

VAROLUŞUN PSİKİYATRİSİ

Doç. Dr. Erol Göka

VADİ YAYINLARI

Vadi Yayınları: 61
Felsefe Dizisi: 17

Doç. Dr. Erol Göka
Varoluşun Psikiyatrisi

Yayıma Hazırlayan
Erol Mutlu

© Vadi Yayınları, Erol Göka, 1997

1. Basım Ekim 1997

Kapak Tasarımı
Fıdancı Grafik
417 98 51

Dizgi, Sayfa Düzeni
ESAM

Montaj, Baskı ve Cilt
Zirve Ofset
229 66 84

ISBN
975.7726.69.9
91.064.215.61

VADİ YAYINLARI

Meşrutiyet Cad. Bayındır II Sk, 60/5 Kızılay/ANKARA TEL: (312) 435 64 89 FAX: 425 63 45
Çizgi Kitabevi, Zafer Meydanı Kitapçılar Çarşısı/KONYA Tel: (332) 353 10 22

Erol Göka, 1959 Çal/Denizli doğumlu. 1983'te tıp doktoru, 1989'da psikiyatri uzmanı, 1992'de doçent oldu. Birçok bilimsel çalışmaya katılan ve çok sayıda bilimsel makalenin yazarı olan Erol Göka, *Freud* (Ağaç Yayınları, İstanbul), *Ruh Sağlığı Ve Hastalıkları Hemşireliği* (Söngür Yayıncılık, Ankara), *Önce Söz Vardı* (Vadi Yayınları, Ankara) kitaplarının yazarları; *Bir Bilim Olarak Psikiyatri* (Ağaç Yayınları, İstanbul) kitabının hazırlayıcıları; *Yeni Bir Psikoloji* (İnsan Yayınları, İstanbul) ve *Sana Ruhtan Soruyorlar* (İz Yayınları, İstanbul) kitaplarının çevirmenleri arasındadır. Halen SSK Ankara Hastanesi Psikiyatri Kliniği'nde ve Ankara Grup Psikoterapileri ve Psikodrama Enstitüsü'nde çalışmakta olan Erol Göka'nın *Çocuk ve Çevre* adında iki ayrı kitabı daha (Aile Kurumu Yayınları ve Çocuk Vakfı Yayınları) bulunmaktadır. Psikiyatride daha çok psikolojik teoriler, bilim felsefesi ve psikoterapiler üzerine eğilen Erol Göka, psikiyatri dışında sosyal bilimlerdeki gelişmelerle de ilgilidir; bu alandaki çalışmalarını *Psikiyatri Ve Düşünce Dünyası Arasında Geçişler* (Vadi Yayınları, Ankara, 1996) kitabında toplamıştır.

VADİ YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

CIKAN KİTAPLAR

Bilim Dedikleri

ALAN CHALMERS

Çev: Hüsamettin Arslan

Bilimsel Bilginin Sosyolojisi

BARRY BARNES

Çev: Hüsamettin Arslan

Çağdaş Temel Kuramlar

QUENTIN SKINNER

Çev: Ahmet Demirhan

Felsefeye Giriş

AHMET ARSLAN

Tarih Felsefesi Yazıları

ŞAHİN UÇAR

Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe

PETER WINCH

Çev: Ömer Demir

E.Husserl Felsefesinde Mantık

AHMET İNAM

DİYALEKTİĞİN SONU

gelmekte olan insan için

Abdülkadir El-Murabit

Çeviren: Ersin Balcı

ÖNCE SÖZ VARDI

Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme

EROL GÖKA

A. TOPÇUOĞLU & YASİN AKTAY

John Locke'da Tanrı Anlayışı

İSMAIL ÇETİN

Dil ve Ahlak

HAKAN POYRAZ

İnsan Hürriyeti

NECATİ ÖNER

Psikiyatri ve

Düşünce Dünyası Arasında Geçişler

EROL GÖKA

Martin Heidegger

GEORGE STEINER

Çev: Süleyman Kalkan

Postmodern Durum

J. F. LYOTARD

Çev. Ahmet Çiğdem

Bilim Felsefesi

ÖMER DEMİR

Kötülük ve Teodise

CAFER SADIK YARAN

İdeal Devlet

El-Medinetü'l-Fâzıla

FÂRÂBİ

Çev: Ahmet Arslan

İbni Haldun'un İlim

ve Fikir Dünyası

AHMET ARSLAN

Varoluşun Psikiyatrisi

Yorumsamacı bir Yaklaşım

EROL GÖKA

Frankfurt Okulu

Tom BOTTOMORE

Çev. Ahmet Çiğdem

HAZIRLANMAKTA OLANLAR

Bilimin Binbir Yüzü

AHMET İNAM

İki Adalet: Rawls ve McIntyre Üzerine

SOLMAZ ZELYUT HÜNLER

Kişiliğin Doğası

Bilinçlerin Karşılıklı İlişkileri

VELİ URHAN

Kur'an Yorumlarında

Hermenötik Bağlam

YASİN AKTAY

Yorum ve Hakikat

ALİ HARB

Felsefecilerin Maksatları

GAZZALİ

VADİ YAYINLARI

Bilim, Felsefe, Edebiyat ve Kültür Vadilerinden Derledikleriyle
Sizinle Olmaya Devam Ediyor!

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ / 9

BİRİNCİ BÖLÜM / 24

BİR YORUMSAMA TÜRÜ OLARAK TIP / 24

BİLİMLER SINIFLAMASINDA TIBBIN YERİ / 24

TIBBIN SAF DOĞA BİLİMİ OLDUĞUYLA İLGİLİ ŞÜPHELER
VE YENİ ARAYIŞLAR / 29

KISA TIP TARİHİ BOYUNCA YORUM / 32

GADAMERİYEN TIBBİ YORUMSAMA / 36

RİCOEURİYEN TIBBİ YORUMSAMA / 43

İKİNCİ BÖLÜM / 76

HEIDEGGER VE PSİKİYATRİ / 76

PSİKİYATRİDE VAROLUŞÇULUK / 76

MEDARD BOSS'UN MİRASI / 87

HEIDEGGER VE FREUD / 100

HEIDEGGER VE LACAN: SÖZ VARLIĞIN EVİDİR / 104

DÜŞÜNCENİN YÜKSEK BİR TEPESİNDE BİRAZ MOLA:

MERLEAU-PONTY / 109

BOSS'TAN LACAN'A YOL ARAYIŞLARI / 113
SONUÇ YERİNE / 124

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM / 127
VAROLUŞÇU YAKLAŞIMA GÖRE DEPRESYON
VE TEDAVİSİ / 127

HEIDEGGERİYEN BİR KLİNİK TEORİ DENEMESİ / 127
KİŞİLİK TEORİSİ / 128
PSİKOPATOLOJİ TEORİSİ / 131
DEPRESYON ÖRNEĞİ / 135
TEDAVİ TEORİSİ / 138

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM / 147
PSİKANALİZİN SON DÖNEMİNDE İKİ KİTADAN İKİ
KUTUP: KOHUT VE LACAN / 147

KOHUT'UN KENDİLİK PSİKOLOJİSİ / 150
LACANİYEN PSİKANALİZ / 155
KOHUT VE LACAN ARASINDAKİ ETKİLEŞİMLER / 162
AYNA İŞLEVİ / 162
YORUM / 170
YORUM VE EŞDUYUM: KARŞITLARIN
TAMAMLAYICI BİRLİĞİ / 178

BEŞİNCİ BÖLÜM / 183
FREÜD VE NİETZSCHE: "POSTMODERN DURUM"DA
PSİKİYATRİNİN GELECEĞİ İÇİN BAZI SEZGİLER / 183

TEĞET GEÇEN YAŞAMLAR / 184
FREÜD'TAKİ NİETZSCHE / 185
YOLLARIN AYRILDIĞI NOKTA / 187
NİETZSCHE'NİN HAKLI ÇIKTIĞI "POSTMODERN DURUM" DA
PSİKANALİZİN GELECEĞİ / 189
"POSTMODERN DURUM"UN PSİKİYATRİSİ / 191

KAYNAKÇA / 194

*Şule'ye,
küçük, çok küçük bir karşılık olarak....*

ÖNSÖZ

BİR bilim olarak modern psikiyatri, tüm tarihi boyunca olduğu gibi, bugün de tüm özgünlük ve ilginçliğini muhafaza ediyor. Bugün de diyoruz çünkü başlangıcını son yirmi yıla götürebileceğimiz modern psikiyatrinin bugünü, onun pozitivist-ampirisist bilim modeli içinde yüksek bir başarıyla işlediği zamanlardır. Modern psikiyatrinin bugününe biyolojik paradigma egemendir. İnsanın normal davranışının ve anormal davranışının (psikopatolojinin) kökenleri beden biyolojisinde ve nörokimyasal yapıda aranmakta, henüz bulunduğu olmasa bile, eninde sonunda bulunacağına kesinkes inanılmaktadır.

Şüphesiz psikiyatrideki biyolojik paradigmanın sosyal ve psikodinamik paradigmalara üstünlük sağlayan devrimci atılımı yapmasında ve sürdürmesinde onun birçok parlak başarı-

sının rolü olmuştur. Biyolojik psikiyatrinin özellikle genetik, beyin görüntüleme (nöroimaging) ve psikofarmakoloji alanındaki parlak başarılarını reddetmek mümkün değildir. Fakat bu başarılar, biyolojik psikiyatrinin insan davranışının ve psikopatolojinin kökenlerini bulmak ve kanıtlamak şeklindeki ana temasını doğrulayıcı bir niteliğe kavuşamamışlardır. Yapılan eleştiriler (Göka, Türkçapar & Özbay, 1993) biyolojik psikiyatrinin böyle bir hedefe daha en başından yöntemsel sorunlar nedeniyle asla varamayacağı şeklindedir. Biyolojik psikiyatri, gerek bu eleştiriler gerekse geçen zamana ve bilgi birikimine rağmen amacına bir türlü yaklaşamaması yüzünden, iddialarını yumuşatmak, şekil değiştirmek ve gerilemeler yapmak zorunda kalmıştır (Apter & van Praag, Plutchik ve ark., 1990; Dubovsky, 1993).

Biyolojik psikiyatrinin sınırlarını ve sınırlamalarını görebileceğimiz asıl yer, klinik uygulamalardır. Klinik uygulamalar, psikiyatrinin saf bir pozitif bilim olarak varolamayacağını açıkça gösteren, insanın toplumsal ve tarihsel varlık olmasından kaynaklanan pratiğin dayatmalarıyla doludur. Elbette insanın toplumsal ve tarihsel bir varlık olmasından kaynaklanan pratik dayatmalar, tüm bir tıbbı da saf pozitif bilim olmaktan alıkoyan zorunluluklardır. Fakat psikiyatri dışı tıp dallarında bu zorunluklar, psikiyatride olduğu kadar apaçık biçimde görülmemekte; görüldüğünde de "tıp aynı zamanda sanattır; moral boyutları olan mesleki bir uygulamadır" (Munson, 1981) gibi söylemlere sığınarak ve bu kez bilimci ideolojiye, bilimin alanını daraltmak suretiyle yâceltmek şeklinde bir manevra yaptırılarak geçiştirilmeye çalışılmaktadır.

Psikiyatri, beşeri bilimlerin doğasını ve niteliklerini tartışabilmek için çok elverişli bir örnek-olay sunmaktadır. O, her zaman özgün ve ilginç olmuştur. Öyle ki "*Psikiyatrik Kutupsallıklar*" adında (Slavney & Mchugh, 1987) bir kitap bile yazılabilmektedir. Bu kutupsallıklar, aslında insanın kendisinden kaynaklanırlar ve Derrida'ya bakacak olursak (1978), söz-merkezli Batı düşüncesinin kuruluşunun doğal sonucu-

durlar.

Psikiyatriyi oftalmoloji ve ortopedi gibi diğer tıp dallarından ayıran en belirgin özelliği, ilgi alanının, bilim nesnesinin yerleşim yerinin belirlenememesidir. Psikiyatrinin bilim nesnesi, somut bir alan, yer, şey değildir; daha ziyade yaşantımızla ilgili bir metafordur. Ama onun metafor olması, gerçek olmadığı anlamına gelmez; onun insanın dolaysız ve canlı yaşantısı demek olan fenomenal dünyanın gerçekliği içinde bir karşılığı vardır. Psikiyatristlerin aradığı belirti ve işaretler, bu fenomenal dünyanın içinde bulunurlar. İşte sözü edilen kutupsallıklar, bu fenomenal dünyanın içeriğini ve kökenlerini anlamaya kalkınca ortaya çıkmaktadırlar.

Ruhsal yaşamın, düşüncelerin, duyguların "beyinsiz" olamayacakları kesindir ama zihin ve beyin aynı şeyler değildir. Psikiyatrideki temel kutupsallık, zihin-beyin (ruh-beden) ikilemidir. Zihin-beyin ikilemi, fenomenal dünyaya ve onun rahatsızlıklarına farklı bakış açılarının, insan doğası hakkında bir diyalektik içindeki karşıt kutuplar arasındaki gelgitlerin temel ortaya çıkarıcısıdır.

Zihin-beyin ikilemi hakkında çok büyük bir felsefi literatür vardır (Göka, 1996a) ve artık genel olarak kabul edilmektedir ki, soruna kesin bir açıklama getirmekten ziyade, felsefi bir tavır alış sözkonusudur. *Varoluşun Psikiyatrisi*'nde felsefi antropolojisini esas aldığımız Heidegger de felsefesinin tüm misyonunu, hocası Husserl'in ve daha birçok düşünürün Descartes'e götürdüğü bu nedenle "kartezyanizm" denilen bilen özne-bilinen nesne ayrımını aşma olarak belirlemiştir ki, özne-nesne ayrımı, zihin-beyin ayrımıyla dolaysız bir ilişki içindedir. Heidegger, özne-nesne ayrımının soyağacını geriye doğru izlerken onu Descartes'te sonlandırmak (ya da başlatmak) yerine Sokrates'e kadar götürür ve Sokrates'ten kendisine kadar olan tüm Batı düşüncesini aşılması gereken bir metafizik olarak niteler.

Doğrusu Heidegger'in felsefi antropolojisini temel alıyoruz diye, onun tüm felsefi sayıltılarını kabul etmek zorunda değiliz

ve etmiyoruz. Biz böyle felsefi genellemelerden ziyade; öğrencileri Gadamer ve Ricoeur'un yaptıkları gibi, Heidegger'in felsefi antropolojisinden yola çıkarak günümüzün bilim, bilgi, anlam sorunlarına çözüm bulmakla ilgiliyiz.

Tüm bunları şunun için söylüyoruz: Psikiyatriyi özgün ve ilginç hale getiren ve onu kutupsallıklara mahkum eden şey, zihin-beyin ikilemidir. Bu, bir veridir. Heidegger'in felsefesi, bu tür ikilemleri aşmak için ortaya konmuş olsa da, bizim şimdiki uğraşımız bu ikilemi aşmak olmayacaktır. Biz, Heidegger'in felsefi antropolojisine insan için en uygun tanımı bulmak, nihai tahlilde insanı anlamaya çalıştığını iddia eden tıbbı ve psikiyatriye buradan yaklaşmayı denemek peşindeyiz. Bu yüzden Heidegger, bizim için vazgeçilmezdir ve sözünü ettiğimiz psikiyatriye onun Daseinanalitik bakışından bir esinle baktığımız için *Varoluşun Psikiyatrisi* adını veriyoruz.

Tıpkı Heidegger'in yolundan ilerleyen Boss gibi (Bak. elinizdeki kitabın 'Heidegger ve Psikiyatri' bölümü), böyle bir bakışın aslında tüm tıbbı kapsadığı dolayısıyla tıbbın da "varoluşun tıbbı" olması gerektiğini ileri sürebilirdik ama bunu yapmıyoruz. Çünkü böyle bir iddia, büyük ve o ölçüde kof bir iddia olurdu. Biz sorunlara çözüm getirmeyen büyük ve kof iddialar öne sürmek yerine, şimdiki sorunları ve tartışmaları izlemeye, onları felsefi ve klinik bilgimizin yardımıyla anlamaya ve çözümlemeye çalışıyoruz. Modern tıp içinde bugün süren tartışma, tıbbi bilginin niteliğiyle ve pre-klinik temelleri, araştırma ve klinik akıl yürütme pratikleriyle tıbbın bilim olarak konumuyla ilgilidir. Biz, bu tartışmaya yine Heidegger'in inşasında büyük rol oynadığı çağdaş yorumsamacılıktan (hermeneutics; yorumbilgisi; yorumbilim) çıkarsanmış bir bakış açısıyla katılıyoruz ve zaten bizden o isteniyor.

Aslında zihin-beyin ikilemi ve daha sonra ele alacağımız bu ikilemden kaynaklanan diğer kutupsallıklar, dikkatle bakıldığında, tüm tıbbı kuşatan beşeri bir boyuta sahiptir. Acıyı ele alalım örneğin ya da doğrudan doğruya bir insanın en naif biçimde "hastayım" demesinin ardındaki öznelliği... Ama bu

inceliklere girmektense biz yine doğrudan insan yaşantısının fenomenal alanını kendine bilimsel nesne olarak benimsemiş psikiyatriye gidelim ve orada ilerlemeyi sürdürelim. Çünkü orada ilerlemek, orada görüş ileri sürmek kolaydır; sudan ucuzdur; çünkü insan varoluşunun ve bu varoluşun sorunlarını anlama ve sağaltma iddiasındaki tıbbın günah keçisi, sorumlu çocuğu orasıdır. Varsın biz böyle yapmakla, tüm kutupsallıklar ve tuhaflıklar (!) insan varoluşuna ve tıbbı değil de psikiyatriye yükleyen çabaya ortak olalım, böylece tüm tıp "ruhunu kurtaracaksa" feda olsun.

Zihin-beyin ikileminden köken alan kutupsallıkların en önde geleni, tüm beşeri bilim-doğa bilimi tartışmaları boyunca baş köşede oturmuş olan dolayısıyla yorumsama ile doğrudan bağlantılı olan meşhur 'açıklama-anlama' kutupsallığıdır (Göka, Topçuoğlu & Aktay, 1996). Psikiyatrinin (ve bu arada hatta daha çok psikanalizin) açıklamaya dayalı doğa bilimsel yöntem bilgisine mi yoksa anlamaya dayalı beşeri bilimlerin yöntembilgisine mi bağlı olarak işleyeceği sorunu, sonu gelmez ve her iki tarafın da bağnaz taraftarlara sahip olduğu bir tartışmadır. Son zamanlarda aynı tartışma tıbbın bizzat kendisi için yapılmaya başlanmıştır. *Varoluşun Psikiyatrisi*, açıklama-anlama kutupsallığının tıp ve psikiyatri için aşılıpma çalışılmasına büyük önem vermektedir; Paul Ricoeur'un fenomenolojik hermenötiğinin ve onun bu hermenötikle psikanalize bakışının bu konuda bize büyük bir fırsat verdiğini ileri sürmektedir. 'Yorumsama ve Tıp' adlı birinci bölüm, tıbbi bilginin niteliği ve tıbbın bilim olarak konumu sorunuyla ilgili yapılagelen tartışmaları ve yorumsamacıların bu soruna çözüm önerilerini aktarmakta ve sonuç olarak Ricoeur'un hermenötiğinden türeyen kendi çözüm önerisini dile getirmektedir. Buna göre: Tıp da tıpkı psikanaliz gibi, bir yanıyla pozitivist-ampirist doğa bilim anlayışına (yani açıklamaya) diğer yanıyla yoruma ve yorumlar arası çatışmaya (yani anlamaya) dayalı olarak çalışan ve ikisi asla birbirinden ayrılamayacak olan karma bir söyleme sahiptir. Eğer tıbbı böyle bir yorumsamacı

bakışla bakabilirsek, hem yürürlükteki tıbbi bilgiyi ve klinik akıl yürütmeyi daha uygun betimleme şansına sahip olacak hem de tıbbın ayrılmaz bir parçası olan psikiyatrik bilgiyi ve klinik uygulamaları anlama ve meşrulaştırma şansına kavuşacağız. Bu karma söylem anlayışı, *Varoluşun Psikiyatrisi*'nde savunulan, izi sürülen ve birçok kez yinelenen ana temadır.

Freud'un bilinçdışına insanın ruhsal aygıtının işleyişinde birincil bir yer vermesi, yalnızca psikanalizi apayrı bir psikoloji ekolü olarak kurmakla kalmamış, aynı zamanda psikiyatrinin ondan sonraki gelişiminde içinden kolayca çıkılması mümkün olmayan bilinç-bilinçdışı kutupsallığının temellerini de atmıştır. Tüm bilginin kaynağı olarak bireyin bilinçli düşüncesini gören, bireyin farkına varmadığı zihinsel süreçlerin olduğunu yadsıyan kartezyen bakış, her zaman örneğin Leibniz gibi filozoflar, romantikler, sürrealistler gibi sanatçı ve entellektüel hareketler muhalefetini barındırmış olsa da, ilk kez Freud'la birlikte müthiş bir karşı kutupla karşılaşmıştır. *Varoluşun Psikiyatrisi*, bilinç-bilinçdışı kutupsallığını ortadan kaldırmada en verimli tartışmalar olan psikanaliz ve Heideggeriyen düşünce arasındaki etkileşimleri gündeme getirmektedir.

Psikiyatrinin bu kapsayıcı kutupsallıkları dışında kalan, daha doğrusu bu kutupsallıkların doğrudan etkileri sonucunda ortaya çıkan, üzerlerinde fazla durulmadığı halde, pratikte çok sık karşılaşılan bazı kutupsallıkları daha vardır.

Bunlardan birincisine Matthew Arnold (1960:167-168) Helenizm-Hebraizm kutupsallaşması adını vermiştir. Ancak bu kutupsallığı iki karmaşık kültürün aşırı basitleştirilmiş bir karşılaştırılması olarak değil de, bize psikiyatri ve kendilik (self) konusunda bir aydınlanma sağlayabilecek, Batı düşüncesindeki iki temel eğilim arasındaki gerilim olarak değerlendirmek gerekmektedir. Burada Helenizm, insan doğasının entellektüel yanına değer verir ve doğru düşüncüyü, hakikâti vurgularken Hebraizm ise, moral tarafa değer verir ve doğru davranışı vurgular. Aslında her ikisi de insanlığı mükemmele ulaş-

tırmayı amaçlarlar ama izledikleri yol, çok farklıdır. Oldukça tarihsel ve dinselmiş gibi görünen bu tartışma, gerçekte, psikiyatri pratiğinin özü olan insan-insan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Hekim-hasta diyalogunda tüm dikkat, hastanın gerçekten bir değişim isteyip istemediğine, onun nasıl bir yaşam planı kurabileceğine yönelmiştir ki, bu sorunların cevapları Helenizm-Hebraizm kutupsallığıyla doğrudan bağlantılıdır. Çünkü son tahlilde bu kutuplaşma, yapma ile bilme, bağlanma ile bağımsız olma, şüphe ile inanç, evrensel olanla tikel olan arasındaki karşıtlıkları, yani "insan nedir?" ve "ben kimim?" soruları arasındaki diyalektiği temsil etmektedir. Helenizmin evrenselci perspektifinden, insan davranışının biyolojik ve kültürel belirlenim ve etkilenim arasında olduğu nöroscience'tan psikanalize herkesin üzerinde anlaştığı bir durumdur. Fakat bu uzlaşma, tek tek bireylerin "ben kimim?", "ne yapmalıyım?", "nasıl bir yaşama yolu seçmeliyim?" sorularına cevapları zorunlu kılan varoluşsal seçimlerine bir çözüm getirmemektedir.

Psikoterapi, psikiyatrik rahatsızlıkların tedavisinde bir çözüm önermesinin yanı sıra ve hatta daha çok bu tikel-bireysel varoluşsal sorunların ve soruların çözümünü ilgilidir. insanlığı her zaman etkisi altında tutmuş olan ve siyaset felsefesinin varlık nedenini oluşturan 'iyi hayat' sorununa çözüm aramak, bugünün felsefesiz dünyasında artık neredeyse tamamen psikoterapinin omuzlarına yıkılmıştır. Modern bilginin tüm alanlarından dışlansa da, oldukça insani olan bir olgu, psikiyatride temel özgünlük noktalarından birini vermektedir. Bu durumda psikiyatrist, kendisine başvuran kimseyle diyalogunda, nerede Hebraik nerede Helenik olacağını çok ince bir tarzda ayarlamak ve elbette bu çok önemli pratiğini bilimsel bilgi hiyerarşisinde meşrulaştırmak zorundadır.

Psikiyatri pratiğinde yaşanan kutupsallıklardan birisi de, psikiyatrik hizmetten yararlananlara hasta mı yoksa danışan mı denileceğiyle ilgilidir. Hasta kavramının karşısına danışan gibi daha sıcak ve insancıl (!) duran bir kavramın çıkarılması,

psikiyatrik hizmetten yararlanan insanların damgalanmaktan kurtarılması ve tanınan etiketin ötesindeki insanın apaçık görülebilmesi, tedavide onların katılımlarının da önemli olduğunun, kendi yaşam sorumluluklarını hiç değilse yapabildikleri ölçüde kendilerinin üstlenmeleri gerektiğinin hatırlatılması gibi işlevleri vardır. Çok basit bir etik sorunmuş gibi duran bu hasta-danışan kutuplaşması, aslında psikiyatrinin temel kutupsallıklarıyla çok yakından bağlantılı olup, psikiyatrinin yalnızca 'tıbbi model'e göre çalışmasına bir eleştiriye bağrında taşımaktadır. Bize göre, psikiyatrinin 'tıbbi model'e göre işleme-sine yöneltilen eleştiriler ve hatta 'anti-psikiyatri' adı verilen tepkiler, görünüşte oldukça haklıdırlar. Görünüşte diyoruz çünkü bu eleştiri ve tepkiler, 'tıbbi model' deyince yalnızca belli, bilinen, pozitivist tıbbi modeli anlamakta, pekâla alternatif model önerileri olabileceğini akıllarına bile getirmemektedirler. Oysa bu mümkündür ve bunu en iyi, psikiyatrinin kendini eleştirilerle onaran pratiği ve hekim-hasta ilişkisini körükörüne bir güvenden ziyade 'bilgilendirilmiş onay'a (informed consent) dayalı bir kontrat ilişkisi olarak anlamaktan yana olan yeni tıbbi etik bakış (Giles, 1983) kanıtlamaktadır.

Psikiyatri pratiğinin hasta-danışan kutupsallığıyla çok yakından bağlantılı bir başka kutupsallığı, özerklik (otonomy) - pederanelik (paternalism) kutupsallığıdır. İnsanın kendi kaderini tayine ve kendi seçimlerini yapmaya yetkili ve hak sahibi olması, özerk olması demektir. Pederane tutumda ise, bir kimsenin bir başkasının hak ve iyiliğini ondan daha iyi düşüneceği şeklinde bir akıl yürütme sözkonusudur. İnsan topluluklarında başkalarının onlar için düşünmelerine ve bakımlarına muhtaç kimseler, örneğin çocuklar, bunaması ve zeka geriliği bulunanlar gibi, olduğu her zaman kabul edilmiştir. Fakat sorun, gerçekten başkalarının (toplumun ya da devletin) pederane tutumlarına kimlerin müstehak olduklarını belirleme noktasında çıkmaktadır. Çünkü bugün genel kabul görmüş liberal insan hakları öğretisine göre, eğer bir kimseye, onun

özgürlük alanını gaspederek, pederane bir tutum uyguluyorsanız, niyetiniz ne olursa olsun, yaptığınız zorbalıktır. Şu halde, iyilik ile zorbalık arasında çok ince bir çizgi vardır ve bu çizginin ne olduğu, neyin hastalık neyin sağlık olduğuna, hangi durumların tedavi gerektirdiğine hükmedilen, yani bir insanın kendi bedeni ve psikolojisiyle ilgili en temel karar alanlarında söz sahibi olunan hekimlik mesleğinde çok belirsizdir. Hekimlerin kimi zaman, şok, koma gibi acil durumlarda tamamen hastanın yerine karar verdikleri durumlar olduğu gibi, kimi zaman yalnızca rehberlikle yetineceği, kimi zaman da bizzat hastanın katılımını isteyeceği tıbbi durumlar vardır. Tıbbi etik'in artık en önemli bölümlerinden birisi olan 'hasta hakları' kavramıyla, bu belirsizlikleri belli ölçülerde ortadan kaldırmaya, iyilik ve zorbalık arasındaki sınırlar netleştirilmeye çalışılmaktadır. Yine de bu alanda, özellikle ruh sağlığıyla ilgili olarak, birçok belirsizlik bulunmaktadır. Oldukça uç intihar örneğinde bile, özerklik-pederanelik kutupsallığından kaynaklanan belirsizlik, kendisini tüm açıklığıyla göstermektedir: İntihar düşünce ve girişimleri, bir yandan bazı psikiyatrik hastalıkların tanısal ölçütleri arasında yer almakta ve bu durumların önlenmesi, psikiyatrik hizmetlerin temel görevleri arasında sayılmaktadır ama bir yandan da intiharı kişinin özgürlük alanı içinde ve esasen politik ve felsefi bir sorun olarak görenler (Szasz, 1977:84; Fletcher, 1979:175) mevcuttur.

Görüldüğü gibi, psikiyatri pratiğinden kaynaklandığı söylenen tüm bu kutupsallıklar da aslında öncekiler (zihin-beyin; açıklama-anlama; beyin-beden) gibi hekim-hasta ilişkisinin sözkonusu olduğu tüm klinik tıp dalları için geçerlidir. Çünkü ister bedensel ister ruhsal olsun tüm "hastayım" dediğimiz durumlar (illness), kişinin sağlığıyla ilgili endişeye kapıldığı, varoluşsal bütünlüğünü tehlikede hissettiği ontolojik saldırı durumlarıdır. Hastalıkta, daha önce ahenkle işleyen 'ben' algısı, beden ve gerçeklik arasındaki işleyiş bozulur. Beden, bizimle gerçekliğin arasına girer ve kendimize karşı işlemeye

başlar; onun bize hizmet edeceği yerde, biz ona hizmet eder hale geliriz (Pellegrino, 1979a). Fakat psikiyatri pratiğinin doğası ve psikiyatrik rahatsızlığın özelliği, hekim- hasta ilişkisini ve ondan kaynaklanan sorunları, psikiyatri için çok daha özel bir hale getirir, hatta öyle ki, çoğu zaman diğer tıp dallarındaki hekimler, hastalarıyla aralarında insan ilişkisinden kaynaklanan somut bir problem çıktığında, psikiyatrist meslektaşlarından yardım ve konsültasyon isteme yoluna giderler. Şüphesiz bir ilişki olarak hekim-hasta ilişkisinin kendisinin bir tedavi aracı olduğu psikoterapinin tıpta yalnızca Psikiyatriye özgü olmasının bu durumda payı büyüktür.

Daha da yakından bakıldığında, başta ileri sürdüğümüz tezimize geri dönmek zorunda kalırız: Bu kutupsallıklar, yalnızca psikiyatri ve tıbbı özgü değil, insan doğasına özgüdürler ve her tür insan ilişkisinde şu veya bu ölçüde bulunurlar; ama ne ki, bu tür insani açmazlarla uğraşma misyonu, modern dünyada yalnızca psikiyatrinin omuzlarına yüklenmiştir.

Psikiyatrideki diğer paradigmlar gibi, biyolojik paradigmanın da, açık ve/veya örtük tezi, tüm bu kutupsallıkların üstesinden gelmektir. Ancak bu kutupsallıklar, biyolojik paradigma altındaki parlak başarılarla rağmen varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu nedenle tek bir paradigmatic bakışla bu kutupsallıkları aşmanın asla mümkün olmayacağını, farklı etyolojik ve tedavi yaklaşımlarını birarada kullanmayı meşrulaştıran anlayışlar ortaya çıkmaya, bu temayı öteden beri savunan görüşler güçlenmeye başlamıştır (Nemiah, 1961:4; Kandel, 1979; McHugh & Slavney, 1983; Reiser, 1985; Gabbard, 1990). Bu tür anlayışların, çoğu kere, bu kutupsallıkları uygulamada tüm yönleriyle yaşayan klinisyenler arasından çıkması anlaşılabilir bir durumdur.

Zaten "biyopsikososyal yaklaşım" adı altında, biyolojik ağırlıklı tıbbı alternatif bir model olarak önerilmiş ama nedense en çok destekçiyi psikiyatri alanında bulmuş, 'genel sistemler teorisi'nden kaynaklanan bir anlayış (Engel, 1977; 1980), psikiyatri içindeki bu dağınık ve parçalı görüntüyü gi-

derebilmek için öne sürülmüştür. 'Biyopsikososyal yaklaşım'ın hemen tüm resmi psikiyatri kuruluşları tarafından kabul görmesi, yukarıda sözü edilen kutupsallıkların psikiyatri pratiğinde ne denli zorlayıcı bir etki gösterdiklerinin kanıtı niteliğindedir. 'Biyopsikososyal yaklaşım', psikiyatri dışı diğer tıp dallarını klinik uygulamalarda hemen hiç etkilemese de, kullanım kolaylığından olsa gerek Dünya Sağlık Örgütü (WHO) gibi resmi sağlık kuruluşlarınca kolayca benimsenmiştir ve bu örgütün sağlığı "fiziksel, ruhsal ve toplumsal tam iyilik hali" şeklindeki tanımında etkisini belirgin biçimde hissettirmektedir. Ancak kabul etmek gerekir ki, pratik tüm kullanışlılığına rağmen 'biyopsikososyal yaklaşım' dostlar alışverişte görsün mantığıyla hazırlanmıştır; teorik olarak tutarsız, zayıf ve naif bir kurguya sahiptir.

Klinik pratiğinin yakıcı gerçeği altında 'biyopsikososyal yaklaşım' türünden meşrulaştırım söylemleri, kolayca kabul görmekte ve yaygınlık kazanmaktadırlar ama tutarlı bir teorik çatı ve yöntembilgisi için, bilgi kalitesi ilkokullarda okutulan yurttaşlık bilgisi düzeyinde kalan bu söylemler, pek bir işe yaramamaktadırlar.

Pratikte meşru olan, aslında teoride de meşrudur ama bu meşruiyetin sağlam ve teorik bir kurguyla garantilenmesi gerekir.

Biz, bugüne kadarki çabalarımızda daha çok psikiyatriye eleştirel ve alternatif yaklaşımları ve psikiyatriyle düşünce dünyası arasındaki geçiş noktalarını gündeme getirmeye çalışmıştık. Bugün *Varoluşun Psikiyatrisi*'nde kendini gösteren çabamız ise, daha çok psikiyatri pratiğinde meşru olanı, teoride de meşrulaştırılabilmeye yöneliktir. Psikiyatriyi biyolojik, sosyal ve psikodinamik alanlardaki tüm bilimsel uğraşları ve pratik ve etik sorunları aşma girişimlerini biraraya getirebilecek tarzda bir teorik inşaaya kavuşturmak mümkündür.

Biz daha önceleri böyle bir teorik inşaanın Paul Ricoeur'un yorumsamacı anlayışı sayesinde kurulabileceğini düşünüyor ve Richard D. Chessick'in etkisiyle (1990) bu te-

mel üzerine kurulan psikiyatriye 'yorumsamacı (hermenötik) psikiyatri' adını veriyorduk. Bizim "yorumsamacı psikiyatri" adını verdiğimiz anlayış, Paul Ricoeur'un dev eseri *Freud ve Felsefe*'de (1970) Freud'un psikanalizini değerlendirirken ileri sürmüş olduğu 'karma söylem' (mixed discourse) ve Gadamer'in gelenek (tradition) anlayışı ile Habermas'ın ideoloji eleştirisi arasındaki karşıtlıkları aşmak için her ikisini de meşrulaştıran 'bilginin yöreselleşmesi' (Ricoeur, 1990) kavramlarına dayanılarak oluşturulmuştur. (Paul Ricoeur'un bu kavramları ve diğer görüşleri için bakınız: Göka, Topçuoğlu & Aktay, 1996) Buna göre genel olarak tıp ve özel olarak psikiyatri, tıpkı psikanaliz gibi hem maddi-bedensel belirlenimlere göre işleyen bir enerjetik'e hem de tarihsel dilsel yorumlara göre işleyen bir hermenötik'e sahip olan bir 'karma söylem'-lerdir. Bu yüzden insanı bir bütünlük içinde anlamaya çalışan tüm bilimsel, pratik, etik etkinlikleri birbirlerinin yörelerine karıştırmamak, sınırlarını ihlal etmemek koşuluyla meşru görmek, onların da aynı şekilde birbirlerini meşru görmeleri gerekmektedir.

Biz bu anlayışımızı aynen muhafaza ediyoruz. Fakat hermenötik kavramındaki belirsizlikler, hele hele kimi zaman Ricoeur'un bizzat kendisinin de yaptığı gibi, hermenötik'i yoruma dayalı olduğu gerekçesiyle bilimsel bilginin dışında tutma girişimleri, 'hermenötik psikiyatri' kavramında bir değişiklik yapmamızı zorunlu kılmıştır. Artık psikiyatri için 'karma söylem' ve 'bilginin yöreselleşmesi' anlayışına dayalı bakışımızı '*Varoluşun Psikiyatrisi*' olarak adlandıracacağız.

Varoluşun Psikiyatrisi, insanı bir Dasein olarak kavrar ve böylelikle yorumsamacı felsefenin Heidegger'den kaynaklanan felsefi antropolojisini paylaşır. Varoluş kavramı bu felsefi antropolojiden gelmekte ve Dasein'ın insandaki karşılığı olarak kullanılmaktadır yoksa bizim kullandığımız varoluş kavramının humanistik ve varoluşçu gibi adlarla anılan psikoterapi ekollerleriyle bir ilişkisi yoktur. *Varoluşun Psikiyatrisi*, Dasein olarak kavradığı insanın varoluşunu Heidegger'in temellerini attığı

zamansallık, mekansallık, anlamın ilksel (primordial) niteliği gibi varoluşça (existentelia)'lardan giderek aydınlatmaya çalışır. İnsanla ilgili tüm bilgiyi ve bu arada tıbbi ve psikiyatriyi bu bağlamsallıktan yola çıkarak değerlendirir. Bu bakışı netleştirebilmek amacıyla, tıbbi bilginin ve pratiğin niteliğiyle ilgili tartışma 'Yorumsama ve Tıp' başlığıyla kitabın birinci bölümünü oluşturmaktadır. Tıbbi bilgiyi ve pratiği, bildik pozitivist-ampirisist bakıştan farklı olarak nasıl ele almak gerektiğiyle ilgili tartışmalar, birinci bölümde aktarılmış ve tıbbın karma söyleme dayalı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak bu bölümün önemli bir eksikliği, apayrı bir uzmanlığı gerektiriyor olması nedeniyle, tıbbi etik'in bilgi olarak değerlendirilmesiyle yetinilmesi ve bu konudaki diğer tartışmalara yer verilmemiş olmasıdır. Bu nedenle bu bölüm, pozitivist-ampirisist tıp anlayışına oldukça ağır darbeler indirecek ve yorum-samacı bakışı güçlendirecek bir tıbbi etik desteğinden yoksun olduğu bilinerek okunmalıdır.

Tıbbın karma söyleme dayalı olduğunun gösterilmesi, aslında bir anlamda psikiyatrinin karma söyleme dayandığı konusunda bir kanıt demektir. Fakat bu kanıpla yetinmeyerek psikiyatrinin Heidegger'den bugüne nasıl değerlendirilmesi gerektiği 'Heidegger ve Psikiyatri' adlı ikinci bölümde ele alınmıştır. Bu bölümde Heidegger'in Daseinanalitik yaklaşımından köken alan görüşlerin psikiyatriye getirebileceği katkıların yanısıra, günümüz koşullarında ne gibi açılımlara zorunlu oldukları üzerinde durulmuş, *Varoluşun Psikiyatrisi*'nin felsefi temellerini olduğu kadar, onun humanistik ve varoluşçu psikoterapi ekollerinden ayırım noktalarını belirleyebilmek için bir denemeye girişilmiştir.

Varoluşun Psikiyatrisi'nin üçüncü bölümünü depresyon konusuna eğilerek Heideggeriyen bir klinik teori denemesine girişmektedir. Elbette *Varoluşun Psikiyatrisi*'nin kalkış noktasını oluşturan Paul Ricoeur'un fenomenolojik hermenötiğinden türeyen anlayışına göre, depresyon konusundaki bilimsel ölçütlere uyan tüm pozitivist-ampirisist ilkelere göre yapılmış

çalışmalar ve yoruma dayalı etiyolojik değerlendirmeler ve psikoterapi girişimleri meşru ve geçerli bilgi olarak kabul edilmektedir. Bizim bu bölümde yapmak istediğimiz, bundan ayrı olarak, doğrudan doğruya Heidegger'den türeyen benzeri, yani depresyon alanında sağlanmış tüm bilgileri meşru gören ve tedavide kullanabilen bir yaklaşım geliştirilebileceğini göstermektir. Böylece, önemli olanın sağlam bir felsefi antropoloji olduğu, bu sağlandıktan sonra hangi yöntem bilgisine dayalı olarak elde edilirse edilsin tutarlı her türlü bilgiyi bu felsefi yaklaşımla, üstelik eklektisizme başvurmada bir arada ele almanın mümkün görüldüğü ileri sürülmüş olmaktadır.

'Psikanalizin Son Döneminde İki Kıtadan İki Kutup: Kohut ve Lacan' başlıklı dördüncü bölüm, birçok amaca birden hizmet etmektedir. Birinci amaç, *Varoluşun Psikiyatrisi*'nin temel tezi olan 'bilginin yöreselleşmesi'nin bu kez çağdaş psikanaliz özelinde kanıtlanmaya girişilmesidir. Yorum (Lacan) ve eşduyum (Kohut), psikanaliz alanında, asla birbirlerini ortadan kaldırmaları gerekmeyen, iki farklı yöreselliğin ana tematikleridir. Bu bölüm, ayrıca yine çağdaş yorumlarının temel kavramları olan yorum ve eşduyumun bugünün psikanalizinde nasıl kavrandığını ve varoluşun bütününe kavramaya yönelik olmayan yöresel bakışların kutupsallıkların oluşumuna nasıl katkıda bulunduklarını ve belki de bu durumun kaçınılmazlığını göstermeyi amaçlamaktadır.

Varoluşun Psikiyatrisi'nin beşinci ve son bölümü, Freud ve Nietzsche ilişkisinden yola çıkarak, bilimsel düşünce ile felsefi tutum arasındaki bağlantı noktalarını anlamaya, 'postmodern' olarak tanımlanan içinde yaşadığımız zamanda psikiyatrinin geleceği hakkında bazı sezgiler geliştirmeye çalışmaktadır.

Varoluşun Psikiyatrisi, iddiasızdır; ya da onun iddiası, yalnızca, varolan ve meşru olarak kullanılan psikiyatri alanında elde edilen bilgileri, teori alanında da meşrulaştırabilmekle sınırlıdır. Böyle bir çabanın başarıya ulaşması, insan varoluşunun çetrefilli yapısından kaynaklanan kutupsallıkların en görünür

olduğu yer olan psikiyatri alanındaki sözümona yöntem 'boğazlaşmaları'nın dur(dur)ulmasına bir etki yapabileceği gibi, psikiyatrinin nasıl zor bir misyon üstlendiğinin anlaşılabilmesine ve belki oradan geçerek sağlık, bilim, anlam, teknoloji, iyi hayat gibi kavram ve nosyonların yeniden düşünülmesine hizmet edecektir.

I. BÖLÜM /

BİR YORUMSAMA TÜRÜ OLARAK TIP

BİLİMLER SINIFLAMASINDA TIBBIN YERİ

BU bölümün yazılmasını güdüleyen temel güç, doğa bilimlerinin yöntemlerinin psikiyatriye oldukları gibi aktarılmasının yaratacağı zorlukları aşabilmek için, onun modern tıbbın bir dalı olduğu gerçeğinden yola çıkarak, tıbbın niteliği ve bilimler sınıflamasındaki yeri ile ilgili tartışma ve değerlendirmelerden yararlanabilmektir. Szasziyen (Szasz, 1961) kimi karşı iddiaları saymazsak ve psikiyatrinin örneğin psikoterapi gibi kimi özgünlüklerini yeterince hesaba katarsak psikiyatriye modern tıbbın bir dalı olarak bakmamız gerekir. Bu nedenle tıbbi modele göre çalışan bir tıp dalı olarak psikiyatri için yapılmakta olan tartışmaların ve çözüm önerilerinin bir ölçüde tıp için de, ya da tam tersine, tıp için yapılan tartışma ve önerilerin onun bir dalı olan psikiyatri için de geçerli olduğu kabul edilmelidir. Dolayısıyla yorumsama ve tıp ilişkilerini ele almanın, psikiyatrinin güçlüklerini aşma konusunda oldukça

aydınlatıcı olacağını düşünüyoruz.

Şüphesiz bilimler sınıflamasında tıbbın yeri ile ilgili değerlendirmeler, değerlendirmeyi yapanların bilim tanımlarına göre değişiklikler göstermektedir. Gerçekten de günümüzde doğrunun ve hakikâtin belirlenmesinin biricik ölçütü olarak genel kabul görmüş olmasına rağmen, bilimin birçok tanımının ve sınıflamasının mümkün olması çok şaşırtıcı ve kafa karıştırıcı bir durumdur. Bilimi fizik, kimya, biyoloji gibi temel dallara sıkıştırarak diğer alanlara ancak bu temel dallardan yararlandığı ölçüde "bilimsellik" payesi vermekle yetinen "sıkı" bilim tanımları olduğu gibi, bilimsel denilen yöntem bilgisine şu veya bu şekilde uyan tüm bilgi etkinliklerini bilim içersine almaktan çekinmeyen "esnek" bilim tanımları da bulunmaktadır. Ancak kabul etmek gerekir ki, ne konunun doğası gereği ne de bu kitabın amaçları ve sınırları açısından, bu konunun burada tüketici bir biçimde ele alınmasına imkan vardır. Biz tartışmayı sürdürebilmek amacıyla zaman zaman gereği kadar ayrıntılara girmek şartıyla, bu bölüm boyunca tıba (ve psikiyatriye), "sıkı" pozitivist bilim anlayışını savunan dolayısıyla tıbbın bilim olamayacağını, olsa olsa "bilimsel" bir etkinlik olacağını iddia edenlerin aksine, esnek bir bilim tanımı uyarınca, hem temel-preklinik, hem de klinik bakımdan, şimdilik 'bilim' demeyi, hekimliğe ise 'uygulamalı bilimsel bilgiye dayalı bir meslek' olarak bakmayı uygun buluyoruz. Tıbbın (ve psikiyatrinin) araştırma ve pratiklerinden türeyen bu "bilimsel" bilginin ayırddedici niteliklerini soruşturmayı amaçlıyoruz.

Gerek tıp ve gerekse psikiyatri, yapıları gereği saf doğa bilimi olamazlar. Tıp ve psikiyatrinin doğa bilimsel yanlarının olması ve hatta temellerinin doğa bilimsel araştırmalara dayanması, onları saf doğa bilimi yapmaya yetmemektedir. Edmund Pellegrino, bu anlayışı tıbbın "bilimlerin en beşerisi, beşeri etkinliklerin en bilimseli" olduğunu söyleyerek çok iyi ifade etmektedir (Pellegrino, 1979b:16-17). O halde nedir tıbbi bilginin niteliği?

İnsanın bilme ve anlama etkinliklerini konu edindikleri nesnelere ve türlerine göre sınıflandırma girişimleri, en genelde şu üç ayrımın yapılması gerektiğinde çoğu kez birleşmektedirler.

Bunlardan birincisi doğa bilimleridir. Elbette post-ampirisist bilim felsefesinde son zamanlarda öne sürülen argümanlardan yola çıkılarak, doğa bilimlerinin bilimsel niteliklerini yapan özellikler ve başta beşeri bilimler olmak üzere, diğer bilgi etkinliklerinden farkları tartışmalı bir nitelik sergilemektedir (ayrıntılı bilgi için bakınız, Hiley, Bohman & Shusterman, 1991). Yine elbette bizzat doğa bilimlerinin kendilerinde Descartesçi-Newtoncu diyebileceğimiz eski paradigmayı değiştiren ve post-ampirisist bilim felsefesini besleyen gelişmeler olmuştur. Bugün bilimde egemen olan ampirisist-pozitivist anlayışa meydan okuma açısından, post-ampirisist bilim felsefesinin gelişimiyle yorumsamanın (hermeneutics; yorumbilim) gelişimi arasında tam bir yöndeşlik bulunduğunu söyleyenler vardır (Gellner, 1992). Thomas Kuhn ve Mary Hesse gibi bilim felsefecileri, Donald Davidson gibi dil felsefecileri bilimin evrimindeki retorik öğelerin önemine işaret ederek ampirisist-pozitivist anlayışa yöneltile eleştirilere birçok katkıda bulunmuşlardır (Mouffe, 1989:31-45; Rorty, 1989). Tüm bunların değerlendirilmesi, gerekli ama bu kitabın sınırlı kapsamı ve asıl amacı gözönünde bulundurulduğunda imkansız durumlardır. Bu nedenle, şimdilik bütün bu yeni gelişmeleri paranteze alarak, doğa bilimlerinin ampirisist-pozitivist yöntembilgisine göre çalışan, nesnesi insanın yaşantısı, etkinlikleri ve insanlararası ilişkiler olmayan bilimler olduklarını kabul edebiliriz.

İnsanın yaşantısını, etkinliklerini ve insanlararası ilişkileri nesne edinen bilme ve anlama etkinlikleri ise, kendi aralarında sosyal bilimler (beşeri bilimler, insan bilimleri, kültür bilimleri, Geisteswissenschaften) ve beşeri etkinlikler (humanities) diye ikiye ayrılabilirler. Yani insanın bilme ve anlama etkinliklerinin doğa bilimlerinin dışında kalan diğer ikisi,

sosyal bilimler ve beşeri etkinliklerdir.

İnsanın bilme ve anlama etkinliklerini biz genel fikir birliğine göre bu şekilde üçe ayırmış olsak da, bu alanda tam bir kavram kargaşası vardır; insanın bilme ve anlama etkinliklerini, özellikle doğa bilimleri dışında kalan sosyal bilimler ve beşeri etkinlikleri birarada veya ayrı ayrı tanımlamak için birçok girişim yapılmıştır. Örneğin sosyal bilimlerin durumunu ve geleceğini tartışmak için toplanmış bulunan Gulbenkian Komisyonu'nun (1996:18) şu sözlerine bakalım: "Ondokuzuncu yüzyıl boyunca farklı disiplinler değişik epistemolojik tavırlardan oluşan bir yelpaze gibi açıldı. Yelpazenin bir ucunda önce matematik (ampirik olmayan bir faaliyet) ondan sonra da kendi aralarında azalan determinizm sıralamasına göre dizilen deneysel doğa bilimleri (fizik, kimya, biyoloji) yer almaktaydı. Öbür ucunda ise, en başta felsefe (ampirik olmayan bir faaliyet olarak matematiğin karşılığı) sonra da belli başlı sanatsal faaliyetleri inceleyen (edebiyatlar, resim ve heykel, müzikoloji), çoğu zaman uygulamada bu sanatların tarihini yaptığı için tarihe yaklaşan insan bilimleri (ya da sanat ve edebiyat) yer alıyordu. İnsan ve doğa bilimlerinin arasında da sosyal gerçekliklerin incelenmesi olarak tanımlanan dallar, sanat ve edebiyat fakültelerine yakın ve çoğu zaman onların içinde yer alan tarih ve doğa bilimlerine yakın duran 'sosyal bilim' bulunuyordu." Demek ki Komisyon, sanat ve edebiyat gibi "uygar" insan toplumlarının kültürel, zihinsel ve manevi ürünlerini inceleyen sanat ve edebiyata ve onlarla ilgili disiplinlere 'insan bilimleri' adını verirken, 'sosyal bilim' adını tarih, iktisat, sosyoloji, siyaset bilimi, antropoloji gibi insana dayalı olmayan sistemleri inceleyen doğa bilimleri ve insan bilimleri dışında kalan disiplinler için kullanmaktadır. (Kolayca anlaşılacağı gibi bu sınıflamanın bizim üçlü sınıflamamıza benzer olduğu kadar farklı yanları vardır.)

İşte modern yorumsamacı yaklaşım, bir bakıma bütün bu tartışmaların ve girişimlerin bir sonucu olarak ortaya, daha doğrusu öne çıkmıştır. Yine bizim yukarıdaki sınıflamamıza

dönecek olursak: Bu konuda bir fikir birliği sağlanması nispeten daha kolay olan bir nokta, sosyal bilimler ve beşeri etkinlikler ayrımının daha ziyade doğa bilimi gibi yasalara ulaşmaya çalışan nomotetik yöntemleri ve teoriyi kullanıp kullanmamayı esas alan bir ayrım olduğudur. Sosyal bilimler (sosyoloji, sosyal psikoloji, kültürel antropoloji, politik bilimler, ekonomi, beşeri coğrafya) doğa bilimi gibi yasalara ulaşmaya çalışan nomotetik yöntemleri ve bazan da böyle yöntemlere karşı çıkan teorileri kullanırlarken, beşeri etkinlikler (humanities; felsefe, ilahiyat, müzik, edebiyat, sanat), kendilerini bilimin veya bilimsel yöntemin kısıtlılıklarıyla sınırlamazlar hatta kimi yerde dilsel ve matematik sembollerin sınırlılıklarını yadsırlar; bilim gibi genelleştirici ilkelerle çalışabilirler ama çoğu kez biricik, bireysel olaylara ve deneyimlere bakarlar yani idiografiktirler.

Dikkatle bakılacak olursa, her ne kadar sosyal bilim disiplinleri arasında özerk bir kurumsal varlık edinmeyi başaran ilk dal olsa da, bizim yukarıda geliştirmeye çalıştığımız bu türden bir sosyal bilimler ve beşeri etkinlikler ayrımında 'Tarih'e yer bulmanın çok güç olduğu görülecektir. Zaten böyle bir ayrımın yapıldığı Modern Sosyoloji Sözlüğü'nde örneğin tarih'in bunlardan hangisine konacağına belirlenemediği açıkça söylenmektedir (Theodorson & Theodorson, 1979). Bu tanımlar içine katılmakta zorlanılacak olan diğer bilgi etkinlikleri ise, tıp ve psikolojidir. Tıp, kendisini daha ziyade doğa bilimleri içinde sınıflamaya yatkınken, psikoloji ise neredeyse her ülkeye göre değişen yüzer gezer bir konumda bulunmaktadır.

Doğa bilimlerinin dışında kalan insanın bilme ve anlama etkinliklerini inceleyebilmek için doğa bilimsel yöntemlerin, yani pozitivist bilim anlayışının yetersizliklerinin ve uygunsuzluklarının anlaşılmasıyla birlikte, yorumsamacı yaklaşım sayesinde, bu soruna hem sosyal denilen bilimler hem de beşeri etkinlikler denilen alan bağlamında bir çözüm bulunabileceği umudu doğmuştur (Göka, Aktay & Topçuoğlu, 1996). Yorumsamacı yaklaşımın sağladığı imkanlardan biri de, tıp gibi

bugünkü bilim sınıflamalarında nereye konulacağı konusunda bir belirsizlik bulunan alanların daha kolaylıkla tanımlanabilme fırsatıdır.

İşte bu bölümde, öncelikle tıbbın neden saf bir doğa bilim olmadığını tartışacak, daha sonra da varolan ampirisist-pozitivist tıp anlayışına ve modern tıbbın eleştirisi adı altında ortaya çıkan ancak haklı tepkisini sağlam bir teori düzeyine yükseltemeyen anti-pozitivist tıp anlayışına (Pellegrino & Thomasma, 1981; Brody, 1985) alışılagelmiş bir yorumsamacı tıp (tıbbi etkinliklerin yorumu temel alan bir teorisi anlamında) anlayışının imkanlarını soruşturacağız. Böylece asıl amacımız olan yorumsamacı yaklaşımın psikiyatriye katkılarının neler olabileceği sorusunun cevabına daha da yaklaşmış olacağımızı düşünüyoruz.

TIBBIN SAF BİR DOĞA BİLİMİ OLDUĞUYLA İLGİLİ ŞÜPHELER VE YENİ ARAYIŞLAR

Tıbbın tarihi, ampirisist-pozitivist temellere dayalı modern doğa bilimlerin tarihinden çok eskilere kadar uzandığı ve tıbbi uygulamalarda, mesleğin doğası gereği, hala geleneksel uygulamalarla ortak yanlar bulunduğu halde, günümüz tıbbında modern doğa bilimlerin ampirisist-pozitivist bakışı, tartışmasız biçimde egemendir. Tıp doktorları, tanıılarını bir tümevarım ve deneysel doğrulama aracılığıyla, sanki bilimsel bir teoriymişcesine inşa eden tarafsız birer araştırmacı gibi gösterilmektedir (Leder, 1990:9). Oysa modern tıbbın teorik temelleri, bilim tarafından sağlanmakla birlikte, uygulamada modern tıp, bilim-dışı sayılabilecek birçok öge barındırmaktadır. Bu bilim-dışı ögeler arasında, ilk bakışta, doktorun bir zanaatkar (craft) olarak görülmesine neden olan kişisel beceri ve yetileri (McWhinney, 1978); tıbbın pratik ve moral bir telosa bağlı biçimde çalışma zorunluluğu ve doğru bilgidен daha çok insan sağlığını geliştirmeyi hedeflediği (Munson, 1981); doktorun bilim adamı rolünün yanısıra aynı zamanda tarihçi, bi-

yografici, din adamı, danışman gibi roller de üstlendiği gerçeği (Toulmin, 1976) sayılabilir.

Tıbbi uygulamalarda pozitivist yaklaşımın sonuçlarından bir tanesi de saf bir nesnelliğe ulaşma adına yorumsal etkinliklerden kaçınırken aşırı uzmanlaşma, teknolojiye aşırı güven ve beşeri ilgilerin yitirilmesi tehlikesidir. Tıbbi teknolojiyenin elde edilecek teknoloji diline aktarılmış beden algıları ve nicel veriler gibi sonuçların doktorun öznelliğini gidereceğine dair bu inanç, doktorun tanı ve tedavideki sezgilerinin önemini ve tıbbın olmazsa olmaz insancıl yanlarını ortadan kaldırma tehlikesi taşımaktadır (Leder, 1990:19). Tıbbi teknolojinin sonuçları üzerinde çok önemli belirlemelerde bulunan Reiser, Tıbbi teknoloji yüzünden teknolojik gerçekliğin gerçek hayatın yerine geçiyor olduğu uyarısında bulunmaktadır. Ona göre, tıbbi teknoloji hastalıkların tanısına yardımcı olmakla yetinmemekte, işlevlerini hastalıkları betimlemeye kadar genişletmektedir. Hastalıklar, onları tanıyan teknolojiye bağlı ve onun tarafından yaratılır hale gelmiştir artık mitral valv prolapsusunu eko-kardiyografisiz, anginayı koroner anjiografisiz, peptik ülseri endoskobisiz tanılayabilme imkanı kalmamıştır. İnsanın hastalığı gerçek yaşantısı, yerini hastalığın çeşitli teknolojik olgularına bırakmıştır (Reiser, 1978:1-6). Bir başka deyişle, hekimlerin hastalıkları düşünme biçimleriyle hastaların kendi hastalıklarını yaşama biçimleri arasında, bir uçurum belirmiştir (Baron, 1981). Böyle bir durumda, asıl sorun, hastaların, mevcut teknolojik imkanlarla anatomo-patofizyolojileri yeterince betimlenemeyen veya şiddeti anatomo-patofizyolojik görünümle tutarlılık göstermeyen yakınmaları karşısında ortaya çıkmakta; bu yakınmalara sahip olan hastalar, fazlaca ciddiye alınmamaktadırlar (Baron, 1985:607).

İşte tıbbın doğası gereği bilim-dışı olan yanları ve tek başına teknolojik modelle çalışarak nesnelliğe ulaşmasının imkanı ile ilgili şüpheler ve kaygılar, bir yandan mevcut tıp eğitimine tıbbi beşeri etkinliklerin (medical humanities) eklen-

mesi gibi geçici onarıcı tutumlar ortaya çıkarırken, bir yandan da şimdiki bakışımızı köklü bir biçimde değiştirmeye yönelik yeni bir tıbbi model anlayışı arayışlarını gündeme getirmektedir. Bu yeni arayışlar, açıkça post-ampirisist bilim felsefecilerinden, fenomenolojik felsefeden ve beşeri bilimlerdeki yorumcu yaklaşımdan etkilenmektedirler. Şüphesiz, bu arayışların en açık biçimde kendisini gösterdiği alanlardan birisi, klinik etik alanıdır ve özellikle son zamanlarda klinik etik'i tıbbi yorumsamanın içinde değerlendiren çabalarda bir yoğunlaşma sözkonusudur (Thomasma, 1994 ve bu derginin aynı sayısında klinik etik'i tıbbi yorumsama içinde değerlendiren diğer makaleler). Biz tıbbın bilimsel niteliğine, klinik akıl yürütmenin ve karar verme sürecinin doğasına odaklandığımız bu çalışmada klinik etik gibi, yorumsamanın etkisinin çok dolaysız ve belirgin biçimde görüldüğü yan alanlara girmeyeceğiz. Şüphesiz modern tıbbın böyle birarada ele alınamayacak kadar farklı kategorilerden ibaret bir totalite olduğunu söyleyerek (Cooper, 1994) daha baştan bizim çabamızı yöntem olarak eleştirenler olabilir. Bizim bu eleştirilere cevabımız, tıbbın bu özelliğinin kalkış noktamızı oluşturduğu; hem tıbbın doğa bilimsel temellerini, hem klinik akıl yürütmeyi, hem hekimlik becerisini, hem de etik sorunları kapsayabilecek bir teori peşinde olduğumuzdur.

Tıbbın doğası ile ilgili tartışmalardan bizi daha çok ilgilendiren yorumcu yaklaşımdan etkilenen arayışların ortak noktaları, yorumu, geliştirmeye çalıştıkları anlayışlarının odağına almalarıdır. Bu nedenle tıbbi yorumsama, tıbbi hermenötik, tıbbi yorumbilim veya tıpta yorumcu yaklaşım gibi adlar vereceğimiz bu arayışları, tıbbi etkinlikleri yorum temelinde ele alan teoriler, diye tanımlayabiliriz.

Yorumsamanın tıba aktarımı konusundaki çabalar, maalesef bu konuda psikiyatride ve psikanalizde sürdürülmekte olan çabalar kadar gelişmemişlerdir. Tıbbi yorumsama konusundaki literatürü gözden geçirdiğimizde genel olarak konuyu Ricoeuriyen tıbbi yorumsama ve Gadameriyen tıbbi yo-

rum-sama diye ikiye ayırmanın daha derli toplu bir sunuş sağlayacağını düşünüyoruz. Şimdi, tıp tarihinde yorumun tuttuğu yer konusuna kısaca değindikten sonra, bunlardan söz edecek ardından Ricoeuriyen yorumsamayı tıbbı aktarmak konusunda gelişmiş bir anlayış sunan Leder'in yaklaşımına biraz daha yakından bakacağız.

KISA TIP TARİHİ BOYUNCA YORUM

Yorum, her tarihsel dönemde, her paradigmatik yaklaşım için, tıbbi uygulamada yaşamsal değerde bir öneme sahip olmuştur. Tıpta yorumlama etkinliğini besleyen üst üste binmiş iki soru vardır. Bunlardan birincisi, 'Bu hastayı rahatsız eden sorun nedir?' sorusudur ki doktorun bu yorumlaması, giderek ideal tanı biçimini alacaktır. Diğeri ise 'Hastanın daha iyi olması için ne yapılabilir?' sorusudur ki burada yorum, kendisini tedavi planının seçimi ve prognoz belirlenmesi olarak gösterecektir. İşte, yorumu tıbbın kalbine yerleştiren ve tıbbi yorumlamanın kalbinde bulunan bu iki soru, tüm tıp tarihi boyunca tüm uygulamacılar tarafından sorulagelmıştır (Daniel, 1987:196-197).

Tıbbi yorumun tarihi Eski Yunan'a kadar geri götürüldüğünde, o zamanlar hastalıkların, hastanın sergilediği belirtiler ve işaretlere göre sınıflandırıldıkları görülecektir. Bu sınıflandırma, ayrıca dört temel ögesi (anasır-ı erbaa) su, hava, toprak ve rüzgar olan doğa anlayışıyla ve ona göre biçimlenmiş dört duygudurumu (mizaç) ve yılın dört mevsimi anlayışıyla yakından bağlantılıdır. Hipokrat'ın yazılarına bakıldığında, hastanın belirtileri ve hastalığın işaretleri üzerinde ne kadar özenle ve ısrarla durulduğu hemen fark edilecektir. Hasta adeta yüz görünümüyle, davranışları ve beden salgılarıyla çözülmesi gereken bir şifre, okunarak yorumlanması gereken bir kitap gibidir.

Bu Hipokratik tıp anlayışı, Galen, Maimonides ve müslüman hekim-filozofların eserleri aracılığıyla Ortaçağlara da

geçmiştir. Geç Ortaçağlar da Hristiyan Batı'da bir yorumlama sanatı olarak tıp anlayışını da önemli ölçüde etkileyen, İslam ve Tasavvuf'ta da çok önemli bir yeri olan 'doğanın kitabı' metaforu, yaygınlaşmıştır. Buna göre Tanrı'nın vahyi kendisini, Kutsal Kitap ve 'doğanın kitabı' olmak üzere iki ayrı kitapta göstermektedir. Bunların her biri ötekinin yorumlanması sırasında kullanılabilir. Bir başka deyişle yaratım, evrendeki (makrokosmos) ögeler, insan ve doğadaki olaylara ve şeylere (mikrokosmos) karşılık gelecek şekilde düzenlenmiştir. 'İnsan, küçük evren; evren, büyük insan' şeklindeki Tasavvuf deyişi, bu anlayışı çok iyi ortaya koymaktadır. Dinsel bir bakıştan kaynaklanmasına rağmen 'doğanın kitabı' metaforunun doğanın dinden ayrı biçimde ele alınmasına (secularisation) çok yardımcı olduğu sanılmaktadır. Gutenberg'in matbaayı keşfini izleyen yüzyılda, Paracelsus ve izleyicileri, Hipokratik tıp anlayışını rafa kaldıran, hekimlerin dikkatlerini doğa kitabının gözlenmesine yoğunlaştırarak insanı yiyeceklerin ve mineralerin dünyasına bağlayan kimyasal nitelikleri ortaya çıkaracak ve gerçek düzelmeler sağlayacak keşifler yapılmasını isteyen yeni bir tıp anlayışı geliştirdiler. Bugün modern tıp, dikkatli gözlem ve yorum mirasını, büyük ölçüde, şimdi bakıldığında tuhaf görülebilecek olan, Paracelsus'un mistik, simyacı tıp anlayışına borçludur.

17. Yüzyılda doğanın yorumlanması (*interpretatio naturae*), Francis Bacon'un yeni bilimin ilkelerini belirleme girişimlerinde, köşe taşı niteliğindedir: Bilim adamı, kendisini fenomenlerin gözlemlenmesine ve bu gözlemler üzerine düşünmeye adanmalıdır. Artık bundan böyle modern bilimlerin kurucuları namına sahip olacak bilim adamları, ilgilendikleri bilimlerin nesnelerini birer kitap olarak görmeye başlamışlardır. Nasıl astronomide Galileo, evreni ancak gayretli bir gözlemcinin okuyabileceği, özel bir dille yazılmış büyük bir kitap olarak görüyorsa, aynı şekilde tıpta da Thomas Sydenham, hekimin hastasında gözlemlediği kendine özgü belirtilerle, doğal fenomenleri betimleyerek yeni bir hastalık sınıflandır-

ması geliştirmeye çalışıyordu.

18. Yüzyıl, patolojik anatomi biliminin yükselişine tanık oldu; bu, insan bedeninin doğa kitabının bir parçası olarak daha net ve kesin okunabilmesi anlamına geliyordu (Daniel, 1987:197). Foucault'un da belirttiği gibi, otopsi sayesinde, hastalığın dışsal belirtilerinden bedenin içersindeki gerçek lezyonlara ve hastalık yapılarına doğru bir kayış oldu. Artık kimse, geleneksel, keyfi hastalık sınıflandırmalarına ve mistik karşılıklara güvenemezdi çünkü beden gözlemci bir hekimin tümüyle ve açıkça okuyabileceği bir dildeki işaretlerin grameri halini almıştı (Foucault, 1973:88-105;162-163). Bedensel metnin dışardaki işaretlerini hastalığın gerçek belirtileri olarak (yani tanı, prognoz ve tedavi bağlamında anlam yüklenicileri olarak) yorumlamak için hekim, mutlaka onları, aynı belirtileri sergileyen bir hastanın içsel işaretlerini okuyabilen bir patolog tarafından tanımlanmış anormal yapılarla bağlantılandırmak zorundaydı.

19. Yüzyılda mikrobiyoloji ve fizyoloji gibi biyomedikal bilimlerin büyük atılımıyla birlikte yorum sanatına tıbbın geleneksel ilgisinde bir dereceye kadar gerileme olduğu söylenebilir. Çünkü patolojik lezyon anlayışı giderek fizyolojik lezyon ve hatta psikolojik lezyon anlayışına doğru genişliyor; önceleri altta yatan hastalığın sembolik görünümüleri olarak yorumlanan işaretler (sign) artık hastalığın dışsal belirimleri (manifestation) olarak değerlendiriliyordu (Fabrega, 1990:655). Her biri farklı bir temele dayanan çok sayıda hastalık tanımlanıyordu. Stetoskobun bulunmasına, muayenede yeni perküsyon ve oskültasyon yöntemleri geliştirilmesine rağmen hekimin hastasını gözleme yetisi önemini yitirmedi ama artık iyi bir klinisyen olabilmek için laboratuarda da özelleşmiş olmak gerekiyordu. Patolojide Virchow, bakteriyo-lojide Pasteur ve Koch gibi bilim adamlarının keşifleri, tıbbın odağını genel hasta populasyonunda örneklenebilecek ve kontrol edilebilecek olgulara doğru yöneltti. Baskın patolojik tıp modeli tarafından yapılan nedensel açıklamalar, tıpsal uy-

gülmeyen yorum yanını gölgeliyordu çünkü herşeyin yorumuna hiç gerek olmayacak kadar apaçık ortada olduğuna dair güçlü bir inanç oluşmuştu (Daniel, 1987:198).

20.Yüzyıl boyunca bilimsel tıbbın vaatleri, birçok alanda kurumsallaşmış ilerlemeler, biyoteknoloji ve farmakoloji gibi alanlarda, beklenenden fazlasıyla gerçekleştirildi. Fakat bugün tüm bu gelişmelere rağmen yeniden tıbbın yoruma dayalı yanının gündeme gelmesi, henüz bu alanda bir boşluk olduğunun klinik tıbbın bir doğa bilimine indirgenmesiyle ya da patolojik bir klinik yorumlama modeliyle yetinilmesiyle, yeni sorunlar ortaya çıktığının ve bu anlayışla gidilirse çıkmaya devam edeceğinin açık bir göstergesidir. Bu eksiklik ve huzursuzluk, uygulamadaki hekimlerce, tıp eğitiminden sorumlu görevlilerce ve konu üzerinde düşünen herkes tarafından farklı gerekçe ve kavramlarla sık sık gündeme getirilmektedir.*

Modern klinik tıbbın bilimselliğe yaptığı onca vurguya rağmen eksik kalan yanını ifade ederken en çok kullanılan yaklaşımlardan birisi, tıbbın yalnızca bilim olmayıp aynı zamanda bir sanat olduğudur. Bu tezin en başarılı savunucularından olan Feinstein'a göre, klinisyen hekimler, radyologlar, patoloğlar ve tanı işini havale ettikleri diğer klinisyen olmayan tıp mensuplarına çok fazla güvenirler. Nedense bu kimselerin de gözlemlenen materyal konusunda en az klinisyen kadar hata yapma riski bulunduğunu görmek istemezler. Oysa bugünkü tıp bilgimize göre rahatlıkla, kalbin, akciğerlerin, damarların ve beynin çok önemli birçok dejeneratif hastalıklarda ve hatta birçok basit hastalıklarda, hasta henüz hayatta iken, kesin tanı koyamayacağımız iyi bilinmektedir. Öte yandan birçok klinik değişken, önceleri hastanın öznel belirtileri olarak başlayabilir ve hastanın yakınması olmaktan çıkarak klinik bir işaret olarak kullanışlı hale gelebilmeleri ancak klinisyenin yorumlayıcı akıl yürütmesi sayesinde imkan dahiline girebilir. Böyle değişkenlerin içersinde hastanın bir lezyonun rengini, biçimini, ağrı şeklini, ıslak veya kuru oluşunu, hare-

ketini sözel olarak belirtmesi; hastalığının farkına varış düzeyi ve hekimle işbirliği gibi hekimlerin öykü almada (anamnez) hesaba kattıkları tüm öğeler vardır ve bu değişkenlerin tedavinin düzenlenmesinde ve prognozun belirlenmesinde olmazsa olmaz bir yerleri bulunmaktadır. Feinstein, tüm bunlardan dolayı, tıbbın aynı zamanda bir sanat etkinliği olduğunu söylemektedir (Feinstein, 1967). "İyi" hekimi, diğerlerinden ayıran da, daha ziyade hekimliğin bu sanat yanını çok iyi uygulayabilen bir sanatçı olmasından dolayıdır.

Feinstein'ın ve diğer kimselerin modern tıbbın bu saf doğa bilimi olmayan yanına değişik biçimlerde yaptıkları vurgunun yanı sıra, birçok hekim ve hatta hasta da tıbbın doğal bilim olmayan yanının eksikliğinin açıkça farkında olsalar bile, bu farkedişlerini bir türlü yeterince ifade edemezler. Kurumsal ve bilimsel tıp-dışı uygulamaların, bunca bilimsel ve teknolojik gelişmeye rağmen kimilerinin nezdinde, hâlâ revaçta oluşunun altında da, muhtemelen tıbbın saf doğa bilimi olmadığına dair bu farkediş bulunmaktadır. Bilim ve hekimin bilimci yanı, ancak şifaya giden yolda birer araçtır ama şifanın kimi zaman bilimi ve hekimin bilimci yanını aşan bir niteliği de bulunmaktadır. Tıpta yorumcu yaklaşım sayesinde, modern klinik tıbbın bu doğa bilimsel olmayan, doğa bilimi aşan ama nedense, tuhaf bir özür dileyici tutumla hep tıbbın ne kadar da önemli bir doğa bilim olduğu şeklindeki söyleme sığınarak, görmezden gelinmeye çalışılan yanlarını tutarlı bir teorik çatı içersinde belirleme ve giderme fırsatı ortaya çıkmaktadır. Yorumsamacı yaklaşımları tıba uygulama girişimleri hakkında daha fazla bilgi sahibi olduğumuzda bu fırsatlar, gözümüzün önünde daha net olarak belirecektir.

GADAMERİYEN TIBBİ YORUMSAMA

Hans-Georg Gadamer için hermenötikte belirleyici öğe, pratiktir. Ona göre pratik, "hiçbir zaman anlamanın arkasından gelen ikincil bir operasyon değildir; uygulamanın nesnesi,

daha baştan ve tümüyle hermenötik anlamının gerçek ve somut içeriğini belirlemektedir." Gadamer'in felsefi hermenötik adı verilen kendine özgü, yetkin bir yorumsaması vardır ama Gadameriye bir tıbbi yorumsama veya klinik tıbbın beşeri bilimsel yanına uygun bir anlatısal yorumlama yöntemi geliştirmek isteyen Gatens-Robinson (1986), en çok onun pratiğe verdiği önemden etkilenmiştir.

Gatens-Robinson'un Klinik Akıl Yürütme Teorilerine Karşı Çıkması

Gatens-Robinson, modern klinik tıptaki akılsallık (rasyonalite) veya akıl yürütme biçimini (reasoning) açıklamak için yürürlükte olan bilişsel modellerinin hipotez kurma ve tımdenge- lim yoluyla çıkarım yapma (hypothetico-deductive) türünden olduğu kanaatindedir. Tıp eğitimiyle ilgili kimselerin öğrenci- lerine klinik karar verme (clinical decision-making) veya tıbbi problem çözme (medical problem-solving) adı altında öğret- meye çalıştıkları bu tür modellere göre, klinik çalışma sırasında öncelikle hipotezler formüle edilir, ardından bu hipotezlerle ilişkisine göre veriler toplanır; ta ki tanı kesinleşene kadar hi- potezler inceltirilip yeniden düzenlenir dururlar. Bilgi-işlem sü- reci teorisi (information processing), toplumsal hüküm teorisi ve karar teorisi gibi isimler alan bu modellerin ortak yanları, klinik tıbbın bilimsel yönteminin yukarıdaki gibi hipotez kurmaya ve tımdenge- lim yoluyla çıkarım yapmaya dayalı ol- duğuna dair inançlarıdır (Elstein, 1979; Barrows & Tamblyn, 1980; McGuire, 1985).

Gatens-Robinson ise, zaten oldukça eleştiri alan bu teori- lerin klinik uygulamaya hiçbir şekilde uygun düşmediğini düşünmektedir. Ona göre tıp, nesnesi insan sağlığı ve hastalığı olduğu için, doğa bilimleriyle, moral denilen bilimler arasında yer alan, pratik bir beşeri bilimdir. Descartes'ten kaynaklanan ve o zamandan beri süregelen bir anlayışla, nasılsa bir bi- çimde, 'bilimsel', 'akla uygun ' (rasyonal) ve 'mantıksal'

(logical) dendiğinde hep aynı şey, farklı biçimlerde anlatılmaya çalışılmış ve hipotez kurma-tümdengelim yoluyla çıkarım yapma şeklindeki bilimsel açıklama modeli, bilimin zihinsel işleyişini, tek başına belirlemiştir. Oysa tıp da dahil olmak üzere, beşeri bilimlerde bu model, bir türlü iyi işlememekte ve bu nedenle bu bilimler hep olgunlaşmamış ve tamamlanmamış olarak kalmaya mahkum olmaktadır. Çünkü beşeri bilimlerin alanında çalışırken bilim adamının kişiliği, akla uygun bir biçimde açıklanamayacak olan, bağlam bağımlı ve beceriye dayalı bir takım, nesnelliğe engel durumlar ortaya çıkarmaktadır. Bu kişisel kalıntılar, hem bilişsel hem moral bakımdan çeşitli zorluklara neden olmaktadır. Bu nedenlerle beşeri bilimlerde hep imgelemsel bir özgürlüğe veya yorumsallığa gereksinim duyulmakta ve bu türden etkinliklerle saf bilimsel akılsallık arasında sürekli bir gerilim bulunmaktadır. Geleneksel bakışa uygun olarak beşeri bilimlerin ve klinik uygulamanın böyle yanlarını ya yadsır ya daha önce gördüğümüz Feinstein gibi, burası işin sanat yanı der geçeriz ya da onların nedensel kökenlerini psikolojikleştiririz (Gatens-Robinson 1986: 68).

Gatens-Robinson tıbbi hüküm vermede, klinik düşüncenin doğasını daha iyi anlayabilmek için yeni bir yol ortaya koymanın arayışı içersindedir. O, Gadamer'in Aristoteles etik gelenegi içersine yerleştirilebilecek olan pratik felsefe modelinin hem beşeri bilimler hem de klinik tıp için iyi bir yol olacağını düşünmektedir; tıbbi hüküm vermede Aristoteliden *phronesis* veya pratik bilgelik (*practical wisdom*) kavramlarının bu konudaki önemi üzerinde durmaktadır.

Şimdi, Gatens-Robinson'un kendi Gadameriden tıbbi yorumsamasını nasıl geliştirdiğini biraz daha yakından görelim: Gerek Aristoteles, gerek yorumsamacı gelenek içinde olanlar için, verili bir bağlama göre biçimlenmiş akla uygun bir anlama biçimi, insanın anlamaya çalıştığı nesnenin doğasınca belirlenmektedir. Klinik hüküm verme sırasında, anlamaya çalıştığımız şey, tikel bir insanın iyi olma hali, onun olabilirliğinin imkanları ve yokluğunun koşullarıdır. Bir başka deyişle, klinik

hüküm vermenin nesnesi, evrensel veya genel bir kavram değil, belirli bir tikelin bilgisidir. Yani klinisyen, hastalığa değil rahatsızlığını anlamak ve iyileştirmekle kendisini yükümlü saydığı hastaya odaklanmıştır. Ancak 'tıbbın hata payı teorisi' geliştirmeye çalıştıkları sırada, bu belirlemeleri yapan Gorovitz ve MacIntyre'e göre (1976:61), klinik hüküm verme sırasında bilimsel bir araştırmanın nesnesi durumunda olan hiç değilse kimi tikel tipler, ya hastalığı ya da sağlığı temsil eden evrensel bütünler (wholeness) olarak anlaşılacak durumda kalınmaktadır. Böyle kendilerine gönderme yapılacak bütünler olmaksızın klinik çalışmaya imkan bulunmamakta yani klinisyenin hastayı ele alabilmesi için belirli hastalık tanımlamalarına, tek tek hastaların gözlemlerinden edinilmiş hastalık tanımlamalarına gerek duyulmaktadır. İnsan gibi karmaşık bir tikelin durumunun daha iyileşmesinin koşulları, klinik analiz kategorileri gibi bir genel kavram tanımını aşan bir durum olduğundan, ya da bir başka deyişle hiçbir zaman tikel bir durum geneli bütünüyle zappedemeyeceğinden, herhangi bir klinik ortamın doğası gereği hata yapma ihtimali her zaman bulunacaktır. Gorowitz ve MacIntyre, geliştirmeye çalıştıkları 'tıbbın hata payı teorisi' hakkındaki yazılarında bunları söylerler. Gatens-Robinson, yukarıda formüle edilen hermenötik bakışa uygun olduğundan, bu söylenenlere katılmakta fakat Sober gibi tıpsal hüküm vermenin bilimsel olduğunu savunan, doğa bilimsel zihinsel işleyişin her alanda geçerli olduğuna inanan pozitivistlerin bunu anlayamadıklarından yakınmaktadır.

Sober'e göre (1977:30-33), tıbbi hüküm vermede karşılaşılan sorun nesnenin türü değil, bu nesneleri ne yapacağını düşünen insanın düşünme şeklidir. Hekimlerin, klinik problemleri çözmeye çalışırken kullandıkları bir zihin alışkanlıkları, bir düşünme teknikleri vardır. Hipotezin nesnesini oluşturan bir bireydeki (hasta) soruşturma alanlarıyla, incelemenin odağı olan nesne türleri hakkında genelleştirmelerin, evrensel yasaların oluşturulduğu soruşturma alanlarının farklı olması, tikel-

lere ve genellemelere yönelen disiplinler için farklı birer mantık bulunduğunu göstermez.

Gatens-Robinson ise, Sober'in tam tersine, bu düşünce alışkanlığının yıkılması, tarihsel tikelleri (hastaları) daha iyi kavrayabilecek başka bir mantığın; şimdiki genellemelere, hastalıklarla ilgili evrensel yasalara odaklanmış, pozitivist bilimsel akıl yürütmeden ayrı olarak böyle bir görevi başarabilecek yetenekte başka bir akıl yürütme şeklinin olup olmadığının araştırılması gerektiğini savunmaktadır. Gatens-Robinson için böyle bir mantığın ve akıl yürütmenin ortaya konmasında yorumsama alanındaki önemine ilk kez Gadamer'in işaret ettiği, Aristoteliden bakış açısının çok yararı olacaktır.

Aristoteles'te bugünkü doğa bilimsel düşünceye karşılık gelen kavram, doğa bilimlerdeki zorunlu ve evrensel yasalara benzer şekilde, vazgeçilmez ve değişmez ilk ilkelere dayalı düşünce demek olan *episteme*'dir. Bu anlamda Aristoteles için bilim, daha çok matematiksel düşünceye benzemektedir; tartışılabilir bir yanı olmayıp gösterimseldir (demonstrative). İyi tanımlanmış (well-defined) ve iyi yapılaşmış (well-structured) sorunlarla, işte bu akıl türü veya Aristoteles'in deyimiyle teorik felsefe ilgilenir. Aristoteles'e göre aklın meşru kullanımı, *episteme* ile sınırlı değildir; onun dışında dünyanın somut, değişen gerçekliği alanında işlev gören bir başka akıl türü daha vardır. Sanatta (zanaatçıların yapımlarını da içerecek tarzda) ve bireysel insan yaşamının somut moral koşullarında geçerli olan bu akıl yürütme tarzını tanımlamasıyla Aristoteles, günümüzdeki teoriye uygulamadan tümüyle ayrı olarak bakan anlayıştan çok farklı bir görüş ileri sürmektedir.

Aristoteles'in tanımladığı pratikle doğrudan bağlantılı olan bu akıl yürütme veya teori türünü de *techne* ve *phronesis* diye ikiye ayırmak mümkündür. Bir sanatçının, becerili bir zanaatkarın, eserini ortaya çıkarırken kullandığı *techne*, araçların önbilgisinin geçerli olduğu, amaçların daha sonra tanımlandığı, öğrenilebilir ve unutulabilir bilgiler içeren bir akıl yürütme tarzıdır. Aristoteles'in pratik veya moral bilgelik ya da

pratik felsefe diyebileceğimiz *phronesis* kavramı ise, *techne*'den oldukça farklar içermektedir ve Gadamer tarafından kendi yorumsama anlayışının temeline yerleştirilmiştir. Gadamer'e göre Aristoteles'in *phronesis* için tanımladığı tüm özellikler, aslında genel olarak tüm anlamalar için geçerlidir.

Tıbbi bir yorumsama geliştirirken Gadamer'in yolundan ilerleyen Gatens-Robinson için de bugün, beşeri bilimlerdeki ve klinik tıptaki akıl yürütmeyi anlayabilmek için *phronesis*'i model almak gerekmektedir. Onun tıbbi akıl yürütmeye yeni bir almaşık yol ararken temel aldığı Aristoteliyen kavram *phronesis*, genel veya evrensel bilgiyi, biricik ve tikel bir durumu göstermek için tikel duruma uygulama yeteneği; eylemin akılsallığıdır.

Phronesis'i yapılayan şey, hem onun vereceği hükmün amacı hem de nesnesinin tikelliğidir. Bu, onun pratiği sorun edinmesi nedeniyledir. *Phronesis*, her koşulda, insanın iyiliğine olacak şeyin (a human good) nasıl olacağını belirlemeyi amaçlar. Onu tıbbi hüküm vermede sırasındaki işleyişe en çok yaklaştıran yer, işte bu yanıdır. Hekimin de tüm çabası, kendisine başvuran insanı daha iyi edecek (normale döndürecek, sağlığına kavuşturacak) gereksinimleri, hastanın hayatının biricikliği içersinde nasıl karşılayabileceğini arayıp bulmaya yöneliktir. Verili bir koşulun gereksinimlerini anlamaya çalışmak, pratik bir ödevdir. Böyle bir ödevi başarabilmek için hem geniş çaplı bir fizyoloji ve patoloji bilgisine hem de bunu uygulamaya sokabilecek beceriye gerek vardır. Bu süreç içersinde de vakanın durumuna uygun olan amaca göre, mutlaka yorum bulunacaktır. Aristoteles'in kendisi, *phronesis*'i hukuk alanına uygularken, genel bir ilkenin bir vakaya uyarlanması sırasında, yorumsal ve pratik yönelimler arasında ortaya çıkan gerilimi göstermiştir. Yargıç, genel ilkelere (yasalara) göre bir tikeli (hukuksal bir özgün vakayı) anlamaya çalışırken bir yandan da bu tikel vaka sayesinde, genelin nasıl daha iyi bir uygulaması olabileceğini göstermeye uğraşmaktadır. Bu ödevi yerine getirmesi sırasında yargıcın başvur-

duğu akıl yürütme şeklinin ne tümevarımla ne de tümdengelimle ilgisi vardır. Yargıcın akıl yürütme şekli, daha ziyade diyaloga dayalı yani diyalojiktir. Burada yürürlükte olan akıl, pratik akıldır. pratik akılın cevaplamaya çalıştığı temel sorular, 'Ne yapacağım?', 'Buraya ne gerekiyor?' türündeki sorulardır yani eyleme dönük sorulardır. Eyleme dönük sorular ise, eninde sonunda moral sorular olmak zorundadır.

Bir tıbbi yorumsama kurma çabası içersinde olan Gatens-Robinson'un yaklaşımını dayandırdığı yorumsama felsefecisi Hans-Georg Gadamer'in de kendi hermenötğine eksen aldığı nokta, Aristoteles'in yorumsal ve pratik yönelimler arasında belirlediği bu gerilim anlayışı (Gadamer, 1975:284) ve pratiğe verdiği önemdir. "Aristoteles'in ahlak sorununa ve bu alandaki bilgi biçimine yaklaşırken benimsediği tutum bize hermenötik çalışmalarımızı geliştirmekte yol gösterecek niteliktedir. 'Pratik', hermenötikte de en az Aristoteles'te olduğu kadar belirleyici bir ögedir" (Gadamer, 1990:98).

Gatens-Robinson'a göre klinik hüküm vermenin akıl yürütme biçimi, hem tanı hem tedavi anlarında, Aristoteliyen anlamda pratik, bu nedenle de diyalojik va anlatısaldır (narrative). Bu diyalogun yapılabilmesi için, genel ilkeleri bir tikel vakaya uyarlayabilmek için, geniş bir bilgi türüne, Gadamer'e göre söylersek, meşrulaştırılmış bir önyargıya (legitimate prejudice) ulaşabilmek için, bilişsel önyapılara gerek vardır. Ayrıca tıbbın nesnesi olan hastayla ilgili bilgi, hem biyolojik hem beşeri anlamda zamana bağlıdır, yani geçicidir; dolayısıyla anlaşılabilmesi için onun tarihinin de bilinmesi gerekmektedir. Becerikli bir biçimde tanı koyan bir klinisyenin becerisi, doğru sorular sorabilmesi ve tıbbi bir olguyu mevcut belirti ve işaretlerin toplamına anlamını veren zamansal bir anlatı bağlamına yerleştirebildiği ölçüde, iyi bir tarihçinin sergilediği türden bir beceridir. Bir tıbbi olgu, ancak böyle bir öykü içersinde tıbbi bir olgudur. Yapılanış şekli nedeniyle tıbbi anlatı, Aristoteles'in tanımladığı pratik aklın temel sorusu olan 'Ne yapacağım?'a, 'Buraya ne gerekiyor?'a bir cevabı zo-

runlu kılmakta; hekim bu türden sorulara cevap aramaktadır.

Tıbbi düşünceyi bu biçimde anlamak, teori ve pratik arasındaki gerilimi sürekli olarak gerektireceğinden dolayı, aynı zamanda eleştirel bir nitelik de taşımaktadır. Tıbbi beceri, hem bir eğitimi hem de kendini anlamayı (self-understanding) gerektirmekte; bunlardan birinin eksik veya fazla olması halinde birtakım riskler barındırmaktadır. Örneğin, teorik ve eğitime dayalı yan önemsenmez ise tıp, 'akılsız bir cesaret' halini alabilir ya da yalnızca teknik başarılarla güvenerek, kendi niteliğini bile yanlış algılayan bir yöntemciliğe (methodism) dönüşebilecektir (Gatens-Robinson, 1986:176).

Gatens-Robinson'un Gadameriye tıbbi yorumlaması sayesinde açıklayabilme imkanına kavuştuğumuz bir diğer nokta da, ampirisist-pozitivist perspektiften asla kavrayamayacağımız, hekimlik eğitiminin asıl olarak usta-çırak ilişkisi olması olgusudur. Usta-çırak ilişkisine dayalı bir eğitimde edinilen beceri, tümevarım ve tümdengelimden ziyade, uygulamalarla deneyim kazanarak iyi hükümlerin neler olduğunu öğrenmek ve sonra neden öyle olduğunu anlamaktır. Bu, Aristoteles'in pratiğin bilgeliği dediği şeydir. Pratiğin bilgeliğine yönelmiş bir tıp eğitimi, genel soyut hastalık bilgisinden daha çok, bu bilgilerin uygulandığı hasta tekine odaklanmayı, hastalığın değil hastanın tedavisini esas alır. Deneyim sahibi olmaksızın pratik bilgelik, kazanılamaz. Teknolojiye aşırı güven ve bürokratik engeller gibi kimi nedenlerle, modern tıp eğitiminin görece olarak ve giderek uygulamadan uzaklaşması, hekimlik mesleği için büyük bir tehlikedir.

RİCOEURİYEN TIBBİ YORUMSAMA

Gadamer'in yorumsamacı anlayışı, pratiğe ve pratik akla verdiği önemle bilinirken, Ricoeuriyen yorumsamacı anlayışı, en özet biçimde 'anamlı insan davranışını bir metin gibi görmek' formülü ifade edebilir. Gadamer'in güç anlaşılır, kısa formülleştirmelere çok elverişli olmayan hermenötüğünü tıp alanına

uygulama konusunda Gatens-Robinson dışında hevesli çıkmazken Ricoeur'un görece kolay anlaşılır ve formülleştirmeye elverişli hermenötiğini tıbbı uygulamak birçok kimsenin ilgisini çekmiş, isteğini uyarmıştır.

Ricoeuriyen tıbbi yorumsama çabaları geniş bir yelpazeye yerleştirilebilir. Böyle olmasının bir takım nedenleri vardır. Kimi tıp yorumsamacıları, kendilerini Ricoeuriyen olarak anmamakla birlikte, edebiyat metni ile tıbbın nesnesi konumundaki hastanın, edebiyat eleştirmeninin işlevi ile hekimin işlevi arasındaki benzerliklerinden dolayı edebiyat eleştirisi incelemelerinin tıbbı uyarlanmasından yana olduklarını belirtmişlerdir. Biz bu tip teorisyenlerin Ricoeuriyen tıp yorumsaması içersinde ele alınması gerektiği düşüncesindeyiz. Çünkü Paul Ricoeur, aynı zamanda bir psikiyatri hekimi olan hocası varoluşçu filozof Karl Jaspers'ın "Tüm bilgi, bir yorum sorunu olduğundan tüm varlıklar birer metin gibi görülmelidir" (Jaspers, 1951:77-78) şeklindeki anlayışını özellikle Heidegger'in felsefesinden etkilenerek ve hermenötiği ilk kullanıldığı biçimlere uygun bir şekilde kavrayarak beşeri bilimlere uygulamaya, tüm anlamlı insan davranışlarını kapsayıcı bir nitelik taşıyacak olan genel bir metin modeli oluşturmaya girişmiştir. Bu nedenle, doğrudan Ricoeur'a gönderme yapılın ya da yapılmasın metinsel modelleri Ricoeuriyen tıbbi yorumsama başlığı altında değerlendirmenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

SL. Daniel ve D. Leder gibi kimi teorisyenler ise, açıkça Ricoeur'un anlayışından yola çıktıklarını belirtmektedirler ancak birbirlerinden oldukça farklı sayılabilecek bir değerlendirme yolu seçmişlerdir. Şimdi bunları sırayla ele alacak, daha önce söylediğimiz gibi oldukça ayrıntılı ve formüle edilebilir bir Ricoeuriyen tıp yorumsaması sunan ve tartışmalara yol açan Leder'in görüşleri üzerinde daha ayrıntılı olarak duracağız.

Edebiyat Eleştirisi Teorilerinin Tıp Yorumsamasına Etkileri

Edebiyat eleştirisi teorileri, birbirleriyle birçok noktada karşılaştıklarından onları ortak bir perspektifte değerlendirme imkanı yoktur. Psikanalitik eleştiri, Marksist eleştiri, fenomenolojik eleştiri, yapısalcı eleştiri, yorumsamacı eleştiri ve alımlama estetiği vd. her biri, metni farklı biçimlerde ele alıp inceleyen edebiyat eleştirisi teorileridir (Eagleton, 1990). Bu teorilerin tıbbi yorumsamaya etkilerini incelerken, bu teorilerden herhangi birini değil, genel olarak edebiyat eleştirisi ile tıp arasındaki yapı ve işleyiş benzerliklerini kastediyoruz.

Tıbbi akıl yürütme ve uygulamayı edebiyat eleştirisine benzeterek çözümleme çalışmaları, birbirlerinden oldukça farklı olsalar da, ortak özelliklerinin yoruma verdikleri önem, hastanın veya hastanın problemlerinin bir metin olarak kavranma çabası olduğu söylenebilir (Gogel & Terry, 1987:208-209).

Bunlardan Hunter'a göre, tıp ve edebiyat alanında, yorumu ortak alma noktasında çok güçlü benzerlikler vardır; hekimin hastasıyla ilişkisi, edebiyat eleştirmeninin bir şiirle ilişkisiyle hemen hemen aynıdır. Her ikisi de kelimelerin ve fiziksel bulguların sağladığı işaretlerin okunmasını ve yorumlanmasını görev edinmişlerdir. Bilimsel bir bilgi olarak patofizyoloji ise etimolojiye çok benzemektedir. Tüm bunlardan dolayı tıp, bir beşeri bir bilim olarak ancak yorumcu bir teoriyle yeniden kurulabilir (Hunter, 1985:289-304). Carter ise (1986), edebiyat ile tıp benzeşimini yorumu odak alarak yapmaktadır. Bir hekimin bir hastalık olayını tıbbileştirmesi (medicalization) ile bir yazarın hastanın yaşamındaki aynı olayı edebileştirmesi (literalization) arasında bir karşılaştırma yapan Carter, her ikisinin de taklide (mimesis), her bir olayın gerçekliğe karşılık gelecek şekilde anlaşılabilmesini sağlayan bir zihinsel modele ve ayrıntıların yorumuna ve tutarlı bir öykü içersinde bütünleştirilmelerine yarayan bir yorumsamaya gerek duyduklarını

belirtmektedir.

Edebiyat eleştirisi teorisi ile tıp arasındaki benzerlikten hareket edenlerden biri de bir hekim olan Brueggemann'dır. O, tıp sanatının doğasını çözümlmeyi amaçladığını söylemekte, klinik uygulamanın bilişsel ve sezgisel yanlarının nasıl iç içe girdiklerini göstermeye çalışmaktadır (Brueggeman, 1985). Ona göre hekim, bir sanatçı, eseri hastanın sağlığı olan bir şairdir ama Brueggemann, şiirselliğin nasıl olup da klinik beceri gelişimine katkıda bulunduğunu açıklayamadığı gibi edebiyatı tıbbi teknolojinin yol açtığı zararlara karşı bir panzehir olarak önermek dışında tıp yorumsamasına geçişi de sağlayamamaktadır.

Gogel Ve Terry'nin Önerileri

Edebiyat eleştirisi ve tıp arasındaki benzerlikten yola çıkan tüm bu girişimlerin aynı amaca yönelmiş olmalarına rağmen aralarında bir uzlaşma olmadığı, bu görüşlerden klinisyenlerin uygulamada çok yararlanamayacakları fikrinde olan Gogel ve Terry, bu boşlukları gidermeye çalışırlar. Onlara göre, yorum, yalnızca tıbbi beşeri etkinliklerin değil tıbbın bilimsel uygulamasının da merkezinde bulunmaktadır ve yapılması gereken yorumun tıbbi uygulamada nasıl işlediğini ortaya koymaktır; belki ardından yeni bir tıbbi uygulama teorisi geliştirilebilecektir. Böyle bir çalışmayı, şimdiki tıbbi anlayıştan beklemeyeceğimiz gibi bir filozofun veya edebiyat eleştirmeninin de bunu yapmasını ummak doğru bir tutum olmayacaktır. Bu yüzden yorumsamacı teorilerden ve edebiyat eğretilmelerinin ve yöntemlerinin kullanımlarından yararlanarak Gogel ve Terry, bir yorumsama olarak tıbbın içermesi gereken asgari koşulların neler olduğunun belirlenmesinde yardımcı olabilmek için, yorumlama sürecine rehberlik edebilecek kuralları geliştirirler. Bu kuralları şöyle özetleyebiliriz:

i-Hiçbir şekilde iki hasta ve iki şiir, bir ve aynı olamaz. Tikeli tikel yapan şey, onun genel soyutlamalarda kapsanmayan ve direnen yanındır. Tikelleri araştırmanın tek yolu, temelde yorumsaldır. Bu nedenle, Gatens-Robinson'un belirttiği gibi, tıbbi bir olguyu olgu yapan, klinisyenin onu tikelliği içersinde tutarlı bir öyküye dönüştüren okumasıdır.

ii-Bağlam, bir metnin nasıl yorumlanacağı konusunda etkili bir belirleyen olabilir. Bağlamlar ve yorumlar, hemen hemen sınırsız sayıdadırlar. Aynı şekilde, bir hastanın hematokrit düşüklüğü de yaş, cinsiyet, geçmiş öykü vs. gibi bir çok açıdan değerlendirilebilir ancak bu düşük hematokrit eğer bir lösemili hastaya aitse, yapılacak olan hemen bu açığı gidermeye çalışmaktır. Bağlamlara dayalı olarak yapılacak yorumları sınırlayabilme ya da ağaçlardan ormanı yitirmeme yeteneği, tıp uygulamasında deneyimle kazanılır.

iii-Bir tikelin yorumlanması için birçok teknik sözkonusu olabilir. Tekniğin seçiminin kendisi bile bir yorum sorunudur. Laboratuvar testleri ile ailesel ve toplumsal öyküler birbirlerinin yerlerini asla tutamazlar.

iv-Bir yorumda önyargılar vardır; bunlar etkili bir yorumlamaya yardım edebilecekleri gibi engelleyici de olabilirler. Her klinisyenin daha öykü alma sırasında bir öntanısı bulunur.

v-Bir yorumun muhtemel sonuçları, bu yorumun gerçekleşme sürecini etkileyebilir; yorumlama sürecinde kimi yorumsal önyargılar parantez içine alınırlarken kimisi ağırlıklarını sürdürürler. Klinisyenler de öncelikle tedavi edilebilir hastalıkları araştırırlar; klinik verileri bu umutla tekrar tekrar gözden geçirirler.

vi-Yorumlamanın sonu gelmez, her yorumun sürekli yeniden gözden geçirmeye gereksinimi vardır. Klinik tanımlar da yeni bilgilere göre hep yeniden düzenlenirler.

vii-Her biri belli ölçülerde geçerlilik taşıyan çoklu yorumların varlığı, saf göreliliğe yol açmaz. Kimi yorumlar diğerlerinden daha açıklayıcı ve daha iyi olabilir. Klinik tıp, saf göreliliğin aksini kanıtlayan güzel bir örnektir; kötü tanı ve te-

davi hasta hayatında olumsuzluklarla kendini açıkça belli eder.

viii-Yorumlamada çoğu kez birbiriyle karşılaştırılmaz gibi görünen alt-metinlerin (subtext) uzlaştırılması, ufukların kaynaştırılması uğraşıdır. Klinik tıpta, hastanın patofizyolojisi ile tedaviye cevap, hastanın rızası, yaşam kalitesi vs. gibi durumlar; öykünün bir tanıya muayenenin bir başka tanıya, laboratuvar bulgularının ise hiç ilgisiz bir üçüncü tanıya işaret ettiği durumlar, birbirleriyle uzlaştırılmak, kaynaştırılmak zorundadır.

ix-Bir yorum, birçok değeri ve inancı paylaşan bir topluluk içersinde geçerlenebilir. Bir boş batın grafisinin de geçerlenebilmesi için ortak değerleri olan, aynı dili kullanan hekimler topluluğuna gerek vardır.

x-Bir tikelin nasıl yorumlanacağını öğrenmek belli bir süre çıracılık gerektiren bir iştir. Tıp eğitiminin bir usta-çırak ilişkisi temelinde, uygulamaya dayalı bir eğitim olduğu hiç tartışma götürmez (Gogel & Terry, 1987).

Daniel'in Klinik Yorumsama Modeli

Paul Ricoeur'un hermenötiği beşeri bilimlerde almaşık bir yöntem olarak önerebilmek için onun ilk kullanılış biçimlerine gitmesi gibi S.L. Daniel de (1986) klinik karar verme sürecine yorumsal bir model bulabilmek için Ortaçağlara kadar geri gider; o döneme ait Kitabı Mukaddes'e dört anlam katlı bakışı rehber alır.

Daniel'in örnek aldığı dört anlam katlı Kitabı Mukaddes bakışına göre anlam düzeyleri, tıpkı anlam (literal; *littera getta docet*), mecazi anlam (allegorical; *quid credas allegoria*), moral anlam (moral; *Moralis quid agas*) ve batını ya da mistik anlam (anagogical, mystical; *qua tendas anagogia*) şeklinde ayrılmışlardır. Tıpkı anlam, tarihsel olguları; mecazi anlam, inanmanız gereken şeyi; moral anlam, yapmanız gereken şeyi; batını anlam, meylinizin yöneleceği nihai amacı öğretir.

Kutsal sözlerin bu yorumlanış tarzına göre, tüm bu anlam düzeyleri birbirleriyle ilintilidir ve aralarında dinamik bir süreklilik bulunmaktadır.

Daniel, Ortaçağların bu bakışının günümüzde hem edebiyat eleştirisine hem de tıp uygulamasına uyarlanabileceği düşüncesindedir. Bunun için her bir anlam düzeyinde edebiyat ve tıbbın benzerliklerini ortaya koyar ve her düzeyin örneklerle tıp için daha ayrıntısına eğilir.

Tıpkı Anlam Düzeyi

Tıpkı anlam düzeyine, her iki disiplinin bir yorum nesnesi olması (edebiyat için incelenen metin, tıp için hasta) karşılık gelir. Bu nokta, Daniel'i edebiyat eleştirisi teorilerinin tıp için elverişli bir model sunduğunu söyleyen kimselere yaklaştırır.

Şimdi, tıpkı anlam düzeyinin klinik uygulamada hekimin karşısına nasıl çıkacağı üzerinde duralım. Bu anlam düzeyini nesnel, bilimsel, organik düzey olarak da betimleyebiliriz. Bu düzeyde hastaya yalnızca bir gözlem nesnesi olarak bakıldığından klinik etkileşimin insan boyutunu gözden kaçırmanın gizil tehlikesi bulunmaktadır. Ama bu tehlikeyi göze almak kaçınılmazdır çünkü Ricoeur'un da belirlediği gibi (Ricoeur,1973) her yorum, metnin kendisi ile metinle birarada bulunan insanların hayatları arasında bir mesafe, bir fark yaratmak durumundadır. Bu aşamada nesnel olabilmek için hekimin koymuş olduğu mesafenin üstesinden ancak daha sonraki aşamalarda gelinebilir.

Tıpkı anlam düzeyinde, hastanın sözel ve fiziksel yakınmaları, hekimin hastanın bedeninde gözlediği işaretler söz konusudur. Bu işaretlerin bir kısmı doğrudan gözlemlenebilse de çoğu için bilimsel araçların ve laboratuvar işlemlerinin yardımı ve bunlardan sağlanan verileri okuyabilecek yani teknolojinin dilinden anlayan bir teknisyene gereksinim vardır. Tam bu noktada, teknolojinin bedeni okunabilir hale getirmesi nedeniyle bilimsel araçların yorumsamacı bir işlevi oldu-

ğundan söz etmemiz mümkündür (Heelan, 1983). Elbette bir tıp öğrencisi de hastanın ortaya serdiği işaretleri ve teknolojik değerleri okuyabilir ama onun henüz yapamadığı, tüm bu bulguların bizim metnimizi oluşturan hastanın özelinde yorumlayabilmektir. Bu da, tüm verileri belirli kümelere ve örüntülere göre düşünebilme, klinik olarak anlamlı olanları ayırdedebilme yetisi kazanmakla yani deneyimle imkan dahiline girecektir.

Tıpkı anlam düzeyinde yapılması beklenen bir başka şey ise, hekimin hastayla görüşerek ve onun tıbbi kayıtlarını gözden geçirerek hastanın öyküsünü kurabilmektir. Bu sayede hem hastanın önceki hastalıkları, tedavileri, sosyoekonomik durumu, soy geçmişi hakkında bilgi alınacak hem de şimdi saptanan veriler bu öykü ile bağlantılandırılarak tutarlı bir metin oluşturulabilecektir. Böyle bir metnin yazılı olması gerekmez; önemli olan, bu tikel insanın öyküsünü, onun yaşamı bağlamında olgusal bir temele oturtabilmektir. Deneyimli ve başarılı her klinisyenin yaptığı da budur.

Mecazi Anlam Düzeyi

Mecazi anlam düzeyine, her iki disiplinin de yorumlama biçimi veya yorumcunun nesneyi bilme şekli (edebiyat için anlam, tıp için tanı) uymaktadır. Bu, edebiyatta yorumlama biçimi olan anlamın kavranmasına tıpta bilişsel bir etkinlik olarak tanı koyma sürecinin karşılık gelmesi demektir. Bir şiir veya öykü okuyucusu, önündeki metni bir dünya yorumu olarak ele almakta yani metinde bulunan dünya yorumunu bulmaya, onu tanımaya çalışmaktadır. Hekim, hastanın öyküsünde, fizik muayenesinde ve laboratuvar verilerinde varolan sembolleri açıklayan bir anlam hipotezi kurarak tanı koyar yani tanı, hekimin hastanın öyküsünü yorumlamasıdır.

Bu söylenenleri biraz daha açarsak şöyle diyebiliriz: Tıpkı anlam düzeyinde iken hekimin işaret ve sembol kümelerine tıpkı karşılık gelecek anlamlar bulmaya çalışması, hekimi yo-

rumun ikinci düzeyi olan mecazi anlam düzeyine getirir. Bu düzey, birinci düzeyin tam tersine, öznel, hipotetik veya kişisel anlam düzeyi şeklinde betimlenebilir. Tıpkı anlam düzeyinde çözülmeyen kalmış bir problem bulunmaktadır. Bu problem, yorumlanmaya çalışılan hastaya ilişkin her biri diğeriyle çatışan birçok yorum ihtimalinin ortaya çıkmış olmasıdır. İkinci anlam düzeyinde sıra, diğerleri arasından vakaya en çok uyan yorumun bulunup çıkarılmasına yani bir ayırıcı tanı yapılarak uygun tanı konulmasına gelmiştir. Bu, yapılmak zorundadır çünkü ona uygun, doğru bir tedavi planı yapılması gerekmektedir. İkinci anlam düzeyindeki bu verili duruma en uygun anlamın belirlenmesi sürecine Ricoeur, 'yorumların çatışması' adını verir (Ricoeur, 1974).

Mecazi anlam düzeyinde işleyen süreç, hermenötik ile ilgili çalışmalar hep üzerinde durulan yorumsama dairesidir. Buna göre bir yorumcunun metni yorumlayabilmesi için, her şeyden önce metnin parçalarına (onun söz dağarcığına ve gramerine) tanışık olması ve hiç değilse metnin bir bütün olarak anlamı hakkında bir parça fikir sahibi bulunması (ön-anlamaya sahip olması) gerekmektedir. Bu söylenenleri klinik sürece uyarladığımızda, yorumsama dairesinden kastedilenin hekimin hastasının öyküsü, fizik muayene ve laboratuvar bulguları gibi tıpkı anlam düzeyi verilerini, kendi tıbbi bilgisi ışığında yorumlayarak, düşük ihtimalli tanıları bir kenara bırakıp en yüksek ihtimalli tanıyı seçerek ayırıcı tanı yapması olduğunu görürüz.

Moral Anlam Düzeyi

Moral anlam düzeyine karşılık gelen ise, her iki disiplindeki yorumdan sonraki hayata geçirme (*praxis*) veya hayatı etkileyen etkinlik (edebiyat için duyarlılık, tıp için tedavi) olmaktadır. Bir edebiyat yapıtının okuyucu üzerinde, onun başkalarına ve dünyaya yaklaşmaya karşı duyarlı hale getirme; kendini doğadaki hayatın ve ölümün ritmlerine daha iyi ayarlaya-

bilme gibi etkisi vardır. Aynı şekilde böyle bir hayata geçirme (*praxis*) olmaksızın tıbbın bir yararı olmayacağı söylenebilir; tüm tanı çabalarının ardında yatan anlam, hekime uygun bir tedavi etkinliği sağlanmasıdır. Moral anlam düzeyinde sorun, hem hekimin hem hastanın bundan böyle yorumlanan anlam ile ne yapacaklarıdır. Daniel, bu anlam düzeyine, doğrudan doğruya kişinin yaşamı üzerindeki etki amaçlandığından hayati (*vital*) anlam düzeyi adını da verir (Daniel, 1986:205).

Hayati anlam düzeyinde kendini ilk olarak gösteren şey, hem hastanın gereksinimleri ve tercihleri hem de hekimin hastasının sağlığına kavuşması hakkındaki bilgeliği tarafından ortaya çıkarılan tedavi planıdır. Tedavi planını yaparken hekimin yorumsaması, ilk aşamadaki hastayı metinle özdeşleştiren kapsamı genişletmek, hastalığı aile ve toplum bağlamında ele almak durumundadır.

Hayati anlam düzeyinin önemli bir yanı da yorum sırasında yorumlamanın yorumcuyu (hekim) hastasını anlamaya ve eşduyuma (*emphaty*) zorunlu kılmasıdır. Hastasını anlama ve onunla eşduyumu yapabilme, tüm iyi klinisyenlerde aranan bir özelliktir. Paul Ricoeur da eşduyum her türlü anlamının temeli olarak görmekte ve kendimizi başkasının ruhsal yaşamına aktarmamız diye betimlemektedir (Ricoeur, 1976:73). İşte bu eşduyumsal anlama sayesinde ki, birinci anlam düzeyinde zorunluluğundan söz ettiğimiz hekimin nesnellik uğruna koyduğu mesafenin üstesinden gelinebilir. Yorumlamanın hekim üzerindeki bir etkisi de hastasını anlamaya çalıştığı sırada, aynı zamanda bu başkasını farketmenin içersinde yansıyan kendisini anlamasıdır. Hekim, hastasıyla çalışmasından kendi toplumsal sorumluluğuyla, kendini ve dünyayı anlamasıyla ilgili birçok yorumlara ulaşabilir.

Dikkat edilirse, moral düzeyde işin içine yalnızca tedavinin değil tıp ahlakının da (*medical ethics*) girdiği görülecektir.

Batını Düzey

Sonuncu düzey olan batını düzeyin edebiyattaki ve tıptaki karşılığı yaşam-dünyasındaki (life-world) değişim yani bir kimsenin tüm kişisel veya toplumsal yaşamına etki yapma olup bu, edebiyat için ilhamın (aydınlanma; revelation) keşfi; tıp için de benzer bir keşfin yanısıra şifanın (healing) sağlanmasıdır. Bir başka deyişle söylersek, edebiyat okuyucusuna yorum, imkan dahilinde olan bir başka dünya içersine girme fırsatı sağlar; bu fırsatın getireceği aydınlanma, o kimsenin kendi yaşamına bakışını değiştirecektir. Tıpta yaşam dünyasındaki değişim, hem hekim hem hasta için söz konusudur: Şifaya kavuşmuş bir hasta, hayata değişik biçimde bakmaya başlarken hekim, hastanın dünyasına girme imtiyazı elde edecektir.

Eğer parçaları bir bütün içersine yerleştiremezsek yorumlamamız, tamamlanmamış olarak kalır. Başarılı bir yorum, yorumcuya dünyayı yeni bir gerçeklik olarak sunar yani yaşam dünyasında bir değişim yapar. Yorumcu yaklaşımın bu iddiaları, tıbbi yorumlar için de geçerli ve hatta etimolojik bir temele sahiptir. Tıbbın amaç edindiği sağlık (health), Anglo-Sakson bir kelime olan *hael*'den türemiştir ve *hael* kelimesi, kökensel olarak bütün anlamına gelmektedir (Daniel, 1986:207).

Ortaçağ'ın dört anlam katlı Kutsal Kitap yorumu anlayışından yola çıkarak bir tıp yorumsaması geliştiren ve edebiyat ve tıp yorumsaması arasında büyük bir benzerlik bulunduğundan hareket eden Daniel, gündelik tıbbi uygulamada karşılaşılan metinlerin edebiyat metinlerinden farkları bulunduğunu da belirtmektedir. Tıptaki metin üçlü (triple) bir metindir. Birincil metin olan hasta, ancak biri sözlü diğeri yazılı iki ikincil metnin yardımıyla okunabilir. İkincil metinlerden sözlü olanı, hastanın öyküsüdür. Hastanın öyküsü ile kastedilen, şimdiki hastalığının öyküsü olmayıp hastanın tüm yaşamındaki hastalık ve sağlık olaylarıdır. Bu anlamda hastalığın öyküsü, kelimenin

tam anlamıyla bir kurgu, bir yapım olduğundan klinisyenin ilk işi, doğru bir öykü almaktır. İkincil metinlerin yazılı olanı ise, hekimin hastayla ilgili vaka özeti, tanı ve tedavi planı ve hastalığın gidişi (progress) gibi tuttuğu notlardan oluşan dökümanlardır. Hekim, hem hastayı hem de hastanın öyküsünü birarada yorumlamak yani elindeki dökümanlardan oluşan metni, bu hastanın kendi tikel konumuna özgü hastalık ve sağlık öyküsüyle birleştirerek hastanın şimdiki gerçeğine uyan bir anlama sağlamak durumundadır (Daniel, 1986:202).

Daniel'in bu ilginç tıbbi yorumsama anlayışı, birçok bakımlardan tuhaf ve kullanışsız bulunabilir. Bize göre de Daniel'in yaklaşımı, tıbbi uygulamaya teorik açılımlar getirmeye çalışmaktan daha çok, tıp alanındaki pozitivist yaklaşımların getirdiği açmazları ve ihmalleri gerekçe göstererek kendi inançlarından kaynaklanan bir modelin gücünü kanıtlama çabasıdır. Buna rağmen ortaya serdiği gerçek, tıpta yorumsamacı yaklaşımla yakalanabilecek olan klinik uygulamayı açıklamadaki imkan zenginliğidir.

Leder'in Tıbbi Yorumsama Modeli

Ricoeur'iyen hermenötiği tıbbı uyarlamak için çabalayanların arasında Drew Leder'in çalışması, gerek kolay anlaşılabilirliği gerekse de kapsayıcılığı nedeniyle öne çıkmaktadır. Leder'in çalışmasının bizim için önemi ise, onun modelinin ilk bakışta ilgisizmiş gibi durmasına rağmen, bugün modern tıbbın ayrılmaz bir parçası olan ve onunla aynı bilimsel, klinik ve laboratuvar paradigmaları kullanan psikiyatride uygulanmasının nispeten daha kolay görünmesi dolayısıyladır.

Leder, hermenötiği yorum incelemesi ve uygulaması olarak ifade eder. Ona göre tıbbi anlama, doğası gereği hermenötik bir yapıdadır çünkü hekimler (bu tanıma hastanın tanı ve tedavisinde rol alan tüm sağlık personeli katabiliriz), hastanın belirti ve işaretlerinin anlamlarını, altta yatan hastalığı araştırabilmek için sürekli yorum yapmak durumundadırlar.

Klinik anlamının yorumsal doğası nedeniyle saf nesnellik olanaksızdır; nerede yorum varsa orada öznellik, belirsizlik, uyumsuzluk olacaktır. Klinik hüküm vermenin kişisel ve koşullara bağlı olarak değişen bir nitelik göstermesinden tüm klinik yorumlamaların aynı ölçüde geçerli olduğu sonucu çıkarılamaz; aksi takdirde saf öznellik tehlikesine düşülecektir (Leder, 1990:10).

Leder, tıbbi hermenötiğin işleyişinin teorik bir çerçevesini kurabilmek için işe tıbbi metnin özelliklerini tanımlamakla ve Daniel'in birincil ve ikincil tıbbi metinler ayrımını benimsemekle (Daniel, 1986) başlar. Ona göre klinikte karşılaşılan birincil metin, hiçbir zaman kişiliğinden, yaşam öyküsünden, varoluşsal sorunlarından soyutlanmış hastalık (disease) değil; 'hasta olarak kişi'dir (person-as-ill). Hekim, klinikte bir belirtiler ve organlar kümesiyle değil, bizzatı bir kişi ile karşılaşır ama bu kişi, genelde tematize edilen kişiden farklılıklar gösterir. Bu farklılıklar olmamış olsaydı, tıbbın diğer beşeri bilimlerden, hekim-hasta ilişkisinin insan-insan ilişkisinden hiç bir farkı kalmazdı. Leder'in birincil tıbbi metni genel olarak kişi diye değil de hasta-olarak-kişi diye belirlemesinin nedeni, bu ayrımı yapabilmek içindir. Birincil tıbbi metin olan 'hasta-olarak-kişi', kendisini bir dizi ikincil metinler aracılığıyla açıklayabilir.

Leder, ayrıca dört ikincil metin üzerinde durur. Bunlar, yaşantısal (experiential), anlatısal (narrative), fiziksel (physical) ve araçsal (instrumental) metinler olup ilki hastanın hekime gelmeden önceki yaşantılarına karşılık geldiği halde son üçü, klinik işleyiş sırasında ortaya çıkarlar.

Yaşantısal Metin

Hasta hekime gelmeden önce, bir dizi yorumsal süreçlerden, yaşantılardan geçmiş; yaşamında ortaya çıkan ağrı, sızı, üşüme, işlevlerini eskisi gibi sürdürememe, fiziksel görünümündeki değişiklikler şeklindeki belirtiler ve işaretlere anlamlar vermeye

çalışmıştır. Kafasında 'Bu neden oldu?', 'Bu, ne kadar önemli?', 'Daha iyiye mi gidecek yoksa kötüye mi?', 'Ne yapmam gerekiyor?' gibi binbir soruya cevap bulmak için uğraşmıştır.

Nasıl kurgusal bir çalışmanın okuyucusu, ilk anda onun öykü mü, roman mı polisiye mi olduğunu belirleyemezse, fiziksel bir yaşantının türü de ilk anda belirlenemeyebilir. Örneğin bir kimse, yorgunluğunu işine veya havalara ya da manevi alandaki eksikliğine bağlayabilir. Bu kimsenin yorgunluğunu tıbbi kategoriler içerisinde yorumlamaya başlaması, onun hekime başvurarak yardım aramasına neden olur.

Hekime gelen kişinin yapmış olduğu böyle bir tıbbi yorum, klinik etkileşim için gerekli ama yeterli değildir. Örnekteki yorgun kimse, pekâlâ bu durumunu kansızlık hastalığına (anemi) bağlayarak kendi kendine demir ilaçları almaya başlayabilir. Bu durumda onun okuması, sona ermiştir. Tıbbi yardımın aranması, bu kimsenin hermenötliğini tamamlanmamış hissetmesi tarafından güdülenir. Yorumu tamamlamak, tanı tedavi ve prognoz da içinde olmak üzere tüm öyküyü bilmek için bu kimse hekime başvurduğunda klinik etkileşim başlar.

Hasta kimseyi, yorumu tamamlamaya yetkili kimse olarak hekime gitmeye güdüleyen hermenötik yetersizlik duygusu, bir ölçüde kültürel bir olgudur ama bir yandan da insanın doğası gereği böyle bir kaçınılmazlık vardır. Çünkü insan, dolaşım, solunum, sindirim gibi kendi sağlığı ve hastalığıyla ilgili biyolojik işlevlerinin çoğunun bilgisine, kendi bilinci ve isteğiyle ulaşamaz (Ricoeur, 1965:418). Tüm organlarımız, biz hiç onları hissetmeden çalışır dururlar. İnsan kendi içerisindeki bu süreçlerin yazarı kendisi olmadığı gibi, onların bilinçli bir okuyucusu da değildir. İnsanın kendi fizyolojik süreçlerini ancak bir başkası, bir hekim tam olarak okuyabilir. Hekim, öyküyü tamamlamak, kendisine başvuran kimsenin hermenötik yetersizliğini gidermek için belirti ve işaretlerin anlamı açık olana kadar sorular sorar, o iş için geliştirilmiş teknik ve araçlarla muayene eder. Bundan sonra yakınmaları

olan kimsenin hekime başvurduğu andan itibaren klinik etki-
leşim tarafından ortaya çıkarılacak olan ikincil metinlere sıra
gelmiştir.

Anlatısal Metin

Tıbbi bir tanı çabasının ilk kısmı, öykü almadır. Leder, öykü
almanın sonucu ortaya çıkan şeye anlatısal metin adını verir.
Ortaya çıkan anlatı, bir anlamda üç farklı yazarın işbirliğinin
ürünüdür. Hasta bedeninin kendisi, öykünün yerel olaylarını
(ağrılar, lekeler, yetersizlikler vs.) vermektedir. Hasta, anlatıyı
tutarlı bir şekilde seslendiren, fiziksel yaşantıları konuşma di-
line çeviren kimsedir. Hastalığın konuşma diline çevrilmesi,
yalnızca tanı için gerekli olmakla kalmaz; tedavide de önemli
bir rol oynar. Böyle bir anlatı, hastalığın oluşturmuş olduğu
anlamsızlık ve insanlardan yalıtılma gibi iki katlı yabancılaş-
manın üstesinden gelme niyetinin başlangıcıdır. Kişiye özel bir
belirti, bu anlatı sayesinde genelleşmiş (elbette bu genelleşme-
den kastedilen hastanın sırlarının herkes tarafından bilinir hale
gelmesi değildir), anlamsız ve tesadüfe bağlı olarak görülür-
ken anlamlı bir anlatıya dönüşmüştür. Leder, zaten daha önce-
leri, tüm bu işlevlerinden dolayı, anlatısal bağlamın kendisinin
iyileştirici bir güce sahip olduğunu öne sürmüştür (Leder,
1984-5).

Beden ve hastanın dışında anlatısal metnin geride kalan
üçüncü ve son yazarı, öykünün nasıl bir seyir izleyeceğini, so-
rular sorarak yönlendiren, söylemi kanalize eden hekimdir.
Hekimin hastanın belirtileri, geçmişteki sağlık durumu, aile ve
toplumsal öyküsü ile ilgili sorularını başlangıçta kafasında be-
liren yorumsal hipotezler şekillendirir. Konuşmayı yazı diline
çeviren, yakınmalar arasından ana yakınmayı belirleyerek
kaydeden hekim, bu anlatısal söylemin seçicisi ve editörüdür
(Leder, 1990:13).

Fiziksel Metin

Öykü alma aşamasından sonra fizik muayeneye geçildiğinde aynı zamanda anlatısal metinden fiziksel metine de geçilmiş olur. Anlatısal metnin üçlü yazarlarından birisi olan hasta fiziksel metinde, büyük ölçüde devre dışına çıkmış, hekim ve hasta başbaşa kalmışlardır. Anlatısal metin, kendini dille ifade ederken fiziksel metin, her ne kadar bulgular, işaret ve semboller şeklinde yazılı kayıtlara geçirilse de daha çok algısal (perceptual) bir doğadadır.

Bedenden çıkartılan konuşma (fizik muayene sırasında elde edilen bedensel durum ve işleyiş ile ilgili ateş, nabız, tansiyon, akciğer sesleri, karnın biçimi, yürüme şekli vs. gibi bulgular) hastanın yaşantısal metnindeki bedeninin algılamasından çok farklıdır. Bu gerçeğin farkına varan Merleau-Ponty gibi kimi fenomenologlar, yaşayan (ya da yaşanılan) beden ile nesne olarak beden arasındaki ayrıma dikkat çekmişlerdir (Merleau-Ponty, 1962). Bir insan kendi bedenini hücre, doku ve organlardan kurulu bilimsel bir nesne olarak yaşamaz; insanın bedenini yaşama biçimi, öncelikle dünyaya girişi, duyu-sal-motor becerilerinin kaynağı tarzındadır. İnsan, bedeni sayesinde uzamsal-zamansal bir yerleşime sahip olur; dünyada bir yer kazanır. Fizik muayenenin metni, nesne olarak bedendir. Fizik muayenede belirtilerden fiziksel işaretlere, bir başka deyişle hastanın öznelliğinden görünür lezyonların nesnelliğine doğru yol alınır.

Fiziksel metinle okuyucu (hekim) arasında bedensel bakımdan bir bakışimsızlık (asymmetry) söz konusudur. Çünkü hekimin okuduğu fiziksel metin, hastanın somutlaşmış bedeni iken hekim bu okumayı yaşayan bedeni ile yapmaktadır. Hekim, hastanın bedenini nesneleştirirken bu işlem sırasında kendi organlarını da nesneleştirmemekte ama onları yorumlamanın araçları olarak yaşamaktadır (Leder, 1984). Klinik eğitimi sırasında hekim, kendi duyularını keskin ve bilgili araçlar haline getirmiştir. Nasıl eğitilmiş bir müzik dinleyicisi,

bir müzikten farklı şeyler duyuyorsa deneyimli bir hekim de kendi duyularını bedeninin konuşmasının ayrıntılarını dinleyebilecek şekilde geliştirmiştir. Buradaki yorumsal süreç, zihinsel anlama ile çok bağlantılı değildir; söz konusu olan bilgi, bedende yerleşmiş bir bilgidir (Merleau-Ponty, 1962:144-146). Belki mantıksal ilke ve kurallarla bu bedensel bilgeliği formüle edemeyebilir ama hekimin elleri, dokunduğu kitlenin tümör olduğunu hissetmeye başlamıştır.

Fiziksel metin ile ilgili algısal yorumlama uygun teknolojilerin kullanımıyla genişletilebilir. Steteskop, otoskop, oftalmoskop gibi araçlar sayesinde hekim önceden girilemeyen beden bölgelerine ulaşarak fiziksel metni daha iyi aydınlatılabilir. Böyle teknolojiler, adeta hekimin bedeninin bir parçası gibi işlev gördüklerinden (Heelan, 1977) bundan sonra ele alınacak araçsal metin içerisinde değil fiziksel metin içerisinde değerlendirilmeleri gerekir (Leder, 1990:13-15).

Araçsal Metin

Buraya kadar anlatılan metinlere araçsal olanları da dahil edildiğinde öykü daha tam bir hale gelir. Araçsal metni, en özet biçimiyle tanısal test sonuçları diye tanımlayabiliriz. Bedenin fizyolojik süreçleri, imgeler, grafikler ve sayılar şeklinde makinaların diline çevrildiğinde araçsal metin ortaya çıkmış ve böylece fiziksel metni anlatırken sözü edilen algısal hermenötiğin sınırları genişlemiş olur. Bir X-ray grafisinde deneyimli bir radyoloğun gözleri, bir pnemöniyi veya bir kemik kırığını görebilir.

Araçsal metin de fiziksel metin gibi algıya dayalıdır ama ondan farklı olarak okunacak metin hastanın ve hekimin bedenleri dışında suni bir biçimde oluşturulmuştur. Araçsal metin, daha dirençli,yeniden üretilebilir, herkesin gözlemine açık ve nesnel bir nitelik taşıdığından pozitivist-empirisist bilim anlayışınca anlatsal metne ve hatta fiziksel metne tercih edilmiştir.Bu anlayış giderek tanısal özneliliğin devre dışı kalarak

klirik etkileşimin insan-dışlaşmasına (depersonalize) neden olmuştur (Reiser, 1978:166-173).

Aslında bir bakıma araçsal metin, yazarı ve okuyucusundan (hasta ve hekim) ayrı bir varlık olma ve bir çözümleme gerektiren (decoding) soyut imge ve sembollere dayalı olma özellikleriyle diğer metinlere göre geleneksel edebiyet metnine benzemektedir. Bu nedenle örneğin kanın kimyasal ölçüm değerlerini kullanarak solunumsal ve metabolik asidozu birbirinden ayırdetmek için eğitilmiş duyulardan ziyade hesaplama, figürleri kurallarına uygun biçimde değerlendirme gibi zihinsel yetilere gerek gösterir (Leder, 1990:15).

Leder'e Göre Tıbbi Hermenötiğin Telosu

Tıbbi hermenötiğin okuması gereken metinleri, yukarıdaki biçimde sıralayan Leder'e göre, klinik etkileşimde ortaya çıkan tüm bu metinleri okumayı veya yazmayı yönlendiren amaçlar (telos), tutarlılık (coherence), işbirliği (collaboration) ve klinik etkinliktir.

Tıbbi metin, kendisini dilsel, algısal ve matematiksel biçimlerde ifade edebilir. Klinisyen, tüm bu metinleri tutarlı bir şekilde yorumlayabilecek bir bütünleştirici çatı oluşturmak yani hastanın x-Ray grafisini öyküsü, fizik muayenesi ve diğer laboratuvar bulguları bağlamına göre değerlendirebilmek zorundadır. Oysa bir edebiyat metninin farklı biçimleri olmadığı gibi bu tutarlı okuma zorunluluğu, edebiyat okuyucusunun üstlenmek durumunda olmadığı bir ödevdir.

Leder, maddi düzeyde, böyle bir çatıyı hastanın kartının temsil ettiğini ve bu karta üçüncül (tertiary) metin diyebileceğimizi söyler. Tanısal çabanın sürdürülmesi sırasındaki tüm ikincil metinlerden edinilen bilgi, birleştirici bir yorumlamayı hem sembolize eden ve hem de böyle bir yorumlamaya yardım eden tek bir kartta biraraya getirilmiştir. Kavramsal düzeyde ise, bütünleştirici çatıyı asıl olarak hastalıkların ve sendromların nozolojisi sağlamaktadır. Bu nozolojide bulunan

tek bir hastalık kavramı sayesinde birçok işaret ve belirti biraraya toplanabilmektedir. Ulaşılan hastalık yorumunun hem tıbbi metnin nedenlerini ve anlamının netleştirilmesi hem de tıbbi metnin geleceğinin (tanı belli olduktan sonra yapılacak testlerin planlanması, seyrin nasıl olacağıyla ilgili bir fikir edinilmesi ve uygun tedavi planının yapılması) önceden görülmesinin sağlanması gibi işlevleri vardır. Ancak tüm bunlardan tanısız tutarlılığın tüm metin okumalarının ardından gelen bir sonuç olduğu gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Klinik yorum sırasında da yorumsamacıların Heidegger'den devralarak kullandıkları, 'anlamanın ön-yapıları' denilen bir durum söz konusudur. Bir başka deyişle, bir metnin okuyucusunun daha baştan bir takım yorumsal sayıltıları ve hipotezleri olur; klinisyenin de daha hastanın yürüyüşünü gördüğü andan itibaren kafasında beliren ve metinlerle diyalogu sırasında onun esnekliğine, metinlerin iyi okunup okunmamasına göre değişen veya değişmeyen bir ön-tanısı ortaya çıkmaktadır.

Tıbbi hermenötüğün teloslarından bir diğeri, işbirliğidir. Klinik etkileşim, yalnızca bir okuyucu ve bir metin arasında geçen bir diyalog olmayıp en azında iki etkin ve ilgili okuyucusu bulunan çok yönlü bir süreçtir. Klinik etkileşimin başarısı, bu okuyucuların karşılıklı olarak birbirlerini anlamaya çalışmalarına ve işbirliklerine bağlıdır.

İşbirliğinin temeli, hermenötik katılımcıların ortaklaşa paylaştıkları yapıların içersinde bulunmaktadır. Hekimin ve hastanın aynı insanlık durumunu, insan olma ortak halini paylaşıyor olmaları, hekimin hastasının yaşantısına eşduyumsal bir biçimde katılarak çektiği acı ve sıkıntıları anlayabilmesine; bilimsel modern toplumun bir üyesi olan hastanın da belli ölçülerde hekimin perspektifine katılabilesine imkan sağlar. Başka bir deyişle söylersek, tıbbi etkileşim, yaşam dünyasının sorunları içersine batmış, yaşam dünyası da tıbbi anlamlara doyurulmuş durumdadır (Engelhart, 1982).

Aynı insanlığın paylaşılmasının sağladığı eşduyum imkanlarının yanı sıra, okuyucular arasındaki fark, hekimin ve hasta-

nın farklı metinleri okuyor oluşları klinik etkileşimin hesaba katılması gereken bir gerçektir. Onların bu farklı konumları, her birinin çok farklı yorumsal sorunlara ve araçlara sahip olması demektir ve aslında olumlu bir rol oynamaktadır. Çünkü hastanın hekimi aramasının nedeni, sorununa onun daha bilgili ve daha tarafsız yaklaşabilecek değişik bir bakış açısı bulabilme ihtimalidir. Bununla birlikte aynı farklılık nedeniyle, bu iki kişi arasında diyalojik bir kopuş ortaya çıkabilecek ve olumsuz sonuçlar doğuracaktır. Hastasının yorumsal evrenine yeterince giremeyen hekim, hastalığın belirli görünümelerini gözden kaçırabilecek ve uygun olmayan bir tedavi önerebilecektir veya hekim uygun bir tedavi önermiş olsa bile kendi yorumunu hastasına yeterince iletemediğinden dolayı, hasta kendisine önerilen uygun tedaviye uymayacaktır.

Tüm bu nedenlerle, tıbbi hermenötiğin teloslarından vazgeçilmez bir tanesi, klinik etkileşim sırasındaki dikkatli dinlemeyi ve açıklamayı dolayısıyla hekim ve hasta arasında paylaşılmış bir yorumsal biçimi sağlayabilecek olan işbirliğidir.

Tıbbi hermenötiğin teloslarından sonuncusu ise, klinik etkinliğe ulaşmadır. Tutarlılık ve işbirliği telosları sayesinde hekim, mükemmel bir tanısal bireşim yapabilmiş ve hastasının anlamasını ve onayını alarak tedaviye başlamıştır ama her şey burada bitmemektedir. Şimdi sıra her yorumun temel amacı olan sonucun uygulamada görülmesine yani klinik etkinliğin sağlanmasına gelmiştir.

Hekim, yalnızca hastalığı değil özellikle tedavi edilebilir niteiktteki hastalığı belirlemeye çalışmaktadır. Hatta denilebilir ki tanısal kategoriler bile tedavi yöntem ve araçlarına göre belirlenmektedir. Edebiyat ve hukuk gibi öteki hermenötik uğraşlardan farklı olarak tıpta uygulamanın nihai amacı, bizzat metnin kendisidir. Hekim, bedensel olayları anlamaya çalışmanın ötesinde onları etkin bir biçimde dönüştürmeyi amaçlamakta yani okuduğu kitabın mutlu sonla bitmesi için ondaki kötü olayların işleyişini anlayarak onu yeniden yazmaya uğraşmaktadır.

Klinik etkinlik telosu, bir taraftan da hekim-hasta etkileşimin ilk anından itibaren başlamış olan yorumlama dairesinin bir parçasıdır. Hekimin yorumları, yukarıda sayılan her bir metinle karşılaştıkça gerekli değişikliklere uğradığı bir daire içersinde yol olarak bir tanısal bir hükmün verilmesine ve bir tedavi kararının uygulanmasına kadar gelmiştir ama hekim, bu aşamada bile hala aynı yorumlama dairesinin içersindedir. Hastanın tedaviye tepkileri, hekimin en başa dönerek yorumunu gözden geçirmesine neden olabilecektir. Ortada tıbbi okuma ve yaşayan, değişen bir metnin cevapları arasında seyreden dairesel bir hareket vardır ve bu harekette klinik etkinlik, iki katlı bir öneme sahiptir. Klinik etkinlik, bir yandan tıbbi yorumu güdüleyen uygulamaya dönük bir amaç; bir yandan da yorumun doğruluğunu sınamaya yarayan epistemolojik bir işlev olarak hizmet görmektedir (Leder, 1990;16-18).

Leder, tıbbi hermenötüğün telosu olarak tutarlılık, işbirliği ve klinik etkinliği sayar ama mevcut tıbbi uygulamaları tüm bu alanlarda yeterince etkili olmadığı için eleştirmekten de geri durmaz. Ona göre hermenötik telosun ilkelerini izlemek yerine, saf nesnel bir bilime ulaşma idealine yöneldiği için modern tıpta aşırı özelleşme, teknolojiye aşırı güven ve beşeri kaygıların yitimi şeklinde ortaya çıkan eğilimler, modern tıbbın görkemli başarılarına gölge düşürmektedirler. Yağmurdan kaçarken doluya tutulan insan örneğinde olduğu gibi, modern tıp da nesnellik adına yorumdan kaçarken gerçekten okuması gereken birincil metin olan hasta olarak insan yerine ikincil ve üçüncül metinleri esas almakta, varlık nedeni olan yaşayan gerçek insanı gözden kaçırmaktadır. Bu saptamayı yapan Leder, modern tıbbi saf nesnellik düşünden uyanmaya çağırmaktadır. Saf nesnellik düşü, görkemli teknolojik ve kavramsal başarılar yaratarak olumlu bir işlev görmüştür; şimdi bu başarıların hermenötik bir alçak gönüllülük ortamında yürütülmesinin zamanı gelmiş ve geçmektedir. Hermenötik bakış sayesinde, yorumu tıbbi uygulamadan atmak yerine, onu en

verimli şekilde kullanmanın yollarını bulabilmenin yanı sıra, tıbbi uygulamada bulunan değişik metinler arasındaki ideal dengenin nasıl sağlanabileceği; beşeri etkinliklerin (humanities) hermenötik becerilerin kazanılmasında ne gibi roller oynayabilecekleri; sınıfta öğrenmeye karşı klinikte usta-çırak ilişkisinden öğrenme arasında nasıl bir denge olduğu gibi sorulara cevap bulabilme fırsatı doğacaktır. Bu arada hepsinden daha önemlisi, hasta insan, hem bir metin hem de ortak bir yorumlayıcı olarak klinik etkileşimin merkezine yerleştirilebilecektir (Leder, 1990:19-22).

Leder'e Yönelik Eleştiriler

Yukarıda sunduğumuz görüşleriyle Drew Leder, bize göre tıbbi (ve aynı zamanda psikiyatrik) hermenötiğin bundan böyle yürümesi gereken yolun köşe taşlarını koymuştur. Ancak henüz çok yeni sayılabilecek bir alanda, tüm iyi niyetli girişimlere rağmen hataların ve eksikliklerin olmasını doğal karşılamak ve birçok kimsenin eleştiri ve katkılarıyla, gidilecek yolu netleştirmek gerekmektedir. Bu eleştirilerden bazılarını ele almak istiyoruz.

Richard Baron, Leder'in çalışmasının geniş ölçekli ve teşvik edici bir çözümleme olduğu konusunda bizimle hemfikir olmakla birlikte, onun yaklaşımında bir takım sorunlar olduğu düşüncesindedir ve teoriye uzak bir klinisyen olarak eleştirilerini ve inancını içtenlikli bir şekilde ifade ederek üzerine düşeni fazlasıyla yerine getirir (Baron, 1990).

Ona göre leder'in ikincil metinlerini tıbbi uygulamaya aşına birisi hemen tanıyacak; yaşantısal metnin hastanın öznel dünyasına, diğerlerinin ise öykü, fizik muayene ve laboratuvar incelemelerine gönderme yaptıkları gibi bir sonuç çıkaracaktır. Tüm bu metinler, uygulamada birbirlerinden ayrılamayacak niteliktedirler. Ayrım ancak metnin okuyucusunun beceri ve gereksinimleri oranında imkan dahilindedir. Örneğin hekimler için bir hastalığın nesnel işaretleri ve öznel belirtileri

arasında kesin bir ayırım yapabilme imkanı, çoğu zaman bulunamamaktadır.

Baron'un Leder'in çözümlemesinde en sorunlu gördüğü nokta ise, yoruma konu edilebilecek metnin, edebiyat metni gibi belirli bir nitelik göstermeyip hep değişiyor olmasıdır. Gerçi Leder de bu değişimin farkındadır ama değişimin yalnızca tedavi sürecinde olduğunu sanmakta, hekime metni kötü yazarın elinden çekip alarak mutlu bir sona ulaştırmak için yeniden yazma görevi vererek bu değişim sorununu halletmeye çalışmaktadır. Baron, klinik etkileşim sırasında ortaya çıkabilecek değişikliklerin yalnızca tedavinin yol açtığı değişikliklerle sınırlı olmadığını; pekâlâ hastanın farklı zamanlarda farklı öyküler vermesi ve hastalıklarını farklı zamanlarda farklı biçimlerde anlatması nedeniyle de okunacak metnin değişebileceğini belirtmektedir. Ona göre hasta, her zaman hastalığı hakkında değişik yorumlar yapmakla meşguldür; hekime anlattığı ise, çok uzun bir filmin yalnızca küçük bir bölümüdür. Bu nedenle klinik etkileşim sırasında hekim, hep 'Acaba metnin tamamı bu kadar mı?' diye sormak durumundadır. Hermenötikteki metin eğretilmesinin tıbbı uygulanması, hep yorumun fışkırdığı aşkın bir temel gerçeklik, bir kaynak döküman olduğu şeklinde bir beklenti doğuracaktır. Ama böyle bir beklentinin karşılanması çok zordur. 'Bu kaynak nerededir?', 'Hekim, neyi yorumlayacaktır?' gibi soruların cevapları kolayca bulunamayacaktır.

Leder, tıbbi davranışı anlamlı hale getiren bir takım birleştirici ilkeler saptamakla çok yararlı bir iş yapmaktadır ama Baron, onun henüz kullanışlı olduğu inancında değildir. Ona göre, hastalarıyla bulunacak bir metin olmadan çalışmak; hastanın gereksinimleriyle hekimin gücü ve güçsüzlüğü arasındaki ilişkiden oluşan klinik etkileşim sırasında hastasıyla, metni kendi dışlarında aramadan bizzat kendilerini metin olarak gören bir çalışma yürüterek yapılabileceğin en iyisini yapmaya uğraşmak, pozitivist tıp kültüründe yapılması gereken temel görevdir. Baron, bu tavrıyla bilmemenin utancın-

dansa belirsizliğin alçak gönüllülüğünü yeğlediğini belirtmektedir (Baron, 1990:27).

Larry Churchill'in Leder eleştirisi ise, onun konusunu hafife aldığı, daha köktenci bir epistemolojik bir çıkış yapmak-tansa kolaya kaçarak sorunu yumuşatma yolunu seçtiği tezin-den hareket eder (Churchill, 1990). Ona göre Leder'in eleştiri-si, yalnızca tıbbın uygulaması için değil dayandığı tüm bilimsel kavramlar için de geçerli olmalıdır.

Churchill, Leder'in makalesine pozitivizmi eleştirirken Kuhn, Feyerabend, Polanyi gibi post-ampirisist bilim felsefecilerinden aldığı destekle başladığı halde sonradan onların bilime bakışlarını terkettiğini saptamasını yapar ve yazısını bu saptama üzerine, yani Leder'in bıraktığı yerden inşa eder. Ona göre Leder, aslında tüm bilimsel bilgi ve etkinlikler için nesnelliğin imkan dışı olduğunu ve hermenötiği tüm bilimler ve tıbbın tümü için tartışması gerektiğini bilmektedir ama böyle köktenci bir çıkış yaptığında ciddiye alınmayacağını farketmediği için konuyu değiştirme yoluna saparak tıbbın bilimsel ve bilimsel olmayan yanları belirlemesine sığınmakta; hermenötiğin ilgi alanını tıbbın bilimsel olmayan uygulamalarıyla sınırlandırmaktadır.

Churchill, yazısının devamında, aynı mantığı izleyerek, Leder'in "Tıp, yorumsamacı temellerinden bir kaçış peşinde olmuştur ve kendisini saf bir bilim olarak yeniden yapılandırmaktadır." cümlesindeki 'saf bilim' kavramıyla ince ince alay eder. Kısacası, ona göre tıp, Leder'in sandığı gibi yalnızca uygulamalı bir bilim olduğundan değil, tüm bilimler kaçınılmaz bir biçimde hermenötiğe dayalı olduklarından dolayı yorumsamacı olmak durumundadır.

Biz ise, bu seçimiyle Churchill'in doğru yorumun imkansız olduğu tezinden hareket eden radikal hermenötiğin (Caputo, 1987), insan anlamasında yorumdan kaçış olmadığını savunan hermenötiğin evrenselliğini düşünenlerin (Rouse, 1991) yanında tavrı aldığını, dolayısıyla daha en baştan Leder'in çabasını anlamsız bulduğunu ama tam da bu nedenle

kendi eleştirisini anlamsızlaştırdığını düşünüyoruz.

Doğrusunu söylemek gerekirse, Churchill'in yönelttiği türden bir eleştiri, bizim çalışmamızda açık veya örtük bir temel tez olarak duran, 'tıbbın ve/veya psikiyatrinin yorumsamacı temellerde bir bilim olarak yeniden ele alınmalarının mümkün olduğu' fikrinin bir eleştirisi olarak da okunabilir. Çünkü sonuç olarak bizim girişimimiz, tıpkı Ricoeur'un Freud çözümlemesinde ileri sürdüğü karma söylem (mixed discourse) belirlemesinde ve Leder'in tıbbi yorumsama modelinde olduğu gibi, (bilim felsefesindeki tartışmalı fikirleri ve hermenötüğün kendi içindeki marjinal çıkışları bir an için paranteze alıp) açıklamaya dayalı ampirisizmi, tıbbın (ve dolayısıyla onun bir dalı olan psikiyatrinin) doğa bilimsel yanları için meşrulaştırarak; tıbbın (ve psikiyatrinin) yoruma dayalı yanları içinse, ampirisist-pozitivizmin etkilerinin kaldırılabileceği yeni bir yol önerebilmeyi amaçlamaktadır. Bizim tezimiz, tıpkı Taylor'un (1991) ve Kuhn'unkiler (1991) gibi anlamının ve bilginin yorumsal doğasıyla ilgili bakışımız ne olursa olsun, bir biçimde doğa bilimi, sosyal bilim ayrımının yerinde olduğunu varsaymakta ve buradan yola çıkmak gerektiğini ileri sürmektedir. Elbette böyle bir tutum, 'doğa bilimlerinde nesnellik mümkündür, oysa sosyal bilimlerde nesnellikten ziyade belirsiz yorumlar vardır' gibi bir indirgemeye uğratılmamalıdır. Churchill'in eleştirisine cevap vermek, tüm bu nedenlerle biraz da bize düşmektedir.

Bize göre, Churchill'in eleştirisi ile daha önce görüşlerini bir başka çalışmada ayrıntılı bir biçimde incelediğimiz (Göka & Topçuoğlu & Aktay, 1996) ve biraz sonra 'karma söylem teorisi' nedeniyle yeniden ele alacağımız Paul Ricoeur'a yöneltilen eleştiriler arasında tam bir koşutluk vardır. Verilecek cevap da, Beaudoin'in (1992) Ricoeur savunusuna benzerdir:

Ampirisist-pozitivist veya post-ampirisist bilim felsefelerinden birine sıkı sıkıya bağlı olanlar, psikanalizin olduğu gibi tıbbın da karma bir söylemi olduğunu anlayamamaktadırlar. Varolan bir teoriyi veya uygulamayı hermenötik** ve doğa

bilimsel yanlarına ayırarak çözümleme girişiminin hem ampirisist-pozitivist yaklaşımdan hem post-ampirisist yaklaşımdan yoğun eleştiriler almasını anlamak mümkündür. Çünkü şimdi yapılmakta olan çözümleme ve önerilmekte olan uygulama, her iki yaklaşımı da bütünüyle yadsımamakta, gerçek bir durumu değerlendirmeye çalışmaktadır. Burada, epistemolojinin 'doğru nedir?' sorusuna, doğrudan doğruya bir cevap aranmamakta; bir teorinin veya uygulamanın içeriklerindeki ve işleyişlerindeki farklılıklar belirlenmeye uğraşılmaktadır. Ortaya çıkan sonuç, hem psikanalitik teorinin hem tıbbi uygulamanın doğa bilimsel ve hermenötik yanlarının bulunduğu gerçeğidir. Elbette gerçek böyle iken, pozitivistlerin yoruma dayalı hermenötik yanları, post-ampirisist bilim felsefelerinden etkilenenlerin açıklamaya dayalı doğa bilimsel yanları görmezden gelmelerini eleştirmek için ampirisist ve post-ampirisist yaklaşımların savunularına gereksinim olacaktır. Bir bilim felsefecisinden kendi anlatısına destek aramak için onun bilime bakışını aynen savunmanın gereği olmadığı gibi, asıl olarak epistemolojik düzeyde yürütülmeyen bir tartışmada epistemolojik bir perspektifin tümüyle gündeme getirilmesinin, en azından ya da hiç değilse şimdilik ortalığı karıştırmak dışında bir anlamı bulunmayacaktır. Eğer her anlatının olduğu gibi, doğal bilimin açıklayıcı söyleminin de temelde bir dil olayı olduğu, dolayısıyla anlamın yorumsal doğasından kaçamayacağını söylediğinizde, elbette bir ölçüde haklısınızdır ama aynı zamanda rölativizmin kucağına düşerek geçici bir çözümlü bile sonsuza kadar ertelemiş olursunuz.

Churchill'in ve ona benzer bir biçimde bir bilim felsefesi yaklaşımını tümüyle benimseyenlerin haklı oldukları bir nokta, gerçekten de bugün için aralarında bir düzey farkı bulunmasına rağmen ampirisist-pozitivizme eleştiri yönelten felsefenin çeşitli dallarının, tarihsel ve toplumsal teorilerin tümüyle iç içe geçmiş durumda olmalarından ve aralarında pek çok kesişim ve benzerliğin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin bu bölümün başında belirttiğimiz gibi, bilimde egemenliğini

sürdüren ampirisist-pozitivizme yönelik post-ampirisist bilim felsefesinden gelen eleştiri ile hermenötikten gelen eleştiri arasında tam bir yöndeşlik ve birbirlerinin etkilerini pekiştiricilik söz konusudur. Hatta bunların arasına yapısalcılık sonrası ve postmodern düşünce akımlarına bağlı düşünürlerin yaklaşımlarını da katabiliriz. Bu içiçe geçmişlik, yöndeşlik ve pekiştiriciliğe, içlerinden birinin başat konuma yükselememesinin belirsizliği de eklenince (Bilim felsefesinde hangi yaklaşım tüm bilim felsefecilerinin onayını almış durumdadır?) bu alanların tamamını bilmeyen ama bir akıma sıkı sıkıya bağlı olanların zihinlerinde, kendi inandığı düşüncelerden kendisi gibi söz edilmediğinde, bir karışıklık ve yanlış yapılıyor duygusu uyandırmaktadır.

Bu bölümün devamında karma söylem konusuna yeniden döneceğiz. Churchill'in Leder eleştirisi nedeniyle daha önce satır aralarında belirttiğimiz kimi noktaları biraz daha ayrıntılı ele alma fırsatı bulduk. Tekrar söylemek gerekirse, bizim yapmaya çalıştığımız, gerekliliğine sonuna kadar inanmakla birlikte, derin ve ayrıntılı epistemoloji tartışmalarıyla yitip gitmek değil, yalnızca yorumcu yaklaşımın tıpta ve psikiyatride bir alması getirip getiremeyeceğini göstermeye çalışmaktan ibarettir. Bu çabayı gösterirken uzlaşmacılığıyla tanınan bir düşünürü (Paul Ricoeur) özellikle izlediğimiz ve bu etkilenme nedeniyle kimi zaman sorunu belli kalıplar içinde görmeye alışkın zihinlerde oldukça eklektik bir görüntü verdiğimiz doğrudur. Bize göre böyle bir eklektik görüntü, farklı bakışların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş yeni bir bakıştan değil zaten kendisi yeterince farklı olan ve öteki bakışların dışında kurulmuş bir bakışın içersine diğer bakışların tutarlı bir biçimde yerleştirilmesinin mümkün olmasından kaynaklanmaktadır ve bu nedenle bir beis yoktur.

Buraya kadar tıbbın hermenötik biçimde ele alınmasına ilişkin çabaları ele aldık. Konuya yönelik ilgilerin henüz çok yeni olması nedeniyle, tüm sorulara cevap veren oldukça yetkin bir bakış olduğunu söylemek, şimdilik imkansızdır. Ama

gördük ki her şeye rağmen Heinz-Georg Gadamer'in hermenötik anlayışının ve pratik bilgiye yaklaşımının klinik uygulamayı aydınlatmaya elverişliliğinin yanı sıra, Paul Ricoeur'un metin modeli yaklaşımı, tıbbi hermenötik için birçok imkan sağlamaktadır. Bize göre Paul Ricoeur'un tıbbi yorumsamaya asıl katkısı, onun psikanalizin epistemolojik yapısı için ileri sürdüğü karma söylem teorisinin pekâlâ tıbbın epistemolojik yapısı için de uygun olduğu görüldüğünde anlaşılabacaktır.

Ricoeur'un Karma Söylem Teorisi Ve Tıbbi Yorumsama

Bilindiği gibi Paul Ricoeur'un beşeri bilimler için bir almasıık önerisi, 'metin modeli' ile sınırlıdır ve ayrıca bizim burada sözünü ettiğimiz türden, başlıbaşına bir 'karma söylem teorisi' yoktur. Aslında metin modeli, karma söylemi içerdiğinden, böyle apayrı bir teoriye gerek olup olmadığı da tartışmalıdır. Karma söylem nosyonunu Ricoeur, *Freud ve Felsefe* (1970) incelemesi sırasında, psikanalizin hem açıklamaya dayalı ampirik bilim -energetics-, hem de anlamaya dayalı hermenötik yanları** olan karma söyleme dayalı bir bilim olduğunu ifade edebilmek için keşfetmiştir. Bize göre Ricoeur, 'karma söylem' teziyle, aslında yalnızca psikanalizin değil, tıpkı psikanaliz gibi, hem doğa bilimsel hem de hermenötik yanlar içeren tıbbın (ve psikiyatrinin) ve belki başka bilgi etkinliklerinin epistemolojik yapılarına ışık tutmaktadır; bu yüzden de bu ufuk açıcı keşifi yeni bir teori olarak ele almak daha yerinde bir tutum olacaktır.

Tıpkı psikanaliz gibi, tıbbi (ve psikiyatrik) bilginin de, hem açıklamaya dayalı ampirik yanları, hem de anlamlı yoruma dayalı hermenötik yanları olmak üzere iki farklı yanı, iki farklı söylem biçimi vardır. Bu farklı söylem biçimleri arasında, onları birarada 'karma söylem' haline getiren temel bir diyalektik ilişki bulunmaktadır.

Tıbbın açıklamaya dayalı ampirik yanlarını esas alan örneğin Donald Seldin gibi birisi, onun nihayetinde "hastalığı iyileştirmek için normal ve bozulmuş biyomedikal işlev hakkındaki bilginin uygulaması" (1977:34), yani 'uygulamalı bir biyomedikal bilim' olduğunu söyleyebilir ve bu bölümün başında sözünü ettiğimiz tıbbın doğa bilimi dışı yanlarının aşılması gereken bilim öncesi döneme ait olduğunu ifade edebilir. Ama Seldin dahil hiç kimse, tıbbi uygulamanın eninde sonunda 'hekim ve hasta arasındaki yüzyüze etkileşim' temelinde yürütülmek zorunda olduğunu reddedemez (Seldin, 1977:39). Hekim-hasta etkileşiminin bağlamını gözetken yorumsamacı bir bakış açısı olmaksızın, biyomedikal model tek başına işleyemez. Tıbbın temelinde daima açıklama ve bilimsel teoriden daha fazla birşey vardır (Lock, 1990:44).

Tıbbın bu özelliği, Mark Siegler gibi kimi teorisyenleri, bilimsel açıklamayı esas alan tıbbi model perspektiflerinden uzaklaştırarak, tıbbi hekim ile hasta arasında akdedilen bir uyum (negotiated accomodation) içinde anlamayı esas alan fenomenolojik, etkileşim temelli modellere yöneltmiştir (Siegler, 1981). Siegler, hekim-hasta etkileşimi tarafından biçimlenen anlamının dolaysızlığına ve 'klinik an'a dayalı bu modeli sayesinde, artık tıbbın inşaat mühendisliği, mimarlık, veterinerlik gibi insan insana etkileşim üzerine kurulmayan girişimlerden de ayrılabilceği kanaatindedir (1981: 640). Bize göre Siegler'in modelinde eksik olan, hekimin dayandığı açıklayıcı modelin yeterince ayrı, ayrıntılı ve özgün olarak ele alınmaması; etkileşim sırasında ortaya çıkmış herhangi bir dolaysız anlamalardan birisi olarak görülmesidir. Siegler, tıbbi uygulama için bilimsel teoriye olan gereksinimin farkındadır ama onun modelinde bu teorinin nasıl oluştuğuna hiç yer verilmemektedir. Yaklaşımını bilime dayandırmaya çalışan Seldin'in modelinde nasıl 'etkileşim' ikinci planda ele alınıyorsa, aynı şekilde onun tam karşıtı olan Siegler'in modelinde de tıbbın açıklamaya dayalı ampirik bilim yanı ikincil olarak kalmaktadır.

Oysa eğer soruna "anlama ve açıklama birbirlerini dışlayan kutuplar olmak zorunda değildir; onlara daha ziyade yorum denilen karmaşık bir süreç içinde göreceli anlar olarak bakılmalıdır" diyen Ricoeur'un (1978a :150) anlamadan açıklamaya, açıklamadan anlamaya kolayca giden diyalektik hermenötik anlayışıyla bakılabilirse, Seldin ve Siegler tarafından temsil edilen görüşler, pekâlâ birbirlerini dışlamak yerine tamamlabileceklerdir.

Ricoeur'un anlatı teorisine göre, zaten anlatılar, açıklama ve anlamının diyalektiğini içerecek biçimde bir ön-şekile sahiptirler. Bu ön-şekil, bir plan sayesinde ortaya çıkar; sözkonusu bu planın, olayları basitçe kronik bir sıraya dizen epizodik bir boyutu ve bir de dağınık olaylardan anlamlı bütünler yapılaştıran konfigürasyonel boyutu vardır. Anlatı planının bu boyutları, paradoksaldır; her anlatı, epizodik ve konfigürasyonel boyutlar arasındaki olayların zincirleme sırası (sequence) ile bir örüntü oluşumu arasındaki bir rekabet olarak görülebilir (Ricoeur, 1978b). Ricoeur, buradan açıklama ve anlama diyalektiğine uzanır. Anlatı planının epizodik boyutu, anlamının formel koşulunun ön-şeklini vermekte; konfigürasyonel boyutu ise, açıklama ihtimallerini önceden şekillendirmektedir.

Hekim ve hasta arasındaki klinik etkileşim, hastanın kendi yaşamında ortaya çıkmış, tikel bir durumu anlatı haline getirerek sunmasıyla başlar. Ancak bu yeterli değildir; hekimin bu bireysel biyografik tikelleri kullanışlı bilimsel konfigürasyonlara, daha genel bir alana taşıması; hasta ile arasındaki ilişkiyi tanı ve tedavi sürecine yöneltmesi gerekmektedir. Ricoeur'un anlatı teorisinde tüm bunlar içerilmektedir. Bu şekilde tıbbi bir vaka, hastalık sürecinin gerçek (ampirik) olaylarının açıklaması ile, hastanın yaşamındaki daha geniş bağlamda, bu olayların anlama ve önemleri arasındaki mücadele olarak düşünülebilir (Lock, 1990:47).

Aslına bakacak olursak, Ricoeur'un anlatı teorisine göre, hastanın anlatısı (öyküsü) içinde de konfigürasyonel bir boyut vardır yani hastanın kendisi de bedenindeki değişen olaylara,

belirtilere, işaretlere kendine uygun açıklamalar getirmeye çalışmış, kendi kendisine tedavilere kalkışmıştır. Bu açıklayıcı modaliteler, tıbbi oldukları kadar dini ve toplumsal nitelikler taşımaktadırlar ve çoğu kere kendi başlarına yeterli olmamaktadırlar. Bu demektir ki, hastanın kendince açıklamaları, çoğu kere makul, işe yarar bir öykü, üretken bir diyalektik ortaya çıkaramayan, yetersiz bir hermenötik konumdadırlar. Buna göre, tıbbi etkileşimin de bir bakıma, hekimin ve hastanın hermenötik konumları arasındaki bir karşılaşma, bir karşılaşma olduğu kolaylıkla söylenebilir.

Hekim tıbbın bilimselliğinden aldığı açıklayıcılığın gücüyle, hastanın açıklama girişimlerinin yetersiz kaldığı yerden iyileşme sürecini başlatır. Hekimin bilimsel model üzerine temellenmiş yorumları, tedavinin başlangıcında netleştirmeye ve mistifikasyonu ortadan kaldırmaya yöneliktir. Bilimsel açıklamalar sayesinde, hastanın belirtilerini çevreleyen sembolik belirsizlikleri azalacak, önyargıları, boş inaçları ortadan kalkacaktır. İdeal olan bu olmasına rağmen, gerçekte olan genellikle bu değildir; bilimsel açıklamalar, yalnızca hastanın hermenötik indirgeme yapabilmesini kolaylaştırırlar. Bilimsel açıklamalar, aynı zamanda hekime ve hastaya, birlikte çalışabilmeleri için düzenleyici bir ilke sunarlar.

Şüphesiz tıp, yalnızca vaka öyküleri haline getirilmiş anlatılardan ibaret değildir. Birçok hasta, kendi bedenlerinde olan şeyi hiç anlamaksızın, yapılan tıbbi girişimler sonucunda, daha iyi hale gelirler. Ama eğer hekimler, yaptıkları görüşümlerin hastaların yaşamlarını nasıl etkilediğini anlamayı ihmal edip eksik bırakırlarsa, istenmeyen olayların ortaya çıkma ve yinelenme şansı da artacaktır. Hastaların yaşam öykülerinde olup biteni anlamayı beceremedikleri durumlarda, hekimin bilimsel açıklamaları onların anlayabilecekleri dile çevirme görevi vardır; bu görevi bilim için değil, tıp biliminin açıklayıcı gücünü, beşeri durumlardaki kökenlerine götürebilen klinik etkileşimin hermenötik doğası içinde yerine getirebilir. Bu, bilimi bypass etmek değil, iyileştirme nihai amacına hizmet

edebilmek için, onu, anlamayı arttıran bir araç olarak kullanabilmek demektir (Lock, 1990:48-49).

Açıklama, tıbbın bilimsel konumu için tek başına yeterli ve uygundur ama tıp, doğası gereği saf bir bilim olamaz; o, temelde insan ilişkileri bağlamına yerleşmiştir ve böyle ilişkileri konu edinmekten kurtulamaz. Kimileri, bilimden daha fazla bir şey olma halini psikiyatri için daha rahat kullanabilseler de (Cawley, 1993) yakından bakıldığında aynı halin tıbbın geneli için de geçerli olduğu hemen anlaşılacaktır. Bir başka deyişle tıp, her zaman etik ve toplumsal sorunlara gömülü kalmak durumundadır. Ricoeuriyen hermenötik, tıbbın bilimsel yanlarının açıklayıcı gücü ile bu açıklamaların beşeri terimler içinde anlaşılabilme gereksinimi arasındaki diyalektik ilişkiyi sağlayabilmek, tıbbi sorunlara çatışmalı yaklaşımları dinamik bir şekilde bütünleştirebilmek için bir imkan sunmaktadır. Tıbbi söyleme saf bir bilim olmanın ötesinde, karma bir söylem olarak bakabilmek, bu imkana önemli bir kapı aralamaktadır.

* Burada sözkonusu edilen tıp anlayışı ve tıp tarihi, bir bakıma Batı tıbbı ve onun tarihiyle sınırlıdır. Bilindiği gibi tıp anlayışları Batı tıbbıyla sınırlı olmayıp genel tıp tarihinde Hint, Çin ve İslam tıbbı gibi büyük tıp gelenekleri yer almakta ve burada tıp olarak sunulan Batı tıbbı ırk-merkezcilikle (ethnocentrism) suçlanmaktadır. Elbette tıpta yorumsamacı yaklaşımla ilgili bir sunuş, kültürle ilgili bu türden antropolojik sorunlara ve tartışmalara kayıtsız kalamaz. Yine aynı şekilde, Batı tıbbındaki biyomedikal belirlemenimcilik anlayışının arkasında politik yapıların meşrulaştırılma gerksiniminin bulunduğu, hastalığa bakışın sağlık dizgesiyle ve genel toplumsal ve ekonomik dizgilerle bağlı olduğuna dair bakışlar da özellikle eleştirel hermenötik yaklaşımla doğrudan ilgilidir. Bu gerçeklere rağmen tüm sorunları kucaklama iddiasında olan bir çalışma, ağaçlardan ormanı görememe riskini taşıdığından böyle bir yol izlenmemiş; konuların sınırlandırılması yoluna gidilmiştir.

** Şüphesiz Ricoeur, Dilthey'den beri yorumsamacı gelenekte süregelen açıklama ve anlama karşıtlığını kabul etmemekte; kendi özgün teorisinde açıklama ve anlamamanın hiç de karşıt işleyişler olmadıklarını, tam tersine bunların, aralarında sürekli gidiş gelişler olan bir ve aynı yorumsal sürecin parçaları olarak anlaşılmaları gerektiğini belirtmektedir. Nasıl onun bu anlayışı, psikanalizi incelemesi sırasında, enerjetik ve hermenötik arasında bir ayırım yapmaya izin vermişse, biz de onun yolundan giderek ve sadece anlaşılır olmayı gözeterek, zaman zaman doğa bilimsel ampirik özellikleri açıklama ile, beşeri bilimlere ait yoruma dayalı özellikleri ise anlama ile anlatmayı deneyeceğiz. Böyle yapmış olmakla Dilthey'in ünlü ayırımını kabul etmiş sayılmamayı umuyoruz.

Burada belirtilmesi gereken bir nokta da, Ricoeur'un '*Freud ve Felsefe*'de hermenötik kavramını ancak psikanalizin doğa bilimsel açıklamanın (enerjetik) dışında kalan yanları için kullanmış olduğunun bilinmesidir. Bu tür bir kullanışın, açıklama ile ilgili yanların hermenötik içinde değerlendirilemeyeceği gibi hatalı çağrışımları olduğunu ve çağdaş hermenötik hakkında yanlış izlenimler uyandırdığını kabul etmek gerekmektedir.

II. BÖLÜM /

HEİDEGGER VE PSİKİYATRİ

PSİKİYATRİDE VAROLUŞÇULUK

MARTİN Heidegger'in düşüncelerinin psikiyatriye etkileri üzerinde durulacak olan bu bölümde, Heidegger'in adının genel olarak varoluşçuluk ve özel olarak psikiyatride varoluşçuluk akımlarının en başında sayılması nedeniyle, öncelikle varoluşçuluğa, psikiyatri ve psikolojideki varoluşçu etkilenmelere kısaca değinmek gerekmektedir. Bu sayede Heidegger'in varoluşçuluk ve psikiyatri üzerindeki etki alanı hakkında kabaca bir fikir edinebilmenin yanısıra, Heidegger'in temel fikirleriyle bu akımlar arasındaki farklılığı görebilme fırsatı doğmuş olacaktır.

Tarihsel Panorama

"Temeline inerse, varoluşçu olmayan felsefe yoktur...Varoluşçuluk, uzun bir atalar galerisine sırt vermektedir. Bununla birlikte, varoluşçuluk adı, daha çok modern düşüncenin belli bir akımına bağlanmaktadır. Genel olarak söylendiğinde bu düşünce, insan felsefesinin fikirler ve şeyler felsefesinin aşırılığına karşı gösterdiği tepki olarak nitelenebilir (Mounier, 1986:44-45). Mounier'in bu saptamaları, varoluşçuluk denen akımın oldukça iyi bir özeti olarak kabul edilebilir ve gerek içerik gerek düşünce tarihi açısından alabildiğine muğlak olan varoluşçuluk kavramının değerlendirilmesinde bize yol gösterici olabilir.

1841 kışında Schelling, Berlin Üniversitesi'nde aralarında Kierkegaard, Burckhardt, Engels, Bakunin gibi ünlülerin de olduğu bir dinleyici topluluğuna, Hegel düşüncesiyle ilgili, daha doğrusu Hegel'in soyut hakikâtle gerçekliği özdeşleştiren, tarihin tamamını kesin bir bütünlük içersine sokan ve 19. Yüzyılın ortalarında Avrupa'da baskın ve yaygın olan rasyonalist fikirlerine karşı çıkan bir dizi konferans verdi. İşte bu tarihsel olayı, kimileri varoluşçuluğun başlangıcı olarak kabul etmektedir. Varoluşçuluk, tarihsel olarak bu olaya götürülürken, varoluşçu felsefenin başlatıcısı olarak da Schelling'in dinleyicilerinden Danimarka'lı düşünür Sören Kierkegaard anmak, gelenek olmuştur. Kierkegaard, 1844'te yayımladığı *Felsefi Fragmanlar*'ından başlayarak eserlerinde, kendisinden bir nesil önce yaşamış ve bütüncül bir felsefe dizgesi kurmuş olan Hegel'e karşı 'yaşanmış olanın bir düşünce dizgesine indirgenemezliğini ve özgüllüğünü' savunmuştur. Ona göre, acı, gereksinim, tutku, insanların düştükleri sıkıntıları Hegel'in ve tüm diğer rasyonalist-dizgeci filozofların sandıkları gibi ne aşılabilen ne de bilgiyle değiştirilebilen katı gerçeklerdir. Sartre'ın deyimiyle "Kierkegaard'ca varoluş, içsel yaşamımızın ortaya çıkışıdır: Yenilenen ve sürekli olarak yeniden doğan direnişler, durmadan yeniden doğan direnişler, durmadan yeni-

lenen çabalar, geçici başarısızlıklar ve erken zaferler, içsel yaşamın ürünü olan bütün bu olgular, düşünsel bilgiye doğrudan doğruya karşı çıkmaktadırlar" (Sartre, 1988: 23). Aynı yıl, Schopenhauer'in düşünce tarihinde fikirlerin yanısıra isteğe de temel bir vurgu yapan çalışması *İstek ve Fikir olarak Dünya* iki baskı yapmış; Hegel'in izleyicilerinden Karl Marx'ın *Alman İdeolojisi* ve *El Yazmaları* yayımlanmıştır. Genç Marx, soyut düşünceye ideolojik niteliğinden dolayı saldırmakta, tarihe ve topluma dinamik bir yorum getirmekte ve modern sanayi toplumunda insanın şeyleşmesine ve insandışılışmasına (dehumanization) karşı çıkarak varoluşçuluğa katkıda bulunmaktadır.

Genç yaşta yaşamını yitiren Kierkegaard'ın düşünceleri, çok uzun bir süre hiç bilinmeden kaldı; Schelling'in düşünceleri horlanarak bir kenara atıldı; Marx'ta ve Feuerbach'ta bulunan varoluşçu nitelikler dogmatik materyalist yorumcularca görmezden gelindi. 1880'lerden itibaren varoluşçuluğa yeniden ivme kazandıran düşünürler, yaşam felsefesi diye anılan düşünceleriyle Wilhelm Dilthey ve Henry Bergson; düşünceleriyle Batı toplumunun manevi ve psikolojik temellerini tümüyle topa tutan, iradeye ve birey olmaya birincil derecede önem veren Friedrich Nietzsche idi.

Ancak iki dünya savaşı arasındaki dönem, varoluşçuğun gerçek parıltılı yıllarıydı. Kierkegaard ve genç Marx yeniden keşfedildi; Nietzsche'nin şiddetli meydan okuyuşunun yankıları belirmeye başladı; hakikâti eylem içersinde üretilmiş bir durum olarak gören Whitehead'inki gibi süreç felsefeleri ve William James'inki gibi Amerikan pragmatizmi gündeme geldi; daha da önemlisi Heidegger'i ve Jaspers'ı etkileyerek günümüze kadar uzanan Edmund Husserl'in fenomenolojisiindeki güçlü dalga ortaya çıktı. Yine iki savaş arasındaki yıllar, sonradan varoluşçuluk diye adlandırılan düşünce ekolü içersinde sınıflandırılacak olan birçok düşünürün eserlerini verdikleri bir dönem oldu. Varoluşçuluğun belirsizliği nedeniyle kimsenin net dökümünü veremeyeceği bu düşünürleri,

Sartre'dan kaynaklanan (ama oldukça tartışmalı olan) bir görüşle (Copleston, 1990:7) Hristiyan varoluşçular (Karl Jaspers, Paul Tillich, Gabriel Marcel, Nicolai Berdayaev) ve ateist varoluşçular (Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre) olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Fakat hâlâ geride bu iki akıma da yerleştirilemeyecek ama varoluşçu düşünce içerisinde mutlaka anılması gereken birçok düşünür kalmaktadır. Bunlar, Martin Buber, Albert Camus, Miguel de Unamuno, Ortega Y Gasset gibi isimlerdir. Görüleceği gibi, varoluşçu düşünce okulunun kimi temsilcileri arasında Sartre ve Unamuno gibi edebiyatla çok yakından ilişkili düşünürlerin yanısıra Camus gibi doğrudan doğruya edebiyatçıları da bulunmaktadır. Kimi zaman yapıldığı gibi, istendiğinde varoluşçular arasında Dostoyevsky, Tolstoy, Kafka vb. birçok edebiyatçı konulabilir. Böylelikle adeta, edebiyatın ve sanatın insan gerçeğine ışık tutmanın vazgeçilmez bir yolu olduğu, hem ileri sürülüyor hem de kanıtlanıyor gibidir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında ise varoluşçu düşünce, giderek yaygınlık ve popülerite kazandı; hem akademik çevreleri hem de sanat çevrelerini ve toplumsal hareketleri etkiledi. Bu arada asıl olarak psikanalitik düşüncenin, kısmen davranışçılığın ve biyolojik yaklaşımların baskın olduğu psikiyatri ve psikoloji alanı da varoluşçu düşünceden oldukça etkilenmişti. Zaten psikanaliz içerisinde serpilip gelişen birçok yeni fikir, adeta varoluşçuluğun fışkırması için kapıyı aralamıştı. Kendileri hiçbir zaman varoluşçu olduklarını söylemeseler bile hazırlayıcılar ve onu önceleyenleri olarak anılmaları gereken bu psikanalistlerin tamamı, eğitimlerini Avrupa'da yapmışlar ama daha sonradan çalışmalarını göç etmiş oldukları A.B.D'de sürdürmüşlerdir. Başlıcaları Otto Rank, Karen Horney, Erich Fromm ve Helmut Keiser olan bu insancıl (hümanistik) psikanalistlerin her biri, farklı zamanlarda ve farklı yerlerde sonradan varoluşçu psikoterapinin temel temalarını oluşturacak konularda çalışmışlardır. Bunlardan Rank'ın önemi, insanın arzulamasına ve ölüm anksiyetesine yaptığı

vurgudur; zaten geliştirdiği tedavi şekline de 'arzu terapisi' adını vermiştir. Horney ise, bir davranış etkileyicisi olarak geleceğin rolü üzerinde durmuştur. Ona göre, Freud'un düşündüğünün tersine, birey geçmişteki olaylar tarafından belirlenip biçimlenmez; daha ziyade geleceğe yönelik amaç ve ülkülerce güdülenir. Fromm, davranışta özgürlük korkusunun rolünü aydınlatmış; Keiser ise, temel varoluşsal temalardan olan yalnızlık ve sorumlulukla ilgilenmiştir.

Varoluşçuluğun psikiyatri ve psikoloji üzerindeki etkisi, anavatanı olan Avrupa'dan başlayarak Amerika'ya doğru giderek yayıldı. Avrupa'da varoluşçuluk bayrağını ilk açan İsviçre'li psikanalist Ludwig Binswanger'di. Binswanger, psikanalizin indirgemeci, materyalist ve belirlenimci olduğundan hareketle ona karşı çıkıyor ve hastanın anlamayı çarpıtan teorik önyargılar olmaksızın fenomenolojik bir biçimde ele alınması gerektiğini söylüyordu. Binswanger dışında, Paris'te Eugene Minkowski, Almanya'da Erwin Straus ve V. O. von Gebattel; Hollanda'da J. H. Wan Den Berg ve F. J. Buytendijk ve İsviçre'de A. Storch, G. Bally, Medard Boss ve Roland Kuhn Avrupa'daki varoluşçu fenomenolojik psikiyatri ve psikoloji hareketinin önde gelen isimleri arasında yer alıyorlardı. Çoğu Freudiyen, bir kısmı da Jungiyen analist olan bu kimseler arasında, dönemin egemen yaklaşımı psikanalize karşı çıkmak ve ona bireyin varoluşuna ve yaşamın teorikleştirilemezliğine dayanan yeni bir alternatif sunmanın gerekliliğine inanmak dışında, bir düşünce ve uygulama birlikteliği bulunmuyordu.

Avrupalı varoluşçu analitik gelenek, hem felsefi kavramları klinik bir inceleme alanı içerisinde uygulama arzusu, hem de egemen Freudiyen anlayışlara tepki olarak doğdu fakat bu kıtada bir türlü dilediği etkinlik ve yaygınlığa ulaşamadı. Belirli bir etkinlik ve yaygınlık, kısa süreli ve oldukça değişik de olsa, 1960 ve 1980 arasında yeni kıtanın pragmatist atmosferinde sağlanabildi.

Varoluşçuluğun ABD'deki macerasına geçmeden önce bu iki kıtayı da ortak olarak kucaklayan ve haklı olarak panora-

mada ayrıcalıklı bir konuma sahip olması gereken bir varoluşçu terapistin hiç değilse adından kısaca söz etmek gerekmektedir. Bu terapist, Freud ve Adler'den sonra 'Üçüncü Viyana Okulu' diye anılan çalışmasının ilk ürünlerini Nazi toplama kamplarında oluşturan, logoterapi'nin kurucusu, Viktor Frankl'dır. Frankl, teorisinde zaten bulunan faydacılığı, savaş sonrası göç ettiği A.B.D.'nin atmosferiyle kolayca kaynaştırmış, logoterapi, diğer varoluşçu psikoterapi türlerine görece olarak yaygın bir kullanım alanı bulabilmiştir. (Göka & Türkçapar, 1991)

Amerikan Varoluşçuluğu

Varoluşçu felsefe gibi varoluşçu analizin de kökeni Avrupa'da olmasına rağmen, bu karşı çıkış hareketi Avrupa'da kökleşemedi. Ağır, ağıdalı, anlaşılması zor varoluşçu analiz metinlerinin İngilizce'ye kazandırılması epey zaman aldı. Yukarıda adı geçen varoluşçu analistlerin çalışmaları Rollo May ve arkadaşlarının ünlü *Varoluş (Existence)* kitabı (May & Engel & Ellenber, 1958) 1958'de yayınlanana kadar hemen hiç bilinmeden kaldı. Ama zaten bilindikten sonra da varoluşçu analiz, yeni kıtada öylesine farklı, insanın olumlu gizil güçlerine asıl vurguyu yapan bir çehreye bürünmüştü ki, Avrupalı ilk teorisyenlerin yaklaşımları bu yeni ve daha yaygın biçime çok etkide bulunamadı.

1950'lerde Amerikan akademik psikolojisinin egemen okulları, psikanaliz ve davranışçılık idi. Ancak bu iki okulun egemenliğinden 1930'ların sonlarından itibaren anormallik psikologları ve sosyal psikologlar arasında başlayan hoşnutsuzluk, daha sonra bunlara Gordon Allport, Henry Murray, Gardner Murphy, George Kelly, Abraham Maslow, Carl Rogers ve Rollo May gibi klinik teorisyenlerin de katılmasıyla artmaya başladı. Bu kimseler, her iki okulun da insanı insan yapan en önemli nitelikleri -seçme, değerler, sevgi, yaratıcılık, kendinin farkına varma, insani gizil güçler vs.- görmezden

geldiğini söylüyorlardı. Tüm bu kimselerin katılımıyla oluşan tepkiler, 1950'lerden itibaren 'Humanistik Psikoloji' adı verilen yeni bir okulun kurulmasına yol açtı. Adı geçen bu çevre, aralarına binlerce ruh sağlığı profesyonelinin katarak örgütlenmeye başladı. 1961'de 'Amerikan Humanistik Psikoloji Derneği' kuruldu; 'Humanistik Psikoloji Dergisi' yayın yaşamına atıldı. Bu derginin yayın kurulunda C. Rogers, R. May, L. Mumford, K. Goldstein, C. Buhler, A. Maslow gibi meslekten kimselerin yanı sıra Aldous Huxley gibi yazarlar da vardı. 1963'te dernek başkanı James Bugental, bağlı bulundukları beş temel ilkeyi şu şekilde sıralıyordu:

i-İnsan olarak insan, parçalarının toplamına indirgenemez. Yani insan, parça-işlevlerinin bilimsel incelenmesiyle anlaşılamaz.

ii-İnsan, beşeri bağlamda bir varlıktır. Yani insan, kişilere-rası yaşantıları görmezden gelen parça-işlevleriyle anlaşılamaz.

iii-İnsan, bir farkedıştır. İnsanın sürekli ve çok katmanlı olan kendini farkedişini kabul etmeyen bir psikoloji, onu anlayamaz.

iv-İnsan, seçim yapar; varoluşunu izleyen bir izleyici olmayıp kendi yaşantısını kendisi yaratır.

v-İnsan, bir niyetliliklidir. Geleceğe dönüktür; amaca, değerlere ve anlama sahiptir.

Amerika'da gelişen bu yeni varoluşçuluk, şüphesiz Avrupa'daki eşine benzerlikler gösteriyordu ama birçok farklılıklar da taşıyordu. Her şeyden önce Avrupalılar, (daha doğrusu Kıta Avrupası) bu kıtanın yaşadığı savaşlar, ölümler ve kargaşalardan olsa gerek, daha çok insanın sınırlılıkları ve varoluşun trajik boyutları ile ilgili iken, humanistik psikoloji, ruhun genişleyebilme yeteneğini, sınırsız ufuklarını, iyimser ve faydacı bir bakış içersinde vurguluyordu. Kıta Avrupası'nın düşünürleri, belirsizlik ve varolmama anksiyetesini yaşama ve onunla yüzleşme sorunlarıyla uğraşırlarken, humanistik psikoloji yanlıları, gizil güçlerin gelişimine sınırlılıktan, farkındalığa kabullenmeden, toplam yaşantıya anksiyeteden, kendini ger-

çeklemeye yaşamın anlamından, ben-sen ilişkisine ve etkileşime yalnızlık ve yalıtılmışlıktan daha çok önem veriyorlardı. Kaldı ki, 1960'ların sonlarında gelişen Amerikan karşıt kültür hareketi -Çiçek çocukları, ilaç kültürü, cinsel devrim vs.- insancıl psikolojiyi girdabına alarak tabloyu tam bir karnavala çevirdi. Bu ortamda, birdenbire artık birbirlerini bile anlamaları olanaksız Gestalt terapi, Transpersonal terapi, Rasyonel-emotif terapi, etkileşim grupları, psikosentez gibi sözümona varoluşçu oluşumlar ve etkinlikler türedi. Bu yeni eğilimler, taşıdıkları değerlerle psikoterapi üzerinde de önemli etkiler yaptılar. Bu yeni değerler hedonizme ("neyi iyi hissediyorsan onu yap"); kitap ve okuma düşmanlığına, bireysel eyleme ("senin olan şeyi yaşama geçir", "yaşantıya odaklan"); insanın mükemmelliğine ve kendini gerçeklemeye yönelikti. Elbette tüm bunlar olurken insancıl psikoloji içersindeki kaçınılmaz ayrışma vakti çıkageldi. Gestalt terapinin kurucusu Frits Perls gibi entellektüalizm düşmanlığında ileri giden ve 'sürekli duygusal farkındalık'ı vurgulayanlar hareketten ayrılırlarken May, Rogers, Maslow gibi humanistik psikoloji önderleri, gelişen bu akıl-dışı eğilimlere hep ikircikli baktılar ve giderek onlardan desteklerini çektiler. Bu arada ortaya çıkan bir durum da hep çıbanbaşı olma eğiliminde olan bu akımın pozitivist akademik çevreler tarafından bir tür karantinaya alınması, akademik psikiyatri ve psikoloji içindeki gelişme olanaklarının zayıflatılmasıydı. Giderek bu karantina etkisini hissettirmeye başladı ve psikiyatri ve psikolojideki varoluşçu izler silikleşmeye ve silinmeye yüz tuttu. (Yalom, 1980:6-26)

Bugün

Bugün gelinen noktada, biyolojik yaklaşımın, 1980'li yıllardan sonra psikiyatride kesin egemenliğini hissettirdiğinden, genel olarak dinamik ve varoluşçu yaklaşımların ve psikoterapinin etkinlik ve yaygınlığında belirgin bir azalma görüldüğünden söz edebiliriz. Her ne kadar, birçok yaklaşımın kurumsal dü-

zeyde, özerk ve kendilerine özgü örgütlenmeleri ve yayın ağları var olsa da ve psikoterapi uygulayıcılarının önemli bir kısmı, kendilerini varoluşçu olarak tanımlasalar ve varoluşçu psikoterapinin uygulama düzeyinde de dirilmesi ve yayılması için yoğun çabalar varsa da (Cohn, 1994; 1996; Van Deurzen-Smith, 1996; Plock, 1996), biyolojik psikiyatri dışında kalan yaklaşımlarda belirgin bir güç yitimi ve kan kaybı sözkonusudur.

Varoluşçuluk kavramı giderek kullanımdan kalkarken, postmodern olarak tanımlanan toplumsal-politik-entellektüel ortamda, çağdaş varoluşçu düşüncenin önder düşünürü olarak anılan Martin Heidegger, (May, 1958a:15) bugün de gündemdeki yerini korumaktadır. Son yıllarda Heidegger üzerine yapılan yayınlarda çok belirgin bir artış olduğu gibi, 1989 yılında filozofun 100. doğum yıl dönümü nedeniyle Paris'te yapılan bir toplantıda, bundan böyle Heidegger üzerine ilginin artarak süreceği izlenimi ortaya çıkmıştır (Güzel & Akay, 1990). Heidegger'in önemini arttıran asıl neden, yalnızca psikiyatride ve psikolojide değil, tüm beşeri bilimlerde varolduğu söylenen bunalımdır (Göka, 1993a).

Bilindiği gibi Heidegger'in asıl amacı, insan varoluşunu 'dünya-içersinde-varlık' (being-in-the world; *in-der-Welt-sein*) şeklinde formüle ederek ve asıl vurguyu insanın somut angajmanına ya da bir başka deyişle "dünya içerisinde olma"ya yaparak Kartezyen zihin-beyin ikilemini aşmaktır. "Bir bütün olarak Varlık, hep bizden önce ve bizim çevremizde olandır...Bir bütün olarak Varlık, belirli ölçülerde daima tamamlayıcılığa sahiptir; bizim etrafımızdaki herşey, öteki herşeyle bağılantılıdır. Tüm şeyler, birlikte ait olma niteliğine sahiptir" (Heidegger'den aktaran Grene, 1976;41). Bu amacın gereği olarak Heidegger, modern bilim tarafından yapılagelen dışsal doğa ile içsel doğanın (psişik fenomenin) nesneleştirilmesine veya somutlaştırılmasına (reification) karşı hep eleştirel bir tavır takınmıştır. Hocası Husserl'in içsel-ruhsal yaşamın dondurulması olarak gördüğü ve mücadele ettiği psikolojisizme

karşı çıkma geleneğini sürdüren Heidegger'in 1914'teki doktora tezi de *'Psikolojisizmdeki Yargı Doktrini'* hakkındadır. Dolayısıyla kabul etmek gerekir ki, Heidegger'in eserinde zaten hazır halde bir psikoloji teorisi bulunduğunu düşünmek için yeterli kanıt ve malzeme vardır.

Martin Heidegger, kendi düşüncesi için varoluşçuluk kavramını, kendisi için varoluşçu sıfatını hiç bir zaman kullanmamış ve böyle nitelemeleri kabul etmemiştir (May, 1958a:16). Bununla beraber, başkaları onun çalışmasını, çağdaş varoluşçu düşüncenin ve varoluşçu psikiyatri ve psikoterapinin temeli olarak nitelemeyi sürdürmüşlerdir (Ellenberger, 1958:118; Binswanger, 1958:191).

Birileri Heidegger'den etkilendiğini söylüyorsa, bu etkiyi reddetmenin bir anlamı olamaz; fakat kabul etmek gerekir ki, her zaman böyle bir etkinin niteliğiyle ilgili bir tartışma sürdürmek mümkündür. Yorumsamacı yaklaşımın, ontolojik hermenötiğin ve postmodernizm tartışmalarının son yıllarda belirgin yükselişine paralel olarak, Heidegger yeniden ve çok daha güçlü bir biçimde entellektüel gündeme girmiş, filozofun gerçekte ne demek istediği birçok düşünürün zihnini işgal etmeye başlamıştır. Böyle bir sürecin çok doğal bir sonuçlarından biri de, geçmişte Heidegger'den etkilendiği bilinen (söylenegelen) akımları, yeni bilgilerin ışığında yeniden gözden geçirmektir. Heidegger'in düşüncesi hakkında artan bilgimiz ışığında, aşağıda ele alacağımız bazı teorisyen/terapistler istisna olmak şartıyla, geçmişte kendilerini varoluşçu-humanist ekol içinde niteleyenlerin asla Heideggeriyen olmadıkları söylenmektedir (Sass, 1990). Hatta çok daha ileri gidilerek ontolojik hermenötiğin aslında kelimenin tam anlamıyla bir anti-humanizm türü olarak kabul edilmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Bu iddianın temel dayanakları, şu tezlerdir:

Humanistik psikolojinin (özellikle Amerikan Humanistik Psikoloji Okulu'nun) en belirgin karakteristiği, bilinçli insan öznesi üzerine yaptığı vurgudur. Bu vurgu, öznenin özgürlük (freedom), mahremiyet (privacy), biriciklik (uniqueness) ve

kendi kendine saydam olma (self-transparency) özelliklerini esas almaktadır. Humanistik psikolojinin özgürlüğe bakışı, iradi seçim yapma kapasitesine dayalıdır; bu kapasiteyi insanın en ayırtedici ve önemli özelliği olarak kabul ederler. Bu, bir bakıma insanın reaktif değil, proaktif olduğunu söylemektir. Humanistik psikoloji, biriciklik konusunda ise, kişiliğin temel olarak ideografik bir doğada olduğu inancındadır. Onların 'kendini gerçekleştirme', 'kendisi olma', 'bireyleşme gereksinimi' gibi kavramları, kültürü, geleneği, kişisel tarihi değil de, kişisel amaç ve değerleri önplana aldıklarını, dolayısıyla Rönesans'tan beri Batı kültüründe bulunan ve Romantik Dönem'de doruğuna çıkan bir insan anlayışına sahip olduklarını göstermektedir. Humanistik psikolojin köşetaşı niteliğindeki kavramlarından olan mahremiyet, her yaşantının mutlaka temel bir öznelci yanı olduğuna gönderme yaparken; humanist psikologlar bir yandan da, bu kez mahremiyetle gizlenen öznelciliğin aksine, insanlar arasında mükemmel bir empatik iletişimin mümkün olduğu şeklinde büyüsel bir inancı kapılmışlardır. Daha doğrusu, ortada böylesine öznelci bir bilinemezlik varken, bilgiye yer açabilmek için, onların empati gibi, büyüsel bir kavramı gündeme getirmeleri kaçınılmaz olmaktadır. Humanistik psikolojinin 'kendi kendine saydam olma' nosyonu ise, doğrudan doğruya fenomenolojinin etkisiyle ortaya çıkmıştır ve tüm yaşantıların bilinçte temsil edildikleri ve bu nedenle bilinebilecekleri inancından kaynaklanmaktadır.

Oysa Heideggeriyen ontolojik hermenötik taraftarlarına göre, ileride daha ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi, insan öznelliğiyle ilgili bu konularda tam tersi bir tavır alış söz konusudur. Heidegger'in düşüncelerinden türemiş olan ontolojik hermenötiğe taraftar olanlar, kendilerinin tıpkı humanistik psikoloji gibi, pozitivistik yöntemleri ve mekanistik modelleri reddettiklerini kabul etmekle birlikte; ontolojik hermenötiğin aynı şekilde humanistik psikolojinin düştüğü hatalardan da korunmaya çalıştığını ileri sürmektedirler (Sass, 1990).

Kanımca bu tarihsel seyrin bugün gelinen noktasında yapılması gereken, varoluşçuluk ve varoluşçu ve/veya humanistik psikoloji, psikiyatri ve psikoterapi kavramlarında ısrarlı olmak yerine, Heidegger'in fikirlerinin psikiyatri içindeki karşılıklarını ve etkilerini bulmaya çalışan ve bundan sonrası için öneriler üreten bir çaba içersine girmektir. Böyle bir çaba sayesinde, psikiyatri ve psikoterapi alanında üretken bir damar bulunabilmesinin yanısıra, Heidegger'in istemediği bir kavramsal çatı içersine onun düşüncelerini hapsedme yanlışlığından da vazgeçilmiş olacaktır.

Heidegger'in düşüncelerini psikiyatri ve psikoterapi alanına ilk uygulamaya çalışan kişi, İsviçreli psikanalist Ludwig Binswanger'dir. Binswanger, bu çabasının sonucunda Heidegger'in temel kavramı *Daseins Analytics* (*Daseinsanalytik*)'ten esinlenerek *Daseinsanalysis* (*Daseinsanalyse*; Dasein'in analizi; Daseinanalizi; kimi İngilizce çevirilerde varoluşsal analiz; existential analysis) adını verdiği bir teori ve uygulama geliştirmiştir. Ancak daha sonra kendisinin de itiraf ettiği gibi, tüm çabasının Heidegger'in yanlış anlaşılması üzerine bina olduğunu kendi teorisini kurduktan sonra anlayabilmiştir (Binswanger, 1960:258; Boss, 1963:51). Binswanger, Heidegger'in psikiyatri ve psikoterapideki karşılıklarına değil, olsa olsa nasıl yanlış anlaşıldığına örnek oluşturabileceğinden, bu bölümde ancak bu çerçevede ele alınacaktır. Bu bölüm, çalışması yine Daseinanalizi adıyla anılan ve Heidegger ile yakından çalışma fırsatı bulmuş ve onu anlamaya özen göstermiş olan Medard Boss'un eserine ve günümüzde yol açtığı tartışmalara odaklanacaktır.

MEDARD BOSS'UN MİRASI

Psikanaliz eğitimi sırasında Karen Horney ve Wilhelm Reich'in öğrencisi olan ve ayrıca Kurt Goldstein ve Ernest Jones ile çalışma imkanı bulan Medard Boss, psikanalizin resmen uygu-

landığı ilk akıl hastanesi ünvanına sahip İsviçre'nin ünlü Burgholzli Hastanesi'nde çalışmaya başladığı 1938'den itibaren, kendisini C. G. Jung'un görüşlerine yakın hissetti ve onunla on yıl sürecek bir yakın çalışma içersinde oldu. Boss'un bu işbirliğinden beklentisi, Freudiyen psikanalizde bulamadığı insanın totalitesini anlama ve zihin-beyin dikotomisini aşma amaçlarına ulaşabilmektir. Boss, bir süre sonra Jung'un yaklaşımının da oldukça doğa bilimsel olduğuna ve yalnızca insan davranışının nedensel açıklamalarıyla ilgilendiğine karar verdi (Pacheco, 1988-1989).

Boss'un Heidegger'in opus magnumu *Varlık ve Zaman* ile karşılaşması; Binswanger'in çalışmaları sayesinde, 1946 yılında oldu. Boss, *Varlık ve Zaman*'ın 122 nolu bölümünde insan ilişkilerinde kaygının (solicitude) iki pozitif biçiminden bahsederken, *vorspringende Fürsorge* (öne çıkan; leap ahead) adını verdiği, tek başına insanın vakarına saygı göstermekten ve onu korumaktan kaynaklanan bakım (caring) ya da kaygı türünü; *einspringende Fürsorge* (içer dalar; leap in) adını verdiği, başka insanlara onlar adına sorumluluk üstlenmeyi gerektiren bakım ya da kaygı türünden ayırmakla aslında, Heidegger'in analist ile hasta arasındaki ideal ilişkiyi anlatmış olduğunu keşfetti. Çünkü bu ikili ayırım sayesinde, her iki bakım türünü de vermeye çalışan psikoterapistin terapötik prosedürünü, diğer tıbbi prosedürlerden ayırdetme fırsatı doğuyordu. Psikoterapistler dışındaki tüm tıbbi prosedürler, hastaya *einspringende Fürsorge* tarzında bakım verirlerken, psikoterapide bunun yanı sıra terapistin hastayı ayrı, kendine göre sorumlulukları olan bir varlık olarak görmesi yani *vorspringende Fürsorge* tarzında, sorumluluklarını hastaya bırakan bir bakım vermesi gerekiyordu.

Böyle bir keşiften sonra Boss'a düşen görev, Heidegger ile ilişkiye geçmektir. Öyle de yaptı. Boss, Heidegger ile yazışmaya başladı; bir süre sonra da aralarında bir dostluk oluştu. Heidegger, Boss'un çalışması sayesinde, eserinin felsefenin sınırlarını aşacağını ve etkisini başka çevrelerde de hissettirece-

ğini umut ediyordu (Boss, 1993:7-8). 1958'den itibaren 1969'a kadar, yılda birkaç kere Boss'un Zollikon'daki evinde tıp öğrencilerine ve psikiyatri asistanlarına seminerler vermeye başlayan Heidegger, bir yandan da Boss'un özellikle *Tıbbın ve Psikolojinin Varoluşsal Temelleri* (1983) olmak üzere çalışmalarını yakından izlemekteydi. Boss, 1971'de Heidegger'in de rızasını alarak Zürih Daseinsanalitik Psikoterapi ve Psikosomatik Tıp Enstitüsü'nü kuracaktı.

Boss, bir bilimin gerçekten de bir bilim olma sıfatını hakedebilmesi için, her şeyden önce tekrar tekrar üzerinde temellendiği öncüller hakkında düşünmesi gerektiğine inanıyordu ve ona göre tıp ve psikoloji bilimlerinde bir yorumlama krizi vardı. Bu nedenle Boss, kendi amacını krizde olan bilimlerin temelleri üzerine yeniden etraflıca düşünerek bu yorumsal veya hermenötik krize bir çare bulmaya çalışıyordu. Boss'un bu yeniden düşünümü gerçekleştirdiği zemin, insanları yalnızca doğa bilimsel bir tarzda anlamamanın hatalarından kaçınabilen ve Dasein olarak nitelediği insan varoluşunu açıklamak için daha geniş ve yetkin bir kavramsal çatı sunabilen Heideggeriyen Dasein analizinin perspektifiydi (Pacheco, 1988-1989:5).

Hem Heidegger hem de Boss için Dasein olarak ele alınan insan varoluşu, kendisini bir anlamlar dünyasında bulan beşeri bir varlığı imlemektedir. İnsan varoluşu, yapısı gereği, bir şeyi, 'orada varlık'ın (there being; *Da-sein*) bir olasılığını hiçbir şey olarak değil de, anlamlı bir şey olarak kavramaya ve dünyada etkileşim içersinde olduğu her şeyin taleplerine sürekli açıktır. Dünyadaki şeylerin taleplerine açık olmak demek, bir insan olarak varolmak için, yalnızca edilgen ve sessiz bir şekilde değil, sorumlu, yani onlara özel yollardan cevap verebilmek üzere şeylerle bağlantı kurabilecek bir şekilde, alıcı bir şekilde (receptively) açık olmak demektir. Yine varlığa açık olması (ya da açık varlık olması), insan varoluşunun gelecekteki şeylere olduğu kadar, geçmişteki şeylere de açık olması, onlarla da bağlantı kurabilmesi demektir. İşte, psikopatolojik fenomen

denilen şey de insan varoluşunun bu özellikleri bağlamında ele alınmak ve psikopatolojik varolma yolları, mümkün olduğu kadar, insanın varolma yolları olarak kavranmak zorundadır ve Boss da çalışmasıyla, böyle bir kavrayış çabası içerisinde olmuş, bu temelde bir tedavi teorisi geliştirmeye uğraşmıştır.

Bu bölümde Boss'un eserinin öne çıkan bölümlerini Heidegger'in dev eserindeki karşılıklarıyla sunmaya ve son dönemde, bu bağlamda ileri sürülen yeni fikirleri gözden geçirmeye çalışacağız. Ama en başında, Boss'un kendisiyle yapılan son görüşmelerden birinde Dasein analizinin geleceği ile ilgili söylediği şu sözleri aktarmanın bir görev olduğunu düşünüyoruz: "Dasein analizinin geleceği hakkında düşünmeyi aptalca bulduğum için böyle bir şey yapmadım. Zira gelecek, sizin elinizde değildir. Ortaya konulan bir şey, büyüyerek kalıcılaştırılabilir ya da yok olup gidebilir. Bu daha ziyade Dasein analistlere ve onun alıcılarına bağlıdır. İnsanların Heidegger'in bulduğu, gördüğü, keşfettiği şeyin anlamına hiç açık olmayacakları bir zaman da pekâlâ gelebilir. Bunların hiçbirisi bana bağlı değildir; ben, kendim Heidegger'den aldığım şey üzerinde elimden geleni yaptığımı söyleyebilirim. Artık Daseinanalizi kendi geleceğine ve kaderine sahiptir" (Boss, 1988a:36).

Zollikon Seminerleri: Dasein'ın Ontolojik Analitiği Ve Psikoloji Teorisi

Heidegger'in Zollikon Seminerleri'nde ele aldığı temaları izlemek, hem onun karmaşık ve zor Dasein analitik yaklaşımının görece daha kolay anlaşılmasını sağlamak hem de bu yaklaşımın, bir psikoloji teorisi olarak imkanlarını tartışmak açısından uygun olacaktır.

Heidegger'e göre, Dasein'ın varoluşsal analitiği, herhangi bir psikolojiyi, antropolojiyi ve hatta biyolojiyi incelemektedir; çünkü ampirik psikolojinin ve diğer beşeri bilimlerin on-

tik araştırmalarının aksine, doğrudan doğruya insanın varlığına odaklanmıştır (Heidegger, 1962:36-38). Dasein'ın varoluşsal analitiğinin önceliğini ve önemini anlatabilmek için Heidegger, ontik ve ontolojik; *Vorhandesein* ve Dasein gibi ayrımlara başvurmuş ve Zollikon'daki seminerlere başlangıç konuşmasında da bu sorun üzerinde durmuştur.

İnsan varoluşu, kendi içersine katlanmış veya enkapsüle olmuş bir antite, bir yerlerde varolan tek başına bir nesne değildir. Ego, özne, kişi, bilinç, psişe gibi psikolojik amaçla kullanılan kavramların ve bu kavramlar üzerine bina edilen teorilerin temel yanılgısı, tam da bu noktada bulunmaktadır. Daseinanalitik görüşün üzerine bina olduğu Dasein kavramı ise, yalnızca literal anlamı olan, fiziksel manada 'orada-varlık' değil, aynı zamanda ve daha ziyade, insan varoluşunu 'dünya-içersinde-varlık' anlamını; yani varoluşun varlığa (tüm etkileşi- len fenomenlere) ve onun anlamına açık olmayı, ifade etmektedir. Dasein olarak varolmak, fenomenlerin imledikleri şeye muhtemel giriş yollarına izin veren bir boyutu açık tutmak demektir. İnsan Dasein'ı, anlam ortaya koyan (meaning-disclosure) ve asla nesnelleştirilemeyecek bir arenadır (Heidegger, 1987:3-4). Heidegger'e göre modern psikoloji, antropoloji ve psikopatoloji insanı en geniş anlamda bir nesne, bir 'el-altında-varlık' (being-at-hand; *Vorhandenes*), yani ontik alana ait, tümüyle ampirik olarak belirlenebilir bir eğilimler toplamı şeklinde ele almaktadır. Bu yaklaşımlar, insanın insaniliğini ve özellikle başka varlıklarla bağlantı kurabilen, varlığa açık ve ontolojik bir niteliğe sahip olan yanını ihmal etmektedirler. Burada insanilikten kasıt, insanın etkileşiği her şeyle özgürce bağlantı kurmak, etkileşim ve ilişi içersinde olmak için istek duymasıdır. Galileo ve Newton'un doğa tanımının etkisi altındaki modern beşeri bilimler ise insanı, hareket halindeki, uzamsal-zamansal bir nokta olarak görmektedirler. Freud'un yaptığı da, yarı-naturalistik bir tutumla, insan yaşamını yöneten nedensel ağı, yani bilinçdışıdaki libidinal itkileri ortaya koymaya çalışmaktan ve bu yüzden de nedensel açıklama ile ye-

tinmekten ibarettir ve aslında insan organizmasını kendi kendine kimyasal olarak yapılaşmış kimyasal girişimler ve insanın ruhsal yaşamının nedenini veya zeminini de kimyasal fizyoloji olarak görenlerden önemli bir farkı bulunmamaktadır. Libidinal itkilerle ve içgüdülerle insan fenomenini açıklama girişimleri, bir bilimin yöntemsel gerekliliklerini yerine getirmektedir ama artık bu bilimin nesnesi insan olmaktan ziyade mekanik veya mekanik biçimde yapılaşmış doğadır.

Heidegger'e göre önemli olan, bir açıklama sağlamak değil, insanların açıklamaya çalıştıkları fenomene dikkat kesilmektir. Onun için insan yaşamını yönlendiren şey, mitolojik bir libido ya da beni arkadan zorlayan, itekleyen bir itki, bir içgüdü olmaktan daha çok bana sahip çıkan, bana bir talep isnat eden bir şeydir. "Beni zorlayan şey" formülü, gerçekte olan bir şeyin nesnelleştirilmesinden ve ona böylece yanlış anlam verilmesinden ibarettir. Varoluşsal (ontolojik, Dasein) analitik açısından ise, bu tür zorlamalar ve itmeler, Dasein'da kökleşmiş durumdadırlar ve 'dünya-içerisinde-varlık' olmanın dolaysız bir gereğidirler (Heidegger, 1987:197-200; 217-219).

Heidegger'in Zollikon Seminerleri'nde üzerinde durduğu bir nokta da, Freud'un bastırma (repression; *Verdrangung*) teorisidir. Heidegger, ruhsal yaşantının bilinçdışına sürgünü demek olan ve bilinç-bilinçdışı dikotomosine yol açan bastırmanın yerine gizleme (concealment) ve gizlememenin (unconcealment), örtülü (veiling) ve açık olmanın (clearing) içiçe girdikleri, birbirleri içersine sarıldıkları karmaşık bir düzenek önerir. Freud'un bastırma teorisinde bir fikrin veya tasarının, bilinçli farkedışten saklanması (hiding; stashing away; *Vorstellung*) esastır. Oysa Heidegger'in sözünü ettiği gizleme (concealment; *Verbergung*) bilincin bir antitezi olmayıp açık olma durumuyla ilgilidir; açık olma durumunun karşıtıdır. Gizleme, bilinçdışı ile aynı şey olmadığı gibi, açık olma da bilinç ile aynı şey değildir. Açık olma, bizzat bilinç olmayıp bilinçli düşünüm için mutlaka olması gereken bir önkoşuldur.

Hiçbir zaman saf ışık veya akıl anlamına gelmeyen açıklığı, daima 'kendini-gizleyenin açık hale gelmesi', 'kendini girilemez olarak ortaya koyan şeyin girilemezliğinin açık hale gelmesi' şeklinde anlamak gerekmektedir. Yine Heidegger'e göre, Freudiyen bastırma kavramının yan dalları olan içeatım (introjection), yansıtma (projection), aktarım (transference) gibi nosyonlar, 'dünya-içersinde-varlık' olmanın birincil yansıtısını görmezden gelen özne-nesne ilişkileri üzerinde hüküm verilen suni yapılardır. Örneğin bir başkasının davranışının öznel olarak içe alınması demek olan içeatım kavramı, anne-çocuk ilişkisine uygun düşmemektedir. Gerçekte çocuk, annesinin davranışıyla kendisinininkini harmanlamakta ya da annenin 'dünya-içersindeki-varlık'ını paylaşmaktadır. Yine örneğin içsel duyguların bir başkasına yüklenilmesi demek olan yansıtımda da benzeri bir ihmal söz konusudur. Heidegger, yansıtma ve eşduyum (empathy) hakkındaki psikolojik teorileri, önceden yapılmış bir varsayıma dayalı oldukları ve 'dünya-içersindeki-varlık'ın belirli bir görünümü olan 'başkalarıyla-olan-varlık'tan (*Mitsein*) soyutlandıkları için saçma bulmaktadır. Keza, aktarım da özne-nesne ya da ego-öteki ilişkilerinden önce, Dasein'ı ve 'başkalarıyla-olan varlık'ı istila etmiş olan birincil 'mizaç' veya 'ayarlanma' (tuning; *Gestimmtheit*) üzerinde parazitik bir etkiye sahiptir (Heidegger, 1987:207-210; 228-229).

Ancak Dallmayr, bu söylenenlerden yola çıkarak Heidegger'in Freudiyen libido teorisine karşı, ego psikolojisinin bir versiyonunu tercih ettiği gibi bir sonuç çıkarmamak konusunda bizi uyarmaktadır. Varoluşsal analitik perspektiften, Dasein, hiçbir zaman "özne ile kısıtlanmış bir kendilik"e indirgenemez; Dasein, diğer insanlarla, eşyalarla ve şeylerle bağlantılı olan 'dünya-içersindeki-varlık'ın bir biçimidir. Oysa ego psikolojisi ve bilinçten veya içsel psişik anlamdan başlayan bir yaklaşım, kanıttan yoksun ve suni bir yapıdadır; ego kavramının dünya bağlantısı eksik ve soyuttur. Varoluşsal anlamda ego, 'dünya-içersindeki-varlık'ın yalnızca belirli amaçlar

ve sınırlı bağlamlarda geçerli olan kristalleşmiş bir biçiminden ibarettir. Yani diyebiliriz ki, sonsuz sınırlarını kendisi kısıtlayarak, insan varlığı, ego haline gelmektedir (Dallmayr, 1988-1989:14).

Heidegger'e göre, bilinen ego kavramlaştırmaları, Descartes'tan türemektedir. Descartes'tan türeyen ünlü zihin-beden ikilemine dayalı bir yaklaşımla, insan bedeni ve bedenleşmesi (embodiment) fenomenini kavramaya imkan bulmamaktadır. Çünkü bu yaklaşımda bedenin (*res extensa*) her nasılsa zihinden (*res cogitans*) türeyen psişik itkilerle hareket ettiği veya canlandığı sanılmaktadır. Oysa insan bedeni, bu tarzda, önce kendi kendine varolup, sonra da psişik bir akım tarafından canlandırılmamaktadır; beden, dünya ile ilişki için yeterli değil ama gerekli bir koşuldur. Hekimlerin ve psikiyatristlerin de eğitimleri, yaşayan bedeni (*Leib*) bir fiziksel bedene (*Körper*) indirgeyen bir eğilim içersindedir ve bu yüzden de bedenleşmeyi anlamaları çok zordur. Onların bu eğilimlerine karşı Heidegger, bedensel fenomeni (*Leibphanomen*) bütünlüğü içersinde kavramanın, biricik, indirgenemez ve özellikle nedensel düzeneklere indirgenemez bir şey olarak kavramanın önemine işaret etmektedir (Heidegger, 1987:232-235).

Heidegger, Zollikon'daki seminerlerin 1964'ten sonra yapılanlarında ise, daha çok dogmatik olarak kabul edilen bilimcilik ve pozitivizm üzerinde durdu.

Heidegger'e göre iki tür fenomen, daha doğrusu, fenomenlerin ontik ve ontolojik olmak üzere iki ayrı düzeyi ya da boyutu bulunmaktadır. Ontolojik katmanlar, kendilerini ontik görünümünün algılanmasının öncülü olarak ortaya koyarlar; yani biz, şu veya bu masanın varlığını algılamadan önce, dikkatimizi, bizatihi varlığın olasılığına (possibility of presence as such) yöneltmiş olmak zorundayızdır. Bu yüzden de ontolojik fenomen, sıralama ve konumlanışta birincil ama algılama ve düşünümde ikincil sıradadır. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, ontik olarak gözlemlenebilir antiteler, daha önce-

den varlığın ontolojik açıklığı tarafından ortaya konulurlar veya girilebilir hale getirilirler. Fakat Varlık ve açıklık, çoğunlukla değerlendirilmemekte ya da üzerlerinde düşünülmemektedir. Bu bakımdan (büyük V'li) Varlığın (küçük v'li) varlıklardan farkı, en temel ama yapılması en güç olan ayırmadır. Bu güçlüğü ortaya çıkmasının sorumluluğu, yalnızca gözlemlenebilir antitelere ve onların nedensel bağlantılarına odaklanmış olan doğa bilimsel yaklaşımın egemenliğine aittir. Artık Varlığın bizatihi kendisini düşünmek, keyfi ve mistik bir işlem olarak görülmektedir; doğruların yalnızca bilim tarafından sağlanacağına inanılmaktadır ve bilim adeta dinselleştirilmiştir. Oysa kendi insanlığımızı vareden, mümkün kılan şeyi anlayabilmek için bu, ontik-ontolojik ayrımının olduğu zemini mutlaka kavramamız gerekmektedir. Eğer bu zemine yeterince özel bir hazırlıkla, yeterince dikkat kesilsek, işte o zaman, olağan-sıradan varoluşun hakiki bir dönüşümü gündeme gelecektir. Böyle bir çaba, sanılanın aksine bilimin terki anlamına gelmemekte ama bilimi düşünüm ile bağlantılandırmayı ve sınırları üzerinde kafa yormayı gerektirmektedir (Heidegger, 1987:7-8; 20-21).

Fenomenlerden yasalar çıkartma amacını, Galileo, Newton ve Kant gibi düşünürlere dayanarak çeşitli biçimlerde tanımlayan modern bilimin formülleri, kendileri, bilimsel gözlemlerden türememişlerdir; daha ziyade, dünyadaki yapının sorgulanmadan kabulüne veya sayılı ya da varsayımlara bağımlıdır. Bu bilimsel varsayımlar sayesinde, uzay, zaman, hareket, nedensellik gibi modaliteler, hiç sorgulanmaksızın kabul edilmektedirler. Örneğin, bilimsel uzay, şeylerin veya ampirik nesnelerin ayırım yapılmadan doldurulduğu dışsal bir kap (external container) olarak görülmektedir ve bu tanım, modernlik öncesi uzay tanımından çok farklıdır. Heidegger, modern bilimsel uzay kabulüne (*acceptio*), varsayımına karşı çıkarak, kendisi, fenomenlerin görünüşünü 'açıklık' (*clearing*; *lichtung*, aydınlık), 'ortaya koyma; açığa vurma' (*disclosing*), 'yer verme' (*making room*) gibi kavramlarla açıklamaya ça-

lıştır. İnsan Dasein'ı bağlamında da uzay, bir 'açıklığı' (opening) veya diğer varlıklarla etkileşim içerisinde olunan açık bir bağlamı tanımlamaktadır ki, o da 'dünya-içersindeki-varlık'ın zorunlu bir niteliğidir (Heidegger, 1987:14-16; 30-32; 35-37).

Zamanla ilgili olarak ise, Heidegger, modern fiziğin geçici anların (şimdilerin) ardışıklığına dayalı saat zamanı anlayışına da karşı çıkmaktadır. Böyle bir zaman anlayışı, geçmişin birikimini ve geleceğin gelmek üzere olma niteliklerini görmezden gelmekte, onların artık, ya da henüz, olmadıklarını düşünmektedir. Ona göre mevcudiyet (huzur, presence) anlamındaki varlık (being) nosyonu, zamanı kavramak için yeterlidir çünkü mevcudiyet, yalnızca mevcudu (huzurda bulunan, present) ve şimdiyi tanımlamaktadır. Oysa Heidegger, varlığın zamansallık bağlamında yapılaştığını ve başka türlü anlaşılamayacağını düşünmektedir.

Heidegger düşüncesindeki zamansallığa verilen bu seçkin konum, Bergson'un ve Husserl'in önerdiği gibi, tümüyle içsel bir nitelik, öznel bir yaşantı veya bilinç biçimi olarak anlaşılmamalıdır. Varoluşsal bakış açısından zaman ve Dasein arasında yakın bir bağ vardır. Örneğin 'bir şey için zamanımızın olması' anlamında zaman telakkimizdeki 'sahip olma', insanın bir nesneye sahip olmasına benzer bir biçimde zamana da sahip olabileceği gibi bir malikiyet ilişkisine gönderme yapmamaktadır. Buradaki 'sahip olma', bir nesne olarak zamanla lakayd bir biçimde ilgilenme anlamı taşımamakta; daha ziyade zamansallığın bizatihi Dasein'ın geçici ikametini, misafirliğini veya 'dünya-içersindeki-varlık'ını oluşturduğunu, zamansallaştırdığını belirtmektedir. Dasein'ın zamansallaşması, üç katlı bir biçimde, yani geçmişe, şimdiye ve geleceğe yönelmişlik şeklindedir. Bu yüzden de 'sahip olduğum zaman', sezme (anticipation; *gewartigend*), temsil etme (representation; *gegenwartigend*) ve saklama yani bellek (retention; *behaltend*) biçimindedir (Heidegger, 1987:42-44, 47-48, 54-55, 60-61, 84-85).

Şu halde mekansallık ve zamansallık, insan Dasein'ının yapılaştırmacı özellikleridir ve bedenselleşme ile, yani Dasein'ın dünya içerisinde somut biçimde yerini almasıyla yakından bağlantılıdır. Zollikon Seminerleri'nde de bu belirlemeler yapıldıktan sonra, 'yaşayan beden', psikosomatik ve beden-zihin bağlantıları konularında birçok tartışma yapılmıştır. Örneğin Heidegger, psikosomatik kavramının, beden ve zihini birbirlerine karşılıklı bağımlılıklarına veya korelasyonuna gönderme yaptığından ve yalnızca bedene ölçülebilir olarak bakılmasından dolayı oldukça belirsiz ve problematik bir kavram olduğuna işaret etmektedir. Zihin-beden ikileminin ve ondan kaynaklanan birçok sorunun ortadan kaldırılabilmesi için Heidegger, anatomik bedene karşı 'yaşayan beden' perspektifinin benimsenmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu yeni bakış açısına göre, insan davranışı, ne yalnızca dışsal olarak gözlemlenebilir veya ölçülebilir niteliktedir ne de yalnızca bedenin, psikik itkilerin veya öznel niyetlenmenin kanalı olarak hizmet verebildiği, içsel veya içe yönelimli bir fenomendir; bunlardan ayrı olarak insan davranışı, kişilerarası alanla ilgili bir ifade ediş biçimidir. Heidegger, bedensel fenomenin kişilerarası iletişimdeki rolü hakkında bir el hareketinin ve yüz kırmamasının muhtemel anlamlarıyla ilgili örnekler verir ve psikosomatik tıp terimin aslında varolmayan iki antitenin sentez girişimi olduğunu; soma ve psişenin insanın iki farklı varlık biçimi olmayıp Dasein'la bağlantılı bulunduğu belirlemesini yapar (Heidegger, 1987:102-104; 115-118).

Zollikon Seminerleri'nde Heidegger, kendi çalışmasına varoluşçu psikoterapi ya da Daseinanalizi gibi adlar veren Ludwig Binswanger'ın kendi Daseinsanalitik yaklaşımını yanlış kavramasının üzerinde de durmuştur. Heidegger'e göre Binswanger, ontik ve ontolojik arasındaki ayrımı karıştırmasının ötesinde, ileri derecede öznelci veya mentalisttir. Heidegger, kendisinin varoluşsal analitik'inin ya da Daseinanalizinin amacının Dasein'ı yöneten ontolojik koşullarının birliğini ve onun varlığa olan bağlantısını açığa çıkarmaya

çalışmak, geleneksel felsefelerde ve Batı metafiziğinde unutulmuş olan varlığın anlamı sorununa dönmek olduğunu; yoksa hiçbir zaman ögeler arasındaki ontik bağlantıları kurmaya uğraşmadığını belirtmektedir. Bu haliyle ortak bir kavramı paylaşımlarına rağmen Heidegger'in analitiğinin anlamı, Freud'un nedensel psikodinamiğinden ve Husserl'in bilinç analizinden tümüyle farklıdır. Heidegger'in Dasein analitiğinde belirtiler, Freud'un teorisinde olduğu gibi, birtakım nedensel ögelere indirgenmez; varlığa bağlantısı içerisinde Dasein'ı karakterize eden görünümeler analiz edilmeye çalışılır; yine Husserl'in fenomenolojisinde olduğu gibi vurgu, Dasein'ın ontik yapıları üzerine değil, insanın Dasein şeklindeki yapısına yapılmakta, insan bir öznellik ve aşkın bir ego bilinci olarak görülmemektedir. Oysa Binswanger'in Daseinanalizi, ontik olanın ötesine geçmeye çalışmamakta, varoluşu bilincin öznelliği şeklinde ele almakta, varoluşsal analitiği hatalı olarak sanki ampirik bir antropoloji gibi kavramaktadır. Binswanger'in Dasein analizinde sözü edilen 'dünya-içersindeki-varlık', antropolojik özne haline gelmiş ampirik bir bireydir. Binswanger'in yaklaşımının ana defekti, onun Husserl'in bilinç felsefesine güveninden kaynaklanan, öznelciliğidir. Heidegger'e göre, Binswanger, *Varlık ve Zaman*'ı Kant ve Husserl'in öğretilerine bağlılık içerisinde okumuş, bu yüzden de yapılabilecek en büyük hatayı yapmıştır. Binswanger'in Daseinanalizi'nin aslında ontik bir antropoloji düzeyinde somut varoluşsal yaşantıların betimlenmesi olarak görülebileceğini söyleyen Heidegger, böyle bir varoluşsal antropolojinin de aslında normallik ve varoluşsal psikopatoloji-psikoterapi olmak üzere ikiye ayrılabilceğini, fakat böyle bir çalışmanın Binswanger'in yaptığı gibi fenomenlerin genel bir sınıflanması ve soyut bir analiziyle yetinmemesi gerektiğini söylemektedir. Eğer Binswanger, bir varoluşsal antropolojiyi gerçekten kurmak istiyorsa, mutlaka çağdaş insanın somut tarihsel varoluşu üzerine, yani çağdaş sanayi toplumunda yaşayan insanların tarihsel varoluşları üzerine de

odaklanması gerekmektedir (Heidegger, 1987:150-152; 155-157; 163-164).

Heidegger'e göre, psikiyatrinin ve psikoterapinin ilgi alanları, insan varoluşu veya Dasein; özellikle de Dasein'ı yakından ilgilendiren sıkıntılar ve muhtemel deformasyonlardır. Heidegger, psikiyatrinin asıl vurguyu ölçüme ve hesaplamaya yapan, doğal bilimlerin yasalarını benimsememesi gerektiği; aksi takdirde bir beşeri bilim olmaktan ziyade teknik olarak yapılaşmış bir insan makinesini inceleyen bir dal olacağını belirtmektedir.

Varoluşsal bir psikiyatrinin izlemesi gereken kimi parametreler hakkında konuşurken ise Heidegger, stres konusuyla ilgili bir psikiyatrik raporu ele almaktadır. Dar bir davranışçılığa göre kaleme alınmış bu rapor, stresi, dışsal ve tekil bir uyaran şeklinde görmektedir. Heidegger'in varoluşsal bakışına göre ise, stres, insan yaşamı üzerine yapılmış bir talep niteliğine, yani Dasein'ın kaygılanması (care; *Beanspruchung*) için bulunmuş bir gerekçe niteliğine sahiptir ve asla uyaran-tepke kalıpları içersinde anlaşılmasının imkanı bulunmamaktadır. Zira ortada, insanın 'dünya-içerisindeki-varlık' olmasıyla; Dasein'ın dünyaya girmesi, şeylerle, diğer insanlarla ve varlığın kendisiyle karşılaşmasıyla, bir başka deyişle Dasein'ın atılmışlığıyla açıklanabilecek bir durum vardır. Dünyaya atılmış Dasein'a, varlıklar ancak dil aracılığıyla hitap edebilir. Böyle bir hitabın olasılığı, bir talebin veya hakkın -bunlar, stres veya stresten kurtulma biçiminde olabilir- ileri sürülmesinin koşuludur (Heidegger, 1987:180-185).

Zollikon Seminerleri'nde üzerinde durulan şaşırtıcı konulardan biri fenomenolojik yöntemle ilgilidir. Heidegger'in sonraki çalışmalarında *Varlık ve Zaman*'ın başlangıcında ele aldığı fenomenolojiyi terk ettiğine dair yaygın bir kanı varsa da, Seminerler'de varlığın görünüşü içerisine yönelik olarak yapılan fenomenolojik soruşturmanın gereğinden, her fenomenin kendisini ayırtedici nitelikleriyle sergilemesine izin verecek bir çaba içersine girilmesinden bahsedilmektedir.

Mantıksal sonuçlar çıkartmak da, diyalektik düşünümle-
ren fenomenolojin işi değildir; o, daha ziyade ve yalnızca düşün-
ceyi fenomene sürekli açık tutmanın peşindedir. Çünkü fe-
nomenleri görmek ve yorumlamak bakımından bilimsel gös-
terimin (demonstration) tüm kanıtları ve formları, hep dışsal
dayanaklara gereksinimleri olduğundan, sürekli geç kalmak-
tadırlar. Heidegger, Seminerler'de fenomenolojinin merkezi
karakterini, somut bağlanma (engagement; *Sich-einlassen*),
yani 'dünya-içersindeki-varlık'ımızın seyri sırasında etkileşti-
ğimiz her şeyle bağlanma olarak tanımlamaktadır. Tüm kav-
ramlaştırmalardan ve emotif yaşantılardan önce, böyle bir fe-
nomenolojik bağlanma vardır. Ancak Heidegger, sözünü et-
tiği bu fenomenolojinin, felsefenin okullarından ve yaklaşımlarından
biriymiş gibi yanlış kavranması hakkında uyarıda bulunmaktan da
geri kalmamaktadır (Heidegger, 1987:151-152; 163-164).

HEIDEGGER VE FREUD

Şüphesiz, daha önce de kısmen üzerinde durulduğu gibi,
Zollikon Seminerleri'nde en çok konuşulan konuların başında,
Heidegger'in düşüncesi ile Freudiyen psikanalizin birbirlerine
nasıl eklemleneceği gelmektedir. Psikanalizin o dönem, psiki-
yatri, psikoloji ve psikoterapisinde egemen paradigma olduğu,
başta Medard Boss olmak üzere Seminerler'e katılanların bü-
yük çoğunluğunun psikanalitik eğitimden geçmiş ve şu veya
bu ölçüde psikanalizin etkisi altında bulunan kimseler olduğu
göz önünde bulundurulacak olursa, bunu anlamak kolaydır.
Bizim psikanalizin ve hatta genel olarak psikoterapinin güç
yitirdiği ve egemen biyolojik paradigmaya gündemi terkettiği
bugün, tekrar Heidegger'in düşüncesi ile Freud'un teorisi ara-
sındaki etkileşim sorununa yeniden durmamızın nedeni ise, bu
ikisinin eklemlenme imkanlarının basit bir biçimde sorgulan-
ması değildir. Zaten bugün, ne Heidegger'in ne de Freud'un
temellerini attıkları düşünceler oldukları gibi durmaktadır; her

ikisi de birçok verimli tartışmaya kaynaklık etmiş, her ikisinden de birçok yeni anlayış ortaya çıkmıştır ve çıkmaktadır. Heidegger ve Freud, her şeyden önce, insana ilişkin modern bilgimize en büyük katkıyı yapan iki düşünürdür ve tüm büyük düşünceler gibi düşüncenin bundan sonraki seyrinde, her yeni duruma özgü yeni biçimlerde, etkili olmayı sürdüreceklerdir. Bu bölümde bundan sonra, Heidegger ve Freud etkileşiminin, bugün, şimdiki bilgimizle, buradan bakıldığında ve tarihsel seyrî içersinde nasıl görüldüğü üzerinde durulacak ve asıl olarak psikiyatride ve psikoterapide yorumsamacı yaklaşım tartışmalarına bir kapı açılmaya çalışılacaktır.

Heidegger ve Freud'un düşünceleri arasındaki etkileşim imkanları üzerinde ciddi olarak ilk kez duran kimse Medard Boss'tur. Boss'un Freud eleştirisinin amacı, psikanalizin Dasein analizine dönüşümünü gerçekleştirebilmek için psikanalizin teorik temellerini yeniden yapılandırmaktır. Boss, bu dönüşümün gerçekleşmesi için iki temel gerekçe sunar: Birincisi, böyle bir dönüşümle Freud'un kendisini gereksiz yere yüklemiş olduğu teorik ağırlıklardan kurtarılmış ve üstelik mirasının temel değerlerine sahip çıkmış olacaktır. Çünkü psikanalizin klinik ve teorik görünümeleri arasında keskin bir ayrım vardır ve Daseinanalitik bakış sayesinde, Freud'un gerçek, somut ve doğrudan klinik gözlemlerinin içerikleri ve orijinal anlamları restore edilebilecektir (Boss, 1963:59). Boss'un ileri sürdüğü ikinci temel gerekçe ise, Freud'un düşüncesini Heideggeriyen terimlerle ifadelendirebilen Daseinanalitik yaklaşım aracılığıyla, psikoterapiyi de hakiki teorik köklerine götürmenin mümkün olduğudur. Boss'a göre, Daseinanalizi, psikoterapinin temel anlamı kadar, psikoterapi ortamı içersinde ortaya çıkan fenomenlerin anlamı için de, yeterli bir felsefi temele sahip olan bir psikoterapi türüdür (Boss, 1988b)

Boss'un ileri sürdüğü bu fikirlerden çıkarılabilecek en özet sonuç, onun Freud'un psikanalitik teorisine değil de psikanalitik tedavi anlayışına ve tekniğine sahip çıktığıdır. Boss, iki teori arasında bir kesişim alanını, muhtemel bir geçişliliği müm-

kün görmemektedir. İşte bugün tartışmanın takıldığı ve belki psikiyatride yorumsamacı yaklaşıma bir kapı açılabilmesi için en uygun nokta burasıdır: Acaba psikanaliz ile Daseinanaliz arasında teorik bir kesişim alanı var mıdır?

Yeni Bakışlar; Yeni Tartışmalar

Böyle bir teorik kesişim alanı olmadığını savunanların yani Boss'un tezlerinin sözcülüğünü günümüzde Kockelman üstlenmiş durumdadır. Kockelman'a göre, Freudiyen psikanaliz soruşturma modelini doğa bilimsel yöntemlere göre yürütmekte; güçlerden, enerjilerden, dürtülerden söz etmekte; ruhsal hastalığın insan bedeninin, beyin veya sinir sisteminin işlevinde bir bozukluk sonucu ortaya çıktığını savunmaktadır. Oysa Daseinanalizi, her türden bilimsel indirgemeciliğe karşı çıkmış, insan varoluşunun ve ruhsal hastalığın bu şekilde ele alınamayacağını savunmuştur. Kockelman, Daseinanalizi ve psikanalizin birarada düşünülmesinde en fazla sorun çıkartan alanı, psikanalizdeki bilinçdışı nosyonu ve onun libidinal güçlerle olan bağlantısı olarak görmektedir. Kockelman'a göre Freud, başlangıçta, beden-zihin bağlantısını nedensel bir ağ şeklinde tasarlamış ve bedensel uyarımlardan kaynaklanan bir enerji anlayışına göre bir model oluşturmuştur. Ancak daha sonradır ki, Freud bu nedensel enerjiteğe dayalı modellerle, anlam ve sembollerin yorumunun başarılamayacağını görmüş ve bilinç-bilinçdışı ayrımı yapma yoluna gitmiştir. Freud, teorisinin gelişimi sırasında, bu kez, bilinçdışına yüklediği karakteristiklere, bedensel uyarımlar tarafından enerjilendirilmiş, "id" adını vermiş, fiziksel güçlere zihinsel güçlere göre daha öncelik tanıyan başlangıçtaki anlayışına dönmüştür. Kockelman, Freud'un bilinçdışı anlayışı nedeniyle, insan varoluşunu, bir içgüdüsel enerji rezervuarına indirgediği ve böyle bir bakışın Heidegger'in düşüncesiyle asla biraraya gelemeyeceği kanaatindedir (Kockelman, 1993). (Kockelman, bu tezlerinin çoğunu Binswanger'e ve Boss'a

dayandırmaktadır-aslında Freud ve Heidegger etkileşiminin imkanlarını ilk araştıran ve buna şans tanımayan bir sonuçla araştırmasını bitiren ilk kişi Ludwig Binswanger'dir.)

Görüldüğü gibi, Daseinanalizi ve psikanaliz arasındaki etkileşimde, kıyametin koptuğu yer, etkileşimi imkansız hale getirdiği ileri sürülen yer, bilinçdışı nosyonunda düğümlenmektedir. Bu yüzden karşı tezi, Heidegger ve Freud düşünceleri arasında bir kesişim alanı bulunduğu tezini ileri sürenler de bu noktadan hareket etmekte, Heidegger'in düşüncesinde bilinçdışına karşılık gelebilecek anlamlar aramakta ve bulduklarını söylemektedirler. Bu tezi ilk öne süren kişi, Richardson'dur (1993a). Fakat Richardson, bu kez doğrudan Freud'un kendisinden değil, psikanalizin Lacaniyen yeniden yorumundan hareket etmektedir ve böylece aslında Lacan ve Heidegger etkileşimini gündeme getirmektedir.

Lacan ve Heidegger arasındaki etkileşim sorununa geçmeden önce, Heidegger'in temelde Freud'la uzlaşabilirliğini, daha 1959'da öne sürmüş olan Hühnerfeld'in (1994:87; 94) yaklaşımına ve daha yakın zamanlarda benzeri bir tezi, kendi teorisi içine yerleştirmeye çalışan psikiyatrist Kovel'in (1994:198) bakışına bir göz atmak istiyoruz.

Hühnerfeld'e göre, Freud insanı öncelikle bilinçsiz yaşayan bir nelik ve görünürdeki yaşamının temeldeki ve derinlerdeki irrasyonelitenin bir dışavurumu olarak görmekte ve onun bu noktada Heidegger ile aynı felsefi antropolojiyi savunduğunu söylemektedir. Hühnerfeld, hem Heidegger'in hem Freud'un dile ve mitolojiye meraklarını, dilin insan neliğini örttüğü kadar bu nelik üstündeki örtüyü kaldırdığına olan ortak inançlarına bağlıyordu. Heidegger de, Freud da, dil ve mitos analizi sayesinde, sahnedeki Varolanı değil de kulisi görmek istiyorlardı. Gerçi onların sahnenin arkasında, kuliste gördüklerine inandıkları şeyler, birbirlerinden çok farklıydı ama çabaları tam bir paralellik arz ediyordu.

Kovel'e göre, Freud'un bilinçdışı, Heidegger'in varlığı açığa kavuşturma kavramları, varlığın olduğu ve kendini

topladığı ortak mekanlar olarak, aynı topoğrafyayı paylaşmaktadırlar. Her ne kadar Freud bunu bilinçli olarak yapmasa da, hem Freud'un hem Heidegger'in kartezyanizmin psikolojideki yaygınlığını şiddetle eleştirdiklerini düşünen Kovel, yine de bu iki düşünür arasında telafisi mümkün olmayan keskin bir ayrım çizgisi bulunduğu kanaatindedir. Freud'da bilinçdışı, varlıktan tamamen kopuk olarak kalmakta; belirleyici bir etki ortaya koysa da mevcudiyeti bulunmamaktadır. Bu yüzden der Kovel, Freud'un Tanrı'yı bütünüyle insanın ötesinde gören bir Kalvinist olduğunu; fakat Heidegger'in kişi kendisini ona açarsa Tanrı'yı duyulabilecek bir ses olarak görmesi nedeniyle bir Lutherci, hatta Katolik olduğunu söyleyebiliriz. Varlığın kendini aldatici bir nitelikte olabileceği, psişenin tutarlı bir yalanlar kümesinden inşa edilebileceği fikri Heidegger'e çok yabancıydı diyen Kovel, Freud'u ise tam da Paul Ricoeur'un tanımlamasına uygun bir biçimde Marx ve Nietzsche'nin yanında bir "kuşku ustası" olarak görmektedir.

LACAN VE HEIDEGGER: SÖZ VARLIĞIN EVİDİR

Richardson'un Lacan'dan yola çıkarak Heidegger'de bilinçdışının yerini araştırırken, Lacan'ın karmaşık teorik yaklaşımında odaklandığı nokta, bebekliğin ilk dönemlerindeki ayna evresi ve bu evrenin ardından çocuğun dilsel söylemin sembolik düzenine girmesidir. Lacan'a göre çocuk, amorf bir başlangıç evresinin ardından, esasen aynadaki kendinin yansıması (self-reflection) sayesinde, birtakım 'kendilik' (self) türlerini ya da bir başka deyişle kendisinin bazı yansımalarını yaşantılayarak kendiliğin birliğini keşfeder. Çocuk, aynada kendisinin yansıtılmış imgesini tanıyarak bir "ben" veya ego duyumu elde eder. Aynadaki imge, bir bakıma dışsal bir nitelik taşıdığı için ayna evresinde hem bir başlangıç özdeşimi hem de ilksel bir yabancılaşma üretilmektedir. İlk başta bir bölünmüşlük ve kalıcı olmama hali olsa da, ortaya çıkan ego kimliği, bu yaşamın ilk zamanlarında ortaya çıkıveren amorf kaosun içersine yeni-

den düşmeye karşı koruyucu bir kalkan veya bir savunma düzeneğidir. Özdeşim ve yabancılaşma süreci, çocuğun dil içersine, yani erişkin toplumsal dünyasının söylemsel yapıları içersine girmesiyle yoğunlaştırılmaktadır.

Lacan'ın Freud üzerine yeniden düşünmesi ve onda yaptığı temel değişiklik de, bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bu nokta, Lacan'a atfedilen "dilsel sapak" (linguistic turn) noktası, yani onun hem ego-bilincini hem de bilinçdışını dilbilimsel yapılar çerçevesinde yeniden düşünmesidir. Erişkin söylemine girmekle çocuk, temelde, daha önceki ikili (dyadic) ayna-bağlantısına göre daha ayrıntılanmış, partiküle bir ego kimliği elde etmektedir; fakat bu evrede de yaşantının egonun kapsamı içersine girmeyen tüm boyutları, bilinçdışının cehennemine sürgüne gönderilmiştir ve bu bilinçdışının kendisi, bilinçli kontrole elverişli olmayan bir birey-ötesi dil niteliği taşımaktadır (Richardson, 1993b)

Lacan, dilbilimci Roman Jakobson'un dilin iki temel eksenini olduğu anlayışını benimsemiştir. Bu eksenlerden birincisi, kombinasyon eksenini, diğeri ise seçme veya yerine koyma eksenidir. Bu eksenlerin Retorik'teki (rhetorics) karşılıkları, metonimi (metonymy; düzdeğişmece) ve metafor (methaphor; eğretileme; mecaz). Lacan, Jakobson'un bu nosyonlarını, Freud'un rüya incelemesinde sözünü ettiği yoğunlaştırma (condensation) ve yer değiştirme (displacement) ile bağlantılandırmaktadır. Ona göre, Freud'un bilinçdışı içeriklerin rüyada kendilerini tam olarak göstermemeleri için, ego'nun süzgeci sonucunda oluştuklarını söylediği bu düzeneklerden yoğunlaştırma, dilbilimsel bakımdan bir yerine koyma formudur ve yerine koyma veya seçme (ya da metafor) eksenini içerisinde yer almaktadır. Yine aynı şekilde Lacan'a göre Freud'un sözünü ettiği yer değiştirme düzeneği, bitleştirme işlevini üstlenmiştir ve dilbilimsel bakımdan kombinasyon veya metonimi eksenini boyunca yerleşim göstermektedir. Bu söylenenlerden sonra, daha önce özdeşimle ilgili olarak söylediklerimize geri dönecek olursak, çocuğun erişkinlerin diline

girmesinin, içinde yaşadığı kültürün ve toplumun sembolik düzeninin kabul edilmesi demek olduğu anlaşılabacaktır. Lacan'ın formülasyonuna göre de, hem söylemsel dil, hem de toplum "yasa" veya "Babanın adı" ile temsil edilmektedir; bunlar, toplumsal veya sembolik düzenin bekçileri ve sembolleridirler. Bir başka deyişle, babanın (toplumun) yasası, dilin yasası olmuştur. Bununla beraber erişkin diline girilmesi yani kültürün kabulü, düz ve sancısız bir bütünleşme süreci değildir. Bu süreç içersinde, 'kendilik' (self) in düzenli olmayan ve söylem öncesi katmanları, bilinçdışına ve birey-ötesi dile, ki Lacan buna "öteki" adını verir, bilinçdışına sürgün edilirler. Daha önceki evredeki, tipik olarak anneyle olan, aynadaki yansıtılmış imgeyle ikili ilişkinin yerini alan sembolik düzen, ontolojik, sembiyotik bağlantıyı kopartıp atmakta, sonuçta da varlığın eksikliği veya yitimi ortaya çıkmaktadır ve bu eksikliğin veya yitimin giderilmesi için yaşam boyu sürecek olan yitik cennete yönelik özlemin ve arzunun temelleri de, böylece atılmış olmaktadır. İşte bu yüzden Lacan için insanın temel dinamiği Freud'un sandığı gibi libido değil, Hegel'in sandığı gibi arzu'dur (Richardson, 1993b:101-107).

Heidegger de Zollikon Seminerleri'nde, birçok yerde, insan patolojisini ontolojik eksiklik veya mahrumiyet (privation) ile bağlantılandırmaktadır. Ona göre mahrumiyet, bir şeyin çıkarılıp atılması değil, bir eksiklik veya istek olarak insanın içersinde tutulması demektir. Tıp mesleğindeki çabalar, yokluk (negation) alanını, işte böyle bir mahrumiyet olarak anlamaktadırlar. 'Dünya-içersindeki-varlık' veya 'sağlıklı-varlık' (well-being), hastalık durumlarında, ortadan kalkmış, çıkarılıp atılmış değildir; rahatsızlanmıştır (disturbed). Yani bu durumda hastalık, Dasein'ın yerleşmişliğinin (situatedness) basitçe ve yalnızca bir yoksanması değil, mahrumiyet içersinde olmasıdır. Zira her mahrumiyet, varlığa bağlantılanmışlığı, istemeyi veya istek içersinde olmayı içermektedir. Zaten bu nedenle de Heidegger, içinde yaşadığımız teknolojik ilerleme çağına, "mahrumiyet çağı" adını vermektedir (Heidegger,

1987:58-59,63).

Richardson, Lacan'ın çalışma alanı ile Heideggeriye düşüncedeki ilk ve en temel bağlantı noktasının, Dasein'in aşkın ontik özdeşim olarak ontolojik kavramlaştırılmasında içerildiğini düşünmektedir. Richardson'a göre, Heidegger Dasein'i bilinçli bir özne olarak değil, bir kendilik (self) olarak kavramaktadır; Dasein, ek-statik veya merkezi olmayan (excentric) bir kendiliktir; onun kendi varlığı, tüm varlıkların varlığına açık ve maruz kalmış durumdadır. Verili ek-statik niteliği nedeniyle Dasein, bilinçli egodan veya kendilik-özdeşimine verilmiş bir isimden (ben; I) daha fazla bir şeydir. Çünkü Dasein, sürekli olarak, varlık yönünde, kendisine ve öteki varlıklara aşkınlaşmak durumundadır; onu merkezi olmayan bir kendilik niteliğine büründüren de bu özelliğidir. Tüm bu söylenenler, "Dasein, özneleşmeden önce yapılaşmış onto-bilinçli bir kendiliktir ve bilinçdışı bir nitelik taşımaktadır" anlamına gelmektedir. Dasein'in bu tarzda ele alınışı, onu, Lacan'ın bölünmüş öznesine veya 'kendiliğin kendisini radikal bir biçimde merkezleştirilmesi' kavramına tekabül ettirmektedir.

Richardson'a göre, Heidegger ve Lacan'ın (ya da Lacaniyen Freud'un) düşüncelerinin oldukça yakınlaştığı bir başka nokta da, Lacan'ın Freud'un kendi terimleri olan *Kern unseres Wesens*'ten varlık boyutu olarak söz etmesi sırasında ortaya çıkmakta, bu bakışı, onu, Heidegger'in ontolojik maruz kalma (exposure) anlayışına yakınlaştırmaktadır. Denilebilir ki Lacan'a göre de, varlığın bağlantılanmışlığı, Dasein'in hem 'sağlıklı-varlık' olmasının hem de muhtemel bir hastalık ve patolojinin zeminini oluşturmaktadır. Lacan, bir nörozun, varlığın, bir özneye, öznenin dünyaya gelmesinden önceki bir yerden tavrı alışına bağlı olarak ortaya çıktığını söylemektedir.

Lacan ve Heidegger arasındaki asıl yakınlık ve bağlantı noktasını ise, sık sık dil alanından yardım istemeleri oluşturmaktadır. Bu bağlantıyı aydınlatabilmek için Richardson, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da "konuşma" (speech) üzerine

tartışmasına ve esasen, daha sonra varlığın kavrandığı (*logos*) olarak dille ilgili yazdıklarına başvurur. Heidegger, Batı metafiziğinin Varlığı henüz unutmaya başlamadığı, eski Yunan düşüncesinde, Varlığın, tüm varlıkları, kendi içlerinde ve bir başkasıyla ilişkilerinde, bir araya toplayan sürecin kavranması olarak yaşantılandığını düşünmektedir. Yine Heidegger'e göre, *logos* olarak, yani çokluğu kendileri olarak kavrayan ve onlara bir başkasıyla bağlantılanmak için izin veren şey olarak ele alındığında varlık, bir dil yaşantısıdır; hakikâten (aboriginal) bir dil yaşantısıdır. İşte dilin, bu tarzda, hakikaten dil olarak tanımlanması, Richardson'a göre, Lacan'ın dilsel sapğından ve özellikle, onun Freudiyen bilinçdışını dilden yola çıkarak yeniden tanımlama girişiminden çok farklı şeyler değildir. Lacan, Jacobson ve arkadaşlarının keşfetmiş oldukları, fonemlerin yasalarının veya dilin iki büyük ekseninin bilinçdışı bir biçimde yapılandığını ve insana nüfuz ettiğini görmüştür. Titiz bilimsel bir inceleme, bunların bizatihi ilksel (primordial) *logos*'un tarihsel biçimleri olduklarını da farke-decektir (Richardson, 1993b:107-110).

Özetleyecek olursak: Heidegger'den, en azından Lacaniyen yoruma uygun bir bilinçdışı kavramı çıkartılabileceğini öne süren Richardson, bunun için Dasein kavramına öznel-olmayan (non-subjective) veya öznellik-öncesi (pre-subjective) bir onto-bilinçli kendilik olarak bakmanın yeterli olacağı fikrindedir. Boss'u izleyerek Heidegger'in düşüncesi ile Freudiyen bilinçdışı teorisinin taban tabana zıd olduğunu ileri süren ve bu kamplaşmada Anti-Freudiyenizmin sözcülüğünü üstlenen Kockelman ise, bu öznel-olmayan ve öznellik-öncesi onto-bilinçli kendilik betimlemelerinin asla Dasein'in niteleyicileri olmadığı; bu yüzden de Heidegger'in temel onto-lojisine Freudiyen fikirleri sokmanın ya da Freudiyen psikanalizi Heideggeriye terimlerle yeniden kurmanın imkansız olduğu kanaatindedir. Daha sonra bu tartışmaya farklı bir bağlamda daha ayrıntılı olarak döneceğiz.

Şimdi tüm bu tartışmaları daha iyi değerlendirebilmek

için, konumuza farklı bir çıkış yoluyla varılan başka bir tepe noktasından bakmak, tartışmaya Merleau-Ponty'nin bakışından etkilenen düşünürleri de dahil etmek istiyoruz.

DÜŞÜNCENİN YÜKSEK BİR TEPESİNDE BİRAZ MOLA: MERLEAU-PONTY

Dallmayr, ileri sürdüğü görüşlerine Merleau-Ponty'nin psikanalize bakışını (Merleau-Ponty, 1993) dayanak yapmaktadır. Merleau-Ponty, psikanalizin bilimsel ve nesnelci bir ideoloji olmaktan çıkarılmasından ve Freudiyen bilinçdışının arkaik ve ilksel bir bilinç; baskılanmışın (the repressed) da bütünleştiremediğimiz yaşantı zonu olarak görülmesinden yana olduğunu belirtmektedir. Böyle yapılmakla ne mentalist bir çizgiye düşülecek ne de psikanaliz, Husserliyen bilinç felsefesi içersine katılmış olacaktır. Husserl'in bilincimizin mutlaka bir şeyin, bir dünyanın bilinci olduğu şeklindeki önermesini kabul eden ama Husserl'den ayrı olarak, bu bir şeyin ve bir dünyanın aynı zamanda, bilincin eylemlerine göre ayarlanmış birer nesne olduklarını da söyleyen ve bu nedenle "bilinç, Heraclitus'un ruhudur veya varlıktır; önünde olmaktan ziyade kuşatıcı bir durumdadır" diyen Merleau-Ponty, Dallmayr'e göre Husserl'den ziyade Heidegger'e yakın düşmektedir. Yine Merleau-Ponty de Boss gibi, Freud'un terminolojisi veya teorisinden, somut incelemelerini daha önemli bulmaktadır. Ona göre, varoluşsal felsefe veya ontoloji, bu bakımdan, psikanalizde kendini ortaya seren, şaşkınlığa uğramış bir yaşamın gürültüsüne kulak kesilmekle görevlidir; varoluşsal felsefe ile psikanalizin alanları birbirlerinden çok farklı olduğundan bu ikisinin birbirlerine üstünlük taslamamalı, aralarındaki ilişki, basit bir yakınlığa indirgenmemelidir. Heidegger'in Zollikon Seminerleri'nde ve diğer çalışmalarında açıkça görülebileceği gibi, Dasein'ı hem bilimselciliğin doğalcı indirgemeciliğinden, libidinal zorlantılardan hem de soyut, rasyonalist normativizmden kurtarmaya ve korumaya çalıştığını ve

physis kavramının Yunanca anlamında olduğu gibi, doğanın kendi kendisini ortaya koyan, masum ve şiirsel bir açılmasına yolu aralamaya uğraştığını belirten ve bu anlayışını Merleau-Ponty'nin yukarıda ele aldığımız bakışıyla birleştiren Dallmayr, Heidegger'deki bu alternatif doğa anlayışının psikanalizin ve psikoterapinin teorik yapısına asıl katkısı sağlayabileceği kanaatindedir (Dallmayr, 1991). Yani diyebiliriz ki, Dallmayr de Boss gibi, Heidegger'in Dasein analitiğinde Husserl'den miras olan fenomenolojiye birinci sırada yer vermekte, bu fenomenolojik önceliği Freud'un somut incelemelerini onun teorisine tercih ederken de göstermekte; Boss'un söylediklerini bir bakıma Merleau-Ponty'nin sorunsalı içersinde yinelemektedir.

Dallmayr'inkine benzer bir yaklaşım denemesi, yine yakın zamanlarda, Merleau-Ponty'den yola çıkarak varoluşsal fenomenoloji ile psikanalizin entegrasyonu sonucunda, Freud'un derinlik psikolojisini yeni bir genişlik psikolojisine çevirmek istediklerini söyleyen Dreyfus ve Wakefield tarafından yapılmıştır (1990:272-289). Bu yazarlar, Freud'un zihin anlayışının, Brentano'un bir öğrencisi olması dolayısıyla oldukça Kartezyen olduğu; Freud'un zihni, sayesinde dış dünya ile irtibat kurularak, dış dünyanın bilinir hale getirildiği temsillerden (representantation) ibaret gördüğü kanaatindedirler. Böyle bir zihin anlayışına 'epistemolojik zihin' adını veren Dreyfus ve Wakefield, Freud'un patoloji ve terapi kavramlarının da epistemolojik olduğunu, dolayısıyla yetersiz kaldığını düşünmektedirler. Onlara göre, Kartezyen zihin anlayışına radikal bir tavır alan Heidegger ve Merleau-Ponty, zihin adını ağızlarına bile almazlar; yalnızca insan varlığını tüm olarak dünyaya bağlantılandıran yoldan söz ederler ve hatta 'ilişki' kavramını bile dünya ile insanı iki farklı haline getirdiğinden pek tercih etmezler; insanı 'dünya-içersinde-varlık' olarak görmeleri nedeniyle, Heidegger ve Merleau-Ponty için artık özne ile nesneyi bilgi aracılığıyla bağlantırmaya çalışan bir epistemolojik bir zihinden ziyade ontolojik bir zihin sözkonusudur.

Dreyfus ve Wakefield, kendi 'genişlik psikolojisi' anlayış-

larının ontolojik bir bakışa dayandığını ileri sürmektedirler: Ontolojik bakış açısı, insanların nesnelere yönelik zihinsel durumları olduğunu yadsımaz fakat bu durumların, nesnelerin kendilerini gösterdikleri bir bağlam içinde olduğunu savunur. Heidegger'e göre bu bağlam, paylaşılmış toplumsal pratiklerdir. Bu bağlamın varlıkları bizim için görünür hale getirmesine Heidegger, açıklık (clearing; *lichtung*) adını vermektedir. Heidegger'i izleyen Merleau-Ponty ise, bu açıklığı bir odanın aydınlatılmasına benzetmekte ve bu açıklığın bizim insanlara ve şeylere yönelik olan beden konumumuzla ve bedensel becerilerimizle bağlantılı olduğunu söyleyerek, Heidegger'i bir adım daha ileri götürmektedir. Herkesin gerçeği kendine göre bir algılaması olduğu doğrudur; ne ki bu anlama, özel olmayıp paylaşılmış kamusal dünyanın bir çeşitlenmesidir. Merleau-Ponty'de psikopatolojinin kaynaklandığı yer, tam da burasıdır: Onun anlayışında beden, dünya ile koreledir ve eğer beden, belirli bir konumda donup kalırsa, kendi açıklığında ortaya çıkan her şeyi çarpıtacaktır. Biraz daha açık olarak söylersek, eğer bir insan bazı insanlarla ve nesnelerle bağlantısının tikel bir yolunu, anlamın paylaşılmış kamusal dünyasını hiçe sayarak, tüm insanlara ve tüm nesnelere genellemeye kalkması halinde, psikopatoloji ortaya çıkmaktadır; genelleme, Freud'un psikopatoloji teorisindeki bastırma (repression)'ya karşılık gelmektedir. Psikopatolojiye böyle bakan Merleau-Ponty için psikoterapideki başarıyı açıklamak da kolay bir iştir: İyileşmeyi sağlayan şey, Freud'un sandığı gibi, hastanın aktarım (transference) sayesinde geçmişi farketmesi değil, terapistiyle birlikte geçmişi yeni bir perspektiften görerek, tek boyutlu bakışının enfekte ettiği yaşamının çok boyutlu ve açık bir hale gelebilmesidir.

Merleau-Ponty'nin bu ontolojik bakışının, fenomenolojik bir psikopatoloji teorisi için büyük bir imkan sunduğuna inanan yazarlar, Merleau-Ponty'nin psikopatolojiye bakışındaki kimi eksikliklerin de Heidegger'in mizacı (mood) "dünyaya ayarlanma (attunement; *befindlichkeit*) formu" olarak gören

mizaç teorisiyle giderilebileceği düşüncesindedirler. Örneğin Merleau-Ponty'nin teorisinde, sıkıntı verici bir çocukluk çatışması sırasında ortaya çıkan özgün bir örüntünün (pattern) genelleşerek diğer insanlara ve olaylara karşı da kullanıldığını söylemekte fakat bunun nasıl olduğunu tümüyle açıklayamamaktadır. Ama eğer Heidegger'in mizaç teorisinden çıkarak, bu aile krizi sırasında çocuğun yaşadığı emosyonel tepkinin yalnızca büyük ve yoğun olmakla kalmayıp, aynı zamanda totalleşip çocuğun tüm dünyasını kapsadığını ve ontolojik bir boyut kazandığını söylersek, bu eksiklik giderilmiş olacaktır.

Dreyfus ve Wakefield, ayrıca Heidegger'in daha çok kültürel açıklığı sürekli kılan pozitif paradigmaya; Merleau-Ponty'nin ise, odaklanılan kişilerin, nesnelerin ve olayların açıklığa değil de kapalılığa hizmet eden yanına yani negatif paradigmaya odaklandığını söylemektedirler. Psikopatoloji teorisinde, fenomenolojik yaklaşımın neden daha ziyade Merleau-Ponty'den yararlanması gerektiğini, işte bu negatife olan odaklaşma açıklamaktadır. Dreyfus ve Wakefield, 'genişlik psikolojisi' anlayışlarının, psikopatolojiye yepyeni bir bakış ve psikoterapide yeni fırsatlar getirmediğini, yalnızca varolan psikopatoloji teorilerinin eksikliklerini gidermeye ve psikoterapilerin başarılarını kavramlaştırmaya çalışan bir çaba olarak görülmesi kanatindedirler. Onlara göre, Heidegger'in çalışması üzerine ontolojik bir tedavi yaklaşımı geliştirdiklerini söyleyen Binswanger ve Boss, psikopatolojiyi insan açıklığının dar ve rijit bir biçimde çarpıtılması olarak görmektedirler ve her ikisi de kavramlarını henüz paradigma anlayışının oluşmadığı erken Heidegger'den almakla ve Merleau-Ponty'nin yaşanmış beden kavramını bilmemekle hataya düşmüşlerdir. Binswanger ve Boss, erken Heidegger'deki boş bir açıklık fikrinin etkisiyle, psikopatolojide, hastanın dünyasındaki açıklığın daralmasının etkisini farketmişler; fakat bu daralmanın etkisinin bir paradigmaya odaklanmaktan veya spesifik beklentilerle korele bir beden konumuna çökelmekten kaynaklandığını anlayamamışlardır (Dreyfus & Wakefield, 1990:272-289).

BOSS'TAN LACAN'A YOL ARAYIŞLARI

Richard Boothby

Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Boss'un Freud'u eleştirisi, onu gereksiz yere yüklenmiş olduğu teorik ağırlıklardan kurtararak, klinik gözlemlerindeki içerikleri ve orijinal anlamları restore etmek ve psikoterapiyi doğru teorik temellere oturtmak gibi ikili bir gerekçeye dayanıyordu. Boss'dan sonra bu konudaki tartışmalar, daha ziyade Freudiyen bilinçdışı ile ilgili olmak üzere, bir uçta Kockelman'ın temsil ettiği bütünüyle Boss'u savunan 'Anti-Freudiyen' ekol ve diğer uçta Richardson'un temsil ettiği Boss'u dışlayarak Lacan ve Heidegger arasında teorik bir kesişim alanı bulmaya çalışan 'uzlaşmacı ekol' şeklinde iki kutuplu bir seyir izledi. Görüldüğü ve tahmin edileceği üzere, bu tartışmadan özellikle pratiğe aktarma anlamında belirli bir verim çıkmamış ve entelektüel bir kısır döngü içine sıkışıp kalınmıştı.

Boss, Daseinanalizi adıyla yepyeni bir psikoterapi modeli öneriyor, bu konuda teorik desteğini Heidegger'den, uygulamalarıyla ilgili temel dayanağını ise Freud'tan sağlıyordu. Her şey, onun Daseinanalitik terapisinin getirdiği yenilikleri ve dev mirasını reddetmeye kimsenin yeltenemeyeceği kadar açıktı. Fakat ardından çıkan tartışmalarda Richardson'un Boss'a güçlü bir itiraz yükselterek, Lacaniyen anlamlarda bile olsa Freudiyen bilinçdışı ile Heidegger'in düşüncesi arasında yamsalsal bir kesişim alanı olabileceğini ileri sürmesi, artık bundan böyle gündeme yeni bakışların da geleceğini haber veriyordu. Richardson'un itirazıyla birlikte, akıllara ister istemez Heidegger'in psikiyatri ile ilişkilendirilmesinin (Heideggeriyen psikiyatrinin?) artık tek yolunun Boss'un ortaya koymuş olduğu yol olmayabileceği ihtimali geliyordu. Pekâlâ, Lacaniyen psikanalizden de Boss'un temellerini attığı yapıya katkılar sağlanabilir; bu yolla gerek bir psikoloji teorisi gerek bir psikoterapi anlayışı olarak Daseinanalitik

(Heideggeriyen) psikiyatri için oldukça zengin verimler elde edilebilirdi. İşte yazının bu kısmında, bu yeni verimler sağlayabilecek alanda, yani Boss'un bakışından apayrı bir Heideggeriyen psikiyatri (?) anlayışı ihtimalinin belirttiği sanılan noktada kısa bir gezinti yapmak istiyoruz.

Boothby'e göre (1993), Boss, psişik fenomenin kaba, tematik yorumlarına karşı çıkmakla; her bireyin yaşantısının biricikliğini kabul ederek, onları psikanalitik formüllendirmenin cenderesinden kurtarmakla ve psikanaliz sırasındaki tedavi etkinliğini açıklamaya bağlamamakla, psikoterapi alanında büyük yenilikler yapmıştır; fakat aynı Boss, Freud'un bilinçdışı kavramını yeterince değerlendirememiş, Freud'un aynı zamanda teorik de olan mirasını reddetmek gibi bir hataya düşmüştür. Boss için Daseinanalitik insan anlayışının sağladığı sayısız avantajlardan birisi de, bilinçdışı kavramını gereksiz kılmasıdır (Boss, 1963:93). Freud'u bu kavramı kullanmaya zorlayan şey de, onun mekanistik doğal bilim anlayışıyla insan davranışına bakmaya çalışmasıdır; zaten bu nedenledir ki Freud, psikanalizin en temel kavramlarını doğal bilimlerden ödünç almaktan çekinmemiştir. Boothby, Boss'un Freud eleştirisine büyük ölçüde katılmakla birlikte (ki zaten bizzat Jacques Lacan ve Roy Schafer gibi Freudiyenler de bu eleştirilere büyük ölçüde katılırlar), onun tüm bunlardan yola çıkarak Freud'un teorisi ile klinik uygulaması arasında kesin bir ayrım yapmaya kalkışmasını onaylamamaktadır. Kaldı ki, ona göre, Freud'un teorisinin temel güdülenimi, insanı doğa bilimsel terimlere göre düşünmek ve ona uygun bir psikolojik teknoloji bulmak değildir; Freud, analitik ortamdaki yaşantıya uygun bir cevap bulmaya çalışıyordu ve bu çalışmanın sonucunda bilinçdışı kavramına ulaşmıştı. Boss, kendi çalışmasında, bilinçdışının yerine, bilincin ya da Dasein'in ışıktırdığı aydınlığın (clearing; *lichtung*) henüz tematize olmamış, dikkatin dışında kalan, uzak periferi olarak tanımlamayı yeğlemiştir (Boss, 1983:147). Boothby ise, böyle bir tanımın asla bilinçdışını karşılamadığını, daha ziyade bilinçaltına karşılık geldiğini

söylemektedir (Boothby, 1993:149).

Boss, Dasein'ı varlıkların ışığa çıktıkları bir açık aydınlık olarak kavramakta ve bu tanım uyarınca psişik hastalığı da, bu açık aydınlığın bir sınırlandırılması veya kısıtlanması olarak görmektedir. Ona göre, Dasein, ilksel olarak böylesine açık ve özgür iken, onu kısıtlı ve sınırlı bir nörotik haline getiren, başkalarının baskı altına alınmasıdır. Nasıl *Varlık ve Zaman*'daki *das Man*, gündelik gevezelikler içersinde otantisitesini yitirip gidiyorsa, insan varlığı da kendisini kolayca başkalarının görüş ve kararlarına kaptırarak, orijinal özgürlük ve açıklığını yitirmektedir (Boss, 1988b). Bu açıdan bakıldığında iyileşme de, kişilerarası kabul ve güven bağlamında, açıklığın restorasyonu anlamına gelmektedir. Analistin ana görevi, hastanın 'dünya-içersindeki-varlık'ının yeniden açılmasını mümkün olabileceği, güvenli ve destekleyici bir ilişki sağlayabilmektir. Böyle bir ilişkiyi sağlamak dışında analistin diğer temel görevi, daha önce açıklanmadan kalmış olan ilişki imkanlarını hastaya incellekle işaret edebilmektir. İşte bu yüzden terapist, hastayı yaşamındaki sınırlılıklarla yüzleştirebilmek için bıkmadan usanmadan "niçin değil?" diye sorarak, geri durduğu ya da hiç akla bile getirmediği diğer yaşam imkanlarını hastayla birlikte araştırmaya koyulur (Boss, 1963:234).

Boothby, Boss'un ruhsal hastalığa ve tedavisine böyle bakmasının, onun bilinçdışını gereksiz bulmasına yol açtığı kanaatindedir ve bu anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü hastalığa ve tedaviye böyle bir bakış, Freud'un bakışından tümüyle farklıdır. Boss, her şeyden önce tedavinin olumlu olarak sonuçlanacağı konusunda genel bir iyimserliğe sahiptir. Boss'un iyimserliğinin kaynağında, nörotik davranış örüntüleriyle kolayca başedilebileceği şeklinde bir önyargısı olması bulunmaktadır. Ona göre hasta, önceden gözden kaçırdığı imkanları farkedip gerçekleştirebildiği zaman, iyileşme fırsatını da yakalamış olmaktadır. Nörotik kimseler, diğer insanlarla, şimdi sürdürdüklerinden başka bir bağlantı kurma biçimini, hayal bile edemedikleri için yaşadıkları nörotik davranış örüntülerine tutsak

olmaktadırlar. Oysa "niçin değil?" sorusuyla, ruh sağlığına giden kral yolunu bulabilecek bir strateji izlemek mümkündür. Freud ise, tedavi sonuçları konusunda iyimser olmaktan ziyade daha temkinlidir ve deneyerek tedavi sonuçlarını görmekten yanadır. Freud, iyimserliğe değil de tedavi boyunca ortaya çıkacak dirençlere daha çok önem vermektedir. Freud'a göre analitik ilişki sırasında tek başına güven, hiç bir şey için yeterli değildir. Freud, analitik ilişkiyi izin veren ve garanti eden bir bağlantıdan ziyade, mahrum bırakan ve engelleyen bir ilişki olarak düşünmektedir. Yine Boss'un iyimserliğinin altında bulunan etkenlerden birisi de, ruhsal hastalığı Dasein'in başka insanların etkisiyle kısıtlanmasıyla açıklamaya çalışmasıdır. Bu noktada da Freud, tümüyle farklı bir düşüncededir. Freud'a göre böylesine direnç gösteren ve inat eden nörotik belirtileri ve davranışları, tümüyle toplumsal olarak yaratılmış baskılarla açıklamaya imkan yoktur; bunlar, daha ziyade bireysel içsel nedenlerle ortaya çıkmaktadırlar.

Tüm bunlardan sonra, Boothby, yani demektedir, Boss'un bilinçdışını reddi, yalnızca Freud'a teorik bir tavır alış değil, fakat aynı zamanda klinik uygulamanın doğası ile ilgili bir yargıdan kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle, Boss'un fenomenolojik kalkış noktası, onun bilinçdışı kavramına karşı çıkmasına yol açmaktadır (Boothby, 1993:151).

İşin ilginç yanı, Boss'un bir yandan Freud'un bilinçdışı kavramına karşı çıkarken bir yandan da onun geri itim (baskılama; repression) kavramına sahip çıkmasıdır. Boss'a göre, Freud'un ruhsal süzgeç kavramı ile bu süzgecin etkisi sonucunda ortaya çıktığını söylediği geri itme (repression) süreci arasında mantıksal bir tutarsızlık bulunmaktadır; zira bilinçdışının bilincinde olmadan böyle bir süzgecin görevini sürdürebilmesi imkan dahilinde olmazdı (Boss, 1983:246). Ancak Boss, aynı zamanda Freud'un geri itme kavramıyla insan patolojisinin ve varoluşunun önemli bir yanını da keşfettiği kanaatindedir ve kendisi psikopatolojinin varoluşçu izahında geri itme kavramına çok önemli bir yer vermektedir.

Ona göre Freud'un hatası, geri itmenin mekanik bir bilinçdışı savunma düzeneği olmayıp, bilinçli bir varoluşsal fenomen olduğunu anlayamamaktır (Boss, 1983:245).

Boss ile Freud arasındaki ayrılık noktaları ortadadır. Fakat Boothby, daha önce ele almış olduğumuz Kockelman ve Richardson'un anlayışlarından farklı olarak bu kez, bilinçdışı kavramına yükledikleri karşıt anlamlardan dolayı Boss'u ve Freud'u zıt kutuplar haline getirmekten ziyade, onları Lacan'ın bilinçdışına getirdiği yorum sayesinde birbirlerine yakınlaştırmaya çalışmaktadır:

Boothby, Boss'un Freud'un bilinçdışı tanımının yalnızca fiziksel metaforlara dayalı olan kısmıyla ilgilendiğini; hiçbir zaman psikoterapötik dilin ve konuşmanın önemiyle ilgili özel bir tartışma yapmadığını söylemektedir. Oysa Ricoeur'un da belirttiği gibi (1970), psikanalizin bu enerjetik kısmının yanısıra, onu dilin yapısıyla bağlantılandıran yorumsamacı bir kısmı da vardır. Boothby'e göre Freud'un düşüncesinin dilsel yanlarını en iyi biçimde, Fransız psikanalist Jacques Lacan incelemiştir ve ona göre Boss'un bir Heideggeriyen olarak, Heidegger'in dile verdiği önem ortada iken, psikanalizin bu dilsel (yorumsamacı) yanları üzerinde durmaması ilginç bir durumdur. İşte bu yüzden, Boothby, Heidegger ile Freud arasında dilden yola çıkılarak kurulması gereken bağlantı görevinin bugün üstlenilmesi gerektiğini savunmakta, bu konuda Lacan'ın önemine değinmektedir. Ona göre, Lacan'ın dilbilimsel yeniliklerle taze bir bakış getirdiği psikanaliz ile Daseinanalizi arasında derin bir yakınlık olduğu ortaya konabilir.

Lacan, bilinçdışının dil gibi yapılandığını söyleyerek psikanalizi ödünç aldığı doğa bilimsel terimlerden kurtarmaya girişmiştir. Lacan'a göre her insan öznesi, ebeveynlerinin dilinde somutlaşmış kültüre özgü anlamlarla önceden yapılmış, sembolik bir düzenin içersine doğmaktadır. Bu sembolik düzen içersinde, ebeveynlerin ve yakınların beklentileri, sembolik bir biçimde, sayısız şekillerde kodlanmıştır. Dolayısıyla

insan eylemlerinin anlamlılaşıacağı sembolik sistemle bağlantısı, daima bir göstergeler (imleyim; signifier) sisteminden önce yapılanmıştır. Bu göstergeler ağma her giriş, kaçınılmaz olarak konuşmacının özgün niyetinin ötesine giden anlam etkileri üretecektir. Özetle söyleyecek olursak, çocuk önceden varolan bir sembolik evrene doğmaktadır ve konuşma, her zaman söylenilen şeyden daha fazla bir anlam ifade etmektedir. Bu yüzden bilinçdışı güdülemeler, insanın dille bağlantısının özünde bulunan ifadelere yönelik açıklıkları bulacaklardır.

Boothby, Boss'un 'Güneşadam' (Sunman) adını verdiği ve hastanın varlığındaki saf ışığın ortaya çıkışını örneklediğini ileri sürdüğü vakasından yola çıkarak, Boss'tan Lacan'a bir yol bulmaya, yani Boss'un bu vaka için söylediklerini Lacaniyen psikanaliz ve bilinçdışı kavramlarına göre, yeniden yorumlamaya girişmektedir. Eğer Heideggeriyen bir terapiden söz ediyorsak, bu yeniden yorumlama görevi yapılmak zorundadır. Çünkü Heidegger, varlığın muhtemel kendini ortaya koyuş biçimlerinin, dil ve konuşmanın doğasıyla mutlaka bağlantısının kurulması konusunda ısrarlıdır. Gerçi Lacan, varlık kavramından gerçek (real) kavramı kadar söz etmemektedir ama Boothby'e göre onun gerçeğe girişi, Heidegger'in varlığa girişi gibidir ve nihayetinde her ikisi için de bu girişin kökleri dilsel yaşamda bulunmaktadır.

Michael P. Sipiora

Boothby'nin yaklaşımına benzer bir yaklaşımı savunan ve bir bakıma onun bıraktığı yerden devam eden Michael P. Sipiora, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında bir psikoterapi teorisi olduğu fikrindedir (Sipiora, 1988-1989). Sipiora, Richardson'un Heidegger'in düşüncesinde Lacaniyen anlamda bir bilinçdışına yer olduğu tezinden ve Boss'un Daseinanalizindeki yorumundan hareketle, yeni bir Heideggeriyen psikoterapi teorisi geliştirmek ve Boss'un

Dasein analizinde ihmal edilmiş olan psikolojik dönüşümlerde dilin merkezi konumunu gündeme getirerek bu ihmali üstesinden gelmek amacındadır.

Sipiora, söyleyeceklerini, Rollo May'ın varoluşsal psikoterapi betimlemesi, Heidegger'in fenomenoloji tanımı ve Richardson'un Dasein'a onto-bilinçli kendilik olarak bakan yaklaşımı üzerine oturtur:

May, varoluşsal psikoterapinin temel katkısının insanı varlık olarak anlaması olduğunu söylemektedir. Ona göre varoluşsal analizin ayırdedici niteliği ise, terapistin karşısında oturan tikel varlığın varoluşuyla, Dasein ile, ve varlık bilimi denilen ontoloji ile ilgilenmesidir (May, 1958a:37).

"Kendisini kendisinin göstermesine izin vermek" şeklindeki fenomenoloji tanımında söylemek istenenin, şeylerin yüzeylerinde kendiyi temsil eden bir şey olduğu değil, şeylerin gizli anlamlarını ortaya çıkarmanın gerekliliğidir. Bu ifadelelerin sahibi olan Heidegger'e göre, adı geçen gizli anlamlar da, basitçe görünmeyen bir şeye değil, görünen şeyin ötesindeki bir mevcudata değil; gizli, çarpıtılmış, gömülmüş, örtülmüş birçok anlama işaret etmek için kullanılmıştır (Heidegger, 1962:60).

Richardson, Dasein'ın Heidegger tarafından bilinçli bir özne olarak değil, öznesellik öncesi onto-bilinçli bir kendilik olarak kullanıldığını ve bu haliyle bilinçdışı bir nitelik taşıdığını belirtmektedir. Richardson'a göre onto-bilinçli kendilik (Dasein), danışanın hergünkü ben'i (I) veya ego'su değildir. Hergünkü ben, danışanın Dasein'ının gizil konumunda kendisine bir yer bulmuştur; Dasein sıradan farkındalık içerisinde bile olsa, kendisinin hergünkü ben'i hakkında bilgi sahibidir ve onu garanti altında tutmaktadır. Hergünkü sorunların ben'ini, bir kimsenin kendilik (self)'inin olma potansiyelinden ayıran şey, kendiliğin bilinçdışı olmasıdır (Richardson, 1993:187).

Şu halde Sipiora'nın daha sonra ayrıntılandıracağı yeni Heideggeriyen terapi teorisinin ana hatları ortaya çıkmıştır:

Psikoterapinin danışanın varoluşuyla ilgilenmesi, bireyin varlığının gizli, örtük zemininin yani bireyin Varlık-için-potansiyelinin sorun edinilmesi demektir, ki bu zemin veya potansiyeller, bilinçdışı bir nitelik taşımaktadır (Sipiora, 1988-1989:35-36). Sıra, bu anahatların ayrıntılandırılmasına; Boss'un Daseinanalitik yaklaşımının bu formülasyona göre yeniden yorumlanmasına gelmiştir:

Heidegger'in *Ereignis* kavramı, yukarıdaki formülasyonu ayrıntılandırmak ve Boss'tan kanıt sağlamak için iyi bir çıkış noktasıdır. *Ereignis*, Dasein'ın Varlığın mevcudiyetinin "orada"sı olarak süregiden oluşumu demektir. Dasein, her an Varlığın bir yerdeki oluşunu ifade etmektedir ve bu sürekli bir durumdur; Dasein, her an bir olaya tahsis edilmiştir (the Event of Appropriation); bir başka deyişle, varlıklar dünyasında yeni angajmanlara girmektedir; Dasein, bir yandan Varlık tarafından garanti edilmekte, bir yandan da varlıklar arasında Varlığın "orada"sını muhafaza etmektedir. Boss'un ifadesiyle, "*Ereignis*, Varlığın çağrısının ve Dasein'ın bu çağrıya cevabının görülmeyen birliğidir" (Boss, 1988b:61), yani *Ereignis* ile anlatılmak istenen, Varlık ile Dasein arasındaki diyalektik ilişkidir. Şu halde *Ereignis*, Dasein'ın sürekli bir oluş olarak kökenini ifade eden, bağlantısal ve dinamik bir kavramdır. Varlık, *Ereignis* olarak anlaşıldığında, bir şey değildir; bizden önce mevcut olan tüm şeylerin öne çıkması, dinamik bir görünüm içersine girmesidir. *Ereignis*, bize mevcudatın metafiziğini değil, varoluşumuzun özünde katlanmış halde bulunan gizemi vermektedir.

Boss, Daseinanalitik psikoterapisinin en temel amacını *Ereignis* kavramından türetmekte, bu amacı, terapistin hastanın çağrısına cevap vermeye çalışması olarak belirlemektedir (Boss, 1988b:61). Terapistin cevabını gerektiren şey, danışanın olmak için öne çıkmış olan kendi varlığıdır ya da danışanların Varlık tarafından uğranılmış, yani Varlığın "orada"sı olmuş kendi varlıklarıdır. Terapistin hastanın çağrısına iyileştirici cevabı ya da cevabındaki iyileştirici nitelik, hastanın içsel potan-

siyelerini -ki tedaviye kadar gizlenmiş, rahatsız edici ve çarpıtılmış bir şekilde kalmışlardır- bizzat hastanın kendisine tahsis edebilmesine imkan sağlayarak olacaktır (Boss, 1983:273). Terapistin ana sorunu, danışanın, Dasein için açık veya örtük bir biçimde her zaman gündemde olan, Varlık-için potansiyelinin ne olduğudur ve bu potansiyeli uygun bir biçimde tedavi ilişkisi sırasında harekete geçirebilmektir. Dasein'in Varlık-için potansiyellerinin belli ölçülerde gizlenmiş ve hatta çarpıtılmış olmasının nedenleri ise, zararlı ebeveyn etkilerinden, kolektif ideolojilerin deformatif yönergelerine kadar birçok etkeni kapsamaktadır (Sipiora, 1988-1989:37).

Sipiora, Boss ile hemfikir bir biçimde, Heideggeriyan bir terapi teorisinin temeli olarak gördüğü *Ereignis* kavramından sonra, bu kez Boss'un Heidegger'e yönelmesinde asıl rolü oynayan, bizim de yazının başında belirtmiş olduğumuz, *Varlık ve Zaman*'da üzerinde durulan iki bakım (care) ya da kaygılanma (solicitude) türü olduğu konusuna yönelmekte; bu soruna biraz daha açıklık getirmektedir:

Daseinanalitik yaklaşıma göre, terapist hastanın çağrısına iki türlü cevap verebilir; bir başka deyişle hastaya iki türlü bakım sunabilir ya da hasta için iki tür kaygı duyabilir. Bunlardan birincisi müdahaleci (intervening; leap in), diğeri ise, sezgisel (anticipatory; leap ahead) niteliktedir. Müdahaleci bakımda terapist, hastanın sorunlarına, gelişen olaylara bizzat kendisi el koyar, hasta adına onların yönetimini üstlenir, örneğin onun iş bulmasına yardım etmeye, ne yapacağını hastaya göstermeye çalışır. Müdahaleci bakım, psikoterapi sırasında çoğu kere gerekli olabilir ama asla psikoterapi değildir ve hatta bağımlılık ve potansiyel baskı yaratma gibi tehlikeleri de barındırır. Sezgisel bakım türünde ise terapist, artık sorunlara, olaylara değil de, doğrudan doğruya danışanın kendisine yönelir. terapist, danışanın yönetimini üzerine almaz; yapmak zorunda olduğu şeyi, onun aktüel bir sorunu haline getirmeye, sorumluluğu kendisinin üstlenmesini sağlamaya çalışır. Psikoterapinin başlangıcında, zaten tükenmişlik duygusu

içinde bulunan, işini ve sorumluluklarını yerine getirmekte güçlük çeken ve kendisiyle ilgilenmeye vakit bulamayan danışana terapist elbette müdahaleci bir bakım sunacaktır ama bu bakım türünün hızla yerini sezgisel bakıma bırakması, terapistin danışanın varoluşsal durumuna odaklanması, onun Varlık için potansiyellerini harekete geçirmesi gerekmektedir (Sipiora, 1988-1989:28).

Bir psikoterapi seansında, terapisti ve danışanı birbirlerine bağlantılayan şey, danışanın söylemidir. Danışanın söylemi, onun orada varlığının anlamını ifşaa etmektedir. Fakat bu anlam, danışanın konuşmasında söylediği şeyin içinde açıkça bildirilmediği gibi, çoğu zaman hakkında konuşulan şey de orada varlığın anlamı değildir. Günlük konuşma sırasındaki söylemin bu ifşaaı saklama eğiliminde olması, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*"da üzerinde durduğu ve "onlar" *'Das Man'*ın "boşa konuşma (*gerede*)"sı adını verdiği bir durumdur (Heidegger, 1962:213). Gündelik konuşmada anlam "onlar"ın önceden düzenlenmiş yorumlarına, yani kamusal ortak anlamaya göre bir kalıba oturtulmuş ve gizlenmiştir.

İşte bu noktada terapiste düşen görev, danışan seans sırasında sıkıntısını ve rahatsızlığını varlık için potansiyelinden kopmuş bir biçimde, "onlar"dan birisi ("they"-self) olarak "boşa konuşma" edası içinde dile getirirken, gizli kalmış anlamı yani Richardson'un deyişiyle bilinçdışında kalmış olan onto-bilinçli kendiliği bulup çıkarmaktır. Sipiora'ya göre, terapist bu görevi ancak fenomenolojik bir çalışma ile başarabilir. Zaten gizlenmiş anlam, görünen şeyden başka bir şey de değildir; gerçeği yapılandıran şey, kendini açığa vurabilmek için uğraşıp durmaktadır (Craig, 1988:10). Sorunun çözümü, terapistin bunu açığa çıkarabilecek türde bir angajmana girebilmesine bağlıdır. Danışanın söylemiyle bu tarzda sezgisel bakım (leap ahead) verebilecek bir angajman ise, terapistin azmiyle (resoluteness) sağlanabilir. Heidegger'in tanımladığı haliyle azim, bir kimsenin "onlar" içersinde kaybolmuşluğunu geri planda tutarak, kendisi olmaya izin vermek demektir

(Heidegger, 1962:345).

Azmin sağladığı angajmanın tikel görünüşleri, itidal (equanimity), itibar (considerateness) ve sükut (reticence) dur. İtidal, terapistin kendi Varlık için potansiyeline, varlığının oradasını açığa vuran, yani o sırada tarafsız bir dikkatle, onun danışanla varlığını açığa vuran potansiyeline kendini ahenkli bir biçimde ayarlamasıdır (Heidegger, 1962:396). Bu ayarlanma, tarafsız bir dikkate imkan bırakmayan, hep belli sorunlarla uğraşa dalmış "onlar"-kendiliği'nin uyuşturucu etkilerinden keskin bir biçimde ayrılmakta; terapistin kendi kişisel ajandasının danışaninkine katılmasını engellemekte; danışanın konuşmasıyla uyarılabilecek olan "onlar"-kendiliği'nin tecessüsüne izin vermemektedir. İtibar ile anlatılmak istenen ise, terapistin danışanın sorunlarına angaje olması, ona bir nesne gibi yaklaşmak yerine, Varlık-için-potansiyelleri olan birisi olarak yönelmesidir. Ancak böyle danışana yönelen bir varlık gibi davrandığında terapist, danışanın Varlık-için-potansiyellerinin öne çıkan yanlarını sezebilir. İtidal ve itibar biraraya geldiğinde, zaten terapist terapötik angajmanın diğer bir tikel görünümü olan sükut içersinde olacaktır. Terapist, ancak sükut halinde olduğunda, danışanın varoluşunda açığa vurulan şeyi kavramaya hazır durumdadır. Bu yüzdendir ki, Heidegger, bir söylem biçimi olarak sükutu, Dasein'ın bir-başkasıyla-Varlık olan yanının saydamlığının, içten bir dinleme potansiyelinin ortaya çıkabilmesi için ilksel bir tavır diye nitelendirmektedir (1962:208). Terapistin sükutu sayesinde, "boşa konuşma"da yitip giden şey, görünür kılınma şansına kavuşacak; görünenlerin terapist tarafından danışanın "boşa konuşma"da gizli kalan orada varlığının anlamları lehine yorumlanmaları sayesinde ise, görüşmeler boyunca giderek "onlar"-kendiliği'nin yerini bilinç dışında kalmış olan onto-bilinçli kendiliğin alma ihtimali ortaya çıkmış olacaktır. Çünkü terapistin, danışanın "boşa konuşma"sının yapı-bozumuna uğratan karşı söylemi, sürekli bir biçimde, danışanın işlevsel hergünlüğü içinde işleyip duran şeyin ontikliği ile (yani otantik olmayan yan ile), onun temel-

deki onto-bilinçli kendiliğinin ontolojikliği (yani otantik yan) arasındaki farkı gösterip duracaktır (Sipiora, 1988-1989:40-46).

Bu şekilde seyreden bir psikoterapi çalışmasında üzerinde durmamız gereken bir nokta da, psikoterapötik dönüşümün gündeme geldiği "vizyon anı"dır. "Vizyon anı", yine Heidegger'in bir kavramıdır (1962:376) ve bir kimsenin kendine özgü varlık-için-potansiyellerine yönelmiş bir Varlık olmanın varoluşsal olasılığını (1962:372) özgürleştirebilmeyi ifade eder. Sipiora da kavramı Heidegger'le aynı anlamda, ama bu kez terapistin yorumları sayesinde, orada varlığının özgün ortamındaki onto-bilinçli kendiliğini, kendisi için görür hale getirmiş, saydamlaştırmış danışanın yaşadığı dönüşümü anlatabilmek için kullanmaktadır. Danışan psikoterapötik çalışma sayesinde, 'dünya-içersindeki-varlık'ının kendisine sunmuş olduğu olasılıkları farkederek aralarından özgürce seçim yapma imkanına kavuşmaktadır (Sipiora, 1988-1989:47-48).

Sipiora'nın kendisinin de henüz kapsayıcı olmaktan uzak olduğunu kabul ettiği Heideggeriyen terapi teorisi kısaca bu şekildedir. Sipiora, bilmediği için Lacan'dan fazlaca söz etmese bile, Richardson'un çalışması sayesinde söylediklerinin Boss'la lacan'ı birleştiren Heideggeriyen bir terapi teorisi olduğu kanaatindedir.

SONUÇ YERİNE

Boothby, Heidegger ile Lacan'ın 'dil'de buluştuklarını saptamasına saptar; Sipiora, Boss'un Daseinanalizinde ihmal edilmiş olan dilin psikolojik dönüşümlerdeki merkezi konumunu esas alan bir Heideggeriyen terapi teorisi için bazı tespitle öne sürmesine sürer ama acaba bu şekilde yalnızca, dilden yola çıkılarak oluşturulacak bir teori, Heideggeriyen psikiyatri teorisi olabilecek midir? Bu, cevabı kesinlikle "hayır" olması gereken bir sorudur.

Paul Ricoeur'un ünlü *Freud ve Felsefe*'si çevresinde gelişen tartışmalara şöyle bir bakıldığında bile, bu "hayır" cevabının nedenlerini apaçık görmek mümkündür. Çünkü bu tartışmalarda, şimdi Heideggeriyen bir psikiyatri için kalkış istasyonu olarak görülen Jacques Lacan'ın psikanalizi (psikiyatriden değil yalnızca psikanalizi) hermenötiğe indirgemekle suçlandı, onun dil dışı yanlarının ihmalden gelindiği ileri sürülmektedir (Göka, 1993b). Psikiyatri, yalnızca dile indirgenemeyeceği, Ricoeur'un deyişiyle söyleyecek olursak, onun hermenötiğinin yanı sıra doğal bilimsel yanı için geçerli olan bir enerjisinin de bulunduğu göz önünde tutulacak olursa, Heidegger ve Lacan'ın birlikte, varlığa girişin kökleri olarak dili gördüklerinin Richardson, Boothby ve Sipiara tarafından "keşf" edilmesi, tek başına bir işe yaramayacak, olsa olsa Heideggeriyen bir psikiyatrinin önemli postullarından birisi olarak kalacaktır.

Boss'tan Lacan'a uzanan yolların keşfi, Heideggeriyen bir psikiyatri için yeni imkânlar açtığı kadar, yeni tartışmalara neden olarak bazı kısıtlılıklar da getirmektedir. Örneğin bu bölüm içinde de ele aldığımız Dreyfus ve Wakefield (1990), bu anlayışların henüz paradigma anlayışına sahip olmayan erken Heidegger'den kaynaklandığını ileri sürerek, bu tür çabaları daha baştan reddetmekte, Dallmayr (1991) ile birlikte Merleau-Ponty'den kaynaklanan bir 'genişlik psikolojisi'nin önemine ve gereğine işaret etmektedirler.

Kaldı ki, Heidegger'in düşüncesi bugün bıraktığı yerde durmamakta ve hatta Heidegger'in aslında ne demek istemiş, neyi amaçlamış olduğuyla ilgili tartışmalar bütün hızıyla sürmektedir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* için tasarlamış olduğu projenin daha başlarda tamamlanmadan kalması, tartışmaları daha da alevlendirmektedir. Bugün kabul edilen, Heidegger'e daha ziyade Gadamer'in felsefi (ontolojik) hermenötiği ve Ricoeur'un fenomenolojik hermenötiği tarafından önemli katkılar yapılmış olduğudur. Yine bugün Heidegger'in adı, beşeri bilimlerin yöntem bilgisi alanındaki tartışmalarda,

artık daha ziyade hermenötik yaklaşım içersinde değerlendirilmeye başlanmıştır. O halde buradan çıkacak sonuç, Heideggeriyen bir psikiyatri için imkânlar ararken, bu arayışı hermenötik çerçevesinde süren tartışmalar düzeyine yükseltmenin ve hatta gerekirse Heideggeriyen psikiyatri adından vazgeçecek olmanın bilinciyle sürdürebilmektir.

Her ne kadar doğrudan doğruya psikiyatriye odaklanmış olmasa da, son dönemlerde böyle bir çabaya örnek, Louis A. Sass'ın bir makalesinde (1990) görülmektedir:

Sass, bu bölümün başında humanistik psikolojiye, ontolojik hermenötikten yola çıkarak şiddetli eleştiriler yönelten ve hermenötiği bir anti-humanizm türü olarak gören kimsedir. Sass, hermenötiği esasen ontolojik hermenötik olarak anlar ve aralarındaki farkları ihmal ederek, Heidegger, Gadamer ve Ricoeur'u bu yaklaşım içinde değerlendirir.

Bize göre, Boothby ve Sipiora'nın Boss'tan Lacan'a doğru uzanan yolları keşiflerinden sonra, Heideggeriyen bir psikiyatri için şimdi yapılması gereken, Boss'un temellerini attığı yeni yaklaşımı, onun farkedemediği, ulaşamadığı yeni yollarla, yeni uzantılarla beslemektir. Örneğin Heidegger'in düşüncelerini, Boss ve Lacan'dan sonra psikanalizin yeni görünümleri olan nesne ilişkileri teorisi ve kendilik psikolojisi ile ve hatta biyolojik psikiyatri yaklaşımı ile yüzleştirmelere tabi tutmak, önümüzde yerine getirilmesi gereken bir görev olarak durmaktadır.

Heidegger'den köken alan ve oldukça karmaşık görünen Varoluşçu anlayışı, daha açık ve klinik uygulamaya hazır bir biçimde, bir sonraki bölümde ele alacağız.

III. BÖLÜM /

VAROLUŞÇU YAKLAŞIMA GÖRE DEPRESYON VE TEDAVİSİ

HEİDEGGERİYEN BİR KLİNİK TEORİ DENEMESİ

BİR önceki bölümde ele aldığımız gibi psikiyatride varoluşçu yaklaşım kavramının anlam ve içeriği, oldukça belirsizdir. Bu belirsizliğin birçok nedeni olabilir fakat en önde gelen nedenler, varoluşçu psikiyatrik yaklaşımları etkileyen varoluşçu düşünce ve felsefelerin bizzat kendilerinin birbirlerinden oldukça farklı ve bütünlükten uzak oluşlarıyla, varoluşçuluk kavramının içeriğinden kaynaklanan çok-anlamlılık yüzünden, birçok psikiyatrik yaklaşımın kendilerini varoluşçu olarak nitelermeleri veya öyle nitelenmeleridir. Yine bir önceki bölümde ayrıntılarıyla ele aldığımız gibi, Amerikan humanistik psikoterapi okulundan gestalt terapisine, Rogersiyen danışanı merkez alan terapiden rasyonel-emotif terapiye ve hatta transpersonal terapiye kadar birçok yaklaşım varoluşçuluk

içersinde anılmaktadır. Varoluşçuluk kavramının çok-anlamlılığının ve suistimale açık oluşunun bir de mesleki etik açısından tehlikeli bir yanı bulunmaktadır: Bu belirsizliği fırsat bilen kimileri, kendi sözümönü psikoterapi uygulamalarını meşrulaştırabilmek ve denetimden koruyabilmek için kavramın entellektüel prestijinden yararlanarak, kendilerini varoluşçu diye ilan edivermektedirler (Yalom, 1980; Göka & Türkçapar, 1991).

Biz bu bölümde, hemen hemen tam bir fikir birliğiyle, düşüncelerinin varoluşçuluk için temel esin kaynağı olduğuna inanılan Alman filozof Martin Heidegger'den esinlenen, bir önceki bölümde ayrıntılarıyla ele aldığımız gibi, psikiyatri ve psikoterapideki varoluşçu yaklaşımlardan türetmeye çalıştığımız kişilik, psikopatoloji ve tedavi teorilerini, depresyonu örnek alarak ve zor ve ağdalı varoluşçu kavramları kullanmaktan özenle kaçınarak açıklamaya çalışacak, depresyon tedavisinin gelecekte alacağı biçimle ilgili önerilerde bulunacağız. Yani varoluşçuluk kavramını, yalnız ve yalnız Heideggeriyen bağlamla sınırlayacak, bu kitabın Önsöz'ünde belirttiğimiz *Varoluşun Psikiyatrisi* kavramının içeriğine uygun bir klinik teori denemesine girişeceğiz.

KİŞİLİK TEORİSİ

Varoluşun ne demek olduğunu en iyi ve en kısa biçimde açıklayan ifade, 'dünya-içersindeki-varlık' kavramıdır. Bu kavramla anlatılmak istenen, kişinin bedeniyle ve zihniyle, yaşantısıyla ve çevresiyle bir birlik içersinde olduğu ve mutlaka böyle ele alınması gerektiğidir.

Yine çok özetle söyleyecek olursak, Heidegger'in bakışına göre, insan olarak dünyamızda, üç ilişki düzeyi vardır: Bunlardan *umwelt*, dünyamızın biyolojik ve fiziksel görünüm-leriyle ilişki içersinde olan yanımdır -ki buna 'doğa-içerisinde-varlık olarak biz' diyebiliriz. *Mitwelt* ise, kişilerin, toplumun dünyasıyla birlikte olan yanıma gönderme yapar -ki

buna 'başkalarıyla-olan-varlık olarak biz' adını veririz. *Eigenwelt*, kendi dünyamız anlamına gelir; bununla anlatılmak istenen, kendi kendimiz üzerinde düşünen, değerlendiren ve yaşayan yanımızdır -ki buna 'kendisi-için-varlık olarak biz' deriz. İşte bu ilişki düzeylerinde yer alan, 'dünya-içersindeki-varlık'ımızı konumlama biçimimizle, sağlıklı olma biçimimiz arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Bir başka deyişle söyleyecek olursak Heideggeriyen bir sağlık ve/veya ruh sağlığı teorisi, 'dünya-içersinde-varlık' olarak insan Dasein'inin dünyaya angajmanı temelinde geliştirilebilir. İnsan olarak yaşantımızı ifa ederken her zaman karşı karşıya olduğumuz soru, yaşamın o anında hangi varlık biçimimize, hangi yanımıza ağırlık vereceğimiz sorusudur. Her yaşam anında bu soruya uygun bir cevap bulmak ve yine bu cevapla tutarlılık gösteren tutumlar takınmak zorundayızdır. Heideggeriyen varoluşçular, yaşama karşı verilecek en uygun cevabın ve onunla tutarlı olan bir tutumun adına "otantik olmak" derler.

Otantik bir varoluş, doğaya, başkalarına ve kendisine açıktır; onları çatıştırmamaya, bir bütün içerisinde toparlamaya çalışır. Yani otantik bireyler, tüm bu ilişki düzeylerine açık olmaları nedeniyle, kendilerinden herhangi bir şeyi gizlemeden, yaşamın önlerine serdiği olanakların çok daha farkında olarak seçimlerini yapan kimselerdir. Otantik bir varoluş, göstermek istemediğim yanlarım açığa çıkar gibi bir korku taşımadığından başkalarıyla ilişkilerinde, daha kendiliğinden ve daha özgürdür. Otantik ilişkilerde insanlar, birbirleriyle gerçekten bizzat o kimseler oldukları için ilgilenmektedirler ve bu ilişkilerde, iştirilmek istenene değil de gerçek olanın söylenmesine ağırlık ve prim verildiği için, ortaya çıkan güven de gerçek bir güven olmaktadır (Prochaska, 1984; May, 1958b).

Otantisite ve otantik varoluş, bireylere böylesine avantajlı bir konum sağlamasına rağmen, insanların çok büyük bir kısmının otantik olamamalarının nedeni, varoluşsal bunalı (anxiety)dan köken almaktadır. Varoluşsal bunalıyı tam ola-

rak anlayabilmek için onun bazı kaynaklarından sözedebiliriz: Bunlardan birincisi, bilinmeyen bir zamanda ölüme yazgılı oluşumuzu, yani faniliğimizi bilmemizdir. Üstelik yalnızca kendimiz değil, bizimle birlikte en değer verdiğimiz yakınlarımız ve diğer tüm insanlar da ölüme yazgılıdır. Sürüp giden hayatın aslında, bir bakıma bir hayal perdesi olduğu ve yaşantımızı bu beyhudeliği unutarak ancak ifa edebileceğimiz gerçeği, varoluşsal bunaltının temel kaynağıdır. Varoluşsal bunaltının ikinci kaynağı, bilinçli varlıklar oluşumuzdan gelmektedir. İnsan, yaşamını etkileyecek kararları bilinçli bir şekilde verebilen ve bu kararların sonuçlarını bizzat üstlenmek zorunda olan bir varlıktır; yani eyleminin sorumlusu bizatihi kendisidir ve bu nedenle atacağı her adım yeni bir bunaltıyı beraberinde getirmektedir. Çünkü tek bir anda ancak tek bir yaşantı mümkündür; oysa insan birçok yaşantıyı seçme şans ve donanımına sahiptir. Birçok yaşantı olanakları içinden yalnızca birini seçmek zorunda olmak, her zaman açık veya örtük bir biçimde "keşke" ya da "acaba" sorularının belirsizliğinin getirdiği bir bunaltıya neden olacaktır.

Varoluşsal bunaltının bir başka kaynağı ise, anlamsızlık ve her şeyin bir anda saçmalaşabileceği şeklinde bir tehdide sürekli açık olmamızdan ortaya çıkmaktadır. Kendimizi bir değerler dünyasına doğmuş olarak buluruz ve seçimlerimizle yeni değerler inşa edebiliriz ama bir anda tüm bu değerler, civa gibi elimizin altından kayıp gidebilir; "O halde, tüm bu yaşadıklarımın ne anlamı vardı?" sorusunun kapımızı çalacağı bir an çıkıp gelebilir.

İnsanın çevresindeki kimselerin, arkadaşların, dostların bir gün kendisini terkederek yalnız bırakabilecekleri ya da yanında birçokları olduğu halde onu hiçbirisinin anlamama olasılığı, bir başka varoluşsal bunaltı kaynağıdır.

Tüm bu varoluşsal bunaltı kaynaklarına dikkatle bakılacak olursa, hepsinin ortak yanının insanın sonluluğu (faniliği) ile ilgili olduğunu görürüz. Ölüm, zamanımızın; kazalar, gücümüzün; verilecek kararlarla ilgili kaygılar, bilgimizin; anlam-

sızlık tehdidi, değerlerimizin; yalıtılmışlık, eşduyumumuzun ve reddedilme olasılığı, diğer insanlar üzerindeki denetimimizin sonluluğunu yansıtmaktadır.

İnsanların nasıl olup da, bunca avantajına rağmen otantik olmama yolunu seçmelerine bir başka perspektiften daha bakabiliriz: Eğer varlığa, 'olasılıklar alanı' olarak bakacak olursak, tüm bu karşıt yaşam niteliklerine 'varolmama alanı' dememiz mümkündür. Varlığımızın figürleri, bilinç, seçim ve özgürlüktür; oysa varolmama alanının figürleri bunlara tam karşıt olarak ışıksızlık, kapanmışlık ve gerekliliktir. Gündelik yaşamda, etkin öznelere veya kendi yaşamını yönlendirebilen kimseler olarak davrandığımızda, yani özneliğimizi yaşadığımızda, varlık olarak yer alıyoruz demektir. Ama kendi isteğimizin dışında kalan güçler, yani Heidegger'in '*das Man* sferi' adını verdiği "onlar" alanı tarafından belirlenmiş nesneler olarak davrandığımızda, yani nesneliğimizi yaşadığımızda, bu, varolmama alanı içerisinde olduğumuzu gösteren bir durumdur. İşte otantik varlık veya otantik kişilik, bu tanımlar uyarınca, varoluşun, varolmamaktan varlığa ve oradan tekrar geriye varolmamaya doğru sürekli bir akış olduğunun bilincindedir (Prochaska, 1984; May, 1958b; Tillich, 1952; Bugental, 1965).

PSİKOPATOLOJİ TEORİSİ

Varoluş bunalıtısı ile karşılaştığımızda önümüzde iki seçenek bulunmaktadır: Ya bu bunaltıya katlanmanın ve başa çıkmanın yollarını öğrenerek otantik bir varoluşu seçeceğiz ya da bu bunaltıyı yaşamamak için otantik olmayan varolmama biçimlerini seçerek kendimizi kandırma yoluna gideceğiz. Kendimizi kandırma yolu diyorum, çünkü varoluşsal bunalıtdan kaçalım derken, 'dünya-içersindeki-varlık'ımıza gözlerimizi kapadığımızda, bilincimizi insan olmanın gerçeklerine örttüğümüzde, bu kez nörotik bunaltının pençesine düşeriz. Zira biz görmek istemesek de, bu dünyada varızdır ve nörotik

bunaltı, varlığa verilmiş otantik olmayan bir cevaptan başka birşey değildir.

Varoluşsal bunaltının yerine nörotik bunaltıda karar kıldığımızda, bu kez insan olmanın sorumluluklarını üstlenmemekten kaynaklanan suçluluğun yarattığı psikopatolojik belirtilere açık hale gelmiş oluruz.

Psikopatoloji, kendisini, daha önce saydığımız üç ilişki düzeyinden birinde daha belirgin bir şekilde belli edebilir; bir başka deyişle kendimizi kandırmamız, varoluşun herhangi bir düzeyinde ortaya çıkabilir. Örneğin, yaşamlarımızı aslında biyolojik dürtülerin denetlediğini ileri sürerek, yani 'doğa-içersindeki-varlık' yanımızı 'dünya-içersindeki-varlık'lığımızın tamamı sayarak kendimizi kandırabiliriz; sonuçta da 'doğa-içersindeki-varlık' yanlarımızın lehine, 'başkalarıyla-olan-varlık' ve 'kendisi-için-varlık' yanlarımız zarar görür. Bunun başka örneklerini, doğayı herkesin birbirini sevdiği bir evren haline getiren maniklerde ve dünyanın kötülüklerle dolu olduğuna, eski güzel günlerin artık geri gelmeyeceğine inanan depresiflerde görebiliriz.

'Başkalarıyla-olan-varlık' olarak varoluş biçimimizde ortaya çıkan kendini kandırmalar, yani 'başkalarıyla-olan-varlık' yanımızın lehine 'doğa-içersindeki-varlık' ve 'kendisi-için-varlık' yanlarımızın ihmalinden gelmesi ise, gündelik yaşamda normal kabul edilecek kadar çok ortaya çıkarlar. Daha çok küçük yaşlardayken birçoğumuz, kendimizi başkalarına hiç olmadığımız biçimlerde sunmanın ve pekâlâ bundan belli biçimlerde yarar sağlamanın mümkün olduğunu öğrenmişizdir. Başkalarının bizi beğenmesi ve alkışlaması uğruna çoğu kez, 'kendisi-için-varlık' yanlarımızın taleplerini erteler dururuz.

'Kendisi-için-varlık' yanlarımızdan kaynaklanan kendimizi kandırmalarımızı farketmemiz diğerlerine göre daha güçtür. Bu öylesine güçlüdür ki, Heidegger'i sıradan bir humaniste çevirecek kadar yanlış anlamalardan türeyen diğer birçok varoluşçu felsefi yaklaşım (örneğin Sartre'ın varoluşçuluğu) ve psikoterapi teorisi (örneğin Binswanger'ın Daseinsanalizi ve

humanistik psikoloji), doğrudan doğruya 'dünya-içersindeki-varlık'ın 'kendisi-için-varlık'a indirgenmesinden kaynaklanmaktadır (Boss, 1963:49-56). 'Kendisi-için-varlık' yanımızdan kaynaklanan kendimizi kandırmalarımızı farketmemizin güçlüğü'nün nedeni, bir kez varolmamanın sahte-varlık yolunu seçtikten sonra, kendimiz hakkında uydurduğumuz fikirlere kendimizin de içtenlikle inanmaya başlamamızdır. Örneğin birçok kere bu özelliğimiz nedeniyle depresyona gireriz ama kendimizi hiç öfkelenmeyen biri olarak görmeye ve bundan kendimize olumlu pay çıkartmaya ısrarla devam ederiz. (Sırası gelmişken bu noktada Freudiyenlerle varoluşçular arasındaki bir farktan bahsetmek gerekecektir: Bilindiği gibi Freudiyenler, agresyonun, bilinçdışı bir biçimde geri itilen (baskılanan) bir dürtü olduğu fikrindedirler. Varoluşçulara göre ise, öfke gibi kendimizin beğenmediğimiz yanlarımızı geriye itebilmemiz (bastırabilmemiz) için, öncelikle bu yanlarımızın kötü olduğunun bilincinde olmamız gerektiğinden, bu yüzden de geri itme bilinçli bir işlemin sonucu olmak zorundadır. Dolayısıyla varoluşçuların psikopatolojik açıklama düzenekleri, psikodinamik yaklaşımı andırmakla birlikte, Freudiyen bir bilinçdışını kabul etmemeleri -daha önceki bölümde ele aldığımız gibi bu konu varoluşçular arasında tartışılmaktadır. Bazı varoluşçular, Heidegger'in felsefi antropolojisiyle Lacaniyen bir bilinçdışı anlayışının örtüşebileceği fikrindedirler- nedeniyle, daha baştan temel bir farklılık ortaya çıkmaktadır.)

'Kendisi-için-varlık' yanlarımızdan kaynaklanan kendimizi kandırmalarımız, birçok psikopatoloji türüne yol açmaktadır. Büyük bir kişi, hatta Tanrı olduğuna inanan psikotikler, her zaman için mükemmel birisi olduğu kandırmacasını doğrulamak için uğraşıp duran işkolikler, ermiş olmaya çalışma veya olduğu inancıyla her türlü dünyevi hazlarından vazgeçenler hep, kendisi-için-varlık yanına aşırı vurgu yaparak, 'dünya-içerisindeki-varlık' olma bütünlüklerini yitirmiş kimselerdir.

Varoluşsal patolojileri, bir başka deyişle, otantik olmamayı

seçmekten kaynaklanan psikopatolojileri zamansallık, mekansallık, nedensellik gibi psikolojik kategorilere ya da Heidegger'in ifadesiyle, Dasein'ın temel varoluşsal nitelikleri olan varoluşçalara (*existentelia*) göre de ele almamız mümkündür: Zamansallık insanın temel bir varoluşsal niteliğidir; dolayısıyla diğer varoluşçalar gibi, o da psikopatolojilerin kendilerini ortaya sermelerinden büyük ölçüde etkilenecektir. Depresiflerde gelecek yıkılmış bir haldedir ve onlar için hiçbir şey vaad etmemektedir. Bazı kimseler, kendilerini bir gün mutlaka diledikleri gibi yaşayacaklarına inandırır dururlar ve bugünlerini hep o belirsiz yarınlar için feda ederler. Kimileri de gelecek için fantastik kurgular peşindedirler. Geçmişe yönelik olarak da kendimizi kandırmalarımız vardır: Bazıları, geçmiş öyle patolojik yaşarlar ki, geçmişleri adeta tüm şimdilerini kaplamıştır ve geçmişte yaşar gibidirler.

Mekanla ilişkiler, yalnızca organik ruhsal bozukluğu nedeniyle çevresini yanılsamalarla dolu olarak algılayan kimse-lerde bozulmamıştır; hepimiz için mekanla ilişkilerimiz çok farklı biçimler alabilir. Kimileri için evi ve hatta evin küçük bir bölümü yaşamsal önemde olabilir. Depresyonlularda mekan tümüyle önemini yitirmiş, dünya adeta kararmıştır...

İnsanların inandıkları, kendi konumlarını belirledikleri nedensellikler de onların ve psikopatolojilerinin anlaşılmasında çok önemlidir. Geleceğimizi belirleyeceğine inandığımız şey, bugünkü davranışlarımızı da büyük ölçüde etkilemektedir. Yaşam için seçtiğimiz konum veya yönelim, yaşama yüklediğimiz anlamın kaynağıdır. Bir sahil, bazı insanları yalnızca güzelliğini yaşamak için kendisine çekerken, kimilerini yalnızca potansiyel bir yatırım alanı olarak ilgilendirmektedir (Prochaska, 1984; Keen, 1970).

DEPRESYON ÖRNEĞİ

Varoluşçuların depresyona bakışlarına geçmeden önce, onların duygudurumuna (mizaç, mood) bakışları üzerinde durmak gerekmektedir. Varoluşçulara göre insan, 'dünya-içersinde-varlık' olarak her an, şu veya bu biçime ayarlı veya bir meyil içindedir. İşte duygudurumu da bu ayarlı olma veya meyletmenin kapsamı içersine girmektedir. Nasıl fiziksel bir ışığın rengi veya parlaklığı, onun üstüne düştüğü şeyin nasıl görüleceğini belirliyorsa, aynı şekilde etkileştiği tüm şeyler de, insanın o anki meyili gereğince belirlenmektedir. İnsanın açken, sıkıntı içersindeyken ve aşıkken farkettileri hep birbirinden apayrı şeylerdir; insan, her bir duygudurumundayken farkettili şeylere oldukça farklı anlamlar ve nitelikler atfetmektedir (Heidegger, 1962:172).

Varoluşçuların tüm diğeri psikiyatrik rahatsızlıklara olduğı gibi depresyona bakışlarında da her durum için geçerli, belli bir formülasyon yoktur; her hasta için nedenler, diğeriinden çok farklı olabilir. Varoluşçular, daha ziyade tek bir vakanın depresyonunu analiz etmeye çalışırlar ve vaka örneklerini ampirik araştırmalardan daha çok önemserler. Tüm bunların ilkesel önemlerini paranteze almak koşuluyla, kimi varoluşçu terapistlerin yaklaşımlarından depresyon için bazı genellemeler, türetebiliriz.

Örneğin Medard Boss'a göre, depresif kişi, yaşam sorumluluklarını üstlenme anlamında, kendisini varlığa ve yaşamın olanaklarına açamayan, dolayısıyla otantik, bağımsız ve özgür olamayan bir kimsedir. Bu yüzden de hep kendisini, başkalarının arzu, istek ve beklentilerine göre ayarlamaya; onların sevgilerini ve korumalarını yitirmemeye uğraşmaktadır. Önünde açılan otantik bağlantı olanaklarını kullanmamak, depresifi varoluşsal bir suçlulukla doldurmakta ve depresyonda görülen suçluluk ve kendini küçük görme eğilimlerine, bu varoluşsal suçluluk duygusu kaynaklık etmektedir. Depresyonda ortaya çıkan belirtilerin şiddeti, depresifin

önünde açılan otantik bağlantı olanaklarından vazgeçmesinin yani varoluşsal suçluluğunu şiddetiyle orantılıdır. Boss'a göre, ayrıca depresif, varoluşsal bakımdan bir durgunlaşma, bir akamete uğrama hali yaşamaktadır ve bu yüzden bağlanabildiği ne bir şimdi, ne de bir gelecek vardır. Depresyondaki insanın varoluşsal durgunluğunun bağlanabildiği tek zaman, geçmiştir. Durgun bir havuzdaki su gibi depresifin varoluşu da eğer bu duygudurumu uzun sürerse çürümeye başlar ve birçok beklenmedik belirtilere neden olur (Boss, 1962).

Benzer şekilde E. Strauss, F. Von Gebsattel ve E. Minkovski (1958) de depresyonu, bir kişi oluşun akışındaki ketlenme veya geleceğin bloke olması olarak görmüşlerdir. Daha yakın zamanlarda ise, Şikago Ontoanaliz Enstitüsü direktörü Jordan M. Scher, bu akış teorisini ilerleterek psikopatolojiye bakmaya çalışmış ve depresyon için günümüzdeki 'biyolojik ritm teorisi'ne benzer bir varoluşçu teoriyi 1970'li yıllarda öne sürmüştür (Scher, 1970).

Scher'e göre, insanın duygu, eylem ve biliş olmak üzere tripolar bir vektöryel sistemi vardır; bu kollardan birinin çeşitli nedenlerle bozulması halinde denge de bozulacaktır. İnsan varoluşu, varoluşsal sferlerin (kendilik ve başkaları, kendilik ve kendilik, kendilik ve beden parçaları vs.) uzayında belirli bir ritm ve tempoda, akış halindedir. Bu akışın yönünde ve zamanında bir kesinti olması, her insanın yaşamında normal sınırlar ve ölçüler içersinde olabilecek bir durumdur. Ancak hastalık hallerinde bu kesinti öylesine şiddetli olur ki, varoluşsal sferlerde bir disritmiye veya dengesizliğe yol açılır. Ruhsal hastalıkta veya organik hastalıklarda, özellikle başlangıç evrelerinde, az veya çok, uzun ya da kısa süreli bu ritmisite hissinin parçalanmaya uğradığı farkedilir. Bunun uzun ve şiddetli olması halinde kendilik'in kendi içindeki ve kendilik'ler arasındaki yapılar da diskordans göstermeye parçalanmaya ve sapmaya uğrarlar; bireyin düşünce ve eylem akışındaki açılma ve kapanma düzeneklerinde bir eksiklik, bir değişiklik ortaya çıkar. Böyle bir eksiklik veya diskordans olduğunda, birçok

garip şey de olacaktır. Örneğin kendilik, kendisinin güvenilir bir gelecekle, diğer kendilik'lerle diyalogu ile veya kendi beden parçalarıyla olan çoğunlukla fakedilmeyen etkileşimiyle mekansal-zamansal bağlantılarını kesintinin şiddeti ölçüsünde yitirecek, adeta bir kısa devre meydana gelecektir.

İşte tüm bunlardan dolayı Strauss, Gebattel ve Minkovski'den farklı olarak Scher, depresif kimsenin kesintiye uğrayan, bloke olan yanının geleceği olmadığını, depresifin aslında kendiliğindenliğinin (spontaneity), açıklığının ve yaşam olasılıklarının bloke olduğunu söylemektedir. Ortada bloke olmuş, ketlenmiş bir gelecek değil, donmuş ve belirlenmiş bir gelecek; artık ritmik akışını ve temposunu yitirmesi nedeniyle sağlık içersinde tolere edilemeyen bir durum vardır. Bir başka deyişle, depresif için gelecek bellidir; gelecek açıktır ve kesindir. Gelecek ölmüştür; hiçbir yeni olasılığın ortaya çıkamayacağı kadar aşırı belirlenmiş olan bu gelecek, umutsuzlukla yüklüdür. Geleceği donmuş bir birey için yaşam, anlamını yitirmiştir; o, nesnelerden bir nesnedir artık. Bu açıdan bakıldığında aslında geleceği belirsiz olanların, gelecekten birçok şey bekleyen sağlıklı bireyler oldukları söylenebilir.

Scher'e göre ritmik akışın kesintiye uğramasından depresyona geçişin iki ayrı evresi bulunmaktadır: Bunlardan birincisi, normal ritmisitenin içerisinde bulunan akma ve ara verme seyirlerinin birbirlerine geçiş veya ek yerlerindeki durumun -ki bu durum, normal gelişim, terapi, hastalıkların başlangıç ve düzelme anlarında çok fazla görülür- amplifikasyonudur. Geçiş veya ek yerlerindeki durumun amplifikasyonu, depresif bir disritmiyi başlatabildiği gibi agnomik bir durumu da başlatabilir. (Burada agnomik durumdan kasıt, kendilik'in varoluşsal sferlerindeki belirsizlik veya eklemlenme hatasının yani bir tür etkileşimsel kekemeliğin, depresyona yol açmadan, kendine özgü belirtilerle sürüp gidebileceğidir.) Bu ilk evreye, psikiyatrik nozoloji içerisinde önceleri reaktif depresyon denilen tablolar karşılık gelmektedir. Bu evredeki rahatsızlık ilerleyip pekişirse, giderek kendisine endojen bir bileşeni de

katabilir veya katmayabilir. Demek ki Scher'e göre endojen depresyon, eklemleme hatasının yoğunlaşması, kristalleşmesi, ileri ölçüde yapılaşması yani içeriğin çok daha karmaşık bir hal almasıdır. Depresif, bu ileri derecede yapılaşmış dünyasından kaçıp kurtulmak ve yaşam üzerinde yitirdiği kontrolünü yeniden ele geçirebilmek istegindedir. Bu nedenle geleceğini yeniden kurmak ve disritmiyi ortadan kaldırabilmek için obsesyondan fobiye, manik ataklardan psikoza kadar birçok yola başvurur (Scher, 1970).

TEDAVİ TEORİSİ

Terapötik Süreçler Teorisi

Varoluşsal terapinin amacı, otantisite; kendini kandırma sayesinde görmezden gelinen kendisinin ve dünyanın niteliklerinin daha fazla farkına varılmasını sağlayacak bir bilinçlilik elde etme; seçim yapma yeteneğini artırarak bireyleri yaşantılarını kendileri yönlendiren özneler haline getirmedir. Nasıl varoluşçu yaklaşımda tutarlı bir teorik bütünlük önemli değilse, tedavide de tekniklere fazlaca vurgu yapılmaz; farklı terapistler, farklı yöntemler uygularlar (Prochaska, 1984)

Varoluşçular, çoğunlukla, hastanın önceki yaşamındaki ilişki örüntülerini, terapi sırasında da yineleyecekleri konusunda Freudiyenlerle aynı fikirdedirler. Fakat onlardan farklı olarak böyle aktarım (transference) yaşantılarının hastanın otantik olmasının önüne geçen yanlarının sonucunda ortaya çıkan bir durum olarak görürler. Yine psikanalize benzer bir biçimde, hastanın terapi ortamında hastanın kendisini serbest ve dürüst bir biçimde ifade etmesi, varoluşçu terapide desteklenir. Tedavi sürecinin başlangıçta hastanın sorunlarına ve kendisine yönelik oluşu zaman içersinde terapistle otantik bir diyaloga doğru yol alır ve zaten böyle bir diyalog sağlandığında terapinin de sonuna gelmiş demektir.

Kendilerinin varoluşçu olduklarını söyleyen terapistlerin

çoğu, tedavi teknikleri konusunda çok şey söylememelerinin yanında, varoluşçuluğa kullandıkları bir sistem değil de tedavide aldıkları bir konum olarak bakmaktadırlar. Bununla birlikte tüm klasik varoluşçu terapistler, terapistin işe hastanın fenomenal dünyasının, belli bir ön-teoriye bağlı olmaksızın elden geldiğince iyi bir biçimde anlaşılmaya çalışılarak başlanması gerektiğinde birleşmektedirler. Hastanın fenomenal dünyasını anlamak için, hastanın kendi dili kullanma şekillerinden yararlanarak, geri-bildirimlerle (feed-back) söylenmek isteneni netleştirmek, hastanın tedavi sırasındaki tutumlarını algılama biçimleriyle, ifade biçimlerini yüzleştirmek ve aktarımlarıyla ilgili yorumlar yapmak gibi teknikler uygulanabilir. Ama tüm bu uygulamalar sırasında terapistin hastanın karşısında kendi otantik varlığıyla bulunması gerekmektedir (Prochaska, 1984; Boss, 1963).

Seçim sorumluluğunun özellikle önemli varoluşsal karar verme anlarında danışana bırakılması, varoluşçu terapinin temel ilkelerindendir. Varoluşçu terapistler, terapi sırasında danışanın karşılaştığı seçim olasılıklarını her fırsatta netleştirmeye çalışarak, kararın danışana bırakıldığını; kendi yaşam sorumluluğunun danışana ait olduğunu göstermeye çalışırlar. Elbette karar verme ve seçim sorumluluğuyla ilgili bu çok önemli ilkeler, daha sonra depresyon tedavisinde göreceğimiz gibi, hastanın böylesi sorumlulukları almaktan uzak olduğu klinik tablolarda belli bir esneme payına sahiptirler.

Terapötik İçerik Teorisi

Varoluşçuluk, kişisel işlevsellikle dört düzeyde ilgilenir. Bunlardan ilk ikisi, 'kendisi-için-varlık'la ilgili, intrapersonel işlevsellik ve 'başkalarıyla-olan-varlık'la ilgili interpersonal işlevselliktir. Tüm olarak 'dünya-içersindeki-varlık' ise, bireyin ilk iki işlev düzeyiyle ilgili kendisiyle ve toplumla ilişkilerinden daha fazlasını içeren bir işlevsellığe sahiptir. Son olarak otantisite arayış düzeyi, bu üç düzeyde yer alan çatışmaların ve işlevselliklerin ötesine gitmeyi amaçlamaktadır. Kabaca bir formüllendirme yapacak olursak, bu dört düzeyin tedavinin içeriğine kendilerine özgü yansımaları olduğunu söyleyebiliriz (Prochaska, 1984).

'Kendisi-için-varlık' düzeyinin ürettiği intrapersonel çatışmalar, insan olmanın doğası gereği, varoluşsal bunalı ve bu bunalıya karşı yüzleşme yerine kendini kandırma yolunu seçen birey arasındaki çatışmalardır. 'Başkalarıyla-olan-varlık' düzeyinin ürettiği interpersonal çatışmalar, başkalarıyla yaklaşma, varoluşumuzun kaçınılmaz bir parçası olması nedeniyle çok önemlidir.

Varoluşçulara göre, başkasıyla dolaysız bir yaşantıya giremeyeceğimizden, iletişim sırasında karşımızdaki insanın ne yapacağını asla tam olarak bilemeyeceğimizden ve yaşantının her zaman dilden daha zengin içeriklere sahip olmasından dolayı, insanlar arasındaki çatışmalar kaçınılmazdır. Varoluşçu terapistler, kaçınılmaz olarak gördükleri bu iletişim çatışmalarını aşmak için, yaşantıyı anlamayı esas alan bir eşduyumsal dinlemenin ve danışan-terapist ilişkisini otantik iki insanın ilişkisine dönüştürmenin gereği üzerinde dururlar. İki otantik insanın birbirlerinden bekledikleri, en temel ve merkezi şey, karşılıklı paylaşma ve özen göstermedir. Bu nedenle varoluşçu terapistler, bireyi, terapistle yakın ilişkiye girmek için cesaretlendirirler; terapiyi donmuş bir ilişkiler sistemi olarak görmezler. Bununla beraber, terapistin rolünün ve görevinin bir kimseye yakın ilişkiyi öğretmek olduğu söylenemez; onun

görevi, hiçbir role bürünmeksizin otantik olmaktır. Ancak varoluşçu terapistin bir başka görevi, danışana otantisite adına başkalarının kontrol edilmeyi reddetmeyi olduğu kadar başkalarını kontrol etmemeyi de öğretmektir.

'Dünya-içersinde-varlık' olmanın ürettiği bir diğer çatışma alanı da, hem bireysel hem toplumsal yanları aynı anda içeren bireysel-toplumsal çatışmalardır. Bu tarz çatışmaların başında, birçok olumsuz yanı bulunduğu inanılan bir toplumsal yapıya uyumlu olup olunmayacağı gelmektedir. Varoluşçuların bu konudaki tutumlarına, bilincine varmanın ve seçim yapmanın insanın en temel niteleyicisi olduğu şeklindeki anlayışları yol göstermektedir.

'Başkalarıyla-olan-varlık' yanımızı, tüm diğer yanlarımızın önüne geçirmeden, kendimizi başkalarına teslim etmeden dünya-içerisindeki-varlık'ımızı sürdürmemiz olanaklıdır. Fakat tarihin belli bir zamanında, belli bir yerde, belli bir genetik yapıda dünyaya gelmek gibi yaşam verilerimiz, özgürlüğümüzün gerçek sınırları olarak her zaman bizimledirler. Bu gerçeğin farkında olan varoluşçular, otantik olmak için yaşadığımız toplumdan aşkınlaşmak gerektiğini kabul ederler fakat bunun için mutlaka toplum-karşıtı olmamız gerekmediğini de söylerler. Ne kurallara bağlı olmak, ne de kuraldışı olmak varoluşçuların sorunu değildir. Önemli olan, yaşamımızdaki kuralları kimin koyduğudur. Bu nedenle varoluşçu terapistler, danışanın kendi yaşam kurallarını seçmede özgür olduğunu özellikle vurgularlar. Kimileri için, bazılarına daha hedonistik görünen bir yaşama tarzı otantik olabilir; kimileri ise dünyevi haz ve arzularından vazgeçerek kendi otantik yollarında yürüyebilirler. Bilincine varma ve seçim yapma süreçleri, kişi olgunlaştıkça, onun yaşamında öne geçerler; zaten özgürleşmenin anlamı da budur. Yoksa otantisiteden her kendiliğinden arzusunun anında ifade edilmesi ve karşılanması gibi akıldışı bir tutum çıkarılmamalıdır (Prochaska, 1984; Boss, 1963).

Varoluşçu yaklaşıma göre, terapötik içerikte yer alması gereken kişisel işlevsellik düzeylerinin dördüncüsü, bu üç ça-

tışma alanının ötesinde yer alan, otantisitenin yaşama geçirilmesiyle yani yaşamdaki anlam, değerler ve ideallerle ilgilidir. Varoluşçular, yaşamın anlamını keşfetmeye çalışmakla değil, yaşamımızdan bir anlam yaratmaya çalışmakla uğraşırlar; yaşama nasıl cevap vereceğimiz sorusuyla değil, yaşamın bir soru olmadığı cevabıyla ilgilenirler. Varoluşumuzu anlamlı kılan şey, yanında yer almayı seçtiğimiz şeyden türeyecektir. Varoluşçu yaklaşıma göre, yaşamın da terapinin de ideali, varoluşuyla ilgili anlam ve değerler yaratacak şekilde seçimler yaparak, otantik olmak şeklinde özetlenebilir (Prochaska, 1984; Boss, 1963).

Terapötik İlişki Teorisi

Terapötik ilişki, hem değişim sürecinin bir parçasıdır hem de varoluşsal analizin içeriği için en iyi kaynaktır. Terapist, hastanın otantik bir etkileşime girmesi için çabalamakta, öte yandan, hastanın bir kişi olmaya çalışmak yerine, böyle bir etkileşimi reddederek hasta olmakta ısrarının farkına varmasına yardım etmeye uğraşmaktadır. Eğer danışan, terapistle tedavi ortamında otantik olmayı seçebilirse, bir süre sonra burada edindiği otantik tutumlar, gündelik yaşamındaki ilişkilerine de yayılacaktır.

Terapötik ilişkinin içerik analizinde kullanılabilmesi ise, hastanın patolojik varlık stillerinin 'burada ve şimdi' tedavi ortamına yansıyabilmesi esasına dayanmaktadır. Boss (1963) ve Bugental (1965) gibi kimi klasik varoluşçu ama aynı zamanda psikanalitik eğitilmiş ve eğilimli terapistler, hastanın bu daha önceki patolojik ilişki stillerini tedavi ilişkisine aktarmasına tıpkı psikanalizde olduğu gibi "aktarım" (transference) adını verirler ve aktarımların yorumları sayesinde hastayı bilinçlendirerek, onun daha özgür bir diyaloga girmesi için çaba gösterirler. Diğer bazı varoluşçu terapistler ise, hastanın kendisini ve başkalarını kandırma yolunu seçtiği aktarım türü patolojik varlık yollarının tedavide ortaya çıkmasını ve hastanın bunları

görmesini isterler (Prochaska, 1984).

Depresyonun Varoluşçu Tedavisi

Varoluşçu psikoterapiler, yukarıdaki özet anlatımdan da kolayca farkedilebileceği gibi, asıl olarak, klasik psikanalitik tedavinin öngördüğü biçimde, belirli bir zihinsel ve psikolojik gelişim gösterebilmiş ("ego gücü uygun") kimseler için daha endikedir ve daha çok bu niteliklere sahip olan hasta ve danışan grubuyla deneyimler bulunmaktadır. Depresyonla ilgili olarak, böyle bir tedavi türüne uygun hasta grubunun, depresif belirtileri şiddetli olmayan, özekıym riski bulunmayan, hafif ve orta şiddette major unipolar depresifler ve distimikler arasında bulunabileceği söylenebilir. Depresyon tedavisinde etkinlikleri kanıtlanmış psikofarmakolojik, somatik ve psikoterapötik (Karasu, 1990) görece daha garantili ve daha kısa sürede sonuç veriyor gibi görünen yöntemlerin bilindiği günümüz koşullarında ise, temel olarak depresif belirtilerden yakınan hastaları, varoluşçu bir psikoterapi yaklaşımıyla tedaviye kalkışmak, şüphesiz uzun vadeli ve köklü sonuçlar ve yaşam kalitesi yönünden tartışmaya değer niteliktedir ama en azından bugün için geçerli değerler açısından rantabl değildir. Böyle bir yürekliliği gösteren terapistler, bir yandan inançlarına bağlılıkları bakımından alkışı hak ederlerken bir yandan da bağınazlıklarının ölçüsü açısından soru işaretiyle karşılanmalıdır.

Bizim depresyonun varoluşçu tedavisinden söz etmemizin nedenleri, a) depresyon tedavisinde atılan tüm ileri adımlara rağmen, hâlâ hastaların %20'sine yakın bir kısmının bilinen her türlü tedaviye cevapsız oluşları ve bundan biraz daha fazla bir orandaki hastanın yineleyici nitelikteki depresyonlarının önlenmesi için henüz geçerli bir yolun bulunamaması, b) bilinen depresyon tedavilerindeki başarı oranlarına rağmen, hastaların yaşam kaliteleri, yaşam olaylarına karşı tutum, yaşama ve başetme stilleri ve içgörü, psikolojik olgunlaşma gibi görece

daha niteliğe dayalı alanların psikiyatrik yaklaşımlarda belirgin ihmali, c) tüm bu sorunların giderilmesinde felsefe ve düşünce dünyasından gelen dev varoluşçu dalgadan yararlanmanın gerektiği gibi nedenlerdir.

Medard Boss, Freud'un depresyon için öne sürdüğü, "libido organizasyonundaki oral evreye gerileme" saptamasını, Freud'un genel teorik çatısına ve depresyon teorisindeki diğer savlarına bütünüyle karşı çıktığı halde, benimsemektedir. Boss'a göre, depresyonda sorun, Freud'un da saptadığı gibi, ileri derecede bağımlılıkla nitelenen bir döneme gerilemedir ve tedavi stratejisi de buna göre kurulmalıdır. Depresyonu tedaviye çalışan varoluşçu terapist, hastanın bu döneme ilişkin gereksinimlerini yani anne-çocuk ilişkisindeki bağımlılık gereksinimlerini karşılayacak şekilde düzenlenmiş, izin verici ve ideal bir ebeveyn rolüne odaklanmalıdır; otantisite yolunda ilerleme, ancak hastanın depresyonunun tedavisinden sonra olanaklıdır (Boss, 1963). Boss'un 30 yıl önceki önerilerinin, bir bakıma bugün önde gelen psikodinamik yaklaşımlardan birisi olan kendilik psikolojisinin uygulamalarıyla örtüşmesi oldukça ilginçtir ve buraya almamızın nedeni de budur; yani hastanın gereksinimlerine odaklanan bir anlayışın sezgi gücünün önemini vurgulayabilmektir.

Depresyonun tedavisiyle özel olarak ilgilenen Scher'in ontoanalitik terapisine göre ise, varoluşçu terapistin hastaya yardım etmesinin belli ve değişmez tek bir yolu değil, birçok yolu vardır. Scher'e göre depresyonun temel sorumlusu, hastanın bozulmuş yaşam ritmi ve temposudur ve tedavide de eski ritim ve tempoyu yeniden sağlayabilmek için, birçok yola başvurulabilir (Scher'in başvurulmasında sakınca görmediği yöntemler arasında, 1970'li yıllar itibarıyla, elektro konvulsif terapi, insülin koma tedavisi, elektro uyku tedavisi, ilaçlar, koşullandırma ve hipnoz gibi yollar da bulunuyor); terapist gerekirse işe karışıcı ve engelleyici bir tutum alabilir. Terapist, depresif bir hastanın aşırı ısrarlı ve akıldışı tutumlarına açıkça karşı koyarken, hastada gördüğü yaşama katılımının tüm

biçimlerini olumlu karşıladığını, desteklediğini belli eder; bazan yönlendirici ve otoriter bazan izin vericidir.

Scher'e göre terapi, sürekli yaratıcılığa ve deneyime dayalı bir interaktif sanattır. Ontoanalitik terapinin temel amacı, bireyin kendisiyle, başkalarıyla ve dünyayla, etkili ve doyurucu bir ritmik kapasite içersinde yaşayabileceği açıklığı ve olanakları göstermeye çalışmaktır. (Beyindeki haz merkezlerinin uyarılabilmesi, oto-stimülasyon için Scher, sürekli ve yineleyici hareketlere gerek olduğunu düşünmektedir. Ona göre sağlıklı insan bu yinelemeyi otantik bir biçimde yapmakta; oysa mental retardeler, otistikler, bunun için patolojik ve zorunlu yollara başvurmaktadırlar.)

Depresifle yani ileri derecede yapılaşmış, donmuş bir geleceği olan bir kimseyle çalışırken Scher, 'evreleştirilmiş bir yenden yapılaştırma modeli' önerir. Bu modelde hastalar, anlamlı, kendilerince yönetilebilen ve toplumsal olarak kabul edilen davranışlar yaptıkça, terapistin ve/veya personelin yaptığı yardım ve yönlendirme oranının azaltıldığı bir strateji izlenir. Scher'in önerdiği tedavide ilk göze çarpan özellik de onun diğer tedavi biçimlerinin seçiminde çok kolay ve bağnazlık göstermeyen bir tutum sergileyebilmesidir; Scher de bu haliyle bir bakıma eklektik ve integratif yaklaşım girişimlerini incelemektedir.

"Peki, şu halde varoluşçu yaklaşımlar, günümüzde depresyon tedavisine ne katarlar?" sorusunun cevabına gelince: Her şeyden önce, varoluşçuluğun katı-dogmatik bir psikoterapi teorisi olarak ve hatta yalnızca bir psikoterapi teorisi olarak görülmemesinin gerektiğine işaret ederek bu soruya bir cevap verilebilir. Varoluşçuluk, pekâlâ, çağdaş psikiyatri pratiğinin tüm alanlarında hekimin hastasıyla ilişkisinde konumlanışı olarak tanımlanabilir. Böyle bir varoluşçuluk, tutarlı bir teorik bir bütüne ve onun ilkelerine değil de, hastanın gereksinimlerine ve hastayı anlamaya odaklandığı için, bugün tam da depresyon tedavisi için sıkıntısı çekilen bütünleştirmeyi ve yaklaşım esnekliğini sağlayabilecektir. Bunun için önerilen eklektik

ve integratif yaklaşımların karmaşık sistemleri (Norcross & Arkowitz, 1992) yanında, varoluşçu yaklaşım, olanca esnekliği ve bütünleştirici gücüyle ve insanı derinlemesine kavramaya çalışan düşünce geleneğiyle daha avantajlı bir konum sergilemektedir. Varoluşçu terapist, hastayı ne biyolojik ne toplumsal ne de psikolojik yanlarına indirgeyecek ama tüm bu yaklaşımların depresyon tedavisindeki olumlu katkılarından yararlanarak hastasını önce depresyondan çıkarabilmek için uğraşacak; sonra da yine her psikoterapi ekolünün hastası için uygun bulduğu tekniklerinden faydalanarak hastasının otantisite yolunda ilerlemesini sağlayabilmek için çaba gösterecektir. Onun teorik önyargıları yoktur ama insanın ne olup ne olmadığı konusunda açık ve net bir fikir ve tavır sahibidir.

IV. BÖLÜM /

PSİKANALİZİN SON DÖNEMİNDE İKİ KİTADAN İKİ KUTUP: KOHUT VE LACAN

Psikiyatriye pozitivistik yaklaşımı aşacak bir tarzda, varoluşu esas alan bir anlayışın günümüzdeki çağdaş biçimi, dil ve anlam, bir başka deyişle yorum ve eşduyum (empathy) sorunlarını kapsayıcı bir nitelik taşımalıdır.

Psikanalitik yaklaşımın psikiyatrideki egemenliğini kaybetmeye başladığı 1960'lı yıllar, aynı zamanda klasik psikanalizin içinden önceki ayrılıklardan çok farklı bir biçimde yeni ve temel bir ayrımın başgösterdiği yıllardır; hatta denilebilir ki, Freud'un mirasının birbirinden böylesine farklı noktalara götürüldüğü bir başka iki örnek daha bulmak imkansızdır. Bu ayrım, aynı zamanda iki farklı coğrafyada ortaya çıkmasıyla ilginçti: ABD'de Heinz Kohut'un geliştirmiş olduğu, psikana-

lizi ilişki ve eşduyum üzerine temellendirmeye çalışan kendilik psikolojisi (self psychology) ve Kıta Avrupası'nda, uygulamada pek etkinlik kazanamasa da, düşünce dünyasını kasıp kavuran, psikanalizi yapısal dilbilimin ilkelerine göre yeniden kurgulamaya girişen Jacques Lacan'ın psikanalizi...

Bu iki paragrafta yaptığımız saptamalardan üretilebilecek önemli bir sonuç, "klasik psikanalizin başlıbaşına insan varoluşunu kapsayıcı ve yeterli bir beşeri bilim olma hüviyeti kazanabilmesi için, bütün ileri sürdüklerinin yanı sıra, insanın temel varoluşsal nitelikleri olan dil ve anlama konularına da ayrıntılı bir ilgi göstermesi gerekiyordu" önermesidir. Klasik psikanaliz ve onun ilk dönem ardılları, böyle kapsayıcı ve yeterli bir beşeri bilim kuramadıklarından ötürü, varoluşçu felsefe, psikiyatri üstünde, o ne olduğu belirsiz ama belirgin etkisini sağlayabildi; yine biyolojik varoluşun ihmali, biyolojik psikiyatrinin yeni bir paradigma olarak yükselmesine yol açtı.

Bugünden baktığımızda, klasik psikanalizin yapamadığı misyonların, iki farklı kıtada iki büyük düşünür-klinisyen tarafından birbirinden habersiz bir işbölümü içinde yerine getirilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Doğal olarak herbiri, insan varoluşunun farklı bakış açılarından yeni bir okumasını gerçekleştirdikleri için, tek başlarına ele alındıklarında, eksik kaldılar ve bu eksiklikleri nedeniyle şiddetle eleştirildiler. Örneğin Kohut'un kendilik psikolojisi insan varoluşunun temel niteliklerini anlamadığı gerekçesiyle acımasız bir eleştiriye tabi tutuldu (Sass, 1988:222-272); daha önce Paul Ricoeur'un *Freud ve Felsefe*'si ile ilgili bir çalışmada (Göka, 1996b) ele aldığımız gibi, Lacan'ın psikanalizi saf bir hermenötiğe indirgediği şeklinde eleştiriler yapıldı.

Biz ise, bu bölümde, psikanalizin son döneminde nedense iki farklı kıtada ortaya çıkan bu iki devinin birbirine neredeyse tamamen karşıt gibi duran bakışları arasında, farklılık noktalarının gerçekten neler olduğu sorgulayacak, görünüşte uzlaşmazmış gibi duran bu farklılıkların, aslında su dibinde kalmış tamamlayıcı bir nitelik taşıyor olabilmeleri ihtimali

üzerinde duracağız. Eğer bu ihtimalin geçerliliğini gösterebilirsek, bu sayede, bir beşeri bilim olarak psikiyatrinin yaşadığı krizin, insan varoluşuna değişik noktalardan bakılarak elde edilen bilgilerin birbirlerini dışlayarak ve yalnızca kendisinin evrensel doğrunun temsilcisi olduğunu savunarak değil, birbirlerini kabul ederek ve farklı yerlerden bakılmasından dolayı beşeri bilimlerdeki bilginin doğası gereği evrensel değil yöresel (regional) olacağını benimseyerek aşılabileceği şeklindeki Ricoeur'dan alınmış tezimize bir katkı sağlayabileceğiz. Zira tıpkı Habermas ve Gadamer gibi (Ricoeur, 1990), Kohut ve Lacan'ın uzlaşmazmış gibi duran fikirlerinin aynı beşeri varlığa farklı yerlerden bakılmasından dolayı, aslında ortak bir bakış nesneleri yani tematik birlikleri bulunduğunu ve pek doğal olarak uzlaşabileceklerini gösterebileceğimizi sanıyoruz.

Gerçekten de etkilerinin tarihsel gelişim seyirlerine bakıldığında, bu iki klinisyen-düşünürün fikirleri arasındaki etkileşim olasılığı üzerinde neden şimdiye kadar fazlaca durulmadığı anlaşılabilir. Zira ABD'de Kohut'un fikirleri, psikanaliz çevreleri dışında bir etki yaratamazken, Lacan ise Avrupa entelektüel çevrelerine müthiş ölçüde etki etti. Lacan'ın fikirlerinin ABD'ye taşınması ancak yapısalcılık sonrası Avrupa düşüncesinin yeni kıtaya aktarılmasıyla birlikte oldu (Marta,1990). ABD'de Lacan, önce entelektüel çevrelerde, daha sonra psikanaliz çevrelerinde kendini hissettirmeye başladı. Uzunca bir süre bu ikisi arasındaki uzlaşma ve etkileşim olasılığı farkedilmeden kaldı. Ne var ki son zamanlarda bazı klinisyen-düşünürler, kendilik psikolojisinin eşduyum anlayışıyla, söz hakkındaki Lacaniyen söylemin aralarında pekâlâ önemli ve verimli etkileşim alanları olabileceği söylemeye başladılar. Bunlardan Müller (1989), hem Kohut'un hem Lacan'ın ego'yu hakikât ve gerçeklik ölçütü olarak görmeye karşı çıktıklarını; yine her ikisinin de bozulan bütünleşmenin (disintegration) yarattığı bunaltıdan söz ettiklerini ileri sürüyordu. Müller'e göre ayrıca Kohut ve Lacan arasında 'ayna

fenomeni'ni öznel yaşantıyı biçimlendiren özdeşim süreçlerinin en başına yerleştirmek konusunda tam bir ortak tutum bulunmaktaydı; yine her ikisi de 'hastanın direnci' kavramına karşı çıkıyorlar, onun yerine 'klinik kavrayış'ın önemini vurguluyorlardı. Müller'den sonra Paul Hamburg (1991), Kohut-Lacan etkileşimi konusunda, bu bölümde sıkça yararlanacağımız önemli bir çalışma ortaya koydu.

Şimdi sırasıyla Kohut ve lacan'ın temel düşüncelerini ele aldıktan sonra, bu iki teorisyenin düşünceleri arasındaki etkileşim noktalarını, daha doğrusu tematik birliği gösterebilmek için; onların düşüncelerini "ayna işlevi" ve "yorum" başlıkları altında biraz daha ayrıntılandırmaya çalışacağız.

KOHUT'UN KENDİLİK PSİKOLOJİSİ

Kendilik psikolojisinin kurucusu Heinz Kohut (1913-1981), yaptığı işi, "yeni gelişen bir bilimsel bilgi alanı" olarak tanımlar (Kohut & Wolf, 1978). Kendilik psikolojisi, asıl olarak borderline ve narsisistik denilen hastaların psikanalitik ortamdaki tedavileri sırasındaki narsisistik gereksinimlerinin ve bunları hastaların tedavilerinde kullanabilme olasılığının farkedilmesiyle ortaya çıkmıştır.

Kohut'a göre, narsisistik aktarımlar (transference): i-Ayna aktarımı (her çocuğun kendisini kabullenici ve onaylayıcı bir kaynak olarak bir ebeveyne gereksinimi vardır. Bu kabullenici ve onaylayıcı bir ebeveyne olan aynalama gereksinimi, yetersiz ve hatalı olarak karşılanmış hastalar, tedavi ortamında, bu gereksinimlerini terapistte aktarırlar), ii-idealleştirme aktarımı (çocukluktaki idealleştirilmiş güç ve sakinlik kaynağı olan ebeveyn ile birleşme ve kaynaşma gereksiniminin tedavi ortamında aynen ama bu kez terapistte yönelik olarak ortaya çıkması) olarak ikiye ayrılırlar.

Kohut, bu psikanaliz pratiğinden geliştirdiği aktarım teorisine karşılık gelecek şekilde bir de "kendiliknesneleri" (selfobject) kavramından sözeder. Ona göre, kendimizin bir

parçası olarak yaşantıladığımız, iki türlü kendiliknesnesi vardır: İki ayna aktarımına karşılık gelecek şekilde, çocuğun doğuştan gelen güç, büyüklük ve mükemmellik hislerine cevap verir ve bu hisleri onaylarken; diğer kendiliknesnesi ise, çocuğun tümgüçlülük (omnipotence), yanılmazlık ve sakinlik imgesi olarak hizmet eder ve idealleştirme aktarımına karşılık gelir. Her insan, çocukluğu boyunca, birarada yaşadığı kimselerle (ebeveynlerle) olan yaşantıları sırasında kendilik'inin ayrılmaz bir parçası olarak bu kendiliknesnelerini oluşturur. Bir başka söyleyişle, kendilik'imizin bir parçası haline getirdiğimiz kimseler, aslında bizim kendiliknesnelerimizdir.

Çocuk ve kendiliknesneleri arasındaki etkileşimler sonucunda ortaya çıkan bir kendilik'in üç temel bileşeni vardır: i- Güç ve başarı için temel çabalar sonucunda ortaya çıkan bir kutup, ii- temel idealleştirilmiş amaçları barındıran diğer kutup, iii- yukarıdaki iki kutup arasındaki gerilim arkı sayesinde etkinlik kazanan, temel yetenek ve becerilerin bulunduğu alan...

Çocuk ve kendiliknesneleri arasındaki hatalı etkileşimler, yukarıdaki üç bileşeni bir biçimde hasara uğramış bir kendilik oluşumuna yol açar. Eğer hasarlı bir kendilik'e sahip olan bir hasta, psikanalize alınırsa, terapistte düşen temel görev, çocukluk boyunca kendiliknesneleriyle hatalı biçimde sürmüş olan etkileşim nedeniyle karşılanamadan kalmış olan gereksinimleri karşılayabilmektir. Zaten çok doğal olarak hastanın bu gereksinimleri tedavi sırasında kendilerini aktarımlar şeklinde ortaya çıkaracaklardır. Terapist, bu aktarımları yorumlamak yerine, hastanın gereksinimlerini karşılayabilme fırsatları diye düşünmelidir.

Kendilik, kalıtsal ve çevresel etkenler arasındaki etkileşime bağlı olarak belirginleştikten sonra, kendine özgü davranış programına gerçekleştirme hedefine yönelir. Bu program, hırs, amaçlar, yetenek ve beceri bileşenlerinin oluşturduğu özgül içsel örüntü ve bu bileşenler arasında ortaya çıkan gerilimler tarafından belirlenir.

Kohut'a göre başlangıçta kendilik'in ne zaman edinildiğini belirlemek neredeyse imkansızdır ama yeni doğan bir bebeğin nasıl fizyolojik uyumu için belirli bir ortama gereksinimi varsa, psikolojik yaşamı için de duyarlı-eşduyumsal kendiliknesnelerinin bulunduğu bir psikolojik ortama da gereksinimi olduğunu kabul etmek gerekir. Her çocuğun kendine özgü kendiliknesnesi ortamında, Kohut'un "değiştirici içselleştirme" adını verdiği bir süreçte, öncelikle çocuğun kendi "çekirdek kendilik"i ortaya çıkar. Ama eğer yeterli bir kendiliknesnesi ortamı sağlanamamamışsa, çekirdek kendilik'in ortaya çıkmasına imkan yoktur. Yeterli kendiliknesnesi ortamı demek, çocuğun aynalama ve idealleştirme gereksinimlerini yeterince karşılayabilen ebeveyn tutumlarını içeren bir ortam demektir. Elbette en uygun durumda bile çocuğun tüm gereksinimleri karşılanamaz ve bazan bu anlamda kendiliknesnelerinin başarısız olduğu, çocuğun ise, hayal kırıklığına uğradığı görülür. Ama işte, ne kadar güç yaşantılar olsa da, bu başarısızlıklar ve hayal kırıklıklarıdır ki, zaman içinde çocuğun kendilik'inin kendiliknesnelerinin yerini almasına, deneyim kazanarak gelişmesine fırsat verir. Belirtilmesi gereken bir nokta da, başlangıçta kendiliknesneleriyle ve işlevleriyle zaman zaman ve geçici özdeşimler yapmış olmasına rağmen, çocukla kendiliknesneleri arasındaki yeterli bir etkileşimin sonucunda, kendiliknesnelerinin kopyesi olmayan yepyeni bir kendilik'in ortaya çıkacak olmasıdır. Kohut, tüm bu süreci organizmanın kendi proteinini yapmak için, dışardan alınan bir proteini kullanmasına benzetir; sindirilen materyal, parçalanır, bölünür ve yeniden düzenlenir.

Kendilik'in yapı olarak kuruluşunun başlangıcında, başta anne olmak üzere, ebeveynlerin çocuklarıyla ilgili, geleceğe yönelik özel umutları, beklentileri, hayalleri asıl yeri tutar. Diyebiliriz ki, kendilik, bebeğin doğuştan getirdiği yapısal, biyolojik donanımı ile kendiliknesnelerinin bu donanımın gereksinimlerini karşılama ve bu donanımdan beklentide bulunma biçiminin arasındaki alışverişin sonucu ortaya çıkmak-

tadır. Kendiliknesneleri tarafından verilen seçici cevaplarla, çocuğun bazı potansiyellerinin gelişimi yüreklendirilirken, kimi potansiyellerin gelişimine de engel olunur. Bu seçici süreci sonunda, yukarıda sözünü ettiğimiz "çekirdek kendilik" büyük olasılıkla ilk altı aydan sonra kendini belli etmeye başlar.

Şu halde Kohut'un kendilik psikolojisinde, çocuğun gelişmekte olan kendilik'i için uygun ve sağlıklı bir ortamın esasını, çocuğun değişen gereksinimleri ile uyum içinde olabileceği, olgun ve tutarlı bir ebeveyn kendilik'i oluşturmaktadır. Böyle bir ebeveynin engellemeleri ve ödüllendirmeleri sayesinde, çocuğun aynalama ve idealleştirme gereksinimleri karşılanabilecek ve çocuğun kendilik'i için uygun ve olgunlaşmasını kolaylaştırıcı bir ortam oluşturabilecektir. Fakat bazı ebeveynler, çocuğun gereksinimleri karşısında yeterince duyarlı değildir; bunun yerine kendilerinin sağlıklı gelişmiş kendiliklerinin gereksinimlerine uyan yanıtlar verirler ve kendilik patolojilerine zemin hazırlarlar.

Kendilik bozuklukları, birincil ve ikincil olmak üzere ikiye ayrılırlar. İkincil bozukluklar, yaşamın değişikliklerine karşı, hasar görmemiş bir kendilik'in verdiği, görece sağlıklı tepkiler olarak tanımlanabilir. "Aslında hasar görmemiş, sağlam bir kendilik'in yaşamın zafer ve yenilgileri, başarı ve başarısızlıkları karşısında, kendilik saygımızda oluşacak salınımları tolere edebilmesi beklenir" diyen Kohut, ikincil bozukluklar içinde, kendilik'in fiziksel hastalıklara ve yapısal nörotik durumlara verdiği tepkileri sayar.

Kohut, birincil kendilik bozukluklarını ise, kendilik'in görmüş olduğu hasarın doğasına ve şiddetine göre çeşitli alt-gruplara ayırır: Örneğin, eğer kendilik'in çok uzamış veya süreklilik kazanmış ciddi bir hasarı söz konusuysa, üstelik hiçbir savunucu yapı bu açığı kapayamamışsa, çekirdek kendilik'in bütünlüğü bir türlü sağlanamıyorsa, ortaya çıkan yaşantısal ve davranışsal sonuç, psikozdur. Kimi zaman kendilik bütünlüğü kısmen sağlandığı halde, birey, kalıtsal-organik etkenlerin de

etkisiyle, bir türlü kendisini ortaya koyabileceği bir yanıtı gerçekleştiremez, "boşluk depresyonu" diyebileceğimiz bir tablo ortaya çıkar. Yine eğer olması gereken dönemde, idealleştirilmiş bir erişkinin sakinliğini paylaşma yaşantısı yeterince söz konusu olamadıysa, kalıtsal-organik etkenlerin de devreye girmesiyle, gerçekten uzak, artmış bir kendilik kabulü (mani) veya artmış bir kendilik reddi veya suçlaması (suçluluk depresyonu) görülür. Bunlardan ayrı olarak, çekirdek kendilik dağınık kaldığı halde, psikozların aksine, bu eksikliğin yaşantısal ve davranışsal sonuçları, birtakım savunmalarla kapatılabilmişse, -ki böyle durumlar, daha çok kendiliknesnesi konumundaki ebeveynin kendi eksiklik ve parçalanma korkusu yüzünden "arkaik kaynaşma" halinde ısrar etmelerinin sonucu gündeme gelir- borderline bozukluklar ortaya çıkabilir. Narsisistik davranış ve kişilik bozuklukları ise, bir başka ikincil kendilik bozuklukları alt-kümesini oluştururlar. Bunlarda kendilik'in hasarı geçicidir ve ikincil kendilik bozuklukları içinde yalnızca bunlar, parçalanmaya uğramadan, zedelenebilir kendilik'lerinin narsisistik gereksinimleri ortaya çıktığı zamanki engellenmeleri tolere edebilme yeteneğine sahip olduklarından analize çok elverişlidirler. Borderline kişilik bozuklukları ise, savunmalarını daha esnek olarak kullanabilecekleri bir düzeye ancak getirilebilirler.

Kohut'un çocuğun kendilik gelişimi için sözünü ettiği uygun kendiliknesnesi tutumları, onun psikanaliz sırasında terapistten beklediği tutumların aynısıdır. Böyle yapmakla Kohut, klasik psikanalizin ruhsal aygıtdaki çatışmaları yorum yoluyla çözmeye yönelik amacından köklü bir değişiklik getirmekte, terapistin birinci görevinin sağlıklı bir ebeveyn gibi içebakışa dayalı, eşduyumsal bir tutum geliştirmek olduğunu söylemektedir (Balter & Spencer, 1991).

Kohut, ilk kitabı *Kendilik'in Analizi*'nde (1971) narsisizm üzerien klinik ve teknik bulgularını sergilemiş ve teoride bazı değişiklikler yapma gereğine işaret etmiştir. İkinci kitabı *Kendilik'in Restorasyonu* (1977) onun klasik psikanalizle

bağlarını kesinkes kopartmasına yol açmıştır. Çünkü bu kitapta Kohut, Freud'un yapısal zihin modeli yerine iki kutuplu kendilik modelini ortaya atmıştır. Onun ölümünden sonra yayınlanan *Analiz Nasıl İyileştirir?* (1984) kitabı ise kendilik psikolojisinin klasik psikanalizden ayırım noktalarını belirginleştirmiştir. Yine de kendilik psikolojisinin, psikanalitik ana gövde içinde ayrı bir teorik perspektif olarak sınıflandırılması Kohut'un ölümünden sonradır (Wallerstein, 1985: 403). Bugün yukarıdaki Kohut'un kendisine ait olan değerlendirmelerden ayrı olarak, bu görüşler temelinde geliştirilen ve oldukça güçlü bir kendilik psikolojisi ekolü mevcuttur. Kohut'un ve kendilik psikolojisinin hemen tüm dünyada psikiyatri, psikoterapi ve psikanaliz çevrelerinde giderek daha fazla duyulan etkisi, ülkemizde de kendisini göstermeye başlamış, birçok klinisyen Kohut'un bakışından yararlanan çalışmalar yapmaya koyulmuşlardır. Onun eserlerinden hiçbirisinin henüz tam çevirisi dilimizde yoktur ancak C. İşcan'ın *Kendilik Psikolojisi* (1995) bu alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

LACANİYEN PSİKANALİZ

Paris'in yapısalcılık ve yapısalcılık sonrası düşüncenin gelişiminde motor rolü üstlenen entellektüel ve "devrimci" atmosferinde yaşamış ve o yılların Andre Breton, Salvador Dali gibi büyük sürrealist sanatçıların yanı sıra Merleau-Ponty, Levi Strauss, Roland Barthes, Jean Paul Sartre, Louis Althusser, Michael Foucault, gibi büyük düşünürleriyle yakın dostluklar kurmuş, birçok önde gelen entellektüelin psikanalizini bizzat sürdürmüş olan Lacan'ın (1901-1981) psikanalize bakışı, getirdiği çok önemli değişikliklere rağmen, çoğu zaman entellektüel çevrelerle sınırlı kalmıştır. Şüphesiz onun etkisinin resmi psikanaliz ve psikiyatri çevrelerinde pek hissedilmemesinde muhalif kişiliği nedeniyle, Fransız Psikanaliz Birliği, Uluslararası Psikanaliz Birliği gibi resmi kuruluşlardan daha

1953'ten itibaren atılmaya başlamasının ve kendisinin bıkıp usanmadan birbiri ardısıra, hem yapıp hem bozarak, Paris Psikanaliz Birliği, Paris Freudiyen Okulu, Paris Freudiyen Akli gibi alternatif örgütler kurmasının ve 1968 Hareketi'ni açıkça desteklemesinin rolü vardır.

Lacan, entellektüel dünyadaki güçlü etkisini daha çok yazdıklarına değil söylediklerine borçludur. Başta ünlü "Ecole Normal Superieure" olmak üzere çeşitli yerlerde Paris'in ve hatta neredeyse tüm dünya entellektüellerin ilgisini çeken, yoğun katılımlı seminerleriyle ünlüdür ve bu seminerlerden temel eseri sayılan *Ecrits* (1966; 1977) ve *Psikanalizin Dört Temel Kavramı* (1981) ortaya çıkmıştır. Lacan'ın zor ve ağdalı dili onun teorisiyle ilgili birtakım kitapları Lacan'a giriş kitapları olarak öne çıkarmıştır (Wilden, 1968; Lemaire, 1977). Lacan Türkçe'de ise, ilk kez Yazko Felsefe Yazıları Dizisi'nin 1982 tarihli birinci kitabında görülmüş, daha sonra, bu dergide yer alan Lacan'ın *Özne ben'in işlevinin oluşturucusu olarak ayna evresi* ve Althusser'in *Freud ve Lacan* gibi önemli makaleleri de içerecek tarzda, S. M. Tura, *Freud'tan Lacan'a Psikanaliz* (1996) adlı değerli çalışmasını yapmıştır.

Lacan'ın en önemli amacı, Freud'un eserlerini radikal bir yaklaşımla yeniden yorumlamak ve onu felsefe ve yapısal dilbilim gibi yeni gelişen düşünce biçimleriyle bağlantılayarak, Gerçek (real), imgelemsel (imaginary) ve Simgesel (symbolic) kavram alanları sayesinde Freud'un teori ve pratiğini tam bir şekilde birleştirebilmektir. Bu çabası Lacan'ın felsefeyi psikanaliz içine en çok katan kimse olarak anılmasına yol açmıştır; hatta kimileri daha da ileri giderek Lacan'ın temel çıkış kavramlarından olan Gerçek'in varoluşçu, imgesel'in fenomenolojik, Simgesel'in yapısalci felsefe alanına karşılık geldiğini ileri sürebilmiştir (Samuel, 1993). O, sürekli olarak ve psikanaliz dünyasında alışık olmadık biçimde felsefi düşünmeyi ve zor kavramlar kullanmayı seçmesinin yanısıra muhalif bir çizgide kalmayı yeğlemiş; bu yüzden Freud'un içgörülerini bir toplumsal düzenleme ve gerçekliğe uyum modelinin

temeline yerleştirmeye çalışan, örneğin ego psikolojisi taraftarlarını şiddetle eleştirmiştir. Lacan'a göre, psikanalizin görevi, gerçekle uyum içinde olmak değil, gerçekliğin doğasını sorgulamaktır.

Hezeyan düzeyine varmış aşk ilişkileri üzerindeki çalışmalarıyla tanınan dönemin ünlü hekimi De Clerambault'un yanında *Paranoid Psikoz ve Kişilikle Olan İlişkisi* adlı tezini yapmasının ardından Lacan, 1936'da Uluslararası psikanaliz Kongresi'nde ilk önemli psikanalitik çalışması, *Ayna Aşaması*'nı sunmuştur. Lacan'ın bu ilk çalışması, biraz daha genişletilerek 1949'daki Kongre'de de sunulacak ve ona müthiş bir ün sağlayacaktır. Bebeklerin aynadaki kendi görüntülerini algılayışlarının gözlemlenmesine dayanan bu çalışmada, Lacan, davranışlarını denetleyemeyen çaresiz bebeğin aynadaki imgesel düzlemde, nesnel olarak hala yoksun olduğu, bedenini bir bütün olarak algıladığını ve onun üstünlüğünün sevincini yaşadığını ileri sürer. Onun bu keşfi, ileride çocuk psikolojisiyle ilgili sıradan bir saptama olmaktan çıkacak, insan öznesine ilişkin teorisinin öznesi durumuna yükselecektir. Lacan, 1936'da yayınladığı *Gerçeklik İlkesinin Ötesinde* adlı çalışmasında da, psikanalizin pozitif bilimlerden farklı olarak kendi bilgi ülkesine sahip çıkmasının önemi üzerinde durmakta ve böylece ilk kez Freud'un psikanalizi doğa bilimlerin yöntembilgisiyle kavrama tutumundan farklı bir tavır sergilemektedir. Lacan, Freud'a dönüşten yanadır ama bu dönüş onun *Rüyaların Yorumlanması*'nı kaleme aldığı ilk zamanlarına doğru olmalıdır yoksa yolundan sapmış sonraki çalışmalarına değil...

1953'teki Roma Konuşması, o zaman Paris Psikanaliz Birliği'nin başkan yardımcısı konumunda bulunan Lacan'ın resmi psikanalizden kopuşunun başlangıcı olmuştur. Zaten bu sıralarda Lacan, yalnızca teori alanında değil, uygulamada da farklılıklar sergilemeye başlamıştı. Geleneksel analitik görüşme 50 dakikalık oturumlar halinde yapılırken, Lacan, süresini analistin belirleyeceği kısa görüşmeler yapmaktan ya-

neydi.

Resmi psikanalizden dışlandıktan itibaren Lacan, artık yalnızdı ve kendi hareketini oluşturma sorumluluğunu üstlenmişti. Bunun için ünlü seminerlerini yapmaya başladı ve *Ecrits*'i yayınladı. Onun 1972-73 yılları arasında, kadın cinselliğiyle ilgili son seminerleri ise daha sonra yayınlandı (1982). Seminerleri boyunca Lacan, psikanalizi, Freud'un biyoloji ve fizikten ödünç alınma kavramlarından kurtarmaya ve onu yapısal dilbilimin etkisiyle, dil gibi yapılandığını düşündüğü bilinçdışının bilimi olarak yeniden kurmaya çalışıyordu. Ödipus kompleksini ve kastrasyon (iğdiş edilme)'u dilbilimin gösterge-gösteren-gösterilen kavramları çerçevesinde yeniden ele aldı.

Lacan'a göre, özne kendi gerçekliğini, nesnel bir kültürel simge sisteminden (dilden) dolayımılarak kavramakta ve bu nedenle, her türlü şeyi düşünmesi, ifade etmesi sırasında da kendini belirleyen, kendi öznelliğinin önünde yer alan, dilin bu otonom gerçekliğinin biçimsel kurallarına da uymak zorunda kalmaktadır. Özne, dilin evrenine girmekle, kültürün ve düzenin evrenine de girmektedir ve öznenin imgesel olandan simgesel olan dilin göstergeler dünyasına girişi, Freud'un gördüğü ama dilbilimsel açıklamasını yapamadığı, Ödipal aşama sırasında olur. Bir başka deyişle Ödipal karmaşa, çocuğun kültürel bir varlık olmasıyla çözüme kavuşmuştur.

Biraz daha açmak gerekirse:

Lacan, insan tekinin özne olarak kurulmasını, yani kendini diğer 'ben-olmayan' nesnelerden, ben'lerden ayırabilmesini dile borçlu olduğunu düşünmekte ve bu sürecin şöyle bir yol izlediğini söylemektedir. Çocuk, doğumdan itibaren kendisiyle nesneler ve diğer ben'ler (örneğin anne) arasında bir ayırım yapamadığından nesneler dünyasında değil, her şeyin düzensiz ve tutarsız bir imge halinde yer aldığı durumlar dünyasında bulunmaktadır. Başlangıçta çocuk için içerisi ve dışarısı ayırmamıştır; her şeye kaos ve karmaşa, imgesel bir yaşantı egemendir. Bu kaosun ortadan kalkabilmesi için, insan ger-

çekliğine doğal değil kültürel bir gerçeklik olarak bakan lacan, çocuğun gerçekliği tanımlayan, gerçekliği onun sayesinde algılayabildiğimiz, dilin simgesel sistemiyle tanışması gerektiğini düşünmektedir. 'Ben'in kurulabilmesi için 'sen' ve 'o'ya gerek vardır.

Çocuğun dünyasında babayı temsil eden 'o'dan önce, çevresiyle (daha ziyade anneyle) dolaysız ikili bir ilişkisi yer alır. Daha önce sözünü ettiğimiz ayna aşaması, bu dönemde bulunmaktadır. Çocuk, bu dönemde çevresiyle, annesinden yansıyan görsel imgesi ya da aynadaki kendi bütünsel imgesiyle, imgesel yoldan özdeşleşerek, parçalanmış olarak yaşantıladığı beden bütünlüğünü kazanmaya çalışan bir tarzda ilişki kurar. Ama ayna evresinde çocuk, henüz 'ben' değildir; beden imgesinin bütünlüğünü oluşturmamakta ama bir yandan da bunun için büyük bir çaba harcamaktadır. Lacan, çocuğun beden imgesinin bütünlüğünü sağlayabilmek için harcadığı bu çabanın nedenini Hegel'in efendi köle-diyalektiğindeki "insan arzusunun amacı, bir başkasının arzusunu arzulamaktır" şeklindeki tezine (Lacan, 1981:203-229) dayanarak açıklamaktadır: Çocuk, annenin arzuladığı şey olmayı, onun arzusunun nesnesi olmayı, onunla kaynaşmayı, bütünleşmeyi arzulamaktadır.

Çocuk, annenin arzusunu arzulayıp ona doğru yöneldikçe, annenin yöneliminin hep babanın varlığı tarafından saptırıldığını görmeye başlar. O, annenin arzusunu arzulamakta ama anne de babayı arzulamaktadır. Demek ki kendisi de babanın yasasına tabi olan bir varlığa tabidir. Kaldı ki, yalnızca çocuk ve annenin yani 'ben' ile 'sen'in olması, 'ben'in olabilmesi için yeterli değildir; zaten yalnızca iki kişilik böyle bir dünya hiç olmadığı gibi, olsaydı bile, o dünyada 'ben' ve 'sen'e ihtiyaç duyulmayacağı açıktır. Tüm bunlar yüzünden anne-çocuk ilişkisine bir müdahalenin, babanın yani 'o'nun bir müdahalesi gerekmektedir ve zaten çocuk kendi yaşamında bu müdahaleyi gün be gün daha net bir biçimde hissetmektedir. Çocuk, görmektedir ki, baba, hem kendisini ar-

zusunun nesnesi olan anneden, hem de anneyi fallik nesneden yoksun bırakmaktadır. Onun için giderek biricik çözüm, onu annesinden çekip alan nesneyle, *Phallus*'la özdeşleşmektir.

Çocuğun otantik tekbenciliğini yıkan, onu dilin simgesel sistemine katan babanın müdahalesinin temsilcisi *Phallus*'tur. *Phallus*, simgedir; babanın adının, babanın yasasının simgesi; çocuğu annesiyle yaşadığı otantik tekbenciliğin dünyasında çekip çıkaran, kopartan, iğdiş eden gücün simgesi... Çocuk, son olarak, aslında hiçbir zaman *Phallus* olamayacağını, zira *Phallus* olmak diye bir şeyin söz konusu olmadığını, babanın da *Phallus*'u değil ancak ve ancak penisi bulunduğunu öğrenir. Demek ki baba, tüm gücün simgesi değildir; baba yasanın kendisi değil sadece yasaya uyan bir insandır; insan gücün kendisi olamaz olsa olsa güce sahip olabilir... Böylece *Phallus* simgesi sayesinde simgesel kültürün, dilin dünyasına girilmiş olur. Dilin dünyasına girildiğinde ise, artık dilin kuralları geçerlidir; gerçeklik bile dilden dolayım lanmak zorundadır. İşte bu yüzden bütün bu sürece Lacan, "insanlaştırmacı kastrasyon" adını verir.

Ödipal karmaşanın dilbilimsel gerçek temellerine kavuşmuş Lacaniyen psikanaliz tarafından açıklanması bu şekildedir. Ve Lacaniyen bakışın yeni bir ayırım noktası tam da bu noktada ortaya çıkar: İnsan 'Babanın Adı' sayesinde dilin kültürel simge sistemine girdiğinde, aynı zamanda, doğal biçimiyle bu sistemin dışında yer alan ama artık asla dil olmaksızın kavranamayacak olan kendi öz yaşantısını geri itmek bastırma durumundadır; artık bastırılan materyal, bir bilinçdışı alan ortaya çıkaracaktır. Bilinçdışı, Freud'un sandığı gibi doğuştan değildir, Ödipal evrenin ardından gelmektedir; sosyokültürel özne ile bilinçdışı aynı zamanda kurulmaktadır.

Lacan'ın simgesel olana verdiği bu değerden sonra psikopatolojinin oluşumu ve terapistin görevleri konusunda ne düşündüğünü kestirebilmek güç değildir. Psikopatoloji, Ödipal ya da Ödipus öncesi ayna evresinde takılıp kalarak kültürün simgesel düzenine tam olarak yerleşememekle ilgilidir. Eğer

gerçek dediğimiz dünya, insanlaştırılmış, simgeselleştirilmiş, ilkel gerçekliğe simge ile sokulan 'aşkınlık'tan yapılan bir dünya ise, psikanalistin görevi, yorum yoluyla simgeleştirmeler yaparak, analizandin bu simgeleştirmelerden hareketle, imgeseli ve gerçeği farkederek, gelişmesini sağlayabilmesine yardımcı olmaktır. Yoruma verdiği bu değer nedeniyle Lacan, Melanie Klein'ın pür yoruma dayalı tekniğini doğru bulmaktadır.

KOHUT VE LACAN ARASINDAKİ ETKİLEŞİMLER

AYNA İŞLEVI

Kohut'un Kendilik Psikolojisinde Ayna İşlevi

Psikanalizin temel kavramlarından aktarım'ı yepyeni bir içerik ve bağlamda kavrayan Kohut'a göre, görece stabil olan 'kendiliknesnesi aktarımları' sayesinde narsisistik bakımdan yaralanmış hastaların psikolojik gereksinimleri karşılanmaktadır. Aynalama (tümüyle beni anlayan birisi), idealleştirme (ileride kendisi gibi olabileceğim birisi) biçiminde olabilen kendiliknesnesi aktarımlarına, son zamanlarında Kohut, bir de ikizlik (bu dünyada bana benzeyen birisi) aktarımını eklemiştir. Terapist, analiz sırasında kendi konumunu, hastanın bu aktarım türlerinden hangisine gereksinimi daha öne çıkmışsa ona göre ayarlayarak, onun psikolojik eksikliğini doldurmaya çalışır. Kendilik psikolojisinin ana amaçlarından biri, analistin sözel eylemleriyle, hastanın analiste yüklediği, yakıştırdığı yaşıntı arasındaki farkı en aza indirebilmek; eşduyumsal bir konum oluşturmaya çalışmaktır. Eşduyumsal bir analist, hastasının içsel yaşantısına en yakın sözleri kullanmaya özen gösterir; onun içsel yaşantısına uzak girişimlerin çok sınırlı ve kısıtlı kalacağını bilir.

Aynalama teorisi, analistin hastasının yaşantısına ve gereksinimlerine en uygun eşduyumsal tutum gösterebildiği ölçüde, hastanın da buna karşılık, yansıtılmış bir geçerleme oluşturacağını ileri sürmektedir. Hastanın yansıtılma arzusu, tedavi bağlantısını bozmak bir yana, kurulmasına ve sürdürülmesine hizmet eder. Analist, asla klasik psikanalizde olduğu gibi, yorum yoluyla hastanın bu arzusunu açığa çıkartmaya, bu arzunun gündelik yaşamdaki ve bellekteki biçimlerini aydınlatmaya çalışmaz; tam tersine bu arzunun gerçek bir içe-

reni haline gelmeye uğraşır. Bu sayede, yani analistin aynalama etkinliğinin kolaylaştırıcılığı sayesinde, belki artık daha etkili olabilecek yorum için bir fırsat hazırlanmış olur; hastanın iç-psikolojik yapıları olgunlaşırken, yorumun etkili olma ve yeni boyutlar kazanma ihtimali de genişler. Yine aynalama sayesinde, duyguları, anıları, geçmişin yaşantı ve sıkıntıları konusundaki zihinsel işleyişi doğrulanmış olduğu için, hastanın yalnızlığı da azaltılmış; kalıcı bir iki kişilik psikanalitik eylem matriksi oluşmuş olur.

Ancak kendilik psikolojisi için eşduyum, hiçbir zaman tek başına iyileştirici bir etken değildir; onun etkisi, tedavi edici asıl çalışmaya gerekli ve zorunlu bağlamı sağlayabilmekten ibarettir. Kohut'a göre tedavi etkili olabilecek tüm girişimler için eşduyumsal bir tedavi ortamı şarttır. Eşduyumsal bir tedavi ortamında analistin zaman zaman müdahaleleri gündeme geldiğinde analiz olan kimse bilir ki, bu durum geçicidir, bunun ardından onarıcı bir çaba gelecektir. Böyle bir ortamda, değiştirici içselleştirmeler kolaylaşır; analizandın önceki içselleştirmelerini değiştirmek imkan dahiline girer. Zaten Kohut da, değişmeyi, örselenme üretmeden ama giderek yükün hastanın içsel kendiliknesnesi olan analistden, eşduyumsal hayal kırıklıkları sayesinde giderek özerkleşen hastanın kendilik'ine yüklenmesi süreci olarak görmektedir. Terapist, hastanın görünüşte anlamsızmış gibi duran taleplerine bir anlam vermeli ve onun yaşantısını takdir etmelidir; hastanın anlaşılma gereksinimini keşfetmek ve her durumda bu gereksinimi karşılamak için sürgit bir mücadeleyi göze almalıdır. Kendilik psikolojisinde yorum ise, daha çok terapist ile hasta arasında hep kurulmaya çalışılan bu eşduyumsal çabanın başarısız olduğu, akamete uğradığı ve hastada hayal kırıklığı yarattığı zamanlarda devreye girmektedir.

Bu konuda Kohut'un Lacan'a açık biçimde karşıt görünen tarafı, terapist ile hasta arasındaki aynalama ilişkisinin yaratacağı yakınlığın, Lacan'ın sandığının aksine, tedavi ilişkisini ayırmaşmamış, sembiyotik bir yanılsama alanı içinde dondur-

mayacağına olan inancıdır. Bu bağlamda Kohut, Freud'un "ego, engellenmiş bağılıkları libidinal nesneye yönelten bir formu çabuklaştırır; değişim, mutlak doyumdan kaynaklanmayan, karışıklık içinde ortaya çıkan bir süreçtir" şeklindeki anlayışına uygun hareket ettiğini düşünmektedir (Hamburg, 1991:348-349). Kohut'a göre, psikolojik gelişme açısından bakıldığında insan yaşamı, hep diğerine bağlantı matriksi tarafından karakterize edilmiştir; bağımlılıktan ve sembiyozdan, tam bir bağımsızlığa ve özerkliğe gidiş bir olanaksızlıktır. Normal psikolojik yaşamın gelişimsel hareketleri, kendilik ve kendiliknesneleri arasındaki ilişkilerin değişen doğası içinde görülmelidir (Kohut, 1984:52). Kohut, iki bağlantısal gelişim çizgisi olduğu görüşündedir: Bunlardan birincisi, beslenmeyi, anlamayı ve doğrulanmayı sorun edinen kendiliknesnesi ilişkileri; diğeri ise nesne ilişkileri ve onların arzu ekonomisidir. Kohut'un çağdaş ailenin yapısı nedeniyle giderek azaldıklarını ve önemlerini yitirdiklerini düşündüğü Ödipal patolojilerle, giderek aratan ve önemli hale gelen kendilik patolojileri arasında yaptığı ayırım da bu iki psikolojik gelişim çizgisine dayanmaktadır (1977:278-279).

Lacaniyen Psikanalizde Ayna İşlevi

Lacan'ın bilinçdışı adını verdiği "Öteki'nin dili'nin yansımasıyla açıkladığı, anlaşılması oldukça zor ve karışık söyleminden eşduyumla ilgili görüşlerini bulup çıkarmaya çalışırsak şunları söyleyebiliriz:

Lacan'ın temel çıkış noktası, Freudiyen bilinçdışı kavramıdır; bu kavrama göre öyle bir doku içine çakılmışızdır ki, ister kendimizle ister başkasıyla ilgili bilgi olsun, bu dokunun sembolik biçimleri, onlara egemen olunmasına karşı direnirler. Öteki'nin (alter = other) niteliğini, özneyi ve nesneyi birbirinden ayıran farkın gücünü göstermek için Fransız post-yapısalcı felsefesinde ve psikanalizinde, ötekilik (alterity) kavramından yararlanılır. Lacan'a göre farkın bu yabancılaştırıcı

gücü, başkasıyla ilgili bilgide olduğu kadar kendimizle ilgili bilgide de benzer bir işlevsellığe sahiptir ve bilinçdışının indirgenemez etkisini yansıtmaktadır. Yani biz kendimizle asıl olarak başkası biçiminde etkileşmekteyizdir. Freud'un id (it, o) kavramı da bende olması olanaklı olamayacak olan aynı yaşantıyı ima etmektedir. Lacan'ın aforizmasına göre belirtmek gerekirse, "bilinçdışı Öteki'nin söylemidir" (1977:172). Bu 'Öteki', öznenin ve arzunun mutlak ötekiliğini temsil etmektedir. Öteki, daima 'iyi niyetin, samimiyetin garantörü olan' üçüncü bir terimdir; iki özne arasındaki öznelerarası bağlantıyı aşar ve yapılandırır. Öteki, Lacaniyen teoride, öznenin merkezleşmesinin bir sembolüdür; ben de değildir, sen de değildir ama bizim birbirimize bir şey söylememize olanak verir; kendisi bir söylem alanıdır. Lacan, kendilik bilincinden ve ötekinin tam bilgisinden yabancılaşmayı gösteren sembolik yapılardan kurulu bu söylem alanını psikanalizin nesnesi olarak görmektedir (Hamburg, 1991:349).

Psikanalize bu bakışı nedeniyle Lacaniyen teori için birisi çıkar da, "o halde bu teori terapist-hasta arasında eşduyuma dayalı bir ilişki ihtimaini imkansız olarak görmektedir" derse, pek haksız sayılmamalıdır. Çünkü teoriye göre, terapist-hasta etkileşimi sırasında, orada yalnızca iki kişi bulunmamaktadır; "orası, yaşantımızın görünüşte sadece iki yola sahipmiş gibi duran bir bağlantı içinde kutuplaşmış olduğu bir alandır. Eğer bu alan yalnızca ikili terimlerle ifade edilmeye kalkılırsa, teoride yetersizliğe, teknikte felakete yol açılması kaçınılmazdır" diyen lacan'ın (1977:56) ilgisi, eşduyumun çok ötesindedir. Ona göre bir etkileşim sırasında, iki kişinin dışında, bir de bilinçdışı ya da söylemin görülmeyen katılımcısı yer alacağından, hiçbir zaman bu etkileşim bir diyaloga indirgenemeyecektir; bilinçdışı, her psikanalistin okumasını öğrenmek zorunda olduğu bir biçimde kendi dilini yazacaktır. Zaten Lacan için terapist ve hasta arasındaki insani ilişki, yalnızca tedavinin sürdürülebilmesi için gereklidir ve eşduyum, olsa olsa yorumu kolaylaştırıcı, basit bir ön-koşul olabilir. Aynı şekilde çoğu

geleneksel analistte olduğu gibi Lacan'ın gözünde de, annenin yerine getirmiş olduğu ebeveynlik işlevleri, zor olmadıkları gibi ilginç de değillerdir; asıl ilginç, önemli ve hayranlık verici olan, babanın anne ve bebek arasındaki sembiyotik sürekliliği kesintiye uğratmasıdır; bu yüzden babanın işlevi psikanalizin merkezinde yer almaktadır.

Lacan, insanın eşduyumsal anlaşılması konusundaki bütün bu kötümserliğine rağmen, erken psikolojik gelişimde ayna işlevine belirgin bir teorik ağırlık vermiştir. Ayna işlevince sağlanmış yansıtılma içindeki teklik yanılması, kişilerarası tüm bağlantıların kökeninde bulunmaktadır. Lacan'a göre, bebek (ki Fransızca'da dilsiz anlamına gelmektedir), henüz motor bakımdan işlev göremediği, bakımı ve beslenmesi tümüyle bağımlı olduğu halde, aynada kendi imgesini farketmediği zaman sevinçten uçacak bir hale gelir (1977:2). Bu sevinç, ben ile kendim arasındaki ayrımın ilksel temellerini taşıdığı gibi, bebeğin henüz dilin, kültürün sembolik dünyasına giremediği zamanki algılaması, yani anne-çocuk ilişkisinin imgelemsel niteliği hakkında da bir fikir verir.

Lacan'ın İmgelemsel (imaginary) dediği aynalama sayesinde yapılaşmış olan intrapsişik yaşantı alanı, imgeler tarafından belirlenen, sınırsız bir sembol-öncesi dünyadır. İmgelemsel, Lacan için, Gerçek (etkileşimin dolaysız biçimi) ve Sembolik (başta dil olmak üzere, imleyim süreci-signification- tarafından aracılık edilen yaşantı) ile birlikte insan yaşantısının üç kayıt biçiminden birisidir (Samuels, 1993:8).

Aynalama sayesinde yapılaşmış olan İmgelemsel, aynı zamanda daha önce sözünü ettiğimiz, Lacan'ın Hegel'in efendiköle diyalektiğindeki insani arzusunun 'başkasının arzusunu arzulamak' şeklindeki tanımını aynen kabul ettiği düşünülürse, Öteki'nin arzusunu arzulayan bebeğin ilk arzu yaşantısına dayanmaktadır. Annenin bebeğin gereksinimlerini karşılama arzusu, bebek tarafından yaşantılanan ilk arzudur; bebeğin istediği, annenin kendisi değil, onun bizzat arzusudur. Bebeğin insani arzusunun bu niteliğinden dolayı, eksik, süreksiz, tam

olmayan ve bağdaştırılamaz nitelikteki bölünme (*spaltung*), daha işin başında kendini ortaya koymuş, annenin kendisiyle, arzusu birbirinden ayrılmıştır: "Bir şey, ikiye dönüştüğü zaman, artık onun geriye dönüşü yoktur; hiçbir zaman o eski halini alamayacaktır" (Lacan, 1982:156).

Lacan'ın ayna işlevine verdiği önem onun yalnızca gelişimsel niteliğiyle sınırlı olmayıp daha ötelere uzanmaktadır. Bu ötelere sembolik bağlantı, yani özne ve kendilik'in, kendilik ve nesnenin, arzu ve amacının, 'Babanın Adı'nın anne ve bebek arasındaki aynalama ilişkisine sokulmasının sonucu olarak yabancılaşmaları bulunmaktadır. Lacan, babanın sembolik araya girmesi üzerinde bu kadar çok durmasını, bunun, tam da daha önceden imgelemsel olarak süren anne ve çocuk arasındaki aynalama ilişkisinin dil aracılığıyla sembolik bir yapıya dönüşümü sırasında olmasıyla açıklar. 'Babanın Adı', dil ve gerçeklik ilkesinin anne ve çocuk arasındaki ilişkinin tam da duyusal bir süreklilik olarak sembolize edileceği bir anda onu kesintiye uğratmak için ortaya fırlayıverdiği bir anın kristalleşmesidir. Bu an, artık müebbeten ona sürgün olsa da kimliksiz kalsa da konuşan öznenin yapılandığı andır. Konuşan özne (ben - the I) ve kendilik bilincinin gözlemlenen nesnesi (kendim - the me) ayna aşamasının İmgelemsel Peyzaj'ında ortaya çıkmışlardır.

İmgelemsel olana verdiği bu değere rağmen, imgeselin boyutlarının psikanalizin dilsel açıklamalarının ötesine geçmesi ve kendi görevini insanın dilin sembolik yapısına girdikten sonraki dünyasını açıklamakla sınırlaması nedeniyle Lacan, imgelemsel ile çok az ilgilenmiştir. İnsan gelişiminin bu ilk aşamasına, anne ve çocuk arasındaki bağlanmışlık ilişkisinin yer aldığı bu döneme Lacan'ın ilgisizliği, gerçekten çok ilginçtir. Kimileri için anne-çocuk ilişkisine ve İmgelemsel'e böylesine ilgisizken, sembolik olana, 'Babanın Adı'na böylesine önem vermesinin, *Phallus*'u kalıtımsal cinsel özelliklerle ilişkisi olmayan birincil gösteren olarak görmesinin kaynağında onun kadın düşmanlığı bulunmaktadır (Hamburg,

1991:351).

Lacaniyen perspektiften Kohut'un aynalayıcı kendiliknesesi aktarımları, kendilik ve nesne arasındaki açık yapısal sınırların yokluğuyla ve imgelerin baskınlığıyla karakterize olan İmgelemsel yaşantı bölümünün içine girmektedir. Şu halde eğer Kohut ve Lacan arasında ayna işlevine bakışlarında bir benzerlik arayacaksak, bu İmgelemsel olanın içinde aranmalıdır. Neyse ki, Lacan'ın ölümüne yakın, "sevgiyi konuşmak" üzerine söyledikleri, bize sözünü ettiğimiz bu imgelemsel olana bakışlarındaki benzerlik konusunda spekülasyonu aşabilecek saptamalar yapabilme imkanı vermektedir.

Son zamanlarında kaleme almış olduğu *Tanrı Ve Kadında Doruk-Keyif** (1982:138) başlıklı oldukça bilmecemsi makalesinde Lacan, ömrü boyunca hiç önemsemediği anneliğe ve anne-çocuk ilişkisine dikkat kesilmiştir. Artık O, insan ilişkisinde anne sevgisinin *Logos*'un ve *Phallus*'un sembolik düzende kaybolup gitmeyecek kadar önemli bir şey olduğunu söyleyebilmektedir. Artık onun için, cinsel sahiplenmenin, talep etme ve yabancılaşmanın cinsel ekonomisi içerisinde değerlendirilemeyecek, bir başkasına duyulan dostça sevgi, "*filia*" mümkündür. Lacan, artık bir başka şeyi daha mümkün görmektedir: Bu yeni sevgi anlayışı sayesinde onun Öteki kavramı, Tanrı ve kadını sevgi ile bağlantılanabilir. Lacan'ın 'Babanın Adı' tarafından bölünmüş öznesi, yıllar süren direnişten sonra nihayet, dinin anlatılamaz nesnesi ve gizemsel kadın nesnesi gibi iki onarıcı düzeneğe başvurmak zorunda kalmıştır.

Kadındaki doruk-keyif, *Phallus*'un, arzunun ve sahiplenmenin logos'u tarafından yönetilen cinsel ekonominin dışında kalıyorsa eğer, ondan ne diye söz etmek uygun olacaktır? Lacan, artık sevginin yerleşim yeri olarak, bilginin ötesinde yer alan kadının tikel doruk-keyif'ini görmektedir ama yine de böyle bir sevgi içinde herhangi bir bilgi olup olmadığını merak etmekten kendini alamamaktadır. Onun sevgisi, sembolik düzenden dışındaysa madem, kadın bu sevgiyi nasıl bile-

bilmektedir? Teorinin önceki şeklinde sembolik (fallik) düzene bağlı bir fenomen olarak cinsel sevgiyi, kullanılabilir bir bilgi haline getirebilmiş olan Lacan şimdi şunu düşünmektedir: Eğer 'Mutlak Öteki Olarak Tanrı' veya 'Mutlak Öteki Olarak Kadın', cinsel sevgiden farklı biçimlerde sevebiliyorsa, bu sevginin sembolik (fallik) ekonomi içinde bir varlığı olmadığından, adının da, dolayısıyla bilgisinin de olmaması gerekmektedir. Sevgi, kendi kendisini *Phallus*'u merkez alan sembolik işlevin egemen söyleminden, iğdiş edilme sırasında sürgün edildiğinde bulur; onun sınırları içinde dile ve bilgiye yer yoktur (Hamburg, 1991:352). Çünkü sembolik olanın dünyasında arzu zinciri, asla elde edilemeyecek bir arzu nesnesi olan *Phallus* etrafında oluşturulmuştur; bu zincirde tam bir anne imleyenine geçit yoktur; o, olsa olsa tam olmayan ve iğdiş edilmiş bir halde var kalabilir. Çünkü yalnızca tek bir imleyene izin veren fallik ekonomide, anneden sağlanan yeterlilik yaşantıları bastırılmak durumundadır; kadınlığa dair olan, Öteki, dışardaki, hizmet eden ve tabi olan olarak işlev görebilir.

Görüldüğü gibi henüz Lacan'ın direnci tam olarak kırılmamıştır ama artık annenin işlevi, sevgi gibi kavramlara teoride yer açılmaya başlanmıştır: onlar küçük görülen önemsenmeyen şeyler olmaktan ziyade, izin verilmeyen, yasaklanmış, iğdiş edilmiş, sürgüne gönderilmiş şeylerdir. Hatta bu ilginç makalesinde Lacan, analitik söylemde "sevgiyi konuşmak"tan başka birşey yapılmadığını söyleyecek kadar ileri gitmektedir. Lacan'a göre, sevgi, topolojik olarak sembolik alanın ötesindedir; dilin sembolik alanında konuşan varlık haline gelmiş insana, onun bu dünyanın dayanılmaz yüküne tahammül gösterebilmesi için güç veren bir ruh (soul)'tur (1982:155). Artık bu sözlerinden sonra, Lacan'ı Kohut'un eşduyum teorisine katabilmek pek güç değildir (Hamburg, 1991:351).

YORUM

Kendilik psikolojisinde yorum

Kohut, psikanalizde yorumun değerini açıkça kabul etmesine rağmen, onun psikoterapötik değişim formülasyonunda yoruma yapılan vurgu, belirgin biçimde azalmıştır. O, değişimi analist ve hasta arasındaki kendiliknesne bağlantısı içinde optimal kusurlarla inşaa edilen bir yapı serisi olarak görmektedir. Ona göre, parçalanmaya, zayıflamaya ve uyumsuzluklara eğilim göstermeyen 'sağlıklı bir kendilik' (Kohut, 1980: 70)'in inşası, analiz sırasında arkaik kendiliknesne gereksinimlerinin kendiliğinden harekete geçmesi ve bu gereksinimlere terapistin verdiği tepkilerin içselleşmesiyle başlamaktadır. Sembolik yapıda bir uyumsuzluk ve bölünme arayan Lacan'ın yorumlarının aksine Kohut, bütünlüğün sağlanmasının peşindedir. Kendilik psikolojisinin tedavide değer verdiği amaçlar, bütünlük, destekleyici bir ilişki matriksine yerleşme ve iyileşmedir. "Sözelleştirme yeteneğinde artma, içgöründe genişleme, özerkleşen ego işlevlerinin büyümesi ve dürtü denetiminin artması, eşlik eden kazançlar olabilir ama iyileşmenin özü değildir. İyileşmenin özü, hastanın yeni bir kimlik elde etme yeteneği ve hem aynalayan, hem idealleştirilebilir uygun kendiliknesnelerinin bulunmuş olmasıdır" (Kohut, 1984:77). Tedavi sırasında hasta, örseleyici çocukluk yaşantılarında bulamadığı, eşduyumsal titreşimin süregiden yankısı sayesinde iyileşir.

Kohut'un bu değer sisteminde, elbette yorum, olsa olsa ancak yardımcı bir işlev üstlenebilecektir. Analistin temel sorununu, kendiliknesne aktarımlarınca yapılaştırılmış bu iki kişilik alandaki değişiklikleri anlamaya çalışmaktır. Yorumlama da olabildiğince bu iki kişilik alanla ilgili olarak ve ancak ancak eşduyumsal bağlantının en kıyısına gelindiğinde yapılır. Yorumlama, çoğu kez de analistin eşduyumunun bir biçimde bozulmuş olduğunun farkedilmesiyle başlar ve benzetme ve

meşrulaştırım yoluyla genetik materyale doğru uzanır. Örneğin analist, "son saate geç geldiğimde, benim güvenilirliğimle ilgili acı bir hayal kırıklığı hissettin. Bu da sana ebeveynlerinin ne kadar güvenilirmez olduklarını hatırlattı" şeklinde bir yorum yapabilir. Böyle bir yorum sayesinde, hastanın mevcut yaşantısı haklılaştırılmış, meşrulaştırılmış olduğundan, hem duygu hem gereksinim karşılanmış olmaktadır. Eşduyum, önce terapistin daha sonra hastanın anlayabileceği türden özel bir aktarımsal yaşantıya izin veren ayarlamadır. Bu türden yorumlar, meşrulaştırılmış beklenti ve hayal kırıklığı arasındaki çok ince ayrımın farkına varılması sayesinde, bir yapı oluştururlar. Yüku hastaya yükleyen geleneksel yorumlama tarzından ayrı olarak, kendilik psikolojisinde farklılığın yükünü analist üstlenir ve bir yandan da böyle bir farklılık ortaya çıkmasının asla önceki eşduyumsal ortamın sonu demek olmadığı konusunda güvence verir. Aslına bakacak olursak, yukarıdaki örnekte, geleneksel yorumlama tarzına göre çalışan bir analist, "benim gecikmem gibi küçük hayal kırıklıklarına çok sıklıkla aşırı tepkiler veriyorsunuz; çünkü çok uzun süre sizi hayal kırıklığına uğratan babanıza karşı hala öfke dolusunuz" diye yorum yaptığında da bu yorum düzgün bir yorumdur. Geleneksel yorumlama tarzının sakatlığı, yorum düzgün olduğu halde, eşduyumu gözetmemesi yüzünden, hastanın yanlış anlaşıldığını düşünmesine yol açması, dolayısıyla hasta tarafından yorumun meşruluğunun kabul edilmesidir. Bu eşduyumsal olmayan yorumlar, çoğu kez hastanın ince bir biçimde yeniden örselenmesinden başka bir işe yaramamaktadır (Hamburg, 1991:353).

Eşduyuma verdiği önemle geleneksel yorumun açmazlarını belli ölçülerde aşmış olan Kohut'un bu alabildiğine daraltılmış iki kişilik alan yaklaşımından kaynaklanan bazı sorunlar vardır. Bir kere, her yorum, kendiliknesne aktarımlarıyla ilgili değildir... Ayrıca, Kohut'un söylediği gibi beşeri bağlantının psikolojik oksijen demek olduğunu kabul etsek bile, her insan yaşantısının analitik tablodaki eşduyumsal değişikliklerce ko-

layca kapsandığı ileri sürülemez. Böyle bir yaklaşımla kendilik psikolojisi iki kişi dışında kalan tüm her şeyi gözden düşürmektedir. Kendilik psikolojisi, hiç soruşturmaksızın tüm yaşantıların eşduyumsal olarak paylaşılabileceklerini, kişiler arasında tam bir anlamının mümkün olabileceğini, beşeri dostluk ortamının tam bir kendilik'in bütünlüğü, kimliği ve harmonisi için olanakları seferber edeceğini varsaymaktadır. Böylece insan yaşantısının geniş alanları, bağlantısal alana tanınan bu imtiyazlar yüzünden terapötik söylemde baskılanmak durumunda kalmakta; bağlantısızlık, harmoninin sağlanamaması, engellenme, arzu, agresyon, nefret ve yarılma gibi birçok nedeni olabilecek yaşantılar, kendiliknesne bağlantısı tarafından kolayca nötralize edilmekte veya yalnızca geçici bir kopuşun sonuçları olarak görülmektedir. Israrla yankılayıcı bir anlamının peşinden koşmakla kendilik psikolojisi, insan ilişkisinin birçok biçimini yalnızca kendiliknesne ilişkilerindeki yansımalarına indirgeyerek, insanın sembolik formlar dünyasını olduğu kadar iç dünyasını da değerden düşürmektedir. Kohut'un eşduyumsal boyuta tanıdığı bu imtiyaz, aslında, bazı anlarda daha metaforik bir dile, uzaktan farklı bir bakışa ve hatta 'Mutlak Öteki' ile yüzyüze gelindiğinde analitik bir sessizliğe pekâlâ gereksinim gösterebilecek olan insan yabancılaşmasına eşduyumsal bir cevaba da engel oluşturmaktadır (Hamburg, 1991:354).

Kohut'un yorumsal çatısı, her türlü yabancılaşma ve agresyon örneğini ve eşduyumsal alanda ortaya çıkan tüm tuhaf etkileşimleri, normalleştirmenin bir yolunu aramaktadır. Kohut, bu yaşantıları kendi meşrulukları içinde tanımayı, acımasız bir tutumla reddetmektedir. Çünkü onun için her agresif uyarıyı bir hayal kırıklığı öyküsüne tercüme edebilmek olanaklıdır ve çatışma daima yeterince eşduyumsal olamamaktan kaynaklanmaktadır. Agresyonu hiçbir zaman temel bir insani nitelik olarak görmeyen, her öfkeli ve agresif anın ardında, bir hayal kırıklığı aramaya çalışan, bir bakıma insan agresyonunun ancak ve her zaman imgelemsel alanda derin bir

biçimde yerleşmiş olan sevgi ile çözülebileceğini sanan bir psikolojiye inanmaktır. Kendilik psikolojisi, derinlemesine nostaljik bir teoridir.

Dilsel bakış açısından, Lacaniyen teori gibi kendilik psikolojisinin de kimi gizemli noktaları vardır ve bu gizemin ana kaynaklarından biri de kendiliknesnesi kavramıdır. Kohut, reddetmiş olsa da, kendiliknesne yapı olarak kişinin ruhsal dünyası (intrapsyche) ile çevre arasında dolanıp duruyor gibidir. Önemli kişilerin veya kişi parçalarının içsel temsil edilişleri şeklinde tanımlanan kendiliknesnesi, bu içsel olma özelliği nedeniyle açıkça kendilik'in bir parçasıdır ve bu haliyle Lacaniyen teoride bir karşılığı bulunmamaktadır. Çünkü Lacan'a göre, içsel bir nesne, temsilcisi olduğu şeyin kimliğini koruduğundan, basit, dinamik olmayan bir temsil eylemi tarafından biçimlenmektedir. Gösteren ve gösterilenin tam bir eşitliğine dayanan bu temsil ediliş düzeni, Kohut'un tanımıyla uyuşmamaktadır.

Kendiliknesnesi tanımında belirgin bir belirsizlik bulunmasına rağmen Kohut, bu durumdan pek rahatsız değildir; "bir ebeveyn veya analist nasıl oluyor da kendiliknesnesi haline geliyor?", "öznelarası yaratıcı etkinliği niteleyen farklılıklar, açıklıklar, eksiklikler, fazlalıklar nelerdir?" gibi sorularla hiç ilgilenmez bile. Çünkü kendiliknesnesi, büyük ölçüde, sembol-öncesi ve Ödipal dönem öncesi bir nitelik taşıyan İmgesel ile, iki kişilik alan ile ilgilidir. Bu alanda farklılıklar, bütünleşmeyi tehdit olarak görüldüğünden, yok sayılmak durumundadır; burası sembolik temsile dayalı dile göre farklı ilkelere temsil edilmesine rağmen, dille ifade edilmek durumunda olduğundan, birçok teorik sorunun ortaya çıkması kaçınılmazdır. Kaldı ki, bu yalnızca Kohut için değil, insan yaşamının sözlilik öncesi dönemini anlatmaya çalışan tüm teorik girişimler için de geçerli olan bir dilsel güçlüktür. Buber'in "ben-sen" (I-thou) ve "ben-o" (I-it) kavramları; Heidegger'in gizemselleştirmeden ve ululaştırmadan, sembol öncesi varoluşun yitirilmiş yakınlığını ifade edebilmek için kullandığı "şey-

leşen şey" (thing thinging) kavramı, bu güçlüklerle örnektir. Kelimelerle anlatılması imkansız olan, insanın bebekliğindeki bu bağlantısı hakkında belki yalnızca şiir bir şey söyleyebilir (Hamburg, 1991:354).

Lacaniyen Teoride Yorum

Bilinçdışının dil gibi yapılandığını söyleyen Lacan için, tüm diğer söylemler gibi psikanalitik söylemde de bilinçdışı süreçler büyük bir yer tutmakta, dolayısıyla yorum, daha ziyade dilsel bir eylem olarak ele alınmaktadır. Konuşmaya her zaman hem terapistin hem hastanın bilinçdışı süreçleri karıştığından psikanalizde kimin konuştuğu ve kime konuşulduğu çoğu zaman açık değildir. Konuşan özne, kendi farkında olduğunu, kendi ifade etmek istediğini ortaya koymaktadır ama aynı zamanda hiçbir zaman üzerinde tam bir egemenlik sağlanamayacak olan bilinçdışının söylemek istediklerinden de söz etmektedir. Analist, hasta için yalnızca gerçek bir nesne değil, aynı zamanda aktarım nesnesidir; analistin bilinçdışı da hem gizli özne, hem gizli nesne konumundadır. Terapi, Öteki'nin (bilinçdışının) dilinin keşfi; öznenin ve nesnenin çifte merkezleşmesinin radikal olarak farkına varılmasıdır. Bu anlamda yorum da, terapi odasındaki bilinmeyen özneler arasındaki söylem üzerinde etkin sözün (*Logos*) işlemi olmaktadır. Yorum, temsilin, dilin ve analitik söylemin altında yatan sembolik organize edici ilke olan gösteren üzerindeki örtünün kaldırılmasıdır.

Lacan'ın teorisinde gösteren, sembolik imleme (signification) eyleminde bilinçdışı anlamın taşıyıcısıdır. Gösterenin taşıdığı anlamda, niyetsellik kısmen içerikte yer alır, anlamın geri kalanı ise, dildeki kültürel mirası yüklenmeyi üstlenir. Bu durumda insanın kendisini doğru olarak anlamasının ve ifade etmesinin imkansızlığı ortaya çıkmaktadır. Gösteren, sembolik düzenin kurucusu olan, Ödipal 'Babanın Aacı'na kadar geri götürülebilecek bir anlam zincirinde işlev

görmektedir. Tüm gösterenlerin, dil gibi yapılanmış olan bilinçdışı aracılığıyla, Lacan'ın *Phallus* adını verdiği aşkın gösterenle birtakım bağları mevcuttur. *Phallus*, *Logos*'un paylaşımının arzusunun gelip çatmasıyla eşleşmesinden doğan imtiyazlı bir gösterendir" (Lacan, 1982:82). *Phallus*, bebek ve anne arasındaki birliğin, babanın varlığı tarafından kesintiye uğratılmasını ve sembolik imleme yapısını temsil ettiğinden, hiçbir zaman penise eşdeğer değildir; asla sahip olunamayacak bir şeyi temsil etmektedir. Aynı şekilde, iğdiş edilme de, biyolojik olmaktan öte, benzeri bir sembolik işleve sahiptir; daima *Phallus*'un imleyici işlevinin temel bir görünümüdür ve bir eksikliği temsil etmektedir. Bu eksiklik, arzusunun babanın varlığından yani anne ve bebek arasındaki ayrımlaşmadan önceki birlik halini (sembiyotik bir dünyanın restorasyonunu) özlemesini, özlenen şeyin sembolik taşıyıcısı olarak Öteki'nin arzusuyla bağlantılar. Gerçekte hiçbir şeyi temsil etmeyen saf bir gösteren olduğundan *Phallus*, ancak örtülü olarak işlev görebilir.

Phallus, tüm yaşantıları eksiklik (iğdiş edilme; kastrasyon) olarak organize eder; ne yaparsa yapsın özne, arzusunu hedefine tam olarak vardırılamayacak, geride hep sahip olamadığı bir şey kalacak, yeniden arzulamayı sürdürecektir. *Phallus*'un tüm gösterenlerin göstereni olma özelliği nedeniyle, arzulanan şey, asla tanımlanan bir şey haline gelemeyecek, bu yüzden arzu, hep yabancılaşma için bir temel hazırlayacaktır. Bir örtü altında çalışan, eylem sırasında ortaya çıkan ve sonra yitip giden *Phallus*, bu haliyle gücün ve arzusunun bilmecemsi doğasını temsil etmekte; daima uzay ve zamanda yer değiştirmekte fakat asla tümüyle gerçekleşmemektedir. Her imleme eylemi, gösterenin yer değiştirmesini gizlemekte; bu anlamda iğdiş edilme her ifadede yansıtılmaktadır. Önce gereksinim talebe çevrilmekte yani imleyici bir forma dönüştürülmektedir. Böylece özne gereksiniminden, yani iletinin yayıldığı Öteki'nin bulunduğu yerden yabancılaşmış olur. Bir gereksinimin karşılandığına veya mahrum kaldığına hükmedecek

olan gücü elinde bulunduran hep Öteki'dir ve Öteki'ne tanınan bu imtiyaz nedeniyel arzu, asla tam olarak tatmin edilemeyecektir. Gereksinim, talep ve arzu hiyerarşisi, nihai bir tatminin önüne dikilen engeller boyunca, libidinal ilişkinin giderek artan karmaşıklığını temsil etmektedir (Lacan, 1982:78-80; Hamburg, 1991:355-356).

Aktarım ilişkisinde de hastanın talebi, basit bir nesne olarak analist değil, onun temsil ettiği Öteki'dir. Zaten analiz de gerçek anlamda, analist, hastanın görünen söylemi ile Öteki'nin bilinçdışı yaratımı (ki bu yaratımda hem analistin hem hastanın bilinçdışı katkıları vardır) arasındaki farkı yaşamaya başladığı zaman başlar. Bu asla tamamen bilinemeyecek nitelikte olan aktarımsal yaratım, analistin yorumlarıyla sorgulamaya alınana terapi odasındaki üçüncü kişidir. Bu üçüncü kişinin varlığını zaman içinde hasta da hissetmeye başlar; odada yalnızca iki kişi olduğu şeklindeki yanılsamadan, İmgelemsel alanın kışkırtıcı aynalama yanılsamasından giderek sıyrılır. Böylece önceden birbirleri için tamamen bilinebilir sanılan özne ve nesneler olarak analist ve hasta arasında bir yarık meydana gelir. Aynı şekilde bir başka yarık da hastanın kendisini nesnel olarak biliyor sanmasıyla (nesnel kendilik bilgisiyle) kendisi arasında ortaya çıkar.

Lacan için tam kendilik (selfhood) ile tam aynalanmış bağlanmışlık (mirrored relatednes) arasında bir kopukluğun oluşması, beşeri durumun kaçınılmaz bir görünümüdür. Bu beşeri durum, kendisini büyüyen çocuğun, onu arzulayan bir insana dönüştüren sembolik formlara (dil, söylem, ilişki) girmesi sırasında apaçık bir nitelik kazanır; sembolizmin ortaya çıkışıyla, arzunun kendisini konuşma içinde göstermesi aynı zamana rastlar (Lacan, 1977:273). Bu anlamda psikanaliz, sembolik formların kendilerini arzunun ortaya çıkması için oynusu bir bağlamda kurabildikleri; hastanın bir ölçüde, imgeler dünyasının henüz baskın olduğu ve hayal kırıklığının acımasız bir kaynak olarak hizmet gördüğü, aktarımsal yinelemede (transferential repetititon) dondurulduğu bir süreçtir.

Biz faniler için, yalnızca arzumuzun ve yabancılaşmanın paradoksik formlarının bilinmesiyle, "iğdiş edilmiş" bir kimliksizlik durumunun yol açtığı sınırlamaların ve arzunun ele geçiremezliğinin kabul edilmesiyle, makul ölçülerde bir özgürlük mümkün olabilir (Hamburg, 1991:356).

Tüm bunlardan çıkan doğal bir sonuç, Lacaniyen teoride, Kohut'un aksine, terapist ve hasta arasında mükemmel bir anlamının, niyetlerin açıkça ortaya konulmasının ve tümüyle eşduyumsal bir bağlantının imkansızlığının savunulmasıdır. Terapistin söylediklerinin içeriği ne olursa olsun, dilin kendisinin analitik ortamda üçüncü bir varlık şeklinde konumlanmış olması, bu sonucu yaratmaktadır. Aslında bu gerçek, tüm insan iletişimleri için geçerlidir; insan iletişiminde, dilsel göstergenin bilinçdışı yapıları yansıtmaması gerçeği, bir belirlenmezlik hali oluşturmaktadır. Bu yüzden, bir dilsel işlev olarak terapistin yorumlayıcı sözü de, analitik ortamdaki kimlik yaşantısını, hem kendilik bilgisi hem de öteki tarafından tamamen bilinen birisi olma anlamında, daima kesintiye uğratacaktır. Kimliği bu şekilde yok etmiş, öldürmüş olan terapistin yorumlayıcı sözü, ölümü terapötik ilişki içinde bir güç olarak sunmuş olmaktadır. Elbette burada sözü edilen ölümün birçok biçimi vardır: Artık kendilik, farkedilen kendilik'ten; nesne, ona takılan isimden; Öteki, arzudan birçok biçimlerde farklılaşmış, parçalara ayrılmıştır. İletişime imkan tanıyan, diyalogun kurulmasını sağlayan, ilişki için bir araç olarak hizmet gören, daima, ölümün, bağlantısızlığın ve yalnızlığın hatırlanmasıdır. Bunlar tedavi ilişkisindeki eşduyumsal anlama sayesinde aşılacak, aşılması gereken şeyler değil, tam tersine yüzleşilmesi, kabul edilmesi gereken şeylerdir. Zira Öteki, asla bilinemez bir yapıdadır; arzu, paradoks bir niteliktedir ve bilinçdışının karşı konulamaz bir gücü vardır. Bu gerçeklerle karşılaşmak yerine, Kohut gibi sürekli kendiliknesnelerini destekleyerek insan varoluşunu sözümona eğlenceli bir hale getirmek çözüm olamaz. Çare, "eşduyumsal anlama" adı verilen yanılzamaya sarılmak yerine, yorumlama sayesinde, dilin

karmaşık sembolik yabancılaşmış dünyasındaki kimlik yaşan-tısını kesintiye uğratmaktadır.

Görülüyor ki, Lacan'ın ayna işleviyle ilgili bakışını özetler-ken yapmış olduğumuz, sevgi konusunda son dönemde söy-ledikleri nedeniyle, O'nu Kohut'un eşduyum teorisine kata-bilme fırsatının çıkmış olduğu şeklindeki saptamamız, Lacan'm beşeri gerçekliğe bakışındaki karamsarlık ve yoruma yükle-diği yaşamsal önem yüzünden büyük ölçüde geçersizleşmiş durumdadır. Ama yine de biz, baştan belirlediğimiz amaçtan kopmayacağız; Freud'un mirasının iki farklı kıtada çok farklı yerlere sürüklemiş bu iki biçimi arasındaki muhtemel etkile-şimlere bir kez daha bakmayı deneyeceğiz.

YORUM VE EŞDUYUM: KARŞITLARIN TAMAMLAYICI BİRLİĞİ

Her ne kadar Kohut, eşduyumun özerk bir tedavi edici etken olmaktan ziyade, terapötik etkinlik için zorunlu bir bağlam ol-duğunu vurgulamış olsa da, kendilik psikojisi, terapiyi eninde sonunda eşduyumsal bir cevap oluşturmaya çalışan bir çabayı hep teşvik etmiştir. Bu yüzden kendilik psikojisini izleyenler için ayna imgesi, bir anlamda anne ve bebek arasındaki has-tanın ancak kısmen ifade edebildiği bir gereksinime cevap ve-ren eşduyumsal bir terapötik aracı temsil ettiğinden, hep il-giyle karşılanmıştır. Kendilik psikolojisi için tamamen ulaşıl-ması imkansız bir hedef olsa da, mükemmel bir aynalama iş-levini başarabilmek, her zaman kutsal bir amaç olarak görü-lürken Lacan için ayna aşaması, erişkin söyleminin öncesin-deki ve ötesindeki atavistik bir yer olarak kalmış, analiz pra-tiğinde neredeyse hiç önemsenmemiştir. Terapötik önemi ko-nusunda böylesine kutupsal bir aykırılığa rağmen, hem Kohut'un hem Lacan'ın bakışında ortak bir nokta olduğu gözden kaçmamaktadır. Her ikisi de anne-bebek ilişkisinde fark'ın aşkınlaştığına, ortadan kalktığına inanmaktadırlar. Kohut, bu sayede, ister anne-bebek ilişkisini kesintiye uğratan

zorlayıcı ve hayranlık verici dış dünya biçiminde ister bağlammanın ve eşduyumsal anlamanın ötesinde kalan özel iç dünya biçiminde olsun her zaman var olan farkın dinamik gerilimini en aza indirmeye gayret ederken Lacan, 'Babanın Adı'ndan önce yer alan bilinemez ve farkın içeri sokulmasını, aynalamanın bağlantısal boyutunu değersizleştirmenin, onu bir insanla olan diyalog olarak değil de sanki tıpkı bir aynayla olan özel etkileşime indirgemenin; fark'ı böylece yoksaymanın peşindedir. Kohut'un sanki dünyanın tamamı gibi gördüğü dünyayı, Lacan, güya yoksayarken aslında ona yaşantının gerçek dünyası gibi davranmaktadır.

Lacancı teorinin peçesini bu anlamda ilk olarak indiren, onun Kohut'la benzerliğini gösteren yapıçözümcü Derrida'dır. Derrida, modern feminist psikanaliz eleştirmenleri ve araştırmacıları gibi (Hamburg, 1991:358) Lacan'ın fark'ın ötesindeki kökenler konusundaki araştırmasında gömülü bulunan felsefi idealizmini eleştirmiştir (Derrida, 1978; 1987). Derrida'ya göre Lacan her ne kadar paternal, fallik, sembolik formlar dünyasına ('Phallo-logocentrism') bir imtiyaz tanıyor gibi görünse de, bu egemen yapının karşısına, aslında öncesine, koyduğu anne işlevini saf, kendiliğinden, aşkın ve amorf bir dünya haline getirerek imtiyazlandırmakta, anne ve bebeğin İmgesel birliği mitolojisine destek vermektedir. Lacan, farklılığı silen ve birlik heveslerini biraraya getiren bu kadınsı mitolojiyi izlemekle dinlerin ve metafiziğin yolundan gitmektedir. Ama Lacan, öyle bir teori kurar ki, önce mistifiye ettiği kadınsılığı, daha doğrusu eşduyum ve ayarlanma gibi söylem ötesindeki kadınsı özellikleri, daha sonra söylemsel paternalistik formlar dünyası lehine siler ve ortadan kaldırır. Annelik işlevi, sembol öncesi imgelere bağlanarak, söylemin sembolik dünyasından atılmakta, böylece bilgi dışında bırakılmakta; annelik, eşduyum ve sevgi, kendilik-bilgisi' (self-knowledge)ne sokulmamaktadır.

Elbette aynalama ve yorumu böylesine radikal olarak farklı söylemler haline getiren Lacancı psikanalizin kavramsal

çatısı altında onların biraraya gelme şansı bulunmamaktadır. Aynı şekilde, ayna işlevine böylesine büyük bir imtiyaz sağlayarak yorumu alabildiğine sınırlayan kendilik psikolojisinde de yorumun ve eşduyumun biraraya gelme şansı yoktur.

Bu imkansızlık, her iki analitik ekolün yetersizliklerinden değil de, aslında psikanalizin (daha doğrusu birazdan göreceğimiz gibi Batı dili ve düşüncesinin) doğasından kaynaklanmaktadır. Psikanaliz, kesinkes her biri diğerine indirgenemeyecek olan eşduyumsal ve yorumsal alanların arakesitinden oluşmaktadır. Psikanalizde eşduyumsal bağlantılar, sözel alış-verişler içersinde yaratılmalarına rağmen bu bağlantılar, onların söylemsel metinlerine eşit değildir. Aynı şekilde psikanalizde meydana gelen yorumsal söylem, arzuyu, yabancılaşmayı, kendilik'in ve ötekinin tamamlanamayan bilgisini, ortada bir tuhaflık bulunduğunu imlemektedir. Analist ve hasta arasında yaratılan özel alan, yorumun ve eşduyumun dünyalarını her zaman ama her zaman aynı anda içermektedir. Yorumsal dünya ile söylemsel olan dile getirilirken, eşduyumsal dünya söylemi açar, umudu sürdürür ve en sonunda da ayrılığı çekilebilir hale getirir. Fakat bu işlevleri onlardan birinin diğerinin yerini almasını gerektirmez. Eğer böyle yapılırsa, yani onlardan birisi diğerinin yerini tamamen alırsa psikanaliz bir karikatür halini alacak; örneğin eşduyum unutulduğunda kuru, entellektüel bir çöle, yorumsal dünya unutulduğunda ise, bilinmeyen bir denizde, küreksiz, akıntıya kapılıp giden iki maceracıya dönüşecektir.

İşte bunlardan dolayı Kohut ve Lacan, binbir zahmetle inşa ettikleri teorik bütünlüğü bozmamak için, teorilerinde geri planda tuttuklarının, bastırmaya çalıştıklarının yeri geldiğinde hakkını vermekten geri durmamışlardır: Lacan, terapi odasındaki her konuşmanın aslında sevgiyi konuşmak olduğunu söylemiş, Kohut, eşduyuma verdiği olanca öneme rağmen kopuş'un (disruption) terapötik değişimin özü olduğunu bildirmiştir. Şüphesiz, Lacaniyen *phallo-logos* ile sevgi arasında zengin bir kesişim vardır ama bu kesişim, Derrida'nın

sözünü ettiği ayrılaşmamış birlik durumuna, idealleştirilmiş kökenler mitine işaret etmemektedir. Psikanalizin varlığı yeniden birlik halinde bütünleştirmek, tüm bir kendilik'i başarmak gibi bir taahhüdü yoktur. Eğer kendi idealizmlerinin batağına, Kohut, iki iken bir olma, Lacan, üçlü bir dünyada asla yeniden iki olunamayacağı mitine saplanıp kalırlarsa, Kohut'un ve Lacan'ın projeleri hep eksik kalacaktır.

Yapıçözümcü bir perspektiften ele alındığında, sevgi ve *phallo-logos* ikiliği, kadın-erkek, *Eros-Thanatos*; içdünya-çevre gibi Batı dili ve düşüncesinin yatağında bulunan ikiliklerden birisidir. Onların birinin bastırılarak ayrıştırılmaları da, onları biraraya getirme arzusu da bu dilin ve düşüncenin bilinçdışı içeriğinde bulunmaktadır. Böyle bir yaklaşım ikiliğin karşı tarafına da bir imtiyaz tanımayı garanti etmektedir. Kavram çiftleri, biri diğerinin aleyhinde olmaksızın kurulamayan bir hiyerarşiye bağlı olarak çalışırlar. Derrida, tüm metinlerin içlerinde böylesi kavramların var olduğunu, zaten metnin tamamının da bu yapıları tesis etmek üzeri kurulduğunu ve bütün bir doğrulama düzeneğinin de bu kavramsal çiftlerin örgüsü sayesinde inşa edildiğini belirtmektedir. Böylece, Lacan'ın neden psikanalitik tablonun merkezinden anneyi çıkardığı, Kohut'un neden yorumu küçümsediği anlaşılabilir.

Ancak yapıçözümcü bir perspektif, yorumun ve eşduyumu birbirine indirgenemezliğini, birini esas alan metnin diğerini belli ölçülerde ıskalamak, değerden düşürmek zorunda kalacağını anlamamıza yardım etse de, bilgi teorisine yönelik bitimsiz bir eleştiri içerdiğinden, bizim çabamıza nihai anlamda bir destek sağlamayacaktır. Bize göre bu tarz bir destek, daha ziyade Paul Ricoeur'un (1990) Gadamer'in felsefi hermenötüğü ile Habermas'ın ideoloji eleştirisi arasındaki, çatışmaları, farklılıkları gidererek onları biraraya getirmeye uğraşan çalışmasının sonucunda vardığı bir kavramlaştırmadan gelmektedir. Ricoeur, adı geçen çalışmasında iki düşünür arasındaki etkileşim ve geçişlilik imkanlarını araştırdıktan sonra,

onların bir araya gelmesinin biricik yolunun, öncelikle böyle bir çabanın Hegelyan *aufhebung*'a benzer bir süper sistem niyetiyle işe koyulmamaktan geçtiğini söyler. Elbette iki düşünür arasında tüm karşıt görünümlerine rağmen etkileşimler, benzerlikler, tematik birlik noktaları olacaktır ama bu etkileşimler, benzerlikler ve tematik birlik noktaları, onların tek bir söylem içinde biraraya gelmelerini sağlamak için değil, birbirlerinin meşruluklarını tanımaya zemin hazırlamak için gösterilmelidir. İki düşünce sisteminin arasındaki farklılıkları meşrulaştıran yani onları değişirlik içersinde koruyan, onların doğrulanmasının ancak karşıtların sentezi sayesinde olabileceğini beyan eden bir yöresel (regional) hermenötiktir ki, onların farklılıklarına rağmen birbirlerinin evrensellik iddialarını meşru görmelerini, birbirlerini tamamlamalarını sağlayabilecektir.

Şüphesiz Ricoeur, yöresel hermenötik ile ilgili bu düşüncelerini psikanaliz gibi bilimsel (nasıl bilim olduğuyla ilgili tartışma şimdilik gizli kalmak koşuluyla) bir söylem alanıyla ilgili olarak değil, felsefi bir söylem alanıyla ilgili olarak yapmıştır. Ama bize göre, her iki alanı belirleyen ayırmedici özelliklerin ortaya konulması ve onlara riayet edilmesi durumunda, Ricoeur'un modelinin psikanalitik söylem için de geçerli olmasının hiçbir sakıncası bulunmamakta; hatta bu sayede, insan psikolojisiyle ilgili bilgimizi, biyolojik psikiyatride ilgili olanlar da dahil olmak üzere, olanca farklılıklarına ve karşıtlıklarına rağmen, bir bilim disiplini içinde bir araya getirebilme şansı doğmaktadır.

*Burada doruk-keyif, Lacan'ın orgazm sırasındaki "gelme"nin duygulanımsal aşkınlık durumunu betimlemek için bulduğu Fransızca *Jouissance* teriminin karşılığı olarak kullanılmıştır. Keyif, Lacan gibi Kohut'un da çok değer verdiği bir kavramdır.

V. BÖLÜM /

FREUD VE NIETZSCHE: "POSTMODERN DURUM"DA PSİKANALİZİN ve PSİKİYATRİNİN GELECEĞİ İÇİN BAZI SEZGİLER

Fransız düşünürü Althusser'in modernliğin yetiştirdiği belli başlı gayri meşru çocuklar olarak gördüğü Marx, Freud ve Nietzsche'nin düşünceleri arasında bazı bağlantılar bulmak, birçok kimse için vazgeçilemez bir heves olmuştur (Althusser, 1982: 108-129). Bu üçü arasındaki bağlantı noktalarından bugüne kadar üzerinde en az çalışılanı ve en az bilineni, Freud ve Nietzsche arasında olanıdır.

Birçok düşünür, İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşanan zamanda modern denilen dönemin sona ererek yepyeni bir durumun ortaya çıkmasından söz etmektedir. Bu yeni dönemi niteleyen postmodern ve/veya postyapısalcı diye adlandırılan düşüncenin tanımlanmasında ve meşrulaştırımında anti-rasyonalist tutumların ve süreksizlik fikirlerinin peygamberi

Nietzsche'nin adı, belirgin biçimde öne çıkmaktadır (Habermas, 1995:131-152; Göka, 1993c). Freudiyen düşünce ise, bir süreden beri 'nesne ilişkileri teorisi' ve 'kendilik psikolojisi' gibi adlar altında yeni bir açılım yapmaya, değişen dünyada kendisine yeniden saygın ve kullanışlı bir yer açmaya çalışmaktadır. Böyle belirsiz ve kaygan bir dönemde, psikanalizin (giderek psikoterapilerin ve psikiyatrinin) geleceği ile ilgili birtakım sezgisel çıkarımlar da bulunabilmek için Freud ve Nietzsche ilişkileri ve onların düşünceleri arasındaki bağlantı noktaları üzerinde kafa yormak, bize anlamlı gibi görünmektedir.

TEĞET GEÇEN YAŞAMLAR

Freud, yapıtlarında Nietzsche'ye bazı göndermeler yapmaktadır. Örneğin *Psikanalitik Hareketin Tarihi*'nde entellektüel gelişiminin kösteklenmesi tehlikesi nedeniyle, bile bile kendisini Nietzsche'nin yapıtlarını okumaktan mahrum bıraktığını söylemektedir. Yine örneğin 1925 tarihli otobiyografik çalışmasında Freud, Nietzsche'nin "önsezileri ve içgörülerini"nin genellikle kendisinin psikanalizde gösterdiği başarılarla paralel olduğunu kabul etmektedir. Bundan dolayı Freud, Nietzsche ile aralarındaki ayrım noktalarını belirginleştirme gereği duymakta; kendi bilimini, çalışmalarını ve nesnelciliğini Nietzsche'nin sanatına, oyununa ve öznelliğine karşıt bir konuma yerleştirmektedir. Freud'un ayrıca, bırakın onun zamanını bugün bile kanıtlanmamış olan, Nietzsche'nin eşcinselliğini ve bir İtalyan genelevinde frengiye yakalanmış olduğunu ileri sürerek, bir biçimde onu zayıflatmaya çalışması da ilginçtir.

Freud ve Nietzsche arasında bunların haricinde yaşam olayları düzeyinde de birtakım bağlantılar bulunduğu bugün bilinmektedir. Örneğin Freud, 1873 ve 1877 yılları arasında Viyana Üniversitesi'nde bulunduğu sıralarda, Schopenhauer, Wagner ve Nietzsche'nin yapıtlarını dikkatle inceleyen Alman

Öğrenciler Cemiyeti'nin bir üyesiydi. Freud'un yakın arkadaşı Joseph Paneth, Brentano'nun 1874'de verdiği derslerde Nietzsche'nin felsefesiyle ilgilenmişti. Kaldı ki Freud, 1990 Şubat'ında Fliess'e Nietzsche'den çok yararlandığını itiraf etmişti. Hepsinden önemlisi, Nietzsche ve Freud'un ortak bir dostları vardı: 1882 yılında Nietzsche'nin evlenme teklif ettiği Lou Andreas-Salome, bundan tam otuz yıl sonra 1912'de Freud'la çalışmak üzere Viyana'ya gelmiş ve onunla yakın dost olmuştur (Stauth & Turner, 1995; 137-145).

Bütün bunlar, Freud'un Nietzsche'nin yapıtlarından haberdar olduğunu göstermekte, biraz sonra ileri süreceğimiz Freud ve Nietzsche arasındaki düşünsel bağlantıların temelini oluşturmaktadır. Eğer Freud'un düşüncesinin Nietzsche'deki temellerini gösterebilirsek, Freudiyen düşüncenin muhtemelen Nietzsche'ci yorumları üzerinde daha kolay ve sağlam bir şekilde akıl yürütebilecek; buradan kalkarak "postmodern durum"un psikiyatrisi hakkında bazı sezgilerimizi ortaya atmak için güç bulabileceğiz.

FREUD'TAKİ NIETZSCHE

Freud'un Nietzsche'den temellenen ya da Nietzsche'nin Freud'u öncelediği görüşleri, esasen ahlâk felsefesi (psikolojisi) alanındadır. Bunu ilk görenlerden birisinin hem Nietzsche'nin hem Freud'un düşüncelerine dayanarak "postmodern durum"a uygun; her türden teleolojiyi ve insan doğası teorisini reddeden yeni pragmacılığın önde gelen isimlerinden Richard Rorty olması da ayrıca ilginç ve bizim bu ilişkiyi bu denli önemsememizi oldukça açıklayıcı bir olgudur. Ancak Rorty, Freud'un yalnızca Nietzsche tarafından öncelenmediğini, fakat aynı zamanda Freud'un da Nietzsche'nin görüşlerinin ciddiye alınmasına yardımcı olduğu fikrindedir. Rorty'e göre, diğer başkalarının yanı sıra Freud ve Nietzsche insanlığın bundan böyle herhangi bir şeyi kutsal görmemesi ve hiçbir şeye tapınmaması için temel taşları koyan kimselerdir.

Rorty, 1989).

Şimdi Freud ve Nietzsche'nin görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılık noktalarına biraz daha yakından bakalım.

Freud, Nietzsche'nin kendi düşüncesine olan etkisini sistematik bir biçimde yadsımış olsa bile, her ikisinin teorilerinde de 'bastırma' (regression) kavramı birincil önemdedir. Nietzsche, modernliğin güçlü içgüdülerin boşalmasını önlediğini; dolayısıyla modern toplumlarda zalimlik, intikam ve güç duygularının bastırılıp içe çevrildiğini ve duyumsallığın ortadan kaldırıldığını savunmakta, ahlâkın soykütüğünü bu noktada aramaktadır. Ona göre Yunanlıların Dionysus'u tarafından temsil edilen yaşam içdüsünün ve güç istencinin yadınmasından dolayıdır ki, modernliğin iflah olmaz nihilistik ve örotik sorunları ortaya çıkmıştır.

'Bastırma'ya bu bakışı nedeniyle Nietzsche, hemen tüm yapıtlarında, yöntem olarak, bastırma sonucu ortaya çıktıklarını düşündüğü ahlâki değerlerin ve modern kurumların diyalektik bir eleştirisine yönelmiştir. O, bu değerlerin ve kurumların ahlaklarını geriye doğru izleyerek, soykütüklerini çıkarmanın peşindedir; böylece bunların tesis edilmelerindeki orijinal amaç ve işlevi göstererek, zaman içinde nasıl çürüyüp parçalanıp gittiklerini (gideceklerini) ortaya koymaya çalışmaktadır.

Nietzsche, bastırma sonucunda ortaya çıkan modern dekalansı aynı zamanda bir hastalık hali olarak görmekte; kendini modernliğin toplumsal virüsünü anlamaya çalışan bir kültür psikoloğu veya ahlâk fizyoloğu olarak tanımlamaktadır. O, Tanrı'nın öldüğünü söylemektedir ama aynı zamanda Tanrı'nın yerini tutacak başka bir şeye ihtiyaç duyulmayan bir durumdan yanadır. Oysa modern toplumda Tanrı'nın yerini "işçi sınıfı", "cemaat" gibi yeni ahlâki önkabuller hemen doldurmuştur. Nietzsche'nin istediği, Tanrı ihtiyacının tümüyle ortadan kalktığı, yaşamın olduğu gibi onaylandığı bir dünyadır. Böyle bir dünyayı ise, yaşam içgüdülerini 'bastırmanın' yarattığı öfke ve hınçlarını, yanlış bir ahlâkın yıldızları arasında

gizleyen; içgüdüsel yaşamları ile toplumsal talepler arasındaki çatışmayı çözemeyerek nörotik bir yola sapan zayıflar, hastalıklılar asla kuramayacaktır. Bu arzu inkarcıları, çektikleri vicdan azabı ve suçluluk duygusunun sonucunda ancak şimdi yaşanan modern uygarlığı kurabilirler. Nietzsche, yeni dünyayı kurmanın üst-insanın omuzlarında olduğunu söylemektedir; üst-insanı zayıf ve hastalıklılardan ayırdedebilmek için bu bakışına uygun olarak bir kişilik tipolojisi geliştirmiştir (Göka, 1994).

Nietzsche'nin bu görüşlerinden birçoğu, Freud'un psikanalitik kuramının temellerini oluşturmaktadır. Örneğin Freud, hem *Totem ve Tabu*'da hem *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde Nietzsche'nin yöntemini benimsemiş, varolan inançlar ve kurumlar karşısında eleştirelliği elden bırakmayan bir kültür soykütüğü çıkarmaya çalışmıştır. Çünkü O da Nietzsche gibi modern toplumun yaslandığı gerçek temellerin geçmişin incelenmesi ile bulunacağına inanmakta ve uygarlığın kökenlerinde cinsellik, cinayet, ihanet ve çatışmanın yattığını düşünmektedir. Yine Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda uygarlığın bedeli sorununa eğilmiş, Nietzsche'nin iktidar istenci nosyonu, O'nda yaşam ve yoketme içgüdüleri arasındaki çatışma biçimine dönüşmüştür. Her ikisinin de Helenizin konusunda çok bilgili oluşları, yakınlaşmalarını kolaylaştırıcı bir etmendir.

Bunlardan ayrı olarak Freud'un dine ve sanata bakışı da, büyük ölçüde Nietzsche'nin bakışının aynısıdır. O da Nietzsche gibi dini ve sanatı, genel olarak tutkulardan feragat etmenin yaşamın yadsınmasının bir biçimi olarak görmektedir.

YOLLARIN AYRILDIĞI NOKTA

Elbette Freud ve Nietzsche arasında benzerlikler olduğu kadar birçok farklılıklar da vardır. Bize göre, bu farklılıkları asıl olarak tek bir başlangıç noktasına indirgemek mümkündür: Nietzsche, yaşam dışında hiç bir gerçeklik tanımamakta;

Tanrı'nın ölümünün yol açtığı boşluğu, bilim dahil hiç bir inancın doldurmasına izin verilmemesinin gerekliliğini savunmaktadır. Nietzsche için yaşam dışındaki tüm bu gerçeklik iddialarının nedeni, dilin metaforik niteliğinin anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Onun dil teorisi uyarınca, bilimin iddialarını sorgulamaksızın kabul etmek, yeni bir dini benimsemekle eşdeğerdir; din gibi bilim de kültürün bir yüceltıminden ibarettir. Bu nedenle birçok kimse gibi Freud'un da modern gerçeklik karşısında tek hakikât diye bilimsel söyleme tutunması, bir yanılsamadır. Ama Nietzsche, sanılanın aksine bir bilim düşmanı değildir; onun karşı olduğu bilimsel söylemin mutlak hakikât olarak kabul edilmesi ve bilimcinin bilim uğruna yaşamı görmezden gelen tutumudur. Nietzsche, "yaşamın küçük şeyleri öğretisi"ne dayalı "şen bilim"i savunmaktadır. Ona göre, modern yanılsamalardan insanı kurtaracak olan, bilim değil; gerçekliği yadsımadan ve bastırmadan insanın yaratıcılığını ve yaşamla birlikteliğini yeniden yaşantılayabilmesine imkan sağlayan sanattır. Daha açık bir ifadeyle O'nun modernliğin nihilistik krizine önerdiği çözüm, trajik müzik yoluyla Helenik değerlerin yeniden canlandırılmasını amaçlayan estetik bir çözümdür.

Hemen görülecektir ki, dile ve hakikâte bakıştaki bu temel ayrım noktası nedeniyle, Freud, Nietzsche'nin tezlerinden psikanaliz için temel olabilecekleri seçmiş, fakat onları nihai içermelerine kadar götürmeyerek, zamanına göre radikal sayılabilecek çıkışını muhafazakar bir çizgide sonlandırmıştır. (Biz bu fikirde olsak bile Rorty -1989- ve Rieff -1961:36- gibi bunun tam tersini savunanlar da vardır. Onlara göre Freud, ahlâkı kutsaldan arındırma konusunda çok daha faydalı girişimler de bulunmuştur. Çünkü Nietzsche, insanlığın büyük çoğunluğunu, zayıf ve hastalıklıları adeta ölen hayvanlar derekesine indirirken, Freud, herkese yaratıcı bir bilinçdışı vererek dehayı demokratikleştirmiştir.) Yani Freud, bir yandan içgüdülere Nietzscheci bakışıyla radikal bir kalkış noktasına sahiptir ama bir yandan da insan doğasının

değişmezliğini savunan muhafazakar bir felsefi antropolojide karar kılmıştır. Bu da onun düşüncesini çelişkili ve belirsiz hale getirmektedir. Örneğin o, cinsel içgüdüyü hem toplumsal ilişkileri tahrip eden bir fenomen olarak görmekte, hem de enerji ve canlılığın kaynağı olarak değerlendirmektedir (Greger, 1981:79). Yine örneğin onun bu çelişkili ve belirsiz düşünce yapısı, bilime pozitivistik, terapiye yorumbilgisel bakışında kendini göstermekte; bilgiye ve bilime katkısının ne olduğuyla ilgili olarak yıllardan beri bitmek bilmeyen tartışmalara kaynaklık etmektedir (Göka, 1993b).

NIETZSCHE'NİN HAKLI ÇIKTIĞI "POSTMODERN DURUM"DA PSİKANALİZİN GELECEĞİ

Bir süreden beri düşünürler, modern projenin sonunun gelip gelmediğini, Marx'a karşı Nietzsche'nin haklı çıkıp çıkmadığını tartışıyorlar. Bu tartışmada şimdilik modern projenin sona erdiğini, insanlığın yepyeni bir döneme girdiğini, Nietzsche'nin haklı çıktığını öne süren, kendilerine postyapısalcı ve/veya postmodern denilen düşünürler, oldukça öne geçmiş gibi görünüyorlar. Dilin metaforik niteliğinin anlaşılması yüzünden artık hiç bir söylemin mutlak ve kesin hakikât iddiasında bulunamayacağını, dolayısıyla büyük anlatılar devrinin kapandığını; düzenlamı esas alan bilimsel söylem kadar yananamlara dayalı anlatısal söylemlerin de önemli olduğunu savunan ve üstelik bilim felsefesinden de güçlü bir destek alan bu düşünürlerin yapıtlarında, Nietzsche'nin ruhu adeta yeniden yaşama kavuşuyor; Amerika ve Avrupa'da artık komünizmin değil postmodernliğin heyulası dolaşüyor. İmgesel olan simgesel olana, içgüdüsel ve bedensel olan hakikâte ve akla karşı zafere yürüyor; Lyotard'ın "postmodern durum"u (1990) saptamadan çok önce, *Anti-Ödip* yazarlarıyla (Deleuze & Guattari, 1984) birlikte, iki alternatif arzu ekonomisinden egoya ilişkin olan, ikincil sürecin birincil sürece saldırdığı söylemsel'e (discursive) karşı yanında tavır aldığı betisel

(figural) arzu ekonomisinin (Lyotard, 1971) patlayıp püsküreceği yepyeni bir duyarlık, kültür ve siyaset günleri yaşanıyor .

Bütün bunlar olup biterken elbette psikanaliz de yerinde saymıyor. Zaten çelişkili ve belirsiz doğası nedeniyle daha başlangıçtan itibaren oldukça doğurgan bir nitelik sergileyen Freud düşüncesi, yeni verimlere hazırlanıyor.

Bir yandan Nietzsche ile birlikte Aydınlanma'nın rasyonalizmini büyük bir zaafa uğratan ve postmodern düşünceye yataklık eden, arzuya dayalı bir eleştirelliği bağrında taşıyan ama bir yandan da insanın ve toplumun değişmezliğini; özgürleşimi değil de muhafazakarlığı bayraklaştıran Freudiyen düşüncede bugüne kadar ortaya çıkan oğulların çok büyük çoğunluğu, tıpkı Freud gibi muhafazakarlıktan yana tavır aldı. Olanca üretkenliğine rağmen psikanalitik yaklaşım, psikiyatri ve psikoloji üzerinde otuz yıl kadar süren kısa bir egemenlik döneminin ardından parçalanmaya ve gerilemeye yüz tuttu. Günümüzde bu gerileme ivmesi düşmekle birlikte halen devam etmektedir; psikanalitik yaklaşım kendisini, yeniden toparlanma hatları diyebileceğimiz 'kendilik psikolojisi' ve 'nesne ilişkileri teorisi' ile savunmaya çalışmaktadır.

Pozitivist ve ampirisist bilim anlayışının entellektüel cephanesi tükendikçe, psikiyatri ve psikolojide bugün egemen paradigma durumunda bulunan biyolojik ve davranışçı yaklaşımların da bir gerileme içersine gireceklerini; diğer tüm psikoterapilerin ve köklü bir tarihsel mirasa sahip bulunan yorumsal psikodinamik bakışın yeniden güç kazanacaklarını kestirmek zor değildir. Ancak bizim özellikle üzerinde durmak istediğimiz konu, psikanalizin yeniden toparlanma hatları olan 'kendilik psikolojisi' ve nesne ilişkileri teorisi'nin, içinde yaşadığımız "postmodern durum"un aklın evrenselliğini reddeden, dil oyunlarını önemseyen, tek ve bütünü kapsayan bir doğru ve hakikat anlayışı yerine performansı ve geçerliliğin yerel niteliğini savunan; önkabullerin yerine fenomenolojik olanın, kesinliğe karşı yanılabilirliğin, sabit olana karşı tarihsel

ve kültürel değişkenliğin, birliğe karşı heterojenliğin, şartsız olana karşı her türlü nihai temelin reddinin yanında yer tutan (Göka & Topçuoğlu & Aktay, 1996:181-191) zihniyetiyle asla uyuşum içersinde olmadığıdır.

Buna göre eğer postmodern düşünürlerin öngörülerinin ve çizdikleri toplumsal haritanın hiç değilse belli ölçülerde geçerlilikleri varsa, artık yavaş yavaş Freud'un düşüncesinin Nietzsche'den kaynaklanan özgürleşimci mirasına kulak verileceğini; bu mirası modernliğin *par excellence* filozofu Hegel'in ilişki ve bütünlük anlayışı çerçevesinde yadsıyan bugünkü psikodinamik yaklaşımların uzun ömürlü olamayacaklarını söyleyebiliriz. Yine aynı şekilde, postmodern düşünürlerin çizdikleri toplumsal haritanın hiç değilse belli ölçülerde gerçekliğe uygun düşme ihtimâli varsa eğer, Freud'un Nietzsche'ci yorumlarının (bir dereceye kadar Lacan ve özellikle onun eleştirmenleri, *Anti-Ödip* yazarları Deleuze ve Guattari; Foucault ve Derrida'nın postyapısalcı görüşlerini psikoterapi alanına aktarmak isteyen yeni girişimler, Lacan ve Heidegger arasında dil teorisi yoluyla bağlantı kurmak isteyen yeni yaklaşımlar vs.) önümüzdeki dönemde daha öne çıkarak popülerleşeceklerini söylemek imkan dahilindedir. Ama unutulmamalıdır ki, "postmodern durum"da performans, herşeyden önce gelmektedir ve öne çıkan bu Freud'un Nietzsche'ci yorumları, belirgin bir tedavi başarısı kazanamazlarsa, yeni özgürleşimci psikanaliz bu kez postmodern sosyetenin "vakit öldürme aracı" olarak kalakalacaktır.

"POSTMODERN DURUM"UN PSİKİYATRİSİ

Nietzsche'nin yolunu izleyen postmodern düşünürlerin çizdikleri toplumsal haritanın belli ölçülerde bile geçerliliği varsa eğer, günümüzün postmodern denilen kültürel iklimi ya da zihin durumu yalnızca psikanalizi değil, psikiyatrinin tamamını da etkilemesi kaçınılmazdır. Bu etkilerin büyük ihtimalle şu alanlarda ortaya çıkacağını söylemek, postmodern

üşünçenin ışığında pek kehanet sayılmasa gerektir:

1. Anlatısal bilginin en azından bilimsel bilgi kadar önem kazanması ve yorumbilgisinin günümüz kültürünün ortak dili haline gelmeye başlaması (Vattimo, 1993.172-182), bir anlamda artık psikiyatrinin de artık pozitif bir bilimmiş gibi davranamayacağını ve eninde sonunda beşeri bir bilim olduğunu kabul edileceğini düşündürmektedir.

2. Psikiyatriyi beşeri bir bilim olarak düşünmeye başlamak, aynı zamanda bugün psikiyatride egemen paradigma olan biyolojik psikiyatrinin egemenliğinin parçalanacağına ve çok paradigmatlı yeni bir döneme girileceğine işaret etmektedir.

3. Yerel geçerliliklerin ve küçük anlatıların öneminin artması, Batı-dışı kültürlerin "öteki" olarak damgalanmasına karşı leştiirel bir tutumun benimsenmesi (Mutman & Yeğenoğlu, 1992) kros-kültürel psikiyatrinin önem kazanacağını göstermektedir.

4. "Postmodern durum"un en önemli niteleyicilerinden birisi de üniversitelerin öneminin azalacağına ilişkin olanıdır (Lyotard, 1990). Üniversitelerin önemi, psikiyatrik bilgi üretiminde de azalacak, psikiyatrik bilgi, merkezlessiz, parçalı bir örünüm kazanacaktır.

5. Büyük anlatıların ortadan kalkıyor olması, psikiyatride ortak bir terminoloji için girişilen DSM* ve ICD** gibi sınıflandırma girişimlerini gözden düşürecek, oydaşım genel sınıflandırmalarda değil de, farklı sınıflandırmalara hoşgörü göstermede aranmaya başlanacaktır. Hatta böyle bir sürecin sonunda metinden vakaya doğru bir kayış olabilir; "hastalık yok hasta vardır" geleneksel düsturu, modern tıp tarihinde ilk kez gerçekten yeniden düstur olarak benimsenebilir.

6. Modernliğin psikiyatri için temel niteleyicisi olan psikiyatrizasyon, "postmodern durum"da da artarak sürecektir. Asıl postmodernliği geç kapitalizmin kültürel mantığıyla daha çalışan kimi düşünürler, postmodernliğin kapitalizmin saf biçimine karşılık geldiğini, zira şimdiye kadar metalaştı-

ramadığı doğaya ve bilinçdışına sızarak buraları da sömürgeleştirdiğini ileri sürüyorlarsa (Sarup, 1995:215), aynı şekilde psikiyatri de yepyeni işlevsellikler kazanarak hiç beklenmedik platformlarda uygulama alanına sahip olacaktır (Türkçapar & Göka, 1995).

7. "Postmodern durum"un niteleyici özelliklerinden biri de enformasyon teknolojilerinin gelişimine paralel olarak ev içi yaşamın önem kazanmaya başlamasıdır. Bu durumun sonucu olarak, büyük ihtimalle önümüzdeki günlerde, psikiyatride klinikten evde bakıma doğru bir önem kayması olacak; bizzat evde ve yaşama yerinde tedavi ve bakım ve hatta evde psikoterapi gibi yeni toplum psikiyatrisi anlayışları gelişecektir.

* DSM: Amerikan Psikiyatri Birliği'nin ruhsal hastalıklar sınıflamasının kısaltılması.

** ICD: Dünya Sağlık Örgütü'nün ruhsal hastalıklar sınıflamasının kısaltılması

KAYNAKÇA

- Althusser, L. (1982) Freud ve Lacan. *Felsefe Yazıları* 1. Kitap. Hilav, S. çeviren. İstanbul:Yazko.
- Arnold, M. (1960) *Culture and Anarchy: With Friendship's Garland and Some Literary Essays*. Super, R.H. editor. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Apter, A., van Praag H.M., Plutchik, R., ve ark. (1990) Interrelationship Among Anxiety, Agression, Impulsivity, And Mood: A Serotoninergetically Linked Cluster? *Psychiatry Res* 3:191-199.
- Balter, L. & Spencer, J.H. (1991) Observation And Theory In Psychoanalysis: The Self Psychology Of Heinz Kohut. *Psychoanalytic Quarterly* LX: 361-395.
- Baron, R.J. (1981) *Clinical Distance: An Empathic Rediscovery Of The Known*. J. Med Philos 6:3-21.
- Baron, R.J. (1985) *An Introduction To Medical Phenomenology: I Can't Hear You While I'm Listening*. *Annals Of Internal Medicine* 103:606-611.
- Baron, R.J. (1990) Medical Hermeneutics: Where Is The "Text" We Are Interpreting? *Theor Med* 11:25-28.
- Barrows, H.S., Tamblyn, R.M. (1980) *Problem Based Learning: An Aproach to Medical Education*. New York: Springer.
- Beaudoin, M.C. (1992) Ricoeur's Contribution To Psychoanalysis: A Critique Of His Critics. *American Imago* 49:1:35-62.
- Binswanger, L. (1958) The Existential Analysis School Of Thought. May, R., Engel, A., Ellenberger, H.F. editors. *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books. 191-213.
- Binswanger, L. (1960) Daseinsanalyse Und Psychotherapie. *Acta Psychotherapeutica et Psychosomatica* 8:4:258.
- Boothby, R. (1993) Heideggerian Psychiatry? The Freudian Unconscious In Medard Boss And Jacques Lacan. *Journal of Phenomenological Psychology* 24:2:144-160.
- Boss, M. (1963) *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*. Lefebvre, L.B. çeviren. New York : Basic Books.
- Boss, M. (1983) *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. Conway, S., Cleaves, A. çevirenler. New York: Jason Aronson.
- Boss, M. (1988a) An Encounter With Medard Boss. *Humanistic Psychologist* 16:1:36.
- Boss, M. (1988b) Recent Considerations in Daseinsanalysis. *Humanistic Psychologist* 6 (1): 58-74.
- Boss, M. (1993) Martin Heidegger's Zollikon Seminars. Hoeller K. editor. *Heidegger and Psychology, Studies in Existential Psychology & Psychiatry*. Atlantic Highlands, N. J : Humanities Press International.
- Breger, L. (1981) Freud's Unfinished Journey. *Conventional and Critical Perspectives in Psychoanalytic Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Brody, H. (1985) Philosophy Of Medicine And Other Humanities: Toward A Wholistic View. *Theor Med* 6:243-255.
- Brueggemann, J.G. (1985) Poetry and medicine. *Perspectives in Biology and Medicine* 28:370-373.
- Bugental, J. (1965) *The Search for Authenticity*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Caputo, J. D. (1987) *Radical Hermeneutics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Carter, A. H. (1986) Esthetics and anesthetics: Mimesis, Hermeneutics, and Treatment in Literature and Medicine. *Literature and Medicine* 5:141-151.
- Cawley, R. H. (1993) Psychiatry Is More Than A Science. *British Journal of Psychiatry* 162: 154-160.

- Chessick, R. D. (1990) Hermeneutics for Psychotherapists. *Am J Psychother* 44:2:256-273. (Bu makalenin çevirisi için bak: *Bir Bilim Olarak Psikiyatri*. (1992) Göka, E., Sayar, K. İstanbul: Ağaç Yayınları)
- Churchill, L.R. (1990) Hermeneutics in Science and Medicine: A Thesis Understated. *Theor Med* 11:141-144.
- Cohn, H.W. (1994) What is Existential Psychotherapy? *British Journal of Psychiatry*, 165: 699-701.
- Cohn, H.W. (1996) *Existential Theory and Psychotherapeutic Practice*. London: Sage Publications.
- Cooper, M.W. (1991) Is Medicine Hermeneutics All The Way Down. *Theor Med* 15:2: 149-180.
- Copleston, F. (1990) *Copleston Felsefe Tarihi*. Yardımlı, A. çeviren. İstanbul: İdea Yayınları, cilt 9, bölüm 2b.
- Craig, E. (1988) Daseinsanalysis: A Request for Essentials. *The Humanistic Psychologist* 16:1:24-57.
- Dallmayr, F. (1988-1989) Heidegger and Psychotherapy. *Review of Existential Psychiatry* vol.21, nos.1.2&3:9-35.
- Dallmayr, F. (1991) *Between Freiburg and Frankfurt: Toward a Critical Ontology*. Amherst: the University of Massachusetts Press. 210-237. (Dallmayr, aynı konuyu iki ayrı makalesinde daha işlemiştir. Bunlar: Dallmayr, '1988-1989' ve Heidegger and Freud. *Political Psychology* 1993; 14:2:235-253.)
- Daniel, S.L. (1986) The Patient As Text: A Model of Clinical Hermeneutics. *Theor Med* 7:195-211.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1984) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Hurley, R., Seem, M., Lane, H.R. çeviren. London: The Athlone Press.
- Derrida, J. (1978) *Writing and Differance*. Bass, A. çeviren. Chicago: Chicago University Press.
- Derrida, J. (1987) *The Post Card, From Socrates to Freud and Beyond*. Bass, A. çeviren. Chicago: University of Chicago.
- Dreyfus, H.L., Wakefield, J. (1990) *From Depth Psychology To Breadth Psychology: A Phenomenological Approach To Psychopathology*. in Messer, S.B., Sass, L.A., Woolfolk, R.L. editors. *Hermeneutics and Psychological Theory*. New Brunswick and London: Rutgers university Press. 272-289.
- Dubovsky, S.L. (1993) Approaches To Developing New Anxiolytics and Antidepressants. *J Clin Psychiatry* 54:5(suppl) 75-83.
- Eagleton, T. (1990) *Edebiyat Kuramı*. Tarım, E. çeviren. Ayrıntı Yayınevi: İstanbul.
- Ellenberger, H.F. (1958) A Clinical Introduction To Psychiatric Phenomenology and Existential Analysis. in May, R., Engel, A., Ellenberger, H. F. editors. *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books. 93-124.
- Elstein, A.S., Bordage, G. (1979) Psychology of Clinical Reasoning. Stone, G., Cohen, F., Alder, N. editors. *Health Psychology*. San Francisco: Josey-Bass, 333-368.
- Engel, G.L. (1977) The Need for A New Medical Model: A Challenge For Biomedicine. *Science* 196: 126-139.
- Engel, G.L. (1980) The Clinical Application of Biopsychosocial Model. *Am J Psychiatr* 137:535-544.
- Engelhard, H.T. (1982) Illness, Diseases, and Sicknesses. Kestenbaum, V. editor. *The Humanity of the Ill*. University of Tennessee Press: Knoxville, 142-156.
- Fabrega, H. (1990) The Concept Of Somatization As A Cultural And Historical Product Of Western Medicine. *Psychosomatic Medicine* 52:653-672.
- Feinstein, A.R. (1967) *Clinical Judgment*. Baltimore: William & Wilkins.
- Fletcher, J. (1979) *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*. New York: Prometheus Books.

- Foucault, M. (1973) *The Birth of The Clinic: An Archeology of Medical Perception*. Smith, A.M.S. çeviren. New York: Pantheon Books.
- Gabbard, G.O. (1990) *Psychodynamic Psychiatry in Clinical Practice*. Washington: American Psychiatric Press.
- Gadamer, H-G. (1975) *Turth and Method*. Baden, G., Cumming, J. çevirenler. New York: Seabury Press
- Gadamer, H-G. (1990) Tarih Bilinci Sorunu. Rabinow, P., Sullivan, W. editors. *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*. Parla, T. çeviren. Hürriyet Vakfı Yayınları: İstanbul, 79-106.
- Gatens-Robinson, E. (1986) Clinical Judgment and The Rationality of The Human Sciences. *J Med Philos* 11:167-178.
- Gellner, E. (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Giles, J.A. (1983) *Medical Ethics: A Patient-Centered Approach*. Cambridge: Mass & Schenkman Publishing.
- Gogel, E.L., Terry, J.S. (1987) Medicine As Interpretation: The Uses of Literary Metaphors and Methods. *J Med Philos* 12:205-217.
- Gorovitz, S., MacIntyre, A. (1976) Toward A Theory of Medical Fallibility. *J Med Philos* 1:51-71.
- Göka, E. (1993a) Hermenötik Üzerine. *Türkiye Günlüğü* 22:84-94.
- Göka, E. (1993b) Freud'un İnsanla İlgili Bilgiye Ve Bilime Katkısı. *Türkiye Günlüğü*, 24:22-33.
- Göka, E. (1993c) Küller Arasındaki Ruh. *Birikim* 49:52-54.
- Göka, E. (1994) Dehanın Sınırlarında Bir Gezgin: Nietzsche. *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji Dergisi* 2:3:284-288.
- Göka, E. (1996a) Psikiyatri Ve Felsefenin Bir Karşılaşma Alanı: Zihin (Ruh)-Beyin (Beden) İkilemi. *Psikiyatri Ve Düşünce Dünyası Arasında Geçişler*'de Ankara: Vadi, 59-77.
- Göka, E. (1996b) *Psikiyatri ve Düşünce Dünyası Arasındaki Geçişler*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Göka, E., Topçuoğlu, A., Aktay, Y. (1996) *Önce Söz Vardı*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Göka, E., Türkçapar, H. (1991) Dasein Analizi Ekseninde Psikiyatride Varoluşçuluk. *Türk Psikiyatri Dergisi* 2:4:247-255.
- Grene, M. (1976) *Philosophy in and out of Europa*. Berkeley: University of California Press.
- Gulbenkian Komisyonu. (1996) *Sosyal Bilimleri Açın*. Tekeli, Ş. çeviren. İstanbul: Metis.
- Güzel, M. S., Akay, A. (1990) Heidegger Filozof. *Felsefe Dergisi* 2-3:255-265.
- Habermas, J. (1995) Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche. Küçük, M. çeviren. *Modernite Versus Postmodernite*. Ankara: Vadi, 131-152.
- Hamburg, P. (1991) Interpretation and Emphaty: Reading Lacan with Kohut. *Int J Psycho-Anal.* 72: 347-361.
- Heelan, P.A. (1977) The Nature of Clinical Science. *J Med Philos* 2:20-32.
- Heelan, P. (1983) Natural Science As A Hermeneutic Of Instrumentation *Philosophy of Science* 50:181-204.
- Heidegger, M. (1962) *Being and Time*. Macquarrie, J., Robinson, E. çevirenler. New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1987) Zollikoner Seminare: Protokolle-Gesprache-Briefe. Boss, M. editor. Frankfurt: Klostermann. Aktaran Dallmayr, F., Heidegger and Psychotherapy. *Review of Existential Psychiatry* 1988-1989; vol.21, nos.1, 2 & 3:9-35.
- Hiley, D., Bohman, J., Shusterman, R. (1991) *The Interpretive Turn*. Ithaca: Cornell University Press.

- Hunter, K.M. (1985) Literature and Medicine: Standarts for Applied Literature. Callahan, D ve ark. editors. *Applying the Humanities*. Plenum Press: New York, 289-304.
- Hühnerfeld, P. (1990) *Heidegger Bir Filozof Bir Alman*. Ankara: Gündoğan Yayınları
- İşcan, C. (1996) *Kendilik Psikolojisi*. Ankara: Compos Mentis Yayınları.
- Jaspers, K. (1951) *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. Manheim, R. çeviren. London: Victor Gollanez Ltd.
- Kandel, E.R. (1979) Psychotherapy and Single Synapse: The Impact of Psychiatric Thought on Neurobiologic Research. *N Eng J Med* 301:1028-1037.
- Karasu, T.B. (1990) *Psychotherapy for Depression*. New Jersey: Jason Aronson.
- Keen, E. (1970) *Three Faces of Being: Toward An Existential Clinical Psychology*. New York: Meredith Corporation.
- Kockelman, JJ. (1993) Daseinsanalysis and Freud's Unconscious. Hoeller, K. editor. *Heidegger and Psychology, Studies in Existential Psychology & Psychiatry*. Atlantic Highlands, N. J: Humanities Press. 22-35.
- Kohut, H. (1971) *The Self Analysis*. New York: Int. Univ. Press.
- Kohut, H. (1977) *The restoration of The Self*. Madison, CT: Int. Univ. Press.
- Kohut, H. (1984) *How Does Analysis Cure?* Chicago: Univ. Chicago Press.
- Kohut, H. & Wolf, E.S. (1978) The Disorders of the Self and Their Treatment: An Outline. *Int J Psychoanal* 59: 413-425.
- Kovel, J. (1994) *Tarih ve Tin*. Pekinel H. çeviren. İstanbul: Ayrıntı.
- Kuhn, T. (1991) The Natural and Human Sciences. Hiley, D., Bohman, J., Shusterman, R. editors. *The Interpretive Turn*. Ithaca: Cornell University Press, 282-303.
- Lacan, J. (1966) *Ecrits*. Paris. Editions du Seuil. (1977) *Ecrits. A Selection*. Sheridan A. Trans. New York: Norton.
- Lacan, J. (1981) *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. New York: Norton.
- Lacan, J. (1982) *Feminine Sexuality*. New York: Norton.
- Leder, D. (1984) Medicine and Paradigms of Embodiment. *J Med Philos* 9:29-43.
- Leder, D. (1984-5) Toward a phenomenology of pain. *The Review of Existential Psychology and Psychiatry* 103:606-611.
- Leder, D. (1990) Clinical Interpretation: The Hermeneutics of Medicine. *Theor Med* 11:9-24.
- Lemaire, A. (1977) Jacques Lacan. Bruxelles: Dessart.
- Lock, J.D. (1990) Some Aspects of Medical Hermeneutics: The Role of Dialectic and Narrative. *Theor Med* 11:41-49.
- Lyotard, J-F. (1990) *Postmodern Durum*. Çiğdem, A. Çev. İstanbul: Ara Yayınları.
- Lyotard, J-F. (1995) *Discours, Figure*. Paris: Klincksieck, 1971. Aktaran Sarup, M. *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*. Güllü, A.B. çeviren. Ankara: Ark Yayınları.
- Marta, I. (1990) A Linguistic Model of Psychosis- Lacan Applied. *The Am J Psychoanal*. 50 (3) :243-252.
- May, R. (1958a) The Origins and Significance of The Existential Movement In Psychology. May, R., Engel, A., Ellenberger, H. F. editors. *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York Basic Books. 3-36.
- May, R. (1958b) Contributions of Existential Psychotherapy. May, R., Angel, E., Ellenberger, H. editors. *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books, (dördüncü baskı), 37-92.
- May, R., Engel, A., Ellenberger, H.F. editors. (1958) *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books.
- McGuire, C.H. (1985) Medical Problem-Solving: A Critique of the Literature. *J Med Educ* 60:587-595.
- McHugh, P.R., Slavney, P.R. (1983) *The Perspectives of Psychiatry*. Baltimore: John Hopkins University Press.

- McWhinney, I.R. (1978) Medical Knowledge and the Rise of Technology. *J Med Philos* 3:293-304.
- Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. (1993) Phenomenology and Psychoanalysis : Preface to Hesnard's L'Oeuvre de Freud. Hoeller, K. editor. *Merleau-Ponty and Psychology, Studies in Existential Psychology & Psychiatry*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press. 67-72.
- Minkovski, E. (1958) Findings In A Case of Schizophrenic Depression. May, R., Anger, E., Ellenberger, H. editors. *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books, 127-139.
- Mouffe, C. (1989) Radical Democracy: Is Modern or Postmodern? Ross, A. editor. *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 31-45.
- Mounier, E. (1986) *Varoluş Felsefelerine Giriş*. Kırkoğlu, S.R. çeviren. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Munson, R. (1981) Why Medicine Cannot Be Science. *J Med Philos* 6:183-208.
- Mutman, M., Yeğenoğlu, M. (1992) Bilimlerde Ve Toplumda Postmodernizm. *Birikim* 33:43-57.
- Müller, J.P. (1989) Lacan and Kohut. Dietrich, D.W., Dietrich, S.P. editors. *Self Psychology: Comparisons and Contrasts*. Hillsdale, NJ : Analytic Press, 363-394.
- Nemiah, J.C. (1961) *Foundations of Psychopathology*. New York: Oxford University Press.
- Norcross, J.C., Arkowitz, H. (1992) The Evolution and Current Status of Psychotherapy Integration. Dreyden, W. editor. *Integrative and Eclectic Therapy: A Handbook*. Buckingham: Open University Press, 1-41.
- Pacheco, A. (1988-1989) Legacy of Medard Boss. Review of Existential Psychiatry, vol. 21, nos.1,2 & 3, 3-9.
- Pellegrino, E.D. (1979a) Toward A Reconstruction of Medical Morality: The Primacy of The Act of Profession And The Fact of Illness. *J Med Philos* 4:32-56.
- Pellegrino, E.D. (1979b) *Humanism and Physician*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Pellegrino, E., Thomasma, D.A. (1981) *A Philosophical Basis of Medical Practice*. New York: Oxford University Press.
- Plock, S. (1996) The Existential-Phenomenological Movement, 1834-1995. Dreyden W. editor. *Developments in Psychotherapy Historical Perspectives*. London: Sage Publications, 29-62.
- Prochaska, J.O. (1984) *Systems of Psychotherapy*. Chicago: Dorsey Press, (ikinci baskı), 61-92.
- Reiser, S.J. (1978) *Medicine and Reign of Technology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reiser, M.F. (1985) Converging Sectors of Psychoanalysis and Neurobiology: Mutual Challenge And Opportunity. *J Am Psychoanal Assoc* 33:11-34.
- Richardson, W.J. (1993a) The Place of the Unconscious in Heidegger. Hoeller, K. editor. *Heidegger and Psychology, Studies in Existential Psychology & Psychiatry*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press. 95-112. (Bu makalenin orijinali, *Review of Existential Psychology & Psychiatry*'nin 1965, 5:265-290 sayılı nüshasında yayınlanmıştır.)
- Richardson, W.J. (1993b) The Mirror Inside: The Problem of the Self. Hoeller K. editor. *Heidegger and Psychology, Studies in Existential Psychology & Psychiatry*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press. 101-107.
- Ricoeur, P. (1965) *Freedom and Nature*. Evanston: Northwestern University Press.
- Ricoeur, P. (1970) *Freud and Philosophy*. New Haven: Yale University Press.

- Ricoeur, P. (1973) The Hermeneutical Function of Distancion. David, P. çeviren. *Philosophy Today* 17:129-141.
- Ricoeur, P. (1974) *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Ihde, D. editor. Evanston: Northwestern University Press.
- Ricoeur, P. (1976) *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning*. Forth Worth: TCU Press.
- Ricoeur, P. (1978a) Explanation and Understanding: Some Remarkable Connections Among the Theory of the Text, Theory of Action, and Theory of History. Reagan, C.E., Stewart, D. editors. *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Works*. Boston: Beacon Press. 149-166.
- Ricoeur, P. (1978b) The Narrative Function. *Semeia* 13: 177-202.
- Ricoeur, P. (1990) Hermeneutics and Critique of Ideology. Thompson, J.B. çeviren. Ormiston, G.L., Schrift, A. editors. *Hermeneutics Tradition: From Ast to Ricoeur*. New York: State University of New York Press.
- Rieff, P. (1961) *Freud: The Mind of the Moralist*. New York: Harper & Row.
- Rorty, R. (1974) *Olumsuzluk, İroni, Dayanışma*. Küçük M., Türker, A. çeviren. İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. London : Cambridge University Press.
- Rouse, J. (1991) Interpretation in Natural and Human Science. Hiley, D., Bohman, J., Shusterman, R. editors. *The Interpretive Turn*. Ithaca: Cornell University Press, 42-56.
- Samuel, R. (1993) *Between Philosophy and Psychoanalysis: Lacan's Reconstruction of Freud*. Routledge: London
- Sartre, J. P. (1988) *Yöntem Araştırmaları*. Kırkoğlu, S. R. çeviren. İstanbul: Alan Yayıncılık, 3. Baskı.
- Sarup, M. (1995) *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*. Güçlü, A.B. çeviren. Ankara: Ark Yayınları.
- Sass, L.A. (1990) Humanism, Hermeneutics, and the Concept of the Human Subject. Messer, S.B., Sass, L.A., Woolfolk, R.L. editors. *Hermeneutics and Psychological Theory*. New Brunswick and London: Rutgers University Press, 222-272.
- Scher, J.M. (1970) The Depressions and Structure: An Existential Approach To Their Understanding Treatment. *Am J Psychother* 11:369-384.
- Seldin, D. (1977) The Medical Model: Biomedical Science As the Basis of Medicine. Jordan H. editor. *Beyond Tomorrow: Trends and Prospects in Medical Science*. New York: Rockefeller University Press.
- Siegler, M. (1981) The Doctor-Patient Encounter and Its Relationship To Theories of Health and Disease. Caplan, A.L., Engelhardt, H.T., McCartney, J.J. editors. *Concepts of Health and Disease: Interdisciplinary Perspectives*. MA: Addison-Wesley Publishing Co, 627-644.
- Sipiora, M.P. (1988-1989) Solicitude, Discourse and the Unconscious: Toward A Heideggerian Theory of Therapy. *Review of Existential Psychiatry*, vol.21, nos. 1.2 & 3: 35-50.
- Slavney, P.R., Mchugh, P.R. (1987) *Psychiatric Polarities: Methodology and Practice*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Sober, E. (1977) The Art and Science of Clinical Judgment. Engelhardt, H.T., ve ark. editors. *Clinical Judgment: A Critical Appraisal*. Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Stauth, G., Turner, B.S. (1995) *Nietzsche'nin Dansı*. Küçük, M. çeviren. Ankara: Ark Yayınları.
- Strauss, E.S. (1958) Aesthesiology and Hallucinations. May, R., Angel, E., Ellenberger, H. editors. *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books, 139-169.

- Szasz, T.S. (1961) *The Myth Of Mental Illness, Foundation of a Theory of Personal Conduct*. New York: Hoeber-Harper.
- Szasz T. (1977) *The Theology of Medicine: The Political-Philosophical Foundations of Medical ethics*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Taylor, C. (1991) Dialogical Self. Hiley, D., Bohman, J., Shusterman, R. editors. *The Interpretive Turn*. Ithaca: Cornell University Press, 304-314.
- Theodorson, G.A., Theodorson, A.G. (1979) *A Modern Dictionary Of Sociology*. New York: Barnes & Noble Books.
- Thomasma, D.C. (1994) Clinical Ethics As Medical Hermeneutics. *Theor Med* 15:2:93-113.
- Tillich, P. (1952) *The Courage To Be*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Toulmin, S. (1976) On the Nature of the Physician's Understanding. *J Med Philos* 1:32-50.
- Tura, S. M. (1996) *Freud'tan Lacan'a Psikanaliz*. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı.
- Türkçapar, H., Göka, E. (1995) Psikiyatrinin İşlevi. *Kriz Dergisi* 3:1-2:201-203.
- Van Deurzen-Smith, E. (1996) *Existential Counselling in Practice*. London: Sage Publications.
- Vattimo, G. (1993) Ortak Dil Olarak Yorumbilgisi. Küçük, M. çeviren. *Modernite Versus Postmodernite*. Ankara: Vadi.
- Von Gebsattel, V.E. (1958) The World of the Compulsive. May, R., Angel, E., Ellenberger, H. editors. *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books, 170-190.
- Wallerstein, R. S. (1985) How Does Self Psychology Differ in Practice? *Int J Psychoanal.* 66:391-404.
- Wilden, A.G. (1968) *The Language of The Self*. Baltimore: John Hopkins.
- Yalom, I.D. (1980) *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books.