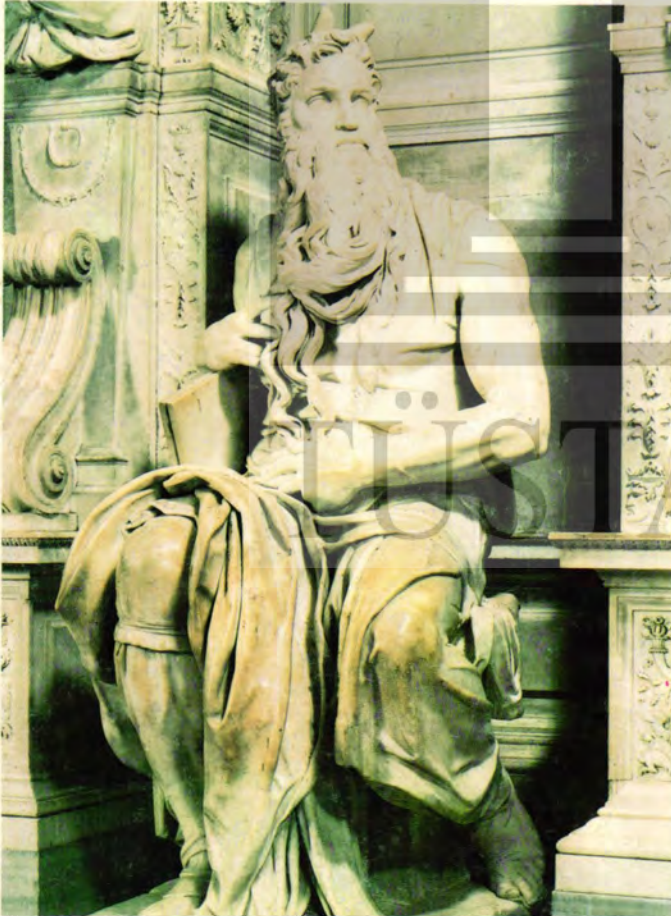


Felsefe dergisi

89/4



PSİKOLOJİ VE FELSEFE

Helmut Seidel
Gotthard Strohmaier
Aleksander Şeptulin
Lucien Séve
Özcan Köknel
Ataman Tangör
Afşar Timuçin
Barış Korkmaz
Hayrettin Akyıldız
Vasili Davidov
Vladimir Zinçenko
Boris Lomov
Aleksis Leontiev
Sigmund Freud
Catherine B.
Clément
Jean Bollack
Lev S. Vigotski
Natalya Avtonomova
İvan Gobosov
Aristoteles
Ludwig A. Feuerbach
Hasan S. Keseroğlu
Dietrich Alexander



Felsefe dergisi

TÜSTAV

Felsefe Dergisi: Üç ayda bir çıkar • **Sayı:** 30 • **Fiyatı:** 5000 TL (KDV dahil).
Yurtdışı 7 DM • **Yönetim Yeri:** Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No: 5 Kat: 3
Cağaloğlu/İstanbul • **Sahibi:** De Basım Yayın Dağıtım Ltd.Şti. adına Ayhan Kızı-
lıöz • **Yazışleri Müdürü:** Fevzi Göloğlu • **Genel Yayın Yönetmeni:** Oğuz Özügül
• **Basıma Hazırlık:** Yayın-Dizgi Merkezi • **Basım:** Afa Matbaacılık Ocak 1990
• **Abone koşulları:** Yurtiçi yıllık 12000 TL. Yurtdışı 20 DM • **Abone bedelinin**
yatırılacağı hesap No.: De Basım Yayın Dağıtım Ltd.Şti. Yapı Kredi Bankası
Çemberlitaş Şubesi 2558.5 • **Kapak** Michelangelo'nun Musa'sı, San Pietro in
Vincoli, Roma, Papa Julius'un Mezarı.

İÇİNDEKİLER

Sunu	3
Felsefe Tarihi	
Thales'ten Platon'a-VII	
Sokrates ve Sürekli Sorun: Erdemi Temellendirme / <i>Helmut Seidel</i>	5
Halifeler Ülkesinde Düşünürler-III	
İranlı Bir Hekim, Simyacı ve Bağımsız Düşünür / <i>Gotthard Strohmaier</i>	17
Felsefe Sorunları	
Yansıtmanın Üst Biçimi Olarak Bilinç-II / <i>Aleksander Şeptulin</i>	24
Bilimsel Antropoloji ve Bilimsel Hümanizm / <i>Lucien Séve</i>	36
Özel Bölüm	
Freud'un Dünyası / <i>Prof.Dr.Özcan Köknel</i>	45
Toplumsal Olanla Bireysel Olanın Farklılığı ve İççeliği / <i>Prof.Dr.Ataman Tangör</i>	50
Deneysel Ruhbilimin Gelişimi ve Freud / <i>Afşar Timuçin</i>	61
Psikolojik Açıdan Akraba Evliliği / <i>Barış Korkmaz</i>	66
Yalnızlık Duygusuna Karşı-Kişilerarası Yakınlık / <i>Dr.Hayrettin Akyıldız</i>	69
Ruhbilimde Gelişim İlkesi / <i>Vasili Davidov-Vladimir Zinçenko</i>	76
Ruhsallık Yasalarının Araştırılması / <i>Boris Lomov</i>	87
Yapay Zeka ve Psikolojinin Paradoksları / <i>Vladimir Zinçenko</i>	99
Marksizm ve Psikoloji Bilimi / <i>Aleksis Leontiev</i>	110
Michelangelo'nun Musa'sı / <i>Sigmund Freud</i>	125
Estetik ve Sanat Kuramı	
Freud ve Sanatsal Pratik / <i>Catherine B.-Clément</i>	135
Dişlanmanın Kazandırdığı ("Kral Oidipus" Tragedyası ve Oidipus Mitos'u) / <i>Jean Bollack</i>	144
Sanat ve Psikanaliz / <i>Lev S. Vigotski</i>	150
Felsefe Eleştirileri	
Lacan: Psikanalizin Yeniden Doğması mı, Yoksa Sonu mu? / <i>Natalya Avtonomova</i>	163
Tarih Felsefesi	
"Yeni Sağcılar"ın Tarih Felsefesi / <i>İvan Gobosov</i>	174
Felsefe Metinleri	
Problemata Physica: XXX.Kitap Zeka, Anlama Yetisi ve Bilgelik Üstüne / <i>Aristoteles</i>	182
"Felsefenin Başlangıcı Üstüne" / <i>Ludwig Andreas Feuerbach</i>	188
Felsefede Bir Reformun Zorunluluğu / <i>Ludwig Andreas Feuerbach</i>	194
Felsefe Bibliyografyası	
Felsefe Yayınları Kaynakçası / <i>Hasan S. Keseroğlu</i>	199
Felsefe Sözlüğü	
Felsefe Sözlüğü / <i>Afşar Timuçin</i>	203
Filozoflar Ansiklopedisi	
Freud, Sigmund / <i>Dietrich Alexander</i>	206

sunu

Genelgeçer tanımıyla ruhsal fenomenler öğretisi olan psikolojinin tarihçesi Antikçağa kadar uzanır. Eski Yunan doğa felsefesinde, özellikle Thales ve Anaximander'de, "psişe"nin organı ve bunun insan faaliyeti için anlamı sorunun da ilk materyalist eğilimleri görmek mümkündür. Toplum ve bilimin gelişim aşamasına uygun, önemli bazı pozitif bilgileri bünyesinde koruyan ve insan psikolojisine ilişkin sorunları da içeren idealist gelenek Platon ve Aristoteles'le birlikte başlamıştır. Ortaçağ'da ise, özellikle Aquinolu Thomas'ta psikolojik yönsemeler, Hıristiyan-idealist düşünceye katılmış olan Aristoteles psikolojisine dayanıyordu. Bu materyalist ve idealist yönsemeler Yeniçağ felsefesinde süregelen ve belirli psikolojik kategorilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin Descartes'in yansı kavramı, Leibniz'in tamalgı ve bilinçdışı kavramları gibi. Locke ile Hume'un ampirizminde, ilk kez Aristoteles tarafından formüle edilmiş olan "çağrışım yasaları" daha da geliştiriliyordu. Bunların yanı sıra, Fransız Aydınlanmasına mekanik-materyalist yönsemeler görülmekteydi.

Psikoloji, ancak belirli, toplumsal ve bilimsel ilerlemenin gerektirdiği önkoşullar meydana çıktığı, yani a) spekülasyondan vazgeçilip gözlemle deneye yöneldiği, b) belirli araştırma yöntem ve araçlar geliştirildiği, c) belirli fizyolojik yasallıklar keşfedildiği zaman bağımsız bilimsel bir disiplin olarak gelişebilmiştir. Psikolojideki bu ilk materyalist yönsemelere hemen hemen koşut olarak gerici felsefi akımlarca esinlendirilen bir dizi psikoloji ekolü de görülmeye başlanmıştır. Örneğin Yeni-Kantçılık, Fenomenoloji, Yaşam Felsefesi, Varoluşçuluk, Yeni-Tomacılık vb. gibi akımlar içinde idealist psikoloji ekolleri (eylem psikolojisi, gestalt psikolojisi, psikanaliz vb.) ortaya çıkmıştır.

Psikoloji özgün bir bilim dalıdır ve bu nedenle, tıpkı fizik, biyoloji, matematik gibi, bilimsel öğretinin oluşturucu öğeleri arasına giremez. Psikoloji, bilincimizdeki yansıtma sürecinin nesnel yasalarını meydana çıkarabildiği ölçüde, bilgi kuramı alanına yaklaşmaktadır. Birey psikolojisi için de durum aynıdır, çünkü söz konusu olan toplumsal bilinçtir. Bilimsel öğretinin toplumsal bilince ve psikolojik öğretinin de bilince bağımlılık oranı tartışılacak olursa, o zaman bilimsel öğretinin psikolojik yönden tamamlanmaya değil, tersine psikolojinin en önemli kuramsal varsayımlarının bilimsel bir temellendirmeye gerek duyduğu hemen görülür. Bireysel bilinç, kendinden önce var olan, hazır bir dünyada oluşmaktadır. Bu durum toplumsal bilinç için de geçerlidir. Ideoloji bireysel bilinç tarafından değil, tersine bireysel bilinç toplumsal

varlık ve toplumsal bilinç tarafından belirlenmektedir. Bilimsel olmayan yani tarihsel-maddeci yönden temellendirilmemiş bir psikolojinin, ilkesel kuramsal önermeler formüle ettiği sürece, yanlışlığa düşmesi kaçınılmaz olacaktır. Bilimsel bir felsefeyle tekil bilimler arasında kuşkusuz karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Ancak tekil somut bilimlerce benimsenen malzemenin, felsefe için karakteristik olan genelleştirme aşamasına ulaştığını öne sürmek, felsefeye pozitivist görüş açısından yaklaşmaktır. Tekil bilimlere ilişkin böyle bir malzeme, felsefe olmaktan henüz çok uzaktır.

Günümüzde psikolojinin, hızla gelişmesine karşın, kimi alanlarda yetersiz kalması, örneğin kişilik sorununu açıklığa kavuşturamaması nedeniyle, tümüyle yetkin bir bilim olmadığı, tersine görünüşte bilim olduğu savları ağırlık kazanmaktadır. Ayrıca psikoloji, başlangıcından, davranışçılığın belirli yönlerine ve Freudculuğa varıncaya kadar, tarihsel materyalizmi öznel anlamda tadil etme yolları aramıştır. Eğer insani öz, Marx'ın 6. Feuerbach Tezi'nde belirttiği gibi, "tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değil" de, "kendi gerçekliği içinde toplumsal ilişkilerin bütünü" ise, o zaman en somut psikolojinin anlamı bile, spekülatif hümanizmin nüfuz ettiği sıradan bir sözcük düzeyine inmemekte midir? Çünkü psikoloji, psişik insanın gizini, bu gizini bulunmadığı yerde, yani bireyde aramaktadır ve böylece kaçınılmaz olarak hakikatin gerisinde kalmaktadır. "Psikoloji, insani hal ve keyfiyetin gizini asla mülkiyetinde tutmamaktadır, çünkü bu giz hiç de psikolojik türden değildir."

★ ★ ★

1989 yılının bu son sayısında ağırlıklı konumuz psikoloji. Bu konuyu seçmemizin nedeni, ölümünün 50. yılında psikanalizin kurucusu Freud'u anmak ve öğretisini, derginin değişik bölümlerinde yer alan pro ve contra görüşlerle, okurlarımızın yargısına sunmak. "Felsefe Dergisi" her sayısında belirli felsefi, ama yalnız düşünce alanında kalmayıp, güncelle ilişkisi olan bir konuyu okurların ilgi alanının odağına getirmeye çalışıyor. Bu çabamızda ne derece başarılı olduğumuzu, ancak sizlerden gelecek öneriler ve yapıcı eleştirilerden çıkararak anlayabileceğiz.

Okurlarımızın, yazarlarımızın ve çevirmenlerimizin yeni yılını kutlar, sağlık ve esenlik dolu bir 1990 yılı dileriz.

Felsefe Dergisi

TÜSTAV

Felsefe Tarihi

sokrates ve sürekli sorun: erdemi temellendirme

helmut seidel

almancadan çeviren: mehmet yavuz

Bir şey öğretmek isteyen biri konusuna hakim olmalıdır. Yanına çıracak alan demirci, demirin nasıl dövüleceğini bilmeli. Miçoya denizcilik öğretmek isteyen dümenci, gemisini ve denizi çok iyi tanımalı. Gençleri eğiten beden eğitimi öğretmenleri ve doktorlar insan vücudunu ve onu sağlıklı kılacak araçları bilmeli. Taş yontucu Sokrates, zanaatçı bilgeliğine, konusuna hakim olmaya gerçekten değer veriyordu.

Hiç kimse doktorun, dümencinin ve demircinin yaptıklarının anlamından kuşku duymaz. Ama insan yalnız demirci, yalnız dümenci veya doktor değil, aynı zamanda bir topluluğun üyesi, sitenin (polis) yurttaşıdır. Çalışmasıyla yalnız kendine değil, topluma da hizmet etmelidir. Yani çalışmanın amacını birey kadar toplum da belirler. Topluma göre, bireyin yaptıkları ancak toplumun geneli için iyiye bir anlam taşır. Peki toplumun geneli için ne iyidir? Nedir en büyük genel değer? Erdem nedir?

Sofistler erdemi öğrettiklerini iddia ediyorlardı. Demek ki, diyor Sokrates, erdemin ne olduğunu biliyorlardı. Yoksa öğretemezlerdi. Kendisi bilmediğini kabul ettiği için erdemin ne olduğunu bilgeliğin hocalarına soruyor. Örnekler sayıyorlar, ama asıl sorular var-sayım hep karanlıkta kalıyor.

“Dostluk nedir?” diye soruyorum. Bana, “Phaidon, Sokrates’in gerçek dostudur!” diyorlar. Yanıt değil bu. Dostluğun ne olduğunu bilmiyorsam Phaidon’un gerçek bir dost olup olmadığını nereden bileyim. Burada kavramı nesneye göre almıyorum, nesnenin (Phaidon) kavrama (dostluk) uyup uymadığını soruyorum. Dolayısıyla Phaidon’un tavrını tartıştığım dostluk kavramı önceden verili olmalı. Yani nesneyi değerlendireceğim ölçü, nesnenin kendisinden alınmaz.

Burada Sokrates’in karşısına çıkan, insanın gerçeklikle olan kuramsal ilişkisi ile pratik, ruhsal ve özellikle de ahlaksal ilişkisi arasındaki önemli farktır. Kuramsal ilişkinin özelliği, kavramın nesneye uygunluğunun onunla saptanmasıdır. Bu ilişki en yüksek ifadesini bilimlerde, özellikle doğa bilimlerinde bulur. Sokrates, konusuna hakim olmaya değer vermekle birlikte doğa bilimlerinin kazandırdığı bilgiye -ki hele salt kendi için elde ediliyorsa- (eğer karşı değilse) kayıtsızdır. Daha önce onun Yunan doğa felsefesine karşı eleştirel tavrından söz edilmişti.¹

Bu tavır, doğa yasalarında -eğer bilinebilirse, ki Sokrates bundan da kuşkuludur- ahlak yasası çıkarılmayacağı gibi dikkate değer bir varsayımdan kaynaklanır. Sokrates'e göre, doğayı bilme insanın ahlaksal yetkinleşmesine katkıda bulunmaz. Bir ağacı inceleyerek ahlaksal davranışlar için bir şey öğrenilemez. Böyle düşünmenin tipik bir sonucu olarak Sokrates doğada gezmeyi bile kesmiştir. Sokrates'in düşüncesi önceliği nesnelere kurumsal olarak bilinmesine vermez. Onun düşüncesinin nesnesi insanın **pratik, ahlaksal** davranışlarıdır. Pratik davranış, bir bakıma kuramsalın karşıtıdır. Kuramsal davranışta düşüncelerimi ve kavramları nesneyle uyum içine sokmaya çalışırken pratik davranışta nesneyi düşüncelerime, hedeflerime ve kavramlara uydurmaya çalışırım. Pratik ilişki en açık ifadesini çalışma sürecinde bulur. Belki şimdi Sokrates emek üzerine, maddi, nesnel pratik üzerine de düşünmektedir, ancak gözlemlerinin odağında insanın pratik, ruhsal, ahlaksal davranışı bulunur. Ahlaksal davranış, kavramın nesneye göre değil de, bireyin ahlak kavramına göre yönlendirildiği ölçüde pratiktir.

Sokrates düşüncesini devindiren, insan davranışlarını değerlendirecek -o nedenle bizzat bu davranışlardan çıkarsanmayacak- bir ölçüde bulunup bulunamayacağı, eğer varsa bunun nasıl bilinebilebileceğidir. Çünkü erdemin bilinmesi zorunlu olarak varsayılmalıdır. Ancak neyin iyi, haklı, yiğit olduğunu bilirsem, iyi, haklı, yiğit olabilirim. Neyin doğru olduğunu bilirsem, doğru olanı yaparım. Doğru olanı bilirsem, doğru olanı **yapacağım** da; çünkü kimse bile bile yanlış yapmaz, diyor Sokrates. Ona göre, tüm erdemsizliklerin nedeni erdemin ne olduğunu bilmemektir. Erdemin ne olduğunu bilmek, aslında erdemin ta kendisidir. Böylece Sokrates düşüncesinin çerçevesi kısaca verilmiş oldu.

Bu dikkat çekici adamın yaşamı daha çok yaşanan bir felsefeydi. Halbuki her filozof böyle değildir. Seneca, doğru yolu bilmek başka, o yoldan gitmek başka, diyor. Yol gösterenden çok şey istemek olur bu. Sokrates ise, Seneca tipi bir filozof değildir. O, yaşamın ve felsefi öğretinin hayranlık verici bir birlik içinde olduğu insanlardan biridir.

Sokrates, 77. Olimpiyadın dördüncü yılında, yani İ.Ö 470/469 yılında, Atina'da doğdu. Atina'nın demokratik serpilme dönemi o sıralar. Bir heykeltıraşın oğlu olan Sokrates baba mesleğini öğrendi. Bir süre heykeltıraşlık yapmış ve bildirdiklerine göre meslekte epey ilerlemiş olmalı. Sonradan mesleği bırakıp, kendini felsefeye verdi. Anası ebeydi. Sokrates sonraları kendi etkinliğini anasınınkiyle karşılaştırmıştır. Anasının bebeklerin dünyaya gözlerini açmasına yardımcı olması gibi, o da gerçekliğin doğumuna yardım etmek istiyordu. Yöntemine Meotik (Yunanca maieuein = doğurma, Ç.N.) adı verilmesi de bundandır.

Sokrates, Attika'lı sitenin tam yurttaşıydı. Onun site sorunlarına aktif, ön planda, gözle görülür bir katılımını belgeleyen pek bir şey yok. Evet, belki generaller İ.Ö 406'da kazandıkları bir deniz savaşında denize düşenlere yardım etmemekten hüküm giyerken karara karşı tek oyu veren kişi olarak heyette yer alıyordu, Pelepones savaşlarına katılmıştı -kimi yiğitliğini över, kimi korkaklığından dem vurur-, Attika demokrasinin durumunu bir zamanlar eleştirdiği için kendisinden destek uman oligarşik zulüm egemenliğine yardım reddetmişti, ama öyküler Sokrates'in felsefi yaşamını eksiksiz olarak vermekten uzak. Bu yaşam da, silenvari suratu da (Silenos diye iri yapılı, yassı burunlu, her zaman sarhoş yaşlı Satyros'lara deniyordu; Ç.N.) ilk başta komik geliyor. Komedi şairlerinin şiirlerinde ona yer vermelerine şaşmamalı. Zanaatı bıraktıktan sonra hiç bir işe girmedi. Sık sık pazar yerinde, Atina'daki spor salonlarını çevreleyen kutsal ormandaydı. Zamanı ve keyfi olan herkesle doğru bir yaşam üzerine konuşuyordu. Konuştuklarının kafasını karıştırmayı beceriyordu. Erdemli yaşamayı bildiklerini iddia edenlerin havası kısa sürede sönüyordu. Sözde bilgi, bilgisizliğin bilinmesine dönüşüyordu. İşinden başka bir şey düşünmeyen sadık Attika yurttaşları Sokrates'e herhalde hem değerli zamanını çar çur eden,

hem de geleneğin kutsadığı değerlerden kuşkuya düşen mızızın, zıt düşüncelinin biri diye bakıyorlardı.

Bazıları elbette **Sokrates Soruları**'ndan etkilendi. Ortada bir göz boyama, olmadığını, soruların altında büyük bir bilgeliğin yattığını hissettiler. Delfi'li falcı Sokrates'in en bilge kişi olduğunu boşuna ilan etti. Çünkü Sokrates'in kendisi hiç bir şey bilmediğini söylüyordu. Bu kimseler Sokrates ile diyalog kurdular, Sokrates çevresini oluşturdular ve öğretmenlerini yücelttiler.

Öğrencilerin bir otorite olarak kabul edilse de, Sokrates hiç bir zaman öğreten biri olarak ortaya çıkmadı. O hep soran, arayan, öğrenen oldu. Bu onu bir mal sattıklarını öne süren ve bu yüzden para isteyen Sofistlerden ayırır. Sokrates, değil para armağan bile almıyordu. Eve cepleri boş dönüyordu. Karısı Ksantippe'nin işi zor olmalı. Ancak dostlarının yemek davetlerini geri çevirmezdi.

Sokrates'in hem bilge hem de nevi şahsına münhasır komik biri diye ünlenmesine yol açan, nefesine inanılmaz ölçüde hakim olmasıdır. Ziyafetlerde şarap içmede kimseden aşağı kalmıyordu. Herkes masaların altında sızıp kalmışken o pazara çıkar ve felsefi konuşmalara girerdi: "Alacakaranlıkta durur, dalıp gider, bir şeylere kafa yorardı. Çözemedikçe oradan ayrılmaz, kafasında araştırarak öylece kalırdı. Öğlen olur, insanlar bu durumu farkederek, şaşırırlar, birbirlerine Sokrates'in sabahın köründen beri orada durduğunu, sürekli birşeylere kafa yordüğünü söylerlerdi. Sonra akşam, bazı İonyalılar yemeğin üstüne biraz serinlikte için uyumak - mevsimlerden yazdı - biraz da bütün gece duracak mı diye merak ettiklerinden örtüleriyle birlikte dışarı çıkarlardı. O ise gün ağarana, güneş doğana kadar öylece dururdu. Sonra güneşe dua eder ve giderdi."² Elis'li Phaidon, Suriye'li falcı ve fizyonomist Zopyros'un Sokrates'in yüzünde güçlü bir cinsellik gördüğünü bildirir. Sokrates'in öğrencileri buna karşı çıkmış, ancak o Zopyros'un haklı olduğunu, ama kendisinin nefesine hakim olduğunu söylemiştir. Sokrates on yıllar boyu filozof yaşamını özgürce sürdürdü. Çoğu ona güldü, hatta ondan nefret etti. Diğerleri ise hayranlık duydu ve yüceltti. Ne var ki, 5. yüzyıldan 4. yüzyıla geçerken üzerine kara bulutlar çöktü. İ.Ö 399'da yargılandı. Dava sonucu zehir içerek ölüme mahkum oldu ve ceza infaz edildi.

Ne olmuştu? Perikles zamanında (İ.Ö 494-429) Atina kültürel ve ekonomik gelişiminin zirvesinde ve demokratik düzen hiç olmadığı kadar sağlamken siyasi güçler Sokrates'e pek aldırıyorlardı. Tersine onu Atina'nın atraksiyonlarından biri olarak görüyorlardı. Peleponezya savaşı (İ.Ö 431'de başladı) ve hele İsparta'nın zaferi, Atina'nın kesin yenilgisiyle (İ.Ö 404) kentteki durum kökünden değişti. Askeri ve ekonomik iktidar devrilmekle kalmamış, demokratik düzen de yıkılmıştı. İsparta'lı komutan Lisander'in desteğiyle otuz tiran iktidarı ele geçirerek zalimane bir rejim kurdular. Tiranlar, siyasi karşıtlarından 1500 ünü öldürtüp mallarına el koydular. Aralarında Kritias da vardı.

Aralarındaki anlaşmazlıklar yüzünden egemenlikleri uzun ömürlü olmadı. İ.Ö 403/402'de Atina'lılar Thrasymbulos önderliğinde demokratik düzeni yeniden kurdular. Yeni demokratik iktidarın çok zorlu sorunlarla karşı karşıya olduğunu düşünmek pek güç olmasa gerek. Savaş yitirilmişti ve zulüm döneminin anısı tazeydi. Atina'nın kurtuluşu ancak iç düzen ve güvenliğin sağlanmasıyla mümkün olacaktı. İdeolojik olarak geleneğe bağlı kalmaya çağırımdan başka çare yoktu. Sokrates ise ahlak öğretisinde bu geleneği sorguluyordu. Çelişki ister istemez keskinleşiyordu. Sonunda Sokrates'in mahkum olmasına varan Atina'daki durumu tarihçi Theodor Gomperz güzel canlandırıyor. Sadık, çalışkan bir Atina'lıyı şöyle konuşturuyor: "Atina'yı görsen tanımazsın. Sokaklar boş, liman terk edilmiş! Hiç şaşma! Yenilgiler, donanmanın, sömürgelerin, haraçların yitirilişi bizi fakir, hem de umut fakiri bir halk yaptı. Mutlu yüzler görmek istersen İsparta'ya git. Ama elbette gururlu galibimiz kaderin efendileri, onların kutsal kuralları karşısında alçak gö-

nüllüdür. Orada Zeus bizim akhevellerin ve Sofistlerin o çok sözünü ettikleri 'Girdap Kralı'nı nayerini terketmedi. Böyle hergeleler orada çıksa, sıradan bir 'sürgünle' hemen kovalarlar. Bir de bize bak! Gençliğimiz ne kadar kustahlaştı, hiç bir kutsal değer kalmadı. Tüm bunların suçlusu yeni moda bilgelik hocaları. Ne var ki **Anaksagoras** bir insan ömrü önce tanrıtanımazlıktan yargılanmış ve kaçmıştı. **Protagoras** da öyle. Fakat en berbatı bize kaldı. Yaşlı **Sokrates** hâlâ faal, sanki sadık Aristofanes onun maskesini yirmi yıl önce düşürmemiş gibi. "Kurgu ürünü olan ama tarihsel tanıklıklara titizlikle bağlı kalan bu anlatım şöyle sürüyor: "**Bir tek dil** kahramanının bu kadar kötülüğü yapacağına inanmazsın. Kılı kırk yaran tartışma sanatı en incelikli genç beyinleri Lidya taşının demiri yonttuğu gibi çeliyor. Onları dinden soğutuyor, devlete düşman ediyor. Abarttığımı düşünüyorsun. O zaman beni dinleme, gerçeklere kulak ver. Uzun savaş yıllarında başımıza Sıraküza'yı fethedip, Sicilya'yı işgale kalkışma gibi bir gözü karalıktan daha büyük felaket geldi mi? En iyi yurttaşlarımızdan binlercesini yitirdiğimiz bu akıl almaz çüretkarlıktan kim suçlu? Onun en sevgili öğrencisi **Alkibiades** tabi..."

Alkibiades nasıl deniz egemenliğini yok ettiyse, Kritias kentimizdeki iç huzuru bozdu. Ruhsal yetenekleri eksiksizdi. Ancak bir de onları nasıl kullandığına bak! Sahneletilmeyen ama elden ele dolaşan "Sisifos" trajedisinde, tanrıya imanı tarih öncesinin akıllı insanları bulmuş diyor. İşte yaşamını böyle bir öğretilere adamıştı. Burada en feci halk düşmanıydı. Sürgüne gönderildi. Tesalya köylülerini efendilerine karşı kıskırttı. Tekrar geri döndü. Taraftarlarıyla birlikte fakir kentimizde sürdürdükleri yaşam ne korkunçtu! Bir daha soruyorum: Krition o temiz ilkelerini nereden aldı, o ve onun soyu? Hepsisi de Sokrates'in "yoldaşları" idi... Genç Platon'u da unutma. O da Sofistlerin bir sevgilisiydi ve anayasamıza, demos egemenliğine karşı boş sözler sarfediyor... Veya duymadın mı, **Ksenophon** yurduna hizmet edeceğine Pers tahtına göz diken Kyros'a teslim olmuş. O Kyros ki, Lakonya'lı düşmanlarımızın en hararetli destekçilerinden biridir. Ksenophon'u Delfi falcısına akıl sormaya ve onun izniyle düşmana gitmeye çüretlendiren kimdir sence? Elbette en yakın dostu, yüzünden hiç eksik olmayan sırtmasıyla, silen suratlı, çok bilmiş kırsaçlı. Ona artık dur demenin zamanı geldi."³

Bu ortamda oluşan Sokrates'in aleyhindeki iddianamede şöyle deniyor: "Sokrates, devletin tanıdığı tanrıları tanımadığı, buna karşılık yeni şeytani varlıklar ortaya attığı için cezalandırılmalıdır. Gençliği bozduğu için de ceza verilmelidir. Cezası ölüm olmalıdır." İddianame kabul edildi. Sokrates elbette mahkemen, hatta cezanın infazından kaçabilirdi. Ancak bu ahlaksal tavrının bütününe ters düşerdi. Etkinliğinin sorumluluğunu taşımak istiyordu.

Hegel, Sokrates'in ölümü için **trajik**, der. "Her iki tarafın haklı, ahlaksal güçleri gerçekten trajik bir noktada çarpışmış olmalı"⁴ Atina'luların yurdu kurtarma çabaları Sokrates'in doğruya ve gerçeğe ulaşma yönündeki kararlı uğraşısıyla çelişti. Sonuç zamanın Atina'sındaki somut tarihsel koşullarda ancak trajik olabilirdi. Ne var ki, Hegel'in görüşü **somut politik** bir değerlendirmeden yoksun. Sokrates davası kuşkusuz **politik** bir dava. Hedef -ki, her ne kadar Attika demokrasisinin krizi böylelikle engellenememişse de hedefe ulaşılmıştır- Sokrates çevresindeki antidemokratik, özellikle de aristokrat güçlerdi. Dava, Atina'nın eski anayasasına ve tanrılarına saygıyı, itibarı arttırmalıydı. Kuşkusuz Sokrates ve taraftarları bunlara inanmak istemiyorlardı. Gene de, Sofistleri ele alırken gördüğümüz gibi, demokratik düzene yalnız aristokratlar değil, demokrat bilgelik hocaları da eleştirel yaklaşabiliyor.

Atina'lılar öğrencilerinin yaptıklarını ustanın öğretilerine mal ettiler, onu bu yüzden mahkum ettiler. Sonraları felsefe tarihçileri de Atina'lılar gibi hüküm düşmüştür. Sokrates'in öğretilerine aristokrat ve idealist dendi. Halbuki Sokrates'in öğretisi ve yaşamı birleştirdi-

ğinden kimsenin kuşkusu olmadığına göre, onun kişiliği ve siyasi düşünceleri de aristokrat olmalıydı.

Varılan bu sonuca katılmak mümkün mü? Her şey bu görüşü desteklese, ya da tamamen karşı olsa işler çok kolaylaşırdı. Ama durum böyle değil. Görüşü destekleyen, Sokrates'teki entelektüalizm eğilimi. Bu da hiç bir şey bilmediğini kabul etmesiyle sınırlı. Sokrates'i en çok etkileyen birey ile toplum arasındaki çelişkiydi: İnsanlar günlük işlerinde amaç ve araç ilişkisini açıkça görüyor veya görmek istiyorlar. Zanaatçının bilgeliği bunun bir kanıtı. Ancak devletin ve bireyin genel ve en yüce meseleleri için aynı şey söylenebilir. İnsanın tekil eyleminde bilgisizlik ve başarısızlık ruhsal açıklık ve akılla aşılırken, aynı şey tüm toplumun yönetiminde ve bir bütün olarak bireyin yaşamında gözlemlenemez. Burada genelde egemen olan duyguların kendiliğindenliği vardır. Halk Meclisinde duyguları istediği gibi çekip çeviren kazanmaz mı? Bütünün yönetimine ve kişisel yaşama duygular değil, akıl egemen olmalıdır. Akıl ise, en yüce hedefleri ve onlara ulaşacak araçları bilmektir. Her şeyin başında akla varmak gelir.

Sokrates'in aristokrattan çok pleb yaşama, zenginliği hor görme, duygularına gem vurma ve öğretisinde şimdi gireceğimiz diğer konular varılan sonuca karşıdır. Sokrates'e ait yazılı bir veri yok elimizde. Onun hakkındaki bilgimizi çağdaşlarına, öncelikle de Platon ve Ksenophon'a borçluyuz.⁵ Nesnel bir belge sunmak için ne kadar iyi niyetli olursa da öznel yorumlardan tamamen kaçınılmaz. Başka bir güçlük de Sokrates'in olumlu bir felsefi sistem geliştirmemiş olması. Daha çok felsefe yapmayı öğretmiştir. Kant, felsefeyi değil, felsefe yapmayı öğretmek istediğini vurgular. O, bu isteği dile getirmeden çok önceleri, Sokrates köktenci bir kararlılıkla bunu uyguluyordu. Hegel, felsefeye başlayan birinin "bir maddenin eterinde yıkanmak için" Spinoza'da karar kılmasını isterdi. Ona şunu ekleyerek katılmak mümkün: Aynı kişi Sokrates sorularında da derine inmelidir.

Sokrater düşüncesinin özgüllüğüne armanın en kolay yolu bence onun bir yanda Anaksagoras'a öte yanda Sofistlere karşı tavrını açıklığa kavuşturmasıdır.

Anaksagoras'ın dünyayı aklın yönettiği tümcesi Sokrates'i çok etkilemişti.⁶ Ancak Sokrates'e göre **akıl** yalnızca **anlamalı, amaca uygun faaliyette** ifadesini bulabilir. Anaksagoras'ın mekanik - nedenci bakışı doğanın amaca uygun etkinliğini dışlar. Sokrates için ise doğanın amaca uygun etkinliği bilinemez. Sonuç olarak felsefi düşünce insana en yakın, amaca uygun faaliyete yönelmelidir: Kendi **insanı faaliyetimize**. Bu faaliyette akıl varsa, doğa bilgisi de bu faaliyetten payını alacak, akıllıca olacaktır, yoksa kendi nesnesinden değil. Ama zaten sorun insan yaşamının anlamalı, amaca uygun, yani akıllıca biçimlenmesidir. İlk bakışta bu böyle gibi. Sokrates'in başlangıçta kısaca değindiğimiz zanaatçı ve sanatçıların faaliyetine değer vermesi kanıtıyor bunu.

Ancak **birey** ile bireylerin toplamının, yani **toplumun** faaliyeti arasındaki, tekil ile genel arasındaki çelişkiye bakınca bu hüküm hemen sorunlar çıkarıyor. Zaten Sokrates'in büyüklüğü sitede oluşan krizi açıkça görmesinde ve site yurttaşlarının tekil olarak akıllıca görünen faaliyetlerinin toplamının hiç de genel ve uyumlu bir akılda birleşmediğini farketmesinde. Sokrates'in ana inançlarından birine göre, **kimse bilerek kötülük** yapmadığından, sorun daha da keskinleşiyor. Bunun olumlu ifadesi, insanın özü itibarıyla iyi olduğu, her zaman kendisine iyi, anlamalı, çıkar ve amacına göre akıllıca görünen şeyleri yapmaya çalıştığı. Kimse kendi isteğiyle kötülük yapmaz herkes iyiye ulaşmaya çalışır. Gene de yaşam kötülüklerle dolu. Bu çelişkinin nedeni ne? Sokrates'e göre, **bilmemek**. İnsanlar kendileri için neyin iyi, neyin arzulanır olduğunu bildiklerini sanıyorlar. Tutkular onlara bu sözde bilgiyi dikte ettiriyor. Halbuki tutkular kalıcı olmadığından kötü bir akıl hocası. Bireye bir an iyi görünenin yaşamın bütününe bakınca, hele tüm bireylerin yaşamına bakınca aksi bir görünüm verdiği ortaya çıkıyor. Felsefe yapmak -ki eğer bir

anlamı olacaksa- iyinin ne olduğunu sormak demek; bireye herhangi bir anda ve durumda görüneni değil; genel, zorunlu ve kalıcı olanı sormak. Bu sorunun önkoşulu ise iyi, haklı, yiğit gibi kendinden menkul sözde bilginin yadsınması, bilgisizliğin bilinmesidir.

İşte bu noktada Sokrates Sofizmle doğrudan çelişir. Belki Sofizmin felsefede bir dönüm noktası olarak insanı felsefenin odağına oturtması Sokrates'de de belirgindir ve Atina'luların Sokrates'i sofist saymaları rastlantı değildir. Ancak Sokrates erdem hakkında genel geçerli bilgi ister. Sofistler görecilikleri nedeniyle bu isteğe cevap verememişlerdir. Sözde bilgiyi yadsımaya bile varmamışlardır.

Sokrates'in sofistlere saldırdığındaki sertliğin nedeni böylelikle anlaşılabilir: Sofistler genel geçerli bir erdem kavramı olmadan erdem öğrettiklerini iddia ettiklerinden yalancının dik alasıdır. Böyle bir kavram ise bireyin ve sitenin sorunlarını çözmek mutlaka gereklidir.

Sokrates felsefesini niteleyen pratik düşünce kuramsal görüşe tamamen uyar: Genel geçerli haklılık, yiğitlik ve iyilik kavramların yoksa, hiç bir tavrı haklı, yiğitçe veya iyi diye değerlendiremem. Felsefenin görevi bu kavramları bulmaktır. Bir kere bulunca da tüm pratik sorunlar aslında çözülmüş olacaktır. Çünkü kimse kendi isteğiyle veya iyiyi bilmesine rağmen kötülük yapmayınca, herkes doğru olanı yapınca, ya da onu sadece bilse bile, erdem üzerine genel geçer bilgi erdemini kendisi olacaktır. Ahlakta k'ktenci akılcılık bundan daha uç bir ifade bulamaz. Ancak şimdi asıl sorun felsefenin görevini yerine getirememiş olması ve Sokrates'in hiç bir zaman çözüme sahip olduğunu iddia etmemesidir. Tersine ısrarla vurgular: Bir şey biliyorsam, hiç bir şey bilmediğimdir. Belki bilgisizliği **bilmek** kendi bilgilerinin bir hiç olduğunu bilmeyen sofistlerin sözde bilgisinden daha ileridir, ama bu da çözüm değil, çözümün bir önkoşuludur.

Sorun çözülmedikçe, çözüme ulaşma çabası en yüce erdem olarak kalır. Böylelikle Sokrates yaşamında hep erdemli olmuştur, çünkü kendini tamamen sorunun çözümüne vermiştir.

Sokrates'in ana sorusu da bu yüzden şudur: **Erdem hakkında genel geçerli bilgiye nasıl ulaşılabilir?**

Onun yanıtlama çabalarına girmeden soruyu koyuşu ile aleyhindeki dava arasındaki ilişkiyi bir kez daha kuralım. Değindiği gibi, Attika tanrılarına hakaret de suçlamalardan biriydi. Platon ve Ksenophon, Apologilerinde bu iddiayı çürütmek için epey çaba harcadılar. Elbette Sokrates, Demokritos gibi bir tanrıtanımaç değildi. Gene de Atina'luların haklı olarak çekindikleri patlayıcı bir güç barındıran sorularında dine karşı bir eğilim vardı.

Her din bireye şöyle ya da böyle davranmasını söyleyen emirler içerir. Dinsel ahlak kurallarının akılcı bir gerekçesi olması gerekmez. Tanrılar emreder, insan inanmak ve boyun eğmek zorundadır. Sonraları Spinoza, din bilgiyi değil itaatı hedefler, diyecektir. Din düşüncesi insana değişik biçimlerde bildirilir. Elbette tanrılarının ne istediği üzerinde insanların farklı düşünceleri vardır. Ama insan davranışlarının sonucunda tanrılarının ne istediği görülecektir. Sokrates felsefeyi bu alçak gönüllü dinsel havada yapmaz. Onda çelişkili demeyeceksek, başka bir hava hakimdir. Kesin, genel geçerli bilgi istenmektedir. Bu bilginin bilinmediği saptanır. Mantık'e, yani dış belirtilerden tanrılarının isteklerini okuma sanatına taviz vermişse de, onun temel tavrını niteleyen, genel geçerli ahlak kavramlarını ne Olymp'in tanrılarında ne de "Girdap **Kralı'da aramayışıdır. Aranacak tek yer insanın eylemi, kendi bilincidir. Kendini bil!**Erdem yalnızca insanın eylem ve davranışında ifade bulur. Eylem ise ancak amacını, anlamını, hedefini biliyorsa erdemlidir. Erdemli eylem, bilinen bilinçli eylemdir. Bilmek, erdem için en önde gelen koşul, bilmemek en kötü düşmandır. Bilerek haksızlık yapmak -çünkü bu ancak istisna olabilir- bilmeden erdemli davranmaktan her zaman iyidir.

Sokrates düşüncesinin ana sorusuna dönelim. Sokrates'in erdem hakkında genel geçerli bilginin ne olduğunu sorduğunu, buna nasıl ulaşmaya çalıştığını bize bildiren Aristoteles. Ona atıfta bulunmak rastlantı değil. Belki Platon ve Ksenophon bize daha çok bilgi vermiştir. Ama Ksenophon felsefi bir kafa değildi. O nedenle onun Sokrates'in gerçek felsefesi üzerine görüşlerine pek güvenemeyiz. Platon ise birinci sınıf bir filozoftur. Sokrates Soruları üzerine hemen düşünmeye başlamıştır. Öyle ki neyin Sokrates'e neyin Platon'a ait olduğuna karar vermek güçtür. Platon'u ele alırken daha ayrıntılı olarak gireceğimiz bu düşünceyi sürdürme olgusuna tipik örnek, Sokrates'in, Achilles yığittir demenin önkoşulunun genel yiğitlik kavramı olduğu sorusunun genel düşünce ve kavramların önceden var olduklarını öne süren nesnel idealist görüşe dönüştürülmesidir.

O nedenle ciddi, nesnel bilgiyi göz önünde tutan bilge Aristoteles güvenilir bir kaynaktır. Ayrıca nesnel idealist öğretinin Sokrates'e yabancı olduğuna tanıklık etmiştir.

Aristoteles, Sokrates hakkında şöyle yazar: "İki konuda Sokrates'e hak verilmelidir: 'Üzerine giderek' kanıtlanma ve genel tanımlama -ve her ikisinde de söz konusu olan bilimin kaynağıdır.⁸ "Sokrates ayrıca ahlaki konularla da ilgilenmiştir -yani sırf bir bütün olarak doğayla değil-, onlarda geneli aramış ve düşüncelerini ilk olarak tanımlara yöneltmiştir."⁹

Burada önce Aristoteles'in geneli arama ve tanımlama ile ahlak arasında saptadığı yakın ilişki ilginçtir. Ahlak sorunlarının mantığı gerekli kılan unsurlardan biri olduğu görüşü bugün özellikle olgucu tarikattan filozoflar arasında neredeyse tamamen unutulmuştur. Sokrates geneli "ahlaki konularda" arar. Geneli ise ancak **nesnel geçerliği olan bir kavramımız** ve tanımlarımız varsa bilebiliriz.

Peki, kavram ve tanımlara nasıl ulaşacağız? Sokrates'in bunlara nasıl ulaşmaya çalıştığına bütün dikkatimizle eğilmeliyiz. Çünkü söz konusu olan çağ açmış **Sokrates yöntemi**dir. Karakteristik özellikleri şunlardır:

1- Kavram arandığı için, sofistler gibi ders veren birinin monologu baştan dışlanır. Kavram ancak öğrenenlerin diyalogunda dile gelen ortak arayışla bulunabilir. Sokrates diyalogunda söze ortak olanların arayan hem öğrenen olduklarından eşit haklara sahip oldukları varsayılır. Sokrates, öğrencilerine bildirimde bulunan bir tanrı değil, hemcinsleriyle birlikte gerçeği arayan insandır. Eşit hakka dayanan bu demokratik ilişkide Sokrates'in önder olması, arama hedefini en açık, en sağlam biçimde göz önünde tutmasından ve sorularıyla konuyu deşerek hedefe en aktif biçimde ulaşmaya çabalamasından kaynaklanır. Sokrates konuşma yönetmede usta olmalı. Platon, Sokrates diyalogunu geliştirerek bugünün bile en yüksek estetik beğenisine hitap eden bir sanat biçimi haline getirdi.

2- Sokrates diyalogu iyi, haklı, dinine bağlı, güzel, yiğit gibi değişik kavramlar üzerine alışılmış görüşlerden yola çıkar. Bunları önyargısız tartmak gereklidir. Hiç bir tümce bir şüphe süzgecinden geçirilmeyecek kadar doğal ve genel geçerli değildir. Yani tartışmaya açıktır. Tersine hiç bir iddia doğruluk derecesini bulmaya yönelik ciddi bir analizi gerektirmeyecek kadar saçma değildir. Sokrates'i coşkun bir ciddiyet düşkünü diye övmeleri boşuna değildir.

3- Sokrates, eleştirisiz, kendinden emin düşüncenin, önyargının şiddetli bir hasmıdır. Bununla ve buna dayanarak büyük sözler etme, kendini beğenmeyle çarpışırken alay silahını kullanır. Bunda bilmemenin alçak gönüllülüğü de, açıklanan düşüncelerin temelinde nesnel geçerli bir kavram olmadığını bilmesinin beslediği inanç vardır. O nedenle sürekli göreli düşüncenin yadsınması Sokrates'in ana ilgi alanıdır. Onda kendisini diyalektik kesin hazırlayıcısı yapan yadsımanın muazzam gücü vardır. Sokrates'in sorularıyla mağrur düşünce güneşteki kar gibi erir. Geriye şaşkınlık ve bilmemenin bilinmesi kalır.

4- Kavram belirlemelerine varmak için Sokrates iki yoldan gider: Bir, ahlaki durumları birbirleriyle karşılaştırır ve genel kavram belirlemelerini buradan türetmeye çalışır. İki, kullanılabilir belirlemelerden yola çıkarak, bunların betimlenen tekil durumların ortak özelliklerini yakalayıp yakalamadıklarını, ne derecede kavradıklarını, belirlemede bir genişleme veya sınırlamanın gerekli olup olmadığını tartar ki, ortak özellikler gerçekten tanımın içeriğini oluştursun.

Sokrates yöntemi hakkında bir fikir vermek için Ksenophon'un not ettiği kısa bir konuşma verelim. Konu, haklılık kavramı: Euthydemos, Sokrates'e soruyor: "Haklılık üzerine görüşleri sayabileceğimden şüphen mi var? Ulu Zeus, haksızlık üzerine olanları da! Her gün istemediğin kadar görüyor ve duyuyorsun." Sokrates ona döner ve "Şuraya bir H, bir de S yazalım! Haklı düşünceden kaynaklandığını gördüğün davranışları H'nin altına, haksızlıkları da S'nin altına yazalım!" der. "Gerekliyse buyur". Sokrates yazar ve "Şimdi yalanı nereye koyacağız?" "Elbette haksızlığın altına" "Aldatmaya ne dersin?" "Bu da oluyor" "Nereye ait?" "Aldatma da haksızlığın altına" "Kötü muamele?" "Aynen" "Esir etmek" "Hiç farklı değil" "Bunların hiçbiri haklılığın altına girmez, değilmi sevgili Euthydemus?" "Aksi düşünülmez bile!" "Peki, komutan seçilen biri haksızlık içindeki düşman bir devleti esir alırsa ne olacak? Bu adamın haksızlık yaptığını mı söyleyeceğiz?" "Hayır, asla" "Onun daha ziyade haklı olduğunu saptamayacak mıyız?" "Elbette." "Savaş hileleriyle aldatırsa?" "O zaman da haklı" "Düşmanlarının malını yağmaladığını düşünelim, o zaman da haklı değil midir?" "Kuşkusuz, ama başta senin sorunun yalnızca dostlar arasındaki ilişkiyi ele aldığını düşünmüştüm." "Buna göre haksızlığa yazdığımız her şeyi haklılığın altına geçirmemiz gerekmez mi?" "Görünüşe göre öyle" "Bu durumu şöyle tarif etsek: Sayılan davranışlar düşmana karşı haklı, dosta karşı haksızdır, hatta onlara karşı olabildiğince dürüst davranmak gereklidir. Anlaştık mı?" "Evet." "Şimdi, ordusunun cesaretinin kırıldığını gören bir komutanın, yardım geliyor, gibi yanlış bir iddiayla onları sinmişlikten kurtarıırken yaptığı aldatmacayı nasıl değerlendirelim?" "Haklı bir tavır bence" "Bir örnek daha! Birinin çocuğu ilaç almak zorunda. Ama almak istemiyor. Babası bunun üzerine ilacı yemek gibi veriyor ve bu aldatmacayla çocuk iyileşiyor. Bu aldatmaya nasıl bakmalı?" "Bence bu durumda deminki gibi". "Yani dostlara karşı da her zaman dürüst olmak gerekmiyor diyorsun?" "Evet, elbette. Gerekirse savımı değiştirmeliyim." "Bu, yanlış bir iddiada bulunmaktan daha iyi. Ayrıca hiç gözden uzak tutmamalı, dost aldatmadan zarar gördüğünde, arzusuna karşı hareket eden mi, yoksa isteyerek öyle davranan mı daha büyük haksızlık yapmıştır?" "Ah, sevgili Sokrates, kendi yanıtlarıma da güvenmiyorum artık."¹⁰

5- Sofist göreciliğin kararlı bir karşıtı olan Sokrates ahlaki değerlendirmelerin göreliliğine büyük bir dikkatle eğilmiştir. Nesnel geçerli genel kavramı en kararlı biçimde arayan biri öncelikle erken genellemelerden kaçınır. O yüzden sonuçta Sokrates'de her şey havadadır. Gerçeği doğurmadığından kendini doğumu kolaylaştırmakla sınırlar. Erdemi bilme çabaları, düşüncesinin çıkış noktasının ne aşkın tanrılar aleminde ne doğada, insanın kendi bilincinde olması ölçüsünde dinsel ve doğacı ahlaka zıt düşer. Akılcı, ahlaki düşüncesi sofist göreciliği aşan genel geçerli kavramlara yöneldiği ölçüde sofist erdem hocalarının karşısındadır.

Yüzyıllar boyu etkin olan dinsel ahlak gerekçe aramaz. Heraklit'ten Feuerbach'a kadar doğacı ahlak temellendirmesinin etkili olduğu belirtilmişti. Şimdi bunu belgeleyeceğiz. Sokrates ile ahlakın temelini insanın bilincinde olduğu şeklinde bir ahlak temellendirmesi tipi başlar. Ahlak düşüncesinde Kant'a kadar uzanan bir akımın başlangıcıdır bu.

Sokrates'in yaşamı ve öğretisi bir çok iz bıraktı. Mirası çeşitli biçimlerde sürdürüldü. Sürdürenlerden ve aynı zamanda onu aşan Platon'dur. Felsefesine daha sonraki yazılarda eğileceğiz. Burada Sokrates Soruları ilk nesnel idealizm sistemine doğru geliştirilecektir

Sokrates mirası, başka yönde kısmen Platon'a karşı, Sokrates'in ismini taşıyan okullarda sürdürülür. Sokrates Okulları ismi tam değildir. Burada geliştirilen felsefi görüşleri ancak yaklaşık olarak verir. Onları Sokrates Okulları olarak niteleyen, Sokrates'e atıfta bulunmaları, felsefenin hedefini mutluluğa ulaşmak isteyen bireyin uyması gereken ahlak ilkelerinin temellendirilmesinde görmeleri, bu temellendirmede insan bilincini çıkış noktası almalarıdır. Ama bunun ötesinde görüşleri asıl Sokratçılıktan sapar. Yalnız sofist ve diğer Sokrates öncesi düşünceleri aldıklarından değil, erdemli yaşamın nasıl olacağına olumlu yanıtlar verirler ve Sokrates'in o çok korktuğu tek yanlılığa düşerler. Tek yanlılık zorunlu olarak okullar arası çelişki doğurur. Diogenes ve Aristippos burada uç noktaları oluştururlar.

Sokrates Okulların tek tek ele alalım. Dört okul vardır: Elis - Eretria, Megara, Kinik ve Kirene okulları. **Elis-Eretria Okulu** da dikkate değer yeni düşünceler doğmamıştır. Aslında burada yalnız Sokrates'in sadık bir öğrencisi ve yakını olan, Platon'un en önemli diyaloglarından birini adadığı Phaudon'un etkinliği kayda değer.

Megara Okulu daha ilginçtir. İsminden de anlaşılacağı gibi bu okul Megara'dadır. Başında Eukleides (İ.Ö 450/380) -daha sonra yaşayan ünlü geometrici ile karıştırılmamalıdır. Megara'luların en dikkat çekici yanı Sokratçılıkla Eleacılığın bir sentezine ulaşma çabalarıdır. Eukleides'in yazılarında şunları görürüz: "Varlık birdir, ondan başka hiçbir şey yoktur. Ne var oluş, ne yok oluş, ne de herhangi bir hareket" "İyi olan birdir, yalnızca değişik isimler taşır: Anlayış olur, tanrı olur, ruh olur vb. Onun zıddı hiç bir şey yoktur"¹¹ Eleacılık ile Sokratçılığın, **bir varlık** ile bir iyinin sentezlerine nasıl ulaşıldığını somut olarak anlatmak için elimizde Megara'lular üzerine çok az tanıklık var. Ama kuşku yok ki, sorunun böyle konusu Platon düşüncesinde belirleyici bir rol oynayacaktır. Platon'un Megara'lularla ilişkisi tartışma götürmez.

Şimdiye dek yer verilen yazılardan Megara'luların söz ve nesne ilişkisi üzerinde, yani sözlerin birbirleriyle ve nesnelerin birbirleriyle ilişkisi üzerinde düşündükleri ortaya çıkıyor. Megara'lular, özellikle de **Eubulides** (İ.Ö 3/4.yüzyıl) mantık tarihine, sözlerin görüşte doğru ilişkilerini nesnelerin ilişkileriyle karşılaştırmalarıyla geçmişlerdir. En ünlü çıkarsamalarından: "Yalancı: Eğer 'yalan söylüyorum' dersin ve bu doğruysa, yalan söylüyorsun. Yalan söylediğini söyledin, ama bununla doğru söylüyorsun; yani yalan söylüyorsun. "Boynuz: İnsan bir şeyi yitirmese, ona sahiptir. Boynuzlarını yitirmedin, öyleyse boynuzlusun".¹²

Ahlak tarihi açısından en önemli düşünceleri Kinikler ve Kirene'liler geliştirmişlerdir. Kinik düşünceler krallık Roma'sına kadar uzanır. Kirena düşünceleri tüm geç-antikte silinmeyen Epikürizmi içerir. Elbette değişen koşullar karşısında bu düşünce motiflerinin de biçimleri ve toplumsal işlevleri değişmiştir.

Sinizm sözüne bugün bile rastlıyoruz. Genel geçerli ahlak ve görgü kurallarına açıkça ve bilerek aldırmayan, onları alaya alana sinik denir. Bugün belki sizimden kastedtiğimiz Kiniklerin öğrettikleriyle bağdaşmıyor. Ama aradaki bağ göz ardı edilemez: **Kinik Okulu** çizgilerinden biri kuşkusuz antik medeniyetin eleştiriydi.

Bu Sokrates okuluna neden Kinik dendiği üzerine söylenenler şunlar: Bu isim bir zamanlar Kynosarges Gymnasium'undan türetilmiş. Atina'da Atina'lı olmayanların gittiği bu jimnastik salonunun ve Kinik okulunun başı **Antisthenes**'dir (İ.Ö 445-365). Trakya'lı bir kadın kölenin oğludur, yani Atina'nın tam yurttaşı değildir. Kimisi de okulun adını kyon = köpek sözcüğünden türetir. Sinop'lu **Diogenes** (İ.Ö 324'e kadar) kendini böyle adlandırdı. Köpek olarak insandan daha mutlu yaşadığını, doğaya daha uyumlu olduğunu anlatırdı. "İnsanların yaşamı yumuşaklıkları yüzünden **hayvanlarından** daha mutsuz".¹³

Kinikler genelde sofist ve Sokratçı gelenekleri sürdürdüler. Düşünceleri öncelikle doğanın bilinmesinden çok, ahlaksal bir yaşamın temellendirilmesine yönelmişti. Antisthenes'de belki adçı(nominalist) ve dil felsefesiyle ilgili bazı kayıtlar buluruz: "İnsanları görüyorum, ama insanlığı göremiyorum. Atları da görüyorum, ama atlığı göremiyorum." "Eğitimin başı sözcüklerin incelenmesidir"¹⁴. Diogenes'de ise kararlılıkla dile getirilmiştir: "Müzik, geometri, astronomi, vs. ile uğraşmanın hiç gereği yok. Hepsi boş, gereksiz şeyler."¹⁵ İlginç olan Kiniklerin medeniyet eleştirilerini köktenci bir biçimde sürdürmeleridir. Eleştirinin odağında para yer alır. Diogenes'i dinleyelim: "Para kazananlar her zaman ondan yarar görmez. Tersine para, yoksulluğa nazaran daha zararlı ve olumsuz olabilir, en azından para sahipleri anlayışsız olurlarsa. Çünkü o zaman öncelikle nasıl daha çok yararlanayım, durumumu en iyi şekilde nasıl düzenliyeyim diye çaba göstermeyeceksin. Para, toprak, köle, hayvan, gemi ve ev edinme hırsı anlayışın üzerine çıkacak, seni köle edecek. Tüm yaşamın boyunca hiç bir yarar sağlamadan boşuna kaygılanacak, boş bir uğraş ve sürekli endişe içinde olacaksın. Kuşları, diğer hayvanları görmüyor musun? İnsanlara göre ne kadar dertsiz ve mutlu yaşıyorlar. Daha sağlıklı ve güçlüler. Hepsi de olabildiği kadar yaşıyor. Halbuki ne insanlar gibi elleri, ne de akılları var. Fakat tüm bu olumsuzluklar dengeleyen bir olumluluk var: **Hiç mükleri yok..**"¹⁶

Sonraları Bion (İ.Ö 3. yüzyılın ilk yarısı) özel mülkiyet, meta üretimi ve para ekonomisine kaçınılmaz olarak bağlı olan yabancılaşma görünümünü benzer biçimde eleştirmektedir. Cimri bir adam hakkında şöyle der: "O, mala sahip değil, mal ona sahip".¹⁷

Kinikler, mülkiyet, zenginlik ve para eleştirisini en uç noktalara vardırırlar. İnsan verimliliğine kadar uzanırlar. Prometheus mitini ilginç yorumlayışlarında da görülebilir bu: Zeus, derler, Prometheus'u haklı olarak cezalandırdı. Yani, insana ateşi, dolayısıyla sıcaklık ve ışığı getirdiği için. Çünkü böylelikle insana yumuşama, en büyük sefaleti getiren aşırı zenginlik, lüks, aşırı zevk yolu açıldı.

Kinik saldırıların ana hedefi **zevktir**. Zevkle mücadele, der Antisthenes, "büyük güç ister. Bu da en çok zevkten uzak durmakla kendini gösterir. Çünkü tamamen zevke teslim olmadan onunla ilişki kurmak ve sürekli sınanmak mümkün değildir. Büyüsüyle bizi bir kere yenip, efendimiz olduğunda sopasıyla hafifçe bir dürtmesiyle domuz ahırına gireriz, oraya kapatır bizi. İnsan artık o andan itibaren domuz ya da kurt olarak yaşar. Kimisi zevk egemenliğinde iki yüzlü, yozlaşmış yılan, her türden solucan olur, ona hizmet eder. Hep onun avlusuna gelir, kıvrır ve onu yüceltir. Bu arada sayısız boş çabalara girerler. Zevk bir kere efendileri oldumuydu, onları en iğrenç uğraşlara yollar. Zevk ve yorgunluğa karşı bu sert ve acayip kavgaya kalkıştım. Ama mutsuz insanlardan bunu anlayan yok. Onlar yalnızca zıplayan, koşan, danseden kölelerden anlıyor."¹⁸ Antisthenes devam ediyor: "Aphrodite'yle karşılaşsaydım onu vururdum. Çünkü güzel ve yetenekli kadınları bizden kaçırdı. Aşk, doğanın bozulmasıdır. Ona yenik düşen mutsuzlar, bu hastalıklı tutkuyu ilahi bir şey görüyorlar."¹⁹

Varlık, para, lüks, yumuşaklık, zevk eleştirisini hem aristokrasi hem de demokrasiye yönelen sert bir **devlet ilişkileri** eleştirisi tamamlar: "Halktan insanlar beylerden daha vicdanlı. Çünkü onlar kötülük yapanları temizler, öbürleri ise suçsuzları." "Halk oylamasıyla eşekleri at ilan et! Neden olmasın? Komutanlarınızın da bir şeyden anladıkları yok, yalnızca seçildiler."²⁰

Politikaya karşı nasıl tavır almalı sorusuna Kinikler, "Ateşe karşı olduğu gibi", derler, "Yanmamak için çok yaklaşmamalı, donmamak için çok uzak kalmamalı."²¹

Kinik eleştiri ütopyik toplumsal görüşleri desteklese de asıl konu genelde kriz içindeki dış ilişkilere karşı gelişen bir iç dirençti. Burada toplumsal yaşamdan içe doğru bir geri çekilme başlıyor.

Mülk, para, lüks, zevk gibi tüm kötülüklerin kaynağından kurtuluş ancak aklını kullanmayı öğrenen için mümkündür. "Ya aklın olacak ya da bir ipin"²². Aklını kullanmak ise medeniyetin kötülüklerine sırt çevirmek, salt doğal gereksinimlerini karşılamakla uğraşmak, hayvanlar gibi doğaya uygun yaşamakla olur. Diogenes'in fıçısı kinizmin simgesidir.

Kiniklerin diğer görüşleri de medeniyet karşıtı bir anlayış ve doğaya dönüşle birleşir: 1- Kinikler, sofizmde de karşılaştığımız eşitlik düşüncelerini sürdürürler. Her insan doğası itibarıyla eşittir. Köleler ile özgürler, Helenler ile barbarlar arasındaki fark yapaydır ve eleştirilmelidir. Diogenes, "Tek doğru devlet düzeni, dünyanın düzenidir" der. Dünya düzeni burada doğanın düzeni, evrendir (kosmos). Diogenes gördüğü kadarıyla sözcüğün tam anlamıyla kozmopolittir. "Ben bir dünya vatandaşım"²³.

2- Kinikler yorucu bedensel ve ruhsal emeği yüceltirler. Emek, doğal bir gereksinimdir. Asla zenginlik üretmek için bir araç değildir. Ancak Kinikler emeğin anlamlı ve ruha zengin kişiliğin ve başka kişiliklerle ve nesnelere ilişki zenginliğinin kendi kendini üretme eylemi olduğu düşüncesinden çok uzaklardadırlar. Münzevi (asketik) temel tutumların sonucu muhalifin (Antipode) çalışması tembellik, her türlü erdemsizliğin başı, lüks yumuşama olarak görülür. Çalışanın zevki kaçır, yani tüm kötülüklerin kaynağı kaybolur. O nedenle de çalışmak iyidir.

3- Aynı şey yoksulluk için de geçerlidir. Ahlaksızlığın nedenini zenginlik olarak gören, yoksulluğu över. O yüzden bir tek zavallı yoksulun bile bir trajedinin kahramanı yapılmaması utanç vericidir. Aklını doğru kullanmak isteyen için yoksulluk en iyi önkoşuldur. Aklını iyi kullanırsa da yoksul kalır. Böylece zenginliği ister istemez çevreleyen tüm erdemsizliklere sırt çevirir, zenginliğin egemen medeniyetinin bastırduğu özgürlüğe kavuşur.

Kinizmde kuşkusuz yoksulların egemen kriz durumuna tepkisi dile gelir. Ancak bu tepki toplumsal ilişkiler yerine öznenin, onun irade ve düşüncelerinin değişmesini hedefler. Kiniklerin önemli ölçüde olumsuz, soyut ahlak anlayışı ve tek yanlı, içeriksiz özgürlük kavramı, yine tek yanlılık ile nitelenen Kirena'luların anlayışlarıyla taban tabana zıttır. Kiniklerde zevk en büyük kötülük iken, Kirena'lılardan en büyük varlıktır.

Kirena Okulunun başı Kirena'lı Aristippos'tur (İ.Ö 435-355). Bu okulun temel çizgisi **Hedonizm**'dir (zevkçilik, hazcılık). Zevk, maddi ve manevi haz, eğlence (nSon) insan davranışının motifi ve hedefidir. Hazcılık, Eudemonizmin (mutçuluk) mutluluk öğretisinin özgül bir biçimidir. İnsan varlığının hedefinin mutluluk olduğunda, felsefenin mutluluğun ne olduğunu ve ona nasıl ulaşılacağını bulması gerektiğinde Sokrates, Kinikler ve Aristippos anlaşır. Fark sorulara verilen yanıtlardadır. Sokrates'e göre mutluluğa ancak iyinin nesnel bilgisine dayanan erdemli bir yaşamla ulaşılabilir. Aşırı anti-hazcı Kinikler için ise ancak zenginliğin medeniyetini yadsıyan mutludur. Aristippos'a göre ise her davranışın hedefi zevktir ve mutluluk tüm zevk duygularının toplamıdır.

Aristippos, zevkin efendisi ondan elini eteğini çeken değil, onu kendisine hizmet ettirmesini bilendir, der. Ben zevke değil, zevk bana hizmet etmeli.

Zevkin karşıtı (antipode) mutluluk değil, acıdır. "En büyük varlık zevk, en büyük kötülük acıdır"²⁴. O yüzden de insanın acıdan kaçması, zevk peşinde koşması çok doğaldır. İnsan ruhunun hedefi zevktir. Çünkü zevk duyan, mutludur.

Aristippos burada doğa bilimleri ile Diogenes'de gördüğümüzden farklı bir ilişki kurar. Doğa bilimi, insan için neyin iyi, neyin kötü olduğunu araştırıyorsa insana yararlıdır. O, ancak insanın zevkli, mutlu yaşamasına hizmet ederek bir anlam kazanabilir.

Bilgikuramsal sorulara da Aristippos bu açıdan yaklaşır. "Bilgi için ölçü duygulardır. Ancak onlar kavranabilir ve yanıltıcı olmazlar. Buna karşılık duyguların nedenleri kavranamaz ve yanıltıcıdır"²⁵. Böylelikle bilgi kuramında sofizmin duygucu, öznel ve göreci çizgisi sürdürülmektedir.

NOTLAR:

- 1- H. Seidel: Von Thales bis Platon, Berlin 1989, s.17
- 2- Platon: Das Gastmahl **Ziyafet**, 220 f.
- 3- T. Gomperz: Griechische Denker **Yunan Düşünürleri** Cilt 2, Berlin/Leipzig 1925, s.72
- 4- G.W.F.Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie **Felsefe Tarihi Üzerine Dersler**, cilt 1, Leipzig 1971, s. 566
- 5- Platon, Sokrates'in yaşamı ve öğretilerinden hemen her yazısında söz eder. Kişiliğine en yaklaşan yer halinde "Apologie", "Phaidon" ve "Symposion"daki Alkibiades'in konuşmasıdır. Ksenophon'un "**Sokrates'ten Anılar**" C. J. Irmscher tarafından Almancaya yeni çevrilmiş ve 1973'de yayınlanmıştır.
- 6- H.Seidel: Von Thales bis Platon, Berlin 1989, s. 112ff.
- 7- Bkz: Aristoteles: **Metaphysik** M4 1086 b 3-5
- 8- Aristoteles: **Metaphysik** M4 1078 b 28f
- 9- Aristoteles: **Metaphysik** A6 987 b 1-4
- 10- Xenophon: **Erinnerungen an Sokrates Sokrates'ten Anılar**, Leipzig 1973, 4, 2, 12-19
- 11- Die Sokratiker. W. Nestle tarafından seçmeler şeklinde çevrilmiş ve yayınlanmıştır, Jena 1922, s.173.
- 12- age, s. 173/174
- 13- age, s. 105
- 14- age, s. 79
- 15- age, s. 101
- 16- age, s.109
- 17- age, s. 118
- 18- age, s. 96
- 19- age, s. 84
- 20- age, s. 84/85
- 21- age, s. 84
- 22- age, s. 85
- 23- age, s.103
- 24- age, s. 164
- 25- age, s. 163

KAYNAK:

Helmut Seidel, Von Thales bis Platon — Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Pahl-Rugenstein Köln, 1980.

TÜSTAV

halifeler ülkesinde düşünürler-III

gotthard strohmaier
almandan çeviri: uluğ nutku

Çok çarpıcı ama açıklanması güç bir olgu, hekimler arasında, ortalamanın üstünde bir sayıda yetenekli müzisyenlerin bulunmasıdır. İslam Ortaçağının en önemli klinik hekimi sayılan ve Avrupa'da da Rhazes adıyla iyi tanınan Muhammed İbn Zekeriya ar-Razi meslek hayatına lüt virtüözlüğüyle başlamış olmalı. Baba ocağı bugünkü Tahran'ın birkaç kilometre güneyindeki Raj idi; bu yer, yayılan büyük-şehir'in bugün çoktan içinde kalmıştır. Arap egemenliğine rağmen Raj nerdeyse katışıksız İranlıydı, önemli bir ticaret merkezidi ve hammaddeleriyle, cilalı renkli seramikleriyle adını duyurmuştu. Razi burada 865 yılında doğdu.

Daha önce sözettiğimiz kişilerden farklı olarak Razi'nin özgeçmişi üzerine hayal kırıklığı yaratacak kadar az bilgi vardır. Hayatına ait aktarılan bilgilerdeki boşluklar, halk arasındaki rivayetlerle pek erkenden doldurulmaya başlamıştı. Güvenilir bilgiler, Bağdat ve Raj'da hastane başhekimliği olması, Raj valisi El-Mansur İbn İshak ile arkadaşlık kurması ve çok gezmiş olmasıdır. XIII. yüzyılın önemli Arap tıp tarihçisi İbn Abi Usaybiya, Razi'nin büyük Adudi Hastanesinin inşasından önce Bağdat'ın çeşitli yerlerine çiğ et parçaları astırttığını anlatır. Etlerin farklı zamanlarda çürümesine bakarak hastanenin temel taşının konacağı en sağlıklı yeri bulmuş. Fakat İbn Abi Usaybiya, hastanenin kurucusu olan ve 983'de ölen Adud ad Daula'nın, Razi'ye iş veremeyecek kadar geç bir dönemde yaşadığına dikkat çeker. Bu konu, tarihsel ayrıntı eleştirisinin Ortaçağı için dikkate değer bir örneğidir, ama Razi'nin özgeçmişine ilişkin birşey kazandırmaz. Başka birisi, ünlü hekimin ölümünden yıllar sonra Raj'da araştırma yaparak üstadı şahsen tanıyan yaşlı bir adama rastlamış. Büyük bir kafası varmış, "bir sepet kadar"; bu karşılaştırmadan da ne elde edilebileceği pek açık değil. Pek şefkatliymiş ve fakir hastalarına yardım edermiş. Çalışkanlığı da daha önce duyulmamış ölçüdeymiş, çünkü ne zamân yanına gidilse, yazmakta olduğu görülürmüş. Etrafında üç sınıf öğrenci varmış ve yardım isteyen bir hasta bunlardan ilk rastladığı birine başvurmuş. Ama bu sınıf bir tavsiyede bulunamazsa bir üst sınıfa başvururmuş ve vakanın teşhisi zorsa, son kararı verecek üstadın kendisine çikarmış.

Razi'nin yazılarının bir bibliyografyasını yapan ve yaşadığı koşulları da inceleyen El-Biruni, onun geceleri uyumamak için lambayı hep bir duvar girintisine, koyduğunu, karşısına geçerek kitabı duvara yasladığını, uyku bastırırça ayaklarına düşecek şekilde yerleştiğini bildiriyor. Son yıllarında, kör olmuş. Kaderini duyurmak isteyen rivayetlerde bir yığın sebep sayılır; bunların hepsini sayıp dökmeye gerek yok. Tıbbi "aforizmler"inde yazdığı gibi, kendi göz sakatlığının sebebini sık sık yabancı (zehirli) salatalık yemesine bağlar. Öğrencilerinden birisi göz perdesini kaldırmak istemiş, ama, gözbebeğine dokunmanın ne kadar ağrı verici olduğunu bildiğinden, reddetmiş. Haklı çıkmış, zira az sonra 925'de ölmüş.

Razi Grek ve Arap tıp bilgilerinin yazılarından alıntılarla oluşan büyük bir malzemeyi toplayarak sonraki kuşaklara bıraktı. Başlıca konu ilginç klinik vakalardı; bunları kendi gözlemleri ve eleştirel notlarıyla genişletmişti. Bütünü bu şekilde yayınlanmak için değil, di ama bilimlerle ilgili Vezir İbn-el Amid, yazıların mülkiyetine sahip kızkardeşine giderek konuştu. Bu devlet adamı belagatına altın sikkelerin etkisini katarak kızkardeşi, malzemeyi kendisine vermeye razı etti. Sonra, Razi'nin öğrencilerini işe koştu, onların yardımıyla sayfaları düzenledi ve kamuya sunmak üzere derli toplu bir sistem haline getirdi. Eser yeni bir Hint basımında 25 cildi kapsar. Latinceye çevirisi "Liber Continens" başlığıyla çıkmıştır ve önemin den ötürü daha 1486'da Brescia'da iki kocaman folio olarak basılmıştır. Incubulum'ların, yani 1500'den önce yapılan taşbaskıların en büyüğüdür. Razi, küçük, sistematik kurulu bir tıp ansiklopedisini arkadaşı ve Raj valisi Mansur İbn İshak'a ithaf etmişti. Latince çevirisinde bunun dokuzuncu babı pek sevilir; "Liber nonus Almonisoris" başlığıyla baştan ayaklara kadar vücudun kısımlarının hastalıklarına dair kullanışlı tedavi usülleri öğretti. Tıpta yetişenler için hekim el kitabı olmuş ve birkaç Avrupa halk diline daha çevrilmiştir. Pek ünlü olan başka bir incelemesi çiçek ve kızamığı konu edinir. İngiltere'de 1747 ve 1766'da Latince çevirisi basılmış, ikincisinde Arapça orijinal metin de birlikte çıkmıştır. Bu dönemde çiçek hastalığının karakteri ve önleyici aşı imkânı sık sık tartışılıyordu ve tartışma Edward J. Jenner'in ilk başarılı deneyi yaptığı 1796 yılına kadar sürdü. Avrupa'da yeni tedavi usullerinin ilerlemesiyle Arap tıbbına ilgi duyulmadığı bir dönemde Razi'nin adının gene de duyurulması onun sağlam temelli çalışmalarından dolayıdır. Razi, giriş yazısında Antik Çağ hekimlerinin bu hastalıklara ancak başka hastalıklar vesilesiyle değindiklerini, ama yaygınlaşmaları ve kötü sonuçları yüzünden özel bir araştırma gerektirdiklerini kendine özgü bir bilinçle söyler. Bunların sebebi olarak gençlik yaşlarında kanın hızlı dolanımını kabul eder ve sık sık körlüğe götüren göz yaralarının kapatılmasına özellikle dikkat çeker. Hastalıkların tasvir ettiği hastaları arasında bütünü halk tabakalarından kimseler, tüccarlar, kitapçılar, kervanbaşılar, kapıkulları, kadınlar ve çocuklar vardı. Bütün insanseverliğiyle, yöntemleri bazen kocakarı kürleriydi. Liber continens'de şöyle yazıyor: "Şeker hastalığı olan bir adama soğuk, ıslak bir kileri ikamet olarak seçmesini ve kar suyuna batırılmış çimenleri zemine sererek bakar üzerine uzanmasını, bunu yaparken sırtının alt kısmını bastırmasını buyurdum. Kesilmiş süt suyunu ağzında tutacaktı ve hiç kıvıldamayacaktı, böylece içindeki şey tekrar çözümlü hareket etmeyecekti."

Razi, bilimsel ilerlemenin imkanı ve zorunluğu hakkında bilince sahipti, otoriteye hep inanan Doğu ve Batı Ortaçağ için bu alışılmamış bir tutumdur. Onun kanısınca, yeni gözlemlerin birikimi yeni genellemelere yol açmalıydı. Ama o da Galen'in bazı tezlerini eleştirel itirazlarına saygı dolu şu sözleriyle başlar: "bütün insanlar içinde bence en fazla iyilik ve yardım etmiş olan, adım adım izlediğim o adama karşı çıkmış olmam bana gerçekten acı verdi: O, susuzluğumu giderdiğim bir derya idi... Ama tıp, otoritelerin söylediğiyle durup kalmaya sabrı olmayan bir felsefedir." Razi'nin yenilikleri her zaman materyalizm yönünde değildir. Galen küçük bir yazısında, onun temel yapısının vücudun yapı-

sına bağlı olduğu görüşünü birçok örnekle öne sürmüştü. Ona karşı Razi ruhun bağımsız bir cevher olduğunu ve tersine, vücudun temel yapısının ruhca belirlendiğini savunur. Ruhan beyne sadece bir alet olduğundan ihtiyacı vardır ve beyin zedelenmesinden ileri gelen ruhsal bozukluk vakaları bu tezi sarsmaz. Bundan hareketle Razi hekimden yataktaki hastaya cesaret vermeyi hiç bırakmamasını ister, kendisi tedavisinden o kadar emin olmasa bile Hippokrates'in yazılarında karşımıza çıkan Eski Yunan hekimi, eylemini, hastalığın seyrini mümkün olduğu kadar kesinlikle önceden söylemekle sık sık sınırlandırır, derinden kavramaya pek yanaşmaz ve hastalık durumunda bir düzleme sadece teşhisini yanlışlamış olur. Oysa Ortaçağ İslam toplumunda hekimin otoritesi öyle sağlamdı ki, bu otorite, ona inanç yitirilemeden iyileştirici etken yerine geçer. Aynı psikolojik bilgelige Razi de, hastalarına ve nekahat geçirenlere, istedikleri yemeği, müsade edilebilecek kadar yemelerini tavsiye ederek gösterir. Aynı doğrultuda, kültür tarihi bakımından da ilginç olan bir yazı başlığı şöyle: "Satrançsever'in Özür Kitabı". O çağda İslam ilahiyatçıları satranç oynayan bir kimsese sokakta selam verilip verilmeyeceğini, mahkemede şahitliğinin geçerli olup olmadığını, açık bir yargıya ulaşmadan tartışıp duruyorlardı. Elbette şu da belirtilmeli ki bu oyun sık sık parayla ve küfürlü konuşmalarla oynanıyordu.

Razi'nin hayatının sonuna doğru kör olmasının sebebinin El-Biruni, simya tezgahındaki zehirli buhara ve soluk ışığa bağlar. Razi bu zanaatın inaçlı bir uygulayıcısıydı ve bu uğurda El-Kindi'ye karşı bir polemik kaleme almıştı, çünkü El-Kindi (madenlerin) dönüşme imkanını genellikle yadsıyordu. Arap simyasında başlıca iki doğrultu ayırıldı. Biri mistik ve fantastiktir ve sır dolu bağlantılarla gizli isimlerle etki yaratmaya kıvrılır. Temsilcilerinin pratik deneylerden korktukları pek söylenemez ama onlar doğayı bilinçle etkileyerek değişimler elde edeceklerine kanidiler ve filozofların özde donuk gözlem tarzına karşıydılar. Diğer doğrultu daha akli başındaydı ve Razi buna dahildi. Laboratuvarına bir göz atalım. Mistik müritlere karşı, bulabildiği her maddeyi deneyden geçirmeye girişti, -yumurta, saç, güvercin dışkısı, ceylan beyni vb. Ama o da bütün öbürleri gibi malum iksir (eliksir)teorisine tutkundu. En üstün amaç olan altın üretmek, bu teoriye göre, elverişli ham maddenin doğru karışımı ve doğru ısıda bir araya getirilmesiyle değil, önce iksirin üretilmesiyle gerçekleşirdi. Buna el-kimya da denirdi ve bizim alışı (simya) terimimizin kaynağıdır. Bu bir toz olmalıydı ve sırf serpilmesiyle 500, hatta 3000 defa daha büyük hacimdeki adi madeni saf altına dönüştürecekti. Bu iddialarla karşılaştırılırsa, Razi'nin elde ettiği sonuçlar mütavazidir. "Sırların Sırrı" kitabından bir alıntı burada yeterli: "Bir miktar kırmızı arsenik alın, ufalayın bir delik kalacak şekilde ağzı balıkla tıkalı bir testide sallayın. Testiyi kömür kuru üstüne koyun. Önce sarı, sonra siyah, sonra da yeşil bir dumanın çıktığını göreceksiniz. Duman beyazlaşınca testiyi ateşten alın, soğumaya bırakın, içindekini çıkarın, öğütün ve kızarmış bakırla karıştırın ve en ince hale gelinceye kadar ufalayın. Sonra tuzruhunu hayvan derisinden torba içinde kurnada çözeltilin ve karışımı artık duman çıkarmayıp durulashıncaya kadar yedi defa ovun. Sonra bunun yarım dirhemini üç dirhem gümüşe katın; kızılçık gibi kırmızılaşacaktır. Aynı miktarda altını bununla karıştırın; sonuçta en iyi altın elde edilecektir." Aynı kitabında sık sık yapay altını piyasaya başarıyla sürmesinden ve biçtiği fiyattan sözeder. İbn abi Usaybiya bununla ilgili olarak, pek o kadar inanılmayacak gibi de olmayan bir hikaye anlatır. Razi, mahallinde dolaşan birkaç Yunanlı tacire ürettiği altın çubuklardan satmış. Tacirler memleketlerine döndükten birkaç yıl sonra altının renginin attığını görmüşler ve yanlarına alıp tekrar gelmişler. Razi de malını geri almak zorunda kalmış.

Maddenin yapısı öğretisinde Razi Arap felsefesinde biricik yer alır ve öğretisi simyaya bağlı doğmamış gibidir. Şeriata dayanan ilahiyat, Mutezile rakiplerine karşı doğa felsefesinin temeli olarak bir çeşit atomizmi kabul etmişti. Bunun Grek atomizmiyle or-

tak yanı pek yoktu ve belki de daha çok Hint düşüncesine dayandırılabilir. Atomlar mekânda yer kaplamayan noktalar ve bir cismi oluşturmak için kaç atomun gerektiğine dair canlı bir tartışma ortamı vardı. Zaman da atomlara bölünmüştü ve tanrı her anda mekan atomlarını yeniden yaratıyordu. Buna göre dünya bir film gibi anlık görüntülerden ibaretti ve nesnelere sürekliliği sadece optik bir yanılmaydı. Atomizm İslam dünyasında ilahiyatın bir alanı oluyor, buna karşı filozoflar da Aristoteles'i izleyerek nesnelere kendi başlarına hareketsiz varoluşlarını savunuyorlar ve onun madde anlayışını tekrarlıyorlardı. Bununla tutarlı olarak, çok çeşitli, nitelikçe farklı maddeler, gözle görülmez olanın alanında herhangi bir çekirdek yapısı olmayan aynı cins kütlelerdi. Fakat Razi, filozofların atomizme karşı genel hoşnutsuzluğunun etkisinde kalmadı ve yeniden Demokritos'a yaklaşan bir tezi geliştirdi. Atom öğretisini eski doğa filozoflarının dört klasik öğretisiyle -toprak, su, hava, alev-birleştirdi. Demokritos'dan ayrıldığı yer, atomların biçiminin değil, sadece seyreklik ve yoğunluk durumlarının önemli olmasıydı. Böylece klasik öğeler öğretisinden hareketle bugünkü fiziğin karmaşık durumlarına benzer bir görüş geliştirdi.

Onun en genel dünyagörüşsel ilkeleri de büyük bir düşünce bağımsızlığını temsil ederler. Gene de Sabi'lerin etkisinde kaldığı onların gezegenleri kutsallaştırmalarına katılmış olması mümkündür. Beş temel ilke ayırımı yapar. Daha önce söylediğimiz atomar madde yanısıra Tanrı, ayrıca dünya ruhu - insan ruhu bunun bir parçasıdır - mutlak mekan ve mutlak zaman. Tanrının, yaratıcının varlığını belli yazılarında savunur, çünkü canlı cismin hayret veren amaca uygun yapısı, insanlardan kudret ve bilgelikçe üstün bir aklın eseri olmalıdır. Bu görüşü dini inancının bir belirtisi olmaktan çok insan anlayışının sağduyusuna güvenindendir. Onun kabul ettiği yaratıcı, Kuran'ın ya da İncil'inki kadar herşeye kadir değildir, çünkü öbür dört ilke Tanrının eseri değil, onunla birlikte ebedidirler. Aristoteles mekan kavramını cisim kavramıyla derin temellere inerek bağlamıştır. Razi ikisini kesinlikle ayırır, zaman ile hareket arasında her çeşit bağlantıyı reddetmesi gibi. Dayanak olarak gene ortak anlayışı gösterir: "Mekan ve zaman öğretisini temellendirirken en basit insanlarda şahit arayan kimse makuldür; basit insanların ruhları mekan ve zamanın kendiliğinden varoluşları hakikatini ilahiyatçıların tartışma ve varsayımlarını duymuş olduklarından değil, kendi anlayışlarıyla bulurlar ve tartışmaya girmezler." Devam ediyor: "Böyle insanlara sordum. Dediler ki: Dünyanın dışında, onu çevreleyen boş bir mekan olduğuna anlayışımız delalet ediyor. Gök kaldırılmış olsa ve hiç dönme hareketi olmasa, önmüzdən akıp geçen bir şeyin varolacağını da biliyoruz; bu zamandır."

Maddenin ebediliğinin kavranışı Razi için evrenin başlangıçsızlığıyla aynı şey değildir. Ama evrenin doğuşunu açıklama girişimi onu kozmogonik bir drama, ruhun kendine yabancı madde dünyasına düşüşüne dair en eski efsanenin yeni bir çeşitlemesini yapmaya sürüklemiştir. Ruh vücudun arzusuna ulaşmak için belirgin biçimler oluşturmak ister ama madde daima düzensiz (kaotik) ilk durumuna geri gider. Yaratıcı şefkatiyle denge kurmuş, dünyamızı yaratmıştır. Bu öğretiye göre, Ahid'lerdekinden farklı olarak, ilk günah yaratılıştan öncedir. Ama aynı zamanda Tanrı kendi cevherinden nefisini yollayarak ruhu, insan vücudundaki evinde uykusundan uyandırmış ve ona dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığını ama asıl yuvası olmadığını öğretmiştir. Bu Tanrısal nefsin taşıyıcısı olarak Razi, geçerlikteki ilham dinlerinin peygamberlerini saymaz. Peygamberler insanlığı sadece bölmüşler ve insanlar arasında gereksiz nefret ve çekişmeye sebep olmuşlardır. Kuruluşu felsefe gösterir. Razi'nin örnek insanı, tipik İslami bir ifadesiyle "imam"ı, Sokrates'dir. Felsefeyle arınmayan insanların nefsleri, ölümden sonra kötü cinlere dönüşeceklerdir ve peygamberlere ilham verenler de bu tür cinlerdir. Musa, İsa ve Muhammed'in üç aldatıcı oldukları deyişi İslam, sonra da Hıristiyan toplumlarını dolaşmış, bir şu bir bu sefil düşmüş kimseye atfedilmiştir. Sözün ilk kez Razi'nin ağzından çıkmış olması müm-

kündür. Ama her halikârda bu düşüncenin ilk belirgin temsilcisi odur.

Bu kökten din eleştirisinin çekirdeği dinidir. Gene de, o çağda, kellesinin koparılması ve toplumdaki mevkinin sarsılması korkusu olmadan düşünülebilmiş ve söylenebilmiştir. Sık sık sözettiğimiz El-Biruni benzeri koyu şeriatçı olmayanlar bile, Razi'nin peygamberler hakkındaki deyişlerinden dehşetle kaçınırlar. Razi yapayalnız bir düşünürdü ve zamandaki toplumsal devrimci hareketlerle de bağlantıya geçmedi. Çağında ve çevresinde hâlâ bulunan Kurrâmi'leri "Nefsin Tıbbı" yazısında kötü eylemler diye niteler.

Tüm dünya görüşüyle içten bağlantılı olan etik'i de pek özgündür. Burada da örnek kişisi Sokrates'dir. Ona göre Sokrates çölde bir fıçıda yaşamıştı ve dünyayı hakir görmüştü. Sokrates ile Diogenes'i karıştırma kabahati Razi'nin değil; devralınan kaynaklar bu konuda bulanık.

Ruh kendine yabancı bu dünyada sürekli hazza kavuşamaz; haz sandığı, hoşnutsuz bir durumdan çıkıp normal duruma dönüştür. Hatta ancak ne acı ne de haz olan bu denge durumuna erişilinceye kadar devam eder. Razi'nin kişiliği, düşünce özgürlüğü ve cesaretinin Ortaçağda da nasıl kendini gösterebileceğinin kanıtıdır. Büyük humanistler öbeğinde yer alır, -onun humanizmi dünyaya "evet" diyen neşeli bir düşünce tarzını içermese bile.

ikinci öğretmen

Şimdiye kadar tanıttığımız kişilerin hepsi ya yan meslek olarak ya da meslekten hekimdirlere. Hüney'nin ustaca çevirilerinden okunan en önemli tıp yazarı Galen, vücut dokuları ve onların sağlam ve hasta durumlarına dair öğretisini tamamiyle Asirtoteles'in doğa felsefesi üzerine kurmuştu ve sürekli olarak bununla hesaplaşıyordu. Herşeyi anlamak isteyen hekim, Grek felsefesini de incelemeliydi. Kendilerini yalnız felsefeye adanmak isteyen bazı kimseler, gene de pratik nedenlerle, iyi bir geçim sağlayan tıpta kalıyorlardı. Kendisine saygın "ikinci öğretmen" (Aristoteles'den sonra) lâkabi verilen El-Farabi, tıbbi iş edinmeyi bilinçli olarak aşmış pek az kimse arasındadır. Tıp literatürüne hakimdi, ama bu bilim bile onun için iktisat ve ahçılıkla aynı basamaktaydı. Tıbbın amacı yalnızca vücutlarda pratik değişimler meydana getirmektir; ama salt teorisinin konusu olan hakikati bulma ile ilgisi yoktu. Farabi bir süre geçimini bir bahçe bekçisi olarak sağladı. Bu işte düşünmek için bol vakti oluyordu; ayrıca, bekçilere geceleyin dağıtılan fenerler, okuması için gereken ışığı veriyor ve o kendi lâmbası için yağ tasarruf edebiliyordu. Hayatı hakkında Razi'ninkinden de az miktarda güvenilir bilgi olması, onun mütevazî ve münzevî yaşayışının delili olarak değerlendirilebilir.

870'li yılların başlarında Farab şehrinde yahut civarında doğmuş. Farab, Sur Derya kıyısında verimli bir vahanın ortasında yer alır. Bugün bu mevki Kazak Sovyet Cumhuriyetine dahildir. O zamanlar ikisi de Türk kökenli Karluklar ve Oğuzların yeri idi. Mahalli Samani hanedanlığı bu iki kavme toprak ve böylece henüz İslâmı kabul etmemiş olan Step kavimlerinin baskınlarına karşı toprağı koruma görevi de vermişti. Farabi'nin babası subaydı. Tarihi kaynaklar Türk mü yoksa Pers kökenli mi olduğunda birleşmiyorlar. Rivayet yanı pek ağır basan bir bildiriye göre Farabi kendisini Türk kabul etmiş olmalı, çünkü yurdundan uzaklarda daima yerel giysiler kuşanmış. Başka bildirilirse onun dış görünümüne hiç değeri vermediğini aktarıyorlar.

Gençlik yıllarında Bağdat yoluna koyuldu. Orada ve Harran'da Hıristiyan hocalar buldu ve önce Aristoteles mantığı öğreniminden geçti. Çalışmalarına nasıl devam ettiğine dair kesin hiçbirşey yok, ama zamanının çoğunu başşehirde geçirdiğini biliniyor. Hayatının son sekiz yılında Bağdattan ayrılarak Suriye'ye geçiyor. Burada, Bağdat'taki halifeye sadece şekilce tabi olan Hamdani hanedanı hüküm sürüyordu. Bizanslılarla sürekli sınır savaşlarına rağmen edebiyat, müzik ve felsefe kültürünü destekliyorlardı. Halepteki saraylarında, ünü bugün de Arap ülkelerinde yaygın olan, büyük, herkesin dinlemeye gittiği hatip

El-Mutanabbi dersler veriyordu. Bu gibi küçük beyliklerin hepsi olmasa da çoğu güzel sanatlara ve bilimlere güvenli bir yuva veriyordu. Bu atmosfer XVIII. yüzyıldaki küçük Alman devletlerindeki az çok benzer. Beyin yahut prensin kişiliğine çok bağlı bir durumdur ve bazıları, önemli düşünceleri etraflarına toplamayı gurur vesilesi yaparlar. El-Mutanabbi'ye ve Farabi'ye kanat geren Saif ad-Daula da böyle idi. Ama edebiyatçısı sultanına becerikli dalkavukluğuyla keseyi açtırırken, filozof günde dört gümüş dirhemlik küçük ücretiyle yetiniyordu. Münzevi yaşıyor; bir dere kenarında gölgeli bir bahçede oturmaktan en çok hoşlanıyor, burada ya yazıyor ya da öğrencilerini kabul ediyordu. 949 yılında Kahire'yi gitti, dönüşünden az sonra 950 sonunda yahut 951 başında, kamer yılının kutsanan sekseninci yaşında öldü. Bazı vakanüvisler, Askalon'a seyahati sırasında haydutlar tarafından vurulduğunu ileri sürerler. Şam'ın Küçük Kapı'sındaki kabre gömülme duasını bizzat Saif ad-Daula okurken din görevlileri ibadetten uzak durdu.

Farabi'nin görüşleri şeriatçı İslam'dan oldukça farklıdır. Devlet öğretisinde ve peygamberlik anlayışında görülebileceği gibi, bir denge kurma çabasına rağmen bu fark göze çarpar. Ama aslında Grek felsefesinin, yani, geç-antik Çağa özgü Yeniplatoncu yorumuyla öğrendiği Aristoteles felsefesinin sürdürücüsüdür. Yeniplatonculuk objektif idealizmin, tutarlı işlenişidir. Dünyayı(evreni)bağlantılı Birlik olarak kavramaya ve dünyadaki kötüyü görüntü-sorun olarak göstermeye girişti. Dünyanın kaynağı Tanrıdır; ama Ahid'lerdeki ve Kuran'daki yaratan ve hükmeden değil, varlığın kaynağı, kişisel düşünülmeyen ebedi iyilik olan Tanrı. Ondandır, bitip tükenmeyen doğal süreçler gibi, varolanın alt tabakaları oluşup yayılırlar (sudür). Hiyerarşinin (basamaklanmanın) alt ucunda, kendi başına varolmayan diye de kavranan madde vardır; insan ona bulanmıştır ama düşüncesiyle yahut mistik coşku içinde ya da ölümden sonra ondan kurtulur, daha üst dünyalara çıkar.

Farabi'nin dünya düzeni aynı şemayı izler. Bununla beraber kendine has bir tarzda, yıldızlı göğün duyumsal-görülebilir gerçekliğine yöneliktir. Aynı gök gece bekçisi olduğu zamanlar gözlerinin önünde seriliydi. Aristoteles için Tanrı, yıldız değirmenlerinin sadece en üstteki hareketsiz hareket ettiricisiydi. Farabi Tanrıyı emanatio'nun (sudür, neşet, fışkırıp yayılma), akıp geçen hareketin, kaynağı diye anlar. Varlığın alt tabakaları varoluşlarını buna borçludurlar. Tanrı salt düşüncedir ve yalnız kendini düşünür, ama ilk akıl ve aynı zamanda bağımsız düşünme yeteneği de ondan çıkar. Tanrı ile ilk akıl ikiliğinden dünya ruhuna geçilir ve bizim oluş ve yokoluş dünyamıza doğrudan inmek için geçeceği-miz ruh ile dünya arasındaki mesafe henüz çok büyüktür.

Farabi bu teoriye ara basamaklar olarak çağının astronomisinin dokuz değirmisini yerleştirir. Dünya ruhundan sonra en üstteki yıldızsız değirmeye inilir. (Thabit korku ve hoşusunu bununla açıklamıştı), sonra sekizinci çakılı yıldızlar değirmesine, oradan da yedi gezegeni -Saturn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay- geçerek evrenin ortasındaki dünya küremize varılır. Dünyanın en yakın hakimi, en alttaki, onuncu ay değirmisi aklıdır; bu, dünyanın karmaşık hareketlerini yönetmekle kalmaz, aynı zamanda doğuştan düşünme yetimizde gerçek düşünme yeteneğini uyandırır. Farabi on sayısına, en üstteki tanrısal akli birinci ve her astronomik yörüngeyi bir sayarak ulaşır. Hepsi en üst varlığa doğru sevgiyle çabalarlar ve daire şeklindeki kesintisiz hareketleri bu çabadan doğar. Yeniplatoncu felsefeye Batlamyoscu astronominin bu birleşiminin bize bugün pek garip görünse de, Doğu ve Batı Ortaçağlarının düşünce hayatına muazzam etkisi olmuştur. Dante'nin Cennet'i bunları ilham almış ve sevgi üzerine şu satırla bitmiştir: "güneşi ve öbür yıldızları hareket ettiren sevgi." Etkinin ulaşım yolları henüz açıklığa kavuşmamış olsa da, Dante'nin, basamaklanmış yıldız değirmelerine, ölmüşlerin yerleşimleri olarak o muhteşem bakışının ana hatları, uzak Sur Derya'daki mütevazî düşünür, geriye doğru güvenle çizilerek götürülebilir.

Tek tek ruhların ebediliği sorununda Farabi dikkatliydi. Ona göre, düşünen insanın en soylu görevi bütün kosmos'u gözlemleyerek ve kavrayarak gökteki akılla bir olmak ve daha ömrünü sürdürürken bir çeşit ölümsüzlüğe erişmekti. Ama bu mutluluk az sayıda seçkinler içindir; kendileri için resmi din öğretileri kurulan geniş kitleler ona katılamazlar. Bütün bunların artık İslamiyetle ilgisi yoktur, felsefe yeni renklendirilmiş bir din sunmaktadır. Tanrının yalnız kendisini bildiği, altındaki tek tek varlıkları bilmediği, dünyanın belli bir zamanda yaratılmadığı, ebedi olduğu öğretileri şeriatçı müslümanlara göre kafir sözleriydi. Farabi zaman içinde aniden yaratılış ile gene Tanrının sebep olduğu ama zamandışı yaratılış arasında ince bir ayırım yapar. Birincisini reddeder ve Kuran'daki belirgin deyişleri, halkın anlaması için tasvirici, resmedici tarz olarak kabul eder. Aydın kişinin bunları ciddiye almasının gerekmediğini söyler. Yaratılışa dair ikinci görüşü onaylar ve bunu peygamber ilhamının, vahyin, asıl anlamıyla aynılaştırır. İslam ilahiyatçıları bu görüşü saf öğretiden sapma olarak elbette damgaladılar, başka türlü yapamazlardı da. Farabi'nin vicdan rahatlığı hiç kuşku götürmez. Geriye çekilerek, geride durarak yaşayan filozofun taktik yanıltmacalara girişmeye ihtiyacı yoktu, -önceki bölümde peygamberleri nasıl suçladığını anlattığımız, hayatını halk içinde geçiren Razi'ninki kadar bile ihtiyacı yoktu.

Ama filozof bir noktada, Hıristiyan hocalarca eğitilmiş olmasına rağmen, tam müslümandır. Müslüman için, müminin hangi devlette yaşadığı önemsiz değildir; mümin, bütün kamu hayatının, dininin ilkelerine göre düzenlendiği yerde yaşamaya gayret edecektir. Ve Farabi, felsefi mutluluğun elde edilmesinin ön şartı olarak bir devlet yapısı tasavvur eder. Bu bir idealdir ve iktidar hırsının, açgözlülüğün ve diğer aşağı güdülerin egemen olduğu, mükemmellikten uzak öbür devlet tiplerinden ayrıdır. Farabi'nin ideal devleti monarşiktir ve zirvedeki kişi hem Platon'un düşlediği filozof-kraldır hem de, yukarıdaki dünyayla özel bir bağ kuran ve böylece sıradan ölümlülerin fevkine çıkan, İslam inancının peygamberidir. O, ruhunun resmederek yansıtıcı, hayal edici katmanıyla aktif aklını bağlar; böylece devlet makamı için önemli olan geleceği okumayı başarabilir; aynı zamanda, dini yasa koyucu olabilir, akla değilde canlı fantaziye dayanan basit insanlara neye inanmalarının doğru olduğunu gösterir. Bu peygamber teorisi muhakkak Farabi'nin kendi buluşudur; Kuran'daki vahiy iddialarıyla bir denge kurma gereğinden doğmuştur. Arap felsefesinin saygın araştırmacısı, 1975'de ölen Richard Walzer bu uzlaştırmada bile geç-Antik Çağ felsefesine ait, henüz bilinmeyen özürücü-bağdaştırıcı bir metnin arka da durması gerektiğini, bunun kesin türevinin henüz alınmadığını söylemişti. Ama bu yorumla Farabi'nin büyüklüğü küçültülüyor. Gerçi onun felsefesi Grek mirasıyla sürekli hesaplaşmadır ama yepyeni ve orijinal düşüncelerde herhangi bir Grek öncünün bulunduğu sonucunu olanca yorum gücünü kullanarak çıkarmak yöntem bakımından yanlıştır. Büyük, kapsayıcı bir sentez gücü ve toplamacılığın (eklektisizm) aşılması ilk defa onda kendini gösteriyor. Toplamacı tavır önceki düşünürlerin hepsine az çok sızmıştı. Bilimlerin sınıflandırılmasını ve tüm sistemini ilk yapan da odur. Devlet dini olan İslam'da sistematiğine katması anlaşılır bir durumdur. Daha kesin konuşursak, o İslamiyetten, felsefi aklın Forum'u önünde neyin alınmasına cevaz verilmişse, onu almıştır.

KAYNAK:

Gotthard Strohmaier, Derker İm Reichder Kalifen, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1979

Felsefe Sorunları

yansıtmanın üst biçimi olarak bilinç-II

aleksander şeptulin
fransızcadan çeviren: g.doğan görsev

BİLİNCİN YARATICI AKTİFLİĞİ

Şimdi de gelelim bilincin yaratıcı aktifliği konusuna. "Gerçeğin yansıtılması olarak bilinç" anlayışına karşı çıkan birçok yazar yansıtmanın, insanın gerçeklikle ilişkisini değil, hayvansal olanı karakterize ettiğini düşünmektedir. Onlar şöyle diyorlar: İnsan, özü bakımından (essentiellement) yaratıcıdır. Gerçeklik karşısında yaratıcı, pratik tavır, insanın özneliğidir. Bu yüzden, onlara göre, insan bilinci, gerçekliğin yansıtılması olarak değil, gerçekliğin yaratılması olarak göz önüne alınmalıdır. Mihailo Markoviç şöyle demiştir: "İnsanın ve insan bilgilenmesinin dünyayla ilişkisinden söz ettiğimizde, bizlerin pratik varlıklar olduğumuz ve her şeyden önce, çalıştığımız olgusundan yola çıkmamız gerekir. Bu bizim temel özneliğimizdir. Bu yüzden... yansıtma özelliği insan bilinci bakımından tipik değildir. Aynı şekilde, bilgi teorisi de Marksçı felsefe bakımından tipik değildir. Yansıtma, insan bilinci bakımından tipik değildir, çünkü yansıtma hayvanların bilincinde de vardır. İnsan bilinci bakımından, dünya karşısındaki tavır bakımından tipik olan, bu tavrın yaratıcı, aktif, pratik olmasıdır."³⁰

Bu görüşün yandaşlarına göre, insan dünyayı yansıtmaz, fakat yaratır, dönüşüme uğratar; yalnızca, dünyayı pratik olarak etkilerken değil, fakat ayrıca, dünyayı yorumlarken, açıklarken de böyle yapar. -Marksizm-öncesi felsefecilerin, dünyayı dönüşüme uğratmayı kendilerine görev olarak saptamaksızın yalnızca, dünyayı değişik tarzlarda yorumladıklarına ilişkin,- Marx'ın Feuerbach üzerine ikinci tezini eleştiren Gajo Petroviç şöyle yazıyor: "Dünyanın, onun dönüşüme uğratılması anlamına gelmeyen bir yorumlanması, mantıksal olarak olanaksızdır... İnsan dünyayı yorumlarken, en azından dünya görüşünü değiştirir ve kendi dünya görüşünde değişiklik yaparken, dünyayla ilişkisinde değişiklik olmaması elinde değildir. Dünya görüşünde ve davranışında değişiklik yaparken, kendisiyle değişik ilişkiler içinde bulunan diğer insanların anlama-yeteneğini ve faaliyetini de etkiler.

“Belli bir teorinin dünyayı ne derece değişikliğe uğrattığını pratik gösterir. Ama ilke olarak, bir felsefi teorinin dünyayı değiştirmemesi olanaklı değildir. Bu olanaksızdır, çünkü her felsefi teori ve genel olarak, dünyanın her yorumlanması, bir ölçüde dünyanın yaratılması anlamına gelir.”³¹

Böylece, Petroviç’e göre, dünyaya ilişkin her tür açıklama, ona ilişkin her tür bilgilenme, onun yansıtılmasını değil, yaratılmasını oluşturmuş. Yansıtma yaratmayla bağdaşmazmış: “Yansıtma yaratıcılık diye bir şey yoktur”³² Petroviç şöyle bağlıyor: Dolayısıyla, Leninci yansıtma teorisinin bilimsel değeri yoktur, o teori “Marksizmin, yaratıcı, pratik varlık olarak insan anlayışıyla bağdaşmaz.”³³ “Yansıtma teorisini kurtarma yeltenişlerinin pek başarı şansı yoktur.”³⁴

Şimdi, bu usulamaların ne derece dayanaklı olduğuna bir bakalım. İnsanın gerçeklikle ilişkisinin ayırt edici özelliğinin, gerçekliğin pratik faaliyet sırasında dönüşüme uğratılması olduğu doğrudur. Yine, -insanların çalışma faaliyetinden itibaren ortaya çıkmış olan ve o çalışma faaliyetinin varoluşunun ve gelişiminin temel koşulunu oluşturan- bilincin özünü tanımlamak için o olgudan yola çıkmamız gerektiği de doğrudur. Ama bundan hiç de, bilincin hiçbir şey yansıtmadan, yalnızca yarattığı sonucu çıkmaz. Bilinç, gerçekliği yansıtmasızın, yansıttığı gerçekliğin zorunlu özelliklerine ve bağıntılarına, onun dönüşüm ve gelişim yasalarına dayanmasızın, yeni bir şeyler yaratamaz, üretmez; çünkü nesnel gerçeklikte, insan sayesinde, insan bilincinin yaratıcı aktifliği sonucu olarak ortaya çıkan her yeni, bilincin dışında ve ondan bağımsız varolan nesnel yasalara bağlı olmak durumundadır. Üstelik, sahici her yaratma, bilinçte ve gerçeklikte, somut olanakların yansıtılması ve gerçekleştirilmesidir.

Elbette, bilincin yaratıcı aktifliği denirken, -gerçekliğe tekabül etsin ya da etmesin, gerçekleşebilir olsun ya da olmasın- herhangi bir fikrin yaratılması anlaşılırsa, o zaman yansıtma bilincin zorunlu bir yanı olmayacaktır ve öylesi bir yaratıcılık gerçekliği dönüşüme uğratamaz ve gerçeklikten, toplumun gereksinimlerini giderecek bir araç meydana getiremez. Bu yüzden, öylesi bir yaratıcı faaliyet insanın gerçeklikle ilişkisinin özünü oluşturamaz. İnsanın doğayla ilişkisi yalnızca ve yalnızca, çevredeki gerçeklikle gerçek bir dönüşümün gerçekleşmesine, toplumun varoluşu ve evrimi için gerekli koşulların kurulmasına yol açan yaratıcılıkla karakterize olur. Dolayısıyla, bu ancak, yaratıcılık, varolan gerçekliğin ve ona özgü somut olanakların yansıtılmasına dayandığı zaman olanaklıdır.

YANSITMA’NIN VE YARATMA’NIN BÜTÜNLÜĞÜ

Leninci yansıtma teorisinin eleştiricilerine göre, bilincin yaratıcı aktifliğinin yansıtma ya dayanmaması gerekirmiş. Ve eğer yansıtma zorunlu ise bu, gerçekliğin pratikte dönüşüme uğratılması için değil, yeninin yaratılması için de değil, ama yaratılmış olana ilişkin bilgilenme için zorunlu imiş. Bu yüzden yansıtma, yaratma faaliyeti sırasında değil, yaratmayı önceleyen dönemde de değil, ama yaratıcı faaliyet tamamlandığında gerçekleşirmiş. Bu konuda Dragan Jeremiç şöyle yazıyor: “Yugoslav toplumunun ne olacağını, politikacılar ve halkımız onu yaratmaya başlamadan önce, kimse peşinen söyleyemezdi. 1950’ye kadar, işçi konseylerinin çalışmasının ne olacağını kimse öngöremezdi. İşçi konseylerinin, üretim araçlarını yeni bir sosyalist yönetme biçimi olduğunu daha sonraları anlamak için, önce onların çalışmasındaki pratiği gözlemlemek gerekiyordu.” Biraz daha ileride yazar sözlerini şöyle bağlıyor: “Pratikten hareketle, ekonomik sistemimizde bir takım değişiklikler oldu. Hasılı, harekete geçmek, yaratmak, değişikliğe uğratmak ve arkasından, eylemlerin, yaratıcılığın, dönüşümün nasıl yol almış olduğunu dikkatle gözlemlemek zorunludur.”³⁵ Jeremiç’e göre, insanlar körü körüne, rastlantısal olarak, doğacak sonucu bilmeden yaratırlar.

Kavramsal inşaların keyfi şekilde yaratılması olarak bu tür bir yaratıcılığın, insanın ger-

çeklikle ilişkisinin özünü, insan bilincinin zorunlu işlevini oluşturmadığını anlamak hiç de zor değildir. İnsanın gerçeklik karşısındaki tavrının özünü, varolan gerçekliğin ve onun somut olanaklarının, zorunlu yan ve bağıntılarının, onun dönüşüme uğramasını ve gelişmesini yönlendiren nesnel yasaların yansıtılmasına dayanan yaratıcılık oluşturur. Bilinç, işte tastamam böyle bir yaratıcı faaliyete ilişkindir; çünkü bilincin özgül özünü belirleyen işte tastamam böylesi bir yaratma faaliyetidir.

Böylece, bilincin özneliliğine hangi açıdan yaklaşırsak yaklaşalım; bilincin gerçekliğin yansıtılmasını temsil ettiği ve -maddeye özgü diğer yansıtma biçimlerinden temelden ayırtlanan, ama yine de bir yansıtma olarak kalan- özgül bir yansıtma biçimi olduğu olgusuna çıkmak zorunda kalırız.

KAVRAMLARIN, YARGILARIN YANSITTIĞI

“İnsanların bilincinde öyle bir takım düşünceler, kavramlar, yargılar vardır ki bunlar, doğru olmakla birlikte, aslında hiçbir şeyi yansıtma” yolundaki görüş öteden beri, bilinci gerçekliğin yansıtılması olarak ele alan anlayışı (conception) çürütmek için öne sürülmektedir. Örneğin Petroviç şöyle yazıyor: “Hepimiz her gün sağda solda bir takım doğru yargılar kullanırız; her ne kadar bu yargıların neyi yansıttığı sorusuna cevap verilemese de, biz onların doğruluğundan hiç kuşku duymayız. Örneğin, varoluşçuluğun olumsuz yargısı doğru olmakla birlikte, onun yansıttığı bir şey yoktur. Böyle bir yargı, gerçekliğin yansıtılması olarak yorumlanabilir mi? ‘Kentaur* var olmamıştır’ ya da ‘Yuvarlak kare yoktur’ yargısı neyi yansıtır? Tüm matematik yargılar sistemi, neyi yansıttıklarını net olarak söylemesi zor olan bir doğru yargılar sistemidir. Geçmiş, gelecek, olanak, olanaksızlık yargısı neyi yansıtır? diye soruyoruz.”³⁶

Bu usamlamanın gerçek hiçbir dayanağı yoktur. Yazara, ancak, gerçek olarak varolan bir nesnenin, bir özelliğin ya da bir ilişkisinin fikri bilinçte boy gösterdiği zaman, yansıtma söz konusu olabilmemiş gibi geliyor. Ne var ki, durum öyle olmaktan uzaktır; bilinç yalnızca, varolanı değil, belli bir nesneye özgü olanı değil, fakat ayrıca varolmayanı da saptar. Birinci durumda ve ikinci durumda, o saptamayı dile getiren yargılar, yalnızca, nesnelere gerçek durumunu yansıttıkları için gerçekliğe uygundur (hakiki)dirler, vrai).

Geçmiş, gelecek, olanak ve olanaksızlık yargıları da Petroviç tarafından, aynı konulardan hareketle ele alınmaktadır. Petroviç olsa olsa ancak şimdiki anda, belli bir anda varolanı yansıtmanın olanaklı olduğu görüşündedir. Ama geçmişe, geleceğe, olanağa ve olanaksızlığa ilişkin yargılar, belli bir anda varolmayanla, şimdiki anda varolmayanla ilgilidir. Yazar, yansıtmanın yalnızca dolaysız değil, fakat aynı zamanda dolaylı da olduğunu hesaba katmıyor. Dolaysız yansıtma, belli bir anda gerçek olarak varolan bir yansıtılan nesnenin varlığını gerektirdiği halde; dolaylı yansıtma, belli bir anda, gerçek olarak varolmayabilir. Onun bilinçte yeniden üretilmesi, -o nesne hakkında gerçekliğe uygun şu ya da bu yargıları dile getirmeye olanak veren- diğer nesnelere yansıtılması yoluyla olur. Gerçek olarak varolan o nesnelere, geçmişte olanı, gelecekte olacağı düşünmemizde bize dayanak olan nedir? Şimdiki an’ın yansıtılmasından hareketle geçmişin ve geleceğin bilinçte yeniden üretilmesi olanaklıdır; çünkü şimdiki an’da geçmiş de, artık geçerli olmaktan çıkmış bir biçim altında vardır. Şu ya da bu maddi oluşumun özünü yansıtırken, onun işleyiş ve gelişim yasalarını bulup ortaya çıkarırken, biz, şu ya da bu tarzda, o maddi oluşumun yol alışı sürecini, gelişimindeki aşımış dereceleri ve aynı zamanda o derecelere özgü özellikleri de yeniden üretmiş oluruz. Gerçek olarak varolan maddi oluşumun özü bir kez bilindi mi, ona özgü zorunlu yanlar ve eğilimler bir kez açıklığa kavuşturuldu mu, o zaman, o maddi oluşumun gelecekte, başka koşullarda ne olacağı

yumlama deneyiminin, bize, dış dünyanın, nesnel gerçekliğin belirli, aslına uygun bir bilgisini vermesini güvence altına alır.

DÜŞÜNCEL İMGELERİN NESNEL İÇERİĞİNİN GÖRELİLİĞİ

Özneliği kendine göre anlıyor Gregor. Ona göre, duyumların özneliği, nesnel dünyayla bir bağın bulunmayışını; duyumlar aracılığıyla bilincine varılan özelliklerin nesnel dünyada bulunmayışını dile getirir. İşte bu yüzden Gregor'un, bilgilenme süreçlerinde insanlar tarafından açıklığa kavuşturulan tüm özelliklerin, bizi çevreleyen dünyada varolduğunu yadsıması hiç de rastlantısal değildir. Üstelik bir de bu yadsımayı o, Lenin'e yamamaktadır: "...Şimdi, göreliliğin (relativité) ve nükleer fiziğin ortaya çıkışıyla, 'nesnel'-in, belli bir anlamda 'çürütülmedik' tek bir niteliği kalmamıştır. Uzunluk da, kapsam da, renk de, tad da, biçim de, yapı da, nüfuz edilemezlik de, karşımıza ontolojik anlamda nesnel nitelikler olarak çıkarılamazlar. Bu düşüncelerin baskısı altında Lenin, 'maddecilik felsefesi'nin, algılanan nesneye, 'bilinç dışında koşulsuz varolma' özelliği dışında, kesin nitelikler yakıştırmaması gerektiğini kabul etmek zorunda kalmıştır."⁴⁹ Böylelikle Lenin'i öznelci (subjectiviste) biri yapan Gregor şöyle yazıyor: "Eğer bizler, maddenin nesnel özelliklerinin hiç değilse bir bölümünü bile doğru olarak belirleyebilecek durumda değilsek, duyumların o özellikleri 'suretletirdiği'ni, 'yansıttığı'ni, 'fotoğraflaştırdığı'ni nasıl söyleyebiliriz?"⁵⁰

Gregor kendi açısından, elbette, bizi çevreleyen gerçekliğin şu ya da bu özelliğini canının istediği gibi tasarlamakta özgürdür. Gelgelelim, kendi görüşünü Lenin'e maletmesi üzerinde bir parça durmamız gerekiyor.

Birincisi, ne görelilik teorisi, ne de nükleer fizik, maddenin mekan, zaman, biçim, yapı, vb. özelliklerinin varoluşunun nesnellliğini çürütmüş filan değildir. Çürütülmüş olan, maddenin özelliklerinin nesnel oluşu, bilincin dışında ve ondan bağımsız gerçek varoluşu değil, o özelliklerin mutlaklığı, değişmezliği, maddenin somut varoluş biçimlerine oranla bağımsızlığıdır.

İkincisi, maddenin varoluşunun nesnellikinden, maddenin biricik özelliği olarak söz ederken -ki felsefi maddecilik bu özelliğin kabulüne ilişkindir- Lenin maddede genelgeçerli ve özgül diğer özelliklerin varolduğunu yadsıyordu; örneğin, maddenin hareket olmasızın, mekansal ve zamansal, vb. karakteristikleri dışında kavranamayacağını, vb. özellikle vurguluyordu. Lenin, maddede ve onun varlığının somut biçimlerinde şu ya da bu nesnel özelliklerin yokluğuna değil, fakat o özelliklere ilişkin tasarımlarımızın göreliliğine, toplumsal bilgilenmenin ve pratiğin gelişimi boyunca, o tasarımların değişikliğe uğramasının kaçınılmazlığına değiniyordu. Fakat, nesnel gerçekliğin şu ya da bu özelliklerine ilişkin bilgilerimizin görelî karakterinden söz ederken Lenin, o bilgilerin içlerinde mutlak uğraklar bulunduğunu, bilgilenmenin gelişimiyle o bilgilerin içeriğindeki her şeyin değişmeyeceğini de vurguluyordu. Bazı fikirler, tezler, kavramlar, gerçeğin şu ya da bu yanını doğru olarak yansıttıklarından, oldukları gibi kalır ve mutlak hakikate doğru uzanan sonsuz zincirin halkalarını oluştururlar.

Öyleyse, Gregor'un "maddenin nesnel özelliklerinin hiç değilse bir bölümünü bile, doğru olarak belirleyebilecek durumda olmadığımız" yolundaki ifadesi düpedüz hatalıdır ve gerçek duruma uymamaktadır. Bizi çevreleyen gerçekliğin pek çok özelliğini, oldukça kesinlikle belirleyebildiğimizi toplumsal pratik göstermektedir. Toplumsal pratik, duyumlarımızın o gerçekliği yansıttığını, suretletirdiğini aralıksız ortaya koymaktadır.

konusunda bir yargıya varabilir, onun özelliklerinin nasıl dönüşüme uğrayacağını, ne hale geleceğini söyleyebiliriz. Ve o yargılar da doğru olacaktır, nesnelere gerçek durumunu yansıtacaktır.

Olanak ve olanaksızlık yargılarının gerçekliğe uygunluğu sorunu da yine bu düzeyde çözümlenir. Olanak ya da olanaksızlık fikri gerçekliğin, ona özgü ve zorunlu yan ve bağlantıların, onun dönüşüm yasalarının yansıtılmasına dayanır.

DUYGULARIN VB. YANSITTIĞI

Yansıtmanın, bilincin zorunlu bir özneliği olmadığını kanıtlamak için, ayrıca, gerçeklikten güya hiçbir şeyi yansıtmayan heyecanlar gibi, irade gibi bilinç olgularına da gönderme yapıldığı oluyor. Bu konuda Petroviç şöyle diyor: "Ben, yansıtmanın birinci olgusuyla bağdaşmaz olduğunu söylerken yansıtmanın, bilinçli tüm eylemlerimizin gerçeği için, hangi anlamda ve hangi surette yansıtıldığını bizlere açıklamadığını düşünüyorum. İrade ve heyecan neyi yansıtır? Sevgi, kin, kıskançlık, kötülük, -üzerine yöneldikleri- dış nesnelere farklı yansıtma biçimleri midir?"³⁷

Bu usullerimizin dar ve basitleyici bir yansıtma anlayışına dayandığı kolaylıkla fark ediliyor. Bilinç yalnızca, insanın duyu organlarını etkileyen nesnelere değil, fakat ayrıca, insanın yaşam koşullarını, insanın içinde bulunduğu ekonomik ilişkileri de yansıtıyor; bu yazara göre, yansı ancak, karşımızda bulunan bir nesnenin bilinçte yeniden ürettiği şey olabilir. Bilinç yalnızca, etkileyen nesnelere şu ya da bu yanını yeniden üreten düşüncel imgeler biçimi altında değil, fakat ayrıca heyecanlar, özelemler, ruh halleri, duygular biçimi altında da yansıtıyor. Özellikle bu sonuçlar, özneyi etkileyen olguların özne için taşıdıkları önemi ve öznenin o algılar karşısındaki tavrını yansıtıyor.

BİLİNÇLİ YANSITMADA ÖZNE'NİN ROLÜ

Bilincin, gerçekliğin bir yansıması olamayacağını kanıtlamak için, özne ile nesne arasındaki karşılıklı bağlantının yasalarına gönderme yapıldığı da oluyor; bilincin, gerçekliğin öznel [karakterli] yansıtılmasını değil de, gerçekliğin yaratılmasını temsil ettiğine o yasaların güya tamamlanacağı sanılıyor. Danko Grliç, bilinci nesnel dünyanın öznel [karakterli] yansıtılması olarak ele alanların "özne ile tüm nesnel dünyayı, açıkça ve hiç acımasız birbirinin karşısına koydukları ve böylece özneyi nesnel dünyadan dışladıkları" görüşündedir. Şöyle soruyor: "Maddî bir gerçeklik değilse, nesnel bir gerçeklik de değilse, böyle bir özne neyi temsil eder?" Ve cevabı kendisi veriyor: "O zaman o boş bir yapıtıdır (fiction), bir yanılsamadır, bir uydurmacadır, gerçek-dışı bir şeydir..."³⁸

Burada, özne kavramı (concept) ile nesnel gerçekliğin öznel [karakterli] yansıtılması kavramının birbirleriyle özdeşleştirilmiş olması dikkati çekiyor. Aslında bunlar birbirinden son derece farklı şeylerdir. Özne, gerçekliğin öznel [düzeyde] yansıtılması olmayıp, yani bilinç olmayıp, maddî bir sistem olan toplumdur; birer bilinç taşıyan ve bu nedenle, nesnel gerçekliği öznel imgeler halinde yansıtmayı becerebilen insanlar tarafından, maddî eşyaların üretiminden, dağıtımından ve tüketiminden hareketle oluşturulmuş olan toplumdur. Özne, maddî bir toplumsal sistem olduğundan, nesnel gerçeklikten kendini dışlamayıp, nesnel gerçekliğin bileşenlerinden biri olarak, nesnel gerçekliğin varlık biçimlerinden biri olarak devreye girer. Kendisini çevreleyen, maddenin diğer varoluş biçimlerini etkiler; onların özelliklerini ve ilişkilerini bu etkileşim sırasında kendinde ortaya çıkan öznel imgeler halinde yansıtıyor; ve o öznel imgelerin içerdiği verilerden hareketle, kendisini çevreleyen gerçekliği rasyonel bir şekilde dönüşüme uğratar.

Bununla birlikte, Grliç'in bütün bunları bilmediği sanılmamalıdır. O, özne dendiğinde, Marksçıların ondan ne anladığını bilir; bu kavram üzerinde özellikle durmak zorunda kalması da bundandır. Kendisi şöyle diyor: "Marksizmin yansıtma teorisinde öznenin, -gerçek etkenlerin yasaları ile toplumsal gelişmişliğin belli bir derecesinin yasalarının bir-

birine geçişmesinden kaynaklanan-, tarihsel olarak ve toplumsal olarak koşullu bir sonucu temsil ettiği... söylenebilir. Ne var ki, bazı 'teorisyen'ler için diyalektik, bir kavramlar kargaşası; tutarsızlığın, karşıt uçların birbirine geçişi üzerine kimi cümlelerle kurulan, anlamsız bir eklektizm değildir. Özne, toplumsal yasaların ürünü olduğundan, özneyi, onun, nesnel dünyanın öznel imgesi olduğu yolundaki teze sığdırmaya kalkışmak bütünü abesleşmektedir. O durumda yalnızca, bir yapıntı (fiction) olan özne değil, aynı zamanda, -nesnel olmayan, etkisiz ve boş yanılmalılar adı verilen- tüm o ekonomik, tarihsel ve toplumsal yasalar da gerçekliğe karşıt bir duruma düşmüş olmaktadır.³⁹

Böylece, bilincin, nesnel gerçekliğin öznel imgesi olarak tanınması, Grliç'e göre, özneyi zorunlu olarak, yanılmalı, fiili olmayan, gerçeklik-dışı bir şey, kısacası, bir yapıntı durumuna sokacaktır.

Peki ama bütün bunlar nereden çıkıyor? Öznenin, bilincinde, nesnel gerçekliği öznel bir biçim altında yansıtma yeteneği, özneyi o gerçeklikten niye dışlasın? O yeteneği, özneyi ne diye gerçeklik-dışı bir şey haline soksun? Tam tersine, düpedüz bu olgunun kendisi, yani öznedeki, nesnel gerçekliği öznel olarak yansıtma yeteneğinin, bilgilenme yeteneğinin bulunması; özneyi, kendisini çevreleyen dünyayı etkileyebilen ve onu yaratıcı bir şekilde dönüşüme uğratabilen gerçek bir özne durumuna getirir; çünkü, biraz önce değindiğimiz gibi, gerçekliğin bir amaç doğrultusunda dönüşüme uğratılması, önce, gerçekliğin zorunlu özellik ve bağıntılarına, işleyiş ve gelişim yasalarına ve o yasalara bağlı olanaklara ilişkin bilgilenmeyi gerektirir. Nesnel gerçeklikteki durumunu yansıtma yeteneğinden, çevredeki gerçekliğin hareket ve gelişim yasalarını tanıma yeteneğinden yoksun özne, gerçekliği rasyonel bir şekilde etkilemek, onu pratik olarak dönüşüme uğratmak, yeniyi yaratmak durumunda değildir. Bu olmadan o, gerçek, geçerli bir özne olamaz. Bu demektir ki, öznedeki, nesnel gerçekliği öznel yansıtma yeteneğinin bulunması değil, bulunmaması, özneyi bir yapıntı durumuna, gerçeklik-dışı bir şey durumuna sokar.

BİLİNCİN SINIRLI BİLGİ İÇERİĞİ VE BU İÇERİĞİN ZENGİNLEŞMESİ

Bilincin, gerçekliğin yansıtılması olduğu anlayışına karşı, şöyle bir başka kanıt daha öne sürülüyor: Eğer bilinç, gerçekliğin yansıtılmasını temsil ediyorsa, onun geliştirilmesi de zorunlu olarak doğanın ve toplumun kesin olarak bilinmesine yol açmalı imiş. Fakat o durumda, bilincimizde tüm dünyanın yer alması gerekirmiş; o zaman da, bilinç, insan bilinci olarak ortadan silinmiş, aktifliğini yitirmiş ve evrensel bir yansıtma-aynasına dönüşmüş olurmuş.⁴⁰

Bu usamlamanın da, bir önceki gibi, hiçbir gerçek dayanağı yoktur. Bu usamlama nesnelere, aslındaki durumunu yansıtıyor. Birincisi, insanın bilgilenmesi, her şeyin tümüyle bilineceği, insanların bilincinde tüm dünyanın yansıtılacağı gelişim noktasına hiçbir zaman varmayacaktır; bu olanaksızdır, çünkü yansıtılan gerçeklik durağan değildir, aralıksız olarak dönüşümlere uğrar ve gelişir. İkincisi, bilginin hiçbir geliştirilmesi, bir insanın bilincinin evrensel bilince dönüşmesine yol açamaz; çünkü bir bireyin olanakları daima sınırlıdır ve insanlığın eli altındaki tüm bilgilere sahip olabilecek durumda değildir. Üçüncüsü, insanların bilgilerinin artması, onların aktifliğini, ortadan kaldırmak şöyle dursun, -onların yaratma olanakları ve faaliyet alanları genişlediğinden- daha da pekiştirmiş olur.

DUYUMLARIN "NESNEL GERÇEKLİĞİN ÖZNEL İMGESİ" OLMASINA İTİRAZLAR

Bilinci, gerçekliğin yansıtılması olarak ele alan Marksçı teorinin eleştirisi, duyum'un nesnel gerçekliğin öznel imgesi olduğuna ilişkin Leninci tezin "asılsızlık"ını kanıtlamaya da özel bir yer ayırır. Bu kanıtlama genellikle şöyle yapılır: Belli bir duyumlama, çoğu kez de renk duyumu ele alınır ve o duyumun, müteakib uzunluktaki ışık dalgalarının tam bir kopyası, bir fotoğrafı olmadığı gösterilir. Arkasından, duyumların, dış dünyadaki nesnelere kopyaları, imgeleri olduğuna ilişkin Leninci teorinin asılsız olduğu yargısına varılır. Özellikle A. James Gregor, H.B. Acton böyle davranmaktadırlar. Gregor şöyle uslamama yürütüyor: Duyumların, nesnelere kopyaları ya da imgeleri olduğu yolundaki Leninci önerme tartışma götürmezmiş gibi görünürmüş. Gelgelelim, daha irdelemenin ilk adımları bile, bu önermenin belli bir anlamsızlığına açıklığa kavuşturulmaya yeterliymiş.

Gregor şöyle sürdürüyor: "Birinci güçlük, dış dünya nesnelere yakıştırılacak basit yüklemelerin incelenmesinde ortaya çıkar. Örneğin, bir şey hakkında, onun kırmızı olduğunu söylerken, neyi göz önünde tutarız? Hareket noktamız olan kırmızı renk, milimetrenin milyonda 647-760'ta biri boyundaki ışık dalgasının bir "kopya"sı, bir "yansı"sı ya da bir "fotoğraf"ı olarak bir anlam taşıdığı haliyle algılanamaz."⁴¹

Acton da, bu fikri geliştirerek şöyle yazıyor: "Ether titreşimleri ile renk duyumu birbirinden öylesine farklıdır ki algılanan renklerin, titreşimlerin kopyaları, fotoğrafları ya da ayna-yansıları varsayılması tuhaf görünmektedir."⁴²

BİR YANSI OLARAK DUYUM'UN NESNEL İÇERİĞİ VE ONUN ÖZGÜL KARAKTERİ

Burada, bu yazarların "kopya", "fotoğraf", "yansı" deyimlerine, bu deyimler fiziksel olguların algılanması için kullanılırlarken kazandıkları anlamın aynısını verdikleri açıklıkla ortaya çıkıyor. Kopya derken, onlar fiziksel kopyayı, fotoğraf derken fotoğraf klişesini, yansı derken de aynadaki yansıyı anlamaktadırlar. Özellikle Gregor'un ifadesinden bu çıkıyor: "Hepimiz, 'imge'lerden fotoğraf anlamında söz ederken, anladığımız şeyin bilincindeyizdir; sanki bir portrenin aslına benzerliğinden söz ederken olduğu gibi, figürün andırılığını düşünürüz."⁴³ Lenin ise, o terimlere başka bir anlam veriyordu. O, duyumların, nesnelere öznel imgeleri olduklarını, düşüncel olduklarını, fiziksel değil düşüncel kopyalar, klişeler olduklarını vurguluyordu.⁴⁴ Duyumlar öznel imgeler olduklarından, yani yalnız ve yalnız insanların bilincinde var olduklarından, yalnızca yansıtılan nesnenin ya da onun özelliklerinin değil, ama onun yanı sıra, yansıtan insanın da etkilemesine açıktırlar; yalnızca nesneye değil, ama onun yanı sıra özneye de, onun duyu organlarına, sinir sistemine, psikik durumuna da bağımlıdırlar. Başka bir deyişle, duyum, nesne ile özne arasındaki bir etkileşimin sonucudur, nesnenin öznedeki bulunuşunu dile getirir ve her olguda olduğu gibi, yalnızca etkileyen nesnenin özünü dile getirmekle kalmaz, ama aynı zamanda o özü çarpıtır da. Şu ya da bu nesnenin özünü (essence) ortaya vuran her dış-görünüş'ün (phénomène) o öz'le çakışmaması, o öz'den ayırtılması hiç de rastlantısal değildir. Bu olgu, insanın duyu organlarını etkileyen nesnenin özünü, maddi bir biçim altında değil, düşüncel, öznel bir biçim altında dile getiren duyum için bir kat daha karakteristiktir. Bundan, duyum'un, nesnelere tıpkısı tıpkısına ve eksiksiz birer kopyası, sadık bir ayna-yansı olamayacağı, ama nesnenin şu ya da bu yanlarının, özelliklerinin -yansıtan öznenin özelliklerine uygun olarak- değişikliğe uğratılmış, yeniden üretilmiş bir sureti (bir reproduksiyonu) olduğu sonucu çıkar.

Bunun, Leninci yansıtma teorisinin eleştiricilerinin gözünden kaçtığını sanmamak gerekir. Onlar Lenin'in, duyuların öznelliğine değindiği pasajı özellikle anmakta ve onu eleştirmektedirler. Bu konuda A.J. Gregor şöyle yazıyor: "Çağdaş Marksizmin bir eğilimi, Lenin'in açıklamalarının, gerçekçi bir eleştirici zihniyet içinde, yani duyum biçiminin öznel olduğu, oysa onun içeriğinin nesnel olduğu yolunda bir yorumunu verir. Başka bir deyişle, kırmızı duyumu, milimetrenin milyonda 647-670'te biri boyunda bir dalganın 'so-mut içerik'inin öznel bir biçimidir."

"...Ne var ki bu yorumun açık yanı vardır, oraya pek çok itirazlar getirilebilir."⁴⁵

Duyumun, "nesnel dünyanın öznel imgesi" olarak yorumlanmasına karşı Gregor şöyle uslamla yürütüyor: "Eğer duyumun, yukarıda sözü geçen anlamda, öznel bir biçimi ve nesnel bir içeriği olduğu görüşünde bile olsak, duyuların gerçekliği 'yansıttığı'ni, 'temsil ettiği'ni, 'fotoğrafını oluşturduğu'nu kesinlikle söyleyebilir miyiz? Duyuların, -yalnızca, kavramsal bir analiz ve mantıksal bir kurgu yoluyla çıkarsanabilen- gerçekliğin (yani ışık dalgalarının, elektronların, foton'ların, vb.) olsa olsa 'sinyal'lerini verdiği söylemek daha yerinde olmaz mı?"⁴⁶

DUYUM'UN NESNEL İÇERİĞİNİN, BİLGİLENMENİN GELİŞİMİNDEKİ ÖNEMİ

Duyumun öznel bir imge olması olgusu, onun (duyumun) nesnel gerçekliği yansıtmasını, gerçekliğin bir kopyası olmasını dışlamaz. Nesnelere gerçek durumunu saptamak için, duyu organlarını etkileyen nesnenin özünü bulup ortaya çıkarmak için, soyut düşünmeye, mantıksal analize ve sentez yapmaya gerek olması, duyumun gerçekliği yansıtmadığını göstermez; duyumun, gerçekliğin dış yanlarını, yüzeyde olanı, yani dış-görünüş'ü yansıttığını, suretlettiğini gösterir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, dış-görünüş (phénomène) öz'le (essence) çakışmaz; onu çarpıtılmış olarak temsil eder. Duyum, dış-görünüş'ü, nesnel gerçekliğin dış yanlarını yansıtırken, bizim öz'e ilişkin bilgilenmemizi sağlayacak durumda değildir. -Duyuların mantıksal analizi ve denk düşen yapıların kurulması yoluyla, dıştan içe doğru geçişi gerçekleştiren, nesnelere asıl durumunu az-çok net olarak yeniden üreten- soyut düşünmenin gerekliliği işte bu nedenle ortaya çıkar. Burada şunu vurgulamak gerekir ki, dış'tan iç'e, dış-görünüşün duyularla saptanmasında, soyut düşünme süreci içinde nesnenin özünü yeniden üretilmesine geçiş, ancak ve yalnızca, nesnel gerçeklik, onun yan ve uğrakları önce duyularla yansıtıldığı, suretletildiği için ve sonra teorik bilgi, -incelenen nesnenin özünü soyut kavramlar sistemi içinde yeniden üretecek olan- kavramsal yapıları ancak, nesnel olarak varolan yansıtılan-nesne'nin kendine özgü bu yan ve özelliklerine ilişkin bilgilenmeye dayanarak kurabileceği için olanaklı hale gelir.

Böylelikle, duyuların öznel karakter taşımaları ve duyu organlarını etkileyen nesnenin özüne ilişkin bilgilenmeyi sağlayacak durumda olmayışları, duyuların nesnel gerçekliği yansıtmadıklarını kanıtlamamaktadır.

Gregor'un, duyuların öznelliğine karşı ikinci itirazı da temelsizdir. Şöyle diyor: "Eğer bizim için dolaysız olarak yalnızca öznel biçim (duyular) belli ise, duyulama deneyiminin nesnel içeriğini bulup ortaya çıkarabileceğimizin güvencesini kim verebilir?"⁴⁷

Lenin, duyum'un, nesnel dünyanın öznel bir imgesi olduğunu söylerken; öznelikten, duyuların özneye aidiyetini, yani duyuların insan bilincinde düşüncel (idéel), tinsel (spirituel) oluşumlar olarak varoluşunu anlar. Varoluş biçimleri bakımından öznel olan duyular, içeriklerinde, -insanın duyu organlarını etkileyen nesnenin denk düşen yanlarını, özne için özgül birer biçim altında (bilinçteki düşüncel imgeler biçimi altında, A.Ş.) yansıtan- uğraklar barındırırlar ve "öznenen bağımsız, insandan, insanlıktan bağımsız birer içerik"⁴⁸ sahip olurlar. Duyuların içeriğinde bu nesnel uğrakların bulunuşu, du-

DÜŞÜNCEL İMGELERİN GERÇEKLİĞE UYGUNLUĞUNU SINAMANIN VE GELİŞTİRMENİN YOLU OLARAK PRATİK

Bazı yazarlar, özellikle Acton, duyuların nesnel gerçekliğin yansıması, sureti (kopyası) olduğuna ilişkin Marksçı anlayışa karşı şu uslamlamayı öne sürmektedir: "Algılayan öznenin, kendisi dışında varolan maddî gerçekliklerle hiçbir zaman doğrudan temas olanağı olmadığına, fakat yalnızca o maddî gerçekliklerin onda ürettiği kopyalarla temas olanağı bulunduğuna göre; o, hangi kopyaların hakiki (vrai), hangilerinin sahte olduğunu, hangi kopyaların asıllarına benzediğini, hangilerinin benzemediğini bilemeyecektir."⁵¹

Gerçekten de, nesnel gerçeklik insanın karşısına, nesnel gerçekliğin kopyası olan öznel imgeler biçimi altında çıkar, fakat bu hiç de insanın nesnel gerçeklikle doğrudan temas olanağı olmadığı anlamına gelmez. Bu temas olanağı insana, pratik faaliyet yoluyla açılır: Pratik faaliyet sırasında insan, nesnel gerçeklikteki yanların ve bağıntıların insan bilincindeki düşüncel kopyalarını kendine kılavuz edinerek, gerçeği dönüşüme uğratar ve böylece o kopyaların aslına uygun olup olmadığını kendisi söyler.

MADDECI YANSITMA ANLAYIŞINA MARX, ENGELS VE LENİN'İN KATKILARI

Yine bunun gibi, çoğu kez, bilincin gerçekliğin yansıtılması olduğu anlayışının yalnızca Marksizme özgü olmadığına; bu anlayışın, Marksizmin o sorun'un incelenmesine getirdiği yeni'yi temsil etmediğine; o sorun'un böylesi bir çözümlenişini, Marksizm-öncesi maddecilerin tümünün yanı sıra bazı idealistlerin de yapmış olduklarına değinilmektedir.

Lenin tarafından dile getirilen, duyuların, nesnelere kopyaları, fotoğrafları, imgeleleri olduğu anlayışına gönderme yaparak, A. James Gregor örneğin şöyle diyor: "Öyle görünüyor ki Lenin, kendini 17. ve 18. yüzyıllar maddeciliğiyle özdeşleştirerek, bu tasarım tipini benimliyor."⁵² Bu konuda Markoviç de şunları yazıyor: "Yansıtma teorisi Marksçı felsefenin tipik özelliği değildir: Demokritos'tan başlayarak, naif gerçekçiliğin ve mekanist maddeciliğin çeşitli biçimleri tarafından savunulmuştur. Bu teori, felsefeye Marx tarafından getirilmiş olan yeni öğeyi dile getirmiyor."⁵³ Branko Boşniak'a göre de, yansıtma teorisi söz konusu olduğunda, onun, felsefi maddecilik teorisinin özgül özelliği olmadığını hatırlamak yerinde olur; yansıtma teorisi ilk kez Platon'un felsefi sistemi içinde öne sürülmüştür. Platon, varolan her şeyin (gerçek-olan'ın) modelinin, mutlak olan bir şeyde (idea'da) olması gerektiği görüşündeydi.⁵⁴ Danko Grliç de şöyle diyor: Yansıtma teorisi "elbette Marksçı düşüncenin özgül bir ürünü değildir ve onu kabul edenler yalnızca maddeciler de değildir; onların yanı sıra pek çok nesnel idealist yansıtma teorisini kabul eder. Nesnel şeyler derken idea'ları anlayan ve bilgilenme sürecinin, öznel-olan çerçevesinde geliştiği görüşünde olan Platon da hiç kuşkusuz bu teoriyle uyum içindedir."⁵⁵

Gerçekliğin yansıtılması olarak bilinç anlayışının, yalnızca Marksizmin değil, Marksizm-öncesi felsefenin de özelliği olduğu doğrudur. Bu teorisinin, Marksizmin felsefeye getirdiği yeni öğeyi oluşturmadığı da doğrudur. Marksçı felsefe hiçlikten doğmamıştır, ama o rasyonel olan her şeyin, kendinden önceki felsefe tarafından elde edilmiş her şeyin kalıtıcısıdır. Bilincin, gerçekliğin bir yansıtılması olduğu tezi de, işte dosdoğru o rasyonelle ilişkilidir. Bu tezi maddeci filozoflardan almış olan Marx ve Engels, onu ilk biçiminde bırakmayıp geliştirmişlerdir. Onlar bu tezi, temaşacı ve mekanist karakterinden kurtarmışlardır. Marx ve Engels için, nesnel gerçekliğin bilinç tarafından yansıtılması, aynanın yansıtmasında olduğu gibi edilgin bir şekilde değil, Marksizm-öncesi maddecilerin düşündükleri gibi durağan bir şekilde değil, fakat gerçekliğin pratikle dönüşüme uğratılması temelinde ve sırasında, etkin ve yaratıcı bir şekilde meydana gelir. İşte bütün bunlar, bilincin nesnel

gerçekliği yansıttığı anlayışına Marx ve Engels'in getirdiği yeni öğeyi oluşturur ki Lenin de, yansıtma teorisini hazırlarken bu anlayıştan yola çıkmıştır. Leninci yansıtma teorisinin eleştiricileri onu, Marksizm-öncesi maddeciler tarafından öne sürülmüş olan bilinç anlayışından hiçbir ayırdı yokmuş gibi sunmaktadırlar.

MARKSİZM-LENİNİZMİN YANSITMA TEORİSİNİN, YARATICI İNSAN FAALİYETİ TASARIMINA AYKIRI MI DÜŞTÜĞÜ, YOKSA ONU DESTEKLEDİĞİ Mİ SORUNU

Gajo Petroviç ve benzerleri gibi bazıları, Marx'ın ve Engels'in değerinin, insanı, yaratıcı bir varlık olarak ele almasında ve böylece daha önceki maddeciliğin temaşacı karakterini aşmasında olduğu görüşünde olmakla birlikte, yansıtma teorisinin -bu teorisinin tezleri her ne kadar Marx'ın, Engels'in ve Lenin'in yapıtlarında yer alsada- Marksçı teorisinin özüyle çeliştiğini söylerler. Bu konuda Petroviç şunları yazmaktadır: "Yansıtma teorisinin, Marksizmin, insanı pratik, yaratıcı varlık olarak göz önüne alan anlayışıyla bağdaşmadığını vurgulamak istiyorum. Ben bunu söylerken hiç de, yansıtma teorisinin Engels'te ve Lenin'de ya da hatta Marx'ta bulunmadığını öne sürüyor değilim."⁵⁶ "Yansıtma teorisinin öğelerini biz, hatta hiç ummadığımız yerlerde, örneğin, eğer tek başına incelenecek olursa, Marx'ın Feuerbach üzerine tezlerinin birincisinde keşfetmekteyiz. Bunun ötesinde, bu teori Marksçı dünya ve insan anlayışının tümüyle çelişki halinde bulunmaktadır."⁵⁷

Diğer bazı yazarlar da, bilgi teorisine faaliyet uğrağının Marx tarafından getirilmiş olmasına değindikten sonra, Marx'ın, o faaliyeti, toplumsal gelişmeye ilişkin kendi maddeci teorisinin gediğini kapamak için kabul etmek zorunda kaldığına işaret etmektedirler. Henry Mayo şöyle diyor: "...Marx, tarihe ilişkin kendi tunç yasalarının determinist dayanağını güvence altında tutmak için, çoğu kez, o faaliyeti (öznenin, kendisini çevreleyen gerçeklikle etkileşim süreci içinde ortaya çıkan faaliyeti, A.Ş.) benimsemek ve ondan, Engels'in ve Lenin'in, bilincin diyalektik maddenin basit bir yansıması olduğu yolundaki son derece basitleyici anlayışlarına benzer bir şeyler yapmak eğilimindeydi."⁵⁸

Bilincin, gerçekliğin yansıtılması olduğuna ilişkin Leninci anlayışın eleştiricileri anlamıyorlar ya da anlamak istemiyorlar ki, bu tez, insanı, yaratıcı pratik varlık olarak ele alan Marksçı insan anlayışıyla çelişmek şöyle dursun, o anlayışın zorunlu bir yanısıdır; bu tez, kendisini çevreleyen gerçekliği etkilemesinde öznenin aktifliğini azaltmaya yönelik olmak şöyle dursun, o faaliyetin bilimsel dayanağını, yani öznenin yaratıcı etkileyciliğinin koşullarının bulunup ortaya çıkarılmasını olanaklı kılar.

"GERÇEKLİĞİN YANSITILMASI OLARAK BİLİNÇ" ANLAYIŞININ MADDECİLİĞE ÖZGÜ VE İDEALİZME AYKIRI OLUŞU

Bilincin, gerçekliğin yansıtılması olduğu anlayışını nesnel idealistlerin de paylaştıkları ve böylesi bir anlayışın Platon'un teorisinin de belirgin özelliğini oluşturduğuna ilişkin usullamalara gelince, bunların gerçek hiçbir dayanağı yoktur. Marksçılar için, gerçekliğin yansıtılması olarak bilinç anlayışı, felsefenin temel sorununun maddeci çözümümüyle bağlantılıdır ve o çözümün zorunlu bir yanı oluşturur. Bilinç maddeye oranla ikincildir; çünkü bilinç madde tarafından, gelişiminin belli bir aşamasında varedilmiştir ve çünkü bilinç, onun dışında ve ondan bağımsız varolan maddenin yansıtılmasıdır. Sorunun bu çözümünü hiçbir idealist kabul edemez. İdealistler için bilinç, maddeye oranla ikincil değil, birincildir; maddeyi, duyulanabilir nesnelere vareden odu ve kendisini şu ya da bu şekilde o nesnelere yansıtır. İdealistler için, fikirler maddi nesnelere fotoğrafı, kop-

yaları olmayıp, maddî nesnel fikirlerin kopyalarıdır. Platon'un teorisinde bu sorunun çözümüyle meydana çıkan işte budur. Marksizmin, gerçekliğin yansıtılması olarak bilinç anlayışının, idealist anlayışla, özellikle Platoncu anlayışla hiçbir ortak yanı bulunmadıktan başka, ayrıca onun doğrudan karşıtı olduğu açık değil midir?

Marksizmin, gerçekliğin yansıtılması olarak bilinç anlayışına karşı olan çeşitli yazarlar tarafından öne sürülen belli başlı kanıtları bütünüyle inceledik; onların dayanaksız olduklarını görüyoruz. Bilinç, dış dünyayı yansıtmanın özel, yüksek bir biçimidir; eğer bilinç insanı, onu çevreleyen gerçeklik içinde, bu gerçekliği dönüşüme yaratıcı şekilde değiştirmeye yönlendirebiliyorsa, işte sırf bundan ötürüdür.

DİPNOTLAR:

1. N.N.Ladigina-Kots: "Razvitiye form otrajeniya v prodsese evolyudsiy organizmov" - Voprosi filozofiy, 1956, No.4 str.101
2. F.Engels: *Doğanın Diyalektiği* (Fr.basım), s.174
3. K.Marx, F.Engels: "L'Idéologie allemande", Ed.Sociales, Paris 1968, p.59
4. A.g.y., s.59
5. A.N.Leontiev: "Ob istoričeskom podhode ve izučenii psihiki čeloveka" - Psihologičeskaya Nauka v SSSR, T.1, str.41
6. J.de Vries: "Die Erkenntnistheorie des dialektischen Material-ismus, München-Salzburg Köln, 1958, s.141
7. A.g.y., s.166
8. W.Holltscher: "Bewusstsein und Materie" in Weg und Ziel, Wien 1964, No.2, s.112
9. J. de Vries: (A.g.y.), s.169-170
10. K.Marx: "Kapital" (Fr.basım) 1. Kitap, s.21
11. "Problemi Marksistsko-Leninskoy filosofii". Stati vengerskih avtorov, İzdatelstvo "Progress", Moskova 1965, str.424
12. N.P.Antonov: "Proishojdenie i sušnost soznaniya", İvanovo 1959
F.F.Kalsin: "Osnovniye voprosi teorii poznaniya", Gorki 1957
Ya.A.Ponomariev: "Psihika i intuidsiya", Moskva 1967, str.64
13. Filozofskiye nauki, 1968, No.3, str.112
14. S.L.Rubinstein: "Bitie i soznaniye", str.41
15. K.-H.Oberlaender: "Einige Bemerkungen zum Verhaeltnis von Materie und Bewusstsein" in Wissenschaftliche Zeitschrift det Universitaet, Rostock 1962, Jahrgang 11, Heft 3, s.204-205
16. K.Marx, F.Engels: "L'Idéologie allemande", p.51
17. A.g.y., s.59
18. K.Marx F.Engels: "İz rannih proizvedeniy", str.633
19. A.Spirkin: "Proishojdeniye sosnaniya" Moskva 1960, str.9
20. E.Schrödinger: "Geist und Materie", Brauschweig, Vieweg, 1961, 2.Auflage, s.6
21. aynı yer
22. aynı yer
23. aynı yer
24. aynı yer
25. K.Marx: "Kapital" (Fr.basım) 1.Kitap, s.136
26. aynı yer
27. V.İ.Lenin: "Tüm Yapıtları" (Fr.basım), c.38, s.201
28. M.Markoviç: "Humanizam i dijalektika", Beograd 1967, str.129
29. G.Petroviç: "Filozofija i marksizam" Mladost, Zagreb 1965, s.252
30. Neki problemi teorije odraza, Beograd 1961, str.140

31. G.Petroviç: "Filozofija i marksizam", str.256
32. A.g.y., s.257
33. A.g.y., s.250
34. A.g.y., s.256
35. Neki problemi teorije odraza, str.141
36. G.Petroviç: "Filozofija i marksizam", str.254
37. aynı yer
38. Neki problemi teorije odraza, str.134
39. A.g.y., s.133-134
40. A.g.y., s.134
41. A.James Gregor: "Lenin on the Nature of Sensations" in Studies on the left, 1963, v.III, No.2, p.35
42. H.B.Acton: "The Illusion of the Epoch. Marxism-Leninism as a Philosophical Creed", London 1955, p.40
43. A.James Gregor: A.g.y., s.35
44. V.İ.Lenin: "Tüm Yapıtlar" (Fr.basım), c.14, s.121
45. A.James Gregor: A.g.y., s.38
46. A.g.y., s.38
47. A.g.y., s.38
48. V.İ.Lenin: "Tüm Yapıtlar" (Fr.basım) c.14, s.125
49. A.James Gregor: A.g.y., s.38-39
50. A.g.y., s.39
51. H.B.Acton: A.g.y., s.37
52. A.James Gregor: A.g.y., s.36
53. M.Markoviç: A.g.y., s.129
54. Neki problemi teorije odraza, str.108
55. A.g.y., s.134
56. G.Petroviç: A.g.y., s.255
57. A.g.y., s.257
58. H.B.Mayo: "Introduction of Marxist Theory" New York 1960 p.44

TÜSTAV

bilimsel antropoloji ve bilimsel hümanizm

lucien sève

fransızca'dan çeviren: g.doğan görsev

Marx'ın, olgunluk dönemi yapıtlarında insan kavramını bir yana bıraktığından, yabancılaşma teorisinden vaz geçtiğinden, hümanizm perspektifinden uzaklaştığından söz edilebilir mi ve de hangi anlamda edilebilir? Şurası **besbellidir** -ve bu bir yanılsama filan değildir- ki, Marx **hiçbir zaman** insandan, onun yabancılaşmasından, onun bütünlüklü gerçekleşmesinden **görünür şekilde** söz etmekten geri kalmamıştır. Demek ki Marksizm, spekülasyoncu yorumun desteklediği bir hümanizm gibidir, bir bakıma. Ne var ki bu **besbelli** yanıtla yetinen o tür bir yorum, Marx'ın bilimsel bilgi-teorisinin karmaşıklığını göz ardı ettiğinden, sözcüklerin altındaki kavramların gerçek (reel) statüsünün ne olduğunu kendi kendine sormayı ihmal etmektedir. Kapital'de olsun, **1844 Elyazmaları**'nda olsun, insan sözcüğünün ya da yabancılaşma sözcüğünün kullanılmış olması, ille de, aynı kavramın, aynı statüde bir kavramın söz konusu olması için yeterli değildir. Bir kavramın statüsünü belirleyen ise, onun belirttiği özün mahiyetidir. **1844 Elyazmaları**'nda insan kavramı, tarihin öznesi olan soyut bir insansal öz fikrine gönderme yapar, o soyut insansal özün toplumsal ilişkileri ise, tıpkı ekonomik kategoriler gibi, birer görüngü, birer dışavurum durumundadır. **1844 Elyazmaları**'nda, "birey toplumsal varlık'tır" deniyorsa, o zaman bu, "toplumu bireyin karşısında bir soyutlama olarak bir daha saptamaktan özellikle kaçınmak gerek"tiği, toplumsal varlık'ın birey'den **başka bir şey olmadığı**, demek ki bireyin "bütünsellik (totalité)" olduğu¹ anlamına gelir.

Bu can alıcı noktada **Feuerbach üzerine VI.Tez, Elyazmaları**'ndan ve daha geniş olarak, önceki anlayışların tümünden ayrılır. VI.Tez'de **toplumsal varlık** birey'den **bambaşka şey** olarak algılanmıştır. Toplumsal varlık, "her bireyin, her kuşağın varolan veriler olarak hazır bulunduğu üretim güçleri, sermayeler, toplumsal ilişki biçimleri toplamı"dır. İşte, felsefecilerin insanın "töz"ü ya da "öz"ü olarak tasarımadıkları şeyin **somut temeli** budur: Demek ki, eski insan kavramını köklü bir şekilde ters yüz etmek gerekmektedir. Bu hiç de, her tür insan kavramını yanılsamalı diye bundan böyle reddetmek gerektiği anlamına gelmez; **insana ilişkin "soyut kavram" ile "soyut insan" kavramını birbirine karıştırmamalıdır**: Her bilimsel kavram, kavram olarak soyuttur; ama bir kavram,**Marksçılar** açısından ancak, nesnesinin somut öz'ünü kavlıyor ise bilimseldir. Böylece, örneğin **Alman İdeolojisi**'nde "İnsanların varlığı, onların gerçek yaşam sürecidir"² satırları

okunduğunda bu önerme, anlam aykırılığı gözönüne alınmadan, 1844'teki "Birey toplumsal varlık'tır" önermesinin eşdeğeri olarak alnamaz. Bu ikinci önermenin anlamında belli bir aykırılık vardır: İnsanların varlığı, dolaysız olarak, sözde somut bir şekilde, tek başına birey biçiminde ele alındığında, önce görünür gibi olan şey değildir; tam tersine, o bireyselliği üretmiş olan nesnel toplumsal koşulların incelenmesinde sürekli çabayla aranması gereken olan şeydir. Demek ki insan kavramının terkedilmesi değil, o kavramın bilimsel bir yetkinliğe yükseltilmesidir sözkonusu olan; insansal öz kavramının olgun Marksizm için **anlamı vardır**, yepyeni, maddeci ve diyalektik bir anlamı: İnsansal öz artık soyut değil somut, artık düşüncel değil maddî, artık doğal değil tarihsel, artık tek başına bireye değil toplumsal ilişkiler bütününe içkin bir öz'dür. Ya da, bu vargıyı bizim özgül sorumuzun terimlerine katlayarak söylemek istersek, insanların varlığıyla, terimin sıradan anlamıyla bir psikoloji alanında değil de, tarihsel maddecilik alanında doğrudan doğruya yüzyüze gelinebilir.

Hümanizme tepkici yorum, bu vargıyı yalıtlayıp çarpıtıyor. O yoruma göre, teori olarak Marksizm artık bir hümanizm olmaktan çıkmış, hatta hümanizmin tam karşıtı olmuş; çünkü Marksizm her şeyden önce, varolan insanın -elbette, biyolojik bir varlık olarak değil de, tarihsel-toplumsal bir bireysellik olarak- gerçek (réel), başına buyruk bir töz olmadığının ve gerçekten bağımsız tarihi de bulunmadığının (yabancılaşma, kendine dönüş) olumlanmasını: Bu yoruma göre, insan tarihin öznesi değildir; teori her çağda insanı olsa olsa ancak o çağdaki somut üretim tarzının ürünü olarak, toplumsal ilişkilerin taşıyıcısı olarak, ekonomik kategorilerin kişileşmesi olarak bilebilir ve o bilgi'nin içerdiği değişik yanların, somut bir kişinin tekliğiyle örtüşmesi için hiçbir neden yoktur. Yine bu yoruma göre, demek oluyor ki, "insan", dış görünüşlere karşın, olsa olsa ancak örneğin "ruh" kadar gerçek bir kavramdır, insanın tarih içindeki açılımı da olsa olsa ancak ruhun geçirdiği başkalaşımalar kadar gerçek bir süreçtir ve insanın bütünlüklü gerçekleşmesi de olsa olsa ancak ruhun esenliği kadar gerçek bir gelecektir. Ve bu açı altında, bir "insan bilimi"ne inanmak da, olsa olsa ancak bir "ruh bilimi"ne inanmak kadar makul olurmuş. Öyleyse, tarihsel maddeciliğe, Marksçı felsefenin ayrılmaz parçası olan, insana ilişkin genel bilimsel teori olarak değil, ama yalnızca tarih biliminin temeli gözüyle bakmak gerekirmiş. Kısacası, hümanizm ve psikoloji de yine aynı nedenle ve öz bakımından spekülasyon alanına girmiş.

Bütün bunlar doğru bir fikirden yola çıkmaktadır ve hakikat kuşkusuz bu analizlerin ötesinde değildir. Ne var ki hümanizme tepkici yorumun göremediği, daha Feuerbach üzerine VI. Tez'i çarpıtır çarpıtmaz kaçırıldığı şey şudur: Toplumsal ilişkilerin bütünüyle örtüşen insansal öz -artık hiçbir derecede, tek başına bireye içkin bir soyutlama olmasa da-, yine de, tek tek her bireyin varoluşunu önceleyen bir öz'dür ve bireylerin varoluşu da gerçekte bu özün başka bir biçim altında yeniden üretimidir; ki, sınıflı toplumda zorunlu olarak çelişkili, parçalanmış, eksik olan o yeniden üretimi, modern üretimin kendi yasası -bireysellik biçiminin elverdiği ölçüde ve sınıfsız toplumun her çağda ulaşmış olduğu gelişmişlik düzeyiyle bağlantılı olarak- bütünlüklü hale getirecektir. İşte bu yüzden, insana ilişkin spekülasyoncu anlayışla bağları kopararak -bu bağ koparışı hiç zayıflatmamak özellikle gereklidir- yola çıkan Marksçı toplumsal ilişkiler bilimi, vardığı sonuçlar temelinde, insan bireylerine ve onların yaşamının somut biçimlerine geri dönmeyi hiçbir şekilde engellemez. Engellemek şöyle dursun, hatta o geri dönmeyi ister. Şu kesin nedenle ister: Gördük ki, toplumsal ilişkiler, en temelinde, insanlar arası ilişkilerden başka bir şey değildir. Bu, konunun can noktasıdır. Elbette bu, toplumsal ilişkilerin, deyimden sıradan ideolojik anlamıyla "insanlara özgü ilişkiler" olduğu -yani, o ilişkilerden önce, kendi özlere içinde yer alıyormuş sayılan insanlar arasındaki ilişkiler olduğu- anlamına gelmez: 1845-1846'dan bu yana, bu artık sözkonusu olamaz. Hayır, insanlar son tahlilde toplumsal

ilişkiler tarafından üretilmişlerdir; ki bu kesinlikle, özgürlüğü ortadan kaldırmaz, tam tersine, özgürlüğün neden ibaret olduğunu ve onun üzerinde yükseldiği temeli: Tarihsel zorunluğu ortaya koyar. Ama insanlar eğer bu ilişkiler tarafından üretilebiliyorsa, bunun nedeni, o toplumsal ilişkilerin, onlara yabancı olmak şöyle dursun, onların gerçek yaşam sürecini oluşturmalarıdır ve o toplumsal ilişkiler, onların gerçek yaşam sürecini de ancak, onlar, yani insanlar arasındaki ilişkiler oldukları ölçüde oluşturabilirler. Marx'ın, **Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı** adlı yapıtının önsözünde, tarihsel maddecilik konusunda ortaya koymuş olduğu en klasik, en iyi irdelenmiş bütünsel görüş, başka yüzlerce metin arasında benzersiz bir açıklıkla işte bunu dile getirir; orada şöyle dendiğini hatırlatmaya gerek var mıdır:

“Varoluşlarının toplumsal üretiminde insanlar, zorunlu, iradelerinden bağımsız, belirli ilişkiler içine, maddî üretici güçlerinin belirli bir gelişim derecesine denk düşen üretim ilişkileri içine girerler.”³

İkircimsiz bir önerme bu: Tüm toplumsal ilişkilerin temeli olan üretim ilişkileri, insanların iradelerinden bağımsız ve nesnel olarak vardır; bunlar spekülasyoncu felsefenin, “insanlara özgü ilişkiler”, insanların “bilinç”lerinin ve “özgürlük”lerinin yansıması olan “öz-neler arası ilişkiler” adını verdiği ilişkiler değildir; bununla birlikte, bu nesnel ve zorunlu toplumsal ilişkiler, insanların, varoluşlarının toplumsal üretimi vesilesiyle “sımsıkı bağlandıkları”⁴ münasebetlerden başka bir şey de değildir.

Kuşkusuz, meta fetişizmi, “toplumsal ilişkilerin eşyalaşması”, toplumsal ilişkilerin “üretim etkenleri karşısında özerklik”i⁵, kapitalist toplumun belirgin özelliği olan her türden nesnel yanılmalara, insanlar arasındaki bu ilişkileri, “eşyalar arasındaki bir ilişkinin düşsel biçimi”⁶ olarak ortaya çıkarır. Fakat işte Marksçı analiz burada bir yanılmanın sözkonusu olduğunu gösterir ve onun mekanizmasını çözer. Marksçı analiz, meta üretiminin genel geçerli olarak egemen bulunduğu bir topluma özgü olan bu “muamma”nın, eğer başka üretim biçimlerini gözönüne alacak olursak, ortadan kaybolduğunu saptar; ki bu da dış görünüşleri ne olursa olsun, toplumsal ilişkilerin her zaman “insanların toplumsal ilişkileri”⁷ olduğu olgusunu açık seçik kılar. Başka bir deyişle, Marksizm hiçbir zaman toplumsal ilişkileri incelemeyi, insanları incelemenin yerine koymuş değildir; tam tersine, bu iki inceleme arasındaki **derin birliği** göstermiştir. Ama Marksizm, toplumsal ilişkileri nesnel maddî biçimleri içinde incelemenin, zorunlu olarak öncelikli inceleme olduğunu, çünkü insanın tüm toplumsal yaşamının gerçek temelini burada bulunduğunu ortaya koymuştur. **1844 Elyazmaları**'nin yanılışı, insansal öz ile toplumsal ilişkiler arasındaki birliğe, dolanımına parmak basması değildi; eğer 1845-1846 teorik devrimi köklü bir kopuşa dönüştürülecek olursa, bu hakikatin olgun Marksizmde de sürüp gitmesi gözden kaybedilir. Nitekim 1844'ün, “birey toplumsal varlık'tır”, formülasyonu on dört yıl sonra, “Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı”nın ilk yazılış biçiminde de karşılaşılır. Aradaki zamanda dönüşüme uğrayan -ve muazzam bir dönüşümdür bu-, değişmeyen sözcüklerle dile getirilen, ama 1844'te henüz bilimsellik-öncesi bir iki-anamlılık olarak kalan gerçek ilişkinin maddeci anlamda tam bir ters yüz edilmesidir; eğer 1844'te insansal öz temel olarak, toplumsal ilişkiler onun dışavurumları olarak ele alınıyorduyorsa, dolayısıyla, insansal öz henüz, hiç değilse bir ölçüde metafizik öz anlayışı içinde yer alıyorduyorsa, 1858'de tam tersine, her şeyin nesnel koşullarla,

“bireyin iradesinin de, onun dolaysız doğasının da sonucu değil, ama bireyi toplum tarafından belirlenmiş bir toplumsal varlık yapıp çıkan tarihsel koşul ve ilişkilerin sonucu olan”⁸

nesnel koşullarla bağlı olduğu apaçık hale gelmiştir.

Orada insan kavramı -“insansal öz”- diyalektik, bilimsel bir kavram haline gelmiştir. İnsan ile toplumsal ilişkiler arasındaki dolanım duradurmaktadır, ama yönü tersine değişmiştir, demek ki dolanım tüm uğrak ve yanları bakımından değişime uğramış, ama **ortadan kalkmamıştır**. Bu çok önemli veri görmezlikten gelindiğinde, tüm olgun Marksizmin anlamı berbat olur.

Çünkü toplumsal ilişkilerin incelenmesinden yola çıkarak, gerçek tarihe ve somut bireylere dönüş, Marksçı anlamda bilimsel her tür girişimin, yani somut durumun -devrimci dönüşüme uğratılmak üzere- somut analizinin amacından başka bir şey değildir. İşte bu yüzden, **Kapital**'de soyut belirlenimlerin incelenmesi ile onların kalıcı sonuçlanışını, yani somut insansal gerçekliği birbirinden indî bir şekilde hiç ayırmamak gerekir; Marx o somut insansal gerçekliği, Birinci Kitap'ın artık-değer üretimine ilişkin üçüncü kesiminde olduğu gibi, **monografi** düzeyine kadar izler; orada irdeleme, daha nice örneklerden biri olarak, yirmi yaşında bir şapka işçisi iken 1863 haziranında “düpedüz aşırı çalışma yüzünden”¹⁰ ölen Marie-Anne Walkley'in trajik öyküsüne kadar uzanır; yine Birinci Kitap'ın sermaye birikimine ilişkin olan ve bu birikimin genel yasasını sergileyen yedinci kesimi, bu yasanın “sermaye artışının işçi sınıfının yazgısı üzerinde yürüttüğü etki”nin¹¹ yasası olduğu ve Marx'ın, bu yasanın yol açtığı etkiyi, örneğin, içlerinde 74 kişinin barınmakta olduğu¹² Langtoft'ta, on iki odadaki işçi yığılmasının istatistik cetveline kadar izlediği gözardı edilecek olursa, tam olarak anlaşılabilir. İşte yine bu yüzden, Marx'ın anlayışı çerçevesinde, **Kapital**'in, eğer son sayfasına kadar yazılabilmiş olsaydı, teorik sonuçlanışını herhalde sınıf savaşımı içinde bulacağını da gözardı etmemek gerekir. Üçüncü Kitap'a önsözünde Engels kesin bir ifadeyle buna değiniyor:

“Bu sınıfların varoluşunun zorunlu sonucu olan sınıflar savaşımı, kapitalist dönemin sona erışı olarak orada gösterilmeliydi.”¹³

Marx'ın kendisi de, Engels'e yazdığı 30 Nisan 1868 tarihli, -çalışmasının genel planını, kâr hadleri sorunu bakımından Engels'e sergilediği- çok önemli mektubunu şöyle bitiriyor:

“Vargı bölümü de, -içinde hareketin ayrışmaya uğradığı ve o musibeti tümüyle noktalayan- sınıflar savaşımı.”¹⁴

İşte yine bu yüzden, en genel bir şekilde, bütünüyle **Kapital**'i -ve de ekonomiye ilişkin diğer teorik metinleri- Marx'ın tarihe ilişkin yapıtlarından ve politik yazılarından indî olarak ayırmamak gerekecektir; çünkü teorinin yaşanan tarihe bu somut uygulamaları, tarihsel maddeciliğin dışsal ve ikincil karakterli örneklemeleri olmayıp, eylem halindeki hakikatin kendisidir. Son olarak işte yine bu yüzden, Marx'ın ve Engels'in yazdıklarının tümünü, onların pratik politik faaliyetlerinden indî olarak ayırmamak da gerekecektir; eğer böyle bir ayırmaya gidilirse, Marksizmin tüm canını içinde barındıran **Feuerbach Üzerine Tezler**'in sonucusu: “Felsefeciler dünyayı değişik şekillerde yorumlamaktan başka bir şey yapmamışlardır, önemli olan onu **dönüşüme uğratmaktır**” tezi hemen bir söz yığınına dönüşmüş olur. Daha 1844 **Elyazmaları** bile pek haklı olarak şunu söylüyordu:

“Özel mülkiyet fikri”ni ortadan kaldırmak için, **düşünülen** komünizm tamamen yeterlidir. Gerçek özel mülkiyeti ortadan kaldırmak için ise, **gerçek** bir komünist eylem gereklidir.”¹⁵

Gerçek bir komünist eylem ise, somut gerçekliğin bilimsel olarak kavranmasını gerektirir: Burada, bir önceki bölümün daha hemen başlarında, politik savaşımın kendilerinin de, kişilik psikolojisinin, bireye ilişkin teorinin temel sorunlarını ortaya koyduğu olgusuna ilişkin olarak dikkate sunulan saptamalarla yeniden yüz yüze geliyoruz. Demek ki, teorinin insan bireyleri sorununa dönüşü, Marksizmde en merkezi konumda olandan ötürüdür. Ne var ki somut bireylere teorik olarak ve pratik olarak etkili bir dönüş, kesinlikle, soyut toplumsal belir-

lenimlerin tümünün önceden irdelenmesinin gerektirdiği uzun sabır ister. Bunun yokluğunda, somutun, insanın, pratiğin yüceltilmesi, yalnızca, ideolojik yanılsamalardan kaçınmamıza olanak vermemekle kalmaz, ayrıca bizi ideolojik yanılsamalara büsbütün gömer.

Böylece, -insanın somut özü olan toplumsal ilişkiler'e ilişkin bilimin temeli olduğuna göre- tarihsel maddeciliğin bunun yanısıra ve bundan çok daha fazlasıyla, hangi anlamda, **her tür insan biliminin** (elbette, başta ekonomi politik olmak üzere, ama kişilik psikolojisi de unutulmadan) **temeli** de olduğu, hatta, -bilimsel doğa anlayışına dayalı bir genel teori olarak maddeciliği yukarıdan tamamlayan ve böylece Marksçı felsefenin ayrılmaz bir bileşeni olan- **bilimsel insan anlayışına dayalı bir genel teori** de olduğu görülmektedir. Tarihsel maddecilik, Engels'in pek yerinde deyimiyle, "gerçek insanların ve onların tarihsel gelişiminin bilimi"¹⁶ olduğundan, tarihsel maddeciliğin nesnesi, sosyal antropojenez olarak adlandırılabilen "toplumsal ilişkileri içindeki insan"ın¹⁷ gelişimiyle örtüşmektedir; öyleyse tarihsel maddecilik aynı zamanda **bilimsel antropolojidir** ve daha net bir deyişle, bilimsel antropolojinin biyolojik bölümüyle eklemlenen toplumsal-tarihsel bölümdür. Tarihsel maddeciliğin, insan kavramına ilişkin teorik görevler umursanmadan kurulmuş olduğu hiç de doğru değildir; tam tersine, tarihsel maddecilik spekülasyoncu olmayan, hemen yeni bir öze, toplumsal ilişkilere gönderme yapan, yeni bir insan kavramının oluşturulmasını içerir. Bu yüzden, insan kavramının bilimsel kullanışı, terimi normal olarak çoğullandırmayı gerektirir: Toplumsal ilişkileri içindeki gerçek insanlara karşı bir konumda bulunan "İnsan", insansal özü doğrudan doğruya, tek başına, soyut bireyde bulacağını sanan bir idealist aldatmacadır. Bununla birlikte, insan kavramı belirli iki anlamda tekil olarak kullanılabilir: Birincisinde, basit soyut genellik olarak o, tüm tarihsel çağlar boyunca tüm insanlar için az çok ortak olmaya devam eden toplumsal (ve doğal) karakterlerin bütünüdür; **Marx'ın sık sık yaptığı bu kullanışta uygunsuzluk yoktur**, ama tehlikelidir yine de, çünkü bu soyut genellik ile somut öz arasında en küçük bir karışıklık spekülasyona düşmeye yol açar; ikincisinde ise, varolan haliyle bireyi belirler; o durumda, spekülasyoncu tekil kullanımla herhangi bir karışmaya yer bırakmamak için, birey deyimini yeğlemek yerinde olacaktır. İnsana ilişkin bilimsel bu yeni kavram, Marksçı teoriye tam bir açıklıkla hizmet ediyor. Bu insan kavramı, tarihsel maddeciliğin, önce tarihsel maddecilik olarak kendisinin temel bir kavramıdır; çünkü ne üretici güçler (ki bu güçlerin başkası insanlardır), ne de toplumsal ilişkiler (ki bunlar son tahlilde her zaman insanlar arası ilişkilerdir) insan kavramı olmadan düşünülemez. Ayrıca insan kavramı sınıf savaşımını ve sosyalist devrimi düşünmek için de zorunludur, çünkü toplumsal çelişkilerin, onların bağrında yetişmiş olan insanlar üzerindeki etkisi, tarihsel hareketin bütünüdür; **hümanizme tepkiciliğin Marksizme ilişkin yorumu, sınıf savaşımının ve devrimin içsel zorunluğunu açıklıkla ortaya koyacak durumda işte bu yüzden bulunmamaktadır.** Fakat insana ilişkin yeni kavram, Marksizme bundan başka teorik hizmetler de, özellikle şu hizmeti de sağlayabilir: Bireyselliğe ve bireye ilişkin bilimsel teorisinin kurulmasını artık olanaklı kılmak. Bu sonuncu noktanın ihmal edilmesi, Marksizmle eklemlenecek, bireye ilişkin bir teori oluşturma yönünde ardı arkası kesilmeyen girişimlere alan bırakmıştır; o yöndeki çabaların gerekliliğini hiç kimse, hatta teorik düzeyde hümanizme tepkiciliğin bir yandaşı bile yadsıyamaz; ne var ki Marksizmle eklemlenmek üzere bireye ilişkin bir teori kurulmasına, Marx'ın kilerden bambaşka dayanaklardan yola çıkılarak girişilmekte, bu da, önerilerin Marksizmle tam bir karşılıklı eklemlenmesini besbelli ki olanaklı kılmamaktadır. Tarihsel maddeciliğin bilimsel antropoloji olduğunun açıklıkla kabulü, bu konuda, soruna getirilecek her doğru çözümün anahtarını oluşturmaktadır.

Marksizmin hangi anlamda **bilimsel hümanizm** olarak nitelenebileceği de görülüyor: Marksizm, çelişiklere, bireylerin tarihsel serpilme koşullarına, Marx'ın deyimiyle komünist toplumun **bütünlüklü bireyinin** zorunlu olarak taçlanmasına ilişkin teori olarak bilimsel hümanizmdir. Kuşkusuz, **bilimsel** ve **hümanizm** deyimlerine çoğu kez birbiriyle bağdaşmaz gözüyle bakılır. Hatta bu bağdaşmazlık, burası dikkate değer, spekülasyoncu hümanist yorum da, teorik anlamda hümanizme tepkici yorumun da **ortak postulatıdır**; çünkü birbirine taban tabana karşıtlıkları içinde bu yorumlar, hümanist içerik ile bilimsel şaşmazlık arasında tartışma götürmez kabul edilen bir karşılıklı dışlamayı kavramanın iki tarzı olarak ortaya çıkarlar. Birinci yorum bakımından, Marksizmin hümanizmi, insanda temel olana hiç ulaşamayacak olan arı bilimin cenderesine uyum sağlayamaz; ikinci yorum bakımından ise, Marksizmin bilimselliği, ideolojiden ayağını kesemeyen hümanizme doğru inmeyi kabul edemez. Ne var ki her iki durumda da gözden kaçan önemli olgu, Marx'ın tarihsel maddeciliği ve onunla birlikte diyalektiği kurmakla, **bilimin insansal öz'e kadar ulaşmasına** olanak sağlamış olmasıdır; çünkü tarihsel maddecilik, insansal özün ideolojik biçimleri ötesindeki **gerçek varlığını** bulup ortaya çıkarır; öyle olunca, ampirik bir bilim anlayışı ile idealist bir öz anlayışı arasındaki eskimiş bağdaşmazlık da yerle bir olur. Üstelik, gerçek öz anlayışına geçiş, o öze ilişkin tarihsel bir anlayışa geçiş anlamına geldiğinden, Marksçı antropoloji -bireylerin, **toplumsal ilişkilerin** yeniden üretimi sürecinin çarkları içinde yer almasıyla- böylelikle bir çırpıda, insanların gelişimine ilişkin bir bilim olur çıkar. Bu anlamda, bağımsız töz olarak algılanan insansal özün başına buyruk gerçekleşmesi artık elbette söz konusu olmadan, tüm tarihe, pek haklı olarak, **insan bireylerinin gitgide serpilmesinin tarihi** gözüyle de bakılabilir. Marx'ın 1846'da Anenkov'a yazdığı önemli mektupta söylediği de işte buydu: "İnsanların toplumsal tarihi, onlar bunun bilincinde olsalar da olmasalar da, her zaman, bireysel gelişimlerinin tarihinden başka bir şey değildir."¹⁸ Bu noktada da, Marx'ın yaklaşımında hiçbir zaman değişiklik olmamıştır; daha sonraki tüm yapıtı ve özellikle **Kapital** bu yaklaşımın bir geliştirilmesidir yalnızca; **Kapital** boyunca, toplumsal bireyin tüm evrimleşme eğrisi, "bireysel insanın olgunlaşmamışlığı"yla¹⁹ kendini belli eden ilk toplumlardan başlayarak, "bütünlüklü birey"²⁰ içinde gelişeceği komünist topluma kadar çizilmiştir.

Şurası doğrudur: Teorik bakımdan ne kadar haklı da olsa, Marksizm için **bilimsel hümanizm**'in belirtici ad olarak öne çıkarılmak istenmesinden, gerek hümanizm deyiminin pratik olarak bağlantılı bulunmaya devam ettiği alabildiğine çok ve bitmek bilmez ideolojik tartışmalar yüzünden olsun, gerekse Marksizmden ahntularla yapılan Marksizm yorumlarının çoğu kez aldığı spekülasyoncu, hatta revizyonist yönelim yüzünden olsun, çekingelik duyulabilmektedir. Şurası da pek doğrudur: Hümanizm yaftası alabildiğine değişik mallar üzerine geçirilmişti, geçiriliyor: Yunan ve Latin klasiklerine duyulan bağlıktan tutun da, Feuerbach'ın spekülasyoncu antropolojisine varıncaya kadar; insanın insan tarafından dolaysız bilinmesinin değerine beslenen naif inançtan, burjuva ilişkilerinin soyut idealleştirilmesine kadar; insanın insan için en yüksek varlık olduğunun ilanından, Hıristiyan "Personalizm"i (kişiselcilik) adına "totaliter" sosyalizme saldırıya varıncaya kadar. Père Teilhard'ın ünlü, "yükselen her şey gitgide birbirine yakınlaşır" formülasyonu, son zamanlarda, en azından onu şavunanlar için yeni bir "hümanizm" doğrultusu açmış bulunuyor: "İyi niyetli felsefeler" eklektizminin, yani, toplumsal rejimleri farklı devletlerin barış içinde yan yana yaşaması ile, -fikirler savaşımının tatlılaştırılması biçimi olan- karşıt ideolojilerin aldatmacalı yan yana yaşamasının birbirine karıştırılmışlığının doğrultusu... Şurası bellidir ki, Marksizm her bakımdan **açık** olmak için, **sınırlarını** silikleştiremez. Marksizm, bir kilise hümanizminin spekülasyoncu çok-sesliliği içinde, seslerden biri (isterse bas tonda bir ses) olamaz. Bunun tartışılacak yanı yoktur. Ama öte yan-

dan, yalnızca, Marksçı teorinin **spekülayoncu hümanizmi çürütmesini** sahiplenmekle kalıp, Marksçı teoriyi bilimsel bir **hümanizm** olarak nitelendirmeye yanaşmanın da tartışılacak yanı yoktur; çünkü bu yaklaşım da bitmek bilmeyen ideolojik tartışmaları, hatta, bambaşka bir yönde de olsa, Marksizmin hiç de daha az spekülayoncu olmayan, revizyonist bir tarzda yorumlanmasını beslemektedir. Marksizm, insanı soyutlayan genelleştirilmiş bir yapısalcılığın bileşeni değildir, katık maddesi hiç değil. Ayrıca, sosyalizmin "güleryüz" lülüğünde olabilecek bozulmaların doğal kaynağının güya öğretinin derin karakteristiklerinde olduğu yolundaki yanlış düşünceye itibar etmemek de önem taşıyor. Marx ve Engels tüm yapıtları boyunca, insanların kendi tarihlerini kendilerinin yaptıkları fikrine hiç de dikkatsizlikle dönmüş değildirlir: Bu fikrin karşıt düştüğü şey, kesinlikle, **toplumsal ilişkilerin** bireylere oranla **maddeci önceliği** değil, ama -gerektiğinde, teorik bir yanlıgıdan başka bir şey haline gelebilen- kişiler dışı bir tarih soyutlamasıdır. Tarih, insanların tarihidir. Demek ki sonuç olarak, eğer Marksizmin **bilimsel hümanizm** olarak nitelendirilmesini reddettirme yönünde bir takım ideolojik tutamaklar halinde var ise, bunun karşıtı yönde de, daha az önemli olmayan tutamaklar vardır. Öyleyse, salt teorik mülahazaların şöylece olumlamaaya götürüşünü yetersiz gösterecek hiçbir ciddi gereke yoktur: Marksizm, insan bilimiyle örtüşen tarih bilimi olduğu ölçüde, bilimsel hümanizmdir.

Aslında, hümanizm deyiminin başına gelen, Marksizmin kendini tanımlamasına yardımcı olan deyimlerin çoğunun da başına gelmiştir. Örneğin, Marx ve Engels belli bir dönemde **maddecilik** deyimini kötü yanıyla alıyorlar ve kendi felsefi konumlarını o deyimde bulmayı reddediyorlardı. Bu anlaşılır bir şeydir: Maddecilik, 18. yüzyıl Fransız düşünürlerinin bazı bakımlardan metafizik mekanizması olduğu ya da Feuerbach'ın spekülayoncu antropolojisi olduğu ya da Vogt tarzında "seyyar vülgarizatörler" in sığ bilimciliği olduğu ölçüde, her zaman, mezihmetlerine karşı, felsefi bir ideoloji idi. Marx ve Engels'in yapması gereken, bu ideolojiyle uzlaşmaya varmak değil, onunla bağları koparmaktı. Ne var ki kopuş tamamlandı ve ondan bir ölçüde mesafelenildiği zaman, ilk olarak, Marx ve Engels'e öyle göründü ki yeni anlayış eski maddeciliğin bilimsel bir başkalaşıma uğramışlığıdır, maddeciliğin gelişiminde bir üst evredir ve bu yeni anlayışın temel özgünlüğüne ilişkin tüm belirlemeler ortaya konarak, onu maddecilik deyimiyile dile getirmek uygundur. **Diyaletik** deyimini için de aynı şey: Başlangıçta bu deyim, Hegelci idealizmin silinmez damgasını taşıyor gibi gelebilirdi, ama o deyim Marx tarafından korundu, çünkü onun maddeci diyaletliği, her ne kadar Hegel diyaletliğiyle bağları koparıyor ve kendi içeriğini yepyeni temeller üzerinde yeni baştan hazırlıyor da olsa, daha genel bir bakış açısıyla, yine de, kendi rasyonel çekirdeğinin bir açılımıydı. Yine örnek olarak, **felsefe** deyiminin kendisini ele alalım. Marksçı felsefe, bir anlamda, özellikle **Alman İdeolojisi'**nde karşılaşılan kötüleyici anlamda, yani dünyaya, insana, bilgilenmeye ilişkin ideolojik bir anlayış anlamında, bir "felsefe" olmaktan artık tam olarak çıkmıştır. Tam tersine o, "felsefe"nin son bulmasını, felsefenin alanında -son derece dönüşüme uğramış olarak, bilimsel deyiminin en geniş anlamında, yani her tür spekülayonun köklü (maddeci) eleştirisi ve somut (diyaletik) özün açıklığa kavuşturulması anlamında- sahiden bilimsel bir bakış açısının egemen olmasını işaretlemektedir. Demek ki Marksçı teorinin temelini **felsefe** olarak adlandırmak, spekülayoncu yönelimli sıkıcı tartışmalara dalmak tehlikesi taşır. Burası doğru. Ama dünyaya, insana, bilgilenmeye ilişkin anlayışın -Marksizmin temelini oluşturan- ilkelerini felsefe olarak nitelememek de, özellikle pozitivist yönelimli, daha sıkıcı, başka tartışmalara dalmak; Marksizmin ayrı ayrı bilimlerde içinde felsefenin eritilip söndürülmesini içerdiği izlenimini bırakmak, yani en berbat felsefelerin ayağa düşmüş en berbat kalıntılarının Marksizm adı altında geri dönüşüne yol açmak olur. Aslında Marksizm, eski felsefenin bilimsel bir başkalaşıma uğramasına dayanır ve işte bu pek be-

lirli anlamda, naif bir şekilde öznel her tür değer yargısı bir yana bırakılarak, Marksizmin **bilimsel felsefe**'sinden söz edilebilir ve söz etmek gerekir. Bu noktada felsefe deyiminden vazgeçmek ya da ona bir ikame bulmak girişimleri, Marx ve Engels'inkinden başlayarak, -sözcükler düzeyinde bir nedenden değil, ama temele ilişkin bir teorik nedenden ötürü- başarısız kalmıştır.

Bu açı altında, kimi meziyetlerine karşın, **kopuş epistemolojisi**, bilgilenmenin maddeci diyalektiğinin kabul edilemez bir çarpıtılması olarak ortaya çıkmaktadır. Teori düzeyindeki devrimlerin, sorunlardan onların yanıtlanmasına geçişin basit sürekliliğini değil, sorunlar ve yanıtların birlikte yer aldığı eski alandaki yapılanmadan derinlemesine kopuşu içerdiği son derece doğrudur. Ama şurası da o kadar doğrudur: Marx'ın 1857 tarihli **Giriş**'te hatırlattığı gibi, "önce olduğu gibi sonra da, gerçek özne, tin'in dışında, kendi bağımsızlığı içinde kalır"²¹, öyle ki bir teorik dünyadan bir başkasına geçiş, eğer bu dünyaların her ikisi de aynı gerçek özneyi hedefliyorlarsa, zorunlu olarak, -değişik zihinsel tasarımları oldukları- "daha önceden verilmiş olan, canlı, somut bütün"²² **birliğine** dayanır. O zaman ikinci teorik dünya, aynı, "somut'un düşünme yoluyla yeniden üretilmesi"²³ sürecinde daha üst bir evre olarak ortaya çıkar. Bu konuda, birinden öbürüne geçeni ve varolmaya devam edeni, sözcük düzeyinde bile olsa, gözardı etmek çok yanlış olur. Marx, Ricardo'nun yanılığını ve kendisinin ondan kopuşunu vurguladıktan sonra şunları yazacaktı:

"Teorinin tarihinin, öte yandan (...) değer ilişkisi anlayışının, -kimi zaman yanılısamlarla bulanıklaşmış, kimi zaman bilimsel bakımdan daha iyi tanımlanmış da olsa- az ya da çok berrak bir şekilde **hep aynı olduğunu** kanıtladığı doğrudur. Düşünme sürecinin kendisi yaşam koşullarından kaynaklandığından ve kendi başına bir doğa süreci olduğundan, düşünce, nesnelere gerçek olarak kavradığı ölçüde, her zaman olsa olsa ancak aynı şey olabilir ve -evrimleşmenin ulaştığı olgunlaşmışlık düzeyine göre ve dolayısıyla, düşünmeye yarayan organın olgunlaşmışlığına göre- ancak derece bakımından farklılaşabilir."²⁴

Niteliksel sıçramanın diyalektiğinin tek yanlı bir çarpıtılması olan kopuş epistemolojisi acaba, son tahlilde, fikirler tarihinin -bilincin yeniden yapılanmaları gerisinde, varlıktaki birliği gözden kaçırın- yetersiz maddeci analizinin ürünü olmayacak mıdır?

Marksizmi bilimsel hümanizm olarak nitelendirmekte duraksayan kimse için son bir örnek, üzerinde düşünmeye değer; bu, sosyalizm deyimidir ve bu iki kavram arasında yakınlık kurulması, iki kavram arasında doğrudan ilişki olması kadar aydınlatıcıdır: Antropoloji, tarihsel maddeciliğe oranla ne ise, **hümanizm de, bilimsel sosyalizme oranla odur**. Engels'in **Manifest**'in yeni bir baskısına yazdığı 1890 önsözünde açıkladığı gibi, 1847 yılında Marx ve kendisi için, o yapıta **Sosyalist Manifest** adı vermek söz konusu olamazdı; çünkü o zamanlar sosyalistler adı altında, bir yanda "değişik ütöpic sistemlerin yandaşları", öbür yanda da "her boydan ve soydan toplumsal şartlananlar" anlaşılıyordu. Günümüzde bile, sosyalizm deyiminin çok-anlamalı çağrışımlarının her zamankinden daha çok bulunduğunu vurgulamaya gerek yoktur. Hümanizm deyiminin içinde bulunduğu kavram karışıklığına karşı haklı olarak söylenebileceklerin **tümü**, demek oluyor ki, daha da haklı olarak sosyalizm deyimini çevresindeki kavram karışıklığı için söylenebilir. Marksizm, bir bakımdan, değişik "sosyalizm" yorumlarının en köklü eleştirisi olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Marksizm onlardan **kopuş**'la doğmuştur. Bununla birlikte Markçı politika teorisi için sosyalizm nitelemesini reddetmek, hatta Marksizmi "teorik düzeyde sosyalizm karşıtlığı" diye adlandırmak hiç kimsenin aklından geçmez. Marksizm, **ütöpic sosyalizmin bilimsel başkalaşımına uğramışlığıdır, bilim haline gelmiş sosyalizmdir**. Demek ki "bilimsel sosya-

lizm" deyimi hiçbir şekilde bir kelime oyunu değildir, terimlerde bir çelişkilik değildir; tam tersine o, -hem sosyalizmin **tarih-öncesinin son bulmasını**, hem de onun **gerçek tarihinin başlamasını** işaretleyen- teorik bir devrimin dile gelmesidir. İşte aynı ölçüde ve aynı anlamda o, bilimsel hümanizmdir.

NOTLAR:

1. "Manuscrits de 1844", p.90.
2. "L'idéologie allemande", p.50.
3. "Contribution", p.4.
4. "Le Capital", I, 1, p.86.
5. AGY, III, 3, pp.207-208.
6. AGY, I, 1, p.85.
7. AGY, I, 1, p.90.
8. "Contribution", p.214 (Altı çizili sözcükler L.Sève'in).
9. Sözcük Marx'ın, "Contribution"un önsözü, s.3.
10. "Le Capital", I, 1, p.249.
11. AGY, I, 3, p.54.
12. AGY, I, 3, p.130.
13. AGY, III, 1, p.12.
14. Lettres sur "Le Capital", p.213.
15. "Manuscrits de 1844", p.107.
16. F.Engels: "Ludwig Feuerbach", à la fin du chapitre III.
17. "Fondements", t.II, p.230.
18. Lettres sur "Le Capital", p.28.
19. "Le Capital", I, 1, p.91.
20. AGY, I, 2, p.166.
21. "Contribution", p.166.
22. AGY, p.165.
23. AGY, p.165.
24. Lettres sur "Le Capital", p.230.

KAYNAK:

Lucien Sève, *Marxisme et Théorie de La Personnalité*, Editions Sociales, Paris 1981.

Özel Bölüm

freud'un dünyası

prof. dr. Özcan köknel*

Sigmund Freud, 1865 yılında, Avusturya - Macaristan İmparatorluğu'nun Mackren bölgesinin Prioborge - Frieberf adlı ufak bir kentinde dünyaya geldi. Musevi bir ailenin çocuğuydu. Yaşadığı çevrede musevilerin katı, tutucu gelenek ve görenekleri egemendi.

Ferud lise çağlarında, Avusturya - Macaristan İmparatorluğundaki kavram çatışmasının ve kargaşasının etkisi altında kaldı. Din başkısı yanında, koyu gelenek, görenek, sınırlaması ve sert ırkçılık akımları hem kişiliğinin gelişmesinde, hem de öğretisinin biçimlenmesinde rol oynadı.

Liseden sonra hukuk öğrenimi yapmak istedi. Türlü etkenlerle tıp öğrenimine başladı.

Hekimlik öğrenimi sırasında, karşılaştığı zorluklar, bir yandan daha çok çalışmasını ve başarılı bir öğrenci olmasını sağlarken, öte yandan yaşam boyu karşılaşılan engellerin ve zorlukların bireysel olarak aşılması gereğine ilişkin düşüncelerinin gelişmesine yol açtı.

Freud hekim olduktan sonra, Viyana'da önce ünlü Fizyoloji profesörü E. Brucke'in yanında hekimlik tezini yapmış, kokainin uyuşturucu etkisini bularak küçük cerrahi girişimlerine büyük kolaylık sağlamıştır. Daha sonra, beynin yapısal bozukluklarıyla ilgilenen profesör Meynert'in yanında çalışmaya başlamış beynin yapısını ve yapı bozukluklarını iyi bilen bir ruh ve sinir hastalıkları uzmanı olmuştur.

Böylece, Freud ruhsal yapının oturduğu sinir sistemini iyi olarak öğrenip tanımak olanağını bulmuş, geliştirdiği öğretide ruhsal yapının biçimini sinir sistemine benzetmeye çalışmış, bu yapının gücünü doğaya bağlamak istemiştir.

Sinir hastalıkları dalında doçent olan Freud'un araştırma ve çalışmaları yetersiz bulunmuş, üniversiteye alınmamıştır.

Bu nedenle Freud özel olarak ruh hekimliği yapmağa başlamış, Martha Bernay adlı zengin bir kızla evlenince daha iyi maddi olanaklara kavuşarak özel çalışmasını kolaylıkla yürütebilmiştir. Musevi oluşu ve hipnozla ilgilenmesi nedeniyle Viyana Akademik çevrelerinde olumlu izlenimi olmayan Freud araştırma ve çalışmalarını özel çalışan ruh hekimi olarak yürütmüştür.

Ruh hastalıklarının tedavisinde Fransa'da etkin bir akım durumuna gelen hipnozu daha iyi görüp öğrenmek için Fransa'ya gitmiş, Paris'te hipnoz uzmanı olarak tanınan ünlü sinir hekimi Charcot'un yanında uygulamalı hipnoz öğrenmiş Nancy'de Lie Bault ve Bernheim'la birlikte hipnoz üzerinde çalışmıştır.

Charcot'la birlikte çalıştığı süre içinde nevrozların özellikle histerinin tümüyle ruhsal nedenlerle ortaya çıktığını ileri sürmüş, Charcot'un hipnozu bölümsel (partiöl) uyku olarak değerlendirmesini yetersiz bulmuş, Nancy'de bunların tedavisine için, telkinle uyutma (hypno - suggestion) tekniğini öğrenip uygularken öte yandan da hipnozun fizyolojik açıklamasını yapmayı çalışmıştır.

Freud, Viyana'ya döndükten sonra 1895-1897 yılları arasında Breuer'le birlikte Charcot ve Bernheim'dan öğrendiği hipnoz yöntemini uyguladı. Kendisine karşı çıkan çevelere karşı bu yöntemi savundu.

Freud, bu yöntemle tedavi ettiği Anna adlı bir genç kızda hastalık belirtilerini ortaya çıkaran nedenlerin duygulanımla ilgili kaynaklarını saptamış ve bunların bilinç düzeyine

* I.Ü. İstanbul Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

çıkartılmasıyla belirtilerin kaybolduğunu görmüştür. Böylece Freud, çocuk cinselliği bastırma, direnme kavramlarını geliştirmiş, daha sonra Kral Yolu (Via Regia) adını verdiği rüya yorumlarıyla ruhsal yapıya ve kişiliğe ilişkin kuramları ortaya atmıştır.

Ruhsal tedavi için hipnozun gerekli olmadığı kanısına varan Freud, Breuer'den ayrılarak, araştırma ve çalışmalarını kendi başına sürdürmüştür. Breuer'den ayrıldıktan sonra geliştirdiği ruhsal çözümleme (Psychoanalysis) yöntemiyle araştırma ve çalışmalarını sürdüren Freud öğretinin temellerini oluşturmuş ve bununla ilgili yapıtlarını yayınlamıştır.

Bu yapıtlarıyla Freud doçent olarak giremediği Viyana Üniversitesi'ne 1902'de profesör olarak kabul edilmiş, 1938 yılına kadar bu görevde kaldıktan sonra, Londra'ya gitmek zorunda kalmış 1939 yılında Londra'da ölmüştür.

Freud'un geliştirdiği kişilik kuramlarına ilişkin temel bilgiler ve ruhsal çözümleme öğretisi yaklaşık yüzyıldır ruhbilimden kültüre ve sanata kadar etkisini ve etkinliğini sürdürerek gelmiş, beğenilse de, karşı çıkılsa da üzerinde konuşulan, tartışılan, yazılan, yorum yapılan önemli konulardan biri olmak niteliğini korumuştur.

Stefan Zweig, Freud için: "Her kuvvetin en güvenli ölçüsü yendiği dirençtir. Freud'un önce devrimci sonra yeniden yapıcı olan eylemi, savaş öncesi ahlâkı, o sıralarda insan içgüdüleri üzerindeki fikirler canlandırılmazsa, gereği kadar anlaşılamaz." demiştir. Bu nedenle Freud'un öğretisi bir bütün olarak değerlendirilip yorumlanmazsa anlaşılması zor hatta olanaksızdır.

Freud'un yapıtlarını tam olarak okumadan onun kişilik kuramını ruhsal çözümlemeyle yaptığı ruhsal tedavi uygulamalarını anlamadan, onun öğretisine karşı çıkmak ya da tartışmak olanaksızdır.

Freud'un öğretisinin temellerini oluşturan en önemli yapıtları şunlardır.

Histeri Üzerine İncelemeler (Breuer ile birlikte 1895)

Rüyalar Bilimi (1900)

Rüya ve Yorum (1901)

Günlük Yaşamın Psikopatolojisi (1901)

Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme (1905)

Psikoanaliz Üzerine (1910)

Leonardo da Vinci'nin Çocukluk Anıları (1910)

Totem ve Tabu (1913)

Psikoanaliz Giriş (1916)

Kollektif Psikoloji ve Ben'in Analizi (1921)

Ben ve Sen (1923)

Uygurlik ve Hastalık (1930)

Musa ve Tek Tanrıçılık (1939)

Freud'la birlikte çalışıp öğretinin oluşmasında etkin rol oynadıktan sonra ondan ilk kopanlar arasında A.Adler, C.G.Jung ve W.Reich vardır. Daha sonra öğretiyi yenilemek ve yeniden kurmak amacıyla E.Erikson, F.Alexander, E.Fromm, K.Horney, J.Basserman ortaya çıkmıştır.

Freud'un psiko-dinamik (psycho-dynamic) öğretisi ruhsal yakınması olan vakaların gözlenmesi ve incelenmesi sonucu olmuş ve gelişmiştir.

Freud'un öğretisinin bir bölümü kişilik yapısı, gelişmesi ve olgunlaşması kuramını (nazariyet) (teorem) oluşturan temel bilgilerden, bir bölümü de ruhsal tedaviye yönelik ruhsal çözümlemeye (psychoanalysis) ilişkin uygulama kurallarından oluşmuştur.

Öğreti, doğabilimin, ruhbilimin, doğruluğu kanıtlamış, her yerde, her zaman geçerli olan yöntemleriyle oluşup gelişmemiş olup hekimlik uygulamalarından edinilen gözlemlerin görgülerin deneylerin sezgilerin genelleştirilmesiyle dayanıp oluşmuştur.

Freud öğretisinin temelleri İyonyalı Democritos'a dayanır. Democritos'a göre "Evreni iki temel kural yönetir: Biri gerekircilik, öbürü raslantı." Democritos daha sonra, kuramsal olarak kabul edilen ama uygulamaya ve yaşama kolayca aktarılamayan eytişim (dialectic) den hareket ederek ve çelişkileri ortadan kaldırarak ilerleyen mantıksal düşünce yolunu seçmiştir.

Freud'un insana yaklaşımı insancılık (humanism) felsefesine uygun bir anlayış içinde olmuş, insanı her yönüyle açıklamaya, anlamaya, tanımaya yönelik geçerli, gerçekçi ilkelere, kurallar, bulmaya çalışmıştır. Böylece insanın kişiliğini, davranışlarını ruhsal bozukluk, hastalık ve sapmalarını açıklamaya girişen kuramlar geliştirmiştir.

Freud yaşadığı çağın bilimsel görüş, düşünce ve teknik gelişmelerinden esinlenerek insana kişilik yapısına ve davranışlarına gerekircilik (determinisime) ilkesine uygun olarak yaklaşmış; insanın anatomik yapısına benzer ruhsal bir yapı oluşturmuş; bu yapıyı harekete geçiren ruhsal gücü tanımlamıştır.

Gerekircilik ilkesine göre: Doğada nedeni olmayan hiçbir olay, olgu ve sonuç yoktur. Güneşin doğup batışını, rüzgarın, fırtınanın, kasırganın oluşunu, yağmurun, karın yağışını, suyun, selin akışını, yaprağın meyvanın düşüşünü açıklayan nedenler ve kuramlar vardır.

İnsan kişiliğini oluşturan süreçler içinde neden-sonuç ilişkisini araştırmıştır. Önemsiz bir sözden, mimikten, jestten hareketlerin, en karmaşık duygu ve düşünceye kadar her davranışın nedeninin kişilik yapısı içindeki rolünü ve yerini araştırmış, bunların kaynağının bebeklik ve çocukluk çağlarında olduğunu belirtmiştir.

Freud kişiliğin oluşmasında, yapısında ve işlevlerinde dinamik bir dizi temel gücü etkin olduğunu kabul etmiştir. İnsana bu açıdan bakmıştır. Bu bakış açısı XIX. yüzyılda gelişen görüşlere uygun olup, özellikle Helmholtz öğretisine uymaktadır. Bilindiği gibi XIX. yüzyılda bu öğretinin etkisi ve uygulamaya aktarılmasıyla Avrupa'da buharla işleyen gemilerin, trenlerin, fabrikaların, makinaların çağı başlamıştır. Avrupa'nın görünümü değişmiştir.

Freud insanın temelinde her türlü gelişmeye, değişmeye, davranışa dönüşebilen bir gücün bulunduğunu varsaymıştır. Bu gücün kaynağı biyolojik olup dinamik bir süreç içinde insanı belirli amaçlara götürür. İnsanda doğuştan var olan bu güç sinir sistemi aracılığıyla biçimlenir. Belirli bir denge ve düzen yaratır. İnsan organizması bu denge ve düzeni sürdürmek için sürekli çaba harcar. Denge ve düzen sürdükçe haz, zevk ilkesi (plaisir principe) geçerlidir. Bütün davranışlar bu dengeyi, düzeni sürdürmeye yöneliktir. Bu ilk ve temel gücün gelişmesi insanın çevresine, topluma uyumunu sağlar. Ancak bu uyum başlangıçta haz, zevk ilkesine ters düşer. Elem duygusuna yol açar. İnsan benlik işlevlerini gelişmesi ölçüsünde yeniden haz ve zevk ilkesine ulaşmak denge ve düzeni kurup sürdürmek için çaba harcar. İşte bu çabalar bütün bir yaşamdır.

Freud yaşadığı çağın tekniğe getirdiği enerji ve güç kavramlarından esinlenerek kişiliği oluşturan, geliştiren ve davranışların ortaya çıkmasında etken olan bir temel enerji ve gücün varlığını kabul etmiş, doğal fizyolojik kökeni olan cinsel içgüdüden kaynaklanan bu enerjiye, güce sevgiç (libido) (eros) adını vermiştir.

Freud öğretisini ve ruhsal çözümleme yöntemini anlayabilmek için bunların dayandığı üç temel kuramın üzerinde kısaca durmak gereklidir.

İÇGÜDÜSEL KURAM

Bu kuram cinsel içgüdüden kaynaklanan sevgiç (libido) (eros)'un gelişmesi üzerinde durur. Bilindiği gibi, her canlı türünde öğrenmeye gerek olmadan, uyuma yararlı, sürekli

ve örgütlü olarak bir amaca yönelik davranışı sağlayan içsel bir güç vardır. Buna içgüdü adı verilir.

Freud başta insan olmak üzere, bütün canlı varlıkların yaşamâ içgüdüleri arasında cinsel içgüdüye çok önem vermiş, insanları çevreye bağlayan, haz veren davranış ve eylemlerin nedeni olarak sevgeç (libdo) (eros)'u kabul etmiştir.

Freud önceleri çocukta, sevgeç (libido) (eros) adını verdiği, ilerde cinsel etkinliklerinde kaynağı olacak cinsel içgüdü'nün doğal varlığını kabul etmiş, bunun karşısına Benliğin güçlerini koymuştur. Sonraları, cinsel dürtü (eros) ve ölüm dürtüsü (tanatos) ikilemini kabul etmiştir.

Freud sevgeçi, kendisine özgü organlarda doyum arayan bir cinsel eylem olarak değil, çocuklukta varolan, gelişen, değişen, haz ilkesine bağlı ruhsal bir güç olarak değerlendirmiştir. Başka bir deyişle, çocukta cinsellik, ilgili organların olgunlaşmasından önce de varolan, tüm bedene yayılış, duygusal doyum arayan bir güçtür. Çocuk dünyaya geldiği anda, sevgeçin verdiği güçle davranır. Doyum yaygın ve sınırsızdır. Bütün baden sevgeç doyum sağlayabilecek niteliktedir.

İşte bu ilkel doyum biçimi birçok dönemden geçip gelişerek toplumsal nitelik kazanır. Ahlâk kalıplarına uyar. Sevgeçin (libido) gelişme dönemlerine "psikoseksüel gelişme" adı verilir. Cinsellik bedensel ve ruhsal gelişme ve değişimle olgunlaşır. Ancak bu gelişme, düzenli ve birbirinden kesin sınırlarla ayrılan dönemler içinde olmaz.

Her dönem bir öncekinden etkilenir. Onun izlerini taşır. Bir sonraki dönemi etkiler. Bu dönemlerde sevgeçin doyum kaynağı, amacı, kişilik oluşmasına etkisi, kişilik özelliği ve bu dönemlerden birinde takılma ya da bu dönemlerden birine geri dönme sonucu ortaya çıkan davranış biçimleri ve ruhsal bozukluklar birbirinden farklıdır.

Ağız dönemi (Oral erotisme) Doğumla başlar. Bir, bir buçuk yaşına kadar sürer. Erken ve geç olarak iki ayrı evreye ayrılır.

Dışkıl dönemi (Anal erotisme) Bir, bir buçuk yaşından üç yaşına kadar sürer. Erken ve geç olarak iki ayrı evrede gelişir.

Üretken dönem (Phallic stage) Beş yedi yaşına kadar sürer. Burada da üretra ve penis olmak üzere iki ayrı gelişme zamanı vardır. Bu dönemde erkekler de Oedipus, kızlarda buna eşdeğer Elektra karmaşası (complex) gelişir.

Gizlilik dönemi (Latency period) Sevgeç ve ondan kaynaklanan eğilimler, davranışlar, eylemler, benliğin gelişmiş olan yanlarıyla baskı ve denetim altına alınır. Gücü azalır. Toplumsallaşma süreci işler.

YAPISAL KURAM

Bu kurama göre insanın kişiliği biyolojik, fizyolojik bir temele dayanır. Kişiliği oluşturan ve birbirleriyle karşılıklı etkileşim, iletişim yapan üç temel yapı vardır.

1- İlkel Benlik, İlk Ben, İç Ben, Alt Ben (the Id, le Ça, das Es) Ben'le, Benlikle haz ilkesine dayalı olarak ilişkide bulunan doyurulması gerekli, içgüdüsel tepkilerden ve karmaşalardan oluşmuştur.

2- Ben, Benlik (the Ego, le Moi, das Ich) (Bireyin ne olduğunu, ne olmak istediği, çevresinde nasıl tanındığında ilişkin davranışların geliştiği, gerçekle bağlantının kurulduğu, savunma düzenlerinin işlediği düzeydir.

3- Üst Ben, Üst Benlik (the Superego, le Surmoi, das Uberich): Bir bölümü Benlik tarafından algılanan, toplumsal değer yargılarından oluşan; benlik amaçları ve vicdan adı verilen iki bölümü olan değerler sistemidir:

İlkel Benlik: Bilinçaltında bulunur.

Benlik: Kişiliğin bilinçli yanını oluşturur. Çevreyle etkileşim - iletişim sonucu gelişir.

Kişiliğin Ussal ve gerçekçi ögesidir.

Üstbenlik: Bilinçli, bilinçdışı, bilinçaltı toplumsal değerler yer alır.

TOPOGRAFİK KURAM

Kişilikte birbirinden farklı üç katman bulunur.

1- Bilinçdışı (Unconscious, Inconscient, Unbewusst) Evrensel ve kalıtsal olarak içgüdüler, dürtüler, ilkel cinsellik, saldırganlık, bastırılmış karmaşalar duygular, çöşkular, bunlarla sıkı sıkıya bağlı olan davranışların yer aldığı katmandır.

Bunlar istenildiği anda bilinç alanına çıkarılamaz. Konuşma, tutum ve davranıştaki çeşitli anlatım yolları ve simgelerle günlük davranışa yansır. Bu yansımanın biçimi ve rengi kullanılan savunma düzenlerine göre değişir. Ayrıca rüyalarda ve ruhsal çözümleme de varlıklarını belli ederler.

2- Bilinç (Şuur) (Consciousness, Conscience, Bewusstsein) Algı ve bilgilerin açık - seçik izlendiği, davranışa ilişkin haberdarlığın bulunduğu süredir.

3- Bilinç Öncesi (Preconscious, preconscious, Vorbewusst) Buna bilinçaltı (Subconscious) adı da verilir. Bilince yakın olan, hemen bilinçli olacak bilgiler, anılar ve düşüncelerden oluşur. Bilinçle sürekli bağlantısı vardır.

Bilinç durumu, algı ve bilgilerin açık seçik izlendiği bir süreç olup, bilinçdışının bastırılmış eğilimlerinin etkisi altında, uzlaştırıcı işlev yapar.

Çözümleyici tedavinin temeli bastırılmış, bilinçdışına itilmiş dürtülerin, ruhsal güçlerin, karmaşaların bilinçli duruma getirilerek benlik tarafından kabul edilmesine, benimsenmesine dayanır. Bunu sağlamak için serbest çağrışım, rüyaların yorumlanması, dil sürçmeleri, unutulmuş ya da hatalı kullanılan sözcükler ve hareketlerden yararlanılarak hastaya geçmiş yaşantılarındaki duygulanım durumu çöşku ve karmaşaları hatırlatılır.

Bu tür tedavinin temel ilkelerinden biri, hastayla tedaviyi yapan hekim arasındaki duyguların alışverişinin doğması ve gelişmesidir. Bu duruma aktarım (transfer) (transference) adı verilir.

Freud önceleri bu olgudan yararlanarak boşalmayı sağlamaya çalışmıştır. Açığa vurulamamış tepkilerin oluşturduğu davranışların, duygusal çöşkunluklarla yeniden yaşanmasına tepki yenilenmesi (abreaction) adını alır. Bu durum karmaşanın (Complex) çözümünü sağlar. Bu olasılığı geliştirme girişimine Freud önce boşalım (catharsis) le başlamış ve tepki yenilenmesi ile ruhsal çözümlemenin önemli öğelerinden birini ortaya koymuştur.

Freud zamanla, tepki yenilenmesi sürecinin yerine içgörü (insight) kavramını ve sürecini yerleştirmiş ancak belirli durumlarda tepki yenilenmesini de kavram ve süreç olarak kullanmıştır.

Tepki yenilenmesi yerine kullanılan içgörü, belirli karmaşaları duygusal yükleriyle birlikte bir bütün olarak hatırlamak, daha iyi bir deyimle yeniden yaşamak demektir. Böylece benliğin özellikleriyle bağdaştırılamayan yaşantılar (experience) Benlik güçlendirildikçe kabul edilir duruma getirilir.

Ruhsal bozukluk ve hastalıklar kişilik yapısı içindeki benlik iç çatışmalarından oluşur. bu iç çatışmaların yarattığı kaygı önce savunma düzenleriyle olumlu biçimde yansızlaştırılır. (neutralisation). Sözkonusu savunma düzenleri değişik etkenler altında çalışmaz ya da bozuk çalışırsa benliğe yabancı olumsuz savunma düzenleri oluşur. Başka bir deyişle hastalık belirtileri ortaya çıkar.

Ruhsal çözümleme bilgilerini okuyup anlayan bir kişi kendi ruhsal sorunlarını yorumlayacak, çözümleyecek bilgileri kazandığını sanır. Oysa bilmek algılanmış ve depolanmış anılar, izler ve kalıplardır. Öteki zihin öğeleri ve duygulanımla bağlantısız olarak kalabilir. Bu bilgi ancak içgörü aracılığıyla bütün ruhsal yaşamı kapsayan yaratıcılığa dönüşebilir.

Toplumsal olanla bireysel olanın farklılığı ve içiçeliği

doç.dr.ataman tangör *

İnsana yaklaşımda idealizm ve Marksizm sanki insanı çekiştiriyor gibidir: İdealizm insanı salt "birey" gibi ele alırken, Marksizm ona ekonomik temelli toplumsalın bir parçası olarak bakar. Bu gerçekten böyle midir? Bu iki dünya görüşü insana gerçekten bu denli farklı mı bakmaktadırlar? "Orman mı yoksa ağaçlar mı?" sorunu ya biri ya öteki denecek denli kutuplaşabilir mi? Bu yazıda bu sorunu irdelemeye çalışacağım.

Marksizmin ya da Marx'ın bireysel psikolojiye ya da kişilik sorununa olan katkılarının yetersiz olduğunu savunanlar genelde bu yetersizliği üç nedene bağlarlar¹: Birincisi, Marx psikolojiyle ilgili görüşlerini tüm yapıtlarına yaymış ve sistemleştirmemiştir. İkincisi, Marx'ın insanı salt ekonomik çıkar dürtüsüyle güdülen en tarihsel bir varlık olarak gördüğü savıdır. Üçüncüsü ise Marx'ın Freud'dan önce yaşamış oluşu onun dinamik psikoloji denen bireysel güdülenim süreçlerini yeterince bilmiyor oluşudur.

Bu üç savın doğruluğu ya da yanlışlığı tartışmalarına girmeden, dilerseiz yalın olarak insana bakmaya çalışalım. Dilerseiz bu bakışı pozitif anlamda, yani bir olgu gibi gerçekleştirelim. İnsanı ister "varolan" bir şey, ister "yabancılaşmış" bir birey, isterseniz "bilinç dışı" bir yaratık, dilerseiz "bilinçli-etkin" bir varlık olarak düşünün. Yani ona kendi dünya görüşünüze göre bakın ve gözlemleyin. Oldukça karmaşık, çelişkili, anlaşılması güç birbirinden çok farklı kişilikler ve duygulanımlar gösteren bireyler göreceksiniz. Bir çoğunun bunu neden böyle yaptığını anlayamadığını farkedeceksiniz. Haklı olarak "Bu insanlar bilinçdışı yaşıyorlar. Farkında olmadıkları güdülenimlerin kölesi olmuşlar sanki ve bu yabancı güdüleri sezdiklerinde ise acı duyuyorlar" diyeceksiniz. Bir başka deyişle, insanların çoğunun kendilerini ve etkinliklerini tanımadıklarını söyleyeceksiniz. Ancak insana biraz geniş baktığınızda, yani şöyle bir onbinlerce yıllık uzaklara doğru bir göz attığınızda, yani tarih denen sürece yöneldiğinizde insanın "bilinçlenmiş bir etkinlik" içinde giderek uygarlaştığını göreceksiniz.

* Bilim, edebiyat ve kültür dergilerinde **Bilimsel Araştırmaları ve Denemeleri** yayınlanmıştır.

Kanımcı birey ve toplum arasındaki çelişki burada yatıyor: Toplum ve tarih boyutlarında baktığımızda sanki bireysel olanlar, tutkular, yanılsamalar, bilinçdışıliklar, özellikler, bencillikler, nevrozlar, psikozlar yani insan olmaya ait olanları siliniyor, **bilinç** denen insanın dış dünya ile olan gerçeklik bağı devreye giriyor, gereğini yerine getiriyor ve çarkı döndürüyor. Sanki insanlığın bilinci kendi bilincinin dışında gibi. Öte yandan insana ait özellikler yani kişilikle ilgili alanlar ise sanki toplumsal etkinlikten kopuk nitelikler. Sonuçta, sanki bireysel ve öznel olanlar topluma ait değilmiş gibi, yabancıymış gibi - ya da tersi- ikili bir bakış geliyor. Dahası, bazı görüşler -geleneksel psikanaliz gibi- toplumu ve uygarlığı bireye karşı, düşman ve olumsuz bir güç gibi görüyor.

Bu iklem ve çelişki; çok geniş bir yelpazede özne-nesne çelişkisi, yer yer Marksist kişilik kuramlarının ayaklarının yere yeterince basmamasına neden oluyor. Kişiliğin toplum ve etkinlik temelinde dayalı ele alınışı ilk bakışta kuramsal düzeyde dört dörtlük otursa da, "insan ilişkileri" ve iletişim düzeyinde sanki ayrı şeylerden söz ediliyormuşçasına bir **bütünleşme** sorunu yaratıyor.

Kişiliğin ele alınışındaki bu toplumsal ve bireysel farklılık sanki Marksist kuramın insanı açıklamada yetersiz kaldığı izlenimini doğurmaktadır. Acaba bu gerçekten böyle midir? yoksa bireyi açıklamaya çalışan batı kökenli öğretiler mi yanlışlar yapmaktadırlar? Örneğin, insanı tanıma, anlama ve kendini değiştirmede en etkin yöntemlerden biri olan ve adına psikoterapi denen, ilkesel olarak sözel iletişime dayalı tedavi yönteminde Marksist kişilik kuramındaki 'bilinç-etkinlik'güdümlemesine dayalı insan modeli ile yola çıkılmamakta ya da buraya varılmamaktadır. Başka bir deyişle kapitalist toplumun çıkar ilişkilerine dayalı, para kölesi, yabacılaşmış "sözde özgür" insanına "işte sen busun" demek, ya da bilinç ithal etmek mümkün olamamaktadır. Yani kişinin kendi doğrularını kendisinin bulması gerekmektedir. Bize göre doğru olan - gerçek te olsa- bir başkasına göre doğru olmayabilir. Bize göre o kişi yanılsamalar içinde olabilir, ya da gerçekten öyledir. Ancak bu yine de bizim gerçeğimizdir.

İnsanın nesnel gerçekler içinde kendi gerçeklerini bulması ya da sezmesi bu çelişkiyi acı biçiminde duymasına yol açar. Genelde gereksinim -güdülenim- hedef çizgisi içinde etkinlik gösteren bireyin etkinlik ürünü insan ilişkilerine yansır ve böylece kişilik denen, toplumsal yapının o kişiye özgü davranış biçimi oluşur. Bireysel boyutta bakıldığında - özellikle pozitivist bir yaklaşımla- toplumsal alt yapının gizlendiği ve bireyin duygu-çoşku boyutu ağırlıklı "ben"i görünür. İnsan ilişkilerinde egemen olan sanki bu duygu yüklü etkileşimlerdir. Bu kabuğun altında yatan sosyo-ekonomik yapılanma genellikle bireyin bilincine yansımaz ya da eksik yansır. Bu nedenle bireysel bilinci salt toplumsal bilincin uzantısıymışçasına ele alarak bireyin ben'inin duygu-çoşku yükünü yani, yaşanmışların günahlarını ve sevaplarını görmezden gelen bir yaklaşım insani anlamada yetersiz kalır.

Kişiliğin "ben-dışı" (excentered) yorumu ya da Leontiev/Séve kuramı:

Çok genelde idealist pencereden bakıldığında **anlam** bilincin kendi içinde; **ben**'de yani **idea** da oluşur. Yani dış dünyadan bağımsız, nesneden kopuk bir nitelik taşır.

"Kırmızı bir renk, özel bir koku ve özel bir görünüm, düşüncemizde elma olur. Biz bunu gerçekte elma olduğu için değil, duyularımızda yarattığımız için elma olarak kabul ederiz. Yani gerçekte elma ağaçta değil, bilincimizdedir".² Berkeley'de bu biçimiyle ifadesini bulan anlam'ın bu biçimiyle 'ben-içi' (centered) ele alınışı Hume'da duyular arasında düşüncede kurulan bağlantılara dönüştü. Hume'a göre bağlantıların olmadığı bir anlam yoktur, yani gerçek hayalidir. Daha sonra Mach'da duyum karmaşalarına; pozitivismde salt duyumlara ve görüneye, yani "algıyorum o halde vardır" dönüşen ben-içi anlam Schlick'le başlayan yeni pozitivist akımda mantıkla, matematikle, fizikle ve dille zenginleşerek simgesel özellikler kazandı. Schlick'in deyimini ile duyum ile anlamın cık otur-

ması gerekiyordu. Yani elmanın anlamı, “elma sözcüğü” ile simgelenmiş, özel koku, tad ve görünümün fizik, matematik ve dille ifade edilebilen bir biçimine dönüşür. Daha sonra Popper’de üçüncü dünya diye ifade bulan matematiğin gücü nesnel ile öznel dışında, yani duyular, idealar dünyasında bize hükmeden üçüncü bir güç oluşturdu. Düşüncenin bir ucu tanrıya varan bağımsız ve her şeye kadir (omnipotent) gücünden söz eden idealizm aynı zamanda, Popper’de de dile gelen tümevarım olanaksızlığı aynı nesne ile özne arasında kalıcı düşünsel bir bağ kurmanın mümkün olamayışı, yani gerçek ve doğru diye birşeyin olamayışı, yani bilinemez oluş bizi düşüncenin iktidarsızlığına (impotent) götürür. Sanırım idealizmin temel çelişkisi de bu **omnipotence-impotence** ikileminde yatıyor. Dışımızdaki tanrının içimizdeki düşüncede matematik, fizik, mantık ve dil kılıfına bürünerek bizi denetler oluşu iktidar-iktidarsızlık ikilemi arasında ezilip kalan zavallı **ben**’in varlığı oluyor. Stanley Kubrick’in ünlü filmi “2001” de uzaya çıkan astronotlar “akıllı” bilgisayarın oyunlarına kurban giderler. Kurtulabilen tek astronot ile bilgisayarın mücadelesini insanın yengisiyle sonuçlanır. Ancak uzay gemisinin vardığı uç noktada insan aslında her şeyin tanrı tarafından programlandığını görür. Böylece içimizde bilgisayarı yaratan ve bize karşıt bir güce dönüştüren düşüncenin yüce idea ile olan bağı bulunmuştur.

Duyum-anlam ilişkilerine ilk bilimsel maddeci görüşü getiren Sovyet psikolog A.N. Leontiev oldu. Vigotksi ile başlayan dilin nesnel yapılanışına ilişkin çalışmalar Leontiev’de kişilik kuramına dönüştü. Özellikle üretim ve işbölümü süreçleri içinde dilin ve anlamın farklılaşmasına değinen Leontiev verdiği örneklerde savını kanıtlamaya çalıştı.³ Örneğin, Bantu kabilelerinde kısır kadın ve topraktan ürün alamama aynı sözcüklerle dile getiriliyordu. Yine, geyik ile buğday anlam olarak benzerlikler göstermekte iken, daha sonra avlanmanın önem kazanmasıyla bu anlamlar farklılaştı ve ayrıştı. İlkel bilincin en önemli özelliği duyum ve anlamın henüz ayrılmamış oluşunda yatar. Bu ayrılmamışlık bir yandan alet kullanımı ve üretimin sınırlılığını birlikte getirir ve üretene olan ilişkiyi kısıtlarken öte yandan bilinci de sınırlı olarak üretimin olanaklarını da sınırlıyordu. Bu kısır dönünün kırılması toplumun ve bilincin gelişmesi için gereklidir. Bu noktada itici güç **gereksinimler** oluşturdu. Marx ve Engels’in sözcükleriyle “üretim yalnızca gereksinimler için malzeme oluşturmaz, aynı zamanda malzeme için de gereksinim yaratır”⁴. Yeni gereksinimler giderek yeni aletlerin bulunmasını gerekli kıldı. Yeni ve karmaşık aletler yeni ve karmaşık iş sistemlerinin oluşmasına yol açtı. Bu anlamda alet insan ile nesne arasında, insanı etkinlik yoluyla nesneye bağlayan ve bilincin oluşmasında temel bir görev üstlenen bir araç oldu. Hayvanın alet kullanmasından farklı olarak, insanda alet düşünce süreçlerine girerek saklanan ve yeniden üretilen bir nitelik kazandı. Böylece iş sürecinin karmaşıklaşmasıyla birlikte tek tek edimler (act) biraraya gelerek tek ve karmaşık bir süreç, yani operasyona dönüştü. Leontiev’in deyimiyle “edimlerin başkalaşımı” (metamorfozu) yeni ve bilinçli etkinlikler bütünü oluşturdu. Bu başkalaşım daha sonraki karmaşık etkinliklerin de kapısını açmış oluyordu.

İlkel bilincin oluşmasında gerekli olan duyu ve anlam birlikteliğinin karmaşıklaşmaya ayak bağı olması üzerine gelişen edimlerin başkalaşımı aynı zamanda güdülenimin de değişimini beraberinde getirdi. Edimin ve etkinliğin itici gücünü oluşturan **güdü**, gereksinimle etkinlik arasında düşüncenin nesnel özünü oluşturdu. Edimin etkinliğe, etkinlikler bütününe doğru oluşturduğu bu dönüşüm sonucu etkinliğe görece bağımsız bir güdü sağlandı. Bağımsız ve bilinçli işleyen bu güdü artık biyolojik kökenli olmayıp topumsal öz taşıyordu. Böylece nesnelere doyum gereksinimleri anlamında bilince girer ve güdüler şeklinde tanınırlar; bir iç imge’ye dönüşen gereksinim nesnelmişçesine davranır. Böylece bilinç giderek artan biçimde gerçeğin insana yansımaya yol açan bir nitelik kazancaktır.

“Duyum -anlam birlikteliği, ya da insan ilişkilerinin iş üretim araçlarıyla yani bilince giren ve onu oluşturan ilk nesneyle olan aynılığı”⁵ sınıflı toplumla birlikte yeni bir bilinç yapılanmasına doğru farklılaştı. Bu farklılaşmanın en önemli ögesi duyum ve anlamın birbirlerinden kopuşları oldu. Dilin ve konuşmanın da gelişmesini birlikte getiren bu kopuş aynı zamanda işin planlanması, örgütlenmesi ve denetimi süreçlerinin yani kuramsal temelin de oluşmasını sağladı. Sınıflı toplumda bu ayrışmayı sağlayan en önemli öge **özel mülkiyet** oldu. Böylece **iç süreçler** denen, iç konuşma, iç etkinlik, dil, güdüler, daha doğrusu başkalaşmış güdüler görece bağımsız özellikler taşımaya başladılar. Yani dilsel anlam önemli ölçüde eşyanın anlamından ayrıldı. Bilincin, dilin ve düşüncenin bu görece bağımsızlığı zihinsel etkinliğin, maddi etkinlikten uzaklaşmasına yol açtı; İş bölümü denen olgu ve süreç başladı. Özellikle kafa ve kol emeğinin ayrışması anlam farklılıklarına yol açtı. İç düşünce ya da öznelleşmiş düşünce maddi dış dünyaya dönemediği ölçüde, ya da anlamın öznelleşmesi ölçüsünde, duyum ve anlam ilişkileri yabancılaştı. Nesnel etkinlik ile güdü ayrıştı. İnsana yabancı bir güdü yine insana yabancı bir etkinliği güdüler oldu.

Bu yabancılaşmış iş temelde insanı iki türde etkiledi: Olumsuz anlamda, iş kişinin yaşamından çalınan bir bölümdür. Yaşam ancak işin bittiği anda başlar, masada, kahvede, yatakta sürer. Öte yandan olumlu anlamda, düşüncenin etkinliği her ne kadar özgün ve kopuk ise de, üretim ilişkileri içinde bilimsel bilginin aktarım ve uygulanışı içinde, insanın bilgi, yeti ve kapasitesinin artışına yol açar. Zihinsel etkinlik, bağımsızlığı içinde duygusal yaşamı zenginleştirerek artistik, sanatsal ve estetik zevklerin gelişmesini sağlar. Yine olumlu bağlamda, bu yabancılaşmış etkinliğin farkına varılması ezilmiş ve sömürülmüş insanlarla ilişkinin dostça ve militanca pekişmesine ve toplumsal yapının değişmesine yol açar.

Sınıflı toplumda duyum-anlam ikiliğine dayalı bu bilinçsel değişim aynı zamanda etkinlik ile gereksinimi ve onun güdüsünü de ayrıştırdı. İşçinin dokuduğu kumaş, ya da halı, ya da madenden çıkardığı altın, ya da kömür kendisine **yalnızca** yiyecek ya da ev kirası, yani **ücret** olarak döndü. Bir dokumacı iğneyi, ipliği, mekiği ve bunların ne işe yaradığını biliyor, ancak ne anlama geldiğini bilmiyordu. Böylece ilişkilerde **para** nesnel bir güçmüşcesine rol oynar ve ilişkileri belirler oldu.

İlkel toplumda avcının ya da çobanın güdüsü ile toplumun güdüsü **aynı** idi. Yani benim için yararlı olan toplum için de aynı derecede yararlı idi. Başka bir deyişle, toplumsal anlam ile kişisel anlam edimi ve etkinliği belirleyen güdüye aynı yönlendirmeyi veriyordu. Dolayısıyla toplumsal bilinç ile bireysel bilinç arasında uyum vardı.

Özel mülkiyet temelli sınıflı toplumun oluşmasıyla birlikte toplumsal bilinç ile kişisel bilinç ayrışmaya başladı; duyum anlamdan, gereksinim ve güdü etkinliktен, özne nesneden görece ve derece derece ayrıştı, çelişti, çatıştı. İşin anlamı çelişki taşıyor oldu. Örneğin, bir doktorun işi ve görevi hastaları iyileştirmek olduğu halde, devreye paramın girmesi, doktoru aynı zamanda hastaların artışı istemek gibi bir çelişki içine soktu. Bunun sonucu olarak doktor ve hastası birbirlerine yabancılaştılar, anti-human özer taşıyor oldular. Dolayısıyla doktor işi içinde yalnız kendini ve çıkarlarını düşünür oldu, toplumun çıkarları onu ilgilendirmede. Paramın bu yarı nesnel karakteri nesnel olmayan yapay gereksinimler, yanılsamalı gereksinimler, yabancı gereksinimler, başkasına ait olan gereksinimler doğurdu. Leontiev'in **bilinç yetersizliği** diye tanımladığı bu durumda köleleşmenin iç çelişkisi, yaşamın somutlaşmamış gerçek dışı ve yabancı bir biçimde algılanmasına yol açar. Bu çatışma ve çelişki bilince ulaştığında acı şeklinde hissedilir. Duyum ve anlamın acı verecek biçimde ikileşmesi kişide iki seçenek bırakır; ya bu yetersiz bilinç gerçek yaşamdan yalıtılacaktır -ki akıl hastalıkları böyle oluşur- ya da bilinci yetersizleştiren özel

mülkiyet temelli nesnel koşulların değişimi için etkin, bilinçli, militanca bir mücadele verilecektir.

Kişi bu yetersiz ve bölünmüş bilinçten ve bu çelişkinin acısından kurtulmak için çaba harcar. Ancak salt bilinç alanında yapılan bir mücadele soyut kalacağından, gerçekle bağlar kurulamadığından çabalar çözümsüz kalır. Leontiev'e göre bu nedenle insanın düşünce dünyasını maddi yani tarihsel ve toplumsal dünyasından ayırarak ele alan burjuva psikolojisi ve onun yöntemi olan içgözlem insanların acılarına çözüm getiremezdi.

Kişinin bu bölünmüş bilinçten kurtulması için verdiği çaba sınıflı toplumlarda farklılıklar gösterir. Şöyle ki, egemen olan sınıfta bu bölünmüşlük zaten kişinin kendi yaşamı demek olduğundan, yani kendine yabancı olmadığından bilincin değişimi için çaba harcanması da gerekmez. Duyu ve anlam arasındaki bu kopukluk ilişkisi Marx'ın dediği gibi "madenden altın çıkararak işçi için altının anlamı sadece ücret iken, maden sahibi için gerçekten altındır". Bizzat kendinin yapmadığı bir işin ya da emeği kendine ait olmayan paranın üstüne konan sermaye sahibi için anlam kendince belirlenen yanılmalı bir anlamdır. Bu yanılmalı anlamın üst yapı içindeki ifadesi toplumda bireyselleşmiş yanılmalı değer yargıları biçiminde içselleşir. Böylece egemen sınıfın değer yargıları gerçekmişçesine kitlelere ve bireylere yansır. "Şık giyinen, tenis oynayan, falan semtte oturan insanlar gecekonduda oturanlara göre daha zekidir" örneğinde olduğu gibi zekanın, estetiğin, iyinin, kötünün, ahlaklımın, ahlaksızın ve daha bir çok değer yargısının belirlenmesinde bu tür bir anlam anlayışı egemen olur. Böylelikle, kişinin yaşamındaki şeylerin ilişkilerinden kaynaklanan duyuların çarpıklığı anlamlar sisteminde yani **ideoloji** de bu eşyaların gerçek olmayan ilişkilerini yansıtır.

İş kutbuna gelince, somut iş ilişkileri içindeki gerçek duyular -zaman zaman din, göz boyama, ikna gibi yanılmalı bir dönemden geçse de- uzun süreçte yani tarih koridoru içinde içselleşerek anlam -duyumu birlikteliğine ulaşır. Ancak başlangıçta anlamlar burjuva anlam ve değerleri içinde gömülmüştür. Bu yabancı değerler bilinç alanında yetersizliğe ve güvensizliğe yol açar. Genelde bilinç yetersizliğine karşı yapılan bilinçli ya da bilinçsiz mücadelenin güçsüzlüğü insanın gerçek yaşam ilişkilerinde yetersizlik şeklinde belirerek kişiliğine yansır.

Nesnelleşmeyen ve somutlaşmayan anlamın duyumu bilinçli değildir. Yani duyum - (gereksinim-güdü)- anlam-etkinlik zinciri içinde nesneden özneye ve yeniden nesneye yansıyan gerçeklik, (gereksinim-güdü) parantezi içinden geçerken yabancılaşmış değerlerce çarpıtılıp duyum-anlam ikiliği ve dolayısıyla somutlaşmamış bir duyum özelliğine bürünerek **bilinç dışı** alana mâl olabilir.

Leontiev "psikolojide etkinliğin önemi yok sayıldığında olgular iç amaç, istenç gibi özel güçler temeli üzerinde gizemselleştirilmiş bir biçimde açıklanacaktır"⁶ derken "psikolojikleştirilmiş" yani nesnesinden koparılmış bir psikolojinin gerçek bir bilim olamayacağını vurgulamak istedi.

Etkinlik edim parçacıklarından oluşur. Fransız Marksist psikolog **Lucien Séve edim ve kapasite** diyalektiğini kişiliğin oluşumunda temel etken olarak görür. Séve'e göre edim özleşim sürecinde kapasiteden önce gelen ve onu geliştiren bir özellik taşıyıcıdır. Edim, gereksinim ile ürün arasındaki devinimdir. Yani edim, hem kapasitenin kullanımında hem de gereksinimin ürüne dönüşmesindeki devinim demektir. Séve'e göre edim bir yandan gereksinimin üretimini sağlarken, öte yandan üretim gereksinimini yaratır. Ancak gereksinimlerin, toplumsallaşmayla birlikte organsal-biyolojik niteliklerinin toplumsal öz taşımasıyla birlikte giden bir değişim göstermeleri nedeniyle kişilik yapılanması açısından artık birincil sırada değildir. Bu nedenle etkinlik edim parçacıklarından oluşmakla birlikte çok daha karmaşık, yani salt gereksinimden yola çıkmayan bir yapı özelliği kazanır. Top-

lumsallaşmayla birlikte etkinlik giderek iş hüviyetine büründü. İşin soyut ve somut iki özelliği ya da iki niteliği söz konusudur. Soyut iş ya da kapitalist toplum koşullarında ücretli iş; toplumsal iş, dehumanize iş; yabancılaşmış iş, işin kişinin kendine dönmeyen ya da ücret-para gibi yabancılaşmış biçimiyle dönen biçimine Séve bu adı verdi. Séve etkinliğin yapısal ve işlevsel özelliğini belirtmede kullanım zamanı (l'emploi du temps, use-time) deyimini kullandı. Kişinin yaşamında zamanı nasıl, niçin ve kimin için kullandığını saptamada kullanılan bu deyim zamanı değerlendirme gibi nicel bir anlam taşımaz. Séve'in deyimiyile kişiliğin alt yapısını oluşturur. Kullanım zamanı kişinin yaşamının temelini, nitel özelliğini oluşturan temel bir kavramdır, yapısal bir kavramdır. Ya da kişinin gerçeği nasıl yaşadığının bir ölçüsüdür, göstergesidir.

Yukarda sözünü ettiğimiz soyut iş kullanım zamanının bir bölümünü oluştururken, ikinci bir bölümü somut iş alır. Somut iş, ya da somut etkinlik doğrudan kişiyle ilgilidir. Böylece gereksinimin doyurulması ve yeni kapasitelerin oluşması somut iş alanında sağlanır. Örneğin, bir kişinin geçimini sağlamak için gününün sekiz saatini harcayarak yaptığı iş soyut işken; geri kalan sürede şiir yazması, becerilerini geliştirmek için kursa gitmesi ya da sendikacılıkla ilgili çalışmalarda bulunması somut iş örnekleridir.

Sınıflı toplumlarda ve özellikle kapitalist toplumda somut ve soyut iş arasında yani kişisel olanla toplumsal olan iş arasında uzlaşmaz bir çelişki yaşanır. Bu çelişki soyut etkinliği yük gibi, çekilmez ve katlanılmaz bir niteliğe büründürür. Pazartesi yorgunlukları gibi kendini gösteren bu bıkkınlık ve usanç tümünden çalışmama ya da çalışmadan kaçmanın çeşitli nevrotik, psikotik görüntüleri içinde sergilenir; yalnız işe geldiğinde karın ağrıları tutan ve rapor alarak işten uzaklaşmak zorunda kalan memur bir anlamda soyut etkinliğin yabancılaşmış nevrotik bir dille ifade ediyor demektir.

Duyum
İmge

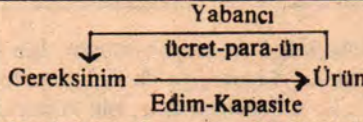
Anlam —————> Gereksinimler —————> Etkinlik —————> Hedef
Anlam Alanı —————> Güdü —————> Etkinlik alanı

Leontiev/Séve kuramında anlam alanı ile etkinlik alanı arasındaki uyum ya da uyumsuzluk kişiliğin oluşumunda belirleyici bir öge oluşturur. Yabancılaşmış bir anlamın yol açtığı yabancılaşmış değer yargıları ve yabancılaşmış gereksinimlerin güdülediği yabancılaşmış etkinlik yabancılaşmış bir hedefe götürecektir bireyi.

Kişi kendini maddileştirdiği etkinliğin içinde tanır. Sarmal bir sonsuzluk içinde gelişen kendini tanıma süreci sürekli yenilenen imge-anlam-gereksinim-güdü-etkinlik akışı içinde gelişir.

Etkinliğin ya da işin insana karşı yabancı bir gücmüşçesine insanın karşısına dikilmesi, kişiyi önce doğaya ve sonra topluma ve diğer insanlara ve daha sonra kendine karşı yabancı kılar. Yani kendini iş içinde tanıma süreci her zaman olumlu yani, kişinin kapasitesini geliştirici ve arttırıcı yönde olmaz. Özellikle kapitalist üretim ilişkileri içinde kişinin kendini yabancılaşmış bir biçimde algılamasına neden olur. Marx'ın dediği gibi "işim bana eziyet ediyor" biçimine dönüşebilir. Acı şeklinde hissedilen bu yabancılaşmış benlikten kurtulmada nevroza, psikoza, alkole, sığınma; şiddete başvurma, eşine çocuğuna eziyet etme, dine, mistisizme başvurma nihilistçe davranma ve intiharı seçme, yollardan bazılarısıdır.

Séve'in soyut iş olarak tanımladığı toplumsal etkinlik kapitalist üretim ilişkileri içinde kapasiteyi tüketici, gelişmeyi engelleyici, ve kişinin kendine karşı bir hüviyete bürünerek, kendini tanıma yerine, yabancılaşmış benini tanımaya yol açar. Kişi kendi etkinliğinin ve kapasitesinin kendine dönmediğini ve gücünün yetisinin, becerilerinin engellendiğini, kendine yabancı değer yargıları içinde bir dünyada varolduğunu bilinç dışı yaşar. Yine Séve'in somut iş dediği kendi öz -bencil değil- kapasitesinin gelişimine yönelik bir etkinlik geliştiremediğinde "otlaştığının" acısını bilinç dışında hisseder.



Özel mülkiyete dayalı kapitalist üretim ilişkilerinde ürünün kişiye ve dolayısıyla onun gereksinimlerine ücret ve para biçiminde yabancı bir güç şeklinde dönüşü, kapasite kullanımını salt paraya yönelik yabancı bir şekle sokar. Para ile sağlanan üne yönelik değer yargısı kişide özsever duygular geliştirir; kendine yabancı değer yargılarına bağlı ünlenmenin kölesi olur ve artık onsuz yaşayamaz.

Somut iş ile soyut iş arasındaki yabancılaştırıcı çelişkinin mutlak olmadığı ve egemen olan sınıf insanında bu çelişkinin yaşanmadığını vurgulamak gerekir. Yabancılaşmayı soyut bir insan doğası ve varoluş sorunu içinde ele alan idealist görüş alt yapının bu konudaki önemini ve belirleyiciliğini gözden uzak tutar. Oysa egemen sınıf insanı için soyut iş ile somut iş özdeşdir. Yani insanları kullanma ve sömürmenin nimetleri üzerine oturarak bu işi daha mükemmel becermedeki öz ve bireysel kapasitesini geliştirme uğraşları çelişmez. Soyut iş'i topluma ters düşse de kendi için geliştirici ve doyurucudur; haz verir. Gücünün farkına varmanın bencil zevki kendini ve bu toplum dışı yetisini daha da güçlendirmede bir güdülenim doğurur. Böylece egemen sınıf insanı anti-human olduğunun ayırındadır ve bundan zevk duyar. Sıradan insan olma düşüncesi ise dayanılmaz bir sıkıntı duygusu yaratır.

Sömürülen insanda ise somut ve soyut iş çelişkisi **acı** biçiminde yaşanır. Hangi türden olursa olsun, soyut yani toplumsal işin karşılığının kendine salt ücret ve bazan da ün ve orun olarak dönen insan farkında olmadan geliştirdiği kapasitenin kendi özü için, yani insan için olmadığını çoğu zaman göremez.

“Ben-içi” kuramlar ve bireysellik sorunu

Kendini tanımadan dışı tanımının olanaksızlığının görülmesi insanların bu alana eğilmelerine neden oldu. Aydınlanma çağı, bireye verilen önemi ve değeri anti-feodal özülle birlikte ortaya çıkardı. Kant'ın dediği gibi “Aydınlanma, insanın kendi yüzünden içine girdiği bir ergin olamayış durumundan kurtulup aklını kullanmaya başlamasıdır”. Kendini tanıma, aklını kullanma, çağın devrimsel bilimsel sıçrayışına koşut olarak insanın gücünün de bir simgesi idi.

İnsana yaklaştıkça **aklın gücü ve tutsaklığı** çelişkisi daha açık-seçik görünür oldu. Kant'ın aklın gücünü a priori; insana verili bir tözmüşçesine ele alışı 19.YY insan bilimcilerinin çıkış noktası oldu. Fenomenler, yani olaylar a priori yani önceden varolan akılla transandental yani sezgisel ve aşkın bir işleyişle bizi tanımaya ve bilgiye ulaştırırlar. Kant'a göre fenomenlerin ardında yatan nümerler yani, kendinde şeyler bilinemezler. **Olaylar ve verili aklın birlikteliği**; bu birliktelik batı psikolojisinde bireyselliğin, kişiliğin temel direği oldu. Bu durumda aklın tutsaklığının nedenleri **bireyde** aranmalıydı.

Böylece batıda bilince yolculuk Freud'un psikanaliz kuramıyla birlikte başladı. Freud aklın tutsaklığını uygarlığın biyolojik- cinsel içgüdüleri bastırmasında ararken, bilinci bilinç dışına tutsak kıldı. Ancak bu arada aklın derinliklerine ve araştırılmasına giden kapıyı da açmış oldu.

Batıda aklın tutsaklığının bireyin biyolojisi dışında aranmaya başlanması, **kültürel-hümanist** okul adı verilen ve Adler'den başlayarak Maslow'a uzanan çizgide gelişti. Adler'in topluluk duygusu (Gemeinschaftsgefühl) deyimi ile dile getirdiği ve Maslow'da gereksinimlerin doyurulmasında ifadesini bulan a priori, yani insana insan olduğu için verilmiş olan yetiler nasıl oluyor da engelleniyordu? Freud sonrası bireysel psikoloji bu engeli yoğun bir çaba içinde aradı. Araştırmalarda çok temel olarak iki ilke benimsendi: 1) Akıl birincildir, aklı kullanan bendir. Ben ise toplumsal bir varlıktır. 2) Ben'in toplum

içindeki ilişkileri sonucu akıl tutsaklaşır. Toplumun değerleri ben'e çocukluktan beri işleyerek yapısallaşır ve iç ile yani akıl (bilinç ve bilinç dışı) ile uyumadığı oranda çatışma doğar.

İç ve dış arasındaki bu çatışma farklı kişilerce farklımışçasına dile getirilse de temelde aynı özü içerirler; Jung'da iç, ortaklaşa bilinç dışı adını verdiği ilk atalardan bu yana gelen ilk örneklerdi. Ben de bunların içinde yer alıyordu. Jung'a göre toplumda egemen olan zihin işlevi hangi tür yaşantıyı seçeceğini belirler. Bilinç ve bireyleşme böyle oluşur.

Otta Rank'dan başlayarak, Sullivan, Horney ve Fromm'a kadar tüm kültürel hümanistler İç'in yabancı ve düşman bir dışla olan çelişmesini temel çatışma olarak gördüler; Rank'ın doğum sancısı ve ayrılık kaygısı, Horney'in temel kaygısı, Sullivan'in anneden kopma korkusu, Fromm'un kopma korkusu ve boyun eğme diye tanımladığı konformizmi, hepsinde akıl korku ile tutukluydu. Korku için yabancı dış'a karşı duyduğu güvensizlikti. Dış'a karşı duyulan bu korku doğumdan sonra özellikle annenin şefkatli, koruyucu, sevgi yüklü ve zorlamasız yaklaşımıyla giderilebilmekteydi. Sullivan'ın iyi ve kötü annesi, Mead'in iyi ve kötü memesinde olduğu gibi aile aklın yani iç'in özgürleşmesinde ya da tersi tutsaklığında çok önemli bir yer alıyordu. Adler de 5 yaşına kadar sürebilen bu süreç Sullivan da daha ileri yaşlara uzanabiliyordu. Anne genelde toplumun değer yargılarının bir elçisi, bir uygulayıcısı idi, yani dışı temsil ediyordu. Anne ya da aileyle başlayan aklın tutsaklığı Fromm'da, Horney'de toplumsal içerik taşısa da genelde batı psikolojisinde bilincin a priori oluşunu değiştirmez.

Batı psikolojisi aklın özgürleşmesini sağlanmada özellikle psikoterapi denen sözel iletişime dayalı tedavi içinde çabalar harcadı. Hümanist terapistler olabildiğince yargılamasız, anlayışla, yumuşak ve sıcak bir yaklaşımla tutsaklığın engellerini yani kilitlenmeyi aşmaya çalıştılar. Maslow ve Fromm'da olduğu gibi yer yer uzak doğunun Tao ve Zen felsefesinden yardım istediler.

Tutsak akıl, ben'i zorlanmalı (compulsive) yani üretken olmayan bir yapı biçimine sokar. Kaba deyimle ben'i kabızlaştırır. Duyularını, öfkesini, nefretini, kinini ve sevgisini gerektiği gibi gösteremeyen, düşüncesini özgürce açamayan, korkak ve endişeli, hata yapmaktan korkan, kendini suçlayıcı, yargılayıcı. Bu kabızlık yaratıcılığı ve üretkenliği engeller ve yabancı akıl noksanlığı denebilecek gerilemelere götürür.

Görülebildiği gibi bireyin ben-içi ve ben-dışı ele alınışı ya da idealist ve maddeci bakış açılarının en önemli ve temel farkı, biri Kant'dan gelen alışkanlıkla aklı a priori, dışla çelişen ve çatışan ve bu süreç içinde beni belirleyen ikili bir yapılanma içinde düşünürken, diğeri yani maddeci görüş aklı dış ile biçimlenen ve benin değişken bir özelliği gibi yani iççe ele alır. Örneğin, yapısalcı dilbilimci Chomsky dilin de akılla birlikte a priori verili olduğunu ve çocuğun dil öğrenmediğini, konuşmayı öğrendiğini söyler.

Görünen o ki, bireysel psikolojide aklın akılla yani ideal olanın ideal ile engellenmesi söz konusudur. Başka bir deyişle, yabancı bir dışla karşılaşan bireyin akıl tutsaklığı diğer bireylerin etkilemeleriyle, yani ilişkiler zinciri içinde oluşmaktadır. Yani kilitlenme içselin içsel olan'la etkileşimi ile, yani intrapersonel'den interpersonal'e olmaktadır. İnsan kendini başkasında görerek tanır denir. Özellikle duygu ve coşku ağırlıklı gibi görünen ve gerçekten de öyle olan bu etkileşim aklı tutsak almada ya da özgür kılmada kaba baskıdan çok daha etkin ve vicdani bir rol oynamaktadır.

İdeal olanın ideal olanla bu etkileşimsanki bizi insanın biçimlenişinde, üretkenliğinde, yani kişiliğinde soyutluğun ve öznelliğin belirleyici olduğu gibi bir düşünceye götürebilir. "İdeal"(*) olanın aynı zamanda "temsil edilen" demek olduğunu gördüğümüzde⁸, yani dış'ın insanda düşünceye ve dile bürünerek ve duygu ile cilalanarak resim, heykel, ro- (*) İdeal: Deyim, bilinçte içkin, düşünceye ait ve düşüncenin ürettiği şeyler anlamında kullanılmıştır.

man, evler, aletler, elbiseler, altın, kağıt para ve hisse senetlerine, ve kredi kartlarına bürünerek insanın karşısına yeniden yeni bir "dış" mışçasına dikildiğinde, ve biz bu dikilenin "temsil olunan" bir "ideal" olduğunu farkettiğimizde, insan ilişkilerinin de aslında temsil edilen nesnellikler olduğunu görebiliriz. Düşünce-dil-duygu ile temsil edilen ve içselleşmiş olan nesnellik sanki görünürde, yani kişiler arası ilişkide duygu-düşünce ve dilin, kişiliği yani ben'i belirliyormuşçasına bir izlenim doğar.

Kant ünlü talerler örneğinde; insanın 100 talere aklında ve cebinde sahip olması tümüyle farklı bir şeydir.⁹ de ideal ve gerçek, yani akıl ve fenomen, iç ve dış ikilemini ve ikiliğini görüyoruz. Yani fenomenler akıl tarafından transandental ideallik içinde, yani aklın fizik sınırları içinde kabul edildiklerinde **ideal** olurlar, gerçekliklerinden ayrılırlar. Bu nedenle dış, akılcı işleme tabi olmadığında transandental'dir; **bilinç dışı**'dır, bene yabancıdır. Dolayısıyla Kant idealizminde "gerçek" dünya aklımızda "idealize" olan, kabul edilmiş olan, "kültür" biçimi içinde sunulan bir dünyadır. Bu nedenle çebimizdeki talerlerle aklımızdaki talerler farklı şeylerdir. Ya da bilincimle, yaşadığım gerçek başkadır, yabancıdır. Bilincimle bilinçdışım karşıttır, çelişiktir, başkadır. Kültürle ben karşıttır, yabancıdır.

Günümüz batı kişilik kuramlarının temellendiği klasik Alman idealizminin farkına vardığı ve Hegel'de yabancılaşma ile ifadesini bulan bu gerçek-ideal karşıtlığı ve aklın özgürleşmesi sorunu aslında bir bakıma günümüz psikoterapi kuramlarına da öncü oldu. **Ben ideali'nin(**)** karşısına kültür parentezi içinde dilde, kitaplarda, binalarda, tapnaklarda, resimde, heykelde, edebiyatta dikilen nesnelleşmiş ideal ya da yabancı ideal, ahlak-vidan-ödev üçlüsü içinde etkinliğe bürünmüş bir güdülenimle içselleşir, ben'e mâl olur. Yani bir yerde sanki idealin ideal ile etkileşimi, ben ideali ile nesnel ideal ilişkisi ya da kişilere-rası ilişkiler etkinliğin temelini oluşturuyor olur.

Tıpkı "Hristiyanın koyunvari doğasının onun tanrının kuzusuna benzemesinde gösterilmesi gibi" (Marx)¹⁰, idealin bir başkasında **temsili**'dir söz konusu olan. Kant'ın cebindeki 100 talerle kafasındaki 100 taler aynı değildir. Çünkü aslında cepteki 100 taler bir 'başka' idealin temsilcisidir. Nitekim bu 100 taler Prusya dışında bir başka yerde; örneğin İtalya da başka bir şey, belki de hiçbir şeydir. Böylece temsil edilen, şeyleşen, yabancılaşan nesnel ideal biçimler, şeyler arasındaki ilişkileri ve giderek insanlar arasındaki ilişkileri "temsil" eder olurlar. Ben idealinde bilince bürünen bu yabancılaşmış temsil Kant'ın a priori transandental ideal'in den başka bir şey değildir. Ya da bilinçli akıldır. Yani olaylar ve yaşantılar yoluyla ya da duyulan dünya aracılığıyla kendini bilmeyi sağlayan bendir. Öte yandan Kant'ın numeni; bilinmeyen "kendinde şey" i ya da 'şeyin kendisi' bilincin dışında kalan şeydir. Böylece 'temsil edilen şey' in bilinçde aşkın ve kavranamaz oluşu, bu şeyin ne menem bir şey olduğu konusunu hep gündemde tutmuş, ve de özellikle ideal olanın idealle sorgulanmasının getirdiği son derece karmaşık ve bilinemez' bir boyuta götürmüştür akl. Böylece kavranamamış ideal, bilinç dışında kalmış ve şeyleşmemiş ideal ise bilinemezler çömleğine atılmıştır. Başka bir deyişle ideal şeyleşerek bilinebilir hale gelir. Kant ve Fichte'de olduğu gibi ideali bilinç kalıbı içinde ve aşkınlaşarak aramak gide-rek şeyleşmemiş ideallerin yanılsamalı tuzağına bizi düşürebilir.

Olayların, yani duyumsanan dünyanın dışında da gerçek ve ideal bir dünyanın varolduğu ve bu dünyanın irademiz dışında zorunlu olarak bilincimize, yer yer bilinç dışımız aracılığıyla yansıdığı, Kant'ın metafiziğe düşmek korkusuyla kurcalamaktan çekindiği ve neme'lere dahil ettiği bir dünyanın daha olduğu görülür. Bilincimize ulaşmasa da varolan şeyleşmemiş idealler ve gerçeklikler, bize, bilincimize ulaştıklarında şeyleşmiş idealler biçimine girmişlerdir, yani nesnelleşmişlerdir. Yaşadığımız bir olayın içinde şeyleşmiş ve şeyleşmemiş idealler değerler sistemimizin izin verdiği ölçüde bilincimize yansır ve onu (***) Ben ideali: Ben'e ait olan içselleşmiş ideal, benlik anlamında kullanılmıştır. Psikanalitik bir deyim olan ego-ideal ile ilişkisi yoktur.

oluşturur. Başka bir deyişle insan, toplumsallaştığı ölçüde maddi dış dünya ile, temsil edilmiş olan idealler ve bu ideallerin nesnelleşmiş biçimleriyle, yani bizim "olay" dediğimiz ve aslında içinde farklı idealleri barındıran sistemlerle ilişki içinde olan, yani "başka" bilinçleri barındıran bir yapıdır. Bu yapının duygu ve dile bürünmüş biçimi "ilişkileri" oluşturur. Örneğin, sevginin bazan gerçek sevgiyi, yani insanca bir paylaşmayı temsil eder oluşu yanında, bazan da bir çıkarı temsil etmesi gibi. İlişkiler denen bilinçli ya da bilinç dışı aklın, şeyleşmiş ya da şeyleşmemiş ideallerin kişiler arasındaki etkileşiminin neyi temsil ettiği sorusuna verilebilecek yanıt yalın olamaz. Nesnellüğün nasıl temsil edildiği kültür içinde belirlenir. Kültürün bireye yansması ve onu yansıtmaya toplumsal olduğu kadar bireyselleşen, içselleşen ve idealleşen nitelikler kazanır.

İnsan doğası ve toplumsal insan zıtlaşması

Kişiliğin sorgulanmasında akla ve bilince başvurmadan başka çaremiz yok. İster Freud'cu bilinç dışı derin analitik başvurular olsun, ister bilinçli fenomenolojik olay-akıl birleşimindeki başvurular olsun, kaçınılmaz bir biçimde idealin ideal olanla aranması söz konusudur. Kişiliğin bu her iki ele alınışında da şeyleşmemiş ya da şeyin temsiline eksik ve yanlış yapıldığı yaklaşımlar bizi idealize olmuş bir kişilik kuramına götürülebilir, Ben'e yabancılaşmış, şeyleşmiş idealin, ben idealinin karşısına hangi kılıkla dikildiğinin saptanması kişilik kuramcılarının bulması gerektir. Temsilcilerin, yani kişinin yetkinleşmesini-yeteneklerini tüm olanaklarıyla kullanabilmesini engelleyen, yani Kant'ın deyişiyle "akıl özgürleşmesini" engelleyen, ya da Maslow'un terimleriyle "kendini gerçekleştirme"yi yaptırmayan aileden devlete, paradan hisse senetlerine ve rant gelirlerine, bir sınıftan diğerine, kişiden kişiye uzanan ilişkiler zinciri içinde "gerçek" te temsil edilenin ne olduğunun bilinmesi yine kişilik kuramcılarının bilmesi gerektir.

"İdeal olan" a böyle bakıldığında insanın karşısına dikilenin, onu yönlendirenin, onun aklını vicdan-sorumluluk tutsaklığına alanın, akli ve yetkinliği kilitleyenin, "kendini gerçekleştirme"yi engelleyen bir başka idealin temsil ettiği şeyde aranması gerekir. Başka bir deyişle insan ilişkilerinde duygu-düşünce-dil yoğunluklu etkileşim sanki soyut bir iletişimmiş gibi görünse de temeldeki somutu yani nesnelleşmiş ideali yansıtır. Bu açıdan bakıldığında Marx'ın makro ilişkili insan modeli, yani toplumsal insan'ı ile mikro-ilişkili olay-akıl bağlamındaki insan modeli ya da insan doğası birbiriyle çelişiyormuş gibi görünür. Bu iki modelin felsefi boyutlar içinde birbiriyle çeliştiği ileri sürülse de, pratikte insanı anlama ve özgürleştirme açısından büyük çelişkilere düştükleri söylenemez ve dahası tamamlayıcı oldukları iddia olunabilir. Nitekim makro ve mikrocuların giderek daha bir ortak noktaya varmaya çalıştıklarını görüyoruz. Bir bakıma, mikro ilişkili insan modeli makro modelin, ideal içinde, yani ben ideali diye adlandırabileceğimiz duygu, düşünce ve dile dönüşerek bireye yansımış biçimindedir. Makro ve mikro ilişkileri sanki birbirini döndüren iki dişliye benzetirsek, bu dişlilerin birbiriyle doğrudan temasta olmadığını ve aralarında iletişim sağlayan bir dizi ufak dişliler kümesi olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, nesnenin bireye yansması birebir ilişki düzeyinde olmamakta; nesnelleşmiş ideallerin değerler koridorundan geçerek ben'e mâl olması ve ben idealini oluşturması biçiminde gerçekleşmektedir. Psikolojikleşme de diyebileceğimiz bu süreç makro boyuttan, yani Kant'ın numeni gibi, bilinemiyen gibi görünen, gizlenmiş toplumsal-ekonomik boyuttan kopartılarak ele alındığında gerçekten insan salt psikolojik bir varlıkmiş gibi görünebilir de.

Özellikle kültürel-hümanist psikoloji okulu - felsefi anlamda Kant'çı idealist, yani akıl öncelikli görüşü sürdürse de - insan ilişkilerinde ketleyici ya da özgürleştirici yanı görmüş ve kişinin biçimlenişinde çocukluktan bu yana oluşan ilişkilerin önemi üzerinde durmuştur. Fromm ve Reich gibi bazı Marksist görüşlü olanları bu ilişkilerin arkasında yatan

nesnelliği aramışlar ve bu konuda kuramlar geliştirmişlerdir. Nitekim Fromm kapitalizmin insan ilişkilerine ve kişiliğe yansıyan olumsuz yanı enine boyuna sergiledi.

Böylelikle ortodoks Freud'cu psikanalizin yargılayıcı, yorumlayıcı, biyolojikleştirilmiş insan modeli Adler'den başlayıp hümanistlerde gelişen özgürleştirici, yargılamasız, enineleştirici bir boyut aldı. Kişinin kilitlenme ve ketlenmesinde mikro boyutun, yani ilişkilerdeki duygu ağırlıklı yaşananların bilinçte çözümlenmeden makro boyutun kavranmasının olanaksızlığının görülmesi kişilik kuramlarında bireysel yaşantıların pratik anlamda önemini arttırdı. Kabaca bilinçlenme diye ifade edilen öyle sanıldığı gibi salt toplumsal-tarihsel-sınıfsal bir mirasın ürünü olmaktan öte; önce kişinin yabancılaşa yabancılaşa kendi bilincini kilitleyen, yetersizleştiren, baskılayan ilişkileri içindeki ben'ini bulmasıyla olası olduğu görüldü. Soyut bir kavrammış gibi görünen ben bu baskılanmadan kurtulduğu yani özgürleştiği oranda kendi toplumsal-tarihsel-sınıfsal konumunu görebilir, yani bilinçli etkinliğini kendi seçer hale gelebilir.

Görüldüğü gibi geniş açıdan bakıldığında, makro düzeyde toplumsal kurallar ve yasalar tarihin ve insanlığın oluşmasında belirleyici ve açıklayıcı olduğu halde, duygu yüklü mikro ilişkiler insan boyutunda aynı kalıplarla çözümlenememektedir. Bu noktada insan aklının başka bir paradigmada tutsak kılındığını görmek durumundayız. Burası nesnellüğün adeta görünmez hale geldiği, karmaşıklaştığı, duygu yüklü kişilerarası ilişkiler alanıdır. Basitçe salt sınıfsal sömürü açıklamaları ve özel mülkiyet ve kapitalizm açıklamaları bu kişisel baskılanmışlığı bilince ulaştırmada yetersiz ve hatta olanaksız kılmaktadır. Çünkü bireysel bilinç kendi tutsaklığı içinde kendi gerçeğini görememektedir. Bizim ona "senin gerçeğin budur" dememiz, kendi gerçeğimizi ona baskılamaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Çünkü bilinçin tutsaklığı ve yetersizliği bizim ona anlatmaya çalıştığımız "gerçek" in makro boyutlarının çok ötesinde yakın ve canlı mikro yaşamı içindeki ilişkileri boyutunda oluşmaktadır.

KAYNAKLAR

1. Fromm, E. : *Psikanalizin Bunalımı*, Dost Kitabevi Yayınları, 1982, s.64
2. Hançerlioğlu, O. : *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, Cilt 5, 1978, s.117
3. Leontiev, A.N. : *Problems of the development of the mind*, Progress Publishers Moscow, 1981
4. A.g.e. : s. 239.
5. A.g.e. : s. 241
6. Leontiev, A.N. : *Etkinlik ve Bilinç. Sosyalist İnsan ve Etkinlik*, Akış Yayıncılık, İstanbul, 1988 s. 76.
7. Séve, L. : *Man in Marxist theory*, The Harvester Press, Sussex, Humanities Press, New Jersey, 1978.
8. İlyenkov, E.V. : "İdeal Kavramı", *Felsefe Dergisi*, De Yayınları 88/2, s.66.
9. A.g.e. : s. 54
10. A.g.e. : s. 68

deneysel ruhbilimin gelişimi ve freud

afşar timuçin

Ruhbilimin doğuşu için resmi tarih 1879'dur. Bu tarihte Wundt ilk deneysel ruhbilim laboratuvarını kurarak ruhbilimi metafizik araştırma düzeyinden kurtardı ve onu bilimler arasına kattı. XIX. yüzyıl genel olarak bir bilim yüzyılı olduğu gibi özel olarak bir insan bilimleri yüzyılıdır, bu yüzyılda tüm düşünce dünyasına egemen olan bilim inancı Marx'çı ve olumcu düşünceleri geliştirirken yüzyıllar yüzyılı felsefenin bağımlısı olarak kalmış olan bazı bilgi alanları yetkinliklerini kanıtlayıp felsefeden ayrıldılar ve başlıbaşına birer bilim oldular. Bu bilimlerin başında ruhbilim ve toplumbilim vardır. Wundt'un ruhbilimi bilim olarak belirlediği zamanlarda, hatta biraz daha da önce ünlü olumcu filozof **Auguste Comte** (1798-1857) toplumbilimin doğuşunu bildiriyor, bu yeni bilimi felsefenin koruyucu ortamından alıp bilimin dünyasına bırakıyordu. Biz bu iki bilimin bilim olarak doğuşunu bu iki büyük ada, Comte'a ve Wundt'a borçlu olsak da, onların büyüyüp gelişmelerini tüm düşünce tarihine, hatta tüm düşünce ve sanat tarihine borçluyuzdur. Kısacası, "ruhsal olguların bilimi" diye tanımladığımız ruhbilim ve "toplumsal olguların bilimi" diye tanımladığımız toplumbilim, en eski filozoflardan, Platon'dan, Aristoteles'den bu yana geçip gelen insan araştırmasının birer yüzü olmuşlardır.

Gerçekte çağdaş ruhbilim düşüncesinin gelişmesinde en büyük katkı elbette İngiliz filozoflarının katkısıdır. Onlar deneyci bir bakış açısı içinde bilincin etkinliklerini ve genel olarak insan ruhsallığının özelliklerini metafizik düzeyde de olsa araştırırken çağdaş ruhbilimin temellerini attılar. Freud'u vareden nedenler buna göre çağdaş ruhbilimsel gelişimin içinde aranılmalıdır. Ülkücü olsun gerçekçi olsun tüm eski felsefeler bilinci bilgi edinme yetileriyle ve edinilmiş bilgiyle sınırladıklarından bilincin dışında bir bilinç ya da bilinci dıştan koşullayan bir içsel güç düşünemiyorlardı. onlara göre bilinç varolan gerçekliğin doğuştan ya da sonradan bilgisine karşılıktı. Descartes'ın "ruhun tutkuları" diye belirlediği şey bize hiçbir zaman ikinci bir bilinç alanının, alt ya da üst bir bilinç alanının varlığını duyurmuyordu, ruhun tutkularıyla filozoflar daha çok ahlak sorunlarını ele alırken ilgileniyorlardı. Ancak eski felsefelerin ruh sorununa titizlikle eğilmeleri ona değişik açılardan pekçok yorumla birlikte pekçok açıklık getirdi ve ruhbilim kavrayışını büyük ölçüde geliştirdi, böylece insan ruhsallığının karmaşık yapısını görmek ve bu ruhsallığı olabildiğince belirleyen dış ya da alt etkenlerin varlığını sezmek olası oldu. Daha doğrusu bilinçaltının ya da bilinçdışının görölmesi, önceki çalışmalarla sağlanan ve başta Freud olmak üzere pekçok çağdaş düşünürde anlatımını bulan bir başarıdır.

Ruh sorunu en eski zamanlardan beri insanı ilgilendirmiğti. Platon bize maddi dünyadan ayrı bir ruhsallıklar ve gerçek gerçelikler dünyasının varlığını göstermeye çalışmıiğti. Aristoteles gerçekçi bakış açısıyla çağdaş ruhbilimin ortaya koyduğu bilgilere yaklaşan bilgiler getirdi ve ruhun bedensel bir işlevden başka bir şey olmadığını benimsedi. Aristoteles "göz bir hayvan olsaydı görü onun ruhu olacaktı" diyordu. Bundan şunu anlayabilirdik görme nasıl gözün işleviyse ruhsallık da bedeninin işlevidir ya da fizyolojik süreçlerin

ürünüdür. Aristoteles **De anima**'sının başında şunları söyler: "Her bilgi bizim gözümüzde güzel ve eşsiz bir şeydir, bununla birlikte biz bir bilgiyi öbürüne tamuyar olması nede niyle ya da üst değerde ve daha ilgi çekici nesnelere ortaya koyuşuyla yeğ tutuyoruz. Bu iki açıdan ruh araştırmasını birinci sıraya yerleştirmek doğru olur. Ruhun bilgisi elbette tüm doğruların araştırılmasına, özellikle doğanın bilimine büyük bir katkı sağlıyor, çünkü ruh en sonunda hayvanların ilkesidir." **De anima**'da Aristoteles ruhun bedenden ayrılmaz olduğunu da söyleyecektir.

Ruhbilimin gelişmesinde en büyük katkılardan biri modern zamanların başlarında kilise baskısının azalmasıyla gelişen fizyoloji biliminin katkısıdır. Ancak ruhbilime en büyük ilerleyişini kazandıran XIX. yüzyıl ruhbilim laboratuvar çalışmaları ve ruhhekimliğinin hastalıklı ruhsal yapılar üzerindeki araştırmalarıdır. Buna göre, ruhbilim alanında çok önemli buluşların bazıları anormal davranışların incelenmesiyle elde edilmiştir. Ruhbilim bir bilim olmadan önce akıl hastaları birer suçlu gibi alınıyorlar, hırsızlarla ve katillerle bir tutuluyorlardı. Bu şeytan uğramış kişiler kapatıldıkları izbelerde sürekli dayak yerlerdi. Akıl hastalarının hasta sayılması Fransız hekimi Pinel'le (1745-1826) başlamıştır. 1793 'de Paris'de Bicetre hastanesi başhekimliğine getirilen Pinel, hastaları zincirden kurtarmaya çalışırken davranış bozukluklarının nedenlerini araştırmaya, bu bozuklukları sınıflandırmaya yöneldi. Pinel ve arkadaşları delilik biçimlerinin altında beyin dokularının fren giyle bozulması, beyin damarlarının sertleşmesi, uyuşturucu yüzünden sinir dizgesinin yıkıma uğraması gibi organik nedenleri buldular. Freud'un öğretmeni **Charcot** (1825-1893) sinir dizgesinin bozulmasıyla ortaya çıkan hastalıklardan çoğunu tanıtladı, bu arada özellikle histerili hastaları iyileştirmeye çalıştı.

XIX. yüzyıla gelindiğinde bilinç denilen şeyin yargı gücünden, imge gücünden, bellekten oluşan azçok tutucu bir düzenek olmadığı, karmaşık ve etkin bir yapı ortayakoyduğu, onda yaşanmışın yaşanılan kadar, duygunun düşünce kadar, kendini korumanın doğruyu arama kadar, bilinmeyenin bilinen kadar belirleyici olduğu ortaya çıktı. XIX. yüzyılın seçmeci düşünürü **Maine de Biran** (1766-1824), Freud'dan çok önce bilinçaltının varlığını sezinmiş, "basit duygulanım" adı altında belirlediği bu gücü eylemlerimizin yönetici ilkesi olarak göstermiştir. Maine de Biran'a göre bizi duygu yakınlıklarına ve duygu uzaklıklarına sürükleyen bu "basit duygulanım"dır. Fransa'da Maine de Biran'ın etkisiyle Tanrı, ruh, varlık gibi sorunlara yönelen bir ruhçu düşünürler topluluğu ortaya çıktı, bunlar üst düzeyde metafizik sorunlara yönelirken insan ruhunun derinliklerini araştırmaya da ağırlık verdiler. **Pierre Laromiguière** (1756-1837), **Paul Royer Collard** (1763-1837), **Théodore Juffroy** (1796-1842), **Victor Cousin** (1792-1867) bu yolda çaba gösteren düşünürler oldular.

İngiliz filozofu **John-Stuart Mill**'in (1806-1873) çağrışımçı felsefesi insan ruhsallığı üzerine düşünen kişilere yol gösterici oldu. İskoçyalı düşünür **Alexandre Bain** (1818-1903) Mill'in görüşlerini ruhbilime uygularken bilinç olgularını tanıtmaya çalıştı, bu yolda hem iç-bakış hem gözlemlene yöntemini kullandı. İç yaşamımızı çağrışımla açıklamaya yönelen Bain, düşünceyi ve duyguyu bu çerçevede ele aldı, düşüncenin duyumla başladığını, onun yalnız beyinle değil tüm sinir dizgesiyle ilgili olduğunu gösterdi, duyumların gelişmesinde eğitimin rolüne parmak bastı, çağrışımın yakınlıkla, benzerlikle, karşıtlıkla oluştuğunu açıkladı, karşıtlığın bilgi edinmedeki önemine dikkat çekti. Mill'in yolunda gidenlerden **Georges Lewes** (1817-1878) Comte olumculuğunun da etkisiyle ruhbilime olumcu bakış açısını getirmeye çalıştı, o da Bain gibi düşüncenin tek merkezi olarak beynin gösterilemeyeceğini, tüm sinir dizgesinin, tüm dış organların, özellikle omurilikin ruhsal yaşamımızda önemli bir yeri olduğunu savundu. Ona göre fizyolojiyle ruhbilim arasında büyük bir ortaklık olmalıydı, çünkü fiziksel süreçler ve ruhsal süreçler bir gerçekliğin iki ayrı yüzünden başka bir şey değildi.

Johann-Friedrich Herbart (1776-1841) olumlu ruhbilim anlayışını Kant'a, hatta Leibniz'e bağladı. Kant'ın çömezi Herbart'a göre felsefenin görevi gerçeği ortaya koymaktı, gerçek de kendisini görünüşlerle sunan şeydi, tek gerçekliğin pekçok görünümü vardı, bu görünümler basit niteliklerden kuruımuştı, bu basit nitelikler Leibniz'in monadları gibi bağımsızdı ve bunların bileşimleri nesnelere oluşturuyordu, bu oluşum da zihnimizin belirleyiciliğinde gerçekleşiyordu. Bu kuramı ruhbilime uygulayan Herbart matematiksel bir ruhbilim anlayışı geliştirdi. Ruhumuz da basit gerçekliklerdendi, onun temel etkinliği kendini korumaya ve savunmaya dayanıyordu. Bilinç olgularının temelinde böylece dışla çatışma yer alıyordu. Öyleyse tüm duyularımız, fikirlerimiz, anılarımız kendimizi koruma eğilimimizin bir sonucuydu. İç oluşumlar güçlü ya da güçsüz oluşumlardı, bu yüzden bunların matematik biliminin kurallarıyla kavranılabilecek niceliksel bir yanı vardı. Bu arada Alman düşünürü **Rudolf-Hermann Lotze** (1817-1881) ruh'un ya da ben'in bütünlüğünü, ruhla beden arasındaki sıkı etkileşim düzenini savundu. **Gustav Theodor Fechner** (1801-1887) de ruhu ve bedeni aynı gerçekliğin iki yüzü saydı. az önce adını andığımız ve ruhbilimin gerçek kurucusu olarak belirlediğimiz **Wilhelm Wundt** (1832-1887) Herbart'ın ve Fechner'in yolunda geliştirdiği görüşleriyle tanındı, ruhbilimin ancak deneyle bilim olabileceğini savundu, "ölçme ve tartma"nın katılmadığı bir ruhbilim araştırmasının eksikli bir araştırma olacağını bildirdi, deneysel ruhbilimi "fizyolojik ruhbilim" olarak adlandırdı. Wundt laboratuvarında birçok ölçme yaptı, bu arada bir uyarıyla verdiğimiz tepkinin iç durumumuzla, yani heyecanlarımızla, dikkatimizle, ilgiliğimizle değiştiğini gösterdi.

Fransa'da deneysel ruhbilimin gelişmesine en büyük katkıyı **Théodule-Armand Ribot** (1839-1916) ortaya koydu. Mill'in yolundan giderek bilinç olgularını tartışırken akıl hastaları üzerinde sayısız gözlem yaptı. Ona göre ruhumuzun olguları, daha doğrusu somut bilinç olguları ruhbilimin konusunu oluşturmalıydı, ruhbilim ruhsal yetiler araştırmasını bir yana bırakmalıydı. Ruhbilimde metafizikten fiziğe yönelme öngörüsüydü bu. Ribot bir olumcu olarak deneyi aşan her bilgiye karşı çıktı ve deney yöntemine yardımcı olarak hem içebakış yöntemini hem gözlemlene yöntemini önerdi. Bilinci bireyselliği içinde ele aldı ve matematikçi anlayışa karşı çıktı. **Alfred Binet** (1857-1911) ruhbilimde nesnel yöntemlerin, özellikle test uygulama yöntemlerinin geliştirilmesine önyak oldu, çocuk ruhbilimiyle ilgilendi, bu alanda elde edilen bilgilerin eğitimbilim alanında kullanılmasını sağladı. **Pierre Janet** (1859-1947) Salpêtrière'de ruhbilim laboratuvarını yönetti, Ribot'nun izleyicisi olarak ruhbilimde deneyle ve gözlemlerle sınırlanmak gerektiğini bildirdi. **Friedrich Paulhan** (1856-1931) bilinci gerçekleştirmeye çalışan çeşitli eğilimlerin çatışmasıyla açıkladı. **Alfred Fouillé** (1838-1912) ruhbilime fikir-güç kavramını getirdi ona göre fikirler etkin güçlerdi, gerçekleştirci güçlerdi.

Sigmund Freud (1856-1939) bu oluşumlar içinde varoldu, kuramda ve uygulamada ruhbilimci görüşü doruk noktasına çıkardı, görüşleriyle yalnızca ruhbilim ve ruhhekimliği dünyasını değil, bütün bir düşünce dünyasını etkiledi, bilimsel etkinlikle uzaktan yakından ilgisi olmayanlar bile onun adını öğrendiler, onun getirdiği "ruhayıştırması" kavramından az çok haberli oldular. Freud insan ruhsallığının özelliklerini ortaya çıkarma yolunda gözlem ve deneyi kullandı, hatta içgözleme yöneldi. Hekim olarak hastalarıyla ilişkisi onu kendisini de bir başkası gibi, bir yabancı gibi ele almaya, kendi ruhsallığını da nesnel çerçevede incelemeye yöneltmişti. Bu incelemeyle kendini tanıırken, kendinde bir takım ikircikli duyguların var olduğunu sezdi, özellikle babasıyla ilgili sallantılı duygularının bulunduğunu sezdi. Freud giderek insan ruhunun derinlerine yöneldi, bu yöneliminde cinsel yaşamın insan ruhunun oluşumunda ve gelişiminde ne büyük bir önemi olduğunu gördü.

İnsanda cinsel yaşam erginlik döneminden çok önce, hatta doğumla başlıyordu. Cinsel yaşamı iyi anlayabilmek için cinsellik kavramıyla cinsel organ kavramını birbirinden ayır-

mak gerekirdi. Çünkü cinsel yaşam cinsel organların edimlerini kat kat aşan bir genişliğe sahipti. Cinsel yaşam, bedenin çeşitli bölgelerinden haz almayı sağlayan bir işlevi içeriyordu. Bu işlev her şeyden önce üremenin buyruğundaydı ama üremeyle sınırlı değildi. Çok zaman hazla üreme birbirine tam olarak uymayan iki ayrı etkinlik alanı oluşturuyordu. Çocuklukta yaşanan cinsel deneyler daha sonraki cinsel yaşamın özelliklerini yaratıcı deneyler oluyordu; belli bir nesneye saplantılı bağlılık gibi, kıskançlık gibi durumlar hep bu ilk cinsel deneylerin belirleyiciliğinde geliyordu. Bu ilk çocukluk olguları gelişigüzel gelinen olgular değildi, bunlar belli bir düzen içinde gerçekleşiyordu. Cinsel yaşam etkinliği beşinci yaşın sonlarına doğru artıyor, sonra belli bir zaman için duruluyordu. O sırada belli bir unutuş, belli bir gerileme oluyordu. Doğa yasası kadar kesin bir kuraldı bu. Sözkonusu sönüklük erginlik döneminin başlamasıyla son buluyordu. Haz alanı olarak kendini gösteren ilk organ, doğumla birlikte etkinliğini ortaya koyan ağızdı. Doğumla birlikte bu alan tüm ruhsal etkinliğin yoğunlaştığı alan oluyordu. Çocuk, beslenmeye yarayan bu organını, emme hazı için kullanıyordu. Demek ki ağız beslenme işlevinden bağımsız bir işlevi, haz verme işlevi vardı. Emmenin çocuğa sağladığı haz düpedüz cinsel hazdı. Bir başka haz alanı mukozayla derinin kavuşma noktası olan anüs'ü. Fizyolojistler daha önce vücudun her yerinde deriyle mukozanın kavuştuğu tüm noktaların yalnızca duyarlı bölgeler olmadıklarını, aynı zamanda haz bölgeleri olduklarını göstermişti. Anal hazın kaynağı çocuk için dışkıyı boşaltma işlemiydi, çocuk bu işlemi yerine getirerek gücünü göstermiş oluyordu. Buna karşılık barsaklarda biriken boşaltmak istememek ve inatla tutmak anababa yetkesine karşı bir direniş olabiliyordu.

Freud doğumdan sonraki ilk dönemi Narkissos'çuluk dönemi ya da ilksel cinsellik dönemi olarak belirliyordu. İlk altı aydan sonra, on ikinci aya kadar ağız dönemi sürüyordu, bu dönem cinsel organ öncesi dönemdi. Ana göğsüne bağımlılık, emme ve ısırma bu dönemin en etkin belirtisiydi. Gene bir cinsel organ öncesi dönem olan anal dönemde ya da sadik-anal dönemde dışkılama ya da tepki olarak dışkılamama başlıca haz edimini oluşturuyordu. Bu iki dönemi izleyen cinsel organ döneminde ya da **phallus** döneminde ben'in belirlenmesi ve anababa ile ilk cinsel ilişkiler ortaya çıkıyordu. Oidipus karmaşığı bu dönem ürünüydü. Bu karmaşık, çocuğun annesine karşı çekici, babasına karşı itici edimlerinin tümünü kapsıyordu. Çocuk bu dönemde annesine cinsel bir bağla bağlıydı, rakibi saydığı babasına karşı da tam bir tepki içindeydi. Erkek çocukta Oidipus karmaşığını kız çocukta Elektra karmaşığı karşılıyordu. Demek ki Oidipus karmaşığı bu **phallus** döneminin ürünüydü. Erkekler bu dönemde bir cinsel organa, **phallus**'a sahip olmanın bilincine ulaşıyorlardı, kızlarsa gelişmiş bir cinsel organa, bir **phallus**'a sahip olamamanın verdiği iğdişlik duygusuna düşüyorlardı. Demek ki ikinci yaşta ortaya çıkan sadik-anal eğilimleri üçüncü ve dördüncü yaşlarda **phallus** dönemi izliyordu. Beş yaşla dokuz yaş arası bir örtülü gelişim dönemi, ruhsal yapı bu dönemde oluşuyor, ben'in kurulması bu dönemde gerçekleşiyordu. Bilinç dışı dünya da bastırılmalarla bu dönemde kuruluyordu. (Freud "bilinçaltı" terimini hiçbir zaman kullanmamış, her zaman "bilinç dışı" demiştir.) Bu uzun evrede toplumsal, mantıksal, ahlaki düşünceler oluşuyordu. Dokuz yaşla on üç yaş arası erginlik öncesi dönemdi. Daha önce bastırılmış çocukta eğilimler bu dönemde ortaya çıkıyordu. Bu dönem masturbasyon eğilimiyle ve homoseksüelliğe yönelişle belirgindi, ancak homoseksüelliğe yöneliş her zaman edimsel bir anlam taşııyordu, daha çok duygusallık düzeyinde kalıyordu. Bunu olgunlaşma dönemi diyebileceğimiz erginlik dönemi izliyordu. Freud bütün bu cinsel oluşumların, cinsel etkinliklerin temelini **Libido**'yu yerleştiriyordu. Bu kavram biyolojik olmaktan çok felsefi bir kavramdı ve cinsel enerjiji anlatıyordu.

Freud'un ruhbilime ve ruhhekimliğine en büyük katkısı ruhayırtırması yöntemini bulmuş olmasıdır. Bu yöntem onun bilinçaltı bir ruhsal yaşamın varlığına inancından doğmuştur. Bazı anıların bilincine varma bir arınmayı, bir *katharsis*'i, bir iyileşmeyi getirebilirdi. Bilinçdışı dediğimiz şey daha çok bireyin ilk dönemleriyle, deyim yerindeyse tarihöncesi dönemleriyle ilgiliydi. Ruhayırtırması yoluyla insanın derin ruhsal bilgisine ulaşmak etkin bir iyileştirme yolu olabilirdi, nevrozların iyileştirilmesinde kullanılabildi. Ruhayırtırması yöntemi hastayı sorgulamayı değil, onu konuşmaya bırakmayı getiriyordu. Gene de bu yöntem hastayla hekim arasında belli bir ilişkiyi, alışverişi zorunlu kılmaktaydı. Freud **Ruhayırtırmasına giriş** adlı kitabında şöyle diyordu: "Ruhayırtırması yoluyla iyileştirme ayırıştırılanla yani hastayla hekim arasında bir iletişimi, bir söz alışverişini gerektirir. Hasta konuşur, geçmiş yaşamının olaylarını anlatır, şimdiki izlenimlerini anlatır, yakını, arzularını ve heyecanlarını açıklar. Hekim hastanın fikirlerini kavramaya ve onların akışını yönlendirmeye çalışır, hastanın anılarını uyandırır, onun dikkatini bazı noktalara çeker, onun ortaya koyduğu şeylere açıklamalar getirir, hastada oluşan kavrama ya da kavrayamama tepkilerini gözlemler." Ancak bu yöntem bilgiden çok ustalığı gerektirecek bir yöntem gibi görünmektedir. Freud şöyle der: "İnsan ruhayırtırmasını önce kendi varlığında, kendi kişiliğini inceleyerek öğrenecektir." Bu işin okulu olmayacaktır: "Ne kurgusal felsefe, ne tanıtlamalı ruhbilim, ne deneysel denilen ve dular fizyolojisine bağlanan ruhbilim size bedenle ruh arasındaki ilişki üzerine veriler sağlayabilir ve herhangi bir ruhsal karışıklığı anlatma olanağı verebilir." Ruhayırtırması nasıl yapılır? Haftada bir defa bir saatlik ya da bir saati biraz geçen bir sürede hasta tam anlamında bedensel ve ruhsal bir çözüme içinde kendini bir divana bırakmıştır ve hekimi görmemektedir. Onun işi hiçbir şeyi tutmadan aklına gelenleri olduğu gibi söylemektir, en saçma ve en şaşırtıcı olanları bile. Zaten en güç ve en önemli olan da saçma ve şaşırtıcı olanları dışa dökebilmektir. Bu özgür araştırma içinde hasta düşlerini de ortaya koyacaktır. Bu arada hekim hastanın gösterdiği tepkileri (susma, sakinme, heyecanlanma, ağızdan kaçırma vb) not eder. Bu çalışma içinde belki de en önemli nokta düşlerin ayırıştırılmasıdır. İlk bakışta saçma görünen düşlerimiz gerçekte iç dünyamızı ortaya koyan simgelerle örülmüştür.

Ruhayırtırmasını Freud'dan sonra Alfred Adler (1870-1937) geliştirdi. Aşağılık duygusu gibi, toplumsallık duygusunun eksikliği gibi konularda özel çalışmalar yapmış olan Adler, Freud'un çalışma arkadaşlarındandı, 1910'dan sonra Freud'dan ayrıldı, bundan böyle çalışmalarını kişilik yapısı ve kişilik özellikleri araştırmalarına dayandırdı, özellikle çocuk ruhbilimiyle ilgilendi. Onun ruhbilim anlayışı Freud'unkinden daha toplumsal açılmıştı. Adler dinamik bilinçaltı kavramını benimsiyor, ancak onda cinselliğin rolünü enaza indiriyordu. Ona göre çocukta belirleyici olan cinsellik değil bireysel ve toplumsal etkenlerdi. İnsan zayıflığının bilincindedir, zayıflığını gidermeye çalışır, diyedüşünüyordu. Çocuğun büyümek için acele edişi güç kazanmak ve güvenli olmak içindi. **Karl Gustav Jung** (1875-1961) da ruhayırtırmasına yeni boyutlar getirdi. Bu İsviçre'li ünlü hekim ilk çalışmalarını Freud'la yapmıştı. Onun hastayı tüm ruhsal yanıyla, tüm duygusal-düşünsel yanıyla kavramayı amaçlayan ruhayırtırması anlayışı azçok dinsel bir anlam taşıyordu. Onun amacı değişik bireyleri ve değişik kültürleri birbiriyle karşılaştırmaktı. Doğu'ya, Güney Afrika'ya, Kenya'ya, Meksika'ya yolculuklar yaptı. Freud'un kişisel bilinçdışı kavramına karşı ortak bilinçdışı kavramını getirdi, ayrıca imgelemin temel yapıları saydığı **ilkörnekler**'i inceledi. Ona göre zamandan ve uzamdan bağımsız olan ilkörnekleri yaratan evrensel bir temel olmalıydı. Jung'un ruhayırtırması anlayışı ruhun **derinliklerini** dinsel bilinç olarak görmeye dayanan ve **derinlikler ruhbilimi** diye adlandırılan özel bir bakış biçimidir.

psikolojik açıdan akraba evliliği

barış korkmaz

Ülkemizde bir çok yörede yaygın bir şekilde akraba evliliği yapıldığı düşünülürse bu konunun değişik düzlemlerde tartışılmasının önemi anlaşılır (Dünya ve Türkiye'de akraba evlilikleri, Dr.Cemalettin Klayoncu, Dr.Asım Cenani, Dr.Suat Vural). Ancak bir yanda basit formülasyonlar ("bizim yörede öyle şey olmaz") ya da daha entellektüel karşıtlar ("çocuklar sakat doğar") şeklinde, öte yanda ise olayı tamamen toplumsal bir gerekmiş gibi son derece doğal bir şekilde yaşayan insanların kabulü şeklinde bu alandaki bilinçsizlik sürmektedir. Bu bağlamda Doç.Dr.Rüştü Şahin'in Cumhuriyet Bilim Teknik (sayı 1221, 1989) yazıları sevindiricidir.

Bir açıdan bakıldığında melezleştirmeler çeşitlilik ve evrimsel gelişmenin yönünün açılmasından ötürü olumlu sonuçlar vermekte, adeta bu durumda güçlü, doğada varolmayı sağlayan özellikler kalıtılırken zayıf yanlar ikinci planda kalmaktadır. Halbuki akraba evliliklerinde sıklıkla zayıf, hastalıklı yanlar ön plana çıkmakta, çeşitlenme, evliliğini uygulayan topluluklarda (örneğin binlerce yıldır Güney Hindistan'da) hastalıklı öldürücü (letal) genler iyice belirginleşip, bu kişilerin de ölümüyle ayıklanıp uzun dönemde sağlıklı nesiller çıkmaktadır (A.Parr et al The Frequency of Consanguineous Marriage among British Pakistanis-J.of Med Genet, 1988, 186-190). Akraba evliliklerinde ölüm oranının yüksekliği de başka bir literatürde bildirilmiştir (K.Fried et al - Some effects on the Offspring of Uncle-Niece Marriage in the Moraccon Jewish Community in Jerusalem, AM.J.Human Genet, 26: 65-72, 1974). Ancak bireysel noktadan olay, aşk ve cinsellik gibi kuşkusuz ki artık toplumsallaşmış davranış ve uygulanım biçimlerine bağlanınca ve doğanın koyduğu engellere rağmen akraba evliliğinin yoğun bir şekilde hüküm sürdüğü düşünülürse biraz değişir. Bu durumu o toplumların geriliğiyle açıklamak veya o toplumların geriliğini bununla açıklamak insan davranışları için şimdilik daha sağlam gözükmesine de daha anlamlı biraz baz sağlayan sosyolojiyi inkar etmek olurdu.

Sosyoloji ve antropolojik çalışmalar kısa vadede biyolojik açıdan yarattığı sorunlara rağmen kan evliliklerinin hüküm sürmesini aile yapısı ve mülkiyetin bütünlüğünün ko-

runması eğilimine bağlarlar. Bu sosyo-ekonomik faktörler yanısıra din, kast, coğrafi yöre ve birbirine yakın köylerin akrabalık ilişkisi de yer alır. Ancak son zamanlarda yapılan çalışmalar özellikle modern aileler ve şehir yaşantısına iyice adapte olmuş kır-kökenli ailelerde monogaminin korunduğunu göstermektedir. İngiltere'deki Pakistan'lılar ve Kuveyt (1983'deki oran 1968'deki gibi % 53.9'dur) gibi. (Consanguinity among the Kuwaiti Population, Clinical Genetics 1985: 27, 483-485). Nedenler, bir çok çalışmada M.Khalat tarafından şöyle sıralanır: Ekonomik yapının değişmesine ve geniş ailenin küçülmesine rağmen kültürel etkilerin kalıcılığı sonucu aile bağlarının kopmaması, yani birbirine yakın oturmalar, sık ziyaretler, çocukların yetişmesine aile büyüklerinin müdahalesi devam etmektedir. Kız çocukları yetiştirilirken bu yönde eğitim verilmektedir. Ayrıca aile bağlarının kopmaması arzusu, tanıdıklık, güvenilirlik, ilişkilerin bu şekilde kolaylaşması -aileye her yeni girenin sosyal psikolojik açıdan yerinin belirlenmesine ilişkin muğlaklıklar yaşanır-temel nedenler gibi gözükmektedir. Kadının haklarının bu şekilde daha kolay korunduğu düşünülmektedir (Myriam Khat et al, Perception of Consanguineous Marriage and their Genetic Effects among a sample of couples from Beirut, Am.J. of Med Genet. 25: 299-306, 1986). Amacım konuyu sosyolojik yönden derinleştirmek değil, ancak sosyolojik temelden kopmadan psikolojik yaklaşımı vurgulamaktır (Psikolojinin öteki ucu da biyoloji zemininde nörolojik bilimlerden kök alır). Bu noktada şu ayrımı yapmak istiyorum. İki kişinin iradesinden tamamen bağımsız olarak bir araya getirildikleri evlilik kurumuyla, hangi biçim altında olursa olsun (ister evlilik, ister zina, isterse birlikte yaşama, yahut salt bir cinsel aşk) iki insan arasındaki cinselliği kapsayan aşk ilişkisi arasında ayırım yapmak gerekir. Belki birincisi daha saf bir sosyolojik olayken, ikinci durumda bir çok intra-psişik süreç olaya karışmaktadır. Bu süreçleri ele alırken akraba evliliği ile incest konusunu birbirinden ayırmak zordur. Zaten tüm kan akraba evliliği literatürü incesti de içine alır. kanıca konunun çekirdeğini de incest oluşturmaktadır. Yakın akraba evliliğinden önce, kendi-bilinçliliği süratle gelişen çocuk için ilk süreç incest sürecidir. Bu konuda en ayrıntılı çalışmayı Freud başlatmış ve yürütmüştür. Kuramının özünü oluşturan ünlü Oedipus kompleksi buna dayanır. Oedipus kompleksi çözülme-ye- bileyi nöroz bekler. Yani Oedipus bir engelin, bir başka deyişle ailenin varlığına dayalı bir komplekstir. Engel kalktığında, kompleksde değişecektir. Ama bugün vardır ve yakın planda bebek- ebeveyn arasında neler yaşanmaktadır, bunlara değinelim. Yeni doğan bir içgüdü yumağıdır, ayrışmamış, nesne - özgünleşmemiştir. Çevresiyle vücudu arasında ayrımları yapmaz. Henüz uyarıcı-yanıt ikileminin çemberinden kurtulamamıştır. Erişkin ise bu aşamalardan geçmiştir, bebeğine şöyle bakmaktadır: O, potansiyel bir insandır. Onu yorumlar, onun verdiği yanıtları insanca şekillendirir, yavaş yavaş bir ortak iletişim sistemine getirir. Öte yanda bebek, ebeveyn için vücudunun parçasıdır. Bazı durumlarda onun vücudunu kendisinin- kenden ayırmaz. Sevgisini gösterirken vücutsal temas büyük bir yer tutar. Erişkin, sekonder seks özellikleri, toplumsal cinsel sevgi anlayışı gelişmemiş çocuğun bilinçliliğinde henüz erotik zonlar ayırımının tam olarak var olmadığını unutarak, tüm erişkin cinsel anlayışının bilinçli-bilinçdışı verilerini yansıtır. Yani bebeğin ayrışmamış sevgisini ilk karşılayan, erişkinin yansıtılan ayrışmış sevgi anlayışıdır. Erişkin, zahmetli bir süreç içinde cinsel ilişkiyi talep eden sevgiyi diğer sevgi formlarından ayırdetmeyi öğrenmiştir. Çocuk ise öğrenecektir. Dolayısıyla incest, çocuğun cinsel sevgiyi ayırıştırma sürecinde bir ara aşamadır. Koşullar elverdiğinde bu noktaya regrese olunur veya bu noktada fiksasyon söz konusu olabilir. Sosyolojik olarak açıklanabilecek nedenler, yani toprak mülkiyetinin bölünmemesi gibi nedenler bireyde bu iç dinamiğe otururlar. Peki o zaman incesti, akraba evliliğini önleyecek psişik mekanizmalar nasıl gelişir? Başta da belirttiğimiz gibi bireyle- rin seçtiği akraba evliliğini, incesti ne önleyecektir, bunu araştırmaktayız. Cinselliği iç-

ren sevgi, diğer sevgi formanlarından cinsel eylemi içermesi dışında farklılık arzetmez. Ama bu cinsel eylem basit spinal bir eylem midir yoksa özellikle ekonomik diyeceğimiz ilişkilerle karşılık ilişkisi içerisinde uzun bir toplumsal-bireysel tarihi olan karmaşık bir süreç midir? Burada üç nokta temeldir.

1. Vücutla bireyin ilişkisi, vücudun toplumsal anlamı.

2. İnsan affektivitesinin kaynağı olarak cinsellik, toplumda ekonomik platformda yaşanan, başkasına duyarsızlığın, burada tam bir duyarlılığa yerini bırakması. Genel toplumsal affektif doygunsuzluğun kendini cinsel yoksunluk tarzında açığa vurması, cinselliğin güoünün bu affektif gereksinimi karşılayacak olması.

3. Akrabalık ilişkisini belirleyen unsurlar arasında başka insanların varlığının önemi; cinselliği provoke eden uzaklık, gizlilik gibi öğelerin yakın akrabalar arasında olmaması uzak ilişkileri çekici kılar, ancak çevrede böyle birileri yoksa bu aile içine yönelecektir.

Vücutla bireyin ilişkisi doğrudan toplumun müdahalesi altında gelişir. Yemek yeme, defekasyon, cinsel birleşme saatleri, vücudun buna hazırlanması hep varyasyonlarıyla birlikte toplum-kültür tarafından belirlenir. Bunların önemli bir kısmı mevcut toplumsal sistemin yararına kurgulandığından gerilim kaynağıdır. Dolayısıyla birey vücudundan gelen uyarılardan ipuçlarını çıkaramaz. Halbuki bu ipuçları akrabalık ilişkisinin doğal yoldan önleyicileri olabilirdi. Çünkü vücut ilişkisi, dokunma yakınlaşmanın bir formudur. Yakın akrabalar arasında bu fırsat sekonder seks özelliklerinin gelişmediği bir dönemde, sevginin henüz ayrılmadığı bir dönemde tüketilir. Bu fırsat cinsel ilişkiye giden süreci yaratan gerilimdir (gradient). (Intimacy) yakınlık, zaten başka yollardan sağlanır. Çünkü cinsellik insan ilişkisinin doğru değil, daima daha derinleşebilecek bir sonsuz noktaya doğru bir geçiş noktasıdır. Cinsellik bir kolaylaştırmadır. Yakın akrabalar bundan yoksundurlar, çünkü dokunma kolay alıştırma sağlanan bir duyumdur. Bunu yeniden "kazanma" bir gerilemedir, bir takıldır.

İkinci olan noktaya fazla değinmek istemiyorum. Tam bir duyarsızlığın yaşandığı toplumda, bir tek cinsel sevgi üretken bir duyarlılığı bağrında taşıyor. Üretkenle kastettiğim sürekliliği, aşınmaya karşı göreceli direncidir. Toplum bu afektivitenin karşılanmasını da kontrol altına alınca, "vahşi" erkek açlığı ve bunun bir yığın sonucu ile kadınlarda daha çok nörozla açıklanan tabloların nedeni daha iyi anlaşılır. Bu da akraba evliliğini hazırlayan nedenlerden biridir.

Üçüncüsü en önemli nedenlerden biridir. Geçtiğimiz yıllarda Dağ Ateşi adıyla gösterilen bir İsviçre filminde, izole dağ köylerinden birinde öz kardeşler arasında cinsel ilişki gösteriliyordu. Eğer pornografik bir bağlamda gösterilseydi çoğumuz için tiksindirici bir tablo tam bir sanatsal estetik açısından veriliyordu. Arka zeminde yer alan anlayış ise çok basitti. Aile tam bir dağ köyünün birimiydi. Bir başka aile saatler ötede bir yerleşim noktasındaydı. Bu noktada aile ile aile olmayanı tanımlayacak bir kriter yoktu ve en tüketilmiş biçimiyle bile duygusallık aile bireyleri arasında yaşanmalıydı. Olay, Adem ile Havva'nın çocukları arasında yaşanan dinsel hikayenin benzeriydi.

Son olarak tüm dışsal baskıların ortadan kalktığını düşünelim. Acaba hayvanlarda sözü edilen biyolojik engel tek başına işe yararmıydı? Freud, Introductory Lectures, da biyolojik açıklamaların kaynağını insanoğlunun insect tabusundan ve korkusundan kaynaklandığını vurgulamakta; belki haklı. Korkmak ve sosyal psikolojik gelişimde olayın nasıl bir süreç izlediğini anlamak daha yararlı olurdu. Insect kaçınılmaz bir ara aşama; aile kurum olarak var olduğu sürece. Ancak bir ara aşama. Normal gelişimin önünde bunca engel olduğu sürece kaçınılmaz olarak bir kısmının döneceği, takılacağı ya da nöroz geliştireceği bir aşama. İnsanın bireyselliğinin tam ifadesini bulduğu bir sisteme kadar rüyaların, bilinçdışı özlemlerin, patolojilerin başlıca kaynağını bu oluşturacaktır.

yalnızlık duygusuna karşı kişilerarası yakınlık

dr.hayrettin akyıldız

Sosyal psikoloji insanın sosyal etkileşimini anlama çabasıdır. Başka bir anlatımla sosyal psikolojinin konusu insanların kendi aralarındaki etkileşimleridir (Aronson, 1973). Aristo'nun da söylediği gibi "insan sosyal bir hayvandır ve topluluklar halinde yaşamaya mahkumdur." Günümüzde de son derece kalabalıklaşmış kentlerde yaşayan insanlar bu yaşamın zorunluluğunun yanında getirdiği sorunlarla mücadele halindedirler (Tolan, 1979). İnsanları en çok zorlayan sorunlarından birisi "yalnızlık duygusu"dur. İnsan bu duygusunu ancak diğer insanlara yönelerek karşılayabilir, çünkü "kişilerarası yakınlık ihtiyacı" (Mc Clelland, 1961) sosyal yaşamın getirdiği zorunlu bir ihtiyaçtır. Ancak, kişinin niçin sosyal ilişki ihtiyacı duyduğunu açıklamak, bu soruya kesin bir yanıt vermek zordur (Linder, 1973).

Hayvanların çoğu da zamanlarının büyük bir kısmını çevrelerindeki diğer hemcinsleri ile yakın ilişki içerisinde geçirirler. Yine de insan en sosyal hayvandır ve bu nedenle sosyal ilişki ihtiyacı en yüksek olan canlıdır. Hayvan topluluklarından hiçbiri genişlik ve karmaşıklık yönünden insan toplulukları ile karşılaştırılmaz. İnsanlar toplumsal yaşamlarında değişik bağlarla birbirlerine bağlanmışlar, değişik nitelikte gruplar oluşturmuşlardır. Bu gruplar içerisinde sosyal kurallara bağlı olarak birbirleriyle etkileşimlerini sürdürürler. İnsan ilişkilerinden en yaygın olanı şüphesiz ikili insan ilişkileridir. Sosyal psikolojinin de en önemli konularından birisi insanlar arasındaki karşılıklı ikili ilişkilerdir. İnsan niçin ısrarla diğer insanları arar? Toplu yaşamak insan için bir zorunluluk mudur? Şüphesiz benzer sorular tarih boyunca fizyologlar, şairler, politikacılar, din adamları, tarafından sorulmuş ve değişik yanıtlar verilmeye çalışılmıştır. "Yalnızlık" hep olumsuz sözcüklerle betimlenmiş, yalnızlığın olumsuz doğruları kitaplara konu olmuştur. İnsanın niçin yakınlık ihtiyacı içinde olduğu sorusu ancak, günümüz sosyal psikolojisi tarafından yanıtlanmaya çalışılmaktadır (Rubin, 1973).

Sosyal psikologlar konuya iki temel sayıltı ile eğiliyorlar.

1- Kişide güçlü bir yakınlık kurma eğilimi vardır.

2- Bu eğilimi arttıran ve eksiltten belirli etmenler vardır (Rubin, 1973).

Kişinin ihtiyaçlarını karşılamak onun yakınlık duyma gereksinmesini azaltmaz. Su ve yiyecek insanın susuzluk ve açlık ihtiyacını geçici olarak azaltırken, yakınlık ihtiyacını karşılayan kişinin bu ihtiyacı azalmaz. Tersine, belki de kişinin benliğinde örüntülenerek güçlenir (Linder, 1973). Yakın ve sıcak insan ilişkileri içinde yetişmiş olan kişi bu yakınlığı ve sıcaklığı daima arayacaktır. Bu yakınlık ve sıcaklıktan mahrum bırakıldığında acı çekecek ve sürekli yaşadığı o yakınlık ve sıcaklığı arayacaktır.

Kişilerarası yakınlık bir bakıma insani değerler ile bitştirilmiştir. Yazılı ve görsel sa-

natlar insanın bu ihtiyacını yücelterek onun değerinin kamu zihnine yerleşmesine neden olmuştur. Aronson'un (1973) işaret ettiği gibi, yakın ilişkilerden mahrum edilen insanlık yıkıcı eylemlere yönelecek, hatta işi kendisini mahvetmeye kadar götürebilecektir. Benzer konuları ele alan ve ayrıntılı olarak işleyen pek çok film ve romana rastlamak mümkündür. Diğer yandan, modern yaşamın yol açtığı zorluk ve sıkıntılar ile günümüz insanının ruh sağlığı da tehdit altındadır. Özellikle kent insanının yığınlar içindeki yalnızlığı ve soyutlanmışlığı onu duygularına yabancılaştırmaktadır.

Tüm olumsuzluklara karşın insan diğer insanlara yönelmekte, onların sıcaklığını aramakta, onlara yakınlık duymaktadır. İnsanın vazgeçemeyeceği bu yakınlık eğiliminin bazı temel açıklamaları vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

- 1- İçgüdü
- 2- İçsel belirleyiciler
- 3- Öğrenme

Ayrıca insanda varolan bu genel yakınlık eğilimini arttıran ve azaltan belirlenmiş etkenler vardır (Freedman, 1974).

İÇGÜDÜ

İlk sosyal psikologlardan Mc Dougall toplu yaşamının insanın içgüdülerinden birisi olduğuna inanırdı. İlk insan "Homo Sapiens" gruplar halinde yaşardı. Bunu kullanışlı ve faydalı olduğu için değil, bebeğin annesinin memesini emmesi gibi içgüdüsel olarak yapardı. Bu görüş doğrultusunda, insanın diğer insanları arama ve arkadaşlık eğilimi ile doğdukları ileri sürülebilir. Yani, yeni doğan bebek en yalnız insandır ve fırsat bulur bulmaz diğer insanlarla yakınlık kurmayı deneyecektir. Kısaca yakınlık duygusu insanda doğuştan vardır, daha sonraki yaşantılara dayalı olarak öğrenilmiş değildir (Freedman, 1974).

Deney ahlâki çerçevesinde bu savı sınamak olanaksızdır. Yoksa yeni doğan çocuğun insanların olmadığı bir çevrede büyütülmesi gerekir ki bunu yapmak insan onuruna yakışmaz. Sağlam dayanaklardan yoksunluğu ve tamamiyle kuramsal olması insanın duyduğu yakınlık eğiliminin içgüdü ile açıklanmasına kuşku düşürmektedir.

İÇSEL BELİRLEYİCİ

Başka bir görüşe göre, insandaki birlikte yaşama eğilimi içgüdüsel olmayabilir. Diğer yandan insanlar için birlikte yaşamak yaşamı sürdürmenin zorunlu bir önkoşuludur. İnsan yavrusunun çaresizliği onu bir kaç yıl için tamamiyle annesine ya da bakıcısına bağımlı kılar. Bu çaresizlik onun diğer insanlara yakınlık duymasına neden olur (Freedman, 1974). Gelişim süreci içerisinde bu yakınlık duygusu onun içsel karakteristiklerinden birisi haline gelir.

İnsanlar ihtiyaçlarının birçoğunu diğer insanlar yoluyla giderirler. Tek başına yaşayan bir insan için bu ihtiyaçların giderilmesi olanaksızdır. Yetişkin yaşamda insan beslenme, korunma, barınma gibi ihtiyaçlarını bir dereceye kadar karşılayabilir; fakat yetişkin insanın başarı, takdir edilme, saygınlık gibi ihtiyaçları da vardır ve bunları karşılamasının tek yolu diğer insanlara yönelmesidir. Yetişkin insan da diğer insanlar onun sosyal ihtiyaçlarını karşıladığı için onlara yakınlık duyar (Freedman, 1974).

ÖĞRENME

Bu görüşe göre insan diğer şeyleri nasıl öğreniyorsa insanlara yakınlık duymasını da öyle öğrenir. Annesi tarafından beslenen, korunan çocuk annesinin kendisine duyduğu yakınlığı model alarak yakınlık duymayı öğrenir. Yalnızken ihtiyaçlarını karşılayamayan bebek diğer insanlarla birlikteyken ihtiyaçlarını karşılayabilir ve bu doyumluluğunu o insanlarla bitirir. Bu yolla diğer insanlara yakınlık duymayı öğrenir (Freedman, 1974). Bireyin davranışlarını yaşamı boyunca etkilemesi nedeniyle bu tür ilk öğrenme yaşantıla-

rı önemlidir. Birey yetişkin yaşamına ulaştığında bu ilkel öğrenme biçimi yerini daha karmaşık bir öğrenme biçimine bırakmıştır. Bir yetişkin olarak bebekliğine göre diğer insanlara daha çok ihtiyaç duyacaktır. Sosyal bir zorunluluk nedeniyle değil, diğer insanlara yakınlık duymayı öğrendiği için kişi onların yakını, arkadaşıdır. Bu doğrultuda tüm kültürlerde çocuk diğer şeyleri nasıl öğreniyorsa insanlara yakınlık duymayı da öyle öğreniyor. Çocuk için anlamlı olan her ödül onun öğrenmesini pekiştirecek, yani ödül kaynağı ile doyum arasında daha kuvvetli bağ kurabilecektir. Çocuk için en kuvvetli doyum kaynağı olan annesi doğal olarak onun en fazla yakınlık duyduğu insan olacaktır.

İçgüdü, içsel karakteristikler ve ihtiyaçlarını karşılanması yolu ile öğrenme insanın için yakınlık duyduğunun genel açıklamalarıdır. Bunun yanında insanın yakınlık duymasının özel sebepleri de vardır.

Eğer biz "Hayvanlar yemeye ihtiyaç duydukları için yerler" ya da "Yemeyi öğrendikleri için yerler" dersek doğru önermede bulunmuş oluruz, fakat bu açıklamamız yeterli değildir. "Hayvanlar dört saat yiyecekten mahrum bırakıldıklarında yerler" ya da "Kan şekerleri düştüğünde yerler" dersek, yeme ve acıkmaya ilişkin özel bilgiye sahip olmuş oluruz. Özel ve genel açıklama arasındaki bu fark insandaki yakınlık duygusunun açıklanmasında da geçerlidir (Freedman, 1974). Bu açıklama doğrultusunda sosyal psikologlar yakınlık eğilimini azaltan ve artıran özel nedenleri belirlemeye çalışmışlardır. Şüphesiz insanların hepsinin diğerleriyle arkadaşlık yapma eğilimleri vardır. Bazı özel durumlarda ise insan yalnız olmayı isteyebilir. Hemen belirtelim ki bu isteğin sürekli olması sağlıklı bir kişi için olanaksızdır.

Hangi etmenler yakınlığı artırır ya da azaltır? Günümüz psikoloji bilgi birikimine dayanarak bu ve benzeri soruları yanıtlamak olasıdır ve belirli tekniklere dayanır. Bir yöntem insanları gözlemek ve gözlem verilerine dayanarak genel açıklamalarda bulunmak, diğer bir yöntem ise kontrol edilmiş koşullarda alınan verilere dayanarak özel açıklamalarda bulunmaktır.

KAYGI VE YAKINLIK

Yakınlığın sebeplerine ilişkin en sistematik çalışmalardan birisini Schachter (1959) yapmıştır. Schachter çalışmalarına belirlenmiş koşullar altında insanda diğer insanları arama eğiliminin güçleneceğine işaret ederek başlamıştır. Yalnızlığın anksiyete nöbetine benzer bir duruma yol açtığını gözlemlerine dayanarak belirtmiştir. Uzun süreli yalnızlık daha yoğun korku ve anksiyeteye yol açacaktır. Bu saptamaya göre, eğer yalnızlık korkuya yol açarsa, yakınlık da korkuyu azaltır. Başka bir anlatımla, korku ne kadar büyükse bireyin diğer insanlara duyacağı yakınlık da o kadar büyük olacaktır. İnsanlar farklı korku düzeylerine sahiptir. Deneyimli ve korkutucu duruma hazır olan birey az korku içindeyken, deneyimsiz ve korkutucu bir durum beklemeyen birey daha çok korku içinde olacaktır. Bireylerin yakınlık eğilimlerinde bulunacak fark yaşanan korkunun miktarından çok diğer etmenlerden ileri gelmiş de olabilir.

Schachter'ın aşağıda anlatılan deneyi kontrol edilmiş koşullarda korkunun yakınlık eğilimine etkisini göstermektedir. Her denek bir deneyciyle karşılaşmak üzere bir odaya alındı. Oda değişik elektrikli aygıtlarla donatılmıştı. Deneyi yapan kişi kendisini deneklere nöroloji bölümünden Dr. X olarak tanıttı. Deneyin elektrik şokunun etkileriyle ilgili olduğunu söyledi. Bazı denekleri diğerlerinden daha çok korkutmak için elektrik şokunun değişik tanımlamalarını yaptı. Yüksek şok durumunda elektrik şoku olumsuz terimlerle tanımlanmıştı. Deneklere şokun çok acı vereceği söylendi, deneklerin korkutucu deney yaşamaları için her şey yapıldı. Düşük korku durumunda ise, deneklerin kendilerini rahat hissetmeleri için her türlü kolaylık sağlanmıştı. Deneklere elektrik şokunun çok hafif olduğu ve fazla acı vermeyeceği söylendi.

Birinci grup acı verici ve korkutucu bir deney beklerken, ikinci grup acı vermeyecek ve korkutmayan bir deney beklemekteydi. Deney sonunda deneklerinde anlattıkları gibi, denekler farklı korku düzeyinde bulunuyorlardı. Uyarılma ve korku düzeylerinin ölçülmesinden sonra deneklere, araçlar hazırlanmaya kadar, yaklaşık on dakika beklemeleri gerektiği söylendi. Bekleme odaları gazete, dergi, yumuşak koltuk vb. ile donatılmış, rahat bir ortam sağlanmıştı. Deneklere, bekleme süresince, isterlerse tek başlarına, isterlerse diğer denekler ile birlikte olabilecekleri söylendi. Denekler diğer deneklerle birlikte bekleme, yalnız bekleme ya da tercihsiz seçeneklerinden birisini seçebileceklerdi. Her denek isteğinin gücünü de bir ölçek üzerinde belirledi (Schachter, 1974). Denekler değerlendirmelerini -2 ile 2 puan arasında yaptılar. Deneyin sonuçları aşağıda tablo halinde sunulmuştur.

Tablo 1 - 1
Yakınlık Üzerine Korkunun Etkisi

Korku durumu	Beklemede tercih oranı			Yakınlığın gücü
	Birlikte bekleme	Hizmet istemeyen	Yalnız bekleme	
Yüksek korku durumunda	62.5	28.1	9.4	.88
Düşük korku durumunda	33.0	60.1	7.0	.35

Tablo 1 - 1'de yüksek korku durumundaki deneklerin düşük korku durumundaki deneklerden daha çok yakınlık ihtiyacı içinde oldukları görülmektedir. Artan korku diğer insana duyulan yakınlık ihtiyacını da artırmaktadır. Bu durum "korkmuş insan niçin daha çok yakınlık ister?" sorusunu doğurmaktadır. Schachter'a (1974) göre sorunun iki yanıtı olabilir. Birincisi diğer insan ya da insanlar bireyin duyduğu korkunun azaltılmasında araç olarak görev yüklenirler. İkincisi, birey sosyal karşılaştırma amacıyla diğer insanları arar ve bu yol ile diğer insanlara yönelik yakınlık duygusu geliştirir.

Yalnızlık korkuya yol açmakta, korku ise yakınlık eğiliminin artmasına neden olmaktadır. Birey diğer insanlara yönelik yakınlık geliştirerek korkusunu azaltmayı bekler. Yaptığı başka bir deneyde Schachter deneklere, eğer başkalarıyla birlikte beklemeyi seçerlerse, ya birbirleriyle hiç konuşamayacaklarını ya da deneyle ilişkiz konularda konuşabileceklerini söyledi. Bu sınırlamanın amacı deneklerin birbirlerine destek olmak yolu ile korkularını azaltmalarını zorlaştırmaktı. Deney sonuçları, korkuyu azaltma isteğinin yakınlık eğilimini güçlendiren bir etmen olduğunu göstermiştir. Bekleme odasında birbirleriyle konuşmayan ya da deneyle ilişkiz konularda konuşabilen deneklerin korkusu anlamlı bir şekilde artmıştır (Schachter, 1974).

DOĞUM SIRASI FARKLILIKLARI VE YAKINLIK EĞİLİMİ

Yüksek korku düzeyinde de olsa bazı insanlar diğerlerinden daha çok yakınlık ihtiyacı duyarlar. Doğum sırası bireyin duyduğu yakınlık eğiliminin önemli bir belirleyicisidir. İlk ya da tek çocuk olanlar korktuklarında sonradan doğanlara göre daha güçlü yakınlık eğilimine sahip olmaktadır. Bu olgunun gözlenmesinde bireyin üyesi olduğu ailenin genişliği etkili olmamaktadır. Diğer bir anlatımla, geniş bir ailede ikinci doğan çocuk ile iki çocuklu bir ailede ikinci doğan çocuğun yakınlık eğilimleri yaklaşık aynıdır (Schachter, 1973).

Kuramsal olarak çocukların büyüme biçimleri onların yaşamlarında belirleyici etkiye sahiptir. Ana babalar ilk çocuklarıyla sonradan doğan çocuklarına göre daha fazla ilgilendirirler. İlk doğan çocuk düşse ana baba hemen koşar, ağlasa rahatsızlığı hemen giderilir. Böylece çocuk ne zaman rahatsız olsa annesinin hemen yetişeceğini öğrenmiş olur. İlk çocuk için annesi sonradan doğan çocuğa göre daha fazla güven ve rahatlık kaynağıdır. Yetişkin yaşamında ise güven ve rahatlığı diğer insanlarda arar. Sonraki çocuklarda ise ana baba deneyimlidir. Çocukların rahatsızlığının geçici olduğunu öğrenmişlerdir. Ayrıca, bakacakları bir çocukları daha olduğunu ve zamanlarının yetersiz olduğunu da farkındadırlar. Benzer nedenlerle ikinci çocuğun yakınlık eğilimi birinci çocuğa göre daha az desteklenmiştir. Üçüncü çocukta ana babanın çocuğa yönelik ilgileri zayıflamış, durgunlaşmışlardır. Çocuklarına ayıracakları zaman daha da azalmıştır. Ana baba tutumundaki değişimlere bağlı olarak önce doğan çocuklar sonradan doğanlara göre diğer insanlara bağlanmayı ve onların kendileri için güven ve rahatlık kaynağı olduğunu daha çok öğrenirler. Bu öğrenme korku anlarında daha açık bir biçimde kendisini gösterir (Wrightsman, 1972).

Doğum sırası farklılığının yakınlık eğilimine etkisini Schachter bir çalışmasıyla ortaya koymuştur. İki bölüme ayrılan deneklerden birinci bölümdekiler ilk ya da tek çocuk olanlardı. İkinci gruptakiler ise sonradan doğanlardı. Tablo 1 - 1'deki sonuçlar ile özetlenmeye çalışılan deneyin devamı niteliğindeki çalışmasının sonuçları aşağıdaki gibidir.

Tablo 1 - 2
Yakınlık Üzerine Doğum Sırası Farklılığının Etkisi

Doğum sırası	Yüksek anksiyeteli koşulda		Düşük anksiyeteli koşulda	
	Birlikte bekleme	Tek başına bekleme	Birlikte bekleme	Tek başına bekleme
İlk ya da tek çocuk	32	16	14	31
Sonradan doğan	21	39	23	33

Tablodaki verilerden elde edilen istatistiksel değerler: Düşük anksiyeteli koşulda, tek başına bekleme ve birlikte bekleme seçenekleri arasındaki X^2 değeri 1.19 olduğu halde yüksek anksiyeteli koşulda X^2 değeri 10.7 ve $p < .01$ bulunmuştur. Yüksek kaygı koşulundaki ilk doğan deneklerden 32'si birlikte beklemeyi seçerken sadece 16 denek tek başlarına beklemeyi seçmişlerdir. Yüksek anksiyeteli koşulda bulunan, sonradan doğan 60 denekten sadece 21'i diğer deneklerle birlikte beklemeyi istemişlerdir. Genel sonuç olarak diyebiliriz ki ilk doğan ya da tek çocuk olanlar anksiyeteli koşullarda bulduklarında, sonradan doğanlara göre diğer insanlarla birlikte olmayı daha çok istemektedirler.

Bireyin diğer insanlara yönelik yakınlık eğiliminin belirleyicilerinden birisi bekleme dönemi içindeki ilk deneyimleridir. Yukarıda andığımız nedenlerden dolayı ilk doğan çocuk büyüdüğünde kaygılandığı zaman ısrarla diğer insanları aramaya yönelecektir. Sonra doğan çocuklarda bu eğilim doğum sıralarına bağlı olarak dereceli bir şekilde azalacaktır. Bu genel önermeler doğrultusunda diyebiliriz ki yakınlığın önemli bir nedeni bireyin duyduğu korkuyu azaltma isteğidir (Wrightsman, 1972).

Adler (1945) ilk doğan çocuğun anksiyeteli olduğunu çünkü ikinci çocuk tarafından tahından indirilmiş bir kral gibi olduğunu belirtmektedir. Adler'in bu saptaması günümüz sosyal psikolojisine hâlâ ışık tutmaktadır. Yeni çocukları olmuş ana babayı düşünelim. Tedirgindirler, tedirginliklerinin sonucu olarak bebeklerine karşı aşırı düzeyde duyarlıdırlar. Böylesi üzerinde titrenen bir bebek için annenin varlığı kaçınılmaz olarak ihtiyacın giderilmesi ve anksiyetenin azaltılması anlamını taşıyacaktır. Bebek bu genel öğrenmesini sonraki yaşamına, yetişkinliğine aktarır. İlk doğan ya da tek çocuk olan anksiyeteli birey diğer kişileri anksiyetesini azaltıcı bir araç olarak görecektir ve onlara sıkıca bağlanacaktır.

Ring, Lipinski ve Braginski (1965) ilk doğan çocuğun ana babasından tutarsız davranışlar aldığını gözlediler. Gözlemlerine dayanarak ana babanın tutarsızlığının kişide karmaşık benlik kavramının gelişmesine neden olduğunu, bunun sonucu olarak da kendisini değerlendirmek için başkalarını aradığını belirttiler.

Diğer yandan ana babalar ilk çocuklarından daha fazla şey beklemektedirler. Oysa çocuklarının yetenekleri o kadar yüksek olmayabilir. Bu beklenti çocuğun başarıya ulaşmasını engellediği gibi benlik kavramını oluşturmada zorlaştırır. Bu açıdan ilk doğanlar ya da tek çocuk olanlar sürekli kimlik geliştirme çabası içindedirler diye yorumlanabilir. Anneler ilk çocuklarına daha fazla müdahale etmekte ve her problem çözme girişimlerine karışmaktadırlar. Rothbart (1971) annelerin beş yaşındaki çocuklarına eğer çocukları ilk çocuklarıysa, sonraki doğanlara göre, herhangi bir kavramın açıklanmasında daha karmaşık sözcükler kullandıklarını saptamıştır. Doğum sırası farklılıkları özellikle yaşamın ilk yıllarında belirleyici bir etkiye sahiptir (Wrightsmann, 1972).

Her nedense diğer insanları algılamak onların doğum sıralarına hiç dikkat etmeyiz. Yeni bir insanla tanışsak dinini, işini, politik görüşünü, ekonomik durumunu hemen öğrenmek isteriz fakat aklımıza hiç onun doğum sırasını sormak gelmez. İnsanın kişiliğini bu derecede etkilediği düşünülen bir özellikten habersiz olarak değerlendirilmesinin eksik kalacağı düşünülmelidir.

YAKINLIK İHTİYACI

Deneklerden para karşılığı bir odada yalnız başlarına kalmaları istendi. Odada yatak, masa, sandalye, banyo bulunmakta fakat oda penceresizdi. Denek hiç kimseyi göremiyor, duyuyordu. Yemekler zamanında getiriliyor ve kapının dışından bırakılıyordu. Deneklerin cüzdani, saati vb. alınmıştı. Schachter (1959) böyle bir deney yaptı ve beş gönüllü denekten biri odada sadece iki saat kalabildi. Üç denek üç gün kaldılar ve çıktıklarında son derece huzursuzdular. Beşinci denek ise odada sekiz gün kaldı ve çıktığında nevroitik davranışlar göstermeye başladı. Uzun süreli izolasyon deneklerin uyumunu ciddi olarak etkilemiştir. Bu deney sosyal izolasyonun etkilerini irdeleme açısından çarpıcıdır. Deneyin diğer bir sonucu da şudur: Bazı denekler, başka insanlara ya da radyo, TV, telefon, gazete gibi araçların varlığına diğerlerinden daha fazla ihtiyaç göstermişlerdir. Oysa bir kişinin sosyal ihtiyacının sadece diğer bir kişiyle karşılaşmaktan daha fazla olduğunu unutmamalıyız. Bu etkileşimde ne kadar uyarılma ve diğer kişiyle ne kadar etkileşim gerektiği sorusunun yanıtı kişiden kişiye değişir.

Yakınlığı artıran diğer bir neden de ihtiyaçların uyanmasıdır. Schachter (1974) yaptığı bir deneyde aşırı açlığın az açlığa göre daha fazla yakınlığa yol açtığını göstermiştir. Deneklerden bir gruba kahvaltı ve öğle yemekleri kaldırılacak 20 saat aç kalacakları söylendi. Diğer bir gruba 6 saat aç kalacakları söylendi. Üçüncü gruba ise, açlıkla ilgili bir yaptırım uygulanacağından söz edilmedi. Sonuçlar, aşırı açlık beklentisi içindeki deneklerin deney için birlikte bekleme eğiliminde olduklarını göstermektedir.

Bazı özel durumlardan dolayı da insan diğer insanlara yakınlık duyabilir. Böyle bir durumda kişi kime yakınlık duyacaktır? Örneğin, bir öğrenci sınava gireceği için kaygılanmışsa ve kaygılanmasının geçerli olup olmadığını anlamak istiyorsa bir öğrenciyle mi, yoksa bir öğretmenle mi konuşmak ister? Çoğu durumda öğretmen öğrenciye yardımcı olacaktır. Benzer şekilde, yüksek korku altındaki deneklere tek başlarına mı, yoksa deneye katılan diğer deneklerle mi beklemek istedikleri sorulduğunda denekler yalnız beklemektense deneye katılan diğer deneklerle birlikte beklemeyi tercih etmişlerdir. Deneklere yalnız mı yoksa kendileriyle benzer yönleri olmayan (ortak kaygıyı paylaşamayacakları) insanlarla mı birlikte beklemeyi istedikleri sorulduğunda ise denekler benzerlikleri olmayan insanlarla birlikte beklemektense yalnız olmayı tercih etmişlerdir. Sonuçlar "sosyal karşılaştırma kuramını" destekler niteliktedir. Kişilerarası yakınlığın belirleyici nedenine yalnızlık duygusu dersek, bireylerin sosyal karşılaştırma ihtiyacı da kişilerarası yakınlık duygusuna yol açan bir başka nedendir.

Özetleyecek olursak: Kişi bir çok sebeplerden dolayı diğer insanlara yakınlık eğilimi duyar. İnsanın bu eğilimi bir dereceye kadar içgüdüsel olabilir. Denilebilirki, kişilerde var olan yakınlık eğilimi kesinlikle onların içsel karakteristiklerince belirlenir. İçsel karakteristikler anne-çocuk etkileşimi çerçevesinde bebeklikten başlayarak bireyin erken yılları boyunca biçimlenir ve bireyin ayrılmaz bir parçası haline gelir. Anne-çocuk etkileşimine dayalı olarak sağlıklı bir yakınlık eğilimi geliştiremeyen kişiler için diğer insanlar birinci anlamda belirli ihtiyaçlarının karşılayıcısıdır. Bu kişiler sağlıklı, bağımsız bir yakınlık eğilimi geliştiremedikleri için sadece kendi ihtiyaçlarını karşılayan kişilere yakınlık duyarlar. Ancak, sosyal yaşamda durum bu derece yalın değildir. Durumsal olarak, yakınlık eğiliminin daha bir çok belirleyicisi vardır. Korku, anksiyete, belirsizlik, benzerlik, sözel etkileşim olasılığının belirmesi gibi durumlar yakınlık eğiliminin gücünü etkileyen etmenlerdir. Diyebiliriz ki, insanoglu toplumsal bir varlıktır ve "diğer insan" yönelimlidir.

KAYNAKÇA

- Adler, Alfred. *Social Interst: A Challenge to Mankind*. Trans. by J.Linton Faber and Faber company inc., 1945.
- Aronson, Elliot. "Some Antecedent of Interpersonal Attraction." In: *Psychological Dimensions of Social Interaction*. Darwyn E. Linder (Ed.) Addison-Wesley company inc., 1973, 31-43.
- Freedman, L. J., Carlsmith, J. M., and D. O. Sears. *Social Psychology*. Prentice-Hall company inc., 1974.
- Linder, E. D. "The Need for Social Interaction." In: *Psychological Dimensions of Social Interaction*. Darwyn E. Linder (Ed.) Addison-Wesley company inc., 1973.
- McClelland, D. C. *The Achieving Society*. Prentice-Hall, 1961.
- Ring, K., Lipinski, C.E., and D. Braginsky. "The Relationship of Birth Order to Self Evaluation, Anxiety Reduction and Susceptibility to Emotional Contagion." *Psychological Monographs*, 1965.
- Rothbart, M.K. "Birth Order and Mother Child Interaction in an Achievement Situation." *Journal of Personality and Social Psychology*, 1971, 17, 113-120.
- Rubin, Zick. *Liking and Loving*. Holt Rinehart company inc., 1973.
- Schachter, S. *The Psychology of Affiliation*. Stanford University press, 1959.
- Schachter, Stanley. "Affiliation and Isolation." In: *Doing Unto Others*. Zick Rubin (Ed.) Prentice-Hall inc., 1974.
- Wrightsmann, S. Lawrance. *Social Psychology in the Seventies*. Wodsworth publishing company inc., 1972.

ruhbilimde gelişim ilkesi

vasili davidov-vladimir zinçenko*
fransızcadan çeviren: yakup şahan

Sovyet ruhbilimi, insanın tinsel evriminde maddi-pratik etkinliğin rolü kuramı ile yanıtıma küramından destek görerek gelişmektedir. Ruhbilim, hayvanın ve insan bilincinin ruhsallığı üstüne incelemenin genel ilkelerini bu temel üzerinde formüle etmiş ve bu ilkelere, etkinliğe göre yaklaşımı gerçekleştirmiştir. Bugün, bu ilkeleri somutlaştıran büyük bir yığın veri ve özellikle değişik ruhsal süreçlerin evrimi ile ilintili birçok bilimsel bilgi biriktirmiş bulunmaktadır. Ama diyalektik maddeci gelişim anlayışının temel gerekliliklerini karşılayabilecek, ruhsal olan ile bilincin ortaya çıkışı ve evrimi üstüne eksiksiz ve ayrıntılı kuramlar henüz ortaya çıkarılmamıştır.

Çözümü diyalektik gelişim anlayışının tutarlı uygulamasına bağlı olan, bize göre çok önemli iki ruhbilimsel sorun üzerinde duralım.

Önce duyum yetisinin, algının, imgenin, ruhsallığın ortaya çıkışı sorunu. Bir zaman geldi ki, bu sorun çözülemeyen, "evrensel bir bilmece" oldu çıktı. Yaşamın kökeni sorunu günümüzde geniş ölçüde incelenmiş bulunmaktadır (son derece pratik önemi olması dolayısıyla herhalde), ama ruhsallığın kökeni sorununun ele alınması, gerçekten, bir köşeye atılmıştı; ya da, en azından, çağdaş ruhbilimce nerdeyse bir yana bırakılmıştı.

İkinci sorun, tarihsel olduğu kadar bireyoluşsal (ontogénétique) alanda da insan bilincinin doğuşu ve gelişimi üstüne ruhbilimsel yasalar ile insan bilincinin tarihsel gelişimi ve bireyoluş arasındaki bağıntılar ve bağlarla ilintilidir. Bize kalırsa, edinilmiş verilerin bir toplamını yapmak yerinde olacaktır; çünkü, bu yeni ufuklar açacaktır. Felsefî gelişim anlayışının bulgusal (heuristique) olanakları da, kesinlikle işte bu alanda tümüyle kendilerini göstereceklerdir.

Bu sorunların çözümlenmesine girmeden önce, felsefenin bağrından doğmuş olan ruhbilimin temellerine doğru bir geri dönüş yapmamız gerekiyor; ama bu, basit bir geriye dönüş olmayacaktır; tersine, bir sarmala göre yer değiştirerek, yeni konumlardan yola çıkarak sorunlara yaklaşmak olacaktır.

Adı bilinmeyen antik dönemden bir yazar, ruhsallığın (ruhun) ne olduğu üstüne bir düşünce ortaya atmıştı; bu düşünce sorunun can alıcı bir yanını içeriyor: "Eğer ne aradığını bilmiyorsan o zaman ne arıyorsun? Eğer ne aradığını biliyorsan, niçin arıyorsun?" Ruhsallıkla donanmış her varlık, ister istemez, özünde çelişik böyle bir araştırmaya girer.

Hayvan ve insan ruhsallığının asıl kaynağı işte bu çelişkidir kesinlikle. Bilim olarak ruhbilim de, şu ya da bu yolla, bu çelişkiyi çözme olanaklarını açıklayabilen kavramların V. Davidov: SSCB Pedagojik Bilimler Akademisi üyesi. SSCB pedagojik bilimler Akademisi, genel ve pedagojik ruhbilim Enstitüsü yöneticisi. **Matematik Bilimlerin Özümsemesinde Küçük Sınıf Öğrencilerinin Ruhbilimsel Olanakları, Öğretimde Genelleme Tipleri** yapıtlarının yazarı.

V. Zinçenko: SSCB Pedagojik Bilimler Akademisi muhabir üyesi, Psikoloji Bilimleri Doktoru, Moskova Lomonosou Devlet Üniversitesi'nde İş ve Mühendislik Psikolojisi Kürsüsü yöneticisi. Monografileri: "Algı ve Eylem", "Görsel Bir İmgenin Biçimlendirilişi", "Ergonomi'nin Temelleri" vb.

kotarılmada ilerledikçe gelişme göstermiştir.

Henüz var olmayana, ama olanaklı bulunanı ve özneye, sadece, bir amaç, henüz gerçeklik olmayan bir ülkü (ideal) olarak verilen olanı araştırmak, duyarlı ve düşünen her varlığın, yani kişinin etkinliğinde, temel ve ana öge işte budur.

Ruhbilimin kurucusu sayılan Aristoteles şöyle yazıyordu: "Ruh... belli bir edim ve edimde olma gücünü taşıyan şeyin, özel biçimidir..."¹ Araştırma konusundaki paradoks bu düşünceye görev araştırmancının olanaklı ile gerçeği birleştirmesinden ileri gelir. Planlamanın dayandığı temel olarak önceleme işte bu, olanaklı'nın algılanmasıdır. Ruhsallıkla donanmış öznenin pratik eylemleri, gerçekliğin kendinde gerçekleşebilir olan şeyi gerçekleştirir. Özne, ancak, henüz var olmayan bir gelecekte olabileceğe göre eylemlerini düzenler! Burada, geleceğin ülküsel görüntüsü olarak, olacağın görüntüsü olarak amaç şimdiki, öznenin gerçek eylemlerini ve durumunu belirler.

Olanaklı bir gelecek görüntüsü ile amaçların dikte ettirdiği etkinliğin bu son derece köklü özgüllüğü, bütün bilimlerin ayak bağı olmuştur. **Amaca, ereğe göre belirlenimcilik** gibi yeni bir tip belirlenimcilik kavramı geliştirilmediği sürece, yaşam denen bu özel fenomeni fiilen ortaya çıkaramayan ve betimleyemeyen mekanik tipte bir maddecilik ruhsallığın incelenmesinde egemen olmuştur. Yeni tipte bir belirlenimcilik kavramı, diyalektiğin tarihsel gelişimi içinde yaratıldı ve maddeci diyalektikle açık, anlaşılır bir biçim kazandı. Ruhsallığın bilimsel, somut bir incelenmesine giden yolu açan da yine kesinlikle budur.

Descartes, hayvan davranışının genel, mekanik belirlenimi üstüne tutarlı bir kuram hazırlamıştı; buna göre, hayvan davranışında her şey önceden görülüp hesaplanabilirdi. Ne var ki, o da, çok geçmeden, insan davranışını incelemeye kalkıştığında, bir paradoksla karşılaştı. Ne denli ince olursa olsun, davranışın nedensel bir önceden belirleniminin (predetermination), insan etkinliğinin genelgeçer niteliğini açıklayamayacağı ortaya çıktı. Her durumda insan şu ya da bu tarzda hareket edebiliyordu, eylemleri önceden -programlamaya bağlanamıyordu; akıl yürütme yoluyla geçmişteki olaylardan çıkarsanamıyordu. Bunun sonucu olarak, "tümelik-erkeklik-ruh" zincirlenmesinin, nedensel bağıntılar ağında bir yeri yoktu.

Arkasından Spinoza, Descartes'in deneylerinden yararlanarak, maddeci köklü bir düşünce ileri sürmüştü; ama, birçok filozof bunu gereği gibi kavrayamamıştı ve asıl değeriyle ancak Marx ve Engels değerlendirebilmişti. Bu düşüncenin aslı da şu: Düşünce, düşünen maddenin bir özelliğidir. Öyleyse bizim yapmamız gereken iş, düşünmeyen madde karşısında yer alan bu maddenin davranış tarzını dikkatle incelemek olacaktır. İkisi arasındaki en büyük ayrım, düşünen maddenin, bir başka maddenin, hem de herhangi başka bir maddenin biçimini gözetererek uzayda kendi devinim yörüngesine etkin olarak biçim verme yeteneğidir.

Dolayısıyla amaca göre belirlenim kavramı ile düşünme yetisine sahip maddenin başka maddelerin biçimine göre yön verilmiş devinimlerinin tümelliğine ilişkin kavram, kanımızca, ruhsallığın niteliğinin ruhsal açıdan araştırılmasına temel alınmalıdır.

RUHSALLIĞIN ÇÖZÜMLENİŞ BİRİMİ OLARAK "CANLI DEVİNİM"

Başka maddelerin biçimini yansıtan düşünme yetisine sahip bir maddenin devinimi geleceğe yönelişi de içeren arayışla içten içe bağlıdır. Sovyet ruhsal bilimcisi, N. Berntstein'i izleyerek bu devinimlere biz de "canlı devinimler" diyeceğiz. Bunların kökeni sorunu, aynı zamanda, duygu yetisinin, duyumun ve ruhsallığın kökeni sorunudur da. Şöyle anlaşılmalı bu: Canlı devinim, ruhsal gerçekliğin, genetik açıdan başlangıç birimi gibi görülebilir.

Bu konuda çağdaş bilim elbirliği ederek ne diyebiliyor? Canlı devinimi mekanik devinimden ayırt eden en özlü göstergesi şudur: Canlı devinim, ne sadece, ne de tümüyle, uzay ve zaman içinde bir maddenin (cismin) yer değiştirmesi değildir; uzay ile zamana egemen olma ve onları aşmadır. Başka bir deyişle canlı devinimi etkin bir kronotop'tur (yani, dakik zaman bildirgeci, ölçeridir.Ç.)

A.Uktomski, şöyle diyordu haklı olarak: Fizyolojistler (ve ruhbilimciler de, diye ekleyelim), organizmanın gerçek devinimleri hakkında açık ve kesin verilere sahip değillerdi ve sadece yaklaşık betimlemelerle yetiniyorlardı. Ne var ki, bir gün geldi, bilim "kronotop mikroskopisi"nden söz etmeye başladı. Uktomski'nin yazdığına göre bu, "devinimsiz kuruluşların (architectures) mikroskopisi değildir; eylemi içinde akıcı-değişken bir kuruluştaki devinimin mikroskopisidir. Ve bu, doğa bilimlerinde yeni bir devrimin, gelecekte doğuracağı sonuçları henüz kestiremediğimiz, değerlendiremediğimiz bir devrimin habercisidir..."²

Canlı bir organizmanın devinimleri morfolojik nesnelere gibi görülebilir: "Onlar, her an içinde tüm olarak var olmazlar, ama zaman içinde bir akışları vardır; zaman koordinatını kendi varlıklarının içine, anatomik dokuların ve organlarınınkinden biraz ayrımlı bir biçimde alırlar; sözelimi bu durum onları morfolojik araştırma alanı nesnelere asla ayırmaz. Tersine, devinim birçok bakımdan bir organa (x,y,z,t koordinat sisteminde anatomik organlar gibi var olan bir organa) benzer düşüncesi son derece verimli görünmektedir."³ Bernstein, "biyodinamik doku" olarak canlı devinimin imgesel bir karakteristiğini kullanıyordu.⁴

Demek ki Bernstein'a göre canlı devinim, özel bir biyodinamik dokuyla donanmış, gelişim durumunda, işlevsel bir organdır. (Uktomski'nin düşüncesine uygun olarak, işlevsel organdan da, belli bir performans gösterebilen, kuvvetler arasında geçici her türlü birleşmeyi anlamak gerekir).

Belirlenen biçimiyle canlı devinim kadar karmaşık bir kuruluş belirlenmiş yaşamsal işlevlere sahip olmak gerekir; Bernstein bunları, "devinim sorunu" kavramı yardımıyla belirginleştirir. Gerçek, bir defalık nesnel bir durum içinde bir devinim kurmak sorunu, akıl almayacak karışıklıktadır. Bunu yerine getirebilmek için, ruhsallıkla donanmış bir madde, somut nesnel bir durumun son derece karmaşık fizikini şu ya da bu yolla kavramak ve onu kendi maddi biyomekaniği ile uyuşturmak zorundadır.

Bu gibi sorunların çözümü, son derece karmaşık işlevsel organların kuruluşunu gerekli kılar gerçekten; bu organların dokusu da yalnız fiziksel, yararlı edimleri değil; "bilgisel ve duygusal-tahmini" bileşenleri de içerecektir. Bernstein bunları "gerekli gelecek modelleri"ne bağlıyordu. Canlı devinim bir tepki değil, bir eylemdir; dışsal bir uyarana bir yanıt değil, bir sorunun çözümüdür.

Devinim, dışsal bir geometrik uzayda gerçekleşse de, yine kendine özgü bir uzayı olur. Dışsal uzayla karşılıklı -bağıntıları içinde devindiriciliğin (motricite) özelliklerinin tümünün genelştirilmesine dayanarak, Bernstein devindirici alan (champ moteur) kavramını getirdi. Devindirici-alandaki kararlı özde çizgilerin bulunmayışı, devinimlerin biricikliği; canlı devinimin özümsemediği, tersine her defasında yeniden kurulduğu düşüncesini uyanıdırabilir. Devindirici alan, uzayı bütün doğrultularda sondalayan araştırmalarla kurulur.

Canlı devinimin tanımlanması bile devindirici bir görev içerdiğinden, nesnel-duygusal karakteristiklere sahipmiş gibi düşünülmesi gerekir. Öyleyse onun yapısal özgünlüklerini, bu devinimde, bilgisel ve duygusal-tahmini bileşenlerine bir yer bulacak şekilde ele alalım. Bu amaçla, devindirici edimin incelenmesi üstüne oldukça soyut deneysel bir durumu kullanacağız. Bu durumun anlamı şu: O, özünde yeni bir eylem araçsal, uzaysal, devindirici bir alışkanlık oluşturur. Öznenin görevi, üç serbestlik derecesi olan bir kumanda orga-

nıyla, bir televizyon ekranında görülebilir bir spota kumanda etmeyi öğrenmektir. Bu görevin yeniliği ve öznenin yapmış olduğu devinimlerin oldukça çağdaş bir kayıt tekniği, yeni eylemin oluşma süreci üstüne makro -ve mikro- yapısal bir çözümleme yapma olanağı verir. Yeni eylem, durum görüntüsünün oluşmasından, eylem programının kurulmasından, bu programın gerçekleştirilemsinden ve sonucu denetiminden sorumlu, algılayıcı ve yerine getirici (ekzeküv) edimleri içeren, oluşum halinde işlevsel bir yapı gibi görülür.

Eylemin ilk öğrencelik evresi, N. Wiener'in betimlemiş olduğu duruma çok benzer: "Bir nokta boyutunda bir mermi ile bir hedefe ateş edersem, hedefin belli bir noktasına isabet olasılığı, isabet ettireceğim de dışta bırakılmamakla birlikte, yine sıfırdır; gerçekten, her özel durumda, belli bir noktaya zorunlu olarak isabet ettireceğim de, sıfır olasılığında bir olaydır. Bu yüzden, bir olasılığında bir olay ve özellikle herhangi bir noktaya isabet (vuruş), her birinin sıfır olasılığı bulunan bir olaylar bütünlüğünden oluşur."⁶

Gerçekten de, çeşitli doğrultulara yöneltilmiş, yönlendirilmiş değilde, rastlantısalmış gibi bir izlenim uyandıran, düzensiz devinimlerin belli bir sayısı (bazan büyük bir sayısı) sonunda, gösterilen noktaya bir isabet ile karşılaşılır. Bu karmakarışık devinimler, uzayda olası yer değiştirmeler üstüne bir bilgi kaynağı olurlar. Özne, uzayı her yönden, bu devinimlerle sondalar. Küçük bir devinimden sonra, özne onun sonucunu denetir ve izleyeceği yolu belirler.

Öğrenme sürecinin başında, devinimin de yerine getirici bir işlevi yoktur ve bilgisel bir işlev görür. Bir icraat aracı olmaktan çok bir enformasyon kaynağıdır. Bu devinim, bütünlüğü içindeki durumu, eylem uzayının (devindirici alanın) bir görüntüsünü çizmekte başlangıç noktası hizmetini görür.

Devinimin yalnız zamansal değil, uzaysal koordinatları da vardır; birçok araştırmacı bu nedenle devinimle bellek ve önceleme arasında bir bağ kurmuştur. Eylemin işlevsel yapısı bilgisel iki bloku (iki aşamayı) içerir. Gelecekteki eylem programının kuruluş bloku, (başka bir deyişle, Sherrington'a göre önceleme ya da Bernstein'a göre gerekli gelecek öğeleri), eylemin fiziksel evresinden önce yer alır. Denetim bütünlüğü ise (başka bir deyişle, bellek öğeleri) eylemin fiziksel evresinden sonra yer alır. (Sadeleştirme amacıyla göze çarpmayan, mütevazı bir eylem durumunu çözümlüyoruz.)

Önce şunu belirtelim ki, Bernstein, "geleceğin öncelenişi"ni ya da gelecek modelini, her türlü devindirici ödevin temeli gibi görüyordu. Algılanmış olan evrenin modelleştirilmesinde, birbirine karşıt iki kategoriden (ya da biçimden) oluşan birliğin yanyana bulunduğundan söz ediyordu: Geçmiş-şimdi ya da oluşmuş'un modeli ve geleceğin modeli. İkinci model sürekli bir akışa göre, birincisine boşalıyordu ve dönüşüyordu.

Burada ortaya çıkan sorun şu: Bir modelden ötekine böylesine bir boşalmanın ve dönüşmenin mekanizması nedir? Bu süreç, şimdi'de, canlı bir devinimle gerçekleşir. Aynı zamanda, geçmiş-şimdi ile gelecek arasındaki bağıntılar da devinim kaynağıdır: Devinim, henüz oluşma durumunda olanla belirlenir. Bu düşünce, geçmişte, birçok düşünürce de dile getirilmişti. Nitekim St. Augustin, "bekleme, gelecekteki şeylerle; bellek, geçmişteki şeylerle ilintilidir ve öte yandan, eylem gerilimi (tension) de şimdi ile ilintilidir; çünkü, oradan geçerek gelecek geçmiş olur ve dolayısıyla, henüz var olmayanla ilintili olan bir şey, eylemde var olabilir", diyordu.⁷

Sonuç olarak denebilir ki, uzay ve zaman, canlı devinimde, çözülmez bir birlik gösterir. Gelecek zamanın geçmişe boşalması, ancak, uzayda etkin bir biçimde etkileyerek, onun aşılmasını ve ele geçirilmesini sağlayarak olasıdır. Devinim, önceleme ile bellek arasında zorunlu bir halkadır. Bunlar arasındaki uyumsuzluk, şimdi'nin yardımıyla, aktif bir eylemle aşılar.

Evrenin uzaysal tablosunun eşzamanlaştırılması (simultanéisation), ancak, bu evrenin

içinde, zaman içinde gelişmiş bulunan tutarlı bir eylemle olanaklıdır. Canlı devinim, gerçekten, aktif bir kronotoptur; zaman ve uzaya egemen olmanın biricik aracıdır. Bu egemenlik, canlı devinim uzayı zamana ve zamanı uzaya dönüştürme aracı olduğu için olanaklıdır.

Demek ki canlı devinim, varoluşsal karakteristikleriyle olduğu kadar, genel anlamda ruhbilimsel, öznel diye adlandırılan karakteristiklerle de belli olmaktadır. Başka bir deyişle o, gelişmemiş ve bu yüzden birbirinden güçlükle ayrılabilen bir imlem ve anlam içerir.

Canlı devinimin yapısal özgülükleri giderek daha çok inceleme konusu olmaktadır. Sağlanan bilgilere göre, onun kuvantumsal -dalgalı bir nitelik taşıdığı da anlaşılmıştır. Kuvantumların uzay-zaman karakteristikleri, bütünleştikleri eylemin (etkinin) öğrencelik düzeyiyle, devinim sorunuyla ve gerçekleşmesinin hızıyla belirlenmiştir. Etki-kuvantumlarının bulunması (varlığı), devindirici edimin ayrışıklığının belirleyici bir ispatıdır ve devindirici edimi bilgisel bir edime dönüştürme olanağını açıklar, bu da önünde sonunda eylem bütünü'nün tatbiki dönüşümüyle sona erer.⁸

Devinimin ve ruhsallığın birliği o denli net bir biçimde ortaya çıkar ki, A.Samoilov'un aşağıdaki sözleri söylerken kullandığı ilkelere benzer ilkelerle de bu kanıtlanabilir: "Ünlü botanikçimiz K.A.Timiriazev, bitkilerin çeşitli parçalarının göreceli önemini ve aralarındaki ilişkileri incelerken şöyle haykırmıştı: 'Yaprak! İşte bitki bu dur!' Bana öyle geliyor ki, biz de aynı temele dayanarak şöyle diyebiliriz: 'Kas! İşte hayvan budur!' Hayvanı bir hayvan, insanı bir insan yapan şey, kastır!"⁹

Bu uslamlamayı sürdürerek şöyle de denebilir: "Canlı devinim, işte ruhsallık budur!" Bu değindiğimiz benzetmeler ne denli kesin olursa olsun, adı geçen fenomenlerin en özlü çizgilerini gerçekten yine de yansıtmaktadırlar.

Canlı devinimlerin, eylemin ve yansıma görüntülerinin betimlenmesi, **kavramsal yeni bir aygıt**'ı gerekli kılmıştır; Sherrington'un, Uktomski'nin, Bernstein'in, Zaporojets'in, Leontiev'in ve daha başkalarının çalışmaları, bu aygıtın temelini oluşturmuştur. Bu süreçler, ne yansıma kuramı terimleriyle, ne de uyarılar-tepkiler kuramı terimleriyle betimlenebilirler. Bu iş için, "gerekli gelecek modeli", "devinim sorunu", "önceleme", "eş-zamanlı görüntüler", "devinim yoluyla zamanın uzaya geçişi", "devinimin nesneye bağlı olması" ve daha başkaları gibi kavramlara karşılık olan terimler gereklidir. Bu terimlerin ve kavramların hepsi de genelde ruhbilimsel etkinlik kuramına ve özelde yönelim ve araştırma etkinliği kuramına aittirler; bu kuramlara göre, E.Yudin'in terimleriyle söylersek, ruhsallık, bir etkinlik **organıdır**.

Şimdi artık ruhsallığın kökeni sorununa gelelim. Ruhbilim tarihinde, ruhsallığın yansıtıcı işlevinin ortaya çıkış mekanizması konusunda çeşitli varsayımlar öne sürülmüş bulunmaktadır. Zaporojets ile Leontiev'in varsayımı da bunlardan biridir. Buna göre, uyarılabilirliğin yetisinin duyum yetisine dönüşmesi organizmanın homojen bir ortamdaki varoluştan, çeşitli şeylerden oluşan nesnel biçimlere sahip bir çevredeki yaşama geçişi nedeniyle görece olmuştur. Eğer yaşamın ruhsallık-öncesi (prepsychique) geliş düzeyinde, organizmalar homojen ortamda gömülüp kalmışlar ise (ki o zaman, bu çevrenin doğrudan doğruya biyolojik değer taşıyan özellikleri bakımından uyarılabilir olmak onlara yeterlidir), gereksinimlerinin nesnesinden uzak kalmış olan organizmalar, bu nesneyi ele geçirebilmek için, nesnenin, özünde yaşamsal açıdan önemsiz özelliklerine doğru yönelmek zorunda olurlar.

Ancak bu özellikler, yaşamsal önemde daha başka özelliklere bağlanmış bulunmalıdırlar ve bunların varlığını (ya da yokluğunu) 'sinyallemelidirler'. Hayvanın davranışı, ancak, bu sayede nesnel olabilir. Bu arada, birbiriyle bağlantılı, yani bir anlam taşıyan özelliklere (yaşamsal önemde ve bu özellikleri sinyalleyen özelliklere) sahip nesnenin embri-

yon biçiminde bir yansıması oluşur ve böylece bir anlam kazanır.

Zaporojeis ile Leontiev, ruhsallığın kökeni sorununu çözmeye çalışırken, bu süreç içinde öznenin taşıdığı önemi vurguluyorlardı. Leontiev'in incelenmesinde duyum yetisinin oluşma sürecinin deneyimsel modeli, algılanamayan uyarmaların algılanabilir uyarmalara dönüşümü idi (ellerin derisiyle renk duyusunun insanda oluşma sürecini inceliyordu). Anlaşıldı ki, renk üstüne duyarlılığın ve yönlendirmenin ortaya çıkışı, ancak bir araştırma durumundaki aktif eylemin koşullarında mümkündür.

Çevre dünyasındaki nesnel özellikleri üstüne duyumun ortaya çıkışı sorunun yalnız bir yanıdır. Bu dünyada insanın kendine özgü devinimleri üstüne duyumun ortaya çıkışı da aynı derecede önemlidir. Zaporojets, "devinimin keyfi olarak yönetilebilir hale gelmeden önce, doğrudan ya da dolaylı özellikleri nedeniyle, algılanabilir olması gerektiği"¹⁰ konusunda inandırıcı kanıtlar ortaya koymuştur.

Demek ki, öyle bir durumla karşı karşıya bulunuyoruz ki, burada devinim, hissetmenin, duyumun ortaya çıkıp gelişmesinin koşulu oluyor. Öte yandan duyum da, devinimin daha sonraki gelişmesinin, keyfi olmayan devinimden keyfi devinime dönüşmesinin koşulu oluyor. Bu bakımdan, duyum, devinimin hem temeli hem de sonucu, hem bir devinim uyarısı hem de bu devinime bir fren oluyor.

Bütün bunlar göstermektedir ki, canlı devinimin biyodinamik dokusu, görüntünün kuruluşu gereği olan, "duyusal doku" öğelerini (Leontiev'in terimi) içermek (ya da doğurmak) zorundadır. Duyusal doku, biyodinamik dokuyla eşzamanlı bir kalıp (moulage) (bir şema) dır; ya da (az çok büyük sayıda gerçekleşmiş devinimlerin), öznel gizil güçlü devindirici alan uzayında kendini koruyan (değişmeyen), donup katılmış biyodinamik bir dokudur. Duyusal doku, devinim tamamlandıktan ve yeni bir devinimin kurgusuna katıldıktan sonra da sürüp giden, kalıcı bir devinim pratiğidir.

Biyodinamik ve duyusal dokunun yukarda değinilen karakteristikleri, görüntünün ortaya çıkışı sürecinin çözümlemesine dönebilmemiz için yeterlidir.

Görüntüler, nesnel pratik, duyusal algısal ve düşünsel etkinlikten kaynaklanan öznel fenomenlerdir. Görüntü gerçekliğin bütün ve bütünleyici şekilde yansıtılmasıdır; belli başlı algısal kategoriler (uzay, zaman, devinim, renk, biçim, yüzeysel vasıf,)vb. eş zamanlı bir yolla burada yer alır. Etkinliğin düzenlenmesi, görüntünün temel bir işlevidir. Bu işlevini yerine getirebilmek için, yansıtma, nesnel olarak sağı (exact) olmak gerekir.

Oluşunun her aşamasında, algılama görüntüsünün özneyi nesnel dünyasından ayıran bir şey olmadığını düşünmek için kimi nedenler vardır. Algının gelişmesindeki doğrultu bütün durumlarda, global olarak upuygun bir yansıtmanın, ayrıntıda da upuygun bir yansıtma geçişidir.¹¹

Gelişiminin bütün evrelerinde algının upuygunluğu ilkesi, bütünlüğü içinde ruhsallığını ve, özel olarak da, her ruhsal süreçte gelişmesine de yaygınlaştırılmalıdır. Ruhsallığın her gelişim evresi (soyoluş ve bireyoluş ya da işlevsel oluş), kendine özgü, sürüp giden bir değer taşır. Ruhsallık, her gelişim evresinde, parçasal değil, bütünsel bir kuruluştur; her ne kadar doğal olarak, yakın ya da uzak bir gelişme bölgesi içinde olsa da. Ruhsallığın bu bütünlüğüne, dünyanın yansıtılışının bütünselliği karşılık olur; ama, bu da doğallıkla değişik yoğunluk ve yetkinlik tarafından nitelenmektedir, yalnız bu yüzden de bütünsel olmaktan çıkmaz yine.

Biyodinamik ve duyusal dokuların aynı kaynaktan çıktığını ve bir bütünün iki yanı olduklarını öngören, devinim ile duyumlar üstüne klasik olmayan yorumların, psikofizyoloji ile ruhsalimde günyüzüne çıktığını yukarda söylemiştik. Görsel görüntüyü örnek alarak, bu konuya biraz daha yakından eğilelim.

Görsel algılamada iki tip yapı ayırt edilir: Çevre dünyasının üç boyutlu uzayının koor-

dinatları içinde yerleşmeye bağlı uzaysal yapı ve gözdeki retin tabakasının anatomik koordinatlarına bağlı yakınsal (proximale) uyarılma yapısı. Görsel görüntünün mikro oluşunun (micro-gnese) ve retin tabaka ile ilintili olarak optik görüntünün kararlılığının (stabilisation) incelenmesinde, bu yapıların, gerçek algılama edimi içinde birbiriyle bağlantılı olmalarına karşın, görece karşılıklı bağımsızlıklarını da ortaya çıkarılabilmektedir. Bu iki yapı, belirli imgesel özelliklerle de belirginleşirler; bu özellikler, genellikle, algılanan gerçekliğin şeyssel içeriğine bağlı, yani üç boyutlu dışsal uzayda yer alan, görüntünün duysal dokusunu oluştururlar. Devinimi biyodinamik dokusu da yine imgesel duysal özellikler taşır (devinimin algılanması ve duyumu).

Görüntünün uzaysal yapısı, öznenin nesnel eylemlerinden, devinimin biyodinamik dokusunun görüntünün duysal dokusuna dönüşmesi sayesinde doğar. Bu söylediklerimiz, salt oluşum süreci içindeki görüntü için değil, daha önceden oluşmuş görüntü içinde geçerlidir; çünkü, bir duraklama birikmiş bir devinim gibi görülebilir. Biyodinamik doku, hem doğrulmuş (généree) görüntüde, hem de gerçekleşmiş görüntüde, aşılış bir durumda bulunur.

Uzaysal görüntü kuruldukça, nesnel özelliklerle dolar, duysal bir dokuya bürünür ve dışsal uzayda onunla birlikte yer alır. Bu durum, kökeni biyodinamik dokuya bağlı olan duysal doku için de geçerlidir. Kökeni yakınsal (proximale) uyarılma özelliklerine (çevrenin ışık-renk özelliklerine) bağlı olan duysal doku için işler biraz daha karışıktır. Bu tipteki duysal dokunun, kaynaktan nesnel (ve aynı zamanda her biri imgesel) özelliklere sahip olmadığı varsayılabilir. Bu doku görüntünün uzaysal yapısıyla karışıkça ve dışsal uzayda, onunla yer aldıkça, bu özellikler kazanılır. Bu kaynaşmadan sonra, görüntü tamamlanmış ve çözülmez bir bütünlük olmuştur.

İşte bunun için devinim ile ışık, dünyanın görsel uzaysal görüntüsü için, aynı ölçüde bir "kurgu gereci" sayılır. Hatta dahası, bu iki duysal doku biçimi, tersine dönüş yetisi de kazanırlar. Uzaysal görüntünün kuruluşu sırasında baş rol ilkin pratik, daha sonra algısal olan¹² devinimden, eylemden kaynaklanan duysal dokundur. Daha önce kurulmuş olan görüntüde ise, baş rolü üstlenen öge, yakınsal uyarılmadan kaynaklanan duysal dokudur. Devinimin kurgusunda, tersine bir dönüşüm olur; şu anlamda ki, görüntünün duysal dokusu, devinimin biyodinamik dokusuna dönüşür.

Buraya dek söylenenlerden şu sonucu çıkarabiliriz: Özne, devinimleri aracılığıyla dışsal uzaydan nesneyi çeker-çıkartır (extrait) ve onu ışıkla "sasar". Bu, Bulgakov'un kullandığı yazınsal yöneme benzetilebilir: Uzaydan artık çıkmış olan nesne, "bir şimşek parıltısına bürünür". Ama tersine bir gelişme de vardır yine Bulgakov'da: "... Güneş ışığında kendini... yakıcı sıcakla biçimlendiren insan"¹³ diye yazar. Bu yazarda ışık, gerçekten, birçok imgelerin kurgu gereci olmuştur.

R. M. Rilke'de de bizim biyodinamik dokunun duysal dokuya dönüşmesi dediğimiz olay üstüne örnekler bulunabilir. Rodin'in heykellerinden biri için şair şöyle diyor: "Aslında devinim, heykel sanatında bir yenilik değildir. Yenileşen onun bir niteliğidir; yüzeylerin kendi özelliğiyle ışığın bir niteliğe çekilişidir; bu yüzeylerin alanları ve parçaları öylesine değişken ve çeşitlidir ki, sözgelimi ışık burada tatlı tatlı akar, orada hızla dökülür, kimi yüzeysel, kimi derin, kimi parlak, kimi de mattır. Bu nesnelere birine dokununca, ışık başıboşluktan kurtulur, kendiliğinden dolambaçlara artık gerek duymaz; nesne, ışığı ele geçirir ve dilediği gibi kullanır"¹⁴.

Görüldüğü üzere, Rilke, ışığın devinim tarafından çekilişinden, ışığın nesneye dokunuşundan (ve daha sonra onu ele geçiren ve onu istediği gibi kullanan nesneden) söz ediyor ve son olarak, çok güçlü bir imge kullanıyor: Işık başıboş dolaşmaktan kurtuluyor diyor.

Devinim, başlangıçta olduğu gibi işin sonunda da, görüntünün, âdeta tözü çatısıdır.

İNSAN BİLİNCİNİN TARİHSEL VE BİREYOLUŞSAL GELİŞİMİ ARASINDA KARŞILIKLI İLİŞKİ SORUNU

Ruhbilimin ana sorunlarından biri, tarihte ve bireyoluşta, insan bilincinin kökeni ve gelişiminin araştırılması sorunudur. Bu süreçler üstüne birçok kuramlar ileri sürülmüş bulunmaktadır bugün. Bunlardan kimilerinde bilincin bireyoluşu (ontogenese) ile tarihi arasında bir koşutluk yani gelişim süreçlerinde belli bir tipte yinelenme fikri ortaya konmuştur. Bu fikre göre, ilkin, bilincin gelişiminde tam olan ve uzayıp giden bir süreç vardır; bunun arkasında, (bilincin, Y.Ş.) sıkışması (compression) ve hızlı bir biçimde yeniden-üretimi gerçekleşir, diyeceğim, yeni bir temel üzerinde, âdeta kısa süreli bir yinelenme gerçekleşir. Bu yinelenme fikri, daha önceleri, Hegel'in **Tin'in Görüngübilimi** adını taşıyan kitabında formüle edilmişti. Orada şöyle yazıyordu: "Birey içerik açısından da evrensel Tin'in eğitim basamakları içinden geçmelidir, ama Tin'in şimdiden arkada bırakmış olduğu şekiller olarak, geliştirilip düzeltilmiş bir yolun basamakları olarak."¹⁵

Tin'in Görüngübilimi konusunda Engels'in neler dediği biliniyor: "Tin'in embriyoloji ve paleontolojisinin bir paraleli denilebilirdi. İnsan bilincinin tarihsel olarak geçtiği evrelerin kısaca yeni bir kopyası olarak kavranılan bireysel bilincin geçirdiği değişik evreler boyunca gelişmesi"¹⁶

Ancak, genel yinelenme ilkesi bir yana bırakılırsa, yinelenen şey üzerine, bilincin tarihinden bir bireyin bilincinin gelişmesine nasıl geçildiği üzerine, somut hiçbir ilke formüle edilmiş değildir.

Geçen yüzyılın sonundan başlayarak, biyogenetik yasanın bulgulanmasının etkisi altında, kimi kuramların ruhbilimde doğduğu görülmüştür (örneğin, S.Hall, J.Baldwin kuramları). Bunlara göre, çocuğun ruhsal gelişimi, toplumdaki gelişimin başlıca aşamalarını, örneğin ilkel barbarlık, göçebe yaşamı, tarım, vb. evresini yineler (özetleme kuramları). Ne var ki, çocuktaki gelişim aşamalarını, toplumun gelişimindeki, keyfi olarak seçilmiş, somut aşamalarla doğrudan doğruya bağıntılı duruma getiren bu gibi kuramların tutarsızlığı çok geçmeden anlaşılmıştır. Bununla birlikte, bu kuramlar bir yandan reddedilirken, öte yandan çocuğun bilinç gelişimindeki mantık ile, bilincin gelişim tarihinin mantığı arasındaki benzerliği şu ya da bu yolla açıklamak isteyen yeni girişimler de yapılmıştır. (E.Claparède ve daha başkaları, gibi).

20'li ve 30'lu yıllarda birçok Sovyet ruhbilimcisi özetleme (récapitulation) kuramını savunmuşlardı. 60'lı yılların başında Leontiev'in yapmış olduğu çalışmalarda, dolaylı bir yolla, bu konuyla yeniden karşılaşıldı; Leontiev, çocuğun ruhsal gelişim sürecini, onun toplumsal deneyi kendine maletmesine bağlayarak, şöyle yazıyordu: 'Bu, insani özellikleri, tarihsel olarak meydana çıkmış bulunan yeteneklerin ve davranış biçimlerinin birey tarafından yeniden-üretimiyle sonuçlanan bir süreçtir.'¹⁷

Yeteneklerin, araçlar ve bilgilerle yapılan bir etkinliğin yeniden üretimi, "çocuğun bunlara karşı, insan etkinliğine upuygun (özdeş değil, elbet) bir pratik ve bilgisel etkinlik gerçekleştirmek zorunda olduğunu"¹⁸ önceden-varsayar. Bu araçlar ve bilgiler insan etkinliğinin bir dile gelişidir çünkü.

Şimdi, bu ilkeler bir kez kabul edilince, bir dizi çetin sorunla karşılaşılır. En başta, tarihsel olarak yeniden-üretilmiş bulunan yetenekler nelerdir ve hangi sıra ile üretilmişlerdir? Sonra, bu insani yeteneklerle, çocuğun, bunlara upuygun olan ve bunları yeniden-üreten etkinliği arasında ne gibi ilişkiler olabilir?

Bu sorun, felsefi düzlemde, B.Kedrov tarafından çözümlenmiştir. Ona göre, bireysel bilincin gelişmesinin "belli bir ölçüde, diyalektik bir yolla, geneldeki (bilincin) tüm tari-

hinin... kimi çizgilerini ve özgülüklerini yinelediğini" öne süren sav ilkece doğrudur. Ne ki, böylesine bulanık bir formülasyon ("belli bir ölçüde", "kimi çizgileri"), temelli bir noktayı gölgede bırakıyor kuşkusuz; yani, tarihsel bilincin hangi kesin çizgileri bireyin bilincindeki gelişmede yinlendiği ve nasıl yinlendiği sorununu açıklayamıyor. Ama, Kedrov haklı olarak, bu mantıki yinelenmenin, insanlığın sosyo-ekonomik gelişmesinden değil de, genel anlaksal evrim yolu ile, tinsel yaşamla ilgili olduğunu belirtiyor.

Onun bu sorunu diyalektikteki tarihsel olanla mantıksal olan arasında bulunan bağın-tılar sorununa bağladığını belirtmek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi mantıksal olan, tarihsel gelişim evrelerinin ardışıklığını, özel bir biçimde özetlemektedir. Mantıksal olan, tarihsel süreçlerin içeriğini, genelgeçer bir biçimde, katıksız bir durumda dile getirir.

Az önce incelediğimiz sorunda olduğu gibi, burada da yine insan bilincinin tarihsel gelişimi söz konusudur; karşımıza çıkan sorun, bu sürecin içeriğinin genelgeçer toplayıcı biçimini oluşturan şeyin ve bu biçimin benimsediği görünümün ne olduğudur. Bizim görüşümüze göre, kültür biçimleri, tinsel gelişimin tarihsel süreçlerinin mantıksal, tarihsel anlatımıdır. İnsanların tinsel tarihinin gerçekten zorunlu öğelerini onlar taşır ve bu durumda, kültür biçimlerinin bireyce özümsemesi, bilincin tarihsel gelişiminin değişik bir özetlenmesi (recapitulation condensee) sayılır.

Ancak şu nokta da belirtilmelidir ki, Hegel, toplumsal ile bireysel bilincin (tinin) gelişiminde bir koşutluk görmekle kalmamış; bunun yanı sıra, onu anlayabilmek için izlenecek yolları da çizmiştir. Dolayısıyla, ona göre, tin için daha önceden nesnelere esas olan şey, daha sonra bireyde bir iz, bir nüans biçiminde kalır. Birey, daha önce geliştirilmiş, hazırlanmış bir yolun biçimleri ya da aşamaları olan kendi içeriğine göre, tinin geçmişi "içinden geçer". Bilgilenme süreçlerine gelince, Hegel bunları da şöyle gösterir: "... böylece, görüyoruz ki, ... önceki çağlarda insanların olgun kafalarını uğraştıran şeyler çocukluk çağının bilgilerine, alıştırmalarına ve giderek oyunlarına indirgenir olmuştur; ve çocuğun eğitimsel ilerleyişinde sanki silüette çizili dünya ekin tarihini tanıyabiliriz."²⁰

Demek, tinin içeriği, özetlenerek (yoğunlaşarak), kendi dışsal alanı olarak, organik olmayan doğa olarak, kendi biçimlerine dönüşüyor. (Bak. insanın organik-olmayan madde (corps), Marx'ta). Birey, öğrenim sürecinde kendi organik olmayan doğasını "soğurur" ve onu özümser.

Marx'a göre, "organik-olmayan madde", kültürdür. Birey bilincinin gelişimi, kesinlikle, onun bireyce kendisine mal edilmesi sırasında gerçekleşir. Dolayısıyla, bilincin tarihi ve bireyoluş sorunu, kültürün oluşması ve bireyce kendine mal edilmesi sorununa bağlıdır (kültürden anladığımız da, bilinç tarihinin mantığa dayalı, genelgeçer anlatımıdır) Kültür biçimleri, bireysel bilincin gelişiminde daha önceden hazırlanmış yolun aşamalarıdır. Denebilir ki, bilim burada köklü bir sorunla karşı karşıya bulunmaktadır: İnsanlığın tinsel gelişiminin içeriği, nasıl oluyor da kendi biçimleri oluyor ve bu biçimlerin bireyce özümsemesi nasıl oluyor da kendi bilincinin gelişiminin içeriği oluyor, işte bunu belirlemek.

Bu sorunun aydınlığa kavuşturulmasındaki güçlük, aşağıdaki koşullardan doğuyor. Kültür biçimleri, insanlığın gerçek etkinliğini belirleyen toplumsal yeteneklerin nesnel, toplayıcı yanını dile getirir. Bilindiği üzere etkinlik, kendi nesnesinde söner, sona erer. Bunun için ruhbilimciler, bireyin bilinç gelişimindeki mantığın içten içe bağlı olacağı kendine mal-edinme nesnesi olarak kültürün etkin öğesinin içeriğini yeniden değerlendirmek zorundadırlar. Ama bu da, somut etkinlik biçimleri içinde kültür biçimlerinin anlatım ve betimleme yöntemlerini zorunlu kılar; çünkü bunların (kendine) mal edilmeleri, bireysel bilinç gelişmesinin tam da temelinde yer alır. Bu yöntemler olmadan, ruhbilimde, bilincin tarihsel gelişiminin bireyoluşunda o felsefi yinelenme yeteneği düşüncesi asla kullanılmaz.

L. Vigotski daha 20-30'lu yıllarda yeni bir görüşün temellerini atmıştı; buna göre, insanın ruhsal gelişimi, toplumsal-tarihsel yeteneklerin genel-geçer maledinme biçimi olarak, öğretim ve eğitimden geçerek gerçekleşir. İnsan için kültürün maledilmesi bir koşul değil, bir gelişme kaynağıdır. Bu bilgin, insanın yüksek ruhsal işlevleri üstüne köklü bir yasa formüle etmişti: "Her yüksek ruhsal işlev, çocuğun gelişiminde iki kez kendini gösterir: İlk kez, kolektif, sosyal etkinlik olarak, başka bir deyişle, ruhsallıklar-arası (interpsychique) işlev olarak ikinci kez de, bireysel etkinlik olarak, çocuğun içsel düşüncesinin varlık tarzı olarak, ruhsallık-içi (intrapsychique) olarak."²¹ Dolayısıyla, bireysel ruhsal etkinlik, sosyal iletişimde, kolektif etkinlikte daha baştan verilidir.

Vigotski'nin kurmuş olduğu bilimsel okul, bu görüşün hem kuramsal ve hem de deneysel düzlemde özünü konu edinen çalışmalar ortaya koymuştur. Nesnel-kültürel dünyada insan etkinliğinin ruhsalbilimsel çözümlenmesi üstüne, yani yeteneklerin toplumsal-tarihsel karakteristiklerini, bunların maledilmelerine yönelik, bireyin pratik ve bilgisel etkinliğinde yeniden -üretilmelerine bağlama olanağını veren çözümlenme üstüne, temel ilkeler katarılmış bulunmaktadır.

Ruhsal gelişme, insanın özgül yeniden-üretici etkinliğine dayanır; insan, bununla, etkin bir tarzda çalışabilmesi ve sosyal yaşamla bütünleşebilmesi için kendisine gerekli olan, tarihsel olarak oluşturulmuş temel yetenekleri ve gereksinimleri kendine maleder. Bireyin yaratıcı olanakları da istidat ve tanrı vergisinin kaynağında yer alan yeteneklerin ve gereksinimlerin yeniden üretilmesi sırasında doğarlar ve biçimlenirler. Burada şu noktanın da altı çizilmelidir: Kişilikte bu ruhsal oluşmaların toplumsal bir yolla geliştirilmiş (cultivee) bir doğası (yapısı) vardır; bunun bireylerce kendilerine mal edilmesi, eğitim ve öğretimin tarihsel koşullarıyla belirlenir.²²

Yeniden-üretici etkinliğin karşılık olan tipleri biçiminde görünen, insan ruhsallığındaki ilk gelişme aşamalarını açıklamaya çalışalım. Şimdi, birinci aşamada, çocuk, yetişkinlerle işbirliği içine girerek, iletişim gereksinimini kendine maleder.²³ Çünkü, her insani özün statüsünü, bu gereksinim oluşturur, kurar. İletişim, tarihsel açıdan, insan kültürünün ilk gelişim biçimidir; çünkü, birey kendi öz gelişimine iletişim gereksinimini özümseyerek başlar. Bu gereksinimi çocuğun ruhuna yerleştirme yolları ve yöntemleri, geleneksel (alışık olduğu) halk kültürü biçimleri içinde bulunur.

Çocuğun yetişmesinde daha sonraki aşama; toplumça geliştirilmiş olan, en yakın nesnelere kullanım yollarını edinmeye yol açan, nesnelere kullanılması (manipulation) etkinliğindeki temellerin özünlenmesiyle ilintilidir. Bu aşama, çocukta, bir yandan ellerin çeşitli genel devinimlerinin nesnelere (düşünce öğeleriyle) ilintili en yalın sorunların çözümü için bir yetenek; öte yandan da, yetişkinlerle ve yaşlılarıyla ilişkiler sisteminde kendine özgü bir konum tutabilmek için bir yetenek oluşturur (çocukta -Ben-duygusunun doğuşu). Burada, insan etkinliğinin gerçek öznesinin ilk öğeleri görülür (bu da genel olarak üç yaşına doğru olur).

Daha sonra, oyun etkinliği içinde, çocuk insani bağıntıların genel anlamlarını özümser (sözgelimi, karşılıklı bağılıkları). Bu da onda imgeleme yetisi ile nesnelere yerine simgesel ikameler kullanma yeteneğini oluşturur. Yeniden-üretici etkinlik tipi olarak oyun, tarihsel bakış açısından, ruhsalbilimde daha önceleri de incelenmiş ve onun tarihsel kaderi, çocuğun ruhsal gelişiminde önemli bir biçim olarak izlenmiş bulunuyordu. Nitekim D. Elkonin, kimi halklarda çocukların basit oyuncaklar kullanmasının, daha sonraları onları somut zanaatların öğrenciliğini yapabilecek duruma getiren, bazı önemli duyuşal-devindirici (sensorimotrices) yetenekleri kendilerine maledebilme yolunu nasıl açtığını gösterdi.²⁴ Daha sonra, üretim giderek duyulur bir biçimde karmaşılaşırken, oyun çocukta öğrenimi için kendisine gerekli olan alışkanlıkları da geliştirmeye başlar.

Bu etkinlik çocuğu bilim, sanat, hukuk, ahlâk evrenine sokar; insan bilincinin yüksek biçimlerinin dünyasında kuramsal düşünce ve kendine yön verme öğelerini kazandırır.

Daha sonraki araştırmanın hedefi, çocuğun yeniden-üretici etkinlik tiplerinin hepsinin ruhbilimsel yasalarını ortaya çıkarmaktır; çünkü, bunlar ona tarihsel olarak oluşmuş bulunan insani yetenekleri kendine maaletime yollarını açacaklardır.

Ancak diyalektik çizgisinde gidildiğinde çözülebilen iki sorunun üzerinde durduk. Çağdaş ruhbilimde bunlara benzer daha birçok sorun var elbet. Özellikle, ruhsallığın ve bilincin ilk biçimlerinin kaynağı ile saptanmasını ilgilendiren alanları ortaya çıkardık; çünkü, bunların incelenmesi daha çok güçlük çıkarmaktadır karşımıza. "Devinim ile ruhsallık" ve "bilincin tarihsel ve bireyoluşsal gelişmesi" sorunlarıyla ilgili bilimsel bir girişim, bize göre, diyalektik-maddeci bir temel üzerinde ruhbilimi bütün olarak geliştirebilmek için izlenmesi gereken yolları belirleyebilir.

NOTLAR:

- 1) Aristote, **Seçme Metinler**, Paris, s. 103
- 2) A.A.Uktomski, **Yapıtlar**, C.V.Leningrad, 1954, s.75 (Rusça)
- 3) N.A.Bernchtein, **Devinim Fizyolojisi ile Etkinlik Fizyolojisi Üstüne Denemeler**, Moskova, 1966.s.178 (Rusça)
- 4) Age. S.179.
- 5) V.P. Zintchenko, **Etkinliğin Mikro-Yapısal Çözümlemesi**, Mosk. 1975
- 6) Norbert Wiener, **Hayvan ve Makinada Kibernetik ya da Denetim ve İletişim**. New York-London, 1961. s.46
- 7) Augustin, **Yapıtlar**, 2.kısım, Kiev, 1905, s.302-303 (Rusça)
- 8) N.D.Gordeeva, "Devindirici Edimde, Ruhbilimsel Yansımanın Dinamiği" **Voprossy Psikhologii**, 1981, No: 2
- 9) N.E. Vvedenski, **Sinir Sistemi Fizyolojisi. Seçme Yapıtlar**, Fas. 3 2.Kitap, Moskova 1952, s.938 (Rusça)
- 10) A.V.Zaporjets, **İstenilen Devinimlerin Gelişmesi**, Mosk. 1960, s. 88
- 11) B.M.Velitchovski, "Görsel Bellek ve İnsanın Bilgiyi İşleme Yöntemleri" **Vopr.psih.**, 1977, No: 6
- 12) G.Rouzskaya, **Algı ve Eylem**, Mosk. 1967, (Rusça)
- 13) M.A.Boulgakov, **Romanlar**, Mosk. 1978, s.795 (Rusça)
- 14) R.M.Rilke, **Auguste Rodin**, Leipzig, 1921,
- 15) G.W.F.Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1986. s. 36
- 16) F.Engels, **Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu**, Çev: Sevim Belli, Sol Yay., Ankara 1976, s.16.
- 17) A.N. Leontiev, **Ruhsallığın Gelişim Sorunları**, Mosk. 1972, s.535 (Rusça)
- 18) Age. s. 544
- 19) B.Kedrov, **Gelişim Sürecinde Yinelenirlik Üzerine**, Mosk. 1964, s.93
- 20) Hegel. age. s.36.
- 21) L.S.Vygotski, **Seçme Ruhbilim İncelemeleri**, Mosk. 1956, s. 449 (Rusça)
- 22) V. V. Davydov, "Kişilik Kendini Yapmalıdır", **Kişilik Neyle Başlar**'da Mosk, 1979 (Rusça)
- 23) **Okul öncesi yaşındaki Çocuklarda İletişimin Gelişmesi**, Mosk. 1976 (Rusça)
- 24) D.B.Elkonin, **Oyunun Ruhbilimi**, Mosk, 1978, s. 33-64 (Rusça)

KAYNAK:

Sciences Sociales 1982/2

ruhsallık yasalarının araştırılması

boris lomov*

fransızcadan çeviren: yakup şahhan

Her türlü bilimin asıl amacı, bilindiği gibi, incelediği süreçleri (fenomenleri) yöneten nesnel yasaları ortaya çıkarmaktır. Dahası, her bilgi dalı, ancak bu hedefe doğru yol aldığı ölçüde bilim olur. Kuramsal ve deneysel tüm araştırmalar da, eninde sonunda, kesinlikle buna bağlıdır ve bilim alanındaki uygulamaların sağladığı başarılar da yine bu yolda gerçekleştirilmiş olan ilerlemelerin bir işlevidir.

Kesinlikle ortaya çıkarılıp formüle edilmiş bulunan yasalar, bilimsel bir kuramın "çekirdeğini" oluştururlar (bir kuram salt bunlarla sınırlanmış olmasa da). Bir yasa bir kez bilinince, mantığa dayalı güçlü usulamalar ve kesin hesaplamalarla, fenomenlerin evrimini daha önceden kestirme ve bu temel üzerinde, pratik uygulama olanaklarını bulma fırsatını açar. Bu durum ruhbilim için de tümüyle doğru ve geçerlidir.

Bir yasa nedir?

Her şeyden önce, yasadın söz edildiğinde, şu ya da bu fenomenler arasında nesnel olarak bulunan bağlar, bağıntılar göz önüne alınır. "Yasa, bir ilişki'dir" diyordu Lenin. Ancak, her bağlantı, her bağıntı bir yasa sayılmaz, bunun için daha başka şeyler de gerekir. Ancak fenomenlerin kendi özlerini dışı vurdukları bağıntılar, yasal düzenlilik sayılabilir. "Yasa, özsel (essentiell) bir fenomendir", "yasa ve öz türdeş (aynı türden) ya da daha doğrusu, aynı düzeyden kavramlardır ve fenomenler de evren vb. üzerinde insan bilgilenmesinin derinleştirilmesini dile getirirler." Bir yasa, "özlerin bir ilişkisidir ya da özler arasında bir ilişkidir". Özler arasındaki ilişkiyi bilmek, tekil olan ve rastlantısal görünen fenomenler yığını içinde, genel'i ve zorunlu'yu ortaya çıkarmak demektir. Yasa, "fenomenlerdeki özdeşlik (l'identique)tir", kararlı olan ve dolayısıyla, yinelenen şeydir.¹

Bilimsel bilgilenme, kesinlikle, fenomenler arasında özsel, zorunlu, kararlı, yinelenen bağları ortaya çıkarmaktan ibarettir.

* B.Lomov: SSCB Bilimler Akademisi Üyesi, Akademinin Ruhbilim Enstitüsü yöneticisi. SSCB Ruhbilimler Cemiyeti başkanı. Mühendislik ruhbiliminde sistemci yaklaşım, insan ve teknik, ruhsal süreçler ve insanı temaslar, Uluslararası kozmik uluslarda temaslar sorununa katkı gibi yapıtların yazarı.

Ruhsallığın yasalarını ortaya çıkarmak, düzenli diye nitelenebilecek bağlantıları ve ilişkileri görünür kılmak; bilimin üstlendiği en güç görevler arasındadır. Hatta, görece basit ruhsal fenomenleri incelerken bile, sayısız güçlüğü, çelişkileri, konu-dışılıkları, "tıkanıklıkları" aşabilmek için devlere yaraşan bir çalışmayı göze almak gerekir.

Ruhsal bilgilenme süreci, çeşitli dramatik durumlarla doludur. Ruhbilim araştırmacıları, çözülmeyecekmiş gibi görünen nice açmazla karşılaşır. Uzun ve titiz bir çalışma sonunda bazen öyle sanılır ki, kararlı, doyurucu, zorunlu bağlantıları dışavuran bir yasaya çoktan parmak basmışsınızdır. Euréka (Buldum!). Artık bir yasa bulgulanmış, belirlenmiş, formüle edilmiştir! Derken... hemen yine yeni yeni araştırmalara girişeceksiniz, yeni yeni olgular bulgulanacaksınız, bilinmeyen bağıntıları ve yeni etkenlerin etkilerini ortaya çıkaracaksınız. Zorlu bir araştırma çalışması sonucu kazandıklarınız çözümlü dağılmaya ve bir yasanın temelleri üzerine kurulu ve eldeki verileri tutarlı bir yapı halinde örgütlenmiş "kuramsal bina" çökmeye başlayacaktır. İşte yeniden karmakarışık bir olgular yığını karşınıdasınızdır. Bunun için, her sınamada sınırlar sağlam olmalı ve umutsuzluğa kendini kaptırmaksızın ve ruhsallığın nesnel yasalarının bilinmeyeceği sonucuna varmaksızın, çalışmayı yürütebilmek için serin kanlı ve uyanık olmak gerekir.

Lenin'in şu saptamasını anımsayalım: "Yasa kavramı, bilgilenme derecelerinden sadece biridir."² Sadece bir derecesi. Oysa ruhbilimciler (ama yalnız onlar da değil elbet), bazen, bulgulanmış oldukları yasanın bütün bir merdiven olmasını istemektedirler. Şu ya da bu tekil yasayı genelgeçer kılmak doğrultusunda yapılan girişimler, incelenen fenomenlerin tekil bir yanını ya da tikel (özel) bir düzeyini açığa vurduklarından, genel olarak, üzücü sonuçlar doğurur. Basamakları sıçrayıp atlayarak merdiven başına birden çıkmaya çalışan kişi, her zaman düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

İ.Pavlov, geçmişten edindiklerimizi, yeni fikirler adına (ya da öyle görünenler adına) hemen kolayca bir yana atıveren ruhbilimcileri kınıyordu. Ne yazık ki, birçok kimse bu kınamayı hak etmişti. Daha başka bilimlerde olduğu gibi, ruhbilimde de her ileri adım, ancak, daha önce geçerli olarak edinilmiş bilgilerin sistemleştirilmesi üzerine dayanılarak atılabilir. Elimizin altındaki ortak mirasa dayanmaksızın yeni görüşler ortaya koyma girişimleri, bilimi ilerletmek şöyle dursun, olsa olsa onu geriletir ya da yolunu saptırır. Bilim, her yeni aşamaya ancak bir öncekine dayanarak erişebilir, kılı kırk yaran ve titiz bir çalışmayla adım adım ilerler.

Ruhsal fenomenler üstüne bilgilenmenin karşılaştığı güçlükler, bunları yöneten yasaların ortaya çıkarılması, bu olayların özyapısıyla bağımlıdır. Çağdaş bilim, ruhsallığı (psychisme), özel bir biçimde örgütlenmiş olan maddenin, beynin bir özelliği gibi görür. Ruhbilim, tözü (maddeyi) değil, yalnızca onun özelliklerini; sırf evriminde yüksek bir örgütlenme aşamasına erişmiş maddenin taşıdığı özellikleri bilip tanımak ister. Bunun için, ruhbilimde ilerleme, bu yüksek derecede örgütlenmiş olan maddeyi inceleyen öteki bilimlerin (biyoloji, genetik, fizyoloji, beyin anatomisi ve daha başkaları) kazanımlarına bağımlıdır. İnsan ruhsallığını incelerken, ruhbilim, zorunlu olarak, toplumsal bilimlere (tarih, toplumbilim, ekonomi, vb.) dayanacaktır.

Bu özellikleri dışavurmasına yol açan ruhsal fenomenler, nesnel gerçekliğin öznel yansımasıdır. Bir bakıma, öznenin içsel durumlarıdır ve bu yüzden dışardan gözlemele yoluyla bunlara varılamaz; hatta, gözlemci en çağdaş tekniği uygulamış olsa bile. İşte bu öznel nitelik, genel olarak, ruhsal yansıtmanın tekilliği gibi görülmüştür (bütün öbür yansıtma biçimlerinin tersine olarak). Oysa, bilimin amacı, nesnel yöntemler kullanarak ruhsal yansıtmayı incelemek ve onun bağlı bulunduğu nesnel yasaları ortaya çıkarmaktır.

Bilimsel bilgilenme gerekliliklerinin çignenmesi; ruhsal'ın bilinemeyeceğinin ileri sürülmesi ya da daha başka araştırma bilimlerinininkinden kökten farklı araçlar (yollar) bulma girişimleri; ruhsalbilimin işte bu en karmaşık aşamasında meydana gelmişti (ve hâlâ da bazen meydana gelmektedir.)

Bilim tarihinde, ruhsal'ın nesnel yasalara bağlı olmadığını; ruhsalbilim güya yalnız öznenin içsel yaşantısında doğrudan doğruya veri olanı betimlediğini; başka bir deyişle salt "betimsel" bir bilim olduğunu (burada tırnak işareti, bu sözcük kümesindeki aykırılığı vurguluyor); bir fenomenoloji olduğunu öne süren savlara çok rastlanılmıştır. Kimi araştırmacılara göre, insan, bütünlüğü içinde, nesnel olarak tanınıp bilinemez; ama içsel yaşantısında, öz yapısı gereği nesnel olarak 'kavranamayan' ve ancak nedensel açıklamanın yerini alabilecek bir sezgi yoluyla yaklaşılabilecek özlü yanlar vardır.

Maddi ve nesnel yasalara bağlı dünyadaki fenomenlerin genel-ortak bağlantısı içinde yer alan ruhsal'ın kavranılıp anlaşılır olmaması, ayrıca, onu, kendine özgü bir uzayda var olan, özel bir dünya yapma yolunda kimi girişimlere yol açmıştır³ (K. Popper, J. Es-sels vb.).

Öte yandan insanın "öznel" dünyasını nörodinamikten çıkarsamak isteyen araştırmacılar da, giderek ruhsallığın gerçekliğini yadsımak ve onu salt maddi süreçlere eşlik eden bir gölge-olay (épiphénomene) gibi görmek durumuyula karşılaşmışlardır. Ne ki, ruhsal olaylar gerçekten vardır ve öbür fenomenlerin hepsinde olduğu gibi, onlar da nesnel yasalara bağlıdır.

İ. Seçenov, ruhsal fenomenlerin yeryüzü yasaları dışında, başka bir deyişle, kendi terimleriyle söylersek, yazgısal bir biçimde bağlı buldukları ve bilgilenme yöntemleriyle güçlü bir biçimde ortaya konması gereken nesnel yasalar dışında anlaşılacaklarını daha önce vurgulamıştı.

Seçenov'un belirlenimci (déterministe) görüşleri, kendisinden sonra gelen ruhsalbilimciler ile fizyologlarca daha da geliştirildi. Bu yönseme en tutarlı gelişmesine, ruhsalbilimi diyalektik maddeci bir felsefi temele oturtan Sovyet araştırmacılarının çalışmalarında erişti.

Sovyet bilginlerinin yöntembilimsel araştırmaları, ruhsal fenomenlerin, kendi üstüne kapalı belli bir gerçeklik oluşturmadığını gösterdi. **Bu fenomenler, maddi dünya fenomenlerinin genel bağlantısı içinde bulunmaktadır zorunlu olarak ve ancak bu nokta anlaşılmalı olduktan sonra, bunları yöneten nesnel yasalar üstüne bilgilenmede bir ilerleme yapılabilir.**

Ruhsallık bu sistem içinde ele alındığında, ilk ağızda kuşkusuzca dikkati çeken nokta, onun içinde olduğu, geliştiği ve kendini dışavurduğu bağlantıların sonsuz çeşitliliği ve sonsuz çokluğudur. Böyle bir durumda ruhsallığın yasaları üstüne bilgilenme yolunda büyük güçlükler çıkarmaktadır. Bağlantıların (bağıntıların) çokluğu ve çeşitliliği içinde, gerçekten özlü, yinelenen, kararlı, zorunlu ve dolayısıyla düzenli olanları nasıl ortaya koymalı? Hangi yollar ve araçlarla onları "açımlamalı" ve rastlantısal, kararsız, görüntüsel bağlantılardan ayırmalı? İşte kuramsal ve deneysel olduğu kadar uygulama araştırmaları alanında da gerçek önemli sorunlar bunlardır.

Ruhsal fenomenleri incelerken araştırmacı bunların sonsuz **değişkenliği** ile karşı karşıya gelir.

Her ruhsal süreç, özgül bir biçimde, belli somut koşullar altında oluşur. Aynıymış gibi görünen bir fenomeni birçok kez incelediğimizde, her defasında, onun görünüşte yeni bir görünüm kazandığını anlarız. Burada rastlantısal ayrılıklar (farklar) söz konusu değildir. Ruhsal yansıtma, değişken olmak zorundadır. Değişkenlik onun **tözsel** (substantielle) niteliğidir ve bu yansıtmanın doğasından ileri gelir.

Ruhbilim dışında başka hiçbir bilimde, hem bir fenomeni incelemek yoluyla genel bir yasayı ortaya koymak, hem de çeşitliliğin için kaynağını onun bireysel (tek tek) dışavurumlarında göstermek gibi bir sorun böylesine keskin bir biçimde kuşkusuz ortaya çıkamaz.

Şu ya da bu süreçlerin, ruhsal özelliklerin ve durumların biricikliği (unicité), ruhbilimde çok sık karşılaşılan bir şeydir. Her kişiliğin ruhsal varoluş tarzı, şu ya da bu sürecin akışındaki bireysel özgünlüğün, ruhsal durumların bireysel özgüllüklerinin, vb.nin biricikliği söz konusudur burada.

Somut araştırmalarda ruhbilimci, çoğunlukla, aynı koşullarda (özdeş gibi görünen koşullarda) aynı olayların etkisinin, yalnız farklı değil, ayrıca çelişkili sonuçlar doğurduğu durumlarda da karşı karşıya gelir. Ne var ki, bunun tersi de olur: Farklı koşulların ve olayların etkisi, aynı sonuçlara yol açabilir.

Dolayısıyla, ruhsal'ın özünün dışavurumlarındaki çeşitliliğe ruhbilimde ayrı bir dikkat gösterilmesi bir rastlantı değildir. Hatta, başlıca konusu her birimizin başkalarından neyle ayırdığına incelemek olan ayrımlı ruhbilim ve ayrımlı (differentielle) psiko-fizyoloji gibi özel bilim dalları kurulmuş bulunmaktadır.⁴

Ancak, ruhsal fenomenlerin sonsuz çeşitliliğinde genel'i ve özdeş'i, kararlı'yı nasıl görmeli; yinelenen bir bağlantıyı nasıl bulgulamalı, başka bir deyişle, bir yasayı nasıl ortaya koymalı? Son derece güç bir sorun, ama çözülebilir bir sorun.

Ruhbilimde maddeci diyalektik yöntemlerin kullanılması, çeşitlilikte birliği, biricik'te genel'i, değişken'de kararlı'yı, fenomende özü, rastlantısal'da zorunlu'yu ortaya çıkarma olanağını sağlar. Ayrıca, çelişkili görünen olguları kavrayıp anlama ve bir ve aynı yasanın etkisinin dışavurumları olarak kendilerini açıklama, her iki türden olguların gene zorunlu bir biçimde oluştuklarını gösterme olanağını da sağlar.

Ancak, burada şu noktayı da unutmamak gerekir: Maddeci diyalektik, tek boyutlu doğrusal şemaların aşılmasını; her türlü yasanın sınırlı, eksik, yaklaşımsal olduğunun anlaşılması gerekir.

Ruhbilimin ilerlemesi, ruhsal fenomenleri yöneten nesnel yasaları adım adım ortaya çıkarır; bu yolla pozitivist, fenomenolojik girişimlerin ve ruhbilimde daha başkalarının tutarsızlığını gösterir.

Bu kısa makalede bizim niyetimiz, ruhbilimin şimdiye değin tanıdığı bütün yasaların dökümünü yapmak değildir elbet. Ama, bize göre, bunların, ruhsal'ın değişik düzeyleriyle ilgili olduklarını, onların değişik "boyutları" nı ortaya çıkardıklarını; ruhsal'ı adeta değişik kesitlerde, değişik düzlemlerde sunduklarını belirtmek de önemli bir noktadır elbet.

Bu yasalardan kimileri, ruhsal'ın tüm sisteminden yalıtılarak alınmış olan, görece temel (elementaire) bağıntıları belirginleştirir. Örneğin, dışsal eylemler arasında kararlı bağıntıları ve kimi ruhsal etkileri ve ayrıca bu etkiler arasındaki bağlantıları. Psikofizik temel yasa bu kümeye sokulabilir (Fechner, Stevens ve başkaları gibi-bu yasanın değişik formülasyonları arasındaki ilişkileri burada çözümlenemeyeceğiz.) Ama ayrıca şunu belirtelim ki, psikofizik temel yasayı ilk formüle eden Fechner, bize göre, fiziksel ve ruhsal arasındaki bağların anlaşılmasında, hatalı konumlardan temelleniyordu. Ancak bulgusu, nesnel olarak, nesnel (fiziksel) büyüklüklerin öznel (ruhsal) yansıtması olarak duyuların kavranılması yolunda atılmış önemli bir adım olmuştur. Sinyallerin bulunup ortaya çıkarılması, ayırmaştırılması, özdeşleştirilmesi (saptanması); çağrışımların, dolaylımsız bellek ile ayrılmış bellek arasındaki ilişkilerin ve daha başka birçoklarının oluşum yasalarını da bu gruba sokmak yerinde olur.⁵

Ruhsal süreçlerin dinamiğini, sözelimi duyum, algılama, düşünce süreçlerindeki evrelerin düzenli, ardışıklığını ortaya çıkaran yasalar, ikinci bir gruba sokulabilir.⁶

Üçüncü bir grup, ruhsal fenomenlerin oluşmasındaki mekanizmayı belirginleştiren yasalardan oluşur. Yönlendirmelerin oluşması yasaları ile yaratma süreci "mekanizması"ni ortaya çıkaran kimi yasalar bu gruba sokulabilir.⁷

Yasaların bundan sonraki grubu, bireysel yaşam ölçeğinde ele alınan insanın ruhsal gelişim süresiyle ilintilidir. Ruhsal işlevlerin zaman bakımından ayrışık (hétérochronique) gelişim yasası, anlığın ve ötekilerin gelişim evrelerinin düzenli ardışıklığıdır.⁸

İnsanın çeşitli özelliklerinin ruhsal temellerini, sözgelimi, mizaç özelliklerinin nörofizyolojik temellerini; bireyin ruhsal karakterinde bütün bir dizi özelliğinin temeli olarak, toplumsal ilişkiler sistemi içinde bireyin etkinliğini ve daha başkalarını⁹ ortaya çıkaran yasalar, ayrı bir grup oluşturur kendi başlarına.

Son olarak, ruhbilim, algılama ve belleme (mnémoniques) süreçlerin düzeyleri; önceleme (anticipation) süreçleri, kişilik yapıları gibi, ruhsal özelliklerin ve süreçlerin değişik örgütlenme düzeyleri arasında düzenli bağlantılar üzerine kimi bilgilienmeleri içerir.¹⁰

Bu yapılan liste de elbette tamam sayılmaz ve ruhbilimde bilinen yasaların bir sınıflandırmasını göstermek savında da değildir. Bu yasaların değişik türden olduklarını ve ruhsal'ın çeşitli yanlarını ortaya koyduklarını göstermek için hazırlanmış bulunmaktadır sadece. (Bu anlamda, dökümü yapılan yasalar özgül ve özeldir. İnsanın dünya ile ilişkileri, daha geniş bir bağlamda incelendiğinde, daha genel yasalar ortaya çıkarıldığında, daha önceden bildiğimiz yasaların üstüne görüşlerimiz de buna koşut olarak herhalde değişeceklerdir.) Değindiğimiz grupların her biriyle ilintili olan yasalarda, özlü, kararlı, zorunlu bağlantılar herhangi belirli ve sınırlı bir düzlemde yansıtılmışlardır. Şu ya da bu yasayı bulgulama olanağını vermiş olan araştırmaların sonuçları, belirli saymacalar (conventions) ve zorluklar (contraintes) karşısında, belirli (déterminé) koşullarda sağlanmış bulunmaktadır. Öyleyse, hiçbir yasa genel-geçerlik iddiasında olamaz; ne ki, bu da üzülecek bir şey değildir; çünkü, her yasa, yineleyelim, sınırlı, eksik ve yaklaşımsaldır.

Asıl üzülecek nokta, bulguların özgül ve özel bir yasanın genel-geçer kılınmasına, uygulama alanının boş yere genişletilmesine; bir grup fenomenin başka bir gruba, kimi koşulların, bu fenomenin içinden çıkmış olduğu koşullardan öze ayrımlı daha başkalarına aktarılmasına ruhbilimde sık sık rastlanılır olmasıdır.

Nitekim bu yüzden, bir süre, insan gereksinimlerinin gelişmesi, temel duyumlarla ilintili Weber-Fechner logaritmik yasasıyla açıklanmaya kalkışıldı. Grup dinamiği alanında belleme süreçlerinin incelenmesinde bulgulanmış olan yasaların ya da toplumun gelişmesi alanında bireyin gelişmesiyle ilgili yasaların aktarılması girişimi için de durum aynıdır.

Bu özel yasaların (ya da ilkelerin) genel-geçer kılınması girişimi, olsa olsa, bir açıklama görünüşü verebilir ve gerçekte, ancak, basite indirgeyici görüşlere ve karışıklığa götürebilir.

Güçlü bir bilimsel yaklaşım, yalnız nesnel bir yasanın ortaya çıkarılmasını değil, geçerlik alanının ve işlerlik gösterebileceği koşulların kesin sınırlarla tam olarak belirlenmesini gerektirir.¹¹

Sözgelimi, dışsal eylemle bunlara karşılık olan ruhsal sonuçları arasındaki, yanı sıra bu sonuçların kendi aralarındaki düzenli bağlantıları (bağıntıları); ruhsal özellikler ile ruhsal fenomenlerin oluşum mekanizmalarını belirginleştiren temelleri arasındaki bağıntıları, vb. ortaya çıkarırken; karmaşık, çok boyutlu ve değişik düzeyleri olan bir sistemde, ötekilerini soyutlayıp bir yana atarak, görünümünden (yanlarından) yalnız birini ortaya koyarız. Ruhsal'ın bağlı bulunduğu nesnel bir yasanın ortaya çıkarılması, her zaman, kimi soyutlamaların ve genellemelerin sonucudur. Ancak, somut'un soyut'a doğru yükselişi, bilimsel düşüncenin bir doğrultusudur. Bundan sonra karşımıza çıkan sorun, diyalektiğin de gerektirdiği gibi, soyutlamalardan yola çıkarak, araştırma sürecinin somut nesnesini yeniden yaratmak, başka bir deyişle, adeta soyuttan somuta yeniden inmeaktır.

Bilimsel düşüncede bu doğrultuların birleştirilmesi, tam ve çelişkisiz ruhbilimsel bir kuramın oluşturulması için kaçınılmaz bir koşuldur. Ayrıca, en azından, ruhbilimde sayıları durmadan artan pratik problemlerin çözümü için de büyük önem taşır.

Ruhbilimci için bunun anlamı şudur: Elde bulunan yasaların bilgisine dayanarak, genelleme ve soyutlama yoluyla, bireyin somut davranış (ve eylem) edimlerini açıklamak, edimlerin eğilimlerini ortaya çıkarmak ve gerektiğinde de uygun eylem yolları ve araçları bulmaktır.

Ancak, ruhbilimci somut bireylerin gerçek davranışının açıklanmasına yönelince, ruhbilimde bilinen bütün yasaların sınırlılığını, eksikliğini dar çerçeveli bir nitelikte olduğunu görür. Sözgelimi, çağrışım yasaları gerçek bir davranışta işlerlik gösterir mi? Elbette gösterir. Ama, davranış tümüyle açıklayabilir mi? Hayır, açıklayamaz, doğal olarak. Çağrışım yasalarından yola çıkarak çağrışımın gerçek belirleyicileri (déterminants) bulunabilir mi? O da bulunamaz.

Öznenin eylemlerinde, edimlerinde, genel davranışında neden/sonuç bağları, yani belirleyiciler sorununa daha ayrıntılı bir biçimde bakalım.

Klasik mekanikten alınma doğrusal bir belirlenimcilik (déterminisme) ilkesinden yola çıkarak, davranışını incelemek eğilimleriyle çok karşılaşmıştır (ve hâlâ da karşılaşmaktadır).

Bu ilkeye göre, neden/sonuç bağları, katı ve tek-anlamlı (yönlü-univoque), tek-doğrultulu, doğrusal bir ardışıklık (zincirleme) oluşturur.

Doğrusal belirlenimcilik ilkesi en eksiksiz anlatımını, davranışçı akımın aşırılığa kaçan yönelişlerinde bulmuştur. "Uyarıcı-yanıt (stimulus-réponse)" formülünde (U) uyarıcı her zaman nedendir ve (Y) yanıtı da hep sonuçtur. Ne var ki, şimdiye dek kimse davranış (salt insanın değil hayvanın davranışını da), uyarıcıların ve yanıtların katı bir sıralanışı olarak betimlemeyi başaramamıştı. Doğrusal belirlenimcilik düzleminde yapılmış olan her araştırma, bu sıralanmada, çok sayıda "karışıklıklar-perturbations"la karşılaşmıştı. (Ama elbet bu durum asla bu ilkenin hiçbir zaman uygulanamayacağı anlamına gelmez. Çünkü, doğrusal belirlenim, temel nedensel bağıntıların özgül bir varyantıdır.)

Bu yüzden, davranışçılığın kavramsal aygıtına "aracı değişkenler-variables intermédiaires" kavramını kazandırmak gerekmiştir; buna göre, uyarıcı ile yanıt arasındaki bağıntı, doğrudan ve katı bir biçimde değil, yanıt veren organizmanın durumuyla dolaylanıyormuş gibi görülmelidir. Biz şimdi bu kavramın ne derece verimli olduğu üzerinde durmaksızın şu noktayı belirtelim ki, davranış çözümleme şemalarında bunun kullanılması da, doğrusal belirlenimcilik ilkesinin tutarsızlığını (ya da en azından sınırlı niteliğini) vurgulamıştır. Bu arada, D.Kovac'ın haklı olarak gösterdiği gibi, bu durum, daha önceleri güya bilim-dışı sayılan anlıkçı (mentalistes) kavramların üstüne konmuş olan o şartıcı yasağın, davranışçılar için kalkmasına yol açmıştır. "Bu sayede, (yani, aracı-değişkenler kavramının benimsenmesi sayesinde, -N.D.A.), diye yazar, davranışçılar, uyarıcı, bellek, karar verme, anlık ve başkaları gibi anlıkçılıktan alınma kavramlarla rahatça çalışmaya başladılar; ama, şurası da yine doğru, onları, aracı değişkenlerin varsayımsal öğeleri gibi görmekten de yine geri kalmadılar."¹²

U/Y formülüne "aracı değişkenler" in sokulması, doğrusal belirlenimcilik ilkesine bağlı davranışçılığın içinde bulunduğu açmazdan kurtulma olanağını sağlıyormuş gibiydi.

Ancak, "aracı değişkenler" kavramı da çok belirsizdir (indéterminé). Sadece, U ile Y arasındaki bağlantının bir şeyle dolaylandırıldığını ve bu "bir şey" in değişken olduğunu belirtir.

"Aracı değişkenler" ilkesine dayalı, somut araştırmada; davranışın belirleniminin kavranılmasına açıklık getirmek bir yana, tersine bu kavrayışı daha da karıştırıp bulandıran ve sayıları gitgide artan olguların birikmekte olduğu görülmüyordu. Aralarındaki bağlantı-

ların birbirine girdiği bir yığın "aracı değişken" karşısında kalınılıyordu.

Neden ile sonuç arasındaki bağların katı ve tek-yönlü olmadığını; tersine, istatistiksel (olası) olduğunu öngören olasıci belirlenimcilik anlayışı, o zaman, kurtuluş yolu gibi görünmüştü. Bir A (neden) olgusunun etkisi, ya B, ya C, ya D vb. olan bir yanıt (sonuç) meydana getirebilir. Bu da elbet ileriye doğru bir adımdır. Davranış araştırılmasında olasıci belirlenimcilik ilkelerinin uygulanması, ruhsalbilimde değerli ve yeni sonuçlar sağlanmasına olanak vermiştir (özellikle psikofizikte ve tepkilerin incelenmesinde).

Değişik durumlarda olanaklı davranış edimleri değişikliklerinin olasılıklarının belirlenmesi, her şeye karşın, **içerikleri** bakımından neden/sonuç bağlarının niteliğini ortaya çıkarmaksızın, biçimsel bir dışsal tablo ortaya koymuştu sadece. Ama, bunun da niçin böyle olduğunu açıklamak gerekiyordu. Gerçekten, tek ve aynı uyaran, niçin bir kez bir yanıt, ikinci kez başka bir yanıt ve sonra üçüncüsünde de yine başka bir yanıt, vb. yol açıyordu?

Genel biçimiyle, bunun davranış ediminin koşullarına bağlı olduğu söylenebilir. Yahut da: Neden ve sonuç bağı, gerçekleştiği içsel ve dışsal koşullarla dolayımlanmış, denilebilir. Böylece biz de dolayım (médiatisation) düşüncesine yeniden dönmüş oluruz. Aslında, doğal olarak, bu düşünce de kötü bir şey değildir. Fenomenler arasındaki bağlantıları dolayımlayan şeye ve nasıl dolayım olmadığına açıklık kazandırmaksızın, dolayım olgusunu ileri sürmekle yetinildiğinde, karışıklık ile bulanıklık da kendini gösterir. "Aracı değişkenler" kavramı, bu konuda fazla bir şey açıklayamıyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, dışsal etki ile davranış edimi arasında "bir şey" in (varsayımsal bir öğenin) bulunduğunu ve bu "bir şey" in değişken olduğunu söylüyor. Ama, bu "bir şey" nedir? Nedensellik bağlantıları arasına nasıl girmektedir? Ve bu giriş zorunlu mudur? Aracı değişkenler kavramı bu konularda bize bir şey getiriyor.

Karmaşık sistemli nesnelere neden/sonuç bağlarını kavrayabilmek için, bunların dolayımlanmış olduğunu söylemek yeterli değildir. Sistemde aracılık rolünü üstlenen öğelerin gerçek işlevlerini ortaya çıkarmak da gerekir. Bu işlevler ortaya konmazsa, o zaman, belirsizlik (indétermination) çukuruna düşülür. [Aslında, bir şey bir şeye dolayımlanmış demek, bir fenomenin belirlenimci bir açıklamasını vermiş olamaz. Dolayımınmaların kaba, belirsiz sıralanışı durumunda Hegel'in kendi dönemindeki Jacobi'nin felsefi anlayışını çözümleyerek, şiddetle eleştirmiş olduğu, evrensel dolayım (her şey, her şeye dolayımlıdır) düşüncesine yol açabilir.]

Ruhsalbilimsel araştırmanın doğrultusu, kesinlikle davranışta ruhsallığın gerçek işlevlerinin incelenmesi bağlamında doğup gelişmiştir; bu araştırmanın temellerini de, maddeci belirlenimcilik konularına sıkı sıkıya bağlı kalan, Sovyet ruhsalbiliminin kurucusu, İ. Seçenov'un çalışmaları atmıştır. Seçenov, hukukçu dostu N. Tagansçev'e dayanarak, "insan eylemleri" "nedensellik yasasına" bağlıdır, diye yazıyordu. Bu arada, insanı bir otomata benzeterek, "görünüşte benzer koşullarda gerçekleşebilen" eylemlerin sonsuz çeşitliliğiyle insanın hayvandan ayrımlaştığını belirtiyordu. İnsan, her zaman, "her türlü durumda ayrımlı eylemler göstermek yeteneğini koruyordu."

Dışsal koşullarında, **insanın ruhsal özellikleri ve belirgin nitelikleriyle olduğundan** daha başka türlü etkilemediğini ileri sürüyordu. Ona göre, dışsal etkilerle davranış edimleri arasındaki bağlantıyı zorunlu olarak dolayımlayan öğe, ruhsallıktır. Ruhsal, böylece, maddi dünyanın neden/sonuç bağlantılarının zincirlenmesinde yer alıyordu. Seçenov'un yansıtcı (reflexive) kuramından şu sonuç çıkıyor: Etkinlik ile davranış incelemek dışında, başka bir yolla ruhsal kavranılamaz ve aynı zamanda, davranış ile etkinliğin çözümlenmesi de, zorunlu olarak, ruhsal'ın incelenmesini gerekli kılar.

Etkinlik ve davranışta ruhsal'ın temel işlevlerini ortaya çıkararak, o, ruhsal'ın yakın çevre koşullarının bir **yansıması** ve hareketler ile eylemlerin bir **düzenleyicisi** (régulateur)

olduğunu göstermiştir. Ruhsallığın yansıtıcı ve düzenleyici işlevleri kuramı, daha sonraları birçok Sovyet bilimcisinin çalışmalarıyla geliştirilmiş bulunmaktadır.

Bir kez daha altını çizelim: Ruhsallık, kesinlikle, bu işlevler sayesinde etkinlik ve davranış içinde, zorunlu olarak yer alır. İşte bunun için, bunları birbirinden ayrı olarak düşünme girişimleri, kendilerini yöneten yasaların kavranılmasıyla sonuçlanmamaktadır. Eğer, yansıtıcı ve düzenleyici birliği içinde, kendi kurgusu için ruhsallığın oynadığı rolü ortaya çıkarmıyorsak, davranışın dışsal tablosunu bir yığın ayrıntı ile betimlememiz boşunadır, onun belirleyicilerini kavrayamayacağız demektir. Bunun gibi, ruhsal süreçleri kendi başlarına, davranış bağlamı dışında inceleme girişimleri, ister istemez bilimsel bilgilene yöntemlerini reddetmeye yol açacaktır.

Dışsal etkilerle yanıt edimleri arasındaki bağlantı ruhsallıkça dolayımlanır dendiğinde, bu söz insanda, bu karmaşık bağlantının bileşenlerine parçalanıp ayrılabilceği sanısını doğurabilir ve o zaman şöyle bir usullama ile yetilebilir: Eğer A ile B arasındaki bağlantı C ile dolayımlanıyorsa, A ile B'yi A ile C; C ile B bağlantılarının basit bir toplamı olarak göstermek yoluyla A ile B dolayımlanmış bağlantısının temelini anlayabilmek için, A ile C, C ile B arasındaki doğrudan bağlantıların ayrı ayrı incelenmesi tamamiyle akla yatkın ve yeterlidir. Ama, burada şu karşımıza çıkar: "Doğrudan" özel bağlantıları, içinde var oldukları ve dışında da var olamayacakları sistemden yalıtılmaya kalkışsak, yanlış, çarpıtılmış bir tablo elde ederiz ister istemez. Bu "canlı üzerinde deney-vivifectio", davranışın gerçek belirlenimi kavramı doğrultusunda bizi bir adım ileri götürmez. (Kimi özel sorunlarda bu tür bir öğelere ayırma işlemi yapılabilir ve geçerli olsa da).

Eğer ruhsallık yakın çevrenin yansıtılması ve davranışın düzenlenmesi işlevlerini üstlenmeseydi, düpedüz hiçbir işe yaramaz olurdu; ama, eğer davranış da bu işlevleri zorunlu olarak içermeseydi, o da çevreye upuygun düşmezdi.

Davranış edimi ve biricik sistem olarak, orada içerilmiş bulunan ruhsal süreçler üzerinde durmak zorunluluğu da işte buradan gelir.

Burada, maddeci diyalektik temeli üzerinde geliştirilmiş sistematik yaklaşım ilkesinden kaynaklanan belirlenimcilik yorumuna dönebiliriz.

Her şeyden önce şu noktayı belirtelim: Sistematik yaklaşım, genel olarak davranış edimlerinin nedeni sayılan dışsal etkileri ya da olayları, (yapılageldiğinden) biraz başka türlü ele almayı gerekli kılar. Gerçek bir durumun özel öğeleri (optik, akustik ya da daha başka sinyaller) laboratuvar deneylerinde genellikle böyle görülür. Oysa, büyük bir özenle hazırlanmış deneyde bile, bir durumun bütün öğelerini, bunlardan sadece birini alıkoyarak dışta bırakmak asla mümkün değildir. Dahası, incelenenin dışında kalan, tüm dışsal etkiler bir yana atılabilir (ya da izale edilebilse) bile, onun, gözlemlenen sonucun nedeni olduğundan her zaman kuşku duyulabilir!

Davranış edimlerinin (hem de en yalınlarının) incelenmesi söz konusu olduğunda, unutulmamalıdır ki, tek tek yalıtık bir biçimde var olan uyarılarla değil; tersine, **durumlarla** (situation), başka bir deyişle, bir uyarılar sistemiyle karşı karşıya kalınır (ne yazık ki, sistem olarak, deneysel ya da gerçek durum betimlemesi için yeterince sağlam yollar ve araçlar henüz elimizde bulunmamakta. Bunların geliştirilmesi, ruhsalbilimin en başta gelen görevlerinden biridir). Şu ya da bu davranış ediminin nedeni, genel olarak bir olay değil; tersine, başlı başına bir **olaylar sistemi**dir ya da bir **durumdur**. Bundan başka, durum da, bu durum içinde etkienin özellikleri ve özgülükleriyle, etkinliğinin kendisiyle bağlantısı içinde ele alınmak gerekir. Çünkü, etkinliğin (ya da davranışın) içinde gerçekleştiği durum değişmeden olduğu gibi kalamaz. Tersine, bu etkinlikten dolayı değişikliğe uğrar; bu da özne üzerinde yeni uyarılar oluşturur. F.İvaçenko çok açık bir biçimde göstermiştir bunu: "Etkinliği içine yeni yeni durumlar, koşullar alarak, o (insan, N.D.A),

bu yolla, yeni bağlantılar, 'olay zincirleri' ve dolayısıyla, yeni davranış nedenleri yaratır. Söz gelişi, bir birey, ya daha etkin ya da daha edilgen olabilir; kendisinden gelen sonuçların baskısı altında, kendi edimlerinin sonuçlarının baskısı altında, az ya da çok ayıklayıp seçici (selective) bir tarzda etkir."¹⁴ Başka bir deyişle, insan (ve hayvan) etkinliğinde ve davranışında nedenlerle sonuçlar arasındaki bağlantı diyalektik bir nitelik taşır. Kimi koşullarda ve durumlarda neden olan bir şey, başkalarında bir sonuç olabilir. Gerçek etkinlik içinde nedenlerle koşulların karşılıklı dönüşümünün nasıl olduğunu ortaya çıkarabilmek ve bu karşılıklı dönüşümlerin somut bilimsel çözümlemesinin yollarını bulmak, en çetin sorunlardan biridir.

Durum çözümlemesinden davranış (ya da eylem) çözümlemesine ya da daha geniş anlamda, davranış ve etkinlik çözümlemesine geçtiğimizde, karşımıza çıkan güçlükler de bütündür.

Çağdaş ruhbilim ile ona yakın disiplinler, bu alanda birçok kuramsal görüş ve model geliştirmiş bulunmaktadır. Biz burada bunların ayrıntılı bir çözümüne girişmeksizin (çünkü, bu başlı başına bir inceleme konusudur) hemen şu kadarını belirtelim: Bütün bu görüşler ve modeller, etkinliği (ve davranışı), karmaşık bir yapı sistemi saymaktadır.

Her etkinlik belirli güdülenmelerle başlar, açık ve kesin bir amaca yönelik olur. Önceleme, planlama, algılama ve günlük bilgiyi dönüştürme, karar alma ve sonuçları denetleme süreçleri, bu etkinliğin ruhbilimsel bileşenleridir.

Bu bileşenlerin çözümlenmesi bu makalenin konusu değildir.¹⁵ Ancak, şu noktayı belirtebiliriz: Her somut etkinlikte, bunların her birinin ve kendi aralarındaki bağıntıların belli bir özgülüğü bulunur. Bu yüzden, kimi etkinlik tiplerinde, öncelemede başlıca düzey duyuşal-devindirici niteliktedir; daha başkalarında ise algısaldır ve daha başkalarında ise dilsel-entelektüel düzeydir. Önceleme süreçlerinin dinamiği, etkinlik tiplerine göre de ayırım gösterir. Bu durum, öbür bileşenler için de geçerlidir.

Etkinliğin (ve davranışın) belirlenimi çözümlemesinde çok çetin bir moment de, bu etkinliğin öz-düzenleyici (auto-régulateur) ve dolayısıyla, son derece dinamik bir sistem olmasıdır.

Nitekim Kovac'ın araştırmaları, uzaysal ayırmaşmanın sonuçları üzerinde, ayrıca, sayıların ve çizgilerin bir-aradalıklarının (configuration) anımsanması üzerinde¹⁶ öz-düzenlenimin belli bir etki yaptığını ortaya koymuştur. Öte yandan G.Nikiforov, araçsal bilgili bir operatörün çalışmasını inceleyerek, benzeri bir etkiyi ortaya koymuştur. Ayrıca, insansal operatörün etkinliğinde öz-düzenlenimin bir "insan-makina" sisteminin güvenilirliğinde son derece önemli bir etken olduğunu göstermiştir.

Etkinlikte öz-düzenlenim sorunu, O.Konopkine tarafından her yönü ile incelenmiş bulunmaktadır. Nesneyi ruhsal bir biçimde yansıtmaya olanağı, yani, etkinlik araçları ile koşulları, enformasyonu kavrama ve işleme süreçlerini, yanıt olarak eylemlerin hızını, çalışma temposunu ve daha geniş bir düzlemde, kendi yedek birikimlerinin harcanmasını düzenlemek olanağını insana sağlamış olduğunu göstermiştir.

Kovac'ın belirttiği gibi, bireyin öz-düzenlenimi, belli bir anlamda, dışsal belirlenimin etkisini aşabilmeyi sağlar. Bu da doğal olarak, davranış ve etkinlik konusunda neden/sonuç bağıntıları sorununun çözümlenmesini çok karıştırır. Gerçekten, öznenin belli bir sin-yale göre belli bir hareket yapmasını gerektiren basit bir ruhbilimsel deneyi varsayalım. Algılama, ayırmaştırma, ayırt etme, vb. bilinen yasalarından yola çıkarak, bu hareketin belli karakteristik belirtileri beklenir. Ama hemen görülür ki, özne hiç beklenmedik bir biçimde hareket etmektedir. Bu, çoğunlukla, genel eğilime (varsayılan bir yasaya) karşılık olmayan bir takım bozukluklar (artefacts) gibi görülür ve bunlar rastlantısal sayılır, göz önünde tutulmazlar.

Ne var ki, bu durum her zaman rastlantısal bir şey değildir, daha başka bir şeydir. Çoğunlukla (hatta birçok durumlarda), benzeri olgular öz-düzenlenimin bir sonucu olur ve dolayısıyla mantıkidirler.

Öyleyse, davranış ve etkinlik incelenirken, bunların karmaşıklığını ve insanın geniş öz-düzenlenim olanaklarını akıldan hiç çıkarmamak gerekir (Doğaldır ki, öz-düzenlenim süreçleri de, sözgelimi, sinyallerin ayırmaştırılması ve anımsanması yasalarından, bilgi işleme süreçlerinden ve daha başkalarından, özel ve daha yüksek bir düzey oluşturan nesnel yasalara da bağlıdır.) Bu durum, dolayısıyla, ruhsallığın nesnel yasaları üstüne bilinenmede büyük güçlükler çıkarır.

Ruhbilimsel araştırmada **nedenler ve sonuçlar zaman içinde genellikle birbirinden ayrıldıkları** için, işler daha da karışır. Neden ile sonuç arasındaki bu ayrılık büyük olabilir. Bu durumun unutulması da, bir düş kırıklığı doğurabilir (ve sık sık da doğurmaktadır): Bir olayın nedeni, hemen kendisinden önce gelmiş olan bir şey gibi görülebilir; oysa asıl neden, epeyce bir süre ile ondan ayrılmış bulunabilir. Post hoc, ergo propter hoc (bunun arkasından, böyleyse bunun yüzünden) yanılması, davranış ve etkinlik çözümlemesinden, herhalde, başka bir yerde olduğundan çok daha sık görülmektedir.

Zaman içinde nedenler ve sonuçlar arasındaki ilişki üstüne önemli bir moment daha: Davranış edimlerini çözümlerken, çoğunlukla bizi ilgilendiren edimin nedeni olarak, ondan önce gelmiş gelmiş bulunan belli bir olguyu göz önüne almaya çalışırız. Oysa gerçek neden, bu edimden önce gelip geçmiş bütün bir olaylar dizisi olabilir. Bunların her biri kendi başına bir sonuç doğurmayabilir; ama sonuç, bunların toplamından çıkar (bu olaylar üstüne bilginin bellekte birikiminden çıkar). Seçenov'un gösterdiği gibi, "Ne denli elemanter olursa olsun, ruhun her devinimi, insanın şimdiki ve daha önceki gelişiminin bir sonucudur."¹⁹ Bu demektir ki, ruhsal araştırmada, genellikle **birikimli** (cumulative) diye niteleyebileceğimiz neden/sonuç bağıntıları ile karşı karşıya bulunuruz. Şunu da ekleyelim: İnsanın ruhsal gelişmesi (ve etkinliğinin oluşması süreci) ayrışık-zamanlıdır (hétérochronique)²⁰. Bunun için, bir tek ve aynı neden belli "bileşenlerle" belli sonuçlar ve daha başka bileşenlerle de daha başka sonuçlar doğurabilir.

Zaman içindeki nedenler ile sonuçlar arasında bağıntılar sorunu, ruhsal araştırmada yolunda, genel olarak apayrı bir önem taşır ve özel bir yöntemsel çözümleme gerektirir. Davranış incelenirken, önceden-belirlenim (prédétermination), eşzamanlı belirlenim ve sonradan-belirlenim (post-détermination) gösteren olgularla karşılaşılır. Zamansal düzlemde ruhsallığın belirlenimindeki özgüllüklerin, geniş ölçüde onun yansıtıcı doğasına bağlı oldukları söylenebilir.

Ruhsallığın, davranışın ve etkinliğin yasalarını bulgulamaya çalışırken ruhsal bilimcinin karşısına çıkan güçlükleri (elbet, ne hepsini ne de tümüyle) açıklamış bulunuyoruz. Bütün bu güçlükler doğrusal belirlenimcilik için üstesinden gelinecek şeyler değildir. Ancak, incelenen olayların karmaşık, dinamik, çok-boyutlu ve birçok düzeyli görülmesini gerekli kılan, sistematik yaklaşım yoluyla alt edilebilirler. Bu yaklaşım, ruhsal bilimde biriken ve aynı bir mantık çerçevesinde aykırı (hatta çelişkili) olan verileri ele alıp inceleme ve aynı düzenliliklerin etkisiyle açıklama olanağını verir.

Ama bir sorun yine de olduğu gibi duruyor: Niçin bir tek ve aynı birey, benzer koşullarda da ayrımlı bir biçimde hareket etmektedir? Durumlara göre ayrımlı yasaların işe karışmış olduğunu öngören açıklama, kimseyi doyumayacaktır kuşkusuz. Çünkü, bu işin niçinini açıklayamıyor. Gerçekten, niçin bir kez bir yasa, başka bir kez başka bir yasa?

Bize kalırsa, P.Anokhine'nin²¹ önerdiği "**sistem oluşturucu etken**" kavramı, davranış edinimindeki nedensellik bağlarını ortaya çıkarmakta son derece önemlidir. Çünkü, her somut durumda nesnenin ruhsal yansımalarının özgüllüklerini, etkinlik koşullarını ve yollarını; bunun yanı sıra, düzenlenmesinin düzeyini ve dinamiğini belirleyen hep bu et-

kendir. Bir tek ve aynı düzenlilik, bu etkene göre, zorunlu bir biçimde, herhalde ayrımlı tarzlarda kendini gösterebiliyor ve gösteriyor. Sistem oluşturucu etken, yasanın "eylem yönünü" adeta belirliyor. Sistem üstüne etkiyen nedenler benzer; hatta özdeş olabilirler; sonuçlar da ayrımlı, hatta çelişik, dahası, tersine olabilirler. Ama yine de burada kendini gösteren, bir tek ve aynı yasa olabilir. **Üzerinde durulan nedenden düzenli olarak çıkacak sonuç, söz konusu sistem oluşturan etkene bağlı kalacaktır.**

İnsan etkinliği ve davranışında sistem oluşturan etken rolünü şunlar üstlenebilir: Güdülenmeler, amaç, görev, yöneliş, özne/nesne ilişkileri, duygusal durumlar, vb. (Ayrımlı davranış edimlerinde sistem oluşturan etken rolünü neyin oynadığı sorunu, ayrı bir çözümleme ister.)

Sistem oluşturan etkenin nereden geldiği, nasıl belirlendiği ve oluştuğu sorulabilir haklı olarak. Bunu kısaca şöyle yanıtlayacağız: Toplum hâlinde bireysel yaşamın akışı içinde oluşur ve gelişir. Bu etkenin oluşum yasalarını kavrayabilmek için, özel davranış edimlerinin çözümlenmesi sınırlarını aşmak ve insan etkinliğinin başka bir düzeyine ve daha başka bir çözümleme ölçeğine yükselmek zorunluluğu vardır. Ne ki bu da yeni bir konuyu oluşturur.

Davranışın ve ruhsallığın nesnel yasalarını inceleyen ruhbilimcinin karşısına çıkan güçlükleri göstermeye ve bunların üstesinden gelebilmek için izlenecek yolları ana çizgileriyle belirtmeye çalıştık. Burada incelenen sorunlar, kuşkusuz, daha derinleştirilmiş bir incelemeyi gerektirmektedir. Değişik yasa grupları üstüne formüle edilmiş olan görüşler ve bunların sınıflandırılması, büyük bir geliştirme çabasını gerekli kılmaktadır. Ayrıca, bu makede dökümü yapılan yasa grupları da ruhsal'ın değişik biçimleri ve düzeyleriyle ilintilidir; onun özünün değişik yanlarını ortaya koymaktadırlar ve ayrımlı bir genellik derecesi taşımaktadırlar. Bir de, davranış ile ruhsallığın bütünsel sisteminde başka bir yol oynarlar. Bu yasalardan kimileri sistemin bütünlüğünü; kimileri özel bileşenlerin "işlerliğini" belirginleştirir.

Bunun için, daha önceden bilinen yasaların düzenlenmesi ruhbilimin başta gelen görevlerinden biridir. Bu yasaların kendi aralarındaki bağıntılar nelerdir? Sözgelimi, yanıt yasaları, çağrışım yasalarına; algının, belleğin, düşüncenin ve daha başka ruhsal süreçlerin dinamiği ile mekanizmalarını belirginleştiren yasalara nasıl bağlanmaktadır? Öte yandan, bu yasalar, etkinliğin, iletişimin, davranışın, öz-düzenlenim yasalarına nasıl bağlanmaktadır? Son olarak, görece özel yasaların bütünlüğü, insanın ruhsal gelişiminin daha genel yasalarıyla nasıl ilgi kurmaktadır?

Yasalar arasındaki bağıntılar sorunu daha geniş bir bağlamda da ele alınmalıdır. G.Plekhanov'un da daha önceleri haklı olarak belirtmiş olduğu gibi, insanın ruhsal yaşamındaki yasaların etkisi, insanlığın gelişiminin değişik tarihsel aşamalarında, değişik sosyo-ekonomik formasyonlarda değişik biçimler altında kendini gösterir.²² Toplumun gelişim yasaları bağlamı dışında, ruhsallığın kimi yasalarının özgüllüğünü anlayamayız. Bundan ötürü, ruhbilimde ortaya çıkarılmış bulunan yasalar (ilk ağızda da bireyin gelişimiyle ve sosyo-psikolojik formenlerle ilintili yasalar), tarihte, ekonomide ve toplumbilimde bulgularla bağlantılı olmalıdır.

Burada, bu bağıntılı duruma getirme, biyoloji, genetik ve fizyolojinin dahil olduğu yasalar için de gereklidir. Bu, her şeyden önce, ruhsallığın gelişiminde temel düzeyi ve ruhbilim ile biyoloji gibi birbirine yakın bilimlerdeki sorunların bütünlüğüyle ilgilidir.

Bilindiği gibi, geçmişte ruhbilime, komşu disiplinlerde bulgulanmış olan yasaları doğrudan doğruya aktarma yolunda birçok girişimler yapılmıştır (bunun tersi de yapıldığı gibi). Ama, böylece, genel olarak, insanın ruhsal yaşamının gerçek tablosu çarpıtılmıştı sonunda; ruhbilim, ya toplumbilim içinde ya da biyoloji içinde ertiliyordu; ya da ruhsal'

in yasaları sorunu, düpedüz ortadan kalkmış oluyordu.

Başka her bilim dalında olduğu gibi, ruhbilimde de yasaların incelenmesi, fenomenin öze doğru, birinci türden özün ikinci türden öze doğru, vb. bir devinimdir. Öz, adeta ar-
dışık katmanlarla, bir düzeyden öbürüne kendini açığa vurur. Daha "derindeki" düzey-
lerin ortaya çıkarılması, daha "yüzeysel" düzeyler üzerinde bilgilerimizin yeniden bir de-
ğerlendirilmesini gerektirir. Bu devinimin doğrultusu, bilimsel bilgilenme sürecinin diya-
lektiği ile belirlenir.

Ruhsallıkla ilgili nesnel yasaların incelenmesi üstüne sorunların bütünlüğü, yöntembilimsel, kuramsal ve deneysel araştırmalarda yeni bir gelişme düzeyi ve pratikte edinilen sonuçların doğrulanmasını gerekli kılar.

NOTLAR:

1. V.Lenin, **Yapıtlar**, Paris-Moscou, c.38, say.142, 143, 144
2. A.g.y.
3. B.F.Lomov, "Ruhbilimde Sistemci Tutum" **Voprossy Pskhologii**, 1975, No.2
4. V.D.Nébylitsyne, **Bireysel Ayrımların Psikofizyolojik İncelenmesi** Mosk. 1976 (Rusça)
5. R.Atkinson, **İnsan Belleği ve Öğrencilik Süreci**, Mosk.1980.
6. B.G.Ananiev, **Bilgilenme Nesnesi Olarak İnsan**, Leningrad, 1968.
7. D.N.Uznadze, **Ruhbilimsel Araştırmalar**, Mosk. 1966.
8. B.G.Ananiev, agy. ve **İnsanın Çağdaş Bilgilenme Sorunları Üstüne**, Mosk. 1966 (Rusça).
J.Piaget, **Seçme Ruhbilimsel Yapıtlar**, Mosk. 1969.
9. V.S.Merline, **Mizaç Kuramı Denemeleri**, Mosk. 1964.
10. V.S.Merline, agy. S.L.Rubinchtéin, **Varlık ve Bilinç**, Mosk, 1957.
11. B.F.Lomov, **Ruhbilimde Kuram, Deney ve Pratik**, Pskhologuitcheski journal, 1980, c. I, No:1
12. D.Kovac, "Davranışın Ruhsal Düzenlenmesi Sorunu" **Aynı dergide**, 1980, c.I, No: 3, s.413.
13. İ.Seçenov, **Seçme Ruhbilimsel ve Felsefi Yapıtlar**, Mosk.1970, s.413.
14. F.İ.Ivaçenko, "İşle Eğitimin Ruhbilimsel Sorunları" **Vporossy Pskho.** 1980, No: 6, s.16-24.
15. V.A.Ponomarenko, **Havacılıkta ve Kozmonotlukta Deneysel Ruhsal Araştırmalar**, Mosk. 1978.
16. D.Kovac, agy.
17. G.S.Nikifrov, **İnsan Operatörünün Ömürlülük Mekanizması Olarak Öz-denetim**, Leningrad, 1977 (Rusça).
18. O.A.Konopkine, **Etkinlikte Ruhbilimsel Düzenlenim Mekanizmaları**, Mosk. 1980 (Rusça).
19. İ.Seçenov, agy., s.405.
20. B.G.Ananiev, agy.
21. P.K.Anokhine, **Koşullu Refleksin Biyolojisi ve Nörofizyolojisi**, Mosk. 1968. Aynı yazarın **İşlevsel Dizge Kuramının Felsefi Yanları**, Mosk. 78.
22. V.A.Koltsava, "Plekhanov'un Yapıtlarında Sosyal Psikoloji Sorunları" **Pskhologuitcheski journal**, 1981 c.2, No: 5, s.137-149

KAYNAK:

Sciences Sociales 1983/1

yapay zeka ve psikolojinin paradoksları

viladimir zinçenko *

ingilizceden çeviren: celâl a. kanat

Hem şair, hem de teknisyen için apaçık olması gerektiğinden, saf usçu, mekanik, elektro-mekanik, radyoaktif ve genelde teknolojik şairlik olanaksızdır: Doğal şairlikten farklı olarak usçu mekanik şairlik enerji biriktirmez, hiçbir artım yapmadan, onu yalnızca harcar. Alınan, verilene eşittir. Verilende ne kadar varsa, verilmeyende de tam o kadar vardır. Makine derin ve entelektüel bir yaşam sürer, ama hiç tohum ekmez.

Osip Mandelstam

Yapay bir zekanın yaratılıp yaratılamayacağını düşünmezden önce, onu doğal zekayla karşılaştırmak için bir ölçüt ve bir ölçü seçmeliyiz. Görünüşte mantıksal olan bu işlem, yine de, aşılmaz zorluklarla karşılaşır, çünkü bir rastgele seçilmiş iki kişinin zekasındaki ayrımları bile nicel olarak dile getiremeyiz. Şu örneği düşünelim.

Çoğu insan 100 metreyi 20 saniyede alabilir ki, bunun anlamı, onların en az iki etkende dünya şampiyonundan farklı olduklarıdır. Ama, zeki bir kişi olmak bir kişiden hangi etkenlerle ayrılır? Tanınmış ABD bilgisayar teknolojisi uzmanı J. Weizenbaum, Batı'da çok yaygın olan IQ (zeka dereçesi) testi üstüne şunları yazıyordu: "Zekanın yalnız bir doğrusal ölçekle, nicel olarak ölçülebileceği düşüncesi genelde toplumumuza, tikel olarak da eğitime eşit görülmedik zarar vermiştir.¹

İnsan zekasının başlıca özelliği onun yaratıcı yetisidir ve doğal ve yapay zekayı karşılaştırmak için kesinlikle bu parametrenin seçilmesi gerektiği ortadadır. Ama, tüm görünüşleriyle yaratıcı edimler, tikel olarak da yaratıcı düşünme edimleri düşünürleri uzun zamandır çakmekle birlikte, bunlar hâlâ bir giz olarak kalmaktadır ve bunları araştırmak, çok zordur.

Yazık ki, bizim düşünme, öngörü ve sezgi konusundaki düşüncelerimizin muğlaklığı bu fenomenleri daha az bulunur kılmıyor, ya da çeşitli pratik ve kuramsal etkinlik alanlarında ortaya çıkan sayısız sorun için yaratıcı çözümler bulmaktan insanlığı alıkoymuyor. (Herhalde, "bir makine düşünebilir mi?" şeklindeki kalıcı sorunu tartışırken sık sık görülen çöşküdür ki, aynı soruyu insan için de sormaya bizleri zorluyor.)

Yaratıcı düşünme eylemlerinin laboratuvar koşullarında incelenmesi, bu alanda çalışan her uzmanın özlemidir. Bunun gerçekleştirilmesi, görüldüğü kadarıyla oldukça uzaktır, zira "zeka anıtları" üreten yaratıcı etkinliği programlamak için güvenilir yöntemler henüz geliştirilmiş değildir. Yaratıcı bireylerin amorf önerileri böylesi yöntemlerin yokluğunu ancak çok küçük ölçüde telafi etmektedir.

* V. Zinçenko: Bilim (Psikoloji) Dr.; SSCB Pedagojik Bilimler Akademisi Muhabir Üyesi; RSSFC Yüksel Öğrenim Kurumları Bakanlığı Moskova Radyo-Teknoloji, Elektronik ve Otomasyon Enstitüsü Ergonomi Bölümü Başkanı, Ergonomi ve otomasyona ilişkin psikoloji sorunlarda uzman olup, bu alanda 100'den fazla çalışma yazmıştır; bunlar arasında şu monagraflarda yer almaktadır: Algılama ve Eylem, Görüntüsel İmgenin Oluşumu, Ergonominin Temelleri (ortaklaşa).

Bilim, sanat ve teknoloji alanında kendi yaratıcı süreçlerini betimlemeyi üstlenen, çeşitli çalışma ve buluş sahipleri ne denli yetenekli ve akıllı olursa olsunlar, onların önerileri evrensel karakter taşıyor. Buradaki sorun, bu yaratıcı etkinlik süreçlerinin kendilerinden çok, yalnızca buna eşlik eden durumların özgülleme açık olması gerçeğidir; yaratıcı sürecin bireyselliği ve özneliği pek böyle değildir. Kuşkusuz, sürecin kendisinin belirli parçaları yaratıcı eylemin herbir yeni betimlenişinden elde edilebilir, ama bir bütün olarak yaratıcı sürecin bu parçalarından yeniden yapılandırma olanaksız gözüküyor.

Bu, söz konusu betimlemelerin yararsız olduğu anlamına gelmez. Yaratıcılık konusundaki tüm bilgimizi bu betimlemelere borçluyuz. Ancak psikolog, yaratıcı etkinliğin çeşitli betimlemişleriyle -bunlar araştırma için bir hareket noktası olarak, ne denli yararlı olurlarsa olsunlar- doyumsuzdur.

Yaratıcı çalışma mekanizmalarıyla ilgili, son derece mütevazı bilgimizi gözönüne alırsak, "yapay zeka" teriminin bütünüyle yetersiz olduğu açığa çıkacaktır. Alışılmış bir antropomorfik metaforla, yahut, yapay bir zekayı tasarımılamak için iyi temellendirilmiş perspektiflerle ilgilenmekteyssek, bundan söz etmek gereksiz olacaktır. Ne var ki, şimdiye dek yalnızca bir gerçekliğin bir başkası yerine sistematik ikamesini gözledik.

Bilgisayar teknolojisinin ilerlemesinden çok zevk alıyor ve bunun yakında daha da etkileyici olacağını umuyoruz. Ama bunun zekayla ne ilgisi var? Herşey bir yana bir çekicinin, bir baltanın ya da bir tornavidanın, bunlar yadsınamaz biçimde şeyleştirilmiş insan eylemleri olsalar bile, bir insan eli olduğunu söylemiyoruz. Bunun yerine, el aletlerinden ve insanın araçsal eylemlerinden söz ediyoruz. Öyleyse, zekayla, yani insan etkinliğinin bu en karmaşık biçimiyle ilgilenirken, neden böylesi bir özen göstermiyoruz?

Bilgisayara, yapay bir zeka olarak değil, akıllıca eylemin bir aracı ya da zekanın şeyleşmiş bir aracı olarak, karar almanın sağlıklılığını esaslı biçimde artırabilecek, onu daha kolay ve çabuk kılacak bir araç olarak değinilmeliydi. Tersine, bu, yanlış kararların alınması (daha da kötüsü, gerçekleştirilmesi) hızını da artırabilir. Bu noktada, (en yalından en karmaşığına ve varolandan çok daha yetkin buluşlara dek) otomasyon gerektiren insan etkinliğinin örgütlenmesi ya da tasarlanmasında, son derece ilginç sorunlar doğmaktadır.

Yapay zekanın kendisine gelince, birçok sorular açık kalıyor. Her yeni bilgisayarlar kuşağına ya da her yeni kalburüstü programa neden bilgilendirici (cognitive) denilmesi gerekiyor? Bunun nedenlerinden biri bizzat insan etkinliğinin ve onun bileşeni olarak, bilgilendirici etkinliğin yetersiz felsefi ve psikolojik anlayışıdır. Yine de biz, bu sorunların doğru anlaşılmasının kimi parlak örneklerine de sahibiz. Noosfere ya da us alanına değinirken V. Vernadsky, sözümona düşünen makineler yapılmasını kastetmiyordu, "jeolojik bir güç" olarak us'dan ve toplumsal insanlığın bilimsel düşüncesinin ve insan uygarlığının biyosfere, doğaya toplam katkısından söz ediyordu.

"Bilim mantıksal bir yapılandırma ya da doğruyu arama aygıtı değildir" diyordu. Vernadsky büyük bir öngörüyle, "Bilimsel bir doğru mantıkla değil, yalnızca yaşam yoluyla bilinebilir. Eylem, bilimsel düşüncenin karakteristik bir özelliğidir."² Bu pasajdan açıktır ki, Vernadsky mantığı, bilgilendirici etkinlik de içinde araştırma etkinliğiyle karıştırmıyordu. Ama, bilgisayarın çalışması ile insan zekası arasındaki yakınlık ve birlik düşüncesi bu karıştırmaya dayanır. Bu ya psikolojik gerçekliğin gözardı edilmesinden, ya da psikoloji ile mantığın konusunu karıştırmaktan doğar.

Geçmişte, psikolojinin mantık için zorunlu ve yeterli temel olduğuna ilişkin "psikolojik önyargılar"ın üstesinden gelmeye yönelik bir çok çalışma yapıldı. "Saf" mantığın var olması varsayımının ne denli gerekçelendirilebilir ve temellendirilebilir olduğu sorusuna girmeden, bilgisayar teknolojisinin gerçek kazanımlarının iyileştirilmiş biçimsel (formal)

mantığa dayandığını belirtmekle yetinelim. Başka deyişle, yapay zeka dedikleri şey, şimdi, psikolojiden bilerek özgürleştirilmiş mantıksal -matematiksel temeller üzerinde tasarlanıyor ve ondan sonra da, bu, saf saf, insan zekasıyla özdeşleştiriliyor, yahut ona benzer olduğu varsayılıyor.

Ne denli tuhaf gözükebilirse de, makinelerin düşünen nesnelere olduklarının ilan edilmiş hızı, makinelerin yoksun olduğu bir özellik, yani insanın tarafgirliğiyle açıklanabilir. Bilgisayar teknolojisi mesleğindeki düşünme sürecini, yani, konusunu çok az, yalnızca sonuçlarıyla bildikleri bu süreci değerlendirmeye alışkındırlar. Gerçi bu yalnızca doğaldır; çünkü, sürecin kendisi özgülmeden büyük ölçüde gizlidir. Başka deyişle, onlar, yine çözümlenmeye yatkın olan, bir nesne (ve bir etkinlik) olarak düşünmeden çok, düşünenin nesnesini (ve sonucunu) ele alır ve çözümlerler.

Çağdaş bilgisayarlar insanın zihinsel yetisinin en önemsiz bölümünden -onun işlemsel teknik bileşeninden- başka birşeyi taklit edemezler. İnsanın ve bilgisayarın karar süreçleri temelde farklıdır. Vernadsky'nin, eylem bilimsel düşüncenin karakteristik bir özelliğidir şeklindeki düşüncesini yukarıda aktarmış bulunuyoruz. Bunun doğası ve nedeni, düşüncenin kendisinin eylemden doğması ve bir eylem olarak kalması olgusunda yatıyor.

H. Bergson'un; zekanın varlık durumuna gelişinin, evrim tarihinin anlama yetisinin eylem yetisiyle bağlantılı birşey olduğunu gösterdiğine ilişkin düşüncesini anımsayalım. Bir zamanlar "akıllıca iş" denilen birşey vardır. Bu "akıllıca iş" zekanın, düşüncenin etkiliği (ya da, Descartes'a göre, etkinliği) için zorunlu bir koşul olarak kabul edilmelidir. Bergson da bilimin işlevleri üstüne dikkate değer kimi düşünceler dile getirdi: "Bilimin asıl nesnesi nedir? Şeyler üzerindeki etkimizi genişletmektir. Bilim, biçimi bakımından kurgusal, dolaysız amaçları bakımından da tarafsız olabilir; başka deyişle, ona istediği ölçüde kredi verebiliriz. Ama, hesaplaşma günü ne denli ileriye atılabilirse de, şu ya da bu sırada ödeme yapılması gereklidir. Öyleyse, kısacası, bilimin gözönünde tuttuğu şey her zaman pratik yararlıdır. Kurama giriştiği zaman bile, onun davranışını pratiğinin genel biçimine uyarlamak zorunludur. Ne denli yükseğe atılabilirse, eylem alanının gerisine düşmeye ve hemen ayakları üzerinde doğrulamaya hazır olmalıdır. Eğer temposu eylemin kendisinin temposundan kesinlikle farklı olsaydı, böyle birşey onun için mümkün olamazdı."³

Başka nedenlerin yanı sıra, Yaratıcı Evrim kitabında yer alan övgünün -"fizik, bozulmuş mantıktan başka birşey değildir"- çoğu kez alaycı bir tarzda algılanması nedeniyle de, anılan kitaptaki bu uzun pasajı burada aktardık. Gerçekte ise yazar, fiziğin eyleme yönelimli karakterini vurguluyordu. Bununla bağlantılı olarak, H. Wallon'un bir kitabının aforistik (özdeyişsel) başlığını anımsatalım: De L'acte a la Pensee (Edimden Düşünceye), yeri gelmişken belirtelim ki, psikologlar düşünceyi bellekten çıkarsama fikrini uzun zamandır terketmişlerdir, oysa düşüncede belleğin rolünü abartmak da zor olacaktır. Ama belleğin kendisi eylemden çıkarsanabilir ve P. Zinchenko, A. Smirnov⁴ ile pek çok başka psikologun araştırmalarında da gösterildiği gibi, bellek yine eylem olarak kalır.

Burada, sonunda, psikolojide, yapay bir zeka sorunuyla bağlantılı paradokslara geldik. Psikolojideki ilkesel paradoks şöyle formüle edilebilir: Ancak muazzam sayıda olan açık olursa, kesin -en fazlası, eşsiz- bir sonuç elde etmek olasıdır. Başka deyişle, özgürlük yaratıcılığın bir sine qua non'udur ve yalnızca yaratıcılığın da değil... Bu paradoksu, ereğe yönelik bir insan eyleminin gerçekleştirilmesi gibi, görünüşte temelli bir örnekle bağlantılı olarak ele alalım.

Kendiliğinden hareketlerin anatomik aygıtını çözümlerken, tanınmış psikolog A. Uhtomsky insanın denetlediği en çapaşık buluşlar karmaşasını oldukça aşan bu aygıtı aşırı karmaşıklıkla vurguluyordu. Bu karmaşıklık, birincil olarak, düzinelere özgürlük de-

recesiyeye sayılan insan bedeninin kinematik zincirlerinin aşırı hareketliliğinden ileri gelir. Sözgelimi parmağın göğüseye dokunma hareketliliğini karakterize eden özgürlük derecelerinin sayısı 16'yı bulur. Bu demektir ki, uzatılan elin menzili içinde parmak, bedeninin geri kalanıyla sanki bağlantısızmışçasına, her tarzda ve her yönde hareket edebilir ve el ile kolun öteki kısımlarına göre, istediği konumu alabilir.⁵

Buna, kasların başlangıçtaki durumunu sürekli değiştirmenin geri planına karşı kas gerilimlerinin sonuçlarının çeşitliliğini; ayrıca, harekete geçirme ediminin dinamiklerinin beden tarafından denetlenemeyen kasdışı, dışsal ve tapkisel güçlerce büyük ölçüde etkilendirildiğini de eklemek gerekir. Bir nesne durumunda ise, yapılandırma hareketi fantastik biçimde karmaşıktır. Pşise yetkisindeki bir beden, somut bir nesne durumunun çapraşık fizikliğini (statik, dinamik, kinematik, materyallerin gücü) kavramak için bir tür usdışı, zekadışı yöntemeye başvurmak ve onu beden biyomekaniği ile ilintilendirmek zorunda kalır.

Dünyanın psikoloji laboratuvarlarının birçoğunda araştırmacılar, Newton'un bir zamanlar sorduğu şu soruya yanıt bulmaya çalışıyorlar: "Beden devinimleri istençten nasıl çıkıyor?"⁶ Bu sorunun, Spinoza tarafından işaret edilen öteki yanını çözmek de böylesine zordur: "Yalnızca doğa yasalarıyla bedeninin neleri başarabileceğini deneyimle henüz kimseye öğrenmiş değildir" Bu yeti gerçekten sınırsızdır ve onun kaynağı da, insan bedeninin kinematik zincirlerinin, herbir performatif edimine göre fazla olan, özgürlük derecelerinin çok büyük sayısında yatmaktadır. Bu yüzden, birinci paradoksu şöyle formüle edebiliriz: Fazla olan özgürlük dereceleri, insan eyleminin olağandışı, ancak henüz ortaya konulmamış olanaklarının gerçekleştirilmesinin zorunlu bir koşuludur. Bu olanakların duygu hareketlendirici (sensori-motor) ya da pratik, somut etkili zeka gibi terimlerle betimlenmesi bir rastlantı değildir. Bu ilk (ama en düşük olmayan) zeka biçimi öteki, daha sonraki biçimlerin temeli ve "öğretmeni"dir. Zekanın bu zorunlu biçiminin doğrudan nesne-ilintili ve onun uzaysal-zamansal biçimlerine dokunmuş olduğunu ve daha sonraki biçimlerin ortaya çıkmasıyla da önemini yitirmediğine vurgulayalım. Zekanın gelişiminin en önceki aşamalarında bile, amaçsal belirlenimcilik; geleceğin ideal imgesi, şimdiki -öznenin güncel eylemini ve durumunu- belirleyerek, onun ne olması gerektiğinin imgesi olarak ere ortaya çıkar.

İkinci örnek dünya ve onun özellikleri imgesinin oluşumuna ilişkindir. Psikologlar şu klasik sorunları çözmeye çalışıyorlar: "Nesneleri, gerçeklikte oldukları tarzda, nasıl görüyoruz?" Biliyoruz ki, dünyayı doğru algılamak için, duyumsal ve algısal bir öğretime dönemi zorunludur. Özel incelemeler görüntüsel sistemde güdümsel (manipülatif) bir yeteneğin varlığını göstermiştir; bu, imgeleri çevrimleyebilir (zihinsel çevrim), bunları dönüştürebilir ve kaynaştırabilir. Başka deyişle, bir imge, özgün duruma göre fazla sayıda özgürlük derecesine de sahiptir.

Tıpkı hareketin yapılandırılmasında olduğu gibi, bir imge yapılandırılırken de görev, fazla ve elverişsiz imgelerin üstesinden gelmek ve çoğu kez yalnızca doğru olan tek bir imge yapılandırmaktır, ikinci paradoks, bu yüzden, şöyle formüle edilebilir: Özgün duruma göre imgenin fazla sayıda özgürlük derecesi gerçekliğin muğlak olmayan şekilde algılanmasının, onun uzaysal ve nesne-zamansal biçimlerinin doğru yansımalarının zorunlu bir koşuludur. Bu süreç öylesine karmaşıktır ki, bir yandan algısal eylem olarak, öte yandan da imge-taşıyan ya da görüntüsel zeka olarak karakterize edilir. Dolayısıyla, yaygın metaforlar -"pitoresk anlayış", "akıllı göz" ya da açıkça, "görüntüsel düşünme"nin ne olduğunu açıklayan 'Reskingözülü zeka'- buradan ileri gelmektedir.

Bu tip zeka, nesne-ilintili eylemi izleyerek, gelişmenin daha sonraki biçimlerinin temeli ve "öğretmeni" olarak da iş gören, ama bağımsız önemini yitirmeyen, bir sonraki gelişme biçimini oluşturan J.Hadamard'ın anketine verdiği ünlü yanıtlarında A.Einstein, kendi

düşünce öğelerinin, adeta bilincin keyfi biçimde üretip birleştirdiği, fiziksel gerçekliklere ilişkin az çok ayrı imge ve işaretler olduğunun yazıyordu. Einstein'ın, yalnızca görüntüsel değil, kas türü öğeleri de birincil düşünce öğeleri arasına katması çok belirgindi.⁸ Einstein'den önce, I.Sechenov "kişisel eylem zincirleri"ni düşünce öğeleri arasına katıyordu.⁹

Üçüncü örnek; yalnızca önceki olayları unutmakla değil, aynı zamanda, onların dönüşümü ve (çoğu kez kendiliğinden) yeniden yorumlanmasıyla birlikte onları dışlamakla da karakterize edilen belleği kapsar. Burada bir başka karakteristik özellik yeniden üretim sürecindeki yeniden yapılandırmalardır, vb. Tek sözle, asla olmayan şeyler anımsanır ama olan şeyler unutulur. Bu konuda, L.Martynov'u aktarmak isterim:

*Hiç umulmadık biçimde anımsarız,
Hiç öngörülmedik, hiç açıklanamaz biçimde,
Hiç görmediğimiz şeyleri,
Ve gelecekte de görmeyi hiç ummadıklarımızı,*

Araştırmacılar, giderek daha çok şu sonuca varıyorlar ki, belleğin dinamik (özgür) özellikleri onun tutucu özellikleri üzerinde egemendir. Anlaşılan bu belleğin gerçekten şaşır-tan yetisini ve onun dışsal etkilere tepki göstermeye hazır oluşunun gizidir. Burada, üçüncü paradoksla karşı karşıyayız.

Pekçok inceleme; etkinliği belirleyen şeyin bellek olmayıp, tersine, etkinliğin bellek sü-reçlerini belirlediğini ve çeşitli materyallerin belleklendirilme, depolanma, yeniden elden geçirilme ve yeniden üretilme yetisi, hızı ve titizliğini etkilediğini göstermiştir. Eylem, yalnızca geçmiş gelecek bağlantılandırılan bir araç oluşturmaz, ayrıca, onun kendi dokusu içinde öngörü ve bellek öğeleri de içerir. Bellek, eylemler yoluyla, öznenin yaşam etkinliği içinde birleştirilir bu, sonucusuna göre dışsal bir güçtür. Ne denli tuhaf gözükürse de, belleğin yaşam etkinliğine karışması onu öznenin görece bağımsız kılar. Kendisini öz-neden kurtararak bellek, zamanötesi özellikler kazanarak varoluşsal karakteristiklerle dolar ve böylece, öznenin tıpkı dünya bilgisinden dikkate değer biçimde özgürleşmesini sağladığı gibi, somut durumlardaki eylemden de dikkate değer biçimde özgürleşmesini sağlar.¹⁰

Dördüncü örnek, asıl (genelde kabul gören) anlamıyla zekayla ilgilidir. Burada, benze-ri bir durumla karşılaşıyoruz. Zeka özgün eylemdir. Bu; insanın, eylemin dilini, imgelerin, pratik genellemelerin ("klavuz (manua, elaltı) konseptler") dilini, nesne-ilintili ve işlem-sel anlamları, işaret ve sembollerin dilini kullanarak, bir görevi yerine getirebileceği anla-mında anlaşılmalıydı. Araştırmacılar içten konuşmanın, derin semantik yapılanmaların dilini deşifre etmeye de çalışıyorlar. Bu yüzden, bir ve aynı gerçeklik fazla sayıda dille betimlenebilir. Özne, bu betimlemelerde yansıtılan nesne-ilintili (ya da biçimsel) içeriği fazla sayıda güdümlenme (manipüle etme) tarzına da sahiptir. Bir görevi yerine getirirken, içerisinde bir görevin bir çözüme sahip olduğu bir betimleme dili bulmalı, zaman zaman da yapılandırmak ve görevin verili olduğu koşulları göreve ve dile uygun (koşullara) dönüştürme tarzları bulmak zorunludur.

Bu, sözün asıl anlamıyla zeka, deyim uygunsu, tüm önceki -pratik ("nesnelere içinde düşünme"), duygu-hareketlendirici (sensori-motor) ve imge taşıyan- biçimlerin bir çakış-ması anlamına gelir. Ancak bu, verili durumdan özgürleşmeye, onu yeniden yapılandır-maya ve yeninin yapılandırılmasına yönelik bir başka adımdır. Böylece, dördüncü para-doks gerçekte, zeka etkinliği içindeki kalburüstü sonuçların, bunun mutlak özgürlüğe yak-laşan, ama kuşkusuz (tam-ç) böyle olmayan özgürlüğüyle olası kılınmasıdır. Bu alanda; olası gerçeklik betimlemelerinin ve böylesi her betimlemenin sınırları içinde olası iş gör-me tarzlarının fazla sayıda özgürlük derecesinin üstesinden gelmenin, hatta denilebilir ki, bunları evcilleştirmenin özgül tarzları vardır. Bu üstesinden gelmede, düşünme ve düşün-

ceyi gerçeklikle ve onun uzaysal-zamansal biçimleriyle (Marks'ın deyişle, bunlara "maddeyle yüklenilme bedduası" okuyarak) bağlayan, hareketler ve imgeler önemli bir rol oynar.¹¹

Çeşitli durumların anlam ve duygusu (sense) arasındaki -oldukça çelişkili ve çözümlenmesi zor bir ilişkiyi kullanarak, bilgilenme etkinliğindeki fazla özgürlük derecelerinin üstesinden gelmenin kimi mekanizma ve tarzlarını, daha ayrıntılı biçimde ele alalım.

Biliyoruz ki, bir anlamlar sisteminde (hangi dilde olursa olsun) bir durumun betimlenmesi bu görevin yerine getirilmesi için yeterli değildir. Bu durumun duygu içeriği böylesi bir betimlemeden çıkarsanmalıdır (ya da, ona "okunmalı"dır): Bu olmadan, bir duygu hareketlendirme eylemi bile başlayamaz zira, N.Bernshtein'a göre, motor (hareketlendirme) görevi duygusundaki onun en önemli karakteristiği böylesi bir eylemle yerine getiriliyordu.¹²

Bir bilgilenme görevini yerine getirirken özne, daha önce özümsemiş betimlenme dillerini kullanarak, verili olduğu koşulların bir imge-konsept modelini yapılandırır. Özne imgeler ve anlamlar "dünyası"na girer ve bu yapılandırılmış dünyada, nesne-ilintili imgelerle, anlamlarlar sembollerle, vb. çalışarak, yansır. Bu süreç imge-konsept modelinin bir sorun durum modeline dönüştürülmesiyle sonuçlanmalıdır. Duygunun oluşması bu dönüşümde belirleyici etkidir. Bir imge-konsept modelinin yapılandırılması aşamasında, durum içinde belirsiz ya da aşırı ölçüde çok sayıda özgürlük derecesi kaydedilir; oysa bir sorun durum modelinin oluşum aşamasında, bu belirsizliğe yol açan ilkesel çelişki ya da çatışmayı oluşturan duygu anlaşılır, gerçekleşir ve nitelenir.¹³

Anlamlardan farklı olarak duygular, durumun betimlendiği bir dilin çeşitli düzeylerinden doğrusal tarzda bina edilmez ya da çıkarsanmazlar; her yönleriyle, eşzamanlı biçimde kavranırlar.¹⁴ Bir durumun; onun imge-konsept modelinin önsel yapılandırılması olmakzın, derhal bir sorun durum olarak algılanması ve anlaşılmasının nedeni, tam olarak budur.

Buna benzer koşullarda, karmaşık bir durumun değerlendirilmesi de içinde, duyguların çıkarsanması, onun ayrıntılı algılanmasından ya da anlamların özenli çözümlenmesinden önce yer alır. Duyguların çıkarsanmasının ve durumun, duygular karşısında yeterince değerlendirilmesinin zorunlu bir koşulu, linguistik ve sembolik anlamların nesneliltililiğidir (yollama). Nesne- ilintili anlamlarla çalışırken, yollama adeta anlamların kendilerinde verildir ve herhangi dolaysız dönüşümler ya da arabuluculuklar (mediations) gerektirmez.

Bir durumdan çıkarsanmış olan duygu anlamları varlıkla, nesne gerçekliğiyle ve nesneliltili etkinlikle bağlamanın bir aracıdır.

Karmaşık görevleri yerine getirirken, duyguları anlamlara (sayır duygular, ya da duygular dışı da içinde) yorma ve anlamları duygularla bağlama gibi çelişkili ve çevrimsel süreçler gözleriz. Bilincin en önemli işlevlerinden biri budur (yansıtmı). Duyguların "çıplak" olduğu yerde bilince gerek yoktur; tıpkı, "usun mutlak olduğu" yerde ona gerek olması gibi. Anlam ile duygu arasında esaslı bir ayrım vardır. Anlam dil alanında yatar; oysa duygu, konuşma alanı da içinde, iletişimsel etkinlik ve nesnelere gerektiren etkinlik alanına ilişkindir. Sözel anlamlardan duygu çıkarsarken, öznenin linguistikötesi bilgilenirmeye -nesnel gerçeklik imgeleri ve onu gerektiren eylemler- başvurmasının nedeni budur.

Nesnellik (objectness) psikoloji biliminin en önemli bir kategorisi ve aynı zamanda da, insanın psişik yaşamının en önemli bir özelliğidir. Nesnellik imge içeriğiyle, bütünsellik ve somutluğuyla uyumsuz. "Nesnesiz bir dünya" (Malewitsch'in gegenstandslose Welt'i) imge taşıyabilir, bütünsel ve somut olabilir, ama o hala nesnesiz olacaktır ve bu yüzden de, soyut artistik (sanatsal) duyguyu gözardı edersek, anlamsız olabilir.¹⁵ Duygular sözlerden değil, nesnelere eylemlerden, aksiyolojik ve yaratıcı deneyimlerden doğar. O, söz-

ler ya da tümceler de içinde, anlamlardan çıkarsandığından, nesne içeriğini, imgeleri, temsil-yetleri ve yollama anlamları bu anlamlar aracılığıyla görebiliriz. Tek sözle, nesne dünyasını ya da bu dünyada özne için anlam taşıyan nesne-ilintili olası eylemler uzayını anlamlar aracılığıyla görebiliriz. Bu, çocuğun peri masalını algılayışı için bile doğrudur; burada, bildiğimiz gibi, daha fazla özgürlüğe (gelince) izin verilmiştir -ama anlaşıldığı kadarıyla, herşey (bu-ç) değildir. A.Zaporozhets, bir çocuğun gezideki doktorun evini koruyan bir hokkayı kabul edebileceğini, ama hırsızlara bağırarak hokkayı prostote edeceğini yazıyordu. Varsın, onlara mürekkep sıksın, der çocuk.¹⁶

Öznenin çıkarsadığı duygunun dışardaki gözlemciye verilmediğini, üstelik, bilgilenme ve eylemin öznesine de her zaman verilmemiş olduğunu biliyoruz. Ancak bu A.Leontyev'e göre, nesnel, varoluşsal bir kategoridir: "Bir duyguyu, anlam değil, yaşam üretir."¹⁷ Duygunun, birisi için var olduğunu söyleyebilirdik. Tam da bu nedendir ki, duyguların anlamlardan sözümona çıkarsanması, birincil olarak, anlamları varlıkla, çözümlenmesi zor olan, özgül bütünsel bütünlükler (entities) olarak nesne gerçekliğiyle ve nesne-ilintili etkinliklerle bağlamanın bir aracıdır. Varoluşsal ve gözlemlenemeyen bir yapı olarak duygu karakteristiğinden, anlamlarla tam olarak anlatılamayan yaşamın (varlığın) anlamı sorununa geçebiliriz.

Lernmontov'un şu satırlarıyla karşılaştırınız:

*Acıklı ve üzücüdür sözlerim; biliyorum,
Onların anlamı asla algılanmaz.
Parçalanmış bir yürekte kopup, giderler,
Acılarının sonunda varacağı yere!
("Deliyim ben! Haklısınız, haklısınız!")*

Öyle olmasaydı, onu yitirecektik. Üstelik, her kalburüstü düşünce (olasılıysa), G.Shpet'in sözleriyle, duyguya ilişkin bir düşüncedir.¹⁸ Düşüncenin nesne-ilintili ve varoluşsal da olmasının nedeni budur.

Karşıt süreci -duyguyu nitelendirme, duyguyu anlamlara dönüştürme ya da çevirme sürecinide çözümlenmek böylesine ilginç ve zordur. Böyle bir çeviri, tam olmak gerçekleşirse, bizzat duyguyu yıkmamanın bir yoludur. Duyguyu nitelendirme ya da duyguyu anlama varlık alanından dil alanına birşeyler getirir. Varlığı dil içinde anlatmanın güçlüklerinin kaynağı bu değil midir? Nesne gerçekliğinde ve nesne-ilintili etkinlikte konseptleştirme girişimlerine inatla direnen çok şey vardır. Ayrıca yazarlar da, tam olarak adlandırılmamış (ya da nitelendirilmemiş) şeylerde belli bir çekicilik olduğunu savunurlar.

Anlamlara duygu yorma ve anlamları nitelendirmenin, 180 derece karşıt süreçlerinin ortak çözümlenmesi gerekir. Bunlar, bilgilenme etkinliğinin özgürlük derecelerini tam sınırlamazlar. Bu süreçlerin kesişme noktasında yeni imgeler - belli bir semantik yük taşıyan ve anlamı görülebilir kılan (görüntüsel düşünme) imgeler, ayrıca da, nesne-ilintili etkinliğin ve nesne gerçekliğinin anlamını nesneleştirilen yeni sözel anlamlı biçimden- doğar. Bu süreçlerin her ikisi de öznenin etkinliğiyle içkin biçimde bağlantılıdır. Duygu nitelendirmek demek, bir eylem programının gerçekleştirilmesini geciktirmek, onu zihinsel olarak tüketmek ve üzerinde düşünmek demektir. Tersine, anlama duygu yormak demek, bir eylem programını harekete geçirmek ya da onu terketmek ve yeni bir duygu aramaya başlamak, dolayısıyla da yeni bir eylem programı bina etmek demektir. Bu süreçler düşüncenin kendisi içinde, bilinç içinde ya da yalnızca onun gücüyle gerçekleştirilmez. Bunlar, etkinlik ve eylem yoluyla, yalnızca konseptleştirmeye değil, onu keyfi biçimde (özgürce) ele almaya da karşı direnen, nesneyle ve öznel (toplumsal) gerçeklikle bağlantılıdır.

Düşüncenin psikolojik çözümlenmesi yukarıda söylenenlerle sınırlı değildir. İnsan özelliğini, yani, (tözü, insan edim ve işlerinin itici güçlerindeki özgürlük derecelerinin üs-

tesinden gelinmesi olarak da temsil edilebilen) itkilerin savaşımı da içinde, itkilendirme alanın da gözönüne alınmalıdır. Ayrıca, erek-koyma ve ereklerin öznel temsiliyet süreçlerini ve düşünme süreçlerinde bunların ardışıklığını çözümlmek de zorunludur. Öznelliğin düşünme süreci ve sonucu üzerindeki etkisi öylesine büyüktür ki, L.Vygotsky duygulanım (affect) ve zekamn birliğinden söz etmiştir. Bu birlik, zaman zaman, "bilgilenme ilişkisi", "kişisel bilgi"¹⁹ gibi terimlerle anlatılır. Bu noktada, Vygotsky'nin çoşkularla ilgili düşüncelerini geliştiren Zaporozhets'in elyazmalarında kimi ilginç düşünceler vardır. "Olağan durumuyla insanlar," diye yazıyordu o, "duygulanmalarla bastırıldığı için mantıklı niyet ve kararların gerçekleştirilmemesinden yakınırılar. Onlar, insan zekasının özgürlük derecelerinin aşırı hareketliliği ve sonsuzluğu veri iken, insanın kafasına takılan her düşünce eğer onu eyleme götürseydi, bunun son derece tehlikeli olacağını görmezlikten gelirler. İtici bir güç olmazdan önce, akıllıca bir kararın, bu kararın uygulanmasının özne açısından, onun gereksinim ve çıkarlarını karşılaması açısından kişisel anlamına uygun olarak, duygulanımla kutsanması gerektiği tözsel ve dirimsel bir ölemdir."²⁰

Yukarda tartışılan bilgilenme etkinliğinin özgürlük dereceleri üzerindeki tüm sınırlamalara karşın bu, yine de, -Hegel ve Marx'ın kullandığı özgürlük terimi araştırmasıyla en özgün etkinlik biçimidir.

Zeka etkinliği de içinde herhagi bir etkinlik bir ereği, aracı ve sonucu kapsamalıdır. Erekerin seçim ve saptanmasındaki özgürlük, sonuçlara ulaşmanın ve araçlarının seçiminde özgürlüğe yol açar. Bu bileşenlerden herhangi birinin olmayışı, ya da onların katı biçimde dondurması insanın zeka etkinliğini farklı birşeye -sınırlı ya da yapay zekaya dönüştürür. Bu demektir ki, insanın zeka, zihinsel etkinliği ilke olarak duyu-hareketlendirici (sensori-motor), algısal, beleksel ve başka biçimlerin bağlamı dışında kabul edilemez. İnsanın zeka etkinliği onun itkilenimleri, çoşkuları ve istenci çözümlenmeksizin anlaşılamaz.

Bir bütün olarak alınan etkinlik, tıpkı yaşayan bir organizmada olduğu gibi, kendi içindeki her halkanın tüm öbürleriyle, tüm öbür etmenleri yansıtan tüm etmenlerle ve birincileri yansıtan sonuncu (etmenlerle-ç) bağlantılı olduğu, organik bir sistemdir. Ama herşey bu kadar değildir. Etkinlik, son derece karmaşık yapısıyla, sürekli gelişir. Bütünsel gelişen bir sistemin zorunlu bir özelliği, onun, kendi gelişme sürecinde, yoksun olduğu organları yaratabilmesidir.

Bir bireyin kendi etkinliği içinde yarattığı yeni organlar sorunu durumların betimlenmesi için yeni diller, yeni imgeler, yeni eylem ve karar alma tarzları, yeni erekler, bu ereklere ulaşmak için programlar ve araçlar, etkinlik süreci üzerinde yeni denetim biçimleri ve bunun etkililiğini değerlendirme ölçütleridir.

Şimdi, yukarda tartışılan psikolojinin ilkesel paradoksu'na geri dönelim ve bu paradoksun üstesinden gelmek için yerine getirilmesi gereken araştırma görevini formüle edelim. Hangi tür sistem, yukarda anılan, son derece karmaşık duyu-hareketlendirici (sensori-motor), algısal, belleksel, zeka, çokkusal değerlendirici eylemler -bunların herbirisi fazla sayıda özgürlük derecesine sahiptir- alt sistemlerini denetleyebilir? Onların etkinliği nasıl yönlendirilir, onların çabaları belli bir ereğe ulaşmak üzere nasıl yoğunlaştırılıp, eşgüdümleştirilir? Ulaşılan ereklerin ve yerine getirilen görevlerin yalnızca uyarlamacı-homostatik değil, aynı zamanda üretken, yapıcı ve yaratıcı da olduğu akılda tutulmalıdır. Yaratıcı tarzda özörgütleyici, doğurgan bir sistemin ne olduğu sorusuna yanıt, yalnızca bilimsel değil, pratik bir önem de taşır. Bu soru, bir ölçüde farklı biçimde formüle edilebilir. Özgür bir sistem (ya da, bir özgür sistemler ailesi) hangi yolla, önceden belirlenmiş, umulan sonucu elde edebilecek belirlenimci bir sistem (yahut, limitte, rijit bir sistem) durumuna gelir? Rijit, hatta özörgütleyici sistemlerin çabalarının başarılı şekilde eşgüdümlendirilmesine, yaratıcı görevlerin yerine getirilmesiyle ulaşamadığını biliyoruz. Herbir altistemde, fazla özgürlük derecelerinin var olması, özgür çabaları aynı zamanda belirlenimci

çalılara dönüştürerek, güç noktalarının aranmasına ve eşgüdümleştirilmesine yer (ve zaman) bırakır. Bir sistem, birisi dışında tüm özgürlük derecelerinin etkin biçimde üstesinden gelebildiği (sınırlayabildiği) zaman belirlenimci duruma gelir. Zeka etkinliği sisteminde fazla özgürlük derecelerinin üstesinden gelmenin kimi genel koşulları ve araçlarını ele alalım.

Birincisi, bu altsistemler yahtık olarak işlev görmezler. Bunların herbirisi işlevsel bir organ oluşturur, ama aynı zamanda da bunlar tek bir işlevsel sistem ya da organizma oluştururlar. Bu birlik önceden verili değildir, ama herbir görevin yerine getirilmesinde açıkça belirtilmiştir. Dolayısıyla, bunların etkinliğinin eşgüdümleştirilme tarzları önceden verili değildir, ama bu etkinliğin uygulanması sırasında yapılandırılırlar.

İkincisi, herbir ayrı altsistem kendi özgürlük derecelerinin sayısını kısıtlayamaz. Öteki altsistemlerin çabalarıyla bu sınırlandırmaya ulaşılır. Bu yüzden, insan bedenindeki kinematik zincirlerin özgürlük dereceleri duygusal düzeltmelerle, bir durum imgesinin oluşumuyla ve burada yürütülmesi gereken eylem tarzlarıyla kısıtlanır. Dolayısıyla, bir imgenin, kendi özgünü karşısındaki (vis-a-vis) fazla özgürlük dereceleri bu motor sistemce, "inceleme gezisi"yle -tekdeğerli algılamaya izin veren baş ve gözler konumunu arayış-sınırlandırmıştır. Bu yüzden eşgüdümleştirme herbir altsistemin özgürlük derecelerinin karşılıklı sınırlandırılmasından ibarettir. "Hareketin duygusal düzeltimi", "algılama ve imgenin motor düzeltimi", "davranış ve eylemin bilgilendirici düzeltimi", "İtkisel alanın, zeka etkinliğinin çöksusal düzeltimi" vb. terimleri buradan ileri gelir.

Karşılıklı düzeltimin bu biçimleri modern psikolojide yoğun biçimde incelenmektedir.

Üçüncüsü, insanlık bireyce ve onun etkinliğinde kendisine yol gösteren şeylerce özüm-senen çeşitli standartlar, normlar ve kurallar sistemleri hazırlıyor. Bunlar duygusal ve algısal standartları, kültürel ilkörneklere, bilinç şemaları, etik normları, toplumsal yönelimleri, davranış klişelerini, vb. kapsar. Bütün bu yapılar bir bireyin davranış ve etkinliğinin özgürlük derecelerini sınırlandırma işlevi de görürler.

Dördüncüsü, ayrı altsistemler üzerindeki denetim ve bunların birbirleriyle ve çevreleriyle etkileşimi hiyerarşilerin çöksesli (polifonik) ve heterarşik birleştirilme tarzından sonra uygulanır ve bunlar çoğu kez, sabit bir denetim merkezine sahip almaksızın, birbiriyle çok sıkı biçimde bağlantılıdır. Bu düşünceler sistemler yaklaşımının çerçevesi içinde ortaya çıkan yeni eğilimlerle uyumludur. Sistemler yaklaşımı için, ayrı endekslerin ağırlıklandırılması yoluyla sistemleri değerlendirme yöntemi kabul edilemez; bir sistem, dinamik denge modelinin -bunun betimlenmesinde, parça ile bütüne, neden ile sonuca ilişkin geleneksel anlayışın çok daha az uygulanabilir olduğu ortadır- ardında birbiriyle bağlantılı olan çeşitli denk değişkenlerin varlığıyla karakterize edilir. Bir sistem bağı öyle bir şekilde yapılandırılmıştır ki, bir sistemin herbir şematik noktası onun merkezi olarak görülebilir. Böylesi çokmerkezli sistem nesne-ilintili eylemin işlevsel modeliyle betimlenebilir.²¹ Bu modelin yazarları ayrı bir karar -alma birimi seçip ayırmayı zor gördüler, çünkü farklı bileşenler bu sistemin işlev görmesindeki çeşitli aşamalarda bu işlevi varsayıyorlardı.

Bu çoklu merkezlerin varlığı, bir sistemin gelişme ve işlev görmesinin gerçek karmaşıklığını yansıtarak, onun yalnızca özgürlük derecelerini ve bunun çerçevesindeki halkaların yeniden dağıtımını kısıtlandırma yetisini değil, duyguları çoğaltma yetisini de somutlaştırır. Bu yeti sistemin yaşayabilirliğinin zorunlu bir koşulu (ve ölçütüdür).

Son olarak, zeka etkinliğinin nesne içeriği ve ereği, böylesi etkinlik sistemindeki fazla özgürlük derecelerinin üstesinden gelmenin belirleyici koşullarıdır. Nesneliliğin rolünü yukarıda tartıştık. Erelere gelince, Marx'ın bilinçli bir amacın insanın modus operandi'sine hukuk getirdiğine ilişkin sözlerini anımsatalım.²²

Fazla özgürlük derecelerinin üstesinden gelmenin bütün bu tarz ve koşulları insan eylemini terimin en geniş araştırmasıyla özgür ve yalnızca özgür de değil, ayrıca ereğe yöne-

lik, elverişli, bilinçli ve sorumlu da kılmaya yöneliktir. Süreç içinde, özgürlük "vektörü", içinde öznenin yalnızca ortaya çıkıp, görülmekle kalmadığı, üstelik de yaratılıp belirlendiği kendiliğindeki yaratıcılığın bağımsız eylem ya da edimlerinin gerçekleşmesi için bir temel olarak korunur.²³ Bu derin düşünceyi S.Rubinshtein formüle etmişti. Kendiliğindeki yaratıcılığın edimleri yalnızca, öznenin kendi çevresindeki nesnelere değil, kendisiyle, kendisince yapabileceği edimleri de kapsar.

Zeka etkinliğinin araştırılmasının yalnızca kimi yönlerini ele aldık. Kendi yapısı ve işlevliliği içinde böylesine karmaşık olan düşünme sürecinin mantıksal-matematiksel yapılanmalara, bulanık grup ve konseptlere indirgenemeyeceğini görmek kolaydır. İnsanın zihinsel etkinliği şu anda yalnızca kuramsal (deneysel değil) araştırmanın ve anlamının bir nesnesi olarak yapılandırma sürecindedir. Bilgilenme sürecinin (tıpkı, algılama ve bellek süreçlerinin aldığı gibi) şimdi apaçık bütünselliği ve yapısal örgütlenmesini ve bu öğelerini bunlar pek nadir olsalar bile, modeller olarak sunma çabaları oldukça yararlıdır. Aynı zamanda, bilgisayarların insan aklının yerine getiremeyeceği görevleri yerine getirebileceği olgusuna ilişkin yollamalar onların bunları insani olmayan bir tarzda yerine getirmesi sonucuna çağırıda bulunmamalıdır.*

Yeri gelmişken belirteyim ki, insani düşünme tarzları, tüm açılarına karşın ve herhalde bundan ötürü, kendilerine özgün bir çekicilik taşırlar; zira özgür insan etkinliği içinde elde edilen bu sonuç, kendisi içinde en yüksek ödüldür. Bu karmaşıklık ki, sezgiselcilik ve "tenbel usdışıcılık" için tökezletici bir blok sağladı. Sorun, düşünme etkinliğinin ussal ya da usdışı, bilinçli ya da bilinçdışı olduğunu ilan etmek değil, düşüncenin büyüleyici dünyasına, onun gerçek katmanlarının tümüne ve görünüşte, öznel zaman-uzay özellikleri de içinde, birçok parametre açısından birbirinden farklı olan tüm biçimlerine nüfuz etme araçlarını bulmaktır.

Ben, kuşkusuz, karar-alma süreçleri de içinde, bilgilenme etkinliği mekanizmalarını ortaya koymaya yönelik uzmanlık çabalarını hiç de küçümsemek niyetinde değilim. Burada, birçok etkileyici, hatta seçkin sonuca varılmıştır; ama bunların çoğu, zihinsel etkinliğin işlemsel-teknik yönlerini ele almakta ve bir bilgilendirme eyleminin yalnızca nesnelintili değil, ayrıca, kökeni bakımından toplumsal da olduğu, her zaman anımsanmamaktadır.

İnsan düşünmesi her zaman diyalogvaridin (örneğin, bilinen normal ikiliğini ve bizim ilk ve ikinci egolarımız arasındaki şiddetli tartışmaları anımsayın); bu anlamda, yalnızca düşünme öznesine ait değildir. Marx, kulaklar ve gözlerden söz ederken, onların "insanı kendi bireyselliğinden uzaklaştıran ve onu, evrimin aynası ve yankısı kılan organlar" olduğunu söylüyordu.²⁴ Aynı şekilde, başka insanlarla iletişimde, işaret ve sembollerin aracılık ettiği ortaklaşa kolektif etkinliğinde doğan düşünme de, insani kendi bireyselliğinden uzaklaştıran ve onu, genele ve mutlak'a yaklaştırır.

Psikologlar, entelektüalizmin, başka hiçbir alanda, zekayı açıklar ve betimlerken olduğu kadar çaresiz kalmadığının uzun zamandır farkındadırlar. Bu; yapay bir zekayı yapılandırmak konusunda uzmanlaşanların, üzerinde çok düşündükleri bir olgudur. Psikologlar da bunu çok sık anımsayabilirler. Entelektüalizmin, düşünmeyi (ve bilinci) açıklarken ki zayıflığı onların varoluşsal katmanlarını gözardı etmekten kaynaklanır. İnsanın bilincinde olduğu şeyin varlığı hiç de, her zaman, onun bilinçli duruma geldiği şeyin varlığıyla birebir ilişki içinde değildir. Bilim alanında bu uyumsuzluğun parlak bir betimlenişi, I.Prigozhin ve I.Stengers tarafından aktarılır: "Einsteinin dramı yazarın kişisel niyetleri ile onu eylemlerinin bilginin genel içeriği içindeki gerçek anlamı arasındaki uçurumdadır."²⁵ Yazarlar; M.Merleau-Ponty'nin, herhangi bir bireysel yaşam da olduğu gibi, bilimle de -ekleyelim ki, zekanın entelektüalist yorumlarıyla olduğu kadar, bireysel ve

* İngilizce metinde, "bulunmalıdır" olarak geçiyor -çn.

toplumsal bilinçle de- varlığın kendi yolunu bulmasına ilişkin, dikkate değer sözlerini aktarıyorlar. Başka deyişle, varlığın karmaşıklığı öylesine büyüktür ki, onu inceleme sürecinde görüşlerin çoğulculuğuna izin verir ve belli bir zaman süresince de bunlarla çelişmez. Bu, bir araştırma nesnesi olarak zeka için de tümüyle geçerlidir.

Son olarak, sonuncu paradoks, yapay bir zekanın olanaklarına ilişkin kuşkucu tutumumuz bilimsel ve teknik ilerlemeye ve insan zekasının gelişmesine sınır koymuyor mu?

Gerçekçi konum, bilimsel ve teknik ilerleme ile insanın düşünme olanaklarını sınırsız kabul etmektir. Ama sorun şudur ki, düşünce de içinde, psişik süreçlerin modelleştirilmesindeki ilerlemeler her zaman insanın gerçek yetilerinin kuyruğunda ve onların gelişimi içinde gidecektir. Oysa birisini izleyen kişi her zaman geride kalır. "Yapay bir zeka" ile canlı insan düşüncesi arasındaki aralık şu anda çok büyüktür.

Bilgisayarlar, insanlar onların şemalarına göre düşünmeye ve yaratmaya razı olmazdan (eğer olurlarsa) önce, çok fazla şey öğrenmiş ve yetkinleştirilmiş olacaktırlar. Bilgilendirici olanlar da içinde, insan yetilerinin giderek daha yetkin modellerini yapılandırarak, bizim kendi insan usumuzu, sonsuz biçimde iyileştireceğimizi ve donatacağımızı, daha ciddi bir biçimde belirtmeliyiz.

NOTLAR:

- 1) J. Weizenbaum, *Bilgisayar Gücü ve İnsan Usu, Yargılamadan Hesaplamaya*, San Francisco 1982, s. 240
- 2) V.I.Vernadsky, *Bir Doğacının Düşünceleri*, Kitap iki, Moskova 1977, s. 39 (Rusca).
- 3) H. Bergson, *Yaratıcı Evrim*, New York 1911, s.329-30
- 4) P.I.Zinchenko, *İstençdışı Bellekleme*, Moskova 1961; A.A. Smirnou, *Bellek Psikolojisinin Sorunları* Moskova 1966 (ikisi de Rusca).
- 5) A.A.Ukhtomsky, *Toplu Yapıtlar*, C.3, Leningrad, 1956, s.148 vd. (Rusca).
- 6) I.Newton, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri. Optik*, Şikago, 1952, s.529.
- 7) Spinoza, *İçsel Özgürlüğün Yolu, Etik*, New York 1975, s. 28 s. 142
- 8) J. Hadamard, *Matematik Alanında Buluşçuluk Psikolojisi Üstüne Bir Deneme*, Dover 1954,
- 9) I. Sechenor *Seçme Fizyolojik ve Psikolojik Çalışmalar*, Moskova 1962, s. 377 (Rusca).
- 10) V.P.Zinchenko, B.M.Velichkousky, G.G.Vuchetich, *Görüntüsel Belleğin İşlevsel Yapısı*, Moskova 1982 (Rusca).
- 11) K.Marx, F.Engels, *Alman ideolojisi*, Moskova 1964, s.41 (Rusca)
- 12) N.A.Bernshtein, *Hareketlerin Yapımı Üstüne*, Moskova 1947, s.34
- 13) V.M.Gordon, "Enformasyonun Örgütlenmesi ile Eylemlerin Yapısı Arasındaki Etkileşim Üstüne", *Ergonomics. Teknoloji ve Ekonomi Üstüne Tüm-Birlik Enfonmasyon Enstitüsü Raporları*. Sayı 27 Moskova 1984 (Rusca)
- 14) V.A. Zuyagintsev, *Dil ve Linguistik Kuramı*, Moskova 1973 (Rusca).
- 15) K.Malewitsch, *Suprematismus, Die gegenstandslose Welt*, Cologne 1962.
- 16) A.V. Zaporozhets, *Seçme Psikolojik Çalışmalar*, C.I., Moskova, 1986, s. 70 (Rusca).
- 17) A.N. Leontyev, *Etkinlik, Bilinç, Kişilik*, Moskova 1975, s.279 (Rusca).
- 18) G.G. Shpet, *Estetik Parçalar*, kısım I. Petrograd 1922, S.11 (Rusca).
- 19) V.A. Lehtorsky, *Özne, Nesne, Bilgilenme*, Moskova 1980 (Rusca) M.Polanyi, *Kişisel Bilgi. Eleştirelsonrası Bir Felsefeye Doğru*, Şikago 1958.
- 20) A.V. Zaporozhets, agy, s.297.
- 21) N.D. Gordeyeva, V.P. Zinchenko, *Eylemin İşlevsel Yapısı*, Moskova 1982 (Rusca).
- 22) K.Marx, *Kapital*, C.I., Moskova 1969, s.174.
- 23) S.L. Rubinshtein, "Kendiliğindenci Yaratıcılığın İlkesi", *Odessa Yüksek Okulu Raporları* C.2, 1922, s. 153 (Rusca).
- 24) K.Marx, F.Engels, *Toplu Yapıtlar*, Moskova, C.I, s.173.
- 25) *Priroda*, No.2, 1986, s.93.

KAYNAK:

Social Sciences 1987/1

marksizm ve psikoloji bilimi

aleksis leontiev

fransızcadan çeviren: g.doğan görsev

A. Leontiev (1903-1979) öğretim üyeliğine 1941 yılında Moskova Üniversitesi'nde başladı. 1945'te aynı üniversitenin Felsefe Fakültesinde Psikoloji Kürsüsü Başkanı, 1966'da da Psikoloji Fakültesi dekanı oldu. 1968'de Paris Üniversitesi'nin onursal doktorluk ünvanını, 1973'te Macaristan Bilimler Akademisi'nin onursal doktorluk ünvanını kazandı. 1963'ten beri Lenin Nişanı sahibiydi.

Çevirisini aşağıda sunduğumuz metinler Leontiev'in 1975'te yayımlanan son yapıtının, "FAALİYET, BİLİNÇ, KİŞİLİK" in iki bölümünü oluşturuyor.

Yapıtın, yazarının ölümünden sonra yayımlanan Fransızca baskısına yazdıkları son sözde, iki asistanı Leontiev'in bu yapıtı hakkında şunları belirtiyorlar:

"...Bu yapıt, dünyaca ünlü yazarın son kitabıdır. Bu kitaba, hem yazarın psikoloji alanında 1924'ten beri sürdürdüğü bilimsel çalışmanın bir çeşit bilançosu, hem de yazarın faaliyet'e ilişkin bilimsel teorisi için bir geliştirme programı gözüyle bakılabilir."

Psikoloji biliminin çağımızdaki gelişmesine Sovyet bilim insanlarının katkıları arasında kuşkusuz önemli bir payı olan Leontiev, son yapıtına ilişkin olarak, önsözünde şunları belirtiyordu:

"Bu teorik kitapçık, uzun bir hazırlığın ürünü oldu. Psikolojinin yönetsel sorunlarını iyi anlama çabalarını, teorik nirengilere duyulan sürekli gereksinim her zaman destekle-

miştir; zaten öylesi teorik nirengiler olmazsa, somut araştırmalar kaçınılmaz olarak miyopluğa düşmek zorunda kalır... Tüm teorik güçlüklerle karşın, yaşamın doğrudan baskısı altında, bugün tüm dünyada psikoloji araştırmalarının gelişiminde olağanüstü bir hızlanma gözlemleniyor."

"Düşünceme göre bu (kitap) -bireylerin yaşamını dolayım- laştıran gerçekliğin psikik (düzeyde) yansıtılmasının doğuşunun, işleyişini ve yapısını inceleyen bilim olarak- psikolojide, tutarlı bir sistemin kurulması bakımından en önemli kategorilerin: somut faaliyet, insan bilinci ve kişilik kategorilerinin, psikoloji açısından anlaşılması için bir denemedir."

"(Kitabın) içerdiği fikirler, yazarın daha önceki yayınlarında dile getirilmişti. Fakat bu fikirler ilk kez sistemli bir biçim altında sunulmaktadır."

1. MARKSÇI PSİKOLOJİNİN GENEL İLKELERİ

K.Marx'ın teorisi toplum bilimlerinde: Felsefede, ekonomi politikte, sosyalizm teorisinde köklü bir değişme getirmişti. Psikoloji ise, bilindiği gibi, uzun yıllar boyunca Marksizmin etkisi dışında kalmıştır. Resmî psikoloji merkezlerinde Marksizm kabul görmüyordu ve Marx'ın adı, yapıtlarının yayımlanmasını izleyen elli yılı aşkın bir süre boyunca psikoloji uzmanlarının yapıtlarında hemen hemen hiç yer almadı.

Ancak 20'li yılların başlarında, ilk kez Sovyet araştırmacıları psikolojiyi Marksizm temelinde sistemli bir şekilde yapılaştırma girişiminde bulundular.¹ Dünyada psikoloji bilimine Marx'ı tanıtanlar, demek ki, Sovyet bilim insanları olmuştur.

Başlangıçta Marksçı bir psikolojinin hazırlanması, psikolojide o zamanlar ağır basan idealist felsefî anlayışların eleştirisiyle bir tutuluyor ve bu eleştiriye Marksçı diyalektiğin bazı tezleri sokuluyordu. K. Kornilov'un 1926'da yayımlanmış olan psikoloji yeni ders kitabının başlığı bu bakımdan anlamlıdır: **Psikoloji Ders Kitabı. Diyalektik Maddecilik Açısından Sergileme**. Bu ders kitabında, o dönemin başka yapıtlarında da olduğu gibi, Marksizm-Leninizmin psikoloji bilimi için temel önemde pek çok fikir ve kavramları ve bu arada yansıtma kavramı henüz karanlıkta kalıyordu. Kornilov ve o dönemin diğer yazarları insan psişizminin toplumsal mahiyetine ilişkin tez üzerinde çok duruyorlar, ama insan psişizmini genellikle davranışın biyolojik ve toplumsal koşullandırılmasına ilişkin naif fikirler açısı altında yorumluyorlardı.

Ancak L. Vigotskiy'in² ve biraz sonra da S.Rubinstein'in³ yapıtlarının yayımlanmasının ardından, Marksizmin psikoloji için önemi daha tam olarak anlaşılmaya başlandı. Psişizme tarihsel yaklaşım, -gerçekliği yansıtmanın üst biçimi olarak- bilince ilişkin somut psikoloji teorisi, faaliyete ve onun yapısına ilişkin teori geliştirildi. Marksizm klasiklerinin yapıtlarının psikoloji bilimi için önemi adım adım yeniden göz önüne alınmaya başlandı. Marksizmin psişizmin, bilincin mahiyetini ve genel yasalarını ortaya çıkaran bulguları bir teori yaratmakta olduğu, Marksizmin psikolojiye sağladığı katkının, psikoloji biliminde Marx'tan önce olsun, sonra olsun, yapılmış en büyük teorik buluşlarla bile karşılaştırılamayacak önemde olduğu gitgide daha çok belli oldu.

Bu bilince varış, Sovyetler Birliği dışındakiler⁴ de içinde, pek çok Marksçı psikologun giriştiği önemli teorik çahşmanın sonucu idi. Ne var ki bugün bile psikolojinin, Marksizm-Leninizm fikirlerinin zenginliğini sonuna kadar değerlendirmiş olduğu henüz söylenemez. İşte bu yüzden Marx'ın, psikolojinin en derin ve en karmaşık teorik sorunlarına çözüm sağlayan metinlerine durup durup yeniden dönüyoruz.

İnsan faaliyetine, bu faaliyetin gelişimine ve biçimlerine ilişkin teori, Marksizm teorisinde sonuç belirleyici bir önem taşır.

Marx'ın, ünlü **Feuerbach Üzerine Tezler**'ine, "Şimdiye kadarki her maddeciliğin ana eksikliği..."⁵ ne işaret ederek başladığı bilinmektedir. Bu ana eksiklik nesnenin, gerçekliğin daha önceki maddecilikte yalnızca nesne ya da duyumsal somutluk (Yazının sonundaki **Çevirenin Notu** bölümüne bakınız.) biçimi altında kavranmış olmasında, ama somut insan faaliyeti olarak, özneye ilişkin olarak kavranmamasındadır.*

Marx, daha önceki maddeciliğin duyularla kavramaya yönelik (intuitif) karakterinden söz ederken, o maddeciliğin bilgilenmeye salt, nesnelere bilgilenen özne üzerindeki, onun duyu organları üzerindeki etkilemesinin sonucu gözüyle baktığını, ama öznenin somut dünyadaki faaliyetinin gelişim ürünü gözüyle bakmadığını belirtmek ister. Demek ki, daha önceki maddecilik bilgilenmeyi, cisimselleşmiş faaliyetten, insanın, çevresindeki dünyayla olan pratik ilişkilerinden yalıtıyordu.

Bilgi teorisine faaliyet kavramını sokmakla, Marx ona kesinkes maddeci bir anlam kazandırmış oluyordu: Marx için ilk ve temel biçimiyle faaliyet, -insanların, çevrelerindeki dünyanın nesnelere pratik-olarak temasa geçtikleri, onların direncini deneyip hissettikleri ve o nesnelere nesnel özelliklerine uygun davranarak onlar üzerinde etkide buldukları- cisimsel(leşmiş) pratik faaliyetlerdir. Faaliyete ilişkin Marksçı teori ile, -faaliyeti yalnızca soyut, spekülasyoncu biçimi altında anlayan-idealist teori arasındaki köklü farklılık işte buradadır.

Bilgi teorisinde Marx'ın gerçekleştirdiği derin değişim: insansal pratiğin; insansal bilgilenmenin temeli olarak; bilgilenmeye ilişkin görevlerin ortaya çıktığı, algılamanın ve düşünmenin doğduğu ve geliştiği, -aynı zamanda, bilgilerin hakikiliğinin, gerçekliğe uygunluğunun ölçütünü de kendi içinde barındıran- süreç olarak ele alınır olmasındadır. Marx şöyle diyor: "İnsan, pratiğin içinde, hakikati, yani düşünmesinin gerçekliğini ve güçlülüğünü, onun bu -dünyadanlığını kanıtlamak durumundadır."⁶

Marx'ın o ünlü tezlerini anarken, o tezler arasından hiçbirinin tek başına, Marksçı teorisinin bütünlüğünden koparılmış olarak ele alınamayacağını belirtmek önem taşıyor. Bu, pratiğin rolüne ilişkin tez için özellikle geçerlidir; çünkü Marksizmin günümüzdeki çarpıcılar, sanki bu tez pragmatik bir bakış açısını dile getiriyormuş, ona kanıt sağlıyor-muşçasına yorumlar yapmaya kalkışıyorlar.

Gerçeklikte, Marx'ın felsefedeki buluşu kesinlikle, pratiği bilgilenmeyle bir tutmaz, o buluş, -mahiyeti bakımından maddî, pratik bir süreç olan- yaşam sürecinin dışında bilgilenme olmadığı anlamına gelir. Gerçek-olan'ın yansıması, bilgilenen insanların, kendilerini

* Leontiev'in metninin daha kolaylıkla izlenebilmesi için, söz konusu olan **Feuerbach Üzerine Tezler**'in ilgili bölümünün, Almanca asıyla karşılaştırılmış yeni bir çevirisini aşağıda veriyoruz:-

"Şimdiye kadar ki her maddeciliğin -Feuerbach'ınki de içinde-ana eksikliği, dış nesnenin, gerçekliğin, cisimsel(leşmiş)liğin, sırf, nesne ya da duyumsal somutluk biçimi altında kavranmış olması, ama cisimsel(leşmiş) insan faaliyeti, (yani) pratik olarak; özneye ilişkin olarak kavranmamasıdır. Bu yüzden de, faaliyete ilişkin yan, -gerçek(leşmiş), cisimsel(leşmiş) faaliyeti elbette öylece tanımayan- idealizm tarafından, maddeciliğin tersine, soyut(lanmış) olarak geliştirilmiştir." (Ç.N.)

çevreleyen dünyayla olan gerçek ilişkilerinin gelişim süreci içinde doğar ve gelişir, o, bu ilişkiler tarafından belirlenir, ama kendi yönünden o da, bu ilişkilerin gelişimi üzerinde bir etkilemede bulunur.

Alman İdeolojisi'nde şunları okuyoruz: "Bizim kendilerinden yola çıktığımız ön-kabuller, bunlar indî değildirler, bunlar dogmalar değildirler, bunlar ancak imgelemede soyutlanabilen gerçek ön-kabullerdir. Bunlar gerçek bireylerdir, onların eylemleridir ve onların maddî varoluş koşullarıdır." Bu öncüller, aynı zamanda, her biri temel karakterde üç zorunlu uğrak, -aralarındaki diyalektik ilişkilerle, artık görece bağımsız olarak gelişen tek bir sistem oluşturan- üç halka meydana getirirler.

Bireylerin vücut yapısı zaten kendi başına, dış dünyayla aktif bir ilişkinin zorunluğunu içerir. Yaşamak için bireyler hareket etmek, varoluşları için gerekli araçları üretmek zorundadırlar. Dış dünya üzerinde etkide bulunarak onu dönüşüme uğratarırken, aynı zamanda kendileri de dönüşüme uğrarlar. İşte bu yüzden onların varlığı, onların faaliyeti tarafından belirlenir; onların faaliyeti ise, bu faaliyetin araçlarının ve örgütleşmiş biçimlerinin gelişmişlik düzeyi tarafından koşullandırılmıştır.

Gerçekliğin insanlar tarafından psişik (düzeyde) yansıtılması da, işte yalnızca o ilişkilerin gelişimi sırasında gelişir. İnsanlar "maddî üretimlerini ve maddî ilişkilerini geliştirirken, kendilerine özgü olan bu gerçeklikle birlikte, hem düşünme tarzlarını, hem de düşünme ürünlerini (düşüncelerini, Ç.N.) değiştirirler. Yaşamı belirleyen, bilinç değildir, ama bilinci belirleyen, yaşamdır."⁸

Başka bir deyişle, düşünme, bilinç gerçek varlık tarafından, insanların yaşamı tarafından belirlenir ve bunlar sırf, insanların bilinci olarak, nesnel ilişkiler sisteminin gelişim ürünleri olarak varolurlar. Gelişimi sırasında bu sistem, -tek tek bilimlerin inceleme nesnelere olabilen- değişik altyapılar, ilişkiler ve süreçler biçimlendirir. Ne var ki Marksçı anlayış, bunların birbirinden kopuk olarak değil de, o genel sistemin bütünlüğü içinde göz önüne alınması üzerinde durur; bu gereklilik, kendiliğinden anlaşılır ki, psikolojik araştırma için de geçerlidir.

Metafizik eski psikoloji, -kendilerine karşılaştırılmış bir dış ortamın etkilerine maruz kalan, kendileri yönünden de, algılama, düşünme, irade, duygular gibi içsel (intrinseque) psişik yetiler sergileyen- soyut bireylerden başkasını tanımazdı. Böyle olunca da, acaba bireyin, (çok karmaşık bir şekilde programlanmış) bir çeşit tepkime makinesi olarak mı görüldüğü, yoksa, içkin (immanent) bir şekilde kendini dışa vuran tinsel güçlerle donanmış mı olduğu umursanmaz olur. Alman İdeolojisi'nde Marx'ın dalga geçtiği, çakmak çakılırken taşa saklı duran ateşin ortaya çıkarıldığına saf saf inanan Saint Sancho örneğinde olduğu gibi, metafizikçi psikolog, psişizmin öznenin kendisinden, onun kafasından süzülmediği düşüncesindedir. Sancho gibi onun da, kıvılcımların çakmaktaşından değil, ona çarpılan çelik parçasından çıktığı, çakmak taşı ile çelik parçasının birbirine çarpılmasıyla (kıvılcım) taneciklerin(in) akkor hale geldiği aklının kıyısından bile geçmez. Metafizikçi psikolog ana halkayı: öznenin gerçek dünyayla ilişkilerini dolayımlaştırılan süreçleri gözden geçirir. Oysa, ancak ve yalnızca bu süreçler sırasında, gerçekliğin özne tarafından psişik yansıtılması, maddî-olan'dan düşüncel-olan'a (idee) geçiş gerçekleşir. Bu süreçler, öznenin, önce her zaman dışa dönük ve pratik olan, sonra içe dönük bir faaliyet, bilinç faaliyeti biçimi de alan faaliyetinin geliştiği süreçlerdir.

Kuşkusuz, psişik yansıtıma, bilince ilişkin bilimsel bilgilenmenin can alıcı noktasını, ana yöntemini faaliyetin analizi oluşturur. Toplumsal bilinç biçimlerini incelemek, toplumun yaşamını, ona özgü olan üretim tarzlarını ve toplumsal ilişkiler sistemini analiz etmektir; bireysel psişizmi incelemek ise, bireylerin faaliyetini, her bireyin payına düşen toplumsal koşullarda ve somut bağlamlarda analiz etmektir.

2. BİLİNÇ TEORİSİ

K.Marx, psikoloji bilimine yepyeni perspektifler açan, bilince ilişkin somut bir psikoloji teorisinin temellerini atmıştır.

Dünün ampirik-öznel psikolojisi, gösterişli bir şekilde övüldüğü gibi, bilinç bilimi durumuna gerçeklikte hiçbir zaman gelememiştir. Ya -epifenomenoloji ve paralelizm konularından yola çıkılarak- bilinç olguları, salt betimsel bir bakış açısı içinde incelenmiş, ya da -nesnel psikoloji⁹ adı verilen yaklaşımın en radikal temsilcilerinin istedikleri gibi- bilinç olguları, psikoloji biliminin nesnesinden kesinlikle dışlanmışlardır. Ne var ki, bilince ilişkin somut bir bilimsel teori dışlanmış olarak, tutarlı bir psikoloji sistemi kurulamaz. Bunun kanıtı, somut psikoloji konusunda bilgi birikimi kabardıkça -ki bu birikim geçen yüzyılın ikinci yarısında başlamış ve o zamandan bu yana hızlı bir gelişim göstermişti-, psikoloji biliminin durmadan içine düştüğü bunalımlardır.

İç psişik olguların varlığı olsun, dünya tablosunun özneye sunulması olgusu olsun, bunlar öteden beri insana özgü psişizmin odağındaki bilmeceyi oluşturmuş, psikolojik araştırma bu bilmece karşısında güçsüz kalmıştır. Marksizm-öncesi psikolojinin açıklığa kavuşturmayı başaramadığı bu psikolojik bilmece, Marksizm dışında gelişen çağdaş psikoloji tarafından da açıklanamamış olarak kalmaya devam ediyor.

Bilinç öteden beri psikolojiye "durum dışı" bir nesne olarak, salt, psişik süreçlerin cereyanının koşul'u olarak katılmıştır. Özellikle Wundt'un konumu böyleydi. Bilinç düpedüz, bizim kendimizde her zaman psişik durumlar bulabilmekliğimizden ibarettir ve bu yüzden bilincin özünü tanımamız olanaklı değildir, diye yazıyordu. "Bilinci tanımlama yeltenişlerinin tümü... ya bir totolojiye, ya da bilinçte meydana gelen, ama -bilinci içermelerinden ötürü- bilincin kendisi olmayan faaliyetlerin tanımlanmasıyla sonuçlanmaktadır."¹⁰ Aynı fikirle Natorp'ta, daha net deyimlerle dile getirilmiş olarak karşılaşıyoruz: "Bilinç, kendine özgü yapıdan yoksundur; o, psikolojinin nesnesi değil, olsa olsa ancak koşuldur. Bilincin varoluşu, öze ilişkin ve kesinlikle tartışma götürmez bir olgu olmakla birlikte, o tanımlamaya gelmez, olsa olsa ancak kendisinden çıkarsanabilir."¹¹

Bilincin kendisi bir nitelik olduğundan, psişik olgu ve süreçlerin niteliği olduğundan, onun niteliksel belirlenimi yoktur; bu nitelik, o olgu ve süreçlerin özneye "sunulma"sında dile gelir (Stout). Bu nitelik ayrıca ortaya konulamaz; o, olabilir de, olmayabilir de.¹²

Bilincin "durum dışı"lığı fikriyle, bilincin, psişik yaşamın olaylarının içinde oynadığı bir sahneyle karşılaştırılması ünlü örneğinde de karşılaşıyordu: O olayların meydana gelebilmesi için bir sahne gereklidir, ama sahnenin kendisi o olaylara katılmaz.

Demek oluyor ki bilinç, psikolojik-olan'ın dışında, psikolojik niteliği bulunmayan bir nesnedir. Her zaman açık açık formüle edilmiş olmasa da, bu fikir örtülü olarak sürekli vardır. Bilinci psikoloji açısından tanımlamaya yönelik daha önceki girişimlerden hiçbiri buna karşı çıkmıyor. Ben önce, en net şekilde Ladd tarafından dile getirilmiş olan, niceliksel bilinç anlayışından söz etmek istiyorum: Bilinç azalan ya da çoğalan, uyku sırasında kısmen ve bayılma durumunda tamamen yiten şeydir.¹³

Bu bir çeşit "aydınlatma lambası"dır, aydınlatıcı bir ışındır, ya da hareketli bir projektördür; ışık demeti bir dış ya da iç alanı aydınlatır. Işık demetinin alanda yer değiştirmesi, dikkat olguları yoluyla dile gelir; bilince psikolojik boyutunu sağlayan (tekrarlayalım ki, salt niceliksel ve mekansal bir boyuttur bu) yalnızca dikkat olgularıdır. "Bilinç alanı" (ya da aynı şey demek olan "dikkat alanı") daha sınırlı, daha yoğun da olabilir, daha geniş daha dağınık da; daha istikrarlı da olabilir, daha istikrarsız, daha inişli-çıkışlı

da. Ama öyle olunca, "bilinç alanı"nın betimlenişinin kendisi de nitelikten ve yapıdan yoksun kalır. O zaman, önerilen "bilinç yasaları" -örneğin, bilincin görece aydınlığı yasası, bilincin kesiksizliği yasası, bilinç yükselmesi yasası-, salt biçimsel bir karakter taşır.

Gestaltizm tarafından öne sürülmüş olan çağrıştırmaya ya da bütünlük yasası, anlatım (pregnance) yasası gibi yasalara kimi zaman bilinç yasaları arasında yer verildiği olur; ne var ki o yasalar, psişizmin özel biçimi olarak bilince değil, bilinçte işlerliği olan olgulara ilişkindirler; dolayısıyla, bilinç "alan"ı için olduğu kadar, bu "alan"ın dışında ortaya çıkan olgular için de, insan düzeyinde olduğu kadar, hayvanlar düzeyinde de geçerlidirler.

Fransız sosyoloji okuluna (Durkheim, De Roberty, Halbwachs ve başkaları) bağlanan bilinç teorisinin bir parça farklı bir yeri vardır.¹⁴ Bu okulun, bilince ilişkin psikoloji sorunları konusunda anafikri, bireysel bilincin, toplumsal bilincin insan üzerindeki etkilemesinin bir sonucu olduğudur; toplumsal bilincin etkilemesi altında, insan psişizmi toplumsallaşır ve düşünselleşir; işte insan bilinci, onun bu toplumsallaşmış ve düşünselleşmiş psişizmidir. Ne var ki bu anlayış da, bilincin psikolojik niteliğinin bulunmadığını söyleyen yaklaşıma hiç değinmiyor; burada bilinç yalnızca, -toplumsal bilincin örgüsünü oluşturan bilgilerin, kavramların izdüşümünü alan- bir çeşit düzlem olarak karşımıza çıkıyor; demek ki "bilinç" bilinçler arasındaki bağıntının ürünü oluyor.

Bir başka eğilimde ise bilinç, iç psişik yaşamın bütünleşme koşulu olarak sunuluyordu.

Psşik işlevlerin, yetilerin ve özelliklerin bütünleşmesi, işte bilinci meydana getiren budur; bu yüzden, diye yazıyordu Lipp, aynı zamanda özbilinç'tir.¹⁵ Bu fikri James, K.Stumpf'a yazdığı bir mektupta en sade formülasyonuna kavuşturur: Bilinç "psişik işlevlerin genel maestrosu"dur. Ama James'in işte bu tanımlaması, bu bilinç anlayışının tümüyle, bilincin niteliksel olmayan ve belirlenimsiz karakterine ilişkin teori çerçevesinde kaldığını özel bir açıklıkla göstermektedir. Nitekim James şöyle diyordu: "Daha yirmi yıl kadar önce, bilinç denen o şeyin varlığından kuşkuya düşmüştüm... Bana öyle geliyor ki hiç çekinmeden ondan vazgeçmenin zamanı gelmiştir."¹⁶

Ne Würzburg okulunun deneysel içebakışı, ne de Husserl'in ve varoluşçuların fenomenolojisi bilincin yapı'sına nüfuz edecek durumda olmuştur. Tam tersine, onlar bilinci, kendi düşüncel iç çelişkileri olan fenomenal bileşeniyle bir tutarak, o iç ilişkiler -eğer şöyle denilebilirse- "psikoloji alanı dışına çıkarma"ya ısrarla uğraşmışlardır. Bilinç psikolojisi fenomenolojide tümüyle eritilmiştir. Şurası tuhaf bir nokta olarak dikkati çekiyor ki, bilinç "ötesi"ne nüfuz etmeyi hedeflemiş ve psişizmin bilinçsizlik alanına ilişkin bir teori geliştirmiş yazarlar, "psişik süreçlerin yapılaşmış örgütlülüğü" (Freud) olarak, o aynı bilinç anlayışını korumuşlardır. Derinlikler psikolojisi'nin öbür temsilcileri gibi Freud da, bilinç sorununu asıl anlamda psikoloji alanından çıkarır. Nitekim, bilinci temsil eden başlıca ipucu olan "ben-üstü", özü bakımından metapsişiktir.

Doğrusu istenirse, psikolojiye metafizik konulardan yola çıkılarak yaklaşıldığında, psikolojiden, başka türlü bir bilinç anlayışına da çıkılamaz. Gelişme fikri, Marksizm-öncesi psikoloji düşüncesinde, özellikle Spencer-sonrası dönemde, pek dal budak sarmıştı; ne var ki gelişme fikri insan psişizminin mahiyeti sorununun incelenmesine kadar yaygınlaştırılmamıştı, öyle ki, insan psişizmine, önceden varolan ve içerisine yalnızca yeni içerikler "doldurulan" bir şey gözyle bakılmaya devam ediliyordu. Bu metafizik tavırlar, bilinç psikolojisine yepyeni perspektifler açan diyalektik maddeci anlayış tarafından temelsiz bırakıldılar.

Marksçı bilinç anlayışı, bilincin, psişizmin bir özel niteliksel biçimini temsil ettiği görüşünden yola çıkar. Hayvanlar dünyasının evriminde uzun bir tarih-öncesine sahip olmakla birlikte, bilinç ilk kez insanda, çalışma'nın ve toplumsal ilişkilerin evrim sürecinde ortaya çıkar. Bilinç daha ilk ağızda bir toplumsal üründür.¹⁷

Bilincin zorunluğuna ve gerçeklikteki işlevine ilişkin Marksçı tez, bilinç olgularının, yalnızca -beyinsel süreçlere ve onların gerçekleştirdikleri faaliyete eşlik eden- birer epifenomen olarak ele alınmasının her tür olanağını saf dışı bırakır. Öte yandan, psikoloji de, bilincin aktifliğini ilke olarak ortaya atmaya elbette yetinemez. Bilincin gerçeklikteki rolünü bilimsel olarak açıklamak onun görevidir. Bu ise ancak, soruna tamamen değişik şekilde yaklaşmak ve önce, sınırlı antropolik bilinç anlayışından vazgeçmek koşuluyla olanaklıdır; çünkü o sınırlı antropolojik bilinç anlayışı bilincin açıklanmasının, dış uyarımların etkilemesi altında, bir bireyin kafasında işleyen süreçlerde aranmasını dayatır ve psikolojiyi kaçınılmaz olarak paralelizm konularına götürür.

Bilincin gerçek açıklanması o süreçlerde değil, kendi zorunluğunu kendi yaratan faaliyetin, çalışma faaliyetinin toplumsal koşullarında ve araçlarındadır. Çalışma faaliyetinin şu belirgin özelliği vardır: Bu faaliyet, Marx'ın deyişiyle, üründe maddileşir ve üründe "söner".

Marx şöyle yazmıştır: "Emekçide kıpırtılı olan, şimdi üründe dingin bir özellik olarak ortaya çıkar."¹⁸ Bunun biraz ilerisinde de şu satırları okuyoruz: "Üretim süreci sırasında çalışma, dinamik biçimden statik biçime aralıksız olarak geçer."¹⁹

Bu süreç boyunca, öznenin faaliyetini dürttüleyen, yönlendiren ve düzenleyen fikirler de maddileşirler. Faaliyetin ürününde, duyuyla algılanabilen dış nesnel görünümü altında yeni bir varoluş biçimi kazanırlar. Dolayısıyla, dışlaşmış, dışa açık biçimi altında, o fikirlerin kendileri de yansıtma nesnelere haline gelirler. Onların başlangıçtaki tasarımlarla karşılaştırılması, özne tarafından onların bilincine varılması sürecini oluşturur; bu sürecin sonunda öznenin beyninde onlar kendilerinin birer eşini, kendilerinin düşüncel varlığını bulurlar.

Bilincine varma sürecinin bu betimlenişi yine de eksiktir. Bu sürecin meydana gelebilmesi için, nesnenin insan önüne, faaliyetin psişik içeriğini yeniden üretir olarak, yani düşüncel bir öge olarak çıkması gerekir. Ne var ki o düşüncel öge, çalışmaya katılanlar arasında zorunlu olarak kurulan toplumsal ilişkilerden, o kişiler arasındaki iletişimden soyutlanmış olarak çıkarılıp ortaya konulamaz. Aralarında iletişim kurmakla insanlar, aynı zamanda, -çalışma nesnesini, araçlarını, hatta sürecini belirtmeye yarayan- dili de üretirler. Ad koymak, nesnelere düşüncel yanını ortaya çıkarmaktan başka bir şey değildir ve dilin bireyler tarafından özümsemesi, dil tarafından işaret edilen'in (signifie), onun "bilinçselleştirilmiş" biçimi altında özümsemesidir. Marx ve Engels şunu diyorlardı: "... Dil, pratik, başka insanlar için de varolan, öyleyse o zaman yalnızca benim için de varolan, gerçek(leşmiş) bilinçtir..."²⁰

Fakat bu tez hiçbir durumda, bilincin dilden doğduğu anlamında alınmaz. Dil, bilincin yaratıcısı değildir, onun varoluş biçimlerinden biridir. Ayrıca, dilin sözcükleri, işaretleri, nesnelere basit yedekleri, onların itibarı ikameleri (substituts conventionnels) de değildir. Sözcüklerin anlamlarının (işaret ettiklerinin) altında, toplumsal pratik, o işaret edilenlere dönüşmüş ve onlarda billurlaşmış faaliyet yatar; insana nesnel gerçekliği keşfettiren de yalnızca işte o billurlaşmış faaliyetidir.

Elbette ki tek tek her bireysel bilincin gelişimi, bilincin oluşumunun tarihsel-toplumsal sürecini yeniden üretmez. Ama bireyde dünyanın bilinçsel yansıması, daha önceki kuşaklar tarafından hazırlanmış tasarım ve kavramların bireyin beynine doğrudan izdüşmesinin sonucu da değildir. Bireyin bilinci, aynı zamanda, onun maddi dünyadaki faaliyetinin de ürünüdür. Bireyin, insan türü tarafından biriktirilmiş ve cisimsel birer maddi biçim altında ete kemiğe büründürülmüş olan²¹ tinsel zenginlikleri, -başka insanlarla alış-verişle dolayımlaştırılan- işte bu faaliyet içinde edinip özümser. İnsansal faaliyetin (şimdiye kadar her insansal faaliyetin çalışma, yani sanayi olduğunu açıklayan Marx'ın deyimiyle,

sanayinin) kendi maddiliği, "somut olarak ortada duran insan psikolojisi"²² olarak karışımıza çıkar.

Böylelikle, Marx'ın psikoloji için temele ilişkin olan buluşu, bilincin -uyarıcı nesnelere etkisi altında, insan beyninin ne idüğü bilinmeyen "bilinç ışınları" yayma mistik yeteğinin dışavurumu olmayıp-, insanlar arasında kurulan ve ancak onların beyinleri, duyu organları ve harekete geçirici organları aracılığıyla gerçekleşen ayrı bir türden ilişkilerin, yani toplumsal ilişkilerin ürünü olduğunu ortaya koymuştur. İşte o ilişkilerin yol açtığı süreçler içinde de, nesnelere, insan beynindeki öznel imgeleri biçimi altında, bilinç biçimi altında içselleşmeleri gerçekleşir.

Marx bilinç teorisinin yanı sıra, bilimsel bir bilinç tarihinin temellerini de hazırlamıştır. Bunun psikoloji için temsil ettiği önem görmezlikten gelinemez.

Gerçekten, psikolojide odaktaki sorun, bilincin oluşmasının tarihsel evreleri sorunu -düşünmenin, belleğin ve diğer pafşik süreçlerin tarihsel gelişimine ilişkin olarak, çoğu kültür tarihçileri ve etnograflar tarafından derlenmiş olan önemli materyellere karşın- çözümlenmemiş olarak duruyordu.

Marx ve Engels, bilinç tarihinin araştırılmasının genel yöntemini yaratmakla kalmayıp, bunun yanı sıra, toplumun gelişimi sırasında insan bilincinin uğradığı temel değişiklikleri de bulup ortaya çıkarmışlardır. Hepsinden önce söz konusu olan, bilinç ve dilin evriminin ilk, başlangıç evresi ve -yansıma, bilinç biçimi altında, insanı çevreleyen dünyadaki olgular alanının tümüne, insanın kendi faaliyetine ve insanın kendisine yayılırken²³ - bilincin, sırf insana özgü psişizmin genelgeçerli bir biçimi haline gelme evresidir. Marx'ın, -toplumsal işbölümünün, üreticiler kitlesinin üretim araçlarından ayrılmasının ve düşünsel çalışma ile bedensel çalışma arasındaki bölünmenin gelişimi sırasında- bilincin maruz kaldığı değişikliklere ilişkin teorisi özellikle önemlidir. Özel mülkiyetin meydana getirdiği ekonomik yabancılaşma, insanların bilincinin yabancılaşmasına, parçalanmasına da yol açar. İnsanların bilincinin parçalanması, insan faaliyetinin ve bu faaliyetin ürününün, insan için taşıdığı anlam ile bunların nesnel anlamı arasında bir uygunsuzluğun ortaya çıkışında dile gelir. Bilincin bu parçalanmışlığı ancak, onu meydana getirmiş olan özel mülkiyet ilişkilerinin aşılmasıyla, sınıflı toplumdaki sınıfsız topluma, komünizme geçişle aşılar. Marx şöyle diyordu: "Komünizm daha bugünden, yeniden bütünlüğe kavuşma ya da insanın kendine dönüşü olarak, insanın kendine yabancılaşmasının son bulması olarak tanınmaktadır."²⁴

Marx'ın bu teorik tavırları, bilimsel psikoloji için özel bir güncelliktedir. Marx'ın bu teorik tavırları, sosyalist, komünist toplumda bilincin değişikliğe uğratılmasının en karmaşık sorunlarına yaklaşırken, -yalnızca, yetişen kuşağın eğitimi alanında değil, bunun yanı sıra, çalışmanın, insanlar arasındaki ilişkilerin örgütlenmesi alanında ve insansal kişiliğin kendini ortaya koyduğu diğer alanlarda karşılaşılan somut psikolojik sorunlara çözüm ararken, psikoloji bilimine yöneleceği doğrultuyu işaret ediyor.

3. BİLGİLENME SÜREÇLERİNİN PSİKOLOJİSİ

Bilincin mahiyetine ilişkin Marksçı öğretisi, insansal psişizmin genel teorisinin doğuşunu da sağlamıştır. Bilincin mahiyetine ilişkin Marksçı öğretisi bunun yanı sıra, algılama ve düşünme sorunları gibi önemli sorunların teorik çözümünde uygulamaya da konulmuştur. O sorunların her birinde Marx, bilimsel psikoloji için temele ilişkin fikirler getirmişti. Bu fikirler, bilimsel psikolojinin, algılamanın ve insanın zihinsel faaliyetinin psikolojik incelenmesi alanındaki gelişiminin ana yönelimini nice yıllar öncesinden önceliyordu.

Marksizm algılamayı, yani gerçek-olan'ın dolaysız duyumsal yansıtılmasını, bilgilen-

menin -insanlığın tarihsel gelişimi boyunca yüksek bir yetkinlik düzeyine ulaşmış olan bir basamağı olarak, temel bir biçimi olarak ele alır.

Algılama olanakları, besbellidir ki, insanın duyu organlarının yapısıyla, duysal yetileriyle, ya da -Marx'ın gençlik çalışmalarının deyimleriyle söyleyecek olursak- öze ilişkin güçleriyle koşulludur. Fakat bir nesnenin dokunsal, görsel ya da işitsel bir imgesinin insan zihninde doğması için, insan ile o nesne arasında, faaliyete dayalı bir ilişki oluşması gerekir. İmgenin aslına uygunluğu ve tamlik derecesi işte, o ilişkiyi gerçekleştiren süreçlere bağlıdır. Demek ki, öznel duyumsal imgenin ortaya çıkışını ve özelliklerini bilimsel olarak açıklamak için, bir yandan duyu organlarının yapısını ve işleyişini, öbür yandan nesne tarafından duyu organları üzerinde yapılan etkilemenin fiziksel mahiyetini incelemek yeterli değildir. Ayrıca öznenin, -sömüt dünyayla ilişkisini dolaylaştıran- faaliyetine de nüfuz etmek gerekir.

Marksizm -öncesi psikolojide, algılamaya bambaşka, sezgisel- duyumcu bir yaklaşım egemendi. Bu yaklaşım, duyumcu psikologların formüle ettiği şu görüşte anlatımını buluyordu: bir nesnenin imgesinin bilinçte ortaya çıkması için, o nesnenin gözler önünde olması yeterlidir.

Psikolojik araştırma, insanı ve onun morfo-psikolojik özelliklerini bir yanda ve insanın önünde duran nesnel dünyasını da öbür yanda olarak ele aldığından, çözümlenemez teorik güçlüklerle yüz yüze bulunuyordu. Özel olarak, en başta gelen öznel imgenin nesnel gerçekliğe upuygunluğu açıklanamıyordu. Böylece, algılama psikolojisi, gerçeklikte, fizyolojik idealizm ve hiyerologlifçilik alanına giren yorumların çerçevesini bir türlü aşamıyan bir durumda bulunuyor ve Gestalt'çıların yapılar, biçimler örgütlemeye yeteneği gibi kavramlarından medet ummak zorunda kalıyordu. Böyle olunca da, algılama alanında yer alan olguların pek çoğu açıklanmamış olarak kalıyordu: Bu olgulardan biri de, dış nesnelere etkilemesiyle duyu organlarımızda meydana gelen etkileri, kendimizle ilgili durumlar olarak değil de, bizim dışımızda şeylermiş gibi algılamamız olgusudur, ki Marx bu olguyu, insanların kendileri arasındaki ilişkilerin, bilinçte, insanlar dışında yer alan nesnelere dönüşmesinin bir yanını açıklamak için kullanmıştır.²⁵

Özellikle Gestaltçılık -sonrası yıllarda biriken yeni olguların niceliksel büyümesinin baskısı altında, araştırmacılar çabalarını -algılama imgelerinin oluştuğu süreç olan, -öznenin faaliyetini incelemeye doğru yönelttiler. Dokunsal, görsel, işitsel algılama işlemlerinin doğuşunu, yapısını ve bileşimini incelemeye ayrılan pek çok yapının ortaya çıktığı görüldü. Demek ki, psikolojinin algıyı, dış nesnelere, dünyayı temaşa etmekle kalan pasif özneler üzerindeki tek yanlı etkilemesinin bir sonucuymuş gibi kavramaktan vazgeçmesi ve algılama süreçlerine yeni bir yaklaşıma doğru yönelmesi için tüm bir yüzyıl gerekmiştir.

Bu yeni yaklaşım içinde, karşıt iki felsefi akımın, maddecilik ile idealizmin birbiriyle zıtlaşması doğal olarak sürmektedir. Maddecilik akımı, algılama faaliyetinin, insanın nesnel gerçeklikle canlı, pratik ilişkiler içinde yer alan bir süreç olarak, maddi-olan'ın düşüncel-olan'a (ideal) yalnızca -Marx'ın deyişiyle- "aktarılmış" olacağı bir süreç olarak kavranmasını ister. İdealist akım ise, algılama faaliyetini nesnel dünyasının kurucusu olarak anlar.

Buna bir de şunu eklemek uygun olur: Algılama eylem ve işlemlerine ilişkin, günümüzdeki özel deneysel araştırmaların verileri, kendi başlarına, insansal algılama sorununa teorik çözüm sağlamamaktadır. Algılama eylem ve işlemlerinin asıl önemi ancak, -özne ile nesnenin bütünlüğünün (unite), insanın somut dünyayla tarihsel- toplumsal ilişkilerinin mahiyetinin incelendiği- daha geniş bir bağlam içinde anlaşılabilir.

Her ne kadar algılama faaliyeti, -evrimleşmiş biçimleri içinde insanın nesneyi pratik olarak etkilemesiyle artık doğrudan bağlantılı bulunmaması, ürününün de nesnenin öz-

nel imgesi (yani düşüncel bir ürün olması) anlamında- özel türden bir faaliyet de olsa, o yine de, nesnesine bağımlı, insana özgü toplumsal pratiğin bütünselliğini kendinde canlandıran, kesinlikle somut bir faaliyettir. Marx şunu diyor: "Nasıl, gözün nesnesi insansal, insandan gelen ve insana yönelen, toplumsal bir nesne haline geldiyse, aynı şekilde, gözün kendisi de insansal göz haline gelmiştir; demek ki duyular, dolaysız olarak pratikleri içinde teorisyenler haline gelmişlerdir." Daha ilerisinde de şunu diyor: "Beş duyunun oluşumu geçmiş tüm tarihin işidir."²⁶

Yukarıda anılan tezler doğrudan doğruya toplumsal insana, türsel (bireysel ya da özel olmayan, genel Ç.N.) bir varlık olarak insanoğluna ve onun türsel faaliyetine, yani tarihsel-toplumsal süreçlere gönderme yapıyor. Fakat tek bir birey, toplumun dışında bir kimse olarak varolmaz. O, insansal(laşmış) gerçekliği edinip özümseyerek bir insan haline gelir. Algılama faaliyeti, özümsemenin gerçekleşme biçimlerinden biridir.

Böylesi fikirler daha önceki her ampirik psikolojiye son derece yabancı kalıyordu. Yalnızca, ileri görüşlü az sayıda düşünür, algının gerisinde billurlaşmış bir pratik bulunduğunu ve dokunan el ya da gören göz eğer nesnelere içinde yönünü yitirmiyorsa, bunun yalnızca, o organların pratik içinde oluşmuş bulunan algılama eylem ve işlemlerini yerine getirmeyi öğrenmiş olmalarından ötürü olduğunu sezinelemeye başlamışlardı. İşte o fikirler, insansal algılamanın gerçek mahiyetini anlamamızda bize yardımcı olmaktadır.

Marks, algılamaya ilişkin bir bilimsel psikolojinin teorik temellerinin yanı sıra, düşünme süreçlerine ilişkin bir bilimsel psikolojinin de temellerini atmıştır. Düşünmeyi duyumsallığın (duyumlarla kavramanın, Ç.N.) üstüne çıkaran idealist anlayışın olsun; düşünmeyi, duyumsal izlenimlerin analizi ve genelleştirilmesi elemanter süreçlerine, duyumsal izlenimler arasında çağrışımlar oluşturulmasına indirgeyen metafizik maddeciliğin sınırlılığının öznesi aşılmasına ancak Marksçı teori olanak verir. O anlayışların tersine olarak Marksizm, bildiği gibi, insana özgü düşünme faaliyetini, tarihsel-toplumsal gelişimin ürünü olarak, insansal faaliyetin - somut faaliyetin bir türevinden başka bir şey olmayan- özel bir teorik biçimi olarak ele alır. Düşünmenin görece bir bağımsızlık kazandığı gelişim düzeyinde bile pratik, düşünmenin temeli ve onun gerçekliğe upuygunluğunun ölçütü olmaya devam eder.

İnsan beyninin bir işlevi olan düşünme doğal bir süreçtir, ama toplumun dışında, insanlık tarafından biriktirilmiş olan bilgilerin ve hazırlanmış olan zihinsel faaliyet araçlarının dışında varolmaz. Demek ki tek tek her insan ancak, -toplumsal pratiğin deneyiminin genelleştirilmiş yansıtılmasını temsil eden- dili, kavramları, mantığı edinmişse, düşünmenin öznesi haline gelir: hatta onun, kendi düşünme faaliyetine önerdiği görevler bile, onun kendi yaşam koşullarından kaynaklanır. Başka bir söyleyişle, insanların düşünme faaliyeti de, tıpkı algılamaları gibi tarihsel-toplumsal karakterlidir.

Marksizm ilk veri'nin, düşünmenin pratik faaliyetle olan bağı olduğunu özellikle vurgular. "Fikirlerin üretimi... her şeyden önce maddi faaliyetle ve insanların birbirleriyle maddi alış-verişleriyle doğrudan doğruya ve derinden iç içe geçmiştir; o, gerçeklikteki yaşamın dilidir. İnsanların tasarımları, düşünmesi ve birbirleriyle düşünsel alış-verişleri burada, maddi davranışlarının doğrudan dışavurumu olarak ortaya çıkar."²⁷ satırlarını okuyoruz Alman İdeolojisi'nde. Engels bunu, daha genel bir biçim altında şöyle dile getirmiştir: "... İşte, insana özgü düşünmenin en özsel ve en doğrudan temeli, doğa'nın insan tarafından dönüşüme uğratılmasıdır, yoksa yalnızca doğa'nın kendisi değil."²⁸

Bu tezler yalnızca bilgi teorisi için değil, düşünme psikolojisi için de temel önemdedir. Bu tezler, eski psikolojide egemen olan, düşünmeye ilişkin naif natüralist ve idealist anlayışları tamamen geçersiz kıldıktan başka; düşünme süreçlerinin psikoloji bilimi açısından incelenmesinin son onyıllarda ortaya koyduğu bilimsel pek çok olgu ve anlayışın gerçek-

liğe uygun olarak yorumlanmasına da temel sağlamaktadır.

Düşünmeye ilişkin burjuva felsefi anlayışlarından kaynaklanan psikoloji teorilerinin irdelenmesi, bu teorilerin en özsel sorulara bile gerçekten bilimsel yanıtlar getirecek durumda bulunmadıklarını gösteriyor; bu soruların çözümsüz kalması ise, bu alandaki somut araştırmaların yol almasını engelliyor.

Bu öncelikli sorular arasında, biricik kaynağı duyuşsal algılama olan düşünme faaliyetinin, duyu organlarımızı etkileyebilen olguların dış-görünüşlerinin ötesine nasıl olup da nüfuz ettiği sorusu başta geliyor. Bu sorunun yanıtını, insana özgü düşünmenin kökenine ve mahiyetine ilişkin Marksçı teori veriyor.

Alet yardımıyla çalışma, insanı, yalnızca maddi, somut nesnelere değil, ayrıca -insanın kendisinin denetlediği ve yeniden ürettiği, -nesnelere arası etkileşimle de yüz yüze getirir. Nesnelere ilişkin -doğrudan duyuşlarla kavramının yansıtma olanaklarını kat kat aşan-bilgilenme işte bu süreç boyunca gerçekleşir. Nesnenin özneyi doğrudan (aracsız) etkilemesi durumunda, nesne, özelliklerini ancak, öznenin duyuşlarının bileşimi ve hassaslık (precision) derecesi tarafından belirlenen sınırlar içinde ortaya koyduğu halde, alet tarafından dolayımlaştırılan etkileşim sırasında bilgilenme o sınırları aşar. Böylece biz, belli maddeden yapılmış bir nesneyi, başka bir maddeden yapılmış başka bir nesne aracılığıyla mekanik yöntemle işlerken, o her iki nesnenin sertliğini, dokunsal ve kassal duyuşlarımızın organları tarafından kesinlikle erişilemeyecek sınırlarda, yanılmaz bir sinamadan geçirmiş oluruz: o nesnelere birinin farkedilir bir biçim değişikliğine uğramasından, öbür nesnenin daha sert olduğu varlığına çıkarız. Bu açı altında, alet asıl anlamda ilk soyutlama'nın taşıyıcısıdır. Ancak bu yolu izleyerek, nesnelere bu tür özelliğini bize verebilen nesnel birimlerden, arzu edildiği kadar belirginlik kazanmış ve özellikle duyuşların dalgalanan eşiklerinden bağımsız bir bilgi çıkarmayı başarabiliriz.

Maddi dünyanın özelliklerine ilişkin bilgi, doğrudan duyuşsal bilginin çerçevesini taşıdığından, başlangıçta, pratik bir amaca yönelik eylemlerin, yani insanların sanayi faaliyetini içinde yer alan eylemlerin önceden düşünülmemiş sonucu olarak gözükür. Daha sonra bu bilgi belirgin amaçlara, örneğin, önce pratik bir sinamadan, elemanter bir deney'den geçirilerek temel bir malzemenin etkililiğini kestirme amacına yanıt vermeye başlar. Bilinçli bir tanıma amacına yanıt veren bu tip eylemler, henüz dış süreçler biçimini korusalar da, daha o halde bile, asıl anlamda düşünmeyi temsil ederler. Bu eylemlerin dil tarafından genelleştirilip saptanmış olan bilgisel sonuçları, doğrudan duyuşsal yansıtmanın -denk düşen duyuşsal oluşumlar içinde genelleştirilen- sonuçlarından köklü bir şekilde farklıdır. Bilgisel sonuçlar, yalnızca; dolaysız duyuşsal değerlendirme için yaklaşılmaz olan özellikler, bağıntılar ve ilişkiler içerdikleri için değil, ama ayrıca, sözlü iletişim kanalıyla başka insanlara aktarıldıklarından, -topluluğun, toplumun bilincinin içeriğini meydana getiren- bir bilgiler sistemi oluşturdukları için de farklıdır. Bu bilgiler sistemi sayesinde de, tek tek bireylerde ortaya çıkan tasarımlar, kavramlar ve fikirler, -yalnızca tek tek bireylerin ister istemez pek sınırlı ve rastlantısal pratiği sırasında değil, ama ayrıca- toplumsal pratiğin, bireyler tarafından özümsemiş olanla karşılaştırılmıyacak kadar çok daha geniş kapsamlı olan deneyiminden de hareketle oluşur, zenginleşir ve aykılanırlar.

Bunun yanı sıra, -ilk başlangıçta dışa dönük, pratik olan- bilgilenme faaliyetinin ifade biçimi olarak dilin gelişmesi, bilgilenme süreçlerinden bazılarının sırf söz düzeyinde gerçekleşmesine yol açar. O zaman söz, yalnızca bir bilgilenme işlevi yerine getirmek üzere, iletişim işlevini yitirdiğinden, sessel boğumlanış yanı gitgide daralırken, ilgili süreçler gitgide -"zihinde", kendi için gerçekleşen- iç süreçler karakterine bürünürler. O zaman, başlangıçtaki koşullar ile, eylemlerin pratikte yapılışı arasında, gittikçe uzayan öyle bir takım içsel süreç dizileri yer alır ki, zihinsel karşılaştırmayı, analizi vb. içeren bu içsel süreçler giderek sonunda görece bir bağımsızlık ve pratik faaliyetten ayrılma yeteneği kazanırlar.

Bu böyle olmakla birlikte, düşünme faaliyeti ile pratik faaliyetin bu birbirinden ayrılışı, tarihsel bakımdan, yalnızca gelişimin mantığından ötürü, kendi kendine gerçekleşmez; bu ayrılışa, -düşünsel faaliyet ile pratik, maddi faaliyetin farklı kimseler tarafından üstlenilmesini getiren- işbölümü yol açar. üretim araçlarının özel mülkiyetinin gelişmesiyle ve toplumun karşıt sınıflar halinde farklılaşmasıyla birlikte, düşünme faaliyeti bedensel çalışmadan yalıtılır ve pratik faaliyetle karşıtlaşır. O zaman düşünme faaliyeti, pratik faaliyetten tamamen bağımsızmış gibi, kendisinin başka bir kökeni, başka bir doğası varmış gibi görünür. Düşünmeye ilişkin idealist teorilerde egemen olan zihinsel faaliyet tasarımları işte böyledir.

Ne var ki, düşünme ile pratik faaliyetin birbirinden ayrılması ve birbiriyle karşıtlaşması sürgit bir durum değildir. Onlar arasında açılmış olan uçurum, üretim araçlarının özel mülkiyetinin ve sınıf karşıtlığının sona erdirilmesiyle birlikte gitgide dolacaktır. Gelişkin komünist toplumda, bu faaliyet biçimlerinin birinden öbürüne geçiş, bu faaliyetlerin varoluşunun ve evriminin normu haline gelecektir. Bunun için, Marx'ın deyişiyle, "... öylesine kafa patlatma"ya²⁹ gereksinim kalmayacaktır.

Kuşkusuz, zihinsel faaliyet (activite mentale) ile pratik faaliyetin bu kaynaşması, onlar arasında varolan niteliksel farkın ortadan kalkması anlamına gelmez. Zihinsel faaliyet, pratik faaliyetten kopuk kalınsından ötürü edinmiş olduğu bazı özellikleri yitirmekle birlikte, kendi belirgin özelliklerini yine de korur; ne var ki zihinsel faaliyetin o belirgin özellikleri de artık yersiz sanılar uyandırmaz olurlar. O belirgin özellikler her şeyden önce, zihinsel faaliyetin, en gelişkin biçimi altında, teorik düşünme biçimi altında, maddi dünya nesnelereyle doğrudan teması olmadan evrimleşmesi olgusundan kaynaklanırlar. Tek başına bir bireyin teorik düşünmesinin, cisimsel somut bir taşıyıcıya gereksinimi bile yoktur; o bunu yansıtılmış, düşüncelleştirilmiş bir biçim altında, önceden birikmiş bilgiler ve soyut kavramlar biçimi altında kafasından canlandırabilir. Böylelikle, deneyimde -sanayi faaliyeti biçimi altında- nesnelleşmiş -ve bu yüzden somut koşullara sıkı sıkıya bağlı- düşünme faaliyetinden farklı olarak; teorik düşünme, gerçekliğe -eylemimizin tamamen dışında kalan gerçeklik de içinde- nüfuz etmenin ilke olarak sınırsız olanaklarından yararlanır.

Soyut düşünmenin somut dünyayla doğrudan temaslar dışında evrimleşmesi olgusu, pratiğe bilgilenmenin temeli ve bilgilenminin gerçekliğe upuygunluğunun ölçütü gözüyle bakılması sorunun bir başka yanını öne çıkarır. Gerçekten, düşünmenin teorik sonuçlarının doğruluğu, her zaman hiç de, bu sonuçlar elde edilir edilmez pratik tarafından doğrulanamaz. Bu doğrulama nice yıllar sonra -ve her zaman doğrudan doğruya olmayan bir durumda- yapılabilir. Bu yüzden de, toplumsal pratiğin deneyiminin, düşünme faaliyetinin kendisinde hazır bulundurulması zorunludur. Düşünmenin bir mantığa, bir yasalar, kurallar ve (mantıksal ve matematiksel) normlar sistemine bağlanması işte bu zorunluğa yanıt verir. Bunların mahiyetinin analizi, toplumsal pratiğin deneyiminin, insansal düşünme sürecinin kendi yol alış içinde nasıl yer aldığı ortaya çıkarmaya olanak verir.

Mantık yasalarının, güya, beynin işlevi ilkelerinden kaynaklandığını (ya da düşünen tin'in için yasaları olduğunu, ya da hatta bilimin kendi dilinin evrimleşmesinden türediğini) öne süren anlayışlara karşıt olarak. Marksçı anlayış için mantık yasaları, -insanların pratik faaliyetinin hem bağlı bulunduğu, hem de yeniden ürettiği-, gerçeklikteki nesnel ilişkilerin genelleştirilmiş yansımasını temsil eder. "**Değişik mantıksal figürlerin aksiyom (belit) değeri kazanabilmeleri için, insanın pratik faaliyetinin insan bilincini, o figürleri milyarlarca kez tekrarlamaya götürmesi gerekmiştir.**"³⁰ Böylece, pratik (leşmiş) faaliyet, pratik; teorik düşünmenin bir çeşit kılavuzunu oluşturur; gerçekliğe upuygun bilgilenme yolunda onun sapsmalara düşmemesine olanak verir.

Düşünmeye ilişkin Marksçı-Leninci teorisinin -düşünmenin mahiyetine ilişkin genel teorik fikirleri de, ama bunun yanı sıra, somut psikolojik sorunları anlama tarzımızı da alt üst eden- temel tezleri, ana çizgileri içinde, işte bunlardır. Böylece, Marksçı teorisinin ancak düşünmeye ilişkin genel teori için değeri olduğunu, özgül deneysel psikolojik araştırmaların ise sırf ampirik alanla yetinmesi gerektiğini düşünmek koskocaman bir yanılğı olur. Bilimsel psikoloji bugün dahi diyalektik maddeciliğin insana özgü düşünmenin mahiyetine ilişkin genel tezleriyle sınırlı kalmayıp, zihinsel faaliyetin, bu faaliyetin değişik biçimlerinin, bu biçimlerin birinden öbürüne geçişin ve -bilimsel- teknik ilerlemenin hızlanması gibi, iletişim araçlarının ve biçimlerinin yaygınlaşması ve değişikliğe uğraması gibi vb.-toplumsal koşul ve olguların faaliyet üzerinde yaptığı etkilemenin evrimini incelemenin güncel sorunlarıyla ilişkili olarak, o genel tezleri somutlaştırmaya kendini vermek zorundadır.

Düşünme psikolojisinde günümüzde büyük değişimler meydana gelmiştir. Psikolojik bilgilerin bu alanındaki ilerlemesi, Marksizme özgü birçok fikri, bu alanda nesnel olarak somutlaşmış ve gelişmiş duruma getirmiştir; öyle ki bazı psikologlar, hatta felsefi anlayışları Marksizme hayli uzak olanlar, bir parça yapmacıklıkla da olsa, Marx'tan alıntılar yapmaya başlamışlardır.

Çağımızda artık hiç kimse, -düşünmeyi, duyuşsal izlenimlerin ve onların genelleştirilmesinin insanın bireysel pratiğinde birikmesinin ürünüymüş sayılan fikir ve kavramların bilinçteki hareketleri biçimi altında tasarlayan- ampirik-öznelci psikolojinin uzun zamandan beri saygınlığını yitirmiş bulunan fikirlerini savunmuyor. Şu belli olmuştur ki, zihinsel süreçlere salt, birikmiş olgular bakımından yaklaşmak, zihinsel süreçlere, bilgilenme görevlerine uygun olarak hedeflendirilmiş özel bir tipten eylem ve işlemlerin gerçekleştiricisi olarak yaklaşmaktır.

Düşünmeyi yalnızca gidimli (discursif) içe dönük biçimi altında ele alan teoriler de geçmişte kalmıştır. Çağdaş genetik araştırmalar, maddi nesnelere üzerinde etkisini gösteren dışa dönük faaliyet biçimi altında da yol alan düşünme süreçlerinin tartışmasız var olduğunu ortaya çıkarmıştır. Üstelik bu araştırmalar, zihinsel süreçlerin, dışa dönük pratik faaliyetin içselleşmesinin ve özgül bir şekilde dönüşüme uğramasının sonuçlarından başka bir şey olmadığını ve bir biçimden öbür biçime geçişlerin sürekli var olduğunu da göstermiştir. Düşünmenin ileri derecede evrimleşmiş evresinde bu geçişlerin varoluşu, teknik türden denen düşünme tarzına -karmaşık teknik mekanizmaları ayarlama işçisinin düşünme faaliyetine, deney yapanın düşünme faaliyetine- ilişkin araştırmalarda, teknikteki evrimin günümüzdeki aşamasının gereksinimleri tarafından dürtülenen araştırmalarda özel bir açıklıkla ortaya çıkmıştır.

Ne var ki, bu su götürmez kazanımların ve daha nicelerinin yanı sıra, düşünme psikolojisinin genel Marksçı teori dışında ele alınmış olan can alıcı sorunlarının birçoğu çağdaş psikolojide tek-yanlı ve dolayısıyla çarpıtılmış bir yorumun nesnesi olmuştur. Düşünme psikolojisine girmiş olan faaliyet kavramının kendisi bile, pozitivist psikologlar tarafından, Marx'ın maddi insan faaliyeti kavramına verdiğinden pek uzakta bir anlamda yorumlanıyor. Sovyetler Birliği dışında yürütülen başka bazı araştırmalarda, düşünme faaliyeti, gerçekliğin insan tarafından edinilip özümsemesinin ve değişikliğe uğratılmasının biçimlerinden biri olarak değil de, uyarlayıcı işlevi açısından ele alınıyor. O zaman, düşünme faaliyetini meydana getiren işlemler ön plana konuyor. Bu da aslında, dönüp dönüp, mantıksal-olan ile psikolojik-olan'ın düşünme faaliyeti içinde özdeşleştirilmesine, bir çeşit panlojizme gelmek demek oluyor.

Böylelikle gelinen nokta: mantıksal işlemlerin "özerkleştirilmesi", insanın düşünme faaliyetinin, onun pratik faaliyetiyle aynı temel yapıya sahip, canlı bir faaliyeti olarak ele

alınmasını isteyen Marksçı düşünme teorisine alabildiğine yabancıdır. Tıpkı pratik faaliyet gibi, zihinsel faaliyet de, şu ya da bu gereksinim ve dürtülemelere denk düşer ve dolayısıyla, heyecanların düzenleyici etkisine maruz kalır. Pratik faaliyet gibi o da, bilinçli amaçlarla bağlı eylemlerden meydana gelir. Son olarak, yine tıpkı pratik faaliyet gibi, düşünme faaliyeti de şu ya da bu araçlarla yürütülür, yani o da belirli işlemlere ve kendi durumunda, mantıksal ve matematiksel işlemlere başvurur. Fakat işlemlerin hepsi de, ister dışa dönük, harekete geçirici türden olsunlar, isterse içe dönük, zihinsel türden olsunlar, kökenleri bakımından, ilgili eylemlerin birer gelişimi ürününden başka bir şey değildir; ve de her eylemin somut koşullarına damgasını vuran nesnel, soyut ve genelleştirilmiş ilişkiler, işte o üründe sabitleşmişlerdir. Böylelikle bu işlemler görece bağımsız bir varoluş kazanırlar ve maddi bir biçim içerisinde (bir alette, bir makinede, bir çarpım tablosunda, basit bir hesap makinesinde ya da ileri derecede gelişkin bir bilgisayarda) cisimleşebilirler. Bu böyle olmakla birlikte, sözünü ettiğimiz maddi biçimler yine de, insana özgü faaliyetin araçları ve onun nesnelere olmaktan çıkmaz. İşte bu yüzden, zihinsel faaliyet bir mantıksal, matematiksel vb. işlemler sistemine kesinlikle indirgenemez; nasıl ki, örneğin üretim de, onu gerçekleştiren teknolojik süreçlerle bir tutulamaz.

Bu tartışma götürmez tezlerin bilmezlikten gelinmesi, her şeyi ters yüz eden yanlış fikirlerin doğmasına yol açıyor: o zaman, insanın bilgilenme faaliyetinin gelişimi tarafından meydana getirilen kavramsal işlemler, düşünme faaliyetini meydana getirmiş gibi gözüküyor. Bu fikirler özellikle, çağımızın "düşünen" makinelerine (ki onlar da, bütün makineler gibi, Marx'ın deyişiyle, "insan beyninin -insan eliyle meydana getirilmiş organları"ndan³¹ başka bir şey değildirler), düşünme faaliyetinin sahici öznelinin özelliklerinin yakıştırılması yoluyla açıklanıyor. Olanlar, sanki insanın düşünme faaliyetinin aleti makineler değilmiş de, tam tersine, makinelerin aleti insanmış gibi sunuluyor.³²

İnsanın düşünsel yetilerinin makinelere yakıştırılmasının, olsa olsa düşünme faaliyeti ile cisimsel faaliyet arasındaki aynı kopukluğu, başka bir görünüm altında dile getirmekten öteye gitmediğini anlamak hiç de zor değildir; ama bu kez, dışsallaşmış, makinelere aktarılmış biçimleri altındaki düşünme işlemleri, insana özgü faaliyetten koparılmış oluyor. Ne var ki bu işlemler olsa olsa ancak düşünmenin yöntemleridir, araçlarıdır, ama düşünmenin kendisi değil. İşte bu yüzden, -insan çalışmasının düşünsel düzeyinin yükselmesine, düşünsel ve bedensel faaliyetin birbiriyle kendi başına otomatikleşmesine yol açan bilimsel -teknik devrimin psikolojik etkileri, tekniğin kendi başına otomatikleşmesine değil, ama bu tekniğin içerisinde işlev gördüğü toplumsal sisteme bağlıdır. Kapitalizm koşullarında, üretim araçlarının yabancılaştırmışlığı koşullarında teknik, olsa olsa, -burjuva toplumlarında seçkinler kümesi'ni, yani otomatik makinelerin yaratıcılarını, o makineleri işletenlerden ayıran- düşünsel faaliyet alanındaki kopukluk çizgisine yer değiştirmekten öteye gitmez; sosyalist toplum ve geleceğin komünist toplumu koşullarında ise, teknik tam tersine, insana özgü düşünme faaliyetinin aleti olarak, her düzeydeki ve tüm biçimleri altındaki çalışmanın yaratıcı ve düşünsel karakterini geliştirmeye olanak verir.

Bu elbette özel olarak incelemeyi gerektiren ayrı bir sorundur. Eğer burada bu soruna değiniyorsam, bu sırf, düşünme faaliyetinin, insanların yaşamındaki işleyişinin gerçek koşullarından ayrılmaz olduğunu bir kez daha vurgulamak içindir. Düşünme süreçlerini, insansal faaliyetin -o süreçlerde gerçekleşen- değişik yanlarından ve biçimlerinden yalıtılarak değil de bu faaliyetin araçları olarak incelemek Sovyet psikologlarına, tüm Marksçı psikologlara düşen temel görevlerden birini oluşturmaktadır.

Bu bölümde, sergilememizin bundan sonrasında daha derinlemesine bir incelemenin nesnesi olacak birkaç soruna yalnızca, yaklaşmış olduk; sergilememizi, psişizmin gerçekliğin yansıtılması olarak anlaşılması öncelikli sorunundan başlayarak sürdürüyoruz.

Çevirenin Notu:

Leontiev'in "Marksizm teorisinde sonuç belirleyici bir önem" taşıdığından söz ettiği bir konuda, çeviri metnimizin kolay izlenebilmesi için, kullandığımız bazı terimlerle ilgili kısa açıklamalar yapmak yerinde olacak; çünkü yazarın işlediği ve değindiği kavramlar, yazık ki, günümüz Türkçesinde hâlâ, değişik sözlüklerde değişik yazar ve çevirmenler tarafından hayli farklı sözcüklerle dile getiriliyor.

Almanca "Anschauung" sözcüğünün birçok durumda eşdeğeri olarak (Fr.) "Intuition" sözcüğünü; dolaysız bilgilenme sürecini ifade ettiği zaman **Duyumlarla Kavrama**, bu sürecin sonucunu ifade ettiği zaman **Duyumsal Somutluk**, bir tarz ifade ettiği zaman da **Görüş** sözcükle riyle karşıladık.

Parantez arası bir açıklama: Leontiev'in metnini ve daha genel olarak, diyalektik maddeciliğin, bilgi teorisine ilişkin diğer metinlerini Türkçe olarak anlaşılır kılmak için, dilin kullanımında ve özellikle sözcük seçiminde titiz bir özen göstermek, hatta kimi zaman özel bir arayış içine girmek gerekiyor; çünkü diyalektik maddeciliğin felsefi düşünmeye getirmiş olduğu zenginlik ve katkılar ülkemizde dil düzeyinde henüz pek hesaba katılmış görünmüyor. Örneğin, bizim Duyumsal Somutluk biçimi altında da dilimize aktarmaya çalıştığımız (Alm.) "Anschauung" kavramının, Türk Dil Kurumu'nun FELSEFE TERİMLERİ SÖZLÜĞÜ'nde nasıl karşılanmış ve tanımlanmış olduğunu hatırlayalım:

"SEZGİ (Alm. Anschauung) (Fr. Ing. Intuition):

- 1) Bir şeyin birden açılması.
- 2) Bir bağlantının birden, doğrudan doğruya, aracısız bulunması (keşfedilmesi), yakalanması.
- 3) Gidimli düşünmenin usavurmanın tersine, bir bütünün bir bakışta dolaysız kavranması; varlıkları bize kendilerinde olduğu gibi açan bilgi; dolaysız kavrama; bir anda yakalama; sezme, sezip keşfetme."

(FELSEFE TERİMLERİ SÖZLÜĞÜ, Hazırlayan Prof. Dr. Bedia Akarsu, TDK Yayınları, Gözden geçirilmiş 2. Baskı, Ank. 1979)

Duyusal sözcüğünü, kısaca, duylara ilişkin anlamında ve (Fr.) "Sensoriel", (Alm.) "Sinnlich" in karşılığı olarak,

Duyumsal sözcüğünü, kısaca, duyumlara ilişkin anlamında ve (Fr.) "Sensible", (Alm.) "Empfindlich" karşılığında kullandık;

Ve genel olarak da **MARKSÇI-LENİNCİ FELSEFE SÖZLÜĞÜ**'nün (M. Buhr ve A. Kosing'-den çeviren Veysel Atayman, Konuk Yayınları, 2. Baskı, 1st. 1978) içeriğini gözettilik; çünkü orada sistemli bir bütünlük içinde ve oldukça ayrıntılı olarak işlenmiş olan, diyalektik maddecici bilgi teorisi kavramlarını, Leontiev'in sergilemesini daha iyi destekleyebildiğini gördük.

Olası bir duraksamayı önlemek için son bir açıklama: Genellikle "Duyumsal" sözcüğüyle karşıladığımız (Fr.) "Sensible" sözcüğü, başka bir bağlamda apayrı bir anlama geldiğinden, örneğin, biraz aşağıda karşılaşılabilecek olan **Feuerbach Üzerine Tezler**'de "cisimsel(leşmiş)" olarak çevrilmiştir.

Çeviri metninin geri kalan tüm bölümlerinde ise, **gerçek** ve **gerçeklik** sözcükleri yalnızca "reel" ve "realite" sözcüklerinin karşılıkları olarak; **nitelik** "qualite"nin, **düşüncel** "ideel" in, **düşünsel** "intellectuel" in tek karşılıkları olarak kullanılmıştır. **Yansıtma**, **yansı**, **yansıtılmışlık** vb. sözcüklerinin hangi ince ayrıntıların dile getirilmesi için seçildiğini Şeptulin'in yansıtma üzerine önemli incelemesinin çevirisinde belirtmiştik. (Bkz. FELSEFE DERGİSİ, sayı 89/2, syf. 39-40)

michelangelo'nun musa'sı*

sigmund freud
almanca'dan çeviren: oğuz özügül

[...]

Gizemli ve görkemli sanat eserlerinden bir diğeri de, Roma'da S.Pietro in Vincoli kilisesindeki Michelangelo'nun Musa adlı heykeldir; bilindiği üzere bu heykel, Papa II. Julius'un mezarı için sanatçı tarafından gerçekleştirilmesi gereken anıtın sadece bir bölümüdür. Her defasında bu eserle ilgili bir yargıyla karşılaştığım zaman seviniyorum, örneğin Herman Grimm'in, "modern heykel sanatının şahikası", diyen sözleri gibi. Çünkü böylesine güçlü bir etkiyi başka hiçbir eser bırakmamıştır üzerimde. Terkedilmiş kilisenin bulunduğu ıssız meydana ulaşmak için sevimsiz Corso Cavour sokağının dik merdivenlerini kimbilir kaç kez tırmandım: her defasında kahramanın hor gören-öfkeli bakışlarına mukavemet etmeye çalıştım ve kimi zaman, kahramanın gözlerini diktiği, hiçbir şeye inanmayan, beklemek ve güvenmek istemeyen, idol yanılmasına tekrar kavuştuğunda sevinen ayaktakımına aitmişim gibi, kilisenin yarı karanlığından çıkıp gizlice yaklaştım ona.

Peki ama, bu heykeli niçin gizemli diye niteliyorum? Bu heykelin, kutsal emirlerin yazılı olduğu levhaları taşıyan, Yahudilerin yasa koyucusu Musa'yı betimlediği konusunda en ufak bir kuşkuya dahi yer yoktur. Bu kadarı kesin, ama daha sonrası pek değil. Kısa süre önce (1912) bir yazar (Max Sauerlandt) şöyle söyleyebiliyordu: "Dünyada bu Pan başlı Musa gibi başka hiçbir sanat eseri hakkında birbirine böylesine ters düşen yargılara varılmamıştır. Heykelin en basit yorumu bile çelişkilerden kurtulamamaktadır..." Sadece beş yıl gibi kısa bir süre içinde derlediklerime dayanarak Musa figürünün tefsirine bağlı kuşkuları

* Kısaltılarak çevrilmiştir.

açıklayacağım ve bunların ardında eserin anlaşılmasına yarayan en önemli ve en yararlı öğelerin saklı bulunduğunu göstermek hiç de zor olmayacaktır.

I

Michelangelo'nun Musa'sı oturur durumda betimlenmiştir. gövdesi öne dönüktür. gür sakallı başı ve bakışı sola çevrilmiş, sağ ayağı tamamen yere basmakta, sol ayağının ise sadece parmakları değmektedir, sağ kolu levhalarla sakalının bir bölümünü tutmakta, sol kolu da kucağında uzanmaktadır. Heykeli tüm ayrıntılarıyla betimlemek isteseydim, daha sonra ileri süreceğim şeyleri incelemek zorunda kaldırdım o zaman. Kimi yazarların betimlemeleri bazen garip bir şekilde gerçeğe uymamaktadır. Anlaşılmamış olan şeyler, üstelik yanlış algılanmış ya da yansıtılmıştır.

[...] Acaba Michelangelo bu eseriyle "her dönem için geçerli olan bir karakter ve durum betimlemesi" mi yaratmak istemiştir, yoksa kahramanı yaşamının belirli, ama çok önemli bir anında mı betimlemiştir? Eleştirmenlerin büyük çoğunluğu bu sonuncuda karar kılmakta ve bunun, Musa'nın yaşamından, sanatçının ebedileştirdiği bir an olduğu savını öne sürmektedirler. Burada söz konusu olan, Musa'nın yasa levhalarını tanrıdan teslim aldığı Sina dağından dönmesi ve Yahudi halkını, yarattıkları altın buzağının çevresinde sevinçle dansederken görmesidir. Bakışlarını yönelttiği bu görüntü, yüz ifadesinde açıkça belli olan öylesine duygular uyandırmıştır ki kendisinde, bu görkemli figür neredeyse şiddetli, sert bir harekette bulunacaktır. Michelangelo eserine, işte bu son kararsızlık anını, fırtınadan önceki sükûneti konu olarak seçmiştir; biraz sonra Musa ayağa kalkacak —sol ayağı yerden kesilmek üzeredir—, levhaları yere atıp, parçalayacak ve hiddetini mürtetlerin üzerine boşaltacaktır.

[...] Musa'nın, öteki beş (daha sonraki bir taslakta üç) heykelle birlikte mezarın kaidesini süslemesi gerekiyordu. Karşısına da havarilerden Paulus'un heykelinin konması düşünülmüştü. Diğer ikisi, yani *vita activa* ve *vita contemplativa*, bugün mevcut olan, ama acınacak şekilde bozulmaya terk edilen Lea ile Raşel'in heykellerinden oluşacaktı, yalnız bu son ikisi ayakta durur vaziyette betimlenmiştir. Musa'nın böyle bir topluluğa ait oluşu nedeniyle, figürün izleyiciler üzerinde, yerinden kalkarak saldıracığı ve tek başına olay çıkaracağı izlenimi bırakması gerektiğini varsaymak mümkün değildir. Öteki figürler böylesine şiddetli, sert bir hareketin hazırlığı içinde betimlenmedilerse —ki bu çok uzak bir ihtimaldir—, bu durumda, Musa'nın, yerini ve öteki heykelleri terketmesi, yani anıtın dokusu içindeki görevinden kaçınması gibi bir yanılsamaya yol açışı, üzerimizde kötü bir izlenim yaratacaktır. Bu ise, aşırı bir zorlama olmadan büyük bir sanatçıdan beklenmeyecek kaba bir tutarsızlık anlamına gelecekti. Bu tür yerinden kalkarak saldıran bir figür, anıtın bütününe sağlanması gereken havayla kesinkes bağdaşamamaktadır.

Demek ki, Musa'nın yerinden kalkmaması gerekiyor, öteki figürler gibi, Papa'nın tasarlanan (ama Michelangelo tarafından gerçekleştirilmeyen) heykeli gibi, ulvi bir sükûnet içinde hareketsiz kalmak zorundadır. Ama o zaman karşımızdaki Musa, Sina dağı'ndan inen, halkını yoldan çıkmış bulan ve parçalamak için levhaları yere fırlatan öfkeli kişinin betimlemesi olamaz. Ve gerçekten de, Musa'nın yerinden kalkıp levhaları yere atacağını ve hiddetini boşaltacağını görmeyi umut ederek daha önceleri S. Pietro in Vincoli kilisesini ziyaret ettiğim ve heykelin karşısına oturduğumda nasıl hayal kırıklığına uğradığımı şimdi çok iyi hatırlıyo-

rum. Bunların hiçbiri gerçekleşmedi; tersine mermer gitgide daha hareketsiz hale geldi, neredeyse ezici bir sükûnet yayıyordu çevreye ve o zaman burada değişmeden öyle kalabilecek bir şeyin betimlendiğini hissettim; Musa sonsuza dek orada oturacak ve öfkelenecekti.

Ancak heykelin, altın buzağı karşısında kapıldığı öfke anına ilişkin yorumundan vazgeçmek zorunda kalırsak, o zaman heykelde bir karakter betimlemesi bulmak isteyen görüşlerden geriye pek fazla bir şey kalmayacak. Keyflikten en uzak ve figürün yaratılış gerekçesinin analizine dayanan en doğru yargı, sanırım, Thode'nin değerlendirmesidir: "Her zaman olduğu gibi, burada da Michelangelo için söz konusu olan, bir karakter örneğinin biçimlendirilmesidir. Tanrısal yasaları vazetme görevinin bilincinde olan, insanların anlayışsız direnciyle karşılaşan tutkulu bir önder imgesi yaratmıştır Michelangelo. Böyle bir eylem adamını nitelemek için, irade gücünü belirgin hale getirmekten başka bir çare yoktu, ve bu da, zâhiri sükûnete nüfuz eden bir devinimin canlandırılmasıyla mümkündü, tıpkı başın yana çevrilisinde, kasların gelifişinde, sol bacağın vaziyetinde ifade edildiği gibi. Bunlar, Giuliano Medici şapelindeki *vir activus* figüründe izlenen görünüşlerin aynısıdır. Bu genel vasfı mümeyyizler, insanlığa yön veren böyle bir dehada açığa çıkan tezatin iyice belirlenmesiyle daha da gözle görülür bir hale getirilmiştir: Öfkenin, hor görüşün, kederin uyandırdığı duygulanımlar (Affekte) tipik bir ifadeye kavuşmaktadırlar. Bunlar olmadan bu tür bir üstün-insanın özünü canlandırmak mümkün değildi. Michelangelo tarihsel bir figür değil, muhalif bir dünyayı yola getiren altédilmez enerjiye ilişkin bir karakter örneği yaratmıştır, hem de Tevrat'ta belirtilen özelliklere, kendi manevi yaşantısına, Papa Julius'un kişiliğinden edindiği izlenimlere ve kanımca Savonarola'nın mücadelecî eylemlerine de bir biçim kazandırarak."

Knackfuss'un sözleri de aşağı yukarı bu açıklamalara yaklaşmaktadır: Musa tarafından yaratılan etkinin temel gizi, tezcamlı mizacıyla duruşundaki zâhiri sükûnet arasında bulunan sanatsal karşıtlıktan kaynaklanmaktadır.

Kendimde Thode'nin açıklamalarına muhalefet edecek bir neden bulamıyorum, ama yine de bir şeylerin eksikliğini hissediyorum. Kahramanın haleti ruhiyesi ile duruşunda ifade edilen "zâhiri sükûnet" ve "içsel devinim" karşıtlığı arasında manevî bir ilişki ihtiyacı kendini duyurmaktadır belki de.

TÜSTAV

II

[...]

Musa figürünün iki yerinde, bugüne kadar dikkat edilmemiş, hatta doğru dürüst betimlenmemiş ayrıntılar bulunmaktadır. Bunlar, sağ el ile yasa levhalarının durumudur. Bu elin, levhalarla öfkeli kahramanın sakalını çok garip, zoraki ve açıklama gerektiren bir tarzda uzlaştırdığı söylenebilir. Elin küçük parmağı levhaların kenarına dayanırken, ötekilerin sakalı karıştırıp, çektiirdiği, sakalın telleriyle oynadığı ifade edilmiştir. Ancak bunun doğru olmadığı açıkça görülmektedir. Sağ elin parmaklarının ne yaptığını dikkatle incelemek ve temas ettiği görkemli sakalı ayrıntılarıyla betimlemek yararlı olacaktır.

O zaman şu durum tüm açıklığıyla gözler önüne serilir: Elin baş parmağı gizlidir, görünmemektedir, sadece işaret parmağı, yalnız bu parmak sakalla temas halindedir. İşaret parmağı bastırdığı yumuşak sakal kitlesine öylesine gömülmüştür ki, sakal parmağın altından ve üstünden (karın ve baş tarafından) dışarı taşmaktadır. Öteki üç parmak ise, kıvrılmış bir şekilde, göğüse dayanmak-

ta, sakalın en sağdaki örgüsü de bu parmaklara sadece değip geçmektedir. Bu üç parmak, deyim yerindeyse, sakaldan kaçınmakta, uzak durmaktadır. Demek ki, sağ elin sakalla oynadığını ya da onu karıştırıp, çekiştirdiğini söylemek mümkün değildir; işaret parmağının sakalın bir bölümünün üzerinde durduğu ve sakalda derin bir iz bıraktığı olgusu dışında, başka hiçbir şey doğru değildir. Tek bir parmakla sakala bastırmak, kuşkusuz tuhaf ve güç anlaşılır bir davranıştır.

Musa'nın hayranlık uyandıran sakalı ve bıyığı, birbirinden ayırdedilebilecek şekilde, yanaklarından, çenesinden ve üst dudağından aşağıya doğru yol yol uzanmaktadır. Sakalın yanaktan sarkan en sağdaki bölümü, üzerine bastıran işaret parmağının üst kenarına doğru uzanmakta ve onun tarafından engellenmektedir. Bu bir tutam sakalın, işaret parmağı ile görünmeyen baş parmağın arasından geçerek yoluna devam ettiğini varsayabiliriz. Bunun karşısında yer alan sol yanaktaki sakal örgüsü hemen hemen hiç yön değiştirmeden göğüs hizasına kadar inmektedir. Sol yanağın iç kısmından çenenin ortasına kadar uzanan sık sakal kitlesinin başına gelenler ise gözden kaçmayacak kadar belirgindir. Sakalın bu bölümü başın sola dönüşünü takip edememekte, kabarik bir tomar halinde sağ yanağın iç kısmındaki sakal kitlesinin üstünden geçerek bir yay çizmek zorunda kalmaktadır. Her ne kadar çenenin sol tarafından çıkmış olsa da ve sakalın sol yarısının büyük bir bölümünü oluştursa da, sağ elin işaret parmağı tarafından üstüne basılarak tutulmaktadır. Böylece, baş sert bir şekilde sola çevrilmiş olmasına rağmen, sakal bütünüyle sağa savrulmuş gibi görünmektedir. Ayrıca sağ işaret parmağının bastığı noktada sakal adeta bir girdap oluşturmaktadır; soldan gelen sakal örgüleri burada sağdakilerin üstüne çıkmakta ve hepsi bu zorba parmak tarafından tazyik altında tutulmaktadır. Yönü değiştirilmiş sakal kitlesi ancak bu noktayı aştıktan sonra, kucakta açık duran sol el tarafından karşılanmak üzere, bitimine kadar aşağıya doğru uzanmaktadır.

Betimlediklerimin anlaşılabilirliği konusunda hiçbir vehme kapılmıyorum ve sakaldaki bu düğümün çözümü için sanatçının bize gerçekten kolaylık sağlayıp sağlamadığına karar vermeyi de doğrusu göze alamıyorum. Ama bütün bu kuşkuların dışında şu gerçek olduğu gibi kalmaktadır: Sağ elin işaret parmağı esas olarak sakalın sol yarısından gelen örgünün üstüne basmakta ve bu haddini bilmez etki yüzünden sakal başla bakışın sola çevrilmesini takip edememektedir. Durum böyle olunca, bu düzenlemenin ne anlama geldiğini ve hangi motiflerden kaynaklandığını sorabiliriz. Sanatçıyı, sol tarafa bakan Musa'nın dalga dalga dökülen sakalını sağa doğru sıvazlatmaya sevk eden sebep, eğer gerçekten çizgilerin çekilişi, yönü ve boşlukların doldurulması gibi kompozisyon kurallarına uyma kaygısıysa, o zaman bunun için seçtiği araç, yani tek bir parmakla sakalın tutulması, amaca garip derecede aykırı düşmemekte midir? Ve herhangi bir sebepten dolayı sakalını öteki tarafa atmış olan bir kişi, sakalın bir bölümünü diğer bölümünün üstünde tek bir parmakla tutmayı acaba aklına getirecek miydi? Belki de bu dikkate alınmaz özelliklerin bir anlamı yoktur ve sanatçıya önemsiz görünen şeyler üzerinde kafa yormaktayız?

Ama biz, bu ayrıntının da bir anlam taşıdığını varsayarak, devam edelim. O zaman güçlükleri ortadan kaldıran ve bize yeni bir anlam sezinleten bir çözüm çıkacaktır karşımıza. Şayet sakalın sol taraftan bir bölümünü sağ elin işaret parmağı tutuyorsa, belki de bu, sağ elle sakalın sol yarısı arasında mevcut olan bir ilişkinin, hem de daha önceki bir anda betimlendiği andakinden çok daha yoğun bir ilişkinin devamı diye anlaşılmalıdır. Sağ el belki sakalı çok sert bir hareketle kavramış, sakalın sol yanaktaki en dış kısmına kadar uzanmıştır ve şu anda

heykelde gördüğümüz duruma gelmek üzere geri çekilince, sakalın bir bölümü de onu izlemiştir. Şimdi ise, burada olup bitmiş bir harekete delil teşkil etmektedir. Bu bir tutam sakala, sağ el tarafından katedilen yolun izidir, diyebiliriz.

Demek ki, böylece sağ elin geri dönüş hareketinden bir sonuç çıkarmış oluyoruz. Varsayımlardan biri bizi kaçınılmaz olarak başka varsayımlarda bulunmaya zorluyor. Sadece bir bölümünü, sakalın izi tarafından doğrulanan hareketin oluşturduğu süreci imgelemimiz tamamlamakta ve bizi zorunlu olarak, sakın bir şekilde oturan Musa'nın, halkın çıkardığı gürültü ve altın buzağının görünümü nedeniyle ürktüğünü öne süren sava geri getirmektedir. Musa sessizce oturmaktadır. gür sakallı başı karşıya çevrilmiştir, olasılıkla sağ elin sakalla bir ilişkisi yoktur. Ansızın kulağına bir takım sesler gelir, başını ve bakışlarını gürültünün geldiği yana çevirir, durumu görür ve anlar. Bir anda büyük bir hiddet ve öfkeye kapılır, ayağa kalkıp günaha giren mücrimleri cezalandırmak, telef etmek ister. Henüz neye yöneleceğini bilmeyen bu öfke, önce Musa'nın bedeninde bir jest, bir el hareketi halinde belirir. Sabırsız, harekete hazır sağ el, başın dönüşünü izlemiş olan sakallı kavrar ve onu baş parmakla avuç içi arasında kuvvetle sıkıştırıp, bastırır; bu jest Michelangelo'nun öteki eserlerini hatırlatan güç ve şiddete ilişkin bir harekettir. Ama biraz sonra, henüz neden ve nasıl olduğunu bilmediğimiz bir değişiklik meydana gelir; öne uzanmış ve sakalı yakalamış olan el aceleyle geri çekilir, sakalı serbest bırakır, parmaklar sakaldan ayrılır, ama sakala öylesine gömülmüşlerdir ki, geri çekilirken sol taraftaki sakalın büyük bir bölümünü birlikte sağ tarafa getirirler; ve burada en uzun ve en yukarıdaki parmak, yani işaret parmağı tarafından öteki sakal örgülerinin üstünde tutulur. Michelangelo'nun saptadığı da işte bu yeni durumdur ve ancak daha önceki durumdan çıkarak anlaşılabilir.

Şimdi düşünelim. Önce elin sakalla bir ilişkisi olmadığını, ardından uygulamanın en gerilimli anında, sakalı kavramak üzere sol tarafa uzandığını ve sonunda sakalın bir bölümünü de birlikte getirerek geri çekildiğini varsaydık. Sanki serbestçe kullanma hakkını sahipmişiz gibi, biz bu eli istediğimiz şekilde sevk ve idare ettik. Ancak buna hakkımız var mı? Acaba bu el serbest mi? Kutsal levhaları tutmamakta ya da taşımamakta mıdır? Üstlendiği önemli görev bu tür teatral davranışları yasaklamamakta mıdır? Ayrıca, başlangıçtaki durumunu terketmek için güçlü bir motif bulunuyorsa, geri çekilmesine sebep olan nedir?

Bunlar gerçekten yeni güçlüklerdir. Ancak sağ el, hiç kuşkusuz levhalara aittir. Öte yandan burada, sağ elin kararlı bir şekilde geri çekilmesine neden olan bir motifin eksikliği de yadsıyamayız. Bu durumda, her iki güçlüğün karşılıklı olarak birbirini çözmesine ve olayın ancak bundan sonra eksiksiz, anlaşılır biçimde meydana çıkmasına, levhalarda meydana gelen bazı şeylerin bize sağ elin hareketini açıklamasına ne dersiniz?

Bu levhalarda bugüne kadar dikkate değer bulunmayan birkaç nokta üzerinde duralım.¹ Şöyle denmektedir: El levhalara yaslanmakta, ya da: El levhalara destek olmaktadır. Üstüste getirilmiş, dikkörtgen levhaların, sivri köşeleri üzerinde durduğu kolayca görülmektedir. Yakından bakıldığında, levhaların alt kenarının, öne doğru eğik duran üst kenarından değişik olduğu farkedilir. Bu üst kenar tamamen düzdür, alt kenarın ön kısmında ise boynuz gibi bir çıkıntı yer almakta ve levhalardaki bu çıkıntı, doğrudan doğruya Musa'nın oturduğu taşta deşmektedir. Bu ayrıntının anlamı ne olabilir acaba? Levhalardaki boynuz gibi çıkıntının, yazıların başladığı üst kenarı işaretlemesi gerekmektedir hiç kuşkusuz. Bu tür dikkörtgen levhaların sadece üst kenarları ya köşelerinden yuvarlatıl-



Çizim A

bozulduğu an geldi. Başını çevirip, sahneyi görünce kalkmak üzere sol ayağını geri çekti. levhaları bırakan sağ el, öfkesini kendi bedeninde fiilen göstermek için, sola ve yukarıya, sakala doğru uzandı. Levhalar, kendilerini göğüse bastırması gereken kolun basıncına emanet edilmişlerdi. Ama bu basınç kalkınca, öne ve aşağıya doğru kaymaya başladılar, daha önce yatay vaziyette tutulan üst kenar öne ve aşağıya doğru olmak üzere yön değiştirdi, sağ elin çekilmesiyle dayanak noktası kalkan alt kenarın ön köşesi, Musa'nın oturduğu taşa doğru yaklaştı. Çok kısa bir süre sonra levhalar, buldukları yeni dayanak noktasının çevresinde dönmek, daha önce üst tarafta bulunan kenarıyla yere düşüp, parçalanmak zorunda kalacaklardı. İşte bunu önlemek için, sağ el geri gelmekte ve herhangi bir amaç gütmeyen bir bölümünü birlikte çekerek sakalı terketmektedir, levhaların kenarına son anda yetişip arka tarafından, artık üst tarafa gelmiş olan köşesinden yakalamaktadır. Böylece sakal, el ve tek köşeleri üzerinden duran levhaların garip bir şekilde zoraki görünen birliği, sağ elin ani ve şiddetli hareketine, bu hareketin gerekçelendirilmiş neticesine bağlı olmaktadır. Bu ani ve şiddetli hareket geri döndürülmek istenirse, o zaman levhaların ön taraftaki üst köşesini kaldırıp resmin düzeyine geri itmek, bu şekilde ön taraftaki (çıkıntılı) alt köşeyi Musa'nın oturduğu taştan uzaklaştırmak, sağ eli de aşağıya indirerek artık yatay duran levhaların alt kenarına getirmek gerekecekti.

Anlattıklarımı belirgin hale getirmek için, sanatçı elinden çıkma üç çizim hazırlattım.² Üçüncü çizim heykeli şimdiki haliyle yansııyor, diğer ikisi ise yorumumu zorunlu olarak varsayan ön aşamaları, yani birincisi sükûnet durumunu, ikincisi gerilimin en yüksek anını, ayağa kalkma hazırlığını, elin levhalar-dan uzaklaşmasını ve bunların kaymaya başlayışını betimliyor.

Bu durumda ilginç olan, sanatçının çizimleriyle tamamlanmış ön aşamaların betimlenişinin, kimi yazarların yerini hiç de bulmayan daha önceki betimlemele-

makta ya da çıkıntılı olmaktadır. Demek ki, levhalar burada başaşağı durmaktadırlar. Ama bu, böylesine kutsal olan nesnelere karşı garip bir davranıştır. Levhalar başaşağı durmakta ve neredeyse tek köşesi üstünde dengelenmektedir. Bu tür bir betimlemede acaba hangi biçimsel momentlerin etkisi olmuştur? Yoksa bu ayrıntı da sanatçının gözünde bir önem taşıyor muydu?

Şimdi de şu görüş hâsıl olmaktadır: Levhalar da olup bitmiş bir hareket nedeniyle bu konuma gelmiştir; bu hareket sağ elin kararlı şekilde yer değiştirmesine bağlıydı ve daha sonra da eli geri çekilmeye zorlamıştır. El ile levhalarda görülen durum şöyle bir bütünlük oluşturmaktadır: Başlangıçta Musa sessiz sakin oturmakta, levhaları sağ kolunun altında düzgün bir şekilde taşımaktaydı. Sağ eliyle levhaların alt kenarından tutuyordu ve boynuz gibi çıkıntı da sağ el için bir dayanak noktası teşkil ediyordu. Bu taşıma kolaylığı, levhaların için ters tutulduğunu açıklamaktadır. Daha sonra, Musa'nın kulağına gelen gürültü nedeniyle, bu sükûnetin



Çizim 1



Çizim 2



Çizim 3

rine nasıl onur kazandırdığıdır. Michelangelo'nun çağdaşlarından Condivi şöyle diyordu: "İbranilerin kralı ve önderi Musa, sağ kolunun altındaki yasa levhalarıyla, düşüncelere dalmış bir bilge gibi oturmakta, yorgun ve tasalı bir kişinin davranışıyla sol elini çenesine (!) dayamaktadır." Bu durum Michelangelo'nun eserinde görülmemektedir, ama ilk çizimin temelinde yatan varsayımla hemen hemen mutabakat içindedir. [...]

III

Yanılmıyorsam zahmetlerimizin semeresini görme zamanı gelmiştir. Heykelin etkisi altında kalan pek çok kişinin şu yorumu benimsemeye zorlandıklarını duyduk: Heykel, dininden dönen ve altın buzağıya tapınan halkının bu halinden etkilenen Musa'yı temsil etmektedir. Ancak bu yorumu reddetmek zorundayız, çünkü ardından şunu beklemek gerekecekti: Musa ayağa kalkacak, levhaları yere atıp, parçalayacak ve halktan öcünü alacaktı. Oysa bu, diğer üç ya da beş oturur durumdaki figürün yanı sıra, anıtmezarın bir bölümü olarak heykel için kararlaştırılmış olan konuma ters düşmektedir. Şimdi bu reddedilen yorumu tekrar ele alabiliriz, zira bizim Musa'mız ayağa kalkmayacak ve levhaları yere fırlatmayacaktır. Onda gördüğümüz şey ani, şiddetli bir eylemin başlangıcı değil, tersine olup bitmiş bir hareketin devamıdır. Musa bir öfke nöbeti esnasında ayağa kalkmak, öc almak, levhaları unutmak istiyordu, ama bu zafasını yenmiştir; şimdi zaptedilmiş bir öfke ve istihfafla karışık bir keder içinde öylece oturacaktır orada. Levhaları da, parçalamak üzere, yere fırlatmayacaktır, çünkü onların yüzünden öfkesini zaptetmiş, onları kurtarmak için hislerine hakim olmuştur. Öfkesine kapıldığı zaman levhaları ihmal etmek, elini onlardan çekmek zorunda kalmıştı. O sırada levhalar kaymaya başlamış, kırılma tehlikesiyle karşılaşmıştı. Bu durum kendisini uyarmıştır. Görevi aklına gelmiş ve duygularını tatmin etmekten vazge-

çip, elini hemen geri çekerek kayan levhaları yere düşmeden önce kurtarmıştır. Michelangelo da, mezarın bekçilerinden biri olarak, Musa'yı işte bu haliyle betimlemiştir.

Bütün bunlar figürde yukarıdan aşağıya doğru üç aşamada belli olmaktadır. Yüzdeki ifade hakim olunan hisleri yansıtmakta, figürün ortasında zaptolunan hareketin işareti görülmekte, sol ayak da hâlâ niyet edilen eylemi göstermektedir; Musa'nın kendine hakim oluşu sanki yukarıdan aşağıya doğru bir yol izlemiştir. Henüz sözünü etmediğimiz sol kol ise yorumumuzdaki payını ister gibi görünmektedir. Sol el yumuşak bir hareketle kucakta uzanmakta ve aşağıya doğru dökülen sakalın uçlarını sevecenlikle tutmaktadır. Sanki daha önce öteki elin sakala karşı davranışındaki kabalığı silmek istermiş gibi bir izlenim bırakmaktadır.

Şimdi de bize şöyle itiraz edilecektir: Peki ama bu, Tevrat'taki, gerçekten öfkeye kapılan ve kırmak üzere levhaları fırlatan Musa değildir. O zaman bu, kutsal metni değiştirme ve peygamberin karakterini tahrif etme saygısızlığında bulunan sanatçının duyumsadığı bir Musa olurdu. Acaba Michelangelo'dan, kutsal şeylere karşı işlenmiş bir cürümden pek de aşağı kalmayan bu serbestliği beklemeye hakkımız var mı?

Altın buzağı olayı karşısında Musa'nın davranışını anlatan Tevrat'taki satırlar şöyle:

(Bap 32) "7) Ve tanrı Musa'ya şöyle dedi: Git, aşağı in; çünkü Mısır diyarından çıkardığın kavmin bozuldu. 8) Onlara emrettiğim yoldan çabuk saptılar; kendilerine dökme bir buzağı yaptılar ve ona tapındılar, kurban kestiler ve dediler: Ey İsrail, seni Mısır diyarından çıkaran ilâhların bunlardır. 9) Ve tanrı Musa'ya şöyle dedi: Onların dikkafalı bir halk olduğunu görüyorum. 10) Ve şimdi beni bırak, öfkemi üzerlerine boşaltayım, ve onları telef edeyim; böylece seni büyük bir kavim haline getirmek istiyorum. 11) Ama Musa tanrıya yalvarıp şöyle dedi: Tanrım, Mısır diyarından büyük bir güç ve kuvvetli bir elle çıkardığın kavminin üstüne niçin öfkeni boşaltmak istersin?..

...14) Ve tanrı, kavmine edeceğini söylediği kötülüğe nadim oldu. 15) Ve Musa döndü, elinde şahadetin iki levhasıyla dağdan indi; levhaların her iki yüzü de yazılıydı. 16) Ve onları tanrının kendisi yapmıştı, ve yazıyı da üzerlerine kendi oymuştu. 17) Ve Yeşu bağırsağın kavmin sesini işittiğinde Musa'ya şöyle dedi: Kamptan kavga ediliyormuş gibi sesler geliyor. 18) Ve Musa cevap verdi: Bu ses, yenilenlerin ve yenilenlerin bağışmaları değil, ben terennüm edenlerin sesini işitiyorum. 19) Ama kampa yaklaşıp da buzağıyı ve çevresinde dönen insan halkasını görünce öfkesi alevlendi, elinden levhaları attı ve dağın eteğinde onları kırdı; 20) Ve yaptıkları buzağıyı aldı, ateşte eritti, toz haline gelinceye kadar ezdi ve suyun yüzüne saçıp İsrailoğullarına içirdi; ...

...30) Ve ertesi gün Musa kavme şöyle dedi: Büyük bir suç işlediniz; şimdi ben tanrının önüne çıkacağım, belki suçunuz için kefaret ederim. 31) Musa tekrar tanrının karşısına çıkınca şöyle dedi: Bu kavim büyük bir suç işledi, kendilerine altın ilâhlar yaptılar. 32) Şimdi onların günahlarını bağışla; eğer bağışlamazsan, beni de yazdığın kitaptan sil. 33) Tanrı Musa'ya dedi ki: Ne? Kitabımdan bana kafşı suç işleyenleri sileceğim sadece. 34) Ve şimdi git, sana söylediğim yere götür kavmini. İşte bak, meleğim de senin önünden yürüyecek. Vakti gelince günahlarını elbette cezalandıracağım. 35) Ve tanrı, Harun'un yaptığı buzağıya tapan kavmi cezalandırdı."

Kutsal kitaba yönelik çağdaş eleştirilerin etkisi altında bu satırları, kaynak

yerine geçen rivayetlerin beceriksizce biraraya getirilmiş olmasını görmeden okumak mümkün değil. 8. mısradaki Musa'ya, halkın yoldan çıktığını ve kendilerine bir ilâh yaptıklarını bildiriyor. Musa da günahkârları bağışlaması için yalvarıyor. Ancak 18. mısradaki Yeşu'ya karşı, sanki hiçbir şeyden haberi yokmuş gibi davranıyor ve altın buzağıyı görür görmez ani bir öfkeye kapılıyor (19. mısra). Daha 14. mısradaki tanrıdan günahkâr halkını bağışlamasını istemiş olmasına karşın, halkın bu affa mazhar olması için 31. mısradaki yeniden dağa çıkmakta ve tanrıya halkın yoldan çıktığını bildirerek cezanın geciktirilmesini sağlamaktadır. 35. mısra, halkın tanrı tarafından, nasıl olduğu açıklanmayan cezalandırılışına yer vermekte, öte yandansa, 20. ile 30. mısralar arasında, Musa'nın kendi başına icra ettiği ceza açık seçik anlatılmaktadır. Kutsal kitabın buraya aldığımız tarihsel bölümlerine çok daha belirgin uyumsuzlukların ve çelişkilerin karışmış olduğu bilinmektedir.

Kutsal metinlere karşı böylesine eleştirel bir tutum Rönesans kişilerinde elbette yoktu, onlar bu rivayetleri birbirine bağlı görmek zorundaydılar ve görsel sanatlarla birleştirme yolları bulamıyorlardı. Tevrat'taki Musa, halkının altın buzağıya tapınmasından haberdar edilmiş, tanrıdan merhamet ve af dilemiştir; ama daha sonra, altın buzağı ile çevresinde tapınan kalabalığı görünce, ani bir öfke nöbetine yakalanmıştır. O zaman, bu beklenmedik üzücü olay karşısında kahramanın tepkisini betimlemek isteyen sanatçının, ruhsal motiflerden hareketle, kutsal metinden ayrılmış olmasına şaşmamak gerekir. Daha önemsiz motifler nedeniyle kutsal metni sözcüğü sözcüğüne izlemeyen bu tür ayrılıklar hiç de istisna sayılmıyordu ya da sanatçıdan esirgenmiyordu. Parmigianino'nun ünlü bir tablosu Musa'yı bir dağın tepesinde oturur vaziyette levhaları yere fırlatırken betimliyor, oysa kutsal metinde, Musa'nın levhaları dağın eteğinde kırdığı açık bir şekilde anlatılmaktadır. Ayrıca kutsal kitapta Musa'nın oturur vaziyette betimlenişine dair hiçbir ipucu yoktur ve bu durum, Michelangelo'nun eserinin, kahramanın yaşamından belirli bir anı saptamayı amaçlamadığını öne sürenlere hak verir gibi görünmektedir.

Michelangelo'nun, yorumumuza göre, Musa karakteriyle gerçekleştirmiş olduğu dönüşüm, kutsal metne bağlı kalınıp kalınmamasından çok daha önemlidir. Anlatılmalara göre Musa öfkesi burnunda ve şiddete yatkın bir kişiydi. Böyle bir kutsal öfke nöbeti sırasında, İsrailoğullarından birine karşı kötü muamelede bulunan bir Mısırlıyı döverek öldürmüş ve bu yüzden ülkeyi terkederek çöle kaçmıştır. Tanrının kendi eliyle yazdığı levhaları da buna benzer bir duygulanım anında parçalamıştır. Bu tür karakter özelliklerine yer veren rivayetler elbette tarafsız olmakta ve bir zamanlar yaşamış olan yüce bir kişiliğin bıraktığı izlenimi korumaktadır. Ancak Michelangelo, Papa'nın mezarı için, tarihsel ya da geleneksel Musa'dan üstün olan, başka bir Musa yaratmıştır. kırılan yasa levhaları motifini değiştirmiş, onları Musa'nın öfkesine kurban etmeyip, tersine bu öfkeyi, levhaların kırılabileceği tehdidiyle yatıştırmış ya da en azından Musa'nın eyleme geçmesine engel olmalarını sağlamıştır. Böylece Musa figürüne yeni, insanüstü bir şeyler katmıştır; figürün görkemli bedeniyle güçlü kasları, kendini adanmış olduğu görev uğruna tutkularını bastırmak için bir insanın gösterebileceği çok yüksek psikik bir potansiyelin ifadesi haline gelmiştir.

Bu noktada Michelangelo'nun eserine ilişkin yorumumuzu bitirebiliriz. Belki şu sorunu da bir parça deşmek mümkün: Musa'yı, hem de böylesine değiştirilmiş bir Musa'yı Papa II. Julius'un anıtmezarı için belirlediği zaman, acaba sanatçıyı hangi motifler devindirmiştir? Bu motiflerin, Papa'nın karakterinde ve sanatçıyla

ilişkisinde aranması gerektiğine, görüş birliği içinde olan pek çok kişi dikkatleri çekmiştir. II. Julius, büyük ve devasa, özellikle de çok büyük boyutta işler gerçekleştirmek istemesi bakımından Michelangelo'ya çok yakındı. Bir eylem kişisi olan II. Julius hedefini tayin etmişti; Papalığın egemenliği altında İtalya'nın birliğini sağlamaya çalışıyordu. Birkaç yüzyıl sonra başka güçlerin birlikte gösterdikleri çabalarla gerçekleşecek olan bu birliği, kendisine bahşedilen kısa süre içinde, sabırsızca ve zora başvurarak, tek başına kurmak istiyordu. Sanatçıyı kendisiyle eş değerde görmesine karşın, taşkın öfkesi ve acımasızlığı nedeniyle, onu sık sık üzüyordu. Michelangelo bu çabaların hız ve şiddetini farketmiş, her ikisinin de mahkûm olduğu başarısızlığı, uzağı gören bir düşünür olarak sezmişti belki. Böylece, ölmüş Papa'ya karşı hiçbir serzenişte bulunmadan, kendisi için bir uyarı diye, anıtmezara Musa'sını dikmiştir ve bu eleştiriyi de kendi kişiliğini yüceltmıştır.

[...]

NOTLAR:

- 1) Çizim A'daki ayrıntıya bakınız.
- 2) Bkz. çizim 1, 2 ve 3.

TÜSTAV

Estetik ve Sanat Kuramı

freud ve sanatsal pratik

cathérine b. - clément
almanca'dan çeviren: oğuz özügül

Freud psikanalizi tıptan ayrı bir bilim dalına çevirmek niyetinde değildi. Ama ona, ilkesel olarak, mevcut ruhbilim disiplinleri üzerinde değıştirici etkilerde bulunma işlevini yüklemişti. Kendi de psikanalizi mitoloji, din, tarih, görsel sanat ve edebiyat gibi değışik kültürel alanlara "uygulamıştır". Freud'un bu konuda toplumsal kökenine ve döneminin ideolojisine sıkı sıkıya bağlı olduğu görülmektedir. Bir yazarın "deha"sını böylelikle açıklamaya ça lışmakta ve tüm eğitim sistemlerine için olan değer hiyerarşisini, örneğin sanatsal yaratmanın soyluluğu, ozanın lanetli yazgısı, sanatla bilinçsiz-olan arasındaki ayrıcalıklı ilişki gibi değer tasarımlarını hiç sorgulamadan "büyük edebi eserler"i yeğ tutmaktadır. Ancak Freud bu noktada yandaşı olduğu ideolojinin sınırlarını —belli ölçüde, ama kesinlikle— aşar.

Bir sanatsever olmasına rağmen, Freud güzele karşı kayıtsız kalmaktadır: **Michelangelo'nun Musa'sı** (1914) başlıklı yazısında, "içeriğin" daha çok "biçimsel ya da teknik nitelikler" olarak ilgisini çektiğini yazar; ama öte yandan da tüm dikkatini sanat yapıtlarınca yaratılan **etkiler'e** (effets) çevirir. Seçici duyarlılığını izleyerek sadece duygusal yönden etkilendiği şeylerle ilgilenir. Bu nedenle, müzikten zevk almak için kendini yetersiz bulan Freud'dan bu konuda yazılı hiçbir metin kalmamıştır geriye. Psikanaliz, Freud'un da onayladığı gibi, güzellik konusunda pek bir şey söyleyemezken, güzel tarafından uyandırılan **duygulanım** (Affekt)¹ hakkında, yani dürtüsel enerjinin (Triebenergie), romantik ve ruhbilimselleştirici bir terminolojide **heyecan** (Emotion) diye tanımlanabilecek boşalımı hakkında söz söylemeye yetkili görebilmektedir kendini. Freud'un yönteminin tartışmasız özgünlüğü, bir sanat eserini çözümlerken, eserin birey Sigmund Freud üzerinde bıraktığı etkisini çıkış noktası olarak almasına dolaysız bir şekilde bağlıdır. Ancak bu, temelinde kuralsal beğeni düşüncesi bulunan klasik estetiğin

ölçütlerine göre caiz olmayan bir yöntemdir. Böylece Freud güzelin, beğeninin normlarını, egemen toplumsal örf ve âdetleri hiç çekinmeden sorgulayabilmektedir. Freud güzelin normunu duygusal etkililikle değiştirmekte, daha doğrusu, bir sanat eserinin etkisinin sadece gözlemlenen nesne ile gözlemleyen özne arasındaki ilişki içinde çözümlenebileceği görüşünün yerleşmesine yardımcı olmaktadır. Bu ise, estetiksel ve sanat-eleştirel araştırmaların bundan böyle gözönüne almak zorunda olduğu hiç kuşkusuz radikal bir perspektif değişikliği anlamına gelmektedir.

Freud'un izlediği yolu göstermek için değişik estetik alanlarından —heykel, resim, edebiyat— üç örnek seçtik; bu örnekler, eleştirinin öznelliği üzerinde sanat tarafından yaratılan etkiyi değerlendirebilmemiz için bize yardımcı olabilirler.

BİRİNCİ ÖRNEK: MICHELANGELO'NUN MUSA'SI

Bu eserin Freud üzerindeki etkisi o denli güçlüdür ki, kendisini oldukça parlak, ama hem makul hem de hatalı bir yorumda bulunmaya teşvik etmiştir. İlginç olan, Freud'un bu metni imzasız olarak kendi dergisinde² yayımlaması ve böylece üretici zaaf konusunda değerli bir örnek vermesidir. Freud, Michelangelo'nun Musa'sından başka hiçbir heykelin kendisini bu denli güçlü bir şekilde etkilemediğini söylemektedir:

"Terkedilmiş kilisenin³ bulunduğu ıssız meydana ulaşmak için sevimsiz Corso Cavour sokağının dik merdivenlerini kim bilir kaç kez tırmandım; her defasında kahramanın hor gören-öfkeli bakışlarına mukavemet etmeğe çalıştım ve kimi zaman, kahramanın gözlerini diktiği, hiçbir şeye inanmayan, beklemek ve güvenmek istemeyen, idol yanılmasına tekrar kavuştuğunda sevinen ayaktağımına aitmişim gibi, kilisenin yarı karanlığından çıkıp gizlice yaklaştım ona."⁴

Musa, bu öfkeli tellal, Michelangelo tarafından, yasa levhalarını Yehova'dan teslim aldığı ve Yahudi halkını altın buzağının çevresinde dans ederken gördüğü Sina Dağı'ndan döndüğü sıradaki haliyle betimlenmiştir. Freud, Musa tarafından mahkûm edilmiş hissetmekle, "dönük Yahudi" olarak görmektedir kendini. Michelangelo'nun eserini çözümlenmeye başlamadan önce kendi öznelliğini belirtmekte, Musa'nın bakışları alanına giren sahneye intibak etmektedir: O da "ayaktakımı"ndan biridir. Duygulanımı —korku, saygı, dinsel ürperiş— Musa'ya yerini göstermektedir; Tanrısal bir kahramanın heykeli olarak bir insan tarafından temaşa edilen, başka bir insan tarafından yapılmış bir insan heykeli. Bu heykelde Freud'un araştırmak istediği şey, demek ki, heykelin güzelliği değil, tersine onun sakral (dinsel) ve yanılmasına yol açan etkisidir; bunu açıklamak da, tanrıtanımacı bir rasyonalizm yolunu izlemek demektir.

Freud'un çözümlenmesi bir ayrıntıya dayanıyor: Heykelin sağ eli. Musa oturur durumda betimlenmiştir. Sağ kolunun altında, yasa levhaları ve öteki kolunu dayadığı dizine kadar uzanan gür sakalının bir parçası bulunmaktadır. Freud, sağ elin işaret parmağının özellikle sakalın sol tarafındaki bir bölümü tuttuğunu ve "bu bir tutam sakalın da (...) sağ el tarafından katedilmiş yolun izi"⁵ olduğunu öne sürmektedir. Bu yol, lanet okumak üzere kaldırılan, ama değerli levhaların düşüp, parçalanmasına neden olacak bu sert hareketi tamamlayamayan sağ elin katettiği yoldur. Heykel bu durumuyla zaptedilmiş, yatışmış bir öfkeyi ifade etmektedir: Musa öfkесinin şiddetinden neredeyse yasa levhalarını elinden düşürecekti. Ancak Freud'un unuttuğu bir şey var; Kutsal Kitap'taki Musa levhaları

gerçekten parçalamış ve öfkesini zaptedememiştir.

Freud her zaman bir tabloda, bir eserde kimsenin gözüne çarpmayan bir ayrıntıyı ele alarak başlamaktadır işe. Bunu da, psikanaliz pratiğinde değişiminin⁶ anlamını görüp, anladığı için yapmaktadır. Freud'un örtük (implizite) ve daha sonraki çözümlenmelerle onaylanmış postülası şöyle: **Anlamı olmayan hiçbir şey yoktur.** Daha doğrusu: Önce anlamsız gibi görünen şeylerin, psikanaliz tedavisi sonucunda en anlamlı şeyler oldukları meydana çıkmaktadır. Peki ama, belirli bir ayrıntıyı seçerken, bunun amaca uygun olup olmadığı hakkında nasıl karar verilecektir? Bütünü iyice öne çıkarıp) özel açıdan ele alarak, yorumlayarak. Böyle görüldüğünde hiçbir eleştiri kendinde ve nesnel olarak doğru değildir, aynı şekilde yanlış da değildir. Bu eleştirilerin hepsi eser hakkında ve eserle izleyicisi arasındaki ilişki hakkında bir şeyler söyler.

Freud heykelin bakışları altında çekine çekine gözlerini önemsiz bir ayrıntıya, sağ elin işaret parmağının bulunduğu yere diker. Ve hemen heykelin anlamını kavrar: Zaptedilmiş öfke, yani aşılmış insani bir zaaf. Ayrıca, saygı uyandıran levhalar neredeyse düşüp kırılacaktır. Acaba Freud böylelikle heykelin yaratıcısı Michelangelo'nun yorumunu ve amacını tam olarak yansıtmakta mıdır? Ancak, soruyu bu şekilde sormak doğru olmaz. Freud'un değerlendirme tarzı, psikanaliz dışı, öteki araştırmalarının yorumlarından sapmasına karşın, eser hakkında yine de bir şeyler söylemektedir. Ama düştüğü yanlış öylesine açıktır ki, insanı şaşırtmaktadır, çünkü Kutsal Kitap'ın bildirdiğine göre, Musa yasa levhalarını elbette parçalamıştır.

İKİNCİ ÖRNEK: LEONARDO DA VİNCİ

Leonardo da Vinci'nin tablolarındaki kişilerin gülümseyişi Freud'un üzerinde özel bir etki yaratmaktadır:

"Bu resimler, sırrına vakıf olmaya cesaret edilmeyen mistik bir hava yayıyorlar çevreye; insan olsa olsa Leonardo'nun daha önceki eserleriyle bir bağ kurmaya çalışabilir (...) Bu büyüleyici gülümseyişler bir sevginin sırrını sezinletmektedirler."⁷

Freud bu sırrı, Leonardo'nun bölük pörçük yaşam öyküsüne dayanarak aydınlatmaya çalışır. Leonardo'nun yaşamı üzerine çok az şey biliniyor: Babasız geçen ilk çocukluk yılları, sevecen, müşfik bir anne ile aradaki alışılmışın dışında güçlü bağlar, hesap defterleri, çizimler, desenler ve —Freud tarafından çıkış noktası olarak alınan— bir çocukluk anısı. "Leonardo bilimsel makalelerini çocukluğundan kalma bir anıyı, bildiğim kadarıyla, sadece bir defa olmak üzere katmıştır."⁸ Buna göre, henüz beşikteyken bir akbaba kuyruğuyla Leonardo'nun ağızını açmıştır. Freud için burada sözkonusu olan bir anı değil, tersine Leonardo'nun fellatio'ya duyduğu isteği akbabaya aktaran bir fantazidir.⁹ Ancak akbaba imgesi çözümlenme sırasında değişikliğe uğramaktadır, çünkü Grek-Roma mitolojisinde akbaba, erkek tarafından döllenmeden üreyen dişi bir hayvandır. Demek ki akbaba bir yandan bir erkeğe (fellatio), öte yandan da yalnız bir anneye, yani Leonardo'nun annesine işaret etmektedir. Bu nedenle akbabanın kuyruğu hem erkeklik organı, hem de ana kucağı yerine geçmektedir. Leonardo çocukluğundan bu yana babasını tanımamıştır; işte anne tarafından baştan çıkarılış fantezisi buradan kaynaklanmakta ve Leonardo'nun eşcinselliği de böylece hemen anlaşılabilir (bunun gizli ya da açık olması çözümleneyen kişi için burada bir önem taşımamaktadır). Bu eşcinsellik, gizemliliği nedeniyle ayartıcı ve Freud için açık-

layıcı olan ünlü gülümseyişin mahut hüsnalığına geçmektedir. Annesine çok bağlı olan Leonardo, bu iz bırakan kadın imgesine sadık kalmakta, kendini onunla özdeşleştirerek tüm öteki kadınları reddetmektedir. Ama Freud, bu yüzden Leonardo'nun bir "sinir hastası" sayılmasına kesinlikle karşı çıkar; o bu olayda daha çok kendi yüceltme teorisini¹⁰ açıklar ve "sanatçının eserlerinin cinsel isteklerine de yön verdiğine dair (...) artık kuşkuya yer bırakmayan bir gerçeği"¹¹ vurgular. Buradaki yön veriş, o günkü tarihsel dönemde Leonardo'nun eserlerine duygusal özelliklerini kazandıran eşcinsel isteklerdir. Freud, Leonardo'nun resimlerindeki gülümseyişin insanları niçin etkilediğini ve bu gülümseyiş tarafından aktarılan duygunun, kendisi için, nereden kaynaklandığını kolayca açıklamaktadır.

ÜÇÜNCÜ ÖRNEK: SHAKESPEARE'İN "VENEDİK TACİRİ"NDEKİ KUTU SEÇİMİ TEMASI

Freud edebi ya da mitolojik metinleri okurken, düş yorumlarında uyguladığı aynı yönteme başvurmaktadır. Her iki durumda da elde bir metin, yani yazı imine tevdi edilmiş bir dil üzerinde çalışma olanağı bulunmaktadır. Ancak bu çalışma sırasında Freud çok serbest, hatta her çeşit tarihsel kesinliğe karşılık tamamen teklifsiz bir şekilde davranır. Dahası, tarihsel sınırları aşan çağrışımlarda bulunarak ve her zamanki gibi, kronolojiyi kararlı ve üretici bir tarzda çiğneyerek anakronizmden kendine geçerli bir kural çıkarır. Kutu seçimini çözümlerken Shakespeare'in metinleri (Venedik Taciri; Kral Lear), Grimm kardeşlerin masalları ve Offenbach'ın operetleri arasında dolaşır durur. Bunların hepsinde aynı yapıyı bulur: Üç kadın arasından birinin seçimi (kutu, kadının cinsel organını simgelemektedir). Ardından seçimle ilgili farklı durumları tek bir kadına duyulan arzu temasıyla birleştirir; bu tek kadın sırasıyla doğuran, yoldaşlık, eşlik eden ve yıkan, yok eden kadındır. Üç kadından birini farklı tarzlarda seçtiren tüm masallar, söylenceler, oyunlar (Paris'in yargısı, üç ilâhe, Kral Lear'in üç kızı, külkedisi vb.) söz birliği ederek tek bir davranışa, seçim değil, tersine onun karşıtı olan bir davranışa eğilim gösterirler: "Anne imgesinin yaşam boyunca dönüştüğü (...) üç biçim"le zorunlu, kaçınılmaz çatışma. "Annenin kendisi, erkeğin anne modeline göre seçtiği sevgili ve erkeği tekrar bağrına alan toprak ana"¹². Demek ki, Freud'un dikkatini kutu seçimi temasına çeken, sonuçta ölüm motifi ve gizleniş biçimleri olmaktadır.

Yüzlercesi arasından seçtiğimiz buradaki örneklerde (Freud'un eleştirmenlik çalışmaları hatırı sayılır ölçüde çoktur) çözümlenme, duygulanımın zorunlu temeli olarak, hep özdeşleşmeden çıkarak gerçekleştirilmiştir: Yahudi halkıyla, ama Musa ile de özdeşleşmek; Kral Lear ile özdeşleşmek. Bunu saptamak, Freud'un yöntemini keyfi olarak tek bir ilkeye indirgemek anlamına gelmez. Freud'un psikanalizi başka alanlara uygulayışı tamamen bir adaptasyon olarak kalmaktadır: Dil, yazı ya da çizgi, resimle betimlenen her sanat eseri —Freud'a göre— bir duygulanım yaratmaktadır ve bu, tıpkı psişik enerjinin sanatsal malzemeye adapte edilmesi gibi, çözümlenmek zorundadır. Tedavi yönteminde olduğu gibi Freud burada da egemen ideolojinin mirası olan sınıflandırmayı, en azından onun kuralsal yönünü sarsmaktadır. Güzelliğin estetiksel normunu duyguların, hem de somut bir öznenin duygularının taşıyıcısına ilişkin bir taslakla değiştirmektedir. Freud'un estetiksel yöntemi, sanatsal ve sanatla koşullu duygunun azami

ölçüde ayrılaşmasını hedeflemektedir. Bu yöntem aynı zamanda sanatçıyla eseri arasında (bu nokta günümüzde, psikanalizin edebi "psiko-eleştiri"¹³ ve "psiko-biyografi" tarafından yersiz bir şekilde kullanılması nedeniyle tartışmalıdır) ve sanatçıyla eseri algılayan kişi arasında yakın bir ilişki de kurmaktadır. Burada ele alınan özneler arası ilişkiler sorunu yenidir ve henüz yeterince araştırılmamıştır.

FREUD, KÜLTÜR VE DİL

Psikanaliz her ne kadar "sanat"ta (genel ve kesin olmayan bir anlamda) yeğlediği uygulama alanını bulduysa da, doğrusu onu yalnız bununla sınırlamak gerekir. Zaten kendi de, Freud'un tüm eserleri içinde, sırf edebiyat ve sanat eleştirisiyle sınırlı kalmamıştır. Freud'un, örneğin dil sorununu araştırdığı yazıları (İlk Sözün Karşıt Anlamı Üzerine, 1910), psikanalizi hukuk alanına uygulayışı ya da ama tarihsel belgeler (17. Yüzyılda Şeytan Nörozu, 1923) bunun kanıtı olmaktadır. Freud'un psikanalizi öteki alanlara uygulama denemeleri, ana hatlarıyla, dilin insan bedenine etkileri sorunu üzerinde yoğunlaşmıştır ve kültür konusundaki düşüncelerinin ağırlık noktası da buradadır. Kendi ideolojik önkoşullarına sıkı sıkıya bağlı olduğu burada özellikle açık seçik belli olmaktadır; ama yine burada, temellerini psikanalizin yalnız başına taşıyamayacağı, ancak onsuz da yapamayacağı tutarlı bir antropoloji bulmak mümkündür. Freud kültür üzerine temel düşüncelerini *Kültürde Tedirginlik* (1930) adlı eserinde geliştirmiştir. Bu tedirginlik insanın, kültürün kökenlerince durmadan bastırılan hayvani doğası ile içgüdü aleyhine gitgide önem kazanan ikinci ya da kültürel doğası arasındaki uyumsuzluktan ileri gelmektedir. 1932'de Albert Einstein'a savaş sorunlarıyla ilgili olarak yazdığı mektupta şöyle diyor: "Aklın alamayacağı kadar uzun bir süreden bu yana kültürel bir gelişme süreci gerçekleşmektedir. Bugünkü durumumuzu ve çektiğimiz acıların büyük bir bölümünü bu sürece borçluyuz (...) Olasılıkla insan türünün ortadan kalkmasına neden olacaktır, çünkü cinsellik işlevini birçok bakımdan olumsuz yönde etkilemektedir, ve bugün bile, kültürsüz ırklar ve halkın geri kalmış katmanları, yüksek kültürlü katmanlardan çok daha büyük bir hızla çoğalmaktadır (...) Kültürel süreçle başlayan psikik değişimler çok belirgindir. Bunlar, içtepisel hedeflerin giderek değişikliğe uğramasından ve içtepisel duyguların kısıtlanmasından ileri gelmektedir. Öncellerimizi eğlendiren sansasyonlar, bizim için ilgi çekici olmaktan uzaktır ya da kendileri katlanılmaz duruma gelmişlerdir; etiksel ve estetiksel ideal konusundaki istemlerimiz değiştiyse, bunun organik nedenleri vardır."¹⁴

Burada, genellikle kendisinin ana savı olarak gösterilen cinselliğin, tam tersine Freud için büyük bir gerilemenin (Regression) nesnesi olduğu anlaşılmaktadır, ki Freud bunu ne mahkûm etmekte ne de haklı göstermektedir; hatta o bunda, arasında savaşın da bulunduğu saldırganlık fenomeninin gerilemesi için bir güvence bile görmektedir: "Kültürün psikolojik niteliklerinden iki tanesi çok daha önemli görünmektedir: İçtepisel yaşama egemen olmaya başlayan anlığın güçlenmesi ve tüm yararlı ve zararlı sonuçlarıyla saldırganlık eğiliminin iç dünyaya özgü duruma getirilmesi."¹⁵

Bu teorik ifadeler Freud'un, varsayımsal ve öznelci niteliği ilk bakışta belli olan pasifizmden yana açıklamalarını takip etme olanağını vermektedir. Ve daha sonra işte bu temele dayanan Freud-Marksizm¹⁶ ütopyaları doğmuştur; hangi biçim altında çıkarsa çıksın Freud-Marksizm Freud'un buluşlarının en belirle-

yici yönünü dikkate almamaktadır: Dili yeni bir tarzda okumak, sözcükleri dinlemek ve dil ile kültür arasındaki ilişkiler konusunda yeni bir anlayış. Ne ki, Freud bu noktada, biçimselci ve idealist sınırlamalarca nitelenmesine rağmen yapısal antropolojinin¹⁷ vardığı aşamaya ulaşamamıştır.

Parole'yi izleyen Freudcu okuma tarzının, ilerde tekrar ele alacağımız dili¹⁸ üzerinde tartışan kimi çağdaş düşünceler yine de metinlerdeki fasılaları ya da boşlukları özenle dikkate almayı yükümlü kılmaktadır. Psikanaliz tedavisi sırasında sözkonusu ister düş-metinleri ya da hastaların anlattıkları, ister arşiv-belgeleri ya da adapte edilen metinler olsun, Freud dikkatini küçük ayrıntılar üzerinde toplayarak fasılaları, atlamaları, deformasyonları arar. Bu yöntemi sistematik bir şekilde **Musa ve Tektanrıci Din** başlıklı tarihsel araştırmasına uygulayan Freud'un 1939 yılına kadar üzerinde çalıştığı bu son kitabı, insanlığın kökenlerine ilişkin teorilerini, arazi fasıllar için geçerli olan ve tüm yorumlarına temel oluşturan bir okuma tarzı ile birleştirir. Freud Kutsal Kitap'ta karışıklıklar, belirsizlikler, tarihçilerce genel olarak bu dinsel metnin kolektif ve uzun bir süreç içinde yazılışına dayandırılan kronolojik enterpolasyonlar (eski metinlerdeki eksik sözcüklerin yerine ilâveler yapmak —Çn.) bulur. Bu gerçek her ne kadar inkâr edilmese de, Freud'un sadece enterpolasyonları gözönüne aldığı belirtilmelidir; bunlar, Freud'a göre, her zaman bilinçsiz-olanın ürettiklerine dikkati çekmektedir: Metinlerde yapılan tahrifler psişik biçim değiştirmelere, bastırmalara (Verdrängung)¹⁹ denk düşerler. Böylece Freud belirli bir olayın —Musa'nın öldürülmesi ve Yahudi halkına yabancı olan Mısırlı kökeni— metindeki karışıklıklarla gizlendiği görüşüne varır. Tahrif ve bastırma arasındaki ilişki bakımından Freud her zamankinden daha da aşırıya kaçır: "Bir cinayette durum neyse, metinde yapılan tahrifte de aynıdır. Güçlük bu işi yerine getirmekte değil, izleri ortadan kaldırmaktadır. Tahrif sözcüğüne, bugün ihtiyacı olmamasına rağmen hakkı olduğu iki anlam verilebilir. O zaman yalnız görünüşü değiştirmek değil, aynı zamanda başka bir yere getirmek, kaydırmak anlamına da gelmelidir. Böylelikle tahrif edilmiş birçok metinde, bastırılan ve yadsınanı, her ne kadar değiştirilmiş ve bağlamından çekip çıkarılmış da olsa, gizlenmiş olarak bir yerde bulacağımızı hesaba katabiliriz. Ama bunu görmek her zaman kolay olmayacaktır."²⁰

Freud bu noktada, Freudcu antropolojiye göre, örneği ilksürüdeki baba cinayeti olan cinayetele metinlerde yapılan tahrifler arasındaki nedensel bağlamı reel bir bağlam olarak düşünmüyor, tersine her tahrifin, bir bastırmanın, izlerin gerçekten bilinçsiz bir şekilde ortadan kaldırılmasının neticesi olarak, sembolik bir cinayet, sözle işlenen bir suç olarak yorumlanması gerektiğini vurguluyor. Analogilerle yapılan bu işlemin neye yol açacağı ve Freud'un düşüncelerinin gücüne nerede sekte vuracağı anlaşılmaktadır: Sembolik gerçek cinayet arasında, Freud'a göre, kaçınılmaz gerçek bir suç (ilkbabanın öldürülüşü) yeni suçların sonsuza kadar yinelenmesine neden olduğu sürece, reel bir türem bulunmaktadır; hem de bu suç Musa'nın öldürülmesi, İsa'nın çarmıha gerilmesi gibi ister reel, Oidipus kompleksindeki hayali baba cinayeti, metinlerin tahrifi gibi isterse sembolik olsun. Ancak bu hatalı analogiler dışında yine de bir yöntem açıkça belli olmaktadır. Bu yöntemin ilkelerini ilk kez ve tek başına formüle eden de Freud değildir. Michelet²¹ de bir zamanlar tarihin "suskunluğunu" belâgatli hale getirmeye çalışmış, arşivlerin tarihsel belgelerden sadece resmî, yani yanıltıcı bölümleri içerdiğini (görelî) olarak gözönünde bulundurmuş ve Rousseau'nun²² uyguladığı özdeşleştirme çizgisini izleyerek dilin, metnin özne üzerindeki etkisini ele

almıştır. Nihayet Marx tarihin bir çok sahnede cereyan ettiğini düşünmüştür: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan ve veri olan ve geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar. Bütün ölmüş kuşakların geleneği, büyük bir ağırlıkla, yaşayanların beyinleri üzerine çöker. Ve, onlar kendilerini ve şeyleri bir başka biçime dönüştürmekle, tamamıyla yepyeni bir şey yaratmakla uğraşır göründüklerinde bile, özellikle bu devrimci bunalım çağlarında, korku ile geçmişteki ruhları kafalarında canlandırırılar, tarihin yeni sahnesinde o saygıdeğer eğreti kılıkla ve başkasından alınma ağızla ortaya çıkmak üzere, onların adlarını, sloganlarını, kılıkklarını arırlar."²³

Geçmişteki ruhlar, tarihsel olaylarda devam eden ve onları kefenle sarıp sarmalayan kültür, bu metinde ve Freud'un sürekli üzerine eğildiği "ikinci sahne" ideolojisiyle uğraşan Marx'ın eserlerinde somut hale gelmektedir. İnsanın realiteyi hayalî yaşaması ile gerçekliğin bilincine kendisinin varması arasındaki iki tür değişme, bu teşhis edememe sürecini gözönüne almakta, kendi gerçek nedenlerini aramaktadır. Ne ki, her iki durumda da sorun nedenlerin aranması olmasına rağmen, bu aynı tarzda gerçekleşmediğinden, verilen cevaplar da aynı olamazlar. Freud'un cevabı reel nedenlerin kesinlikle dışlanmasına yol açmaktadır: Gerçi bu nedenler mevcuttur ya da durmadan yinelenmektedirler, ancak etkileri onları görüp, anlamaya izin vermemektedir; neden mevcuttur, ama yolunu engellerle dolduran bastırma mekanizması yüzünden ulaşılmaz hale gelmiştir. Geçmişin etkileri bunu yansıtmaz. Freud ideolojik-olanın etkileme tarzını betimlemektedir hiç durmadan, ama bu, fiili şekilde nazarı itibara aldığı tek realite düzeyi olarak kalmaktadır.

Belirleyen bir realiteyi çıkış noktası alan Marx'ın cevabını Engels şöyle özetlemektedir: "İster siyasal, ister dinsel, felsefî, ya da tamamen başka ideolojik bir alanda yürütülmüş olsun, bütün tarihsel savaşımın, aslında, toplumsal sınıf savaşımının az ya da çok belirgin bir ifadesi olduğuna ilişkin yasayı, karşılık olarak, bu sınıfların varlığının, dolayısıyla çarpışmalarının, bu sınıfların ekonomik durumlarının gelişme derecesi ile, bu gelişme derecesinden doğan üretim biçimleri ve değişim biçimleri ile belirlendiğine ilişkin yasayı, ilk Marx bulmuştur."²⁴

Freud'un dikkate almadığı şey, ekonomiyle ideolojinin birbirine bağlantısıydı; o bu bağı, hayalî-olanı nörofizyolojik ya da biyolojik ya da mitolojik-kültürel (ilk sürü varsayımı) olan varsayımsal bir realiteyle birleştirerek kendi tarzında "kur-maktaydı". İşte bu noktada, dil alanına ilişkin bir "devrim" in, ancak, deyim yerindeyse, yine de güdük kalan muazzam teorik bir devrimin sınırları iyice belli olmaktadır; bu devrim, Freudcu sistemin bütününde sadece tasarım dünyalarıyla (l'imaginaire) yer alan insanların maddi yaşam koşullarını görememiş, anlayamamıştır.

NOTLAR:

1. Psikanaliz Sözlüğü'nde duygulanım şöyle tanımlanmaktadır: "Alman psikoloji terminolojisinden psikanalizce alınan bu terim, ister tatsız ya da hoş, müphem ya da ayrıntılı ve seçik, isterse yoğun bir boşalım ya da genel bir nüanslama biçiminde olsun, her çeşit duygusal durumu niteler. Freud'a göre tüm itkiler, duygulanım ve tasarım düzeylerinde ifade edilir. Duygulanım, itki enerjisi ile çeşitlemelerindeki niceliklerin niteliksel ifade biçimidir."
2. Imago - Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften, 1914, 3,

- s.172-201.
3. Roma'daki St.Pietro in Vincoli kilisesi.
4. Sigmund Freud, "Der Moses des Michelangelo", *Gesammelte Werke*, c.10, 1913-1917, Londra 1952, s.175.
5. Age., s.188.
6. Psikanalizde değişme kavramından anlaşılan şudur: "Vurgu, anlam ve yoğunluğun bir tasarımdan ayrılarak bu ilk tasarıma bir çağrışımlar zinciri ile bağlı ve başlangıçta daha az yoğun olan, başka bir tasarıma geçebilme olgusu (...) 'Değişme' terimi Freud'ta, çağrışımsal bir bağın şu ya bu tipinin yeğ tutulmasını içermektedir: Bitişiklik ya da benzerlik aracılığıyla çağrışım." *Psikanaliz Sözlüğü*, s.603.
7. Sigmund Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, Leipzig-Viyana 1919, s.57.
8. Age., s.21.
9. Fantezi *Psikanaliz Sözlüğü*'nde şöyle tanımlanıyor: "Öznenin kendisinin de hazır bulunduğu ve mukavemet mekanizmalarıyla az ya da çok başkalaşmış biçimde bir isteğin, sonuç olarak bilinçsiz bir isteğin yerine getirilişini temsil eden hayali sahne. Fantezinin değişik görünüş biçimleri vardır: Bilinçli fanteziler, ya da gündüz gözüyle görülen düşler, analize ortaya çıktığı gibi temelinde bir bildirim bulunan bilinçsiz fanteziler, yani ilkfanteziler" (s.388).
10. Freud —*Psikanaliz Sözlüğü*'ne göre— yüceltme'den şunu anlıyor: "Cinsellikle ilgisi yokmuş gibi görünen, ama itici gücü cinsel itki olan davranışların açıklanış süreci. Freud yüceltmeler olarak en başta sanatsal faaliyetleri ve entelektüel çalışmaları göstermektedir. İtki, yeni, cinsel olmayan bir hedefe çevrildiği ve yeni, cinsel olmayan bir nesneye yöneldiği ölçüde 'yüceltilmiş' diye tanımlanır" (s.478).
11. Sigmund Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, Leipzig-Viyana 1919, s.71.
12. Sigmund Freud, "Das Motiv der Kästchenwahl", *Gesammelte Werke*, c.10, 1913-1917, Londra 1952, s.37.
13. Psiko-eleştiri, Fransa'da *Nouvelle Critique* içindeki akımlardan birine verilen addır; bu akım psikanalizi izleyerek edebî bir eserin birliğini, yazarının, eserde bir ya da bir kaç kez merkezi tema olarak beliren bir travmasından, bir kompleksinden çıkarak açıklamaktadır. Psiko-eleştirin ve aynı şekilde psikanalizi izleyen tematik eleştirin başlıca temsilcileri: Charles Mauron, Jean Starobinski, Jean Paul Richard, Jean-Paul Weber'dir. (Bkz. Georges Poulet —Ed., *Les chemins actuels de la critique*, Paris 1968)
14. *Barış ve Savaş Sorunu Üzerine — A.Einstein - S.Freud Yazışması*, Yarın yayınları, Ankara 1984, s.34-35.
15. Age., s.35.
16. Burada Freudcu psikanalizden ayrılmış bir akımın sözü edilmektedir; bu akımın temsilcileri Marx'ın "sosyoloji" siyle Freud'un "psikoloji" sini, bugüne kadarki kültürün içeriğini aslı itkilerin, özellikle cinselliğin bastırılmasına, "aldatılma" sına bağlayarak birleştirmeye çalışmakta ve proleteryanın devrimci savaşını "baskısız bir toplum" hedefine çevirmeyi istemektedirler. Başlıca temsilcileri: Wilhelm Reich: *Massenpsychologie des Faschismus*, 1933; Herbert Marcuse: *Triebstruktur und Gesellschaft*, 1965.
17. Kastedilen, antropoloji (etnoloji, sosyoloji) içinde, Fransa'da özellikle Claude Lévi-Strauss'un çalışmaları tarafından temsil edilen bir akımdır. Kültür-dil ilişkileri konusundaki teorilerde "çığır açan" görüşler şöyle: Lévi-Strauss bütün toplumlarda geçerli incest yasağı kuralını (belirli akrabalar arasında evlenme yasağını) kültürün temel koşulu olarak görmektedir, çünkü bu kural değişik sosyal gruplar arasında değiş tokuşu ve böylece toplumun işlerliğini olanaklı kılmaktadır. Akrabalık sistemleri (ve evlenme kuralları) Lévi-Strauss'a göre, dile benzer şekilde sembolik sistemler olarak işlev görmektedirler, kuralları da, bunlara uyan insanlar tarafından kural olarak algılanmamaktadır. Lévi-Strauss, ilksürüdeki baba cinayetini Oidipus kompleksinin başlangıcı varsayan Freudcu antropolojiyi bu açıdan eleştirmekte ve karşısına biyolojik Oidipus anlayışını (bellekte ilkbaba cinayeti izlerinin kalışını) çıkarmaktadır; buna göre, Oidipus süreci çocukta, akrabalık ilişkileri sisteminde üretilen yapısal bir etkidir; özne bu sistemde kendine özgü sembolik bir statü (kız çocuğu, oğlan çocuğu) kazanmaktadır. Ancak Lévi-Strauss psikanalizci Oidipus teorilerini yapısal bir yorum lehine psikolojiden kurtarıırken, sembolik düzenleri (akrabalık ilişkileri sistemi, dil, bilinçaltı) eşbiçimli ansal (mental) yapılara, genetik kodlar anlamında insan doğasına dayandırmaktadır. (Bkz. Lévi-Strauss: *Strukturele Anthropologie*, Frankfurt a.M.

- 1969).
18. Sözü edilen, psikanalizin Jacques Lacan tarafından, bilinçaltı anlayışı, dille ilişkileri ve psikanalizci "özne" taslağı bakımından geliştirilmesi ve tadil edilmesidir: Lacan'a göre bilinçaltının yapısı tıpkı dilin yapısı gibidir, yani o da "boşluklar" tarafından kesintiye uğrayan öğelerinin birbirine sıkı sıkıya bağlı olmasıyla faaliyet göstermektedir; psikanalizciler bu boşluklara, sözcüklerin "dolu" anlamından daha çok değer vermektedirler.
19. Psikanalizde bastırmanın anlamı: "Öznenin, bir itkiye bağlı tasarımları (düşünceleri, imgeleleri, anıları) bilinçaltına itmesi ya da orada tutması. Bastırma, başka istekler nedeniyle bıkkınlık yaratma tehlikesiyle karşı karşıya kalan —kendi kendine haz sağlayabilecek— bir itkinin tatmin edildiği durumlarda gerçekleşmektedir. Bastırma, özellikle isteride çok belirgindir, ama başka ruhsal duygulanımlarda ve normal psikolojide de önemli bir rol oynamaktadır. Bastırmayı, bilinçaltının oluşumunun temelinde öteki psişik öğelerden ayrı bir alan olarak bulunduğu sürece, genel psişik bir süreç diye ele almak mümkündür (...) 'bastırılmış-olanların geri dönüşü' arzular, düşler, hatalı hareketler vb. biçiminde gerçekleşir." *Psikanaliz Sözlüğü*, s.582 ve 586.
20. Sigmund Freud, "Der Mann Moses und die monotheistische Religion", *Gesammelte Werke*, c.16, 1932-1939, Londra 1952, s.144.
21. Jules Michelet (1798-1874): Sayılı Fransız tarihçilerinden; romantizm çağı tarih yazımının temsilcisi.
22. Psikanalizci yorumların gözde konusu haline gelmiş olan Rousseau'nun *İtirafı*'ı.
23. Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev.: Sevim Belli, Sol yayınları, Ankara 1976, s.13-14.
24. Age., F.Engels: "Üçüncü Baskıya Önsöz", s.11-12.

KAYNAK:

Ideologie—Literatur-Kritik, Literatur und Gesellschaft, Akademie-Verlag, Berlin 1977.

TÜSTAV

dışlanmanın kazandırdığı ("kral oidipus" tragedyası ve oidipus mitos'u)*

jean bollack
fransızcadan çeviren: alayça tokgöz

Sfenks her şeyden önce bir canavardır, hem de sıradan olmayan bir canavar. Tarihçiler onun düşsel varlığını, yabani hayvan organların birbirine eklenmesiyle biçimlenmiş olan ve Doğu'dan gelme süslemeler taşıyan vücudu ve bilmeceyi diye ikiye ayırırlar. Ürküntü verici öğeler olan, tarih içinde belirlenmiş o motifler anlamlarını işte o bütünlük içinde alırlar.

Bilmecenin, daha işler gelişmeye başlamadan önce de, bir anlamı vardır. İnsanlar öldürülmektedir. Laios (Thebai kenti kralı ve Oidipus'un babası. —Çn.) ortalarda yoktur. Kentten ayrılışı da bir gizem perdesiyle örtülüdür. Kokuşmuş bir yaşama dalmış Thebaililerin, olayların gelişimine egemen olmaktan aciz buldukları belli olmuştur. Denizkızları örneğinde olduğu gibi, şarkılarıyla yoldan çıkarıp mahveden Şarkıcı Kadın imgesi bunu temsil eder. Bilmece Thebaililerin güçsüzlüğünü dile getirir; Oidipus'un güçlülüğü ise, bilmeceyi yanıtlamasında dile gelir: Sınırlı bir alanın içine dönemler sığdırma, yaşamı bir tertiplenmiş ilkesine bağlı kılma gücüdür bu.

Ne var ki onun, ağzını açmayan, kılını kıpırdatmayan münecime karşıt olarak ortaya koyduğu bu bilgililik ("Oidipus" bilgeliği), bir mensup oluştan ve bir

* İzleyen sayfalar Tiyatro Koleji gösterileri çerçevesinde 15 Haziran 1987'de Petit Odéon'da verilen bir konferansın metnidir. Konferanstan sonra, trajedinin Jean ve Mayotte Bollack tarafından yapılmış yeni çevirisinden (Paris. Editions de Minuit, 1985) Sarah Vajda'nın sahneye koyduğu parçalar oynanmıştır. Bu çeviri ve konferansta belirtilen düşünceler, hem metnin yeniden incelenmesine hem de, İlkçağ'dan bu yana oyunun değişik anlaşılma biçimlerinin tarihini anlatan açıklayıcı bir esere (Lille, üniversite yayınları, basılıyör) dayanır.¹

varoluş nedeninden kaynaklanmaktadır. Oidipus bu bilgiye sahipse, o Thebailidir, Thebai demek o demektir, onsuz yıkılıp giden kent onun yokluğunu hissetmektedir de ondan. Kurtarıcı olarak gelen yabancı (böylece ele alınan, işte bir "tema" daha), kentle bütünleşmiş, kentin en yerlisi, herkesten daha çok kentin içinden bir kimsedir, kalıtımsal bakımdan en meşru ve yine kalıtımsal bakımdan en gayrimeşru biridir. Sürekliliğin ve oluşum sürecindeki şiddetin koruyucu surunun doğasının irdelenmesini sonuna dek vardırıarak, diyalektik son derece gerginleşmiştir.

Kentin, çevresinde kendini yeniden bulduğu insan, bir yabancı olarak, bilinmeyen biri olarak dışarıdan gelmektedir. Oysa bu yabancı, kentin içini kendinde somutlaştırır, o (oyunda) ne söylerse söylesin, açıklaması ne olursa olsun, herkesten daha çok Thebailidir.

Bu yabancı, yerli olanın —dışarıdan gerçekleştirilen, yıkıma, tam bir ayrışma uğramak üzere başarıya ulaştırılan— bütünleşmişliğini temsil eder. Bu kişi, kentin esenliği için, "dışarıdan gelme" biri olarak, insanların da, kendisinin de kendini saydığı gibi kentten biri gibi olmaksızın, ya da yabancı sayılmayan biri olarak, yönetime geçer; mutlak başarı yolunda —aynı yoldan gelip geçen, ama kendisinin bilmediği güçler sayesinde—, inanç duyulmayan başarının "yuva"sına kadar, evlenmeyle, çocuk çocuğa karışmayla (soy vermenin sürekliliği içinde) sağlanan ilk bütünleşmenin çatırdayacağı noktaya kadar yol alır. O buraya bunun için, ayrılmak üzere birleşmek, gerçekleştirdiği şeyde örnek bir yıkımı ortaya koymak için gelmiştir ve sonunda, toplumla bütünleşme ve toplumdaki dışlanma sıradan kategorilerinin sınırlarını taşan bir aşkınlık uzayına geçer, yurdundan uzakta yaşamayı ve dışarda kalmayı, normlar dışında bir yaşamı, yaşam dışında bir yaşamı bir paye (bir ayrıcalık) olarak ister; sanıldığı gibi, bir cezalandırma değildir burada söz konusu olan. "Hakikat"ın araştırılmasının ve ortaya konulmasının son bulmasını izleyen uzun bitiriş bölümü, kendine özgü mantığı ve terimleriyle Exodus (yollara düşüş), bir "bitiriş sözü" ya da bir ekleme olmaktan fazla bir şeydir. Oyunun o son bölümü, dışarıda kalmanın eylemleştirilmesi olarak, aşkınlığın sahnelenmesi olarak anlaşılmalıdır, bunlarla olaylara dönüş yükseltilir: Edimler katıksız mekânda, anlamlılığın gününü, günlerini bir boydan bir boya geçerek yankılanırlar. Gösteri başka tragedyalarda olduğu gibi kahramanın ölümüyle son bulmaz; anlamını bir ustalığın kazanılmasından, insanlarla sıkı bağlar içine girmelerle güçlenmiş bir dışarıda kalma tavrından alan bir ömrün sergilenmesiyle, dramın sınırları ötesinde bir bilgi alanıyla, dramın anlamının doldurduğu kendine özgü bir dramla son bulur.

Kent yönetimi başka birine, oyundaki olaylar sırasında (hatta) kuşku duyulan bir rakip bile olmayan Kreon'a geçmiştir. O, yalnızca, avucuna süreklilik yetkisi ve kentin o dönemdeki egemenliği düşmüş bir başkasıdır. O, Kithairon yöresindeki yasa dışı kimseler ve paryalar karşısında bir normdur yalnızca. Oidipus, kendini sakatlamasının (ki bu, derinden bir değişme olmuştur onun için) yol açtığı dönüşümü, zaman dışında, her şeyi bir bir anımsayarak yaşar.

Kalıtıcısı bulunduğu ailese yazgı onu hem ilgilendirir, hem de ilgilendirmez. Bu yazgı hem onundur, hem de onun değil. Bu yazgının basit yürütücüsü olarak onun yaptığı, soy vermeyi bozmak ve kaldırmak, iki yanlı ölümlerle, yani gerek babasının, gerekse —doğumlarıyla çağları karman çorman etmiş ve kuşakları birbirine karıştırmış olan— çocukların ölümleriyle, türemeyi yatağına yeniden oturtmak, sonra da yaşanan olaylar üzerinde düşünmeye tek başına dönmek olmuştur.

Tanrılardan biri, uğraşında ona kılavuzluk etmesi için başvurusunu başından savmıştır. Oidipus, atadan kalma uğursuzluğun, öc alma zincirlemesi için gelip bulunduğu kurban değildir; kendisi öc alınacak kimse olmayacak, kendisinin öc alacağı kişi de olmayacaktır; kendisinden türemiş olanlar bol sayıda kendisidir ve yaşamlarını sürdüremeyeceklerdir. Kendisinden önce olanların da, kendi eliyle olsun ya da olmasın, ölmeleri gerekiyordu. Üç Yol'daki baba katilliğinde, ya da sarayda, babasının yatağı önünde gerçekleştiğini gördüğü intiharda, Oidipus, kuşaklar arasındadır, aradadır; bir kuşaktandır, öbüründendir, hiçbirindedir. Oğuldur, babadır; hem de bunların hiçbiri değildir, soy dışıdır. Evlat olarak, evlat veren biri olarak, her seferinde, yok eden çelişkiye karışır gider. Tragedya, trajik bir figürün —aile - ailesizlik— sahnede vurgulanmasını sonuna kadar götürür: Oidipus'un şahsından alını yazısı düşüncesini çıkarır, onu kullanır ve onu temel içeriği haline getirir; tragedya, kendini tiyatro ve bakış diye ikiye ayırarak, özel bir yazgının gerçekleşmesine, diğer Atina tragedya yapıtlarının hemen tümünde de anlamı pek açık olmayan, sahne sanatının, tragedyaı oluşturan çatışmaların konumlandırılmasının püf taraflarıyla ilgili bir soru işareti katar: Örneğin, içe dönük düşünme öğelerinden birinin, hem sahnedeki söz uzayında somutlaşarak, hem de oradan kayarak, düşünme alanı dışında yansıtılması gibi.

Nitekim Oidipus düşmez veya sadece düşmez de düştüğünü görür; ve sonunda sanki bu düşüş kendisinin değilmiş gibi düşüşüne tutunarak, ama düşüşün gerçek olduğu iyice açık olsun diye kendi kendini düşürür. Aslında bu düşüş öylesine kendinindir ki, onu daha iyi yakalayabilmek, kaçırmamak ve kendine ait olmasını sağlamak için kendinden kopmuş gibi görünür. Oyun kahramanının ayak diretmesi ve sabit fikirlerinin belirlenmesi, aşırı ve açıklaması olmayan mutsuzluğunun ruhsal nedenini ayakta tutmak için kullanılır. Daha ilk dizede direnci kırılan bir ikinci istek, sanki işleyen ve oyuna durmaksızın girip çıkan bir makine gibi sahnelenir. Çünkü oyun, özneye dayatılan zorunluluk kuralına uygun olarak ilerlemelidir.

Son bölüme kadar oyunu oluşturan çözümlemelerin geçmişe dönüklüğünün ve bulguların kesik kesik olmasının asıl nedeni, bu ikiye bölünmedir. Oyundaki kişi kendinden kopmuştur. Trajik hatta patetik girişten itibaren, oyunun daha ilk bölümünde yakaranlar kalabalığını kovarak yaylar kırılmıştır; o, Thebaililerle ve koroyla birlikte kendi kendinin, yani gücünün arayışı içindedir. Muzaffer bir dönemde Dördüncü Stasimon'un parlak görünümü olarak bıraktığı iktidarının arayışındadır bu. O dönemde kötülükler bitsin istemiştir ama, sonun habercisi gibi gelen vebayla birlikte görür ki, artık gücü yoktur. Oidipus artık Büyük Oidipus'un içinde değildir. Görkem ve düşüş arasına giren uzaklıktır bu ve koro onu, geçmişteki şiddetin sanki uğursuz sonucuymuş gibi, açılan uçurumun önünde kendine özgü göndermeleriyle yorumlar. Sınırsız bir yayılmanın getirdiği aşırılıklardan sonra geri dönmüştür, ancak kendisine karşı gelindiğini bilmez; oysa bir başka kurtarıcının varlığı buna tanıktır. Ama ne var ki görkem, aldatıcı gibi görünmesine rağmen, sırf görünüşten ibaret değildir. Oidipus'un yazgısında felaketi o besleyip, büyümüş, kötülük tamamlansın, olgunluğa erişsin diye doruk noktasına getirmiştir. Bu, trajik bilgeliğin özdeyişlerini kullanarak bir oluşumu açıklayan koro şarkılarının alışılmış yansıması değildir; çünkü sonuç önceden kestirilebilir. Olaylar arasındaki ilişkiler, düşüşün daha önce görkemi kapsadığını varsayan bir sisteme göre sunulur. Kahramanın varlığı, başlangıçta yoklukla beslenen bir kopukluğun zorunlu kıldığı ritme vurgulanır. Doğar doğmaz ayrı düşmüş, başkalarının başka bir yerde, işte bu başkası olsun diye büyüttüğü

Oidipus, sonunda yağma edeceği ortak mirası elde etme gücünü bu bozukluktan alacaktır. Önce ayrılık vardır, başarı yinelenen bir biçimde oradan beslenir. Bu hiçlik onu göklere çıkarmış, yüceliğin eşsiz örneği yapmıştır. Dolayısıyla cahillik ve bilgi, zafer ve düşüş arasındaki uzaklık yanılması ortaya çıkar. Biri diğerini öylesine besler ve büyütür, ta ki bu büyüklük içinde yokoluşu en mükemmel olsun! Oidipus'u kaderin oyuncağı yapan bu ön-belirlenim —“lanetli doğmuş”² formülünün de asıl anlamı budur—, onu somut olarak iyilik ile kötülük arasında mekik dokuma içinde tutar, onu “yazgının oğlu” yapar, onu “küçük ve büyük”³, dışlanmış ve kral, kendisi ve bir başkası, beklentinin hep önünde, olanaklının ötesinde, dolayısıyla “zevale mahkûm” olarak tanımlar.

Geçmişe dönüş, olaylara sürekli sahip çıkma, dış görünümüyle bir özgürlüğe götürür. Bu özgürlük, ne açıklamaya ne de trajik bir anlatıma izin vermez. Ortaya çıkan şey, dramda ve çözümleyici aynada oyun tekrarlanmadan önce, sahnelenmiş ve oynanmış olan trajedidir; güçsüzlüğünün farkına varan Oidipus, sonunda başarısının da başarısızlığın da efendisi olduğunu keşfeder.

Bu keşfe giden yoldaki gelişmeleri ayıran oyunun iki bölümü, tamamen farklı tempodadır. Genel mekândan özel mekâna, şehirden saray odasına, toplantılar ve tartışmalardan yatak başındaki samimi itiraflara geçilir. Aynı zamanda yenilgiden kurtuluşa geçiş de gerçekleşir; kurtuluş, başarısızlığı aydınlatır ve aşar. Birinci bölümde Kreon'la geçen tartışma yatışmaya kadar —çünkü halk meydanında egemen olan kendisi olmasına ve tüm olanaklarla çevrilmiş olmayı istemesine rağmen— anlayamadığı bir terslik vardır. Oidipus bu donukluğa karşı savaşı. Gerçek ona bütün derinliğiyle karşı koyar. Kral öcünü alamadan ölmüştür. Ülke hastadır, katil bulunamamaktadır. Her şey onu suçlar, hem de bir kâhinden daha acımasızca ve apaçık sözcüklerle. Oysa, görevi icabı davrandığı ve Thebai kralı olarak kaldığı sürede bu sözcükler onun için anlaşılmasız olacaktır. Halka yönelik söylevlerin şiddeti karşısında çırpınıp durur, onu ezen engele çarpar. Onu kendine geri döndüren özel dünyası, olanların nedenlerini de araştırmaya yönelir, kişiliğine ve kimliğine ilgi duyar; kurduğu planları ve öğrenme isteğini izleyerek, geçmişi araştırarak ve kendini bulmaya çalışarak İocaste'yi dinler; nitekim başkalarını da dinleyecektir.

Thebaililerin yakardıkları, onun ise emirlerini uygulamaya çalıştığı kurtarıcı Apollon, onu suça yönelten tanrıdır; zafere ve suça, suç için zafere. Yani “sonuçta her şey apaçıktır”⁴.

Dışarıda, saray işlerinde başarısız olan Oidipus, içeride, aile ortamında olanların nedenlerini keşfeder. İşlediği suçlar, sıradan karşı gelmelere benzemez; misillemelerle geçecek bir geleceğe de dönük değillerdir; geçmişi gömmek ve soyuna yasaklı olan çoğalmayı durduraktan başka işlevleri yoktur. Tanrının babaya verdiği cevap, oğlunun yaptıklarıyla tastamam yerine oturmuştur. Oyunun başında kente göz açtırmayan belâ, Oidipus'un gelişi anında kenti bunaltan belânın karşısıdır. İki kopukluk, bir kabına sığamama dönemini işaretlemektedir; patlak veren şey, belli bir çoğalma ortamında, aşırı üremenin yoğunlaşmasıdır. Gens'in dışı kapalı ve kendi kendine yeten tarihi, Oidipus'un yaşamında yeniden ortaya çıkar; onu kendi sonuna ve gerçekliğine götürür. Oidipus bu tarihi, kendininki gibi algıladığı zaman, onu kendi tarihi yapabileceğini de anlar, çünkü aslında ona ait değildir. Onun doğmaması gerekirdi. Doğumu onu baba katili ve anasının kocası durumuna getirmişti.

Tanrılar tarafından yüceltilen bir düğünden, Kadmos ve Harmonia'nın evliliğinden doğan Labdakos oğulları ailesi, ötekiler gibi bir aile değildir. En kusursuz

müzik akorlarına göre yerleştirilmiş taşlarıyla korunan yedi kapılı kent surları gibi, dışarıdan korunmuştur. Trajedi, trajik temasının özelliğiyle, bildiğimiz tüm trajedilerden ayrılır. Kötülük, ittifaklarla, anlaşmalarla ya da savaşlarla dışarıdan gelmemiş, doyuma ulaşmak yüzünden içeride oluşmuştur. Gelenek Thebai'de farklıdır.

Yunanistan'da Thebai dönemine özgü destanlar olmuştur (Oedipodie, Thébaïde, Epigones). Bize göre, kuşaktan kuşağa aktarılan seçmelerde, Thebai tarihi bir trajedi konusudur. Ancak bu eserleri, Atreus oğulları için yapıldığı gibi, epik gelenekle karşılaştıramayız ya da karşılaştırmamalıyız. Thebai, Yunanistan'ın ortak serüveni olan Troya savaşına, önemli işler görececek kahramanlar göndermedi; Thebai, Odysseia'nın yol haritasında da yer almaz; yani orası ne gidilen ne dönülen bir yerdir. O kendi kendine yeten, özerkliği olan başka bir dünyadır ve dünyanın geri kalanına da bedeldir.

Efsaneler de, kahramanlık gösterileri de eşdeğer değildir; çünkü motifleri bir araya getirirler. Ama bu motifler eş anlamlı olmadığı gibi hepsinin anlamı da yoktur. Çocuk Oidipus'un doğaya bırakılması, bu motifin kullanımını gerektiren durumdan ötürüdür. Homeros'un kısa hikayesinde Oidipus, annesi Epikast'la evlendiğinde babasını öldürür. Thebaililer (ya da insanlar) cinayeti öğrendiklerinde kadın, kadınların intiharını seçerek kendini asar. Oidipus acı içinde hükümdarlığı sürdürür ve savaş alanında kahraman olarak öldürülür. Homeros'un, bu sonu ona seçtiği söylenebilir. Sanki hikayenin sonu özgürmüş ve yazar özel bir çeşitleme yapmak için tüm özgürlüğe sahipmiş gibidir. Artık ne Sfenks vardır, yani oyundan çıkarılıvermiştir; ne de, işkenceci bir krallıkta olağan olan sakatlık, ya da sürgün.

Yunan efsaneleri, tekrar tekrar düzenlenmiş mitoloji bütünü içinde farklı kümeler oluştururlar. Her birinin kendine özgü ve derinlikli bir yapısı vardır. Tanıdığımız en eski metinlerin öncüleridir. Kuşkusuz bu metinlerin yazarları için olduğu gibi bizler için bile, hem sözlü hem yazılı gelenek içinde yalnızca edebi varlıklarından söz edilebilir. Çünkü yapıları eskidir ve değerini yitirmiştir; ünlü ve saygın bir referans olarak şiirsel güncelleştirilmeleri yapıldığında, eserin konusunu yorumlamaktan ve yeniden yorumlamaktan doğan önemli değişiklikler gerekebilir; dolayısıyla bu farklılıklar gözönüne alınarak okunmalıdır.

Ana veya baba katilliğinin, efsanenin genel yapısında özel bir anlamı vardır, tıpkı zinanınki gibi. Bu anlamı, karmaşık bir yasaklar sistemi içinde özel türden ve önceden varolan bir yasakla ilişkilidir. Yorum malzemesi olan şey, anlatmaya değgin olduğu kadar düşündürmeye de değgin bir geleneği olan efsanenin okumasıdır. Bir dil bir diğerinin içine kayıp gider. Bir efsaneye, Freud ve Nietzsche'nin yöntemiyle daima geçmişte kalan ve ilkel bir gerçekliğe yapıldığı gibi öyle elini kolunu sallayarak kolayca girilemez.

Eski metograflar gibi modern olanlar da efsaneyi trajedi içinde öğrendiler. Evet aslında efsane oradadır, ama trajedi değildir. Trajedinin, onu daima yasalara karşı gelme yasasına uygun, sınırsız açık ve saldırgan karşı yönelme diye tarif etmesine karşı, bizzat trajik olan trajedi değildir. Trajik, destanın içindedir. Laios bedelini ödemiş, baba katili yapacağını yapmıştır; Oidipus, kendisine dayatılmış bir eylem ve mirastan arta kalandır; yani bir uygulayıcıdır. Odysseia'daki Agamemnon, sarhoş fatihlerin taşkınlıklarına karşı ülkede beliren düzensiz-

liğin şiddetine tanrılar tarafından teslim edilir. Bunu öder ve yeniden başlanır; çünkü soy sürüp gitmektedir; tarih, babasından arta kalan Orestes ile devam eder. Oysa Oidipus'ta hiç bir şeyin sürekliliği yoktur. Çözümleme, hayatta kalma isteğinin ilkelerine kadar varır; bu istek geriye döner, ama kendine karşı. Hiçlik, aynı hiçlik değildir; yokoluşun gri renklerine bürünmüştür.

Trajediyi trajedi yapan şey, efsaneye özgü "veriler"i sorgulamasıdır. Ardından da, dramatik kurgunun ortaya çıktığı söz dünyasının şekillenmesini yönlendiren işleyiş, yani yerleştirme gelir zorunlu olarak. Tarih zembereği, acımasız bir savaşın kadrosunu çıkarmak için sonuna dek gerilmiştir; uç nokta artık efsanevi bile değildir; şiddet dillere düşmüştür; dil hem güç verir, hem de kışkırtır; her durumda, hedeflediği uç noktanın gerisinde kalmamak için, her şeyi aşmak, mümkün olmayandaki kesinliklere ulaşmak ve parçalanmanın anlamını yitirmedikten emin olmak için gerilir. Replik verilmeden önce sözler birbirini geçmeye çalışır; bunu, **motu proprio**, yani kendi öz hareketleri ile sona ulaşmaları izler.

Bu son, zaten yitirilmiş olan şeyden daha fazla yitirilmesin diye, olumsuzluğun donup kaldığı bir aşamadır işte.

NOTLAR:

1. Genel yorum içinde metnin devamı "ne damné" başlıklıdır, Théâtre/public (no. Oidipus ve Trajedi Üzerine), 70-71, 1986, "İnsanın Oğlu", L'écrit du temps, (no. Oidipus üzerine), 14, 1986 ve "Oidipus'un Kaderi", Métis (no. Antik Trajedi Üzerine), 19.
2. 1181. mısra.
3. 1080-1083. mısralar.
4. 1182. mısra.



TÜSTAV

sanat ve psikanaliz

lev. s. vyotski
almanca dan çeviren: orhan gülkaya

Daha önce detaylı bir şekilde incelediğimiz sanat teorileri yeterli açıklıkta göstermiştir ki, kendimizi bilinçte meydana gelen süreçlerle sınırladığımız sürece sanat psikolojisinin en temel sorunlarına yanıt bulmakta güçlük çekmekteyiz. Ne yazık ki ne de okurda sanatla ilgili olayların özünün nerede yattığını öğrenebiliriz. Ve kolaylıkla farkedilebileceği gibi sanatın en önemli yanı, onun hem üretim hem de benimsenme süreçlerinin kavranılamaz ve açıklanamazmış gibi olmasında, sanatın kendisinin onunla uğraşmanın bilincinde saklı imiş görünmesinde yatmaktadır.

Niçin şu ya da bu eserin hoşumuza gittiğini tam olarak asla söylemeyiz. Bu durumun başlıca ve en önemli yanlarını kelimelerle hemen hemen kimse ifade edemez ve Platon'un İon¹ daki dialogda vurguladığı gibi, eserlerini ne tarzda yarattıklarını bizzat en az şairler bilirler. Sanatın etkisiyle ilgili en yakın nedenlerin bilinç dışında saklı bulunduğunu ve bu alana nüfuz ettikten sonra sanatın sorunlarını gerçekten yakalayabileceğimizi görmek için özel psikolojik öngörülere gerek yok. Sanatta bilinç dışının analizi, aslında bu kavramın psikolojiye girişiyle birlikte olmuştur. Psikologlar kelime anlamında yola çıkarak bilinç dışının bilincimizin dışında bir şey olduğunu, yani bizden saklı, bizim tanımadığımız ve bu nedenle bilinemez bir şey olduğunu düşüncesine yatkındırlar. Bilinç dışını tanıdığımız an onun bilinç dışı olması sona erer ve yeniden ruhsallığın (Psyche) bilinen gerçekleriyle karşı karşıya geliriz.

Daha önceki bölümde bu bakış açısının yanlış olduğunu ve pratiğin bu argümanı kesinlikle mahkum ettiğini belirtmiştik; çünkü pratik göstermiştir ki, bilim sadece doğru dan verilen ve bilineni değil ayrıca pek çok fenomen ve olayı dolaylı olarak izler, analizler, yeniden inşa etme, incelenen nesneden sadece köklü şekilde ayrılmakla kalmayan, fakat yanlışlığı herkesçe bilinen ve zaten doğru olmayan maddelerin yardımıyla etüd eder.

Bunun gibi bilinçdışı da bilinçdışı olarak değil, fakat dolaylı olarak, yani onun ruhsallığı-mızda bıraktığı izlerin analiziyle psikologların inceleme nesnesi olmaktadır. Gerçi bilinç-dışı bilinçten aşılmaz duvarlarla ayrılmamıştır. Bilinçdışında başlayan süreçler bilinçte devam etmekte ve tersi şekilde çoğu bilinçli davranışımız bilinçaltı bölgeye nüfuz etmektedir. Bilincimizin her iki alanı arasında sürekli, bir anlık olmayan, canlı ve dinamik bir ilişki sözkonusudur. Bilinçdışı eylemlerimizi etkilemekte ve kendisini davranışlarımızda göstermekte, ve bu izler ve fenomen biçimlerinin aracılığıyla da bilinçdışı ile bilinçdışını yönlendiren yasaları anlamayı öğrenmekteyiz.

Bu yaklaşımda yazar ve okurların ruhsallıklarını yorumlayan eski yöntemler hemen geçersiz hale gelirler ve sadece tahlil edildiklerinde bilinçdışı süreçler hakkında bilgi edinmemizi sağlayan nesnel ve güvenilir olaylar temel alınır. Şüphesiz bilinçdışının kendini en belirgin şekilde gösterdiği nesnel olaylar bizzat sanat eserleridir. Bunlar bu nedenle bilinçdışının analizi için hareket noktası olmaktadır.

Sanatçının ve okurun şu ya da bu eser için yaptığı her bilinçli ve akılcı yoruma daha sonraki rasyonalizasyon olarak, yani bir kendini aldatma, kendi aklını haklı çıkarma, post factum düşünülmüş bir açıklama olarak bakılmalıdır.

Okurun sanat eserine sürekli taşıdığı kaba duygunun tarihi anlamında tüm yorum ve eleştiri tarihi, biçim olarak her seferinde değişen rasyonalizasyonun tarihinden başka bir şey değildir. Sanat eseri anlayışının devirden devire niçin değiştiğini açıklayabilen sanat teorileri, aslında sanat psikolojisini sanat psikolojisi olarak işin içine çok az kattılar, çünkü sanat olaylarının rasyonalizasyonunun niçin değiştiğini açıklamayı başarmışlardı. Ne ki bizzat bu olayların nasıl değiştiğini açığa çıkarmakta bu teoriler yetersiz kaldılar.

Rank ve Sachs çok haklı olarak "dikkat sadece bilinçteki süreçlere çevrilirse" estetiğin ana sorunlarının "çözülemediğini" söylerler. "...Fakat sanattan hazı en çok, eğer bu eser bizi sonunda en derin ıstırap ve acımanın gözyaşlarına boğmak için heyecandan nefesimizi kesiyorsa, korkudan tüylerimizi diken diken ediyorsa alıyoruz. Tüm bunlar hayatta kaçtığımız ve sanatta özel olarak aradığımız duygulardır. Bu duygulanımın (Affekt) etkileri belirgindir, eğer sanat eserinden yola çıkarsanız bu etkiler bilinç tarafından aynı şekilde algılanmasına rağmen bilinenlerden tamamen başka türdedirler ve **duygulanım etkisindeki üzüntülü olandan haz verici olana doğru bu estetik değişim işte bu nedenle bizim bilinçdışı ruh yaşamına ait bilgiyi çıkarmayı bekleyebileceğimiz bir sorundur.**"²

Psikanaliz, bilinçdışı ve onun fenomen biçimlerini inceleme nesnesi olarak seçmiş olan bir psikolojik öğreti sistemidir. Psikanalizin yöntemlerini sanatın sorunlarını yorumlamada kullanmanın psikanaliz için özellikle tahrik edici olduğu kolayca anlaşılır. Psikanaliz şimdiye kadar bilinçdışının kendini gösterdiği iki ana olayla ilgilendi: Rüya ve nevroz. Psikanaliz her iki biçimi de bilinçdışı ile bilinç arasındaki bir uzlaşma ya da bir çelişki olarak kavradı ve yorumladı. Sanatı da bilinçdışının bu iki ana fenomen biçimleri ışığında incelenmeyi denemesi çok doğaldı. Psikanalizciler böylece sanatın rüya ile nevroz arasında orta bir yerde durduğunu, sanatın temelinde "**rüya için çoktan olgunlaşmış, fakat henüz patojen olmamış**"³ bir çelişkinin yattığını iddia etmeye başladılar. Keza bilinçdışı bu iki biçimde olduğu gibi sanatta da kendini gösteriyordu, yalnız tamamen aynı türde olmasına rağmen biraz başka bir tarzda: "O halde sanatçılar psikolojik açıdan rüya görülenle nörotikler arasında bir yerde duruyorlar; sanatçılardaki psikolojik süreçler öz olarak aynı, sadece derece olarak farklıdır."⁴ Bu teorinin şairin yaratması ile okurun algılanmasını nasıl izah ettiği izlenirse, sanatın psikanalitik kavranışıyla ilgili kolaylıkla bir fikir edinilir. Freud, bilinçdışı ile gerçeklik değişiminin sanata rüya ve nevrozdan daha yakın duran iki fenomen biçimine dikkat çeker ve gündüz gözüyle kurulan hayal olarak adlandırır. "Çocuğun bu dünyayı ciddiye almadığını ileri sürmek" der Freud "haksızlık

olurdu; aksine oyununu çok ciddiye alır, ona büyük bir duygusal davranış gösterir. Oyunun karşıtı ciddiyet değil, gerçektir. Çocuk çok muhtemel kendi oyun dünyasını tüm duygusal davranışlarının ağır basmasına rağmen gerçektikten ayırır ve imajine nesnelere ve ilişkilerini gerçek dünyanın elle tutulur ve gözle görülür şeylerine isteyecek dayandırır... Şair oyun oynayan çocuk gibi aynı şeyleri yapar; çok ciddiye aldığı, yani yüklü duygusal davranışlar ile teviz ettiği bir imgelem dünyayı gerçektikten kesin olarak ayırır.”⁵ Çocuk oyun oynamayı bıraksa bile, oyundan daha önce edindiği hazdan vazgeçemez. Çocuk böyle bir haz için gerçektikte hiç bir kaynak bulamaz, böylece gündüz gözüyle kurulan hayalleri ya da imgelemleri oyunun yerine ikame etmeye başlar. Çoğu insan sık sık erotik ya da hoşlandığı diğer dürtülerinin gerçektiktiği hayalini kurarak, gündüz gözüyle hayal kurmanın ya da imgelemlerin müptelası olur. “Oynamak yerine şimdi hayal kuruyor. Kendine İspanya’da şatolar kurup, gündüz gözüyle hayal kurma olarak adlandırılan şeyi yaratıyor.”⁶ Hayal kurmanın oyundan ayrılan ve sanata yaklaşan iki önemli yönü vardır. Bu iki yön şudur: Birincisi, imgelemlerde herşeye rağmen haz veren nahoş olaylar da asli unsur olarak ortaya çıkarlar. Bu durum sanattaki duyguların başkalaşımını hatırlatmaktadır. Rank şöyle diyor: “Ara sıra gerçek hayatta oldukça nahoş olabilecek, fakat gündüz gözüyle hayal kuran kişinin aynı beğeniyle icra ettiği ve tekrarlandığı durumlar da olur. İmgelemin en sık rastlanan tipi, kişinin kendi ölümüdür, fakat başka sıkıntı ve felaketler de vardır: Fukaralaşma, hastalık, hapse atılma ve utanç sık sık görülürler; keza şerefsiz bir suç işlemenin ve bunun açığa çıkmış olmasının tahayyül edilmesinin de daha aşığı kalır tarafı yoktur”.⁷

Öte yandan Freud çocuk oyununun analizinde, çocuğun oyunlara sık sık nahoş olayları yerleştirdiğini, mesela ona acı veren doktoru oynadığını gösterdi; çocuk gerçek hayatta ona sadece gözyaşı ve acı getirmiş olan davranışların aynısını oyunda da tekrarlar.⁸

Fakat hülyaya daldığımızda benzer fenomenlere çocuk oyunundakiyle mukayese edilemeyecek kadar şiddetli ve keskin biçimlerde de rastlarız.

Oyundaki diğer bir önemli farklılığı Freud, çocuğun kendi oyununundan asla utanmamasında⁹ ve oyununu yetişkinlerden saklamamasında görür. “Fakat yetişkin insan imgelemlerinden utanır ve onu başkalarından saklar, imgelemlerini kendisinin en özel mahremiyeti olarak saklar, kaide olarak imgelemlerini açıklamaktansa cürümünü itiraf etmeyi tercih eder. Böylesi imgelemler kuran yegane kişinin kendisi olduğunu zannetmesi ve tamamen benzer yaratışların başkaları arasında genel yaygınlık bulmuş olduğundan habersiz olması da mümkündür.”¹⁰

Nihayet bu imgelemlerde sanat anlayışı için üçüncü ve en önemli şey, imgelemler kaynaklandığı kaynağın kendisidir. “Mutlu olanın asla hayal kurmadığı söylenebilir, sadece tatmin olmayan (hayal kurar- çn). Tatmin edilmemiş arzular imgelemlerin dürtüsüdür ve tek tek her imgelem bir arzunun yerine getirilmesi, tatmin etmeyen gerçek hayatın kendisinde bir düzeltmedir.”¹¹ Bu nedenle Freud, şiirin temelinde tıpkı rüya ve imgelemlerde olduğu gibi tatmin edilmemiş ve hatta “utandığımız ve bizzat kendimizden dahi saklamak zorunda olduğumuz, bu nedenle baskı altına alınmış, bilinçdışına itilmiş”¹² arzuların yatığına inanır.

Sanatın etki mekanizması bu bağlamda imgelemlerin etki mekanizmasını oldukça hatırlattır. Freud’da okunduğu gibi, imgelem için genel olarak şu geçerlidir: “Güçlü güncel bir olay yazarda eski, çoğu kez çocukluk dönemine ait bir olayı hatırlattır, şimdi bu olaydan kaynaklanan arzu şiirde kendini gerçektleştirir; ... Şiir tıpkı gündüz gözüyle hayal kurmada olduğu gibi eski çocukluk dönemine ait oyunun devamı ve yedeğidir.”¹³ O halde sanat eseri bizzat şair için gerçek yaşamda gerçektleşmemiş olan tatmin edilmemiş ve dindirilmemiş arzuların tatmin edilmesi için mükemmel bir araçtır. Bunun nasıl olduğu psikanalizin geliştirdiği duygulanım teorisi ile kavranabilir. Bu teori, oldukça büyük ölçekte

duygulanımın, zorunlu olarak bilince ait olan bu duygulanımların, haz ya da hazzsızlık etkisi kaybolmadan bilinçdışı kalabileceğini, hatta kimi durumlarda bilinçdışı kalmak zorunda olduğunu öğretir. Böylece bilince ulaşan haz ya da hazzsızlık daha sonra başka duygulanımlara ya da aynı duygulanımlara ait olan tasavvurlara bitiştirilir... Her ikisi arasında sıkı bir çağrışım ilişkisinin varlığı kanıtlamak zorundadır ve bu çağrışım vasıtasıyla açılan yol, hazın ve onunla bağlantılı enerji dağılımının yerini değiştirir.

Eğer bu teori doğruysa, o taktirde onu bizim sorunumuza da uygulamak mümkün olmalı ve yaklaşık olarak şöyle ifade edilmelidir: Sanat eseri bilinçli duygulanımların yanı sıra oldukça büyük yoğunlukta ve sık sık çelişik haz belirtisine sahip olan bilinçdışı duygulanımlarını da tahrik eder. Bu durumun oluşumuna yardımcı olan tasarımlar öyle seçilmelidirler ki, irdeleyen bilinçten daha önce olan ilişkilerin yanı sıra tipik bilinçdışı duygulanım durumlarına ait olan çağrışımlara da yeteri kadar sahip olsunlar. Bu karmaşık görevi yerine getiren yetenek bu nedenle öyle bir yapıt ortaya koyar ki, bu yapıt reproduksiyonu esnasında dinleyiciler için yerine getirdiği işlevi, yani onların ortak bilinçdışı arzularını tatmin etme işlemini yaratılması esnasında sanatçının ruhsal yaşamı için yerine getirir.¹⁴

Çok sayıda bilimadamı Lombraso'nun öğretisini ve keza onun dahi ile çılgın arasında benzerlik bulunduğu şeklindeki iddiasını gülünç bulmalarına rağmen bu temel üzerinde sanatçıları nörotikler ile karşılaştıran bir şiir teorisi geliştirdiler. Bu insanlar için şair tamamen normaldir. O nörotiktir ve "psikanalizi şairane tasvirlerinde gerçekleştirir. Yabancı figürlere ruhunun aynasıymış gibi davranır. Vahşi eğilimlerini uyduruk imgelem figürleri halinde başıboş bırakır."¹⁵ Heine'ye inanmak lazım gelirse, şiir yazmak insana özgü bir hastalıktır; tartışma sadece şairin ne tür bir ruh hastası olduğu üzerinedir.

Kovacs şairi kendi ben'ini dışı doğru projeksiyon yapmaya eğilimli paranoyaklarla aynı kefeye koyar, okuyucuyu da yabancı olayları öznelştirmeye yatkın isteriklerle kıyaslar. Rank sanatçıyı paranoyak olarak değil, isterik olarak görmeye yatkındır. Sonuçta hepsi de şairin bir geçiş ya da bir yedek mekanizma aracılığıyla kendi bilinçdışı dürtülerini eserinde serbest bıraktığında ve eski duygulanımlarını yeni tasavvurlara bağladığında hemfikirdirler. Bu nedenledir ki, Shakespeare'in bir kahramanının dediği gibi şair başka şahıslar aracılığıyla kendi günahlarına aklar ve Hamlet'in ünlü, Hebuka şaire mi, yoksa şair Hebuka'ya mı ağlıyor, sorusunu Rank, oyuncunun kendisi tarafından baskı altında tutulan bir yığın duygulanımını Hebuka somutuna bağladığı ve güya Hebuka'nın talih-sizliği için dökülen gözyaşlarıyla aslında kendi sıkıntısına tepki gösterdiği şeklinde izah eder.¹⁶ Gogol'un ünlü itirazını biliyoruz. Gogol kendi eksikliklerini ve kötü dürtülerini, kahramanlarını bunlarla donatarak başından savdığını ve bu şekilde onların gülünç figürleriyle kendi fenalıklarını defettiğini kabul ediyordu. Böylesi itiraflar pek çok başka sanatçılar için de geçerlidir ve Rank'ın işaret ettiği gibi kısmen de doğrudurlar: "Eğer Shakespeare bilgelerin ve kaçıkların, azizlerin ve canilerin ruhunu temeline kadar görüyorsa, o tüm bunları sadece gayri ihtiyarı olarak yapmıyordu -bu belki herkes için geçerlidir- ayrıca imgelemindeki görünürde bağımsız figürleri yaratarak kendi bilinçdışını bizzat kendisi için görünür hale getirmek gibi bizde olmayan diğer yeteneklere de sahipti."¹⁷

Psikanalizciler ciddi ciddi -Müller ve Freienfel'de olduğu gibi- Shakespeare ve Dostoyevski'nin eserlerinde canilerin tasvirlerini yaparak kendilerindeki benzer eğilimleri törpüledikleri ve bu nedenle cani olmadıkları iddiasını ileri sürüyorlar.¹⁸ Burada sanat, sanatçı ve seyirciler için bir tür terapik iyileştirici, bir nevroza maruz kalmadan bilinçdışıyla olan çelişkiyi temizleyici bir araç olarak işlev görmektedir. Ne ki, psikanalizciler tüm dürtüleri tek bir nedene bağlamaya eğilimli olduklarından ve hatta Rank, Hebbel'in "tüm insani dürtülerin bu kadar kapsamlı şekilde tek bir nedene bağlanabilmesi hayret verici"¹⁹

şeklindeki sözlerini kendi araştırmasının başına koyduğundan, bunlar için şiir kaçınılmaz olarak her şiirin ve onun algılanmasının temelinde yatmak durumunda olan cinsel olaylara indirgenmektedir. İşte bu cinsel dürtüler psikanalitik öğretiye göre bilinçdışının ana kaynağıdır ve rezervlerin sanatta olduğu gibi psişik enerjiye dönüşmesi aslında cinsel enerjinin yüceltilmesidir, yani cinsel enerji doğrudan cinsel hedeflerden çekip çıkarılmakta ve sanat eserlerine dönüştürülmektedir. Sanatın temelinde daima bilinçdışı ve bastırılmış, yani ahlaki, kültürel ve benzeri taleplerimizle uyuşmayan dürtü ve arzular yatmaktadır. İşte bu nedenle yasaklanmış arzular sanatsal biçimin tad kattığı sanatın yardımıyla kendilerini tatmin ederler.

Ne ki, sanatsal biçimi kavrayışı incelediğimiz teorinin zayıf yanının oluşturur. Bu soruna, yani sanatsal biçimin tespiti sorununa, psikanalizciler asla yaratıcı bir cevap vermiyorlar²⁰ ve giriştikleri çözüm denemeleri açıkça hareket ettikleri ilkelerin yetersizliğini gösteriyor. Utandığımız ve rüyalarda ortaya çıkan arzulara olduğu gibi, sanatta dile getirilen arzuların da sadece doğrudan tatmin edilemeyen arzular türünden olduğunu söylüyorlar. Bu nedenle sanatın daima canice, utanılacak ve ayıplı olanla iştiğal ettiği anlaşılıyor. Ve baskı altına alınmış arzuların tıpkı rüyada olduğu gibi şekli tamamen bozulmuş biçimde ortaya çıkmasına benzer bir durum, bu arzuların sanat eserinde biçimle maskelemiş olarak ortaya çıkmasında da görülür.

“Rüya deformasyonunun izah edilmesinden sonra” diyor Freud, “gece rüya görmeyenin tıpkı gündüz rüya görmede ve hepimizin çok iyi tanıdığı imgelemlerde olduğu gibi arzuların yerine getirilmesi olduğunu tanımak bilimsel çalışma için artık kolay hale geldi.”²¹ Aynı şekilde sanatçı da kendi bastırılmış arzularını tatmin etmek için, bu arzularına psikanaliz görüşüne göre esas olarak iki anlama sahip olan sanatsal bir biçim geçirmek zorundadır. Birincisi; biçim, sığ ve yüzeysel, tabir caizse salt duyumsal türden olan mütevazı doyumunu sağlamak ve okurları bilinçdışını hafifletecek zor ve yorucu alışverişe teşvik edici yem olarak, baştan çıkartıcı bir ödül olarak, daha iyi bir ifadeyle bir ön haz olarak hizmet etmelidir.

Biçimin ikinci belirlemesi, yasaklanmış arzuların açığa vurulmasına izin veren ve fakat bilincin baskı altına alıcı sansürünü de aldatan sahte bir kamufleaja, bir uzlaşmaya erişmesinde yatmaktadır.

Bu görüşe göre biçim, rüya nesnelere deformasyonundakine benzer bir işlev görmektedir. Rank, estetik hazzın sanatçıda da alıcıda olduğu gibi gerçek haz kaynağını gizleyen, fakat bu haz kaynağının etkisini de güvence altına alan ve güçlendiren sadece bir ön haz olduğunu açık bir şekilde söylüyor.²² Biçim, okuyucu ve seyirciyi tabir caizse baştan çıkartıyor ve onları aldatıyor, çünkü okuyucu ve seyirci herşeyin sadece kendileri etrafında döndüğüne inanıyorlar. Biçim tarafından aldatılan okura baskı altına alınmış dürtülerinin tadını çıkarma imkânı sunuluyor.

Psikanalizciler sanat eserinde iki haz anı ayırıyorlar: Birincisi, ön haz, diğeri gerçek haz. Analizciler sanatsal biçimi ön haza indiriyorlar. Teorinin, sanatsal biçimin psikolojisini yaratıcı ve olgulara uygun tarzda ele alıp almadığına çok dikkat edilmelidir. Bizat Freud şöyle diyor: “Şairin nasıl yarattığı, onun en mahrem sırrıdır; gerçek *Ars poetica*... her öğrenmenin üstesinden nasıl gelineceğinin tekniğinde yatmaktadır. Bu tekniğin iki aracını tahmin edebiliriz: Şair, gündüz gözüyle gördüğü egoist rüyasının karakterini modifiye ederek yumuşatır ve salt biçimsel haz, yani kendi imgelemini tasvir ederken bize sunduğu estetik hazla gözümüzü kamaştırır... Şairin bize sağladığı tüm estetik hazzın böylesi bir ön haz karakteri taşıdığı ve şiirin gerçek lezzetinin ruhumuzdaki gerilimden kurtulmanın bir sonucu olacağı kanaatindeyim.”²³

Freud da aynı yerde, ünlü sanatın lezzeti konusunda tökezler. En son çalışmalarında açıkladığı gibi içimizde pek çok nahoş olaylara neden olan, fakat buna rağmen nihai etkisinde çocukluk oyunundaki haz ilkesinin tıpatıp aynısı olan trajedi gibi bir sanat yeterlidir.²⁴

Ne ki teori hazzın analizinde inanılmayacak ölçüde bir eklektisizmin içine düşer. Daha önce adını andığımız iki haz kaynağından başka pek çok yazar çok sayıda başka haz kaynağı belirtir. Nitekim Rank ve Sachs sanatçıyı bir anlık ve aniden boşu boşuna heyecanlandırmayan; bilakis onu yavaş yavaş ve yasalara uygun tarzda kabartan bir duygulanım ekonomisinden söz eder. Bu duygulanım ekonomisi Rank ve Sachs'a göre haz kaynağıdır. Diğer bir kaynak, sanat eserinin algılanması sırasında tasarruf edilen enerjinin yeniden haz sağlaması nedeniyle, düşünce ekonomisidir. Sonuç olarak, bu kişiler maddi zevkin saf biçimsel kaynağını, çocukluk hazzına indirgedikleri kafiyede, ritimde ve kelimelerle yapılan oyunda görürler. Fakat bu haz, öyle anlaşılıyor ki, yeniden çok sayıda tekil biçimlere parçalanıyor: Mesela ritm hazzının, ritmin hem çok eskiden beri işi kolaylaştırıcı bir işlev görmesinden, hem de cinsel faaliyetin ve cinsel birleşmenin en önemli biçimlerinin bizzat ritmik olmasından kaynaklandığı anlaşılıyor. "Belirli bir faaliyete ritmin sokulmasıyla bu faaliyet cinsel süreçlerle aynı hale getirilmekte, cinselleştirilmektedir."²⁵

Tüm bu haz kaynakları, rengarenk ve hiçbir şeyle izah edilemeyen bir illiyetle birbirinin içerisine girmekteler ve hepsi de sanatsal biçimin anlamını ve etkisini açıklamaktan tamamen yoksundurlar. Bu biçim, gerisinde gerçek hazzın gizlendiği sadece bir çatı olarak takdim ediliyor, fakat bu hazzın etkisi son duruşmada eserin içeriğinden çok onun biçimine dayandırılıyor. " 'Hans'ın Grete'sine sahip olup olmadığı' sorusunun şiirin ana teması olduğu ve bu temanın şairlerle okuyucularını bir kez dahi yormaksızın sonsuz varyasyonlara bürünerek sürekli yeni temalara taşındığı artık herkesin malumudur."²⁶ Tek tek sanat türleri arasındaki fark psikanaliz tarafından çocuk cinselliğinin farklı biçimlerine bağlanmaktadır. Nitekim plastik sanatlar psikanaliz tarafından cinsel teşhir dürtüsünün yüceltilmesi olarak izah edilmekte ve kavranmakta, manzara bu arzunun bastırılması ile ortaya çıkmaktadır. "Fakat psikanalitik deneylerden biliyoruz ki, ressamlarda insan vücudunu tasvir etme dürtüsü ana rahmiyle ilişkinin yerine ikame edilmiştir ve bu arzunun yoğun olarak baskı altına alınmamasıyla insan vücudunun tablosunu yapma arzusu genel olarak doğaya yönelmektedir. Nerede bir şairde doğa tasviri ile doğanın güzelliklerine olan ilgi az ise, orada daima teşhir hazzının adamaklıl şekilde bastırılmış olduğu neticesini çıkarırız."²⁷

Diğer sanat türleri ve çeşitleri de çocuk cinselliğinin diğer biçimlerine tamamen analog olarak yorumlanmaktadır. Burada tüm sanatın ortak temeli, ödipus kompleksi olarak bilinen ve "sanatın... psikolojik bazını"²⁸ oluşturan çocuğa ait cinsel arzu olmaktadır. "Bilhassa ödipus kompleksinin yüceltilmiş dürtü gücünden tüm zamanların şahaserleri ve halklar yaratılmıştır."²⁹

Cinsel olan, sanatın temelinde yatmakta ve hem sanatçının kaderini hem de onun eserinin karakterini belirlemektedir. Bu yorumda sanatsal biçimin etkisi tamamen kavranmaz hale gelmektedir. Bu etki aslında vazgeçilebilecek ve özel bir öneme sahip olmayan bir ek olarak kalmaktadır. Haz adeta sadece bilincin kendi içinde katlanmasını ve kendi kendine karşı koymasını hazırlar: Trajediye görür ve yaşarız, fakat aynı zamanda kendi kendimize bunun gerçekte olmadığını, sadece görüntüde olduğunu düşünürüz. Ve asıl haz kaynağı bir bilinç durumunda diğerine bu geçişte yatmaktadır. Sanatsal olmayan her hikayenin niçin aynı performansı göstermediği sorusu sorulabilir. Fakat mahkeme raporu ya da kriminal roman, boş laf ya da uzun pronografik konuşma sürekli aynı şekilde tatmin olmaması ve doyurulmaması arzuların türevidirler. Eğer Freud roman ve imgelemlerin

benzerliğinden söz ediyorsa, hiç gelişmemiş kitle zevkini tatmin eden ya da gizli kalmış ihtirasları aleni olarak gidermekten daha az estetik olan heyecanlar için malzeme sunan yazarların herkesin bildiği kötü romanlarını örnek olarak alıyorsa, bu boşuna değildir.

Şiirin niçin “motifleri kuşatma, tersyüz etme, nedenselliği zayıflatma, bir figürü bir çok parçaya ayırma, süreçleri çiftleme, malzemeleri, fakat özellikle de sembolleri yoğunlaştırma gibi maskeleri ve tasvir araçlarını en zengin biçimde kullandığı”³⁰ mutlak surette anlaşılmalıdır.

Biçimin tüm bu karmaşık faaliyetinden vazgeçmek ve sözkonusu arzuyu açıkça ve daha basit bir tarzda itiraf edip, bunun tadını çıkarmak çok daha doğal ve kolay olurdu. Böyle algılanırsa, sanatın sosyal işlevi olağanüstü ölçüde azalır. Sanat bize, işlevi insanlığı fenalıklardan kurtarmak olan, fakat duygusallığımızda ona hiç bir olumlu işlevin verilmediği, sadece bir tür panzehirmiş gibi etki etmeye başlar.

Rank, “sanatçıların insanlığın kültür düşmanı dürtülerinin zaptedilmesi ve ıslah edilmesi mücadelesindeki öncüleri arasında olduklarından”, onların “hazdan vazgeçmek zorunda kalmaksızın kendi öteki insanların zarar-ziyandan azade olmalarını mümkün kıldıklarına” değinir.³¹ Rank açıkça şöyle der: “Çünkü hiç olmazsa kendi kültürümüzde sanata genel olarak fazla değer verildiği her halde söylenebilir.”³² Oyuncu salt doktor, sanat ise sırf hastalıkları gizliyor. Fakat sanatın sosyo psikolojisi için daha da önemlisi, kendini konuya bu yaklaşımda gösteren anlayışsızlıktır. Sanat eseri ve şiirin etkisi istisnasız tüm kültür tarihi boyunca hiç değişmeyen en eski içgüdülerden türemektedir; sanatın etkisi sadece bireysel bilincin dar alanıyla sınırlıdır. Tabii bu gerçek durumun ve sanatın gerçek işlevinin en basit olgularıyla tam bir çelişki içindedir. Bilinçaltına itmenin -çünkü ne ve niçin bilinçaltına itiliyor- yazar ve okuyucunun içinde yaşadığı sosyal şartlar tarafından belirlendiği uyarısını yapmak yeterlidir. Bu nedenle, sanata psikolojik açıdan bakıldığında, onun tarihsel gelişimi, sosyal işlevinin değişimi tamamen kavranmaz hale geliyor; zira bu bakış açısıyla sanatta başlangıcından günümüze kadar daima ve her zaman, en eski ve en tutucu güdüler açığa çıkıyorlar. Eğer sanat, Rank’ın oldukça isabetli bir şekilde işaret ettiği gibi, herhangi bir rüya ya da nevrozdan farklılık gösteriyorsa, bu ilk planda sanat ürünlerinin hayaller ve hastalık semptomlarının aksine sosyal oluşu nedeniyledir. Ne ki Rank, bu durumdan herhangi bir sonuç çıkaracak, sanata sosyal değeri aslında neyin verdiğini ve sosyal olanın, sanatın sosyal değeri aracılığıyla bilinçdışımız üzerinde hangi tarzda egemenlik kurduğunu gereği gibi değerlendirmekten, ya da göstermekten ve izah etmekten tamamen yoksundur. Şair, adeta oldukça uzakta bulunan insanların başından geçenleri kendi içinde duyumsayan sadece bir isteriktir; o kendi çocukluğunun ona çizmiş olduğu dar çerçevenin dışına çıkmaya yeteneğinden tamamen yoksundur. Niçin dramın tüm kişileri mutlaka sanatçının bireysel ruhsallık gücünün somutlanması oluyor?”³³ Eğer bu nevroz ve rüya için anlaşılır ise, sanat gibi bilinçdışının böylesine bir sosyal semptomu için hiç anlaşılabilir değildir. Bizzat psikanalizciler bile kendi öğretilerinin gösterdiği ürkütücü sonuçla hiçbir şeye başlayamıyorlar. Çıkardıkları şey, aslında tek başına sosyopsikolojik bakımdan oldukça önemli bir anlama sahiptir. Onlar sanatın özü itibarıyla bilinçdışımızın sosyal biçimlere, yani toplumsal bir anlamı ve amacı olan davranış biçimlerine dönüşümü olduğunu iddia ediyorlar. Ne ki bu biçimleri sosyopsikolojik düzeyden tarif etmek ve yorumlamaktan psikanalizciler vazgeçtiler. Bunun niçin böyle olduğu oldukça anlaşılır bir durumdur: Psikanalitik teorinin sosyopsikolojik bakış açısından iki temel eksikliği vardır.

Birincisi; insan duygusallığının istisnasız tüm fenomen biçimlerini her ne pahasına olursa olsun cinsel dürtüye bağlamaktaki hevesi. Bu panseksualizm sanata uygulandığında özellikle temelsiz kalıyor. Bu belki kendi içgüdülerinin dar çerçevesine tıkalı kalmış bir insan

için, eğer bu insan toplumun dışında gözlenirse doğrudur. Fakat oldukça karmaşık sosyal faaliyet biçimlerine katılan toplumsal insanda, bu insanın davranışını cinsel olandan daha az belirlemeyen, hatta bu davranışa egemen olan mümkün tüm diğer dürtü ve çabaların ortaya çıkmayacağı ve varolmayacağı konusunda hemfikir olunduğu nasıl ilan edilebilir? Toplumsal olanın artan işlevi özellikle bireysel psikolojik ölçüler yerine sosyo - psikolojik ölçülere dayandığımızda açıkça ortaya çıkar. Fakat bizzat bireysel duygulanım için psikanalizin yaptığı kabuller de oldukça zorlama kabullerdir. “Çoğu psikanalizinin anlatımına göre bir sanatçı annesinin güzel bir tablosunu yapıyor ya da anne sevgisini şiirsel biçimde yüceltiyorsa, orada korkunç bir incest arzu, ‘ödipus kompleksi’ gizli olmalıdır. Eğer bir heykeltıraş güzel bir oğlan çocuğunun heykelini yapıyorsa ya da bir şair çöşkulu bir delikanlılık arkadaşlığını kutluyorsa, psikanalizci hemen bunun gerisinde tehlikeli biçime bürünmüş bir eşcinselliğin kokusunu alır... Böylesi tahlilleri okurken, insan, sanki tüm manevi yaşamın sadece korkunç altinsansal arzular tarafından yönlendirildiği, bilincin tüm tasavvurlarının ve arzu kısımlarının, korkunç güdülerin iplerini elinde tuttuğu ölü bir oyuncak bebek olduğu duygusuna kapılıyor.”³⁴

Gerçekten de psikanalizciler bilinçdışına olağanüstü bir işlev yükleyerek Marx’ın ifadesiyle hayvanla insan arasındaki yegane fark olan bilinci tamamen yok ediyorlar: “... insan koyundan sadece onu (insan -çn) içgüdünün yerine bilincin temsil etmesiyle, ya da içgüdünün bilinçli olmasıyla ayrılır.”³⁵ Psikologlar şimdiye kadar bilincin işlevini aşırı ölçüde abartıp, onun her şeye muktedir olduğunu iddia ederlerken, psikanalizciler sadece demiri tersine büyüyorlar, çünkü psikanalizciler bilincin işlevini sifıra indiriyorlar ve ona bilinçdışının elinde sadece kör bir araç olarak işlev görme yeteneğini bahşediyorlar. Fakat en basit araştırmalar dahi bilinçte de benzer süreçlerin oluşabileceğini göstermektedir. Nitekim Lasurski’nin farklı okuma parçalarının çağrışım süreci üzerindeki etkileriyle ilgili deneysel araştırmasına göre, “bir düşüncenin okunmasından hemen sonra zihinde okunan bölümün parçalara ayrılması, bu bölümün farklı kısımlarının zihinde daha önceden bulunan düşünce, kavram ve tasavvur rezerviyle kombinasyonu başlıyor.”³⁶ Burada okunan bölümün parçaları ayrılmasındaki ve eski duygulanım rezerviyle çağrışımın kombinasyonundakine tamamen benzer bir süreç vardır. Sanat olayındaki bilinçli saiklerin gözardı edilmesi, düşünlümlü sosyal faaliyet olarak sanatla, nörotiklerde hastalık semptomlarının ya da rüyada karmakarışık figürlerin anlamsız şekilde ortaya çıkması arasındaki sınır çizgisini tamamen belirsiz hale getiriyor.

Söz konusu teorisinin en esaslı hatası, kendini en kolay ve en basit olarak kitaptaki psikanalitik metodun pratikte uygulanması durumunda gösterir. Burada bu metodun olağanüstü fakirliği ve sosyopsikolojik açıdan mutlak çürüklüğü hemen zuhur eder. Freud, Leonardo da Vinci üzerine yaptığı çalışmasında onun tüm alnyazısını ve eserlerini ilk çocukluk yıllarındaki yaşadığı olaylardan türetmeyi dener. Freud, “sanatsal faaliyetin hangi tarzda köklü ruhsal güdülere dayandığını göstermek istediğini” söyler.³⁷ Çalışmasının sonunda, sadece bir psikanalitik roman yazdığı yargısını uyandırmaktan korktuğunu ve vardığı sonuçların güvenilirliğini kesinlikle abartmadığını bizzat itiraf etmek zorunda olduğunu söyler. Okuyucu için güvenilirlik sifıra münce olmaktadır, çünkü Freud başından sonuna kadar aralarında doğrudan bir ilişki kesinlikle kurulamayacak faraziye ve yorumlarla, sanattan ve hayattan kimi olguları bir araya getirmekle ilgilenmiştir. Psikanalizin cinsel sembollerden oluşmuş bir kataloga sahip olduğu, bu sembollerin -tüm zamanlar ve tüm halklar için- hep aynı kaldığı, ve insanın ödipus kompleksini ve teşhir dürtüsünü somutlamak için sadece rüya yorumcusunun tarzına göre şu ya da bu sanatçının ürünlerindeki uygun sembollerini bulmakla yetindiği izlenimi ortaya çıkarıyor. Keza her insanın ödipus kompleksine zincirlenmiş olduğu ve çocukluk dönemini sürekli yeniden yaşamak için, sa-

dece bunun için en karmaşık ve en üst faaliyetlere zorlandığımız duygusu da ediniliyor. O halde en üst yaratıcılık uzak geçmişe değişmez şekilde bağlanmıştır. İnsan neredeyse ilk çocukluk döneminin kölesidir, o yaşamı boyunca yaşamının ilk aylarında ortaya çıkan çelişkileri çözer ve bu çelişkileri yaşar. Eğer Freud, Leonardo'da "onun tüm performansının ve bahtsızlığının anahtarının akbabanın³⁸ çocukluk³⁹ imgeleminde gizli yattığını" ve bu imgelemin erotik olana tercüme edilmesi halinde cinsel münasebetin sembollerinin ortaya çıktığını iddia ediyorsa, böylesi bir basitleştirilmiş yoruma Leonardo'nun yarattıklarının akbaba hikayesiyle ne kadar az izah edilebileceğini gören her bilim adamı karşı çıkacaktır. Şüphesiz "psikanalitik olarak artık çözülemeyecek derecede bir özgürlüğü"⁴⁰ Freud da kabul etmek zorundadır. Fakat bu "özgürlüğün derecesi" dikkate alınmazsa, geri kalan tüm yaşam ve eser çocukluk dönemine ait cinsel yaşamın acımasız boyunduruğuna girmektedir. Bu eksiklik Neufeld'in Dostoyevski üzerine yaptığı çalışmada tüm açıklığıyla kendini gösteriyor: "Yaşam gibi" diyor Neufeld, "Dostoyevski'nin şiiri de muammadır... Fakat psikanalizin sihirli anahtarı kilidi parçalar... Tüm çelişkiyi ve muammayı psikanalitik bakış izah ediyor! Tüm bu yaşamı yaşayan ve bu eserleri şiirleştiren, ebedi bir ödipustur."⁴¹ Gerçekten dahiyane! Şüphesiz bu bir sihirli anahtar değil, aksine sanat ürünlerinin tüm sırlarını ve muammalarını çözecek psikanalitik evrensel bir maymuncuktur. Ebedi ödipus Dostoyevski'de yaşadığı ve onu etkiledi, fakat psikanalizin temel yasasına göre ödipus her insanda yaşamaktadır!? Bu, ödipus adına bizim Dostoyevski muammasını çözdüğümüz anlamına mı geliyor? Çocukluk döneminin cinsel çelişkilerinin ve çocuğun babasıyla çatışmalarının Dostoyevski'nin yaşamını daha sonraki tüm tramvalardan ve olaylardan daha güçlü şekilde etkilemiş olduğunu niçin kabul edelim? Niçin mesela asılmayı bekleme, angarya gibi⁴² pratiklerin yeni ve karmaşık üzücü olayların kaynağı olduğunu kabul etmeyelim? Neufeld'le birlikte "şairin kendi bilinçdışı çelişkilerini tasvir etmekten başka birşey yapmayacağını"⁴³ bizzat biz kabul etsek dahi, buna rağmen bilinçdışı çelişkilerin, niçin sadece ilk çocukluk döneminin çelişkilerinden kaynaklandığını kesinlikle anlayamıyoruz. "Bu büyük şairin yaşamını psikanalitik araştırma ışığında incelediğimizde, şairin karakterinin ailesiyle olan ilişkisi tarafından belirlendiğini, kaderinin ödipus kompleksine sadece bağımlı olmakla kalmayıp, ayrıca sadece bu ödipus kompleksi tarafından belirlendiğini buluruz. Sapıklık ve nevroz, hastalık ve yaratıcı gücü özellikler ve özgüllüklerin tümünü ebeveyn kompleksine, evet sadece buna bağlayabiliriz."⁴⁴ Neufeld tarafından biraz önce ifade edildiği şekliyle savunulan teoremin ikna edici bir çürütülüşü düşünülemez. İlk çocukluk dönemiyle kıyas edildiğinde tüm yaşam bir hiçtir ve Neufeld, Dostoyevski'nin tüm romanlarını ödipus kompleksinden çıkararak teklifinde bulunuyor. Daha kötüsü, bir yazarın değerine meşum şekilde benziyor olmasıdır, çünkü Freud ödipus kompleksinin herkeste ortak olduğunu öğretiyor. Sosyopsikolojiye tamamen sırt çevrildiği ve gözler gerçeğe kapatıldığı zaman yazarın eserinde sadece bilinçdışı çelişkilerin peşine takıldığı ve bilinçli sosyal görevleri yerine getirmediği iddiasını ileri sürme cesareti gösterilebilir. Psikolojik teori hayret verici bir açığı, bu metot ve bu görüşlerle plastik olmayan sanatın tüm alanlarına yaklaşmayı denediğinde gösterir. Müzik, dekoratif ressamlık, mimarlık gibi hepsi de biçim verme dilinden cinsellik diline doğrudan ve basit bir erotik tercümeyle izin vermeyen alanları bu teori nasıl yorumlamak istiyor? Bu kocaman boşluk sanata psikanalitik bakışı en açık biçimde çürütmekte ve gerçeklere bağlı psikolojik teoriyi, şüphesiz hem şiirde hem de müzikte mevcut bulunan ortak öğeleri birleştirmeyi öğrenmeye ve psikanalizin sanatın sadece maskeleri ve yardımcı araçları olarak gördüğü şeylerin sanatsal biçimin öğeleri olabileceğini anlamaya zorluyor. Ne ki psikanalizin ürkütücü zorbalığı hiç bir yerde sanatla ilgili Rus eserlerinde olduğu gibi göze batmaz.

Eğer Prof. Yermakov, "Kolomna'daki evceği" "beni tiksindiren evceği"⁴⁵ olarak anlamak gerektiğini ya da Aleksandriner'in Aleksandır⁴⁶ anlamına geldiğini, Mavruşa'nın siyah renkli bir soydan gelen Puşkin'in bizzat kendisi olduğunu⁴⁷ açıklıyorsa, bunda ancak en iyi ihtimalle hiçbir şey ifade etmeyen bir saçmalık ve iddialı, ama içi boş bir yapmacıklık görülebilir. Örnek olarak Yermakov'un, Peygamber şiiriyle Kolomna'daki evceği poemi arasında yaptığı karşılaştırmayı verelim: "Peygamber bir ölü gibi çölün kumuna uzandı; Mavruşa'yı tarş olurken gören dul kadın 'ah, ah' diye bağırır ve kendinden geçerek yere yığılır.

İşkence görmüş peygamber yere yıkılır ve altı kanatlı melek artık yoktur; dul kadın yere yıkılır ve Mavruşa'nın yerinde yellere esmektedir...

Tanrının sesi peygamberi çağırır ve ona emreder: 'Yüreklere kelamınla tutuştur! Dul kadının sesi 'ah, ah' diye ünler ve Mavruşa'nın alçakça kaçışına neden olur.

Peygamber, değişiminden sonra ülkeleri ve denizleri aşarak insanlara gider; Mavruşa'ya sahtekarlık açığa çıktıktan sonra insanlardan mümkün olduğunca uzaklara gitmekten başka bir seçenek kalmaz."⁴⁸

Böylesi bir mukayesenin mutlak keyfiliği ve belirgin çoraklığı sadece Prof. Yermakov'un kullandığı metoda olan güvenin doğal olarak mezara gömülmesine hizmet etmektedir. Eğer Prof. Yermakov 'İvan Nikiforoviç -doğanın buyurduğu gibi- doğaya bağlıdır, çünkü o Dovgoçhun'dur, yani uzun aksırıyordur ve muhtemelen bir pancar boyu kadar gelişmiştir"⁴⁹ diye açıklama yapıyorsa, böylece biri doğaya bağlılık, diğeri yapmacık tavırlı olmak anlamına gelen iki soyismini tam bir saçmalıkla yorumlayarak bizi taciz eden metoda olan güvenin canına kesin olarak okumuş oluyor. Bu şekilde herşey herşeyden türetilir. Peredonov'un okulda edebiyat dersinde Puşkin'in mısraları için yaptığı yorum bu tür yorumlar için klasik bir örnek olma özelliğini her zaman koruyacaktır: "Kurt, kendi aç ve dişi kurduyla birlikte yola koyulur..." Dur, bu doğru anlaşılmalıdır. Bunun gerisinde bir alegori gizlidir. Kurtlar çift dolaşırlar. Kurt aç dişi kurduyla birlikte, yani erkek kurt tok, dişi kurt aç. Kadın daima erkekten sonra yer, kadın herşeyde erkeğe itaat etmek zorundadır." Böylesi bir yoruma neden olan psikolojik saikler Yermakov'un yorumlarındaki kadar çokturlar. Fakat biçim analizinin gözardı edilmesi, tüm psikanalitik araştırmaların hemen hemen kesintisiz eksikliğidir ve bu bakımdan mükemmel ve yakın olan sadece bir tanesini biliyoruz: Freud'un şaka ile rüya arasındaki benzerlikten hareket eden Şaka ve Bilinçdışıyla İlişkisi adlı araştırması. Ne yazık ki bu araştırma sanat psikolojisinin henüz eşiğinde buluyor, çünkü güldürücü mizah ile şaka aşında özel sanat psikolojisinden daha çok genel psikolojiye aittir. Buna rağmen bu eser analitik araştırmanın klasik bir örneği sayılmalıdır. Freud şaka tekniğinin olağanüstü titiz bir analizinden yola çıkar ve bu teknikten, yani biçimden şakaya denk düşen kişisel olmayan psikolojiye tırmanır. Freud burada şakanın psikologlar için, tüm benzerliklerine rağmen rüyadan temelden ayrı olduğuna işaret eder. "En önemli farklılık onun sosyal davranışındadır. Rüya tamamen sosyal olmayan ruhsal bir üründür; o başka birisine hiçbir şey bildirmez... Aksine şaka, haz edinmeyi hedefleyen ruhsal performansların hepsinin en sosyal olanıdır." (50) Bu ince ve titiz analiz Freud'a sanat eserlerinin ayırım gözetmeksizin tümüne birden aynı uygulamayı yapmama, fakat şaka, güldürücü olan ve mizah gibi biririne bu kadar yakın biçimleri bile farklı üç haz kaynağı olarak verme imkanını sağlar. Freud'un yegane yanlışlığı, edebi bir eserin kahramanlarının başından geçen rüyaları gerçek olarak yorumlamasıdır. Sanat eserine karşı aynı naif tutum bir bilim adamının gösterdiği gibi, Freud'un Hasis Şövalye yardımıyla gerçek hasisliği incelemek istediğinde kendini gösterir.

Psikanaliz metodun pratikte kullanımı böylece hâlâ gerçekleşmeyi beklemektedir. Biz sadece, esasen psikanalizde vazeden namütenahi teorik değerlerin kullanımının gerçek-

likte ve pratikte hayata geçirilmek zorunda olduğunu söyleyebiliriz. Bu değerler genel olarak hep aynı kapıya çıkıyorlar: Bilinçdışının zikredilmesi, araştırma alanının genişletilmesi bilinçdışının sanatta nasıl sosyal olduğunun tespit edilmesi.

Sanat psikolojisinin temelini oluşturan görüşler sistemini çevrelemeye çalışırken psikanalizin olumlu yanlarıyla ilgilenmek durumunda kalmaya devam edeceğiz. Ne ki pratik kullanım ancak, teorinin kimi temel geleneksel marazları bir kenara atılırsa, bilinçdışıyla birlikte bilinç de salt pasif değil, belakis bağımsız ve aktif bir faktör olarak ele alınırsa, sanatsal biçimin etkisinin aydınlatılması başarılırsa, panseksualizm ve çocuksuluk reddedildikten başka sadece ilk ve şematik çelişkileri değil, insanın tüm yaşamı araştırma alanına çekilirse gerçek bir yarar sağlayabilir.

Son olarak, teorinin pratik kullanımı eğer hem sembollerini hem de sanatın tarihsel gelişimin sosyopsikolojik bakımdan doğru olarak yorumlayacak durum da ise ve özel yaşamın küçük çerçevesinden hareket edilerek sanatın son demine kadar asla açıklanamayacağını, bunun için toplumsal yaşamın büyük çerçevesine ihtiyaç olduğunu kavırsa bir yarar sağlayabilir.

Bilinçdışı olarak sanat öncelikle sorundur, bilinçdışının sosyal çözümü olarak sanat ise en olası cevaptır.

NOTLAR:

1. Bkz. Platon: *Ion*
2. Otto Rank ve Hanns Sachs: *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften*, Wresbaden 1913, s. 81
3. Otto Rank: *Der Künstler. Ansätze zu einer Sexualpsychologie*, Viyana ve Leipzig 1918, genişletilmiş 2. ve 3. baskı, s. 53
4. Age.
5. Sigmund Freud: *Der Dichter und das Phantasieren*, in: Sigmund Freud: *Studienausgabe*, c. x: *Bildende Kunst und Literatur*, Frankfurt am Main 1969, s. 171 f
6. Age, s. 172
7. Otto Rank ve Hanns Sachs: *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften*, s. 83
8. Krş. Sigmund Freud: *Jenseits des Lustprinzips*, in: *Studienausgabe*, c. III.
9. Tam aksini kanıtlayan durumların olduğu söylenmelidir. İzinsiz bir şey olmasa dahi çocuklar sık sık oyunlarından utanır ve bunu yetişkinlerden gizlerler. Özellikle çocuklar büyükleri oynadıklarında yabancıların varlığını onları rahatsız eder ve akıllarını karıştırır. Besselli oyun belirli ölçüde daha sonraki imgelemle benzemekte ve burada oyunun derin intim kökleri yatmaktadır.
10. Sigmund Freud: *Der Dichter und das Phantasieren*, s. 173
11. Age, s. 173 f
12. Age, s. 175
13. Age, s. 177 ve 178
14. Otto Rank ve Hanns Sachs: *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften*, s. 84 f.
15. Orijinalde kaynak gösterilmiyor.
16. Bkz. Otto Rank: *Der Künstler*, s. 65
17. Otto Rank ve Hanns Sachs: *Die Bedeutung der psychoanalyse für die Geisteswissenschaften*, s. 93
18. Bkz. Richard Müller-Freienfels; *Psychologie der Kunst*, C.I. S. 182
19. Bkz. Otto Rank: *Der Künstler*, s.23

20. Eğer psikanalizciler (Rank, Sachs, sanat eserinde temelin daima genel insani bir çelişkiden hareket ettiği konumunda haklı iseler, o halde sanat biçimlerinin böylesine hızlı şekilde değişmesi anlamsızdır. Evet, psikanalizci görüş, biçimi, yani sanatın özgülüğünü süslemeye, yaldızlı lafa, önhazza indiriyor, yani sorunu çözeceğine onun üzerinden atıyor. (Orijinal Almanasında "Vorlust")
21. Sigmund Freud: Der Dichter und das Phantasieren, s. 175
22. Bkz. Otto Rank. Der Künstler, s. 75
23. Sigmund Freud: Der Dichter und das Phantasieren, s. 179
24. Bkz. Sigmund Freud: Jenseits des Lustprinzips.
25. Otto Rank ve Hanns Sachs, Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften, s. 88
26. Age, s. 89
27. Jolan Neufeld: Dostoyevski: Skizze zu seiner Psychoanalyse, Leipzig, Zürich, Viyana 1923, s. 65
28. Otto Rank ve Hanns Sachs: Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften, s. 89
29. Age, s. 85
30. Age, s. 93
31. Otto Rank: Der Künstler, s. 55
32. Age, s. 78
33. Richard Müller-Freienfels: Psychologie der Kunst, c. II, Leipzig-Berlin 1923, s. 183
34. K. Marx/F. Engels: Die Deutsche Ideologie, In: Marx/Engels; Werke, c. 3, Berlin 1958, s. 31
35. A. F. Lasurski: Über den Einfluss Verschiedener Lektüre auf den Assoziationsablauf, In: Neurologičeski Vestnik, 8. Jg. Liferung 3, 1900, s. 108 (Rusça)
36. Sigmund Freud: Eine Kindhertserinnerung des Leonardo da Vinci in: Sigmund Freud: Studienausgabe, c. X, s. 154
37. Doğru olmayan bir tercümeyle Freud "akbaba"dan bahseder, aslında bu çaylaktır. Biz "akbaba"yı muhafaza ediyoruz.
38. S. Freud: Eine Kindhertserinnerung des Leonarda da Vinci, s. 158
39. Age, s. 157
40. Jolan Neufeld; Dostoyevski: Skizze zu seiner Psychoanalyse, s. 6
41. 23. 4. 1949'da Dostoyevski diğer Petraşevzlerle birlikte tutuklanır ve 22. 12. 1849'da idam hazırlıkları yapılırken sürgün ve hapis cezasıyla affeder. Omsk kalesinde 1850'de ilk sara nöbetine tutulur.
42. Jolan Neufeld: Dostoyevski: Skizze zu seiner Psychoanalyse, s. 21
43. Age, s. 65 f. Freud Dostoyevski und die Vätertötung (1927/28) adlı kendi çalışmasını şu dipnotuyla bitirir: "Buradasunulan görüşlerin çoğu Jolan Neufeld'in 1923'de yayınlanan Dostoyevski, Skizze zu seiner Psychoanalyse (Ilmago-Bücher, Nr. IV) mükemmel yazısında da yer alıyor." (Bkz. s. Freud, Studienausgabe, C. V, s. 286). Böylece Vygotski'nin sadece Neufeld'in kaçıklıklarına ve ifratlarına değil, ayrıca psikanalizin temel öğretilerine karşı da cephe aldığı kanıtlanmış oluyor.
44. Yermakov: Studien zur Psychologie des Schaffens von A. S. Puschkin (Versuch einer organischen Auffassung des Hauschens in Kolomna, des Propheten und der klerner Tragödien), s.27 Yermakov "Domik V kolomne"yi domikkolam mne" olarak yorumluyor.
45. I. D. Yermakov: Studien zur Psychologie des Schaffens von A. S. Puschkin, s. 33 - Das Höuschen in Kolomna Aleksandriner'in kafiye ölçüsünde bulunuyor. Krş: Martin Remane'nin tercümesi. A. S. Puşkin: Tüm eserleri. 6 cilt, c. 2, 3. basım, Berlin Weimar 1973, s. 271-285
46. I. D. Yermakov: Studien zur Psychologie des Schaffens von A. S. Puschkin, s. 26- Siyah Rusça "mavr"dir, Puşkinin ana tarafından büyükdedesi ünlü siyahi I. Peter, Abram Pet-

- roviç Hannibal'di.
47. I. D. Yermakov: Studien zur psychologie des Schaffens von A. S. puschein, s. 162.
48. I. D. Yermakov. Skizzen zur Analyse des Schaffens von N. W Gogol, MoskovaPetrograd 1923, s. III (Rusça) Yermakov Gogol'un Geschichte des grossen Krakeels Iwan Iwanowitsoh und Iwan Nikiforowitsch adlı kitabındaki kahramanların soy isimlerini böyle yorumluyor.
49. Sigmund Freud. Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten, Frankfurt an Main ve Hamburg 1959, s. 195 f.

KAYNAK

Lev. S. Vygotski, Psychologie der Kunst, VEB Verlag der Kunst, Dresden, 1976.



Felsefe Eleştirileri

lacan: psikanalizin yeniden doğması mı, yoksa sonu mu?

natalya avtonomova*

ingilizceden çeviren: celal a.kanat

Jacques Lacan'ın (1901-1981) yakın bir zaman önce mesleki yaşamı sona erdi. Ne var ki, o henüz tam olarak tarihin bir parçası durumuna gelmiş değildir: Onunla ilgili tartışmalar sürüyor ve kendi başına bu bile, onun olağandışı ve ayırmedici zekasını tanıtıyor. O hem akademisyen, hem "şaman" (witch-doctor), hem şair, hem matematikçiydi, hem aktör, hem filozoftu. Bir arada var olan, ama sürekli birbiriyle dalaşan farklı karakterleri kendisinde toplamıştı. Bunlardan birisi seminer veriyor ve kamuoyunda ilk kez okunan çalışmalar yayınlıyordu -kendisini ünlü kılan *Écrits* başlıklı derlemenin kökeni budur¹ -; aynı Lacan bir okul kuruyor ve görkemiyle, açık sistemsizliğiyle bir Hind tapınağını andıran bir kavrayışlar (konsepsiyonlar) binası dikiyordu. Başka bir Lacan ise, saldırma ve sarsma isteğiyle, onun en sadık öğrencilerinin bile her zaman hakkını vermediği bir tutkuyla dikkati çekiyordu. Bütün bunlar Fransız psikanalizini süregelen bir ayrımlar durumuna indiriyor ve Lacan'ı yalıtıyordu. Farkedilmesi elden gelmeyen onun ayırmedici kişiliği Lacan'ın kuramsal yapılanmalarındaki ve onun, bütün bir Fransız entelektüeller kuşağı üzerinde büyük etki yapan düşüncelerinin daha sonraki yazgısındaki pek çok şeyi açıklamaktadır.

Böyle bir kişilik ancak, tikel koşullarda, Fransız felsefi ve akademik düşününün belli bir gelişme aşamasında ortaya çıkabilirdi. Özneci düşünce modellerindeki bunalım insanla ilgili bilimsel bilgi konusunda pratik bir istem yaratmıştı. Psikanalizi bir bilim durumuna getirmek, bilinç dışı konusundaki bilgileri dışarıdan, öznecilikten ve psikolojizmden kurtarmak çabasıyla Lacan, kendi çağının gereksinimlerine de yanıt veriyordu. Ne var ki, bu amaca ulaşmanın basit olmaktan çok uzak olduğu ortadaydı. Lacan, bir yöntem arayışı içinde, hem bilinçdışı üstüne bilginin (tıp, biyoloji ve psikolojiye dayanan) ortodoks yorumlarını, hem de "ortodoks olmayan" Anglo-Amerikan yeni Freudculuğu reddediyordu. Bu sonuncusunu, bedeline aldırılmadan hastayı kendi toplumsal çevresine uydurmayı amaçlayan pragmatik psikolojinin bir modeli olarak görürdü. Lacan için, yapısalcı ve semiyotik tip insancıl disiplinler idealdi; mantık ve matematikle birlikte bilimsel yaklaşımın (özellikle etnoloji ve linguistik) alfa ve omega'sıydı. Ve o yapısal çözümleme (analiz) yöntemlerini kesinlikle, psikanalizi bir bilime dönüştürme aracı olarak görüyordu.

* N.Avtonomova: Bilim (fels) Adayı, SSCB DA Felsefe Enstitüsü'nde araştırmacı. Bilgi kuramında uzman, İnsan Bilimlerinde Yapısal Çözümlemenin Felsefi Sorunları başlıklı monografinin yazarı.

Ne ki, bilinç dışı konusunda var olan bilgi türlerinin, bir bütün olarak yeterince geliştirilmemiş olduğu da ortadaydı; bu alan herhangi bir ölçüde sıkı sıkıya şekillendirilmeye hazır değildi (Lacan için, şekillendirme bilimsel yaklaşımla eşdeşti). Üstelik, yapısalcı yöntemin temelde tarihsel-olmayan doğası, bilinçdışını çözümlenmekte belki de daha etkin olan belirli olanakları bilinçli olarak dışlıyordu. Sonuçta, Lacan'ın psikanalizinin "ön bilimsel" ve tutarsız olması yazgıydı (mukadderdi); bu bilimsel yaklaşım yoksunluğunu başka, ekstrasbilimsel araçlar kullanarak telafi etmek zorunda kaldı. Bu konudaki yargıları, hem Lacan'ın kuramını, hem de onun pratik etkinliklerini inceleyerek oluşturabiliriz.

Lacan'ın çalışmasının başlıca karakteristik temalarını kısaca ele alalım.

1. Bilinçdışı, dil olarak yapılandırılır. Bu tez can alıcıdır. Hasta kimi olayları unutmuş ve yaşamından dışlamıştır ve bunlar, bir hastalığın semptomlarına (belirtilerine) dönüştürülmüştür: Hastanın dil ve konuşmasının, onca bilinmeyen ve onun istencine karşın enformasyonu ele veren ayırdedici özellikleri (yineleme, "sıklaştırma", "yerinden ayırmalar" ve sessizlikler) not edilerek, bu olayların öğrenilebileceği varsayılır. Hastalık dilde kodlanmıştır, ama hasta da dil yoluyla tedavi edilebilir. Atlanan şeyi yeniden canlandırmak ve karışıklığı çözmek için dille çalışan çözümleyici, bağıntılı ve mantıksal bir tarih yapılandırabilir: Bu, hastanın parça buçuk ve kesintili belleğini yerine getirir. Bu arada hasta ya bu versiyon kendi tarihi olarak kabul ettirilebilir ve dolayısıyla, onun imge ve davranışına çevrilebilir.

2. Öznenin Bilinçdışı Ötekisinin konuşmasıdır. Bilinçdışı; "ego", bilinç ve özellikle ilişkisi açısından, bütünüyle öteki ve farklı bir şey olarak ortaya çıkar: Başka bir sahnede iş gören birisi gibidir. Öteki içsel değildir (yüreğin en derin köşeleri), dışsal da değildir (mekanik olarak bastırıcı); bu, içsel ile dışsal arasındaki bir karşıtlık olmadan anlaşılmalıdır -Lacan'ın Bilinçdışı imgelerinden biri de ne iç, ne de dış, ne üst, ne de alt yüzü olmayan Möbius şerididir. Ne var ki Bilinçdışı, "konuşabilen", yani kendisini dağıtmak (diskursif), yapılandırılmış bir tarzda ortaya koyabilen bu öteki'dir. Öznenin Bilinçdışı, onun kendi bilgisi olmadan ötekisi'nce (kültür, dil tarafından) yapılandırılan kısımdır.

3. Gerçek, imgelemiş ve Sembolik (Freud'da bu, aşağı yukarı, zihinsel topografiye denk düşer: İd, ego ve süpereo). Bu üçlü önceki önermeyle bağlıdır. Öteki, Sembolik Olan'dır; hem gerçek olana (ki, Lacan için "oyun dışı"dır) hem de İmgelemiş Olan'a egemen olan bir düzen (ister dil, ister kültür olsun), ya da nesnel olarak yapılandırılmış güçtür. Eğer Sembolik olan kültürel bakımdan nesnel (ve nesnel bilgilenmeye elverişli), evrensel ve kişisel-olmayan ise, o zaman İmgelemiş Olan da Sembolik Olan'ın bir tür bireysel varyasyonudur -öznel, yanılmalıdır ve "ego" çevresinde örgütlenmiştir.

4. Aracı (Signifier, niteleyici)sembolik olanın içinde dile geldiği nesnel biçimdir. Dilin bir profilidir, yani, bir ve aynı zamanda, hem tözseldir (ortam içinde akustik ya da grafik olabilir), hem de biçimseldir -anlamsız. Aracının (niteleyicinin) anlamı, aracılık edilen (nitelenen) şey dışlanır; yalnızca, kendisini dolaylı olarak, araçların (niteleyicilerin) "oyunu" içinde ortaya koyar -harf, hatta sözcük kendi başına anlamsızdır ve ancak, bir tümce yapısına girerek anlam kazanır. Bir aracının (niteleyicinin) bilinmesinin nesnellığı, onun biçimsellik derecesidir.

5. Öznelleştirilmiş Olmayan Özne, bu sistemde yer alan, ama oyundan dışlanan şeydir. Bir aracının (niteleyicinin) bir başkasına sunduğu şeydir -araçlar (niteleyiciler) arasındaki, aracı (niteleyici) ile aracı olan (nitelenen) arasındaki, gerçek, imgesel ve sembolik arasındaki ilişkilerde halkadır. Böyle bir özne kendi kendine yeterli değildir; kendini belirleyen etkenlerin -Öteki, Sembolik ve Aracı (Niteleyici)- bir işlevi olarak iş görür.

Dolambaçlı tanımlamalarla birbiriyle bağlanan bütün bu anlayışlar sistemi dille birleştirilmiştir. Bilinçdışı, kendisini, "Ötekisi'nin konuşması" ve sembolik düzen olarak dile

getirir; araçların (niteleyenlerin) oyunu da ancak dil yoluyla ortaya konulur. Lacan, dil ile Bilinçdışı arasındaki bu geniş anlamdaki benzetmenin, Bilinçdışı'nın olumlu ve belirgin doğasını kavramamıza ve onu nesnel olarak yorumlamamıza izin verdiğini ileri sürer.

Açıkcası; bilimsel bilgilenmeye güven Bilinçdışı'nın nesnel yapılarının ortaya konulmasını ve sonra da, psikolojik olanın yapılandırılmış içeriğinin biçimselleştirilmesini önvarsayıyordu. Ne var ki, psikanaliz pratiğinde böylesi "bilimsel" özelemler için bir temel bulmanın zor olduğu ortaya çıktı. Kuramcı Lacan'ın çalışması bir şey, pratisyen Lacan'ın ki ise bütünüyle başka bir şeydi. Psikanalitik deneyimi, görünümünün biri açısından tutarlı olarak yapılandırabildiği ve biçimlendirdiği ölçüde, kuram dışına atılmış bütün mistik, fantastik ve sezgisel görünüm, o ölçüde apaçık olarak, bu deneyime katılıyordu. Bilinçdışı'nın "dili" bir kutupta daha kesin duruma geliyorsa, Bilinçdışı'nın linguistik fenomenlere indirgenemeyecek olan belirtilerinin birikimli ağırlığı öbür kutupta çok daha esaslı tarzda ortaya çıkıyordu. Dili (yöntem) Bilinçdışı Olan'a (nesne) uydurmak için zorla çekiştirerek, dilin kendisi usdışı duruma geliyor ve Bilinçdışı Olan'ı ussallaştırma yeteneğini yitiriyordu. Aynı şey, Lacan'ın pratiğiyle de oldu. Ne hastaya gerçekten yardım edildi; Bilinçdışı Olan'la bir dille olduğu gibi, çalışma kuram ve yönteminden, ne onun acılarının hafifletilmesi, ne oyunun terapatik etkisi mantıksal bakımdan türemiş oldu. (Bu, Lacan'ın terapatik yönteminin "sözle iyileştirme" mi, yoksa "sessizlikle iyileştirme" mi olduğuna ilişkin belli bir açıklığın olmayışından ileri geliyor. Anlaşılan, yaşlı Lacan daha çok ikincisine eğilimliydi.) Bu yüzden, terapatik etkiye kuram ve yöntem sayesinde değil adeta onlara karşın, ya da bağımsız olarak ulaşıldı.

Dil ile Bilinçdışı Olan arasındaki benzetme Lacan'ın psikanalizi bir bilim yapma ve Bilinçdışı Olan'ın ussallaştırma çabasının temeliydi. Ne var ki bütün bu yukardakiler, benzetmenin ancak ihtiyatla uygulanabileceğini gösteriyor ve onun uygulanma sınırlarına denk düşen tarzda düşüncemeyi gerektiriyor. O an için, dile dayalı bir bilim olarak psikanaliz modeli yalnızca bir metafor olarak hizmet eder; O; Freud'un, kendi çağının tinini kapsayarak kullandığı biyoloji ve enerjiliğin metaforiklerinden gelen bir dizi metafordan biridir.

Anlaşılan, Lacan'ın kendisi de bütün bunları bir ölçüde anlamıştı. Herkesin birerinde yorum yapmayı gerekli gördüğü onun "muğlak" stili bundan ileri gelir, Lacan'ın muğlaklığı yalnızca bir poz ya da özentisi değildi; Ana görevin çözülmediğinin (ya da çözülmediğinin) kabul edilmesiydi; Bilinçdışı'nın düzeyi ve bir psikanalitik konsültasyon sırasında bununla çalışma yöntemleri ussallaştırmaya elverişli değildi.

Lacan'ın kuram ve pratiği birbirinden karşılıklı destek görmedi. Lacan üçüncü bir öğeye, kurduğu okula dayanmaya çalıştı. Onun okulunun onun düşüncelerinin sözcüsü ve resmi psikanalizin dogmatizmiyle savaşında bir dayanak olması amaçlanıyordu. Onun okulunun kurulması yalnızca dışsal bir önem taşımıyordu, kuramsal düşüncelerinin yazgısıyla ilintisiz değildi: Lacan buna, bir destek olarak; kendi düşüncesinde kaynaşmış olmayan şeyleri birbirine bağlamanın bir aracı olarak gerek duyuyordu. Ancak bu okul Lacan'ın kendi çalışmalarında kendisinin önceden çözmediği çelişkileri çözmenin bir aracı olmadı. Öğretmen; Lacan'ın çelişkili düşüncelerinin parçalarından dogma ve mutlaklar türeten ardıllarının, bir çoğundan daha derin ve akıllı olduğunu kanıtladı.

Bu yüzden, onun öğrencilerinden kimileri "kolayca anlaşılan" Lacan'da -onun konudan konuya atlayan, ussal ve mantık bina eden yanında- doğruyu buldular. Onlar, onun düşüncelerinin tüm içeriğini mantıksal kılmaya ve aydınlatmaya çabaladılar; ya da, daha da kötüsü, onun anlayışını sanki modern psikanalizin bilimsel doğasının kişisel somutluğu gibi sundular. Öteki öğrenciler ise doğruyu "muğlak" Lacan'da, diyagramlar ve formüller altında gizlenen mistik bir deneyimde buldular. Özünde, Lacan'ın kuramı ile pratiği arasındaki, bağlantısız ve henüz çelişkili olan ilişkinin tüm sorunsal yanları iki yoldan

birine göre değerlendirilmektedir. Bir yandan, hangi tür kuramın Lacan'ın ki olduğu soruluyor. Bu, bilimsel kabul edilebilir mi, edilemez mi? Yanıt "hayır" ise, o zaman, dinsel, efsanevi, artistik, ahlaksal, politik ve başka yanları vurgulayan geniş bir olası yanıtlar yelpazesi söz konusudur. Öte yandan, Lacan'ın izlediği pratiğin ne tür olduğu soruluyor: Hastalarına meslektaşlarına ve topluma karşı otoriter miydi, değil miydi? Kuşkusuz, bu konular ilintilidir. Lacan'ın kuramının doğasına ilişkin soruya verilebilecek bir yanıt onun kilinik pratiğinin değerlendirilmesiyle ilintilidir ve tersi de doğrudur. Bu sorularla ilgili tartışmalar linguistik boyutta çözülür. Bu yüzden, Lacan'ın bilimsel olup olmadığı, "kolay anlaşılır" mı, yoksa "muğlak" mı, ussal mı, yoksa usdışı mı olduğuna ilişkin tartışma, sembolik olanın ikiliği sorununa -bu sembol "cebirselle" mi, "mistik" mi?- ters düşer. Aynı şekilde, Lacan'ın otoriter olup olmadığına ilişkin tartışma da dilin temel ideolojik işlevlerini yorumlama sorunuyla desteklenir: O yabancılaşma aracı mı, yoksa insani kurtuluş aracı mıdır?

Şimdi, Lacan'ın, yaşamının son yıllarında ve ölümünden bu yana, kalıtı çevresinde süregelen şiddetli kavgaları dindirmeye ve ateşli tutkuları anlamaya çalışacağız. Birbiri ardına makaleler, hicivler ve kitaplar çıktı. Yalnızca onların isimlerinden bile, onların polemiksel keskinliğini anlayabiliriz: **Freud'un Oğulları Yorulmuştu, Jaegues Lacan'ın Yaşam ve Masalları, Analitik Makineler, Psikanaliz: Ana ve Fahişe Böylesine Acıklı Bir Yazgı Bırakmaz ki Gidesiniz** ("o", psikanaliz oluyor), **Kurgu Olarak Kuram** ve başkaları'. Lacan, okulunu dağıttığı ve yeni bir okul örgütlemeye giriştiği zaman bu, yalnızca savaşımlı yoğunlaştırdı.

1979'da François George'un tasarlamasıyla, Lacancılık binasının altında patlayan bombayı öngörmek zor olacaktı.⁴ George, Lacan seminerinin etkin üyelerinden biri olmuş ve yapısal psikanaliz yöntemlerinin iyi bir ustası olarak şöhret kazanmıştı. (Ayrıca, varoluşçu dergi **Les temps modernes**'de Sartre ile birlikte de çalışmış, daha sonra ise, gizlice ve bilerek, "düşman kamp"a geçmişti.) Kişisel deneyimi temelinde, şimdi esprili bir şekilde Lacan "tarikati"yle alay ediyordu, gazez taşıyordu. Patlayıcı madde büyüktü ve zarar da önemliydi. Bu hicivin genel eleştirisi, pekala yapısalcılıkla varoluşçu polemikğin sınırları içinde kaldı. İnsanı anlamamanın herhangi bir "özelci" aracının otantik olmadığı ilan edildi; insanı yönlendiren bir güç olarak bilinçdışının kabul edilmesi sınırsız insani özgürlük varsayımının çiğnenmesinin ve yabancılaşmanın bir biçimiydi. Ne var ki, bu eski tartışmada yeni öğelerin anahtarları da vardı.

George, Lacan'ın temel konseptlerinin ne sağlam eleştiriyi, ne de deneysel irdelemeye dayanabilecek, belli apaçık "kavramsal olmayan" tanımlar olduğunu düşünüyordu. Bunlar bizi, yöntembilimsel bir ilke olarak kuşkululuk arenasına götürürdü. Lacan hesabına, bu batınlık masum bir oyun değildi; çünkü bu, kendi içinde bir iç "düzeni" gizliyordu; söz oyununa uygun olarak, buradaki Fransızca "ordre" sözcüğü zorlama anlamına da gelir. Dahası düzen ve zorlama, George'n görüşünce, Lacan'ın kuramsal anlayışlarının tam içsel öğeleri de değildi; bunlar, Lacan'ın tikel bir güç yapısını desteklemek ve başlamış olanı seçmek, başlamamış olanı dışlamak için gerekli gördüğü gerçek güçlerdi.

Öyle gözüküyor ki (diye sürdürüyordu George), Lacan'ın temel konseptlerinin ve her şeyden önce de aracının biçimsel yorumlanması herhangi bir gizemciliği bile bile dışlamalıydı. Ne var ki, bu aracı(niteleyici) "tanrılaştırıldı" ve onun insan yazgısındaki rolü abartıldı; gizemciliğe ve sonra da, açık konuşulursa dindarca olan yorumlamalara yol açan şey, psikanalizi bir bilim yapmanın biricik koşulu olan aracı'yı (niteleyiciyi) biçimlendirme umuduyla birlikte, tam da buydu, Lacan biçimselleştirilmiş ve hatta bu yüzden de çileci bir yorumlama yaptı: İnsan "konuşan bir yaratık"tı (parlêtre), insan isteği sınırsız ve cinsiyetsizdi, insan dili cisimsiz ve tarafsız bir şeydi. Bunların hepsi, onu, Freud'un en-

telektüel kalıtının varisi olmaktan çok, Origen'in bir izleyicisi ve Hıristiyan-gizemcisi kılıyordu. George'un terimleriyle, psikanalizin, nevrozları gidermenin değil, farklı araçlarla-yarıdindarca bir tarikat kurup, ideolojik dogmalar ileri sürerek- onları üzatmanın bir yolu olduğu kanıtlanmıştı.

George'un hakaretinin uyandırdığı duygular karışık ve yalnızca ortadoks lacancılar arasında da değil, Lacan'ın bilinçdışıya yaklaşımındaki apaçık boşlukları gözardı etmek olanaksızdı, ama bu yergi can çekişen aslana çifte atan eşeği fazlaca anımsatıyordu. Bu sonuncu duygu, sonraki tartışmalarda her dönemeci boyayacaktı. George'un yergisinin keskin dilli incelemelerinden birini Catherine Clément yazmıştır.⁵ O, Lacan'ın düşünceleri-konusunda artık coşkulu olmamakla birlikte, ilke olarak, Lacan'ın kalıtına ilişkin George'un yorumuna da katılamıyordu.

George'un yergisine Clément'in yanıtı görünüşte ağırbaşlı ve sakindi. Yalın, ama etkili yazınsal bir buluş kullanarak, gazetecilik tartışmasının en iyi noktalarını, kendi deneyimli değerlendirmesinde ortaya koydu: Kitabı; biçim olarak, kendi kızına (başka kuşaktan bir kişiye) Lacan'ın ve onun okulunun önceki kuşak için ne anlama geldiğini açıklama çabası olarak sunuluyordu. Clément, bir psikanalist olarak Lacan'ın biyografisinin ardarda gelen aşamalarını zihinsel açıdan yeniden izliyor ve kendi ömründe bir efsane durumuna gelen bir adamın ilgi ve işlerinin çelişkili karakterini vurguluyordu. Clément'in lacancı psikanalize ilişkin yorumlarının birçoğu, görünürde George'un kınamalarını andırır; ancak ana vurgular, bu iki durumda farklı yerlerde. George Lacan'ın otoriterizminin kendi taraftarlarının dindarca tarikatına yalnızca bir tür sevgiye kendi ustalarının sevgisine izin verdiği inanıyordu. Clément ise itiraz ediyordu: Her büyük filozof gibi, Lacan da sevgiyi yüksek bir felsefi düzlemde düşünüyordu ve onun eski öğrencilerinin yüreğinde -onlar onun düşüncelerinden düşkürlüğüne uğratıklarında bile- kalan, hemen hemen başlıca kalıt bu destir. George'un eleştirisi Lacan'ın doğruyu arayışını atlıyordu, der Clément: George, bilginin doğduğu güç koşulları aklında tutmuyor ve Lacan'ın yaşamındaki değişik olayları egemen olma isteğine indirgiyordu. Clément, aynı olayları, bir dizi bilgilendirme sorununu çözmek gibi çağdaş bir gereksinimin yeni bir değerlendirmesini yapan, ama yaklaşımında yarıbilimsel olmaya mahkum bir adamın entelektüel muharebeleri olarak sunmaya çalıştı.

Clément psikanalize yeni gelen birisi değildi. İki yıl önce, **Freud'un Oğulları Yorulmuştur** başlıklı kitabında, çağdaş psikanalistlerin toplum bilimsel bir portresini çizmişti. Bu, esasında, lacancı okulu kastediyordu; betimlemesi eleştireldi ve ayrıca yergisel tonlar da taşıyordu (ama açıkça Lacan'ın kendisiyle tartışmıyordu). Bu "Freud'un Oğulları" (psikanalistler) yazınla ve entelektüalizmle sonradan tanışmışlardı. Onlar, kendi çetin mesleklerinde "yorgun" düşmüşlerdi ve insanları iyileştirme işinden, bu dürüst işten utanıyorlardı; şimdi onlar kendi kendini anlatımın ve kendi kendini algılamanın daha saygıdeğer biçimlerini arıyorlardı. Psikanalist, kendisini tutsak eden sistemi yıkmak gibi toplumsal bir misyona sahip, dışlanmış insan rolünü daha fazla almıştı. Yoksa (ve bu çok daha tipikti) o, bir kalem adamı olarak, yazın işlerinde yaratıcı bir rol arardı -dehanın, yaratıcı olan bilinçdışıyla gündelik ilişki çok canlı malzeme sağladığı için, bu haydi haydi böyle olurdu. Biricik soru, Bilinçdışı'nın hangi yazınsal biçimde sunulacağı idi. Her durumda psikanalistlerin en sık kullandığı yazınsal tarz elverişli değildi: Hiçbir düşünce ya da fantazi, böylesine törenselleşmiş ve alışılmış biçimde anlatılamazdı. Clément'in yakındığı gibi, en iyi psikanalitik kitaplar bile bizlere çok katlı bir pastayı anımsatıyordu- klinik gözlem katı, bunu izleyen açıklayıcı malzeme, aynı zamanda yazınsal bileşim, vb. Clément psikanalistlerin kurgu tutkusuna ilişkin kendi yarı mizahi açıklamasını veriyordu. Psikanalist ve imgeselci yazarla birlikte bunlar, her toplumda, normal patolojik olandan ayıran sınır böl-

gesinde dolaşıyorlardı. Bu tic meslek de, bunu aktaracak açıkça kabul edilebilir bir yol bulduktan sonra, toplumsal açıdan tehlikeli ve yasaklanmış bir mal taşıyan kaçakçılar oldular. Psikanalist, araştırmacı ve yazarla yanyana çalışıyor ve onları (özellikle sonuncusunu) taklit ediyordu. Bilinçdışı'nın dilinde yabancı sözcükler ve düşünceler taşıyor ve sonra-da bunların şifresini çözüyordu. Bu yüzden Clément, George'a zıt olarak psikanalizin etkinliklerini dindarca uygulamalardan çok, artistik uygulamalara yakın görüyordu. (Bununla birlikte, Clément her zaman bu konumu korumadı. Görüşlerinin evrimindeki sıçramaları izleyenler, onun değerlendirme ve yargılarındaki bir sonraki kaymayı öngörmekten kuşkusuz sakınıyorlardı.)

Psikanalizi kimileri bir bilim, kimileri de dinsel ya da artistik bir etkinlik biçimi olarak gördükleri halde, onu değerlendirirken, neden böylesine bir görüş çeşitliliği olanaklıdır? Açıkcası, psikanalizde çeşitli yorumlamalara izin veren bir şey vardır. Ama, bu disiplinde şunlardan hangisi daha önemlidir: Bilimsel olarak biçimlenmiş, gizemsel olarak anlatılmayan (bir disiplin-ç) mi, yoksa, bilimsel araçlarla değil de, sözelimi artistik biçimlerde anlatılabilen (bir disiplin-ç) mi? V.Descombe'nin "Sembolik'in Muğlaklığı" üstüne makalesi, bu noktada bize önemli ve daha kesin bir tanım vermektedir.⁶

Lacan için, sembolik olma sorunu her zaman önemliydi, Sembolik, insan varlığının ana belirleyicisiydi, onun en otantik belirlenimleri alanıydı. Sembolik alanını nesnel ve yapılandırılmış koşullara çevirme olanağı, bir bütün olarak insanbilimi yaratmanın önkoşulu olarak ileri sürülüyordu. Üstelik, Lacan için, sembolikin alanı birleşmiş bir şey olarak; Claude Levy-Strauss tarzı biçimlendirilebilen tikel bir Sembolik Düzen olarak sunuluyordu. Bu birlik gizliydi. Ne var ki, "sembol" teriminin farklı, hatta çelişkili anlamları vardır: "Cebirsel" bir sembolden söz etmek bir şey, "gizemsel" bir sembolü tartışmak ise tümüyle başka bir şeydir. Her iki tür sembolü de dille ilintilendirirsek, o zaman birincisi, ya dilin üstünde (özellikle olarak cebirsel sembollerini tartıştığımızda) bir şey, ya da içkin olarak linguistik bir şeydir; her durumda bu, alışlagelmiş bir sembol, yahut da, bilinçli olmadığı zaman bile toplumsal belirlenimden doğan bir semboldür. İkinci anlamda bir sembol, dilden önce gelen sözel öncesi (pre-verbal) bir şeydir: Ve bu, sembolleştirmenin ve bilinçliliğin yaratıcı etkinliklerinin bir kaynağıdır. Böylelikle; Lacan'ın ve öğrencilerinin aracı'yı (niteleyicisi) biçimselleştirmek ve onu nesnel kılmak için karşılaştıkları tüm sıkıntı "cebirsel" sembolle ilintiliydi; ussallaştırma sınırları ötesinde kalan - sezgisel, fantastik ve "bilimsel olmayan" - her şey "gizemsel" sembole ilişkindir. Psikanalizin kuramsal olgunlaşmamışlığı sembolik alanda böylesi bir ayrımsızlığın nedeni oldu: "Sembolik" terimine verilen anlamlar arasındaki sıkı ayrımlaşmanın ve bir yahut öteki anlamın monosemantik seçiminin olgunlaşmamış ve yerine getirilmesi zor bir gereksinim olduğu kanıtlandı.⁷

Kuşkusuz, psikanalizin bilimsel doğasına ilişkin tüm argümanlar bir boşlukta durmuyordu: Belli bir entelektüel bağlam vardı. Bu; psikanalizin tüm sorunlarıyla, onun kuram ve pratiğinin değerlendirildiği sürekli bir ideolojik ve politik zemin hazırlıyordu; ve bu sık sık, güçler dengesiyle, egemenlik ve tabiyetle ilgili sorunları da önplana getiriyordu. Güçlü hükümete ve otoriter rejime ilişkin gaullist düşünceler yenilmişti ve paternalizmin ekonomik modelinde bir bunalım vardı; bunlar, kendilerinin, bilinçliliğin manipülasyonları olduklarını, giderek daha fazla ortaya koymuşlardı. Ayrıca, ülkütücü bir enflasyon hayaleti de vardı. Bütün bu koşullar Fransız politik yaşamında sağ-kanat eğilimlerin yeniden canlanmasına yol açtı; "Yeni Sağ" düşünce akımları ortaya çıktı ve liberal-burjuva yanılsamalar tükendi. Lacan'la ilgili dalaşmalarda alınan ve psikanalizin sınırları ötesine geçen konuların karmaşıklığını anlamaya çalışırken, bu koşulları akılda tutmamız gerekir.

Tipik olarak, linguistik kaynaklardan tekrar tekrar temel argümanlar alındı. Lacancı-

lığı otoritarizmin somutlaşması olarak görenler, kural olarak dilin toplumsal köleleştirme silahı gibi yorumlanmasına dayanıyorlardı. Bu yorumlama varoluşçuluğa yakındı. İyi bilindiği gibi, Jean-Paul Sartre dili, şeyleşmiş "pratik dinginliğin" (practico-inerte) bir bölümü ve insani yabancılaşmanın koşullarından biri olarak görüyordu.⁸ Bunun karşıtı yorum ise psikanalizi, bireyi baskıcı toplumdan özgürleştirme aracı olarak görüyordu ve bu dilin yabancılaşmamış ve temel bir tür fenomen olduğu usullamasıyla desteklenmekteydi. Kurulu üstyapılar "köleleştirme" aracı olarak iş gördüğü halde, dilin, herbir bireyde yabancılaşamaz tarzda temel doğası, "ağalar, tanrılar ve tiranlar"dan kurtulma yolu olarak görülüyordu. Bu yaklaşımın türlü şekilleri, tikel olarak, çeşitli Fransız katılımcıların (S.Leclaire, R.Major ve ötekiler) 1979 Tiflis Psikanaliz Sempozyumu'nda okudukları raporlarda -bunların ayrımlı konularında tek tek nüans ayrımları olmakla birlikte- sunulmuş bulunuyordu.⁹

Bu yüzden, Leclaire, psikoterapide araçlar (niteleyiciler) oyununun bütünüyle lacancı bir tarzda, ustaca bir görünümünü veriyordu. Onun, psikanalitik terimlerle dile getirilen argümanı, çağdaş burjuva felsefesinin ana tezlerinden birini ileri sürüyordu: İnsanda en önemli olan şeyler bilinç ya da zeka değil, dil ve bedendir. Ve bu sonuncular kendi ayrılabilirlikleri içinde benzerdirler (Leclaire, "cinsiyet" (seks) sözcüğünün etimolojik bakımdan kopmuş yahut ayrılmış anlamına gelen, Latince sectus sözcüğünden türemiş olduğunda ısrar ediyordu). Dolayısıyla, dilin kurtuluşu yoluyla beden kurtulması ve onun (yabancılaşmamış sembolik bir özellik olarak) dili kullanma ustalığı aynı zamanda, daha genel bir toplumsal kurtuluşun da aracıydı. Freudcu marksizmin son derece sarsak belli argümanlarının, bu yolla üretildiğini vurgulamak bile gerekmez.

O yüzden, psikanalizle ilgili tartışmalar, birçok durumda, söz düellosuna dönüşmektedir. Bir kuram olarak (bilim mi, değil mi?) ya da bir pratik olarak (otoriter mi, değil mi?). Psikanalizin konumu tartışılırken, bu savaşım dil ve linguistik araçlar çevresinde doğuyor. "Dil" terimi, bilinçli olarak dörde ayrılmıştır: Dil (daha doğrusu, sembol ya "cebirselsel", ya da "gizemsel"dir; başka bir anlamda ise, ya "yabancılaştırıcı", ya da "kurtarıcı"dır. Ancak bu terminolojik ayrımlar psikanalizin kuram ile pratiği arasındaki, Bilinçdışı Olanın incelenmesi ile onun terapatik yönetimi arasındaki, birincil lacancı anti-moniye ("antinomi" olmalı-çn) çözmemize yardım ediyor mu? Yalnızca kısmen konuların ayrıntılı sunumları ötesinde, en önemli yan bir tarafa bırakılmıştır. Bu, psikanalizdeki kuram ve pratiğin bir sembolik etkinlik (terim Levy-Strauss'a aittir) alanı olarak birleştiği düzlemdir. Özgül bir etkinlik -tedaviyi hem anlayışla, hem de pratik yoluyla dönüşümle eşzamanlı biçimde bağlayan bir etkinlik- olarak psikanaliz uygulama olanağı bu alanda kaynaklanır. Psikanalizin kuram ve pratiği arasında bağlantılar vardır: Ne var ki bunlar, birisinin ya da ötekinin linguistik yanlarını kopararak bulabileceklerimizden daha duyarlı ve aynı zamanda da daha pratiktirler.

Linguistik-dışı olan, ünlü aktarım (transference) sorununda analist (çözümleyici) ile başvuran (client) arasındaki ilişkide güçlü bir rol oynar. Gerçekten, F.Roustang "psikanalizin, aktarım fenomeniyle bağlantılı en özgül deneyimden hareket eden kuramlaştırmadan doğduğu"nu ileri sürüyordu.¹⁰ Bu terim, psikoterapik oturumlar sırasında başvuranın kendi patojenik çöşkülerini analiste aktarmasına yollama yapmaktadır. Bu çöşküler onun yaşam tarihinde, başka belirli kişilerle, kural olarak da otoriteyi kullananlarla ve en başta ebeveynlerle ilintilidir. Böyle bir aktarım, başvuranın, bu çöşkülerini bir kez daha yaşamasına izin verir; o adam ya da kadın yalnızca yansıtıcı bilincin değil, bilince direnen güçlerin ve bu direnişin üstesinden gelebilenlerin acısını da çeker. Hasta, bu deneyimi tamamladıktan sonra, hem bu çöşkülerden, hem de analistin etkisinden kurtulacaktır; kendisini, kendi kendini anlamayı sürdüreceği bir yetenek içinde bulacaktır. Hem

Lacan'ın, hem de Freud'un vurguladığı gibi, tedavinin sonu, böylelikle, "aktarımın giderilmesi"yle ve gerçek kişiler arası ilişkiler bölgesine hareket etmekle bağdaşmalıdır.

Lacan ve lacancılar arasındaki tartışmalarda sık sık ve çeşitli biçimlerde tartışılan bir olgu burada dikkati çekmektedir. Geleceğin psikanalistleri eğitilirken, onların kendileri de deneyimli bir analistle, hocayla analiz geçirirler. Ne var ki onlar, aktarımın giderilmesine ulaşamaz ya da psikanalitik terapötik dolaşımı terk edemezler: Tam tersine onların çalışmalarının sonu ve ömürlerini psikanalize "adamları", geleceğin analistinin reel ve psikanalitik -olmayan ortama çıkmasını engellemektedir. Sonuç olarak, psikanalistlerin kendilerinin, zaman zaman, kendi psişelerinde otoritarizm bakterilerini taşıyan "giderilmemiş aktarım"lı insanlar oldukları ortadadır. Üstelik bu, şu ya da bu nedenle, öz-çözümlemeye ulaşmamış ve kendi bilincini, Lacan ve Freud gibi önemli kişiler dışında, temizlememiş sıradan psikanalistlerin sorunu değildir yalnızca Lacan'ın biyografisinin çözümlenmesi ve onun okulunun yazgısı, kaçınılmaz olarak, Freud'un biyografisi ve onun öğrencilerinin yazgısıyla karşılaştırmalara yol açmıştır. Psikanalizin kurucusunun yaşamının, yakından incelenmesi durumunda, küçük kavgalar ve dalaşmalarla, birbirini izleyen tartışmalarla ve karşılıklı kopyacılık suçlamalarıyla dolu olduğu görülür; entelektüel ve kişisel düzeyde "kanlı" muharebeler -Freud'un kendi öğrencilerini "vahşi bir grup" olarak nitelendirmek için nedenleri vardı- ve hatta, kendi taraftarları arasında sinir bozuklukları ve intiharlar bile oldu. Bunlar bilindiğinde, bütün bu olgular Freud'a ve freudculuğun sonraki tarihine yeni bir ışık tutmaktadır. Yorumcular Freud'un okulunun gelecekteki yazgısını onun kendi biyografisinde ve psikanalizin, doğası gereği, böyle bir yazgı hazırladığının doğrulanmasında görmeye başladılar. Bu geri plana karşı, Lacan'ın okulunun yazgısı da bütünüyle normal, hatta önbelirlenmiş bir şey olarak yorumlanmaya başlandı.

Roustang'ın yazıları bu araştırmalar bağlamında tikel olarak önemli oldu. O kendisini yeniden değerlendirmelerle ve tarihsel koşulluklar çizmekle sınırlamadı, lacancı psikanalize karşı kendi şiddetle eleştirel tutumunu gösteren bir dizi düşünce ileri sürdü. Dahası, bu düşünceler bilimsel açıdan temellendirildi: Lacancı psikanalizin reel sorunlarının analizi için zorunlu olan bu "bilimsel kaygı"yı taşıdı; (kendisinin işaret ettiği gibi) çağdaş psikanalistler arasında bulunmayan bir nitelikti bu. Bu nedenle, Roustang bir bütün olarak alınan psikanalitik kuram ve pratiğin çekirdek sorunlarını nitelendirebildi. Onun Lacan'a itirazı, hiçbir grup sorununun linguistik araçlarla çözülemediği idi.

Roustang'ın bilincine ilişkin anlayışının tezlerini Lacan'ın yaklaşımının ilgili tezleriyle karşılaştırsak, bütünüyle tutarlı bir konum farklılığı buluruz. Bilinçdışı, bir dil olarak anlaşılabilir mi? Hayır, bu benzetme ancak, bilince ve bilinçaltına yollama yapılırken yerindedir, diyordu Freud'a başvuran Roustang Bilinçdışı gerçekte, düşünebilir olanı, tek başına sözümlenmeye linguistik konuşma şöyle dursun, bir yapısı bile olmayan reelden ayıran belli bir hipotetik sınırdır. Psikoterapik pratik linguistik işlemlere ve aracıyla (niteleyiciyle) oyuna indirgenebilir mi? Hayır, analist (çözümleyici) ile başvuran arasındaki psikoterapötik ilişki dilde açılmış değildir: Dil ve konuşma yalnızca aktarımın yer almasına olanak veren koşul ya da araç olarak işlev görür¹¹ Lacan'la birlikte, insanın "konuşan bir yaratık" (parlête) olduğu söylenebilir mi? Eğer insanın aracı'nın (niteleyicinin) emrine tabi olmasına yollama yapıyorsa, söylenebilir; ama bu, insandaki her şeyin linguistik ilişkilerle belirlendiği vb. vb. anlamında alınır (lacancı yönelimli psikanalistlerin çoğunun varsaydığı gibi), söylenemez. Dilin etkin biçimde psikoterapide kullanıldığı olgusu bile, diyordu Roustang onun uygulanmasının doğal bakımdan linguistik olmayan ve dille belirlenemeyen daha derin, belli yapılandırma düzeylerine bağımlı olduğunun tanıtıydı.

Sonuçta, Bilinçdışı'nın psikanalitik kuramı deneyime bağımlıdır ve bu deneyim sıra-

sında, yalnızca linguistik ilişkiler değil, dile indirgenemeyen ilişkiler de kurulur. Telkin ve hipnoz bunun örnekleridir. Psikanalitik kuram linguistik-olmayan deneyime açık olacaksa, tamamlanmış ve kodlanmış bir bilgi fonu biçimini alamaz; bunda ustalaşmak, kendi başına, pratik bir sonuç üretecektir. Her yeni çözümleme hem yeni bir kuram çeşidi, hem de yeni bir pratik biçimi doğuruyor. Psikanalist de, benzer biçimde, “yeniliğe mahkum”-dur. O adam ya da kadın “ben bir kuramın kurucusuyum” diyemez, ancak “ben kuramlaştırıyorum” diyebilir, diyordu Roustang.¹² Bu yüzden, kurallar getiren herhangi tür bir örgütlenmede kuramlaştırmacı psikanalistleri bir araya toplamak aynı zamanda terimler açısından da bir çelişkidir: Dogmatik olmayan psikanaliz yalnızca “asosyal” olabilir.

Roustang’ın anladığı gibi, psikanalizin bilimsel görevi genelde önemli olanı yıkmak (to break down the generally significant) ve görünürde iletişime elverişli olmayanı iletişim alanına sokup, bir kişiden başkasına aktarmaktır. Bireysel deneyimin evrensel bir mantıksal anlatımına ve usdışının “evcilleştirilmesi”ne yönelik bu çaba psikanalize “bilimsel alanda” bir yer kazandırmıştır. Ne var ki, şimdiki gelişim aşamasında psikanaliz birbirini değil, her şey bir yana bilimsel bir kuram hipotezleri ileri sürme ve bunların deneysel irdelemelerini yapma olanağını önvarsayar. Oysa, Bilinçdışı’nın genel kuramı (ister freudcu, isterse lacancı olsun) herhangi bir deneysel irdelemeye esasta konu olmamıştır ve daha da önemlisi, her bir pratik deneysel durum sırasında çözümleyicinin (analistin) kurmak zorunda kaldığı özgül “kuramlar” da değildir (Freud’u izleyen Roustang böylesi kuramları “yapılandırma” diye niteler). Öyleyse, Bilinçdışı’nın hangi bilimsel kuramından söz edebiliriz? Çözümleyicinin yapılandırması başvuranın yaşam tarihinde unutulmuş yahut bastırılmış olan bir ya da başka bir takım olaylarla ilgili bir hipotezdir. Eğer bu “yapılandırma” başvuranın yer alan bir olayı anımsamasına yardım ederse ne alâ : Kuramsal yapılandırmanın doğrulanmasıdır bu. Ama ya etmezse? O zaman, çözümleyici ikna ve telkini kullanmalı ve başvuran da, kendi geçmiş tarihinin gerçek bir bilançosu olarak, kendisine sunulan çeşidi (versiyonu) almalıdır. Oysa, telkin işleminin kendisi bilimsel açıdan sınanmamıştır ve bilincin az çok açık manipülasyonundan (güdümlenmesinden) kurtulmuş değildir. Ve üçüncü bir olanak daha vardır: Başvuran ne gerçek olayı anımsar, ne de çözümleyicinin savlarını doğru olarak kabul eder; çözümleyicinin yapılandırması kendi tarihinin bir parçası olarak kabul etmeyi reddeder. Bu, çözümleyiciyi, kendi yapılandırmasını değiştirmeye zorlar mı? Kuşkuludur,; kural olarak, çözümleyici böylesi inatlaşmayı, kabullenmeye karşı giderilmemiş bir direniş olarak açıklar. Bu durumda hakem, kendisi “dindirilmemiş bir aktarım” a sahip olan bir kişidir: Çözümleyici kendi komplekslerine sahiptir ve bunlar da, zaman zaman, başvurana geçirilebilirler (nitelendirildiği şekliyle, “karşı aktarım”).

Burada, psikanalitik pratik -yoluyla- bilgilenmenin tüm başarılarını ve yenilgilerini, Roustang’ın sonunda vardığı sonucu daha anlaşılır kılmak için böylesine ayrıntılı biçimde tartışıyoruz. Psikanalizin başlıca ereği iyileştirmektir. Ne var ki, esasta çözümleyicinin kuramsal çalışması yoluyla değil, daha çok, bilinçdışının kendisinin yaratıcı eylemiyle, bu ereğe ulaşır. Bilinçdışı, kendisini düşlerde ve fantazilerde açığa çıkarır ve fantastik bir model yaratır; yalnızca kendi kendine yeterli olmayıp, tam bir değerlenme ve kendi kendini yeniden yapılandırma sırasında, yenilenen ve iyileştirilen kişinin desteğini de sağlayabilen kendi yaşamına yol gösterir gözükmektedir. Roustang, artistik yaratıcılığın bilimsel (terapatik) bir iş olarak görülebileceğini gösterdi. Bu nedenle, psikanaliz tartışılabilir sanat ve bilimi karşı karşıya koymak doğru değildir.

Psikanalizin kuramsal ve pratik yanları arasındaki lacancı çelişki, bu yüzden, Roustang’ı ürkütmedi. Bilinçdışı konusundaki psikanalitik bilgide bir belirlenimcilik (determinizm) ögesinin -kendisi olmadan, bilimin uygulanamadığı bir ögenin- var olması ölçü-

sünde, bir psikanaliz kuramı vardır. Nedenler ve sonuçlar arasındaki bağlantının açık uçluluk (open-endedness) ögesiyle, yeni ve özgül bir bireysel durumu her seferinde yorumlama zorunluluğuyla kesilmesi ölçüsünde, bu kuram yoktur. Burada Roustang, psikanalizin herhangi bir biçimindeki (yalnızca Lacan'ın ki değil) ve herhangi bir psikanalitik deneyimdeki çelişkiyi ilintilendirmiştir. Psikanaliz, bir bilim olma çabası olmaksızın var olmaz. Ne var ki, bilimsel bir yaklaşıma yönelik bu eğilim karşılanmak durumunda kalındıysa ve sonunda, biçimselleştirilmiş bir psikanaliz kuramı yapılandırıldıysa bu, psikanalizin kendisini geçmişin gizemsel kılığından kurtarmış olduğu anlamına gelmeyecekti. O; daha önceleri fantastik telkinler ve sezgisel kestirimler düzeyinde var olan şeyin bilimsel bir **rönesansı** değil, psikanalizin sonu olacaktır: Bu ise, psikanalizde kuramsal açıdan doğru ve pratik açıdan etkin olan her şeyin sonu anlamına gelecekti. Roustang'ın sonucu hâlâ pek hakça kabul edilemez. Eğer, her vesileyle yeni bir durumla karşılaşma bilimsel yaklaşımın reddedilmesi anlamına geliyor idiyse, o zaman hiçbir bilim -tikel olarak psikoloji, tıp ve başkaları- var olamazdı.

Psikanaliz, görüldüğü kadarıyla, kişiler arası ilişkinin bir ya da başka bir özgül durumunda, bilinçdışı konusunda var olan bilginin, asla sonu gelmeyen arabuluculuk süreci gibi işlev görür. Bu toplumsal ilişki yoğun bir bilimsel araştırmanın konusu pek olamamakla birlikte, çözümleyici ile başvuran arasındaki gerçek toplumsal ilişkileri de dolaylı olarak ortaya koyabilir. Bu geniş bağlamda, Bilinçdışı'nın linguistik yönlerini ortaya koyma çabası, eğer bunlar sözel-öncesi düşünceden dille anlatılan düşünceye yol açan aşamalar olarak kabul edilirlerse, olumlu bir yön de taşır.¹³

Araştırmamızın genel sonuçları şuna gelip dayanıyor; Lacan'ın kalıtı çevresindeki tartışmalar, kendi bağlamları içinde önemli ve olumludur. Bu tartışmalardaki her karşılığın ardında, ideolojik tonlarla muğlaklaştırılabilen, ama bunlara indirgenemeyen, oldukça gelişmiş bir anlayış vardır. Tikel olarak Tiflis Sempozyumu ve onun uyandırdığı polemikler; uluslararası psikanalitik düşünceye (ve yalnızca onun Fransız ögesine değil), Lacan'ın düşünce ve yazılarının çözümlenmesinin, bir bütün olarak Bilinçdışı sorununu anlamak için çeşitli olanaklar gösterdi. Aynı zamanda da, bu polemikler Lacan ve lacancılar gibi, büyük önem taşıyan fenomenlerin çağdaş dünyanın ideolojik çatışmalarına dahil edilmekten kaçınılamayacağını bir kez daha gösterdi. SSCB'de, Bilinçdışı'nın "rehabilitasyonu" sözünün ardında tümüyle belirgin bir ideolojik yorumlama vardır. O zaman Sovyet araştırmacılar bu düşünceyi açıkça ve anlaşılır şekilde savundular.

Lacancılığın Psikanalizin yeniden doğması mı yoksa sonu mu olduğu sorusuna net bir yanıt pek verilemez. Açık ki, psikanaliz tek bir okulun, görüşün ve önderin yüceltilmesiyle, yani bu kuram gizemselciliğe ve onun otoriterizme dönük uygulanmasına çeviren her şeyle birlikte 'sona erer'. Ne var ki, psikanaliz başka olanaklara da sahiptir. Bu olanaklar, psikanalizde, sözün ve gücün büyümesine karşı çıkabilen eğilimlerin gelişimini kucaklar. Gelecek, Lacan'ın kalıtımının hangi bölümlerinin bu alanda daha çok gelişme vaad ettiğini, tam olarak gösterecektir. Şimdi, güven içinde söylenebilecek tek şey, Lacan'ın anlayışlarında böylesi öğelerin kesinlikle var olduğudur.

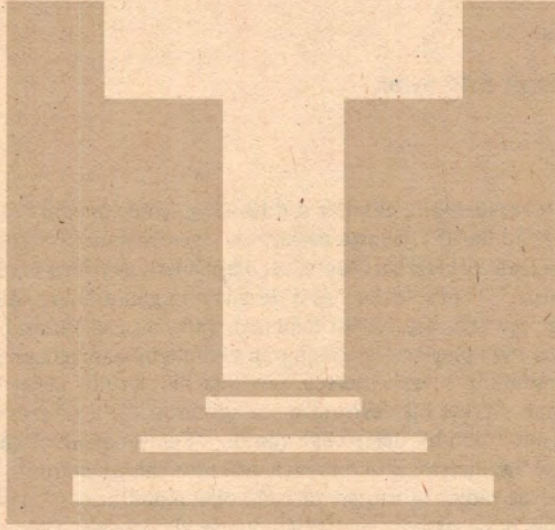
NOTLAR

1. J.Larcan, *Ecrits Paris 1966*.
2. C.Clément, *Les fils de Freud son fatigué*.
3. a.g.y.
4. a.g.y.
5. a.g.y.
6. a.g.y.

7. a.g.y.
8. a.g.y.
9. Tiflis Sempozyumu'na sunulan bir raporun metni, Ekim 1989, s.175-178.
10. a.g.y.
11. a.g.y.
12. a.g.y.
13. F.V. Bassin, "Bilinenin Sınırlarında: Düşünmenin Konuşma Öncesi Biçimi Sorunu", Bilinçdışı: Doğa, İşlevler ve İnceleme Yöntemleri, Tiflis, 1978, s.735-750.

KAYNAK

Social Sciences 1987/3



TÜSTAV

Tarih Felsefesi

“yeni sağcılar”ın tarih felsefesi

ivan gobosov*

almandan çeviren: ayla aydın

Kapitalist ülkelerdeki ideolojik akımlar son 10-15 yıl içinde önemli değişikliklere uğradılar. 60’lı yılların sonu ile 70’li yılların başlarında “yeni solcular”ın görüşleri yaygınlık kazanmıştı. Manevi üstatları Herbert Marcuse, öğrencileri, devrimci hareketin belirleyici gücü olara ilân etmişti. “Yeni solcular” aşırı devrimci sloganlarla kapitalistlerin egemenliğini derhal yıkmaya, burjuva değerlerini tamamen yadsıma çağrısında bulunuyorlardı.

Fransa’daki Mayıs 1968 olayları toplumun tüm kesimlerini harekete geçirmişti. “O günlerde bir devrimi mümkün kılacak gerçek devrimci bir durum, genel bir kriz mevcut olmamasına” rağmen, herkes bir devrimden söz ediyordu. 70’li yılların sonlarında politik ve ideolojik durum köklü bir değişikliğe uğradı: “Yeni solcular” fiilen ortadan kalktı, öğrenciler içlerine kapandı ve artık burjuva devletine saldırı çağrıları yapmaktan vazgeçti. Aşırı gerici ve sağ radikal görüşlere de bağlı olan muhafazakar partiler iktidara geldi. Sağa doğru bir kayma gözlemlendi, “gericiliğin bütün alanlardaki, yani iç ve dış politika-daki, ekonomi ve kültürdeki, insan aklının bilgilerini kullanmadaki ezici baskısı” modern emperyalizm için tipik bir hale geldi.

Sağa kayma ve yeni-muhafazakar güçlerin ilerleyişı, kapitalist toplumun derinleşen krizine bir kanıt oluşturmaktadır. En gerici partilerle ideologları işçi sınıfının konumlarına karşı saldırıya geçtiler ve aynı zamanda emekçilere -iktidara geldikleri takdirde- krizi atlatacaklarına ve giderek tüm sosyal sorunları çözeceklerine dair söz verdiler. Bu demagogik sözler, sol ve liberal hükümetlere güvenleri azalan ve yeni-muhafazakar hükümetleri yeğ tutan insanların haleti ruhiyelerini önemli ölçüde etkiledi. Böylece 60’lı yılların sonu ile 70’li yılların başlarında Fransa’da “yeni sağcılar”ın ideolojik akımı yaygınlık kazandı. Avrupa uygarlığını araştırmak ve incelemek üzere bir grup (G.R.E.C.E) kuruldu. Üyeleri (kendi ifadelerine göre) Avrupa kültürünü yeniden canlandırma kararını aldı. Grubun çalışmalarına, değişik bilim alanlarının temsilcileri aktif şekilde katılıyordu. Felsefeciler, sosyologlar, gazeteciler, hekimler, sanatçılar vb.

* Felsefe doktoru, Moskova Devlet M.V.Lomonosov Üniversitesi’nde profesör. Uzmanlık alanı: Tarihsel materyalizm, burjuva tarih felsefesi ve dış ülkelerdeki Marksist felsefeler. Eserleri: “Modern Fransız Burjuva Tarih Felsefesi”, “Fransız Marksistlerin Eserlerinde Leninist Felsefi Miras”, “Tarihsel Sürecin Anlamı ve Yönelimi” vb.

Grubun üyelerine, kendilerince de yadırganan, “yeni sağcılar” adını önce kimin taktığını saptamak bugün pek mümkün değildir. Kendilerini ilerici düşünürler olarak gören bu kişiler, bu tanımlama nedeniyle görüşlerinin tamamen yanlış anlaşıldığını ve sapıtıldığını öne sürdüler. Ancak hem ilerici hem de liberal aydınlar, ırkçılığın, şövenizmin, öjenik’in (insan dölünü düzenleme ve iyileştirme yöntemi) nüfuz ettiği grubun fikirlerinde sağa doğru belirgin bir kayma görmekteydiler. Hatta, katolik filozof George Hourdin “yeni sağcılar”ın görüşlerini faşist ideoloji ile özdeşleştirmektedir.¹ “Yeni Sağcılar” kavramı gitgide yandaşlarının bilincinde yer etti. Grubun ideologlarından Alain de Benoist, “sağcı” teriminden yararlanalım, hemen hemen herkesin kendini solcu gördüğü 70’li yılların Fransasında bir sağcı olmak, hiçbir çehreye sahip olmamaktan iyidir”², diye yazıyordu. “yeni sağcılar” ana görevlerinin, “yarın insanların kaderine yön verecek kişilerin bilincinde derinlere kök salmış”³ Marksizme karşı kararlı bir savaş olduğunu gizlemiyorlardı. “Yeni sağcılar”ın ideolojisindeki bu anti-Marksist yönelim, Raymond Aron tarafından hemen açıklanmıştı, şöyle yazıyordu: “Yeni sağcılar”ın ‘ana hedefi’ tamamen bellidir: Politik tartışmalarda tekeli Marksistlerin elinden almak.”⁴

“Yeni sağcılar” fikirlerini 60’lı yılların sonu ile 70’li yılların başlarında geliştirmiş olmalarına karşın, yükselişleri dikkati çekmemiştir. Aron’a göre, “yeni filozoflar” aranırken, “yeni sağcılar” gölgede kalmışlardı. Bunun nedeni de, 70’li yılların başlarındaki politika sahnesinde aşırı sol öğelerin konumlarının hâlâ güçlü olmasından kaynaklanıyordu. Ama 70’li yılların sonlarına doğru durum önemli ölçüde değişti. “yeni sağcılar”ın felsefesi, Fransız toplumundaki muhafazakar çevrelerin bilincine iyice nüfuz etti (kitle iletişim araçları tarafından da destekleniyordu) ve burjuva toplumunun değişmez ideolojik temellerinden biri haline geldi.

“Yeni sağcılar” hareketi modern kapitalist ülkelerde elverişli bir ortam buldu ve liberalizmden vazgeçmeye, katı bir iç ve dış politika izlemeye, tüm ilerici akımları ideolojik yaşamdan dışlamaya çağırان uluslararası yeni-muhafazakar hareketin içinde yer aldı. “yeni-muhafazakarlarla ‘yeni -sağcılar’ın ideolojik özellikleri arasındaki benzerlik, burada söz konusunun sadece tek tek grupların sloganları değil, daha çok gelişmiş kapitalist ülkelerde yaygınlaşan muhafazakarlığı ideolojik olarak destekleme çabaları olduğunu kanıtlamaktadır.”

“Yeni sağcılar”ın temsilcileri olarak Alain de Benoist, Charles Bressoles, Henri Gobard, Robert de Herte, Pierre Vial, Michel Marmin vb. gibilerinin adlarını sıralayabiliriz. “Yeni sağcılar” ile “yeni filozoflar” Fransa’nın ideolojik yaşamına aynı zamanda, 1968 Mayıs ve Haziran olaylarından hemen sonra girdiler. Ancak “yeni filozoflar”ın bir çoğu bu olaylara katılırken, “yeni sağcılar” kesinlikle karşıydılar. “Yeni filozoflar” “yeni sağcılar”ın düşüncelerini reddediyorlardı⁵, ama onlar da “yeni filozoflar”ın görüşlerini sık sık eleştiriyorlardı. Örneğin Alain de Benoist “yeni felsefe”nin üç ana momentini vurguluyordu: Birincisi, iktidar bir baş belasıdır; ikincisi, iktidarda kaçıp kurtulmak mümkün değildir, çünkü o her yerdedir; üçüncüsü kötülük herkese içindir. Bu yüzden dünya hor görülmemelidir, zira “burada iktidar her defasında yeniden doğmaktadır.”⁶ Yazar, “yeni filozoflar”ın görüşlerini eleştirmekte ve haklı olarak, iktidarı mutlaklaştırdıkları ve toplumun sosyal yapısı hakkında oldukça müphem fikirlere sahip oldukları serzenişinde bulunmaktadır. Alain de Benoist toplumun, yasalar, örgütler, kuruluşlar ve iktidar olmadan kendi başına yeterli olmayacağını yazmakta, ancak iktidarın olumlu bir işlev gördüğünü söylemektedir, çünkü iktidar olmadan toplum bir anarşiye dönüşecektir ve sonuçta yok olacaktır. “Yeni sağcılar” tarafından “yeni filozoflar” a yöneltilen bu suçlama haklı ve tutarlı diye kabul edilebilir. Ama “yeni filozoflar”ın sol ideolojik bir akımı temsil et-

tiklerine ilişkin “yeni sağcılar” tarafından öne sürülen sav inandırıcı değildir. “Yeni filozoflar”ın görüşleri “yeni sağcılar”ın aşırı muhafazakar görüşlerinden elbette daha ılımlıdır, ancak her ikisi de sağ kökenli burjuva düşüncelerinin çerçevesi dışına çıkmamaktadır.

Totalitarizmi (bu kavramdan, çeşitliliğin yadsınması ve tüm sosyal fenomenlerin tek bir fenomenle sınırlandırılması anlaşılmaktadır), milliyetçiliği ve kadcerciliği savunan “eski sağcılar”ın geleneklerinden koptuklarını açıklayan “yeni sağcılar” özellikle de, devrimci burjuvazi tarafından ilân edilmiş olan ve demokratik ve de sol güçlerce geleneksel olarak savunulan özgürlük, eşitlik, kardeşlik ilkelerine saldırmaktadırlar. Kanılarına göre, Musevi-Hristiyan dini tarafından halkın arasına huzursuzluk yaratmak amacıyla sokulmuş bu sosyal değerleri (özgürlük, eşitlik vb.) güya başlangıçta içermeyen Avrupa kültür mirasını yeniden canlandırmak gerekmektedir. Avrupa yeniden eski, güzel antik gelenekler geri dönmeliydi. Pierre Vial şöyle yazıyor: “Her türlü dogmatizmden kurtulmak için, insanın yeni bir dünya keşfetmesi, yeni bir dünya görüşüne, yeni yaşam kurallarına sahip olması ve niteliksel bir sıçrama yapması zorunludur. Yıldızları ele geçirmek için, tanrıça Athena’yı uyandırmak gereklidir.”⁷ Bunun için de “bilincin, yaşamın ve aklın tüm alanlarını kapsayan bir öğreti geliştirilmelidir.”⁸ “Dört ya da beş bin yıllık mirastan yararlanılmalıdır. Demek ki, bizler Romalıların, Keltlerin, Cermenlerin ve Yunanlıların devamıyız.”⁹

Eski kültür mirasına yönelik tamamıyla doğaldır, çünkü bugünü ayrıntılarıyla araştırmak için, insanın geçmişi çok iyi tanınması gerektiği bilinmektedir. Bu konuda Immanuel Kant şöyle diyordu: “Doğa nesnelere şu anki durumlarına dair eldeki bilgiler, bunların daha önce ne olduklarına ve şimdiki durumlarına gelmek için değişik yerlerde hangi başkalaşım evrelerinden geçtiklerine dair bilgilerin eksikliğini hâlâ hissettirmektedir.”¹⁰ Ancak “yeni sağcılar”, geçmişe yönelerek, tamamen başka bir amaç gütmektedirler: Eski çağda Avrupa sadece Avrupalıları aitti. Modern Avrupa ise diğer kıtalardan gelen göçmenlerden, Asya’dan taşınmış Musevi-Hristiyan ideolojisinin öğelerinden ve kanılarına göre Avrupa için yabancı bir öğreti olan Marksizmden kurtarılmalıydı. Kısacası, “yeni sağcılar”, tüm öteki ırk ve halklardan “üstün” olan “temiz” beyaz bir ırkın yaşadığı “temiz” bir Avrupa’nın savunuculuğunu yapmaktadırlar.

Batılı birçok bilim adamı “yeni sağcılar”ın gerici düşüncelerini reddetmekte ve onları ırkçı, seçkin teorileri yeniden canlandırmakla, modern bilimin bilgilerini bu amaç uğruna tahrif etmekle suçlamaktadır. Thierry Pfister, “yeni sağcılar”ın, “biyolojiyi öjenik’in hizmetine soktukları”¹¹ nı yazıyor ve şöyle devam ediyor: Kitle toplumuna karşı savaş adına “yeni sağcılar” seçkinlerden, Nietzsche’nin üstün-insandan yana çıkıyorlar. Temsilcilerinden Kathleen Evin’e göre “yeni sağcılar”ın temel ilkeleri şöyle: “Öjenik, Maltusçuluk, ırkların ve bireylerin eşitsizliği, güçlü devlet, bir önderin zorunluluğu, aşırı bireycilik, Kelt kültürü, Batı’nın ölmez değerleri, ırklarının karışmasından ve yabancılar-dan duyulan korku.”¹²

“Yeni sağcılar”ın tarih felsefesinin çıkış noktasını görecilik oluşturmaktadır: Dünyada her şey görelidir, bu yüzden toplumsal yaşam tek bir erkenin yardımıyla açıklanamaz. P. Vial, “toplumu global olarak yorumlamaya yarayan şemaları reddediyoruz”, diye yazıyor. “Örneğin Karl Marx dünyayı üretim ilişkileri kavramının yardımıyla, Freud libidonun yardımıyla, Adam Smith ve liberal okulu serbest ticaret yasanın yardımıyla yorumluyor... Bizim için açıklayıcı bir anahtar mevcut değildir.”¹³ Açıklamak için gerçekten bir anahtarları yok, ama insanların ve ırkların eşit olmadığını kanıtlamak için can atıyorlar. Bu amaçla felsefe tarihine genel bir bakışla, bir zamanlar adcılarla (nominalist) gerçekçiler arasında baş gösteren sert tartışmaları inceliyorlar. Adcılar bilindiği gibi, sa-

dece tekili kabul ediyor ve geneli reddediyorlardı, buna karşılık gerçekçiler geneli kabul ediyor ve bilginin temeli olarak tekili reddediyorlardı. Bu bağlamda Marx; adıcılığı "materyalizmin ilk ifadesi"¹⁴ diye tanımlar. "Yeni sağcılar" adcılarının öğretisini savunmaktadır, ama bunu materyalist konumda oldukları için değil ("yeni sağcılar" tipik öznel idealistlerdir), tersine adcılık güya eşitliği yadsıdığı için yapmaktadırlar. Alain de Benoist'nın savına göre, "her eşitlik-karşıtı görüş adcıdır, nesnelere arasındaki ve insanlar arasındaki farkların bir genel-olanla sınırlandırılmayacağını zorunlu önkoşul sayar."¹⁵ Alain de Benoist, adcılıktan dünyanın çeşitliliği ortaya çıkar, diye devam etmekte, ama bu çeşitliliği yadsıyanlar totalitarizme bağlı kalırlar, yani tek bir sosyal fenomenin, indirgemeciliğin ve eşitçiliğin egemen rolünü kabul ederler.

Alain de Benoist, Marx'ı da gerçekçiliğin taraftarlarından sayıyor. "Marx tarafından 'kapital'de kullanılan anahtar kavramlar (kapitalizm, proletarya, işçi, burjuvazi) sabit ve üst-teorik bir anlama sahiptirler ve skolastikteki genel kavramların işleviyle karşılaştırılabilecek bir işlev görmektedirler."¹⁶ De Benoist, Marksist felsefeyi çok iyi bildiğini iddia ediyor, gerçekteyse onu ya anlamıyor ya da bilinçli olarak yanlış yorumluyor.

"Yeni sağcılar" bundan başka tekille genelin diyalektiğini de anlamıyorlar, bu yüzden Ortaçağ adcılarıyla gerçekçileri gibi tekille geneli birbirinden ayırıyorlar. Marksist-Leninist felsefe, bildiği üzere, tekille genelin ayrılmaz bağından yola çıkar. Lenin şöyle yazıyor: "...Tekil, sadece genele götüren bağlam içinde mevcuttur. Genel yalnızca tekilde, tekil nedeniyle mevcuttur. Her tekil (şu ya da bu tarzda) bir geneldir. Her genel, tekilin (bir parçası ya da bir yanı ya da özüdür. Her genel, tekil nesnelere sadece yaklaşık olarak kapsamina alır. Her tekil, tamamlanmamış bir şekilde genelin içinde yer alır vb. vb."¹⁷ Tekil genelsiz olmaz, genel de tekilsiz olmaz. Genel kavramlar, nesnelere ve fenomenlerin en önemli özellikleriyle yanlarını içerirler.

"Yeni sağcılar", eşitlik düşüncesini reddetmek için "her halk, her kültür kendine özgü normlara sahiptir"¹⁸ tümcesinde ifadesini bulan dünyanın çeşitliliğini kanıtlamak için, felsefe tarihine göz atma ihtiyacını duymuşlardır. Ancak dünyanın çeşitliliğini, daha doğrusu, çok yönlülüğünü kim yadsıyor ki? "Yeni sağcılar"a göre, Marksizm eşitçilik ve totalitarizm ilkelerine dayanmakta, dünyadaki çok karmaşık fenomenlerle süreçleri ekonomiye indirgemektedir. Sadece ekonomiye, başka bir şeye değil. De Benoist, "totalitarizm, eşitlik düşüncesinin, özellikle de ekonomi düşüncesinin ürünüdür. Eşitlik kült'ü, ekonomi kült'ünün bir ürünüdür"¹⁹, diye Claude Polin'i tekrarlamaktadır. Marx'a göre insan, "ekonomik bir hayvan", "yeni sağcılar"a göre ise "kültürel bir varlıktır."²⁰

"Yeni sağcılar"ın, eleştirilerini özellikle materyalist tarih anlayışına, tarihsel sürecin birliğine karşı yönelttikleri kolayca anlaşılabilir. Marksist tarih anlayışına karşı yönelttikleri bu eleştiriler özgün olmaktan uzaktır: Onlardan önce başka burjuva filozofları da aynı argümanları öne sürmüşlerdi.

Materyalist tarih anlayışının çıkış noktası şudur: "Maddi yaşamın üretim tarzı, sosyal, politik ve manevi yaşam sürecinin bütünüdür."²¹ Tüm toplumsal fenomenler için ekonomik koşulların biricik belirleyici moment olduğu savı, Marksizm-Leninizm klasiklerinde yer almamaktadır. Engels 90'lı yıllardaki mektuplarında, dış ekonomik etkenlerin tarih sürecindeki işlevini mükemmel bir şekilde gözler önüne sermiştir: "Ekonomik durum temeldir, ama üstyapının çeşitli momentleri, yani sınıf savaşının politik biçimleri ve sonuçları, kazanılmış mücadeleden sonra kazanan sınıfın saptadığı yasalar, hukuksal biçimler ve hatta katılanların bilinçlerinde bütün bu gerçek mücadelelerin yansıması, politik hukuksal, felsefi teoriler, dinsel görüşler ve bunların birer dogma sistemine doğru gelişmeleri, işte bütün bunların sonuçları bile tarihsel mücadeleler sürecini etkilemektedir ve birçok durumda özellikle bu mücadelelerin biçimini belirlemektedir. Bu durum, bütün

bu momentlerin karşılıklı etkileşimidir; bu etkileşimde ekonomik hareket sonsuz sayıda rastlantısallıklar tarafından (...) zorunluluk olarak kendini kabul ettirmektedir.”²² Demek ki, tarihsel materyalizm karmaşık sosyal fenomenler bütününe ekonomik etkenle sınırlanıyor. Her toplumsal fenomen herhangi bir, yalnız kendine özgü bir işlev görmektedir, ancak sonuçta ekonomik temel tüm sosyal süreçleri belirlemektedir.

“Yeni sağcılar”, tüm toplumsal etkenleri eşit önemde gören ve kimi zaman birini, kimi zaman da diğer etkeni ön plana çıkararak teoriye bağlı kalmaktadırlar. G. Plehanov bu teoriyi zamanında tam olarak karakterize etmişti: “Etkenler teorisi açısından toplum, çeşitli ‘güçler’in -ahlak, hukuk, ekonomi vb.-, her biri kendi yönünden olmak üzere, tarihsel yolda sürükledikleri ağır bir yük olarak görünmektedir.”²³

“Yeni sağcılar” Avrupa kültürünün yeniden canlandırılmasını savunuyor ve aynı zamanda dünya tarihinin bütünlüğünü yadsıyorlar. Oysa kültürü gerçekten analiz etselerdi, o zaman kendi yasaları temelinde gelişen kültürün bütünlüğünü gözden kaçırmazlardı. Dünya tarihinin bütünlüğü dolayısıyla “bütün kültürler belirli homojen bir içeriğe sahiptirler.”-Değişik kıtalarda ve değişik bölgelerde yaşamış olan ilk insanlarda ortak kültürel özelliklere rastlamak mümkündür. Feodalizm çağının ortak kültür öğeleri, hem Avrupa halklarında hem de öteki kıtaların halklarında kolaylıkla ortaya çıkarılabilir.

Bürjuva kültürünün tüm kapitalist ülkelerde pek çok ortak özellikler gösterdiği, tartışma götürmez bir olgudur.

Marksist felsefe dünya tarihinin bütünlüğünü kanıtlamakla ve aynı zamanda çeşitliliğini vurgulamaktadır. Her ülkenin, her bölgenin özgül özellikleri nedeniyle, tarihsel sürecin genel yasaları değişik etkilerde bulunmaktadır. Aynı tip üretim ilişkilerinde bile, sosyal fenomenlerin sonsuz çeşitliliği belli olmaktadır. Marx buna dikkati çekmektedir: “aynı ekonomik temel -esas koşulları açısından aynı-, sayısız farklı ampirik durumlar, doğal koşullar, ırk ilişkileri, dış tarihsel etkiler vb. yüzünden; sadece bu ampirik olarak verili durumların analiz edilmesiyle kavranabilen sonsuz sayıda çeşitlemeler ve nüanslar halinde ortaya çıkabilir.”²⁴

“Yeni sağcılar” yalnız tarihin bütünlüğünü değil, üstelik anlamını, gelişme yönünü de reddetmektedirler. Alain de Benoist örneğin tarihi saçma diye nitelemekte ve Avrupa teorik düşüncesinde iki gelişme anlayışının bulunduğunu yazmaktadır: Doğrusal ve devresel.

İlk anlayışa göre tarihin bir başı bir de sonu vardır ve bunun kavranılması tarihsel sürecin yönünün açıklanışına bağlıdır. Bu anlayış, diyor de Benoist, insanın özgürlüğünü çok kısıtlıyor, çünkü insanoğlu toplumun kaderci gelişmesiyle yetinmekten başka bir seçeneğe sahip değildir ve buna zorlanmaktadır. Burada insanın karşısına, olaylarla fenomenlerin, sonuçta arzu edilen hedefe vardırarak olan kesin belirlenmişliği çıkmaktadır. Doğrusal anlayışa göre insan edilgen bir gözlemcidir, ama etkin bir yaratıcı değildir. “Geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek birbirlerinden tamamen ayrı ayrı ele alınmaktadır, çünkü geçmiş bir daha geri gelmeyecek bir şey, gelecek henüz varolmamış bir şey ve şimdiki zaman başı sonu belli olan çizginin üstünde bir nokta olarak yorumlanmaktadır...”²⁵ Alain de Benoist Marksistleri de bu anlayışın yandaşları olarak görüyor ve şöyle diyor: Marx’a göre “sınıf savaşı itici güçtür. Belirli tarihsel bir aşamada en çok sömürülen sınıf durumunu fark ediyor ve o anda itibaren insanlığın kolektif Mesih’i haline dönüşüyor... Savaşın sonunda iyi ile kötü birbirinden ayrılıyor, sınıfsız bir toplum kuruluyor, bolluk içinde yüzülüyor ve komünizmin mutlu günleri başlıyor. Bu ise tarihin sonu demektir.”²⁶ Doğrusal gelişme anlayışı, diye Alain de Benoist devam ediyor, katı zorunluluktan hareket

etmekte ve rastlantısallığın tarihteki rolünü tamamen hor görmektedir.

De Benoist ve öteki "yeni sağcılar" Marksist toplumsal gelişme teorisini tahrif ettikten sonra, onu erekçi (finalist) teoriler kategorisine kattılar. Oysa bilimsel komünizmin kurucuları, tarihsel gelişmenin diyalektik açıdan ele alınması gerektiği, gelişme ile toplumsal ilerlemenin önüne geçilmeyeceği savını öne sürmüşlerdi. Engels bu bağlamda şunları yazmaktadır: "Bilgi kadar tarih de, insanlığın ülküsel olarak eksiksiz bir durumu içinde son ve kesin tamamlanışa varamaz; eksiksiz bir toplum, eksiksiz bir 'devlet', ancak imgelemede (muhayyilede) var olabilen şeylerdir; tam tersine, tarih içinde ardarda birbirini izleyen durumlar, insan toplumunun aşığıdan yukarıya doğru giden sonsuz gelişmesi içinde ancak geçici birer aşamadırlar."²⁷

İnsanın özgürlüğü ve rastlantısallığın tarihteki rolü sorunlarını alalım. "Yeni sağcılar" açısından sosyal fenomenlerin belirlenmişliği, insanın özgürlüğü ile eylemlerini kısıtlamaktadır, çünkü diğer burjuva filozofları gibi onlar da özgürlüğü doğa ve toplumdan mutlak bağımsızlık diye görmektedirler. Bu tür bir özgürlük anlayışı, insanı edimsel olarak özgürlüksüzlüğe mahkum eder. İnsanı gerçekten özgür kılan, sadece doğa ve toplumun gelişim yasalarını bilmek ve bu yasaları pratikte beceriyle uygulamaktır.

Sosyal fenomenlerin belirlenmişliği insanın özgürlüğünü asla sınırlamaz. Lenin, "yeni sağcılar" gibi, belirlenimciliğin güya bireyin özgürlüğü ile çeliştiği kanısında olan liberal halkçıları eleştirirken şöyle diyordu: "İnsan davranışlarının zorunluluğunu beyan eden ve iradenin özgürlüğüne ilişkin anlamsız masalları reddeden belirlenimcilik düşüncesi, insanın aklını ve vicdanını ya da davranışlarının değerlendirilişini hiç de yabana atmaz."²⁸ Nesnel -olanın öznenin davranışlarını belirlemesi, ama öznenin de nesnel sürecin akışını etkilemesi, toplumda nesnelle öznelin diyalektiğinin işleyiş biçimidir.

Tarihsel materyalizmin, rastlantısallığın tarihteki rolünü yadsıdığına ve sadece katı zorunluluğu çıkış noktası aldığına dair "yeni sağcılar"ca öne sürülen sav hiçbir temele dayanmamaktadır. Her şeyden önce, "yeni sağcılar"ın zorunlulukla rastlantısallığın diyalektiğini kavramadıkları ve bu yüzden bunları birbirinden ayırdıkları belirtilmelidir. Ayrıca, zorunlulukla rastlantısallığın ayrılmaz bir bütün oluşturduğu, belirli koşullarda zorunluluğun rastlantısallığa ve rastlantısallığın da zorunluluğa dönüştüğü çok iyi bilinmektedir. Engels'in ifade ettiği gibi, rastlantısallık zorunluluğun görünüş biçimlerinden biridir. Rastlantısallık tarihsel hareketle belirli bir işlev görmektedir. Marx, "eğer mücadeleye mutlaka elverişli fırsatlar koşulu altında başlansaydı, dünya tarihini yapmak kuşkusuz çok rahat olurdu. Şayet 'rastlantısallıklar' bir işlev görmeseydi, o zaman tarih de çok mistik bir niteliğe bürünürdü. Bu rastlantısallıklar elbette gelişmenin genel gidişine tesadüf etmekte ve başka rastlantısallıklar tarafından tekrar telafi edilmektedir. Ancak hız ve geçikme büyük ölçüde bu tür 'rastlantısallıklar'a bağlıdır..."²⁹, diyor.

"Yeni sağcılar"ca ileri sürülen, Marksist tarih felsefesinin sözümona geçmiş, şimdiki zaman ve geleceği birbirinden ayırdığı savı da, ayrı şekilde hiçbir temele dayanmamaktadır. Tam tersine, birçok tarih felsefesi teorilerinden farklı olarak tarihsel materyalizm geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğin bütünlüğünü çıkış noktası alır. Bu aslında, Marksist toplum felsefesinin temel tezlerinden biridir. Bu teze göre tarihsel süreç, kendi yasalarının temeli üzerinde gerçekleşen ve gelişen homojen bir süreçtir. İnsanlığın bir sonraki gelişme safhası, bir önceki safha tarafından hazırlanır. İşte bu durumların bilimsel analizi Marx'a, insanlığın gelişim aşamaları olarak sosyo-ekonomik formasyonlar öğretisini hazırlama olanağını sağlamıştır. Marx "başka bir düzenin zorunluluğunu mevcut düzenin zorunluluğuyla kanıtıyor; hiç önemli değil, insanlar ister inansın ister inanmasın, ister bilincinde olsunlar ister olmasınlar mevcut düzen kaçınılmaz olarak başka bir düzene intikal edecektir"³⁰, diye yazıyor Lenin. Geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğin ayrılmaz birliğini

göz önüne almadan tarihsel sürecin mantığını açıklamak, toplumsal gelişme yasalarını ortaya çıkarmak mümkün değildir.

Alain de Benoist ikinci, devresel anlayışı araştırarak, bu anlayışın reel gerçeklikten yola çıktığı kanısına varıyor; bu gerçeklikte "birbirini izleyen devreler, çok yönlülük içinde yinelenmeler ve yinelenmeler içinde çok yönlülükler bulunmaktadır... ayrıca bu gerçeklik devrelerin muhtemel uyum ve sistematığına, çelişkilerin uzlaşmasına dayanmaktadır."³¹ Devresel anlayışa göre, "tarihin ne başı vardır ne sonu. O belirli sayıda birbirine benzer yinelenmelerin görüldüğü bir sahnedir..."³² "Yeni sağcılar" özne idealizm saflarında yer alırken, tarihsel süreci, olayların, iç mantığı ve anlamı olmayan akıldışı bir şekilde akışı diye gösteriyorlar. Alain de Benoist boşuna, "tarihin hiçbir anlamı yoktur"³³, demiyor.

Bu durumda, "yeni sağcılar" için tarih, aralarında nedensel bir bağlam, karşılıklı etkileşim ve iç içe geçiş bulunmayan olaylarla süreçlerin karmakarışık bir biçimde yığılmasıdır. "Yeni sağcılar" açısından toplum yükselen bir çizgide gelişmemekte, burada sadece aynı devreler ve fenomenler yinelenmektedir. "Yeni sağcılar" şunu kavrayamıyor ve kavramak istemiyorlar: Tarihte aynı olaylar ve fenomenler mutlak bir şekilde yinelenmezler, çünkü bu olaylarla fenomenleri yaratan koşullar değişir. Yinelenbilirlik sadece görel bir niteliğe sahip olabilir, hem de biçime göre değil, içeriğe göre.

"Yeni sağcılar"ın tarihfelsefesi, eski sosyal-Darwinci fikirleri, ırkçı ve seçkinci teorileri savunmakta, hudutsuz bir milliyetçilik propagandası yapmaktadır. Bu durumda T. Fadeyeva'ya katılmamak elde değil: "Aşırı sağcı entelektüellerin fikirleri yalnız kapitalist toplumdaki manevi krizin derinliğini yansıtmakla kalmıyor, üstelik tekelci burjuvaziyi ideolojik ve sınıfsal egemenlik konumuna geri getirebilecek sağ-otoriter bir strateji hazırlama ve temellendirme çabasını da temsil ediyor." "Yeni sağcılar"ın felsefesi, burjuvazinin gerici kesiminin çıkarlarına denk düşmekte, günümüz dünyasının gerçekliklerini ise yansıtmamaktadır: Bu dünyada birbirine karşıt sosyo-ekonomik sistemler mevcuttur, ama o yine de birlik içinde bir dünyadır. Bu dünyada, tek bir devletin ya da bir grup devletin çabasıyla çözülmeyecek genel-insani ve global sorunlar mevcuttur. Bu konuda dünya çapında bir işbirliğine, ülkelerin çoğunluğunun yakın ve yapıcı şekilde birlikte çalışmasına ihtiyaç vardır. Bunun için, hangi ırk ve ulusa ait olursa olsun, tüm halkların eylem birliği gereklidir. Toplumsal ilerleme yolunda toplumun hareketini nesnel olarak değerlendirecek ve bu ilerlemeyi upuygun tahmin edecek yeni bir felsefi ve politik düşünceye ihtiyaç duyulmaktadır. Hakiki bilimsel bir teori olarak Marksist toplum felsefesi, işte bu yüzden, tarihsel gelişmeyi kendine rehber almaktadır.

NOTLAR:

1. Bkz. G. Hourdin, *Reponse a la nouvelle droite*, Paris 1979.
2. Alain de Benoist, *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, Paris 1977, s.15.
3. *Pour une renaissance culturelle*. Le G. R. E. C. E. prend la parole, Paris 1979, s.20
4. *La nouvelle droite*. Le dossier du "proces" établi par Julien Brunn, Paris 1979.
5. Bkz. Alain de Benoist, *Les idées a L'endroit*, Paris 1979, s.12.
6. A.g.e., s.195-196.
7. *Pour une renaissance culturelle...*, s.20.
8. A.g.e., s.10
9. A.g.e., s.24.
10. Immanuel Kant, *Vorkritische Schriften*, c.2, Berlin 1927, s.450-451.
11. *La nouvelle droite...*, s.164
12. A.g.e., s.167
13. A.g.e. s. 186-187.
14. K.Marx/F.Engels, *Werke*, c.2, s.135.

15. Alain de Benoist, *Les idées...*, s.31.
16. A.g.e., s.33.
17. V.İ.Lenin, *Werke*, c.38, s.340.
18. Alain de Benoist, *Les idées...*, s.160.
19. A.g.e., s.
20. A.g.e., s.22.
21. K.Marx/F.Engels, *Werke*, c.13, s.9.
22. K.Marx/F.Engels, *Werke*, c.37, s.463
23. G.Plehanov, *Über materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin 1946, s.39.
24. K.Marx/F.Engels, *Werke*, c.25, s.800.
25. Alain de Benoist, *Les idées...*, s.37.
26. A.g.e., s.36.
27. F.Engels, *L.Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev: Sevim Belli, Sol Yay., Ankara 1976, s.13.
28. V.İ.Lenin, *Werke*, c.1, s.152.
29. K.Marx/F.Engels, *Werke*, c.33, s.209.
30. V.İ.Lenin, *Werke*, c.1, s.159.
31. Alain de Benoist, *Les idées...*, s.37.
32. A.g.e.
33. A.g.e., s.38.

KAYNAK:

Gesellschaftswissenschaften 1988/14

TÜSTAV

Felsefe Metinleri

problemata physica
xxx. kitap
zekâ, anlama yetisi ve bilgelik üstüne

aristoteles
almanca dan çeviren: oğuz özgül

1. İster felsefe ya da politikada, ister şiir ya da sanatta olsun, olağanüstü kişilerin hepsi niçin melankoliktir? Hem de bazılarında bu öylesine şiddetlidir ki, kara safradan ileri gelen hastalık belirtileri dahi gösterirler; örneğin kahramanlar arasından Herakles'in başından geçenlerde anlatıldığı gibi. Çünkü Herakles de öyle bir yaratılışa sahip olmalıydı ki, bu yüzden yaşlılar saralıların (epileptik) hastalıklarını, Herakles'i göz önüne alarak, "kutsal hastalık" diye tanımlamışlardır. Herakles'in, hem çocuklarının karşısında kapıldığı çılgınlık nöbetleri, hem de Öta'dan uzaklaşmadan önce yaralarının açılması bunun kanıtıdır; çünkü bu, birçoğunda olduğu gibi, kara safradan ileri gelmektedir. İspartalı Lysander'in ölmeden önce aldığı yaralarda da söz konusu aynı şeydir, ayrıca aklını tamamen yitiren Aias ile yalnızlığa sığınan Bellerophon için de durum aynıdır. Bu yüzden Homeros şu dizeleri yazmıştır:

*"Ama bir gün tanrılar nefret etti ondan,
Aleion ovasında kaldı tek başına,
İnsanlardan kaçarak yedi kendi kendini."*

Görünüşe göre öteki kahramanların durumu da bunlardan pek farklı değildir. Daha sonraki dönemlerde ise Empedokles, Platon, Sokrates ile ünlü birçok kişinin, ayrıca ozanlardan büyük bir bölümünün adlarını sayabiliriz. Çünkü bu kişilerin birçoğunda vücuttaki bu tür bir karışımdan ileri gelen hastalıklar görülmekte, diğerlerinin yaratılışları ise böylesi hastalıklara müptela olma eğilimi göstermektedir. Sonuç olarak, aşağı yukarı hepsinin, yaratılışları gereği, aynı durumda olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi, bir örnek vererek bunun nedenini anlamaya çalışalım. Çok miktarda içilen şarabın, insanı, melankoliklere isnat

ettiğimiz duruma getirdiği meydandadır. Şarap insanda değişik haleti ruhiyeler yaratır; örneğin insanı öfkeli, iyiliksever, yufka yürekli ya da gözüpek yapar; ama bal, süt, su ya da başka içecekler için aynı şey söylenemez. Öte yandan, şarabın insanı birbirinden çok farklı hallere düşürme olgusunu, içen kişinin gitgide nasıl değiştiğini gözlediğimiz zaman da anlayabiliriz. Çünkü şarap, henüz ayık durumdaki uyuşuk (yani lâkayt) ve suskun kişileri etkilediği zaman, eğer bir parça fazla içmişlerse, hemen konuşkan, ama bir parça daha fazla (içmişlerse) geveze ve saldırgan, daha da fazla kaçırmışlarsa fiili tecavüze eğilimli, eğer ölçüyü (aşmışlarsa) bu kez de küstah ve sonuçta azgın hale getirir. Ne ki, çok fazla (şarap) insanı aczden düşürür ve ahmaklaştırır —tıpkı çocukluklarından bu yana saralı olanlarda görüldüğü gibi— ya da melankoliklere çok yakın bir duruma sokar. Belirli miktarda şarap içen kişilerin haleti ruhiyesi nasıl değişiyorsa, bazılarının haleti ruhiyesi (daha doğuştan) böyledir. Zira kimi sadece sarhoşluk anında konuşkan, bir diğeri telâşlı, yine bir başkası, Homeros'un,

"ve şöyle dedi, şaraptan başım dönmüş yüzüyorum gözyaşlarında"

diyen dizelerindeki gibi, gözyaşı dökmeye yatkınken, ki şarap da insanları bu duruma getirebilir, bir diğeri yaradılışı gereği (yani her zaman) böyledir. Bunlar zaman zaman çok duygulu, ölçsüz ya da suskun bir şekilde davranırlar. Bazıları da tamamen susarlar, özellikle vecde gelen melankolikler. Ama şarap insanın sevgiye eğilim duymasına da neden olur. Bunun belirtilerinden biri de, içen kişinin, ayıkken dış görünüşü ya da yaşı nedeniyle kimsenin öpmeyeceği bir kişiyi öpmek üzere duygularına kapılmasıdır. Demek ki şarap, olağandışı bir durumun uzun süre değil, sadece kısa bir süre için doğmasına neden olmaktadır; ama yaradılış sürekli, insan yaşadığı sürece devam eder. Nitekim kimi doğuştan saldırgan, başkası suskun, öteki yufka yürekli, bir diğeri de korkaktır. Böylece, şarabın ve yaradılışın, aynı nedenden dolayı, herkesin haleti ruhiyesini etkilediği anlaşılmaktadır. Bütün bunlar sıcaklık kapasitesinin değişmesinin sonucudur. Hem (şarabın) özsuyu hem de kara safra karışımı hava ihtiva eder. Bu yüzden hekimler hava ihtiva eden ve hipokondrik (hastalık hastalığı) rahatsızlıkları melankoli türü hastalıklardan sayarlar. Ama şarap da kapasitesi gereği hava ihtiva etmektedir. Bu nedenden dolayı şarap ve (kara safra) karışımı benzer niteliktedir. Şarabın hava ihtiva ettiği köpüğünden anlaşılır. Ama yağ, ısıtılabilir, köpüklenmez, oysa şarap çok köpük çıkarır, hele kırmızı olanı beyazından daha da fazla, çünkü kırmızı şarap daha sıcak ve cismanîdir. Bu yüzden şarap insanları aşk düşkünü yapar ve haklı olarak Dionysos'la Afrodit'in birbirinden ayrılmadığı söylenir; ve melankolikler genellikle şehvetli kişilerdir, çünkü aşktan duyulan haz havanın fazlalığından ileri gelir. Bunun belirtilerinden biri de, erkeklik organının çabucak büyümesidir, çünkü o (fazla hava tarafından) şişirilir. Henüz sperma salgısında bulunamayan, ergenlik öncesi çocuklarda bile, eğer hadlerini bilmeden organlarını ovuştururlarsa, bir haz duygusu uyanır. Bu durum, besbelli ki gözeneklerden içeri, daha sonra sperma sıvısını dışarı gönderecek olan hava girdiği için meydana gelmektedir. Cinsel ilişki sırasında spermanın boşalımı ve dışarı atılması, havanın arkadan tazyik etmesi nedeniyle gerçekleşmektedir. Bu nedenle kırmızı şarap da insanları, hava ihtiva eden melankoliklerin içinde buldukları duruma getirir. Bunu bazı arazlardan anlamak mümkündür: Melankoliklerin birçoğu zayıf, çelimsizdir ve damarları çok belirgindir. Bunun nedeni damardaki kanın miktarı değil, havanın miktarıdır. Ama bu yüzden

bütün melankolikler çelimsiz değildir, hatta hüzünlü, içekapınık yaradılıştta olanları bile, tersine içlerinde yüksek oranda kötü özsu taşıyanlardır böyleleri; ama bu başka bir araştırmanın konusudur. Şimdi söz konusu olan, başlangıçta ele aldığımız, yani doğuştan bu tür bir melankolik özsuyun karıştığı doğal (ve şarabın yol açmadığı) olayları tartışmaktır. Melankolik özsu sıcakla soğugun karışımıdır. Çünkü (melankoliğin) doğası bu ikisinin bileşiminden ileri gelir. Bu nedenle kara safra, hem en yüksek sıcaklık derecesini hem de en düşük soğukluk derecesini kapsamına alabilir. Yani tek ve aynı şey doğal olarak her iki durumu da kabul edebilir, tıpkı su gibi, su aslında soğuktur, ama yeterince ısıtılırsa, örneğin kaynatılırsa, alevden daha sıcak hale gelir. Taş ve demir de, eğer ateşe tutulursa, doğası gereği soğuk olmasına karşın, kömürden daha sıcak olabilir. Bu konu, ateşle ilgili tartışmalarda ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Doğası gereği soğuk olan ve yüzeyde yer almayan kara safra da, eğer sözünü ettiğimiz durumda bulunursa, yani vücutta normal ölçüyü aşarsa, inme, uyuşma, depresyon (çöküntü) ya da sıkıntı gibi durumların doğmasına neden olabilir. Ama aşırı derecede ısıtılırsa, o zaman şarkılar eşliğinde ifrata varan hissi durumlara, esrimelere, yaraların açılmasına ve bunlara benzer başka şeylerin çıkmasına yol açar. Hergün alınan besinlerle harekete geçirilen kara safra insanlardan birçoğunun haleti ruhiyesini değiştirmez, tersine sadece melankoli türü bir hastalığın doğmasına neden olur. Ama yaradılışlarında bu tür bir karışım bulunanlar, karışımın cinsine göre, çok çeşitli haleti ruhiyeler içine girerler. Örneğin soğuk safraya sahip olanlar miskin ve kalın kafalı, ama özellikle çok sıcak safraya sahip olanlarsa deli dolu, babaçan, aşk düşkünü, duygu ve ihtiraslarına kapılmaya yatkın olurlar; ne ki, kimileri de daha konuşkan hale gelirler. Ama bu sıcaklık aklın bulunduğu yere yakın olduğu için, pek çoğu da çılgınlık ve esrime hastalıklarına yakalanırlar, hastalık değil de kendi doğal karışımları nedeniyle bu hale geldikleri sürece Sibyller'in (faici kadınlar —Çn.), kâhinlerin ve vecde gelenlerin kökenleri hep buraya dayanır. Sirakuzalı Marakos sadece vecde geldiği zaman iyi şiirler yazabilmiştir. Ancak aşırı sıcak safraları orta karar bir sıcaklığa indirilenler, gerçi hâlâ melankoliktirler, ama daha makul ve daha az anormaldirler. Bunlar bir çok bakımdan, örneğin biri bilgisi, diğeri sanat yeteneği, bir başkası da siyasal etkinliği nedeniyle, diğerlerinden üstündürler.

Böyle bir durum, tehlike karşısında da büyük değişikliklere yol açar, örneğin insanlar korkulu durumlarda zaman zaman anormal şekilde davranırlar. O sırada vücutları bu tür bir karışımın hangisine eğilim gösteriyorsa, (normal haleti ruhiyelerini) kendiliğinden terkederek değişirler. Ama hastalıkları sırasında insanların düzenini bozan kara safra karışımının kendisi de aslında düzensizdir. Kimi zaman su gibi soğuk, kimi zaman sıcaktır. Kötü, korkunç bir haber verildiğinde, eğer karışım o sırada soğuksa, insanı korkak yapar, çünkü korkuya yolu açmıştır ve korku da onu soğutur. Bu durum, aşırı derecede korkak olanlarca kanıtlanır: Zira bunlar tirtir titrerler. Ama (karışım) çok sıcaksa, o zaman (korku) insanı tekrar kendine getirecek ve duyarsız kalacak şekilde (etkiler), öte yandan insanın günlük yaşamda sık sık başına gelen cesaretsizliğe karşı da aynı etkide bulunur. Nitekim zaman zaman hüzünleniriz, ama nedenini söyleyemeyiz. Kimi zaman da neşeleniriz, ama bunun nedeni (burada da) belli değildir. Bu tür haleti ruhiyeler, yani yüzeysel denen (haleti ruhiyeler) az da olsa, herkeste görülür, çünkü herkeste bu olasılıklardan bir parça karışmıştır. Fakat (haleti ruhiyeleri) çok derinlere gidenler ise, karakterleri gereği böyle bir mizaca sahiptirler. Çünkü (insanlar) sadece bir çehreye sahip oldukları için değil, birbirinden farklı

çehrelere, kimi güzel, kimi çirkin, bir başkası hiç de olağandışı olmayan —ama bunlar vasatı yaradılıştakilerdir— bir çehreye sahip olmalarıyla ayrılırlar; böylece bu karışımda payı az olanlar ortalama bir yer tutarlar, ama payları çok yüksek olanlar (insanların) büyük çoğunluğuna benzemezler. Eğer bunların haleti ruhiyeleri aşırı derecede (kara safra suyu ile) doyurulmuşsa, o zaman çok yüksek oranda melankoliktirler, ama bu karışım belli bir ölçüye kadarsa, o zaman da olağanüstü kişilerdir. Ancak, kendilerine dikkat etmezlerse, vücudun herhangi bir yerinde melankoli türü hastalıklara yakalanma eğilimi gösterirler. Örneğin bu durum, kiminde sara nöbetleri, ötekinde inme, diğesinde şiddetli depresyonlar ve sıkıntılar, bazılarında da, tıpkı Makedonya kralı Archelaos'ta olduğu gibi, aşırı cüretkârlık şeklinde ortaya çıkar. Fakat böyle bir haleti ruhiyenin nedeni sıcakla soğugun karışımıdır. Bu karışım normalden daha soğuksa, akıl dışı depresyonlara neden olur. Çoğunlukla gençlerde, ama zaman zaman yaşlılarda da görülen intihar olayları işte bu yüzden ileri gelir. Pek çoğu sarhoş olduktan sonra intihar eder. Melankoliklerden bazıları da içki içtikten hemen sonra depresyon geçirirler. Şarabın sıcaklığı doğal sıcaklığı söndürür. Vücudun, düşünmemizi ve umut etmemizi sağlayan kısmına yakın yerindeki sıcaklık ise bize keyif verir, bizi neşelendirir. Bu nedenle de herkes içerek sarhoş olma eğilimindedir, çünkü çok miktarda şarap, tıpkı delikanlılar, gençler gibi, herkesi dünyaya umutla baktırır. Zira yaşlılıkta umut etmek çok zordur, ama gençler umut doludur. Aynı nedenden dolayı başkalarının içtikten sonra geçirdiği depresyonları kimileri daha içerken geçirirler. Depresyon geçirenler, eğer sıcaklık kaybolmamışsa, kendilerini hemen asmak isterler. İşte bu yüzden gençler, yaşlılara göre, kendilerini hemen asmak isterler. Çünkü yaşlılık sıcaklığın kaybolmasını sağlar, ama bu durum yaşlılarda doğaldır ve sıcaklık kendiliğinden kaybolur. Ama bazılarında ise, (eğer sıcaklık) birden bire azalır, (depresyonlar görülür), ve bunların çoğu intihar eder, daha önce herhangi bir belirti görülmediği için de, herkes bu işe şaşakalır.

Demek ki, kara safradan kaynaklanan karışım çok soğuk olursa, dediğimiz gibi, çok çeşitli depresyonların meydana çıkmasına neden olur, ama sıcaksa, o zaman keyif verir, neşelendirir. Bu yüzden çocuklar daha neşelidirler, yaşlılarsa bezgin ve neşesizdirler. Çünkü çocuklar sıcaktır, yaşlılar soğuk. Yaşlılık bir çeşit soğumadır. Ama kimi zaman (sıcaklığın) birdenbire sönmesi dış nedenlerden de ileri gelir, tıpkı doğaları hilâfına (söndürülen) yanıcı maddeler gibi, örneğin üzerine su döküldüğü zamanki kömür gibi. Bu nedenle bazıları sarhoş olduktan hemen sonra intihar eder. Şaraptan kaynaklanan sıcaklık da dış nedenlerdendir ve bu sıcaklık birdenbire sönerse, aynı durum ortaya çıkar. İnsanların birçoğu cinsel ilişkiden sonra da depresif olurlar, ama gereksiz maddeleri sperma ile dışarı atanlarsa keyifli ve neşeli olurlar. Çünkü fazla maddelerden, aşırı ölçüdeki hava ve sıcaklıktan kendilerini kurtarırlar. Ama kimileri de şiddetli depresyonlar geçirir; bunlar cinsel ilişkiden sonra, vücutlarındaki gerekli oluşturuvcu öğeler eksildiği için, hemen soğurlar. Bu olgu, (fazla maddelerdeki) boşalmanın o denli çok olmadığını gösterir.

Özetlersek: Kara safranın etkisi düzensiz olduğu için, melankolikler de bir kararda değildir. Kara safra hem çok soğuk hem de çok sıcak olabilmektedir. Kara safra haleti ruhiyeyi etkilediği için —çünkü sıcaklık ve soğukluk öncelikle haleti ruhiyemizi etkiler—, tıpkı şarap gibi vücutla az ya da çok miktarda karışmasına göre üzerimizde etki yaratır; bizler haleti ruhiye bakımından değişik mizaçlara sahibizdir. Ancak her ikisi de, hem şarap hem kara safra, hava ihtiva etmektedir. Ne var ki, bir kararda olmayış kimi zaman iyi karışabileceği ve belirli

bir tarzda doğru olabileceği için ve de bünyemiz gerekli olduğu yerde daha sıcak ve tekrar soğuk ya da tersi halde bulunduğu, (belirli özelliklere) aşırı ölçüde sahip olduğu için, bütün melankolikler, hastalık sonucu değil, yaradılışları sonucu, olağandışı kişilerdir.

[...]

8. Hekimler (hastaları) niçin sağlıklarına kavuşuncaya kadar tedavi ederler? Çünkü o (hekim) önce (hastalığı) indirger, ardından (vücudu) kurutur, daha sonra sağlığı eski haline getirir ve bu noktada kalır. (1) Belki ardından başka bir şeyin gelmesi mümkün değildir. (2) Ya da: Eğer mümkünse, bu başka bir bilimin sorunudur, ve biri sağlık için bir şeyler yapıyorsa, bu başka herhangi bir şey için olamaz. Eğer (sağlık) aşırı ve çeşitli orta karar durumlardan çıkarak yeniden eski haline getiriliyorsa, o zaman (insanın), şayet çok kuru ya da çok nemli ya da buna benzer durumdaysa, hasta olduğu açıktır. Hekim bu soğukluk (durumundan) kalkarak önce bir parça daha az aşırı ve sonuçta şu ya da bu oranda sıcak ve kuru ya da nemli bir (durum) yaratır; bunu yaparken, sağlığın bulunduğu duruma gelinceye kadar, aşırı ya da çeşitli orta karar durumlardan geçer. Ve buradan meydana çıkan da sadece ortalama durumdur. Demek ki yeteneği olan herkes (sağlık ve hastalık) durumunun meydana çıkmasını sağlayabilir. Çünkü o (sağlık durumu) nasıl geldiyse, aynı şekilde tekrar çözülebilir ve uzaklaşabilir. Ayrıca uzmanlık yetisi buraya (tahribe) doğru değil, her zaman daha iyiye doğru (gider). Bu nedenle ne başka bir (uzmanlık yetisi) ne de bu yeti (hekimin uzmanlık yetisi) sağlık durumundan değişik, başka bir durum yaratabilir. Çünkü tek ve aynı bilim sözkonusu olduğu sürece, (sağlıktan) meydana çıkacak olan sadece onun karşıtıdır. Böylece bir ev de karşıtından (başka) bir şeye çevrilemez, öteki uzmanlık alanlarında da durum aynıdır, yalnız bir bölümü dışında, örneğin ayakkabı tamircisinin eski, yırtık bir ayakkabıdan bir sandalet yapması gibi, çünkü bu iki şey birbirine iki şekilde çevrilebilir, ya biraraya getirilip, birleştirilerek ya da tahrir edilerek.

[...]

14. (**) çünkü ruh dinginlik durumundaysa, algı ve düşünme faal haldedir. Bu durum, "anlama" (*ἐπιστήμη*) diye de tanımlanır, çünkü ruhu "durdurur" (*ἵσθησις*). Eğer ruh hareket eder, sağa sola taşınırsa, ne algılamak ne de bir düşüncüyü anlamak, kavramak mümkün olur. Bu yüzden hem çocuklar hem de sarhoşlar ve deliler izansızdırlar, çünkü sahip oldukları sıcaklığın fazlalığı nedeniyle içlerinde aşırı ve güçlü bir hareket mevcuttur. Ama bu hareket kesildiği zaman anlayışlı olurlar. Eğer düşünme, zihin bulanmamışsa, onu durdurmak (*ἐπιστάται*) daha kolay olur. Ama düşünme, zihin durgun hale (*ἵσταμένης*) gelmişse, durgunluğun devam ettiği sürece uykuda rüya görülür. Çünkü ruh en çok uykuda hareket eder. Eğer sıcaklık vücudun öteki organlarından iç kısma nüfuz ederse, o zaman aşırı ve güçlü bir hareket meydana gelir ve birçoklarının, eğer rüya görülmezse ruhun hareketsiz olduğunu sanmaları doğru değildir. Daha çok bunun tersidir doğru olan: Ruh çok güçlü bir şekilde hareket ettiği ve bir an bile durmadığı için, bir düşüncüyü anlaması, kavraması da mümkün değildir. Ancak ruh en güçlü şekilde, açıktır ki, rahat bir durumda uyuduğu zaman hareket eder, çünkü sıcaklık büyük ölçüde ve çok fazla miktarda iç kısımda toplanır. Hareket halindeyken ruhun, sadece uyunik durumda değil, uykuda da bir düşüncüyü anlamaması, kavramamasının belirtisi şudur: Yemek yendikten sonra yatılan uykuda çok az rüya görülür. İşte bu durum, yenen yemek sonucunda ruhun en hareketli halde olduğunu doğrular. Rüya görmek, ancak bir şeyler

düşünür ve gözümüzde canlandırırken uykuya daldığımız zaman mümkündür. Bu nedenle (rüyamızda), o sırada neyle uğraşiyor ya da ne tasarlıyor ya da istiyorsak, onu görürüz. Çünkü düşüncelerimiz ve tasavvurlarımız genellikle bunlar üzerinde teessüs ederler. Ve iyi insanlar iyi rüyalar görürler, zira onlar uyanırken de düşüncelerini iyi şeylere yöneltirler, ama düşünce ve vücut yönünden kötü durumda olanlar, kötü rüyalar görürler. Çünkü vücudun durumu da rüyaların oluşumu üzerinde bir etkide bulunabilir. Hasta bir kişinin tasavvurları da sağlıklı değildir ve ayrıca vücutta meydana gelen karışıklık nedeniyle ruhun dinginlik haline gelmesi mümkün olmayabilir. Bu yüzden melankolikler uykuda silkinirler, çünkü içlerindeki aşırı sıcaklık nedeniyle ruh normalden fazla hareket halindedir; ama bu hareket çok güçlü olduğu için de uykuya dalamazlar.

KAYNAK:

Aristoteles, Cilt 19, Problemata physica, Akademie Verlag, Berlin 1983.



TÜSTAV

“felsefenin başlangıcı” üstüne

ludwig andreas feuerbach
almancadan çeviren: oğuz özügül

Felsefe reel bilimlerden, nesnesinin verili olmaması ve nesnesi üzerinde düşünmek için hazır bir ilkeye ve metoda sahip olmamasıyla ayrılır. Felsefe varsayımsızdır. Bu varsayımsızlık onun başlangıcıdır, kendisini tüm öteki bilimlerden ayıran başlangıçtır. Bu varsayımsızlık felsefenin, başlangıcında da meydana çıkan kavramıdır. “Bir şey varsaymak demek, verili bir şeyi daha sonraki araştırmalara temel almak demektir.” J.F.Reiff’in “Felsefenin Başlangıcı Üstüne” başlıklı çalışmasında başlangıç, felsefenin ilk kavramı işte böyle belirlenmektedir. Ancak bu belirlenim hiç de kuşku duyulmayacak kadar kesin, serbest ve burada kolayca varsayıldığı gibi varsayımsız değildir. “Reel bilimler” belirli bir varoluş aşamasına geldikleri zaman nesnelere ve metodları hiç kuşkusuz verilidir, ama oluş süreci içindelerse verili değildir. Bilimin görevi, tanrı korusun, nesneyi ortadan kaldırmak değil, nesnel olmayanı nesnel hale getirmektir. Ama nesne olmayan bir şey, anlaşılacağı üzere, verili de değildir. Bu yüzden tüm bilimler başlangıç tarihine, dayanacakları kesin bir temele sahip değildir. Peki, nesne-olmayan nedir? En somutu, en olağani, en harcıâlemi de dahil olmak üzere sadece yaşama zevkinin ya da ortak görüşün nesnesi olan, ama bilimin nesnesi olmayan şeylerdir. Hava, bunun çok öğretici ve ilginç bir örneğini oluşturur. Hava bize en yakın, bizim için en önemli, en elzem, en etkili ve müziç dış varlıklardan biridir; kendisi de uzun süre fizikçilerle filozofları yanıltıp, aldatmamış mıdır; ağırlık ve genişleme gibi elementer özellikleri inceleme konusu haline gelene kadar aradan uzun bir süre geçmemiş midir? Bu yüzden “öte dünya, ruhlar âlemi” ve buna benzer şeyler ya da münasebetsizlikler nesnel-olmayan ve erişilmez diye, esrarengiz şeyler diye tanımlanırsa, bundan daha saçma bir şey olmaz. İnsanlar hava gibi cisimlerin dünyasına henüz yabancıyken, ruhlar âlemine çoktan girmişlerdi; bu dünyanın ışığından çok, başka bir dünyanın ışığında yaşıyorlardı; yeryüzü hazi-

nelerinin yerine gökyüzü hazinelerini tanıyorlardı. İnsana en yakın şeyler en uzaktakilerdir; çünkü onları bir sır saymamaktadır, oysa bu yüzden bir sırdır onlar; çünkü insan için hem inceleme konusudur, hem de değildir.

Nesnel-olmayanı nesnel, anlaşılmayanı anlaşılır hale getirmek, yani yaşama zevki nesnelere birini düşünme nesnesi, bilgi nesnesi düzeyine yüceltmek — işte bu, mutlak, felsefi bir edimdir; felsefe, genel olarak bilgi, varoluşunu aynı edime borçludur. Ancak buradan çıkan sonuca göre, felsefenin başlangıcı, özel, reel bilimlerin bilgisinden farklı bir bilginin değil, genel olarak bilginin başlangıcıdır. Bunu tarih kendisi de onaylamaktadır. Felsefe bilimlerin anasıdır. Geçmişte olduğu gibi, yeni çağda da ilk filozoflar doğa araştırmacılarıydı. Bu satırların yazarı da, memnuniyet verici bir tarzda, dikkatleri bu konuya çekmektedir; ama gerektiği gibi başlangıçta değil, felsefenin sonunda. Çünkü felsefi ve ampirik bilginin başlangıcı şayet kökeninde tek ve aynı edimse, o zaman felsefenin görevi, hemen başlangıçta bu ortak kökeni hatırlamaktır ve bu nedenden dolayı işe kendisi ile (bilimsel) ampiri arasındaki farktan değil, daha çok aralarındaki özdeşlikten başlamaktır. Süreç içinde felsefenin ampiriden ayrılması mümkündür; ama işe ayrılıkla başlarsa, o zaman sonunda onunla, istendiği gibi, gerçek anlamda bir dostluk asla kuramaz; çünkü münferit bir başlangıç yapması nedeniyle münferit bir bilimin konumundan öteye geçemez, deyim yerindeyse, ampirinin avadanlıklarından birine sadece dokunmakla kendini aşağılanmış sanan aşırı duyarlı bir kişinin garip durumuna düşer. Sanki sadece kaztüyü (kalem) hakikatin aracı ve hakikati açıklama organıymış da, astronominin teleskopu, minerolojinin hamlacı, jeolojinin çekici, botanikçinin büyütecisi değilmiş gibi. Ancak felsefi düşünce düzeyine çıkmayan ya da çıkmak istemeyen bir ampiri dar görüşlü, değersiz bir ampiridir; ama ampiri düzeyine kadar inmeyen bir felsefe de aynı şekilde yetersiz bir felsefedir. Peki, felsefe ampiri düzeyine nasıl inecektir? Sadece ampirinin sonuçlarını özümseyerek mi? Hayır! Ampirik faaliyetin de felsefi bir faaliyet olduğunu kabul ederek; görme'nin de aynı zamanda düşünme olduğunu, duyu araçları'nın da aynı zamanda felsefenin organları olduğunu kabul ederek. Yeni çağ felsefesinin skolastik felsefeden farkı, ampirik faaliyetle düşünme faaliyetini tekrar birleştirmesi, gerçek şeylerden yalıtılmış düşüncenin karşısına şu ilkeyi çıkarmasıdır: Duyuların sevk ve idaresi altında felsefe yapılmalıdır. Bu nedenle, eğer yeni çağ felsefesinin başlangıcına geri dönersek, o zaman felsefenin hakiki başlangıcına geliriz. Felsefe realiteye sonda ulaşmaz, tersine işe realiteyle başlar. İzlenecek doğal, yani yerinde ve hakiki yol sadece budur; yoksa yazarın Fichte'den bu yana süregelen spekülâtif felsefeyle uyum içinde tuttuğu yol değil. Akıl duyuları izler, duyular akli değil; akıl şeylerin başlangıcı değildir, sondur. Ampiriden felsefeye geçiş zorunluluktur; felsefeden ampiriye geçişse israfçı bir keyfiliktir. Ampiri ile başlayan felsefe her zaman genç kalır; ampiri ile sona eren felsefe ise önce takattan düşer, sonra yaşamdan bıkar, kendinden bezer. Realiteyle başlar ve realitede kalırsak, felsefe ancak o zaman bizler için devamlı bir ihtiyaç olur: Ampiri attığımız her adımda yalnız bırakır bizi ve böylece tekrar düşünme'ye geri getirir. Bu nedenle ampiri ile sona eren felsefe sonludur, ampiri ile başlayan felsefe ise sonsuzdur; sonsuz felsefe, üzerinde düşünmek için her zaman yeterli malzemeye sahiptir, öteki ise sonuçta basiretten yoksun hale gelir. Realite dışı düşüncelerle başlayan felsefe, kaçınılmaz olarak düşüncesiz bir realiteyle sona erer. Bunun yazarı dikkatinin, sözü edilen ampirizmin düşüncesine çekilip çekilmemesine karşı değildir. O, felsefe-olmayanla başlamak ve felsefe ile sona erdirmek olan katkısını, Almanya'nın kimi “büyük” filozoflarını —exempla

sunt odiosa— yaşamlarını felsefe ile açık, felsefe-olmayanla kapatmalarından daha onurlu ve daha makul bulmaktadır. Ayrıca ampiriden felsefeye uzanan yol spekülâtif olarak da kolayca temellendirilebilir. Doğa, hiç kuşkusuz, mistisizm öğretisindeki gibi doğa karanlık, akıl da ışık olduğu ve ışık sadece karanlıktan çıkarak geliştiği için değil, daha çok doğanın kendisi ışık olduğu için, nasıl ki aklın temeliyse, o zaman nesnel olarak temellendirilmiş bir başlangıç, felsefenin hakiki temeli, yani doğa da zorunlu olmaktadır. Felsefe işe kendi anti-tezi ile, eski-ego'su ile başlamak zorundadır. Yoksa hep spekülâtif, Ben'in tutkunu olarak kalır. Hiç bir şey varsaymayan felsefe, kendini varsayan, doğrudan doğruya kendiyile başlayan felsefedir.

Felsefenin varsayımsız başlangıcını Reiff, "Ben, katıksız Ben" diye belirlemektedir. "Genel olarak Ben'e verilmiş olduğu sürece, böyle bir verili-olan Ben değil, bir Başkasıdır. Ama Başkası olarak verilmemiştir bu, tersine verili-olanı Başkası diye ayırdeden Ben'dir; kendini onunla arasındaki fark içinde anlar, kavrar; verili olanın Ben değil, tersine Ben'den Başka biri olduğunu ifade eder. Bu ise, sadece verili-olanları ayırdetme edimiyle mümkündür: Böylece Ben verili olanı, Benden Başka biri diye koyar. Demek ki, verili-olan zaten kaybolmuştur. O, Ben'den Başkası haline gelmiştir. Bu Başkası sadece Ben'in ayırdeden edimindedir." Şeylerden kendini yalıtlayan, nesnel olanı kendinden Başkası diye koyan ve böylece ortadan kaldıran Ben, varsayımsal bir Ben değil midir? Bu Ben en azından özel bir görüş açısının Ben'i değil midir? Bu görüş açısı, felsefenin, eğer felsefe olmak istiyorsa, hiç düşünmeden savunmak zorunda olduğu zorunlu, mutlak bir görüş açısı mıdır? Nesne, artık nesneden başka bir şey değil midir? Kuşkusuz, o Ben'den Başkasıdır. Ama bunun tersini de söyleyemez miyim? Ben Başkasıdır, nesnenin nesnesidir, ve bu nedenle de nesne bir Ben'dir. Peki, Ben bir Başkasını nasıl koyuyor? Nesnenin, Ben'le ilişkisi içinde neyse, nesneyle ilişkisi içinde de aynı şey olmasıyla. Ama Ben, bunu, kendi edilgenliğini bir etkinlik haline getirerek sadece dolaylı bir şekilde itiraf etmektedir. Ancak kim ki, Ben'i eleştirinin nesnesi yaparsa, o zaman nesnenin Ben tarafından ihtiyarı olarak konulmasının, aslında Ben'in nesne tarafından ihtiyarı olarak konulmuş olmasından başka bir şey ifade etmediğini anlar. Ancak nesne sadece konulmuş bir şey değil de, (bu soyut dilde kalırsak) aynı zamanda kendini koyan bir şeyse, o zaman varsayımsız, nesneyi kendinden dışlayan ve yadsıyan Ben'in sadece subjektif Ben'in bir varsayımı olduğu ortaya çıkar, ki nesne bu varsayımı itiraz etmektedir. Bu nedenle, yazar için geçerli olan, tümel ve yeterli bir tündengelim ilkesi değildir. Şayet bu yüzden kendini varsayan, daha başlangıçta kendini sona erdiren felsefe, Ben dünyayı, bir nesneyi nasıl kabul eder?, sorusunun cevaplandırılışını ilgisinin odak noktası haline getirirse, o zaman kendini objektif olarak yaratan, işe kendi anti-tezi ile başlayan felsefe yukarıdaki sorunun karşıtı ondan çok daha ilginç ve yararlı şu soruyu soracaktır: Bizler, soru soran ve sorabilen bir Ben'i nasıl kabul ediyoruz?

Ben'in kendisinde bir temel, en azından bir kabul edilebilirlik bulamayan şeylerin Ben'de ve Ben'in içinde yer alamaması doğrudur; dışarıdan gelen her belirlenim aynı zamanda bir özbelirlenim olduğu sürece, nesnenin kendisi nesnel Ben'den başka bir şey değildir. Ama Ben'in kendini nesneye koyduğu ve nesnede sınıdığı gibi, aynı şekilde nesne de kendini Ben'e koyar ve Ben'de sınar. Ben'in nesnedeki realitesi, aynı zamanda nesnenin Ben'deki realitesidir. Nesnenin izlenimleri sözkonusu olsaydı, ruhsuz materyalizm de amprizmin kastettiği gibi, o zaman hayvanlar fizikçi olabilirdi, hatta olmak zorundaydı. Sadece Ben sözkö-

nusu olsaydı, o zaman dışımızdaki, Ben'den farklı başka varlıklar, aynı nesnelere algıladığımız gibi aynı ya da benzer izlenimler olabilirlerdi. Ben üzerindeki izlenim elbette “parmak tarafından balmumu üzerinde bırakılan izden farklıdır”; balmumu üzerindeki iz dahi donyağı, kireç ya da başka bir cisim üzerindeki izden farklıdır. Donyağı yumuşak, gevşektir, ama yine de balmumu gibi uysal, sebatsız değildir; ancak kirecin, yani *calcareus densus*'un, küstah direnci karşısında, parmakla özüne nüfuz etme çabaları sonuçsuz kalır. Balmumuna, ondan, yani **semper aliquid haeret**'ten olsa olsa yapışkan bir izlenim dışında başka bir izlenim algılamadan, bastırabilmenin nedeni, kendine özgü sebatsızlığının niteliğinden ileri gelmektedir; kirece de, kendisince duyulur şekilde bastırılmadan, bastıramanın nedeni de, kendine özgü sarsılmaz gücünden ileri gelmektedir. Theophrast dahi yazılarında taş türlerine dikkati çekerek, “değişik taş türlerinin değişik tarzlarda işlenmesi gerektiği”ni belirtmiştir. Demek ki, tıpkı fark gözetilmemeyi de istemeyen ve gözetilmemesi mümkün olmayan Ben-istidatlı insanlar gibi.

Nesnenin bireyselliğine ve kendi yaşam gücüne de ait şeyler, sadece Ben'in ustalığının ve tümelliğinin üstüne atılmadığında Ben-olmayanın, aynı ya da benzer tarzda, Ben gibi etkide bulunması bu yüzdendir. İnsanı Ben'i duygusuz bürokrasinin boyunduruğundan açık havaya çeken ilkbahar güneşinin sıcaklığı, kertenkelelerle kör yılanların da sığınaklarından dışarı çıkmasına neden olur. *Stapelia hirsuta* leş kokusunu yalnız bizim için değil, leş sinekleri için de yayar, aksi takdirde bu koku tarafından ayartılan sinekler yumurtalarını leşe emanet etmezlerdi. Güneş ışınlarına sınır koymayan neceftaşı, bu yüzden bakışlarımızın da içinden serbestçe geçmesine izin vermektedir, ve duygularımız için önem taşımayan balmumu da suda sadece yüzeysel bir iz bırakır, oysa suyun dibine kadar çöken ağır başlı kireç taşı Ben'imizi de yere doğru bastırır. Doğa, büyüünü sadece bizim Ben'imize ifşa etseydi, ne kadar mutlu olurduk! Evet, ne kadar mutlu olurduk! Zira ne balgüvesi ya da petek güvesi arı kovanlarımızı, ne buğday biti tahıl ambarlarımızı, ne de lahana kelebeği kurtları sebze bahçelerimizi tahrip ederdi. Bize tatlı ve çekici gelen şeyleri, dışımızdaki başka varlıklar da beğenirler.

Acaba, burada buğday bitleri ve lahana kelebeği kurtlarıyla bir çatışmaya ve de rekabete girmemiz nedeniyle, tat ve koku insanı Ben'in onuruna yaraşmayan duyular mı olmalıdır? Genel olarak tüm duyular gibi, artık bizim Ben'imize değil de, dışımızdaki ve altımızdaki varlıklara mı ait olmalıdır? Şayet gözün görmez, kulağın duymaz olsa, tat ve koku duyuların körleşse, o zaman kendini, hem bedensel, hem de ruhsal olarak, çok bedbaht ve mutsuz hissetmez ve günde bin kez acıyla şöyle bağırmasın: Ah, duyularım tekrar kavuşabilseydim! Ve böylelikle, duyuların da senin Ben'ine ait olduğunu, —sen diyorum, sen kendin, yoksa sırf bedenini değil— duyuların olmadan ya da noksan duyularınla acınası bir kötürüm olduğunu itiraf etmiyor, açıklamıyor musun? Ya da duyuların kaybıyla kusurlu, sakat hale gelen Ben'in, örneğin senin ya da en azından benimki gibi namuslu bir Ben'in, bedeninden bir bölümü kaybettiği zaman, kendinden bir bölümü kaybettiğini itiraf etmesi için, bu Ben'in spekülâtif bir Ben olmaması mı gerekir? Peki ama, o zaman bu spekülâtif Ben nasıl bir Ben olmalıdır? Şayet bu, gerçek Ben'den farklı bir Ben'se, o zaman “ortak duyum, itki, duyu” ve benzeri şeylerden nasıl söz edilebilir? Ampirik Ben'le ilgisini inkâr etmek istediye, Ben sıfatını nasıl devam ettirebilirdi? Spekülâtif Ben bizim ampirik Ben'imizden farklı bir üst aşamada bulunmak istemeyecektir, sadece Ben olmak yetecektir kendisine, ki bununla, Ben diyen herkes fark gözetmeden, ampirinin tüm tikelliklerinden, tali-olanlarından ve rastlantısallıklarından arınmış bir Ben bulabilecektir

karşısında. Ne ki, görünüşe göre beden bu tikellikler ve rastlantısallıklar arasında sayılmıyor. Demek ki, beden de, en azından spekülâtif beden, spekülâtif Ben'e aittir; çünkü zorunlu-olanla rastlantısal-olan arasındaki farkı niçin bedene değil de, sadece Ben'e tanımamız gerektiği anlaşılmalıdır, yani tıpkı Ben gibi, bedeni de tüm yakışık-olmayanlardan ve rastlantısallıklardan arındırma hakkına niçin sahip olmamız gerektiği anlaşılmalıdır.

Ben semizdir, şişmandır — ancak bu, Ben sadece bir etkinlik değil, aynı zamanda edilgenliktir, anlamına gelir. Ve Ben'in bu edilgenliğini etkinliğinden türetmek ya da etkinlik diye göstermeye çalışmak yanlıştır. Tam tersine: Ben'in edilgenliği nesnenin etkinliğidir. Nesne de etkin olduğu için Ben acı çeker; bu acı, Ben'in utanmasını gerektirmeyen bir acıdır, çünkü nesne Ben'in manevi özüne aittir.

Ama işte bu yüzden, Ben'in tüm belirlenimlerini, nesnelere yahtlayarak, sırf özbelirlenimler diye görmeye ve göstermeye çalışmak, son derece tek yanlı ve yan tutar bir davranıştır; ayrıca bunu gerçekleştirmek mümkün değildir. Ben'in kendi gücü, ihtiyaçlarının hepsini karşılamaya asla yetmez; bu nedenle eksik araçları nesnel dünyadan ya da kendi bedeninden ödünç almak zorundadır. Örneğin, Ben'in psikolojide ulaştığı "fiziki sıcaklığın duyumsanışı" salt bedensel bir kökene sahiptir. Ancak bu, her şeyi sadece kendinden alan bir Ben'le nasıl uyumaktadır? Fiziki sıcaklığın tedirgin edici ateşi "sadece kendi içine teksif olmuş Ben'in gnostik sükûnetine" acaba nasıl girmiştir? Yoksa dış sıcaklık karşısında bedensel sıcaklık kendine özgü bir kendiliğindenliği ve bağımsızlığı muhafaza ettiği için mi? Ama bu bağımsızlık, bize hemen özne ile nesnenin birbirinden ayrılmazlığını hatırlatan bir sınıra sahiptir. Ekvator'da ısı 40 dereceye yaklaştığında insanlar ansızın ölmüştür. Yoksa, bedenden aldıklarını kendinden alan Ben'le fiziki beden özdeş midir? Ben, hiç de "kendisi nedeniyle" değil, bedensel varlık olması nedeniyle, yani bedeniyle "dünyaya açık"tır. Soyut Ben'e karşılık beden nesnel dünyadır. Ben, beden aracılığıyla Ben değil, nesnedir. Bedende olmak demek, dünyada olmak demektir. Ne kadar gözenek, ne kadar çıplaklık — o kadar duyu. Beden gözenekli Ben'den başka bir şey değildir. Ya da **duyumsama** olarak Ben'e sadece fiziki sıcaklığın duyumsanışı mı ait olmalıdır? O zaman sıcaklığı olmayan duyumsamalar ne olacak? Eğer Ben'in duyumsamalarını ve etkinliklerini nesneden ya da içerikten soyutlarsam geriye ne kalır? Örneğin görme etkinliğini ya da duyumsamasını nesneden, yani ışıktan soyutlarsam Ben'le ilişkisini nasıl kurarım, psikolojide buna nasıl yer veririm, nasıl tanımlarım? Görmek, ışığın duyumsanmasından ya da algılanmasından, genel olarak aydınlığın duyumsanmasından başka bir şey değildir; "ışık duyusu"nun gözüdür. Hava olmadan nasıl nefes alınamazsa, ışık olmadan görmek de mümkün değildir; görmek, ışığın tadıdır.

Öte yandan Ben yine de tümel bir tümdengelim ilkesi haline getirilebilir; ancak bu, Fichte'den bu yana "Ben" kavramına ya da sözcüğüne verilen anlamla çelişkili bir şekilde mümkündür. Bunun koşulu da sadece, Ben'in kendisinde bir Ben-olmayı, farklılıkları, karşıtlıkları meydana çıkarmak ve kanıtlamaktır; çünkü hiç durmadan safdilce ve monoton Ben = Ben teranesini tekrarlamakla doğrusu bir şey yapılamaz. Müzik nağmeleri yaratan bir Ben, mantıksal bir kategori, ahlaksal ya da hukuksal bir yasa husule getiren bir Ben'den **tamamen farklıdır**. O zaman tüm öteki bilimlerden önde gelen, ilk, genel bilim, Ben'in çeşitli durumlarından kendi içinde değişik ilkeleri istintaç etmek için Ben'i tasrif etmekten başka bir görevi olmayan **psikolojidir**. Ayrıca psikolojiyi, Reiff'ta olduğu gibi, özel bir bilim haline getirmek ve sadece soyut bilimleri, mantığı ve

metafiziği ondan türetmek yerinde ve caiz değildir. Ama Ben'in en önemli, ilk, zorunlu olarak Ben'e bağlı karşılığı **bedendir, tendir**. En yüce metafizik ilke, yaratılışın sırrı, dünyanın temeli sadece ve sadece ruhla tenin çatışmasıdır. Hatta ten, isterseniz beden deyin, yalnızca doğa-tarihsel değil, üstelik büyük ölçüde spekülâtif, metafizik bir öneme de sahiptir. Beden, Ben'in edilgenliğinden başka bir şey değil de nedir? Sadece iradeyi, sadece duyumsamayı edingen bir ilke olmadan nasıl istintaç edebilirsiniz? İradeyi, kendisine karşı çıkan bir şey olmadan düşünmek mümkün değildir; ve bu irade, istediği kadar ruhsal olsun her duyumsamada, acı çekme olarak bir etkinlik değildir, ten olarak bir ruh değildir, Ben-olmayan olarak bir Ben değildir artık.

NOTLAR:

1. Reiff, 1844-1877 yılları arasında Tübingen'de profesörlük görevinde bulunmuş ve Hegel'i terkederek Fichte'nin eski bilim kuramı biçimine geri dönmüştür. Bkz. Allg. deutsche Biogr. 27. Bd. D.H.

KAYNAK:

Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke, Hrsg. von W.Bolin und F.Jodl, Stuttgart 1960, Bd. 2, S. 205-215.

TÜSTAV

felsefede bir reformun zorunluluğu

ludwig andreas feuerbach
almancadan çeviren: aydın karahasan

Daha önceki felsefelerle müşterek bir döneme rastlayan yeni bir felsefe ve insanlığın tamamen yeni bir evresine rastlayan bir felsefe birbirinden çok farklıdır; yani, örneğin Kant'inkine oranla Fichte'nin felsefesi gibi varoluşunu sadece felsefi ihtiyaca borçlu bir felsefe ile insanlığın ihtiyacını karşılayan bir felsefe arasında, felsefe tarihine ait olan ve sırf bu sayede insanlık tarihine dolaylı şekilde bağlanan bir felsefe ile doğrudan doğruya insanlık tarihi olan bir felsefe arasında büyük fark vardır.

Bu yüzden felsefede bir değişikliğe, bir reforma, bir yenilenmeye gerek var mıdır?, diye sorulur. Varsa, bu nasıl sağlanabilir, nasıl sağlanmalıdır? Bu değişiklik şimdiye kadarki felsefenin ruhu ve anlamında mı, yoksa yeni bir anlamda mı olmalıdır? Söz konusu, şimdiye kadar süregelen felsefe mi, yoksa **esasından** bir başkası mı? Her ikisi de aynı soruya bağlı: Yeni bir dönemin, yeni bir çağın eşiğinde miyiz, yoksa aynı minval üzere eski yolda mı yürüyoruz? İnsanları, zamanın akışıyla kaçınılmaz hale gelen değişiklikleriyle mi elde tutuyoruz? Bir değişikliğin zorunluluğu sorununu salt **felsefi** açıdan ele alırsak, alışılmış bir ekol tartışmasındaki dar alanla sınırlamış oluruz. Bu da gereksiz bir şeydir.

Felsefede yapılacak değişiklik, sadece çağın, insanlığın ihtiyacını karşılasa zorunlu, hakiki bir değişiklik olabilir. Tarihsel bir görüşün sonunun geldiği dönemlerde ihtiyaçlar elbette birbirine zıt olacaktır; kimine göre eskiyi korumak, yeniyi uzaklaştırmak ihtiyaçtır ya da öyle görünür, kimine göre de, yeniyi gerçekleştirmek ihtiyaçtır. Gerçek ihtiyaç hangi yandadır? Gerçek ihtiyaç, geleceğin —öncelenmiş geleceğin— ihtiyacı olan yanda, ilerleyen hareketin ta kendisi olan yandadır. Koruma ihtiyacı salt yapay tahrik edilmiş bir tepkidir. Hegel felsefesi mevcut çeşitli sistemlerin, mutlak olumsuzluk olmadığı için olumlu gücü bulunmayan kifayetsizliklerin gelişigüzel birleştirilmesinden başka bir şey değildir.

Sadece mutlak olumsuz olma cesaretini gösterenler yeniyi yaratacak güce sahiptir.

İnsanlığın geçirdiği evreler yalnız dinsel değişikliklerle birbirinden ayrılır. Sadece insanın yüreğine işleyen tarihsel bir hareket temele iner. Yürek dinin bir biçimi olmadığı gibi, dinin yürekte olması da gerekmez. Bu, dinin özüdür. Şimdi şöyle bir soru çıkar karşımıza: İçimizde dinsel bir devrim olmuş mudur? Evet oldu tabii, madem ki din yürektedir, yüreğimiz yoksa dinimiz de yoktur. Hıristiyanlık yadsınmıştır — hem de ona hâlâ sarılmış gibi görünenlerce; ama yadsındığının duyulmasını istemiyorlar. Bunu politik nedenlerden ötürü itiraf etmiyorlar. Bunu bir sır haline getiriyorlar; böylece bilerek ya da bilmeyerek kendilerini kandırıyorlar. Evet, yadsınan Hıristiyanlığı bize Hıristiyanlık diye sunmaktadırlar, ama geriye sadece Hıristiyanlığın adı kalmıştır. Hatta sadece Hıristiyanlığın yadsınmasında o kadar ileri gidiyorlar ki, bu dinin olumlu çizgisini bile bir yana bırakıyorlar. Artık ne sembolik kitapların, ne kilise babalarının, ne de İncil'in Hıristiyanlığın ölçüsünü teşkil etmesi beklenmektedir. Sanki her dinin bir din olarak kalabilmesi için belli bir ölçüde dinselliğe, bir dayanak noktasına, bir ilkeye ihtiyacı olmadan ayakta kalabileceği mümkünmüş gibi. Bu ise yadsıma biçimi altında dinin korunmasıdır. Peki, Hıristiyanlık nedir öyleyse? Elimizde artık bir **kutsal kitap** yoksa, kurucusunun iradesini, ruhunu nasıl tanıyacağız? Bu, Hıristiyanlığın artık mevcut olmadığı anlamından başka ne anlama gelebilir ki? Bu gibi fenomenler manevi çöküşün belirtileri, hatta Hıristiyanlığın sükutudur.

Hıristiyanlık artık ne teorik ne de pratik yönden insanı tatmin etmektedir. Akli tatmin etmediği gibi yüreği de tatmin etmemektedir, zira yüreğimiz için ebedi rahmeti rahmandan daha başka ilgi alanları vardır.

Şimdiye kadarki felsefe Hıristiyanlığın sükutu, bunun yadsınması dönemine rastlayan, ama aynı zamanda Hıristiyanlığın konumunu tutmak isteyen bir felsefedir. Hegelci felsefe Hıristiyanlığın yadsınışını tasavvur ile düşünce arasındaki çelişkinin ardına gizledi: Yani, kendisi de Hıristiyanlığı benimseyerek ve başlayan ve de tamamlanmış Hıristiyanlık arasındaki çelişkinin ardına gizlenerek onu yadsıdı. Başlayan Hıristiyanlık zorunluydu; bütün bağlar burada bir kenara atılmıştı. Bir din, ancak başlangıcındaki, kökenindeki anlamı korunduğu ölçüde varlığını sürdürebilir. Din başlangıçta ateş, enerji, hakikattir. Her din başlangıçta katı, sert, insafsızdır; sonradan bu katılık gevşer, laçkalasır; kendini alışkanlıkların kaderine bırakır. Uygulamadaki, dinin artıklarındaki bu çelişkiyi yine dinle aktarmak, örtmek için geleneklere ya da eski yasalar kitabının değişikliklerine sığınılır. Yahudilerde olduğu gibi. Hıristiyanlar ise kendi kutsal belgelerine, bu belgelerden birine tamamen ters düşen bir anlam yükleyerek kendilerini kurtarmaktadırlar.

Hıristiyanlık yadsınmıştır — akılda ve yürekte, bilimde ve yaşamda, sanatta ve sanayide yadsınmıştır; radikal, bir daha düzelmez, geri alınamaz bir şekilde yadsınmıştır, çünkü insanlar artık hakiki -olani, beşeri -olani, kutsal olmayanı benimseyip, özümsemiş, böylece Hıristiyanlığın elinden tüm muhalefet gücünü almıştır. Bugüne kadarki yadsıma bilinçsizdi. Bu yadsıma, bugün ya da ileride, insanın en önemli itkisinin, yani **politik özgürlüğün** önündeki engellerle Hıristiyanlık birbirine daha çok karışınca, bilinçli, iradeli, dolaysız ulaşmaya çalışılan bir yadsıma dönüşecektir. Dinin bilinçli yadsınışı, yeni bir çağın, yeni, açık yürekli, artık dinsel olmayan, Hıristiyanlığa kesinlikle karşı bir felsefenin zorunluluğunun esasını teşkil etmektedir.

Felsefe artık dinin yerine geçer; ama böylelikle tamamen değişik bir felsefe de

eski felsefelerin yerine geçer. Bugüne kadarki felsefe dinin yerini tutamazdı; o felsefeydi, ama din değildi, dini yoktu. Dinin has özünü kendi dışında bıraktı, kendini sadece bir düşünce biçimi olarak savundu. Felsefenin, dinin yerine geçmesi gerekirse, o zaman felsefe dine dönüşmek, dinin özünü teşkil eden şeyleri, felsefeden önce dinin sahip olduğu şeyleri uygun bir tarzda kendine katmak zorunda kalır.

Önemli ölçüde değişik bir felsefenin zorunluluğu, önemünde bugüne kadarki felsefenin mükemmel bir örneğinin bulunmasından da anlaşılacaktır. Demek ki, bugüne kadarki felsefeye benzeyen şeyler, özel şartlarda hâlâ farklılıklar gösterse de bu felsefenin özünde ileri sürülen şeyler gereksizdir. Kişisel tanrı ister şu, ister bu şekilde anlaşılsın, gerekçelendirilsin — bu sözleri yeterince duyduk, artık duymak istemiyoruz, üstelik teolojiye de ihtiyacımız yok.

Felsefenin temel farkları insanlığın temel farklarıdır. İtikatın yerini itikatsızlık, İncil'in yerini akıl, din ve kilisenin yerini politika, gökyüzünün (cennetin) yerini yeryüzü (bu dünya), duanın yerini çalışma, cehennemin yerini fakruzaruret, İsa'nın yerini insan almıştır. Artık gökyüzünde bir efendi ve yeryüzünde bir efendi diye ikiye ayrılmamış, bölünmemiş bir ruhla gerçekliğe sarılan insanlar, tezat içinde yaşayan insanlardan farklıdır. Düşünmenin sonucu felsefe için ne idiyse, bizim için dolaysız kesinliktir. Demek ki biz, bu dolaysızlığa uygun düşen bir ilkeye ihtiyaç duymaktayız. İnsan pratik olarak İsa'nın yerini almışsa, o zaman insanî öz de teorik olarak tanrısal özün yerini almalıdır. Kısacası, ne olmak istediğimizi, yüce bir ilkede, yüce bir sözde özetlemek zorundayız: Yalnız bu şekilde yaşamımızı meşrulaştırır, eğilimimizi temellendiririz. Bugün iç dünyamızı zehirleyen çelişkiden, yani yaşamımızla ve düşünmemizle bu yaşam ve düşünmeye taban tabana zıt din arasındaki çelişkiden yalnız bu şekilde kurtuluruz. Tekrar dindar olmak zorundayız —politika dinimiz olmalıdır—, ama bu, politikayı din haline getirecek yüce bir öğeyi görüşümüze katarsak mümkün olur.

Politika içgüdüyle din haline getirilebilir; ama söz konusu olan, son defa söylenmiş bir neden, resmi bir ilkedir. Bu ilke —olumsuz ifadesiyle— ateizmden farklı bir ilkedir, yani insandan farklı bir tanrının terkedilmesidir.

Alışılmış anlamda dinin devletle pek ilişkisi yoktur, din daha çok devletin çözülmesidir. Dinsel anlamda tanrı, dünyevi monarşinin babası, koruyucusu, hamisi, bekçisi, savunucusu, naibi ve efendisidir. Bu yüzden insanın insana ihtiyacı yoktur; kendinden ya da başkalarından alması gereken şeyleri doğrudan doğruya tanrıdan alır. İnsanlara değil, tanrıya güvenir; insanlara değil, tanrıya şükreder. Bu nedenle insanlar arasındaki bağ sadece rastlantısalıdır. Devleti sübjektif yorumlarsak, o zaman insanların, sadece tanrıya inanmadıkları için, bilinçsiz, iradesiz, fiili şekilde dinsel inançlarını yadsıdıkları için biraraya geldikleri ortaya çıkar. Devletlerin kuruluşunun nedeni tanrıya inanç değil, tanrıdan kuşku duyulmasıdır. İnsanın tanrıya inancından çok insana olan inancı bize devletin kökenini sübjektif olarak açıklar.

Devletle insanın güçleri ayrımlaşır, bu ayrımlaşma ve tekrar birleşme sayesinde sonsuz bir sistem kurulur; insanların ve güçlerin toplamı tek bir güç oluşturur. Devlet tüm realitelerin simgesidir, insanın yazgısıdır. Devlette biri diğerini temsil eder, tamamlar; benim yapamadığımı, bilirim ki, başkası yapabilir. Ben yalnız kendimi düşünmem, doğadaki güçlerin tesadüfüne bırakmam; başkaları beni düşünür, genel bir sistem çevremi kuşatır, bir bütünün parçasıyım. [Gerçek] devlet, sınırsız, sonsuz, hakiki, mükemmel, tanrısal insandır. Devlet her şeyden önce insandır. Devlet, kendisi hakkında kendi karar veren, kendisi için davranan,

mutlak insandır.

Devlet bir realitedir, ama aynı zamanda dinsel inancın fiili çürütülüşüdür. Dindar kişi dara düştüğünde bugün bile sadece insandan medet umar. Her yerde hazır ve nazır olması gereken "tanrının inayeti" ile yetinir. Ne var ki, başarı, insanoğlunun faaliyetine değil, genellikle rastlantı sonucu ortaya çıkan elverişli koşullara bağlı kalmaktadır; ama "tanrının inayeti", inançlı itikatsızlığın kendi fiili ateizmini ardına gizlediği bir yalan perdesidir.

Demek ki, fiili ateizm devletleri birbirine bağlar; insanlar devletin içindedir, çünkü tanrısız oldukları için devletin içindedirler, insanlar için tanrı devlettir, bu yüzden devlet haklı olarak kendine tanrısal "ululuk" payesini biçmektedir. Devletin bilinçsizce temeli ve bağı olan fiili ateizm, bizlerin bilincine çıkmıştır. İnsanlar, Hıristiyanlığı politik enerji sağlayan bir din olarak gördükleri için, bugün politikayla daha çok uğraşıyorlar.

Düşünür tarafından bilince çıkmadan önce idrak edilenler, pratik insanda **itkisel** olarak vardır. Ancak pratik itki **politik** itkidir, devlet işlerine **aktif** olarak katılma, politik hiyerarşiyi kaldırma, halkı izana getirme, **politik** Katolikçiliği yadsıma itkisidir. Reformasyon **dinsel** Katolikçiliği yıktı, ama yeni çağ onun yerine **politik** Katolikçiliği getirdi. Reformasyonun din alanında istedikleri ve amaçladıkları, şimdi politika alanında istenmektedir.

Tanrının akla dönüşmesi nasıl ki tanrıyı ortadan kaldırmayıp, sadece yerini değiştirdiyse, Protestanlık da papayı kralın yerine getirmiştir. Bugün söz konusu olan politik papalıktır; kralın zorunluluğu için gösterilen nedenlerin aynısı, dinsel papalığın zorunluluğu için gösterilmektedir.

Yeni denen bugüne kadarki çağ, sadece yarı yadsımalara ve çarelere başvurarak Roma kilisesini, Roma hukukunu, utanç verici ceza hukukunu, eski model üniversiteleri vb. hâlâ koruduğumuz Protestan Ortaçağı'ndan başka bir şey değildir. Bizler, Protestanlığın, manevi yaşamı belirleyen dinsel bir otorite ve hakikat olarak ortadan kalkmasıyla birlikte yeni çağa girdik. Çağın ya da geleceğin ruhu, **gerçekliğin** ruhudur. İnsandan farklı bir varlığı en yüce ilke ve varlık olarak ele alırsak, o zaman bu varlığın idrak edilmesi için geriye kalan koşul soyut-olanla insanın birbirinden tefrikidir, o zaman kendimizle, dünya ile, gerçeklikle dolaysız bir birlik asla kuramayız; dünya ile bizim aramızı bir başkası, bir üçüncü kişi bulmaktadır, üreten yerine her zaman bir ürün vardır elimizde; artık **dışımızda** olmasa bile, **içimizde** bir öte dünya bulunmaktadır; teori ile pratik arasındaki tezat yaşamımızdan eksik değildir, kafamızda yer alan varlık yüreğimizdekinden farklıdır, kafamızda "mutlak tin", yaşamımızda insan; bir yanda varlık olmayan düşünce, öte yanda *Noóμeva*, bir düşünce olmayan varlık; yaşamın her anında felsefenin **dışında**, felsefi her düşüncede ise yaşamın **dışında**-yızdır.

Kilisenin başı olan papa benim gibi, kral da bizler gibi bir insandır. O halde kayıtsız şartsız aklına eseni yapamaz; devletin ve toplumun üstünde değildir. Protestan, **dindar** bir cumhuriyetçidir. Bu nedenle Protestanlık, dağılırken, eğer dinsel içeriği kaybolmuşsa, yani örtülmüş, gizlenmişse, o zaman **politik** cumhuriyetçiliğe dönüşür. Protestanlığın, efendi olduğumuz gökyüzü ile köle olduğumuz yeryüzü arasındaki tezatını ortadan kaldırırsak, yani yeryüzünü söz sahibi olduğumuz yer diye görürsek, o zaman Protestanlık hemen **cumhuriyete** dönüşür. Geçmiş günlerde cumhuriyet Protestanlıkla bağdaşıyor idiyse, bu elbette bir rastlantıydı —ama önemsiz de değildi—, çünkü Protestanlık insanı sadece dinsel yönden özgürleştirir; ve insan hâlâ Protestanlığın dinsel inançlarına bağlı kalı-

yorsa, bu yüzden bir çelişkidir. Hıristiyanlığı kaldırdığın takdirde cumhuriyeti kurma hakkını elde edersin: Çünkü Hıristiyanlıkta cumhuriyetingökyüzündedir (cennettedir), demek ki, burada bir cumhuriyete ihtiyacın yok. Tam tersine: Burada köle olmak zorundasın, aksi takdirde gökyüzü (cennet) gereksizdir.

KAYNAK:

Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke, Hrsg. von W.Bolin und F.Jodl, Stuttgart 1960, Bd.2, s.215-222.



Felsefe Bibliyografyası

felsefe yayınları kaynakçası

hasan s.keseroğlu

LABERTHONNIERE, LUCIEN. — *Descartes Üzerine Tetkikler* / çev. Mehmet Karasan — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1959. — 247 s.

LABERTHONNIERE, LUCIEN. — *Descartes Üzerine Tetkikler* / çev. Mehmet Karasan — 2.bs. — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1977. — III, 284 s.

LACHELIER, JULES. — *Tümevarımın Temeli Hakkında* / çev. Hamdi Ragıp Atademir. — İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1949. — v, 107 s.

LACHELIER, JULES. — *Tümevarımın Temeli Hakkında* / çev. Hamdi Ragıp Atademir. — 2.bs. — İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1967. — v, 95 s. Tümevarımın gerekliliği vurgulanan yapıtta, 'iclemci ve ilişkiler' mantığı karşıtları ile ele alınıp açıklanmaktadır.

LACOMBE, OLIVIER. — *Descartes* / çev. Mehmet Karasan. — Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF, 1943. — 123 s.

LAJUGIE, JEAN DE. — *İktisadi Doktrinler* / çev. Necmettin Mete. — İstanbul: Remzi Kitapevi, 1963. — 156 s.

LAJUGIE, JEAN DE. — *İktisadi Doktrinler* / çev. Necmettin Mete. — 2.bs. — İstanbul: Remzi Kitapevi, 1965. — 153 s. Yapıt, üç anabaşlık altında, İlkçağdan 18'inci yüzyıla, bu yüzyılın ardından geçilen sınıfsız topluma ve bu gelişmenin bugünü, ekonomik bir insancılığa nasıl ulaştığını içermektedir.

LALO, CHARLES. — *Bediyat* / çev. Burhan Toprak. — İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1940. — 106 s.

LALO, CHARLES. — *Estetik* / çev. Burhan Toprak. — 2.bs. — İstanbul: İnkılap ve Aka, 1948. — 102 s. Yapıt, estetik konuları, estetik yolları ve psikolojik ve toplumsal estetik anabaşlıkları altında sunulmaktadır.

LALO, CHARLES. — *Güzellik ve Cinsiyet* / çev. Nuri Darago. — İstanbul: Güven Basımevi, 1944. — 76 s. Dili bugün için eski olan yapıtta, aşk ve estetik arasındaki ilişki, çirkinlik ve ahlak açıklanmaktadır.

LANGE, OSCAR. — *Ekonomi Politik* / çev. Muvaffak Şeref. — İstanbul: Ataç Kitapevi, 1965—1967. — 4 c. — İçindekiler:

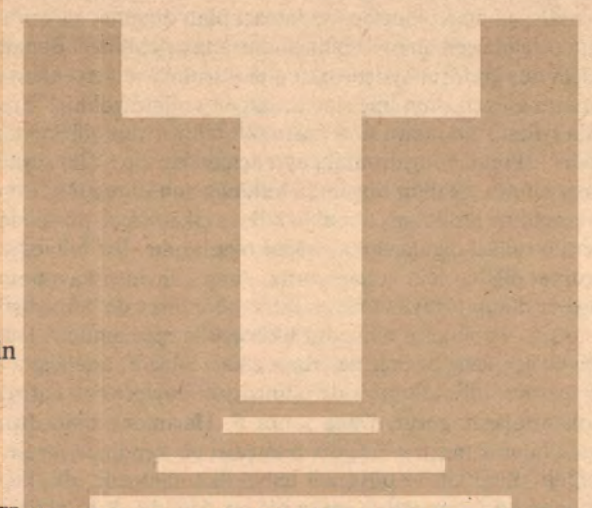
- 1.c. Ekonomi politiğin yöntemi, kuramsal bilim ve sıralanışta ekonomi ile ilgili görüşler — 2.c. Akılcılık ilkesi ile planlama üzerine — 3.c. Ekonomi politikada sübjektivist ve tarihçi akımlar — 4.c. ekonomide bilimsel bilgilerin belirlenmesi ve sosyal rolü incelenmektedir. Son ciltte dizinlere yer verilmektedir.
- LAO, TZY. — **Taoizm** / çev. Mukaddere Nabi Özerdim. — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1946. — xvii, 46 s.
- LAO, TZY. — **Taoizm** / çev. Mukaddere Nabi Özerdim. — 2.bs. — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1963. — 67 s.
- LAO, TZY. — **Taoizm** / çev. Mukaddere Nabi Özerdim. — 3.bs. — Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF, 1968. — 62 s. Yazar üstüne yazıların ardından, taoizm konusunda seksenbir kısa başlıkta değişik konulara değinilmektedir.
- LARROUMENT, RENE. — **Elements de Philosophie: Philosophie, psychologie, logique, morale.** — İstanbul: Murkides Basımevi, 1944. — 424 s. Yapıt, felsefeye giriş, materyalizm, genel olarak psikolojinin problemleri, formel, epistemolojik mantık ve büyük ahlak öğretilerini içermektedir.
- LASKI, HAROLD. — **Devlet** / çev. Esin Özücü. — İstanbul: Köprü Yayınları, 1966. — 90 s. Sosyalist bir bilim adamının devlet ve hükümet, devlet ve uluslararası toplum konusundaki yazılarını içermektedir.
- LASKI, HAROLD JOSEPH. — **Düşünce Özgürlüğü** / çev. Yücel Sayman. — İstanbul: Dönem Yayınları, 1966. — 62 s. Özgün yapıtın bir bölümünün çevrisi olarak sunulan bu yapıt, düşünce özgürlüğü, devlet, hükümet, olağanüstü siyasal durumlar konusunda değişik yazıları içermektedir.
- LEAKEY, LOUIS SEYMORE BAZETT. — **İnsanın Ataları: Yontmataş devriyle insanın köken ve evrimi konusunda bilinenlerin bir özeti / Çev. Güven Arşebük.** — Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1971. — xx, 206 s. Yapıt. İnsan denen varlığın geçmişi ile ilgilenen kişiler ve tarihöncesi / prehistorya) derslerine başlayan öğrenciler için hazırlanmıştır. Taşdevri, paleolitik kültürler ve sanat anlatılmaktadır.
- LEBESQUE, MORVAN. — **Camus / çev. Ayla Kurultay.** — İstanbul: Alan Yayınları, 1984. — 152 s.
- LEFEBVRE, HENRI. — **Karl Marx: Hayatı ve Eserleri / çev. Reşat Fuat Baraner, Rasih Nuri İleri.** — İstanbul: Anadolu Yayınları, 1977. — 392 s.
- LEFEBVRE, HENRI. — **Marksçılık / çev. Vedat Günyol.** — İstanbul: Gelişim Yayınları, 1975. — 127 s. Beş bölümden oluşan yapıt sırasıyla şu başlıkları içermektedir: Marksçı felsefe, ahlak, sosyoloji, tarihsel maddecilik, ekonomi ve marxçı politika.
- LEFEBVRE, HENRI. — **Sosyalist Dünya Görüşü: Diyalektik maddecilik / çev. Erol Aydınlık.** — İstanbul: Hür Yayınları, 1965. — 128 s. "Marksçılık" adıyla çevrilen yapıtın aynıdır.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM. — **İnsan Akilesi Hakkında Yeni Deneyişler: giriş ve 1. fasıl / çev. Nevzat Ayas.** — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1939. — 6,251 s. Yazarın mantık, metafizik ve bilgi teorisi anlayışı üstüne bir yazısı ardından, yazarın felsefesi ana çizgileri ile tanıtılmaya çalışılmaktadır.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM. — **Metafizik Üzerine Konuşma / çev. Nusret Hızır.** — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1949. — xxxii, 88 s. Leibnitz üstüne uzun bir önsözün ardından, 37 bölümden oluşan yapıtın belli başlı bölümleri şunlardır: Tanrı kavramı, tözlerin vasıfları ve yapısı, bilim ve felsefe arasındaki ilişki, Descartes metafiziğinin bedene ilişkin bölümü, oluş (evrim) kavramının açıklanması, tin acununa giren varlıklar ve onların tanrı ile ilişkisi, buna uygun bilgi kavramı, ruh + beden ilişkisinin bu felsefe ile çözümlenmesi, tözlerin özellikleri ve sonu Hristiyan felsefesinin ilkağ felsefesinden üstünlüğü...
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM. — **Monadoloji / çev. Suut Kemal Yetkin.** — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1935. — 43 s.

- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM. — **Monadoloji** / çev. Suut Kemal Yetkin. — 2.bs. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1943. — 29 s.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM. — **Monadoloji** / çev. Suut Kemal Yetkin. — 3.bs. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1962. — 24 s. Yazarın, tek töz (cevher—substane) 'monad' savı üstüne kurulmuş bir yapıt.
- LEIBNIZ. — **Theodicee Denemeleri: imanla aklın uygunluğu** / çev. Hüseyin Batuhan. — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1946. — XL, 116 s. Felsefe tarihi açısından önemi belirtilen yapıt, yazarın okuduğu bir kitap üstüne yazdığı eleştirileri içermektedir.
- LENIN, VLADIMIR ILIÇ. — **Devlet ve İhtilal** / çev. Haydar Rıfat. — İstanbul: Vakıf Kitapevi, 1934b — 165 s.
- LENIN, V. I. — **Devlet ve İhtilal: Marksist devlet öğretisi ve proleteryanın devrimdeki görevleri** / çev. Süleyman Arslan. — 2.bs. — Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1976. — 140 s.
- LENIN, V. I. — **Devlet ve İhtilal: Marksist devlet öğretisi ve proleteryanın devrimdeki görevleri** / çev. Süleyman Arslan. — 5.bs. — Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1978. — 165 s. (Not. Süleyman Arslan'ın çevrilerinin 1,3 ve 4'üncü baskıları elde edilememiştir.)
- LENIN, V.I. — **Marksist Devlet Üzerine: Devlet ve ihtilal için hazırlık materyali** / çev. Muzaffer Cengil. — İstanbul: Öncü kitapevi, 1975. — 176 s.
- LENIN, V.I. — **Devlet ve Devrim** / çev. Mehmet Kaya. — İstanbul: Emek Yayınları, 1976. — 176 s. Yapıt, sınıflı toplum ve devlet, devlet ve devrim, devletin sönmemesinin ekonomik temelleri ve oportünistler tarafından marksizmin değerden düşürülmesi ana başlıkları altında sunulmaktadır.
- LENIN, V.I. — **Din Üzerine** / çev. Seçkin Cılızoğlu. — Ankara: Ser Yayınları, 1975. — 109 s. Yapıt, sanat, devrim yazılarının yanı sıra sosyalizm ve din, işçi partisinin din konusundaki tutumu ile sınıfların ve partilerin din ile kilise karşısındaki tutumu üzerine yazıları içermektedir.
- LENIN, V.I. — **Felsefe Defterleri, 1** / çev. Uluğ Nutku. — İstanbul: Maya Yayınları 1975. — 123 s.
- LENIN, V.I. — **Felsefe Defterleri** / çev. Attila Tokatlı. — İstanbul: Sosyal Yayınları, 1976. — 551 s. Yapıt, yazarın çeşitli yapıtlardan çıkardığı özet ve alıntılar, gözlem ve uyarıları, eleştirileri ve değerlendirmeleri, marksist felsefe konusundaki tutumu açıklanmasını içermektedir. Ayrıca, yine yazardan notlar, parçalar ve daha başka felsefe malzemeleri yer almaktadır. Sonra yazarın andığı yapıtlar, özel adlar ve kavramlar dizini eklenmiştir.
- LENIN, V.I. — **Kültür ve Kültür İhtilali Üzerine** / çev. Ali Özer. — Ankara: Ser Yayınları, 1969. — 165 s.
- LENIN, V.I. — **Kültür ve Kültür İhtilali Üzerine** / çev. Ali Sepetçioğlu. — 2 bs. — İstanbul: Koral Yayınları, 1976. — 224 s. Yazarın, 1897—1923 yılları arasında kültür ve sosyalizm üstüne yazdığı yazıların dermesinden oluşan bir yapıt.
- LENIN, V.I. — **Marksizmin Kaynağı: Karl Marx, F. Engels** / çev. Osman Saidoğlu. — İstanbul: Gün Matbaası, 1967. — 143 s.
- LENIN, V.I. — **Materyalizm ve Ampirio -kritisizm: reaksiyonel bir felsefe üzerine tenkidi notlar** / çev. K. Sahir Sel. — İstanbul: Sosyal Yayınları, 1968. — 141 s.
- LENIN, V.I. — **Materyalizm ve Ampirio -kritisizm: reaksiyonel bir felsefe üzerine tenkidi notlar** / çev. C. Karakaya. — 2. bs. — İstanbul: Sosyal Yayınları, 1975. — 226 s.
- LENIN, V.I. — **Materyalizm ve Ampirio -kritisizm: geçici bir felsefe üzerine eleştirisel yorumlar** / çev. Yüksel Güvenç. — Ankara: Çağrı Yayınevi, 1975. 2 kitap.
- LENIN, V.I. — **Materyalizm ve Ampirio -kritisizm: gerici bir felsefe üzerine eleştirisel notlar** / çev. Sevim Belli. — Ankara: Sol Yayınları, 1976. — 532 s. Marksist felsefeye karşı dönemin birçok yazarının eleştiriler yaklaşımını ele alan yazar, bu kişilerin yanıtladıkları noktaları açıklığa kavuşturma amacındadır. Ampiriokritisizm ve diyalektik materyalizmin bilgi kuramı, doğa bilimlerinde çağdaş devrim ve felsefi idealizm konuları ardından, kişî ad-

- ları dizini yer almaktadır.
- LENIN, V.I. — **Marx, Engels: Marksizm** / çev. Vahap Erdoğan. — İstanbul: Sol Yayınları, 1976. — 607 s. Yazar, Marx ile Engels yanında, materyalizmi ve marksizmi bütün yönleri ile açıklamaktadır.
- LESSING. — **Laocoon** / çev. Suut Kemal Yetkin. — İstanbul: Vakıf Kitabevi, 1935. — 58 s.
- LEVI—STRAUS, CLAUDE. — **Din ve Büyü** / çev. Ahmet Güngören. — İstanbul: Yol Yayınları, 1983. — 160 s.
- LEVI—STRAUS, CLAUDE. — **Yaban Dünyası** / çev. Tahsin Yücel. — İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984. — 324 s.
- LEVY, BRUHL L. — **İlimlerin Felsefesi** / çev. Z. Fahri Fındıkoğlu. — İstanbul: Kenan Basımevi, 1942. — s. 99—160. Yapıt, matematik bilgisi, gökbilim, tinsel bilim, canlı ve ruhbilim konularını içermektedir.
- LİFSHİT, MIKHAIL ALEKSANDROVIÇ. — **Marx'ın Sanat Felsefesi** / çev. Murat Belge. — İstanbul: Ararat Yayınevi, 1968. — 151 s.
- LİFSHİT, MIKHAIL ALEKSANDROVIÇ. — **Marx'ın Sanat Felsefesi** / çev. Murat Belge. — İstanbul, Ararat Yayınevi, 1968. — 151 s.
- LİFSHİT, MIKHAIL ALEKSANDROVIÇ. — **Marx'ın Sanat Felsefesi** / Çev. Murat Belge — 2.bs. — Ankara: Kuzey Yayınları, 1984. — 121 s. Marksçı estetik ilkelerini açıklayan yapıt, Marx'ın çeşitli yazılarında sanat üzerine söylediği dağınık düşünceleri biraraya toplayarak sunmakta; ayrıca, Marx'ın düşünce gelişimi anlatılmaktadır.
- LİSSNER, İVAR. — **Uygurlık Tarihi** / çev. Adli Moran. — İstanbul: Milliyet Yayınları, 1973. — 416 s. Yunan öncesi uygarlıklardan Çin, Japon, Mezopotamya, Asur, Finike ve pek çok devletin düşünsel yapısı anlatılırken, Yunan ve Roma döneminde yer verilmektedir.
- LOEB, JACQUES. — **Hayatın Mihaniki Teorisi** / çev. Mehmet Karasan. — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1935. — 42 s. Yapıt, hayatın fiziksel, kimyasal olaylar gibi ele alınıp alınmayacağı üzerine kurulmuştur.
- LOUGE, FRIEDRICH ALBERT. — **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi** / çev. Ahmet Arslan. — İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1982. — 1. c.
- LÖRINGHOFF, VON FEYTAG. — **Mantık: saf mantık sistemi** / çev. Tomris Mengüşoğlu. — İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973. — iv, 130 s. Yazarın 1959 yılında İ.Ü. Edebiyat fakültesinde verdiği ders notlarından oluşan yapıt, mantığa giriş, tarihçesi, dizgesi, sonuç çıkarma kuramı ve sorununu içermektedir.
- LUCRETIUS, CARUS. T. — **Evrenin Yapısı** / çev. Tomris Uyar, Turgut Uyar. — İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1974. — 260 s. Altı kitaptan oluşan yapıt, ilkçağ madeci görüşü dile getirirken, evrenin atomlardan kurulmuş olduğunu söylemekte; geçmişteki düşünceleri ele alıp irdelemektedir.
- LUGAL, NECATİ. — bkz. Fârâbi.
- LUKACS, GYÖRGY. — **Birey ve Toplum** / çev. Veysel Atayman. — İstanbul: Günebakan Yayınları, 1978. — 228 s. Marksçı eleştirmen yazarın, Marx'a yolum, gerçekçilik sorunu, özgür ya da güdümlü sanat, birey ve toplum yazılarını içermektedir.
- LUKACS, GYÖRGY. — **Estetik** / çev. Ahmet Cemal. — İstanbul: Payel Yayınları, 1978. — 3 c. Yazarın 4 ciltlik yapıtının henüz üçü tamamlanmıştır.
- LUKIANOS. — **Seçme Yazılar** / çev. Nurullah Ataç. — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1944. — 241 s.
- LUKIANOS. — **Seçme Yazılar** / çev. Nurullah Ataç. — 2.bs. — İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1976. — 196 s. Yapıtta genel olarak insan ruhunun kötü, bayağı taraflarını eleştirmekte, çok tanrılı dinlerin çürüklüğü gösterilmek istenmektedir.

Felsefe Sözlüğü

afşar timuçin



BİLİNÇALTI (fr. *subconscience*; alm. *Untenbewusstsein*; ing. *subconsciousness*). Bilinçten hemen tümüyle kaçan, ancak düşünsel bir etkiyle bilinçli kılınabilen ruhsal süreçlerin alanı. Bilinçaltı kabaca, **bulanık bilinç** olarak da tanımlanabilir. Bilinçaltında bulunanlar bir bakıma unutulmuş olanlardır, ancak onlar insanın bilinçli edimleri üzerinde her zaman etkili olabilmektedir. Bilinçaltı çok zaman bilinçdışının eşanlamlısı olarak kullanılır. Bazı yazarlar bilinçdışını tümüyle itilmiş, bastırılmış süreçlerin alanı sayarak bilinçaltına ortada bir yer verirler. Bilinçaltı terimini hiç kullanmamış, bilinçaltına karşılık olmak üzere **bilinçöncesi** terimini yeğlemiş olan Freud da bunlardandır. Bilinçdışı özellikle bilincine varılamayacak olgularla ilgili görünürken bilinçaltı olguları bilince çıkmak için etki bekleyen olgular olarak düşünülebilirler. Freud her zaman bilinçdışını ruhsal yaşamın merkezi sayarken istemle ya da kendiliğinden bilinç eşğini aşabilecek olguları bilinçöncesine bağlamıştır. (Bk. **BİLİNCİDİŞİ**)

BİLİNÇÇÖZÜMLEMESİ (fr. *casuistique*; alm. *Casuistik*; ing. *casuistry*). Ahlak kurallarının özel durumlara uygulanmasından gelen vicdan sorunlarını inceleyen bilgi alanı. Bilinççözümlemecileri genellikle dinbilimci olduklarından daha çok ahlakın dinle ilgisini ele alırlar. Bu ele alıfta genellikle ince mantık oyunlarından giderek ahlak edimlerini kitaba uydurma çabası yatar. Bu yüzden ahlak kurallarının uygulamada karşılaşılan özel tartışmalı durumlarını ele alan **nesnel bilinççözümlemesi**'yle bu kuralları ustaca istediği yere çeken **öznel bilinççözümlemesi**'ni ayırmak gerekir. Bilinççözümlemesiyle daha çok XVI. ve XVII. yüzyılda cizvit papazları uğraştılar.

BİLİNÇDİŞİ (fr. *inconscient*; alm. *Unbewusst*; ing. *Unconscious*). Bilinçten tümüyle kaçan, bilincine varılamayan şeylerin alanı. En genel anlamda bilinçdışı bilinç taşımayan varlıklar alanını karşılar. Bir gürgen ağacının, bir balığın yaşamı tümüyle bilinçdışıdır. Bilinçdışının alanı kişisel bilgidен tümüyle uzak kalan sinirsel süreçlerin alanıdır. Bu sinirsel süreçlerin başında organik işleyişler, refleksler, kendi kendine edimler gelir. Sözkonusu süreçler bilince kapalıdır, bununla birlikte sonuçları bilince kapalı değildir. Bilinçdışı olgularını o an bilincine varılamasa da başka bir zaman bilincine varılabilecek bilinçaltı olgularından ayırmak gerekir. Bilinçdışı Freud'da özel bir anlam kazanır. Freud bilinçdışını ruhsallığın gerçek alanı olarak, ruhsallığın merkezi olarak görür, ona göre tüm düşünceler, eylemler, sunumlar bilinçdışınca yönetilir. Freud bilinçdışını bizim davranışlarımızı derinden etkileyen ama bilincine varılaması olan dinamik süreçler olarak anlar. Bu süreçler direncin ortadan çekilmesiyle bilinçli duruma gelebilirler. Bunların bilinçli duruma gelebilmesi için düş gibi, ruhayıştırması gibi durumların gerçekleşmesi gerekmektedir. "Düşün yorumu bilinçdışının bilgisine açılan en sağlam yoldur" Freud. Ona göre "ruhayıştırmasıyla iyileştirme çabası tüm hastalıklı bilinçdışını bilince döndürmek formülüyle özetlenebilir". Freud bilinçdışını iki ayrı açıdan ele alır: "İki çeşit bilinçdışı vardır: örtülü olan ama bilince çıkabilir durumda bulunan ruhsal olgular, bir de bastırılmış olan, bastırılmış ve kendine bırakılmış olmakla bilince çıkabilecek durumda bulunmayan ruhsal olgular. Örtülü ruhsal olgular bilinçöncesi olgularıdır. Biz bilinçdışı terimini yalnızca bastırılmış ruhsal olgular için kullanıyoruz. Jung bilinçdışı kavramını genişleterek toplumsal bilinçdışı deyimini ortaya atmıştır. Buna göre birey de bilinçdışı ataların özellikleriyle koşullanmıştır. Toplumsal bilinçdışı ilkörnek'le eşanlamlıdır. Düşünce tarihinde bilinçdışıyla ilgili ilk belirleme Leibniz'de ortaya çıkar. Filozof, üstalgılara karşılık olarak küçük algular'dan sözeder, bilinçaltını ya da bilinçdışını böylece çok karışık ve çok zayıf ruh durumları toplamı olarak görür. Daha sonra E. Hartmann bilinçdışını evrensel ve sonsuz bir töz olarak tanımlamıştır. Ona göre bilinçdışı bir kendinde şeydir, fikirlerin yönetiminde bir istemdir. Bu etkin ve düşünsel temel ilke maddede, düşüncede, yaşamda açıklanır, bireyler onun görünümünden başka bir şey değildir. Ruhsal yaşamın da organik yaşamın da temelinde bilinçdışı bulunur, bilinçdışında mantıksal düşünce ve mantıkdışı istem birlikte bulunur. Bizim için bilinçdışı olan şey, kendinde üstbilinç'tir. Hartmann şöyle der: "Bilinçdışının bireysel görünen edimleri gerçekte özdeş bir bilinçdışının açılımlarıdır." E. Hartmann böylece Schopenhauer'in kötümser bakışını bir başka açıdan geliştirmiş olur. /Freud: "Ruhbilimde bilinçdışı sorunu ruhsalbilimsel bir sorun olmaktan çok ruhsalbilimin kendi sorunudur. (...) Ruhsal yaşamı iyi anlayabilmek için bilince daha az önem vermek kaçınılmaz oluyor. Bilinçdışında tüm ruhsal yaşamın temelini bulabiliriz. Bilinçdışı daha küçük bir daire olan bilinci içerecek büyük bir dairedir diyebiliriz. Bilinçdışı hazırlığın dışında bilinç olgusu yoktur, oysa bilinçdışı bilinç alanından uzak olabilir, bununla birlikte ruhsal bir değer taşıyabilir. Bilinçdışı ruhsalın kendisidir, onun temel gerçekliğidir. Dış dünya gerçekliği gibi onun içsel doğası da bize kapalıdır, bilinç bize onunla ilgili eksikli bilgiler verir, duyu organlarımızın dış dünyayla ilgili bilgiler vermesi gibi."

BİLİNMEZCİLİK (fr. *agnosticisme*; alm. *Agnosticismus*; ing. *agnosticism*). Mutlak bilgiye yani deney alanını aşanın bilgisine ulaşamayacağını öne süren öğretisi. Bilinemezci-lik insan zihninin mutlak bilgiye ulaşma yeteneğinde olmadığını, eşyanın doğası üzerine doğru bilgi ortaya koyamayacağını bildirir. Her türlü metafiziğe karşı eleştirci bir tutum olarak beliren bu öğretisi, deney dünyasının dışında bir başka varlık alanını varsayarken insanın bu alanın bilgisini edinmeyeceğini benimser. Bilinemezciliği madde dünyasının,

duyulur dünyanın dışında herhangi bir varlık alanını yoksayan maddeci anlayışla karıştırmamak gerekir. Felsefesini eleştirici bir tutumla temellendiren Kant, her iki varlık alanını birbirinden ayırarak deney alanını olgular alanı, deneyi aşan alanı da kendinde şeylerin alanı (**noumenon**) olarak belirledi. Böylece bir tür Platon'cu tutumla varlığı ikiye ayıran filozof, düşünürün alanını bilgisine varılamaz şeylerin alanı olarak gösterdi. Kant'a göre kendinde şeylerin alanı zihnimizden bağımsız olarak vardır, bu alan bilinemez olan alandır, usla kavranılabilir ya da varlığı onaylanabilir olmakla birlikte algılanamaz olan alandır, gene de düşünülmesi, incelenmesi gereken alandır. Bu görüşüyle Kant bilinemezci anlayışı belirgin bir biçimde temellendiren ilk filozof olmuştur. Bazı yazarlara göre Auguste Comte'un olumsuzluğunu da genel anlamda bilinemezcilik olarak belirlemek doğru olur, çünkü filozof mutlak bilginin varlığını yoksarken bilinemez gerçekliklerin alanı olarak ayrı bir alan belirlemiştir. "Mutlak bir kural vardır, o da mutlak hiçbir şeyin olmadığıdır" diyen Auguste Comte'la ilgili bu görüş elbette tartışma götürür. Bilinemezliliği en genel anlamda ılımlı bir kuşkuculuk saymak doğru olur. Bu yüzden bu öğretiy metafiziğe duyulan güvensizliğin anlatımı olarak felsefeciden çok bilimciyi ilgilendirir gibidir. Bilinemezcilik gerçekte M.S.II. yüzyıla doğru ortaya çıkan, IV. yüzyıl sonlarında Aziz Augustinus'la gelişen, kutsal yaşamın da doğanın da tüm gizlerini bilinebilir olarak belirleyen, hatta onların bütünsel bilgilerine sezgiyle ulaşılabileceğini bildiren çok atılgan bir öğretinin, Hıristiyan bilinirciliğinin bir eleştirisi olarak belirirken her türlü doğruya ulaşmanın yollarını çekinmeden arayan dogmacı tutumlarla da karşılaştırır. İlk olarak 1869'da Huxley'nin belirginleştirdiği bu kavram kurgusal düşünceyle deneysel düşünce arasına koyduğu ayrımla bilimi kurgudan ayırmada belirleyici bir anlam taşır. Ne var ki her anlamda olumlu bir bakış açısını yansıtır gibi olan bilinemezcilik gerçekte bir temel çelişkiyi de kendinde taşır, böylece kuşku götürür bir kuşkuculuk niteliği kazanır. Çelişki bilinemezliliğin genellikle metafizik alanı bilgisine ulaşılabilir bir alan olarak belirlerken gene de bu alanı düşünülebilir bir alan sayması, özellikle metafizikçi bir tutumla ahlak kurallarını temellendirmeye yönelebilmesinde. Bu çelişki elbette daha temel bir çelişkidir, somut düşünceye dayanan bilimci kavrayışıyla dincilikten kaynaklanan aşkın dünya kavrayışını bağdaştırmaya çalışma çelişkisinden gelmektedir. (Bk. BİLİNİRCİLİK)

TÜSTAV

Filozoflar Ansiklopedisi

freud, sigmund

(6.5.1856 Freiberg - 23.9.1939 Londra) Avusturyalı sinir ve ruh hastalıkları bilgini Freud, önce sinir bozukluklarını giderme yöntemi ve kuramı olarak geliştirdiği, ama daha sonra geç-burjuva ideolojisi, sanat ve felsefesinin birçok alanında geniş etkiler bırakacak biçimde, evrensel savlar taşıyan, genel psikolojik ve toplumkuramsal, felsefi ve dünyagörüşsel bir öğreti haline gelmiş olan psikanalizin kurucusudur. Psikanaliz, yer yer toplumsal eleştiri ve insancılık çabalarından doğmuş, daha sonra da bu anlamda yorumlanmış ve uygulanmaya çalışılmış olmakla birlikte, ideolojik özü açısından, geç-burjuva toplumun bir savunusu olarak yer almıştır.

Freud, Viyana Üniversitesi'nde tıp okumuş (1872), sinir hastalıkları konusunda doçentlik tezini vermiş (1885), daha sonra ise Viyana'da profesör olmuştur (1902).

Sinir sisteminin anatomisi ve histolojisine ilişkin uzun yıllar süren araştırmalardan sonra, tıpçı Jean Martin Charcot'un isteri üstüne yapmış olduğu incelemelerden etkilenerek, 1885'te Josef Breuer'le birlikte "İsteri Üstüne İncelemeler"i yayınlamıştır. Daha sonraki yıllarda ise, sinirsel hastalıkların saptanması ve iyileştirilmesine ilişkin

tıbbi-psikolojik yöntem ve kuram olarak psikanalizle ilgili yoğun çalışmalara koyulmuştur. "Totem ve Tabu"yla (1913) birlikte Freud, kendi öğretisini tıbbın dışına uzandırma yoluna giderek, bu öğretiyi, işlevi ve etkinliğiyle temelde ideoloji olarak yer alacak, genel bir toplum öğretisi ve dünyagörüşü düzeyine çıkarmaya çalışmıştır. Freud'un çevresinde birçok ülkeden çok sayıda izleyici ve öğrencinin toplanması sonucunda, kendi dergi ve yayınlarının çıkmasını da sağlayacak olan "Uluslararası Psikanaliz Birliği" kurulmuştu (1910). Avusturya'nın Almanya'ya bağlanması ve 1938'de faşist yönetimin gelmesiyle, Freud, dostlarının yardımıyla Viyana'dan kaçarak Londra'ya geçmiş, ölümüne kadar orada yaşamıştır.

Pratik doktorluğun yanı sıra, geniş kapsamlı yayınlarda da bulunan Freud, toplumsal-siyasal yaşamda hiçbir zaman etkin bir rol almamış, küçükburjuvaca-liberal bir tutum içinde siyasal bir suskunluk göstermiştir. Kendi öğrencilerinin de tanıtladıkları gibi, kendi çalışmalarının gidişiyile ilgili olduğu sürece siyasetle ilgilenmiştir. Ayrıca çağının büyük toplumkuramsal-

felsefi akımlarıyla olan kendi ilintisini de açıkça tanımlamaktan kaçınmıştır. Geç-burjuva felsefe ve ideolojisinde psikanaliz, pozitivist-bilimselci, biyolojist ve akıldışı-cı-kültür kötümserliği çizgileri içinde yer alır. Freud'un bilimsel maddecilik karşısındaki tutumu (toplumculuğun kararlı bir karşısı olmamakla birlikte), kendi kuramındaki toplumsal-eleştirel ve insancıl savların gerçekleştirilebilmesine giden yolu görebilmesini engellemiştir.

Biyolojik-olanın açıklanışına ilişkin fizikalist bir anlayış güden Helmholtz Okulu'nun, Freud'un bilim anlayışı ile dünyagörüşü üstünde geniş bir etkisi olmuş ve Freud, bunu kendi ruh ve ruh bozuklukları biliminin kuramsal-yöntemsel temelleri olarak almıştır. Ama böylesine bir anlayışın çok katı bir belirlenimci anlayış olduğunu söyleyerek, bu yanlıgı düzeltebilme doğrultusunda, bu kez aşırı akıldışı ve öznal-idealist bir kuruluşmaya sarmıştır. İsterilerin etiolojosine, nevrozların saptanışı ve iyileştirilmesine ilişkin incelemelerine bağlı olarak "bastırılma" ile "bilinçdışı"ni; bu mantık gereğince de, "çocukluk cinselliği"ni, "libido"yu ve "Oidipus karmaşası"ni postulalaştırmış ve bunları "psikanalize bağlı olanlarla karşılarını birbirinden ayıracak denektaşları" olarak görmüştür.

Hiç kuşkusuz, Freud, kendi kuramsal gelişmesinin daha ilk evrelerinde de kalıcı katkılarda bulunmuştur. Daha sonraki kesinlemelere, düzeltmelere ve alması anlaşılanlar karşın, nevrozların yorumlanışında görülür bu. Freud, bu nevrozların köklerinin çocukluk yıllarındaki cinsel yaşantı alanı içinde yer alan bozukluklarda yattığını söyler; bu bozukluklar, reddetme ve saptırma olaylarına yol açmaktadır. Bunlar yetişkin çağdaki fiziksel ve psişik cinsel çatışmaların, çocuklukta travmaların güncelleşmesi ve nevrotik rahatsızlıkların ortaya çıkışına neden olmaktadır. Freud, burda dar anlamda, nevroz kuramına ilişkin olarak ortaya koyduklarıyla, her şeyden önce, şu katkılarda bulunmuştur: İlk kez insanın cinselliğini kendi başına geçerli bir bilimsel konu olarak ele almış; getirdiği insan ve insan psişesi anlayışıyla, insana ilişkin tekyanlı düşünsel anlayışlara karşı bir tutum ortaya koymuş, duyumsal-çoş-

kusal bileşkenlerin tâ bilinçdışı sorununa kadarki rolüne dikkati çekmiştir. Psikanalizde akılcı öğelerin de bulunmasına karşın, Freud'un katkıları öncelikle sorunsallığın çözümünden değil, ortaya konuşundan gelir. Çünkü gerek toplumsal bilgiden yoksunluk, gerekse kendi kuramsal-felsefi anlayışı, Freud'u gözlemlerde bulunduğu ve kendi kuramsal çıkarsamalarına ampirik bir çıkış yolu yaptığı oluntuların toplumsal-ekonomik temelleri ile nedenlerini görebilmekten alıkoymuştur. Onun yerine Freud, bütün bunları genel-insansal nedenler olarak görmüş, böylelikle de insan psişesi ile cinselliğini yeni bir biçimde gizemselleştirmiştir sonunda.

Freudcu öğretinin odak noktasını, bireyle ve bireyin gerçeklikle olan ilintisini egemenliği altında tutan, özerk, birincil an olarak "bilinçdışı" oluşturur: "Biz yaşamıyoruz, yaşatılıyorz." Bilinçdışına ilişkin her türlü bilimsel bilgi, ister nesneleşebilir, ister üretilebilir olsun, kavramsal nedenlere kapalıdır. Ancak dolaylı yoldan çözümleyici kişinin bilinçdışına varması sözkonusudur, Freud, "arındırma yöntemi" ve uyutuma ilişkin daha önceki çalışmalarına bitişik olarak, burda düşurumu ile "özgür çağrışım" yöntemini öne çıkarır. Freud'un biyolojizmi, "bilinçdışının çekirdeği"ni güdülerde görüşünde açıkça ortaya çıktığı gibi, insanı bilinçdışında yer alan, bilinemez ve egemen olunamaz güdülerin dinamiğine indirgeyişinde de açıkça görülür. Freud, bilinçdışının çekirdeğini libido'da ya da cinsellik içgüdüsünde (1905) gördüğü kadar, benliği ya da kendini koruma içgüdüsü (1914) ile "eros" ve "thanatos" ya da yaşam ve ölüm içgüdüsünde (1920) de görür. Bu sonuncusunu Freud, yıkma, kendini ortadan kaldırma ya da saldırganlık içgüdüsü olarak da gösterir. Bilinçdışına ilişkin bugünkü bilimsel maddeci yönelimli psikolojik ve felsefi incelemeler, Freud'un anlayışından olduğu kadar, kuramsal ve pratik içermelerinden de kesinkes değişik olup, kural olarak, psişik-olanla onun kendi bir yansıyış özelliği olarak bilinç ve bilinçdışının diyalektik birliğinden yola çıkar.

"Totem ve Tabu"dan (1913) başlayarak, Freud, kendi bireysel-psikolojik kurulumalarını, toplum anlayışına uzandır-

maya çalışır: "Dolayısıyla ortaya çıkan şu sonucu belirtmek isterim: Oidipus karmaşasında dinin, töreselliğin, toplum ve sanatın en başına rastlanmakta, bu karmaşanın her türlü nevrozu oluşturduğunu saptayan psikanalizle bütün bütüne bir uygunluk göstermektedir." Şu anlama gelmektedir bu: Toplum ile toplumun gelişmesinin altında da içgüdü mekanizması yatmaktadır; kültürel ilerleme, tarih, "içgüdüsel kaçınma"ya dayanmaktadır; bu içgüdü mekanizması, kökende birbirine karşıt iki içgüdü'nün çatışmasından ortaya çıkan ve "insanlığın üzerinde yer alan" bir süreçtir.

Psikanalizin etik savları, Freud'un kacerliliği ve kötümserliği içeren, "O (bilinçdışı) neredeyse, benim de orada olmam gerekir"i sürekli, pragmatik olarak öne sürüşünde; içgüdülerin yüceltilişinin içgüdüsel hedefleri "soyul kılışı"nda; kültür ile emeksel etkinliklerin bundan ortaya çıkarak dış dünyanın gerekleriyle uygunluk içinde oluşunda görülür.

Freud bu ilkeleri, tüm yaşam alanlarının kuramsal olarak açıklanışına uygular. Dini "kolektif nevroz" ve "yanılsama" olarak gösterişi açısından Freud'un bu görüşünün hiç değilse bir parça aydınlatıcı bir yönü vardır. Ama biyolojizm temelinde oturtulduğunda, en sonunda, doğasal zorunlu bir olay olarak görülmektedir böyle bir şey. Freud, aynı doğrultuda en sonunda bireyselleştirip öznelleştirdiği sanatın yorumlanışına da geniş yer ayırmıştır. Buna göre, sanat yapıtları hiçbir bilme değeri taşımazlar, sanat yapıtlarının içgüdülerin bastırılması ya da yüceltilmesinin bir anlamı olarak belirlenişi karşısında, bu yapıtların gerçeklikle olan ilintilerinin hiçbir önemi yoktur.

Freud belli filozof ve felsefi doğrultularla kendisi arasında bir bağ kurmaktan, kendi öğretilerini felsefi bir öğreti gibi göstermekten ve belli bir geleneğe bağlamaktan sürekli kaçınmıştır. Psikanaliz kuramının oluşması ve gelişmesi üstünde çeşitli etkilerin varlığına rastlanır: Platon, Descartes, Mill, Herbart, romantikler, Lamarck ve Darwin, Helmholtz ile okulu, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Hristiyan ve Yahudi dini. Freud, bu öğeleri eleştirel olarak ele alıp kendi kuramının sınırları içinde bunları diyalektik olarak

aşma yoluna gitmemiştir. Psikanaliz kuramı, kendi birçok kuramsal-metodolojik tutarsızlığa yol açan, çeşitli, çelişik uğraklardan oluşmuş, eklektik bir yamama alışımıdır. Ama öte yandan günümüze dek birbirinden çok farklı etkiler bırakmış olmasının nedeni de yine budur, çünkü bundan dolayı, çeşitli bilimsel dallar, ideolojik akımlar ve sanat doğrultuları bu kuramla bir bağ kurabilme olanağını bulmuşlardır. Burda Romain Rolland, Thomas Mann, Arnold Zweig ve Stefan Zweig gibi, Freud'un toplumsal-eleştirel, hümanistçi görüş ve ideallerinin etkisi altında kalmış, ayrıca Freud'un siyasal konumu ile etkisini gereğinden çok büyütmüş, birçok önemli burjuva-hümanist yazar adı verilebilir.

Gerici, geç-burjuva ideolojisinde, Freud'un öğretilerini, bu ideolojinin içinde yer aldığı bir takım akımlar açısından ele alıp, bunlarla uzlaştırmak isteyen birçok çabaya rastlanır. Örneğin, F.J.Hacker ve Ludwig Marcuse (varoluşçuluk), Maritain ve D.Nicholl (Katoliklik), P.Tillich, R.Niebuhr, J.Scharfenberg (Protestanlık), Parsons (pozitivist sosyoloji). Bu arada ideolojik işlevleri açısından, doğrudan doğruya Freud'dan yola çıkan, birçok psikanaliz kuramı çeşitlemelerine de rastlanır. Daha Freud'un yaşadığı dönemlerde, Alfred Adler (bireysel psikoloji) ile Carl Gustav Jung (çözümleyici psikoloji), Freud'dan ayrılarak kendi okullarını kurmuşlar, bu arada Jung, (kolektif bilinçdışı-olan'dan yola çıkarak) faşist ideolojinin kısıyına düşmüştür. 1940'larda ise, ABD'de bugün kendi içinde birçok kola ayrılmış bulunan yeni-Freud'culuk ortaya çıkmıştır; Frank Alexander, Karen Horney, Abram Kardiner, Harry Stock Sullivan, öncelikle de Erich Fromm, bu akımın başlıca sözcülerindendir. Bu kişilerin çabalarındaki ortak yan, Freud'dan daha farklı olarak nevrozların etiolojisinde cinselliğin rolünün mutlaklaştırılması yoluyla bir kişilik anlayışına ve toplum kuramına varmada, kültürel ve toplumsal etkenlerin daha güçlü çizgilerle vurgulanmasıdır. Ne var ki, yeni-Freud'culuk, toplumsal-kültürel dış dünyayı, daha önceki gibi, yalnızca içgüdülerce belirlenmiş birey yoluyla ele alışıyla, Freud'un kişilik ve toplum anlayışına ilişkin gerçek bir almasıyla ortaya koyan yeni bir psikanaliz

kuramını oluşturmamış, değişen ideolojik sınıfsal karşıtlıklara kendini uydurmayı çalışan bir çaba olarak kalmıştır.

1920'ler ile 1930'larda da, psikanaliz ile Marx'çılığı birleştirmeye çalışan bir dizi girişime rastlanır; Bernfeld, Fenichel, öncelikle de Wilhelm Reich gibi kişilerce üstlenilmiştir bu girişimler. Geç döneminde Marcuse de, Fromm'la birlikte bu eğilim içinde yer almışlardır. "Yeni solcu" luğun kimi sözcüleri de, özellikle Marx'çılığı psikanaliz yoluyla "derinleştirerek", cinsel özgürleşmenin zorunlu ve öncel olduğu görüşünü getiren, bu arada sınıf savaşımı ile toplumsal düşünüşlerin yerine "cinsel politika" ile cinsel devrimi kovan Reich'i kendi "klasikleri" olarak almaktadırlar. Bu tür birleşimci çabalar arasında, Freud'sal-Marx'çılığın değişik güncel çeşitlemeleri de yer alır; "eleştirel özne kuramı" nı ortaya süren bu tür psikanalist ve sosyologlardan oluşan (aralarında başlıca H. Dahmer, A. Lorenzer, K. Horn gibilerin yer aldığı) bir topluluk, Frankfurt Sigmund Freud Kurumu'nun yöneticisi Alexander Mitscherlich'le yakın bir çalışma içindedir. Freud'a yaslanan öbür Freud'sal-Marx'çi-

liklarla da yer yer bir uzlaşma gösteren, eleştirel özne kuramı, daha önceleri Marcuse'nin "İçgüdü Yapısı ve Toplum" da klasik bir tarzda ele almış olduğu gibi, toplum eleştirisini içgüdü kuramına yönelik olarak temellendirmeye çalışır. Böylece, soyut bir antropolojiye bürünme durumunda olan bu özne kuramı yoluyla tarihsel maddecilik geri kalanıyla tamamlanmış olacaktır. Genelinde bakıldığında, Freud'sal-Marx'çılık gibi, eleştirel özne kuramının da, küçükburjuva bir "üçüncü yol" ideolojisi olarak, bilimsel maddeciliğin yeni bir sapıtılışından başka bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır. Burda, bilimsel maddeci temeller üzerinde, psikanaliz kuramına olduğu kadar, Freud'sal-Marx'çılığa da olumlu eleştiriler yönelten eleştirel psikolojinin (K. Holzkamp, U. Holzkamp-Osterkamp, K.-H. Braun) ötekilerden ayrımını da önemle vurgulamak gerekir.

Dietrich ALEXANDER

Çev.: Aziz ÇALIŞLAR

Yapıtları: Studien über Hysterie, Viyana 1895 (J. Breuer ile birlikte); Die Traumdeutung, Leipzig/Viyana 1900; zur Psychopathologie des Alltagslebens, Berlin 1904; Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1905; Totem und Tabu, Leipzig/Viyana 1913; Zur Einführung des Narzißmus, 1914; Zeitgemäßes über Krieg und Tod, 1915; Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Leipzig/Viyana 1916-1917; Jenseits des Lustprinzips, Leipzig/Viyana 1920; Massenpsychologie und Ich-Analyse, Leipzig/Viyana 1921; Das Ich und das Es, Leipzig/Viyana 1923; Der Untergang des Ödipuskomplexes, 1924; zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, Leipzig/Viyana 1924; Die Zukunft einer Illusion, Leipzig/Viyana 1927; Das Unbehagen in der Kultur, Viyana 1930; Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Viyana 1933; Warum Krieg?, Viyana 1933; Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Viyana 1937; Gesammelte Schriften, 12 cilt, Viyana 1924-1934; Gesammelte Werke, 18 cilt, 1-17 ciltler Londra 1940-1952, 18. cilt Frankfurt a. M. 1968; Studienausgabe, 10 cilt, Frankfurt a. M. 1969-1975; Aus den Anfängen der Psychoanalyse, Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902, Frankfurt a. M. 1962.

Literatür: A. Mette, Sigmund Freud, Mit einem Anhang: Von Freud zu Pawlow, Berlin 1958; D. Bergner/R. Moeck, Bürgerliche Gesellschaftstheorien, Berlin 1976; Kritik der Psychoanalyse und biologistischer Konzeptionen (L. Sève, S. Kätzel, W. Hollitscher, W. Friedrich'in katkılarıyla), Berlin 1977; R. Steigerwald, Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, Berlin 1980; D. Alexander, Marxismus und Psychoanalyse - Eine kritische Darstellung und Untersuchung der philosophischen Anschauungen Sigmund Freuds unter besonderer Berücksichtigung des "Unbewußten", Diss. B. Jena 1980; H.-C. Wells, Sigmund Freud und seine Lehre, in: Sowjetwissenschaft, Naturwiss. Beiträge, 1957, 766-792; F. W. Bassin, Das Problem des "Unbewußten" unter

dem Gesichtspunkt der modernen Vorstellungen von der Organisation der Hirntätigkeit, in: *Beihilfen zur Psychiatrie, Neurologie und medizinischen Psychologie*, 12, Leipzig 1970; J.Reynolds, *Freudianismus und Neofreudianismus*, in: *Probleme des Friedens und des Sozialismus*, 11 1971; H.Oertel, *Klassenkampf oder "sexuelle Revolution"*, in: *DZfPh*, 5/ 1973; E.Kellner, *Zu Sigmund Freuds Theorien von Mensch und Gesellschaft*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle*, 1974; S.Kätzel, *Die "kritische Theorie des Subjekts" — einige Momente ihres Verhältnisses zur Psychoanalyse und ihrer Kritik des Marxismus-Leninismus*, in: *DZfPh*, 9/ 1981; A.Fuchs, *Geistige Strömungen in Österreich*, Viyana 1949; E.Jones, *Das Leben und das Werk von Sigmund Freud*, cilt I-III, Bern/ Stuttgart 1960-1962; *Marxismus-Psychoanalyse-Sexpol*, Ed. H.-P.Gente, cilt 1, Frankfurt a.M. 1970; U.Holz kamp-Osterkamp, *Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung*, 2, *Die Besonderheit menschlicher Bedürfnisse — Problematik und Erkenntnisgehalt der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M. 1976; K.-H. Braun, *Kritik des Freudo-Marxismus. Zur marxistischen Aufhebung der Psychologie*, Köln 1979; *Die historische Stellung und die gegenwärtige Funktion der von Sigmund Freud begründeten Psychoanalyse im Prozeß der Formierung einer wissenschaftlich fundierten Psychotherapie*, Ed. A.Katzenstein, H.F.Späte, A.Thom, Bernburg 1981.

KAYNAK:

Çağdaş Felsefe, Düzenleyen ve çeviren: Aziz Çalışlar, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1985.

(Philosophexikon, Hrsg. Erhard Lange und Dietrich Alexander, Dietz-Verlag Berlin, 1982)



TÜSTAV



TÜSTAV

FELSEFE DERGİSİ 89/4



9 779699 639037

