

Sayı: 5

Yıl: 2022 / Haziran

ESR

Felsefe Sanat Psikanaliz

Ece Akten, Ceren Göğebakan, İbrahim Şahin Ateş, Olca Karaağaç, Kaan Kabukçu

Felsefe Sanat Psikanaliz
2022

Editör
Rümeysa Oral

Yazı Ekibi

Aleyna Nevcüvan Kaloş
Aybiçe Demirkol
İbrahim Şahin Ateş
İldem Cangir
Umut Özen
Elif Hacıfettahoğlu

Tasarım
Burak Maşalacı

Kapak

Gustave Moreau Fine Art Print, Oedipus and the Sphinx
Gustave Moreau (6 April 1826 – 18 April 1898)

FSP 0. Sayı

FSP 2. Sayı

FSP 3. Sayı

FSP 4. Sayı

www.felsefesanatpsikanaliz.com



İçindekiler

Kader ve Tarihöncesi: Freud ve Lévi-Strauss'ta İnsanın Ekonomisi.....	5
Yansıtarak Özdeş(eme)diklerimiz: Ötekine Aktarılarak Görülen Kendilik Halleri.....	28
İstila yaşamak.....	35
Biyosiyasetin Sınıırını Zorlamak: İntihar	39



Victory Angel 2022/ Ceren Gögebakan



Kader ve Tarihöncesi: Freud ve Lévi-Strauss'ta İnşanın Ekonomisi

*“Zamanın yıkımlarından arta kalan sayısız çatlak,
bir zamanlar bazı yitik uyumların yankılandığı yerlerde
hiçbir zaman başlangıçtaki izlenimini vermeyecektir.”*

- Lévi-Strauss (2012: 171)

İbrahim Şahin Ateş

Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*'nin “Tarih ve Eytışim” başlıklı son bölümünde, Sartre karşısına yerleştirdiği Marx ve Freud için şöyle yazar (2018: 328-329): “Bu yazarlar insanın ancak anlam açısına yerleşmek koşuluyla anlam taşıdığını öğrettiler bize; buraya değin, Sartre ile anlaşıyoruz. Ama *bu anlamın hiçbir zaman doğru anlam olmadığını* da eklemek gerekir: üstyapılar toplumsal açıdan “başarıya ulaşmış” başarısız eylemlerdir. Öyleyse en gerçek anlamı tarihten öğrenmeye çalışmak boşunadır.”

“Kader ve tarihöncesini” tartışacak bu makaleye bu alıntı ile başlamakla kader ve *tarihi* (ya da daha doğru bir ifade ile *tarihsel gerçekliği*) eşdeğer kabul etmek riskini almış olacağım; bu, Lévi-Strauss tarihin *anlamı içermek* açısından başarısızlığa uğramış bir üstyapı olduğunu öne sürdüğü için, *başarısızlığa yazgılı* bir kaderi tarihsel gerçekliğe eşdeğer kabul etmektir. Bu noktada tarihin ve kaderin (toplumsal açıdan “başarıya ulaşmış” olsalar da) başarısız üstyapılar olduğu kabulü ile yetinmenin niçin bir risk taşıdığını açıklamak için Freud'un “Remembering, Repeating and Working-Through” (1914) başlıklı makalesine başvuracağım (1958: 152): “Evvvelâ, tedavinin başlangıcı, hastanın hastalığına yönelik tutumuna bir değişiklik getirir. Sıklıkla hastalığından şikâyet etmek, anlamsız olduğu gerekçesiyle onu hor görmek ve onun önemini hafife almak ile yetinir...” Freud'a göre bu tutumun, elbette, hastanın tedavisini kolaylaştırıcı hiçbir yanı yoktur. Ona göre hasta hastalığını “yiğitliğine lâayık bir düşman olarak bellemelidir”; o düşman ki yine Freud'a göre varoluşu sağlam temellere dayanır ve hastanın geleceği, kıymetini bu düşman ile

mücadelesinden damıtacaktır. Dolayısıyla tarihin (ya da kaderin) anlamsızlığı ya da tarihsel gerçeklikten yoksun oluşu – yalnızca Lévi-Strauss’un ya da Freud’un değil – herkesin malumu bile olsa, dillere pelesenk bile olsa, bu onun *ne ise o oluşunu* (yeniden) üretmesine mâni olmayacaktır. Demek ki *anlamsızlıkla nitelendirmek* bir mücadele biçimi değildir. Zira bu mücadele biçimi, düşmanını isimlendirmek suretiyle ona sınırlar atfeder. Hâlbuki (Freud’un eserinden çıkarılacak derslerden bir tanesi budur) anlamsızlıkla müsemma olanın *ne ise o oluşunu* yeniden üretiş, denetlenebilir bir serbestlik değildir. Zira denetleyiciler bu koşullar tarafından üretilirler.¹ Dolayısıyla, tarihsel gerçeklikten yoksun bir tarih hakkında peşinen verilmiş bir anlamsızlık hükmüne başvurmadan evvel, Freud’un “benim teorimde esasen yeni olan şey” dediği *hafızanın yeniden kuruluşunu* ele alacağım. Yapmış olduğum girişi şu şekilde özetleyebilirim: Şayet tarih (en azından ilk bakışta) tarihsel gerçeklikten yoksun ise bu, tarihe tarihselliğini verecek olan hükmün, tarihin tarihselleşmesinden evvel namevcut olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat bu açıklama hususunda aceleci davranarak “tarihin tarihselleşmesinden” tarihin gelecekte, belki bir olayın neticesinde, bugün potansiyel hâlinde içerdiği (tarihsel) gerçekliği gerçekleştirme sonucuna varmamak gerekir; yani, göreceğimiz üzere, Freud’da “bir nihaî tarihsel gerçeklik hükmü” mevcut değildir. Lacan *1. Seminer*’inin 7 Nisan tarihli oturumunda şöyle yazar (1991: 158): “Bilinçdışı, az önce tanımladığım gibi, bir yandan olumsuz, ideal olarak erişilemez bir şeydir. Diğer bir yandan ise yarı-gerçek/gerçeğe-benzerdir (quasi-real). Son olarak, sembolikte gerçekleşecek bir şey ya da daha doğru bir ifade ile analizde gerçekleştirilen sembolik ilerlemenin sayesinde (sembolikte) *gerçekleşmiş* olacak olan şeydir.”

1. “52. Mektup” ve “Kaydın” Kaderi

Freud Fliess’e gönderdiği 6 Aralık 1896 tarihli mektupta şöyle yazar (1966: 233): “Bildığın üzere, bir süredir psişik mekanizmamızın bir tabakalaşma sürecinin sonucunda oluştuğu varsayımı üzerine çalışıyorum: anı izleri biçiminde mevcut olan malzeme zaman zaman yeni durumlara binaen bir *yeniden düzenlemeye* – *yeniden yazıma* – tâbi tutulur.

¹ “Rüyaların tam olarak anlatılamayışı” bunun bir örneği kabul edilebilir (Krs. Freud, 2018: 116.). Freud’un rüyaların *belirsiz* ve her tekrar anlatışta az ya da çok değişen kısımlarına verdiği önem ile Lévi-Strauss’un efsaneleri ele alış biçimi, iki yazar arasında kuracağım ilişki için önem arz edecektir.

Dolayısıyla benim teorimde esasen yeni olan şey hafızanın yalnızca bir değil birden fazla kez mevcudiyete gelişi, her seferinde çeşitli türden göstergelerle ortaya konuluşu tezidir.”

Freud’un burada yapısını *tabakalaşma* ile betimlediği ve akabinde “farklı kayıtlara (yeniden yazıma)” başvurarak açıkladığı mekanizma, bilindiği üzere, onun “topografik kuramının (birinci topiğinin)” öncülüdür. Bu açıklamaya bir yorum getirmek için Lévi-Strauss’un *Yapısal Antropoloji* içerisinde “Efsanelerin Yapısı” başlığı altında sunduğu yöntemini serimlemeye çalışacağım.

Öncelikle, mevzubahis kitapta “Efsanelerin Yapısı’ni” önceleyen bölümde (“Simgelerin Etkililiği”) Lévi-Strauss psikanalist ve şamanın yöntemlerini karşılaştırırken Marie Bonaparte’ın “Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene” (1945) başlıklı makalesine atıfta bulunur. Yazarın bu atfı, bana göre, onun Freud ile diyalogunun ileride inceleyeceğim esas noktaları açısından önem arz eder. Bu makalede Bonaparte, analizi devam etmekte olan bir kadının görmüş olduğu düşe bir yorum getirir ve bu yorumun neticesinde kadının analizinde önemli bir yer teşkil edecek olan bir “birincil sahne” gündeme gelir. Bonaparte, mevzubahis makalesinin son bölümünde bu vakanın özgüllüğünü bu “birincil sahnenin” *çeşitli tamklıklar ile doğrulanmış olmasında* görür; hasta, “araştırmacı ruhunun da yardımıyla”, üvey amcası ile bakıcısı arasındaki cinsel ilişkiden şüphelenmekte haklı olduğunu *kanıtlamıştır*. Hastanın “tarihsel gerçekliğe” yönelik arzusu (Bonaparte’a göre) oldukça karakteristik olduğundan, onun yazar tarafından aktarılan şu sözlerini burada yinelemek yerinde olacaktır (Bonaparte, 1945: 124-125): “Fakat sana bana doğruyu söylemen için yalvarıyorum. Bu durum sebebiyle senin hakkında kötü düşünmüyorum ve bu yalnızca bilimsel bir ilgi olarak kabul edilebilir. Bana doğruyu söyle...”

Lévi-Strauss, Bonaparte atfindan hemen sonra şöyle söyler (2012: 292): “Olaylar konusunda herhangi bir tereddüdümüz yoktur.” Bu onun bir sonraki bölümde sunacağı açıklamalar için de son derece kritik bir cümledir. Bu cümleyi şu şekilde yeniden formüle etmekte bir sakınca görmüyorum: Neye istinaden tarihsel gerçekliğe, başka bir açıklamayı iptal etmek ya da onamak ayrıcalığı bahşedilebilir? Dahası, bir açıklamanın tarihe nihâi anlamını bahşedebilme kabiliyeti neye istinaden sınılanır? Derrida’nın *Marx’ın Hayaletleri*’nde Fukuyama’ya getirdiği eleştirileri okuyucuya anımsatmak isterim (2019: 83-120): *Hangi yazar, tarihin sonundan (tarihin bütününe bakarak) konuştuğunu iddia edebilir?* Bir özet mahiyetinde de olsa şunu söylemek bu noktada elzemdir: Toplumsal örgütlenmeler, sanat eserleri,

mübadele, akrabalık... Lévi-Strauss'un *Yapısal Antropoloji*'de gösterdiği üzere birbirleri ile hiçbir etkileşime giremeyecek olan topluluklarda benzer *yapıların* tespiti, tarihselliğe kayıtsız olmamakla beraber onu gereksinmeyen bir etnolojik analizi mümkün kılar. Fakat bu noktada da belki de *psikolojik* olanı yöntemin merkezine alma tehlikesi ile karşı karşıya kalınır; problem tarih ya da psikoloji disiplinlerinde değildir, açıklama için "bir" merkezin gereksinilmesindedir. Bu bağlamda Lévi-Strauss'un Bonaparte'a yönelttiği sorunun Freud'un ilk etiyoloji çalışmalarındaki (1890-1900) karşılığına ileride geri döneceğim.

Lévi-Strauss şöyle yazar ²(2012: 293): "Olaya ya da öyküye göre, bu yapılar – ya da daha doğrusu yapıya ilişkin bu yasalar – zamana bağlı değildir. Ruh hastasının bütün ruhsal yaşamıyla sonraki bütün deneyimleri, *başlangıçtaki efsanenin katalizör etkisiyle* özel ya da baskın bir yapıya göre düzenlenir..." Yazarın sunduğu açıklama ile Freud'un 52. Mektup'undan aktarmış olduğum kısım arasındaki ilişki açık olsa da şu hususun incelenmesi gerekir: Freud *zaman zaman yeniden düzenlenen* bir hafızadan bahsederken Lévi-Strauss *katalizör* vazifesi görececek bir efsaneye atıfta bulunur. O hâlde şu sorulabilir: Bu katalizör, öznenin başından geçebilecek herhangi bir olayın *kendisine atıfla anlam kazanacağı*, dolayısıyla öznenin tarihindeki yerini alacağı "sabit" bir referans noktası olarak mı kabul edilmelidir? Yani, özetle, olaylar arasındaki artzamanlı ilişkinin yerine bu katalizör ile müteşekkil bir eşzamanlılık mı geçmiştir? Tarihteki "bir" an, tarihin açıklığını tüketebilir mi?

Böylesi bir eşzamanlılık ancak katalizörün (ya da kökenin) *ne ise o olduğu bir durumda* geçerli olabilir; yani, özneye kendisine has da olsa (ve [sadece] artzamanlı olmasa da) bir zamanlılık bahşedecek olan katalizörün, olayın ya da efsanenin *kendisiyle özdeş* olması gerekir, ismi ile müsemma olması gerekir, sabit bir referans noktası teşkil etmesi gerekir. İşte, *Yapısal Antropoloji*'nin bir sonraki bölümü ("Efsanelerin Yapısı") tam olarak bu konuyu ele alır: *Kendisine eş bir efsaneden bahsedilebilir mi?* Lévi-Strauss'un birazdan ele alacağım açıklamalarının topografik yapısı hesaba katıldığında onun *İrk ve Tarih* başlıklı yazısından çıkarılabilecek şu sonuçlar belirli bir önem arz edecektir (2020: 23-26): Kültürlerin çeşitliliği, zamansal ya da mekânsal yakınlık sebebiyle kurulmuş ilişkilerin çeşitliliğidir; dolayısıyla, kültürün alabileceği farklı görünüm, birbirlerinden izole toplulukların *özlelerinden damıtıkları* bir çeşitliliğin sonucu değildir (Bu açıklama tarafından reddedilen kültürlerin

² Vurgu bana ait.

üretimi değil *kültürlerin özünü*³). Bu noktada tartışmama kısa bir ara vereceğim ve yazarın açıklamalarını “topografik” olarak nitelendirişimi temellendireceğim.

Lévi-Strauss *Hüzünlü Dönenceler*'in “Nasıl Etnolog Olunur?” başlıklı bölümünde, akademik ve meslekî tecrübelerinin kendisini etnografyaya nasıl sevk ettiğini açıklar. Aynı zamanda entelektüel gelişiminin kısa bir özetini de sunduğu bu bölüme başvurmanın iki sebebi var. İlki şudur: Bu makalede onun çeşitli eserlerinden yapmış olduğum alıntılarda görülebileceği üzere Lévi-Strauss, “kendisi ile eseri arasına bir mesafe yerleştirmeye çalışan” klasik bilim insanı görünümünden uzaktır. Dolayısıyla ben bu bölüme başvururken okuyucuya biyografik bir anekdot sunarak argümanımı desteklemek niyetinde değilim. Yahut daha önemlisi, bu bir tercih ise, Lévi-Strauss'un yazısının bu tercihi zorunlu kıldığını söylemeliyim. İkincisi ise yazarın etnografyanın konumunu tasvir etme biçimidir (2020: 61): “Bir yanda iki insan bilimi, toplumsal bakışlı Marksizm ve bireysel bakışlı psikanaliz ile öte yanda bir fizik bilimi – ama aynı zamanda hem yöntemi hem de konusuyla tarihin anası ve besin kaynağı – jeoloji arasında, etnografya kendiliğinden bir krallık kurar.” Öyle gözüküyor ki yazar öznenin kaderini ve etnoloğun çalışma alanını (bu ikisi yazar için belli ki neredeyse aynı şeylerdir) sosyoekonomik faktörlere, jeolojiye ve coğrafyaya ve ruhsal olana düğümler; mevzubahis olan bu farklı disiplinlerin bu düğüme *kendilerinden ne verecekleri* değil kesişimleri ve farklılıkları ile kaderin yeniden üretim koşullarını belirleme biçimleridir. Mesele, örneğin psikanalizin *yetersiz* kaldığı bir noktada Marksizmin ya da jeolojinin eşitliğe yeni bir değeri dahil etmesi, yeni bir referans noktası teşkil etmesi değildir. Çünkü, basitçe, söz konusu olan bu olsaydı bilinebilir olanın her bir zerresi üzerinde hak iddia edecek yeni bir bilimin keşfi ile nihayetinde “tarihin sonu” tahayyül edilebilirdi ama bu yazarın “aşılmaz engelinin” çözümü olur muydu? Yazar şöyle söyler (2020: 43): “Sonuç olarak şu iki seçenek arasında sıkışmış durumdayım: kimi zaman hiçbir şey anlayamadığım, daha da kötüsü, sıkıntı veren ve alay konusu gibi gelen şaşırtıcı şeylerle karşılaşan eski türde bir gezgin; kimi zaman da kaybolmuş bir gerçekliğin kalıntıları peşinde koşan çağdaş bir gezgin gibiyim.” Yazarın bu sıkıntısı, Freud'un eserine aşına olanlara, onun neredeyse aynı sıkıntıdan bahsettiği bir metnini hatırlatmış olmalıdır: ““Gizemli Yazı Tahtası” Üzerinde Bir Not” (1925). Bu

³ “Freud ve Yazı Sahnesi” başlıklı makalesinde Öz'ün *fark* (*différance*) olduğunu dile getiren Derrida'nın (2020: 272) görüşlerini tartışmamın bütünlüğünü korumak amacıyla detaylıca inceleme fırsatım olmayacaksa da en azından şunu söyleyebilirim: Freud'da *ekonomi*, *fark* ve *artık* kavramlarını ele alış biçimim mevzubahis makaleden etkilenmiştir.

makalede Freud, kabaca, hiç geçmeyen bir geçmiş ile bilinçdışının zamansızlığını mukayese eder ve onun prensiplerini gizemli yazı tahtasına (İng. “printator”) başvurarak açıklar. Bu iki yazarın da tarihin tarihselleşme biçimini topografik bir açıklama sunarak açıklaması (örneğin “Efsanelerin Yapısı’nda” Lévi-Strauss okuyuculara Ödipus mitini nasıl “tablolaştırdığını” gösterir) dikkatte değerlidir. Nasıl ki Lévi-Strauss yukarıda alıntıladığımız satırlarda jeolojiden bahsediyorsa Freud da çeşitli makalelerinde aynı amaçla (tarihselliği ve sonradanlığı (*nachträglichkeit*) açıklamak için) arkeolojiden (Krş. “Histerinin Etiyolojisi” (1896) ve “Analizde İnşalar” (1937)) ve mimarî ile jeolojiden (Krş. *Uygarlığın Huzursuzluğunu* (1930)) bahseder ve *Yeni Giriş Konferansları*’nda (1933) şöyle yazar: “Aslında genel olarak düşünüşlemi her fırsat bulduğunda zamansal ilişkileri uzaysal olanlarla değiştirir ve bunları böyle temsil eder” (2017: 50). Verdiğim arayı sonlandırıyor ve *İrk ve Tarib*’in sonuçlarını tartışmaya devam ediyorum.

İlişkilerin çeşitliliğinin kültürlerin çeşitliliği üzerindeki etkisi, daha önce ima ettiğim üzere, Lévi-Strauss için yeterli bir açıklama değildir; yayımcılık çeşitliliğe *bir* açıklama getirebilir ama nihaî açıklamayı getiremez. Nitekim, oldukça kaba bir özetle de olsa, Freud’un etiyojoloji üzerine erken psikanalitik metinlerinde sorduğu soru, aynı şeye dairdir: *Neurosenwahl* (nevroz seçimi). Freud “Aktarımın Dinamikleri” (1912) başlıklı makalesine düştüğü uzunca bir dipnotta şöyle yazar:

“Bu vesileyle kendimi içsel (yapısal) faktörlerin önemini çocuksu izlenimlere vurgu yapmam sebebiyle reddetmiş olmam hususunda tarafıma yöneltilen yanlış suçlamalara karşı savunmak isterim. Böylesi bir suçlama bir insanın nedenselliğın alanındaki arayışının kısıtlı doğasından kaynaklanmaktadır: insanlar, gerçek dünyada normal olanın aksine, tek bir belirleyici faktör ile tatmin olmaktadır. Psikanaliz etiyojolojideki tesadüfî etkiler hakkında çokça, yapısal olanlar hakkında ise oldukça az şey söylemiştir; fakat bu yalnızca ilkinde yeni şeyler eklemeye muktedir olmuşken, başlangıçta, ikincisi hakkında yaygınca bilinenden fazlasını bilmemesinden kaynaklanır. Etiyojolojik faktörlerin iki grubu arasında herhangi bir zıtlık koyutlamayı reddediyoruz; aksine, iki grubun gözlenen sonucu ortaya çıkarmak için düzenli olarak birlikte işlerlikte olduğunu varsayıyoruz. Δαίμων και Τύχη [İlahî bağış ve İhtimâl] bir kimsenin yazgısını belirler – nadiren yahut hiçbir zaman bu iki gücün yalnız başına olacağı bir şekilde. Her birine atfedilecek olan etiyojolojik etkiye yalnızca her bir vakada ayrı ayrı olacak şekilde ulaşılabilir. Bu vakalar, iki faktörün mevcut olduğu değişen oranlara göre bir seri hâlinde sıralanabilir ve hiç şüphesiz bu serinin uç durumları olacaktır. Bilgimizce erişilen seviyeye binaen bu biricik vakalarda yapının ve tecrübenin payını tahmin

edeceğiz; ve hükümlerimizi kavrayışımızdaki değişiklikler doğrultusunda değiştirmek hakkımızı gizli tutacağız. Yeri gelmişken, bir kimse yapının kendisini atalarımızın sonsuzca uzun zinciri üzerinde üretilmiş olan tesadüfî etkilerin bir çökeltisi olarak değerlendirmeye cüret edebilir.” (1958: 99)

Elbette ki kader, kalıtım ve çevrenin etkileşimini inceleyen yegâne araştırmacılar Freud ve Lévi-Strauss değildir, hatta, belki de bu konu artık klişe kabul edilebilecek kadar yaygındır ama bu iki yazar arasındaki ilişki önemini tam olarak bu klişeden alıyor olabilir. Bu makalede, *İrk ve Tarih* ve *İrk ve Kültür*'de kültür sayısının ırk sayısından fazla olduğunu söyleyen Lévi-Strauss ile hastanın tarihinin anamnez ile yazılamayacağını söyleyen Freud'un (Krş. "Histerinin Etiyolojisi") *yapı* dediği şeyler arasındaki ilişkiyi ele aldığım düşünülecek olursa, bu malum klişenin üretkenliğini gözden kaçırma lüksüm olmadığını düşünüyorum; bu yapı, *inşaatın* nihayete erdiğini ima etmez, inşa koşullarını yeniden üretir. Lévi-Strauss *Mit ve Anlam* başlığı altında toplanan konuşmalarına yazdığı girişte şöyle söyler (2013: 37): "Mitlerin, insanın haberi olmaksızın onun içinde düşündüğünü yazdığımı hatırlarsınız. Ampirik bakış açısından düpedüz anlamsız bir cümle olduğunu düşündükleri için, bu ifade, İngilizce konuşan meslektaşlarımla çok tartışılmış ve hatta eleştirilmiştir. Oysa bu cümle benim için yaşanmış bir tecrübeyi tasvir eder, çünkü kendimle eserim arasındaki ilişkiyi nasıl algıladığımı tam anlamıyla dile getirir. Yani, eserim benim haberim olmaksızın benim içimde düşünür." *İnsanın içinde düşünen mit*, yazarın etnolojik araştırmada "bilinçli ve bilinçdışı olanı" ayırt etmeye gösterdiği ihtimam düşünülerek değerlendirilebilir. Yazar *Yapısal Antropoloji*'nin "Etnolojide Yapı Kavramı" başlıklı son bölümünde, bilinçdışı olanın etnolojik araştırmayı dilbilime yaklaştırdığını açıklar (2012: 397).

Lévi-Strauss'un alıntıladığım bu son sözleri, "sözü mite bırakmak" anlamına gelir ki bu bir kimsenin mit hakkında konuşması ile aynı şey değildir. Yazar bunun bir örneğini "Orta ve Doğu Brezilya'da Toplumsal Yapılar" başlıklı makalesinde verir (2012: 188). Şayet araştırmacı analizini yapıyor olduğu toplumsal örgütlenmede kendi kuramı için bir onam arıyorsa bu Lévi-Strauss'a göre bir karışıklık doğuracaktır: "Her ikisi arasında, söz gelimi Epikuros'un ya da Descartes'ın fiziği ile çağdaş fiziğin gelişmelerinden sağlanan fark kadar büyük bir fark olabilir." Fakat bu makaledeki tartışmamız açısından diğer karışıklık ihtimâli de oldukça ilgi çekicidir: "Yerlilerin sosyolojik tasvirleri toplumsal örgütlenmelerinin bir bölümü ya da bir yansıması değildir yalnızca; bu tasvirler, daha gelişmiş toplumlarda olduğu

gibi, örgütlenmeleriyle *çelişebilir* ya da onun bazı öğelerini *görmezden gelebilir*.⁴ Bu alelâde bir görüngü değildir zira bu topluluklardan bahsederken, her ne kadar onlara Bororolar, Eskimolar, Nambikwaralar... desek de onları tek bir kişi gibi tahayyül etme eğilimindeyizdir: Örneğin, bir Bororo yerlisi nasıl örgütlendiklerine dair bir görüş beyan ettiğinde, bu *onun* görüşüdür. Nitekim bir bölüm sonra, “İkinci Örgütlenme Diye Bir Şey Var mı?” başlıklı bölümde Lévi-Strauss Winnebagolar örneğini verir: Köy yerlileri biri eksendeş diğeri ise özekdeş olmak üzere iki farklı köy planından bahseder. Yani, bir mutabakat söz konusu değildir (2012: 194-195): “Bunlar, ayrıca tek bir modelle biçimlendirilemeyecek kadar karmaşık olan bir örgütlenmeye ilişkin iki tasvir tarzını da yansıtabilir, çünkü her yarının üyeleri, toplumsal yapıdaki konumlarına göre bu örgütlenmeyi şu ya da bu şekilde kavramlaştırma eğiliminde olabilir.” Yani, yerliler, sosyoekonomik durumlarının sonuçlarını yaşam alanlarını kavrayış biçimlerine tezahür edecek kadar derinden hissedilen *ayrı* öznelerdir.

Durum bu ise Freud ve Lévi-Strauss’un yapıları *coğrafyanın kader yapma biçimlerini* sunuyor olabilir. Elbette şu koşulla: Yapı, eğer kaderden *geçmişin imkânlarını geleceğin belirli ihtimâllerine pay eden bir zamansallığı anlıyorsa*, kader değildir. Öyle ise kaderden başka bir şey anlama imkânımız var mıdır yoksa bu açıklama ile kaderi tümünden reddetmiş mi olmaktadır? Freud Türkçeye “İçgüdüler ve Değişimleri” (1915) olarak çevrilen “Triebe und Triebshicksale” (*Dürtüler ve Kaderleri*) başlıklı makalesinde dürtüyü dörde ayırır: (Dürtünün) baskısı, amacı, nesnesi ve kaynağı⁵ (2013: 114). Ona göre dürtünün kaynağını incelemek psikanalitik araştırmanın sorumluluğu değildir (2013: 115): “Dürtünün kaynağıyla bir organda ya da bedeninin bir bölümünde meydana gelen ve uyarıcı zihinsel yaşamda bir dürtüyle temsil edilen bedensel süreç kastedilir.”⁶ Öyle ise bu, şu demektir: Dürtünün kaynağı gelecektedir (çünkü temsil *edilecektir*) ve ancak *dürtü hareketine devam ettiği müddetçe* kaynağı belirlenebilir. Yani, dürtünün kaynağı *bir sabit* değildir; dürtünün kaynağı öznenin içerisinde *zaman zaman*, farklı gösterenler ya da bir mitin farklı dizgeleri vesilesi ile *konuşur*. Freud Fliess’e gönderdiği 30 Mayıs 1896 tarihli 46. Mektup’ta şöyle yazar (1966: 229-230): “Erken döneme ait bir cinsel anının sonraki çağlarda uyarılışı psışede düşüncenin engellenişi

⁴ Vurgular bana ait.

⁵ Sırasıyla Almanca karşılıkları Drang, Ziel, Objekt ve Quelle

⁶ “Artığın Düşüncesi” başlıklı bölümde Lévi-Strauss’un “bilinçdışının boş oluşu” argümanını ele aldığımında, buna geri döneceğim. Bu alıntıda “dürtü” olarak yazdığım kelimelerin tümü çeviride “içgüdüdür”.

olarak işleyen ve bu anıya ve onun sonuçlarına bir takıntılı karakter-engellenemezlik veren bir *cinsellik fazlası* (Alm. *sexualüberschuß*) üretir.”

Bonaparte’ın sunduğu vakadaki kadın küçük bir kız iken İngilizce öyküler yazdığını, merhum babasının evraklarını karıştırdığı sırada öğrenir; bu öyküleri yazdığını dahi anımsamamaktadır. Bonaparte şöyle yazar (1945: 120): “Dört yaşındayken öğrenmeye başladığı ve icat ettiği fantastik öyküleri yazdığı İngiliz dili hiç şüphesiz bilinçdışı “sırlarını” ifade etmek maksadıyla onun tarafından bir “gizli” dil olarak kullanılmıştı. Bu gizemli kitapları yazdığı sırada gündelik faaliyetleri için bir günlük de tutuyordu ve bu günlük Fransızcadı.”⁷ Lacan da 3. *Seminer*’inin 14 Aralık tarihli oturumunda benzeri bir örnekten bahseder. Fakat bu örneğe geçmeden evvel Lévi-Strauss’un *Irak ve Tarih*’teki şu sözlerini alıntılamaı uygun görüyorum (2020: 33): “Onlarca hatta yüzlerce bin yıl boyu, oralarda da, seven, nefret eden, acı çeken, keşfeden, savaşıyan insanlar yaşadı. Gerçekte, çocuk halklar yoktur; çocukluk ve ergenliklerinin günlüğünü tutmamış olanlar da dahil olmak üzere, tüm halklar yetişkindir.”

Lacan söz konusu beyefendiden bahsetmeye şöyle başlar (1997: 59): “... başka bir öznedede bastırılmış olacak şey onda bir başka dil, pekâlâ, sınırları lehçe olarak bilinen şey dahilindeki bir dil tarafından desteklenir hâlde bulunmuştu.” Bonaparte ve Lacan’ın aktardıkları, her iki durumda da birden fazla dilin bulunması ve bu dillerden bir tanesinin “gizli bir içeriğe” sahip olması ya da “kişi tarafından dilediğince dillendirilememesi” sebebiyle benzer olsalar da benim bu örnekleri beraberce sunuşum yalnızca bu benzerliklere dayanmıyor. Lacan hemen takip eden sayfada, beyefendinin Korsika lehçesine atıfta bulunarak şöyle söyler (1997: 60): “Bilhassa konuşmanın bu geçmişi ilkel (*primitif*) dilde işlev göstermeye devam eder.” Öyle ise *ilkel* Korsika lehçesi, bu Parisli beyefendinin *geride bıraktığı* ya da *aştığı* bir dil değildir.⁸ Kabaca da olsa onun *başka* bir dil olduğunu söylemek

⁷ Krş. Lévi-Strauss *Hüzünlü Dönenceler*’de Nambikwaraların akrabaları ile tanışmak için yaptıkları gezide, taraflar arasındaki gerginliği azaltmak için yerlilere kalem-kâğıt hediye edişinden bahseder (2020: 325-338). Ne yazmasını ne de okumasını bilen şefin, politik amaçları için yazıyı “gizli bir haberleşme aracı” olarak kullanışı yazarı hayrete düşürür. Şef yazıyı kontrol edemediği için umutsuzluk içerisinde ama belli ki yazının taşıdığı anlam ile *gösterme işlevi* birbirinden farklı şeylerdir.

⁸ Freud bir şeyin “ortadan kalkması” (*Aufgehoben*) ile “kalkması” (*Aufhebung*) arasında bir ayrıma gider. Örneğin ileride bir çalışmasına atıfta bulunacağım Gould’un değindiği “olumsuzlama” (*die Verneinung*) mekanizmasında mesele *Aufhebung*’tur (krş. Freud, 2013: 418-419). Belki de bu sebeple Lacan dinleyicileri uyarır ve “dikkatinizi çektiğim mekanizma *Verneinung*’tan farklıdır”, der (1997: 62). Bu ayrım önemlidir çünkü ben bu makalede

mümkündür; bu *başka dil* özne için belirli bir tarihsel döneme ve öznenin ataları için hem belirli bir tarihsel döneme hem de bir coğrafyaya karşılık gelir. Lacan aynı sayfada (özne için) “iki dünya vardır, birisi elit Korsika lehçesinin dünyası iken diğeri dışarıdaki dünyadır”, der. Bazı sonuçlara varmak için aceleci olmamak gerekse de bu “iki dünyanın” köy planlarının iki farklı biçimini sunan Winnebago yerlilerine benzerliği ilgi çekicidir.⁹ Bu noktada mühim olan şey Korsika lehçesinin çocuğun artzamanlı tarihindeki yerini tespit etmek yahut Lacan’ın onu *ilkel* olarak adlandırmasına istinaden modern öznedeki “yaşadığı zamana ait olmayan” bir dil olduğunu iddia etmek değildir; böylesi bir yorum içerikler arasında hiyerarşiyi gereksinir. Lévi-Strauss *Yaban Düşünce*’de şöyle yazar (2018: 112): “Klasik budunbilimcinin yanlışlığı, bu biçimi “nesne”leştirmek, onu belirli bir içeriğe bağlamak olmuştur...” Öyle ise, bu noktada Lacan’ın yukarıda anmış olduğum tanımını hatırlatmakta fayda vardır: Bilinçdışı *gerçekleşmiş olacak olan* şeydir. Biçimin analizinin ima ettiğim yöntemini açıklığa kavuşturmak için Freud ve Lévi-Strauss’tan iki alıntı yapacağım. Freud, 14 Kasım 1897 tarihli 75. Mektup’ta Fliess’e şöyle yazar (1966: 271): “Oto-analizim hâlâ durmuş vaziyette ve sebebini anladım. Kendimi yalnızca objektif olarak elde edilmiş bilginin yardımı ile analiz edebiliyorum. Hakiki oto-analiz imkânsızdır; aksi takdirde hiçbir [nevrotik] hastalık olmazdı.” Lévi-Strauss ise *Yapısal Antropoloji*’de “antropoloğun nesneliliği” için şöyle söyler (2012: 505): “Yalnızca topluma ya da gözlemcinin grubuna özgü değerlerin değil, aynı zamanda *kendi düşünme yöntemlerinin* de üzerinde yükselmek söz konusudur.” Nitekim, yine Lévi-Strauss’un *Yaban Düşünce*’nin ilk bölümünde gösterdiği üzere, şayet “modern özne”, kendisinden önce yaşamış olanları *ilgi alanları* sebebiyle aşağılamak niyetindeyse, şunu bilmelidir ki, aşağıladığı gruplar da kendisinden evvel yaşayanlara (ve kimi zamanlarda kendileriyle etkileşime geçen araştırmacılara) aynısını yapmıştır. Hem araştırma nesnesinin *içeriğini* hem de araştırmacının *pozisyonunu* vurgulamak için yaptığım alıntılar, 14 Kasım tarihli oturumda Lacan’ın sunduğu açıklama için bir önem teşkil edecektir: Lacan burada Antik Yunan’dan başlayarak insan düşüncesinde “aldatan madde ve tanrıyı” tartışmaya açar (1997: 64): “... insan düşüncesinin evriminin şimdiki anında yaşıyor olmamı bizi Descartes’in

Freud’da diyalektiğe dikkat çekmek için (Gould’un aksine) onun ekonomik teorisiyle ilgileniyorum, bir mekanizma ile değil. Bu başlığın sonunda Gould’un analizi ile bu makale arasındaki diğer farkları açıkladım.

⁹ Bu varsayımı desteklemek için bir örnek daha vereceğim. *Hüzünlü Dönenceler*’in “Erdemli Yabanıllar” başlığında Lévi-Strauss Bororoların köy planını, “aynı dil ailesine mensup” (*Ge dil öbeği*) diğer dilleri konuşan toplulukların köy planları ile benzeştirir (2020: 239).

Tanrı'nın bizi aldatmaya muktedir olmayışına ilişkin açıklık ve titizlikle formüle edilen meditasyonundan azade kılmaz.” Takip eden sayfada ise “ölçüm” denen şeyin, bizim kanaatimizce, “aldatmayan şeyin”¹⁰ kanıtı olduğunu söyler.

Lacan şöyle yazar: (1997: 60): “Bastırma, Freud’un vurguladığı üzere, öznenin konuşmasının çocuksu ilişkilerinin özgül dünyası ile bağlantılı belirli bir geçmişine bir söylem sağlamanın imkânsızlığından doğar.” Bu noktada Lacan, hastanın nevrotik olarak tanımlanabilecek kimi belirtilerinden, bu terimi dikkatle kullanmak koşuluyla, “gerileyici” (*regressive*) olarak bahsedilebileceğini söyler.

Yukarıda alıntılanan 46 ve 52. Mektuplara istinaden bu gerilemenin psikanalitik topolojideki yerini bir sonraki alt başlıkta açıklamadan evvel Lacan’ın bahsi geçen ifadelerini özetlemek yerinde olacaktır.

Lacan şöyle yazar (1997: 64): “Konuşma işlevinin merkezi, Öteki’in sübjektivitesi, yani, Öteki’nin esasen tıpkı özne gibi ikna etmeye ve kandırmaya muktedir oluşudur.” Açıklama bir paragraf sonra şöyle devam eder: “Fark edeceğiniz üzere bu işlev süregelen konuşma işlevinin işe koşulacağı kültürel bölgeye istinaden çeşitli şekillerde yerine getirilir. Şayet daima aynı şekilde belirlenmiş öğelerin bu işlevi yerine getireceğini zannediyorsanız yanılıyorsunuz.” 4 yıl sonra Lévi-Strauss ise *İrk ve Tarih*’te şöyle der (2020: 43): “Her kültürün özgünlüğü, yaklaşık tüm insanlar için aynı olan sorunları kendine özgü yöntemlerle çözmesinden, değerlerine kendine özgü görünüm kazandırmasından kaynaklanır.” Bu noktada durmak ve şu soruyu gündeme getirmek gerekiyor: Bilhassa yapmış olduğum son alıntılara istinaden bu makalenin başında artzamanlı bir tarihsel gerçekliği eleştiriye tâbî tutmak ile zaman ve mekân üstü bir yapının varlığını koyutlamak arasındaki fark nedir? Yukarıda “inşaatı sona ermemiş bir yapı” diyerek öne sürdüğüm şey bir açıklamayı gereksinir.

Nathan Gould Freud ve Lévi-Strauss’ta “bilinçdışı zihin” kavramını karşılaştırdığı 1978 tarihli “The Structure of Dialectical Reason” başlıklı makalesinin ilk sayfalarında, iki yazar arasında sıklıkla yapılan mukayeseleri ele alır. Gould’un aktardığına göre Rossi ve

¹⁰ Lévi-Strauss “Human Mathematics” başlıklı makalesinde beşerî ve sosyal bilimlerin basitçe matematiğin yöntemlerini benimsemesinin nafile bir uğraş olduğunu söyler; bu bilimler ve matematik, beraberce çalışabilmek için, birbirlerince “değiştirilmeye” açık olmalıdır.

Scholte gibi yazarlara göre Lévi-Strauss'un "bilinçdışı" kavramı kökenlerini "Freudcu psikolojiden ziyade yapısal dilbilimden alır"; öyle ki yine bu yazarlara göre, Lévi-Strauss'un öne sürdüğü bilinçdışı yapıda hiçbir şekilde dürtülere ya da duygulanımlara yer yoktur (1978: 188) (Ayrıca krş. Calogeras, 1973: 63). Ben burada Gould'un Parsons üzerinden sunduğu açıklamalar ile giriştiği ilham verici mukayesesini takip etmeyeceğim ama yazarın şu yorumunu belirtmek gerektiğine inanıyorum (1978: 189): "Lévi-Strauss ve Freud'un yorumcularına göre Freudcu bilinçdışı *bilbassa* dürtülerin ve duyguların alanıdır... Bu, örneğin, Scholte'nin Freudcu bilinçdışını "libidinal id'in idiyosenkratik ve cinsel dürtülerin deposunu oluşturduğu" olarak tanımlayışında açıkça görülür."

Gould makalesinde Parsons'ın "residual thought (artık düşünce)" olarak isimlendirdiği kavrama başvurur ve bu kavramın Freud'un düşüncesinde savunma mekanizmalarındaki (örneğin "olumsuzlama") ve Lévi-Strauss'un düşüncesinde "ikililerdeki" yerini inceler. Ben burada bir sonraki başlıktan itibaren Freud'un düşüncesinde "artık" (*überschüss*) olanın incelemesine başlayacağım. Bu "artık düşünce" analizinin benim buradaki "artığın düşüncesi" incelemem ile farkını ise şöyle özetleyebilirim: Gould, bu kavrama başvurarak Freud'da *die Verneinung*'un savunmaya ve akabinde "senteze" yönelik işlevini açıklar. Benim ise "artık" kavramına başvurmamın arka planında Freud'un "ekonomik teorisi" bulunur. Ayrıca bir diğer fark, haz ve gerçeklik ilkelerine yaklaşımlarımız arasındadır; benim bu makalenin ilk sayfalarında Freud'un eserinde "nihaî tarihsel gerçeklik hükmünün bulunmadığına" dair iddiam, bu farkın bir sonucudur. Gould ise şöyle yazar (1978: 191): "Diğer bir yandan, zihinsel enerji verimli olarak kontrol edilir ve yönlendirilirse Freud'un yapısal teorisinde ego'ya hasrettiği bir işlev, gerçeklik-yönelimli (*reality-oriented*) düşünme, mümkün hâle gelir." Gould'un bu prensiplerin açıklamasını sunmaktaki maksadı, bilinçdışını bir çeşit dürtüler ve duygular çöplüğü gibi kavramsallaştıran diğer yazarların karşısında ego'nun işlevini öne çıkartma çabasıdır. Bu çabayı yerinde bulmak ile beraber ondan ayrılmamın sebebi, ekonomik teoriyi gündeme getirmek ile Freud'da yazı ve kayıt ile başlayıp devrime dek izi sürülebilecek olan bir düşünce çizgisini takip ediyor oluşumdur ama bu yazının "libidinal ekonomik devrimden" bahsetmeyeceğini şimdiden belirtmeliyim.

2. Artığın Düşüncesi

“Şu hâlde dünyayı anlama çabasında insanoğlu her zaman bir anlam fazlalığına sahiptir (ve bu fazlalığı sembolik düşünce yasalarına göre şeyler arasında paylaştırmaktadır ve bunu incelemek de etnologlara ve dilbilimcilere düşer).”

- Lévi-Strauss (2013: 54)¹¹

“Artık” bir kavram olarak Freud’un eserinde ilk kez 1888 tarihli “Histeri” makalesinde ortaya çıkar. Şöyle yazar (1966: 49): “Dahası, belki de histeride psişik süreçlerin organizmadaki fiziksel süreçler üzerindeki tesirinin (tüm nevrozlarda) arttığı ve histerik hastaların sinir sistemindeki uyarılmada bir *fazlalık* ile çalıştığı – bir fazlalık ki *zaman zaman* kendisini bir engelleyici ya da bir rahatsız edici olarak göstermekte ve sinir sistemi içerisindeki yeri büyük bir özgürlükle değiştirilmektedir – vurgulanmalıdır.”¹² Gould’un aktardığına göre Rossi, şöyle yazar (Rossi’den akt. Gould, 1978: 189): “Freud bilinçdışı baskı ve boşalım arayışında olan serbestçe dolaşan enerjiler ya da itkiler dizisi olarak kavrar.” Hakikaten de takip eden yıllarda Freud, sinir sisteminin ekonomisi içerisinde *bir fazlalığın* dolaşımını incelemiştir ve onun “serbestçe gözüken” dolaşımının kurallarını saptamaya çalışmıştır. 1895’te “kaygı nevrozu” konulu makalesinde şöyle yazar (2013: 34): “Endişeli bekleyiş nevrozun çekirdek belirtisidir... Burada bir beklentinin olduğu yerde düşüncelerin seçimini denetleyen ve her zaman uygun bir düşünsel içeriğe bağlanmaya hazır olan *serbest dolaşan bir anksiyete kuantumunun* bulunduğunu söyleyebiliriz.” Bir yıl sonra, “Kalıtsallık ve Nevrozların Etiyolojisi’nde” ise majör nevrozların etiyolojisini şöyle tanımlar (1962: 150): “[bunlar] sinir sisteminin ekonomisinin bozukluklarıdır.” Bu tarihlerde Freud mevzubahis *ekonomik bozukluğa* çeşitli açıklamalar atfeder. 1888’de bu “artık” sebebiyle sinir sisteminde peyda olan *gerginliği* düzenleyebilecek bir şeyin histerik hastalıkları tedavi edebileceğini söyler (1966: 57) Breuer ile birlikte yazdıkları 1893 tarihli “Ön Bildiri’de” patolojik fenomen ve onu önceleyen etken arasındaki ilişkiyi “sembolik” olarak tanımlar (1955: 5), 52. Mektup’ta ise bir kaydın (ya da yazının) yerine yenisinin gelişini *çeviri* olarak nitelendirir ve bilinçdışında gösterenlerin “muhtemelen nedensel” ilişkilere istinaden düzenlendiğini belirtir; ona göre

¹¹ Derrida “Beşeri Bilimlerin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun” başlıklı makalesinde bir Lévi-Strauss okuması sunar ve bu bağlamda benim burada alıntılanmış olduğum satırları da yeniden okur. Krş. Derrida (2020: 367-384).

¹² Vurgular bana ait.

çevirinin tamamlanamaması klinikte “bastırma” olarak bilinen şeydir (1966: 234). Dolayısıyla sinir sistemine içkin bir gerginlik ve onun hareketindeki “düzensizlik” Freud’un bu husustaki ne ilk ne de son görüşüdür.

Lévi-Strauss *Hüzünlü Dönenceler*’in 20. Bölüm’ünün (“Bir Yerli Toplumu ve Onun Yaşam Tarzı”) ilk paragrafında, eserinin ya da projesinin amacı denilebilecek şeye dair kıymetli bir özet sunar. İlk cümlelerini alıntılacağım (2020: 194): “Bir halkın göreneklerinin bütünü her zaman belirli bir tarzdadır; bu görenekler dizgeler oluşturur. Ben inanıyorum ki bu dizgelerin sayısı sonsuz değildir.” Lévi-Strauss’a göre tüm görenekler, oyunlar, düşler, psikopatolojik davranışlar... bir araya getirilebilir ve bir çizelgeye dönüştürülebilirse, araştırmacıya kalacak tek şey, karşılaştığı olgunun bu çizelgedeki yerini tespit etmek olacaktır. Tam olarak bu nokta, ilk bakışta, belki de onun eserinin Freud’unki ile en uzak olduğu husus kabul edilebilir (zira böylesi bir çizelgenin varlığının sonuçları duygu yahut dürtünün varlığını inkâr etmeye dek varabilir ki bu da Rossi ve Scholte gibi araştırmacıların görüşlerini destekler).¹³ Ben bu şekilde düşünmüyorum. Bunun iki sebebi var. İlki: Niçin bu noktada Lévi-Strauss’un projesi *bitmiş* olarak kabul edilir (böylesi bir çizelgeyi tahayyül etmesinin onu sevk ettiği çalışma, yalnızca bu tahayyüle istinaden değerlendirilebilir mi?)? Ve ikincisi: Freud Lévi-Strauss’un hayalini kurduğuna benzer “bitmiş bir proje” ile karşılaşılsaydı, onun hakkında ne düşünürdü? İkinci sorunun cevabına ilişkin bir spekülasyona girişmeyeceğim fakat şu açıktır: Freud’u psikanalitik araştırmaya iten şeylerden birisi, sinirbilimin sunduğu dizgenin (ya da ekonominin) Freud’un onun yapısında keşfettiği “artık” (ya da kendi tabiri ile *sexualüberschüß*) karşısındaki çaresizliğidir. O hâlde yazarları projelerinin nihayetine ilişkin tahayyülleri ile değil, açıklamalarının “genişleme” biçimine göre değerlendirmek, uygun bir tavır olabilir. Freud *Totem ve Tabu*’nun İbranice çevirisine önsözünde (1930) şöyle yazar: (1999: 51): “‘‘Halkının bütün bu ortak özelliklerini terk ettiğin için, sende Yahudilikten geriye kalan ne?’’ diye sorulacak olursa, şöyle cevap veririm: ‘‘Çok şey, belki de özü.’’ Bu özü açıkça dile getiremem; ama bilimsel kafanın bir gün bu öze de ulaşacağına kuşku yok.’’ Freud’un *özü* ile Lévi-Strauss’un *çizelgesi* arasındaki benzerlik, ikisinin de *bitmemiş ya da keşfedilmemiş* olmasından kaynaklanır; bu öz, gelecekte

¹³ Nitekim Lévi-Strauss *Yapısal Antropoloji*’de “bilinçdışı her zaman boştur”, der (2012, s. 293). Ben bu ifadeyi yukarıda sunduğum açıklamalardan birisi ile beraber değerlendirmeyi uygun görüyorum: *Dürtünün kaynağı gelecektedir*. Bu alt başlıkta inceleyeceğim “artık”, kurduğum bu ilişkiyi açıklama amacına hizmet edecek.

gelecektir, *farktır* (*difference*) ve *ertelenmedir* (*deferrence*). Burada yapı ve öz üzerine açıklamalarıma istinaden bir parantez açmak ve *coğrafyalar ve kaderleri* ile “kolektif bilinçdışı ve eşzamanlılık” hakkında bir açıklama sunmanın yerinde olacağını düşünüyorum.

Lacan 3. *Seminer*'inin 7 Aralık tarihli oturumunda Saussure'e bir eleştiri yönelir ve onun “eşzamanlılık” üzerine düşüncesini şöyle özetler (1997: 54'ten kısaltarak ve yorumlayarak alıntılıyorum): Saussure'e göre özne, konuştuğunda dilin tüm öğeleri onun emrine amadedir; bu, söylemin somut bir biçim almaya başladığı noktadır. Evvela zıtlıklardan müteşekkil grupların oluşturduğu eşzamanlı bir bütün vardır. Sonrasında bir art zamanlılık ortaya çıkar ki söylem denen şey, budur. Lacan'ın eleştirisi şöyledir: Bir zamansallık, kati bir ardışıklık olmadan bir söylemin mevcut olamayacağı temelde doğrudur lâkin mesele tek bir çizginin (zaman çizgisinin) değil, birden fazla çizginin (*stave*) varlığıdır. Ancak böylesi bir art zamanlılıkta söylem kurulabilir; *zaman zaman* kurulan bir söylemdir bu, *farklı* zamanlarda (belki *farklı lehçeler* olarak) kurulan bir söylem. Lacan'ın Korsika lehçesinden “ilkel” olarak bahsedişine geri dönmek istiyorum. Freud “Bilinçdışı” (1915) başlıklı makalesinin VI. Bölüm'ünün son paragrafında şöyle yazar (2013: 194): “*Bd.*'nin içeriği akıldaki yerli nüfusla karşılaştırılabilir. Eğer insanoglunda kalıtım yoluyla geçmiş zihinsel oluşumlar – hayvanlardaki içgüdüye benzer bir şey varsa – bunlar *Bd.*'nin çekirdeğini oluşturur.”¹⁴ Burada “yerli nüfus” olarak karşılanan Almanca kelime *Urbevölkerung*'tur. *Bövelkerung* “halk, nüfus” gibi anlamlara gelirken kelimenin başına gelen “-ur” eki, “asıl, ilk” manasındadır. Bu durum, Freud'un kullandığı diğer kavramlar olan *Urverdrangung* (asıl/ilk bastırma), *Urtrieb* (asıl/ilk dürtü) ve *Urvater* (asıl/ilk baba) düşünüldüğünde, dikkati hak eder. *Urbevölkerung*'un içgüdüsellliği, Freud'da, ulusların tarih yazımının motorudur: Bilinçdışı içgüdüsel (ve içgüdüsel olan tarihseldir). Lévi-Strauss Kaduveolardan *ücreti karşılığında* çeşitli nesnelere satın almaya çalıştığı sahneleri şöyle anlatıyor (2020: 171): “Almak istediğiniz nesnenin zavallılığıyla karşılaştırıldığında ölçüsüz miktarda *milreis* (Brezilya'nın eski para birimi) önermeniz bile malsahibi kayıtsız kalıyor. “Hayır mümkün değil.” “Eğer kendisi yapmış olsaydı zevkle verirdi, ama kendisi de onu uzun zaman önce, bu tür şeyleri üretmeyi bilen tek kişi olan yaşlı bir kadından almıştır.”” Burada mübadeleye direnen ve mübadeleyi

¹⁴ Burada Freud tarafından kullanılan kelime “dürtü” olarak çevrilmesi gereken (en azından içgüdü olarak çevrilmemesi gereken) *Trieb* değil, *Instinkt*'tir, yani, bu cümleler bize Freud'un “içgüdü” üzerine düşüncelerine dair bir fikir verebilir.

mümkün kılan tarihtir; zaman içerisinde, belki içgüdüsel olarak, tıpkı *yaşlı bir kadın gibi* (bu *tarihöncesi* kadına *Urmutter* diyebilir miyiz?) ize dönüşecek olan bir nesne, Kaduveoları temsilen, dolaşıma girmiştir. “Bilinç” der Freud “Haz İlkesinin Ötesinde’de” (1920), “bir anı izinin yerine doğar” (2013: 285). Burada önemli olan şey şudur: Freud’un *-ur’ları* “bir” kökeni değil, “imkânsız bir kökeni” işaret eder. *Urverdrangung* ikiye ayrılır: *Verdrangung* ve *nachdrängen*; *Urtrieb* ikiye ayrılır: *Sexualtrieb* ve *Ichtrieb* (ve 1920’den sonra *Todestrieb*); *Urvater* ikiye ayrılır: Ölü baba ve sembolik baba.¹⁵ Yani, Freud’un *-ur’ları*, yeniden üretim koşullarını yeniden üretir ve bu Lévi-Strauss’un yapısalcılığının aksine bir anlayışı temsil etmez: *Urbevölkerung* bulunabilecek bir halk değildir, onun ancak izleri takip edilebilir. Lévi-Strauss da şöyle yazar (2018: 98): “Bu gözlemler bize “ilkörnek”lere ya da “ortak bilinçaltı”na dayanan tüm kuramları çürütürmüş gibi görünmektedir; yalnız biçimler ortak olabilir, içerikler değil.” Bu satırların devamını aktarmadan önce okuyucunun yukarıda alıntılanan “Aktarımın Dinamikleri” makalesine ait dipnotu hatırlar bulundurmasını rica ediyor ve devam ediyorum: “Birtakım ortak içerikler varsa, bunun nedeni ya kimi doğal ya da yapay varlıkların nesnel özelliklerinde, ya da yayılma ve başkalarında görüp benimseme olgularında, yani her iki durumda da ussal varlığın dışında aranmalıdır.” Burada, elbette, kritik bir soru gündeme geliyor: Lévi-Strauss’un *ussal varlık* dediği şey, pek çok şeyden etkilenebilmek ile birlikte, bunlardan ayrı ve daimî olarak kabul edilebilir mi?

Freud’a göre bu sorunun cevabı olumsuzdur: Hayır, kader (ne ussal varlık ne de içgüdüsel çekirdek için) *henüz* mühürlenmiş değildir. Burada Freud’un “dürtünün kökeninden” bahsederken takındığı üslubu taklit edeceğim: *Belki* bir gün mühürlenebilir ama bunu araştırmak psikanalizin işi değildir. Freud “23. Konferans’ta” şöyle yazar (2018: 427-428): “Burada teorik bir zorluk da görmüyorum. Yapısal yatkinliklerin da geçmişteki ataların yaşantılarının sonradan ortaya çıkan etkileri olduğu açıktır; bunlar da bir zamanlar kazanılmıştı. Böyle bir kazanım olmaksızın kalıtım diye bir şey olamazdı. Kalıtıma yol açan böyle bir kazanımın, tam da ele aldığımız kuşakta ortadan kalkması inandırıcı mıdır?” Freud’un eserinin burada bir örneğini sunmuş olduğum mantığına dayanarak Lévi-Strauss’un “bilinçdışının boş olmasına” yönelik iddiasının Freud ile çeliştiğini

¹⁵ Burada bu ikililerin “tamamlanamayan bir ölüm” ile belirlenme biçimleri, “bir kökenin” imkânsızlığı konusunda bir ipucu verebilir. Ölemeyen bir baba (sembolik baba), bitemeyen bir bastırma (*nachdrängen*) ve ölemeyen bir ölüm (ölüm dürtüsü).

düşünmüyorum ve yine Freud'un eserinde "her şeyi göreceli kılmayı mümkün kılacak" bir ima bulunduğunu da zannetmiyorum. Freud'un "iş" (*arbeit*) dediği şey budur: bastırma işi (*Verdrängungsarbeit*), rüya işi (*Traumarbeit*), espri işi (*Witzarbeit*) ve derinlemesine-çalışma (*Durcharbeiten*) vb. Bu *mühürlenmemiş kader* ve diyalektiği açıklamak için Freud'un üç farklı eserine başvuracak ve kendi makalemi sonuçlandıracağım.

Freud'un yukarıda saydığım *-ur'larına* bir başkasını ekleyeceğim: *Urwort* (ilk/asıl kelime). *Urwort* için de bir *bölünme* sunmam gerekir. Freud hem "The Antithetical Meaning of Primal Words'te" (1910) hem de *Totem ve Tabu*'da (Bkz. 2020: 71) ilk/asıl kelimelerin taşıdığı ikiliği ikircikli duygular ve dürtülerin belirti üreten uzlaşımı ile açıklar ama ben burada bir başka bölünmeye değinmek istiyorum. Bu, doğrudan kelimenin bölünmesi değilse de ruhsal alanda *temsiliyetin* bölünmesidir ki bu makaledeki tartışmam için önem arz eder.

Freud ruhsal alandaki bir nesne temsilcisinin (*Objektvorstellung*) 2'ye bölündüğünü söyler: Şey temsili (*Sachvorstellung*) ve sözcük temsili (*Wortvorstellung*). Aktarıyorum (2013: 200): "Nesnenin bilinçli sunumu (*Vorstellung*) olarak adlandırdığımız *şey* şimdi *sözcüğün* sunumu ve *şeyin* sunumu olarak ikiye ayrılabilir; ikincisi, şeyin doğrudan anı imgelerinin değilse de en azından bunlardan türemiş olan daha uzak anı izlerinin yükünü içerir." Yani, ruhsal alanda temsil edilecek bir *şey*, *türemeye* devam eden bir anı izi ile *değişmeye* devam eden bir sesbirimin bir araya gelişinden müteşekkil olacaktır; bu temsil yapısı gereği kati değildir. Dolayısıyla, bir yandan bilinçdışı hakikaten "boş" iken diğer yandan ona has mekanizmaların üretkenliğinin motoru bu *boş oluşturma*. Lacan *3. Seminer*'in 30 Kasım tarihli oturumunda şöyle yazar (1997: 32): "Neresinden tutarsanız tutun dilin sistemi hiçbir zaman işaret parmağınız ile gerçekliğin bir noktasını işaret edebileceğiniz şekilde sonuç vermez; gerçeklik, dil ağının tamamı tarafından bütünüyle kaplanmıştır." Benzeri bir formülü kullanmak gerekirse, bir gösteren daima başka bir göstereni gösterir. Psikanaliz içgüdüsel bir tarih yazımının analizidir ve analiz kaderin yeniden üretim araçlarının işe koşulması ile süredurur.

3. Sonuç

Lévi-Strauss şöyle yazar:

"İnsanların içinde buldukları koşulların inançları üzerinde etkili olmadığını düşünmek için ya çok saf ya da kötü niyetli olmak gerekir. Toplumsal yaşam biçimlerini belirleyen siyasi sistemler değil, siyasi

sistemleri ifade eden ideolojilere bir anlam kazandıran varlık biçimleridir; bu göstergeler ancak ilişkilendirildikleri nesnelere varlığıyla bir dil meydana getirirler. Günümüzde Batı ile Doğu arasındaki anlaşmazlık öncelikle bir anlambilim (sémantique) sorunudur: oradan oraya taşıdığımız ifadeler, orada olmayan ya da farklı olan gösterilenlere ilişkindir.” (2020: 160-161)

Benim bu makaledeki maksadım, Freud’un dürtülerin *kaderlerini* açıklamak için başvurduğu ekonomik teoriyi kullanarak onun ve Lévi-Strauss’un eserleri arasındaki paralellikleri göstermekti. Bu makale esasen Freudcu bir zamansallığı çalıştırır ve bunu onun ekonomik teorisini kullanarak yapar ve Lévi-Strauss’a bu çalışmaya etnografik bir katman eklemesi ve herhangi bir merkezlik riskini azaltması maksadıyla başvurur. “Coğrafya” bu makale boyunca hem Freud’un birinci topiği hem de Lévi-Strauss’un “yapı” mefhumu doğrultusunda düşüncenin uzayında bir düzlem olarak ele alınmıştır. Fakat bu yöntem, coğrafyayı “ikincil” önem arz edeceği mukayeseler için bir metafor olarak kullanmak maksadını taşııyordu. Nasıl ki Freud özne için yürürlükte olanın ruhsal gerçeklik olduğunu söylüyor ve Derrida “Freud ve Yazı Sahnesi’nde” Freud için yazının bir metafor olmadığını belirtiyorsa, ben de dürtülerin kaderini ve Lévi-Strauss’un yöntemini takip ederken bir coğrafya metaforunu gereksinmedim. Samo Tomšič şöyle yazar (2017: 39): “Tarih bir dil gibi yapılanmıştır; tıpkı bir dil gibi, mevcut olmamasına rağmen özne için maddi sonuçlar doğurur.” Bu doğrultuda coğrafyanın da bir dil gibi yapılanmış olabileceğini (krş. 10. dipnot) ve bu dinamik yapının zamansal ilişkilerin temsilcisi olabileceğine yönelik argümanımı bahsettiğim paralellikler ile desteklemeye çalıştım.

Derrida Hamlet için şöyle yazar (2019: 42): “(Hamlet’in) İlk başta ve her şeyden daha çok lanetlediği şey, ayarı şaşmışlığın bu haksız, doğruluktan uzak sonucudur, yani onu, Hamlet’i, yerinden çıkmış bir zamanı yeniden zıvanasına sokmak, hem de dosdoğru koymak ve doğru olarak koymakla yazgılayan yazgısına lanet okur... Hamlet’ten başkası değil ki bu talihsizlik.” Ben bu makalede tarih ve coğrafyanın öznenin kaderini belirleme biçimlerini psikolojize ederek *zıvanasından çıkmış bir zamanı*, bu zamanı mekâna bürüyen coğrafyayı kabullenmemiz gerektiği gerçeğini serimlemeye çalışmadım. Amacım, *yazılmayı hiç bırakmayan bir kaderi*, Freudcu manada zamansallığın bu kaderi yeniden inşa etme yollarını ve bu zamansallığın topolojideki yerini betimlemek ve coğrafya, kader ve zamanın birbirlerine yaptıklarını Freud ve Lévi-Strauss’un eserlerinin mantığında takip etmektir. Ancak Hamlet’e ait olan bir sorumluluk, esasen, hepimize ait olduğundan ya da birbirimize

karşı sorumluluğumuz bizi birer fail olarak inşa etmeyi hiç tamamlamadığından, analizim hiç şüphesiz eksikliğe yazgılıdır.



Paradox 2021/ Ceren Göğebakan

Kaynakça

Bonaparte, M. (1945). Notes on the Analytic Discovery of a Primal Scene. *Psychoanalytic Study of the Child*, 119-125.

Breuer, J., & Freud, S. (1955). On The Psychical Mechanism of Hysterical Phenomena: Preliminary Communication from Studies on Hysteria. In S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume II (1893-1895): Studies on Hysteria* (pp. 1-17). London: Hogarth Press.

Calogeras, R. C. (1973). Lévi-Strauss and Freud: Their "Structural" Approaches to Myths. *American Imago*, 57-79.

Derrida, J. (2019). *Marx'ın Hayaletleri - Borç Durumu, Yas ve Yeni Enternasyonal*. (A. Tümertekin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Derrida, J. (2020). *Yazı ve Fark*. (P. B. Yalım, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Freud, S. (1958). Remembering, Repeating and Working-Through (Further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis II). In S. Freud, J. Strachey, A. Freud, & A. Tyson (Eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XII (1911-1913): The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works* (pp. 145-156). London: Hogarth Press.

Freud, S. (1958). The Dynamics of Transference. In S. Freud, J. Strachey, A. Freud, A. Strachey, & A. Tyson (Eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XII (1911-1913): The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works* (pp. 97-108). London: Hogarth Press.

Freud, S. (1962). Heredity and the Aetiology of the Neuroses. In S. Freud, J. Strachey, A. Freud, A. Strachey, & A. Tyson (Eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume III (1893-1899): Early Psycho-Analytic Publications* (pp. 141-156). London: Hogarth Press.

Freud, S. (1966). Hysteria. In S. Freud, J. Strachey, A. Freud, A. Strachey, A. Tyson, & A. Richards (Eds.), *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud, Volume I (1886-1899): Pre-Psycho-Analytic Publications and Unpublished Drafts* (pp. 37-59). London: The Hogarth Press.

Freud, S. (1966). Letter 46 from Extracts from the Fliess Papers. In S. Freud, J. Strachey, A. Freud, A. Strachey, A. Tyson, & A. Richards (Eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume I (1886-1899): Pre-Psycho-Analytic Publications and Unpublished Drafts* (pp. 229-232). London: Hogarth Press.

Freud, S. (1966). Letter 52 from Extracts from the Fliess Papers. In S. Freud, J. Strachey, A. Freud, A. Tyson, & A. Richards (Eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume I (1886-1899): Pre-Psycho-Analytic Publications and Unpublished Drafts* (pp. 233-239). Londra: Hogarth Press.

Freud, S. (1966). Letter 75 Extracts from the Fliess Papers. In S. Freud, J. Strachey, A. Freud, A. Strachey, A. Tyson, & A. Richards (Eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume I (1886-1899): Pre-Psycho-Analytic Publications and Unpublished Drafts* (pp. 268-271). Londra: Hogarth Press.

Freud, S. (2013). *Metapsikoloji*. (E. Kapkın, & A. Tekşen, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.

Freud, S. (2013). *Psikopatoloji*. (H. Atalay, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.

Freud, S. (2017). *Rubçözümlemesine Yeni Giriş Konferansları*. (E. Kapkın, & A. Kapkın, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.

Freud, S. (2018). *Psikanalize Giriş Dersleri*. (S. Budak, Çev.) İstanbul: Öteki Yayınları.

Freud, S. (2020). *Totem ve Tabu*. (Z. Aksu Yılmaz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gould, N. (1978). The Structure of Dialectical Reason: A Comparative Study of Freud's and Lévi-Strauss' Concepts of Unconscious Mind. *Ethos*, 187-211.

Lacan, J. (1991). *Seminar I: Freud's Papers on Technique*. (J. Forrester, Trans.) New York, NY: W. W. Norton & Company, Inc.

Lacan, J. (1997). *The Seminar of Jacques Lacan - Book III The Psychoses 1955-1956*. (R. Grigg, Trans.) New York: W.W. Norton & Company, Inc.

Lévi-Strauss, C. (2012). *Yapısal Antropoloji*. (A. Kahiloğulları, Çev.) İstanbul: İmge Kitabevi.

Lévi-Strauss, C. (2013). Marcel Mauss'un Eserine Giriş. M. Mauss içinde, *Sosyoloj ve Antropoloji* (Ö. Doğan, Çev., s. 15-57). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (2013). *Mit ve Anlam*. (G. Y. Demir, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (2018, 5). *Human mathematics*. Retrieved from UNESCO: <https://en.unesco.org/courier/2008-5/matematicas-del-hombre>

Lévi-Strauss, C. (2018). *Yaban Düşünce*. (T. Yücel, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (2020). *Hüzünlü Dönelmeler*. (Ö. Bozkurt, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (2020). *İrk, Tarih ve Kültür*. (H. Bayrı, R. Erdem, A. Oyacıoğlu, & I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Tomšič, S. (2017). *Kapitalist Bilinçdışı*. (B. E. Aksoy, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.



Dying Words 2022/ Ceren Gögebakan

Yansıtarak Özdeş(eme)diklerimiz: Ötekine Aktarılarak Görülen Kendilik Halleri

*“Dün sabaha karşı kendimle konuştum
Ben hep kendime çıkan bir yokuştum
Yokuşun başında bir düşman vardı
Onu vurmaya gittim kendimle vuruştum”*
Özdemir Asaf

Kaan Kabukçu

Kendi içerisinde ve dışarısında cevaplayabildiğinden daha çok soru ve tartışma yaratan psikanalizin belki de en tartışmalı kavramlarından biri de yansıtılmalı özdeşimdir. Bu kavramın psikanalizde görünürlük, bilinirlik ve soru işaretlerine yol açması, özellikle psikanaliz ilgisi tarafından da bilinebileceği üzere Melanie Klein’in *Notes on Some Schizoid Mechanisms (1946)* makalesine dayanmaktadır. Klein bu yazısıyla aslında Nesne İlişkileri Kuramı’nı destekleyecek ve geliştirecek şekilde ancak bir hayli şüpheli bir şekilde yansıtılmalı özdeşimden bahsetmiş olsa dahi, psikanaliz teorileri ve pratiklerinde tahmin edildiğinden veya edilebileceğinden çok daha fazla etkiye neden olmuştur. Farklı psikanalistler tarafından yapılan ve kavramın kapsayıcılığına dair fikir verebilecek birkaç tanımından da bahsetmek isterim. Gabbard (1995) kötücül iç nesnenin analiste yansıtılması, Bion (1967/2013) kişinin iç dünyasındaki yıkıcı nesnelerin kontrolü veya egonun bunlarla bir baş etme yöntemi ve Joseph (1988) ifade edilemeyen veya konuşulamayan bir hissin analistle geçirilmesi olarak tanımlamıştır. Bu tanımların çeşitliliği ve farklılığından da anlaşılacağı üzere yansıtılmalı özdeşimin amacı, işlevleri, kapsamı, klinik pratiğe katkıları ve riskleri konusunda birbirleriyle zaman zaman örtüşen zaman zaman da çelişen tanımlamaları mevcuttur. Psikanalizin kendi içindeki bu tartışmalara odaklanmadan kavramı tartışmanın mümkün olmayacağını düşünüyorum. Lakin burada asıl bahsetmek istediğim yanı, bu kavramın insan ilişkilerinde çoğu zaman gözden kaçan, hissedilen ama anlamlandırılmakta güçlük çekilen bazı günlük ve geçmişe dayalı sorunlarda, kişilere nasıl ışık tutabileceği olacaktır.

Temel tanımı ve işlevlerinden yola çıkarak yansıtılmalı özdeşimin, kişinin kendi içinde tolere edemediği ancak sahip olduğu kötücül, kaygı verici ve baş edilemeyen hisleri bilinçdışı

bir şekilde, bir ötekine (bu bir insan, grup, kavram veya somut bir nesne bile olabilir) atarak veya bu hislerin onlarda uyandırılmasını ve bu sayede görülmesi, tutulması, sindirilmesi ve tekrar benliğe katılmasına neden olan bir durum olduğunu söyleyebiliriz (Bion, 1967/2013). Kavramın bu kadar tartışmalı olmasının bir nedeni olarak, görüldüğü üzere, tanımlanmasındaki kapsamın genişliği ve ifadesinin zorluğuna bağlı olarak hem pratik hem teorik oldukça sıkıntı verecek tartışmalara yol açmasıdır. Klein'in (1946) literatüre hali hazırda tereddütle kattığı ve birçok analist tarafından, karşı aktarım hislerinin sürece dahil edilmesi nedeniyle çok tehlikeli bulduğu yansıtımlı özdeşim, Heimann'ın (1950) karşı aktarım hislerinin, bir terapötik araç olarak kullanılabileceğini savunmasıyla daha da büyük tepkiler almıştır. Lakin İlişkisel ve Kişiler Arası Ppsikanaliz'in gelişimiyle (Mitchell, 1988; Stolorow ve Atwood, 1992), hem karşı aktarım hem de yansıtımlı özdeşim kendilerine geniş çaplı yer bulmuş ve bugün farklı ekoller tarafından varlıklarının reddedilemeyeceği bir şekilde hem klinik hem teorik olarak psikanalizin bir parçası olmuşlardır. Yansıtımlı özdeşimin gelişiminden uzunca bahsetmemin en önemli nedeni aslında kendisinin de psikanaliz içinde maruz kaldığı "yansıtımlı özdeşim" durumundan kaynaklanmaktadır. Yukarıda tanımlandığı üzere, yansıtımlı özdeşim kavramının psikanalizin ve teorilerinin kendi içinde barındırmak istemediği bir parça olarak görülmesi, psikanalizin felsefesi ve mantığına aykırı bulunarak dışarıdan gelen bir kötü muamelesi görmesi ve ancak bu kötü pozisyonla fark edilip, tartışılan, üzerine konuşulan bir kavram haline gelmesi hiç de tesadüfi durmamaktadır.

İçimizde barındıramadığımız bu "kötü" olanın gerek toplumsal gerek bireysel eksende yansımalarını görmek de bir o kadar tesadüfi değil. Birey olarak ilişkilerimizde ifade edemediğimiz duygularımızın bir şekilde başka bir yerden karşımıza çıkması kimseye yabancı gelmeyecektir. Örneğin kendi ebeveynliğinin yetersizliğiyle baş edemeyen bir ebeveynin, bu hissi çocuğuna çok talepkartalepkâr olduğu, hiçbir şeyi beceremediği, başarısız olduğunu söyleyerek aktardığını varsayalım. Buna maruz kalan bir çocuğun zamanla kendine ait olmayan bu yansıtılmış parçayla özdeşleştiğini ve bunu da yetişkin olduğundaki yakın ilişkide olduğu partnerine yansıttığını düşünelim. Burada, gerçekleşen yansıtımlı özdeşim akışında, kişi, içselleştirdiği bir kötücül parça nedeniyle, açıklayamadığı bir şekilde yetersiz, eksik ve başarısız bir partner gibi hissedecektir. Fakat bu his kendisine tanıdık olduğu kadar katlanılmaz geldiğinden ötürü, bunu partnerinin taleplerinde aşırılaştığı, onun da beceremediği şeyler olduğunu ima veya ifade ettiğini ve ilişkilerindeki

başarısızlığın ondan kaynaklandığını söyleyerek bundan kurtulacaktır. Kişi bu noktada yansıttığı bu parça ile ilişkisini bir yandan korumuş olurken, bir yandan da ondan kurtulmuş ve bir başkasına emanet etmiş olmanın rahatlığıyla devam edecektir. Verilen örneğin birçok varyasyonu da bir o kadar mümkündür. Kişi sadece geçmişinden ona aktarılan bir hissi değil, aynı zamanda kendinde var olan kötücül hisleri de yansıtabilir. Burada altını çizmek istediğim nokta, kişinin yansıtılan parçaya bilinçdışı tanıdıklığı ve bu parçadan kurtulmanın yarattığı rahatlamadır. Yansıtımlı özdeşim birçok analist tarafından düşük işlevli veya alt düzey bulunan bir defans olarak da yorumlanır (McWilliams, 2001, sp.144). Böyle olsa dahi kişiye bilinçli bir şekilde ifade edemediği hisleri ifade etme ve aktarmanın da yolunu açmaktadır (Ogden, 1979).

Pek tabii yansıtımlı özdeşim gelişimsel rolü, kişiler arası ilişkilerdeki yeri ve klinik pratikteki açıklayıcı kullanımıyla öne çıksa da kavrama toplumsal ölçüden de bakmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bir şekilde her kültür, toplum veya komün kendini tanımlama ihtiyacındadır. Bu ihtiyacı çoğunlukla, tıpkı bireylerde olduğu gibi, ne olduğunu merak etmek, araştırmak ve fark etmek yerine, ne olmadığına, neyden ayrıştığına ve bunun birleştiriciliğine sığınarak karşılar. Diğer bir deyişle, olmadığımız şeyin ne olduğunu bilmek bize ne olduğumuzu verir. İnsanlık tarihinin temellerini Adem ve Havva'ya dayandırılır ve haklarında yazılanlara bakarsak varoluşumuz da tam olarak ne olmadığımız, neden eksik olduğumuz ve eksiği bir öteki ile nasıl kapatacağımız üzerine kurulmuştur gibi düşünebiliriz. Bu noktada her ne kadar 21. yüzyılda belirli bir ilerleme ile yeterince politik doğrucu olmaya çalışsak da bu pek nihayete varacak gibi gözükmemektedir. Ten rengi, dili, dini, yaşayışı, cinsiyeti, beslenmesi ve zaman zaman varoluşundan kaynaklı olarak ayrımcılıklar, dışlayıcılıklar ve farklı zeminlerde aktif-pasif şiddet göstermeler devam etmektedir.

Yazının bu kısmına kadar iyi-kötü ve kendi-öteki dışında mümkün merteye birbiriyle zıtlaşmadan “insan” ve “insana dair” birkaç şeyden bahsetmeye çalıştım. Bu farklı insan olma hallerini, mesela LGBTQ+, Kürt, Siyahi, şişman, suçlu, bağımlı, engelli, yaşlı gibi, dışlamak için değil aksine bu oluş hallerinden herhangi birinden bağımsız ortak bir insan tanımına yakınsamaya çalışmamdan kaynaklanmaktadır. Bireyler arası yansıtımlı özdeşim örnekleri görmek, analiz süreçlerinde bile (Joseph, 1988), her zaman çok kolay olmayabilir. Nitekim toplumsal düzeyde ötekileştirme veya ayrıştırma çok daha hızlıca anlaşılabilir. Bu noktada yansıtımlı özdeşimi temel alarak, bunu durdurmanın da açıklamanın da mümkün olabileceğini ümit ediyorum. Bu ayrıştırmanın temelinde kişinin/topluluğun kendinde

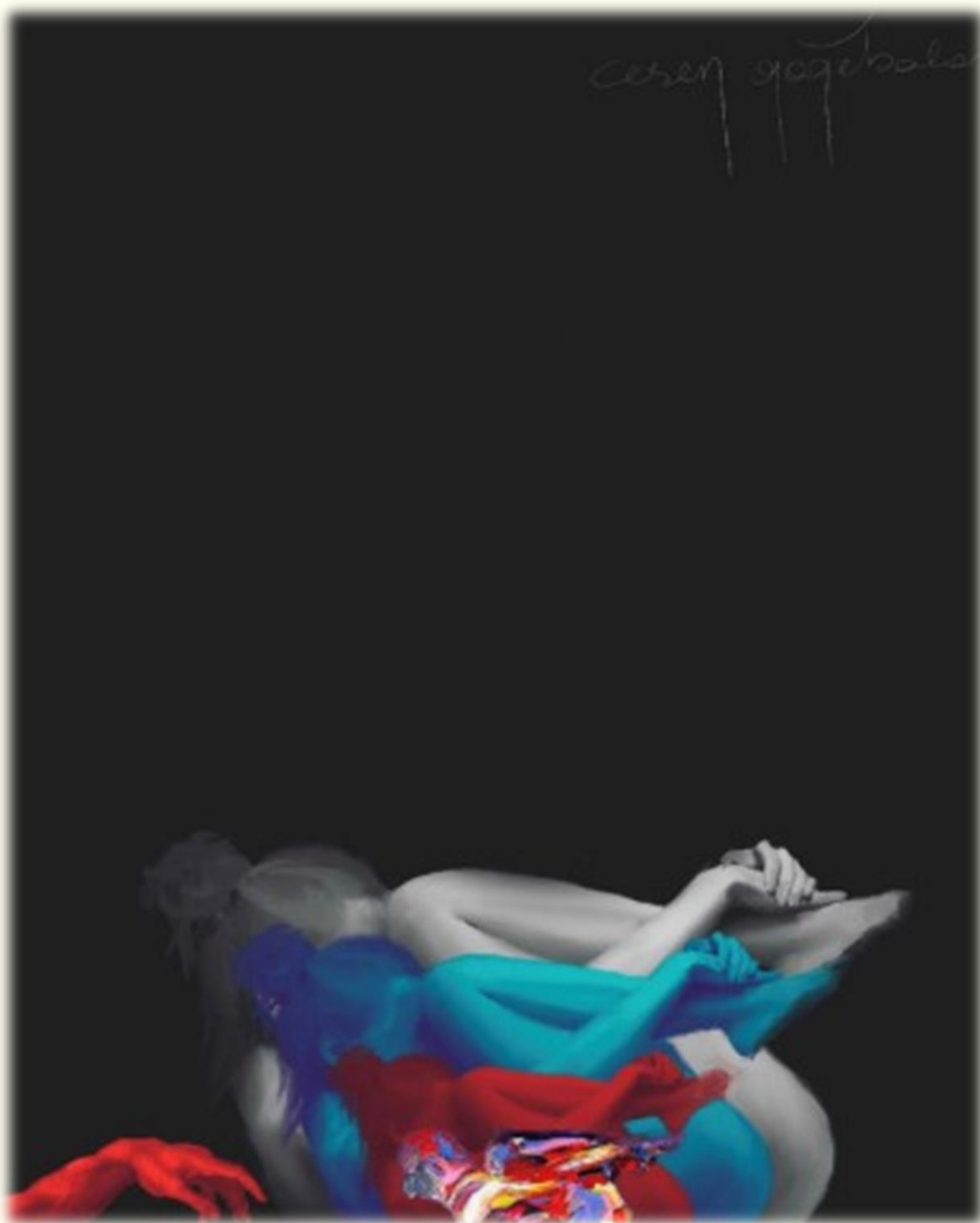
göremediği, görmek istemediği bir parçasını; bir ötekinde görüp kendinden uzakta tutarak bir tür rahatlama hissetme ihtiyacı yatar. Örneğin belirli bir yaşın üzerindeki kişilere yeterli iş imkanımkânı sağlanmadığı bir durumu düşünelim. Burada bu imkanımkânı sağlamayan kişiler bilinçdışı bir şekilde kendi yaşlılıklarına veya yaşlanma süreçlerine sanki bir mesafe almış ve bu onların başına gelmeyecekmiş gibi rahatlar. Aynı duruma HIV pozitif birini de örnek verebiliriz. Devletlerin uzun yıllar bu kişileri çok yoğun bir etiketlemeye, tedavi ve önleyici süreçlere dair politikaları geciktirmeye kadar birçok olay ve kayıp yaşanmıştır. Burada, yine, atlanan toplumun herhangi bir kesiminden herhangi bir bireyin ihmale, bağımlılığa veya korunmasız cinsel ilişkiye bağlı olarak HIV pozitif olabileceğidir. Aksine, pozitif kişilerin türlü adlandırmalarla toplumsal hayattan dışlanmaları da tam bir yansıtımlı özdeşim durumu ortaya sermektedir. Kendinde olabilecek herhangi bir kötücül durum, hal veya duyguyu, bir başkasında gören insan o durum hiç olmayacakmışçasına bir rahatlama yaşarlar. Diğer bir deyişle, kişi her zaman bu rahatlama için bir ötekine, kendi olarak görmediği veya kendinde görmek istemediklerini atabileceği birine ihtiyaç duyar. Bu sav da belki de insanın sosyal bir canlı olmasını açıklayabilecek, birbirleri olmadan insanların yaşayamadığına işaret eden gerçeklerden biridir.

İnsan, varlığı itibariyle her zaman bir ötekine muhtaç bir canlı olmuştur. Yeni bir insanın doğumu, doğan insanın büyümesi, büyümekte olan çocuğun bir şeyler öğrenebilmesi, öğrendiklerini pratik edebilmesi gibi birçok nedenle varoluşsal olarak başkalarına muhtacdır. Bu muhtaçlığın belirli bir kısmı anlaşılıp, kişinin bütünlüğünde, ilişkilerinde, geçmişinde veya bugününde bir karşılık bulacak ve kendini gösterir. Bir kısmı ise türlü kişisel, toplumsal, zamansal veya herhangi bir nedenle bilinçdışına itilerek varlığını devam ettirir. Ne zaman bilinçdışındaki bu hissin bir ifade edilmesi gerekirse, o zaman benlik veya ego, bunu kişiye hissettirmeden ifade etmenin bir yolunu bulacaktır. Yansıtımlı özdeşim bu yollardan sadece biri olmakla ve fakat fikrimce üzerinde en çok durulması gerekenlerden de biri. Bir öteki olmadan kendimizi anlamak, tanımlamak ifade etmek oldukça zor olurdu diye düşünüyorum. Ancak adıyla da mutabık olarak bir öteki, ötekileştirilmeye mecburdur. Kendimizi görmek için ihtiyaç duyduğumuz ötekileri de bizim gibi “biri” olduklarını göremedikçe yansıtımlı özdeşimlere mecbur gözükmekteyiz. Bu çağda yetişmiş, büyüyen ve yaşayan insanlar olarak birbirimizi anlamaya yansıtımsız da özdeşleşemediklerimizi fark etmekle başlamak belki de kendimizi görmeyi kolaylaştıracak bir yol olacaktır. Düşman gördüklerimizin de bizle benzerlikler taşıdığını ve bazen de biz

olabileceklerini unutmamak gerek. Bu nedenle de bu yazıyı bu şiirle bitirmenin uygun olacağını düşünüyorum.

Kaynakça

- Bion, W. R. (1967/2013). The psycho-analytic study of thinking. *The Psychoanalytic Quarterly*, 82(2), 301-310.
- Gabbard, G. O. (1995). Countertransference: The emerging common ground. *International Journal of Psycho-Analysis*, 76, 475-485.
- Heimann, P. (1950). On counter-transference. *Classics in psychoanalytic technique*, 139-142.
- Joseph, B. (1988). Projective identification—some clinical aspects. *Melanie Klein today: Developments in theory and practice*, 1, 138-150.
- Klein, M. (1946). Notes on some schizoid mechanisms. *Projective identification: The fate of a concept*, 19-46.
- McWilliams, N. (2011). *Psychoanalytic diagnosis: Understanding personality structure in the clinical process*. Guilford Press,
- Mitchell, S. (1988). *Relational Concepts in Psychoanalysis. An Integration*. Cambridge, MA (Harvard University Press) 1988.
- Ogden, T. H. (1979). On projective identification. *International Journal of Psycho-Analysis*, 60, 357-373.
- Stolorow, R. D., & Atwood, G. E. (1992). *Contexts of Being. The Intersubjective Foundations of Psychological Life*. Hillsdale, NJ (The Analytic Press).



Another me 2020/ Ceren Gögebakan

Gürbüz bir delikanlının şakağına düşmüş bir tutam saç
Düştüğü için güzel olan ve yine düştüğü için arkasına sıkıştırılmak istenen
kulağının
Ve bakmamak güneşin saçtığı ışık huzmesine
Ona bakılmasını istemediğinden
bakıldığında görülebilecek olandan korkup

Kendini sezdirir
Uzanırsan eğer duyabilirsin
Dehşetin yansımasına bakarken sudaki ürpertilerin toprağa karışması
Karıştığı gibi emmesi seni ve yemesi ve tüketmesi
Ve güneşi hatırlatması yeniden
günahları düşündürmesi, izbe bir yerinde
için, içkin
”Bekliyorum ve ölüyorum
Öldüğüm gibi yeniyorum”

Korkmadın mı anlarlar diye zayıflığını ve arzularını ve korkularını?
Saçlarını okşarlarken mest olmuştun çocuklar
Bir çember oluşturmuşlardı
Kahkaha atıyorlardı
çılgılığı andıran
Belki başından beri
çılgıktı

Ayak bileklerin bükülmedi mi defalarca?
“Kırılısalar hemen şurada
Düşsem ıslak pis kaldırıma
Dudaklarım aralansa

erise ve aksa
Sesim
o aralıktan
çıkırsa
Gecede mavi bir ışık lambası gibi
yere yığılsam
Sesim o mavi parlama olsa
O ilk yığılma
Ve paslı, ılık kan gibi kokar”
Ilık
Bir kere uzandın ve hiç kalkmadın aslında

Çemberi düşündün
Çocuk çemberini
Ayak tırnakları koparılmış ve
yenmiş, tükürülmüş, birazı
yutulmuş
Kasvetten kaçmıyorsun

Ne zaman gelecek vakit?
Ayuçlarını kanatmaktan daha mı zor?
Damarlarına yaklaştırdığın kurşunu bir kalemin
delip geçer mi?
Geçse yazabilir misin?
Yazarken ölürsün
Yazarken ölümsün
Yazmak ölüm

Sakın çirkinliğini
Saklanması gerekiyorsa sakla
Sola kaymış bir ağız
Hayır

Sadece öyleydi eskiden
Şimdi bir lekeden ibaret
Kapkara ve pislik içinde
İşlemiş içine ve duvarlara
Sensin o
Senden çıkıyor
Başını çevirmek mümkün ama gülünç
Baktığın her yerde o iğrenç öksürük
Tiksindiren, bir mahlûkun çığlığı
Ölümü ve yaşamı aynı anda hatırlatan
“Sesimi bastırıyor ve bundan öfkem
Utaniyorum
Anne
Okşarsan geçmez ama öldürür belki
Kaldırıma yığılmış kanayan ağız
Kulakları pek büyük ve inliyor
Titriyor
Keyiften mi yoksa ölümün keyfinden mi?

Onu da okşa
Okşarken öldür
Anne
Açık gözleri ama görmüyorlar
Gülme
Şimdi gülünmez
Gömerken güleriz
Beraber titreriz
Titrerken ölürüz”



Throw 2021/ Ceren Gögebakan

Biyosiyasetin Sınırını Zorlamak: İntihar

Ece Akten

Suicide sözcüğü İngilizce'ye Latince'den, 'insanın kendini öldürmesi' anlamına gelen, *sui* (ben) ve *cedere* (öldürmek, kıymak) kelimelerinin birleşimiyle *suicedere*'den geçmiştir. Türkçe'ye ise, Arapça'dan 'göğüs, göğse vurma, boğazından asılma, gırtlığı bıçakla kesme, deveyi boğazlama' anlamlarına gelen *nabr* kökünden türetilerek "intihar" olarak geçmiştir (Eskin, 2012). Türk Dil Kurumu, intihar sözcüğünü "Bir kimsenin toplumsal ve ruhsal nedenlerin etkisi ile kendi hayatına son vermesi" olarak tanımlamaktadır (2006). İntihar kelimesinin yerine 'öz kıyım' önerilmektedir. Ama, takdir edersiniz ki, 'kıyım' kelimesinin diskuru, ülke tarihi için olumlu değildir. Muhtemelen bu sebeple, her ne kadar intihar yöntemini -asılma gibi- konotatif olarak belirtiyor olsa da, Arapça'dan türetilen intihar sözcüğü daha çok kabul görmüştür. Türk Dil Kurumu'nun ise, sözcüğün anlamında toplumsal ve ruhsal nedenleri eşit tutması, 'veya' ile ayırmaması, basit ve yaygın bir anlatımla 'bireyin bilerek ve isteyerek canına kendi eliyle kıyması' tanımını yetersiz kıldığı söylenebilir. İntihar sadece bireyi ilgilendiren bir süreç ya da eylem olmaktan çıkarak toplumlara rahatsızlık veren bir hareket olarak süregelmiştir. Arkaik düzende, doğal ölüm ile öldürme arasında bir fark olmamasına rağmen, toplumun yaşaması bireysel ölümden daha önemlidir. Atina uygarlığında ise intihar eden, gömülmenin onurundan yoksun bırakılarak, şehrin dışına, mezar taşı veya herhangi bir işaret olmadan gömülürdü. 1670'de XIV. Louis, intihar sonucu ölen kişinin cesedinin sokaklarda sürünmesi ve sonrasında bir çöp yığınının üzerinde çürümeye terk edilmesine dair bir cezai yaptırım uyguluyordu ve ölenin mallarına el konuluyordu (Durkheim, 1897). David Hume'a göre ise, intihar, toplumun kişiye hiçbir şey veremediği durumlarda, insanın mutluluğunu ve güvenliğini sağlayan bir çözüm yolu olup, bireyin intiharının topluma zarar vermediğini, intihar eden bireyin kendini aşağılamadığını belirtmektedir. (Hume, 2017) Tek Tanrılı dinler, intihar etmeyi bir suç ve günah olarak göstermiştir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'e göre, insan hayatı Tanrı'ya aittir, canı Tanrı verir ve alır. Bireyin kendini öldürmesi, Tanrı'ya karşı gelmesidir ve sonsuzluk içinde, acı ve ızdırap ile cezalandırılacaktır. Örneğin intihar edenler, Yahudi mezarlığının ayrı bir bölümüne gömülürler ve yas törenlerinden mahrum bırakılırlardı. Hayatın kutsallığına ilişkin

kurallar, sosyal düzeni de belirlemektedir (Tuğrul, 2010). Toprağın kutsallığın alanında olması, intihar edenin zarfını gömülmeden mahrum bırakarak profan dünyaya yerleştirmekte ve cenaze ritüellerinden mahrum bırakmaktadır. Din sadece kutsal olanın değil, profanın da örgütlenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. ‘Öldürmeyeceksin’ yasağının, bireyin kendi kendini öldürmesini de yasakladığını düşünülebilmektedir.

Öte yandan bir Japon adeti olan *seppuku* (harakiri) ise utançtan kurtulmak için, onuru korumak amacıyla yapılan ve bireyi daha üst mertebeye taşıyan bir intihar biçimidir. Profan eylem, kutsallık seviyesine ulaşmak için yapılarak, huzura kavuşmak için bireyin kendi kendisine şiddet uygulayarak, acılı bir şekilde kurban etmesine sebep olmaktadır. Eylem gerçekleşmeden önce banyo yapmak, beyaz giyinmek ve yemek yemek gibi ritüeller vardır. Her ne kadar gönüllü bir eylem gibi görünse de herhangi bir samuray tecavüz, hırsızlık, adam öldürme veya ihanet gibi ciddi bir suç işlediyse, ölüm cezası olarak da uygulanmaktaydı. Ya da savaşta yenilen asker savaş alanında bu cezayı kendi kendine uygulamaktaydı. Sadece erkeklerin değil, kutsalın ve kutsallıkla ilgili ayinlerin dışında tutulan kadınların da kocaları savaşta öldüyse ya da teslimiyet veya tecavüzdən kurtulmak için kendilerini öldürme biçimiydi (Szczepanski, 2017). Rene Girard’ın (2003) sözünü ettiği ‘ikame kurban’, belki de bu Japon adetinde bireylerin kendi kendilerini kurban ederek kriz döneminden çıkış yollarını tarif etmektedir. En nihayetinde en büyük eylemler, kolektif olanlardır. Onur veya utanç için kendi kendilerini kurban edenlerle, ya da ölüm cezasına çarptırılanlarla toplum yeniden kendi birliğini sağlıyor gibi düşünülebilir. Ya da Sloterdijk’in deyimiyle oto-stresin elimine olduğu düşünülebilir (Tuğrul, 2010).

İnsanın boyun eğmeye meyilli olduğu tek Tanrı modeli üzerinden sivil egemenliğe geçişle kilise hakimiyetinden uzaklaşmaktadır. Kılıcın gücü hayatı almak üzerinden var olurken, modernite ile birlikte şiddeti elinde tutan değişime uğramaktadır. İktidar ilişkisi bedenler üzerinden yazılmaya başlanacaktır. Foucault (1978) iktidarın bedenin hem kutsallık alanında hem de profan alanda nasıl kullanılacağını ve neyin nesnesi olacağını, nasıl inşa edilip disipline edileceğini belirleyen, sadece öldürmek üzerine değil, *hayatı yöneten* (biyosiyaset) bir güç olarak ortaya çıktığını ileri sürmüştür.

İktidarın etkisini yaşam üzerinde ve yaşam sürdükçe kurması, ölümü bunun sınırında bırakır. “... Intihar, yaşam üzerinde kurulan iktidarın sınırlarının ve çizgilerinin ötesinde kişisel ve özel ölme hakkını ortaya çıkarır. Böylesine tuhaf olmasına karşın düzenli,

dışavurumunda bu derece değişmez olan, bu yüzden de bireysel özellikler ya da kazalarla açıklanamayan ölme azmi, siyasal iktidarın kendine görev olarak yaşamı yönetmeyi seçtiği bir toplumun yaşadığı ilk şoklardan biri olmuştur.” (Foucault, 1978, s. 99). Bu bağlamda biyoiktidar, intihara karşı hazırlıksızdır. İntihar, hayat üzerine hakimiyet kurma ideolojisinin dışına düşmektedir. İntihar, Agamben’in (1998) ‘istisnai durum’ kavramına bir örnek teşkil edebilir. Agamben, Karl Binding ve Alfred Hoch’un 1920’de yazdıkları *Authorization for the Annihilation of Life Unworthy of Being Lived* isimli kitaba referansla, intiharın cezalandırılmazlığını açıklayabilmek için ‘insanın egemenliğinin kendi varlığı üzerinde ifadesi olarak düşünülmesi’ tanımını kullanarak insan hayatının süreçteki değersizliğine dem vurmaktadır (s. 80).

İktidar giderek ölümü uzaklaştırmaya paralel olarak, yaşamı koruyan ve engelleyici etmenleri ortadan kaldıran bir güç olarak ortaya çıkmakta ve öncesine göre yumuşayarak ortopedik disiplin yolları yaratmaktadır (Foucault, 1978). İntihar bu disiplin yönteminin dışında kalır. Açlık grevleri veya ölüm oruçlarına bakıldığında, kendi bedenini direniş içinde cezalandıran bireyin aynı zamanda kutsallaştırdığı da düşünülebilir. Kimi zaman intihar olarak görülen, siyasi bir cinayet formundadır ve toplumun devamlılığı için biyoiktidar tarafından yönlendirilmiştir. Hardt ve Negri’nin ileri sürdüğü postmodern direniş biçimi olarak düşünülebilir (2000). Hem beden hem de cinsin yönetimini düzenleyici yasalar, Olağanüstü Hal kapsamında çıkan Kanun Hükmünde Kararnemelerle askıya alınarak, Agamben’in istisnai durumuna yine birer örnek teşkil etmekte, ihraç edilenler tarafından ‘sivil ölüme mahkûm edilmek’ olarak adlandırılabilir (Özdilek, 2017). Biyoiktidar öldürebilme yetisini ölüme terk ederek pasifliğe çekilebilmektedir (Foucault, 1978). Hume 1783’te, çekilmez durumlarda intiharı bir kurtuluş yolu olarak önermiş, ama sürdürülebilir olduğu zaman herkesin yaşamına sahip çıkmasını istemiştir (Hume, 2017). İstisnai durumlarda sürdürülebilir olmak bireyin elinde, hâkim iktidarın elindedir. Öte yandan, intihar eylemleri ile şiddet bireyin üzerinde uygulanmasının yanı sıra bireyin toplumundaki ya da bir başka toplumdaki diğer bireylere de uygulanmaktadır. Ölmek için öldürmek veya öldürmek için ölmek, varoluşsal bir problem için çözüm olarak düşünülebilmektedir (Asad, 2012). Terörizm içinde kutsal ile profan ayrımı yapılamamakta, iç içe geçerek yine biyosiyasetin sınırlarını zorlamaktadır. Vatandaşını koruyacak bir iktidar olgusu, söz konusu terör olduğunda, aynı vatandaşı koruyamamaktadır. Kendi vatandaşını korumak adına, milliyetçilik ve ırkçılık üzerinden söylemler üretebilmekte, kimin ölüp kimin yaşayacağına

dair kararlar alabilmektedir. Ölüm, biyolojik bir durum olmaktan çıkmakta ama siyasi bir karara evrilmekte; biyosiyaset, *thanato-siyasete* dönüşebilmektedir (Agamben, 1998).

5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun amacı "kişi hak ve özgürlüklerini, kamu düzen ve güvenliğini, hukuk devletini, kamu sağlığını ve çevreyi, toplum barışını korumak, suç işlenmesini önlemektir. Kanunda, bu amacın gerçekleştirilmesi için ceza sorumluluğunun temel esasları ile suçlar, ceza ve güvenlik tedbirlerinin türleri düzenlenmiştir" (TCK, 2004). 5237 sayılı kanun, eskiden farklı olarak, bireyi intihara yönlendirmeyi suç sayarak, intihar gerçekleşiyse cezayı ağırlaştırmaktadır. Suçun mağduru intihara kalkışan kişidir. "Suçun hukuki konusu, kişinin aynı zamanda toplumsal bir değeri olan hayat hakkıdır... Kanun, 'başkasını intihara azmettiren, teşvik eden, başkasının intihar kararını kuvvetlendiren, ya da başkasının intiharına herhangi bir şekilde yardım eden kişi iki yıldan beş yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır' der" (Hafızoğulları, & Ketizmen, 2008, s. 151-152). Hayat hakkının kutsallığı, kanun ile de korunmaya çalışmıştır. Hukuki olarak da hayatın toplumsal bir değeri olması, intihar eylemini bireysel bir eylem olmaktan çıkarmakta, toplumla ilişkilendirmektedir. İntihar etmek suç teşkil etmemekle beraber, birey girişimde bulunduysa ya da öldüyse, olayda herhangi bir azmettirici olup olmadığına bakılır.

İntihara kalkışan şahsın intihara kalkışma şekline göre -işlek bir caddede üzerine benzin dökerek intihar etmeye kalkışma vb.- 5326 sayılı Kabahatler Kanunu'nun 36. maddesine göre şahsa yaptırımını vardır (2005). Ama evde ilaç içme yöntemiyle veya kendini asarak intihar teşebbüsünde bulunan bireyin ifadesi savcılık tarafından alınmakta ve ikna veya yardım eden var mı diye tahkikat başlatılmaktadır. Devlet, yaşama hakkını bireyden önce korumaya çalışmaktadır. Çünkü pozitif iktidar, kendi varlığını sürdürebilmek için bireylerin varlığını sürdürmelerine ihtiyaç duymaktadır. İntihar eylemi ise, yaşamı yönetmeye çalışan biyosiyasetin sınırlarını zorlamaktadır.

Kaynakça

5237 sayılı Türk Ceza Kanunu. (2004). Erişim:

<https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5237.html>

5326 sayılı Kabahatler Kanunu. (2005). Erişim:

<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5326.pdf>

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. California: Stanford University Press.

Asad, T. (2012). *İntihar Eylemleri*. Ankara: Kalkan Matbaacılık.

Durkheim, E. (1897). *Suicide*. New York: The Free Press (yeniden basım, 1997).

Eskin, M. (2012). *İntihar: Açıklama, Değerlendirme, Tedavi ve Önleme*. Ankara: HYB Basım yayını.

Foucault, M. (1978). *The history of sexuality: an introduction*, London: Penguin books. Girard, R. (2003). *Şiddet ve Kutsal*. İstanbul: Kanat Kitap. (Özgün basım: 1972).

Hafızoğulları, Z., & KETizmen, M. (2008). 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nda hayata karşı suçlar. *Ankara Barosu Dergisi*, 66(1), 143-154.

Hardt, M., & Negri, A. (2000). *Empire*. England: Harvard University Press.

Hume, D. (2017) *İntihar ve Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*. İstanbul: SUB Yayınları (Özgün basım: 1783)

Özdilek, Z. (2017). *KHK ile ihraç edilen akademisyen: Sivil ölüme mahkûm edildik*. Erişim: http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/753867/KHK_ile_ihrac_edilen_akademisyen__Sivil_olume_mahk_m_edildik.html

Tuğrul, S. (2010). *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban: Çok tanrıktan Tek Tanrığa Kutsal ve Kurbanlık Mekaniizmaları*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Türk Dil Kurumu. (2006). *Büyük Türkçe Sözlük*. Erişim:

http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GT.S.5933005a2d5179.87527506

Szczepanski, K. (2017). Seppuku. *ThoughtCo*. Erişim:

<https://www.thoughtco.com/seppuku-definition-195157>