

ALINTILAR

Abrevaya E: Maskenin Ötesindeki Erkeksilik. Psikanaliz Yazıları - 5 / Erkeksilik: 13–26. Bağlam, İstanbul 2002:

“Lacan kadınlığın veya erilliğin üstlenilmesinde Oedipus karmaşasının temel olduğunu ifade eder. Ama ... babanın bu karmaşadaki yerini unutmamak gerektiğini ekler. Baba karmaşada ensest yaşağını temsil eden olarak yerini alır... iğdiş edilmenin asıl anlamı babanın, anneye çocuk arasındaki narsistik ve imgesel bağın kesilmesi ve koparılmasını temsil etmesidir. İğdiş edilme, ödipal evrede erkek çocuğun penisine zarar gelebileceği korkusunun veya kız çocuğunun annesinin penissiz oluşunu keşfetmesiyle duyduğu kaygının ötesinde, daha temel bir yasağa gönderme yapar. Bu da annenin çocuğunu rahmine döndürme arzusu veya çocuğun anneye bütünleşme arzusunun yasaklanmasına denk gelir.” (Abrevaya 2002: 23–24)

* * *

2006

Boratav PN: Folklor ve Edebiyat / 2. Adam, İstanbul 1982:

“Bütün fantastik unsurlarıyla destanlar ve menkıbeler tarihî hâdiselerin halk kütlelerinde bıraktığı izleri, halkın onlar hakkındaki kanatlarını ve hükümlerini, onların kahramanları olan tarihî şahsiyetler hakkındaki sempati ve empatilerini, onlara izafe ettikleri ve hakikatte kendi arzularının sembolü olan karakterleri ve şahsiyetleri tespit eder. Gayesi sade siyasi hâdiseleri ve devletlerin başında bulunan şahsiyetlerin hayatını ve fiillerini tasvir etmek değil, aynı zamanda halkın içinde yaşadığı maddî ve manevî realite ile beraber zaman içinde geçirdiği sosyal ve psikolojik merhaleleri tespit etmek olan tarih için böyle materyallere sahip olmak az kazanç mıdır?” (Boratav 1982: 73)

“Epopeler cemiyetle ferdin bir vahdet halinde kaynaştıkları, fertle cemiyet tezatlarının, kendilerine ifade verecek kadar kuvvetlenmediği, yegâne ‘patetik’ unsurun, cemiyetin arzularını sembolleştiren kahramanın, hariçle yani mensup olduğu cemiyetin dışındaki kuvvetlerle – ilâhlarla, tabiatla, âfetlerle veya başka milletlerin kahramanlarıyla – mücadelede bulunabileceği devrin romanıdır.” (Boratav 1982: 73)

“Dede Korkut kitabı için hal başkadır. Elimizdeki şekliyle XV. asırda yazılmış olduğu tahmin olunan bu hikâyeler Erzurum-Bayburt mıntıklarını, yani

Bayındırlı Türkmenlerden oldukları malûm olan Akkoyunlular'ın yaşadıkları sahaları vakalara sahne yaparlar. Kahramanlar, Oğuzların Şecerei Terâkime gibi menkıbevî tarihlerindeki şahsiyetlerdir: Bayındır Han, Salur Kazan, Dede Korkut, Oğuzların kurdukları ve tarihlerin bize anlattıkları devletlerin reis veya erkânından hiçbirine tekabül etmiyorlar. Vakalar ise Şarkî Anadolu'nun bu sahasında XIII. asır sonlarında Anadolu'ya geçen Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türkmenlerinin XIV. asır boyunca burada komşu Gürcü, Ermeni ve Trabzon Rum devletleriyle mücadeleleri olmak icap eder. Öyle anlaşılıyor ki Türkmen zümrelerinin Oğuzların menkıbelerine ait birlikte getirdikleri zengin hikâye hazineleri, Dede Korkut kitabında XIV. asrın hâdiseleriyle 'mahallileşti' ve bu hikâyelerin bugünkü şeklini meydana getirdi." (Boratav 1982: 84-85)

"Edebi şekli itibariyle de Dede Korkut kitabı edebiyatımızda şayanı dikkat bir yer tutar ve destanî mahsullerin tekâmülünün tetkiki bakımından da ehemmiyetli bir mevzu teşkil eder. Bu bir epepe değildir: esas itibariyle mensurdur; yer yer nazma yakın bir nesir ve bilhassa kahramanların konuşmalarında ve bazı tasvirî parçalarda da iptidaî serbest ritimli bir nazım, mensur hikâyenin yeknesaklığını bertaraf eder. On iki hikâyeden her biri müstakil bir mevzua sahiptir; fakat ekseriyetle bir hikâyenin kahramanını diğer hikâyelerde de gördüğümüz vakidir. Binaenaleyh hikâyeci, her parçaya istiklâl vermekle beraber, onların bütün bir menkıbeler mecmuasının epizotları olmak karakterini de kaybettirmemiştir. Vakalar söylediğim gibi, Oğuz boylarının mücavir kâfirlerle mücadelelerinden ibarettir; fakat kitap tarihî hâdiselerin birbiri arkasına dizilmesiyle meydana gelmiş değildir: Kahramanların tarihî karakterleri tamamen ikinci plâna atılmış, onlar insan olarak sahneye koyulmuştur; vekayi onların insan karakterini, hislerini, ihtiraslarını, hayat hakkındaki düşüncelerini, düşmanla olan münasebetlerindeki trajik ve hatta bazen komik sahneleri tebarüz ettirmek için rol almış unsurlar olmaktan ileri geçmez. Asıl olan insan hayatının sanat eserini alâkadar edecek ânatının tespitidir: Dede Korkut hikâyelerinin meçhul sanatkâr hikâyecisi bunda muvaffak olmuştur. Külliyyatının edebî şeklini tayin eden mensur hikâye tarzı olmasaydı, Dede Korkut menkıbelerini bir Türk eposu diye göstermek mümkündü. Elimizdeki şekliyle menkıbeler destanla, tarihî-menkıbevî mensur hikâyeler arasındaki merhalenin en güzel ve orijinal nümunesini veriyor." (Boratav 1982: 85)

* * *

Brown NO.: Life Against Death. The Psychoanalytical Meaning of History. Wesleyan University Press (1959) "Ölüme Karşı Hayat / Tarihin Psikanalitik Anlamı" Ayrıntı, İstanbul 1996:

"Eğer ciddiye alınacak olursa, evrensel insanlık nevrozu doktrini ... bizi tarihin yapılanışının bu zamana kadar tarihçilerin kabul ettiği bir diyalektik değil, nevrozun diyalektiğini sergilediği hipotezini kabul etmeye zorlar. İnsan tarihinin yeniden yorumlanması psikanalize bir eklenti değil, onun bütünleyici bir parçasıdır. Freud'u insan tarihinin bütününü psikanaliz çerçevesinde kavramaya zorlayan ampirik olgu, nevrozik semptomlarda ve rüyalarda insanlığın dinsel tarihindeki büyük temalarla -hem ritüelistik hem de mitik- esas olarak özdeş temaların ortaya çıkmasıdır. Nevroz teorisi ile tarih teorisi arasındaki bağ, Totem ve Tabu ve Musa ve Tektanrıcılık'ta mükemmel bir şekilde açıklığa kavuşturulduğu gibi, din teorisidir. Ve bu bağ bağlanan iki ucu da etkiler. Freud yalnızca insan tarihinin ancak bir nevroz olarak anlaşılabilirliğini savunmaz, aynı zamanda bireylerin nevrozlarının ancak bir bütün olarak insan tarihi bağlamında anlaşılabilirliğini de savunur." (Brown 1996: 22)

"... [İ]nsanoğlu geçmişin esiridir. Dolayısıyla bütün kültürlerin kendi kültürel miraslarına köleliği nevrozik bir bütündür... Freud bireylerin nevrozlarının özünün aynı 'arkaik miras'ta, 'yalnızca filojenetik olarak anlaşılabilir' olan 'eski kuşakların yaşantılarından zihinde kalan izler'de yattığını farketmeye başlamıştı. Nevroz doğuran bastırılmış bilinçdışı bireysel bir bilinçdışı değil, kolektif bir bilinçdışıdır. Freud, Jung'un terimini kullanmaktan kaçınır ama şunu söylemekten de geri durmaz: 'Bilinçdışının muhtevası herhalükarda kolektiftir.' Ontojeni filojeniye özetler (her birey ırkın tarihini özetler): Çocuklukta geçen birkaç yıl içinde 'Taş Devrinin ilkel insanından günümüzün uygar insanına uzanan muazzam gelişme aşamalarını katetmek zorunda kalırız'. Buradan çıkan sonuç, **nevroz teorisi tarih teorisini kucaklamalıdır** ve tersinden söylediğimizde de doğru olmak üzere, **bir tarih teorisi bir nevroz teorisini kucaklamalıdır.**" (Brown 1996: 23)

"İnsan kalbinin gizini çözecek donanım psikanalizedir ve o psikanaliz gizin kalbi olarak dini görmelidir." (Brown 1996: 24)

"... Freud Totem ve Tabu'da, animistik safhanın hem zaman hem de öz olarak narsizme denk düştüğünü; dinsel aşamanın ana-babaya bağlılığın ağır bastığı nesne bulma (object-finding) aşamasına denk düştüğünü; bilimsel safhanın ise, şimdiye kadar haz-ilkesinden feragat eden ve gerçekliği kabul eden bireyin dış dünyada nesnenin peşine düştüğü olgunluk aşamasına denk düştüğünü söyler. Bu düşünce çizgisi onsekizinci yüzyıla özgü iyimserlik ve rasyonelliğin Freud'daki izleridir; bu çizgiye göre, tarih daha ağır hastalanma süreci değil, daha akıllı hale geliş sürecidir... Ancak bu düşünce çizgisi yalnızca tarihsel

açından değil, psikanalitik açıdan da yetersizdir. Bu çizgi Freud'un erken dönem psikanaliz sistemindeki, erken dönem içgüdüler teorisindeki ve erken dönem (ve gelenekçi) insan egosu teorisindeki çizgidir. Freud'un geç dönem yazılarında ima ettiği tarih yaklaşımını hayata geçirmenin büyük güçlükler taşıdığı doğrudur. Kültürlerle nevroz arasında bir paralellik kurduğu pasajda, bizatihi Freud, tarihin kaydettiği nevrotik kültürleri ölçebilecek bir 'normal' ya da sağlıklı kültür kavrayışı geliştirme ihtiyacına işaret ettiğinde, parmağını sorunun kalbine uzatmıştır... böyle bir kavrayışın gelişmesi hem psikanaliz hem de tarihle yüzleşmekte ana sorundur." (Brown 1996: 24-25)

"Tarihe psikanalitik bir yaklaşımın zorunluluğu tarihçiyi bir soruyla karşı karşıya bırakır: **Bütün hayvanlar âlemi içinde neden yalnızca insanın bir tarihi vardır?** Zira insan hayvanlardan kültür denen biyoloji ötesi bir aygıtla sahip olmak ve onu kuşaktan kuşağa aktarmakla ayrılmaz yalnızca, eğer tarih ve zaman içinde değişimin, insan kültürünün dolayısıyla insanın asli özellikleri oldukları doğruysa, aynı zamanda kültürünü ve dolayısıyla kendisini değiştirme arzusu ile de ayrılır... **tarihini yaparken insan, 'kendini yapan insan'dır. O halde, tarihsel süreç insanın olduğundan başka olma arzusu ile devamlılığını sağlar. Ve insanın olduğundan farklı birşey olma arzusu öz olarak bilinçdışı bir arzudur.** Tarih içindeki fiili değişimler onları gerçekleştiren insan türünün ne bilinçli arzularından kaynaklanır ne de bu arzulara denk düşer." (Brown 1996: 26)

"Psikanalizden başka insanın neden huzursuz ve hoşnutsuz hayvan olduğunu açıklayan başka seküler ya da bilimsel teori yoktur. Hoşnutsuz hayvan nevrotik hayvan, doğasında kültürün tatmin edemediği arzular saklı hayvandır. Psikanalizin bakış açısından, bu tatminsiz ve bastırılmış ama ölümsüz arzular tarihsel süreci ayakta tutar. Tarih, bilinçli iradelerimiz ötesinde, Akıl'ın kurnazlığı değil Arzu'nun kurnazlığı tarafından şekillendirilir. Tarihin gizi Akıl'da değil Arzu'da, emekte değil aşta yatar." (Brown 1996: 27)

"Tarih içinde insanın Faustçu huzursuzluğu insanların bilinçli arzularının tatmini ile tatmin olmadıklarını gösterir; insanların gerçek arzuları bilinçdışıdadır. Bu yüzden, tarihin psikolojisi psikanalitik olmalıdır." (Brown 1996: 28)

"Psikanaliz bir 'ilerleme' teorisi sağlayabilir, ancak tarihi bir nevroz olarak görerek yapar bunu... Freud'dan bir alıntı yaparsak ('Haz İlkesinin Ötesinde'):
'Dur durak bilmeksizin daha fazla mükemmelleşme yönündeki itki olarak... ortaya çıkan şey, insan uygarlığındaki tüm en değerli şeylerin dayanağı olan içgüdüsel bastırmanın bir sonucu olarak anlaşılabilir kolayca. Bastırılmış içgüdü, tatminin birincil tecrübesinin tekrarından ibaret olan, eksiksiz tatmin peşinde koşmaktan asla vazgeçmez. Hiçbir ikame ve tepkisel oluşum ya da yüceltme, bastırılmış içgüdü'nün ısrarlı gerilimini gidermeye yetmeyecektir.'

Aynı şekilde, psikanaliz sonsuz 'ilerleme'den ve sonsuz Faustçu hoşnutsuzluktan bir çıkış yolu bulmak için teorik bir çerçeve sunar. Nevrotik birey örneğinde, psikanalitik terapinin hedefi kişiyi geçmişinin, tarihinin yükünden, onu tarih içinde bir örnek olay olmaya ve yaşamaya iten yükten kurtarmaktır. Ve psikanalitik terapinin yöntemi bireyin bir kabustan uyanır gibi kendi tarihinden uyanacağı yere kadar ('bellek boşluklarını doldurmak') tarihsel bilincini derinleştirmektir... Eğer tarihsel bilinç sonunda psikanalitik bilince dönüşürse, şimdiki yaşam üzerinde geçmişin ölü elinin kısılacı gevşeyecek ve insan tarihi yapmak yerine yaşamak, eski hesapları ve borçları ödemek yerine keyif sürmek ve Oluş'unun amacı olan Varlık durumuna girmek için hazır olacaktır." (Brown 1996: 29–30)

* * *

Cassirer E.: Tarih. MEB 1/1: 72–79. Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1979:

"Tarihsel bilinç' dediğimiz şey insan uygarlığının çok yeni bir ürünüdür... İnsan, zaman sorununun bilincine ilk vardığında, iyeceken istek ve gereksinimlerinin dar çemberi içerisinde boğulmaktan kurtulduğunda, şeylerin kökenini araştırmaya başladığında, yalnızca mitossal bir köken buldu, tarihsel değil! Dünyayı anlamak için -toplumsal dünyayı olduğu kadar fiziksel dünyayı da- insanın onu mitossal geçmişe yansıtması gerekti. Mitosta biz, şeylerin ve olayların zamandizinsel düzenini saptamanın, bir kozmoloji ve tanrılarla insanların oluşumu kuramını vermenin ilk girişimlerini buluruz. Fakat bu kozmoloji ve oluşum kuramı gerçek anlamda bir tarihsel ayrımı göstermez. Geçmiş, şimdi ve gelecek hala bir arada bulunmakta, ayrılaşmamış bir birlik, birbirinden ayırt edilmemiş bir bütün oluşturmaktadırlar. Mitossal zamanın belirli bir yapısı yoktur, o hala bir 'sonsuz zaman'dır. Mitossal bilincin bakış açısından, geçmiş hiçbir zaman geçmemiştir, her zaman şimdide ve buradadır. İnsan mitossal imgelemin karmaşık dokusunu sökmeye başladığında kendini yeni bir dünyaya geçmiş hisseder, yeni bir hakikat kavramı oluşturmaya başlar." (Cassirer 1979)

"Tarihte insan sürekli olarak kendine döner, geçmiş deneylerinin tümünü yeniden toparlamaya ve gerçeklemeye girişir. Ne var ki tarihsel benlik, salt bireysel bir benlik değildir. İnsan biçimcidir ama benmerkezci değildir. Bir paradoks biçiminde dile getirecek olursak diyebiliriz ki, tarih, 'nesnel bir insanbiçimcilik' peşindedir; bizi insan varoluşunun çok biçimliliğinden haberi kılmakla, tek ve özel bir ana ilişkin garipliklerden ve önyargılardan kurtarır. Tarihsel bilginin ereği işte böylece, benliğin, ben'i duymamızın ve bilmemizin

silinmesi değil, zenginleşmesi ve genişlemesidir.” (Cassirer 1979)

“Onun [tarihçinin] olguları geçmişe aittir, geçmiş ise bir daha gelmemek üzere geçip gitmiştir. Onu yeniden kuramayız, salt fiziksel, nesnel bir anlamda yeniden canlandıramayız. Bütün yapabileceğimiz, onu ‘anımsamak’ - ona yeni, tasarımsal bir varoluş vermektir. Tarihsel bilgide ilk adım; deneysel gözlem değil, tasarımsal yeniden kurmadır. Bizim bilimsel olgu dediğimiz şey her zaman, önceden formüllendirmiş olduğumuz bilimsel bir sorunun yanıtıdır. Ama tarihçi sorusunu neye yöneltebilir ki? ... Tarihçi de fizikçi gibi maddesel bir dünya içinde yaşar; bununla birlikte araştırmasının daha başlangıcında karşılaştığı dünya fiziksel nesnelere dünyası değil, simgesel bir evrendir – bir simgeler dünyası. Her şeyden önce bu simgeleri okumayı öğrenmesi gerekmektedir. Ne kadar yalın görünürse görünsün, her tarihsel olgu ancak böylesi bir öncel ‘simgeler çözümü’ ile anlaşılabilir ve belirlenebilir... Bütün olguları zamandizinsel düzenleri içerisinde bilmekle tarihin genel bir şemasını ve iskeletini elde edebiliriz; ama gerçek yaşama ulaşamayız. Oysa tarihsel bilginin genel izleği ve sonsal ereği, insan yaşamının anlaşılmasıdır.” (Cassirer 1979)

* * *
2006

Eliade M.: İmgeler, Simgeler. Gece Yayınları, Ankara 1992:

“Tarihin dışında, zamanın dışında ‘saf’ dinsel olgu yoktur. En soylu dinsel çağrı, mistik deneylerin en evrenseli, en genelinden insan davranışı –örneğin dinsel kaygı, ayin, ibadet-, ortaya çıktıkları andan itibaren özelleşmekte ve sınırlanmaktadır. Tanrının Oğlu bedene bürünüp İsa olduğunda Aramice konuşmak zorunda kalmıştır; ancak kendi döneminin bir İbranisi gibi davranabilirdi –ve bir yogi, bir taocu veya bir şaman gibi davranamazdı-. Dinsel çağrısı ne kadar evrensel olursa olsun, İbrani halkının geçmiş ve o andaki tarihi tarafından şartlandırılmıştır. Eğer Tanrının Oğlu Hindlerde doğmuş olsaydı, sözlü çağrısı Hind dillerinin yapısına ve bu halklar yığınının tarihsel ve ön tarihsel geleneklerine uymak zorunda olurdu.” (Eliade 1992: 7–8)

“İnsanın her zaman ‘durum’ halinde olduğu doğruysa da, bu durum her zaman tarihsel değildir, yani yalnızca o sıradaki tarihsel an tarafından koşullandırılmamıştır. Bütüncül insan tarihsel koşulunun dışında fazladan başka durumlara da tanık olmaktadır; örneğin rüya veya uyanıkken düş görme halini veya melankoli ve kopuş halini veyahut estetik mutluluk veya kaçış vs. halini bilmektedir. Ve bütün bu haller insan varoluşu için tarihsel durumu kadar hakiki ve önemli olmalarına rağmen, ‘tarihsel’ değildir. İnsan zaten yalnızca tarihsel zamanı bilmemekte, aynı zamanda birçok zamansal ritmi de tanımaktadır, yani

kendine ait zamanı, tarihsel çağdaşlığı tanımaktadır. Tarihsel şimdiki zamandan çıkararak, aşkın ve dinin ebedi şimdiki zamanıyla bütünleşmesi için iyi bir müzik dinlemesi veya aşık olması yeterlidir. Hatta her halükârda tarihsel zamanın ritmi olmayan başka bir zamansal ritmi –buna büzülmüş zaman denilebilir- yakalaması için bir romanı açması veya dramatik bir gösteriyi seyretmesi yeterlidir. **Bir varoluşun hakikiliğinin yalnızca kendi tarihselliğinin bilincine bağımlı olduğu sonucuna çok hızlı olarak varılmıştır.** Onların da bütüncül insan varlığına dahil olduğu bilinçdışı alanlar hakkında hiçbir şey söylemeden, bu tarihsel bilinç insanın bilincinde çok mütevazı bir rol oynamaktadır. Bir bilinç ne kadar uyanıksa, kendi tarihselliğini o kadar aşmaktadır. Bu konuda tüm zamanların ve en başta da Doğu'nun mistiklerini ve bilgelerini hatırlamamız yeterli olacaktır.” (Eliade 1992: 10–11)

* * *

Green A: Hadım Edilme Kompleksi (Le complexe de castration. Presses Universitaires de France, 1990). Metis, İstanbul 2004:

“... [H]adım edilme fantezisinin anlambilimsel yönünü sorgulamak uygun düşecektir. Hadım edilme kompleksini gerçek anlamıyla muhafaza mı etmeli, yoksa Freud'un betimlediği bu kavrama, hadım edilmeye, örneğin ayrılık, yetersizlik veya eksiklik gibi birbirinden farklı durumları içine alacak daha geniş bir kategorinin imleyen haline getiren metaforik, hatta antropolojik bir kapsam mı vermeli? Benzer şekilde, hadım edilme kaygısı, daha eski, daha derin ve daha yaygın kaygıların en farklılaşmış biçimi, başka bir deyişle bunların geç ortaya çıkan ve daha dar kapsamlı bir ürünü olarak mı, yoksa insan arzusunun, her tür kaygıyı sonradan açıklayan temel bir ögesi olarak mı ele alınmalıdır? Bu durumda simgesel hadım edilmeden söz edilebilir mi?” (Green 2004: 16)

“Kendi kendini hadım etmenin Ana Tanrıçaya tapan kültürlerle olan yakın ilişkisini belirtmek, kaynağını muhtemelen Hititler'den aldığını ve onlardan önce Samiler'e, daha sonra da Asya ve Avrupa'ya yayıldığını bildirmekten daha önemlidir. Başlangıçtaki amaç ilaheyi memnun etmektir, dolayısıyla da kuşkusuz her şeyden önce kendini kurban etme niteliğindedir. Bununla birlikte hadım edilme, dönemin anıtlarında da görüldüğü gibi, Eski Mısır mitolojisinde galiplerin, erkeklik iktidarlarından kesin olarak mahrum etmek üzere mağluplara uyguladıkları cezadır. Ortaçağda ve Germenler'de (Abelard örneği) yeniden ceza niteliği kazanacaktır.” (Green 2004: 26)

“ Ana Tanrıçaların, örneğin Hint mitolojisinde ve bazı anaerkil toplumlardaki (özellikle Trobriandlar) hadımlaştırma gerektiren taleplerini açıklamak için hadım edici baba kavramından çok hadım edici anne kavramına başvurmak daha uygun görünmektedir.” (Green 2004: 26)

“Kendi kendini hadım etme eyleminin, kadınlık yönünde bir cinsiyet değişikliği sanki daha üstün bir haz almaya ulaşma anlamına geliyormuşçasına bir şölen atmosferi içinde gerçekleşmesi bu bakımdan dikkat çekicidir.” (Green 2004: 26–27)

“Ana Tanrıça’yı memnun etmek için hadımlaştırmaya başvurulmasının anlamını kavramak kolay değildir; neden Ana Tanrıça erkekliğin kurban edilmesini istemektedir? Acaba tamamen kadınlaştırılmış, yani ana kanununa tabi bir evrendeki kadın / anne üstünlüğünü doğrulamak için mi? Kendi kendini sakatlamayı izlediği varsayılan şölensi kadın orgazmını hadımlaştırma –yani cinsiyetsizleştirme- ile nasıl bağdaştırmalı? Erkekliğin giderilmesiyle söz konusu olan cinsiyetsizleştirme mi, yoksa cinsiyeti artırma mıdır? Bu Ana Tanrıça kültlerini erkek Tanrı kültürünün ‘önceki’ evreleri olarak mı, yoksa tamamen farklı bağlamlar olarak mı görmek gerekir?” (Green 2004: 27)

“Oidipus kompleksini çifte farklılık kompleksi olarak adlandırmayı uygun gördük, çünkü cinsiyet farklılığının dönüşümleriyle kuşak farklılığının dönüşümlerini sonuçlarında bir araya getirmektedir. İnsan arzusunun örgütlenmesindeki hem tarihsel hem de yapısal önemi bundan gelmektedir.” (Green 2004: 32)

* * *

Jung C.G.: Amlar, Düşler, Düşünceler (“Erinnerungen, Traeume, Gedanken von C.G. Jung”. Yayına Hazırlayan: Aniela Jaffé). Can Yayınları (Çeviren: İris Kantemir), İstanbul 2001:

“... (R)uhsal gelişimin amacının benlik >>Alm.: ‘Selbst’<< olduğunu anlamaya başladım. Çizgisel bir evrim yoktu. Merkezin çevresinde dönüp dolaşıyordu. Düzenli bir gelişim, olsa olsa başlangıçta vardır ama sonra her şey merkeze yönelmeye başlar.” (Jung, 2001: 208)

"Amaç merkezdi ve her şey ona yöneliyordu... [B]enliğin ana öge olduğunu ve uyumun ve anlamın arketipi olarak nitelendirilmesi gerektiğini anladım. İyileştirici işlevi de burada yatıyordu.” (Jung, 2001: 210)

“Ochwiay Bianco’yla damda giderek yükselen güneşin altında otururken, bana güneşi gösterdi ve , ‘Orada yükselen şey babamız değil mi? Bunun tersini kim iddia edebilir? Başka bir tanrı nasıl olur? Güneş olmadan hiçbir şey olmaz,’ dedi. Sözcükleri bulmakta zorluk çekiyordu. Sonunda, ‘Bir insan dağda tek başına ne yapabilir? O olmadan ateş bile yakamaz,’ diye ekledi... , ‘Güneş tanrıdır. Bu herkesin görebileceği bir şey,’ ...” (Jung 2001: 257)

“Bilincin kozmik anlamını o anda apaçık kavradım. ‘Doğanın yarım bıraktığını sanat tamamlar’ der simyacılar. Ben, yani bir insan, gizli bir yaratıcılıkla, dünyaya nesnel bir varoluş katarak, ona kusursuz damgasını vurmuştum. Böyle bir davranışı ancak Yaradan yapabilir denir. Oysa böyle dersek, yaşamı, en ince ayrıntısına dek ayarlanmış ve daha önceden saptanmış kurallara göre işleyen bir makine gibi görürüz. Saat gibi işlediğini düşünürsek, insanın, dünyanın ve Tanrı’nın trajedisi bu tablonun dışında kalır ve ‘yeni ufuklara’ yol açacak ‘yeni günler’ doğmaz. Geriye de, tasarlanmış, can sıkıcı bir işlemde öte bir şey kalmaz... İnsan, yaradılışın tamamlanabilmesi için gerekli(dır), çünkü insanın kendisi ikinci bir yaratıcı(dır) ve dünyaya nesnel varlığını kazandıran o(dur). Milyonlarca yıldır onun duyusu, görüşü, sessizce yemek yemesi, doğum yapması, ölmesi ve başını sallaması bile olmasaydı, dünya bilinmeyen son gününe dek, varoluşunun ortaya çıkmadığı koyu bir karanlığın içinde sürer giderdi. Nesnel varoluşu ve anlamı yaratan insandı(r) ve insan varoluşun yüce sürecinde vazgeçilmez yerini almıştı(r).” (Jung 2001: 262–263).

“Bir sabah laibon’la, yani yaşlı hekimle konuştuk... Ona düşlerini sorduğumda, gözleri yaşararak, ‘Eskiden laibonlar düş görürmüş ve böylece, ne zaman savaş ya da hastalık olacağını, yağmurun ne zaman yağacağını ve sürülerin nerede güdülmesi gerektiğini bilirlermiş,’ dedi. Büyükbabası bile düş görürmüş ama beyazlar Afrika’ya geldiğinden beri kimse düş görmez olmuş. Aslında düşlere de gerek kalmamış çünkü İngilizler her şeyi biliyorlarmış!” (Jung 2001: 271)

“Bir şeyi bilmemize olanak yoksa onu zihinsel bir sorun olarak görmekten vazgeçmemiz gerekir. Örneğin, evrenin neden yaratıldığını bilemem, hiçbir zaman da öğrenemeyeceğim. Bu nedenle bunun bilimsel ya da entelektüel bir sorun olduğunu düşünmekten vazgeçmeliyim. Oysa mitsel gelenekler ve düşler yoluyla zihnimde bir düşünce oluşursa, bu düşünceyi dikkate almam gerekir. Hiçbir zaman kanıtlanmayacağını ve sonsuza dek bir varsayım olarak kalacağını bilmeme karşın, bu ipuçlarını kullanarak bir düşünce biçimi oluşturmam doğru olur.” (Jung 2001: 305–306)

“Bilinç düzeyi yalnızca, karşıtların çatıştığı burada, yani dünyadaki yaşamda daha üst düzeye yükseltilebilir ve bir bireyin metafiziksel görevi de budur, ama bu olgu ‘mitoloji üretmeden’ elde edilemez. Mitler bilinçsiz bilgiyle bilinçli

bilgi arasındaki doğal ve vazgeçilmez iletişimi sağlarlar. Bilinçdışının bilinçten çok daha fazla şey bildiği doğrudur ama bilgisi, sonsuzlukla ilgili farklı bir bilgidir. Entelektüel dile dayanmaz ve ‘buraya’ ve ‘şimdiye’ bağlı değildir... (B)ilinçdışının ifadesi genişletilirse, algılama sınırlarımızın içine girebilir ve yeni bir açıyı algılayabiliriz.” (Jung 2001: 314–315)

“Batı’nın mitsel gereksinimi, **başlangıcı ve amacı** olan evrimsel bir evrenin yaratıldığı düşüncesine yatkındır. Batılı, başlangıcı olan ve sonra da sona eren bir yaratılışa isyan eder ve değişmeyen, kendisiyle yetinen ve sonsuza dek dönüp duran bir olaylar çarkını kabul edemez. Buna karşın Doğulu, bu düşüncede aykırı bir yön bulmaz. Anlaşılan, dünyanın doğasıyla ilgili bir düşünce birliği olmadığı gibi, çağdaş astronomlar arasında da bu düşünceyle ilgili bir anlaşma yok. Batılı insan durağan bir dünyanın anlamsızlığına dayanamaz. Anlamı olduğunu düşünmek zorundadır. Doğulun böyle bir varsayım gereksinmesi yoktur çünkü kendisi bu düşüncenin somutlaşmış halidir. Batılı dünyanın anlamını tamamlamak gereksinimi içindeyken, Doğulu dünyayı ve varoluşu kendisinden uzaklaştırmaya çalışarak anlamı insanın kendisinde gerçekleştirmeye çalışır (Buda).” (Jung 2001: 319–320).

“Ruhsal bütünlüğümüz ve bilinçle bilinçdışının ortaklığıyla, insanın evrendeki varlığını yeterince açıklayabilen bir dünya görüşü oluşturabilirsek mitsel açıdan gerekeni ifade etmiş oluruz. Anlamsızlığın, yaşamı dolu dolu yaşamayı engellediği için bir hastalıktan farkı yoktur. Birçok şeyi, hatta belki de her şeyi dayanılır bir hale dönüştüren anlamdır. Hiçbir zaman, herhangi bir bilim mitin yerini alamayacak ve bilimden hiçbir zaman bir mit oluşturulamayacak, çünkü ‘Tanrı’ bir mit değil, insanın içindeki Tanrısallığın ortaya çıkmasıdır. Miti biz yaratmıyoruz. Bizimle daha çok Tanrı’nın Söz’ünü söyleyerek konuşuyor. Tanrı’nın Söz’ü bize ulaşıyor ve bizim de bu Söz’ün Tanrı’dan ne denli farklı olduğunu ayırt edebilmemiz olanaksız.” (Jung 2001: 342)

“Bütün enerjiler karşıtların ürünleri olduğu gibi, ruhta da içsel kutuplaşma vardır. Herakleitos’un uzun bir süre önce anladığı gibi, ruhun canlılığı için vazgeçilmez bir öğedir bu. Hem kuramsal hem de işlevsel bağlamda, tüm canlıların yapısında kutuplaşma vardır. Bu büyük güçle başa çıkacak olan, ancak binlerce yılda, o da sayısız koruyucu önlemlerle varlığı oluşabilen kırılğan benliktir. Benliğin varoluşunun nedeni de, büyük bir olasılıkla, tüm karşıtların dengeli bir durum içinde olmak isteginden kaynaklanıyor.” (Jung 2001: 347–348)

* * *

Mays W: Hegel ve Marx'ta Zaman ve Zamansallık. Cogito 11: 65-81. 1997:

“Tarih Felsefesi isimli yapıtında Hegel, tarihi anlayabilmemiz için, ilerleme düşüncesi gibi genel kategoriler kullanmamız gerektiği görüşünü ileri sürer. İnsanların eylemleri gereksinim, çıkar ve kişiliklerinden kaynaklanır, ama bunları gerçekleştirmeye çalışırken, bireyler eylemleri yoluyla usun (yani, evrensel usun) ilerlemesine, özgürlüğün gelişmesine ön ayak olurlar. Tarihsel süreç içinde, gerileme dönemleri çıkar ortaya, sonra da bunların yerini ilerleme dönemleri alır. Ne olursa olsun, özgürlüğün öz-bilinci bir bütün olarak ilerlemektedir; bu da kendini, insanın evrensel olanı ele geçirip gerçeklik kılma yetisiyle gösterir... Tarih, Hegel'in sözünü ettiği ilerlemeyi üstünkörü gözlemciye göstermeyebilir. Aceleci gözlemci çevresine göz attığında pek o kadar da sevinilecek bir şeyler görmeyebilir: Savaşlar, açlık, kıtlık, doğal yıkımlar, kısacası bela üstüne bela görebilir. Hegel bu durumu ussallaştırmak için usun kurnazlığı kavramını atar ortaya; bu kavram tutkuların us için iş görmesini sağlar: Bireyler yıkılıp gider, ama 'İdea' sürüp gider. Hegel'in tarih yaklaşımında ussal olan (bu durumda, ilerleme ülküsü) tarihsel değişimin geçirdiği zaman sürece sızıp her yana siner. Tarihsel bir kişi, eylemlerinin tek sorumlusu olduğuna inandığında bile, gerçekte us tarafından verilmiş bir görevi yerine getirmektedir.” (Mays 1997: 76)

* * *

Penot B: Bir psikanalistin bugün babalık işlevi üzerine söyleyebileceği ne olabilir?. Psikanaliz Yazıları – 3 / Yalnızlık: 71–78. Bağlam, İstanbul 2001:

“... [B]abalık işlevinin niteliğinin bunu üstlenen kişinin basit birincil (narsistik) erkeksi yeterlilik sorunsalının üstesinden gelebilme yetisine sıkı sıkıya bağlı olduğunun altını çizmek istiyorum. Kişisizleştirilen tüm güçlülüğe karşı yeni doğanın göreceli bir konum almasını sağlayan bir işlem olan simgesel kastrasyon, çocuğa ancak kendisi de bunu özümseyebilme yeteneğine yeterince sahip bir baba tarafından verilebilir. Bugün çocuk ve ergen psikiyatrisinde yalancı sert babaların ne denli 'eksik kastre edilmiş' çocuklar yarattıklarını sıklıkla görüyoruz: simgeleştirme güçlüğü çeken gençler ancak rahatlatıcı şiddete başvurmayı biliyorlar ve karşılığında da (mazoşist olarak) kısasa kısas bir baskıcı şiddet görüyorlar. Bu sonucusu gerçek bir babalık işlevi yoksunluğunun hüznünlü göstergesidir: babalık işlevi güçlü arzuların toplumsal olarak geçikleşmesini mümkün kılan bir arabulucu işlevi görür.” (Penot: 2001: 78)

* * *

Rozzak T.: Bilincin Evrimi. İnsan, İstanbul 1995:

“Mit (efsaneler), insanın zaman ve dolayısıyla ölümlülükle karşılaşmasını düzenler. Mitler ölümsüz şeylerden bahsederken, zamanın aksiyonunu kullanır. Bu yolla bize hatırlattığı, zaman içinde yaşadığımız maceraların her birinin ezeli bir anlamın yansımaları olabileceği fikridir. Mitin hayatımızda bir anlam bulduğu zamanlarda, sonu olmayan temaların yinlendiği bir oyunda kendimizi bir oyuncu olarak hissederiz... Efsanevi ve kontrol edici güçlerin örgüsü içinde, onlara karşı gelmek için kurulan bir hareket ve kurgudur anlatılan... Mitin amacı, olayların gelişigüzelliğini anlamlı bir sıraya sokup, zekâmızın zaman kaosu karşısında yenik düşmemesini sağlamaktır. Bu yolla mit, fanilik ve ölüm dışında geriye hiçbir şey bırakmayan zamanın acımasız akışından anlar çalarak tarihi katlanılabilir kılar... Ama eğer arka-planda kontrolü elinde bulunduran mitolojik örgü, sahnedeki tek algılanabilir gerçeklik haline gelirse ne olur? Tarih, varoluşsal yapı ve ahlaki biçimin olmadığı bir kırık inançlar, yok olan kesinlikler zinciri olur. Artık her bireyin otobiyografisi süreksizliğin o fethedici gücü karşısında manasız bir mücadeleye dönüşür sadece. Mitik referanslar kaybedildiğinde sahneyi tekil olaylar kaplar ve hepsi, kendi ‘periyodu’, kendi ‘alanı’ içinde önemini kanıtlamaya çalışır. Herşey bilinmeye değer hale geldiği için eşit ölçüde de anlamsızlaşır. Tarih çalışması, milyarlarca anlamsız veri parçacığının bir araya getirilip içlerinden anlam üretilmeye çalışıldığı manasız bir çaba haline gelip, o günün akademik veya politik çerçevesini teyid etmeye başlar sadece.” (Rozzak 1995: 168)

“**Mit, hem tarihin arketipi, hem de anti-tezidir.** Arketip olarak, zaman-dışı hikâyelerle ilgilidir... olayların arka-planı ve mitik örgüyü tarihin içinde kurgulayabiliriz. Bu algılama gücünü kaybettiğimizde mit, tarihin anti-tezine dönüşür; tıpkı formun kaos, anlamın nihilizm için anti-tez olması gibi. Tabii bu konvansiyonel zekânın görebileceği bir anti-tez değildir, çünkü o, miti hayal, tarihi olgu olarak görecektir. Buradan bakıldığında da mitin öneminin kaybolması hakikat ve mantığın zaferi olarak yorumlanacak, şeyleri artık olduğu gibi görebilme yeteneklerimizin arttığına kanaat getirilecektir. Oysa mitlerin gücünün azalması fikri, yanılmaya mahkûmdur. Çünkü onlar, kişisel ve kolektif tecrübelerimizi anlamamız için bize verilmişlerdir. Tarihin dramatik ve öğretici yapısını mitler öğretir bize, insani işlerde anlam arama çabamızda ihtiyaç duyduğumuz paradigmaları mitlerden alırız. **Tarihle ilgi kurdukları her yerde zihinle doğrudan ilişki kurar mitler.** Mitlerin değerlerinin azaltılması çabası sadece, mitik duyarlılığın azalması sonucu mitik gerçekliğin zihinlerimize daha zayıf, özelliklerini yitirmiş olarak yansımaları sağlar. Bu halleriyle bile insanlar tutkulu anlam arama çabalarında karikatür haline gelmiş bu parçacıklara yapışır.” (Rozzak 1995: 169)

“...[İ]nsanların tarihte en fazla aradığı ve ilgilendiği şey mitlerdir, bunun farkında olmasalar da... Fakat mitik duyarlılıkları çok fazla zedelenmiş olduğundan, insanlar Ulysses’i, Promete’yi, Aşil’i, Sir Galahad’ı kendi hayat tecrübeleri içinde yeniden canlandırma şansına sahip bulunmuyorlar. Bunun yerine bu özellikleri liderlere, siyasi partilere, derneklere atfediyorlar ve ırkçı, cinsiyetçi ve milliyetçi düşmanlıkların meşrulaştırılmasında mit en kötü versiyonlarıyla kullanılıyor. Çünkü iyi mitleriniz olmazsa, kötülerini mutlaka olur” (Roszak 1995: 170)

