl mümkündür? Dahası, hastalar yanılısamalara inanmaya gerek duyuyorsa, yanılısama olasılıkları, doğrunun aksine, sonsuzdur; hastanın ona göre yaşaması gerektiği yanılısamanın *hangisi* olacağına kim karar vermelidir? “İşe yarayan” yanılısamaya

inanmalı mıyız? Eğer öyleyse, doğru kavramımız yanlışmış demektir; çünkü davranış düzeyinde bir kavramın doğruluğunun veya yanlışlığının konu dışı olduğunu ima eder. Bu kabul edilemez; doğru gibi görünüyorsa, “yanılsama” dediğimiz şeyini içinde bir parça doğruluk, doğru dediğimiz şeyin içinde de bir parça yanılsama olmalıdır.

Diğer bir çözüm farklı bir açıdan önerilmiştir. Kişiliğin psikanalitik yapısında özgürlüğün ve iradenin de yeri olması gerektiğini anlayan Hartmann, Rapaport ve diğer son dönem “ego” analistleri, “egonun özerkliği” kavramını geliştirmişlerdir. Egoya böylece özgürlük ve seçme işlevleri verilir. Fakat ego tanımını itibariyle kişiliğin bir *parçasıdır*, bir *parça* nasıl özgür olabilir? Rapaport “egonun özerkliği” üzerine bir deneme yazmıştı; Jung bir zamanlar “bilinçdışının özerkliği” üzerine bir bölüm yazmıştı ve biz de Walter B. Cannon’ı izleyerek “bedenin özerkliği” üzerine bir deneme yazabiliriz. Tüm bunlarda doğruluk payı vardır. Fakat her biri önemli biçimde yanlış değil midir? Ne ego, ne beden ne de bilinçdışı “özerk” olabilir, ancak bir bütünlüğün parçası olarak var olabilirler. İrade ve özgürlüğün temelinin olması gereken yer bu bütünlüktür. Kişiliğin ego, süperego ve id olarak bölmelendirilmesinin, irade sorununun ortodoks psikanaliz geleneği içinde çözümlenmez kalmasının önemli bir parçası olduğuna inanıyorum.

Psikanaliz uygulamalarımızdan, *özgürlük yoksunluğunun* hastanın organizmasının her yönünde görüldüğünü biliyoruz. Bedeninde (kas tutulmaları), bilinçdışı deneyim (bastırma) denen şeyde ve sosyal ilişkilerinde (kendisinin farkında olmadığı ölçüde diğerlerinin de farkında değildir)

görülür. Deneyimsel olarak da, bu kişi psikoterapide özgürlük kazandıkça, bedensel hareketleri daha az tutuklaşır, rüyaları daha özgürleşir, diğer insanlarla istemsiz düşünülmemiş ilişkilerinde daha kendiliğindenleşir. Bunun anlamı, özerklik ve özgürlüğün organizmanın özel bir parçasının mülkü değil, tüm benliğin –düşünen-hisseden-seçen-davranan organizmanın– niteliği olması gerektiğidir. Aşağıda amaçlılık konusunu işlerken, irade ve kararın, Freudyen terimleri kullanırsak, ego ve süperegoyla olduğu kadar ayrılmaz biçimde idle de bağlantılı olduğunu göstereceğim. Kişinin “ego işlevi” diye adlandırılabilir her hangi bir şeyden *önce* aldığı her kararda –kendiliğindenlikte, duygularda, simgesel anlamlarda– derin önem taşıyan bir şeyler olur. Kanımca, Bettelheim güçlü bir egonun kararların nedeni değil sonucu olduğuna vurgularken tamamen haklıdır.<sup>20</sup>

“Egonun özerkliği” kavramı, kişiliğin özel bir parçasını ya da organını seçim koltuğuna oturturken eski “özgür irade” kavramıyla aynı güçlükleri taşımaz mı? Kavramı zevkli gıysilerinden çıkarırsak, Descartes’ın beynin beden ve baş arasındaki organ olan epifiz bezinin ruhun bulunduğu yer olduğu kuramına benzer bir şeye döner. Elbette ego psikanalizin çağdaş insanı sıkıştıran, özerklik sorunu, benlik yönetimi ve seçim meseleleri yansıtma gibi olumlu bir yönü vardır. Fakat o da bu sorunların kaçınılmaz olarak karşımıza çıkardığı çelişkilere yakalanmıştır.

Psikanaliz ve psikoloji, tüm suretlerinde, bugünkü Batılı insanın yaşadığı irade ve karar ikilemini, içinde yatan tutarsızlık ve çelişkiyle açığa çıkarır. Kuramına tamamen aykırı olduğunu bilmesine rağmen hastaya “seçme özgür-

lüğü” verdiğini söylemesi, Freud’un her zamanki dürüstlüğünün bir işaretidir. Ne çelişki karşısında korkusunu gösterdi, ne de hemen kolay bir sonuca sızdı. Fakat Freud’dan bu yana kültür evrim geçirdiği için, bu çelişkide hayatta kalmak giderek daha az mümkün hale geldi.

Bu kitapta bu soruna bir çözüm öneriyorum. Bunu, insan deneyiminin, insan iradesi için çok önemli, hatta yaşamsal önem taşıyan bir boyutunu atladığımız inancına dayanarak yapıyorum. İkilemin bir resmi, Hudson Hoagland’ın bir metninde çizilmiştir:

Fizyoloji, kimya ve herhangi bir anda beyninizde yaşanan moleküler etkinlikleri konusundaki tüm bilgilere sahip tümgüçlü bir fizyolog olduğumu düşünün. Bilinçli ve sözlü davranışlarınızı da kapsayan davranışlarınız sinirsel işleyişinize tamamen bağlı olduğundan, bu bilgiyle, beyin mekanizmalarınızın işleyişi sonucunda ne yapacağınızı kesin olarak öngörebilirim. Fakat bu ancak size öngörümü söylemezsem geçerlidir. Deyin ki size beyinizin tüm bilgisine dayanarak ne yapacağınızı söyledim. Bunu yaptığımda, beyninizi yeni bir bilgiyle donatarak onun fizyolojisini değiştirmiş olabilirim. Bu sizin, öngörümünden farklı bir biçimde davranmanızı mümkün kılar. Size öngörümü söylemenin etkilerini önceden hesaba katarsam, bitmeyen gerilemeye –mantıksal anlamda– mahkum olurum... Etkilerini önceden hesaba katmanın etkilerini önceden hesaba katmanın etkilerini önceden hesaba katmaya çalışarak kendi kuyruğumu kovalarım. <sup>21</sup>

İnsan farkındalığı ve bilinçliliği –yani, bilme– insanımıza sağı solu belli olmayan öğeler katar ve insan haylazca



bilmekte inat eden yaratıktır. Bunun gerektirdiği bilinç değişimi hem “dışarıda” hem “içeride”dir, dünyanın bireyi etkileyen güçlerini ve bu güçleri *dikkate alan* kişinin tavırını içerir. Hoagland’ın örneğindeki kişinin farkındalığı, çocukluktaki unutulmuş ve gömülmüş olayları, terapide ortaya çıkan “derinlik” deneyimlerinin diğer yönlerinin farkına varmak gibi şeyleri gerektirdiğini ekleyebiliriz.

Bu –sonraki tartışmalarımızı öngörmek gerekirse– saf *amacın aksine amaçlılık* sorunudur. İnsan deneyiminde amaçlılık, irade ve kararın altında yatandır. Sadece irade ve karardan önce gelmez, onları mümkün kılar. Batı tarihinde neden ihmal edildiği yeterince açıktır. Descartes anlamayı iradeden ayırdığından beri, bilim bu ikileşimin yolundan gitmiştir ve insanlar hakkındaki “gerçeklerin” “özgürlüklerinden” ayrılabildiklerini, bilişin gayretten ayrılabil-diğini varsaymaya çalıştık. Özellikle Freud’dan beri bu artık mümkün değildir; Freud’un, keşiflerinin tam olarak hak-kını vermeyerek bilimsel kuramın ikileşimine sarılmasına rağmen... Amaçlılık gerekirci etkiyi ortadan kaldırmaz, ama gerekircilik ve özgürlük sorununu daha derin bir düzeleme yerleştirir.

## ARZU VE İRADE

Düşünceyle  
Yaratma arasına  
Coşkuyla  
Yanıt arasına  
Gölge düşer  
Hayat çok uzun.

- T. S. Eliot

Kendimizi psikoloji ve psikoterapide gördüğümüz çelişkilerin eline bırakamayız. İrade ve kararı da şansa bırakamayız. Hastanın en sonunda “bir şekilde” bir seçim yapacağı, can sıkıntısından, başka karar vermediğinden veya terapistle karşılıklı yorulduklarından bir karara doğru kayacağı, ya da bazı adımları atarsa terapistin (artık yardımsever ebeveyn) onu onaylayacağını hissettiğinden hareket geçeceği varsayımıyla ilerleyemeyiz. Kararı ve iradeyi tekrar resmin ortasına koymamız gerektiğini söylüyorum: “Yapıcıların reddettiği taş, köşenin baş taşı oldu.” Ne ge-

rekirciliğe karşı bir özgür irade anlayışı ne de Freud'un bilinçdışı deneyim diye tanımladığı reddetme anlayışı. Bu gerekirci, "bilinçdışı" etkenler kuşkusuz işler ve terapi yapan bizler saatte birkaç kez bunun etkisi altına girmekten kurtulamayız.

Aslında mesele, her insanı etkileyen sonsuz sayıda gerekirci kuvvete karşı değildir. Gerekircilikte bazı değerlerin olduğu konusunda en başta anlaşırsak, bakış açımızı net tutmuş oluruz. Bunlardan biri, Kalvincilik, Marksçılık ya da davranışçılığa olduğu gibi, gerekirciliğe duyduğunuz inancın sizi güçlü bir harekete bağlamasıdır. Kişinin –Marksçı gibi– canlılık ve coşkunlukla hareket etmede onu en özgür kılanın bir gerekirciliğe bağlılığı olduğu gerçeği, sorununuzun paradokslarından biridir. Diğer bir değer, gerekirciliğin sizi her gün halletmeniz gereken sayısız küçük ve çok da küçük olmayan meselelerin çoğundan kurtarmasıdır; bunların tümü önceden hallolmuştur. Üçüncü bir değerse, gerekirciliğe duyduğunuz inancın güvensizliğinizi yenmesidir; kendinizden emin bir şekilde ilerlersiniz. Çünkü bu anlamda gerekircilik, meseleleri daha derin bir düzeye yerleştirerek insan deneyimini büyütmedir. Ama deneyimimize sadıksak, aynı derin düzeyde özgürlüğümüzü bulmalıyız.

Bu paradoks, mantıksal bir çelişki olan "tam gerekircilik"ten söz etmemizi engeller. Çünkü doğru olsaydı, kanıtlamak gerekmezdi. Biri, üniversite yıllarımda sıklıkla olduğu gibi, en kararlının o olduğunu kanıtlamaya kalkarsa, nedenlerine katılır ve tam gerekircilik savunmamı yapmak için listesine farkında olmayabileceği bilinçdışı devinimleri sayesinde gerçekten de kararlı olduğunu gösteren birkaç

yol daha eklerdim. Devam edip, mevcut savunması tamamen kararlı olmasının yalnızca bir sonucuysa, savunmasını, onun doğru mu yanlış mı olduğuna bakmadan yaptığını ve böylece doğru olduğuna karar vermek için hiçbir ölçütümüz olmadığını söyleyerek mantuksal çürütmeye giderdim. Tam gerekirciliğin kendisiyle mantuksal olarak çelişmesinin çürütülemeyeceğine inanıyorum. Bunun yerine – varoluşçu kalarak– sorgucuma bu soruları sorarken ve onların peşine düşme çabasına girerken, özgürlüğün önemli bir unsurunu kullandığını göstermeyi seçerdim.

Daha iyi bir örnek vermek gerekirse, terapide hasta farkında olmadığı güçlerin ne ölçüde kurbanı olursa olsun, kendini belirli bir biçimde yaşamındaki bu gerekirci güçlerin açığa çıkarılışındaki ve onların keşfindeki verilere yönlendirir, böylece ne kadar önemsiz görünürse görünsün bir seçime katılır; ne kadar belirsiz olursa olsun, bir miktar özgürlük yaşantılar. Bu katiyen hastaları kararlara “ittığımız” anlamına gelmez. Doğrusu, sadece hastanın kendi irade ve karar gücünü aydınlatarak terapistin hastayı istemeyerek ve hafifçe o veya bu yöne itmekten kaçınabileceğine inanıyorum. Savunduğum şey, özbilincin –kişinin, onu şaşkırtan bir gerçeğin, büyük, karmaşık, çok yönlü deneyim akımının kendi deneyimi olduğunun potansiyel farkındalığı– her noktada kaçınılmaz olarak karar unsurunu getirdiğidir.

Birkaç yıldır, psikanalistlik deneyimimle gitgide derinleşen, irade ve karar alanında çalışmamıza henüz almadığımız daha karmaşık ve daha önemli bir şeylerin olduğu kanaatini taşıyorum. Bu alanı, psikoloji bilimimizin, kendimiz ve diğerleriyle olan ilişki anlayışımızın fakirleşmesi

pahasına ihmal ettiğimize inanıyorum.

Bu bölümlerdeki ödevimiz bu sorunları incelemektir. İlk önce iradeyle arzu arasındaki karşılıklı ilişkiyi, sonra da arzunun daha derin anlamlarını ele alacağız. Oradan amaçlılığın incelemesine geçeceğiz. Son olarak da öğrendiklerimizi terapi mesleğine uygulayacağız. Bu sürece temel oluşturan soru, “Böyle incelemeler sonucunda insan istemine dair yeni bir anlayış, irade ve karar sorununa yeni bir temel bulabilir miyiz?” olacaktır.

## İRADE GÜCÜNÜN ÖLÜMÜ

Öncelikle, “irade gücü” ve “özgür irade” terimleri en hafif deyişle belirsizdirler ve kullanılıyor olsalardı belki de işe yaramayacaklardı. “İrade gücü”, Viktorya dönemi insanının hem çevresini idare etme ve demir yumrukla doğa üzerinde hüküm sürme, hem de kendisini idare etme ve kendi yaşamını bir nesneyi yönetirmiş gibi yönetmeye dair küstah çabalarnı ifade ediyordu. Bu tür “irade” “arzu”nun karşısına konulmuştu ve sayesinde “arzu”nun yadsınabileceği bir yetenek olarak kullanılmıştı. Viktorya dönemi insanı, Ernest Schachtel’in dediği gibi, bir zamanlar çocuk olduğunu inkar etmeye, akıldışı eğilimlerini, sözde çocuksu arzularını, bir yetişkin ve sorumlu insan imajına göre kabul edilemez oldukları için bastırmaya çabaladı. Öyleyse irade gücü, denetimli, iyi yönetilen benlik resmine uymayan bedensel ve cinsel itkilerden, düşmanca dürtülerden kaçınmanın bir yoluydu.

Hastalarımda, “irade gücü”nün edilgen isteklere karşı bir tepki oluşumu, giderilmesi gereken arzularla mücadelelenin bir yolu olduğunu sıklıkla gözlemledim ve bu meka-

nizma büyük olasılıkla iradenin Viktorya döneminde aldığı biçimle ilgilidir. O dönemde irade, arzuyu yadsımak için kullanılıyordu. Klinik anlamda konuşmak gerekirse, bu süreç gitgide büyüyen duygusal bir boşluğa, içeriğin giderek boşaltılmasına neden olur. Bu da hayal gücünü ve düşünsel deneyimi yoksullaştırır; arzulara olduğu kadar özlemlere ve hasretlere de ket vurarak onları boğar. Kimsenin bize bu tür baskıcı bir irade gücünün sonucu olarak gelişecek büyük içerleme, tutukluk, düşmanlık, kendini reddetme depolannı ve bunlara bağlı klinik belirtileri anımsatması gerekmez.

Yirmili yaşlarının sonunda bir kadın –ona geri döneceğimiz için, adına Helen diyelim– terapi tedavisinin başında, yaşam ilkesinin her zaman “irade varsa, yol da var” olduğunu söylemişti. Bu ilke, onun ciddi kararlar olduğu kadar sıradan günlük işler de gerektiren yöneticilik işine ve tipik üst orta sınıf ailesiyle yaşadığı saygın New England geçmişine uygun görünüyordu. İlk görüşte “güçlü iradeli” bir kişi olduğu izlenimini uyandıyordu. Tek sorunu, en belirgin bulgularından biri olan zorlanımlı çekeşli cinsel etkinliği idi; hayır demeyi beceremiyor gibiydi. Nedeni her neyse, bu bulgu –güzel bir kız olması şüphesiz bunu tetikliyordu– onun da kolaylıkla görebildiği gibi “irade gücü”ne tamamen zıttı. Ayrıca yiyecekleri “tıknıyordu”, bazen başkalarının kahvaltı tabaklarında bıraktıklarını yiyor, bedelini mide ağnsıyla ve sonrasında vücudunu korumak verdiği diyet mücadeleleriyle ödüyordu. İşinde de benzer biçimlerde işleyen bir yapı göze çarpıyordu; ara vermeden on dört saat çalışıyor ama ilerleyemiyordu. Bir dizi acı veren ağlamadan sonra, yüzeysel sosyal başa-

nsına rağmen, derinlerde yalnız ve tek başına bir insan olduğu ortaya çıktı. Küçük bir kızken annesiyle birlikte güneşin altında oturdukları şeklindeki yarı fantezi yarı anısıyla ve okyanusun dalgalarıyla yeniden sarmalanmayı istediği tekrarlayan bir rüyayla annesine duyduğu özlemden bahsetti. Rüyasında eve gittiğini ve kapıyı çaldığını ama kapıyı açan annesinin onu tanımadığını ve kapıyı yüzüne kapadığını görmüştü. Esas yaşanmış olan, annesinin ciddi bir depresyona girmesi ve kızın doğumundan sonraki birkaç yılın büyük bir bölümünü akıl hastanelerinde geçirmesidir.

Hastamızda gördüğümüz, yalnız, zavallı, hiç sahip olmadığı şeye duyduğu özlemin altında ezilen bir bebektir. “İrade gücü”nün büyük baskısının, çileden çıkmış bir “tepki oluşumu”, karşılanmamış bebeklik gereksinimlerini telafi etmek için umutsuz bir çaba, bu acı veren ilk özlemlerine rağmen yaşamaya devam etmek için geliştirmiş bir izlem olduğu açıktı. Belirtilerinin zorlanımlı, azimli türden olması –insan bilincinin karmaşık süreçlerinin alayı ve “dengesini” böyledir– şaşırtıcı değildir. İşte çarpıtılmış irade budur; gözü dönmüş, kişiye zarar veren irade budur. Yaşam ona der ki, –mecazi anlamda onun yaşam ilkesine göre söylersek– böylesine özlemler ve karşılanmamış gereksinimler varsa, yol kesinlikle irade değildir.

Dahası, sorununun, genelde ergen davranışlarında gördüğümüz gibi, sırf anne babasına karşı gelmesi olmadığını anlıyoruz. Böyle olsaydı, “irade”nin hâlâ mevcut ve etken ama olumsuz olduğunu ve durumla başa çıkmanın o kadar zor olmadığını gösterirdi. Hastamızın sorunu daha ciddiydi; bir boşluk, bir hiçlik, bebekliğinden beri boş olan bir

şeyi doldurma özlemi. Bağlılık özelemleri bilinç düzeyine getirilmeden ve bir ölçüde bütünleşmeden “irade” çökerse, bu tür bir yapı ciddi kayıtsızlık sorunlarına yol açabilir. Bu ilk travma bebekken Helen’a arzularından vazgeçmesini öğretti, çünkü onu muhtemelen psikoza sokacak derecede bir umutsuzluk taşıyorlardı. “İrade gücü” bunu başarıya yoluydu. Fakat nevroz daha sonra tam da sorunun çıktığı yerde intikamını alır.

### **FREUD’UN İRADE KARŞITI SİSTEMİ**

Psikanaliz iradenin başansızlığıyla ortaya çıktı. Viktorya dönemi kültüründe iradenin bastırmanın hizmetinde ne büyük sıklıkla kullanıldığını gözlemleyen Freud’un, psikanalizi, irade karşıtı bir sitem olarak geliştirmiş olması şaşırtıcı değildir. Freud’da, Profesör Paul Ricoeur’un dediği gibi, bir tarafta içgüdü diyalektiğinde irade olgusu, diğer yanda da süperego biçiminde yetke parçalanır. Freud’un iradenin, üç efendi id, süperego ve dış dünyanın hakimiyetinde olduğu gözlemi, iradeyi yitik kılar – tam olarak yitik değilse de efendilerinin hükmü altında güçsüz kılar. Hayatta başarılı olmaya çok fazla gereksinim duyan Helen’in etkin bir vicdanı vardı, fakat dünya, id ve süperego –bu düzenleme kabul edilirse– “irade varsa, yol da var” şeklindeki yaşam ilkesini umutsuzca ezip zavallı bir alay haline getiriyor ve mazoşist suçluluk duygusu biçiminde acı veren bir bedel ödetiyordu.

Freud iradeyi, artık harekete geçiren olumlu kuvvet olarak değil, bastırmanın hizmetinde bir araç olarak görüyordu. İnsan etkinliğinin gücünü ve güdüsünü ararken, irade yerine “içgüdüünün değişimleri”, “bastırılmış libido-



nun kaderi” ve bunların benzerleriyle ilgilendi. Nesne seçimi. Freudyen sitemde, gerçek anlamda bir seçim değil, tarihsel değişimlerin yerleşiminin bir işlevidir. Gerçekten de Freud “irade”yi tüm sistemin şeytanı olarak görür, çünkü iradenin direnci ve bastırmayı harekete geçirme gibi olumsuz bir işlevi vardır. Veya, “şeytan” sözcüğü bir varsayım yapıyorsa, onun yerine Wheelis’in sağladığı daha karmaşık bir adı, yani “karşı fobi” manevrasını kullanabiliriz. Bu, “bilinçdışının irade gücünün varisi olduğu” andır.

Freud’un kuramındaki bu irade yıkımının kaynakları nelerdir? Bir kaynak bellidir: Freud’un doğru klinik gözlemleri. İkinci kaynak kültürelidir; Freud’un kuramı, açıkladığı yabancılaşmaya uygundu ve onun bir dışavurumuydu. Freud’un nesnelci, yabancılaşmış, piyasalaşmış bir kültür üzerinden konuştuğu ve bu kültürü yansıttığı unutulmamalıdır. Daha önce de belirttiğim gibi, Viktora döneminde irade gücüne yapılan aşırı vurgu, kültürün 1914 yılındaki çöküşünün habercisi olan bölmelendirilmenin tamamlayıcı parçasıydı. İrade gücüne yapılan aşırı vurgu, zorlanımlı nevrotiğin, bütün sitemi çökmeden önce giderek katlaşan “irade” yapısına koşuttu. Viktorya dönemi insanının irade başlığı altında kendine yabancılaşması, Freud’un sisteminde zit kutuptaki başlıkla, yani arzuyla ifade edilir.

Üçüncü neden, Freud’un amacı ve isteği on dokuzuncu yüzyıl biliminin görüntüsüne dayanan gerekirci bir bilim oluşturmak olan bilimsel modelinin gerektirdiklerinden dolayı iradenin yerine başka bir şey koymaya ihtiyaç duymasıydı. Bu nedenle, nicel bir neden-sonuç sistemine gereksinimi vardı: Mekanizmasından “hidrolik” diye söz eder ve son kitabında, libido “elektromanyetik” yük ben-

zeşimiyle anlatılır.

Freud'un iradeyi yok etmek isteşinin dördüncü bir nedeni de, onu şimdi daha derin bir temelde yeniden keşfetmeye duyduğumuz ilginin nedeniyle aynıdır; yani, insan deneyimini derinleştirmek, bu olguları insan yaşamının saygınlığını ve ona duyulan saygıyı daha uygun biçimde yansıtacak bir düzeye yerleştirmek. Çünkü, niyetinin tersine, Viktorya dönemi "irade gücü", her insanın "iradesinin efendisi" olduğunu ve yaşamının tüm gidişatını yeni yıl arifesinde aldığı bir kararla veya pazar sabahı kilise ayininde tesadüfi bir hevesle değiştirebileceğini ima ederek, aslında yaşamı küçümsedi, saygınlığını yok etti ve insan deneyimini ucuzlaştırdı.

Freud'un son ikisi gibi bazı yönlerinin çelişkili olması gözümüzü korkutmamalıdır; büyüklüğünün göstergelerinden biri bu tür çelişkilerle yaşayabilmesidir. Freud böyle bir suçlamaya Walt Whitman'ın cümleleriyle karşılık verebilirdi: "Kendimle mi çelişiyorum? Peki, kendimle çelişiyorum."

## ARZU

"İrade gücü" nün hastalıklı psikolojik süreçlerine saldıırken Freud, geniş kapsamlı "arzu" vurgusunu geliştirdi. Bizi harekete geçiren "irade" değil "arzu" dur. Sık sık, "arzu" dan başka hiçbir şey zihinsel düzeni harekete geçiremez" der. Madem arzunun anlamlarını keşfetmek için yola çıktık, arzunun diğer, daha az ya da daha fazla gereksinimleri psikolojik sistemlerde de bir "kuvvet" olarak varsayıldığını belirtmek yararlı olacaktır. Hull tipi davranışçılıkta "arzu", Freud'un hazzı gerilim azaltma olarak tanımlama-

sına şaşırtıcı biçimde benzeyen bir biçimde, gerilim azaltma isteği ve gereksinimi olarak mevcuttur. Genelde insan bilimlerimiz, alışılmış uyumsal ve evrimsel arzuları, insanların “hayatta kalma”yı ve “uzun yaşama”yı arzuladığını varsayarlar.

“Arzu” sözcüğünü Viktorya dönemi sonrası günümüzde, olgunlaşmamışlığımıza ya da çocuksu “gereksinimlerimize” uyguladığımız bir ayrıcalık olarak görerek ve bu terimi hâlâ yoksullaştırma eğiliminde olduğumuz gerçeğini göz önüne alarak hemen söylemeliyiz ki, bu sözcük çocukluk kalıntılarından daha geniş süreçlerde görülebilir. “Arzu”nun bağdaşıkları atomik tepkinin en küçük yapısına kadar tüm doğa olgularında bulunabilir; örneğin, Alfred North Whitehead ve Paul Tillich’in tüm doğa parçacıklarındaki pozitif-negatif hareketler diye adlandırdıklarında. Yönelim, etimolojik anlamda, biyolojik organizmaların içsel “bir yöne dönme” eğilimlerinin bir biçimidir. “Arzu”nun aşağı yukarı bir parçacığın diğerine ya da bir organizmanın diğerine doğru kör ve istem dışı hareketi olduğunu söyleyip bırakırsak, Freud’un “ölüm içgüdü” biçimindeki karamsar sonucunu sözcük anlamıyla, yani organizmanın kaçınılmaz olarak cansız durumuna geri dönmesi olarak almaya amansızca itilmiş oluruz. Arzu sadece bir kuvvetse, yalnızca cansız taş durumuna geri dönmekten oluşan boş bir hac yolundayız demektir.

Ama arzuda anlam unsuru da vardır. Gerçekten de, insan arzusunu oluşturan şey, kuvvet ve anlamın belirli bir biçimde birleşimidir. Bu “anlam” unsuru, Freud’un arzu kavramında kesinlikle mevcuttur ve çelişkili bir şekilde arzu kör bir kuvvetmiş gibi konuşsa da, Freud’un ana kat-

kılarından biridir. Arzuyu böylesine bir verimlilikle –özellikle fantezilerde, özgür çağrışımlarda ve rüyalarda– kullanabiliyordu, çünkü onda sadece kör bir itme değil, anlam taşıyan bir eğilim görüyordu. Arzu giderme ve libido gereksinimlerin tatmini konusunda yazmasına ve arzu yalnızca ekonomik bir nicelikmiş, kendi başına bir kuvvetmiş gibi konuşmasına rağmen, varsaydığı bağlam, anlamın kuvvetle bulunduğu noktadır.

Örneğin, yaşamının ilk birkaç haftasında bebeğin rasgele ve körce ağzını, insan veya plastik, herhangi bir meme ucuna götürdüğü düşünülebilir. Fakat bilincin ve kişinin nesne dolu bir dünyada benliğini yaşantılamaya yetisinin ortaya çıkışı ve gelişimiyle, yeni yetiler doğar. Bunların başlıcası, simge kullanımı ve simgesel anlamlar aracılığıyla yaşamla ilişki kurmaktır. O andan itibaren, arzu, kör bir itmeden daha fazlasıdır; bir anlam da taşır. Meme ucu meme olur – bu sözcükler ne kadar da farklıdır! İlki bizi hayatta tutmak için gerekli erzakı veren vücut bölümünün anatomik bir tanımıdır. İkincisiyse tam bir deneyimi –sıcaklığı, yakınlığı, hatta kadınsı ilgiyle gelen güzelliği ve olası sevgiyi– kazandıran bir simgedir.

Bu simgesel anlam boyutunun, doğal insan biliminin başına açtığı zorlukların farkındayım. Yine de, araştırma nesnemiz olan insanı nasıl bulduysak –yaşamıyla dilini oluşturan simgesel anlamlar yoluyla ilişki kuran bir yaratık olarak– öyle ele almalıyız. Bu nedenle, arzuyu basit bir güce indirgemek yöntembilimsel olarak sağlıklı, deneysel olarak da hatalıdır. İnsanda bilincin ortaya çıkışından beri, arzular ne sadece gereksinimlerdir ne de ekonomiktirler. Bir kadın cinsel açıdan benim için çekicidir, diğeri

değildir; bu asla sadece depolanmış libido miktarı meselesi değildir, daha çok erotik “kuvvet”imin ilk kadının benim için ifade ettiği farklı anlamlarca yönlendirilmesi ve biçimlendirilmesidir. Bir önceki cümledeki “asla”mızı iki istisnaya sınırlandırmalıyız. Biri, deneyimin bazı yönlerinin açıkça ve bilerek sınırlandırıldığı, askerlerin on iki ay boyunca Kuzey Kutbu’nda konuşlanmaları gibi, yapay durumlardır. Bir diğer istisna da, kişinin, hastamız Helen gibi, rasgele cinsel itkiler tarafından herhangi bir erkeğe veya kadına sürüklendiği zamanlardaki patolojidir. Fakat burada, kesin olarak patolojik diye tanımlanmış bir durum vardır ve bu, rasgele cinselliğin insan arzusunun hatırı sayılır bir ögesine ters düştüğü şeklindeki düşüncemin önemli bir kanıtıdır. XVI. Louis “her kadın iş görür, yeter ki onu yıkayın ve dışçıye gönderin” dediğinde neyi sınıflandırdığını bilmiyorum. Fakat kral olmayan ve ruhsal dengesi bozulmamış insanlar birileriyle, diyelim tesadüfi bir karşılaşmada veya bir karnavalda anlamsız cinsel ilişkiler yaşadıklarında, sonrasında kendilerini, muhtemelen hayallerinde, diğer insanı şefkatle veya erdemle veya onlar için önemli olan özel bir sıfatla kuşatarken bulurlar. İğrenme de insanca anlamlı bir arzunun bir dışavurumu ya da daha kesin olarak söylemek gerekirse, bir hüsrandır. Bazı eşcinsellerin yaşadıkları gibi, tamamen adsız cinsel ilişki durumlarında, kişinin sonradan duyduğu iğrenme tepkisi de düşüncemizi kanıtlar. Bir terapist olarak deneyimlerim, insanoğlunun cinsel ilişki yaşadığı yaratığı, sadece hayalde de olsa kişiselleştirmesi gerektiğini, yoksa kendisinin kişisizleşeceğini gösterir.

Bu, terapideki “id dürtülerini denetleme” ve “birincil

süreçlerin bütünleşmesi” gibi kavramlara dayanan tartışmaların ve yaklaşımların hepsinin, meselenin esasını kavrayamamış oldukları sonucunu ortaya koyar. Birincil süreç diye bir şey var mıdır? Sadece çok ciddi patolojilerde ya da soyut kuramlarımızda. İlki, hastalanımızda olduğu gibi, anlamlı simgesel süreçlerin çıktığı durumlardır; ikincisi, simgeciliğimizin terapist olarak kullanılmasıdır. Elimizdeki, birincil süreçlerden ve onların denetiminden oluşmuş bir organizma değil, deneyimi, simgesel anlamda yaşadığı, öğrendiği; onu anlarsak bizim yaşadığımız, öğrendiğimiz arzuları, dürtüleri ve gereksinimleri içeren bir insandır. Nevrozda çarpıklaşan simgesel anlamlardır, id dürtüleri değil.

Söylediğimiz, insan arzusunun yalnızca geçmişten gelen bir itme ya da yalnızca tatmin isteyen ilkel gereksinimlerin çağrısı olmadığıdır. O bir gelecek biçimlendirmesidir, gelecekte olmasını umduklarımıza, hem anıyı hem fanteziyi içeren simgesel süreçlerle bir şekil vermedir. Arzu, kendimizi geleceğe yöneltmenin başlangıcıdır, geleceğin böyle olmasını istediğimiz itirafıdır; derinliklerimize uzanıp kendimizi geleceği değiştirme isteğiyle oyalamaktır. Son değil, başlangıç dediğime dikkat edin; “arzu giderimi”nin, arzuyu irade yerine kullanmanın ve bunun gibilerin tamamen farkındayım. Öncesinde arzu yoksa irade de yoktur diyorum. Arzuda, tüm simgesel süreçler gibi, hem bir ilerleme ögesi, bir ileriye uzanma, hem de bir gerileme kutbu, bir arkadan itme vardır. Arzu böylece hem anlamını hem kuvvetini taşır. Güdüleyici gücü, bu anlam ve kuvvet keşişiminde yatar. William Lynch’in neden “arzu en insani eylemdir” dediğini artık anlayabiliriz.

## ARZULAYAMAMA HASTALIĞI

Arzunun önemini büyütebilmek için başka kaynaklardan veriler alırız. Bu da kişinin arzulamamasından doğan hastalık, boşluk ve umutsuzluktur. T. S. Eliot bunu *Çorak Ülke*'de geniş bir kültürel yelpazede gösterir. Bu çığır açan şiirdeki unutulamayacak canlılıktaki olaylar, senfoninin o biriken gücüyle tekrar tekrar kulaklanımızda çınlar. Sekse ve lükse doymuş bir kadın olan esas kişi sevgilisine şöyle söyler:

“Ne yaparım şimdi ben? Ne yaparım ben?  
Öyleyse hemen fırlayıp sürterim sokaklarda,  
Saç baş darmadağın. Peki ne yaparız yarın?  
Ve her günü Tanrının?”

Stıcak su saat onda.

Yağmur varsa, kapalı bir araba saat dörtte.  
Sonra bir el satranç oynayacağız.  
Kapaksız gözlerimiz kısılmış, kulağımız kapıda.

(II:131-138)\*

Şiirde, çağdaş duygusal ve ruhsal çölnün bazı özelliklerini seçebiliriz. Biri çaresiz iletişim eksikliğidir: Kadın sevgilisine onunla neden konuşmadığını sorduğunda ve ne düşündüğünü söylemesi için yalvardığında, adam sadece şöyle der:

Sanırım biz dönemler geçidindeyiz.  
Ölü adamlar orada yitirmişti kemiklerini.

(II:115-116)\*

\* Ç.N: Suphi Aytımur'un 1990 yılında *Adam Yayınları*'ndan çıkan çevirisinden alınmıştır.

Arzulamayı bırakmak ölmek ya da en azından ölümler ülkesini mesken tutmaktır. Başka bir özellikse doygunluktur: Arzuların sadece tatmine doğru itişler olduğu, sonun gereksinimin tatmini olduğu düşünülürse, şiir, boşluğun, hiçliğin ve boşunaliğin en büyük olduğu yerin arzuların karşılandığı yer olduğunu söylüyordur.

Fakat en şiirsel olmayan konularda bile şiirsel yazabilen Eliot, bundan daha derindir ve psikolojimiz de böyle olabilir. Bu durumun altında yatan nedeni, tek kelimeyle, kısırlık olarak nitelendirir. Şiirine temel olarak aldığı, Çorak bir Ülke'yi yöneten Balıkçı Kral adlı bir adamın efsanesini anlatan mitte geçen tam anlamıyla bir cinsel kısırlıktır. Bu çok eski efsane, toprağın verimliliğiyle, kışın "çorak ülke"liğini izleyen baharla ilgilidir ve mit daha sonra Kral Arthur öykülerine girmiş, Kutsal Emanetler, Balıkçı Kral'ın şifa yolu olmuştur. "Toprak çıplak ve kuruydu, saflık şövalyesi cinsel organlarından yaralanan Balıkçı Kral'ı iyileştirmek için gelene kadar da öyle kalacaktı."<sup>5</sup> Kısırlığın özü boşunalık, hedefsizlik, amaçsızlık, yaşamdan zevk alamamadır; bunlar bilincin kökten tıkanmasıyla ilişkilidir. "Bu kadar kötü olan, kadının farkında olmayışıdır..."<sup>6</sup> Bu da, sırasıyla, Eliot'ın, benliğin tarihsel kültür geleneğimizin büyük simgesel ifadelerinden koparmaktan gelen inanç eksikliğine bağlı olarak yorumlanmıştır. Çağdaş yatak odasını Shakespeare, Milton ve Ovid göndermeleri içine yerleştirir, fakat kadın onu çevreleyen güzelliğin farkında değildir. Cinsel macerasını Dido ile Aenas ve Anthony ile Cleopatra gibi geçmişin tutkulu aşıklarına anıştırmaların arasına yerleştirir; fakat bu kadınla sevgilisi için seks, tutkulu olmak bir yana, "boşuna avuç avuca nefes



nefese kalma” bile değildir artık.

Eliot, aslında, inanç olmadan daha fazla isteyemeyeceğimizi, arzulamayacağımızı söylüyor. Bu cinsel istekleri de kapsar: İnanç olmadan hem cinsel hem başka anlamda iktidarsızlaşırız. Şiirdeki dini içerik bu bölümde kullandığım kavramlarla yorumlanabilir. Yani, arzunun simgeselliğinde bir anlam boyutu vardır, arzuya özel insan niteliğini veren budur, bu anlam olmadan istemenin duygusal ve cinsel yönleri bile kuruyup kalır. Şiir 1922’de, banşın ve refahın çok yakın olduğunu, birkaç yıllık gelişme sonrasında tüm gereksinimlerimizin karşılanacağını düşündüğümüz iyimserlik çağının başlarında, tek kötümserliğin romantik, nostaljik, kendine acıyan bir melankoli olduğu, F. Scott Fitzgerald’ın “caz çağında” yazılmıştır. Çağımızın en fazla tartışılan şiiri olmasına rağmen, o günlerde insanların, şiirin etkisinde ne kadar kalırlarsa kalsınlar, pek azının ne denli gelecek habercisi olduğunun farkına varmıştı; klinik psikoterapinin, onun kayıtsızlık ve iktidarsızlık kehanetlerini bu şekilde doğrulayacağını Eliot’ın bile bildiğinden kuşku duyuyorum.

Birçok varoluşçu gibi Eliot da şiiri yazdığı kültürde bir yanıtın henüz mümkün olduğuna inanmıyordu. Heidegger’in deyimiyle, “zaman daha olgunlaşmamış”tı; Tillich’in *Kairos*’unda da henüz yoktu. Onda sadece “Tehlikeli Kilise”ye giden Şövalye vardı:

Bomboş bir kilise, yelin cirit attığı,  
Cam çerçeve yok, kapı gıcırda durur,  
Kuru kemikler incitmez ki kimseyi.

(V:388-390)\*

O esnada diriliş için bir umut göremez ve şiirin sonunda Balıkçı Kral hâlâ:

Avlanıyordum, ardımda çorak düzlükler,  
Topraklanmı işleyebilecek miyim hiç olmazsa?  
Londra Köprüsü yıkılıyor yıkılıyor yıkılıyor  
(V:424-426)\*

Balıkçı Kral'ın bu *teknik* arayışlara dönüşünü, kaygı derin amaçlılığını tkadığı zaman kişinin yaptığı gibi “topraklanmı işlemeye” koyulmasını çok ilginç buluyorum. Bu teknik kaygı “Londra Köprüsü yıkılıyor” dizesiyle bitişti-rildiği zaman özellikle çarpıcıdır. 1922’de, zaman henüz bir yanıt için olgunlaşmamış olsa da, çağımız bir çözüm için daha uyum olabilir.

Bu şiirde ayrıca, cinsel organları rahatlatma ya da mi-deyi doldurma sorununun çok aşağısında bir arzulama türü vardır. Bu “kapaksız gözlerimiz kısılmış, kulağımız kapıda” şeklinde ifade edilmiş yaratıcı bir özlemdir. Burada biyolojik ve psikolojik olarak en basit düzleminde, prensin öpücüğünü bekleyen Uyuyan Güzel mitinin yansımasını görürüz. Tek fark, prenses tüm saflığıyla uyurken, bizim kadının tüm umutsuzluğuyla kapaksız gözlerini dindirmek için kapayamamasıdır. Daha derin bir düzeyde, bana öyle geliyor ki, bu “kulağımız kapıda”lıkta hâlâ umutsuz derin bir arzulama, *Godot’yu Beklerken*’de ima edildiği gibi, umutsuzluktan öte bir durum gibi görünen bir bekleyiş vardır. Fakat içinde gizli de olsa boşluğu, bo-

\* Ç.N: Suphi Aytimur’un 1990 yılında Adam Yayınları’ndan çıkan çevirisinden alınmıştır.

şunallığı ve kayıtsızlığı aşan yapıcı olasılıklar arzusunun devingen başlangıcını, çıkış umudunu taşır.

## ARZULAMA YETİSİNİN YOKLUĞU

Son birkaç yıldır, psikiyatri ve ilgili alanlardaki birçok insan arzu ve irade sorunları üzerine düşünmekte ve onları araştırmaktadırlar. Bu ilgi yoğunluğunun, zamanımızın bu sorunlara yeni bir ışık tutmaya güçlü bir gereksinim duymasının sonucu olduğunu düşünebiliriz.

Peder William Lynch, edebiyatın derinlik psikolojisiyle olan ilişkisi konusundaki etkili yorumlarında, hastalığa neden olanın arzulama değil arzulama eksikliği olduğu savını geliştirir. Sorunun insanların arzulama yetisinin derinleştirilmesi olduğuna ve terapideki görevimizin bir yanının arzulama yetisini yaratmak olduğuna inanır. Arzuyu, “hayalde olumlu görüntüleme”<sup>7</sup> olarak tanımlar. Geçişli bir fiildir; arzulamak bir eylem içerir. Arzuda Lynch’in hayal etme eylemiyle ilişkilendirdiği özerk bir unsur vardır; “her gerçek arzu yaratıcı bir eylemdir”<sup>8</sup>. Terapide buna destek bulurum: Hasta kuvvetlice “bunu arzuluyorum” deyip, bunu hissedebildiğinde, bu gerçekten olumlu bir adımdır. Gerçekte bu, çatışmayı, hiç sorumluluk alınmayan ve Tanrı’nın, anne babanın arzuları telepati yoluyla okuması beklenen üstü örtülü, dillendirilmemiş bir düzlemden, ne istediği konusunda açık, sağlıklı bir çatışmaya götürür. Yaratılış mitinin tannbilimsel temeline dayanarak Lynch, “insan kendi arzusuyla geldiğinde Tanrı bayram eder”<sup>9</sup> der.

Lynch daha sonra, genellikle göz ardı edilen bir noktaya, yani kişilerarası ilişkide arzusunun karşılıklılık gerektirdiğine değinir. Bu, birçok mitte ihlaliyle gösterilen bir

gerçektir ve kişiye sona götürür. Ibsen'in oyununda Peer Gynt arzulararak ve arzularına göre davranarak dünyanın etrafında dolaşır; tek sorun arzularının karşılaştığı diğer insanla bir ilgisi olmayışı ve tamamen benmerkezcil, "benlik tıpasıyla kapanmış benlik fıçısı içinde" oluşudur. Aynı şekilde, *Uyuyan Güzeli*'de uyuklayan kızı masalın sözcükleriyle "zaman olgunlaşmadan" kurtarmak ve uyandırmak için yaban güllerine zarar veren genç prensler, öteki hazır değilken onu aşka ve sekse zorlamaya çalışan davranışın örnekleridir; karşılıksız bir arzularama sergilerler. Genç prensler kendi isteklerine ve gereksinimlerine, sen ile ilişki kurmaksızın bağlıdır. Arzu ve irade kişilerarası karşılıklılığın özerk, yaratıcı eylemleri ışığında görülebilir ve yaşanabilirse, Aziz Augustine'in "ne istersen sev ve yap" söyleminde derin bir gerçek yatıyor demektir.

Fakat Peder Lynch ve tabii ki Aziz Augustine, insan doğası konusunda saf değildiler (tıpkı Freud gibi). Bu arzularamanın ideal olarak belirtildiğini çok iyi biliyorlardı. Sorunun, insanın komşusuna karşı arzu ve irade göstermesi olduğunu, hayal gücünün yalnızca yaratıcı karşılıklı arzuyu biçimlendirme kaynağı olmadığını, aynı zamanda bireyin sınırları, kanaatleri ve deneyimleriyle kısıtlandığını; bu nedenle, ne kadar iyi bir analizden geçerse geçelim, Tanrıdan ne kadar iyilik alırsak alalım, kaç defa ruhsal aydınlanma yaşarsak yaşayalım, arzularamamızda her zaman değerine ve kendimize şiddet uygulama ögesi vardır. Lynch bunu burada, durumun geçekliği karşısında arzulara ısrar anlamında olan "iradeli" öğe olarak adlandırır. İradelilik, ona göre, karşı gelmeyle güdülenen, arzuların nesnesi yanında olmasından çok bir şeye karşı olduğu irade tü-

rüdü. Lynch, karşı çıkan, iradeli eylemin, hayalden çok fanteziyle bağlantılı olduğunu ve gerçekliği görmek, onu biçimlendirmek, ona saygı duymak, onun tadına varmak yerine onu reddeden ruh olduğunu söyler.

Arzulamada ve iradedeki özerk, kendiliğindenlik öğesi, psikiyatr Dr. Farber'in irade konusundaki önemli yeni çalışmalarında da vardır.<sup>10</sup> Dr. Farber, ilki benliğin bütünlüğü deneyimi, belirli bir yöne doğru nispeten kendiliğinden oluşan bir hareket olan, iki "irade" alanı arasında bir sınır çizer. Bu tür arzulamada, beden bir bütün olarak hareket eder, deneyim bir rahatlamayla ve yaratıcı açık bir özellikle nitelenir. Bu tüm politik ya da psikolojik özgürlük bahislerinden önce gelen bir özgürlük deneyimidir; gerekirci kişi tarafından önceden varsayılan ve tüm gerekircilik bahislerinden önce gelen bir özgürlük olduğunu da eklemeliyim. Bunun aksine, iradenin ikinci alanı, Dr. Farber'a göre sıkıntı veren öğenin, ya/ya da nitelikteki bir kararın, hem bir şey için hem bir şeye karşı kararın gerekliliğinin girdiği yerdir. Freudyen terimler kullanırsak, "süperego iradesi" bu alana girer. Farber iradeyi ikinci anlamda kullanarak bu karşılaştırmaları yapar: Okumak isteyip anlamak istemeyebiliriz, bilgi isteyip bilgelik istemeyebiliriz, vicdan isteyip ahlak istemeyebiliriz. Bu yaratıcı eserlerle örneklenir. Farber'ın ikinci irade alanı, örneğin toplantı için bir konuşma hazırlamada, birinin metnini düzeltmede olduğu gibi yaratıcı çabadaki bilinçli, çalışkan, eleştirel uygulamadır. Ama gerçekte konuşmayı yaparken veya umarız yaratıcı "esin" yazımız ele geçmişken, benliği bir derece unutmayla meşgulüzdür. Bu deneyimde arzulama ve irade bir olur. Yaratıcı deneyimin bir özelliği, çatış-

mayı aşarak geçici bir birlik sağlamasıdır.

Farber, ikinci alanın birinci alanı ele geçirmesinin cazibesini vurgular; kendiliğindenliğimizi, etkinliğin özgürce akışını yitiririz ve irade çabalı, denetimli; yani Viktorya dönemi irade gücü oluverir. Anladığım kadarıyla, Farber'ın ilk sınıfta anlattığı, Lynch'in "arzu" olarak adlandırdığına çok yakındır. Lynch "irade"de, Farber "kendiliğinden irade"de olmak üzere, her ikisi de, bir sonraki bölümü adayacağımız amaçlılığı çok iyi tanımlarlar.

Burada bazı geçici tanımlar sunacağım. İrade, kişinin benliğini, bir yöne ya da bir amaca doğru hareket gerçekleştirebilir diye düzenleme yetisidir. Arzu bazı eylem veya durumların meydana gelmesi olasılığıyla yaratıcı bir biçimde oynamaktır.

Fakat daha karmaşık sorulara geçmeden önce, iki şey yapmalıyız. Biri, irade ve arzunun karşılıklı ilişkisinin kaba diyalektiğini engellemektir. Bunun amacı, dikkate alınması gereken bazı olgusal yönleri göstermektir. "İrade" ve "arzu" kutuplulukta işler görünebilir. "İrade" özbilinçlilik gerektirir; "arzu" gerektirmez. "İrade" ya/ya da seçiminin olasılığını ima eder; "arzu" etmez. "Arzu" "irade"ye sıcaklık, içerik, hayal gücü, çocuk oyunu, tazelik ve zenginlik kazandırır. "İrade" "arzu"ya benlik yönü, olgunluk kazandırır. "İrade" "arzu"yu korur, onun çok büyük tehlikelere girmeden devamını sağlar. Fakat "arzu" olmadan "irade" yaşam gücünü, canlılığını yitirir ve kendisiyle çelişerek yok olur. Sadece "irade" var, "arzu" yoksa, elinizde kurumuş, Viktorya dönemi, neopüriten insan kalır. Sadece "arzu" var, "irade" yoksa, elinizde çocuk kalmış yetişkin olarak robot adama dönebilecek, yönlendirilen, özgür olmayan, çocuksu insan kalır.

## WILLIAM JAMES VE İRADE

Amaçlılığı araştırmaya geçmeden önce yapılması gereken diğer bir dev de, yaşamı boyunca irade sorunuyla uğraşmış, psikolog-filozof Amerikalı deha, William James'i ele almaktır. Deneyimi bizi yola çıkaracaktır.

James'in "ciddi depresyonu" ve "birkaç yıl boyunca intiharın eşiğinde olduğu" gerçeği konusunda yazan saygın bir meslektaşım bizden James'i, uyumsuzluklarının bu yönleri nedeniyle "acımasızca yargılamamamızı"<sup>11</sup> ister. Farklı bir görüşteyim. James'in geçirdiği depresyonları ve bunlarla başa çıkma yolunu anlamak ona olan takdirimizi ve hayranlığımızı artırır. Doğru, yaşamı boyunca tereddtlllkten ve kararsızlıktan mustaripti. Harvard'da ders vermeyi bırakmakta zorlandığı son yıllarında, günlüğüne bir gün "istifa et", diğer gün "istifa etme", nc gün tekrar "istifa et" diye yazardı. James'in karar verme güçlüğü, i zenginliğiyle ve her kararın onun için taşıdığı sayısız olanaklarla bağlantılıydı.

Fakat James'i iradeyle bu kadar ilgili yapmaya zorlayan –içine girdiğinde "dört saat daha uzun yaşamayı isteyecek bir neden" zlemi hakkında yazdığı– bu depresyonların ta kendisiydi ve işte bu depresyonlarla mücadele sırasında insan iradesiyle ilgili bu kadar şey öğrendi. Depresyonlarına ve devamlı olarak uykusuzluktan, göz sorunlarından, sırt hastalıklarından ve benzerlerinden çekmesine rağmen, altmış sekiz yaşındaki ölümüne kadar böylesine verimli bir yaşam sürmesini sağlayanın, arzulama yetisinin keşfi olduğuna inandı. Ben de bir terapist olarak, buradaki yargısının klinik açıdan doğru olduğuna inanıyorum. "Bozuk irade ağı" diye adlandırılan çağımızda, irade

sorunumuz konusunda bize verebileceği herhangi bir yardıma ulaşmak için sabırsızlıkla William James'e dönüyoruz.

1890'da<sup>12</sup> yayınlanmış, irade konusundaki ünlü bölümünde, özetle arzuyu, başarılması mümkün olmayan bir şeyi istediğimizde yaptığımız şey olarak tanımlayıp üzerinde durmayarak, sonuçlandırma gücümüz olduğunda var olan iradeyle karşılaştırır. İsteğin yanında, elde etmenin mümkün olmadığı hissi varsa, sadece arzularız. Bu tanımın, James'in Viktoryacılığının ortaya çıktığı yerlerden biri olduğuna inanıyorum; arzular gerçekdışı ve çocukça görülür. Açıkçası, ilk arzuladığımızda hiçbir arzu mümkün değildir. Birkaç şekilde arzuladığımız zaman ancak mümkün olur ve onu birkaç taraftan, muhtemelen uzun bir zaman zarfında ele alarak, gücü üretiriz, onu gerçek yapmak için tehlikeyi göze alırız.

Fakat sonra James, burada sadece değinebileceğim, edebiyattaki en heyecan verici irade savlarından birine atılır. İlk olarak, bir dizi karar gerektirmiyor olmakla nitelenen "birincil" tür vardır. Gömleğimizi değiştirmeye veya bir kağıt üzerine yazı yazmaya karar veririz ve bir başladık mı, biz dizi hareket kendi kendine birbirini izler; istemediştir. Bu "birincil irade" çatışmasızlığı gerektirir. James burada kendiliğindenliği korumaya çalışır. Viktorya dönemi irade gücüne, onu tüm yaşamı boyunca umutsuzca hayal kırıklığına uğratan ve depresyonlarla dışavurulan felce iten o "irade gücü"nü uygulamaya karşı tavrı alır. Psikanaliz sağ olsun, günümüzde bu sözde "çatışmasızlık" hakkında ve çatışmasız görünen durumlarda sayısız şey yaşandığına dair daha fazla şey biliriz.



Daha sonra görüşü izleyen eylem olarak tanımladığı “sağlıklı irade”ye değinir. Görüş, net bir kavramdan ve birbirleriyle doğru orantıda güdülerden oluşur; bu da oldukça akılcı bir görüntüdür.<sup>13</sup> Sağlıksız iradeden bahsederken, haklı olarak tıkanık iradeye odaklanır. Bu konuda verdiği örnek, gözlerimizin odağını yitirdiği ve “dikkatimizi toplayamadığımız” durumdur. “Boş boş bakıp hiçbir şey yapmadan otururuz.” Bilinç nesnelere ilçe işleyemez ya da kabuğu kıramaz. Büyük ölçüde yorgunluk veya bitkinlik bu durumun işaretleridir “ve onun neden olduğu şeyi andıran kayıtsızlık, akıl hastanelerinde akıl hastalığının belirtisi olarak istem yitimi diye tanır”.<sup>14</sup> Bu kayıtsızlığı yalnızca akli hastalığıyla ilişkilendirmesi ilginçtir. İlk başta ben, bunun günümüz toplumunun süregelen, yaygın, ruhsal durumu olduğuna inanıyorum: “Çağımızın nevroitik kişiliği.”

Soru şuna gelir, Neden bir şey ilgimi çekmez, bana uzanmaz, beni kavramaz? Böylece James ana irade sorununa, yani dikkate gelir. Bunun ne kadar dahice olduğunu fark edip etmediğini bilmiyorum. Modern psikanalizin bize verdiği tüm araçlarla iradeyi incelediğimiz zaman, kendimizi iradenin dayandığı dikkat veya niyet düzeyine itilmiş bulacağız. İrade uygulamasına harcanan çaba gerçekte dikkat çabasıdır; istemedeki uğraş, bilinci net tutma çabası, yani dikkati odaklı tutma uğraşdır. “Bir kez doğan” uyumlu insan türünün çabaya pek gereksinimi yoktur, der James, fakat kahramanlar ve nevroitiklerin çok fazla gereksinimi vardır. Bu onu, inanç, dikkat ve irade arasındaki keskin olduğu kadar şaşırtıcı bir kimlik açıklamasına iter:

Kısaca nesnelere ve benlik arasında belirli bir ilişki anlamına gelen irade ve inanç, tek ve aynı psikolojik olgunun iki adıdır.<sup>15</sup>

Mümkün olan en kısa formül belki de, inanç ve dikkatimizin aynı şey olduğudur.<sup>16</sup>

Sonra da bizi, tamamen insani ve dünyevi örneklerinden biriyle tavlarsın. Bunu ayrıntılı olarak alıntıyorum, çünkü James'in irade kavramının yarım kalmış yönlerini tartışırken buna geri gelmek istiyorum:

Buz gibi bir sabah, içinde ateş yanmayan bir odada yattıktan kalkmanın ne demek olduğunu ve içimizdeki yaşamsal ilkenin bu çileye nasıl karşı çıktığını biliriz. [Olayın geçtiği yer ve zaman, merkezi ısıtmanın ortaya çıkışından önce New England.] İnsanların çoğu, bazı sabahlar, kendilerini sonuçla yüzleşmeye hazır hissetmediklerinden muhtemelen bir saat yatakta beklemiştir. Ne kadar geç kalacağımızı, günlük görevlerin nasıl etkileneceklerini düşünürüz; “kalkmam gerek, bu çok alçaltıcı” gibi şeyler söyleriz. Ama sıcak divan hâlâ çok tatlı, dışındaki soğuk çok acımasızdır ve karar eyleminin eşliğinde gibi görünürken sonuç kendini erteler, silinir gider. Bu koşullarda nasıl kalkarsın? Kendi deneyimimden bir genelleme yapmam gerekirse, çoğu zaman herhangi bir mücadele ya da karar olmadan kalkarsın. Birden bire kalkmamamız gerektiğini anlarız. Talihli bir bilinç kayması yaşanır; hem sıcaklığı hem soğukluğu unutturur; günlük yaşamla ilgili bir dalgınlığa düşeriz ve bu sırada bir düşünce yanıp sönmeye başlar, “Alo! Daha fazla burada yatamam”. Bu düşünce o şanslı anda hiçbir zıt ya da felç edici öneriyi uyandırmaz ve sonuç olarak hemen uygun kas hareketle-

rini üretir. O mücadele sırasında hareketlerimizi felç eden, hem sıcaklığın hem soğukluğun fazla farkındalığıydı...<sup>17</sup>

Tutukluğun sona erdiği anda, özgün fikrin etkisini gösterdiğini ve kalktığımızı söyleyerek bitirir. Ona özgü Jamesvari bir güvenle, “bu vaka, tüm bir istem psikolojisine yetecek verilerin küçültülmüş biçimini içerir gibi görünüyor” diye ekler.

Özel incelememiz için James’in örneğini ele alalım. Bu örnekte, tam irade sorununun merkezine inmişken, çarpıcı bir açıklama belirir. “Birden bire kalkmamamız gerektiğini anlarız” diye yazar. Yani bütün sorunun üzerinden atlar. Hiçbir “karar meydana gelmez”, sadece “talihli bir bilinç kayması” yaşanır.

Sorarım, o “talihli bir bilinç kayması”nda ne yaşandı? Doğru, kararsızlığın o felç edici bağı çözüldü. Fakat bu olumsuz bir cümledir ve bize ne yaşandığı hakkında hiçbir şey söylemez. Elbette buna James’in dediği gibi “şanslı an”, yada “rastlantı” diyemeyiz! İrade temelimiz bir tek “şans”a veya “rastlantı”ya dayanıyorsa, evimiz kumun üstüne yapılmış demektir ve irademizin hiçbir temeli yoktur.

James’in bu örnekte şimdiye kadar bir şey söylemediğini ima etmeye çalışmıyorum. Söylemiştir ve söylediği çok önemlidir: Olayın tümü Viktorya dönemi irade gücünün, bedenlerimizi isteklerine karşı hareket etmeye zorlama yetimize dayanan o “yetenek”ten oluşan iradenin, iflasını gösterir. Viktorya dönemi irade gücü, her şeyi akılcı, ahlaki bir meseleye çevirmişti. Örneğin, yatağın sıcaklığının çekiciliği, sözde “süeperego”nun “dik”, yani kalkmış ve çalışır olma baskısına değil, alçaltıcı bir şeye teslimiyet-

tir. Freud, Viktora dönemi irade gücünün içerdiği kendini kandırmayı ve ussallaştırmayı ayrıntılı biçimde anlatmış ve bence onu tahtından sonsuza dek indirmiştir. Örnek, James'in, amacın bozulup kişinin kendi kişiliğini bencilce sergilemesine dönüştüğü ve bu kaşıklıkta gerçek ahlaki meselenin tamamen kaybolduğu Viktoryacılığın felç edici etkilerine karşı mücadelesini gösterir.

Böylece can alıcı sorumuza dönüyoruz. O "talihli bir bilinç kayması"nda ne yaşandı? James bize sadece "günlük yaşamla ilgili bir dalgınlığa düş"tüğümüzü söyler. İşte sırnımız burada yatar! Psikoterapi bize o "dalgınlık" hakkında James'te olmayan birçok veri kazandırmıştır ve bunun içine "düş"tüğümüze de inanmıyorum.

Netleştirmek amacıyla, James'in irade kavramındaki "yarım kalmış meseleler" ile ilgili düşüncemi belirteceğim. Bütün bir deneyim boyutunun, çağdaş psikolojide yaptığımız gibi, James tarafından dışarıda bırakıldığını öne sürüyorum. Yanıt, James'in bilinç incelemesinde veya Freud'un bilinçdışı incelemesinde değil, hem bilince ve bilinçdışına, hem bilişe ve gayrete hem dokunan hem de hepsini içeren bir boyutta yatar.

Şimdi, tarih boyunca amaçlılık olarak bilinen bu boyutta geçiyoruz.

## AMAÇLILIK

Öğrenme, bilgi kırıntılarının *birikimi* değildir. Her bilgi eyleminin öğreneni geliştirdiği, böylece onu daha da karmaşık nesnellikler oluşturabilecek duruma getirdiği bir *büyümedir* ve karmaşıklıkta bu nesne büyümesi, öznel büyümeyle paralel gider.

- Husserl

Arzunun önemini derinlemesine araştırırken, tuhaf bir konunun sürekli ortaya çıktığını fark ettik. Arzuda gözümüze çapmayan başka şeyler de olmaktadır. Lynch “özerk” öğeden bahsederken, o ve Farber, arzunun hayalle ve kendiliğindenlikle ilgisinden söz ederken bu konu kastediliyordu. Özellikle de arzunun *anlamını*, insan arzusunun, saf kuvvetin ötesine geçen ve dille, sanatla, diğer simgelerle ifade edilen o yönünü ele aldığımızda bu konu mevcuttur. Aynı konu, James’in o soğuk sabahta yataktan kalkma örneğinde de, üzerinden atladığı büyük “X” olarak

mevcuttu.

Tartışmamız boyunca bize bir müzik aleti gibi eşlik eden bu konu, *amaçlılıktır*. Amaçlılıkla, deneyime anlam veren yapıyı kastediyorum. Amaçlılık, amaçlarla bir tutulmamalı, onların altında yatan boyut olarak anlaşılmalıdır; insanın amaçlı olma yetisidir. James'in örneğinde, hem kendimizi hem de günü birbiriyle ilişkili olarak biçimlendirme, onları yoğurma ve değiştirme yetimizin kaynağı olan gelecek günün olanaklarına hayalde katılmamızdır. James'in yataktaki dalgınlığı, bunun güzel ama yadsınmış bir ifadesidir. Amaçlılık bilincin esasını oluşturur. Aynı zamanda arzu ve irade sorunun anahtarı olduğuna inanıyorum.

İlk olarak, bu terim ne anlama gelir? Bunu iki aşamada tanımlayacağız; ön aşama, amaçlarımızın dünyayı nasıl algıladığımızı göre sonuca götürdüğüdür. Örneğin bugün öğleden sonra dağda bir evi görmeye gittim. İlk başta deyin ki, bazı arkadaşlarımın yaz için kiralayacağı bir yer arıyorum. Eve yaklaştığımda, evin sağlam olup olmadığını, iyi yapılıp yapılmadığını, yeterince güneş alıp almadığını ve bana “barınak”ı çağrıştıran diğer şeyleri sorgulayacağım. Ya da deyin ki, emlak vurguncusuyum: O zaman gözüme çarpanlar, evin onarımının ne kadar kolay olacağı, ona ödeyeceğimden daha cazip bir kazanç getirip getirmeyeceği ve bana “kâr”ı çağrıştıran şeyler olacaktır. Veya diyelim ki, arkadaşlarımın evini ziyaret ediyorum: O zaman onu “konukseverlik” olarak gören gözlerle ona –akşamüstü sohbetimizi daha keyifli hale getirecek açık verandası ve şezlonglarına– bakacağım. Ya da bu, evimdeki partide beni küçük gören arkadaşlarımın kokteyl partisiyse, kendimi

birilerinin benim kulübemi onlarınkine tercih ettiğine dair göstergelerini ve insanların o meşhur tiksindirici kıskançlıklarının “sosyal durum”unun diğer yönlerini görür bulurum. Veya, son olarak, bu akşamüstü suluboya malzemelerimle donanmış, karalama yapmaya koyulmuşsam, evin dağ kenarına nasıl tutunduğunu, yukarıdaki tepelere uzanan, aşağıdaki vadileri süpüren çatının çizgi yapısını ve aslında bu harap, yıkık dökük evi, bana verdiği sanatsal olasılıklar için tercih ettiğimi şimdi bile göreceğim.

Bu beş örneğin her birinde, uyararı yaratan aynı evdir ve ona tepki veren ben, aynı insanım. Fakat her bir durumda, ev ve deneyim tamamen farklı anlamdadırlar.

Fakat bu, amaçlılığın sadece bir yönüdür. Diğer yönü, bir nesneden geldiğidir. Amaçlılık bu ikisinin arasındaki köprüdür. Bizim gibi öznelerin, nesnel olan dünyayı görmesini ve anlamasını mümkün kılan anlam yapısıdır. Amaçlılıkta, özne ve nesne ikileşimi kısmen giderilmiştir.

## AMAÇLILIĞIN KÖKLERİ

Bu kavram bana öylesine önemli görünür ve çağdaş psikoloji tarafından öylesine ihmal edilmiştir ki, okuru benimle birlikte anlamını keşfe davet ediyorum. Kökleri eski çağ düşüncesinde bulunur: Aristoteles, “gözlere verilen [bizim deyişimizle, algılanan], ruhun *amacıdır*” der. Cicero, “bedenin *gerilimi* olarak ruh”tan söz eder.<sup>1</sup> Fakat özel olarak amaçlılık kavramı batı düşüncesine ortaçağın ilk dönemlerinde Arap filozoflar tarafından tanıtılmış ve ortaçağ düşüncesinin merkezi olmuştur. Amaçlılık o zamanlar, gerçekliği bilme yolu anlamına geliyordu; bir bilgi kuramıydı. İki tür amaçlılık belirlenleştirilmişti: Belirli şeyleri

–yani gerçekten var olan nesnelere– bilmek anlamındaki *intensio primo* ve bu nesnelere genel kavramlarla ilişkisi –yani kavramsallaştırarak bilme– anlamındaki *intensio secundo*.

Tüm bunlar, bir şeye zaten bir şekilde katılmış olmadıkça onu bilemeyeceğimizi varsayar. Aziz Thomas Aquinas’a göre, amaçlılık, aklın anlaşılacak şeye dair ne kavradığıdır. Çevirmen tarafından maalesef hiç de kolaylaştırılmamış bir dille şöyle der: “Akıl, zeka eyleminde bilgilendirme yoluyla, anlaşılacak şeyin amacını biçimlendirir”<sup>2</sup> Edilgen olan “bilgilendirme” sözcüğünün ardından, etkin *biçimlendirme* sözcüğünün geldiğine dikkat edelim. Bununla, bilme sürecinde, anlaşılacak şey tarafından biçimlendirildiğimiz ve aynı eylemde, aklımızın anlaşılacak şeye aynı anda *biçim verdiğini* anlıyorum. Burada önemli olan “in-form”, yani “içeriden biçimlendirmek” sözcüğüdür. Birine bir şey söylemek, onu bilgilendirmek, onu *biçimlendirmektir* – bu süreç psikoterapide, terapistin doğru zamanda sadece bir cümle ya da bir sözcük söylemesiyle çok güçlü olabilir. Bu, lisansüstü programlarımızdaki, bilginin yalnızca işlediğimiz, bizim dışımızda, işlenmemiş veri olduğu şeklindeki beyin yıkamalarından ne kadar da farklıdır!

Amaçlılık böylece bir *bilgi kuramı*, gerçeği bilme yolu olarak başlar. Bildiğimiz şekliyle gerçekliğin anlamını taşır.

Konumuz, modern düşüncede Immanuel Kant’ın “ikinci Kopernik devrimi”yle ileriye doğru dev bir adım atmıştır. Kant zihnin, duyguların üzerine yazdığı veya olayları sadece emip sınıflandıran basit bir edilgen hamur



olmadığını düşünüyordu. Gerçekte olan, nesnelere anlayış yollarımıza uymasındır.<sup>3</sup> Bunun iyi bir örneği matematiktir. Matematik, zihnimizdeki kavramlardır; doğa onlara uyar, “yanıt verir”. Bertrand Russell’ın Kant’tan bir buçuk asır sonra fizik hakkında söyleyeceği gibi, “fizik, fiziksel dünya hakkında çok şey bildiğimiz için değil, çok az şey bildiğimiz için matematikselidir; ancak matematiksel özellikler içinde keşfedebiliriz”<sup>4</sup> Kant’ın devrimi, insan zihnini bildiği şeyin etkin, biçimlendirici bir katılımcısı yapışında yatar. O halde, anlamın kendisi, dünyasının kurucusudur.

On dokuzuncu yüzyılın son yarısında, amaçlılık kavramı, Viyana Üniversitesi’ndeki etkili derslerine Freud ve Husserl’in de katıldığı Franz Brentano tarafından yeniden ortaya çıkarılmıştır. Brentano, bilincin, bir şeyi amaçladığı, kendisinin dışında bir şeye işaret ettiği – özellikle belirtirsek, *nesneyi amaçladığı* – geçeceğine göre tanımlanması gerektiğine inanıyordu. Böylece, amaçlılık bilince anlamlı bir içerik kazandırıyor.

Freud yazılarında Brentano’dan bildiğim kadarıyla hiç söz etmese de, Brentano’nun derslerinin adsız bir dinleyicisinden fazlası olduğu açıktır. Bana söylendiğine göre, Freud’un etkin olarak derse katıldığına ve bir keresinde Brentano’nun Freud’a tavsiye mektubu yazdığına dair kanıtlar vardır. Bana göre, Freud’un görüşlerindeki üstü örtülü amaçlılık, sıkça yaşanan, bir insanın düşüncelerinin diğerinin üzerinde, ikinci adamın düşüncesinin ayrılmaz

\* Ç.N. Her iki cümlede de “anlamına gelmek, demek istemek, yapmak istemek” anlamına gelen “mean” fiili kullanılmış. “Mean” aynı zamanda “anlam” demek olan “meaning” sözcüğünün de köküdür.

parçası olacak ve sanki hep onun düşüncesiymiş gibi hissedilecek kadar etki göstermesi durumlarından biridir. Amaçlılık, Freud'un özgür çağrışım, rüyalar ve fantezilere yaklaşımının kumaşına işlenmiştir. Freud'un bu kavramdan açıkça söz etmemesinin nedeni, akademik ve bilimsel psikolojinin diğer yönlerinin dışında bırakılmasının nedeniyle aynı olabilir; Freud psikanaliziyle doğal bilimsel bir psikoloji türü kurmak istiyordu ve açık amaçlılık –zihin ve beden arasındaki “kayıp halka”– böylesine bir görevi imkansız olmasa da oldukça güç kılar. Örneğin Freud'un libidodan, önemli değişkeni ekonomik heyecan miktarlarındaki değişimler olan “ekonomik” bir kuram çıkarma çabasını ele alın. Saf cinsel arzu gibi belirli bir kuvvetin, bedendeki salgısal, sinirsel-kassal bağlar ve cinsel organlardaki belirli heyecanlanmalar olduğu varsayılabilir. Ama libidonun sabit bir miktar olmadığı, sevilenin, babanın, annenin, eski sevgilerin ve başkalarının çağrışımlarına göre inip çıktığı, –nitel olan– bu simgesel anlamların bir değişken olarak libido miktarından daha büyük önemi ve gücü olduğu ortaya çıkar. Her şey bir yana, onun ve diğerlerinin saf nicel yorumlarını yok eden anlamları bize öğreten aslında Freud'du.

Brentano'nun, sonradan modern olgubilimin babası olacak olan öğrencisi Edmund Husserl, kavramı tüm bilgimizi kapsayacak şekilde genişletti. Bilincin asla öznel bir boşlukta var olmadığını, daima bir şeyin bilinci olduğunu öne sürdü. Bilinç sadece nesnel dünyasından ayrılammakla kalmaz, dünyasını da oluşturur. Bunun sonucu, Husserl'in sözleriyle, “anlamın aklın amacı” olduğudur.<sup>5</sup> Bilincin eylemi ve deneyimi, dünyamızın sürekli biçim-

lendirilmesi ve yeniden biçimlendirilmesi, benliğin nesneyle ve nesnenin benlikle ayrılmaz bir şekilde bağlanması, benliğin hem dünyayı gözlemlemesi hem ona katılması, benliğin veya dünyanın hiçbir kutbunun diğeri olmadan düşünülememesidir. Bu tabii ki deneyimin öznel ve nesnel yanını bir an için bir kenara koyamadığımız anlamına gelmez. Tekrar boyamak için ne kadar boya gerektiğini görmek için evimi ölçtüğümde veya çocuğumun hormon tetkikleri hakkında bir rapor aldığımda, bir an için ne hissettiğimi bir kenara koyarım; yalnızca bu ölçümleri en net şekliyle anlamak isterim. Fakat *o zaman* sorumluluğum, bu nesnel gerçekleri benim için anlam taşıyan bağlama-evi boyama tasarıma veya çocuğumun sağlığıyla meşgul olmaya-geri koymaktır. Psikolojide en ciddi hatalarımızdan birinin, deneyimin bir bölümünü bir kenara koymak ve onu bir daha bir araya getirememek olduğuna inanıyorum.

Heidegger daha sonra Husserl'in kavramını Platon idealizminin "hiçliğinden" çıkarıp, onu hissedeni, değer veren, hareket eden insanı kapsayacak şekilde genişleterek bir sonraki adımı attı. Bunu aldırış (*Sorge*) kavramıyla yaptı. Aldırış, Kant'ın anlayışına benzer bir anlamda dünyamızı kurandır. Heidegger tekrar tekrar, "insan varlık konusunda kaygılanan varlıktır" der. İnsan olamadığında da, terapidaki uymacılık ve kişiliksizleşme gözlemlerimize dayanarak ekleyebiliriz ki, varlığını yitirir, yani olasılıklarını yitirir. Aldırışla amaçlılık arasında, kelimenin kök sözcüğü "tend" in -bakmak- "intentionality" terimin ortasında oluşunun da ima ettiği gibi yakın, içsel bir ilişki vardır.

Bir sözcük, kendileri ve kültürlerinin diğer üyeleri için

önemli olan bir şeyi iletmeye çalışan insanların yüzyıllar süren bir yoğurma, biçimlendirme ve yeniden biçimlendirmelerinin ürünü olan birikerek çoğalan, yaratıcı bir gelişimi somutlaştırır. “Amaçlılık” ve onunla ilgili “amaçlamak” ve “amaç” terimlerinin kökenbilimsel kaynaklarının izini sürerek, işimize yarayacak neler bulabileceğimizi bir görelim.

Tüm bu sözcükler, *in* artı ilginç bir biçimde “esnemek” anlamına gelen ve “gerilim” sözcüğünün geldiği *tendere*, *tensum* köklerinden oluşan Latince *intendere* gövdesinden gelir. Bu hemen bize amacın bir şeye doğru “esneme” olduğunu söyler.

“Amaçlamak” sözcüğünün *Webster’s* sözlüğündeki<sup>6</sup> ilk anlamının “Bir şey yapmayı amaçlıyorum” dediğimizdeki gibi “maksat” veya “tasarı” değil, “*demek istemek, belirtmek*” olması, beni şaşırttığı gibi pek çok okuru da şaşırtabilir. *Webster* ancak ikinci tanımında “aklında bir maksat veya tasarı olması” anlamını verir. İstemci Viktorya dönemi geleneğimizdeki pek çok insan ilk ve ana anlamı atlayıp, kavramı sadece bilinçli tasarı ve maksat olan yan anlamıyla kullanmaya yönelmiştir. Psikolojimiz de, hemen sonra böyle bilinçli tasarıların ve maksatların çoğunlukla yanılısına olduğunu ve hiç de iyi, özgürce seçilmiş, istemli planların yaratıkları olmadığını kanıtladığından, “niyet” çantasını olduğu gibi “amaçlar”la beraber çöpe attık \* Cehenneme giden yolun iyi niyet taşlarıyla döşendiğini zaten biliyorduk ve şimdi iyi veya kötü, bu niyetlerin ken-

\* Ç.N. İngilizce’de niyet anlamına gelen “*intent*” ile amaç anlamına gelen “*intention*”, aynı kökten gelir, ve zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılırlar.

dini beğenmişliğimizin uydurmaları olduğunu görmüş olduk. Fakat “kendini beğenmişlik”i, “kendinden kaygı duyma”yla değiştirip, bu kaygı olmadan hiçbir bilgi veya eylemin olmadığını –her şeyde kaygı ya da niyetin olduğunu ve dünyamızı bu niyetler yoluyla bildiğimizi– fark ederseniz, aynı sözcüğün aşağılayıcı biçiminden olumlu biçimine geçiş yaparsanız, anlam ne kadar da farklı olur!

Niyetin daha önemli yönü, onun *anlamla* olan ilişkisi-dir. Bunu yasal bağlamda, “Yasanın *niyeti* nedir?” diye sorarak anlamını öğrenmeye çalışırken kullanırız. *Webster’s* sözlüğü ilk “*bundan böyle*, bir tasarı, maksat” tanımında bize “niyet”in “zihnin bir nesneye doğru yönelmesi” olduğunu söyler.<sup>7</sup> Tasarı ve maksat, “bundan böyle”den sonra gelmektedir. Bu da, deneyimin istemci yönünün, zihnin çoktan bizim için belirli bir önem ve anlam taşıyan bir nesneye doğru yönelmiş olmasında yattığı anlamına gelir.

Bu kökenbiliminin tamamında, tabii ki o küçük “tend” (yönelmek ve bakmak) sözcüğü vardır. Bir şeye doğru hareket anlatır; bir şeye yönelmek, *tendency*.(yönelim). Bu bana, bütün bu maceramızın özüymüş gibi gelir; ortadaki varlığı, anlamlarımızın hiçbir zaman tamamen “düşünsel” veya eylemlerimizin tamamen geçmişin itmelerinin sonucu olmadığını, her ikisinde de bir şeye *doğru* hareket ediyor olduğumuzun sonsuz bir anımsatıcısıdır. Ve *mirabile dictu*, sözcük daha önce kısaca gördüğümüz gibi “bakmak” anlamına da gelir – koyunlarımıza ve sığırlarımıza bakarız, kendimize iyi bakarız.

Bu nedenle, Husserl “anlam aklın amacıdır” değinde, hem *anlam* ve *eylemi* hem de *bir şeye doğru hareketi* içine alır. Almandada bu ikili anlama değindir: Hem fikir hem

anlam belirten *meinung* sözcüğü, Almandada “amaçlamak” anlamına gelen *meinen* fiiliyle aynı gövdeden gelir. Bu noktada İngilizce üzerine kafa yorarken bizde de bu ikili anlam olduğunu anladığımda –nesnel gerçeğin, her şeyin özü olduğunu ve Tanrının tahtında olmasa da yanında bir yer edindiğini düşünerek büyütüldüğümden– şaşır-mıştım. “Kağıt beyazdır demek istiyorum” dediğimde, cümlemin sadece bir gerçeği bildirdiğini düşünürsünüz; tek taraflı bir denklidir, “A”, “B”dir. Fakat “köşeyi dönmek istiyorum ama araba kayıyor” dediğimde\*, “istek”imi amacım şeklinde, kararlılığımın ve inancımın bir bildirisi şeklinde algıyorsunuz. Onu gerçekleştirip gerçekleştirmediğimi ancak sonra görürüz.

Böylece, tartışmamızın vardığı sonuç, her *anlamın içinde bir kararlılık olduğudur*. Bu bir fikir edindikten sonra, o fikri gerçekleştirmek için kaslarımı kullanışım anlamına *gelmez*. Hepsinden önemlisi, bu paragrafları okuyan bir davranışçının söyleyebileceği “Hep dediğimiz gibi; bilinç zaten sadece eylemdir ve sadece kas hareketini, davranışı incelemek de olur” cümlesinin doğru olduğu anlamına da *gelmez*. Hayır, incelememiz bizi tamamen zıt sonuca, sizde *olmayanın*, konuşurken gırtlakta olduğu gibi, saf bir kas hareketi olduğu sonucuna getirir. Onun yerine, sizde, bir şeyi amaçlayan bir insan vardır. Kasti davranışı, amaçıyla ilişki içinde ya da amacının bir dışavurumu olarak görmezseniz anlayamazsınız. Anlam amaçlı olmadığına anlamsızdır. Her bilinç eylemi bir şeye *doğru yönelir*, insanın bir şeye doğru dönmesidir, içinde, ne kadar gizli olursa olsun, hareket yönüne doğru bir itme barındırır.

O halde biliş veya bilme ve gayret veya isteme birlik-

tedirler. Biri olmadan diğeri de olmaz. Kararlılık bu yüzden bu denli önemlidir. Bir şey *istemezsem*, onu asla *bilemem* ve onu *bilmezsem*, istememin bir içeriği asla olmaz. Bu açıdan bakıldığında, “doğrudan insan kendi anlamını yaratır” denebilir. “*Sadece* anlam yaratır” veya “gerçekliğe her an diyalektik anlamda bağlı değildir” demediğime dikkat edin; kendi anlamını yaratmakla meşgul değilse, insanın gerçekliği asla bilemeyeceğini söylüyorum.

Şu ana kadarki görevim, amaçlılık kavramım tanımlamaktı. Hem bilmemizi hem gerçekliği biçimlendirmemizi içerdiğini ve bunların birbirlerinden ayıramayacağını vurguladım. Amaçlılık bakış açısından bakıldığında, James’in yataktaki dalgınlığı tamamen mantıklıdır ve birden bire kalkması, yanıltıcı bir “şanslı an” veya “talihli olay” değil, “*günlük olaylara bağlılığının*” anlaşılır ve sağlam bir ifadesidir. Ona elini uzatan, onu kavrayan ve kalkışını gerçekleştiren, güne ve günün olaylarına “hayalde katılımı”dır.

## PSİKANALİZDEN ÖRNEKLER

Şimdi amaçlılık sorununa psikanalizden bazı örnekler vermek istiyorum. Gözlerinde veya nörolojik işlevinde herhangi bir sorunu olduğundan değil, *içinde sıkışıp kaldığı amaçlılık görmesini olanaksız kıldığı* için bariz bir şeyi algılayamayan hastaların ilginç durumunu ele alalım.

Hastalarımın biri, daha ilk seansta annesini onu doğmadan aldirmaya çalıştığı, sonra onu ilk iki sene büyütmesi için evde kalmış bir teyzesine verdiği, daha sonra onu her pazar ziyaret edeceğini söyleyip çok az uğradığı bir yetimhaneye yerleştirdiği şekilde veriler sunmuştu. Ona

–iŒe yarayacađını dūŒünecek saflıkla– “annen senden nefret ediyordu” deseydim, sūzcükleri duyardı ama sūzcüklerin onun için hiçbir anlamı olmazdı. Bazen canlı ve etkili bir Œey olur – bōyle bir hasta “nefret” gibi bir sūzcūđū, terapist tekrar etse de *duyamaz* bile. Hastamın bir psikolog ya da psikiyatrist olduđunu dūŒünün. “Tūm bunların annemin beni istemediđi, beni sevmediđi anlamına geldiđini anlıyorum, fakat bunlar bana tamamen yabancı sūzcūkler” diyebilir. Kaçamak cevap vermiyordu ya da benimle saklambaç oynamıyordu. Bu basit bir gerçektir: *Hasta ona tavır almaya hazır olmadan travmayı algılama iznini kendine veremez.*

Bu deneyim eminim ki hiç kimseye yabancı deđildir: İŒimizden kovulacađımızı, sevdiđimiz birinin o an Őleceđini hissederiz. Fakat yaŒanan, kendimizle yaptığımız tuhaf bir i konuŒmadır: “Bunu daha sonra gōrebileceđimi biliyorum, ama Œu an gōremem.” Bu, “dođru olduđunu biliyorum ama henūz bunu gōrme iznini kendime veremem” demenin basit yoludur. Travmatik bir olaya karŒı bir tavır alamayıp, bir de ũstūne onu gōrmekten kaamasaydıık, dūnya çok bunaltıcı olurdu. Œizofreni, bu ikileme bir tepkidir. Terapist bazen, hastanın kafasına, henūz kendine itiraf edemediđi bir Œeyi zorla sokmaya alıŒma hatasına dūŒer – bir kadına bebeđini sevmediđini sōylemek gibi. Bu durumda çođunlukla hasta, eđer terapiyi bırakmazsa, kendisiyle gerçeklik arasına baŒka, muhtemelen daha kōtū bir engel koyar.

Amaçlılık dūnya ile Őylesine yakın bir iliŒki gerektirir ki, zaman zaman onu zihnimizden uzaklaŒtırmazsak var olmayı sūrdüremeyiz. Bu basitçe, o suçlayıcı “direnç” teri-



miyle adlandırılmamalıdır. Freud'un ve diğerlerinin açıklık kazandırdığı direncin gerçekliğinden kuşku duymuyorum, ama burada daha geniş, yapısal bir olguyu vurguluyorum. Yani, Merleau-Ponty'nin deyişiyle, "her amaç bir dikkattir ve dikkat yapabilirim demektir"<sup>8</sup> Bu nedenle, bir şey hakkında bir "yapabilirim" yaşamadan dikkatimizi ona veremeyiz.

Aynı ilke, fazlasıyla ilginç biçimlerde, bellekte görülür. Hastaların çoğu zaman çocukluklarındaki bazı belirgin olayları anımsamaları için bir ya da iki yıl analize gereksinimleri vardır. Birden bire olayı anımsayınca, bellekleri iyileşmiş mi demektir? Tabii ki hayır. *Olan*, hastanın dünyasıyla ilişkisinde, genellikle terapist ve ona uygun olarak kendine güvenme yetisinin artışı yoluyla bir değişimdir ya da başka nedenlerden dolayı nevrotik kaygısı azalmıştır. Başlangıçta orada olduğu varsayılan saf bilinçli amacın aksine amaçlılıkla olan ilişkisi değişmiştir. *Bellek amaçlılığın bir işlevidir*. Bellek bu hususta algı gibidir; hasta ona karşı bir tavır almaya hazır olmadan bir şeyi hatırlayamaz. "Anıların ortaya çıkarılması" Franz Alexander'a göre "analizin nedeni değil sonucudur"<sup>9</sup>

Tüm bunlar, bilme ve istemenin, biliş ve gayretin psikoterapiden başka hiçbir yerde bu kadar net göremediğimiz ayrılmazlığına bağlıdır. Hastalar, *bilmiyor* olmalarından –*bilinç dışındaki* dürtülerin farkında olmadıklarından, bu mekanizmaların çocuklukta ortaya çıkışlarının bilincine hiç varmamış olduklarından ve bu tür şeylerden– dolayı yaşamlarında hiçbir eylemde bulunamadıkları için terapiye gelirler. Fakat tek yaklaşım buysa, hasta sekiz dokuz sene o divanda yatar ve yeterince bilmediğinden hiçbir za-

man bir eylemde bulunamaz; psikanaliz, Silvan Tomkins'in sözleriyle, "düzenli bir kararsızlık eğitimi" oluverir.

Ancak terapinin diğer yöne uzanıp, son zamanlarda bazı okulların yaptığı gibi, terapistin işlevinin hasta için "gerçekliği" netleştirmek ve ona göre davranmasını sağlamak olduğunda ısrar etmek de terapi için bir hatadır. Bu terapisti, toplumun, işi hastanın tarihsel dönemimizin geleneklerine –ki buna dair söylenebilecek tek şey, hâlâ canlı olsalar da, yararlılıklarının şüpheli olduğudur– uymasını sağlamak olan ruh polisi haline getirir. Her iki hatadan da kaçınmanın tek yolu, sorunu amaçlılığın daha derin düzlemine taşımaktır.

Burada savım, psikanalizin işlevinin "amaç"ı amaçlılığın daha derin, daha geniş, canlı boyutuna itmek olması gerektiğidir. Hiçbir zaman saf bilinçli bir amacın olmadığını, hep – gerçekten katil olalım ya da olmayalım– Schopenhauer'ın, Nietzsche'nin ve Freud'un sözünü ettiği yaşamın "karanlık" tarafının "akıldışı", daimonik, devingen güçleri tarafından itildiğimizi göstermek psikanalizin her zamanki işlevi olmamış mıdır? Freud tasarlamayı, hareketlerin güdülüğü tahtından indirmiştir. Ne yaparsak yapalım, "akli" nedenlerimizin ve gerekçelemenin kat kat fazlası işin içindedir. Psikanaliz, amaçla amaçlılık arasındaki hem gerekli ayrımı hem de gerekli bağlantıyı yapan verileri sağlar.

Amaçlılığı "maksat" ya da "istemlilik"ten ayırmak için bir ara vermeliyiz. Amaçlılık bir tür bilgi kuramıdır; maksat da istemlilik de değildir. Amaçlılık tepki içerir; maksat da istemlilik de içermez. Tekbenci olmayan amaçlılık, ki-

şinin, dünyasının yapısına iddialı bir tepkisidir. Amaçlılık, maksadı ve istemliliği mümkün kılan temeli sağlar.

Bir hastanın *istemli* amacı, farkında olduğu kadarıyla, benimle olan seansına zamanında yetişmek, başına gelen şu ya da bu önemli şeyi bana anlatmak, rahatlamak ve tamamen dürüst olmak olabilir. Fakat bilinçdışı amaçları aksine, “iyi hasta” rolünü oynayarak beni memnun etmek, özgür çağrışımlarının zekiliğiyle beni etkilemek ya da kendine veya başkalarına yapacağı korkunç şeyleri anlatarak zorla koşulsuz dikkatimi kazanmak olabilir. Amaç psikolojik bir durumdur; kendimi istemli olarak onu veya bunu yapmaya hazırlayabilirim. Amaçlılık hem bilinçli hem bilinçdışı amaçların altında yatandır. Bir varlık durumunu anlatır ve bir dereceye kadar, kişinin o anda dünyaya yöneliminin *bütünlüğünü* gerektirir. En ilginç olanı da –“irade gücü”ne bağlı– güçlü istemli amacın, psikoterapide amaçlılığı tıkadığı ve hastanın deneyimin daha derin boyutlarını iletmesini önlediği zamanlardır. Yatağında Viktorya dönemi irade gücüyle mücadele eden ve mücadelesi boyunca felç kalan William James’imiz hoş bir örnektir. Bu şekilde mücadele etmeyi sürdürdükçe de, felç kalacağından emin olabiliriz.

Kullandığım anlamıyla amaçlılık anlık farkındalık düzeylerinin altına iner ve kendiliğinden olan bedensel öğeleri ve genelde “bilinçdışı” denen diğer düzeyleri de içerir. Bunun hem olumlu hem de olumsuz anlamları vardır. Örneğin, şu andaki *amacım*, bana önemli gelen bu fikirleri okunabilir bir biçime sokup yakın bir zamanda bu bölümü bitirmektir. Fakat ondan daha fazlası olan bir *amaçlılığa* katılmazsam –yani, elimden geldiği kadar iyi ve doğru bir

kitap yazmaya kendimi adamazsam– ancak sıradan bir iş yapmış olacağım. Gerçekten önemi veya özgünlüğü olmayan bir şey üreteceğim. Çünkü bölümü bitirme baskısı altında, aklıma gelebilecek yeni fikirleri, deneyimin önbilinç ve bilinçdışı boyutlarından doğan yeni anlayış ve biçimleri engelleyeceğim. Amaç, bilinçli maksatla birliktedir. Ama psikanalizin armağanı, amacı oldukça büyüten ve gerçekten onu bilinçli maksattan daha tam, canlı, hisseden ve arzulayan insana, hem geçmişinin ürünü olan hem de geleceğe doğru ilerleyen insana iten katkısı, *derinlik* boyutudur. Psikanaliz amacı sadece amaç olarak bırakmayacak, onu amaçlılığın daha derin, daha geniş, canlı düzlemine itecektir.

Amaçlılığın arzulamaya ve istemeye temel teşkil eden yapıyı kazandırdığını söylemiştik. Psikanalitik olarak konuşmak gerekirse, amaçlılık, içinde bilinçli amaçların bastırılışının ve tıkanışının meydana geldiği yapıyı kazandırır. Freud, rasgele görünen çağrışımların hiç de rasgele olmadığını, “özgür çağrışım” kullanımıyla inkar edilemez biçimde açıkladı. Özgür çağrışımında, düşünceler, anılar ve fanteziler (hastanın ya da özgür çağrışımında bulunan herhangi birimizin divanda değil de normal düşüncesinde ve yaratıcılığında olsa yakalayamamağı) biçimlerini, yapılarını, anlamlı konularını, *onun* dünyayı algılayışından, *onun* bağlılıklarından ve sorunlarından gelen *onun* fantezileri, *onun* çağrışımları olduğu gerçeğinden alırlar. Ancak sonrasında kişi söylediği bu rasgele, bağlantısız görünen şeylerin içindeki anlamı görüp özümseyebilir. *Özgür çağrışım saf bilinçli amacın ötesine gitme ve kişinin benliğini amaçlılık dünyasına teslim etmesi tekniğidir.* Daha derin

anlamlar bu temel, daha kapsayıcı amaçlılık dünyasında yatar; ama hastanın en başta bastırma nedenlerini bulduğumuz yer de burasıdır. Freud'un ve psikanalizin uzun dönemdeki etkisinin, amaçlılık anlayışımızı derinleştirmek ve genişletmek olacağına inanıyorum.

## ALGILAMA VE AMAÇLILIK

Oturduğum yazı masasında bir kağıt duruyor. Metnime dair bazı notlar almayı düşünürsem, kağıdı yalnızca beyazlık yönüyle görürüm; üzerine hiç çizik atılmış mıdır? Amacım onu torunum için bir uçak yapmak üzere katlamaksa, kağıdı sağlamlık yönüyle görürüm. Veya niyetim üzerine bir resim çizmekse, kağıdın kalemimi davet eden ve çizgilerimi daha ilginç kılma sözünü veren pürüzlü, iri taneli dokusunu görürüm. Her durumda kağıt aynı kağıttır ve ona tepki veren ben aynı insanımdır. Fakat tamamen farklı üç kağıt parçası görürüm. Buna “çarptırma” demek elbette mantıksızdır: Bu sadece bir olayın, bir uyaran ve tepki örgüsünün alabileceği sonsuz anlamların çeşitliliğinin bir örneğidir.

Amaç, kişinin dikkatini bir şeye doğru çevirmesidir. Bu anlamda, algı amaçlılık tarafından yönetilir. Bu, bilincin figür-zemin buluşması içerdiği gerçeğiyle açıklanabilir. Ağaca bakarsam, dağ arka plandır; dağa bakarsam, tersi geçerlidir; o zaman dağ figür olur ve gerisi ön plandır. Algının seçici, ya/ya da özelliği, amaçlılığın bir yönüdür: Şu anda başka bir şeye bakmayı reddetmeden bir şeye bakmam. O an “evet” demek için başka bir şeye “hayır” demeliyim. Bu, çatışmanın nasıl bilincin özü olduğunun bir örneğidir. Amaçlılığın tamamlayıcı parçası olan çatışma, is-

temin başlangıcıdır ve istemin başlangıcı bilincin yapısında mevcuttur.

Bu seçme sürecinin –oraya değil buraya bakıyorum– yalnızca başı çevirmede boyun ve göz kaslarının, dikkatimi verdiğim nesneyi seçmede de görüş hattının kullanımı olmadığını hemen söylemeliyiz. Daha karmaşık ve daha ilginç bir süreç meydana gelmektedir. Bu, nesneyi *algılayabilmek* için onu *tasarlamanın* iç sürecidir. Nesnel dünyada yaşananlarla öznel deneyimim arasındaki şaşırtıcı karşılıklı ilişki de böyledir: Bir şeyi *tasarlayamadan* onu *algılayamam*. Profesör Donald Syngg bize, ilkel toplumdaki insanların, limanlarına yanaştığında Kaptan Cook’un gemisini göremediklerini, çünkü öyle bir gemi için bir sözcükleri, bir simgeleri olmadığını anımsatmıştır.<sup>10</sup> Ne algıladıklarımızı bilmiyorum, muhtemelen bir bulut ya da hayvan; ama algıladıkları en azından simgesi olan bir şeydi. Dil veya simgeleyici süreç, algıladığımızı tasarlama yolumuzdur.

“Conceive” (anlamak, kavramak, tasarlamak) sözcüğü toplumumuzda gebe kalmak anlamında da kullanılır ve bu benzeşim anlamsız değildir. Çünkü algılama eylemi, kişinin benliğinde bir şeyi dünyaya getirmesini de gerektirir; kişi bir nedenden dolayı, gördüğü şeye karşı içinde bir tavır, bir *tutumu* dünyaya getirmeye henüz hazır değilse, onu algılayamaz. Psikanalizdeki örneklerimizden, hasta gerçeğe karşı bir tutum almaya hazır olmadan, onları tasarlayamadan, içgörü edinemediği, kendisi ve yaşamı hakkındaki gerçekleri algılayamadığı açıktır.

Algılamak ve tasarlamak sözcüklerinin (perceive ve conceive) gövdesi, almak, kavramak anlamına gelen Latince *capere*’dir. “Apprehend” (algılamak, anlamını kavra-

mak) sözcüğü bile, elle kavramak anlamındaki *prehendere*'den gelmesinden dolayı edilgenden çok etken özelliktedir. (Bu sözcüklerin evriminden doğan bilgiler, çoğumuzun algılama konusunda, onun meydana gelen bir uyarının retinaya baskılanması olduğu şeklinde öğrendiği edilgen görünümünden ne kadar da uzaktır!) Hem cinsellik hem gebelik benzeşimi yersiz değildir: Algılama da tasarlama da canlı varlık insanla, ilişkili olduğu dünya arasındaki birleşmede yaşanan etkin dünya biçimleyişidir. Yeni fikir doğar, Cézanne'm yeni ağaç görüşü yaratılır, yeni teknik icat yapılır. Bilinç, bilgisini tasarlaması bakımından *yaratır*; fakat bu, özneyle nesne arasında devamlı, karşılıklı, çekimli ve karşı çekimli, uyumlu bir ilişkidir. Efendi ve köle ilişkisi değildir. Nesillerdir kullanılan heykeltıraş ve çamur eğretilmesini alırsak, çamurun da heykeli *biçimlendirdiğini* görmeliyiz; çamur heykeltıraşın yaptıklarını belirler, amaçlarını sınırlar ve hatta değiştirir, böylece *onun* olasılıklarını ve bilincini de biçimlendirir.

Amaçlılık algının önemli bir süreciyse, ki ben öyle olduğuna inanıyorum, bu boyutun psikolojik çalışmalarda dikkate alınmamış olması talihsizcedir. Onu resmin *dışında* bırakmak yerine –ki bunun çalışmalarımızı lekelemiş olduğunu düşünüyorum– amaçlılığı doğrudan *içine* katmalıyız. Bu, deneyci yanlılığını hesaba katmak anlamına gelir. Robert Rosenthal deneycinin beklentilerinin, “amaçları”nın sonuçları nasıl etkilediğini göstermiştir.<sup>11</sup> Herhangi bir deneyde insan deneklerin amaçlılığını da hesaba katmalıyız. Meslektaşlarınızın deneyinize katılma amaçlarının altında ne yatar? Derste Tematik Değerlendirme Testi'ni uyguladığınız deneklerin amaçları nelerdir? Bir zamanlar

bunların bir şey fark ettirmediğine inanmamış olmamız gerçekten de hayret vericidir.

Buna karşın, psikolojik çalışmaları okurken, psikologun incelediğini düşündüğü şeyden farklı bir şey incelediğine defalarca kanaat getirdiğimi vurgulamalıyım. Katılımcı kişilerin amaçlılık düzeyinin durumunu netleştiremeden, psikolog ne elde ettiğini tam olarak bilemeyecektir.

Bu bizi, bedeninin amaçlılıkla olan ilişkisinin eşiğine götürür. Fakat bu eşiği geçmeden önce, yaygın bir yanlış anlamayı aydınlığa kavuşturmalıyız. Amaçlılık, içgözlemle karıştırılmamalıdır. Bir şeyleri bulmak için içimize ya da kendimize bakmak değildir. Beni nesneye dönüştüren bir bakış değildir. Paul Ricoeur'ün da öne sürdüğü gibi, "izlem"le veya beni "izleyici" ve "oyuncu" olarak ikiye ayırmayla ilgisi yoktur. Amaçlılığı içgözleme bağlamaya olan yaygın eğilim, Descartes'ın ilk ikileşiminden sonra, günümüzde her şeyi, nesne veya özne yapma alışkanlığını yenmenin ne kadar güç olduğu üzerine bir başka yorumdur. Amaçlılık kendini eylemde gösterir. Eyleyimle, kendime bakmak yerine, kendimi açarım. Amaçlılığa yönlendirilen suçlama, üzerinde tartışılması gereken bir mesele değil, her zaman tepki içerdiği için sorumlusu olduğu bir eylemdir.

## **BEDEN VE KASITLILIK**

Viktorya dönemi insanı iradesini, "alçak" dediği bedensel istekleri geri itmek ve bastırmak için kullandı. Fakat kişi, bedensel istekleri dikkate almadan kesinlikle karar insanı olmaz. Bir önceki bölümdeki arzu tartışmamız,



bedensel arzuların iradeyle bütünleştirilmesi gerektiğini, yoksa birinin diğerini engelleyeceğini gösterir. Beden, amaçlılığın, öfkelendiğimizde ve birine vurmaya istediğimizde artan adrenalin salgısında, kaygılandığımızda ve kaçmaya istediğimizde yükselen kalp atışlarında, heyecanlandığımızda ve ilişkiye girmek istediğimizde genişleyen cinsel organlarda olduğu gibi kassal, sinirsel ve salgısal bağdaşıklarını içerir. Terapide, belirli bir seansta hasta arzularından ve genel anlamda amaçlılığından uzaklaştığı zaman, terapistin hastanın o anki bedensel hislerinin ve bedensel durumunun farkına varmasına yardımcı olması, iyi bir başlangıçtır.

William James bedenle çok ilgiliydi. Bunu, duyuların önemi konusunda ve duyguların beden içi değişimlerin algısı olduğu görüşündeki güçlü ısrarında görebiliriz. Diğer bir Viktorya dönemi insanı olan Freud'un seks ve içgüdü uğraşısıyla bir koşutluk vardır. Her iki adamda da, Viktorya dönemi insanının *kültürün yabancılaştırdığı bedenle* hesaplaşma çabası vardır. İkisi de bedeni, bunun yenmeye çalıştıkları yabacılığın bir dışavurumu olduğunun farkına varmadan, bir alet, bir araç gibi ele almıştır.

Yirmi beş yıl önce vereme yakalandığımda, bana miras kalmış "irade gücü" mün tuhaf bir biçimde etkisiz olduğunu gördüm. O günlerde, tek tedavi yatak istirahati ve dik-katlice artırılan beden hareketleriydi. İradeyle iyileşemiyorduk ve vereme yakalanmış "güçlü iradeli", baskın kişiler çoğunlukla kötüleşiyordu. Bedenime duyarlı olabildiğimde, yorgun olduğumu ve daha fazla dinlenmeye ihtiyacım olduğunu "duyduğumda" veya bedenimin hareketliliğini artıracak kadar güçlü olduğunu hissettiğimde, daha

iyi oluyordum. Beden farkındalığının engellendiğini gördüğümde (tıpkı terapide “uyanık” olmadığını söyleyen hastaların durumunda olduğu gibi), daha kötü oluyordum. Bu, ciddi biçimde hasta olan birinde hoş görülmesi gereken şiirsel ve “gizemli” bir bakış açısı gibi gelebilir, ama aslında kaya gibi sağlam, deneysel bir ölüm kalım meselesiydi. Anladığım kadarıyla, bu diğer hastalar için de geçerliydi. Bu bedensel farkındalık bazen kendiliğinden gelir, ama bu hep böyle olacak demek değildir. Pfaners, “irade dinlemektir” der<sup>12</sup> ki bu da akla özellikle bedeni “dinleme”yi getirir. Toplumuzda bedeni dinlemek çoğunlukla hatırı sayılır bir çaba –kişinin bedeninden gelebilecek tüm işaretlere sürekli olarak “açık olma” çabasını– gerektirir. Son yıllarda beden yeniden eğitimcileri, beden ve yoga öğretmenleri, bedeni dinleme yetisiyle psikolojik sağlıklılık arasındaki karşılıklı ilişkiyi ortaya çıkarmışlardır. İstemin varlığı, kullandığımız “yoğunluğu kabul ediyorum”, “dinlenmeyi onaylıyorum”, “doktorumun (veya öğretmenimin) önerilerine uymaya rıza gösteriyorum”, “perhize karar veriyorum” gibi cümlelerde istemin varlığı ortaya koyulur. Demek ki, bedensel isteklere karşı değil, beden ile isteme, içeriden isteme vardır; bu da *karşı çıkmadan çok katılma* isteğidir.

Aristoteles, “irade, istekten geçer” demişti. İsteklerimin bedenim tarafından hissedildiği ve yaşantılandığı gerçeği, –*vücut bulmuş* istekler oldukları gerçeği– onunla giden salgısal değişimlerle birlikte onlara karşı bir tutum almaktan kaçamamam anlamına gelir. Yani, bir *arzum* varsa, arzuyu inkar etsem de, onu istemekten kaçınamam. Katıksız ayrıklık, bedenimizle bağlarımızı kesersek işler.

Bu nedenle, arzuların farkındalığını olduğu gibi inkar etmek, çoğu zaman kişinin bedenine şiddet uygulamasını içerir.

Bedenim birey olduğumun en eşsiz ifadesidir. Bir beden, diğerlerinden ayrı bireysel bir varlık olduğum için, kendimi şu ya da bu şekilde tehlikeye atmaktan –veya kendimi tehlikeye atmayı reddetmekten, ki ikisi de aynı meseledir– kaçamam. Kişi psikolojik olarak başkasına uymaya, *düşüncede* başkasının kopyası olmaya çalışabilir; fakat *bedensel* siyam ikizleri çok enderdir. Kendini başkasından, örneğin annesinden, bedensel olarak ayrı bir biçimde yaşantılayamayan hasta, genellikle ciddi bir patolojik hastalığın, çoğunlukla da şizofreninin temsilcisidir. Bedenimin uzayda bir varlık olması, uzayda bu hareketlilikte ve hareketlerimin ona kazandırdığı bu ilişkide olması, onu, bir “*tutum* almaktan” kaçamamanın simgesi yapar. İrade, Paul Ricoeur’ün vurguladığı gibi, *vücut bulmuş* bir iradedir. Bu nedenle, iradeyle ilgili birçok sözcük fiziksel alana atıfta bulunur – konum almak, bakış açısını kabul etmek, bir yönelim seçmek. Veya birinin, irade ve karardan beden konumuyla gösterilen şekillerde söz eden sözcüklerle, dik, doğru olduğunu ya da tersine, eğik, sinmiş, batmış olduğunu söyleriz. Ibsen’in oyunundaki Peer Gynt, Boyg’un ruhunu izlediği, “etrafında” dolandığı, “eğri” yürüdüğü sürece asla birey olamazdı; benliğini, Ibsen’in tek amaçlı iradeyi anlatırken dediği gibi, “dosdoğru” yürüdüğünde kazandı.

Daha da ilginç olanı, bedenin amaçlılığın *dili* olmasıdır. Beden sadece amaçlılığı ifade etmez, onu *iletir*. Bir hasta muayenehanemin kapısından içeri girdiğinde, amaçlılığı

yürüyüşünde, el kol hareketlerinde kendini gösterir; bana mı başka taraf mı dönüyor? Yarım ağızla mı konuşuyor; peki sözleri dinlemeyi bıraktıp tonunu dinlediğimde sesi bana ne söylüyor? Sadece terapi seansında değil, gerçek hayatta da iletişimimizde farkına vardığımızın ötesinde bedensel hareketlerimizde devamlı yarattığımız biçimler sayesinde anlamlar ileten gizli bir dans özelliği vardır.

Wisconsin'de şizofrenler üzerine yaptıkları araştırmalarda, Carl Rogers ve arkadaşları, en azından birkaç ay, beden dilleri dışında iletişim kurmayan veya kuramayan hastaları sayesinde canlı amaçlılık ve beden resimleri elde etmişlerdir. Örneğin, Eugene Genlin, asla konuşmayan saldırgan bir hastayla terapi yapmak için koğuşa gelişinden söz eder. <sup>13</sup> Başlangıçta hasta, Dr. Genlin gelir gelmez kaçıyormuş. Sonra, hasta kaçmadan önce biraz beklemeye başlamış ve sonlara doğru bir saat boyunca Genlin'in yanında durabiliyormuş. Hastanın, korkulu anlarında gözlerinin kaçak kırpışlarında, ağlama ve gülümseme arasında gidip gelen ağız titremelerinde, tüm bu ifadelerde, konuşulan sözcüklerin çoğundan daha önemli ve eminim daha güzel bir dil vardır. Açıkçası, içindeki duyguların farkına varmaktan kaçmak için aylarca gevezelik eden kültürlü hastanın zeki, düşünselleşmiş konuşmalarından çok daha fazlasını iletir.

## İRÂDE VE AMAÇLILIK

Sonelerinden birinde Shakespeare, günün yolculuğundan yorgun bir biçimde yatağa gidişinden söz eder. Şöyle devam eder,

Ama sonra bir yolculuk başlar kafamda  
Zihnimi çalıştırmak için, bedenim işi bittiğinde  
Çünkü o zaman düşüncelerim – yaşadığım yerden uzak –  
Sana hevesli bir haccı *amaçlar*  
Ve kapanan göz kapaklarımı sonuna kadar açık tutar-  
lar...<sup>14</sup>

*Amaçlar* sözcüğünü kullanarak, Shakespeare eylemi amaçta mevcut kılmıştır. Günümüzde olsa, “sana hevesli bir hac *yapmayı* amaçlar” derdik; eylemi ayrı, dışarıdan getirilmesi gereken, aklına koyduktan, karar verdikten *sonra* eklenecek bir şey olarak görürüz. Shakespeare İngilizcede, klasik dönemin tüm dillerinde olduğu gibi, amacın ve eylemin ayrılmazlığıyla nitelenen, özel bir canlılık ve güç varken yazıyordu. Dilimiz zihin ve beden arasındaki ikileşimi yansıtır: Amacın ve eylemin doğal olarak ayrı olduğunu varsayarız: “*yapma*”yı ayrıca belirtmeliyizdir. Bu bölümdeki vurgu, Shakespeare’in kullanımının sadece daha şiirsel değil aynı zamanda psikolojik olarak daha doğru biçimi temsil ettiği yönündedir. Yüzeysel soyutlamadan önce ne yaşantıladığımızdır. Amacın ve eylemin ayrımı yüzeysel bir durumdur ve insan deneyimini doğru tanımlamaz. Eylem amaçtır ve amaç eylemdir.

Profesör Paul Ricoeur aşağıdaki örneği verir.<sup>15</sup> Bir yolculuğa çıkıyorum. Yolculuk sadece nesnel bir durum değil – yani kendimi orada görebiliyorum. Bu aynı zamanda da *yapılacak* bir şey, *benim tarafımdan* yapılacak bir tasarıdır. Elimde olduğu kadar gerçekleştirebileceğim bir olasılıktır. Ricoeur bu yolculuk tasarısında, gelecek yapıları ele aldığımızı öne sürer, fakat bunun küçük düşürücü bir şekilde

“yalnızca” öznel olduğunu söylemek doğru olmaz. Gelecekle, çözülmemiş yapılarla ilgili diye, daha az nesnel değildir. Wittgenstein ve diğer olgucular –ve bu noktada davranışçıları da ekleyebiliriz– tarafından, dünyayı nesnel gerçeklerden oluşur kılmak için yapılmış gerekçesiz bir indirgemedir. “Yapabilirim” dünyanın bir parçasıdır. Bu nokta terapide özellikle önemlidir, çünkü hastalar bize “yapabilirim” değil, yalnızca “yapamam” dedikleri için gelirler. “Yapamam”ı anlamak için, arkasındaki, boşa çıkarmada kullanılacak “yapabilirim”i de görmeliyiz.

Bu bölüm boyunca, amaçlılıkla bağlantılı kullandığım “irade” sözcüğünün, İngilizcede gelecek zaman için kullandığımız sözcükle aynı olması benim dikkatimden kaçmadığı gibi, okurun da dikkatinden kaçmamıştır.\* İrade ve amaçlılık gelecekle yakından ilişkilidir. Her iki anlamda –“bir şey meydana gelecek” derkenki basit gelecek ve “bir şeyi meydana getireceğim” derkenki kişisel karar– her amaçlılık bildirisinde değişik ölçülerde mevcuttur. “Eylülde New York’a geleceğim” cümlesi çok az karar ve neredeyse tamamen gelecek bildirimi içerebilir. Fakat “evleneceğim” veya “bir şiir yazacağım” cümlelerinde çok az gelecek yorumu ve fazlasıyla karar bildirimi vardır. Gelecek sadece yaşanacak zaman durumundan oluşmaz, “öyle yapacağım” ögesini de içerir. Güç olasılıktır ve olasılık geleceği işaret eder; gerçekleştirilecek bir şeydir. Gelecek, kendimize söz verdiğimiz, senet yazdığımız, kendimizi tehlikeye attığımız zaman kipidir. Nietzsche’nin “insan söz verebilen tek hayvandır” cümlesi, kendimizi gele-

\* Ç.N. İngilizce’de “will” sözcüğü hem irade anlamındadır, hem de gelecek zaman kipinde kullanılan yardımcı fiildir.

ceğe yerleştirme yetimizle ilgilidir. Burada William James'in "öyle olsun" kararım da anımsarız. Birçok hastanın depresyonu, üzüntüsü, "yapamam" hisleri ve bunlarla ilişkili çaresizliğiyle ifade ettiği umutsuzluk, bir bakış açısından, bir gelecek görememe veya kuramama olarak yorumlanabilir.<sup>16</sup>

İnsanoğlunun kimliğini yaşantıladığı yer amaçlılık ve iradedir. "Ben", "ben yapabilirim" in "ben" idir. Descartes, o ünlü "düşünüyorum, öyleyse varım" cümlesinde hatalıydı, çünkü kimlik düşünceden gelmez; düşünselleştirmeden hiç gelmez. Descartes'ın bu formülü, daha önce de söylediğimiz gibi, en önemli değişkeni dışarıda bırakır; aslında meydana gelen aradaki "yapabilirim" değişkeniyken, o düşünceden kimliğe sıçrar. Kierkegaard, Hegel'in benzer ölçüde aşırı basitleştirilmiş ve düşünselleştirilmiş "olasılık gerçekliğe uzanır" çözümüyle, olasılığın gerçekliğe uzanmadığını, *ara değişkenin kaygı olduğunu* söyleyerek alay etmiştir. Bunu, "olasılık benim –benim gücüm, benim sorum– olarak yaşantılanır ve bu nedenle gerçekliğe uzanıp uzanmayacağı bir ölçüde bana –ağırlığımı nereye koyacağıma, ne kadar duraksayacağıma– dayanır" şeklinde de söyleyebiliriz. İnsan deneyiminde olan, "tasarımlarım-yapabilirim-yapacağım-benim" biçimindedir. "Yapabilirim" ve "yapacağım", kimliğin esas deneyimleridir. Bu bizi terapinin, hastanın bir kimlik hissi geliştirip *sonra* eyleme geçmesi şeklindeki çürük varsayımından kurtarır. Hasta aksine, kimliği ya da en azından onun olasılığını eylemde yaşantılar.

Kaygının ve olasılığın aynı deneyimin iki yanı olduğunu başka bir yerde söylemiştim.<sup>17</sup> Ergenlikte cinsel ilişki ola-

sılıkları ortaya çıktığında, genç insan yeni güçleri sayesinde bir haz ve özdeğer duymakla kalmaz, bu güçler onu artık eyleme geçmek zorunda olduğu daha karmaşık, bazıları önemli olan ilişki yapılarına dahil edeceğinden normal bir kaygı da duyar. Normal yapıcı kaygı, olasılıklarının farkına varma ve onları üstlenmeyle birlikte gider. Güçlerimi harekete geçirme beklentim ve olanağım varsa, ilerlerim. Fakat kaygı boğucu hale gelirse, hareket olasılıkları silinir. Bu nedenle Paul Tillich belirgin nevrotik kaygının amaçlılığı yok ettiğini, “bilginin ve iradenin anlamlı içeriğiyle olan ilişkilerimizi yok ettiğini” söyler. Amaçlılık olmadan gerçekten de “hiçbir şey”izdir.

Tillich ilginç bir biçimde, amaçlılığı canlılıkla, sonra da cesaretle ilişkilendirerek şöyle der:

İnanın canlılığı amaçlılığı kadar büyüktür; birbirilerine bağlıdırlar. Bu insanı tüm varlıkların en canlısı yapar. Herhangi bir yöndeki herhangi bir durumu aşabilir ve bu olasılık onu kendinden öte bir şey yaratmaya sürükler. Canlılık kişinin kendisini yitirmeden kendisinden öte bir şey yaratma gücüdür. Bir varlığın kendinden öte bir şey yaratma gücü ne kadar fazlaysa, canlılığı da o kadar fazladır. Teknik yaratılar dünyası, insanın canlılığının ve onun hayvan canlılığı üzerindeki sonsuz üstünlüğünün en açık dışavurumdur. Yalnızca insanda tam canlılık vardır çünkü tam amaçlılık bir tek onda bulunur... Canlılık ve amaçlılık arasındaki ilişki doğru bir biçimde anlaşılırsa, kişi cesaretin biyolojik yorumunu, onun geçerlilik sınırları içinde kabul edebilir.<sup>18</sup>

Boğucu kaygı kişinin dünyasını algılama ve tasarlama,



onu biçimlendirmek ve yeniden biçimlendirmek için uzanma yetisini yok eder. Bu anlamda, amaçlılığı yok eder. Şiddetli kaygıda umutlanamayız, tasarlayamayız, söz veremeyiz veya yaratamayız; tehlike geçene kadar kendimizi korumayı umarak sınırlı bilinç çitleri arasına geri döneriz. Amaçlılık ve canlılık, insanın canlılığının kendini sadece biyolojik bir güç olarak değil, bir uzanma, dünyayı çeşitli yaratıcı etkinliklerle biçimlendirme ve yeniden biçimlendirme olarak gösterdiği gerçeğinde dolayı ilişkilidir. Kişinin amaçlılık düzeyi bu nedenle onun cesaret düzeyi olarak görülebilir. Tillich Eski Yunan'da güç ve değer birleşimi anlamına gelen *arête* kavramıyla, Roma'da benzer şekilde erkeksi güçle ahlaki asaletin birleşimi anlamına gelen *virtus* kavramını tanımlar. "Canlılık ve amaçlılık, barbarlıktan ve ahlaklılıktan eşit derecede uzaklaştırılmış bu insan kusursuzluğu idealinde birleşirler."<sup>19</sup>

Sözcüğün kökeninin kılavuzluğunda, daha da ileri gidip amaçlılığı deneyimin "yoğunluğu"yla ya da yaşamdaki "gayretlilik"le ilişkilendirebiliriz \* Psikoloji dünyasında, canlılıkla neyi kastettiğimizi anlamaya yönelik bir dizi girişim olmuştur: "Hayatta olmak" ve bunun gibi sözcükler kullanılmış, ama kimse bu sözcüklerle bir şey ifade ettiğine inanmıştır. Amaçlılık bize psikolojik canlılığı tanımlama ölçütü vermez mi? Amaçlılık seviyesi, kişinin hayatta olmak olası kararlılık derecesini ve bir hastadan bahsediyorsak, terapötik ödevde kalma yetisini tanımlayabilir.

\* Ç.N. İngilizcede sırasıyla amaçlılık, yoğunluk ve gayretlilik anlamına gelen "intentionality", "intensity" ve "intentness" aynı gövdeden gelen sözcüklerdir.

## TERAPİDE AMAÇLILIK

Ne teorik ne de pratik alanda, risk veya tehlike sınırında yaşama hissi olmayanlara aldırılmaz. onların yardımına gitmeyiz..

- William James

Şimdi terapiye dönersek, maksadımız ikiye katlanır. İlki, amaçlılık ve iradenin psikolojik güçlükler çeken insanlarla klinik çalışmalarda nasıl kullanacağına dair önerilere ulaşmaktır. İkicisiyse, teorik örneklerin en önemli soruyu, yani “Amaçlılık ve irade nedir?” sorusunu nasıl aydınlatacağıdır. Psikoterapi bize, arzu, irade ve amaçlılığın yaşayan, hisseden, acı çeken insanlarca nasıl yaşanıldığı konusunda eşsiz zenginlikte ve derinlikte bir veri kaynağı sağlayacaktır.

Amaçlılık tartışmamızda –niyetim dışında!– kişinin bedeniyle dünyasını uyuma sokan katılımla isteme şeklinde, ideal bir isteme yolu olduğu izlenimini vermiş olabilirim.

Bu, arzulama ve istemenin bir alanıdır. Peki irade *çatışma-sına* ne demeli? Bu çatışma kesinlikle sürer ve bizim başka bir alana geçmemizi gerektirir. William James'in doku-naklı bir şekilde söylediği gibi bu çatışma, basit, bir kere doğan insanda çok az miktarda olsa da, kahramanlarda ve nevrotikte oldukça fazladır; çünkü bilmek için neden vardır. Nevroz, kabaca, kişinin kendini *gerçekleştirememesi-nin* iki yolu arasında bir çatışma olarak tanımlanabilir. James'in örneğini ödünç alırsak, ne sıcak olduğu için yatakta kalmak ne de asil yapınızı kanıtlamak için yataktan kalkmak kişiliğinize bir şey katar. James hastam olsaydı ve seansa böyle bir yataktan kalkma çatışmasıyla başlasaydı, arzusuna –sessizce veya yüksek sesle– hemen katılırdım: Soğuk bir sabahta sıcak bir yatakta uzanmak hoştur. Ayrıca (muhtemelen konuyla da ilgili olarak), kalkıp çalışmaya başlamanızı emreden o katı topluma karşı gelerek özerklik kanıtlanmanın verdiği fazladan tatmini de sağlar. Muhtemelen yatakta kalma, James'in babasına karşı ikileminin –sıra dışı insanların çok sevdiği ama çok şey istediği– iki ucunu ifade eder. Ancak *anlık* arzuyu itiraf ederek ve onaylayarak *gerçekte* ne arzuladığının daha derin düzeyine –yani günün olaylarına– inebiliriz.

Terapi, hastanın amaçlılığını netleştirirken, savaşı gerçek bir savaş alanına çeker. Gerçek bir tatminin mümkün olduğu bir sahada çatışmayla savaşmak hastaya da bize de yardımcı olur; mücadeleyi gerçek tatminle tatminsizlik arasına taşır. William James'in günün olasılıklarını düşünürken düştüğü ve tesadüfi bir “düşüş” olmadığında ısrar ettiğim dalgınlık, amaçlılık düzeyinde, onun aslında yaşamaya derinlemesine canlı bir ilgi duyan ve yapabildikleri-

ne kendini adayan bir insan olduğunu gösterir.

Terapist olarak görevim, hastanın belirli bir seanstaki amaçlılığının farkında olmaktır. Seans oldukça tutarlı bir biçimde ilerlemiyor, çoğu seansta olduğu gibi bir bunalımı simgeliyorsa, görevim, hastanın amaçlılığını ortaya çıkarmak, böylece farkındalıktan kaçamamasını sağlamaktır. Bu da, çoğu zaman, hiç de kolay bir iş değildir.

### **PRESTON VAKASI**

Bazı bölümlerini kelimesi kelimesine aktaracağım bu seans, analizin yedinci ayında gerçekleşmiştir.\* Belirtilelerinden birinin oldukça sabit ve bazen fazlasıyla şiddetli “yazar tıkanması” olan hasta, kırk yaşlarında kültürlü ve yetenekli bir yazardı. Bana gelmesinden önce beş yıllık bir analizden geçmişti.

Önceki analiz ona bir dereceye kadar yardımcı olmuştu; daha önce karısının mirasıyla geçinen hastam şimdi bir işi sürdürebiliyordu. Fakat hâlâ şiddetli kaygısı, depresyonu ve cinsel sorunları vardı. (Şimdi ayrıntılarına girmeyeceğim nedenlerden dolayı, bir önceki analist bu sorunların iyileşemeyeceğini düşünmüştü.) Her halükarda, bir önceki terapisti bıraktıktan bir ay sonra bana acı veren, neredeyse elden ayaktan kesen bir gerilim ve umutsuzlukla yazdığımda, onu görmeyi kabul ettim. Onunla çalışma nedenlerimin bir kısmı, böylesine iç kaynakları, kişiliği olan ve bir önceki analizinden temel anlamda yarar görmemiş birinin mücadele çağrısıydı. Terapi her tür insana yardım edebilmelidir ve edemiyorsa nedenini bilmeliyiz. Bu alanda her şeyi bilen çok kültürlü bir insan olması da bu seans-

\* Seansın bant kaydından alınmıştır.

ta diğ er hastalarım la oldu ğ umdan daha etkin ve daha zorlayıcı olmamın nedeniydi.

Baş langıçta, buradaki tartışmamızın bağı lı oldu ğ u bir sonucu belirtmek isterim: Artık psikanalizin “tutmamasının”, Preston gibi birçok vakada sorunun temeline inemesinin bir nedeninin, hastanın amaçlı lılı ğ ına ulaş ılamamış oldu ğ una inanıyorum. Hasta, bu nedenle kendini hiç vermez, tam olarak analizde de ğ ildir, tam bir karşılaşmaya girmez.

Ş imdi aktaracağ ım seanstan beş ay önce, seansına, birkaç haftadır üzerinde çalış tığı , önemli bir makaleyi bitirme mücadelesinin huzursuzluğuyla geldi. O seansta, çaresizce yardım istedi ğ ini hissetmiş tim ve –ço ğ unlukla yaptığım gibi tekni ğ imi de ğ iştirerek– daktilosuna oturduğ unda neler oldu ğ u gibi sorular sorup, doğ rudan ve özel olarak tıkanma sorununa daldım. O seanstan sonra, atölyesine geri dö nmüş ve daha sonra nesnel olarak da doğ rulanacak, bugüne kadar yazdığı en güzel makale oldu ğ unu düş ündü ğ ü makalesini yazmış tı. Bundan, olaydan önce söz ediyorum çünkü bu, büyük ihtimalle, yazarın ş u anda sunacağ ım seanstaki *amaçlı lılı ğ ının* tersine bilinçli *amaçları*yla ilgiliydi.

Bu seansa geldi ğ inde, kendini divana atıp seslice iç geçirdi.

PRESTON. Yazımda hiç olmadığım kadar tıkanmış durumdayım. Aptalca bir şey ve yazmaya çalış tığım da basit bir parça. İddiasız, küçük bir oyun. Hiçbir şey yapamıyorum (...). Ne kadardır bilmiyorum, yazmaya başladığım dan beri en kötü tıkanmam... Böyle bir kağı t yığını

var Psikolojik durumumun açık bir sınavı... İşte hiçbir şey... Beklediğim sihir değil... Sadece sapkınlığının görkemli bir resmi... Bir şey olmak zorunda... Bugün öğleden sonra ofise geri dönmem gerekiyor; istemiyordum. Yapacak başka şeylerim var; yarın geceye kadar bitmesi lazım... Teslim tarihi... Zor – neden bu kadar külfetli olması gerektiğini anlamıyorum. [Duraksıyor] Bundan bahsetmeye devam mı etmeliyim ya da bunu bırakıp başka şeylere mi geçmeliyim bilmiyorum. TERAPİST. Kararı sana bırakmayı, arzuladığın gibi devam etmeni tercih ederim.

PRESTON. [Derin derin iç çekiyor] Burada sahne amiri olmaya o kadar alıştım ki... Yani. başka bir şeyden konuşmaktan kaçınmak için bunu sürdürebilirim. Bütün bunlarda davranışımı denetleyemiyorum. Bu sabah bu parçayı yazmak için iyi, neşeli kalkmıştım... ve bumm! Tabii şimdi baskı deli gibi artıyor... Ne yapmam gerektiğini düşünemiyorum... Yani... Bu konudan... Bahsetsem mi... Bir şey değil... bilirsin... Küçük bir parça.

Bu canından bezmiş, ilgisiz bir sesle söylenmişti; ağzı konuşurken güçlkle açılıyordu. Uzun bir iç geçirmeden sonra devam etti:

Dün gece bazı rüyalar gördüm, onları anımsamıyorum ama gördüğümü hatırlıyorum... Hatırlasaydım, bir şey değişecekti... Kendime temas edebilecektim... İnce bir duvar... Neden onu geçemiyorum? İçeri girmeden düşünüyordum... Arkamda, hastalığının arkasında o kadar fazla alışkanlık yükü var ki, ne zaman bir yere gelsem, bir şeyleri görsem veya bir şeyler değişse – korumalı lastikleri iğneyle delmek gibi... Bir şeyler yapmak lazım...

Kaygım artıyor... Bütün gün gergindim... Etkisizleştir-meye çalışıyorum... Mazoşist fantezilerim var... Yazma-ya çalışırken, beş dakikada bir kalkıyorum, tuvalete gidi-yorum, içecek bir şeyler alıyorum... Bu boyda kağıt var... [*Eliyle gösteriyor*]... Bir şekilde kendi kendine yazılacak... Hiç iyi başlayamam zaten... Sonradan deği-şir... Hiç ilgimi çekmiyor... Üzerinde düşünmüyö-rum... Hiç olmadığım kadar kötüyüm. Bu bir alışkan-lık... Hiç ilgimi çekmiyor.

Bu seansın ilk on beş dakikası boyunca, neredeyse ta-mamen sessiz, safça ve basitçe bu iletişimlerde neler yap-tığımı duymaya çalışıyordum. Ne istiyor? Bu sabah neyin peşinde? Beş ay önceki benzer seansta olduğu gibi yardım mı istiyor? Canından bezmiş ses tonunu duyduktan sonra, öyle olduğunu düşünmüyordum. “İlgimi çekmiyor” veya “bir şekilde kendi kendine yazılacak” deyişleri karşısında yazma sorunu konusunda yardım istediği sonucuna vara-mayız. Yine de, çok üzgün; bu açık ve gerçek. İşini onun yerine yapacak sihirli bir müdahale mi istiyor? Preston’ın yaşam tarzında kesinlikle böyle bir unsur var: Analizin ikinci haftasında anlattığı ilk rüyada, hastanedeydi ve ona doğruluk serumu veriliyordu. Başta işe yaramamıştı; son-ra sersemlemeye başlamış, o ve hastabakıcı işe yaradığına inanmıştı; ama daha sonra, rüyanın sonuna doğru, “ağzın-dan çıkacakların duymak istedikleri olmayacağından” korkmaya başlamıştı. Hâlâ bu unsurun mevcut olduğuna ve “sihri almak” için mazoşist anlamda kendini “ser-sem”letmeye gereksinim duyduğuna inanıyordum. Fakat bunun esas mesele olduğunu düşünmedim. Üstelik, ilk rü-

yadaki o çarpıcı cümle söz konusuydu; ağzından çıkacakların onların duymak istedikleri olmayacağından korkuyordu. Bu, meselenin sihir değil, “ağzından çıkacaklar”, “onlar” (en çok da rüyada serumu veren ben) karşısındaki gizli tavrı ve hisleri olduğunu söylemenin ilginç bir yoludur. Bu onun, burada kullandığımız anlamda amaçlılığıdır. Bunun rüyada, yani daha az bilinçli çarpıtmayla ortaya çıkması da ona özel bir ilgi göstermeme yol açtı.

Bugün ne olduğunu duymaya çalışırken, seansın başında içeri giriş ve kendini divana atış tarzını anımsadım. O anda bilinç düzeyinde farkında olmadan, kızgın olduğunu sezmiştim. Bu şimdi kapalı ağızlı, sıkıldığı dişleri arasından sözcükleri saçarak konuşma şekliyle de destekleniyordu. Buna uygun olarak önermem, yaşadığının kızgınlık, özellikle de bana karşı öfke olduğuydu.

Sezdiklerimi yorumlayıp onunla paylaşmalı mıydım? Paylaşırdım, muhtemelen başını salları, bana katılırdı ve çitlerinin arkasına daha da gizlenmesinden, yarı kapalı rahatsızlık göstermesinden başka hiçbir şey olmazdı. Ya da yanıldığımı söylerdi ve yine aynı noktada olurduk. Amaçlılığı böyle bir sözlü yorumla dışarı çıkaramayız. Preston bunu, “korunmalı bir lastiğim” şeklindeki harika simgeyle yeterince netleştirir. Nasıl bir delik açılırsa açılınsın, bu onu bir lastikten daha fazla etkilemeyecektir; Preston tekrardan kaplanacaktır.

Bunun yerine, bana duyduğu kızgınlığı *yaşantılamasını*, yaptığını benimle yaşamasını sağlamalıyım. Terapist olarak, hastanın tüm bu kıvrınmaları ve ıstırapları benim iyiliğim için çektiğini düşünmem küstahlıktır: Fakat o an o odada onunla olan diğer kişiyim, kişilerarası dünyasının



vücuda gelmiş haliyim. Bu nedenle, içindeki tüm genetik aktarım öğelerine rağmen, amaçlılığın yöneltildiği, yaşandığı kişi benim. Hem başlı başına gerçek bir insan hem de ilişkiye girdiğinde kişiler*çi* ve kişiler*arası* çatışmaları yaşantıladığı, yaşadığı kişiler dünyasının bir temsilcisi olarak onunla beraberim.

On beş dakika sonra, aramızda şu konuşmalar geçti:

TERAPİST. Senasın başında beri yaptığın şey, bana onun kendi kendine yazılacağını söylemek... Onunla hiçbir ilgin yok... Benim kucağıma atıyorsun... Bu konuda konuşup konuşmayacağımı bile bana soruyorsun... Onun dışındasın... Yapabileceğin hiçbir şey yok.

PRESTON. [*Duraksıyor*] Denetleyemeyeceğim bir şey... Hayatımın büyük bölümünün merkezi yok... Benim merkezim işlemiyor. Tabii ki dışarı koyarım, diyebileceğim hiçbir şey yok... [*Devam etmediğimde daha da öfkeleniyor*] Bunu değiştiremem.

Pekala okumuş olduğu yazılarımdan gelebilecek “hayatının merkezinin olmayışı” göndermesi, beni tartışmaya sokmak için kullandığı bir yemdi. Yalnızca “peki” dedim.

PRESTON. Yapamam!... Bu kasıtlı ya da stratejik değil. Nasıl, *nasıl!*... Daktilomun başına geçtim ve çalıştım... Denedim, denedim... Allah kahretsin. Ne yapmam gerekiyor?... Parça zor değil... Çalıştım – malzeme beni korkutmadı... Ağır değildi – bir şey değildi... Ne demem gerektiğini biliyordum... Dilimi biliyordum... Yargılarımı biliyordum... Daktilonun başına oturdum, hiçbir şey gelmedi, hiçbir şey, hiçbir şey, hiçbir şey! Bu kadar ka-

ğıt vardı – hepsi aynı sözcükler üzerine çeşitlemeler...  
Şimdi! [Bağırıyor] Ne yapmam gerekiyor?

TERAPİST. Bana soruyorsun değil mi?

PRESTON. Herhalde!

TERAPİST. Bana soruyorsun; bu bile onu senin dışına koyuyor.

[Duraksama]

PRESTON. Peki, şimdi... Çok, çok rahatsız hissediyorum... Of!... Hiçbir şey söylemek istemiyorum... Kısıtlanmış hissediyorum... Birini öldüresim var...

TERAPİST. Çok kızgınsın.

PRESTON. Öyle olduğumu biliyorum.

TERAPİST. Bana kızgınsın.

PRESTON. Evet, doğru.

TERAPİST. Birkaç dakika önce yapamamanın nedeni isteğinin olmamasıydı. İsteğinin olmamasının nedeni de kendini onun dışına koymuş olmandı. Onunla ilgin yok, kendi kendine yazılacak. Daktiloda bir adam yoksa, onu kim yazacak?

PRESTON. Kendimi onun içine koyma isteğim yok. Bilinçli olarak var, ama istek zaten bilinçdışıdır. Dünden önceki gece, bilinçli olarak bu kızı becermek istedim. [*İki gece önce iktidarsız olduğu bir olayı anlatıyor.*]

TERAPİST. Dünkü seansta bana söylediğin, tam olarak o kızı becermek istemediğindi.

PRESTON. Yani, istediğimi düşünmüştüm... Ya da istemeliydim – Tanrım, bilmiyorum! [*En iyi savunmanın suçlama olduğu kuramından yola çıkarak, taktik değiştiriyor.*] Geçen sonbahardan beri bir parça bile değişmedim. Her zaman olduğum kadar kötüyüm – sana geldiğim günkü kadar kötüyüm.

Preston “kucağıma atıyor” derken ne yapmaya çalıştığını okur anlayacaktır: Onu “kendi kendine yazılacak”, “benimle ilgisi yok” uydurmalarıyla yüzleştirmeye çalışıyorum. *Amaçlarıyla amaçlılığı* arasındaki çatışmayı yaşantılasın diye amaçlarına dikkat çekiyorum. Bu sabah, tıkanması konusunda güya yardım alma amacıyla gelmişti. Fakat seansın başında canından bezmiş tavrı ve ses tonuyla, gerçekten acı çektiği, ciddi bir sorunla boğuştuğu gerçeği arasındaki net çelişkiyi görmüştü. Bu iki konu amaç düzeyinde çelişkilidir; fakat amaçlılığı her neyse, ona dahil ve bir bütünlük içinde olmalıdırlar. Seansın bu büyük bölümü, açığa çıkan ve beraberinde nasıl bir duygulanım varsa (bu durumda öfke) onunla yaşantılanan, amaçla amaçlılık arasında bir çelişki olarak görülebilir. “Daktiloda bir adam yoksa onu kim yazacak?” dediğimde, buna en açık cevap “sen, May, benim için sen yazacaksın” (çünkü sihirli olarak yazılmalıdır) olurdu. Fakat bu açığa çıkarıldığında, o kadar saçmadır ki, söylemez. Ancak çatışma ortaya çıktığında, Preston istekle ilgili o muhteşem cümleyi mırıldanır. Onunla bunu tartışsaydım, meydana gelen faydasız bir düşünselleştirme olurdu ve esas meseleyi kaçırdık. Fakat bağlama soktuğumuzda, onu, bilinçli olarak istediğini düşündüğüyle (amaç) “altında yatan istek” (amaçlılık) arasındaki çelişkiyi güzel bir biçimde belirtirmiş oluruz. Preston gibi zeki insanlar, psikanalizin duygulanım hararetinde, çoğu zaman söylediklerinin anlamını fark etmeden inanılmaz içgörüler dile getirirler. Bence “istek zaten bilinçdışıdır” cümlesi de böyle bir söylemdir.

Okur beni adamı “kıstırmakla” suçlarsa, “evet, yapmaya çalıştığım tamamen bu” şeklinde yanıt veririm; ama asıl

olan çatışmayı kısırdığım ve onu dışarı çıkmaya zorladığımdır. Önermem yanlışsa –yani, olanları yanlış anladıysam ve bana kızgın değilse– bu cümleler ürün vermezdi; Preston tepki göstermezdi. Hatalı olduğumu belirtir ve belki de gerçekte ne olduğunu söylerdi; ya da daha büyük bir çaresizlik ve umutsuzlukla tepki gösterirdi. Terapist amaçlılık konusunda yanılırsa, sonuçta yalnızca terapi alışverişi işe yaramaz.

Bu hasta bilinçteki çatışmanın tam etkisini yaşarken, suçlayıcı bir öfkeyle bana döner; ona hiç yardım etmemişimdir, bana geldiği günkü kadar kötüdür. Bu öfke beklenebilir: Bunun ilkörneğini, Oedipus'un çatışması Tiresias'ın sesiyle tam bilince girdiği anda Oedipus'un Tiresias'a olan öfkesinde görürüz.

Banttaki konuşmalar, bir önceki bölümün sonundan itibaren şöyle devam eder:

TERAPİST. Evet, bugün açık olan bir şey var, bana kızgınsın. Bırak çıksın.

PRESTON. Öyle değil. Aslında belki de öyledir... Her neyse, Allah kahretsin. Bana ne! Bittim, mahvoldum. Yoruldum. Yapamam. İşim pamuk ipliğine bağlı. Bu işi kaybedeceğim. Sana para ödeyemeyeceğim. Onlara “yazıyı bitiremem, nevrotığım” diyeceğim. Sevinirler. Ben de aydın çukuruna defolup gideceğim.

TERAPİST. Bu eline bana karşı öç malzemesi verecek değil mi? Sen cehenneme gideceksin... Dilenci olacaksın...Hiçbir şey yapamayacaksın... Paramı ödeyemeyeceksin.

PRESTON. Bu anlamda söylemedim. Doğru değil, söylediğim hiçbir şey doğru değil, bu yüzden bu kadar sinir

bozucu...

TERAPİST. Bugün doğru olan bir şey var, bana kızgın-sın. Seansın başında içeri girdiğinden beri bana kızgınsın. Sana yazdırmayan, seni geren, kızgınlığın.

PRESTON. *Niçin kızgınlım? Neye kızgınlım? Ne demek kızgınlım? Kızgın olmanın ne anlamı var?... Konuşmaya-çağım.*

TERAPİST. Bunun “ne”lerle “niçin”lerle hiçbir ilgisi yok. Boşver onları. Konuşmayacaksın, elimi kolumu bağlamanın mükemmel bir yolu. Bu senin kızgın olma, elimi kolumu bağlama yolun.

PRESTON. Öyle olsun. Bravo! Şimdi ne olacak?

TERAPİST. Ne yapmamı istiyorsun?

PRESTON. Bilmiyorum. Üzerinde düşününce kızgınlı-ğım geçiyor.

Bu karşılaşımada yaşantılanan öfkeden sonra “Ne yapmamı istiyorsun?” cümlem, bence çok önemlidir. Bu soruları –“Bugün benden ne arzuluyorsun?” ve daha şaşırtıcı olan “Bugün niye geldin?”– sık sık ve hasta bana saldır-ganca bir soru yönelttiğinde sorarım. Bu, amaçlılığı doğru-dan ortaya çıkarma yoludur. Öfkesini tamamen yaşantıla-madan bunu yapmaya çalışsaydım, basmakalıp bir sözle bunu bir kenara atardı. Ona yazma tıkanıklığı konusunda yardım etmemi istediği açık değil midir? Bu sorudan artık kaçınılamadığına göre, *seansın ilk gerçek çaresizliği orta-ya çıkar:*

PRESTON. Elimden gelmiyor çünkü düşünmeye başlı-yorum ... Yapamam ...

Çaresizliğin bu noktasında, özet bir yorum yapıyorum.

TERAPİST. Bana hiçbir şey yazamadığını söylüyorsun. Kızgın olduğunu söylüyorsun, ama bu konuda bir şey söylemiyorsun çünkü düşünüyorsun. *Yapabileceğin* bir şey, bana duygularını söylemek. Dün seansın çoğunu hasta kalmak zorunda olduğunu konuşarak geçirdin. Yazında ne olduğunu söylediğinde, tam olarak demek istediğini denememiş olman; beş dakikada bir içecek bir şey almak için ya da Allah bilir neler yapmak için kalkıp gittin. Bugün duyduğum “yapamam” değil, üst üste “yapmayacağım” haykırıları. İsteyerek bunu değiştireceğini söylemiyorum: Allah aşkına, o kadar kolay olsa burada ne işimiz var? Fakat “yapamam”ın arkasında, kızgın, inatçı bir savaş var. Bugün benimle olan bir savaş da var. Aynı zamanda babanla olan bir savaş. Beş dakika önce bana söylediğin, babanı en çok sinirlendirecek şey. İşini kaybetmek, parasız kalmak, cehenneme gitmek, dilenci olmak.

Bir sonraki yanıtında, yazıda tabii ki iletilemeyen ses tonu, baştaki canından bezmiş, dediğimi-yap-Allah’ın-cezası tonundan tamamen farklıydı. Şimdi açık ağızla ve samimiyetle konuşuyor, iletişim kurmak istiyordu.

PRESTON. Buraya ilk geldiğim zamanki gibi olduğumu söyledim. Hayır çok değiştim. Aynı görünüyorum. Neden? Çünkü çatışma daha tehlikeli. Kenar daha keskin... O zaman görememiştim ama şimdi görüyorum. Bundan çıkan sonuç, beni hasta olarak görmene ihtiyacım var. Tam sinirlendiğimde, değişemeyeceğime inanmayı red-

dettin... Ah... Ah... Çok hasta, hasta [*kendisiyle alay eden bir ses tonuyla*]. Hiçbir şey söylemedin. Beni hasta olarak görmeliydin. Sanki “bunların hepsi saçma” diyor gibiydin... Yapabileceğime inanıyordun. Yapamadığıma inanmanı istedim. Yapmak istemedim. İyi yapmak tatmin etmiyor. Tatmin hasta olmaktan geliyor. Kurbanım ben! TERAPİST. Aynen öyle.

PRESTON. Kurbanım, asilim, duyarlıyım, yapamam. Trajedi bu. Dün söylemiştim ya iktidarsız olmalıyım diye –bu da kızlara kurban olmak– iktidarsız... Şimdi bunun işe yaramadığı bir durumdayım. Bu yüzden hasta olmam gerek. Bu yüzden yaşamayacağımı göstermem gerek. Başarılı olursam öleceğim. Sağlıklı olursam öleceğim. Beni kovamazlar, beni terk edemezler. “Bunu hasta bir insana nasıl yaparsınız?” Kendime yetersem, o zaman beni kovarsınız. “Çık odamdan, çık bu evden!” Terk edilirim... Dünyaya ait değildim.

TERAPİST. En azından şu net, kendini terk ediyorsun; kendine sanki bu dünyaya ait değilmişsin gibi davranıyorsun. Bugün yazıda yaptığın işte buydu. Buraya gelip “çok çalıştım, başardım” deseydin, ne özelliği olurdu? Ama “hiçbir şey yapamam” dersen, *esas* trajedi bu.

PRESTON. Bu yüzden “yapamam”ı kabul etmediğinde o kadar öfkelen dim. Kızgındım. Şimdi kızgın değilim. Ama öyleydim. O kadar kızgındım ki konuşamadım. Ağzımı böyle kapalı tutuyordum. Daha ne kadar açık olabilir?

TERAPİST. Evet. Tam da “yapamam”ın bir parçası olmadığım anda bana öfkelen din.

Bu, bir önceki bölümde söylenen, terapistin hastayı “yapamam”ın arkasındaki “yapabilirim”le ele almasını örnekler. Elbette “yapabilirim” tarafını hastaya açıklamanın

yardımcı olacağını ya da mutlaka açıklamamız gerektiğini ima etmiyorum; “yapabilirim”in uygulanabilir bir olasılık olması ve hasta tarafından gerçekleştirilmesi uzun sürebilir. Demek istediğim, hastanın kıyamete kadar “yapamam”ı tartışıp o konuda konuşabileceği, ama “yapabilirim” kutupluluğun bir parçası olmadan o konuşmanın hiç uygulanamayacağı ya da onu değiştirme gücünde olamayacağı, duygusal rahatlama bile sağlayamayabileceğidir. “Yapamam” hakkında konuşmayı devingen yapan, acı veren değişme güdüsünü ortaya çıkaran “yapabilirim”dir. Yoksa “yapamam” bir istifa olur ve başta acı, tatlı, nostaljik ve romantik bir olumsuz tatmin olsa da, kısa zamanda sadece boş ve alay eden bir şeye dönüşür.

Hasta gerçekten çaresiz ve umutsuz olduğunda, belli nedenlerden dolayı onu bu şekilde zorlamam. Burada önemli olan, Preston’ın “yazamam”ı başımın üzerinde bir kamçı şaplatma stratejisi olarak kullanmasıdır. “Yazamam” değil, daha sonra söylediği gibi “iyileşmeyi göze alamam, yoksa kovulurum, terk edilirim, sevilmem” olan gerçek “yapamam” için bir örtüdür. Hastaların “yapamam”larına inanmanız, bunu teşvik niteliğinde ve ahlaki nedenlerden değil, insanların değiştiğine ve büyüdüğüne olan gerçekçi inancınızdan doğan bilgiyle de (ve biraz sağlıklı inançla da) yapsanız, onlar için büyük bir tehdittir. Bunun tehdit olmasının nedeni, hastayı sorumlu kılmasıdır; yönelebileceği bir dünyasının olmadığı şeklindeki daha gizli ve daha derin bir tehdittir. Yaşamı boyunca devamlı olarak kurduğu dünyaya uymamam, onun benlik-dünya ilişkisini şiddetle sarsar.

Seansın ilerleyen bölümünün çoğunda ağlamaktadır:



PRESTON. Çaresizce “hastayım” demeye çalışıyordum. Peki *neden*? Daha önce söylemeyi unuttum... Babamdan bahsedince aklıma geldi. Neden bunu atladım acaba! Yazdığımızın bugünkü tıkanmayla ilgisi olmadığını söylemiştim. Kesinlikle var. Oyun bir baba, anne ve oğul hakkında, oğul yeni savaştan dönmüş. Oğul iki gün evde kaldıktan sonra serseriliğe gidiyordu, savaştan geldiğimde benim de gittiğim gibi. Babası gergin, duruyordu. Oğul anneye “Ben çıkıyorum; babam hiç beni sevdiğini söylemedi” diyor... Sonra oğul. “belki ben söylemedim” diye düşünüyor. Sonra “Baba, seni seviyorum” diyor. Baba gergin, sonra çözülüyor ve sarılıyorlar. İstemiyormuş gibi yapıyorum... Babamın, “seni seviyorum, yapabilirsin” demesini istiyorum. [*Duraksıyor*] Babamın bana sarılıp “Seni seviyorum. İyisin. Çalışabilirsin, gerçekten yapabilirsin... Yaşamaya hakkın var” demesini istiyorum. Babam beni onaylamıyor. Daha fazla. Annem bana teslim oldu... Benimle ilişki kurdu... Ve gerilim vardı. Ama babam, hayır... Babam sadece “kızlardan uzak dur” dedi. Babam dışarı çıkmama hiç izin vermedi. Babamın “Yapabilirsin. Yapabilirsin!” demesini istiyorum. O “Yapamazsın... Yaşamayacaksın” dedi.

Seansın geri kalanında, insanların onu sadece ünü için sevmelerine dair hislerinden, ünlü olursa sevilmeyeceği şeklindeki çelişkili korkusundan söz etti. İç çatışması –kişiler arası karşılaşımila meşgulken ortaya çıkan içruhsal yön– son bölümden alınan şu cümlede ifade edilir: “Ayna gibi işliyorum; iki kişi, biri bir tarafta, biri diğer tarafta”.

Burada olanları nasıl özetleyeceğiz? Öncelikle hastanın *bilinçli amacı* vardır. Farkında olduğu kadarıyla: “Kendimi yazma işimde tıkanmış buluyorum; tıkanığım zaman ken-

dimi felaket hissediyorum.” Felaket hissediyor olmasının, en başta böyle bir sorunla uğraşmak zorunda olmasına duyduğu kızgınlık ve içerleme olduğunun farkında değildi; bunu genel bir üzüntü olarak yaşayıp “Dr. May’e acilen müracaat edip onun bu konuda bir şeyler yapmasını isteyeceğim” şeklinde bir niyetle sonuçlandırıyor.

Bu durumda, gördüğüm kadarıyla, içeri girdiğinden beri farkında olmadığı bir düzeyde de olsa, mevcut olan benimle bir bütün olarak iletişim kurma yoluna, amaçlılığına geliyoruz. Bana karşı bir kızgınlık ve içerleme. “burada sahne amiri benim” simgesiyle istemeden açığa vurduğu saldırgan bir kamçı şaklaması içeriyordu. Bu, denetimi ele geçirmem, sorumluluğu üstelenmem için bir mücadele biçimini almıştı. Bunu, küçük bir çocuğun yataktaki ısrarlarına benzetiyorum; yetişkinlere emir veren ve sözü (güya annesinden aldığı) yerine getirilmeyince öfkelenen prens. Ortaya çıkan öfke bir yandan onun böyle bir tıkanma içinde olmasına karşındır ve bu, yaraya yara ekler; çünkü prens değneğini, kalemini sallamalı ve iyi yazılar çıkarabilmedir. Şu anlattığımı, ona seansın başında sorsaydım dile getirmezdi; ama buna “bilinçdışı” demekte tereddüt ederdim. Yaşanıyordu, bedensel hareketlerinin dilinde mevcuttu, benimle ilişki kurma yolunda simgesel biçimde söyleniyordu. Bu çeşitli farkındalık ve bilinç düzeylerini birleştiren bir köprüdür.

Fakat sonra, hakkıyla bilinçdışı denebilecek bir şey ortaya çıkar; bir gece önce gördüğü oyunun, üzüntüsüyle hiçbir ilgisi olmadığını söylemesindeki bastırılmış öge. “Yapamam”ın bir parçası olmayı reddettiğimde, bastırılmış anı dışarı çıkar. Yargıma göre, ancak benimle karşılaşımın-

dan sonra bu bastırmayı yarabildi. O zaman gördüğü oyunun çatışmasıyla çok ilgisi olduğunu ve özellikle *bu* sabah böylesine ciddi bir tıkanma yaşamasının şaşırtıcı olmadığını görebildi. (“İyi yazar ve başarılı olursam babam beni sevmeyecek.”)

Seansın son yirmi dakikasında, içruhsal çatışma sorunları ortaya çıktı. Kızgınlığının altında bir sevilme özlemi, kovulma ve terk edilme korkusu vardı; özellikle kadınlar tarafından tek sevelebilmek yolu, hasta, ihtiyaçlı, başarısız olmaktı. Bunların çoğu, psikanalize özgü alanlar olan ve göz ardı etmediğim, ama araştırma konumuzun dışında olan genetik etmenlerle, çocukluk deneyimleri ile ilgilidir. Ancak bu alanlara arzu ve iradeyi keşfetmeden –yani, amaçlılık ortaya çıkmadan– ulaşamaz.

Amaçlılık tartışmamız süresince bazı okurlar, “Bununla terapideki ‘eylemleme’ arasında ne fark vardır?” diye sorabilirler. Şu soruyla da bu konunun üzerinde durmaya devam edebilirler: “Eylemin niyetin ayrılmaz bir parçası olmasına yapılan vurgu, ‘eylemleme’ nin önerildiği anlamına gelmiyor mu?”

“Eylemleme” bir dürtüyü (veya niyeti) içgöründen kaçmak için açık bir davranışa dönüştürmektir. Bir arzunun veya amacın tam etkilerini görmek, anlamı konusunda içgörü edinmek, genellikle kişinin benlik-dünya ilişkisini daha çok bozar ve bu nedenle arzuyu fiziksel olarak eylemlemekten, kişi eylemlemeden sonraki süreçlerde reddedilse ya da incitilse bile, daha kaygı yaratıcı ve daha acı vericidir. Kişi en azından tüm sorununu kassal davranış düzeyinde tutarsa, daha güç olan özsaygı tehdidiyle yüzleşmek zorunda kalmaz. Bu nedenle, “eylemleme” haklı

olarak çocuksu, psikopat ve sosyopat kişilik türleriyle ilişkilendirilir. Eylemleme bilinç düzeyinde değil, bir sonraki bölümde belirteceğim gibi, insanoğlunun hayvanlarla paylaştığı bir yeti, bilinç öncesi daha ilkel bir gelişim düzeyi olan “farkındalık” düzeyinde meydana gelir. Yetişkin hastalarda, eylemleme, genellikle arzuyu veya niyeti bilinçliliğe dönüştürmeden ondan kurtulma çabasıdır. Eylemlemekten amaçlılıkla yaşamak kolay değildir; niyet ve eylem kutupluluğunda yaşamak, kişinin kaygıyla yaşaması demektir. Bundan dolayı, hastalar eyleme dönüştüremezlerse, tam tersini yapıp, niyeti olduğu gibi reddederek gerilimden kaçınmaya çalışırlar.

Kültürlü hasta, amacı düşünselleştirme yönetimini kullanır –bu da bugünlerin olağan yöntemi haline gelmiştir– ve bu şekilde duygularını yadsır, tüm deneyimi kısırlaştırır ve deneyimin içini boşaltır. Bugünlerde, hasta babasından nefret eder ve onu öldürmek isterse, genellikle bir silah alıp bunu gerçekleştirmeyeceğini bilir. Fakat sonrasında kendine “herkes psikanalizde böyle düşüncelere dalar; bu sadece Oedipus kompleksinin bir parçasıdır” diyerek kendini bütün bunlardan ayırırsa, sonsuza dek bu konudan konuşmanın hiçbir faydası olmaz ve yalnızca babasıyla olan gerçek sorunlarını işlemesine karşı savunma mekanizmalarını güçlendirir. Böyle bir hastanın yaptığı, tam da *amaçlılığı* deneyimden çıkarmaktır. Onu kısırlaştırır, böylece hiçbir şeyi gerçekten amaçlamaz; hiçbir şeye doğru hareket etmez ve ayrık bir fikri tartışır. Düşünselleştiren, zorlanımlı-saplantılı türün yöntemi olan ayrıklık ve çocuksu, psikopat türün yöntemi olan psikopatik eylemleme, kişinin amaçlılığının etkileriyle yüzleşmekten kaçmasının iki

zıt yoludur.

Hastadan yapmasını istediğimiz şey, amacının içeriğini ve anlamını gerçekten yaşantılamasıdır; “yaşantılamak” eylem içerir ama fiziksel olarak değil *bilincin yapısı* içinde tanımlanır. Amacın eylemin bilincin yapısı içinde olduğunu vurgularken, iki şey anlaşılır: Birincisi, eylemin sosyal anlamları ile birlikte *benim* parçam olarak hissedilmesi, yaşantılanması ve kabullenilmesi; ikincisi, bu şekilde bunu fiziksel olarak eylemleme gereksiniminden kurtulmam. Bunu davranışsal olarak dünyada eylemleyip eylememem, farklı düzlemde bir sorundur. Amaçlılığım-la yüzleşmişsem, kararı dış dünyada vermeyi umabilirim.

Psikanaliz, amaçları ve onların ima ettiği eylemleri ve anlamları, hastanın onu açık davranışa dönüştürmek zorunda kalmadan yaşantılamasının en iyi yeri –Freud’un aktarımla ilgili söylediğini ödünç alırsak “amaçlılığın oyun alanı” olmalıdır. Hasta ne zaman gerçekten bir şey yaşantılırsa orada bir risk olduğu için, terapistlerin zararlı eylemleme riskini aldıklarına eminim. Fakat hasta babasını öldürme arzusunu bilincine vardığında duygusal olarak sarsılıyorsa, bu duygulanım *babasıyla ilişkisini değiştirme* hizmetine kullanılabilir ve kullanılmalıdır. Böylesine bir nefret ve öldürme isteği yetişkinlikte mevcut olduğunda, deneyimlerime göre genellikle babaya bağlılığın bir dışavurumudur. Normal, yapıcı sonuç. deneyimin anlamını kavrayarak ve duyguları boşaltarak, babasıyla olan aşırı bağına “öldürecek” ve böylece duygusal özgürlük kazancaktır. Bu örnek şüphesiz kulağa aşırı basit gelir, ama umarım amacı ve anlamlarını bilinçte yaşantılamayla psikopatik eylemleme arasındaki farkı gösteriyordu. Hem

psikopat hem ayrık türler amaçlılıklarının anlamıyla yüzleşmekten kaçmaya çalışırlar. Amaçlılık üzerine bütün bu bölümlerde yapmaya çalıştığımızın önemi, eylemin anlamını onarmak ve onu merkeze yerleştirmektir. Böylece, amaçlılık endişesi, psikanalizdeki eylemlemeyi gerçekten zayıflatabilir.

Burada bir konuya değinmek gerekir. Amaçlılık hastayla.terapistin paylaştığı bir anlam matriksine dayanır. Her birey, akıllı ya da deli, bir ölçüde kendi yaptığı –yani bireysel olan– fakat insan tarihi ve dilinin ortak durumunda yaptığı bir anlam matriksinde yaşar. Bu nedenle dil bu kadar önemlidir: İçinde anlam matriksimizi bulduğumuz ve biçimlendirdiğimiz, diğer insanlarla paylaştığımız ortamdır. Binswanger “dil her insanın ruhsal köküdür” der. Aynı şekilde, tarihin de her insanın kültürel bedeni olduğunu söyleriz. Anlam dizeyi bilimsel ya da başka türlü her tartışmada önce gelir, çünkü tartışmayı –psikoterapide de olduğu gibi – mümkün kılan odur. Bir hastanın, ya da herhangi birinin anlam matriksini, tamamen nesnel bir biçimde onu dışında durarak anlayamayız. Hastanın anlamlarına katılabilmeli ve aynı zamanda kendi anlam matriksimi koruyabilmeli, ve böylece kaçınılmaz ve haklı olarak, yaptığını – çoğu zaman bana yaptığını– yorumlayabilmeliyim. Aynı şey diğer insan ilişkileri için de geçerlidir: Arkadaşlık ve aşk kendimizinkini teslim etmeden, ötekinin anlam matriksine katılmamızı gerektirir. İnsan bilinci bu yolla anlar, büyür, değişir, netleşir ve anlamlılaşır.

## **TERAPİDE AŞAMALAR**

Bireysel hastalarla terapi süreci, arzu, irade ve kararın

üç boyutunu bir araya getirmeyi içerir. Hasta bütünleşmesinde bir boyuttan diğerine geçerken, bir önceki boyut onu izleyene katılır ve içinde mevcut kalır. Amaçlılık üç boyutta da mevcuttur.

Bu kitabın başlarında arzu, irade ve kararı tartıştık. Amaçlılık tartışmamızdan sonra bunlara geri dönmek önemlidir. Çünkü amaçlılık, arzu, irade ve kararı tam olarak anlamak için gereklidir. Uygulamalı terapiyi bu üç boyutta anlatarak sorunumuzun anlamını daha derinlemesine göstereceğiz.

İlk boyut, *arzu*, insan organizmasının hayvanlarla paylaştığı *farkındalık* boyutunda yaşanır. Her bireyde olan bu çocuksu arzular, bedensel gereksinimler ve istekler, cinsellik ve açlık, tüm bu sonsuz ve bitmez arzu dizisi, Rogers'tan klasik Freudyene, neredeyse tüm psikoterapilerin merkezidir. İnsanoğlu için bu arzuları yaşantılamak, farkındalığı engelleyen bastırmalar açığa çıkarken, ciddi ve bazen travmatik kaygı ve çalkantı içerebilir. Bastırmanın maskesini düşürmenin önemi ve gerekliliği konusunda –bu devingen konular şu anki tartışmamızın kapsamının dışındadır– çeşitli terapi türleri büyük farklılıklar gösterir; fakat farkındalık sürecine merkezi bir yer veremeyen bir psikoterapi türü düşünemiyorum. Wolpe ve Skinner türü şartlandırma terapistleri, bu farkındalık yönlerini açığa çıkarmayı hedeflemezler. Ama onları psikoterapi olarak değil, adlarının da ima ettiği gibi *davranış* terapisi –yeniden şartlandırma, yeniden eğitime, alışkanlık kalıplarını yeniden oluşturma– olarak adlandırırım.

Arzuların yaşantılanması en basit biçimlerde olabilir; okşama ve okşanma isteği, bebeklik deneyiminde meme

emme ve anneye ve aile üyeline yakınlıkla ilişkilendirilen arzular. Yetişkin deneyiminde, arzular, cinsel yakınlık veya arkadaşın eline dokunmaktan rüzgar ve suyu tende hissetmeye kadar çeşitli biçimler alabilir; ve yeni açan bir hor çiçeği öbeğinin yanında dururken, büyüleyici bir anda, masmavi gökyüzünün sarı çiçekler denizinden bakıldığında ne kadar da parlak olduğuna şaşırmanız gibi karmaşık ama saf deneyimlere kadar gidebilir. Bu anlık dünya farkındalığı, yaşam boyu umarım artan bir hızla devam eder, ve psikolojik tartışmalarda edinilenlerden çok daha çeşitli ve zengindir.

Bedenin, arzuların ve isteklerin –açıkça kimliği yaşanılmayla ilgili süreçlerin– artan farkındalığı genellikle benliğe bir varlık olarak hayranlığı ve varlığın kendisine olan saygıyı da artırır. Bu noktada Zen Budizmi gibi doğu felsefelerinin bize öğreteceği çok şey vardır.

Arzu ve irade konulu bölümümüzde anlattığımız, o annesinin kollarının arasında olmayı içeren güçlü özlemine karşı “irade varsa, yol da var” şeklinde bir tepki oluşumu kullanan Helen vakasına yeniden bir göz atalım. Bu özlemin depresyondaki annesinin bir akıl hastanesinde olduğu bebekliğinin ilk iki yılından kaynaklandığını söylemiştik. Terapinin başlangıcında, Helen annesinin sevgisi ve şefkatini, annesinin kollarının arasında olmayı arzuladığının farkında değildi (bunu, yattığı çeşitli adamlardan edinmiş olsa da). Sadece yaşamının aceleci, azimli yüzeyinin altındaki yaygın depresyonun, üzüntünün ve acının farkındaydı. Bu bebeklik arzularının farkında olması ve onları kabullenişi, onları terapi seanslarında yaşantılaması, zaman içinde aleni kızgınlık, fazla miktarda içerleme, çaresizlik,



ve “zayıflığından” utanç, bir süre için belirgin bir edilgenlik, ara ara öfke ve benzerlerini yarattı. Bunları, bu önemli, uzun zamandır yadsınmış arzuları farkındalık düzeyine getirmenin hiç de kolay olmadığını, hiç de çocuk oyunu olmadığını göstermek için söylüyorum. Genellikle travmatik ve oldukça sarsıcıdır. Bu nedenle gerileme psikanalizde sıkça yaşanır. Bu arzuları bilinç düzeyine, sırf “rahatlamak” veya “duyguları ortaya çıkarmak” için getirmeyiz; yine de, duyguları gerçekten yaşantılamamanın, ona kaçınılmaz olarak eşlik eden üzüntü ve acıyla birlikte, geçmişe bakmak için gerekli olduğunu düşünürüm. Fakat, duygu boşalımından daha önemli olan şey, arzuların bir anlamı işaret ettiğidir. Helen annesine duyduğu hüsrana dolu sevgisiyle sayısız erkek arkadaşlarından istedikleri, seks ve yakınlığı oral tatmin olarak kullanışı, küstah, rekabetçi gerksinimleri arasındaki ilişkiyi keşfetmeye başladı. (“Annem ve babam bana sevgi vermezse, onlara nasıl aldığımı gösteririm!”) Bu da, bir nevrozda görülen öfke ve içerleme gelişimine uygun bir biçimde, diğerlerinin yanında anne babasına kızdıracak bir yol olacaktı.

Kültürümüzde pek de ender olmayan daha ileri bir aşama vardır: Hastanın, olumsuz ya da umutsuzca bir hiçbir şey arzulamama nedeni olan “istememe” amacını geliştirdiği, yukarıdakinin daha *yapılanmış* biçimidir. Deneyimlerime göre, bu saplantılı, zorlanımlı kişilik türlerinde görülür. Kişi “istememek daha iyidir”, “hiç arzulamazsam, hiç zayıf olmam” formüllerine göre yaşar. Kültürümüz buna tuhaf, sinsi bir biçimde yaltaklanır. Bir tarafta, toplum tüm arzularımızın yerine getirileceği sözünü verir gibi görünür; çılgın gibi yağın reklamlar kişiyi bir gecede sarışın ya

da kızıl yapacağı, onu hafta sonuna kadar sekreter koltuğundan alıp Nassau'ya giden bir jete koyacağı güvencesini verir. Horatio Alger miti çoktan yok olmuştur, her şeyin bize verileceği miti değil. Fakat kültürümüzde tuhaf bir tedbirlik de vardır: “Ancak çok fazla *hissetmezsen*, çok şey istediğini belli etmezsen gerçekten tatmin olacaksın.” Sonuç olarak, Alger gibi dünyayı fethetmek yerine, edilgen bir biçimde teknoloji dehasının üzerimize düşen tatmini getirmesini beklemek –zorlamak veya etkilemek değil, sadece *beklemek*– durumundayız. Tüm bunlar yirminci yüzyıldaki büyük makine mitine olan inancın ödüllерinin bir bölümüdür.

Kültürel olarak nasıl yorumlanırsa yorumlansın, sonuç aynıdır: İnsanlar edilgen olarak tepki gösterdikleri ve gizledikleri bir dizi arzu taşırlar. Günümüzün Stoacılığı arzuları yenme değil onları gizleme gücüdür. Durmadan onu bunu ussallaştıran ve gerekçelendiren, yaşam, bütün işlelerin kağıt ve yazarkasa şeridi üzerinde yapıldığı, hiçbir malın olmadığı kocaman bir pazar yeriymiş gibi gören bir hastaya, bazen psikoterapide “Hiçbir şey *istemez* misin?” diye bağırarak isterim. Ama bağırmanın, çünkü bir düzeyde hastanın çok şey istediğini görmek hiç de zor değildir; sorun, bunu Eliot'ın dediği gibi “kuru kemikler” kalana dek biçimlendirmiş ve yeniden biçimlendirmiş olmasıdır. Kültürümüzde arzuları yadsıyışımızı gerekçeleme ve arzuyu bu şekilde yadsımanın onu tatmin edeceğine olan inancı kabullenme eğilimleri yaygındır. Okur şu ya da bu ayrıntıda bana katılmasa bile, psikolojik sorunumuz aynıdır: Hastanın isteklerini ve arzulama yetisi ortaya çıkararak onun duygusal canlılık ve dürüstlük kazanmasına yardım etme-

miz gerekir. Bu terapinin sonu değil esas başlangıç noktasıdır.

*Bedenin* arzulamada özellikle önemli olduğunu söylemeliyiz. Bu boyutu tartışırken bu sözcük birçok kez karşımıza çıkmıştır: bedenin okşanmasını arzulamak, farkındalığın esasen bedensel bir yapı olduğu ve diğerleri. Beden, bir dil olarak terapinin bu aşamasında önemlidir. Arzulama ve arzulamanın altında yatan amaçlılık, ince el kol hareketleri, konuşma ve yürüme biçimleri, terapistte doğru ya da başka yöne eğilmelerle dışavurulur; tüm bunlar, bilinçdışı olduğu için, hastanın bilinç düzeyinde dile getirdiklerinden daha doğru ve daha dürüsttür. Bu nedenle beden kabul edilmelidir, övülmelidir, istenmelidir ve ona saygı duyulmalıdır. Wilhelm Reich'in deyiimiyle "beden zırrı" oyuldukça çatışma çıkacaktır; bedensel ifade olarak orada olacaklardır. Çatışmalar yapıcı bir biçimde karşılanabilir, fakat beden duvarlarla örülmüş olarak kalırsa, olumlu hiçbir şey olmayacaktır.

## ARZUDAN İRADEYE

İkinci boyut farkındalığı özbilince dönüştürmedir. Bu, insanoğlunun ayırt edici farkındalık biçimiyle, yani bilinçle bağlantılıdır. Köken olarak *con* ve *scire*den gelen *bilinç* terimi (consciousness) "birlikte bilmek" anlamına gelir. Kelimenin tam anlamıyla özbilinç, burada kullandığımız normal anlamıyla, bir fazlalıktır; bilincin kendisi rolümün farkındalığını içerir. Bu düzeyde, hasta bu-arzuları-duyan-benim'i yaşar. Bu, kişinin benliğinin dünyasının olmasını kabulleneme boyutudur. Arzularımın sadece birine ya da bir şeye doğru kör itişler olmadığı, dokunmanın, beslen-

menin, cinsel zevkin ve ilişkinin başka insanlarla aramda mümkün olduğu bu dünyada duranın *ben* olduğum gerçeğini hissedersen, bu arzular konusunda bir şey yapabileceğimi görebilirim. Bu bana *iç-görü*, “içeriye görme”, dünyayı ve diğer insanları benimle ilişkili olarak görme fırsatını verir. Böylece, bir tarafta tatmin edememeye tahammül edemediğim, diğer yanda onları körce tatmin etmeye sürekli olarak itildiğim için, arzuları bastırmanın önceki bağlayıcılığının yerini, bu zevk, aşk, güzellik, güven ilişkilerine katılanın *ben* olduğum gerçeği alır. O zaman, onları daha mümkün kılmak için davranışımı değiştirme fırsatını yakalamış olurum.

Özbilinçli amaçlar için kullanacağımız terim, iradedir. Bu terim, amaçlı eylemlerin etkin niteliğini ve kendini ortaya koyuşunu yansıtır.

Bu boyutta *irade* bir arzu yadsıması olarak değil, arzunun daha yüksek bir bilinç düzeyiyle bütünleşmesi olarak ortaya çıkar. Çiçekler ardındaki göğün maviliğini basit bir farkındalık ve arzu düzeyinde yaşantılamak, haz ve deneyimi sürdürme ya da yineleme isteği getirebilir; fakat çiçeklerin sarı, görün parlak olduğu bir dünyada yaşayan kişinin *ben* olduğumu ve bunu bir arkadaşıyla paylaşarak zevkimi artırabileceğimi fark etmek, yaşam, aşk, ölüm ve insan deneyiminin diğer temel sorunları için derin anlamlar taşır. Tennyson’ın çatlak duvardaki çiçeği gördüğünde söylediği gibi: “Tanrı ve insanın ne olduğunu anlayabiliyorum.” İnsan yaratıcılığının ortaya çıktığı boyut budur. İnsan saf hazla kalmaz, deneyimini diğer insanlara iletceğini umduğu bir resim çizer ya da bir şiir yazar.

## ARZU VE İRADEDEN KARARA

Terapi sürecinin üçüncü boyutu, *karar ve sorumluluk* boyutudur. Bu iki terimi, ikisini de iradeden ayırmak için kullanıyorum. Sorumluluk, karşılıklı olmayı, *karşılık vermeyi* gerektirir. Nasıl bilinç farkındalığın ayırt edici insan biçimiye, karar ve sorumluluk da, kendini gerçekleştir-meye, bütünleştirmeye, olgunluğa doğru ilerleyen insanın bilincinin ayırt edici biçimleridir. Yine, bu boyuta arzuları ve kendini ortaya koyan iradeye yadsıyarak ulaşılmaz; bu boyut önceki iki boyutu bütünleştirir ve mevcut kılar. Kullandığımız anlamda *karar*, önceki iki boyuttan, arzularla güçlenen ve zenginleşen, iradeyle kendini ortaya koyan ve uzun dönemdeki hedeflerini gerçekleştirmede kişinin benliği için önemli olan kişilere karşılık veren, onlar için sorumlu olan bir eylem ve yaşama yapısı yaratır. Bu konu yeterince açık değilse, Sullivan'ın kişiler arası psikiyatri kuramına, Buber'in felsefesine ve diğer görüşlere başvurarak kanıtlanabilir. Hepsi arzu, irade ve kararın, bireyin yalnızca tatmini için değil varoluşu için ihtiyaç duyduğu ilişkiler bağı içinde meydana geldiği öne sürer. Bu kulağa ahlaki bir cümle gibi gelebilir ve *öyledir* de. Çünkü ahlak kurallarının psikolojik temeli, insanoğlunun anlık benliğe yönelik arzusunun somut durumunu aşır, geçmiş ve gelecek boyutlarında, kendi tatmininin yakından ihtiyaç duyduğu insanların ve toplulukların iyiliği için yaşama yetisindedir.

Profesör Ernest Keen, üçüncü karar boyutumunu şöyle düzenler:

Özbilinçliliğimden ortaya çıkan, kendimi “değerlendiren

benlik” ve “dönüşen benlik” olarak yaşantılamamdır. Buradaki terimler belki bu deneyim oldukça bireysel olduğu için pek kesin değildir. Bu “ortaya çıkma” bedensel farkındalığımla özbi-lincimin ya da diğer bir şekilde arzulla irademın bütünleşme-si veya birleşmesidir. Kişinin varlığının dünyayla ilişkisindeki bütünsel işlevi için de fazladan bir düzey ayırmak, yalnızca “ka-rar”ın diyalektik doğasını değil, kişinin tüm benliğiyle amaçla-masının, arzulama ve istemenin parçalarının toplamından fazla olduğu anlayışını da yansıtır. “Karar” ne arzu ne de irade eyle-mi, ne ikisinin birleşimidir. İrademe karşı bir şey arzulamam, şeker çalmaya teşvik gibidir; arzuma karşı bir şey istemem şe-ker sevdiğimi inkar etmek gibidir; bir şeye karar vermek onu al-mak için çabalayacağımı (ya da çabalamayacağımı) resmen (kendime) açıklamamdır. Bu nedenle, karar vermek bir bağlılık-tır. Başarısızlık riski içerir ve tüm varlığımın katıldığı bir eylem-dir. <sup>1</sup>

## İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Son sorunumuz insanın irade özgürlüğüyle ilişkisidir. William James bunun psikolojik değil ahlaki bir sorun ol-duğunu söylerken haklıydı. Bu sorun, James’in de belirtti-ği gibi, görmezden gelinemez. Herkesin yaşamında ya da işinde bazı yanıtlar vardır ve dürüstlük bunu netleştirmeyi gerektirir.

Freud’un ve yeni psikolojinin etkisi, gerekircilik veya gerekirliğin kapsamını olabildiğince genişletmek olmuş-tur. Nasıl da şartlanma yaratıkları olduğumuzu, bilinçdışı süreçlerimiz tarafından nasıl da itildiğimizi ve şekillendi-rildiğimizi hiç görmediğimiz kadar açık bir şekilde görü-yoruz. Özgürlüğümüz gerekircilik yönetimi ele geçirdi-ğinde bize kalan eksi alansa, artıklarsa, gerçekten kaybol-

duk demektir. Özgürlük ve seçim küçülür, yeni gerekirçilik keşfedilene kadar masadan bize geçici olarak atılan kıntılar oluverir. O zaman da insanın iradesi ve özgürlüğü çocukça saçmalıklar haline gelir.

Fakat bu saf, ilkel bir irade ve özgürlük görüşüdür ve terk edilmelidir. Freud'dan beri açık olan bir şey, Cennet Bahçesi'nde bilince "düşmeden" önceki ya da bebeğin bilince ulaşmaya ve onu genişletmeye çabalamaya başlamadan önceki saf özgürlüğünün, "ilk özgürlük"ün sahte bir özgürlük olduğudur. Makineyle şimdiki mücadele yine aynı sorundur. Özgürlüğümüz arta kalanlarsa, makinenin yapamadıklarıysa, mesele baştan kayıbedilmiştir: Bir gün bunları yapacak bir makine icat edilirse, hepimizin sonu gelir. Özgürlük asla bir gerekliliğin, ne Tanrı, ne bilim ne de herhangi bir şey tarafından ertelenmesine bağlanamaz. Özgürlük asla, sanki "irade"miz gerekirçilikten geçici bir sınır indirimiyle çalışmış gibi bir *kanuni vazgeçiş* olamaz. Tasarlama, biçimlendirme, hayal kurma, değer seçme, *amaçlılık* insan özgürlüğünün nitelikleridir.

Özgürlük ve irade gerekirçilikten vazgeçişimize değil, onunla *ilişkimize* bağlıdır. Spinoza, "özgürlük, gerekliliği tanımadır" diye yazar.<sup>2</sup> İnsan belirlenmiş olduğunu bilme ve onu belirleyenle ilişkisine seçme yetisiyle ayırt edilir. Bilincinden vazgeçmediği sürece, ölüm, yaşlılık, sınırlı zeka ve geçmişindeki kaçınılmaz şartlandırmalar gibi gerekliliklerle nasıl ilişki kuracağını seçebilir ve seçmelidir. Bu gerekliliği kabul mu edecek, onu yadsıyacak mı, onunla savaşacak mı, onu onaylayacak mı, ona razı mı gelecek? Tüm bu sözcüklerde bir istem unsuru vardır. İnsanın tiyatrodaki eleştirilen gibi nesneliliğinin "dışında durmadığı"

ve onun hakkında ne düşündüğüne karar vermek için gerekliliğe bakmadığı şimdikiye kadar netleşmiş olmalıdır. İnsanın amaçlılığı, içinde kendini bulduğu gerekliliğin zaten bir ögesidir. Özgürlük nesnel doğanın ya da nesnel doğamızda bize kalan o küçük alan üzerinde zafer kazanmakta değil, her ikini de yaşayan insanlar olduğumuz gerçeğinde yatar. *Amaçlılığımızda, ikisi bir araya gelir ve her ikisini yaşarken, ikini de değiştiririz.* Amaçlılık yalnızca gerekirciliğin karşısında bir tutum almamızı mümkün kılmaz, bu tutumu almamızı gerektirir. Bu psikoterapide, hasta genellikle bezdiği veya amaçlarının anlamından kaçtığı zaman katı gerekirciliği savunduğunda olduğu gibi, sonsuz defa örneklenir. “Gerekirci olma gerekirciliği” ne kadar fazlaysa üstüne üstüne gelen kaderle hiçbir ilgisi olmadığını ne kadar çok savunursa (ki zaten bu da amaçlılıktır)–kendini o kadar gerekirci yapar.

Nietzsche sık sık, “kaderi sevmek”ten söz ederdi. Demek istediği, insanın kaderle doğrudan yüzleşebileceği, onu bilebileceği, ona cesaret edebileceği, onu okşayabileceği, onu zorlayabileceği ve onu sevebileceğiydi. “Kaderlerimizin efendisi” olduğumuzu söylemek küstahlık olsa da, onun kurbanları olmaktan kurtulmuş durumdayız. Aslında *kaderimizin eşyaratıcılarıyız.*

Psikanaliz amaçların veya bilinçli ussallaştırmaların eline kalmamamızı, amaçlılığı zorlamamızı gerektirir. Biliçimiz bir daha asla, “bir şeyi bilinçli olarak düşünürsek mutlaka doğrudur” inancına dayanan bir basitlikte olamaz. Bilinçlilik anlık bir deneyimdir ama anlamına dil, bilim, şiir, din ve insanın simgesellik köprülerinin diğer tüm yönleri aracılık etmelidir.



Bir geçiş döneminde yaşamanın karmaşıklığını William James'le paylaşırız; o başında yaşamıştır; biz, umarım, sonuna yakınız. Bir konuda çok netti. İnsan kesin olarak bilemezse de, mutlak cevaplar yoksa ve hiç olmayacaksa da, insan yine de eylemde bulunmalıdır. Yirmili yaşlarının sonunda ve otuzlu yaşlarının başında, depresyonuyla felç olduğu ve hiçbir Şey isteyemediği beş yıldan sonra, bir gün özgürlüğe inanma Şeklinde bir irade eyleminde bulunabileceğini fark etti. zgrlğ *istedi*, onu bir karar haline getirdi. “zgrlğn ilk eylemi, onu seçmektir” diye yazdı. Sonrasında, bu irade eyleminin depresyonuyla başa çıkmasına ve onu aşmasına yardımcı olduğuna inandı. Altmış sekiz yaşındaki ölümüne kadar sürdürdüğü olduğa yapıcı yaşamın o noktada başladığı, yaşam öyküsünde açıktır.

Bu *karar*, James'in irade görüşünün ayrılmaz bir parçası oldu. Bizi karşılayan birçok duyu, bizi etkileyen birçok uyarar arasında, ağırlımmızı o yerine bu olasılığa verme gücünde yiz. Aslında “benim için gerçek *bu* olsun” deriz. “Bu olsun!” kararı James'in atılımıdır; onun bağlılık ifadesidir.

Bir irade eyleminde insanın gözle görünenden daha fazlasını yaptığını biliyordu; insan yaratıyordu, daha önce olmayan bir Şeyi oluşturuyordu. Böyle bir kararda bir risk vardır, fakat dünyaya sunduğumuz zgn ve türetilmemiş bir katkı olarak kalır. Amaılığı, sorunun esasını atladığı için James'in kuramını eleştirmiştim. Ama her insanın başlangıçta koyulduğu ve zehri içme kararında sadece Sokrates'le “bilmiyorum ama inanıyorum” diyerek o atılımı yapabileği, *insanın irade eylemi* konusunda James ger-

çekten hâlâ büyüktür. Sözleri, onları acılarının ve mutluluklarının örsünde döven birinin samimiyeti ve gücüyle çınladığından, onu alıntulamaktan daha iyi bir şey yapamayız:

Bizi kuşatan bu koca dünya bize türlü sorular sorar ve bizi türlü yollarla sınar. Bu sınavların bazılarını kolay eylemlerle karşılık verir ve bazı soruları güzel biçimli sözcüklerle yanıtlanır. Fakat bugüne kadar sorulmuş en derin soru “*Evet, ona bile razıyım!*” derkenki irade sağırlaşmamız ve kalp tellerimizin gerilmesi dışında hiçbir yanıtı kabul etmez...

Dünya böylece kahraman insanda kendine uygun bir eş bulur; kendini dik ve kalbini sağlam tutabilmek için gösterdiği çaba, insan yaşamı oyununun içindeki değerinin ve işlevinin tam ölçüsüdür. Kainata *tahammül edebilir...* Hâlâ onda, “devekuşu gibi unutarak” değil, oradaki caydırıcı nesnelere [rağmen] içinden gelen dünyayla yüzleşme isteğiyle bir tat bulabilir...

“*Ona razı mısın değil misin?*” diye, küçük büyük, en kuramsal ve en kılıgısal şey için her saat başı bize sorarlar. Biz de *razı gelerek* veya *razı gelmeyerek* yanıt veririz, sözcüklerle değil. Bu sağır yanıtlarımızın nesnelere doğasıyla en derin iletişim organlarımız gibi görünmesi nasıl bir mucizedir! Bundan elde ettiğimizin dünyaya sunduğumuz tek türetilmemiş ve özgün katkı olması nasıl bir mucizedir!<sup>3</sup>



# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

## AŞK VE İRADE



# 11

## AŞK VE İRADE İLİŞKİSİ

Cinsel tutku, savaşın nedeni ve başın sonu, ciddi olanın temeli ve alayın hedefi, zekanın tükenmez kaynağı, tüm imaların anahtarı ve tüm gizemli ipuçlarının anlamıdır... Çünkü temelinde ciddiyetlerin en derini yatar... Fakat bütün bunlar, cinsel tutkunun yaşam iradesinin özü, sonuç olarak da tüm arzuların yoğunlaşması olduğu gerçeğiyle örtüşür; bu nedenle metinde cinsel organları iradenin odağı olarak adlandırdım.

- Schopenhauer

Alınganlar tarafından sıklıkla insanlardan nefret ettiği söylenen Schopenhauer'ın cinsel tutkuyu "yaşam iradesinin özü" ve "cinsel organları iradenin odağı" olarak adlandırmış olması tuhaftır. Burada aşk ve irade ilişkisi gerçeğini, onların gerçekten de modern insanın geleneksel anlayışına ters düşen bağılıklarını ifade eder. Güç –şu an için bunu iradeyle özdeşleştirebiliriz– ve aşkın, hatta cinsel aşkın birbirlerine zıt olduğu düşünülür. Schopenhauer'ın

haklı olduğunu, ikisinin karşıt değil, yakından ilişkili olduğunu düşünüyorum.

Daimonikle ilgili tartışmamız, iradenin açık yönleri olan kendini onaylayışın ve kendini ortaya koyuşun, aşk için gerekli olduğunu göstermiştir. İkisini bu kitapla birlikte tartışıyoruz çünkü hepimizin kişisel yaşamları ve özellikle psikoterapi için çok önemli olan biçimlerde birbirleriyle ilişkilidirler.

Hem aşk hem irade deneyimin bağlayıcı biçimleridir. Yani, her ikisi de, elini uzatan, ötekine doğru ilerleyen, bir erkeği veya kadını veya şeyi etkilemeye çalışan – kendini de öteki tarafından etkilenmeye açan– kişiyi anlatır. Hem aşk hem irade, dünyayı yoğurma, biçimlendirme, onunla ilişkiye girme, iyiliğini ve aşkını gözettiğimiz insanlar aracılığıyla ondan bir yanıt koparma yollarıdır. Aşk ve irade, diğerlerini önemli ölçüde etkileme ve diğerlerinden etkilenme gücünü taşıyan kişiler arası deneyimlerdir.

## **BİRBİRİNİ TIKAYAN AŞK VE İRADE**

Aşk ve iradenin karşılıklı ilişkisi, birbiriyle doğru ilişkide olmadığı zaman her ikisinin de etkinliğini kaybettiği, birbirlerini engellediği gerçeğiyle sergilenir. İrade aşkı tıkayabilir. Bu özellikle Reisman'ın çalışmalarında ortaya çıkan içe yönelimli insan türünün “irade gücü”nde görülür.<sup>1</sup> Bu insan, yüzyılın başlarında sanayi ve finansın güçlü kaptanı olan ve Viktorya döneminin sonunu niteleyen bireysel irade gücünün üzerindeki vurguyla olan bağımızdı.<sup>2</sup> Bu dönem, insanın “fethedilmez ruhu”ndan söz edebildiği, “kaderimin kaptanı benim” diyebildiği dönemdi. Fakat ruhum gerçekten fethedilemezse, asla tamamen se-

vemeyeceğim; çünkü tüm kaleleri fethetmek aşkın doğasıdır. Kaderimin efendisi olmaya bağlanmalysam, kendimi asla tutkuya bırakamayacağım, çünkü tutkulu aşkın trajik olasılıkları vardır. Önceki bir bölümde gördüğümüz gibi eros “uzuvların gücünü kırar” ve “zekanın tüm kurnaz planlarını alt eder”.

İradenin aşkı engellemesinin bir örneği, genç bir öğrenci-hastanın büyük bir şirketin saymanı olan babasında görülebilir. Bana sanki bir şirketin yönetim kurulu toplantısındaymışız gibi, “oğlunun eğitiminin etkinliğini azamiye çıkarma” konusunda konuşmak için telefon açmıştı. Oğlu üniversitede önemsiz bir hastalığa yakalandığında, babası hemen yönetimi ele geçirmek için oraya uçmuştu; aynı baba yazıklarının ön bahçesinde oğlu kız arkadaşının elini tuttu ve onu öptü diye öfkeden deliye dönmüştü. Akşam yemeğinde baba, oğlunun arkadaşının şirketini satın almak için görüşmelere başladığını, fakat görüşmelerin ağırlığından rahatsız olup gelecekteki ortaklarına nasıl “her şeyi unutmalarını” söylediğini anlatmıştı. Başka bir şirketi bir çırpıda iflasa sürüklediğinin farkında bile değildi. Yurtsever bir vatandaş, birçok toplum ıslahı kurulunun başkanıydı ve uluslararası bir şirketin saymanı olduğunda altında çalışanların ondan gizlice neden “Avrupa’nın en sıkı orospu çocuğu” diye söz ettiklerini anlamıyordu. Babanın *kendi* sorunlarının tümünü çözdüğünü düşündüğü “irade gücü”, aslında duyarlılığını tıkamaya, diğer insanları, belki de *özellikle* oğlunu *duyma* yetisini kaybetmesine neden oluyordu. Bu fazlasıyla yetenekli oğlun yıllarca üniversitede başarısız olmuş, asi bir dönemden geçmiş ve sonunda kendine mesleğinde başarılı olma iznini vermek



için dolambaçlı bir yoldan geçmiş olması şaşırtıcı değildir.

İçe yönelik türe özgü bir biçimde, hastanın babası insanlara değer vermeden onlara hep bakabiliyordu, onlara para verebiliyor ama kalbini veremiyordu, onları yönetebiliyor ama dinleyemiyordu. Bu tür “irade gücü”, tren vagonlarını, borsa işlemlerini, kömür madenlerini ve sanayi dünyasının diğer yönlerini kullanmada oldukça etkili olmuş güç türünün kişiler arası ilişkilere aktarımıydı. İrade gücü insanı, kendini kullanarak, diğerlerini neden aynı şekilde yönetemediğini anlama iznini kendine vermiyordu. *İradeyi kişisel kullanmayla* bu şekilde özdeşleştirmek, iradeyi aşkın karşıtı yapan bir hatadır.

Anne babaların çocuklarını kullandıkları için taşıdıkları bilinçdışı suçluluğun, onları aynı çocuğa hem aşırı korumacı hem de aşırı serbest biçimde yaklaşması, psikoterapinin verdiği birçok kanıtı dayanan sağlam bir önermedir. Bu çocuklar araba verilen ama ahlaki değer verilmeyen, duyuları alan ama hayatta duyarlılık öğretilmeyen çocuklardır. Anne babalar, irade güçlerinin dayandığı değerlerin artık etkili olmadığını belli belirsiz farkındadırlar. Fakat ne yeni değerler bulabilirler ne de kullanıcı iradelerinden vazgeçebilirler. Babalar da çoğunlukla kendi iradelerinin tüm aile için kullanılması gerektiği varsayımıyla hareket eder görünürler.

İrade üzerindeki aşkı tıkayan bu aşırı vurgu, er ya da geç, karşıt hatada bir tepkiye, *iradeyi tıkayan aşka* götürür. Bu daha çok, yukanda sözünü ettiğimiz baba gibi ebeveynlerin çocuklarından oluşan nesilde görülür. Günümüzde hippy hareketinin önerdiği aşk bu hatanın en net örneğidir. “Hippy aşk ayırt etmez”, bu hareketin yaygın bir

ilkesidir. Hippi aşk, anlıklığı, kendiliğindenliği ve geçici anın duygusal dürüstlüğünü vurgular. Hippi aşkın bu yönleri, sadece bir önceki neslin kullanıcı iradesine karşı tamamıyla anlaşılır tepkiler olmakla kalmaz, kendi başlarına birer değerdirler. Yaşamsal *şimdide* yaşantılanan ilişki anlıklığı, kendiliğindenliği ve dürüstlüğü, çağdaş burjuva aşk ve seksin sağlam, etkili eleştirileridir. Hippilerin ayaklanması, insan kişiliğini zayıflatan kullanıcı irade gücünü yok etmeye yardımcı olur.

Fakat aşk dayanıklılık da gerektirir. Aşk, bir süre boyunca birbiriyle karşılaşma, çatışma ve büyüme yaşantılayan aşklar sayesinde derinleşir. Bunlar hiçbir kalıcı ve tutarlı aşk deneyiminden çıkarılamaz. Kullanılan ad ne olursa olsun, bu deneyimler seçim ve irade içerir. Yaygın aşk eminim ki topluluk durumları için yeterlidir; fakat sadece “insan” cinsinden olduğum için sevmekten onur duymuyorum. İradeden ayrılan aşk ya da iradeyi engelleyen aşk, tutku katmayan ve tutkuyla büyümeyen bir edilgenlikle nitelenir; bu nedenle böyle bir aşk çözülme eğilimindedir. Sonunda bütünüyle kişisel olmayan bir şey ortaya çıkar çünkü bütünüyle ayırt etmez. Bu tür ayırmalar isteme ve seçme içerir, birini seçmek de diğerini seçmemek anlamına gelir. Bu hippilerin gözünden kaçır; hippi gelişimdeki aşkın anlıklığı kaçak ve geçici bir aşk ile sonuçlanır.

Şimdi, hippilerin karşı çıktığı burjuva hattı, cumartesi gecesi seksi yapaylığından sonra kendiliğindenlik büyük bir rahattır. Peki sadakate ve aşkın kalıcı niteliklerine ne olacak? Erotik tutku yalnızca kişinin benliğini teslim etmesini, benliğinin anlık deneyim tarafından uyarılmasına izin vermesini gerektirmez. Kişinin bu olayı kendi merke-

zine almasını, deneyimden çıkan yeni bilinç düzleminde benliğini ve ilişkiyi yoğurmasını, biçimlendirmesini gerektirir. Bu da irade ögesini gerektirir. Viktorya dönemi irade gücü, aşka eşlik eden duyarlılıktan ve esneklikten yoksundu; hippî hareketinde aksine iradeye eşlik eden kalıcılıktan yoksun aşk vardır.

Aşk ve iradenin birbirlerine ait olduğunun son göstergesi, “çözümlerinin” benzerliğidir. Günümüzde hiçbirleriyle yalnızca yeni tekniklerle, eski değerleri yağmalayarak, eski alışkanlıkları daha sindirilebilir biçimde yeniden ifade ederek ya da başka bir yolla başa çıkamayız. Eski binayı yeni bir renge boyayarak kendimiz kandıramayız; yıkılmış olan temellerdir ve “çareler”, onlara ne dersek diyelim, yenilerini gerektirirler.

“Çareler” için gerekli olan, merkezinde kişisel ilişkilerin derinliği ve anlamı olan yeni bir bilinçtir. Böylesine kapsayıcı bir bilinç, kökten değişimin yaşandığı dönemlerde her zaman gereklidir. Dış rehberler yoksa ahlakımızı içe yönlendiririz; bireyden artık yeni bir kişisel sorumluluk talep edilir. İnsan olmanın ne demek olduğunu daha derin bir düzeyde keşfetmemiz gerekmektedir.

## ÖRNEK OLARAK İKTİDARSIZLIK

Cinsel iktidarsızlık sorunu özellikle ilginçtir çünkü *irade ve aşkın kesişme noktasını* simgeler. İktidarsızlık bedeninin yapmak istemediği bir şeyi –cinsel eylemi gerçekleştirmek– insanın ona yaptırmaya çalışmasının ifadesidir. Ya da, farklı bir şekilde söylemek gerekirse, hastanın sevmediği bir şeyi irade zoruyla bedenine sevdirmeye çalışmasıdır. İrade zoruyla iktidarlı olmayız; irade zoruyla se-

vemeyiz. Fakat irade zoruyla kendimizi açabiliriz, deneyime katılabiliriz, olasılığın gerçekliğe dönüşmesini sağlayabiliriz. İktidarsızlık amacın değil amaçlılığın başansızlığıdır. Çünkü seksin dili erkek için nasıl penisin şişmesi ve sertleşmesi, kadın için de nasıl heyecan ve ilişkiye hazırlıksa, erosun dili de fantezi, hayal ve tüm organizmanın artan duyarlılığıdır. İkincisinin daha derin ama gizli dili sağır kulaklara değerse, bedenin daha doğrudan ısrarcı ve açık dille iletteceğini cinsel iktidar yoluyla iletmek için devreye girer.

Bir önceki bölümde, Preston'ın iktidarsızlığıyla ilgili anlatılan olaydan, hem iktidarsızlığın devinimini hem de eros ve seks arasındaki zıtlığın bir resmini sunmak için burada daha detaylı bir şekilde söz edilebilir. O seansta Preston'a akşam soyunurken ve kızla yatağa girmek üzereyken aklından hangi fantezinin geçtiğini sordum. Bununla ilgili imgeler ve duyguları, eylemini devam ettirmesine yardımcı olabilmek için bastırmak durumunda olduğundan anımsaması zordu. Fakat hatırladığında, anlattığı fantezi şuydu: Kadının vajinası bir ayı kapandı; kadın penisini alacak, onu kendisini gebe bırakmaya zorlayacak, bir bebek doğuracak ve onu sonsuza dek avlamış olacaktı. Fantezisini anlatmaya devam ettikçe, bu durumu sadece kadın tarafından avlanma ve –kulağa her ne kadar çelişkili geliyorsa da– baştan çıkarma yerine baştan çıkarılma olarak değil, aynı zamanda eylemi sürdürmesinde ve kadını daha çok heyecanlandırıp onu hayal kırıklığına uğratmasındaki karşı sadizmin bir ifadesi olarak yaşantılamış olduğu ortaya çıktı. İktidarsızlık böylece, Preston'ın bilinçaltı fantezilerindeki yadsınmış simgesel anlamların doğru dışavurumları

olmuştur. Bu fanteziler hiç de bir hevesin sonucu değil, kaygısının, kadına teslim olma gereksiniminin ve kadından aldığı intikamın doğru ve gerekli dışavurumlandır.

Fantezi hayalin dışavurumudur. Hem fantezi hem hayal kişisel anlama bir eylem verme yetisidir. Fanteziyi burada kaçırdığımız gerçekdışı bir şey anlamında değil, özgür anlamı olan *phantastikous*, “temsil edebilir”, “görünür kılmak” şekliyle kullanıyorum. Fantezi, tüm benliğin iletişim kuran, kendini sunan, deneyen dilidir. “Arzuluyorum/yapacağım”ın dilidir; benliğin hayalinin duruma yansıtılmasıdır. Kişi bunu yapamazsa, *bedeni* orada olsa da, *o* cinsel ya da başka olayın içinde mevcut olamayacaktır. Fantezi gerçekliği özümser ve sonra gerçekliği yeni bir derinliğe iter.

## HAYAL VE ZAMAN

Fantezi kullanımının olumlu yanı Preston’ın diğer seanslarında görülebilir. Onun konuştuğu bir örneği ele alalım:

PRESTON. Konuştuğumuz şeyleri, deneyimi nasıl savuşturduğumu, nasıl koruyucu duvarlar arasında yaşadığımı düşündüm. Sonra bir irade eyleminde bulundum, dedim ki: “Kendini korudukça mutsuz olacaksın. Neden kendini bırakmıyorsun?” Öyle de yaptım. Sonra Beverly’yi çekici bulmaya başladım ve cinsel ilişkiler zevkli gelmeye başladı. Fakat hâlâ ereksiyon yoktu. Kaygılanmışım. Sonra düşündüm, her zaman birleşme yaşamak zorunda mısın? Hayır. O zaman ereksiyonum geri geldi.

Daha sonra yaşadıkları iyi cinsel ilişki elbetti ki sorununun tam yanıtı değildi. Çatışmasının daha derin kaynakları o seansın ikinci yarısında “Beverly’nin aşkını hak etmeyi göze alamam” deyişiyile kendini gösterdi. Sonra, annesi ve kız kardeşinden bahsederken, “Onlara teslim olamam. Onlarla ödeşmeliyim. Ölecekler. Teslim olmayacağım” diye haykırdı. Bu açık bir şekilde çözülmesi gereken nevrotik bir sorunu ortaya çıkarır. Fakat ilk bölüm, o yapıcı “irade eylemi”, ikincisinin bir parçası olmalıdır. İkinci, bilinçdışı yönler nasıl yoksaylamıyorsa, irade eylemi dediği ilki de aynı şekilde yoksaylamaz. Sorunun iki kütbu, birbirlerine yardım ederek diyalektik olarak hareket eder.

İrade zoruyla sevemeyiz, ama kendimizi irade zoruyla fırsata açabiliriz, *olasılığı kavrayabiliriz* ve bu, hastanın da tanıklık edebileceği gibi hareketi başlatır. Bu da kavramamızı engelleyen bilinçdışı ve bastırılmış güçlükleri ürkütüp kaçıtır. Böylece hayal gücümüzün bu olasılıkla oynamasına, onu kurcalamasına, zihnimizde evirip çevirmesine, ona odaklanmasına, aşk olasılığını fanteziye “davet etmesine” izin verebiliriz.

Bu bizi *zaman* sorununa getirir. İktidarsızlık vakalarında o çok tanıdık şablonu görürüz: Zorlanımlı bir şekilde acele ettirilme izlenimi... “*Hemen soyunduk*” der hasta veya “*hemen yatağa girdik ve iktidarsızdım*”. Önemli bir çatışma içinde bulunduğumuz bir şeyi kendimize yaptırma için, bilincin izleyen, bastırılmış “av köpekleri”ni atlatarak ya da en azından onların önüne geçerek zorlanımlı hareket eder, kendimizi olayın içine atarız. Klasik metinde, “yapmakla olup bitseydi bu iş” der Macbeth o can alıcı anda, “hemen yapardım, olup biterdi” (I, 7). Başka bir

düzeyde, bildiğimizi biliyor olduğumuzu bilinçli olarak bilmemize izin vermemek için acele etmeliyiz. Çoğu insanın aşk ilişkilerinde birbirlerini tanımak için kendilerine zaman vermiyor oldukları gerçeği, günümüz sıkıntısının bir belirtisidir. John Galbraith otoban kenarlarındaki motelleri kastederek “sipariş seks” çağındayız der.

Yukanda “erostan kaçınmak için sekse *kaçıyoruz*” dediğimde “kaçmak” sözcüğü çeşitli anlamlarda alınabilir. Kaçmak aceleyle gitmek anlamındadır: Bizi itenin kendi kaygımız olduğunun farkına varmadan bir zorlanım yaşarız. Kaçmak aynı zamanda bir şeyden kaçmak anlamındadır: Fantezilerimiz bizi yakalamadan, çatışmanın sesi ereksiyonumuzu, bir kadınla ilişkiye girme arzumuzu alıp götürmeden olup bitmesi iyidir. Sekse kalkışmakta acele etmek çoğunlukla erosa kısa devre yaptırır.

Şimdi *eros*, *zaman* ve *hayal gücü* arasındaki temel ilişkiye geliyoruz. Eros zaman alır: Olayın öneminin nüfuz etmesi için zaman, hayal gücünün çalışması için zaman, “düşünmek için zaman” gerekmesede en azından yaşantılamak ve beklemek için zaman... Bu nedenle aşık insan yalnız kalmak ister, bir başına oradan oraya dolanır durur, çalışmaya yoğunlaşmaz, hatta çalışmaya uğraşmaz; erosa işini yapması için zaman verir. Zamanın önemi erosu seksten ayıran özelliklerden biridir. Eros diğer insanı ilk gördüğü anda devreye girer (ilk görüşte aşk hiç de nevrotik değildir ya da olgunlaşmamışlara havale edilmemelidir). Bir anda sevilen, geçmiş deneyimlerimizden ya da gelecek hayallerimizden kaşık bir imgeyi ortaya çıkarır; o anda o adamı veya kadını, biçimlendirdiğimiz, yaşam boyu yanımızda taşıdığımız ve kendimizi daha iyi tanıdıkça daha da

netleşen kişisel “yaşam tarzımız”la ilişkili bir şekilde yaşantularız. Fakat bu bütünleştirme sürecinin meydana gelmesi, erosun, kendimiz olarak bildiğimiz deseni oluşturan anılar, umutlar, korkular, hedefler yığına örülmesi zaman alır.

## **AŞK VE İRADENİN BİRLEŞİMİ**

İnsanın görevi, aşk ve iradeyi birleştirmektir. Onlar otomatik biyolojik büyümeyle birleşmezler, bilinçli gelişmemizin bir parçası olmalıdırlar.

Toplumumuzda, irade aşkın karşısına çıkarılır. Bunun önemli bir genetik tarihi vardır. İlk deneyimlerimizde, annelerimizin göğsünde emzirilirken onunla birleşmemize dair bir anımız, Platon’un deyişiyle bir “anımsama”mız vardır. O zaman aynı zamanda evrenle de birleştik, onunla evliydik ve “varlıkla birleşme” deneyimini yaşıyorduk. Bu birleşme bir tatmin, dingin bir mutluluk, kendini kabullenme ve sevinç sağlıyordu. Zen ve Hindu türü meditasyonlarda ve bazı uyuşturucu deneyimlerinde yeniden yaşanan budur; tasavvufta görülen ve hafif bir esriklik, evren tarafından tamamen kabul edilmiş olduğuma dair mutluluk dolu bir his yaratan evrenle birleşmedir. Bu her Cennet Bahçesi mitinde, her cennet öyküsünde, her “altın çağ”da ima edilen insan deneyimi zemindir; insanın toplu belleğine derinlemesine gömülmüş bir kusursuzluk... Gereksinimlerim, tıpkı biyolojik olarak annemizin göğsünde emzirildiğimiz gibi özbilinçli çabalanımız olmadan karşılanır. Bu “ilk özgürlük”, ilk “evet”tir.<sup>3</sup>

Fakat bu ilk özgürlük her zaman bozular. İnsan bilincinin gelişmesinden dolayı bozular. Çevremizden ve nesne-



ler dünyasında bir özne olduğumuz –hatta annenin bile nesne olabileceği– gerçeğinden farkımızı ve onlarla ilgili çatışmaları yaşarız. Bu benlik ve dünya ayasındaki aynılık, varoluş ve öz arasındaki yarıktır. Mitolojik anlamda, her çocuğun Adem’in “düşüş”ünü yeniden canlandığı zamandır. Bu ilk özgürlük yetersizdir çünkü bir insan olarak geliştireceksek, bu özgürlüğün içinde çok fazla kalamayız. Ondan aynılığımızı (Anaksimandros’a göre sonsuzdan ayrılmamız) suçluluk olarak yaşasak da, yine de onu tamamlamalıyız.<sup>4</sup> Ama tüm kusursuzluğun kaynağı, tüm ütopyaların zemini, bir yerlerde bir cennetin olduğuna dair daimi hislerimiz ve ilk başlarda annemizin kollarında olduğu gibi kusursuz bir durumu yeniden yaratma –hep yaratıcı ama hep hayal kırıklığına mahkum– çabalanımız olarak kalır. Yapamayız; Tanrı’nın yaptığı bir şey ya da tesadüf bir kaza, ya da farklı da olabilecek bir rastlantı nedeniyle değil, sadece insan bilincinin gelişmesinden dolayı yapamayız. Ama yine de, güzel bir paragraf yazdığımızda veya güzel bir sanat eseri ortaya çıkardığımızda olduğu gibi, aramayı sürdürürüz. Yeniden “düşeriz”, ama ayağa kalkmaya ve kendimizi yeniden kaderimize karşı kışkırtmaya devam ederiz.

Bu nedenle, özel biçiminde insan iradesi hep bir “hayır”la başlar. Çevreye karşı durmalı, olumsuz bir yanıt verebilmeliyiz; bu bilincin yaradılışındadır. Arieti her iradenin kaynağının “hayır” deme yetisinde olduğunu söyler –ama anne babaya karşı bir “hayır” değil (her ne kadar kişisel yetkeci evrenin temsilcileri olan onlara karşı kendini gösterse de). “Hayır” hiç yaratmadığımız dünyaya karşı bir ayaklanmadır, aynı zamanda benliğin dünyayı yeniden yo-

ğurma ve yeniden biçimlendirme çabasında kendini ortaya koymasdır. Bu anlamda isteme her zaman bir şeye –özellikle de anneye ilk birleşime– karşı başlar. Bunun Cennet Bahçesi’nde olduğu gibi suçluluk ve kaygıyla, ya da normal gelişimde olduğu gibi çatışmayla yapılması şaşırıcı değildir. Ama çocuk bundan geçmelidir, çünkü onu harekete geçiren bilincinin açılmasıdır. Bunu bir düzeyde onaylaması, diğer bir düzeyde bundan pişmanlık duyması da şaşırıcı değildir. Bu daimoniği kabullenmenin bir yönüdür. Bu dönemdeki yeniden yaşantılaşma süresince, bir hasta rüyasında alışlageldiği gibi annesi olarak yorumladığı bir “kaplan” görmüştü. Fakat terapist bütünü görüyor olmaktan gelen bir bilgelikle sürekli olarak “kaplan senin içinde” açıklamasını yapıyordu. Hasta bu şekilde onunla savaşmayı bırakabildi ve onu özümseyebildi, onu gücünün bir parçası olarak içine alabildi, bunun sonucunda da daha olumlu bir insan oldu.

İrade karşı çıkmayla başlar, “evet” zaten olduğundan “hayır”la başlar. Buradaki tehlike, bu gelişim aşamasının, aşırı kızgınlık gösteren ve çocuğun ilk “hayır”ını kişisel alan anne baba tarafından olumsuz olarak yorumlanması, bu nedenle çocuk tarafından gelişimine ve özerkliğine karşı çıkılması olarak görülmesidir. Seçimleri konusunda şikayet duyan çocuk da, seçmekten vazgeçme, “mutluluk”a (şimdi ancak tırnak işareti arasındadır) geri dönme-ye itilebilir (ve buna kalkışabilir). Bu, yetişkin nevrotilerde gördüğümüz ilk birleşmeye dönme özlemi, nostaljisi ve engellemesidir. Fakat geçmiş asla diriltiip gerçek yapılamaz.

İrade ve aşkı yeniden birleştirmenin insan için böylesi-

ne önemli bir ödev ve başarı olmasının nedeni budur. İrade gelip, diğer insanlarla ve dünyayla yeni bir deneyim seviyesini mümkün kılmak, özerkliği, olgun anlamda özgürlüğü ve bunun sonucu olan sorumluluğu mümkün kılmak için mutluluğu yıkmalıdır. İrade, nispeten olgun aşkı mümkün kılacak zemini hazırlamak için gelir. Artık bir bebeklik durumunu yeniden kurmaya çalışmayan insan şimdi, Orestes gibi, seçimleri için özgürce sorumluluk alır. İrade ilk özgürlüğü, ilk birleşmeyi yıkar, ama sonsuza dek kainatla savaşmak için değil, bazıları o aşamada dursa da. *Fiziksel* birleşmenin ilk mutluluğu bozulduktan sonra, insanın ödevi, hangi kadına aşık olmalı, kendini hangi topluluğa adanmalı gibi seçimlerle nitelenen o duyguları bilinçlice yapılandırarak yeni ilişkiler edinmektir.

Bundan dolayı, aşk ve iradeyi ilişkilendirmekten bize otomatik olarak verilen bir durum olarak değil, bir ödev olarak söz ediyorum ve gerçekleştirildiği derecede bu bir başandır. Olgunluğa, bütünleşmeye, bütünlüğe işaret eder. Bunların hiçbirine zıttıyla ilişkisi olmadan ulaşılmaz; insan gelişimi hiçbir zaman tek boyutlu değildir. Ama bunlar yaşamın olasılıklarına tepkimizin mihenk taşları ve ölçütleri olurlar.

## ALDIRIŞIN ANLAMI

Sadece gerçekten nazik insan sevmeyi ve nefret ermeyi bilir.

- Konfüçyüs

Vietnam Savaşı hakkında garip bir olgu vardır. Bunun altında, bu savaşın fotoğraflarının –televizyon filmlerinin, gazete ve dergi resimlerin– diğer savaşlardakinden farklı olduğu gerçeği yatar. Artık zafer resimleri yoktur, Iwo Jima’da olduğu gibi dağ tepesine bayrak dikmek ve de artık sokaklarda zafer yürüyüşleri yapmak yoktur. Bu savaşta-ki ölü ve yaralı duyurulunun, sayılacak başka bir şey olmadığı için ölü sayımlarının arasında başka bir şey vardır: Tasarlanmış bir efekt ya da birinin beyninin bilinçli karan değil, fotoğrafçılardan; hepimizin bilinçdışını temsil eden, savaş konusundaki *tutumları* önemsiz olsan, bedeninin durumu ya da kasların kullanımını nedeniyle bir fotoğrafı değil diğerini çeken, tek ilgileri insan yararı olan işçilerden ge-

len bir şeydir. Birbirlerine bakan yaralıların, vurulan birinin yarasını saran askerlerin, yaralı bir yoldaşını kucaklayan denizcinin, acıyla ve şaşkınlıkla bağran yaralının fotoğrafları bu fotoğrafçılardan gelir. Fotoğraflarda en temel düzeyde görülen, *aldırıştır*.

Son dönemde yayınlanan bir televizyon programının bildirdiğine göre, bir Vietnam köyünde geride kalan Vietkong üyelerini gizlendikleri yerden çıkarmak için çukurlara ve barakalara gaz bombaları atılmış. Bu çukurlardan çıkan yalnızca kadınlar ve çocuklarmış. Annesiyle bulunan iki yaşlarında bir çocuk iri zenci bir denizcinin kucağına oturmuş ona bakıyordu. Çocuğun yüzünün bir tarafı sis bombasının dumanı ve kurumuyla kirlenmişti; ağlamıştı. Ağlamanın ötesinde, böyle bir dünyaya ne anlam vereceğini bilemeyen bir şaşkınlık ifadesiyle yukarı bakıyordu. Fakat kamera hemen çocuğa bakan savaş üniformasıyla duruma hakim ama iğrenç görünen siyah Amerikalı denizciye kaydı. Yüzünde tamamen aynı ifade vardı: Şaşkınlık, çocuğa bakan gözleri kocaman, ağzı hafif aralık, fakat bakışları yerinden oynamıyordu, o çocuğa odaklanmıştı. Böyle bir şey yaptığı bir dünyaya ne anlam verecekti? Programın sunucusu gazın yalnızca on dakika boyunca zararlı olduğunu ve sonra sağlığa zararlı hiçbir etki bırakmadığını anlatadursun, kameraman kamerasını denizcinin yüzüne doğru tutuyordu. Denizci bir zamanlar güneyde bir eyalette çocuk olduğunu, oyun oynadığı mağaralardan ve barakalardan kovulduğunu mu hatırlıyor, bir zamanlar kendisinin de “alt” ırktan olduğunu mu fark ediyordu? Kendisinin de bir zamanlar sadece dışarı ve yukarı bakabildiği bir dünyada, hiçbir çocuğun akıl erdiremeyeceği nedenlerden

dolayı acı veren bir dünyada çocuk olduğunu mu anımsıyordu? Bu çocukta kendini mi görüyordu, zenci bir çocuğun şaşkınlığını mı görüyordu?

Bunları bilinçlice düşündüğünü sanmıyorum: Bence sadece Vietnam bataklıklarında bir an için o ortak insanlık temelini üzerinde birlikte durdukları bir başka insanı görür. Bakışı aldırıştır. Kameraman da onu görür ve kamerayı onun yüzünde sabit tutar; bilinçaltında yalnızca insan yararı için bir el uzatma, hepimizin bilinçaltındaki suçluluk ifadesine dönüşür. Yayıncılar da nazik bir sesle ölen-yaralanan, yaralanan-ölenlerin bitmeyen listelerini verirken, bu anda ve her zaman adsız olan, sadece kendi kör ve bilinçdışı kaslanımızın, bedenlerimizin bir uzantısı kameraman, kamerasını, modern savaş bataklığında adsız kalan ağlayan çocuğa bakan iri zenci adamın yüzüne doğru tutar.

Bu aldınışm basit bir örneğidir. Kendi gibi bir insanın farkına varmaktan, benliğini ötekinin acısı veya neşesiyle özdeşleştirmekten, hepimizin ortak bir insanlık temeli üzerinde durduğumuza dair suçluluk, acıma ve farkındalıktan oluşan bir durumdur.

## AŞK VE İRADEDE ALDIRIŞ

Aldırış bir şeyin *önemli* olması durumudur; aldırış kayıtsızlığın zıttıdır. Aldırış erosun gerekli kaynağı, şefkatin kaynağıdır. Aldınışm bebekle birlikte doğması gerçekten çok talihlidir. Biyolojik anlamda, annesi çocuğa aldırılmazsa, çocuk ilk günü çıkarmaz bile. Psikolojik anlamda, Spitz'in araştırmalarından, çocuk bebekken annesinin ilgisini kazanmazsa, yatağın bir köşesine çekildiğini, kurduğunu, gelişmediğini ve sersem kaldığını biliyoruz.

Eski Yunanlılarda Eros tutkusuz yaşayamazdı. Bunu kabul ettiğimize göre şimdi de Eros'un aldırış olmadan yaşayamayacağını söyleyebiliriz. Daimon Eros bizi *fizyolojik* olarak kuşatmaya ve girdabına katıp götürmeye başlar. Gerekli olan aldırış eklemesi de erosun *psikolojik* yanını oluşturur. Aldırış doğanın acı hissiyle güçlenir; kendimize aldırılmazsak, canımız acır, yanarız, yaralanırız. Bu özdeşleşmenin kaynağıdır: Çocuğun acısını veya yetişkinin yarasını kendi bedenlerimizde hissedebiliriz. Fakat sorumluluğumuz, aldırışı yalnızca bir sinir ucu durumu olmaktan kurtarmaktır. Biyolojik olguları yadsımıyorum, fakat aldırış bilinçli bir psikolojik gerçek olmalıdır. *Yaşam* fiziksel olarak hayatta kalıştan gelir; fakat *iyi yaşam* aldırıldığımızdan gelir.

Heidegger'e göre aldırış (*Sorge*) iradenin kaynağıdır. Bu nedenle, diğer filozofların konumlarını çürütmek dışında neredeyse hiç irade veya istemeden söz etmez. Çünkü irade bağımsız bir "yetenek" veya benlik bölümü değildir ve onu ne zaman özel bir yetenek haline getirmeye çalışsak başımız belaya girer.<sup>1</sup> Bu tüm insanın işlevidir. Heidegger "tümüyle tasarlandığında, aldırış yapısı benlik olgusunu da içerir" diye yazar.<sup>2</sup> Aldırmadığımızda, varlığımızı yitiririz ve aldırış varlığa geri dönüş yoludur. Varlığa aldırırsam, onun iyiliğini az çok gözeterek onu korurum, ama aldırılmazsam, varlığım dağılır. Heidegger "aldırışın insan varoluşunun temel kurucu olgusu olduğunu düşünür".<sup>3</sup> Bu nedenle, insanı insan yapması *varlıkbilimseldir*. İrade ve arzu, aldırışa dayanak olmazlar, tersi geçerlidir: Onlar aldırışın üzerine kurulmuşlardır.<sup>4</sup> Başta aldırılmazsak isteye-meyiz veya arzulanamayız; gerçekten aldırırsak, isteme-

den ve arzulamadan yapamayız. Heidegger istemenin öz-  
gürleştirilmiş aldırış olduğunu söyler<sup>5</sup> – ben buna etkin-  
leştirilmişliği de eklerim. Benliğin sabitliğini aldırış temin  
eder.

İlgiyi mümkün kılan geçiciliktir. Olympos Dağı'ndaki  
tanrıları aldırılmazlar – herkesin açıkça gördüğü ve merak et-  
tiği gerçeğe dair açıklamamızı işte yapıyoruz. *Sonlu* oldu-  
ğumuz gerçeği aldırış mümkün kılar. Aldırış aynı zaman-  
da Heidegger'in kavramında, vicdanın kaynağıdır. "Vicdan  
aldırışın çağısıdır" ve "kendini aldırış olarak gösterir".<sup>6</sup>

Heidegger, Goethe'nin de *Faust*'un sonunda kullandığı  
eski bir aldırış meselinden alıntı yapar:

Bir zamanlar "Aldırış" dereyi geçerken bir parça çamur  
gördü; düşünceli bir şekilde bir parça aldı ve şekillendir-  
meye başladı. Yaptığı şey üzerinde düşünürken, Jüpiter  
geldi. "Aldırış" ondan can istedi ve Jüpiter bu isteği ye-  
rine getirdi. Fakat "Aldırış" ona adının koyulmasını iste-  
yince, Jüpiter buna izin vermedi ve kendi adının verilme-  
sini istedi. "Aldırış" ve Jüpiter tartışırken, Toprak aya-  
ğa kalktı ve bu yaratığa kendi bedeninden bir parça ver-  
diği için ona kendi adının verilmesini istedi. Satürn'den  
yargıç olmasını istediler, o da adil görünen şu kararı ver-  
di: "Sen, Jüpiter, onun canını verdiğin için, o can öldü-  
ğünde onu geri alacaksın; ve sen, Toprak, ona bedenini  
verdiğin için, onun bedenini alacaksın. Ama "Aldırış" en  
başta bu yaratığı şekillendirdiği için, yaşadığı süreç on-  
da kalacak. Madem ad konusunda tartışiyorsunuz, *hu-  
mustan* (toprak) yapıldığından adı "*homo*" olsun."<sup>7</sup>

Bu büyüleyici mesel yargıç Satürn'ün, zamanın, ileri



sürdüğü önemli noktayı, insanın adını topraktan almasına rağmen, insani tavırlarını aldırışın yapılandığı açıklar. Meselde insanın yönetimi, geçici misafirliği süresince aldırışa verilir. Bu aynı zamanda, zamanın üç yönünün gerçekleşmesini de gösterir: Geçmiş, şimdi, gelecek. Toprak insanı geçmişte alır, Zeus ise gelecekte; ama “aldırış en başta bu yarattığı şekillendirdiği için, yaşadığı sürece onda kalır”, yani şimdide.

Bu varlıkbilim gezintisi aldırışla iradenin neden bu kadar yakın ilişkili, hatta aynı deneyimin iki yönü olduğunu netleştirir. Ayrıca arzulama ve irade göstermeyi birbirinden ayırır: Arzulama, Macquarrie'nin yazdığı gibi “sanki irade uykusunda kıpırdamış ama eylemi düşlemekten öteye gidememiş gibi huzursuz bir özlemdir”.<sup>8</sup> İrade arzunun tamamen çiçek açmış, olgunlaşmış halidir ve varlıkbilimsel bir gereklilikle aldırışta kök salmıştır. Bireyin bilinçli eyleminde irade ile aldırış birliktedir ve o anlamda özdeşler.

Bu aldırış ve duygusallık arasında net bir ayırım sağlar, hatta bunu bizden ister. Duygusallık duygunun nesnesini gerçekten *yaşantılamak* yerine *duygu hakkında* düşündürmektir. Tolstoy tiyatrodaki ağlayan ama dondurucu soğukta dışarda bekleyen arabacılarından habersiz olan Rus kadınlardan bahseder. Duygusallık bu duyguya *sahip* olmamla övünür; öznel olarak başlar ve orada biter. Fakat aldırış her zaman bir şeye aldırılmaktır. Aldırdığımız nesnel şey veya olay deneyimize dalıp gideriz. Aldırmada kişi nesnel gerçeğe kanşarak durup hakkında bir şey yapmalıdır; kişi bazı kararlar almalıdır. Aldırışın aşk ve iradeyi bir araya getirdiği yer burasıdır.

Paul Tillich'in –normalde “esas” sıfatıyla kullandığı– terimi, *ilgiyi* şu anda tartıştığımızın eşanlamlısı olarak alıyorum. Fakat amacımıza uygunluğu açısından burada daha basit ve daha doğrudan olan aldırış terimini kullanıyorum. Okurların daha karmaşık bir anlam çıkarabilecekleri *merhamet* terimini de kullanabilirdim. Fakat merhamet zaten bir duygudur, gidip gelen bir tutkudur. Aldırış terimini varlıkbilimsel olduğu ve bir varlık durumuna gönderme yaptığı için seçiyorum.

· İlgi önemlidir çünkü günümüzde eksik olan şey odur. Üniversite kampüslerindeki ayaklanmalarda ve ülkenin her tarafına yayılan isyanlarda, genç insanların savaştığı şey, o sızan, yavaşça ilerleyen hiçbir şeyin önemli olmadığı kanaatidir; üstün gelen o, kişinin hiçbir şey yapamayacağı hissidir. Tehdit, kayıtsızlıktır, katılmamadır, dış uyarılara sanılmadır. Aldırış bunun panzehiridir.

Öğrenci ayaklanmalarının yöntemleri eleştiriye açık olsa da, yine de özlerinde “hakların altındaki haklar”ı koruma mücadelesi vardır. Mücadele, her şeyin giderek daha mekanik görüldüğü, bilgisayarlarla işletilen ve Vietnam’la sonuçlanan bir dünyada insanoğlunun varoluşu içindir. “Zımbalamayın, yırtmayın ve katlamayın” uyanısı, öğrenci tarafından bilinmese de, Heidegger’in insanın varlıksal olarak aldırış tarafmdan kurulduğu açıklamasının bir eylemlenmesidir. Kişinin her tarafta karşısına çıksa da, boşluğu kabullenmeyi reddedişi, her yerde saygısızlık edilse de insan saygınlığı konusundaki inatçı ısrarı ve etkinliklerimiz sıradanlaşsa da benliğin inatla bu etkinliklere içerik kazandırma iddiasıdır.

Eski romantik ve ahlaki anlamda aşk ile irade şüpheli

kavramlardır ve gereçten de o çerçevede hem bulunmaz hem kullanılmaz olabilirler. Romantiklik kapıdan çıkarken, romantikliğe bir çağrı yaparak veya “olmalı” çağrısıyla onları destekleyemeyiz. Hiçbirinin ikna ediciliği kalmamıştır. Fakat o eski, temel, “Bir şey ya da bir kişi benim için önemli mi?” sorusu hâlâ durmaktadır.

Aldırış, özellikle psikoterapide görülen belirli bir amaçlılık türüdür. Aldırış birinin iyiliğini dilemektir ve terapist bunu içinde hissetmezse veya hastanın başına gelenlerin önemli olduğuna inanmazsa, o terapinin vay haline. “Amaçlılık” ve “aldırış”ın yaygın, özgün anlamları, hem amaçlılığın kökü hem de aldırışın anlamı olan “tend” teriminde yatar. Bu sözcük hem eğilim, yönelim, ağırlığı bir yana verme, hareket, hem de önemli olmak, dikkat etmek, beklemek. özen göstermek anlamındadır. Bu bakımdan hem aşkın hem de iradenin kaynağıdır.

## ALDIRIŞ MİTOSU

Şimdi, aldırış mitini anlamamıza yardımcı olmak için tarihte bizimkine çok benzeyen bir dönemden söz edeceğim. Mitlerin ve simgelerin vatandaşa iç çatışmalar ve kendinden şüphe etmelere karşı bir zırh sağladığı klasik Yunandaki altın çağdan sonra, milattan önce üçüncü ve ikinci yüzyıllara geliriz. Kendimizi Aiskhylos ve Sokrates zamanından çok farklı bir psikolojik havanın olduğu bir dünyada buluruz. Edebiyatın her tarafına yayılmış kaygı, iç şüpheler ve psikolojik çatışmalar görürüz. Bu dünya bizimkinden pek de farklı değildir. Bir helenistik çağ öğrencisinin dediği gibi:

Bir sabah uyanıp da bir mucizenin sizi M.Ö. üçüncü yüz-

yılın başlarındaki Atina'ya götürdüğünü görseydiniz, kendinizi hiç de farklı olmayan bir sosyal ve ruhsal ortamda bulurdunuz. Şehir devletlerinin siyasi idealleri –özgürlük, demokrasi, milli kendine yeterlik– büyük ölçüde zorbalıkla yönetilen, ekonomik bunalımlarla ve sosyal kargaşayla sarsılmış bir dünyada cazibelerini yitirmişlerdi. Eski tanılar tapınaklarını ve kurbanlarını elinde tutuyor ama yaşayan bir inanca esin kaynağı olamıyorlardı. Bir önceki yüzyılın beyinleri Platon ve Aristoteles'in yeni nesle iletebilecekleri hiçbir şey yok gibiydi; yaygın hayal kırıklığı, kuşkuculuk ve kaderciliğe karşı hiçbir ilaçları yoktu.<sup>9</sup>

Bu dönemde ve hemen sonrasında yazarlar endişenin gerçekten farkındadırlar. Ploutharkos, avuç terlemesi ve uykusuzluk gibi korku belirtileri yaşayan kaygılı insanın ayrıntılı bir resmini çizer.<sup>10</sup> Epiktetos kitabının, kaygı durumuna tanı koyan ve onu yenmenin kurallarını anlatan bir bölümüne “Kaygıyla İlgili” başlığını atar. “Bu adamın alma iradesiyle kaçınma iradesi hastalıktır, doğru yolda değildir, ateşi vardır, çünkü başka hiçbir şey insanın benzini attırmaz, dişlerini takırdacak kadar onu titretmez.”<sup>11</sup> Lucretius, kaygının her yerde olduğundan yakınır; ölüm korkusu, veba korkusu, ölümden sonraki ceza korkusu, insanüstü ruh korkusu. *Evrenin Yapısı* şiirinin ortasında “parlayan yıldızlarla kaplı” göklere bakar ve “Başka dertlerden azap çeken kalbinde, yeni bir kaygı uyanır ve başını kaldırır. Çeşitli yollarda parlayan yıldızları hızlandıran akıl erdirilemeyecek ilahi bir güç maruz kalıp kalmadığımız merakına düşeriz”<sup>12</sup>.

Lucretius'un değindiği bu kaygı kaynağı bize günü-

müzdeki uçan dairelerle, insanların başka gezegenden gelen ziyaretçiler sandıkları gece ışıklarıyla, cinler ve benzerleriyle ilgili kaygıları anımsatır. C. G. Jung gibi bazı psiko-terapistler, modern insanın uzay konusundaki değişiminin yirminci yüzyılın ortasında kabul edilenden daha fazla kaygı yarattığına inanmaktadırlar.<sup>13</sup>

Modern çağımızla kaygı içindeki Helenistik dönem arasında, bu yansımalar ve sannlardan daha fazla benzerlik vardır. Lucretius üçüncü yüzyıla bir göz attı ve şiirsel biçimi dışında, çağdaş bir gazetenin *büyük toplum* tasviri olabilecek bir betimleme kaleme aldı:

Epikuros insanın yaşamsal gereksinimlerini karşılamak için istenen her şeyin ellerinde olduğunu ve (...) yaşamlarının sigortalanmış olduğunu görmüştü. Bazı insanların zenginliğin ve şöhretin, saygınlığın ve yetkenin tadını çıkardıklarını, çocuklarının da kısmi ünlerinden mutlu olduklarını görmüştü. Tüm bunlara rağmen, her evde sancılarla azap çekmekten zihnini dindirmeye gücü yetmeyen ve kendilerini ısrarlı şikayetlerle rahatlatabilen ağnıyan kalpler görmüştü.<sup>14</sup>

Lucretius bunu ilginç bir tanı çabasıyla izledi. “Bu hastalığın kaynağının kabın kendisi” olduğu sonucuna vardı. Yani, insanın kendisi ya da insanın zihni kusurluydu. Epikuros, doğal dünya insana tamamen ussal bir şekilde anlatılırsa insanların kaygılarından kurtulacağına inanıyordu ve Lucretius da onu sadık bir inanır gibi izledi.

Bense, bu hastalığın kaynağının insanın dünyasını yitirmesi olduğunu öne sürüyorum. Meydana gelen büyük değişim, insanın bu dünyayla, diğer insanlarla ve kendisiyle

iletişiminin kaybıdır. Yani, mitler ve simgeler çökmüştür. Artık insanoğlu, Epikuros'un daha sonra söyleyeceği gibi “dünyanın neresinde olduğunu bilmiyor”.<sup>15</sup>

Helenistik dönemde, sadece Stoacıları ve Epikürcüleri değil, Kinikleri, Kirenecileri ve Hazcılarla birlikte geleneksel Platoncuları ve Aristotelesçileri de içeren birçok okul ortaya çıktı. Bu çeşitli okulların önemi, artık Sokratik okul gibi ahlaki gerçekliği keşfetme ya da Platoncu ve Aristotelesçi okullar gibi gerçeklik sitemleri oluşturma çabaları olmamalıdır. Bunlar daha çok insanlara psikolojik ve ruhsal çatışmalarla dolu bir dünyada nasıl yaşayacaklarını öğretme yöntemleridir. *Bu okulların öğretileri artık açık psikoterapinin iyi veya kötü özelliğini üzerine alır.*

Okulların bazıları, insanların sorununun esasını tutkuların denetimi, yaşamın çatışmalarının üzerinde kalma olarak gördü. Stoacılar ve Epikürcüler *dinginliği*, hayata karşı “sarsılmazlık” tutumu ve özellikle Stoacılar göre, güçlü bir irade ve kişinin sıradan üzüntü, sıkıntı, yaşamsal kaybı gibi duyguların kendine zarar vermesine engel olmak yoluyla edinilen tutkusuz bir sükunet öğretisini geliştirdiler. Dış olaylar üzerindeki hakimiyetini ortaya koymasın ya da bunu yapamazsan, en azından onlardan etkilenmemelisin. Büyük bireysel güç –bakınız Roma lejyoner ve valileri– çoğunlukla Stoacı inançlar ve uygulamalarla kazanılırdı.

Fakat bu, olumlu olumsuz tüm duyguları bastırma pahasına kazanılan bir güçtü. Bir psikoterapi yapma girişimi olarak, Epikürcü ve Stoacı okullar neredeyse aynıydılar. “Her iki okul da tutkuları insan yaşamından uzaklaştırma-

yı tercih ederlerdi” diye yazar Dodds; “İkisinin de ideali (...) rahatsız edici duygulardan kurtulmaktı ve bunu başarmanın bir yolu Tanrı konusunda doğru fikirlerde olmak, bir başka yolu da hiçbir fikirde olmamaktı”.<sup>16</sup>

Epikürcüler zihnin ve bedenin sükunetine, akılla hazlanmayı dengeleyerek, düşünsel zevklere değer vererek ulaşmaya çalıştılar. Bu tatminle dolu bir yaşamın kapısını açıyor ve duyuların zevklerini davet ediyor gibi görünüyordu. Lucretius bize der ki, “Epikuros arzuya ve korkuya sınır koydu” çünkü “İnsanoğlunun göğsünde fırtınalı tedirginlik dalgaları coşturmasının çoğunlukla gereksiz olduğunu netleştirmişti”.<sup>17</sup> Fakat korkuya sınır getirerek (ki bu arzuya sınır getirme anlamına da gelir) onu denetlemenin amacı ne olursa olsun, bu yöntem, uygulamada, kişinin devingen dürtülerinin kısırlaşmasına yol açtı. Hatta dönemin bir yazarı Epikürcülerden haremağası diye söz eder.

Hazcı gelenek, duyusal tatminlerde haz bulmayı vurgulamıştı. Fakat bu Hazcılar, içinde bizim dönemin de olduğu diğer dönem Hazcılarının öğrendiği gibi, duyusal tatmin için duyusal tatminin tuhaf bir biçimde tatmin etmediğini, keşfedeceklerdi. Bu okulun bir öğretmeni olan Hegesias, mutluluğa ulaşamayacağı umutsuzluğuyla, kötümserliğin filozofu oldu ve İskenderiye’deki dersleri, intihara neden olduğu için Batlamyus tarafından yasaklanmak zorunda kaldı. Bu, öğretmenin veya filozofun “sınıfını hasta ruhlar için bir dispanser olarak tasarladığı” bir zamanın başlangıcıdır.<sup>18</sup>

İnsanın kaygısıyla başa çıkmasına yardımcı olma çabalarının en etkileyicisi Lucretius’unkidir. İnsan acısına duyarlı bir şair olarak, çevresindekilerin psikolojik ve ruhsal

perişanlıklarına karşı hislerini katılaştıramıyordu. *Dingiliğe* nasıl bir özlem duyarsa duysun, şair doğası buna ulaşmak için gereken ayrıklığı ve bastırma yetisini ona vermiyordu. Şöyle yazdı: “İnsan göğsünün peşini bırakmayan korkular ve kaygılar silahlı çatışmalardan veya şiddetli mermi yağmurundan çekinmezler. Utanmadan prenslerin ve kralların arasında dolaşırlar. Altın parlıtısına veya mor giysilerin ışıltısına hayran kalmazlar.”<sup>19</sup>

Bu kaygının bir kısmının insan yaşamının anlamsızlığından kaynaklandığını bilir. “İnsanlar, ağırlığı onları bunaltan zihinlerindeki yükü yeterince açık bir biçimde hissederler. Bu bunalımın, göğüslerindeki bu kötü yumruğun nedenlerini de aynı açıklıkla kavrasalardı, yaygınlıkla gördüğümüz böyle –kimsenin ne istediğini bilmediği, sanki tek bir hareket yükten kurtarabilirmiş gibi herkesin sürekli olduğu yerden uzaklaşmak istediği– yaşamları sürdürmezlerdi.”<sup>20</sup> Şair olduğu kadar sezgili bir psikolog da olan Lucretius, bu sıkıntılı koşuşturma konusunda “birey böyle yaparak aslında kendisinden kaçır” der ve devam eder:

Çoğunlukla görkemli bir konağın, evde kalmaktan sıkılmış sahibi evden çıkar ve kendini dışında daha iyi hissetmediğinden aynı hızla geri döner. Arabasına biner ve yanan bir evi kurtaracakmış gibi aceleyle kır evine gider. Kapıdan içeri girer girmez esnemeye başlar ve huysuzca yatağa girer, ilgisizlikle cilveleşir, yoksa koşturarak şehre geri dönecektir.<sup>21</sup>

Lucretius, dini bir bağlılıkla kendini ustası Epikuros’tan miras aldığı inancı açıklamaya adar. Doğal evrenin gere-



kirci anlayışının bizi korkulardan ve kaygılardan kurtaracağına inanır.

Bomboş karanlıkta çocuklar nasıl titrer ve her şeye saldırlarsa, biz de gümüşüğında çocukların karanlıkta onlara doğru geldiğini hayal ettikleri korkunçluklar gibi temelsiz korkulara yakalanırız. Zihnin bu dehşeti ve karanlığı, güneş ışınlarıyla, günün parıldayan oklarıyla değil, ancak doğanın dış biçimiyle iç işlevlerini anlayarak dağılır.<sup>22</sup>

Lucretius, tanrıları ve mitleri kovup insanların aydın, deneyci ve akılcı olmalarına yardımcı olursa, insanları kaygılarından kurtarmak için gereken adımları atmış olacağına inanıyordu. Her yerde, paralarda ve heykellerde tanrıların suretini gören Epikuros da, birçok deneycinin düştüğü o saf hataya, tanrıların aslında *nesne* olduğuna inanma hatasına düşmüştü. Tanrıları dünyalar arasında, insan ırkıyla iletişimden uzak bir uzay boşluğuna sürerek Gordion düğümünü çözmüştü. (Şimdi bizim o uzaya gitme hazırlıkları yaptığımızı nereden bilecekti!) “Çünkü bizim meselerimizden habersiz, uzak ve sükunet içinde olan ölümsüz varoluşun tadına varmak,, tanrılığın doğası için gereklidir. Her türlü acıdan ve tehlikeden uzak, kaynakları yeterli, gereksinimlerimizden muaf, erdemlerimizle ilgisiz ve kızgınlıktan bağışık.”<sup>23</sup>

Lucretius ustasından daha ileri gider ve insanları “temelsiz tanrı korkusu”ndan kurtarma umuduyla mitleri tamamen ortadan kaldırmaya çalışır.<sup>24</sup> Mitin dediği gibi lanetli Tantalos yoktur. Cehennemde yatan, av kuşlarınca deşilen Tityos yoktur. Tityos burada, aramızdadır; aşkla

yere serilen, av kuşları tarafından parçalanan, iç kemiren kıskançlıkla yok olan ya da başka bir tutkunun sivri dişleriyle yanlan o zavallı şeytan... Sisyphos da [ilahi bir kişilik değil ama] hepimizin göreceği gibi hayatta, makam rütbesini kazanmak için çabalar. Cerberus'a, Öç Tannçaları'na, zifiri karanlığa ve tiksindirici dumanlar çıkaran cehennemin ağzına gelince, bunlar hiçbir yerde değildir ve olamazlar..."<sup>25</sup> Prometheus artık yoktur. Çünkü "ateşi dünyaya ilk getiren ve ölümlü insanın kullanımına sunan aracı, yıldırımı".<sup>26</sup>

Böylece, Lucretius öncelikle mitolojik kişileri, okurların onların bir yerlerde yaşayan gerçek nesnelere olduğuna inanmış gibi ele alır (Aeschylus'un böyle bir şeye inandığını düşlemek imkansızdır). Sonra onları psikolojikleştirir – mitler her insanın içindeki nesnel süreçlerin yalnızca temsili bir ifadesidir. Burada her zeki insanın bildiğini savunur – mitin bir ucunun bireyin deneyiminin nesnel devriminde olduğunu. Fakat bu sadece bir yarı gerçektir. Mitin, insanın, Sisyphos olgusunun normal insan için de hastalıklı derecede kaygılı insan için de nesnel olarak mevcut olduğu sonlu bir evrende yaşadığı gerçeğiyle hesaplaşma ve onu anlamlandırma yolu olduğu şeklindeki geniş anlamını atlar. Bu sadece her işçinin aynı iş üzerinde çalışması değildir (ve Camus'nün dediği gibi "kaderi Sisyphos'unkinden daha az saçma değildir"). Bu, hepimizin sonsuz bir gidiş geliş, çalışma ve dinlenme ve yine çalışma, büyüme ve dağılma ve yeniden büyüme içinde olmasıdır. Sisyphos miti her kalp atışımıdır, her metabolizma değişimidir. Mitin kaderimiz olduğunun farkına varmak, öteki türlü anlamsız kadercilik olacak şeyin içinde

anlam bulmaktır.<sup>27</sup>

Fakat Lucretius mitleri örtbas etme sevdasında kendini yeni bir mit yaratmaya zorlamaktadır. İronik de olsa bu, Jerome Bruner'in deyimiyle "mitkıncılık"la uğraşanların kaderidir; kendilerini gizli şekillerde yeni mitler oluştururken bulurlar.<sup>28</sup> Lucretius defalarca, okurun yaşamın doğal "nedenlerine" ikna olursa, kaygısından kurtulacağını belirtir. Kişi yeterli nedenler bulamazsa da, *uydurma* nedenler bulmak iyi olur! Çünkü "herhangi bir anda duyuların algıladığı her şekilde doğrudur" inancından vazgeçemeyiz.<sup>29</sup> Algılar yanıltıcı görüldüğünde "Aklım olmadığı yerde uydurma nedenler bulmak, açıkça anlaşılan şeylerin elimizden kayıp gitmesinden daha iyidir. Bu inancım köklerine saldırmaktır; yaşamı sürdürmenin kurulu olduğu temeli kökten yıkmaktır".<sup>30</sup>

Bu teknolojik insanın mitidir. İnsanoğlunun akıyla anlayabildiği şeyler tarafından yönetildiğini, duygulannın bu anlayışı izleyeceğini, böylece kaygısının ve korkusunun geçeceğini öneren varsayımlar dizisidir. Günümüzde fazlasıyla aşına olduğumuz bir mittir.

Mitin her zaman estetik bir "biçim"i olması gerektiğinden, Lucretius'un tüm şiirini bu mitin vücut bulmuş hali olarak düşünebiliriz. Lucretius'un kendisi, batıl inanç olduğunu düşündüğü şeylere, cehalete, korkularla ve kaygıyla oynayan dinlere cesurca karşı çıkışıyla Prometheusvari bir kişiliktir. Kendi mitinin iç çelişkileri olması ve mitinin varoluşunun, "mitsiz bir yaşam miti" oluşturmalarının mümkün olduğu savını çürüttüğü gerçeği, onu araştırmamız için özellikle önemli kılar.

Lucretius daimoniğin ve akıldışının inkanna kendini

adadı. Ölümünün bir sihirbazlık gösterisine katılmasından kaynaklanması gerçekten ironiktir: “Geleneksel öyküye göre (Tennyson tarafından ölümsüzleştirilmiş) aşk iksirini içince çıldırmış ve kendi elleriyle ölmüştür.”<sup>31</sup> Bu gerçek bir olay ya da bir efsane de olsa, aynı yere çıkar – “yaşamını bitiren” ölümün, simgelerin en akıldışı ve en daimonik olanından, aşk iksirinden gelmesinin tarihsel yorumudur.

Lucretius’un çabası gerçekten cesurcadır ve mükemmel şiirsel sanatının kanatlarının üstünde, aydınlanmaya giden en kolay yolda asilce ilerler gibi görünür. Fakat daha yakından baktığımızda, yolun dipsiz bir kuyuya, ani bir boşluğa doğru gittiğini görürüz. Bu da ölüm gerçeğidir. Lucretius şiirinde defalarca ölüme değinir ve yaşamdan sonra cehennem, onları yakacak veya başka biçimlerle sonsuza dek cezalandıracak demonların olmadığı kanıtını kabul ederlerse, okurlarının ölümden korkmayacağını açıklamaya çalışır. Fakat insanların kaygılarının varsayılan nedenlerine dair bu “açıklamalar” Lucretius’un hakkını vermez. Çünkü derin insani duyguları ve kendisinin de içinde bulunduğu insan türüne duyduğu etkin şefkat nedeniyle sürekli ölümle ilgilidir.

Sonunda da, onu rahat bırakmayan bu ölüm çatışmasının, çoğu insanda olduğu gibi, gelecekteki cehennem konumu meselesi olmadığı, kaynağını insan sevgisinden, yalnızlığından ve acısından aldığı ortaya çıkar. Şiirinin son sayfaları, Lucretius geri döndüğü ve ölümü şiirinin başındaki kadar yakm ve korkunç gösterdiği, Atina’daki vebanın unutulmaz derecede canlı görüntüleridir:

Kimsesiz cenazeler aceleyle ağıtçısız mezarlara götürülüyordu. (...) Özellikle üzücü belirti şuydu: Bu hastalığın ağına düştüğünü görür görmez insan cesaretini yitiriyor ve sanki ölüm cezasına çarptırılmış gibi umutsuzca yatıyordu. Ölümü beklerken, oracıkta ruhunu teslim ediyordu ve sonra... Tüm ulus korkuyla çılgına dönmüştü. Yas tuttuğunda, şartlar elverirse herkes ölüsünü ortadan kaldırıyordu. İnsanlar akrabalarnı şiddetli bağrıışlar arasında odun yığını üzerine atıyorlar ve onları ateşe veriyorlardı. Ölülerini terk etmektense, bu tartışmalarda kan döküyorlardı.<sup>32</sup>

Şiirin bu son dizeleri –şiddetinde “ölülerini terk etmektense ...[kendi] kanlarını dökmeyi” tercih eden, anlamsızca sevdiklerine tutunmaya çalışan insanoğlu resmi– insan yaşamının tüm doğal açıklamaları aştığını gösteren en güçlü simgedir. Yaşamın anlamının acıma, yalnızlık ve sevgi gibi insan duygularında olduğunun canlı kanıtıdır. Şiiri, bunun gerçek kötülük, dehşet ve kaçınılmaz kaygı kaynağı olduğu, ne Lucretius’un ne de kimsenin bunu inkar edebileceği, yalanlayabileceği veya hafifletebileceği kanaatiyle bitiririz.

Fakat Lucretius’un çözemese de ölüm sorunundan hiç kaçmamasındaki cesareti ve dürüstlüğü övgüye değer. Akılcı “kurallar” a göre, şiirin sonu böylesine bir tasvir koymanın en yanlış yeridir – kişi olumlu bir sonuca varmalıdır! Lucretius’un yalnızca “beyin” le değil, derin insani duygularla yönetildiğini görürüz; en sonunda şiiri inanın yener. Ölümü “çözmesini” veya ondan kaçınmasını değil, son dakikada onunla yüzleşmesini sağlayan, sanatının güzelliğidir. Ölüm kaygısı –tüm kaygıların ilkörneği– hâlâ

mevcuttur. Yaşamı boyunca Lucretius, korku ve kaygıdan kendi payına düşeni, hatta fazlasını almıştır; bu da kuşkusuz onu böylesine mükemmel bir şair yapan duyarlılık ve merhamete bağlıdır.

Ama burada durmuyoruz. Lucretius bir anlamda ölüm sorunu aşmıştır. Aiskhylos'un *Oresteia*'sında asilce yaptığı gibi resme *hem sevgiyi hem ölümü* koyarak, uzlaşmazları uzlaştırarak, çatışmaları birleştirerek aşmıştır. Lucretius bunu, şiirinin son sayfalarında oldukça net bir biçimde ortaya çıkan yeni mitosuna<sup>33</sup> sayesinde yapmıştır.

Bilinçli olarak okura iletmeyi *amaçladığı*, daha önce sözünü ettiğimiz doğalcı açıklamalar inancı değildir. Psikanaliz deneyimim zaten akılcı açıklamaların kaygıyı susturacağı konusunda şüpheye düşmeme neden olmuştur; burada başka bir şey olur, açıklama, insanları akılcılıktan daha derin düzeylerde kavrayan, daha derin bir mitos için araç görevi görür. Örneğin açıklama, açıklamayı yapan benim sana değer verdiğim, birbirimize güvенеbileceğimiz ve birbirimizle iletişim kurabileceğimiz mitosunun bir parçası olur. Bu anlam, psikanalizde olduğu gibi, "açıklamanın" veya yorumumun kendi başına tamamen doğru veya "parlak" veya her neyse olmasından çok daha önemlidir. Psikanaliz seansında hastama bir yorum sunarken, o anda hastayı etkileyenin söylediğimin kuramsal doğruluğu veya yanlışlığından çok, onu söylememin, değişebileceğine ve davranışının anlamlı olduğuna olan inancımı göstermesi olduğunu sıklıkla fark ederim. Bu olumlu mitin yönleridir. Böyle açıklamalardaki derin mit, kişilerarası evrenimizin anlamına güvенеbilmemiz, insan bilincinin esas itibarıyla o anlamla temas edebilmesi olabilir.

Lucretius'u okuduktan sonra, ölümlle yüzleşmeye ve sevmeye daha hazır bir şekilde koltuklarımızdan kalkarız. Şiiri, ölüme rağmen sevgimizin parçalanmasına razı gele-meyeceğimizi hep birlikte kabul ettiğimiz gerçeğinde an-lam ve asalet olduğu kanaatiyle bitiririz. Çünkü insan sev-gisi, sevdiklerinin cesetlerine sarılan Atinalıları göz önüne getirince daha da değerlidir. Şiirde hep beraber birbirimi-ze duyduğumuz sevgiyi ve ölüme karşı birlikte duruşumu-zu onaylıyoruz. Şiir, ölüm sorununu hiçbir şekilde çözme-miştir, ama ölümlü hep birlikte karşıladığımız için daha ra-hat karşılarız ve kendimizi daha az yalnız hissederiz.

Bu, mitin *amaçlılık* taşımasının bir resmidir. Mit, amaç-lılığın sayesinde iletebilir bir dildir. Okur deneyimi an-lamlı kılan yapı şeklindeki ilk amaçlılık tanımımız hatırla-yacaktır. Lucretius'un şiirinin sonunda yaşamlarımızda birbirimizle ve ölümlün nesnel bir gerçek olduğu evrenle ilişkilerimizin yapısındaki anlamlı yapının farkına varırız. Burada *amaçlılığın*, Lucretius'un durumunda, onun kimi-sinin yanlış kimisinin konu dışı olduğu ortaya çıkan bazı açıklamaları ileten bilinçli *amaçtan* nasıl netçe ayrıldığının bir örneğini görürüz. Ama görevine olan tam bağlılığında, onun bile tam farkında olmadığı, ustası Epikuros'tan öğ-rendiklerinden daha önemli, düşünerek oluşturduğu felse-fesinden daha önemli, istemli amaçlarından bile daha önemli ve derin bir boyut devreye girer. Bu da, söyledik-lerinde değil, bir bütün olarak hisseden, sezen, seven ve isteyen, ayrıca düşünen ve yazan yetenekli bir adamın, in-san deneyiminin o dev sahasıyla karşılaştığı o şiirde yatar.

Bu aldırış mitosudur. Dış dünyada ne olursa olsun, önemli olanın insan sevgisi ve kederi, acıması ve merha-

meti olduğunu açıklayan bildiridir. Bu duygular ölümü bile aşar.

## GÜNÜMÜZDE ALDIRIŞ

Søren Kierkegaard, “aşkta, her insan baştan başlar” diye yazmıştır. Bu başlangıç, aldirış diye adlandırdığımız, insanlar arasındaki ilişkidir. Hissetmenin ötesine geçse de, oradan başlar. Ötekinin varoluşunun senin için önemli olduğu bir ilgi ilişkisi, haz almaya ya da son noktada, öteki için acı çekmeye hazır olmanın en üst biçimini alan bir bağlılık ilişkisi ifade eden bir hissetme eylemidir.

Aldırışın yeni temeli, insan varoluşunun temeli olarak *hissetmeyi* vurgulayan psikolog ve filozofların ilgisinde görülür. Hissetmenin gerçeklikle ilişki kurma yolumuzun kabul edilir bir yönü olduğu saptamasını artık yapmalıyız. William James “hissetmek her şeydir” dediğinde, hissetmekten fazlasının olmadığını değil, her şeyin orada başladığını söyler. Hissetmek kişiye söz veririr, kişiyi nesneye bağlar ve hareketi sağlar. Fakat James’in bu “varoluşçu” açıklamasını izleyen yıllarda, hissetmenin değeri azaldı ve öznel diye küçümsendi. Akıl ya da daha doğrusu teknik akıl, meseleleri çözme rehberi haline geldi. *Bilmediğimizde* “belli belirsiz inanıyorum” yerine “hissediyorum” dedik – *hissetmeden bilemeyeceğimizi* fark etmeden.

Psikanalizin gelişimi hissetmenin önceliğinin dirilmesine yol açtı. Akademik psikolojide de, son zamanlarda psikologların ve filozofların hissetmeye değer vermeye doğru kaydığını gösteren bildiriler yayınlandı. Hadley Cantrill’in “*Hissediyorum, Öyleyse Varım*” adlı bildirisi bunlardan biri, Sylvan Tomkins’in “*Homo patens*”i de bir



başkasıdır. Susan Langer yeni kitabına “*Zihin, Hissetme Üzerine bir Deneme*” adını vermiştir. Bayan Langer’ın öğretmeni Alfred North Whitehead de Descartes’in “*cogito, ergosum*” ilkesinde hatalı olduğunu belirtir ve şöyle der:

Farkında olduğumuz, hiçbir zaman çıplak düşünce veya çıplak varoluş değildir. Kendimi daha çok duyguların, keyiflerin, umutların, korkuların, pişmanlıkların ve başka kararları değerlendirmenin bir birleşimi olarak görüyorum – tüm bunlar, doğamda etkin olduğum için çevreme olan öznel tepkilerimdir. Descartes’in “varım”ı olan birleşimim. bu madde karmaşasını, tutarlı bir *his yapısı* şekline sokma sürecimdir.<sup>34</sup>

Sevginin romantik ve ahlaki temelinin artık kullanda olmadığını söylemiştim. Psikolojik olarak en baştan, hislerden başlamaya çalışmalıyız.

Hissin –sevgiyi işaret eden aldınşın– terapi görüşmelerinin içine nasıl basitçe ve doğrudan girdiğini göstermek için, psikanaliz seansından bir bölüm sunuyorum. Bu seans da, bir önceki bölümde ayrıntılarıyla söz ettiğim Preston’ındır.

PRESTON. Ben bir hainim. Anneme karşı, kız kardeşime karşı. Sanata karşı – onu kendi çıkarlarım için kullanıyorum... Kötü, cesareti kırılmış hissediyorum... Sevgisizlikten hastayım.

TERAPİST: [*Rahatlaması ve çağrışımlarını rahat bırakması için onu cesaretlendirdim.*]

PRESTON. Gerçek değilim. Sahtekarım. Ben olmuyam. Tam anlamıyla. Kendime inanamıyorum... [*Sessiz-*

*lik*]... Sıkıştım... Dışandaki hayatta sıkıştım, Beverly'yle sıkıştım, Jiggs gibi sıkıştım, hareketsiz. Beverly ile iki hafta önce harika seviştik. Ama diyelim hamile – yeni bir daire aramak konusunda sıkıştım... [*Sessizlik*]... Konuşmamalıyım, bu hiç iyi değil.

TERAPİST. Sıkışma konusuna devam et – en azında bu gerçek.

PRESTON. [*Onayladı. Birkaç dakika sessizlik. Sonra hafifçe dönüp divandan bana baktı.*] Senin için endişeleniyorum. Zor olmalı, ne yapacağım, bir şey söyleyip söylemeyeceğini bilmemek. Freud için bile zor olmalı.

TERAPİST. [*Beni etkileyen, her zamanki şen, galip sesinden farklı ses tonuydu. Bir dakika sonra.*] Söylediğinde yeni bir ton mu duydum – galip gelme yerine gerçek bir merhamet hissi?

PRESTON. Evet, merhametti. Senin benimle olduğun gibi. İkimiz de sıkıştık... Bu önceki seanslardan farklı geliyor.

TERAPİST. Sende belki de ilk kez gerçek bir his görüyorum.... *Godot*'yu *Beklerken*'de [*daha önce bundan söz etmişti*] birbirlerine bir şey hissediyorlar.

PRESTON. Evet, ikisinin birlikte bekliyor olması çok önemli.

Gerçek, insani bir merhamet hissini bu yükselişi, basit de olsa psikoterapide can alıcı noktadır. Bunun nasıl bir adım olduğunun değerini anlamak için, bunu modern tiyatro zemininde inceleyebiliriz. Tiyatro bu temel hissetme durumunu bulmaya çalışır. Durumumuz şudur, bu akılcı ve teknikçi olaylar karmaşasında, insanoğlunu ve insan ilgisini gözden kaçırdık ve şimdi naçizane aldırış gerçeğine geri dönmeliyiz. Çağdaş tiyatronun sunduğu önemli bir

mesele, örneğin, iletişimin çöküşüdür. Bu, O'Neill, Beckett, Ionesco ve Pinter gibi yazarların birçok ciddi oyunun konusudur. O'Neill'in *Buz Adam Geldi*'sinde gördüğümüz gibi maske tamamen düşer ve biz bariz boşluğu görürüz. Trajedi veya gerçek insanlık için gerekli olan insan asaleti sahnede, büyüklüğün insandan gittiği –yani bir boşluk olduğu, bir *yoksunluk* olarak var olduğu– gerçeğinde hissedilir. Bu amaçlılığın amacının paradoksal durumudur. Bariz boşluk, hiçlik ve kaygısızlık trajik gerçeklerdir.

*Godot'yu Beklerken*'de, Godot'nun gelmemesi esastır. Sonsuza dek bekleriz ve sorun kalır: Dün ağaç var mıydı? Yarın olacak mı? Beckett –ve diğer tiyatro yazarları ve görsel sanatçılar– bize zorla insani önemimizi fark ettirir, insan olarak durumumuza daha derinden bakmaya zorlar. Durumun bariz anlamsızlığına rağmen kendimizi aldırır buluruz. Godot gelmez, ama beklemede aldırış ve umut vardır. Beklememiz ve oyundaki kişiler gibi insan ilişkisi içinde beklememiz –yırtık pırtık paltoyu, ayakkabıları, turpu paylaşmamız– önemlidir. Beklemek aldırmaktır ve aldırılmak umut etmektir.

Bu, T. S. Eliot tarafından net bir şekilde kavranmış paradoksal bir durumdur:

Ruhuma dedim ki, sakın ol, umutsuz bekle  
Çünkü umut yanlış bir şeyin umudu olabilir; sevgisiz bekle  
Çünkü sevgi yanlış bir şeyin sevgisi olabilir; hâlâ inanç var  
Ama inanç ve sevgi ve umut, hepsi beklemede,  
Düşünmeden bekle, çünkü daha düşünce için hazır değilsin:  
Böylece karanlık aydınlık olacak ve durgunluk da dans.<sup>35</sup>

Çağdaş tiyatro oyunlarının çoğu, kesinlikle inkardır ve

bazıları tehlikeli bir biçimde nihilizmin kıyasına yaklaşırlar. Fakat bizi zorla boşlukla yüzleştiren nihilizmdir. Duymaya hazır olan için, bu boşluk (şimdi aşkın bir özellik anlamındadır) daha derin ve daha evgin bir varlık anlayışından bahseder. Günümüzün psikolojik hastalıkları olan olumsuzculuğun ve kayıtsızlığın karşısında durmamızı sağlayan –bence bir tek– aldırış mitosudur.

Bu bizi, görünümler ve biçimler değil, ilişki gerçekliği ahlakına götürür. Böylesine bir ahlakın belli belirsiz hatlarının oluşmaya başladığı, bu sorununu gerçek bir endişeyle taşıyan genç neslin bir kısmında görülür. Bu insanlar parayla veya başarıyla ilgilenmezler; bu şeyler artık “ahlak dışı”dır. Dürüstlük, açıklık, kişisel ilişkilerde gerçeklik ararlar; gerçek bir his, bir dokunuş, bir bakış, bir fantezi paylaşımı bulmaya çalışırlar. Ölçüt *içkin anlam* haline gelir ve kişinin gerçekliğiyle, kendi halinde oluşuyla, benliğini başkasına açma duygusuna teslim oluşuyla değerlendirilir. Günümüzde sözcüklerden şüphelenişe şaşmamak gerek; çünkü bu durumlar yalnızca anlık hislerle belirlenebilir.

Yeni ahlaktaki hata, bu değerlerin içerik eksikliğidir. İçerik var gibi *görünür*; ama aslında bir ölçüde heves ve geçici duygular üzerine kurulu olduğu ortaya çıkar. Kalıcılık nerede? Güvenirlilik ve dayanıklılık nerede? Şimdi bu sorulara dönüyoruz.

## BİLİNÇ ORTAKLIĞI\*

İyiliği iyilikle karşılansınlar.

Aşk ortak iradeleri olsun.

- Aeschylus'un *Orestia*'sında, Athena,  
Atinalıların görevini özetlerken.

Üzerinde durduğumuz soruların yanıtlarını ararken, her yanıtın bir şekilde sorunu yoksullaştırdığını görürüz. Her yanıt bizi yarı yolda bırakır; sorunun derinliğinin hakkını vermez, onu devingen bir insan ilgisinden, basite indirgenmiş, cansız, hareketsiz bir sözcük dizisine dönüştürür. Bundan dolayı Denis de Rougement, *Batı Dünyasında Aşk*'ının sonunda "belki de hiçbir yanıt yoktur" der.

Bu sorunları –çözmenin karşıtı olarak– çözümlemenin tek yolu, onları daha derin ve daha geniş bilinç boyutları sayesinde dönüştürmektir. Sorunlar tam anlamlarıyla kucaklanmalı, çatışmalar çelişkileriyle çözümlenmelidirler.

\* Bu bölüm başlığını Bay John Bleibtreu'ya borçluyum.

Üzerlerine ekleme yapılmalıdır ve bundan yeni bir bilinç düzeyi doğacaktır. Çözümlemeye ancak bu kadar yaklaşabiliriz ve sadece bu kadar yaklaşmak yeterlidir. Örneğin psikoterapide, soruna tam olarak yanıt veya kesin çözümler aramayız; bunlar hastayı mücadelesinin başında olduğundan daha kötü bir hale getirir. Ona sorunu içine alması, kapsaması, kucaklaması ve bütünleştirmesi için yardımcı olmaya çalışırız. Carl Jung bir keresinde, yaşamın ciddi sorunlarının içgörüsüyle hiçbir zaman çözümediğini ve çözülmüş görünürlerse, önemli bir şeyin kaybolduğunu söylemişti.

Bu da, bu kitaptaki üç önemli vurgunun, eros, daimonik ve amaçlılığın ana “mesaj”ıdır: Hem içimizdeki hem evrendeki erosun işlevi bizi ideal biçimlere çekmek olduğundan, el uzatma, kavranmaya izin verme, geleceği yerine getirme ve onu şekillendirme yetimizi ortaya çıkarır. *Olabileceğe* karşılık vermenin özbilinçli yetisidir. Modern toplumda erosun hem yeraltı hem de aşkın alanlarını mesken tutan daimonik, o şüpheli taraf, bizden bilincin kişisel boyutlarında bütünleşme ister. Amaçlılık da amaçlanmayı anlayan ve onları bilgilendiren yaratıcı dikkattir. Sanatı bilmeye ve onu uygulamaya önceden katılma –yani onu deneme, hayalde yaşama– yetisidir. Her bir vurgu, insanoğlunun daha derin bir boyutuna işaret eder. Her biri bizden katılım, açıklık, kendimizi verebilme ve kendimize alabilme yetisi bekler. Her biri aşk ve irade temelinin ayrılmaz birer parçasıdır.

Kapımızı çalan yeni çağ hâlâ bilinmezdir, sadece buzlu camlar ardından görülür. Dörtmala koştığımız yeni kitabın ancak ipuçlarını alırız: Onun kopyasını çıkarmaya çalış-

şanlar gözüpektir, onu tahmin etmeye çalışanlar budaladır ve “biz dünyamızı nasıl seviyorsak, yeni insan da dünyasını o şekilde sevecektir” diyerek sorumsuzca onu başından atmaya çalışanlar gülünçtür. Birçok inanın dünyamızı sevmediğine, iktidardaki kişileri onu değiştirmeye zorlamak için isyanların, şiddetin ve savaşların gerekli olduğuna dair bolca kanıt vardır. Fakat yeni dünya ne olursa olsun, ona karşı gelmeyi seçmeyiz. İnsani sorumluluğumuz, ona yeterli olacak ve teknolojimizin büyük kişilikdışı boşluğunu insan anlamıyla dolduracak bir bilinç düzlemi seçmektir.

Bu acil bilinç gereksinimi her alandaki duyarlı kişilerce görülür ve onu aşabilirsek yaşayacağımız, aşamazsak öleceğimiz yeni ırk ilişkileri bilinçliliği tarafından özellikle gerçek kılınır. James Baldwin'den alıntı yapıyorum: “Eğer biz –burada aşıklar gibi ötekinin bilincinde ısrar edecek veya onu yaratmak zorunda olan nispeten bilinçli beyazları ve nispeten bilinçli siyahları kastediyorum– görevimizde sarsılmazsak, az olsak da, ırk kabusunu sonlandırabilir, ülkemizi başanya ulaştırabilir ve dünya tarihini değiştirebiliriz. Şu anda hiçbir şeye cesaret etmezsek, bir kölenin İncil'den alıp şarkılaştırdığı o kehaneti yerine getirmiş oluruz: Tanrı Nuh'a gökkuşağı işareti verdi, artık su yok, sırada ateş var”<sup>1</sup>

Aşk ve irade bilinç ortaklığı biçimleridir. Her ikisi de aynı zamanda *etkidirler*; başkalarını ve dünyamızı *etkileme* yollandırlar. Bu sözcük oyunu rastlantısal değildir \*: Çünkü duygulanım ve his anlamına gelen sözcük, değişimi *etkilemek* için kullanılan sözcükle aynıdır. Duygulanım veya

\* Ç.N. İngilizcede “affect” sözcüğü hem etkilemek hem de duygu, duygulanım anlamındadır.

his de bir şeyi oluşturma, yapma, biçimlendirme yoludur. Hem aşk hem irade başkalarında bilinç yaratma yoludur. Tabii ki her ikisi de kötüye kullanılabilir: Aşk bir bırakma yolu olarak, irade de başkalarını boyun eğmeye zorlamak için yönetme yolu olarak kullanılabilir. Hepimizin davranışında yapışkan aşk ve kullanan irade kalıntıları olabilir. Fakat bir etkinin kötü kullanımı onu tanımlama temelli olmamalıdır. Aşk ve iradenin yokluğunun sonucu ayrılıktır, bizimle diğer insanlar arasına mesafe koymaktır ve uzun vadede kayıtsızlığa yol açar.

### **KİŞİSEL OLARAK AŞK**

Aşk ve irade çatışmaları kucaklar ve onları dönüştürürken, cinsel aşkın *dürtüden gereksinime* oradan *arzuya* geçtiğini keşfettik. Freud bir dürtü, geçmişten gelen bir itme, depolanmış enerji dizileri şeklinde tasarlanmış seks kavramıyla başladı. Bu kavram büyük ölçüde hastalarının Viktorya dönemi batırmasının kurbanları olmasından kaynaklanıyordu. Fakat artık cinsel aşkın dürtüden başlayıp, birincil gereksinime, oradan da arzuya doğru evrim geçirebildiğini biliyoruz. Bir *dürtü* olarak cinsellik temelde biyolojiktir, bir kuvvet özelliğindedir ve fizyolojik olarak ısrarcıdır. *Gereksinim* dürtünün daha az emreden bir biçimidir. Gereksinim bastırıldığı sürece dürtü olma eğilimindedir. Burada ikisini bir yapıp, adına *gereksinim* deyip, ikisini de arzuya karşılaştıracağız.

Gereksinim fizyolojik kökenlidir ama çevremizdeki devamlı cinsel uyarılar nedeniyle emredici olur. Arzu, aksine, psikolojiktir, fizyolojik değil insani (tüm organizmasal anlamda) deneyiminden doğar. İlki kıtlık ekonomi-



sidir; ikincisi bolluk ekonomisidir. Gereksinim bizi arkadan iter – bir şeye dönmek isteriz, bir şeyi korumak isteriz ve bu gereksinim tarafından *dürtülürüz*. Öte yandan arzu bizi ileri doğru yeni olasılıklara doğru çeker. Gereksinim negatiftir, arzu pozitiftir. Cinsel aşk, özellikle seks, kişi uzun bir süre devamlı olarak bir uyarılma durumundaysa kesinlikle rahatlamaz, bir önceki zorlayıcı gereksinim durumuna döner ve belki sonra dürtü haline gelir.

En ummadığımız kaynaklarda, insanaltı düzeylerde bile seksin düşündüğümüz gibi birincil gereksinim olmadığına dair etkili kanıtlar buluruz. Harry Harlow'un Hint maymunları üzerindeki kapsamlı çalışmalarında, maymunların temas, dokunma ve ilişki gereksinimlerinin seks "dürtü"lerinden önce geldiği açıkça görülür. Aynısı Masserman'ın, seksin birincil, kuşatıcı dürtü olmadığını gösteren maymun deneyleri için de söz konusudur. Elbette seks ırk için birincil bir gereksinimdir ve ırkın biyolojik olarak hayatta kalması sekse bağlıdır. Fakat dünyamızın, bu tür bir biyolojik olarak hayatta kalma zorunluluğuna bağlılığı azaldıkça –tehlike gerçekten de *nüfus artışıdır*– insan değerleri ve seçimlerinin gelişmesine kendini daha da açtıkça, bu vurgunun yapıcı olmadığını ve birey için cinselliğin birincil gereksinim olmadığını görürüz.

*İnsan* evrimini gördüğümüz yer işte dürtüden arzuya olan bu dönüşümdür. Aşkın kişisel olduğunu görürüz. Aşk yalnızca bir gereksinim olsaydı, kişisel hale gelmezdi ve irade işin içine girmezdi: Seçimler ve özbilinçli özgürlüğün diğer yönleri ortaya çıkmazdı. Kişi yalnızca gereksinimlerini karşılardı. Fakat cinsel aşk *arzuya* dönüştüğünde, irade işin içine girer; kişi kadını seçer, aşk eyleminin

farkına varır ve bu eylemin nasıl gerçekleşeceği önem kazanır. Aşk ile irade bir görev ve bir başarı olarak birleşmiştir. İnsanoğlu için daha güçlü olan gereksinim kendi başına sekse değil, ilişkiyedir, yakınlıktır, kabullenmeyedir ve onaylanmayadır.

Kadınların ve erkeklerin –sevmenin kutupluluğunun– olduğu gerçeği burada varlıkbilimsel olarak gerekli hale gelir. Artmış kişisel deneyim artmış bilincin bir parçasıdır; bilinç bir kutupluluk, bir ya/ya da, buna “evet” şuna “hayır” deyiştir. Bu nedenle önceki bir bölümde hem Whitehead’in hem Tillich’in kurmalarındaki negatif-pozitif kutupluluğuna değinilmiştir. Aşkın paradoksu, hem insan olarak benlik farkındalığının en yüksek derecesi olması hem de ötekinde kendini yitirmenin en yüksek derecesi olmasıdır. Pierre Teilhard de Chardin *İnsan Olgusu*’nda sorar: “Aşıklar birbirlerinde *yitikleri* anda değilse hangi anda *kendilerinin* tam sahibi olurlar?”<sup>2</sup>

Doğa süreçlerinde varlıksal olarak görülen kutupluluk aynı zamanda insanoğlunda da görülür. Gün geceye döner, karanlıktan gün yeniden doğar; yin ve yang birbirlerinden ayrılmaz ve hep salınım halindedirler; nefes veririm ve sonra tekrar alırım. Kalbimin kasılmaları ve gevşemeleri, evrendeki bu kutupluluğu yansıtır; yaşamı oluşturan evrenin kalp atışlarının insan kalbinde yansması sadece şiirsel değildir. Doğal evrende varoluşun her anının devamlı ritmi her insanın kan dolaşımındaki nabız atışlarına yansır.

Aşkın kişisel olduğu gerçeği, aşk eyleminin kendisinde görülür. *Yüz yüze* sevişen, eşine *bakarak* çiftleşen tek yaratık insandır. Evet, çeşitlilik adına başımızı çevirebilir veya farklı pozisyonlar alabiliriz, fakat bunlar bir konu

üzerine çeşitlemelerdir – konu da yüz yüze sevişmedir. Bu kişinin önünü –göğüslerini, göğüs kafesini, karnını, en hassas ve en korunmasız bölgelerini– tamamen eşin şefkatine veya zulmüne açar. Erkek böylece kadının gözlerinde zevk ve hayret arasındaki, ürkeklik ve endişe arasındaki küçük farkları görebilir; bu, benliğin sonuna kadar soyunduğu duruştur.

Bu insanın psikolojik bir yaratık olarak ortaya çıkışını belirler; hayvanlıktan insanlığa geçiştir. Maymunlar bile arkadan çiftleşirler. Bu değişimin sonuçları gerçekten önemlidir. Yalnızca aşk eylemine kesin bir biçimde, *kişisel* damgasını vurmakla kalmaz, biri aşıkların isterlerse konuşabilecekleri olan bu gerçeğin tüm anlamlarını gözler önüne serer. Başka bir sonuç, cinsel deneyimde yanımızı “kendimize” en yakın kişiye verişimizdeki yakınlık deneyiminin önemini vurgulamaktır. Sevişmenin iki tonu –kişinin kendini ve eşini yaşantılaması– burada geçici olarak birleşir. Hazzımızı ve tutkumuzu hissederiz, eşimizin gözlerine bakıp bu eylemin anlamını okuruz – onun tutkusuyla kendiminkini ayıramam. Fakat bakmak yoğunluk doludur; yüksek bir ilişki bilinci getirir. Yaptığımızı yaşantılandırır – bu da oyun, sömürme, duyu paylaşımı ve s.kişme, sevişme veya bunun herhangi bir biçimi olabilir. Ama en azından bu pozisyonun sağladığı norm kişiseldir. Bunu kişisel yapmamak için bir şeyleri kafamızdan atmalı, çaba göstermeliyiz. Bu psikolojik alandaki varlıkbilimdir: Benlik ilişkisi yetisi *Homo sapiens* türünü oluşturur.

O sıradan “ilişkilendirme” sözü, kadın ve erkeğin çok eski evrensel süreçteki karşılıklarını, her seferinde ilk defaymışçasına bakırce ve şaşkınlıkla yeniden canlandırdık-

ları bu eylemde hiç de sıradan olmayan varlıksal bir düzeye yükseltir. Pythagoras yıldızların müziğinden bahsederken, cinsel aşkın basit eyleminin eşlik ettiği bir müziği kasteder.

Cinsel aşkın bu kişisel yönünün bir sonucu, bize verdiği çeşitliliktir. Bir benzeşim olarak Mozart'ın müziğini ele alalım. Müziğinin bazı parçalarında Mozart zarif bir oyun oynamaktadır. Başka parçalarda müziği bize haz veren saf duyusal zevk gibi gelir. Fakat *Don Giovanni*'nin sonundaki ölüm müziği veya beşlileri gibi diğer parçalarda Mozart derinden sarsar: Kaçılmaz trajedi gözümüzün önünde yaşanırken kader ve daimonik tarafından kavranırız. Mozart'ta yalnızca ilk unsur, oyun olsaydı, er yada geç sıradan ve sıkıcı olurdu. Yalnızca saf duyusalıksa sunsaydı, bıktırır veya sadece ateş ve ölüm müziği olsaydı, eserleri fazla ağır olurdu. Üç boyutta da yazdığı için büyüktür ve aynı anda üç boyutta dinlenmelidir.

Benzer şekilde cinsel aşk sadece oyun olamaz, ama muhtemelen saf oyun unsuru düzenli olarak mevcut olmalıdır. Aynı şekilde, gündelik seks ilişkilerinde de zevk ve şefkat paylaşımının verdiği tatmin ve anlam olabilir. Fakat kişinin tüm seks düzeni ve tavrı gündeliğe yönelikse, er ya da geç oyun sıkıcı hale gelir. Aynısı, her tatmin edici cinsel aşkın bariz bir ögesi olan duysallık için de geçerlidir; ilişkinin tüm ağırlığını taşımak zorunda kalırsa bıktırır. Seks sadece duysallıksa, eninde sonunda sekse sırtınızı dönersiniz. Daimonik ve trajik öge, Mozart'ın müziğine olduğu gibi, aşka da derinlik ve anımsanma niteliği kazandırır.

## AŞK EYLEMİNİN YÖNLERİ

Aşk eyleminin bilinç derinleşmesine nasıl katkıda bulunduğunu özetleyelim. İlk olarak, ötekinin gereksinimlerinin, arzularının ve hislerinin küçük farklarının farkındalığından gelen şefkat vardır. Şefkat deneyimi, birey olduğumuz için mirasçısı olduğumuz aynılığı ve yalnızlığı her birey gibi yenmeyi isteyen iki kişinin o an için iki ayrı benlikten değil bir birleşimden oluşan ilişkiye katılabilesinden doğar. Bu aşk eyleminde, aşık çoğunlukla belirli bir haz duygusunun onun tarafından mı sevdiği tarafından mı hissedildiğini anlayamaz – ve bu hiç fark etmez. Yeni bir *Geştalt*, yeni bir manyetik alan, yeni bir varlık olan bir paylaşım meydana gelir.

Derinleşmiş bilincin ikinci yönü, aşk eylemindeki benliğin onaylanmasından gelir. Kültürümüzde birçok insanın seksi, kısa devre, yapay bir kimlik almak için kullanmalarına rağmen, aşk eylemi kişisel kimlik duygusuna doğru sağlam, anlamlı bir yol oluşturabilir ve oluşturmalıdır. Genellikle sevişmeden yenilenmiş bir dinçlikle, kişinin gücünün zaferi veya kanıtından değil, farkındalığının genişlemesinden gelen bir canlılıkla çıkarız. Muhtemelen sevişmede hep bir üzüntü öğesi vardır –bir önceki bölümde sunduğumuz benzetmeye devam edecek olursak– ne kadar neşeli olursa olsun neredeyse her tür müzikte olduğu gibi... (Çünkü sürekliliği yoktur; kişi onu o an duyarsa duyar, yoksa sonsuza kadar kaybolur.) Bu üzüntü aynılığımızı tamamen yitirmeyi başaramadığımızın hatırlatılmasından gelir ve ana karnını geri getirmeye dair çocukça umut asla gerçekleşmez. Artmış öz farkındalığımız bile kimsenin yalnızlığını tamamıyla yenemeyeceğinin dokunaklı bir hatır-

latması olur. Fakat aşk eyleminde canlanan kişisel önem duygumuz sayesinde, insani sonluluğumuzun getirdiği bu sınırlamaları kabullenebiliriz.

Bu bizi derhal üçüncü yöne, kişiliğin –mümkün olduğu kadar– zenginleşmesine ve gerçekleşmesine götürür. Benlik ve his farkındalığımızın genişlemesiyle başlayan bu adım, ötekine zevk verme yetimizi yaşantılaşma ve böylece ilişkinin anlamını genişletmeyi başarmadan oluşur. Herhangi bir anda olduğumuzun ötesine taşınırız; tam anlamıyla olduğumdan fazlasına dönüştürüm. Bunun için akla gelebilecek en güçlü simge *üremedir* – yeni bir varlığın rahme düşüşü ve doğuşu. Yeni bir varlık derken sadece sözlük anlamıyla “doğum”u değil, benliğin yeni bir yönünün doğuşunu da kastediyorum. İster sözlük ister mecazi anlamıyla olsun, aşk eyleminin üreyici olmakla farklı olduğu; ister gündelik ve geçici, ister sadık ve sürekli olsun, aşkın yaratıcılığın temel simgesinin bu olduğu gerçeği değişmeden kalır.

Yeni bilincin dördüncü yönü, sevişmede kendini ötekine verebilmenin kişinin eylemden tam olarak zevk alması için gerekli olduğu şekildeki tuhaf olguda yatar. Seksi mekanikleştiren ve cinsel nesnelere “gerilim boşaltma”yı vurgulayan çağımızda, bu kulağa basit bir ahlakçılık gibi gelir. Fakat bu duygusallık değil, vermenin kişinin zevki için gerekli olduğu şekilde, herkesin aşk eylemi deneyiminde de saptayabileceği bir özeldir. Psikoterapideki birçok hasta, eşi için “bir şey yapamazsa”, ona bir şey veremezse –ki bunlar cinsel ilişki eylemindeki vermenin normal ifadesidir– kendisini eksik hissettiğini şaşkınlıkla fark eder. Vermek nasıl kişinin tam zevki için gerekliyse,

alabilmek de aşk ilişkisinde o kadar gereklidir. Alamazsanız, vermeniz eş üzerinde baskı oluşturur. Tersine, vermezseniz, almanız sizi bomboş bırakır. Sadece alan insanın, aldığı etkin olarak benimseyememesinden ve aldığı kendisinin yapamamasından dolayı bomboş kalması paradoksu kanıtlanabilir bir doğrudur. Bu nedenle edilgen bir olgu olarak almaktan değil, *etkin almaktan* söz ederiz: Kişi aldığı bilir, onu hisseder, sözlü olarak onaylasın ya da onaylamasın deneyimine katar ve bunun için minnettardır.

Bunun bir sonucu, hasta bazı duyguları hissettiğinde –erotizm, kızgınlık, yabancılaşma veya düşmanlık– terapistin de genellikle kendisini aynı duyguyu hissederken bulması şeklindeki tuhaf psikoterapi olgusudur. Bu, ilişki gerçekse insanların duygudaş olarak ortak bir duygu alanını paylaşmalanna bağlıdır. Bu da günlük hayatta bizi sevenlere aşık olmamıza yok açar. Kişiye “kur yapma” ve onu “kazanma”nın anlamları burada bulunur. Birini sevme “çekimi” tamamen onun sizi sevmesinden gelir. Tutku, yanıt veren bir tutkuyu doğurur.

Bu cümlelere gelebilecek itirazların farkındayım. Bunlardan biri, insanların, birinin onları sevmesinden çoğunlukla iğrenmeleridir. Bir diğeri, söylediklerimin, kişinin sevdiği için *yapmak* istediklerini hesaba katmadığı ve edilgenliği fazlasıyla vurguladığıdır. İlk itiraza yanıtlım, benim düşüncemin tam ters kanıtı olduğudur: Bizi seven insanın *Gestalt*ında yaşarız ve kendimiz bu duyguya karşı, muhtemelen haklı gerekçelerle, korumak için iğrenmeyle tepki veririz. İkinci itirazsa, söylediğimin sadece bir dipnotudur – biri bizi severse bunu bize göstermek için gerekli olan

her şeyi yapacaktır; ancak eylemler neden değil bütün alanın bir parçasıdır. Üçüncü itiraz ise edilgenle etkini ayıran ve etkin olmayı kabullenmemiş ya da anlamamış kişilerce yapılacaktır. Hepimizin bildiği gibi, aşk deneyimi çoğumuz için tuzaklarla, hayal kırıklıklarıyla ve travmatik olaylarla doludur. Ama dünyadaki bütün tuzaklar, ötekine gönderilen duygunun onda olumlu veya olumsuz bir tepki oluşturduğu inkar edemez. Baldwin'den tekrar alıntı yapmak gerekirse, "ötekinin bilincinde ısrar edecek veya onu yaratacak" aşıklar gibiyiz. Bundan dolayı, aşk yapmak (buradaki fiil ne çıkarıcıdır ne de raslantısaldır) duyguya yanıt vermek için en güçlü teşviktir.

Son olarak, cinsel birleşmenin doruk anında ideal olarak meydana gelen bir bilinç biçimi vardır. Bu aşıkların kişisel yalnızlıklarından öteye taşındığı ve onları doğayla birleştirir gibi hissettiren bir bilinç değişiminin yaşandığı noktadır. Öylesine artan bir dokunma, temas, birleşme deneyimi yaşanır ki, bir an için aylık farkındalığı kaybolur, evrensel bir doğayla birlik hissiyle silinir. Hemingway'in *Çanlar Kimin İçin Çalıyor* romanında yaşlı kadın Pilar, sevişmek için dağa giden kahramanı ve sevdiği kızı bekler; döndüklerinde "Yer sarsıldı mı?" diye sorar. Bu, benlik farkındalığının anlık yitiminin ve dünyayı da kapsayan ani bir bilinçliliğin ortaya çıkışının normal bir parçası gibi görünür. Tasvirimin kulağa fazla "ideal" gelmesini istemem, çünkü bunun kişiliksizleşmiş sevişme türü dışında her sevişmenin gizli de olsa bir niteliği olduğunu düşünüyorum. Basitçe "tasavvufi" görünmesini de istemem, çünkü farkındalığımızın sınırlılığına rağmen, bunun gerçek aşk eylemi deneyiminin ayrılmaz bir parçası olduğunu düşünüyorum.



## BİLİNÇ YARATMA

Aşk bizi bu yeni bilinç boyutuna doğru iter çünkü temel ilk "biz" deneyimidir. Genel kanının aksine, hepimiz yaşama birey olarak değil "biz" olarak başlarız; erkek ve kadının birleşmesiyle, tek vücut olmalarıyla yaratılırız, babanın spermin annenin yumurtasını döllemesiyle oluşuruz. Bireysellik bu ilk "biz" in *içinden*, bu "biz" sayesinde doğar. Doğrudur, hiçbirimiz er ya da geç birey olmazsa, kendi kimliğini anne babasına karşı ortaya koymazsa kendini gerçekleştiremez. Birey bilinci bunun için gereklidir. Yalnız benlikler olarak başlamasak da –ilk özgürlüğü, Cennet Bahçesi'ni annemizin göğsünde yitirdiğimiz için– bahçe parçalandıkça ve insan başlangıcı ortaya çıktıkça bireyliğimizi onaylamamız gerekir. "Biz" *bedende* ilkse, "ben" de insan *bilincinde* ilktir. Bu birey, ilk özgürlüğünün parçalanışını kabullenebildiği için, acı verici de olsa onu onaylayabildiği için ve tam bilinçliliğe doğru hac yolculuğuna çıkabildiği için insandır. İlk "biz" bu hacci yerine getirmenin daimi zeminidir. W.H. Auden'ın dediği gibi:

Görüşümüz ne olursa olsun, gösterilmeli  
Niçin her aşığın dileğinin  
Başka tür başkalığı kendisinin yapmak olduğu:  
Belki de aslında hiç yalnız değiliz. <sup>3</sup>

Seksi kendini yok etmekten erosun kurtardığını ve bunun normal biri durum olduğu söylemiştik. Fakat eros philia olmadan, kardeş sevisi ve dostluk olmadan yaşayamaz. Devamlı çekim ve devamlı tutku gerilimi sonsuza dek sürseydi dayanılmaz olurdu. Philia kişinin varlığını

varlık olarak kabul eden sevdiğinin yanında rahatlamaktır; ötekiyle olmaktan hoşlanmak, onunla dinlenmekten hoşlanmak, onun yürüyüş ritminden, sesinden, tüm benliğinden hoşlanmaktır. Bu erosa bir genişlik kazandırır; ona büyümesi için, köklerini daha derine gömmesi için zaman verir. Philia sevdiğini kabul etmek, onunla olmak ve ondan keyif almak dışında hiçbir şey gerektirmez. En basit, en dolaysız anlamıyla arkadaşlıktır. Bu nedenle Paul Tillich kabul etmeyi ve – modern insanın tuhaf bir biçimde yitirdiği ve ona garip gelecek – *kabul etmeyi kabullenme* yeteneğini bu kadar önemser.<sup>4</sup> Bizler, gücünü fazla ciddiye alan, devamlı eylemde bulunan ve tepki veren, yaşamın değerinin ancak ısrar etmediğimizde, zorlayıp gerektirmediğimizde, arkadan itmeyle veya önden çekmeyle değil, sadece birlikte olmayla ortaya çıkacağının farkında olmayan bağımsız insanlarız. Matthew Arnold'ın dizlerinde söz ettiği şey budur:

Sadece – fakat nadiren –  
Sevgilinin eli elimize değdiğinde  
Koşuşturmadan ve ihtişamdandan yorgunken  
Bitmeyen saatlerde,  
Gözlerimiz başkasının gözlerinde açıkça okunurken,  
Dünyaya sağır kulağımız  
Sevilenin sesiyle okşanırken –  
Göğsümüze bir ok saplanır,  
Ve yitmiş bir nabız atmaya başlar yeniden;  
Gözler yuvalarında döner, ve kalp sessizce durur,  
Ve istediğimizi söyler, bileceğimizi biliriz.  
Yaşamının akışının farkına varır insan. <sup>5</sup>

Bundan dolayı, Harry Stack Sullivan insan gelişimindeki “ahbap” dönemini vurgulamıştır. Bu dönem sekiz ile on iki yaş arası, erkek ve kız çocuğun heteroseksüel işlevi başlamadan önceki birkaç yılı kapsar. Aynı cinsiyetten gerçekten hoşlanma dönemidir, erkek çocukların kollarnı birbirlerinin omzuna atarak okula yürüdüğü, kızarln birbirlerinden ayrılmadığı zamandır. Bir başkasını kendini önemsedığın kadar önemseme yetisinin başlangıcıdır. Sullivan’a göre bu “ahbap” deneyimi eksikse kişi daha sonra heteroseksüel olarak sevemez. Sullivan ayrıca çocuğun “ahbap” döneminden *önce* kimseyi sevemediğine, ve eğer bunu zorlarsa, birini sever gibi *yapabileceğine*, ama bunun bir numara olacağına inanıyordu. Bu inançların aşın biçimi kabul edilsin ya da edilmesin, anlamları her şekilde nettir.

Philianın önemine bir destek de Harry Harlow’un Hint maymunları üzerinde yaptığı deneylerden gelir.<sup>6</sup> Harlow’un, çocukluklarında arkadaşlık kurmalanna izin verilmeyen, kardeşlerle veya “arakadaşlar”la özgürce ve cinsellik dışı yollara oyun oynamayı hiç öğrenememiş maymunları, daha sonra yeterince cinsel işlevi olmayan maymunlardı. Akranlarla oyun dönemi, başka bir deyişle, daha sonra karşı cinse karşı yeterli cinsel çekimi ve tepkiyi öğrenmenin gerekli bir önkoşuludur. Makalesinde Harlow, “Primatların sosyalleşmesinde şefkatin öneminin, sevgi tek bir duygu olarak değil ancak bir dizi sevgi veya duygu sistemi olarak düşünülürse anlaşılacağına inanıyoruz” demektedir.

Telaşlı günümüzde, philia, insanların arkadaşlık için zamanının olduğu geçmiş dönemlerin bir tür kalıntısı ola-

rak saygı görür. işten toplantıya oradan geç bir akşam yemeğine oradan yatağa ve ertesi gün tekrar işe, kendimizi öyle bir koşuşturma içinde buluruz ki, philianın yaşamımıza katkısını kaçırırız. Veya onu yanlış bir biçimde eşcinsellikle bağdaştırırız; Amerikalı erkekler erkek arkadaşlığından, eşcinsellik işareti olmasın diye özellikle korkarlar. Ama en azından, philianın, ahbap döneminde kendimizi bulma ve kimlik geliştirmeye başlama için ne kadar önemli olduğunu anımsamalıyız.

Philianın da agapéye ihtiyacı vardır. Agapéyi ötekine duyulan saygı, hiçbir çıkar gözetmeksizin ötekinin iyiliğini isteme olarak tanımlamıştık; çıkarsız sevgidir, insanın Tanrı sevgisidir. Yeni Ahit'te çevrildiği şekliyle hayırsızlık kötü bir çeviridir, ancak içinde bencil olmayan verme ögesini barındırır. Ana kediye yavrularını savunduran, insana da bebeğin onun için ne yapabileceğini düşünmeksizin bir iç mekanizmayla bebeğini sevdiren doğanın biyolojik yönüyle bir benzeşimdir – ama özdeşim değildir.

Agapé her zaman tannıcılık oynama tehlikesini taşır. Fakat bu göze almamız gereken ve göze alabileceğimiz bir tehlikedir. Hiçbir insanın güdülerinin tamamıyla çıkarsız, herkesinin güdülerinin olsa olsa bu değişik sevgi türlerinin bir karışımı olduğunun farkındayız. Nasıl ki birinin beni tamamen ruhani, bedenime ilgi göstermeyen ve kadın ya da erkek olmamla ilgilenmeyen bir şekilde “sevmesini” istemezsem, beni *yalnızca* bedenim için sevmesini de istemem. Çocuklar yetişkinlerin bir şeyi “sadece iyiliğin için” yaptıklarını duyduklarında bunun yalan olduğunu sezerler, ve kimse sadece “ruhsal” olarak sevildiğini duymak istemez.

Yine de her tür sevgi, aldınışı önceden varsayar, çünkü bir şeyin önemli olduğunu iddia eder. Normal insan ilişkilerinde, her tür sevgide, ne kadar gizli olursa olsun diğer üçünden bir öge vardır.

## **AŞK, İRADE VE TOPLUM BİÇİMLERİ**

Aşk ve irade, toplum biçimleri içinde yaşanır. Bu biçimler, o dönem için geçerli mitler ve simgelerdir. Biçimler, toplumun canlılığının aktığı kanallardır. Yaratıcılık, canlılık ve biçim arasındaki mücadelenin sonudur. Bir sone yazmaya veya vezin ile şiir okumaya çalışmış herkesin farkında olduğu gibi, biçimler ideal olarak yaratıcılıktan bir şey eksiltmez, hatta ona bir şey katabilir. Günümüzdeki biçime karşı isyan bu noktayı tersiyle kanıtlar: Geçiş dönemimizde bazı yeni biçimleri arıyoruz, keşfediyoruz, bulmaya çalışıyoruz, deneylerle bulabildiklerimizi ortaya koyma mücadelesi veriyoruz. Duke Ellington beste yaptığı, trompetçinin çok yüksek notalara rahat basmadığını ama tromboncunun onlarda çok iyi olduğunu aklında tutması gerektiğini anlatır; ve bu tür engeller altında beste yapmaya dair “Sınırlı olmak iyidir” der. Sadece libido ve erosla değil, diğer sevgi biçimleriyle de öyle: Tam tatmin insanın ölümü demektir: Aşk aşıkların ölümüyle kendini bitirir. Yaratıcı güç için biçime gereksinim duymak yaratıcılığın doğasındadır; bu nedenle engelin işlevi olumludur.

Bu toplum biçimleri ilk olarak sanatçılar tarafından şekillendirilip sunulur. Bize görmeyi öğreten, bilincimizin genişlemesinin temelini atan sanatçıdır; herhangi bir dönemde bizde olmayan yeni deneyim boyutlarının yolunu gösterir. Bu nedenle bir sanat eserine bakmak bize kendi-

mizi tanıma deneyimi yaşatır. Rönesans diye bilinen o olağanüstü farkındalık doğuşunun öncüsü olan Giotto, doğayı yeni bir açıdan gördü, ilk kez kayaları ve ağaçları üç boyutlu bir alanda çizdi. Bu alan hep ordaydı ama Ortaçağ insanının iki boyutlu mozaiklerden yansıyan sonsuzlukla kurduğu dikey ilişkisiyle meşgul oluşu yüzünden görülüyordu. Giotto insan bilincini genişletti çünkü bakış açısı belirli bir noktada duran insanın bu açığı görebilmesine bağlıydı. Birey önemli değildi; ölçüt artık sonsuzluk değil, bireyin kendi deneyimi ve bakma yetisiydi. Giotto'nun sanatı yüzyıl sonra yeşerecek Rönesans bireyciliğinin habercisiydi.

Giotto tarafından resmedilen yeni alan görüşü, Magellan ve Kolomb'un insanın dünyasıyla ilişkisini değiştiren coğrafi okyanus ve kıta keşiflerinin, Galileo ve Kopernik'in insanın göklerle ilişkisini değiştiren gökbilim keşiflerinin temelini oluşturdu. Bu yeni alan keşifleri insanın benlik imajının kökten sarsılmasına neden oldu. insanın yeni dış alan boyutları keşfinden ve aynı şekilde zihni için yeni uzantı gereksinimlerinden doğan yalnızlıkla yüzleşen ilk çağ bizimki değildir. Bu dönemdeki psikolojik sarsıntı ve ruhsal yalnızlık, şair John Donne tarafından ifade edilmişti:

Ve özgürce itiraf eder insanlar bu dünyanın tükendiğini,  
Gezenlerde ve Gök kubbede  
Bu kadar çok yeni ararken; ...  
Her şey paramparça, uyum yok;  
Hepsi sadece gereç, ve hepsi Akraba:  
Prens, Uyruk, Baba, Oğul, her şey unutuldu,

Çünkü herkes sadece düşünür  
Anka olmayı ....” 7

Yalnızlık, filozof Leibnitz’in iletişim sağlayacak kapıların ve pencerelerin olmadığı ayrık monatlar öğretisinde de ifade edilir. Bilim adamı Pascal tarafından da:

İnsanın körlüğüne ve sefaletine baktıkça, tüm evrenin sağır olduğunu ve insanın ışıksız, kendi halinde, evrenin yanlış bir köşesine sapmuş gibi, onu kimin oraya koyduğunu, neden orada olduğunu ve ölünce ona ne olacağını bilmeyen, tüm bilgiden yoksun halini gördükçe, uyurken korku dolu ıssız bir adaya götürülmüş, uyandıığında nerede olduğunu bilmeyecek ve adayı terk edemeyecek bir insan olarak korkmaya başlıyorum.<sup>8</sup>

Tıpkı bu insanların boş hazneleri dolduracak yeni bilinç düzeyleri bulabildikleri gibi, günümüzde benzer bir değişim gereklidir.

Yüzyılımızın başında Cézanne, alanı yeni bir şekilde, açıyla değil kendiliğinden bir bütünlükle, alan biçiminin anlık kavranışıyla gördü ve çizdi. Alanın ölçüleri yerine alanda olmayı çizdi. Tuvallerindeki kayalara ve ağaçlara ve dağlara bakınca, kendimizi “bu dağ bu ağacın arkasında” derken bulmayız, onun yerine yakın ve uzağı, geçmişini ve şimdikiyi, bilinci ve bilinçdışını dünyayla ilişkimizin anlık bütünlüğüyle kapsadığı için mitsel olan anlık bütün tarafında kavranırız. Yakın zamanda Londra’da Cézanne’m yağlıboya tablolarından birine, *Le Lac d’Annecy*’ye (ki daha önce görmemiştim) bakarken, gerçekten de dağın aslın-

da yirmi mil ötede olmasına rağmen, fırça darbeleriyle dağ-  
ğı ağcın üzerine yerleştirdiğini fark ettiğimde şaşırılmışım.  
Cézanne'da biçimler, toplansınlar diye bölmelendirilme-  
miş parçalar değil, bizi kavrayan bir varlıktır. Aynı  
Cézanne'ın portreleri için de geçerlidir – kişi bize bir alnı,  
iki kulağı ve burnu olan bir surat olarak değil, bir varlık  
olarak sunulur. Bu varlığın güzelliği, kuralcılığa olan saf  
köleliğimizi yerle bir eder ve bize insanoğlu hakkında ger-  
çekçilikten daha fazla gerçek sunar. Önemli olan, *tablo bi-  
ze bir şey söyleyecekse resme katılımımızı gerektirdiğidir.*

Cézanne'da bu yeni boşluklar ve taşlar ve ağaçlar ve  
yüzler dünyasını görürüz. Bize *eski* mekanik dünyanın git-  
tiğini, boşluklarla dolu *yeni* bir dünyayı görmemiz ve ora-  
da yaşamamız gerektiğini söyler. Bu onun görünürde sıradan,  
masa üzerindeki elma ve şeftalilerinde bile açıktır.  
Ancak ağaç resimlerinde özellikle net ve güzeldir. Üniver-  
site yıllarımda, kampüsteki boylanna ve güçlerine hayran-  
lık duyduğum uzun karaağaçlar altında derse yürürdüm.  
Şimdi de Riverside Yolu'ndaki işyerime karaağaçlar atın-  
da yürüyorum. İkisinin arasında, Cézanne'ın karaağaç re-  
simlerini tüm mimari ihtişamlarıyla sevmesi öğrendim, ve  
şimdi her sabah gördüğüm – ya da yaşantıladığım – üniver-  
site kampüsündekinden tamamen farklıdır. Artık ağaç-  
lar, ağaçların gerçek ölçüleriyle ilgisi olmayan müzikal bir  
hareketin parçasıdır. Göğün üçgensel biçimleri onlara  
biçimlerini veren ağaç dalları kadar önemlidir; havadaki  
saf gücün ağaçların boyuyla hiç ilgisi yoktur, Hudson  
Nehri'nin gri maviliğini örten dalların çizgilerinden olu-  
şur.

Cézanne'ın gösterdiği yeni dünya, neden ve sonucu aş-



masıyla nitelenir. “A”, “B”yi, “B”, “C”yi doğurur şeklinde doğrusal bir ilişki yoktur; biçimlerin tüm yönleri aynı anda görüşümüz tarafından doğurulur – ya da hiç doğurulmaz. Bu günümüzde iradenin aldığı yeni biçimi gösterir. Resim mitseldir, kuralcı ve gerçekçi değildir; geçmiş, şimdi ve gelecek, bilinçli veya bilinçdışı, zaman tüm ulamları ona dahildir. Ve en önemlisi, onun dışında durursam resmi *göremem* bile; sadece ona *katılırsam* benimle iletişim kurar. Cézanne’ı, kayalannı doğru bir icra olarak gözlemleyerek değil, o kayalara yalnızca bedenim ve hislerim ve dünya algılarım sayesinde benimle konuşan biçim yapıları olarak bakarsam görebilirim. Duygudaşı olmam gereken dünya budur. Yaşamımın üzerine kurulu olduğu temel biçimler evreninde kendimi ona vermeliyim. Bu resimlerin bilincime sunduğu sorunlar bunlardır.

Peki kendimi Cézanne’ın yeni biçimler ve alanlar yörüngesine kaybedersen kendimi yeniden bulup bulmayacağımı nasıl bileyim? Bu soru çoğu insanın modern sanata duyduğu kızgın, akıldışı ve şiddetli karşıtlığın büyük bir kısmını açıklar; modern sanat eski dünyalannı yok *eder*, bu yüzden nefret edilmelidir. Dünyayı eski şekliyle göremeyeceklerdir, yaşamı eski şekliyle yaşantılayamayacaklardır; eski bilinç bir kere parçalandı mı, onu yeniden birleştirme ihtimali yoktur. Burjuva Cézanne’ın üzerinde yaşamın güvende görünebileceği güçlü, sağlam biçimler yaratır görünmesine karşın, resimlerinde tamamen farklı bir dilin olduğunu görememe tuzağına düşmemeliyiz. Van Gogh’u birkaç yıl öncesinde psikoza sürükleyen ve Nietzsche’nin mücadele ettiği ve ona pahalıya patlayan bilinç derecesi budur.

Cézanne'ın eserleri, Bacon'dan beri modern insanın doğayla ilişkisini niteleyen ve bizi felaketin eşiğine sürükleyen "böl ve yönet" parçalayışının zıttıydı. Cézanne'da dünyayı anlık, kendiliğinden bir bütünlük olarak isteyebilip sevebileceğimiz, ve bu şekilde istemek ve sevmek zorunda olduğumuz gerektiği ifadesi vardır. Cézanne'da ve ona yakın sanatçılarda, yüzleşmemiz gereken yeni durumlarda bize gerekecek aşk ve irade için yeterli olan yeni bir mit ve simge dili vardır.

Sanatın hangi türü olursa olsun, sanatçının tutkusu, dünyasıyla ilişkisinde önemli bulduğu bilinçaltı ve bilinçdışı deneyimlerini iletmeğdir. "iletmek" "toplanmak" ile ilgilidir\*, ve sırasıyla her ikisi de diğer insanlarla ortaklığı ve topluluğu yaşantılama yollarıdır.

Dünyayı anlık, kendiliğinden bir bütünlük olarak sever ve isteriz. *irademizi* dünyada gösteririz, karanımızla, emrimizle, seçimimizle onu yaratırız; onu *aşkla* severiz, ona şefkat gösteririz, enerji veririz, onu şekillendirdikçe ve değiştirdikçe ona bizi sevme ve değiştirme gücü kazanırız. Kişinin dünyasıyla tam olarak ilişkide olması budur. Onu sevmemizden veya istememizden *önce* dünya yoktu demiyorum; bu soru yalnızca varsayımlara dayanarak yanıtlanır ve yaradılıştan gerçekçi bir Orta-Batı Amerikalı olarak, var olduğunu varsayıyorum. Fakat onun üzerinde bir etkim olmadığından benim için hiçbir gerçekliği, benimle hiçbir ilişkisi yoktur; bir rüyada gibi, hayal meyal, geçerli bir temas olmaksızın hareket ederim. Kişi bunu aklından çıkarabilir – metroyla giderken New Yorkluların

\* Ç.N. İngilizcede iletmek, iletişim kurmak anlamına gelen "communicate" ile toplanmak, topluluk anlamına gelen "commune" sözcüğü aynı kökten gelir.

yaptığı gibi – veya onu görmeyi, onu yaratmayı seçebilir. Bu anlamda, Cézanne’ın sanatına veya Chartres Katedrali’ne bizi harekete geçirme gücü veririz.

En azından şimdilik geri dönmemiz gereken kişisel yaşamlarımız söz konusu olduğunda bu ne anlama gelir? Bilincimizin küçük evreni, büyük evrenin *bilindiği* yerdedir. Kendisinin ve dünyasının bilincinde olmak, insanın korkutucu neşesi, nimeti ve lanetidir.

Çünkü bilinç, öteki türlü saçma olacak eylemlerimizdeki anlamı yakalar. Her şeyi dolduran eros, gücünün bir gün bizim olacağı vaadiyle bizi kendine çağırır. Daimonik – aynı zamanda yaratıcı gücümüz olan o kızdıran ses – bu daimonik deneyimleri sonlandırmazsak ve ne olduğumuzun ve yaşamın ne olduğunun değerini bilerek onları kabullenirsek bizi yaşama doğru götürür. Benliğin derin farkındalığını içeren amaçlılık, bilinç tarafından yakalanan anlamı eyleme dönüştürme yolumuzdur.

Geçmiş çağların bilincinin ve onların bize bıraktıkları bilgeliğin zirvesinde dururuz. Tarih – her çağın bir sonrakine miras bıraktığı geçmişin o seçkin hazine dairesi – geleceği kucaklayabilmemiz için bizi şimdide biçimlendirir. İçgörülerimiz, zihnimizin kenarında oyun oynayan yeni biçimler, bizi hep istesek de istemesek de tuhaf ve şaşırtıcı topraklara bastığımız bakir ülkelere götürüyorsa, ne olmuş? Tek çıkış yolu ileriye doğrudur ve seçeneğimiz ondan ürkmek veya onu onaylamaktır.

Çünkü her aşk ve irade eylemi – uzun vadede her ikisi de, gerçek olan her eylemde mevcuttur – aynı anda hem kendimizi hem dünyamızı şekillendiririz. Geleceği kucaklamanın anlamı budur.

# NOTLAR

## 1 / GİRİŞ: ŞİZOID DÜNYAMIZ

1 Carl Oglesby, Jack Newfield'in *Prophetic Minority* adlı eserinde, (New York, New American Library, 1966), sayfa 19.

2 Leslie Farber, *The Ways of the Will* (New York, Basic Books, 1965), sayfa 48.

3 Anthony Storr, *Human Agression* (New York, Atheneum, 1968), sayfa 85.

4 Aynı yapıt.

5 Aynı yapıt, sayfa 88.

6 Kişisel iletişim.

7 Kenneth Keniston benzer bir noktayı, yani, günümüzün sorunlarının aptalların ve uysalların üzerine değil, zekilerin üzerine yıkıldığını gözlemlemiştir. "Bir psiko-sosyal menegenede kaçınılmaz bir şekilde sıkışmışlık duygusu, en çok toplumlarının karmaşıklığını en iyi anlayan ve bu nedenle toplumun geleceğini zekice planlayabilecek erkekler ve kadınlar için felç edicidir." *The Uncommitted: Alienated Youth in American Society*, (New York, Harcourt, Brace & World, 1960).

8 Sir Herbert Read, *Icon and Idea: The Function of Art in the Development of Human Consciousness* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1955).

9 Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense* (Evanston, II-L., Northwestern University Press, 1964), sayfa 21.

10 Aynı yapıt.

11 Aiskhylos, *Agamemnon*, *The Complete Greek Tragedies*'den, editörler David Grene ve Richmond Lattimore (Chicago, University of Chicago Press, 1953), sayfa 71.

12 Aynı yapıt, sayfa 70.

13 Pornografi ve cinselliğin diğer yönlerinin, Steven Marcus'un

*The Other Victorians* (New York, Basic Books, 1964), adlı kitabında gösterdiği gibi, Viktorya döneminde de olması savımı çürütmez. Böylesine bölmelere ayrılmış bir toplumda, yaşamsal dürtüleri engellemeyle orantılı olarak yeraltında ortadan kalkan bir bastırma her zaman olacaktır.

14 *The Meaning of Anxiety*, (New York, Ronald Press, 1950), adıyla yayınlandı.

15 Bakınız, May, *The Meaning of Anxiety*, sayfa 6-7.

16 İş ve başanyı önemseyen Horatio Alger değerlerinin ölümünü en açık biçimde haber veren ve pek çoğumuzun bireysel kimlik ve önem duygusunu aldığı tiyatro oyunu, Arthur Miller'ın 1949'da yayınlanan "Satıcının Ölümü"dür. Miller'ın deyişiyle, Willy Loman'ın temel sıkıntısı, "kim olduğunu hiçbir zaman bilmemesi"ydi.

17 J. H. van den Berg, *The Changing Nature of Man, A Historical Psychology*'ye giriş (New York, W. W. Norton & Co., 1961).

18 Bakınız David Shapiro, "Neurotic Styles" (New York, Basic Books, 1965), sayfa 23.

19 P. H. Johnson, *On Iniquity: Reflections Arising out of the Moors Murder Trial* (New York, Scribners).

20 Rollo May, *Man's Search for Himself* (New York, W. W. Norton & Co., 1953), sayfa 14. Bana yeni ve kendine özgü bir biçimde ortaya çıkmış gibi görünen sorunu adlandırırken başlangıçta kullandığım "boşluk" terimi çok iyi seçilmiş bir terim değildir. Bunu, kayıtsızlıkla bağlaşıklık bir durum anlamında kullandım.

21 Aynı yapıt, sayfa 24.

22 Aynı yapıt.

23 Aynı yapıt, sayfa 24-25.

24 Aynı yapıt, p. 25.

25 The New York Times, 27 Mart, 1964.

26 Aynı yapıt, 16 Nisan, 1964.

27 Aynı yapıt, 6 Mayıs, 1964.

28 Keniston, *The Uncommitted* adlı eserinde, bu kuralsızlıktan söz ederken, "Çağımız bizde yeterli isteklilik uyandırmaz. Sanayileşmiş Batı'da ve giderek diğer bağımsız ülkelerde, gayret eksikliği var; onun yerine insanlar, birbirlerinden, sosyal düzen, işlerinden, oyunlarından ve romantikleşmiş geçmişteki yaşamlarına düzen, anlam ve tutarlılık kazandıran kahramanlarından ve değerlerinden ne kadar çok uzaklaştıklarından söz ediyorlar" diye yazmıştır.

29 James H. Billington, "The Humanistic Heartbeat Has Failed," *Life Magazine*, sayfa 32.

30 Aynı yapıt.

31 Aynı yapıt.

32 Dr. Karl Menninger, "halk kayıtsızlığı kendi başına bir saldırganlık göstergesidir" der. Düzeltici Tıp Birliği'nin (Medical Correctional Association) şiddet konulu konferansı, *The New York Times*, 12 Nisan, 1964.

33 Toplumumuzun dokunmaya duyduğu büyük gereksinim ve onun yasaklanması için baş gösteren isyan, Esalen'den. yan odadaki grup terapiye kadar, dokunma terapisinin tüm biçimlerinin gelişiminde görülmüştür. Bunlar gereksinimi gerektiği gibi yansıtırlar, fakat düşünsellik karşıtı eğilimleri ve düzeltici olduğunu ileri sürdükleri önleme dair gösterişli hedefleriyle bir yanlış içindedirler. Bunun toplumun tümünde değişmesi gereken, insanın tümünü kapsayan daha derin bir boyutta değişmesi gereken bir yan olduğunu görmemeleriyle de yanlış yapmaktadırlar.

34 Harry Stack Sullivan, *The Psychiatric Interview* (New York, W. W. Norton & Co., 1954), sayfa 184.

35 Bruno Bettelheim, *The Informed Heart* (Glencoe, Ill., The Free Press, 1960), sayfa 20-21.

36 Arthur J. Brodbeck, "Placing Aesthetic Developments in Social Context: A Program of Value Analysis," *Journal of Social*

*Issues*, Ocak, 1964, sayfa 17.

## 2 / SEKS VE AŞK PARADOKSLARI

1 William James, "Principles of Psychology" (New York, Dover Publications, 1950; ilk basımı Henry Holt tarafından 1890), II, sayfa 439.

2 *Atlas*, Kasım 1965, sayfa 302. *The Times Literary Supplement*'tan yeniden basım, Londra.

3 Aynı yapıt.

4 Howard Taubman, "Is Sex Kaput?" *The New York Times*, 2. bölüm, 17 Ocak, 1965.

5 Leon Edel, "Sex and the Novel" *The New York Times*, 7 bölüm, I. parça, 1 Kasım, 1964.

6 Aynı yapıt.

7 Bakınız Taubman.

8 John L. Schimel, "Ideology and Sexual Practices," *Sexual Behavior and the Law*, editör Ralph Slovenko (Springfield, Ill., Charles C. Thomas, 1965), sayfa 195-197.

9 Bazen bir kadın hastam, bana bir erkeğin kendisini nasıl baştan çıkarmaya çalıştığını betimlerken, adamın ne kadar becerikli bir aşık olduğundan söz ettiğini ve onu tatmin edeceğine dair söz verdiğini anlatır. (Mozart'ın Don Giovanni'sinin böyle bir iddia öne sürdüğünü düşünün!) İnsan doğasına haksızlık etmezsek, anımsadığım kadarıyla, kadının "faturayı baştan çıkartması" erkeğin başarı şansını suya düşürmüştür.

10 On altıncı ve on yedinci yüzyılların gerçek Püritenlerinin, günümüzdeki bozulmuş püritenlerden farklı bir tür oldukları bir çok kaynakta görülebilir. Roland H. Bainton, "Hıristiyanlık Seks, Aşk ve Evlilik Hakkında Ne Der" (What Christianity Says About Sex, Love and Marriage; New York, Reflection Books, Association Press, 1950) adlı kitabının "Püritenlik ve Modern Dönem" (Puritanism and the Modern Period) adlı bölümünde şöyle yazar: "Kan koca arasındaki ilişkide Püriten ideal 'sevecen bir saygınlık' sözcükleri ile özetlenmişti." Ayrıca Thomas

Hooker'dan bir alıntı yapar: "Sevdiği kansına karşı kalbi dolu olan erkek, geceleri onu rüyasında görür, uyandığında gözünde ve aklında o vardır, masaya oturduğunda onu düşünür, gezerken onunla yürür, vardığı her yerde onunla görüşür." Ronald Mus-hat Frye, "Evlilik İçi Aşk Üzerine Klasik Püritenlik Öğretileri" (The Teachings of Classical Puritanism on Conjugal Love) *Rö-nesans'tan İncelemeler, II* (Studies from the Renaissance, II, 1955), adlı düşünce dolu makalesinde, klasik Püritenliğin evlilikteki cinsel yaşamı "akıl, sadakat, adalet ve saflık temelinde kurulmuş" "mutluluğun tacı" olarak insanların kafasına yerleş-tirmeye çalıştığına dair kanıtlar sunar (sayfa 149). "On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, İngiltere'deki evlilik içi aşk üzerine da-ha geniş görüşlü eğitimin büyük oranda, İngiliz Protestanlığı dahilindeki "Püriten" olarak adlandırılmış partinin çalışmaların-dan kaynaklandığına" inanır (sayfa 149). Püritenler, şehvete ve evlilik dışı cinsel eylemlere karşıydılar, fakat evlilikte cinselli-ğin önemine ve bunu yaşamları boyunca canlı tutmanın bütün insanların görevi olduğuna inanıyorlardı. Evlilikte bütün zevk-lerden din uğruna vazgeçme düşüncesi onlara daha sonraları bir kaşıklık sonucu mal edilmişti. Frye şöyle der: "Püriten ve di-ğer Protestan yazarların on altıncı ve on yedinci yüzyılda yazdık-larını genişlemesine inceledikten sonra, Püritenlerin din uğruna her zevkten vazgeçme 'kusursuzluğuna' karşı olduklarına dışın-da hiçbir şey bulamadım." (sayfa 152)

Bunu anlamak için, New England'da Püritenler tarafından inşa edilmiş kiliselere ve Püriten mirasa dikkatlice bakmak, bu bü-yük zarafetten ve saygınlıktan, onların yaşama ne kadar büyük bir tutkuyla bağlı olduklarını çıkarmak mümkündür. Püritenler-de, günümüzdeki tutkuyu dışavurma ve her yere yaymaya kar-şıt olarak tutkuyla gerçekten yaşamayı sağlayan denetimli tut-kunun verdiği bir saygınlık vardı. Püritenliğin, günümüzdeki modern laik tavırlara doğru kötüye gidişine şu üç eğilimin bir-leşimi neden olmuştur: Sanayileşme, Viktorya dönemi duygu



bölmelenmesi ve bütün dini tavırların laikleştirilmesi. Bunlardan birincisi, özgül bir mekanik model ortaya koydu; ikincisi, Freud'un çok güzel çözümlendiği duygusal sahtekarlığı getirdi; üçüncüsü ise, dinin derinlik boyutlarını alıp götürdü ve kişinin, sigara içme, içki içme, yukanda saldırdığımız seksin yüzeysel biçimi gibi durumlarda nasıl "davranması" gerektiğini sorun haline getirdi. (Bu dönemin karı koca arasındaki tatlı dilli aşk mektuplarını görmek için, John Adams'ın, Page Smith tarafından yazılmış, iki ciltli yaşam öyküsüne ve ayrıca da, Perry Miller'ın Püritenler hakkındaki yazılarına bakın.)

11 Bu formüllendirmeyi bana ilk gösteren Dr. Ludwig Lefebvre'dir.

12 *Atlas*, Kasım, 1965, sayfa 302.

13 Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist* (New York, Viking Press, 1959), alıntı yapılan yer James A. Knight'ın "Calvinism and Psychoanalysis: A Comparative Study;" *Pastoral Psychology*, Aralık, 1963, sayfa 10.

14 Knight, sayfa 11.

15 Marcus'un *Diğer Viktoryanlar (The Other Victorians)*, sayfa 146-147 ile karşılaştırın. Freud'un mektubu şöyle devam eder: "Yaşayış biçimimiz, en berbat yoksulluktan korunduğumuzu ve kendimizi toplumsal kötülüklerden kurtarma yeteneğimizin olduğunu varsayar. Yoksullar, emekçiler, kalın derileri ve uysallıkları olmasa yaşayamazlardı. Diğer zevkler onları beklemediğine göre şu anki zevklerini niçin küçümsesinler? Yoksullar bizim gibi davranabilmek için fazla çaresiz, fazla korunmasızdırlar. Tüm ölçülülüğü hiçe sayarak kendilerini arzularının esiri yapan insanları görünce, bunun, bütün vergilerin, salgınların, hastalıkların ve toplumsal kurumların kötülüklerinin aciz hedefleri olmasının telafisi olduğunu düşünüyorum."

16 Paul Tillich'in, Amerikan Varoluşçu Psikoloji ve Psikiyatri Derneği'nin (American Association of Existential Psychology and Psychiatry) konferansında Şubat 1962'de verdiği, "Psikana-

liz ve Varoluşçuluk” (“Psychoanalysis and Existentialism”) adlı konuşmasından.

17 Schimel, sayfa 198.

18 Leopold Caligor ve Rollo May, *Dreams and Symbols* (New York, Basic Books, 1968), sayfa 108n, bugünkü hastaların da, bütünüyle, rüyalarında baş ve cinsel organlarla meşgul olduklarını fakat kalbi hep dışında bıraktıkları şeklindeki görüşü doğrular.

19 *Playboy*, Nisan, 1957.

20 Önemli yazarlar tarafından yazılmış bu makaleler ön yargılı olabilir, tıpkı Timothy Leary'nin, *Playboy*'un reklamlarında genişçe kullandığı, LSD'nin bir kadına “yüz orgazm” yaşatabileceğini ve “son birleşmeyi kapsamayan bir LSD seansının eksiksiz olamayacağı”ni söyleyen röportaj gibi. Aslında, LSD, cinsel işlevleri geçici bir süre için “söndürür”. Bu röportaj, hem LSD hem de cinsellik konusunda uzman olan Dr. R. E. L. Masters'in yanıtına ilham vermiştir: “LSD hakkındaki bu tür iddialar sadece yanlış değil, aynı zamanda tehlikelidir. (...) Bazı çok ender durumlar, hiç kuşkusuz iddiaların bir bölümünü destekleyebilir; fakat burada, istisnaları değil de kuralları tanımladığını söylüyor ki bu tamamıyla yanlıştır” (özel olarak teksirle çoğaltılıp dağıtılan mektup).

21 “*Playboy's Doctrine of the Male,*”- *Christianity and Crisis*, XXI/6, Nisan 17, 1961.

22 Michigan Eyalet Üniversitesi, Şubat 1969'da cinsellik üzerine sempozyumda tartışma.

23 Aynı yapıt.

24 Gerald Sykes, *The Cool Millenium* (New York, 1967).

25 Essex İlçesi Madde Bağımlılığı Konseyi (Essex County Council on Drug Addiction) başkanı Dr. Sylvia Hertz'in, New York Times'da 26 Kasım, 1967'de haber yapılan, New York/New Jersey bölgesinde üç üniversite kampüsünde öğrenciler üzerinde bir araştırmaya göre, “uyuşturucu kullanımı o denli yaygınlaş-

mıştır ki, cinselliği ikinci sıraya atmıştır”.

Seks kişinin başkaldırıyla bireyselliğini kanıtlama alanı olarak gücünü yitirdiğçe ve yeni sınır olarak uyuşturucu kullanımıyla birleşince, her ikisi de şiddet eylemlerine olan meşguliyetle ilgili hale gelmiştir. Seksi topluma karşı ayaklanma aracı olarak kullanmak adına şurada burada çağdışı çabalar ortaya çıkmıştır. Kaliforniya’da bir üniversiteye konuşma yapmak için gittiğimde, kampüste şoförlüğümü yapan öğrenci, okulda adının da belirttiği gibi “sınırsız seks”e adanmış bir topluluk olduğunu söyledi. Kaliforniya’da seks sınırlayan birilerini görmediğimi söyledim, o halde bu topluluk ne yapıyordu? Bana bir önceki hafta tüm üyelerin (ki bunlar altı ya da yedi öğrenciydi) öğle saatinde soyunup çınlıçplak bir şekilde kampüsün ortasındaki süs havuzuna atladıkları şeklinde yanıt verdi. Sonra şehir polisi gelip onları nezarethaneye sürüklemiş. Buna tepkim, eğer tutuklamak istedilerse bunu başarmak için iyi bir yöntem bulmuşlar şeklindeydi, ancak bu deneyimin seksle ne ilgisi olduğunu bir türlü anlayamadım.

26 Marshall McLuhan ve George G. Leonard, “Seksın Geleceği” (“The Future of Sex”) *Look Magazine*, 25 Temmuz, 1967, sayfa 58. Bu makale cinsellik konusundaki kamuoyu yoklamaları ile ilgili önemli bir konuya parmak basar: “Anketi yapanlar cinsel ilişki sıklığının büyük ölçüde artmadığını göstererek gençler arasında cinsel devrim olmadığını ‘kanıtlarken’ meselenin esasını kaçınıyorlar. İlişki sıklığı sekse yönelik tavırlara, seksle ilgili duygulara ve seksin kullanımına, özellikle kadın ve erkek rolleri konusunda yapılmış gerçek bir devrim *nedeniyle* gelecekte gerçekten azalabilir.” (sayfa 57).

27 Antropolog olmadığımndan, bu konuda Ashley Montague’ye başvurduğum. Bu yargı bana sözlü olarak iletildi.

28 McLuhan ve Leonard, sayfa 58. Sözcükler McLuhan ve Leonard tarafından italikleştirilmiştir.

29 Eleanor Garth, “The A-sexual Society,” Demokratik Kurum-

lan Araştırma Merkezi, *Merkez Günlüğü* (Center Diary, Center for the Study of Democratic Institutions) tarafından yayınlamış. Sayı 15, Kasım-Aralık, 1966, sayfa 43.

30 Aynı yapıt.

31 Aynı yapıt.

### 3 / EROSUN SEKSLE ÇATIŞMASI

1 U. S. Department of Health Statistics, Medical World News, Mart, 1967, sayfa 64-68. Bu raporlar bize, cinsel hastalıkların ergenler arsında her yıl yüzde 4 oranında arttığı konusunda bilgi verir. Bu artışın nedenleri gayri meşru gebeliğin nedenlerinden farklı olabilir, ama savımı yine de destekler. İkinci istatistik –bu oranın, geçen yılın her on beş kişiden biri oranından yüksek olduğu– Teamsters Joint Council 16’nın, The New York Times’da Temmuz 1, 1968’de yayımlanan bir raporundan alınmıştır.

2 Kenneth Clark, *Dark Ghetto: A Study in the Effect of Powerlessness* (New York Harper and Row 1965). Bu parça, kitabın *Psychoogy Today*, 1/5, Eylül, 1967, sayfa 38’de alıntı yapılan bölümlerindendir.

3 Aynı durum, bebek sahibi olabilme simgelerinin, aydınlanmış hemşire ve doktorların doğum kontrolü yayma çabalannı bozguna uğratacak kadar güçlü olan Güney Amerika yerlileri için de geçerlidir. Kadın rahatlıkta başka çocuk *istemediğini* itiraf edecektir, fakat “koca” – genellikle resmi nikahsız – yılda bir bebek sahibi olamamışsa, bunu *maçoluğuna* sürülmüş bir leke sayar, ve böylece, iktidannı onunla kanıtlayamadığı için kansını bırakıp bir başkasına gider.

4 T. S. Eliot, “The Hollow Men,” *Collected Poems* (New York, Harcourt, Brace & Company, 1934), sayfa 101.

5 *Tatlı Hayat* (La Dolce Vita) filmindeki ilgi çekici şey içindeki seks değil, herkes seksi hissederken ve bunu sergilerken, hiç kimsenin bir diğerini *duyamıyor* olmasıdır. Helikopter gürültüsünün erkeklerin kadınlara bağışını bastırduğu ilk sahnedен, akıntının öteki yönündeki kızı duymaya çabalayan kahramanın

okyanus dalgaları yüzünden kızı bir türlü duyamadığı son sahneye kadar hiç kimse birbirini duymaz. Kalede, yankılarla iletişim kuran adam ve kadın birbirlerine duydukları gerçek sevgiyi tam açıklayacaklarken, kadın adamın sesini diğer odadan duyamaz ve hemen yanından tesadüfen geçen biriyle yaşadığı gelişigüzel cinsel heyecanla kendini uyuşturur. İnsanlıktan uzaklaştran şey ise ilişkisiz sözde duygudur; ve seks kişinin bu insanlıktan uzaklaşmada yaşadığı dehşeti gizlemek için en halihazırda uyuşturucudur.

6 Joseph Campbell, *Occidental Mythology*, vol. III *The Masks of God* (New York Viking Press 1964), sayfa 235.

7 *Webster's Collegiate Dictionary*, 3rd ed. (Springfield, Massachusetts, G. & C. Merriam Company).

8 *Webster's Third New International Dictionary* (Springfield, Massachusetts, G. & C. Merriam Company, 1961).

9 Platon'un aslında oğlancılıktan, erkeğin oğlan sevgisinden bahsettiği ve Yunanlıların homoseksüelliğe heteroseksüellikten daha fazla değer verdiği iddiasına yanıtım, bahsedilen sevgi biçimi ne olursa olsun erosun aynı özellikleri taşıdığıdır. Bunun Platon'un sevgi anlayışını küçülttüğüne inanmıyorum. Ayrıca, Profesör Morgan "Sokrates'in oğlanı olmadığına dair kanıt vardır," diye yazar. "Platon'un öyle olduğuna dair inandırıcı kanıt da yoktur. Bana göre bu mesele sadece Atina kültür tarihçilerini ilgilendirir. Platon'un felsefi sevgi yorumları tamamen homoseksüellik ve heteroseksüellik sorunun dışındadır... Platon bugün yaşıyor olsaydı, dili büyük olasılıkla değişen toplumsal alışkanlıkları yansıttı, fakat bu konuda köklü bir düzeltme gerektirmezdi... Her iki kültürel ortamda da, sadece hayvani açlıklarla deliye dönmüş, ve sadece hayvani bir biçimde tatmin olabilen insan, uygun olarak ve aynı şekilde hayvanca, aptalca, çocukça ve insandan aşağı bir varlık olmakla suçlanır; Platon'un sunduğu sevgi bugüne dek olduğu kadarki sağlamlığıyla durabilmektedir". Douglas N. Morgan. *Love: Plato, the Bible and Freud*

- (Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1964), sayfa 44-45.
- 10 W. H. Auden, ed., *The Portable Greek Reader* (New York, Viking Press, 1948), sayfa 487-
- 11 Aynı yapıt, sayfa 493.
- 12 Aynı yapıt, sayfa 493-494.
- 13 Aynı yapıt, sayfa 495.
- 14 Bu erosun birleştirici işlevine uyar; din [religion] sözcüğü (*re-ligio*) bir araya getirme anlamındadır.
- 15 Albert Camus, *The Myth of Sisyphus* (New York, Alfred A. Knopf, 1955), sayfa 123.
- 16 Freud'un seksî ve aşkı sıradanlaştırma arzusu kesinlikle yoktu. Yaşamın cinsel temeline yapmış olduğu vurgunun peşine toplumumuzun nasıl bir hınçla düştüğünü, gerçekten de *olmayana ergiye* taşındığını şaşkınlıkla izlerdi. Seksi, Freud'un en çok korumak istediği şeyi – cinsel aşkın amaçlılığını ve insan deneyiminin psikolojik takımıydındaki geniş önemini – atlayarak tanımlayan Kinsey ve Masters'dansa öğrenirdi. Freud her ne kadar “ersuyu keselerinin dolması ve boşalması” gibi fizikselci sözler kullanmış olsa da, seks görüşünde her zaman bir *büyük muamma* anlayışı, Schopenhauer'in dediği “cinsel tutku yaşama iradesinin özüdür” anlayışı vardı.
- 17 Morgan, sayfa 136.
- 18 Aynı yapıt, sayfa 136.
- 19 Sigmund Freud, “On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love” (1912), *Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çeviri ve düzenleme James Strachey (London, Hogarth Press 1961), XI, sayfa 187-188.
- 20 Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (1920), *Standard Edition* (London, Hogarth Press 1955), XVIII sayfa 7.
- 21 Aynı yapıt, sayfa 35. Bu cümleleri Freud'un kendisi italik yazmıştır.
- 22 Aynı yapıt, sayfa 38.

23 Hem Freudyenler, hem de Horney ve kültür okulundan diğerlerinin ateşlice saldırdığı ve reddettiği ölüm içgüdüsu kuramının esasını tartışmak amacımız dahilinde değildir. Sadece başka yerde de söylediğim, kuramın biyolojik açıdan ya da “içgüdü”nün sözlükteki karşılığıyla bir anlamı olmasa da, insan yaşamının trajik doğasını anlatan bir mit olarak büyük anlam taşıdığını yineleyebilirim. Freud’un sesi burada, Ecclesiastes’in, Nietzsche’nin, Schopenhauer’ın ve çağlar boyunca doğadaki amansız kişilik *Ananke*’ye, ya da Zorunluluk’a duydukları derin saygıyla güdülenmiş tüm düşünürlerin çizgisindedir.

24 Morgan, sayfa 144.

25 Sigmund Freud *The Ego and the Id* (1923), *Standard Edition* (London, Hogarth Press, 1961), XIX, sayfa 47. (New York, W. W. Norton & Co., Norton Library, 1962, sayfa 37.)

26 Aynı yapıt, (Norton Library, sayfa 36)

27 Aynı yapıt, sayfa 47. (Norton Library, sayfa 37.) (Sırası gelmişken, Freud’un erkek arıyla peygamberdevesinin çiftleşme sonrası öldüğünden bahsettiği, ve bunu tatminden sonra ölümü örneklemek için kullandığı yer de burasıdır.)

28 Örneğin, Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (New York, Basic Books 1957), III sayfa 276: “Amaç, Freud’un Nirvana ilkesi ve en son olarak da ölüm içgüdüsuyle özdeşleştirdiği Fechner’in durağanlık ilkesiyle, termodinamiğin ikinci yasası arasında bir ilişki kurmaktır. Bu fesat yasa, tüm iyimserlerin korkulu rüyası, kelimenin tam anlamıyla, ısı miktarı bölü derece örneğindeki gibi, yalnızca matematik diliyle açıklanabilir; dağınıt yasına göre *kendi kendine yeten bir sistemde* bu sayı zamanla artar. Fakat bu, doğada, ya da en azından, ünlü fizikçi Schrödinger’in ısrar ettiği gibi, negatif dağınıt elde etmeden enerji alan hiçbir yaşayan canlıda karşılaşılacak varsayımsal bir kapalı sistem için doğrudur.

29 Morgan, sayfa 173.

30 Aynı yapıt.

31 Aynı yapıt, sayfa 165.

32 Aynı yapıt.

33 Aynı yapıt, sayfa 164.

34 Aynı yapıt, sayfa 165.

35 Aynı yapıt.

36 Profesör Morgan sayfa 174'te, Freud'un klasikleri çok iyi bildiği halde böyle bir hatayı yapabilmesine duyduğu şaşkınlığı ifade eder. Yalnızca görüneni söyleyebiliriz: Herhangi bir toplumda, gerçekliği kendi tercihlerimiz gözlüğünden görme baskısı o kadar fazladır ki, geçmişi kendi eğilimlerimizle yorumlamaya meyilliyizdir; bu da Freud'un on dokuzuncu yüzyılı kültüründe Helmoltz fiziğiydi. "*Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'sinde Freud, büyük bir hata daha işleyerek, Atina aşkına dair bir yanlış kamıyı anlaşılabilir bir biçimde ağızdan geçirir: 'Eski çağlardaki erotik aşkla bizim erotik aşkımızın arasında en dikkat çeken fark, eskiler vurguyu içgüdülere verirken bizim içgüdünün nesnesini vurgulamamız. Eskiler içgüdüyü göklere çıkarmış ve onun adına daha bayağı bir nesneye hürmet etmeyi göze almışlarken, biz içgüdüsel eylemin kendisinden iğrendik ve nesnenin yalnızca erdemlerine dayanarak bahaneler bulduk.' [Standard Edition, VII, sayfa 149, n. 1.] Eğer "eskiler" derken Platon'u anlıyorsak; böylesine büyük bir yanlış yorumlamayı Freud'a yakıştıramamak zor olur. Platon'a göre aşkın devingenliği tüm değerini esas nesnesinden alır; "bayağı nesnelere" aşk için değil, esas olarak ve uygun bir biçimde sevilen nesneyi, sınırlı ölçüde ortaya çıkardıkları için hürmet edilirdi. Freud burada, Platon hakkında olduğu kadar psikanaliz hakkında da hatalı gibi gözüküyor."

37 Abraham Maslow pek çok yazısında bu konuya değinmiştir.

38 Paul Tillich, *Love, Power and Justice* (New York, Oxford University Press 1954), sayfa 22.

39 Helene A Guerber, *Myths of Greece and Rome* (Londra, British Book Centre, 1907), sayfa 86.



40 "Eros," *Encyclopaedia Britannica*, vol. VIII (1947), sayfa 695;

41 Rollo May'in, Vance Packard'ın *The Sexual Wilderness: The Contemporary Upheaval in Male-Female Relationships* (New York David McKay Company, 1968) adlı kitabı hakkında yaptığı, *New York Times Book Review*, Ekim 13, 1968'de yayımlanan eleştirisi : "Packard burada J. D. Unwin'in geniş kapsamlı, ancak neredeyse unutulmuş 'Seks ve Kültür' ['Sex and Culture'] (1936) adlı 80 uygarlaşmamış toplum ve tarihsel olarak gelişmiş birkaç kültür hakkındaki incelemesinden alıntı yapar. Unwin, bazı toplumların cinsel hoşgörülerıyla, uygarlığı geliştirme çabaları arasındaki ilişkiyi bulmaya çalışıyordu. 'İkel toplumların kültürel yükselişiyile, evlilik dışı cinsel fırsatlara koydukları sınır miktarı arasında yakından bir ilişki olduğu' sonucuna vardı. Unwin'in incelediği uygar toplumların hemen hemen tümü – Babilliler, Atinalılar, Romalılar, Anglo-Saksonlar ve İngilizler – tarihi kariyerlerine "mutlak tekeşlilik durumu"nda başladılar. Tek istisna, belirli bir dini yapınının çokeşliliği desteklediği Moor Tarikatı'ydı. 'Herhangi bir insan toplumu' diye yazar Unwin 'ya büyük çaba göstermeyi ya da cinsel özgürlüğü seçmekte özgürdür; bunun kanıtı ikisini de bir nesilden fazla yapamamasıdır". Packard bu noktanın, Carl C. Zimmerman, Arnold J. Toynbee, Charles Winick ve Pitirim A. Sorokin gibi başka tarihçiler ve antropologlar tarafından çeşitli şekillerde desteklendiğini belirtir".

42 Denis de Rougement, *The Myths of Love* (New York, Pantheon, Books, 1963), alıntı, *Atlas*, November, 1965, sayfa 306.

#### 4 / AŞK VE ÖLÜM

1 Campbell, III sayfa 67.

2 Hesiod, *Theogony* satır 120-122, çeviren, Richmond Lattimore (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961), alıntı yapan, Joseph Campbell, III. sayfa 234.

### 3 Aynı yapıt

4 Aşkın etkisi, uyuşturucu LSD'ninkine benzeyebilir. İkisi de geleneksel dünyanın duvarlarını yıkar ve savunma mekanizmalarımızı yerle bir edip bizi çırılçıplak ve savunmasız bırakır. LSD'de, bu bir huşu ve keşif deneyimi, veya hazzsız bir paranoya ve dağılma deneyimi olabilir. Bu, aşk için de geçerlidir. Kıskançlık, imrenme, kuşku, öfke ve hatta nefret bile, aşk olduğunda daha güçlüdür. Çoğu çift görünürde aşktan çok nefretle güdümlü bir biçimde birlikteliklerine devam ederler. Edward Albee'nin *Kim Korkar Virginia Woolf'tan?*'ndaki gibi, nefretin mi aşkı, aşkın mı nefreti maskeleydiğini anlamak bazen çok zordur.

5 Sigmund Freud, "The Two Classes of Instincts," *The Ego and the Id*'den (Hogarth, sayfa 47, Norton Library, sayfa 37)

6 Campbell, III, sayfa 235. Ayrıca bakınız Tristan and Iseult in Denis de Rougement, *Love in the Western World*, çeviren Montgomery Beligion (New York, Pantheon Books, 1956).

### 7 Aynı yapıt

8 Karşılaştırın, Robert Lifton, "On Death and Death Symbolism," *Psychiatry*, yayımlayan The William Allison White Foundation, Washington, DC. C., 27, 1964, sayfa 191-210. Ayrıca Geoffrey Gorer, "The Pornography of Death," *The Berkley Book of Modern Writings*, derleyen W. Phillips and P. Rauh, 3. baskı (New York Berkley Publishing Corp., 1956), sayfa 56-62.

9 Erich Fromm'un son dönem yazıları, ölüm gerçeğinden bu sarkınışın belirgin örnekleridir. Ölümü bastırmanın psikolojik gerekçesini vererek "keder günahdır" diye yazar. Ölümü düşünmekten kendini alıkoyması için insanı zorlar. Böylesine kaçmanın, kişiliği ne denli yıkıcı olacağını düşünmek bile istemiyorum. Karşılaştırın: *The Heart of Man* (New York, Harper & Row, 1964).

10 Bunun bir eleştirisi için bakın: Aldous Huxley, *After Many a Summer Dies the Swan*.

11 Ölümü bastırma eğiliminin de bir tarihi vardır. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda ölümsüzlüğe olan inancın kayboluşundan sonra, gelişmeye olan inancımızla ölümü bastırdık; doğayı yenebildiysek, hastalıkları yenebildiysek, gelişme neden ışıklı gelecekte bir gün ölümü yenişimizi de kapsamasın?

12 Tillich, sayfa 23.

13 Bakın, Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, sayfa 58.

14 Frobenius *Der Kopf als Schicksal* (Munich, 1924), alıntı yapan Jung-Kerenyi, *Introduction to a Science of Mythology*.

15 Seymour L. Halleck, "The Roots of Student Despair," *THINK*, yayımlayan IBM, XXXIII/2, Mart-Nisan, 1967, sayfa 22.

## 5 / AŞK VE DAİMONİK

1 Plato, *The Apologia, The Works of Plato*'dan, düzenleyen Irwin Edman, çeviri Jowett (New York Tudor Publishing Co., 1928), sayfa 74, 82-83.

2 William Butler Yeats, *Mythologies* (New York, Macmillan Co., 1959), sayfa 332.

3 Johann Wolfgang von Goethe, *Autobiography: Poetry and Truth from My Own Life*, çeviren R. O. Moon (Washington, D. C., Public Affairs Press, 1949), sayfa 683-684.

4 4. Webster's Collegiate Dictionary

5 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, (Berkeley, University of California Press, 1968), sayfa 120.

6 Henry Murray, The Personality and Career of Satan, *The Journal of Social Issues*, XVIII/4, sayfa 51.

7 Henrik Ibsen, "Peer Gynt", çeviri Michael Meyer (New York, Doubleday Anchor, 1963), sayfa xxviii.

8 William Butler Yeats, *Selected Poems*, derleyen M. L. Rosenthal (New York, Macmillan Co., 1962), sayfa xx.

9 Yeats, *Mythologies*, sayfa 332.

10 Storr, sayfa 1.

11 Amerikan Psikiyatri Birliği'nin (The American Psychiatric Association), 1967 yılında. Atlantic City'deki yıllık toplantısındaki bildirisinden. *The American Journal of Psychiatry*, 124/9, Mart, 1968, sayfa 58-64'de kısmen basıldı. Aramızda ilkel terapi ve törenleri küçük görenler için eklemeliyiz ki, Dr. Prince yerli ruhsal şifacıların becerilerine büyük saygı duyuyordu. Bir yerli, hastanenin psikiyatrik olanaklarıyla iyi olamadığında, Dr. Prince onu güvendiği bir yerli ruhsal şifacıya gönderirdi. Bu şifacılar şizofreni dediğimiz çeşitli şikayetler hakkında oldukça bilgiliydiler ve hangi türleri iyileştirebilir hangilerini iyileştiremeyeceklerine dair bir fikirleri vardı. Bu tür terapileri çağdaş tekniklerimizle karşılaştırarak yargılamamız gerektiğine, veya onları küçümseyerek yalnızca "ilkel" şifa verme olarak değil, insan sorunlarıyla başa çıkmanın, bizim yöntemlerimiz bize ne kadar yeterliyse, onların kabile durumlarına o kadar yeterli olan ilkörneksel yolları olarak görmemiz gerektiğine inanıyorum. Bu sözde eski biçim, çağdaş sorunlanmıza önemli ölçüde ışık tutabilir.

12 Burada Dr. Wolfgang Zucker'a "The Demonic from Aeschylus to Tillich" adlı yayımlanmamış makalesindeki düşünceler için teşekkürü bir borç biliyorum. *Theology Today*, XXV/1, Nisan, 1969.

13 ηθοζ αἰθροπω δαίμων, Dodds, sayfa 182. Bu söz sık sık "İnsanın özyapısı kendi kaderidir" olarak yanlış çevrilir. Dodds "daimon"u burada "kader" olarak çevirmiştir. Bunlar daimonun farklı yönlerini verir, ancak Yunanca'daki sözcüğün δαίμων olduğunu akıld tutmakta yarar vardır.

14 Aeschylus, *The Eumenides*, çeviri John Stuart Blackie (Londra, Everyman's Library, 1906), sayfa 163.

15 Dodds, sayfa 183. "Bu konuda [insan davranışının kaynakları] Sofistlerin ilk kuşağının, özellikle de Protagoras'ın, iyimser-

liği şimdi dönüp bakıldığında dokunaklı, fakat tarihsel açıdan anlaşılır bir görüşleri vardı. ‘Erdem veya Verimlilik (*arête*) öğretilir’: gelenekleri eleştirerek, atalannın yarattığı ve içinden “barbar aptallığı”nı çıkardıkları *Nomos*’u modernleştirerek, insan yeni Yaşama Sanatını elde edebilir. ve insan yaşamı bugüne dek hayal bile edilememiş yeni düzeylere çıkarılabilir. Pers Savaşlarından sonra maddesel zenginliğin süratli gelişimine, ve buna eşlik eden eşi görülmemiş ruh çiçeklenmesine tanık olmuş, Perikles Atina’sında ulaşılan eşsiz başarının tadını çıkaran insanlarda böyle bir umut anlaşılabilir. O nesil için Altın Çağ, Hesiod’un inandığı gibi karanlık geçmişin kayıp cenneti değildi; onlar için geride değil ilerideydi. ve çok da uzakta değildi. ‘Uygar bir toplumun en kötü vatandaşı, sözde asil yabandan daha iyi bir adamdı’ demişti Protagoras sağlamca. Hatta Avrupa’nın elli yılı, Cathay’ın [Ç.N. Avrupa’nın eskiden Çin’e verdiği ad] bir döneminden daha iyiydi. Fakat ne yazık ki, tarih iyimserlere hep ters yaklaşmıştır. Tennyson Avrupa’nın son elli yılını yaşamış olsaydı, bence seçimini tekrar gözden geçirirdi; ve Protagoras ölmeden önce bu görüşünü geliştirmek için yeterli temelle sahipti. Gelişimin kaçınılmazlığına duyulan inancın ömrü Atina’da, İngiltere’de olduğundan daha kısa olmuştur.”

16 Herbert Spiegelberg, derleme, *The Socratic Enigma* (Indianapolis, Bobbs Mearns Co., 1964), sayfa 127.

17 Aynı yapıt, sayfa 127-128.

18 *New English Dictionary*, derleyen A. H. Murray (Oxford, 1890).

19 Zucker.

20 Aynı yapıt

21 Goethe, sayfa 682.

22 Bu çeviriyi yapan Wolfgang Zucker. Goethe’nin *Autobiography*’sinden sayfa 683-684.

23 Sigmund Freud “Analysis of a Case of Hysteria”, *Collected Papers* (New York, Basic Books, 1959), III, sayfa 131-132.

24 Morgan, sayfa 158. Yıllar önce Freud'un bu sert söylemlerinden "karamsarlığını" sloganlaştırarak kaçan o psikologlar ve sosyal bilimciler, Freud yaşamın trajik durumunu tartıştıktan sonra neler olduğunu hele bir anımsasınlar: Hitler ve Dachau, atom bombası ve Hiroşima, ve şimdi de dünyadaki en güçlü ulusun Vietnam yıkımında, ortada hiçbir yapıcı çözüm yokken batağa sapanışı.

Freud. daimoniğin, kişiliğin bazı yönlerinin tümü ele geçirmesi ve bunun parçalayıcı etkilerinin tüm benlikte hissedilmesi şeklinde somut bir resmini sunar: "Ölüm içgüdüsünün erotik hedefe kendi anlamını verdiği, ve aynı anda erotik dürtüleri de tümüyle tatmin ettiği sadizmde. ölüm içgüdüsünün doğasını ve Eros'la ilişkisini açıkça kavrarız. Fakat hiçbir cinsel amaç gütmeyi, yıkıcılığın kör öfkesinden bile, bu içgüdünün tatminine narsistik zevkin bir derece eşlik ettiğini, ve bunu egoya tümgüçlülük arzulanını sunmaya borçlu olduğunu görmezden gelemeyiz. *Civilization and Its Discontents*, (1927-1931), *Standard Edition* (London, The Hogarth Press, 1961), XXI, sayfa 121. (New York, W. W. Norton & Co., Norton Library, 1962, sayfa 68).

25 James, II, sayfa 553-554

26 Ciğer diyorum çünkü yalnızlıktaki kaygı adeta solunum düzenini etkiler, ve acı da üzüntüde ya da kederde değimiz gibi "kalpte" değil, ciğerleri daraltan sert bir bıçak saplaması gibi hissedilir. Bu kullanımın, hissedilen acının yerini belirlemeden daha büyük bir temeli vardır, çünkü yaygın olarak kaygı, bebeğin doğumunda geçmesi gereken dar geçide ve sınırlanmış kanalla, "sıkışmış kapı"yla ilişkili (bu "sebepten" mi değil mi konusuna burada girmemiz gerekmez) soluk alma güçlüklerini bağlanır. Kaygının Fransızca kökü – *angoisse* – İngilizce'deki "anguish" [ıstırap] sözcüğü gibi dar bir kanaldan geçmek anlamına gelir (L.atince *anguista*, darlık, sıkıntı; Fransızca *angoisse* birbirine bastırmak). Rollo May'in *The Meaning of Anxiety* ile karşılaştım.

27 Korktuğumuz için kaçtığımız değil, kaçtığımız için korktuğumuz. James bir duyguyu yaşantılamamanın, kaçmak gibi hareketler sonucu bedenimizin içindeki kimyasal ve kas sitemiyle ilgili değişimleri farkındalığımız olduğuna inanıyordu.

## 6 / DİYALOG İÇİNDE DAİMONİK

1 Spiegelberg, sayfa 236. Hegel bunun olumlu yanını da görür. Sokrates'teki tehdit yalnızca bir felaket değildir, "hem felaketi hem şifayı içeren ilkedir" diye ekler Hegel.

2 Sokrates, işlevi insanlara esas doğruyu söylemek değil, kendi iç doğrulannı sorularla onlardan çıkarmak olduğu için, kendini alçakgönüllü "ebe" simgesiyle nitelendiriyordu. Sokrates'in alçakgönüllülüğünün arkasında ne kadar ironi olduğunu kimse bilemez. Öyle veya böyle, psikoterapistin genel işlevini ebelik olarak tanımlardı.

3 Prof. Paul Ricoeur, benimle yaptığı kişisel bir konuşmadan.

4 Mısırdan Çıkış 32:32 Mezmurlar 69:28; Rev. 3:5.

5 Yuhanna 8:32.

6 Webster's Collegiate Dictionary.

7 James, I, sayfa 565. İtalikler James'indir.

8 Bu gözlemi Columbia Üniversitesi'nden Thomas Laws'a borçluyum.

9 *The Holy Bible*, rev. stand. Ed.(New York, Thomas Nelson, 1952), Gen. 32:30, sayfa 34

10 *The New York Times*, Ekim, 10, 1967, sayfa 42.

11 Bir prens krallık tacını giydiğinde, ya da bir papa atandığında, yeni bir varlık üstlenir ve yeni bir ad alır. Toplumumuzda bir kadın evlendiğinde, simgesel olarak yeni bir varlığı yansıtan kocasının adını alır.

12 Jan Frank, "Some Aspects of Lobotomy Under Analytic Scrutiny", *Psychiatry*, vol. 13, Şubat. 1950.

13 Aiskhylos, *The Eumenides*, *The Complete Greek Tragedies*'de, sayfa 161.

14 Aynı yapıt, sayfa 152.

## 7 / İRADE BUNALIMDA

1 Sigmund Freud, *General Introduction to Psychoanalysis*, çeviri Joan Riviera (New York, Garden City Publishing Co., 1938), sayfa 95.

2 Alan Wheelis, "Will and Psychoanalysis", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, IV/2, Nisan, 1956, sayfa 256. Wheelis'in bu makalede ve *The Quest for Identity*, (New York, W. W. Norton & Co., 1958)' nin son bölümlerinde soruna getirdiği çözüm, incelemesinin derin niteliğine ulaşamaz..

3 *Modern İnsanın Modası Geçti (Man Is Obsolete)* aynı zamanda Norman Cousins'ın, ilk atom bombasının patlamasının hemen ardından yazılmış bir kitabının başlığıdır.

4 *Mayısın Yedi Günü (Seven Days in May)* adlı film den.

5 Prof. L. S. Feuer, "American Philosophy Is Dead", *The New York Times Magazine*, Nisan 24, 1966.

6 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*. Bakın Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, (Princeton, N. J.. Princeton University Press, 1950), sayfa 75.

7 Sylvano Arieti "Volition and Value: A Study Based on Cata-tonic Schizophrenia", Psikanaliz Akademisinin (Academy of Psychoanalysis), December, 1960'daki kış ortası toplantısında sunulmuş ve *Comprehensive Psychiatry*, II/2, Nisan, 1961'de, sayfa 77'de yayımlanmıştır.

8 Aynı yapıt, sayfa 78.

9 Aynı yapıt, sayfa 79.

10 Aynı yapıt, sayfa 80.

11 Aynı yapıt, sayfa 81.

12 Bakın Wheelis. Ayrıca bakın Bruno Bettelheim, *The Informed Heart*.

13 Karşılaştırım, konuşmalar; Jules Masserman and Judson Marmor at the Amerikan Psikiyatri Kongresi (American Psychiatric Convention), Mayıs, 1966, ve Amerikan Psikanaliz Akademisi (American Academy of Psychoanalysis), Mayıs



1966.

14 Güç konusunun yakın zamanda ırk ilişkilerindeki çatışmalardan söz eden zenci bir psikolog tarafından psikolojiye sokulması önemlidir ve yakışık alır. Burada da göz ardı edilemez. Bakın Clark, *Dark Ghetto*.

15 Robert Knight, "Determinism, Freedom, and Psychotherapy", *Psychiatry*, 1946/9 sayfa 251-262.

16 Freud, *The Ego and the Id*, (Hogarth; dipnot, sayfa 50, Norton Library, dipnot, sayfa 40).

17 Wheelis, sayfa 287.

18 Vera M. Gatch and Maurice Temerlin, "The Belief in Psychic Determinism and the Behavior of the Psychotherapist", *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, sayfa 16-34.

19 Bakın Knight.

20 Hudson Hoagland, "Science and the New Humanism", *Science*, 143, 1964, sayfa 114.

## 8 / ARZU VE İRADE

1 William James, *Psikoloji İlkeleri*'nin irade konusundaki bölümünde, özgür irade ile ilgili sorunun psikolojik düzeyde çözülmez olduğunu belirtir. Bu metafizik bir sorudur; ve psikolog özgür irade konusunda bir taraf alırsa – gerekircilik meselesi gibi – metafizikten bahsettiğini bilmeli ve ona uygun önlemler almalıdır.

2 Wheelis, sayfa 289.

3 Ernest Schachtel beni, yavru martuların tahta üzerine boyanmış, veya başka biçimde anne martının boynundakine benzer sarı bir işaret gördüklerinde aynı tepkiyi verdikleri yönünde bilgilendirmişti.

4 William F Lynch'in yayımlanmamış bir bildirisinden. Bildiri, New York'da, 1964'de, irade ve sorumluluk konulu bir konferansta sözlü olarak sunulmuştur.

5 *Çorak Ülke*'nin tartışması ve eleştirisinden. Wright Thomas and Stuart Brown, *Reading Poems: An Introduction to a Criti-*

cal Study, (New York, Oxford University Press, 1941), sayfa 716.

6 Aynı yapıt

7 William Lynch, Amerikan Varoluşçu Psikoloji ve Psikiyatri Birliği'nin (American Association of Existential Psychology and Psychiatry) 1964'deki yıllık toplantısında yaptığı bir konuşmadan. Bu bana, Spinoza'nın "edinmeyi arzuladığımız erdemi zihnimizin ön sıralarında tutmamız" gerektiği, böylece ortaya çıkan her durumda onun nasıl uygulanabileceğini görebileceğimiz ve erdemin giderek üzerimize işleneceği öğretisini anımsattır. Bu öğüt ne ölçüde yerine getirilmeli bilmiyorum, ama yukarıda hem Spinoza'da hem Peder Lynch'te altını çizmek istediğimiz anlam, bilincin geçişli ve etkin yönleridir.

8 Aynı yapıt.

9 Aynı yapıt.

10 Leslie Farber, New York'da, 1964'de, irade ve sorumluluk konusunda verdiği bir konferanstan. *The Ways of Will: Essay Toward a Psychology and Psychopathology of Will* (New York, Basic Books, 1966), sayfa 1-25.

11 E. R. Hilgard. "The Unfinished Work of William James", American Psychological Association Annual Convention, Washington D. C., Eylül, 1967. (Yayına hazırlanıyor)

12 *Psikoloji İlkeleri (Principles of Psychology)*. James'in başyapıtı, 1890'de, Freud'un *Rüya Yorumları'nın (Interpretation of Dreams)* yayımlanışından on yıl önce yayınlanmıştır.

13 James güdülenmenin haz-acı sisteminin – yani, bize zevk verdiği için bazı şeyleri isteriz, ve bize acı verdiği için bazı şeylerden vazgeçeriz – iki ciddi kusuru olduğuna inanıyordu. Biri, haz ve acının yüzeysel düzeyde güdüler olmalanna rağmen, birçok farklı güdüden yalnızca ikisi olmalıdır. İkincisi, daha temel düzeyde, haz ve acının nedenden çok eşlikçi olmalıdır: Kendimi gerçekleştirmek için yaparım. ve yaptığım buna katkıda bulunursa, bana haz verir. James'in dediği gibi, haz aldığım

için yazmayı sürdürmem, ama yazarken kendimi zihinsel heyecanla dolu bulurum ve aslında devam etmemden dolayı farklı türden hazlar alsam da bu tasanya ya da göreve kendi nedenlerinden dolayı devam ederim.

14 James, II, sayfa 546.

15 Aynı yapıt, sayfa 321.

16 Aynı yapıt, sayfa 322.

17 Aynı yapıt, sayfa 524. İtalikler bana ait.

## 9 / AMAÇLILIK

1 Bunları Paul Tillich, benim için Almanca Felsefe sözlüğünden okuyup İngilizce'ye çevirmiştir.

2 Yukanda not 1'e bakın

3 Burada "con-form" sözcüğü fazlasıyla ilginçtir. Anlamı, "ile biçimlendirmek"tir.

4 Alıntı yapılan yer; Arthur Koestler, *The Act of Creation*, (New York, Macmillan Co., 1964), sayfa 251.

5 Alıntı yapılan yer; Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity*, (New York, Fordham University Press, 1958), sayfa 29.

6 *Webster's Collegiate Dictionary*.

7 Aynı yapıt.

8 Bir seminerde alıntı yapan, Prof. Paul Ricoeur.

9 Kişisel iletişim.

10 New York Psikoloji Birliğinin Yıllık Kongresi'ndeki konuşma, Şubat, 1953.

11 Bakın Prof. Robert Rosenthal'ın deneysel yanlılık üzerine deneyimleri; Harvard Sosyal İlişkiler Bölümü.

12 Kişisel iletişimde alıntı yapan, Paul Ricoeur,.

13 Eugene Genlin, "Therapeutic Procedures in Dealing with Schizophrenics", *The Therapeutic Relationship with Schizophrenics*'de 16. Bölüm, Rogers, Genlin, and Kiesler (Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press., 1967).

14 27. Sone'den. İtalikler bana aittir.

15 Sorbonne'da felsefe profesörü olan Paul Ricoeur'ün çalış-

maları ve seminerleri, irade anlayışına oldukça önemli çağdaş bir katkıdır. Ricoeur'ün bazı düşünceleri, onun Yale'deki Terry Konuşmalarının yayınlanmasıyla İngilizce'de de bulunabilecektir. Prof. Ricoeur'ün seminerlerde ve kişisel tartışmalarda sunduğu fikirleri için kendisine minnettarım.

16 Bu, Dr. Robert Lifton'un ruhsal hastalıkların "zedelenmiş simgesel ölümsüzlük anlayışı"ndan kaynaklandığı kavramına uyar. Ayrıca, Dr. Eugene Minkowski, gelecek zaman boyutlarının çarpıtılmasının depresyonun *sonucu* değil nedeni şeklinde bir depresyon kuramı yapılandırmıştır. (Bakın *Existence: A New Dimension of Psychiatry and Psychology*, derleyenler; Rollo May, Ernest Angel ve Henri Ellenberger, New York, Basic Books, 1958, Bölüm 4). Hastanın istekleri yanında umutlarıyla da ilgilenmek, psikoterapinin sağlam ve yapıcı bir yönüdür. Bu umutlar ve istekler elbette romantik, gerçekdışı veya başkalanna hiçbir şey koklatmayan bir kızgınlıkla dolu olabilir; fakat bu, onları açığa çıkarmak için daha da iyi bir nedendir. Yoksa hastanın durumu, onu kayıtsızlık belirtileri göstermeye itecek gerçek bir umut yoksunluğuna yaklaşabilir. Her şekilde amaçlılığı, yukarıda söz ettiğim *Existence* adlı kitabın dördüncü bölümünde belirttiğim gibi, geleceğine göre, geçmişine dair ne anımsayacağını ve onunla nasıl başa çıkacağını büyük ölçüde belirleyecektir.

17 May, (*The Meaning of Anxiety*).

18 Paul Tillich, *The Courage to Be*, (New Haven, Yale University Press, 1952), sayfa 81-82.

19 Aynı yapıt, sayfa 83.

## 10 / TERAPİDE AMAÇLILIK

1 1964 yazında, Harvard'da verdiğim ders sırasında asistanım olan Ernest Keen, şimdi Bucknell'de profesördür. Burada açıklananlar yayınlanmak üzeredir.

2 Dr. Robert Knight, Spinoza'nın gerekirciliğinin insan özgürlüğünü yok eden bir gerekircilik olarak söz ederek hata eder. Gerekirciliği bilimsel, neden-sonuç süreçleriyle özdeşleştirmek

bir yanlış anlamadır. Bunlar haksızca temel ilkeler haline getirilirse gerçekten insan özgürlüğüne zarar verirler. Fakat Spinoza'nın gerekirciliği, insan deneyimin derinleştirilmesi, fazladan bir saygınlık olduğundan, özgürlüğü çok pahalı, ama bir o kadar da gerçek kılar. Spinoza için "gereklilik" yaşam ve ölüm meselesidir, Dr. Knight'ın öne sürdüğü gibi bir teknik süreç gerekliliği değil.

3 James, II sayfa 578-579.

## 11 / AŞK VE İRADE İLİŞKİSİ

1 David Riesman, Reuel Denney, ve Nathan Glazer, *The Lonely Crowd*, (New Haven, Yale University Press, 1950.)

2 Bu türü mitsel bir biçimde betimlediğim ve bu kurala uymayan – William James ve anne babası gibi – birçok istisna olduğunun farkındayım. her birimizin kendinden bir önceki dönemden nefret ettiği şeklindeki kaderini göz önünde bulundurarak, düşüncemin genelde sağlam olduğuna inanıyorum.

3 Bu nedenle, bu dönemde annede psikolojik bir hastalık – ciddi depresyon ya da başka bir rahatsızlık – varsa, bunun bebekteki sonuçları paranoya eğilimleri ye da başka bir ciddi bozukluk olabilir.

4 Anaksimandros bir parçasında "Her birey sonsuzdan ayrılanın kefareti öder" diye yazmıştır.

## 12 / ALDIRIŞIN ANLAMI

1 Kant şöyle der: "Sadece akıllı bir varlık, kendi kural anlayışına uygun – yani ilkelerine uygun – şekilde davranma gücündedir, ve ancak bu şekilde bir iradesi olabilir." O [Heidegger] hemen 'eylemi kurallardan çıkarsamak için akıl gerektiğinden, irade yalnızca kılgsal bir akıldır' diye ekler. Ancak 'güç' sözcüğünü kullanması, iradenin aynı zamanda bir enerji olarak anlaşıldığını gösterir." John Macquarrie, "Will and Existence", *The Concept of Willing*, derleyen James N. Lapsley (New York Abingdon Press, 1967), sayfa 76.

2 Martin Heidegger, *Being and Time*, çeviren John Macquarrie

and Edward Robinson (New York, Harper & Row, 1962), sayfa 370.

3 Macquarrie, sayfa 78.

4 Heidegger, sayfa 227.

5 Macquarrie, sayfa 82.

6 Heidegger, sayfa 319.

7 Aynı yapıt, sayfa 242.

8 Macquarrie, sayfa 82.

9 Ronald Latbam'ın, Lucretius'a girişi, *The Nature of the Universe* (London, Penguin Books, 1951), sayfa 7.

10 Sözü nü edeceğimiz yazarların bazıları bir ya da iki yüzyıl sonra yaşadı – Ploutarkhos M.S. ikinci yüzyıl; Roma'da yaşayan Yunanlı Epiktetos, M.S. ikinci yüzyıl; Lucretius, M.Ö. birinci yüzyıl. Fakat bu insanlar geçmiş dönemler hakkında ne biliyorlarsa ona göre yazıyorlardı – Lucretius M.Ö. üçüncü yüzyıldaki Epikuros'u irdeliyordu, Epiktetos da Zeno'nun Stoacılığını yorumluyordu. En azından alıntılanmış kaynaklar konusunda, dayanmış ve aktarılmış edebiyata bağlıyız. Dodds ve diğer bilginler bu insanların Helenistik dönemdeki kaynaklarının ruh halini ve tavrını doğru bir biçimde temsil ettiğine inanmaktadırlar.

11 Epiktetos, *The Stoic and Epicurean Philosophers*, derleyen Whitney J. Oates, (New York, Random House, 1940), sayfa 306.

12 Lucretius, sayfa 208.

13 C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, derleyen Aniela Jaffé (New York, Vintage Books, 1965), sayfa 212, 334. Me-sele uydular ve uzay gemileri ve ay yolculukları konusundaki kaygının kendisi değil, gök cisimleriyle ilişkimizin değişiminde neyi simgelediğidir. Aynı tür bir kaygı, Ortaçağ ile modern zaman arasında, cennet mekanının yeni yorumlarının yapıldığı geçiş döneminde de ortaya çıkmıştı. Kopernik'in veya Galileo'nun zamanının vatandaşları güneşten daha az ısı veya ışık almıyorlardı ve dünyanın güneşin etrafında döndüğü kanıtlandı-

ğında dünya daha az dünyevi değildi. Fakat bunlar insanın benlik imajının, kiliseyle, ve yaşamım anlamlandığı diğer kültürel biçimlerle ilişkisinin üzerinde derin bir etki bıraktı. Jung'un özyaşamöyküsünü değerlendirirken Jung'un "tanımlanmayan nesnelere (uçan daireler) konusunu, onların içinden başka gezegenlerden gelen ziyaretçilerin çıkmasını bekleyenlerden daha gerçekçi bir biçimde değerlendirmiştir" diye yazan Lewis Mumford'a katılıyorum. Mumford devam eder: Jung "onları kendi bilimsel-mekanik yenilikleriyle tehdit eden bir dünyada modern insanın yüksek güçler müdahalesine olan gereksinimlerinin yansıması – Cenneti ancak onu tehdit eden güçlerde görebilen bir çağın kendine özgü sanrıları – olarak gördü". Lewis Mumford, *The New Yorker*, Mayıs 23, 1964.

14 Lucretius, sayfa 217.

15 İtalikler bana aittir.

16 Dodds, sayfa 240.

17 Lucretius, sayfa, 218.

18 Dodds, sayfa 248.

19 Lucretius, sayfa 61.

20 Aynı yapıt, sayfa 128.

21 Aynı yapıt, sayfa 128.

22 Aynı yapıt, sayfa 98.

23 Aynı yapıt, sayfa 79.

24 Aynı yapıt, sayfa 126.

25 Aynı yapıt, sayfa 126-127.

26 Aynı yapıt, sayfa 204.

27 Modern insanlar olarak Sisypheos mitiyle hesaplaşmamız, ebedi ilerleme mitine olan güçlü inancımız nedeniyle özellikle zordur. Tanrı'nın takdiri mitini reddedip onun yerine ilerleme mitini koyduk – "her gün her şekilde daha yiye gidiyoruz".

28 "Mitkıcılık" terimi Jerome Bruner tarafından kullanılmıştır; "Myth and Identity", *The Making of Myth*, (New York, Putnam, 1962), ve konuyu bu kitabın beşinci bölümünde değinilmiştir.

Mitkıcılık sözcüğünü çok ilginç buluyorum. Bu durumda ben-  
ce insan çöken mitlere, anne babaya sırtını döner gibi, ihanete  
uğramış birinin şiddeti ve incinme duygusuyla sırt çevirir. Mit-  
ler bana yararlı *olmalıydılar* ve beni hayal kırıklığına uğrattılar!  
Bu kendini isyankar putkıcılıkta (örneğin, “Tanrı öldü”) ve ki-  
şinin gücünü, dayanmak istediği mitin yıkımına yönelik kullan-  
masında kendini gösterir. Bu da, isyankar “Mitler olmadan ya-  
şayacağım!” yeminini beraberinde getirir. Bu süreç kendi ken-  
dini baltalasa da çok canlı ve anlamlı bir mitleştirmedir. Bu mit-  
kıcılığı eski inançlarına sırt çeviren psikanalistlerde de görürüz.  
29 Lucretius’un doğalcı açıklamaların tedavi edici etkileri konu-  
sundaki tutkulu inancının onu sürüklediği saçmalık şu satırlarda  
görülür: “Örneğin Nil Nehri, dünyadaki hiçbir nehre benzeme-  
yen bir biçimde, yaz başlangıcında yükselir ve Mısır’ın tüm tar-  
lalarnı sular altından bırakır. Sıcakın doruğunda normal olarak  
Mısır’ı sulamasının nedeni, yazım nehir ağzına doğru esen –  
Etezyen veya mevsimlik oldukları söylenen – kuzey rüzgarları  
olabilir. Akıntının tersi yönünde esen bu rüzgarlar nehrin akışını  
durdurur. Suları biriktirerek seviyesini yükseltir ve ilerlemesini  
durdururlar. Bu esintilerin nehrin tersine akmaları konusunda  
hiçbir şüphe yoktur. Kutbun soğuk yıldızlarından eserler. Lucre-  
tius, sayfa 239.

30 Lucretius, sayfa 146. Uydurma nedenler bulmak bize, gerek-  
li değişime bağlılık kazanması için hastanın “özgürlük yanıl-  
masına” inanmasına yardımcı olmak gerektiğın söyleyen bazı  
analistleri anımsatır. (Bu konu yedinci bölümde tartışılır). Aynı  
zamanda, hastaya sunulan yorumların doğru olup olmadığının  
onun tedavi değeriyle ilgisi olmadığına inanan birçok psikotera-  
pisti de anımsarız. Etki, hastanın inancına, umuduna ve doğruluk  
dışındaki şeylere bağlıdır. Bu daha büyük bir bağlama yerleşti-  
rilmesi gereken – terapi ilişkisinde o anda mevcut olan “amaç-  
lılık”ın yorumunun tedavi değerinde belirleyici olduğuna dair –  
bir kısmı bir doğrudur.



31 Latham, sayfa 9.

32 Lucretius, sayfa 254, 256.

33 *Mitos* terimini, hâlâ geçerliliği olan, bilinçdışı olan ve biçimlenme sürecindeki mitin aynısını yapmak için kullanıyorum. *Mitopeik*, bu mit oluşturma sürecine verilen addır.

34 Alfred North Whitehead, in *Alfred North Whitehead: His Reflections on Man and Nature*, derleyen Ruth Narda Anshen, (New York, Harper & Row, 1961) sayfa 28.

35 T. S. Eliot, "East Coker", *Four Quartets* (New York, Harcourt, Brace, 1943). sayfa 15.

### 13 / BİLİNÇ ORTAKLIĞI\*

1 James Baldwin, *The Fire Next Time*.

2 Alıntı yapan Dan Sullivan, "Sex and the Person", *Commonweal*, 22, Temmuz, 1966, sayfa 461.

3 W. H. Auden, *Collected Shorter Poems* (New York, Random House, 1967).

4 Tillich, *The Courage to Be*, Bölüm 6.

5 *The Buried Life*, 77-89. dizeler.

6 Harry Harlow, "Affection to Primates", *Discovery*, Londra, Ocak, 1966, sayfa numarası yok.

7 John Donne, "The First Anniversary: An Anatomy of the World", *The Complete Poetry of John Donne*, derleyen John T. Shawcross (New York, Doubleday & Co., Anchor Books, 1967), sayfa 278, 209-217. dizeler.

8 Blaise Pascal, *Pesées*, derleyen G. B. Rawlings, (Mount Vernon, N.Y., The Peter Pauper Press, 1946), sayfa 7.



YAYINLANAN KİTAPLAR:

**SANAT**

- 1- Desen mi Demesen mi? Cem Mumcu, Yıldırım B. Doğan, Desenler: Selçuk Demirel
- 2- Artrit ve Sanat, Kolektif
- 3- Çocuk ve Sanat, Kolektif
- 4- Bedava Gergedan, Orhan Cem Çetin
- 5- Orson Welles, André Bazin - Çev. Senem Deniz
- 6- Sinema Köşelerinde, İlhan Mimaroğlu

**EDEBİYAT**

**ROMAN**

- 1- Planımız Katliam, Haldun Aydıngün
- 2- 7, Cem Aktaş
- 3- Altın, Blaise Cendrars - Çev. Nuriye Yiğitler
- 4- Bir Kuzgun Yaz, Mehmet Ünver
- 5- Mariella, Max Gallo - Çev. Asena Sarvan
- 6- Mathilde, Max Gallo - Çev. Işıl Bircan
- 7- Sarah, Max Gallo - Çev.: Asena Sarvan
- 8- Ziyaretçiler, Giovanni Scognamiglio
- 9- Salta Dur, Semra Topal
- 10- Pus, Mehmet Ünver
- 11- Kentlerin Kraliçesi, Hakan Senbir
- 12- Cowrie, Cathie Dunsford - Çev. Furda Tatar
- 13- Selkie'lerin Şarkısı, Cathie Dunsford - Çev. Funda Tatar
- 14- İstifa, Akça Zeynep
- 15- Acayip Hisli, Kate Atkinson, Çev. Devrim Kılıçer Yarangümelî
- 16- Makber, Cem Mumcu
- 17- Kötü Ölü, Erkut Deral
- 18- Boşlukta Sallanan Adam, Saul Bellow - Çev. Neşe Olcaytu
- 19- Tuhaf Bir Kadın, Leylâ Erbil
- 20- Hazdan Kaçan Kadınlar, Fidan Terzioğlu
- 21- Kurban, Saul Bellow, Çev. Perran Fügen Özülkü
- 22- Hey Nostradamus, Douglas Coupland, Çev. İrem Başaran
- 23- Kâseden Hisse, Tibor Fischer, Çev. Duygu Günkut
- 24- Getrude 2'ye nasıl bölündü?, Şule Öncü
- 25- Üç Başlı Ejderha, Leylâ Erbil

**ÖYKÜ**

- 1- Beyoğlu Kâbusları ve Diğer Öyküler, Giovanni Scognamiglio
- 2- Bir Gâmze-Bir Kuştüyü Yastık, Gülseren Tuğcu Karabulut
- 3- Üçüncü Sayfa Güzeli / Binbir İnsan Masalları-I, Cem Mumcu
- 4- Cinsel Öyküler, Kolektif - Editör: Cem Mumcu
- 5- Hepimiz Gogol'un Palto'sundan Çıktık, Süreyya Evren
- 6- Muallâkta, Araf'ta ve Düşlerde / Binbir İnsan Masalları-II, Cem Mumcu
- 7- r, Cem Aktaş

- 8- Aşık Öyküleri, Kolektif - Editör: Sevengül Sönmez
- 9- Deli Öyküleri, Kolektif - Editör: Cem Mumcu
- 10- Suçlu Öyküleri, Kolektif - Editör: Halil Gökhan
- 11- Gelecek Öyküleri, Kolektif - Editör: Deniz Koç
- 12- Erotik Öyküleri, Kolektif - Editör: Halil Gökhan
- 13- Sahici Aşklar Külliyyatı / Binbir İnsan Masalları-III, Cem Mumcu
- 14- Absürd Öyküleri, Kolektif, Editör: Nida Nevra Savcıoğlu
- 15- Sidre, Berrin Karakaş
- 16- Aşk ve Öbür Duygular, Türkay Demir
- 17- Hassas Ruhlar Terazisi / Binbir İnsan Masalları-IV, Cem Mumcu
- 18- Su Kedileri, Mustafa Ziyalan
- 19- Tülü, Berrin Karakaş
- 20- Mevt Tek Hecelik Uyku, Feryal Tilmaç
- 21- Bütün Hikâyeleri, Fikret Ürgüp
- 22- Hayat Gerçeğe Perde / Binbir İnsan Masalları-V, Cem Mumcu
- 23- Aradım Yaz Dediniz, Feryal Tilmaç

#### ŞİİR

- 1- Ahkâm Vakti Tohumları, Yusuf Eradam
- 2- Enel Aşk, Yelda Karataş

#### ÖZEL DİZİ

- 1- Kahramanlar Kitabı, Kolektif Editörler: Cem Mumcu, Nida Nevra Savcıoğlu
- 2- Mazruf, Enis Batur
- 3- Bu Kalem Un(ufak), Enis Batur
- 4- Koşarak Geldim Çorabı Deldim, Komet
- 5- Hayat Kırıklığı, Cem Mumcu

#### PSİKOLOJİ / PSİKİYATRİ

- 1- Majör Depresif Bozukluk Hastalarının Tedavileri İçin Uygulama Kılavuzu, Çev. Ayla Yazıcı
- 2- Şiir ve Psikiyatri Kavşağında, Yusuf Alper
- 3- Duygudurum Bozukluklarında Atipik Antipsikotik Kullanımı, Editör: Simavi Vahip
- 4- Öteki Peygamberler, Anthony Storr - Çev. Aslı Day
- 5- Biz - Romantik Aşkın Psikolojisi, Robert A. Johnson, Çev. Işıl KÜR
- 6- Buradan Böyle / Hayatın Psikososyopolitiği, Erol Göka
- 7- İç Bahçe, Betül Yalçın, Lütfü Hanoğlu
- 8- Psikiyatri ve Sinema, Krin O. Gabbard, Glen Gabbard, Çev. Yusuf Eradam, Hasan Satılmışoğlu
- 9- Psikiyatri Tarihi, Ali Babaoğlu
- 10- Yaşlılık ve Depresyon - Cem Mumcu, Çağrı Yazgan
- 11- Kadın ve Depresyon - Cem Mumcu, Suzan Saner, Peykan G. Gökbal
- 12- Az Rastlanırlar Psikiyatrik Sendromlar - David Enoch, Hadrian Ball, Çeviren: Banu Büyükkal
- 13- Nöroloji ve -Psikiyatrinin Örtüşen Yüzleri, Betül Atabey Yalçın, Lütfü Hanoğlu
- 14- Aşyan'daki Kâhin - Tefik Fikret'in Melankolik Dünyası, Serol Teber
- 15- Aşk ve Kısırçılık, Ayala Malach Pines - Çev. Canan Yonsel
- 16- Kozmik Kahkaha, Vamık D. Volkan, Çev. Banu Büyükkal
- 17- Cesur Yeni Beyin, Nancy C. Andreasen, Çev. Yıldırım B. Doğan

- 18- Atlarla Yaşayan Kadın, Vamık D. Volkan, Çev. Banu Büyükkal
- 19- "Bilimsel Bir Peri Masalı"- Sigmund Freud'un "Aile-ve Tarihsel Romanı", Serol Teber
- 20- Kusursuz Kadının Peşinde, Vamık D. Volkan, Çev. Banu Büyükkal
- 21- Şizofreni: Sesler, Yüzler, Öyküler, Editör: Haldun Soygür
- 22- Depresyon Atlası, Andrew Solomon, Çev. Berna Çapçioğlu, Gülderen Dedeagaç, Funda Tatar
- 23- Şizofreni Hastalığı Anlamak ve Onunla Yaşamayı Öğrenmek, Dr.Mustafa Yıldız
- 24- Kış Bakışı, Bir Ruh Hekiminin İç Bahçesi, Haldun Soygür
- 25- Canavar ve Kurbanı, Çocuk Ruhunu Anlamak, Türkay Demir
- 26- İnsan ve Sembolleri, C. G. Jung, Çev. Ali Nahit Babaoğlu
- 27- Aşk ve İrade, Rollo May, Çev. Yudit Namer
- 28- Kim Bu Çılgın Türkler?, Ali Nahit Babaoğlu
- 29- Dinamik Psikiyatri, Edwin R. Wallace, Çev. Hakan Atalay
- 30- İnsanın Anlam Arayışı, Viktor E. Frankl, Çev. Selçuk Budak

#### İLETİŞİM

- 1- Basın İlanı Böyle Yapılır, Jim Aitchison, Çev. Serkan Balak

#### MİZAH

- 1- Yamyamın Yemek Kitabı, Yusuf Eradam
- 2- Kafadanbacaklılar, Mehmet Ulusel
- 3- F, İzel Rozental
- 4- Geç, Kadir Doğruer
- 5- B, İzel Rozental

#### GEZİ

- 1- Dikkat! Buda, İzel Rozental
- 2- Fethiye'den Antalya'ya Likya Yolu, Barış Doğru

#### FELSEFE / DİN

- 1- Bir Sevdâ Yorumu Kitabı, Ahmet İnam
- 2- Hz. Muhammed'in Yolunda / Günümüz Dünyasında İslâmiyeti, Yeniden Düşünmek, Carl W. Ernst-, Çev. Cangüzel Güner Zülfikar

#### TARİH / İNCELEME

- 1- Medya Tarihi / Diderot'dan İnternete Frédéric Barbier, Catherine Bertho Lavenir Çev. Kerem Eksen
- 2- Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması, Samuel P. Huntington - Çev. Cem Soydemir, Mehmet Turhan
- 3- Labirentin Tarihi, Jacques Attali, Çev. Selçuk Kumbasar
- 4- Ütopya: Hayali Ahali Projesi, Akın Sevinç
- 5- Körü Körüne İnanç, Vamık D. Volkan - Çev. Dr. Özgür Karaçam
- 6- Türkiye'nin Çıplak Tarihi, Kolektif Editör: Cem Mumcu
- 7- Bakırköy Akıl Hastanesi'nin Gizli Tarihi, Editörler: Betül Yalçın, Peykan Gökalp, Cem Mumcu

#### EROTİK US

- 1- Kadınlar İçin Erotik Astroloji, Olivia - Çev. Işlar Kür
- 2- Yatağında Yalnız mısın? Eski Japon Ozanlarından Aşk ve Özlem Şiirleri - Çev. Celâl Üster

- 3- Kimsenin Konuşmadığı Dil, Eugene Mirabelli, Çev. Ahu Antmen
- 4- Çifte Alev / Aşk ve Erotizm, Octavio Paz - Çev. Tomris Uyar
- 5- Ezgiler Ezgisi 'Neşideler Neşidesi' - Çev. Samih Rifat
- 6- Bahar Noktası, William Shakespeare - Can Yücel
- 7- Sevdâ Lûgati, Mehmed Celâl - Günümüz Diline Aktaran: Sevengül Sönmez
- 8- Samuraylar Arasında Aşk, Ihara Saikaku, Çev. Fatih Özgüven
- 9- Lulu, Almudena Grandes, Çev. Nejat Bayramoğlu

#### ANI

- 1- Şanslı Adam, Michael J. Fox - Çev. Oytun Süngü
- 2- Bostancı Masalları, K. Özcan Davaz
- 3- Paşama Mektuplar, Ayşe Nil

#### ... ŞEYSİ

- 1- Terapi Şeysi, Cem Mumcu, Yıldırım B. Doğan, Desenler: Mehmet Ulusel
- 2- Hukuk Şeysi, Kadir Şinas

#### ÇOCUK

- 1- Filmimin Hikâyesi 1, Kolektif
- 2- Filmimin Hikâyesi 2, Kolektif
- 3- Noel Baba'dan Mektuplar, J.R.R. Tolkien, Çev. Leyla Roksan Çağlar



#### YAYINLANAN KİTAPLAR:

##### SAĞLIK / YAŞAM / KİŞİSEL GELİŞİM

- 1- Melekler Okulu, Antero Alli, Çev. Deniz Duruiz
- 2- Fark Etmeden Diyet, Selahattin Dönmez
- 3- 'Fark Etmeden Diyet'le Yeni Bir Hayat, Selahattin Dönmez
- 4- Feng Shui-Pusulâ İçinizde, Esra Koyuncu
- 5- 'Fark Etmeden Diyet'le Kalıcı Kilo Verme, Selahattin Dönmez
- 6- İmdat! Bir Adamlâ/Çocukla Yaşıyorum, Betty McLellan, Çev. Oytun Süngü
- 7- ABCD / ABD'de Eğitimin ABC'si, Ayşe Kora
- 8- Kokoloji 1, Isamu Saito, Tadahiko Nagao, Çev. İpek Djafer
- 9- Kokoloji 2, Isamu Saito, Tadahiko Nagao, Çev. Adile Sevinç İpekçi
- 10- Melekler Okulu, Antero Alli, Çev. Deniz Duruiz
- 11- A'dan Z'ye Kişiliğiniz, Dr. Allen R. Miller, Susan Shelly, Çev. Sıla Alayunt
- 12- Anne Baba ve Çocuk Arasında, Dr. Haim Gnott, Çev. Arzu Tüfekçi
- 13- Çekim Yasasını Yaşamanın Anahtar'ı, Jack Cankfield, Çev. Arzu Tüfekçi
- 14- Kim Olmak İstiyorsunuz?, Maria Shriver, Çev. Kenan Şahin
- 15- Mücadele Eden Herkes İçin Strateji, Hakan Senbir

##### POPÜLER KÜLTÜR

- 1- Z "Son İnsan" mı?, Hakan Senbir
- 2- Poplisans, B. Volkan Yücel

- 3- Biri, Kemal Tümerkan
- 4- Sana Bi'şey Olmasın, Ayşe Özyılmazel

## EDEBİYAT

### ROMAN

- 1- Güllerim Açtı Seni Görünce, Hande Özcan
- 2- Evden Uzakta, Cathie Dunsford, Çev. Taşkın Ermişoğlu
- 3- Aşk Bir Varmış Bir Yokmuş, Tom Perrotta, Çev. Duygu Akın
- 4- Beni Kalbimden Vuranlar Var Ya, Reşat Çalışlar
- 5- Kırmızı Fener Sokağı, Mehmet Ünver
- 6- Konuşmayan Tavuskuşu Camio, Berrak Yurdakul
- 7- Saatçi Bayırı, Ayça Şen
- 8- Gece Gelini, Erkut Deral
- 9- Aşka Şeytan Karışır, Hande Altaylı
- 10- Hayta, Ergin Atlıhan, Çev. Nejat Bayramoğlu
- 11- Kentlerin Kraliçesi, Hakan Senbir
- 12- Rolkesen, Millenia Black, Çev. Perran Fügen Özülkü, Deniz Pehlivaner
- 13- Türk Diplomatin Kızı, Deniz Goran, Çev. Burcu Küheylan Uyurkulak
- 14- Bir Yazarın Romanı, Mert Özmen
- 15- Kemal'e Eren Kadınlar, Melike İlgün
- 16- Her Şeyin Bittiği Yerden, Sami Dündar

### ÖYKÜ

- 1- Pornovida, Zafer İlbars
- 2- Aşk Yüzünden, Evren Yiğit
- 3- Hayat Bu İşte, Suzan Mumcu

### ÖZEL DİZİ

- 1- Sallama Klasikler, Greg Nagan, Çev. M. Onur Duman
- 2- The Stage in the Text, Özden Sözalan

### EROTİK US

- 1- Yatmadan Önce 100 Firça Darbesi, Melissa P.
- 2- Yusufçuk Gece Gelir, Melissa P.
- 3- Penisin Katı Gerçekleri, Alexandra Parsons, Çev. Ulaş Erkal
- 4- 7-Gece, Alina Reyes, Çev. Buket Yılmaz
- 5- Harâm, Selva Nuaymi, Çev. Nehir Su
- 6- Mutluluk, Denis Robert, Çev. Mehmet Demirtaş

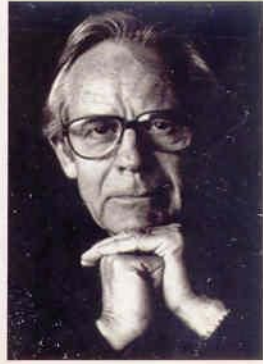
### ANI

- 1- Yarım Asırlık Asker, Orgeneral (E) M. Hikmet Bayar
- 2- Kırk Yılın Penceresi, Suzan Mumcu

# Aşk ve İrade



*Rollo May*



**Rollo May**

Dünyaca ünlü psikanalist Rollo May bu kitabında, kayıtsızlığın hakim olduğu şizoid dünyamızda, içi boşaltıp anlamsızlaştırılan bu iki kavramı; aşk ve iradenin gerçek anlamlarını, kaynaklarını ve birbiriyle ilişkisini ortaya koyuyor.

"Günümüzde aşk ve iradeye dair en çarpıcı nokta, geçmişte yaşamın çıkmazlarına bir çözüm olarak görülmelerine karşın, bu kavramların şimdi bizzat sorun haline gelmiş olmalarıdır. Geçmişte kendimizi yönlendirdiğimiz eski mitler ve semboller yok artık; kaygı kol gezmekte ve biz, birbirimize sıkıca sarılıp, hissettiklerimizin aşk olduğuna kendimizi ikna etmeye çalışıyoruz. İrademizi kullanmıyoruz çünkü bir şeyi veya kişiyi seçersek diğerini kaybedeceğimizden korkuyoruz ve kendimizi şansımızı deneyemeyecek kadar güvensiz hissediyoruz. Birey içe dönmeye zorlanmaktadır; kimlik sorununun yeni bir biçimine saplanıp kalmıştır.

Kim-olduğumu-bilsem-bile-bir-önemim-yok."

*(Kitaptan)*

"Bilgece, zengin, zeki ve vazgeçilmez."

*-The New York Times*

"Dr. May hepimizin hayatını değiştirebilecek bir yoğunluk ve zeka sunuyor. Aşk ve İrade insani mirasımızı ve potansiyelimizi inceleme, onları bağrına basma cesaretine sahip olanların inceleyeceği ve bağrılarına basacağı bir kitap."

*-The San Francisco Examiner*

"Nefis ve kuşursuz bir üslupta yazılmış bu kitap, anlamlı ve yüreklendirici bir içgörülle dolu mükemmel bir modern hayat ve aşk incelemesi."

*-Sun Times (Chicago)*

Rollo May dünyanın en ünlü psikiyatristlerinden biridir. Piskoterapi çalışmalarına Viyana'da başlamış, psikoloji doktorasını ve psikanaliz eğitimini New York'ta tamamlamıştır. Amerikan Piskoloji Cemiyeti tarafından yazılarının "zarafetini, zekasını ve üslubunu" onurlandıran Altın Madalya Ödülü'ne layık görülmüştür. 1994 yılında hayatını kaybeden May'in *Özgürlük ve Kader*, *Mite Çağrı*, *Yaratma Cesareti* ve *Kendini Arayan İnsan* gibi eserleri bulunmaktadır.

psikoloji - 28

ISBN 975-6287-98-9

okuyan  us