

T.C.  
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

PLATON VE FREUD DÜŞÜNCESİNDE PSUKHE-LOGIA

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Masum GÖKYÜZ

Danışman:  
Prof. Dr. Emre ŞAN

İkinci Danışman:  
Doç. Dr. Oğuz HAŞLAKOĞLU

İSTANBUL

2024



T. C.  
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

# PLATON VE FREUD DÜŞÜNCESİNDE PSUKHE- LOGIA

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Masum GÖKYÜZ

Danışman:  
Prof. Dr. Emre ŞAN

İkinci Danışman:  
Doç. Dr. Oğuz HAŞLAKOĞLU

İSTANBUL  
2024

## TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

### İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı'nda 200220YL03 numaralı Muhammed Masum GÖKYÜZ'ün hazırladığı “*Platon ve Freud Düşüncesinde Psukhe-Logia*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 16/09/2024 günü (14:00-15:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Emre ŞAN  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi  
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Doç. Dr. Oğuz HAŞLAKOĞLU  
İstanbul Teknik Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Vahit CELAL  
Bartın Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Selami VARLIK  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

## BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Muhammed Masum GÖKYÜZ

16/09/2024

## ÖZ

Bir fa'âliyet olarak felsefeye adını ve esaslarını vererek felsefe sahnesini açan Platôn, düşüncesinin zeminine yegâne *arkhê* olarak gördüğü *psukhê*'yi koyar. *Arkhê* olması sebebiyle *psukhê*, cevher vasfını haizdir. Sarraf, yani kuvvet (*dunamis*) sarfında bulunan *psukhê*, nihaî kökeni itibariyle *to on*'a aittir, dolayısıyla da tanrısal (*theios*) ve ölümsüzdür (*athanatos*). Yani, *to on*'dan gelir ve yine *to on*'a döner; oluşa (*genesis*) ve bozuluşa (*phthora*) tabi değildir; birim mahiyettedir (*monoeidês*); dağılıp gitmemesi (*adialutos*) anlamında her zaman kendisiyle aynıdır. Bununla birlikte, doğmak sûretiyle bedene düşen *psukhê*, kendi aslını unuttur ve bedeni, kendi aslı olarak görür. *To on* ile olan kökensel aidiyeti, *psukhê*'ye, bilgi (*epistêmê*) ve mağaradan kurtuluş (*eksodos*) olarak *katharsis* bağlamında ontolojik bir zemin sağlar. Bu süreçlerde kritik rol oynayan kuvvet, hafıza kuvvetidir (*mnêmê*). Hafıza kuvveti marifetiyle *psukhê*, kendi aslına mahsus hakikati görerek *to on*'a yükselir. Bu yükselmenin Platôn diyalogları itibariyle ortaya konan mimetik ifadesi karşımıza *periakteon*, yani sahne değiştirerek yükselme olarak çıkar. *Psukhê*, *genesis* sahnesinden *to on* sahnesine sahne değiştirerek yükselir ve *to on*'u, veçheleri (*eidê*) itibariyle temâşâ eder (*theôreô*). Bu yükselme fa'âliyetine zemin hazırlayan ve eşlik eden yegâne *pathos*, *erôs* olarak ifade edilir. *Pathos* olarak ifade edilen *eros*, güzel olan (*to kalon*) ile iç içedir. Güzel olan da *sophos*'un yüzü vesile kılınarak *psukhê* mekânında (*topos*) hafıza yetisi marifetiyle kendinde olduğu hâliyle (*autê kath' autên*) seyre gelir. *Psukhê*, sahne değiştirerek hafızada mahfuz olan mahiyetleri temâşâ etmek sûretiyle kendi aslını hatırladığında, *pathê* itibariyle âhenk (*harmonia*) ve kemâl (*aretê*) elde ederek kurtuluşa erer. Platôn düşüncesi, *psukhê*'ye mahsus *pathê*'yi birbirini dışlamadan birlikte ve iç içe okuması sebebiyle tecrübenin kuruluşunu anlayabilmek hususunda kuşatıcı bir çerçeve sunar. Darwinci bir canlılık anlayışında zeminini bulan Freud düşüncesi de kendi çağındaki psikoloji kavrayışlarını daraltıcı bularak, "psikanaliz" adı altında ruhsal olanı ve ruhsal olan itibariyle söz konusu olan hastalıkları daha kuşatıcı bir şekilde ele alabilmek ve tedavi edebilmek için daha geniş bir çerçeve sunar. Ruhsal süreçleri dinamik, ekonomik ve topografik olarak üç ayrı başlık altında ancak iç içe okuyan Freudçu psikanaliz, vardığı sonuçlar itibariyle tecrübeyi kuran aslı failin O (*das Es*) olduğu sonucuna varır. Bu sonuca ulaşırken çeşitli klinik vakaları ve nazari gözlemleri kendisine zemin alır. Bu sonuç, üzerine düşünüldüğünde, Kant ve

sonrası söz konusu olan metafiziğin elenme sürecinin bütünüyle karşısında olan bir süreçtir. Ruhsal aygıtın topografyasının ve bu topografyayı oluşturan katmanların hangi ilkelere tabi olarak ortaya çıktığının ortaya konulması, Kant metafiziği itibariyle imkânsız kılınan kendinde şey'in biliminin yapılmasının önünü açmak demektir. Ancak Freudçu psikanalizin vardığı sonuçlar, bu sonuçlara varılırken dayanılan zemin ile birlikte okunduğunda kendi kendini çürüten (*undermining*) bir esasa sahiptir. Freudçu psikanaliz, çeşitli analizler neticesinde ruhsal aygıtın zamansız (*zeitlos*) bir mahiyette olduğunu tespit etmiş, ancak bunu mantıksal sonuçlarına götürememesi sebebiyle ruhsal aygıtın bir cevher olduğunu gözden kaçırmıştır. Ruhsal aygıtın cevher olduğunu göremeyen Freudçu psikanaliz, hafıza kuvvetinin tecrübeyi esastan belirlediğini ve doğmak sûretiyle bedene düşüşün aslî travma teşkil ettiğini fark edememiştir. Bunları gözden kaçırarak Freudçu psikanalizin, çeşitli Platôncu analizler ve argümanlar kullanılarak, eksiksiz bir bilim olarak düşünülemeyeceği ve bu itibarla *psukhê* ve sağlık tasavvurunun eksik olduğu, tamamlanması için de birinci sınıf bir metafiziğe ihtiyaç duyduğu bu tezde ileri sürülmüştür.

#### **Anahtar Kelimeler:**

Platon, Freud, *psukhê*, bilinçdışı, kuvvet, hafıza, ruhsal topografya

## ABSTRACT

Plato, who established the stage of philosophy by giving its name and principles to philosophy as an activity, puts *psukhê*, which he sees as the ultimate *arkhê*, on the ground of his thought. *Psukhê*, being an *arkhê*, has the quality of substance. *Psukhê*, from which the power (*dunamis*) originates, belongs to *to on* in its ultimate origin, and is therefore divine (*theios*) and immortal (*athanatos*). That is, it comes from *to on* and returns to *to on* again; it is not subject to becoming (*genesis*) and passing away (*phthora*); it is of a simple nature (*monoeidês*); is always identical to itself and indissoluble (*adialutos*). Yet, *psukhê*, who falls into the body by being born, forgets its divine origin and mistakenly identifies the body as its true source. Its radical belonging to *to on* provides *psukhê* with an ontological grounding particularly within the context of catharsis as knowledge (*epistêmê*) and the ascent from the cave (*ekodos*). The pivotal power in these processes is that of memory (*mnêmê*). Through the faculty/power of memory, *psukhê* ascends to *on* by apprehending the truth of its own essence. The mimetic expression of this ascent in Plato's dialogues is the *periakteon*, the ascent achieved through turning the scene. *Psukhê* ascends from the realm of genesis to that of *to on* by turning the scene, thereby contemplating (*theôreô*) *to on* through its *eidê*. The sole *pathos* that both facilitates and accompanies this ascent is expressed as *erôs*. The *erôs* expressed as *pathos* is intertwined with the beautiful (*to kalon*). The beautiful is also seen in the place (*topos*) of *psukhê* as it is in itself (*autê kath' autên*) through the faculty of memory by means of the face of the *sophos*. When the *psukhê* remembers his original self by turning the scene and observing the essences preserved in memory, he achieves harmony (*harmonia*) and virtue (*aretê*) in terms of *pathê* and achieves releasement. Plato's thought provides a comprehensive framework for understanding the foundation of experience by reading the *pathos* of *psukhê*, that is, the *pathê*, in an integrated and interconnected manner, without separating them. Freud's thought, rooted in a Darwinian conception of vitality, critiques the psychological theories of his time for their limitations and proposes a broader framework under the name of "psychoanalysis" to address and treat the *psukhê* and its disorders more comprehensively. Freudian psychoanalysis interprets psychic processes through three interrelated dimensions – dynamic, economic, and topographical – and posits that the primary agent that constitutes experience is It (*das Es*). This conclusion is grounded in

various clinical cases and theoretical observations. This result, when considered, is a process that is completely opposed to the process of elimination of metaphysics in Kant and its aftermath. Revealing the topography of the psychic apparatus and the principles governing its layers means, first and foremost, paving the way for the science of the thing-in-itself, a pursuit rendered impossible by Kantian metaphysics. Freudian psychoanalysis, through various analyses, asserts that the psychic apparatus is timeless (*zeitlos*). However, the conclusions of Freudian psychoanalysis arrive at an inherently undermining basis particularly because it does not fully bring its arguments to their logical conclusion. This failure results in overlooking the fact that the psychic apparatus is a substance. Consequently, Freudian psychoanalysis, unable to see that the psychic apparatus is a substance, failed to realize that the force of memory fundamentally determines experience and that the fall into the body through birth constitutes a primary trauma. Using various Platonic analyses and arguments, it is argued in this thesis that Freudian psychoanalysis, which overlooks these, cannot be thought of as a complete science and, as such, its conception of health is incomplete and needs a first-class metaphysics to complete it.

**Keywords:**

Plato, Freud, *psukhê*, the unconscious, power, memory, psychic topography.

## ÖNSÖZ

2020 yılında İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nin Felsefe Yüksek Lisans mülakatına girdiğimde, jüri üyelerinden ve aynı zamanda bölüm başkanımız olan kıymetli Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN hoca bana şu soruyu sormuştu: “Derdin ne?” Doğrusu, bu soru beklediğim bir soruydu. Ne de olsa karşımda “dertli olanlardan” mürekkep bir jüri vardı. Mülakat, benim de İngilizce Öğretmenliği lisans programından mezun olduğum 2020 yazında gerçekleşmişti. Uzunca bir süredir yoğun bir şekilde Platôn çalışmış olmaktan olsa gerek, bana sorulan soruya “kuşatıcı bir *psukhê* tasavvuru ortaya koyabilmek,” şeklinde o yaştaki tecrübesiz bir çocuk için oldukça iddialı görünen bir cevap vermiştim. İtiraf etmek gerekirse, üzerinden dört yıl geçmiş olmasına rağmen, bu “derdimin” hâlâ canlı olduğunu görmek beni bile şaşırtıyor. Bununla birlikte, YÖK tarafından zorunlu tutulan bilimsel hazırlık senesini atladıktan sonraki yüksek lisans ders senesinde, çok kıymetli hocam Prof. Dr. A. Ayhan ÇİTİL’in bizlere vermiş olduğu *Dil Felsefesi* dersinde ilgimi ciddi anlamda çeken bir başka soru daha ortaya çıkmıştı: Bir şey nasıl *işaret* olur? İlgili dersi aldıktan sonra işaret etme bağıntısı üzerine yoğun bir şekilde çalıştığımı hatırlıyorum. Hatta tez konumu da bu çerçevede belirlemek isteyip, tezin prototipini dahi hazırladığımı hatırlıyorum. Ancak, günün sonunda dil ile ilgili bu çalışmalarım da beni yine tek bir kavrama getirmişti: *psukhê*. *Psukhê*’nin imkânlarını kullanarak işaretin tesis edilmesi, bana oldukça büyüleyici geliyordu – hâlâ da öyle geliyor. Zaten çocukluğumdan beri adını ancak felsefeyle tanıştıktan sonra koyabildiğim “değişimde aynı kalma” sorunsalı da beni oldukça etkiliyordu. Yedi yaşındaki Masum ile yirmi yedi yaşındaki Masum aynı anda hem aynı hem de farklı nasıl olabilirdi? Rota, öyleyse, belli olmuştu. Öyle ya da böyle *psukhê* çalışacaktım. Ama nasıl?!

Platôn okumalarının yanında uzunca bir süredir Yalçın KOÇ okumaları da yapıyordum. Koç’un işaret ettiği hususları takip ettiğimde, şayet *psukhê* ile ilgili bir çalışma yapılacaksa, bu çalışmada üzerine bütünüyle yoğunlaşılmasını hak eden iki isim olduğunu fark ettim: Platôn ve Freud. Öyleyse, Platôn ve Freud’u kendime vesile kılarak bu konuda bir çalışma yürütebilirdim. Nitekim, öyle de oldu. Okuduğunuz tez, ancak bu kadarını ifade edebildiğim bu süreçler sonunda ortaya çıktı. Doğrusu, kendi adıma kolay süreçler olduğunu pek söyleyemiyorum. Oldukça rahat bir şekilde İngilizce öğretmeni olarak MEB’e atanabilme imkânına sahipken, sevgili anneciğimin ve kıymetli Ayhan

ÇİTİL hocamın bu yöndeki tavsiyelerini göz ardı ederek, bileğimin (çalışkanlığımın) gücüne güvenip bir şekilde kadro bulabileceğime inanmıştım. Ancak, bunun oldukça toy bir inanış olduğunu tam anlamıyla fark edeli belki de bir sene oldu. Maçlara hükmen mağlup sayılarak çıkıyorduk – kadro sahibinin çok önceden belirlendiği maçlara. Bunun sonucunda, sırf ekonomik açıdan ayakta durabilmek için birçok farklı işle uğraştım. Sonrasında bunlardan da istifa edip kendi mesleğime, İngilizce öğretmenliğine geri döndüm. Bu tezi de MEB’e atanabilmek için 2024 KPSS’sine hazırlandığım süreçte oldukça kısa bir sürede, üç veya dört aylık bir sürede sıfırdan yazdım. Her ne kadar kendimden çok daha iyi bir tez beklemiş olsam da, ortaya çıkan tezden de genel olarak memnunum. Tıpkı bir sembol ve nesnesi arasındaki ilişkide olduğu gibi, birey düşüncesi ve değişimde aynı kalmayla ilgili soruları kendime “takliden tasvir” yoluyla bağlamaya ve bu yolla da bir “anlam bağlamı” oluşturmaya çalıştım. Ortaya çıkan bu tez, bu bakımdan, sanatçının her şeyden önce kendi içinde *mimetik* esasta meydana getirdiği bir eser olarak okunabilir. Dolayısıyla, manzara itibarıyla seyrettiğiniz şey oku(yaz)mak esasında ortaya çıkan bir sûrettir. Ne de olsa sanatçı ve eser arasındaki alâka, yapanın kendisini meydana getirdiği bir “olma” hâlidir. Bu bakımdan, bu sûret çeşitli açılardan eksik veya yetersiz “olabilir”. Kendi takatimin dışına çıkamayacağım düşünüldüğünde, elden başka ne gelirdi?

Felsefeye yolum düştüğünden beri birçok ismi okumuş olsam da, düşünebilmenin nasıl bir şey olduğunu bana hissettirebilen çok az isim oldu. Ayhan ÇİTİL, Oğuz HAŞLAÇOĞLU ve Yalçın KOÇ bu isimler arasındadır. Ayhan Bey’in resmî olarak öğrencisi olabilmenin ve kendisinden birçok ders alabilmenin şahsım adına çok büyük bir şans ve onur kaynağı olduğunu söylemem gerek. Daha da önemlisi, kendisi, düşünceye yönelik derin vukufiyetinin yanında, biz gençler için oldukça nadir bir model oldu. Şayet şahsıma atfedilebilecek bir incelik, nezaket ve kibarlık varsa, bu, Ayhan Bey vesilesiyledir. Kendisinin basit anlamda bir hoca olmaktan ziyade bizler için birer rehber ve model olduğunu hiç çekinmeden söyleyebilirim. Oğuz Bey’in tez öğrencisi olabilmek ve Klasik Düşünce Okulu’nda düzenlediği derslere katılabilme imkânına sahip olmak da aynı şekilde çok büyük bir ayrıcalıktı benim için. Bir düşünce metnini kendi dayanakları itibarıyla okumanın inceliklerini Oğuz Bey sayesinde öğrendiğimi açıkça ifade edebilirim. Bu da, sonuç itibarıyla, bu teze de yansdı. Platôn ve Freud literatürüne görece hâkim olsam da, ikincil metinlere atıf yapmayı son derece kısıtlı tuttum. Ayhan Bey,

birkaç kişiden oluşan ekibimize Koç düşüncesi üzerine verdiği kamuya kapalı derslerde Koç ile olan bir anısını anlatmıştı. Koç için metin okumak, Ayhan Bey'in bize anlattığına göre, “yazarın kafasına sandalye atabilmek” ile mümkün imiş. Ben de bir başkasının sandalyesine oturup önceden tesis edilmiş manzarayı seyretmektense, kendi sandalyem itibariyle ortaya çıkabilecek bir manzarayı seyretmeye yöneldim. Zaten bu tez de bu yönelmenin sonucu olarak ortaya çıktı. Yani, bu tezin aslında bir sandalye olduğunu ve bu bakımdan da üzerine oturana farklı bir manzara açabilme imkânlarına sahip olduğunu açıkça ifade edebilirim. İkincil literatür atfını oldukça kısıtlı tutma sebebim bundan ibarettir. Ayhan Bey'in ve Oğuz Bey'in resmî olarak öğrencisi olabilme şansına sahip olsam da, Yalçın Bey ile herhangi bir iletişimim olmadı. Bu, kuşkusuz, kendisine herhangi bir temâsımın olmadığı anlamına gelmemelidir. Kendisinin eserlerine temâs edebilmek için çok çaba harcadığıma ve bir noktaya kadar da takatim ölçüsünde bunu başarabildiğime inanıyorum. Şayet gerçekten de başarılı olmuşsam, bunda kıymetli büyüklerim ve zor zamanlarımda yanımda olan Semih ÜLKER, Mehmet AKTAŞ, Kıvanç GÜÇKIRAN ve Yakup ORHAN'ın etkisi çoktur. Haklarını ödeyemem. Bu süreçte tartışma ortamlarını birlikte paylaştığımız ve maddi manevi yanımda olan Habib KAVAK, Yusuf Ferzan YÜKSEL, Taha Cem AYDIN, Mümin YILMAZER, Atilla ÖZER ve Ahmet Emin KARAÇELİKLER'i de anmam gerek. Özellikle kıymetli dostum Taha Cem, tez teslim sürecindeki belge işlerinde bana çok yardımcı oldu. Kendisine ayrıca bir teşekkür ediyorum. Tüm bu isimler, mevcut hâliyle akademinin sunduğu sığılgın dışına çıkabilmem için bana vesile kılındılar. Şayet bana atfedilebilecek bir başarı varsa, bu, her şeyden önce, bu isimler sayesinde ve dolayısıyla da ilgili başarı, her şeyden önce, bu isimlere aittir.

Bu isimlerin dışında, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne çok şey borçluyum. “Biz bir aileyiz” klişesi çok meşhurdur, bilirsiniz. Ancak bunun benim de bir mensubu olmaktan gurur duyduğum Felsefe bölümümüz için geçerli olmadığını net bir şekilde belirtebilirim. Yüksek lisans sürecim boyunca, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde daha önce hiç görmediğim kadar demokratik bir düşünce iklimi gördüm. Kendilerinden çok şey öğrendim, öğrenmeye de devam ediyorum. Bunu söylemek belki bana düşmez ama tez danışmanım Prof. Dr. Emre ŞAN gerçekten çok istisnai bir insan. Kendisinin çalışkanlığı, kibarlığı, dürüstlüğü ve öğrencisine sunduğu esnekliği beni her zaman çok etkiledi. Platôn ve Freud kendisinin çalışma alanlarına

girmese bile, kendisiyle çalışabilme fırsatımı reddetmemiştir ve bu tez sürecinde geçirdiğim zorlu süreçleri oldukça anlayışla karşılamıştır. Her zaman ulaşılabilir olmuştur. Bunun, mevcut akademi portresi karşısında ne kadar istisnai olduğunu asla anlatamam. Kendisine çok minnettar olduğumu ne kadar belirtsem azdır. Jürime katılan Dr. Selami VARLIK ve Doç. Dr. Vahit CELAL’i anmadan geçemem. Selami Bey, bize vermiş olduğu derslerde basit anlamda konu anlatmıyordu; konu “oluyordu”. Biz de o heyecana iştirak etmekten son derece keyif alıyorduk. Tez savunmamda metin kurgusunu nasıl yapmam gerektiğine dair oldukça kıymetli eleştiriler ve öneriler sundu. Bu tezin son halini almasında Selami Bey’in kıymetli eleştirilerinin yeri çok büyüktür. Kendisine çok minnettarım. Vahit Bey ile tanışıklığım, Oğuz Bey’in Klasik Düşünce Okulu’nda verdiği derslere kadar gidiyor. Vahit Bey ve Oğuz Bey ile Üsküdar kafelerinde sayısız kere oturup, saatlerce sohbet etmişliğimiz var. Bunları bu süreçte mümkün kılan Vahit Bey oldu. Bire bir görüşmelerimizde de bana hocalığın yanında abilik yaptı. Maddi, manevi yanımda oldu. Jüri üyeliği teklifimi de kırmayıp savunmam için Bartın’dan kalkıp İstanbul’a geldi. Hakkını nasıl öderim, bilmiyorum. Diğer hocalarıma olduğu gibi, kendisine de derin bir saygı ve sevgi duyduğumu belirtmek isterim.

Son olarak, bu tezin ortaya çıkmasındaki asıl kuvvet, sevgili anneciğimdir. Kendisinin desteği, sevgisi ve bana olan güveni olmasaydı, bu tez ortaya çıkamazdı. Bu tezi sevgili anneciğime ithaf ediyorum. Ayrıca, bu süreçte yanımda olan ve tezimi satır satır okuyarak bana geri bildirimlerde bulunan sevgili oyun arkadaşım Şeyma Nur GEZEN’e de çok minnettarım. Kendisiyle sahne alabilme ve bu sahnede kendi oyunumuzu sergileyebilme imkânına sahip olduğum için oldukça şanslıyım. Başarım ancak Allah’ın yardımı iledir.

## İÇİNDEKİLER

|                                                                       |            |
|-----------------------------------------------------------------------|------------|
| TEZ ONAY SAYFASI.....                                                 | ii         |
| BEYAN.....                                                            | iii        |
| ÖZ .....                                                              | iv         |
| ABSTRACT.....                                                         | vi         |
| ÖNSÖZ .....                                                           | viii       |
| İÇİNDEKİLER .....                                                     | xii        |
| ŞEKİL LİSTESİ.....                                                    | xiii       |
| <b>GİRİŞ.....</b>                                                     | <b>1</b>   |
| <b>1. PLATON DÜŞÜNCESİ İTİBARIYLA PSUKHÊ-LOGIA .....</b>              | <b>8</b>   |
| 1.1. Diyalogların Tasnifi Sorunu .....                                | 8          |
| 1.2. Diyalogların Sahnesi.....                                        | 16         |
| 1.3. Bir Fa'âliyet Olarak Philo-Sophia ve Erôs Arasındaki Alâka ..... | 18         |
| 1.4. <i>Periakteon</i> (Sahne Değiştirme).....                        | 23         |
| 1.5. <i>Psukhê</i> (Nefs).....                                        | 33         |
| <b>2. FREUD DÜŞÜNCESİ İTİBARIYLA PSUKHÊ-LOGIA .....</b>               | <b>44</b>  |
| 2.1. Psikanaliz Üzerine .....                                         | 44         |
| 2.2. Psikanalizin Anahtarı: Histerinin Ruhsal Mekanizması .....       | 49         |
| 2.3. İçgüdüler ve Yazgıları .....                                     | 56         |
| 2.4. Bastırma .....                                                   | 61         |
| 2.5. Bilinçdışı.....                                                  | 64         |
| 2.6. Haz İlkesi ve Ötesi .....                                        | 72         |
| 2.7. Ben ve O .....                                                   | 81         |
| <b>3. PLATON DÜŞÜNCESİ İTİBARIYLA FREUD DÜŞÜNCESİNİN</b>              |            |
| <b>ELEŞTİRİSİ.....</b>                                                | <b>92</b>  |
| 3.1. Hafıza.....                                                      | 92         |
| 3.2. <i>Psukhê</i> .....                                              | 103        |
| 3.3. <i>Katharsis</i> .....                                           | 110        |
| <b>4. EK: ÇAĞDAŞ SİNİRBİLİM VE PSİKOLOJİDE BELLEK .....</b>           | <b>114</b> |
| SONUÇ.....                                                            | 123        |
| KAYNAKLAR .....                                                       | 128        |
| ÖZGEÇMİŞ .....                                                        | 132        |

## ŞEKİL LİSTESİ

| Şekil   | Açıklama                                                                     |
|---------|------------------------------------------------------------------------------|
| Şekil-1 | Üçlü bellek ayrımı.                                                          |
| Şekil-2 | Nesne konumu tespiti testi sırasındaki bir deneğin PET taraması.             |
| Şekil-3 | H. M.'nin beyin taraması (sol) ve sağlıklı bir bireyin beyin taraması (sağ). |
| Şekil-4 | Çağdaş sinirbilim çalışmaları itibariyle belleğe dair bir tasvir.            |



## GİRİŞ

*“(And it will be said unto him): Read thy Book. Thy soul sufficeth as reckoner against thee this day.” – Al-Isra, 14*

Canlıya mahsus olarak ortaya çıkan tecrübenin nasıl ortaya çıktığını anlayabilmeyi ve anlamlandırabilmeyi sağlayan veya buna sevk eden yegâne vasıta, bizce, sorudur zira soruda, soruyu soranın kendisinin de bir soru olması sebebiyle, sorulan şey, yine, soruyu soranın kendisidir. Yani, soruda soruyu soran sorulur. Bu bakımdan, soruyu soran ontolojik açıdan açıklığa kavuşturulmadıkça diğer tüm soruların itibarî olduğu düşünülebilir. Bu türden bir yaklaşıma, pekâlâ, kuşkuyla yaklaşılabılır ve, meselâ, “matematik/fizik nesneleri vb. sorarken soruyu soran olarak aslında kendimi değil, başka bir şeyi soruyorum” şeklinde ilk bakışta ma’kûl görünen bir eleştiri getirilebilir. Bu türden bir yaklaşımın, dikkatle incelendiğinde, oldukça indirgemeci ve tecrübeyi anlamak hususunda oldukça naif bir yaklaşım sergilediği görülebilir.

Açacak olursak, matematik nesnelerin veya fizik nesnelerin Ben’den bağımsız olduğu her şeyden önce hesabı verilmesi gereken bir varsayımdır zira tüm bu nesnelerin Ben mekânında ortaya çıktığını ve ancak bu şekilde anlaşılabilir olduğunu düşünmek de aynı ölçüde ma’kûldür. Eğer sorunun konusu olan nesneler Ben’den bütünüyle bağımsız ise, yani Ben mekânında inşa edilmiyorsa, o zaman, Ben’in bu türden nesnelerle olan alâkası söz konusu olmayacaktır ve Ben itibarıyla ortaya çıkan düşünce bakımından alâka çabası olarak düşünülen soru bir bütün olarak anlamını yitirecektir. Şayet Ben bütünüyle bağımsız değilse, o zaman, “Ben nasıl bir şeydir ki hem matematik hem de fizik nesnelerle bir alâka kurabiliyor?” sorusu kendisine meşru bir zemin bulacaktır. Dikkatle incelendiğinde “Ben”in, hem fiziksel hem de matematik nesneleri kendisine konu edinebilmesi sebebiyle bu nesneleri kuşattığı, yani kaplamına düşen nesne kümesinin büyüklüğü bakımından hem fiziksel hem de matematik nesnelerden daha büyük olduğu görülecektir.

Bunlar dikkate alındığında, “matematik/fizik nesneler nedir ve mekânları neresidir?” sorusunun en başından beri “Ben” ile alâkalı olduğu görülecektir zira çeşitli mahiyetteki nesnelerin birbiriyle olan alâkasını kuran ve bunları birbirine rapteden yegâne failin “Ben” olduğu görülecektir. Meselâ, yaygın bir şekilde “soyut” olarak düşünülen matematik nesneler ile “somut” olarak düşünülen fizik nesneler, mahiyetleri

itibariyle, birbirlerine temas etme imkânından yoksundurlar. Oysaki bunları düşüncede birbiriyle alâkalandırmak sûretiyle “ya o ya bu” gibi indirgemeci bir yaklaşımdan ziyade “hem o hem bu” gibi kuşatıcı bir yaklaşım ile tabiatı anlamak mümkün olabilmektedir. Bu türden bir yaklaşıma da fizik nesnelerin ve dolayısıyla da fiziğin en temelde matematik olduğu, dolayısıyla bu türden bir alâkalandırma çabasının aslında yanıltıcı olduğu çünkü ortada iki apayrı şeyden ziyade tek bir şey olduğu şeklinde bir eleştiri getirilebilir. Bu eleştiri her ne kadar ilk bakışta ma’kûl görünse de, dikkatle incelendiğinde, yine çeşitli sorunları kendisinde barındırır. Meselâ, bu türden bir yaklaşımın en temel varsayımı matematik nesneleri fizik nesnelere, fizik nesneleri de matematik nesnelere (iç içe anlamaktan ziyade birini birine) indirgemeye yöneliktir. Bu türden bir varsayım, esas itibariyle, hem matematik nesneleri hem de fizik nesneleri mahiyetleri itibariyle birbirine karıştırmak ve dolayısıyla, ne matematik nesneleri ne de fizik nesneleri anlamak olarak düşünülebilir.

Açacak olursak, fizik nesnenin bizzat sayı olduğunu düşünen bir düşünceye bu sıçramayı nasıl ve ne hakla yaptığı, fizik nesne ortadan kalktıktan sonra sayının da ortadan kalkıp kalkmayacağı sorulabilir. Aynı şekilde, fizik nesne tecrübeye zaten bir ve bütün olarak ortaya çıktığı için bu türden bir düşünüş tarzının *petitio principii* ile ma’lûl olduğu ileri sürülebilir çünkü bu türden bir yaklaşım bir ve bütün olarak ortaya çıkan fizik nesnenin sayıya zemin olduğunu ileri sürerken aslında bu nesnenin nasıl bir ve bütün olarak ortaya çıktığını açıklamamış, yalnızca varsaymış olmaktadır. Yani, bu türden bir düşünüş tarzı, kendisine zemin aldığı nesnenin hangi koşullar itibariyle o şekilde ortaya çıkabileceğini soruşturmamış ve dolayısıyla hesabı verilmemiş bir şekilde zemin almakla kaimdir. Matematik nesneler ile fizik nesneler arasındaki bir diğer önemli fark art ardalık itibariyle ortaya çıkmaktadır. Fizik nesneler bakımından herhangi bir art ardalıktan söz edebilmek düşünce açısından zorunluluk ve dolayısıyla bir meşruluk taşımaz. Bu, çeşitli şekillerde ve sorunsallar bağlamında Sextus Empiricus, Gazzâlî ve David Hume gibi çeşitli isimler tarafından dile getirilmiştir. Art ardalık yalnızca zaman tecrübesi ve sayılar söz konusu olduğunda anlamlıdır. Fizik nesneler bu anlamda bir art ardalığa değil ancak yan yanalığa tabidir. Yani, fizikten matematiğe (veya tam tersi) keskin bir geçiş/indirgeme imkân dahilinde değil gibi görünmektedir. Bununla birlikte, tecrübenin tesisi söz konusu olduğunda fizik nesneleri art ardalığa tabi tutarak tesis eder ve bu şekilde anlarız. Aksi takdirde, birbirinden farklı sonsuz çeşitlilikte tecrübeler yığınıyla karşı

karşıya kalırız ve böyle bir hâl itibariyle, herhangi bir nesnenin ortaya çıkış koşullarından ve dolayısıyla da herhangi bir nesneden bahsedebilme imkânından bütünüyle yoksun kalabiliriz. Yeni doğmuş bir bebeğin tecrübesinin nasıl bir şey olabileceğini düşünmek, demek istediğimizi aydınlatmak hususunda yardımcı olabilir.

Bu ve bunun gibi indirgemeci düşünüş tarzları düşünceyi muğlak ve soruları da muallakta bırakır. Düşüncenin, muallakta bırakılan sorunsallar nedeniyle gerilimde tutulmasının iyi bir şey olduğu düşünülebilir. Kuşkusuz, Platôn'un *Timaios*'ta sormuş olduğu "Nedir bu daima (var) olan fakat hiçbir sûretle meydana gelmeyen? Ve nedir bu daima meydana gelen ancak asla (var) olmayan?" sorusu, bu türden bir gerilimden doğan bir soru olarak düşünülebilir. Bununla birlikte, indirgemeci yaklaşımlar itibariyle nesnelerin zemininin sorgulanmaksızın varsayılması ile bu nesnelerin zeminine yönelik bir soruşturma, yöntem itibariyle birbirinden bütünüyle farklıdır. Platôn düşüncesi, ele aldığı nesnenin zeminini sorgulamaksızın asla kabul etmemesiyle bu türden bir indirgemeci düşünüş tarzından bütünüyle ayrılır. Platôncu bir düşünüş tarzının soruda soruyu soranı sorması bakımından da diğer düşünüş tarzlarından ayrı olduğu düşünülebilir. Platôncu düşünce, birini diğerine indirgmeden tüm tecrübeyi tek bir *topos* (yani, *psukhê*) itibariyle iç içe anlama gayretini kendisine ilke edinen bir düşüncedir. Kuşkusuz, zengin imkânlarla gebe olan *psukhê* kavramı da düşüncenin seyri ve geldiği son safha dikkate alındığında baştaki varsıllığını yitirmiş ve yoksullaştırılmıştır. Meselâ bir bütün olarak yetiler ve bunların birbiriyle olan alâkası sorusu bir kenara konulmuş ve yalnızca tek bir yeti, yani *nous* öne çıkarılmış ve *psukhê*'deki diğer yetilerin bu yetiyi nasıl yoldan çıkarabileceğine yönelik Platôncu analizler görmezden gelinmiş veya çeşitli sebeplerden yeterince ciddiye alınmamıştır.

Platôncu analizlere çok benzer analizler yaparak düşüncede şok etkisi yaratan bir diğer isim, felsefecileri nevrozla ma'lûl ve tedavi edilmesi gereken kimseler ve insana mahsus kültürü de bütünüyle nevrotik olarak gören Freud olmuştur. Freud sonrası psikoloji genel hatları bakımından bilişe yönelmiş ve bilişin ortaya çıktığı zemini sorgulamayı bir kenara koymuş gibi görünmektedir. Bu bağlamda, *psukhê*'yi bir bütün olarak dikkate almayan ve yetilerini birbirinden ayırt edemeyen yaklaşımların, Freud düşüncesi dikkate alındığında, nevrozla ma'lûl olduğunu ve bir bilim olarak telakki edilmekten çok uzak olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Tez başlığında "psikoloji" yerine "psukhê-logia" ifadesini kullanmamız bu sebeptendir. "Psikoloji" adıyla anılan

çalışma alanı bilişsel olanı esas alarak ve bazı durumlarda insanı yalnızca bir makineye indirgeyerek insan tecrübesini anlamak hususunda düşünceyi hakkı verilmemiş varsayımlarla daraltmaktadır. Ayrıca “psikoloji” ifadesi, kökeninde yer alan “psukhê” ve “logia” kavramlarını oldukça yüzeysel hâle getirebilmektedir. Eğer “psikoloji” ifadesiyle kastedilen çalışma alanından bir “bilim” olarak bahsedilecekse, her şeyden önce, “psukhê” ve “logia” ile neyin kastedildiğinin netleştirilmesi gerekmektedir. Bu türden bir çaba düşünceyi metafiziğe ve epistemolojiye götürecektir zira tecrübenin kendisinde ortaya çıktığı mekân olarak *psukhê*’nin cevher olup olmadığı metafizik bir soru(n) iken, *psukhê*’ye mahsus yetilerin birbirinden ayırt edilmesi ve yetilerin, nesneleriyle olan temasları bakımından yerli yerine konulması ve bilmenin ve dolayısıyla da “bilim”in, yani “logia”nın şartlarının belirlenmesi epistemolojik bir soru(n)dur. Bunlar dikkate alındığında, bu soru(n)ları ve bu soru(n)lar itibarıyla ortaya çıkan sorunsalları dikkate almayan bir çalışma alanının konusunun “psukhê” olduğunu ve ortaya konan ürünlerin de birer “logia” eseri olduğunu düşünmek imkân dahilinde olmayacaktır. Ancak tüm bunlardan önce sorulması gereken aslî soru, bu türden bir bilimin imkânının olup olmadığıdır. Şayet bu soruya olumlu bir yanıt verilecekse, yani psikanalizden bir bilim olarak bahsedilecekse, hesaplaşılması gereken ilk kişi Kant olacaktır.

Kant sonrası metafiziğin elenme sürecinde hâkim olan görüşlerden birisi de varlığın dile indirgenmesi ve yalnızca kopula olarak düşünülmesidir. Yani, “varlık” kavramının kullanımı ve kapsamı yalnızca dil bağlamıyla anlamlı ve sınırlı olarak görülmüştür. Oysaki Kant sonrasında yaptığı klinik (özellikle histeri vakaları analizlerinde) ve nazari çalışmalar neticesinde Freud, varlığı dil ile alâkalandırırsa da, ona indirgenemeyen ve tecrübeyi esastan belirleyen bir kavram olarak ortaya koymuştur. Freud’un çalışmaları neticesinde düşünce, değişimde aynı kalma bağlamını yeniden düşünebilme imkânına kavuşmuştur. Bununla birlikte, bununla ilgili sorun, Freud’un kendisini dayamış olduğu zeminin yine Freud’un vardığı sonuçları temellendirebilme imkânından yoksun olmasıdır. Darwinci bir evrim fikri “tür” kavramının klasik metafizikte düşünüldüğü gibi düşünülmesini zorlaştırmış (veya yalnızca klasik metafizikte olduğu gibi düşünülmesini imkânsızlaştırmış) ve bu zorluk da mantıksal sonuçlarına götürülerek, canlılık bağlamından metafiziğin (özelde, kalıcılık fikrinin) dışlanmasına yol açmıştır. Freud’u ele aldığımız bölümde göreceğimiz üzere, Freud da ruhsal aygıt fikrini, tıpkı Darwin gibi, çevreye uyum sağlama zemininde ele almıştır.

Bununla birlikte, zamansız ve değişime tabi olmayan cevher fikri de Freud'un düşüncesinin merkezinde psikanalizin zorunlu bir varsayımı olarak varsayılmış ancak kaynağı itibariyle açıklığa kavuşturulmadan bırakılmıştır. Dahası, Freud'un zemin aldığı Darwinci canlılık tasavvurunun bu türden bir varsayımla (yani, tecrübeyi kuran zamansız bir varlık/cevher varsayımıyla) çelişip çelişmediği soru olarak dahi olsa önümüze konulmamıştır. Bu da tecrübeyi ve canlılığı anlamak konusunda bizi, yeniden, değişimde aynı kalma sorunsalını düşünmeye sevk etmiştir. Sonuç itibariyle, psikanalizin dayandığı zemin bizi metafiziğin elenmesine götürmüş ancak Freud düşüncesi itibariyle ortaya konan klinik vaka analizleri ve düşünce sistematigi bizi yeniden metafiziği düşünmeye sevk etmiştir. Bu paradoks, hem mevcut tartışmaları, eleştirileri ve bilgi birikimini içine alacak hem de metafiziği dışlamayacak şekilde nasıl aşılabılır? Bu soru ekseninde, Platôn düşüncesinin günümüzde yeniden düşünülmesinin psikanalize ve metafiziğe yeniden bir temel sağlayabilme imkânlarına sahip olabileceğini ve dahası, psikanalizin, şayet bir bilim olarak temellendirilecekse, her şeyden önce, birinci sınıf bir metafizik (ve hatta *theo-logia* olarak ilahiyat) düşünce sistematigi olarak düşünülmesi gerektiğini, yani temellendirilmesi için birinci sınıf bir metafiziğe ihtiyaç duyduğunu ileri süreceğiz. Bu iddiamız da tecrübenin kuruluşunu açıklarken başvurulmasının zorunlu olduğunu ileri sürdüğümüz iki kavram ile, mekân olarak *psukhê* ve *psukhê*'ye mahsus bir yeti olarak hafıza ile sınırlı olacaktır. Bu iki kavramı dikkate alan bir bilim olarak ilahiyata dayalı psikanalizin nasıl bir yönetime sahip olması gerektiği ise tezin sınırlılığının dışarısında tutulacaktır. Yine de gelecekte ortaya çıkabilecek bu türden bir yöntemin temel çerçevesine Platôn düşüncesi itibariyle işâret edeceğiz.

Bu düşünce ekseninde ve mevcut tez çerçevesinde, ilk olarak, “*psukhê*” kavramının bir “logia” olarak Platôn düşüncesinde nasıl ortaya konulduğunu ele alacağız. Platôn düşüncesiyle ilgili her şeyden önce karşımıza çıkan ilk soru(n), diyalogların ne tür bir mahiyete sahip olduğu ve bu mahiyet itibariyle nasıl okunması gerektiğidir. Platôn düşüncesiyle ilgili sorulabilecek her soru, bu soruya verilen cevap tarafından çift kutuplu olarak belirlenebilmektedir. Yani, Platôn'un çeşitli diyaloglarda ve mektuplarda yazıyla ilgili aldığı temel tavır dikkate alındığında başka, dikkate alınmadığında ise yine başka bir Platôn tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Biz, bu tezin *Diyalogların Tasnifi Sorunu* başlığını taşıyan ilk bölümünde, ilgili soruya verilen çeşitli yaklaşımlarla hesaplaşıp, hem Platôn'un mektuplarının sahilliğini tespit etmeye yönelik özel olarak eğitilmiş yapay

zekâ modellerine (daha doğru bir ifadeyle, *LLM – Language Learning Model*) dayalı stilometri ve morfoloji analizleri neticesinde varılan sonuçları hem de Platôn diyaloglarını dikkate alarak, diyalogların, mahiyeti itibariyle neye işâret ediyor olabileceğini ele alacağız ve savımızı bunun üzerinde temellendireceğiz. Tezimizin ilk bölümünde vardığımız sonuçlar bizi diyalogları bir fiil ekseninde anlamaya sevk edecek ve Diyalogların Sahnesi başlığını taşıyan bölümde, bu fiil ifadesini bir “eylem çağrısı” olarak bulacaktır. Bu “eylem”, *Bir Fa’âliyet Olarak Philo-Sophia ve Erôs Arasındaki Alâka* başlığını taşıyan bölümde *philo-sophia* olarak karşımıza çıkacak ve *philo-sophia*’nın esasını belirleyen yegâne unsurun da *erôs* olduğu ortaya çıkacaktır. Bir fa’âliyet olması neticesiyle ustanın (*sophos*) çırağa eşlik ettiği *philo-sophia* fa’âliyetinin de, en nihayetinde, “*psukhê*”yi çevirme sanatı (*hê periagôgês tekhnê*)” ve bu sanatın ustası tarafından çevrilmenin mimetik karşılığının da “sahne değiştirme (*periakteon*)” olduğu ortaya çıkacaktır. *Periakteon (Sahne Değiştirme)* başlığını taşıyan bölümde bu mimetik karşılığın bir fiil olarak esasları ortaya konacak ve bu esasların da yalnızca *psukhê* itibariyle anlamlı olduğu görülecektir. Bu da en nihayetinde bizi *Psukhê* başlığını taşıyan son bölüme, yani Platôn düşüncesi itibariyle ortaya konan *psukhê* tasavvurunu ele almaya ve bu vurgunun hangi gerekçelere sahip olduğunu düşünmeye sevk edecektir.

Tezimizin ikinci bölümünün ilk alt başlığında “psikanaliz” ile kastedilenin ne olduğu Freud’un psikanalizi kamuya tanıtmaya yönelik yazdığı bir metin dikkate alınarak ortaya konulacaktır. Ardından, psikanalizin anahtarı olduğunu ileri sürdüğümüz ruhsal bir hastalık olarak histeriyi ve bununla ilgili klinik vakaları ve bu vakalar sonucunda ortaya çıkan klinik gözlemleri ele alacağız. Klinik vakaların (özellikle histerinin) mevcut psikoloji kavrayışlarının daraltılmış çerçevesi itibariyle ele alınamayacak olması bizi, “ruh” kavramını daha kuşatıcı bir şekilde düşünmeye sevk edecek ve bu da bizi, ilk olarak, içgüdülerin ne olup olmadığını kavramaya itecektir. Bu doğrultuda, *İçgüdüler ve Yazgıları* başlığını taşıyan alt bölümde Freud’un çeşitli metinleri esas alınarak Freud düşüncesinde içgüdülerin nasıl ve ne ile alâkalı olarak tasavvur edildiği ortaya konacaktır. İçgüdülerin soruşturulması bizi ruhsal dirençlere, ruhsal dirençler de bizi bastırma fenomenine götürecektir. *Bastırma* başlığını taşıyan dördüncü alt bölüm bastırmaya yol açan nedenleri ve ruhsal kuvvetleri ele almaktadır. Bastırma fenomenine yönelik bir soruşturmada “bilinç” kavramının yeterli olmadığının gösterilmesi üzerine, soruşturmamızın seyri “bilinçdışı” kavramına yönelecektir, ki bu da *Bilinçdışı* başlığını

taşıyan beşinci alt bölümü oluşturacaktır. Freud'un ortaya koyduğu şekliyle, bir dizge olarak bilinçdışının (varsa) diğer dizgelerle olan ilişkisini bir bütün olarak soruşturulması, esas itibariyle, bir ruhsal topografya soruşturmasıdır. Bu türden bir soruşturmaya girişmemiş olan veya girişmeyen hiçbir psikoloji tasavvurunun hakiki bir "psikoloji" olarak adlandırılmayacağını gördükten sonra, diğer dizgelere zemin sağlayan bilinçdışı dizgesinin haz ilkesinin etkisi altında olduğu görülecektir. Bunu dikkate almayan hiçbir *psukhê* soruşturması gerçek anlamda "psukhê-logia" olarak adlandırılmayacaktır çünkü ruhsal topografya soruşturması Ben ve O arasında bir ayrımı zorunlu kılacaktır. Çünkü *psukhê*'nin nihaî safhası itibariyle söz konusu olan Ben, yenidoğanda mevcut değildir. Ben, bir inşa neticesinde ortaya çıkar ve bu inşanın zemininde ise zamansız vasfını haiz O yer alır. O da haz ilkesinin hâkimiyeti altındadır.

Tezimizin belki de en önemli bölümü olarak görülebilecek olan Üçüncü Bölüm'ünde, Freud'un birincil metinlerini dikkate alarak ortaya koyduğumuz *psukhê* tasavvuru, Platôn düşüncesi itibariyle ortaya konan *psukhê* tasavvuru dikkate ve dolayısıyla da zemine alınarak Freud ile birlikte ortaya konan *psukhê* tasavvuru zemini itibariyle eleştiriye tabi tutulacaktır. Bu eleştiri neticesinde Freud'un mevcut psikoloji çerçevelerini kuşatacak bir düşünce sistematigine sahip olduğu belirtilecek ancak bir bilim olarak telakki edilmesinin meşru olmadığı ortaya konulacaktır. Sonuç itibariyle, hafıza yetisinin fiziksel olana indirgenemeyeceği veya fiziksel olan cinsinden düşünülemeyeceği ancak bir cevher olarak ele alınması gereken *psukhê* mekânında düşünülebileceği çeşitli Platôncu analizler ve argümanlar kullanılarak ileri sürülecektir. Ayrıca Freud'un kendi varsayımlarının, özellikle haz ilkesine tabi olan O varsayımıyla "katharsis" gibi bir yaklaşımı bütünüyle imkânsız kıldığı ve bu türden bir yaklaşımın yalnızca psikanaliz düşüncesi içerisinde kalındığında tutarlı olarak savunulamayacağı gösterilecektir. Ruhsal hastalıkları tedavi etmek ve insan tecrübesini kuşatıcı bir şekilde düşünmek iddiasıyla ortaya çıkan bir yaklaşımın, yani psikanalizin bu ve ileri sürdüğümüz başkaca sebeplerden dolayı eksiksiz bir bilim olarak düşünülemeyeceği ve sağlık tasavvurunun eksik olduğu gösterildiğinde, bu yaklaşımın ne işe yaradığı ve ne amaçla kullanıldığı bir merak konusu olarak varlığını sürdürmeye devam edecektir.

# 1. PLATON DÜŞÜNCESİ İTİBARI İLE PSUKHÊ-LOGIA

## 1.1. Diyalogların Tasnifi Sorunu

Platôn düşüncesine nüfuz edebilme çabası söz konusu olduğunda sorulması gereken ilk ve belki de en esaslı soru, bizce, Platôn'a mahsus metinlerle, yani "diyaloglar" olarak bilinen metinlerle karşı karşıya kalma tavrının hangi eksen itibarıyla belirleneceğine yönelik olmalıdır. Bunun sebebi, Platôn'un yazdığını bildiğimiz metinlerin günümüze ulaştığı şekliyle – bir yazar metni olan *Mektuplar* dışında – bütünüyle diyalog kurgusu esasında teşkil ve tertip edilmesidir. Bu diyaloglara veya en genel mânâsıyla metinlere yönelik temâsımız nasıl bir tasavvura dayanmalıdır? Yani, ilgili metinlerle olan temâsımız söz konusu olduğunda bir okuyucu olarak kendimizi nereye konumlandırmalıyız? Bu diyalog kurgusunu yalnızca yazarın, yani Platôn'un edebî bir tercihi olarak değerlendirip, ilgili metinleri, meselâ talebesi Aristotelês'e yönelik temâs çabalarında söz konusu olduğu gibi, metin üzerinden muhakeme esasında mı okumalıyız? Yoksa alışlageldiği şekliyle benimsenen mevcut Platôn okumasına alternatif başka bir okuma tarzının imkânı ileri sürülebilir mi? Bizim bu tezdeki iddiamız, bu son soruya yönelik olumlu bir cevap vermesi sebebiyle yaygın Platôn okumalarından son derece farklılaşmaktadır. Ancak bu iddiamızı temellendirmeden önce yaygın olan Platôn okumalarının nasıl bir esasta birleştiğini ele almamız gerekmektedir; aksi takdirde, yaygın okuma tarzına karşı bir mesafe almamız ve yeni imkânlarla işâret edebilmemiz imkân dahilinde olmayacaktır.

Platôn literatürü itibarıyla söz konusu olan binlerce çalışmayı burada eksiksiz bir şekilde tek tek ele almamız mümkün değildir. Aslına bakılırsa, yukarıda bahsettiğimiz türden bir eleştiri için bu türden bir çaba, yani literatürdeki tüm çalışmaları tek tek değerlendirmek meselenin esası için aslî ve zorunlu değildir. Mevcut Platôn okumasında bu çalışmaların neredeyse hepsinde ortak olan bir esas ve temayı ortaya koymak ve bu itibarla da kuşatıcı bir zemin eleştirisi yapmak amacımız için yeterli olacaktır. Bu türden bir eleştiri yapılmadığı takdirde, literatüre yönelik kuşatıcı bir değerlendirme çabasının da bir mânâsı kalmayacaktır zira böyle bir çaba itibarıyla yapılacak olan değerlendirme, gelecekte ortaya çıkabilecek olan çalışmaları zorunlu olarak dışarıda bırakması sebebiyle kuşatıcı ve bu itibarla da aslî bir değerlendirme olmayacaktır. Yani, mevcut olan

örneklere karşı yapılacak olan tek tek bir değerlendirme, meselenin esastan halli olmayacaktır ve bir soru olarak sorun, ilk günkü şekliyle mevcut olmaya devam edecektir. Mevcut Platôn literatüründeki çalışmaları incelediğimizde, yaygın olan okuma ve temayülün ilgili diyalogları dönemlere göre tasnif etmek ve içeriği de bu dışsal form üzerinden okumak olduğunu görüyoruz. Yani, benimsenen okuma tavrına mahsus eksenin zamansal sıralama esaslı dışsal form tarafından belirlendiğini ve bu itibarla da mevcut Platôn okumalarının diyalogların esasını dışsal olana tahvil etmek mânâsında dışı iç olarak benimsediğini görüyoruz. Diyalogların zamansal sıralama esasında erken dönem/Sokratik diyaloglar, orta dönem/olgunluk dönemi diyalogları ve yaşlılık dönemi/geç dönem diyalogları olarak belirlenmesi, bu zamansal sıralamalar arasındaki bir ilerleme fikrini de beraberinde getirmiştir. Buna göre, söz konusu olan şey Platôn düşüncesinin zaman içerisindeki gelişimidir. Bu zamansal sıralama esaslı tasnifi şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Erken dönem veya Sokratik diyaloglar: *Alkibiadês I ve II* (ki bunlar, çoğunlukla sahte olarak görülmesi sebebiyle, Platôn'a ait kabul edilmez), *Apologia*, *Euthuphro*, *Kriton*, *Karmides*, *Laches*, *Protagoras*, *Büyük Hippias*, *Küçük Hippias*, *Ion*, *Lysis*, *Menexenos*, *Menon*, *Euthudemos*, *Gorgias*,
2. Orta dönem veya olgunluk diyalogları: *Kratylos*, *Phaidon*, *Politeia*, *Sumposion*, *Phaidros*, *Parmenides*, *Theaitetos*.
3. Geç veya yaşlılık dönemi diyalogları: *Sophistês*, *Politikos*, *Philebos*, *Kritias*, *Timaios* ve *Nomoi*.<sup>1</sup>

Platôn diyalogları ve mevcut Platôn literatürü üzerine hem tarihsel hem de felsefi çalışmalar yürüten analitik felsefeci Gilbert Ryle (1900-1976), *Plato's Progress* adlı çalışmasında bu tasnifi olduğu gibi benimser ve kurgusunu, tüm bu tasnifi zemin alarak ortaya koyar. Ryle'a göre zamansal/dönemsel bir tasnif kurgusu gerçekten de mânâlıdır. Ryle, Platôn okumasını – ilgili kitabın adından da anlaşılacağı üzere – bu türden bir tasnif kurgusunu esasa alarak biçimlendirir.<sup>2</sup> Zaten diyaloglar itibariyle söz konusu olan şey yalnızca “entelektüel bir seyahatten (İng. *intellectual odyssey*)” ibarettir.<sup>3</sup> Ryle'in bu

<sup>1</sup> Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 1. Basım (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 20.

<sup>2</sup> Gilbert Ryle, *Plato's Progress* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1966), 21-44.

<sup>3</sup> Ryle, 17.

çalışması, mevcut Platôn okumalarının nüvesini içinde barındırması ve yeni çalışmalara zemin sağlaması bakımından önemlidir. Platôn literatüründe otorite kabul edilen ve bu türden bir okumayı benimseyen Paul Friedländer (1882-1968), Cornford (1874-1943) ve W. K. C. Guthrie (1906-1981) gibi önemli isimler ve Platôn uzmanları da vardır. Friedländer de tıpkı Ryle gibi, bu türden bir zamansal/dönemsel tasnif kurgusunu benimsemiş<sup>4</sup> ve bu tasnif esastaki ilerlemeyi de “diyalektik seyahat” olarak ifade etmiştir.<sup>5</sup> Guthrie de öğrencisi olduğu Cornford’u takip ederek, aynı tasnife sadık kalmış ve tüm Platôn okumasını bu tasnifi zemine koyarak tesis etmiştir.<sup>6</sup> Belirtmek gerekir ki, ilkesel açıdan bu türden bir tasnif tek başına bir sorun teşkil etmemektedir. Yani, bu türden bir tasnif içeriğe bir kayıt getirmemesi kaydıyla mevcut metinlere uygulanabilir. Bununla birlikte, asıl sorun, dışsal esaslı bir zamansal/dönemsel tasnifin içeriğe bir engel getirmesi durumunda ortaya çıkar.<sup>7</sup> Yani, *philo-sophia*’nın<sup>8</sup> ne olduğuna yönelik bir soruşturmanın, Platôn diyaloglarının içeriği ve esasları itibariyle değil fakat Platôn’un kendisine ait olmayan dışsal bir tasnif üzerinden yürütülmesi, yani dışsal olanın içsel olana karşı bir ikamesi ilgili diyaloglarda geçtiği şekliyle *philo-sophia*’nın nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir engel teşkil ederek, okuyucuyu metinlerin içeriğinden, esaslarından ve sonuç itibariyle de ilgili metinler itibariyle *philo-sophia* fa’âliyetinden uzak tutar. Bu iddiamızı gerekçelendirmek için herhangi bir dışsal tasnife başvurmadan, yalnızca günümüze kalan diyaloglarına ve mektuplarına sadık kalarak Platôn’un ne türden bir *philo-sophia* fa’âliyeti tasavvur ettiğini ortaya koymamız gerekmektedir.

Platôn’un tasavvur ettiği hâliyle *philo-sophia* fa’âliyetinin esaslarına ve sınırlarına nüfuz edebilmenin yegâne yolu, kuşkusuz ki, hiçbir dışsal ölçüte başvurmadan ilgili metinlere yönelmektir. Bu bağlamda Platôn metinlerini ikiye ayırmak mümkündür:

---

<sup>4</sup> Paul Friedländer, *Die Platonischen Schriften, 1. Periode, 2., erw. u. verb. Aufl.* Reprint 2018 (Berlin: De Gruyter, 2018); Paul Friedländer, *Die Platonischen Schriften, 2. und 3. Periode, 2., erw. u. verb. Aufl.* Reprint 2012 (Berlin: De Gruyter, 2012).

<sup>5</sup> Paul Friedländer, *Plato*, çev. Hans Meyerhoff, 2d ed., with revisions, Bollingen Series 59 (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1973), 72.

<sup>6</sup> William K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. 4: Plato: The Man and His Dialogues; Earlier Period* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975), 39-56.

<sup>7</sup> Oğuz Haşlakoğlu, “Technê in Plato’s Thought” (Unpublished master’s thesis, Boğaziçi University, 1999), 5.

<sup>8</sup> Platôn düşüncesine mahsus olan felsefe tasavvurunu, yaygın olarak kullanılan “felsefe” ifadesinin içerimlerinden ayırt edebilmek için “*philo-sophia*” olarak ifade ediyoruz. Ayrıca “*philosophia*” yerine “*philo-sophia*” ifadesine yönelik tercihimiz, *sophos* ve *philo-sophos* bağlamında olmak üzere, ileriki bölümlerde mânâsını ve gerekçesini bulacaktır.

diyaloglar ve mektuplar. Mektuplar, birinci elden yazarın ifadeleri olması sebebiyle daha güvenilir kaynaklardır. Hatırlayacak olursak, yaygın Platôn okumaları kendilerini, metin üzerinden muhakeme itibariyle ortaya çıkabilecek türden bir felsefe tasavvuruna dayandırmaktadır. Buna göre, diyalogları ilgili tasnifi dikkate alarak okumak, tıpkı yazara mahsus olan “entelektüel seyahat” veya “diyalektik seyahat” gerçekleştirmek mümkündür. Bu türden bir Platôn okuması, esasları itibariyle, gerekçelendirilmemiş (veya belki de hiç sorgulanmamış) olan şu iki varsayıma dayanır: (i) yalnızca akıl yürütmenin esasa alındığı bir felsefe mümkündür ve (ii) ilgili akıl yürütmenin metin esaslı gerçekleştirilmesi son derece meşru olmakla birlikte, metin itibariyle ortaya çıkabilecek olan bir hakikatin bilgisini bizlere verir. Bu iki varsayımın Platôn düşüncesine uygulanması, yaygın olan ortalama bir Platôn okumasını bizlere vermektedir. Buna göre, felsefe için akıl yürütmeden başka bir vasıtaya ihtiyacımız yoktur ve entelektüel bir fa’âliyet olarak akıl yürütme, bir metin olarak Platôn diyaloglarına uygulanabilir ve böylece özel olarak Platôn düşüncesine, genel olarak da felsefeye yönelik bir temâs söz konusu olabilir. Bu varsayımların Platôn düşüncesi itibariyle söz konusu olan *philosophia* tasavvuruna tekabül edip etmediğine ve günümüze geldiği şekliyle Platôn diyaloglarına uygulanabilir olup olmadığını görmek için ilk olarak, metin-felsefe-hakikat ilişkisinin ortaya konduğu bir diyalog olan *Phaidros* diyalogunu ele alacağız. Daha sonra, ilgili diyalogda Sôkratês tarafından ortaya konan sonuçların, yazarın kendi ifadeleri olan mektuplar ile tutarlı olup olmadığını soruşturacağız.

*Phaidros* diyalogunda Sôkratês, sanat olan (Gr. *tekhnê*) ve sanat olmayan (Gr. *atekhnia*) retoriği birbirinden ayırdıktan sonra yazının (Gr. *graphê*) ma’kûliyetini ve hangi yolla güzel (Gr. *kalôs*) olacağını ve de hangi yolla ma’kûl olmayacağını tartışmaya açar.<sup>9</sup> Bu bağlamda Sôkratês, öncekilerden duyduğu bir hikâyatı (Gr. *muthos*) ele alır. İlgili *hikâyat*, Mısır tanrısı olan Theuth ile ilgilidir. Buna göre, Tanrı Theuth, sayıyı (Gr. *arithmos*) ve sayıya dayalı muhakemeyi (Gr. *logismos*) ve bunların yanında geometriyi ve astronomiyi keşfetmiştir; fakat en önemli keşfi, yazıdır. Tanrı Theuth, bu sanatlarını o dönemin Mısır kralı olan Thamos’a sunmaya karar verir ve Thamos’un huzuruna çıkar. Thamos, kimi sanatları beğendiğini kimini ise beğenmediğini dile getirir. Sıra yazıya

---

<sup>9</sup> Plato, *Plato: Euthyphro - Apology - Crito - Phaedo - Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, Reprint of 1904 edition, The Loeb Classical Library 36 (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2007), 561.

geldiğinde Theuth, “yazının Mısırlıları daha bilge ve hafızalarını daha kuvvetli kılacağını, yani hafızanın (Gr. *mnêmê*) ve bilgeliğin (Gr. *sophia*) ilacını keşfettiğini” (274e) söyler.<sup>10</sup> Mısır kralı Thamos ise yazının, “yazıyı öğrenenlerin ve yazıya itimat edenlerin (Gr. *pistis*) *psukhê*’sinde<sup>11</sup> unutkanlığa yol açacağını çünkü yazının, *psukhê* dışındaki yabancı bir kalıba bağlı olması sebebiyle hafızaya dışsal olduğunu” (275-a) söyleyerek, yazı ile bilgelik ve hafıza arasındaki alâkanın, Theuth’un tasavvur ettiğinin tam tersi şekilde olduğunu belirtir.<sup>12</sup> Dahası, Mısır kralı Thamos’a göre, Theuth’un keşfi olan yazı, “hafızanın değil fakat hatırlamanın ilacıdır ve dolayısıyla da insanlara bilgeliği değil ancak bilgeliğin kalp sûretini (Gr. *doksa*) sunabilir. İnsanlar da yazının sunduğu bu kalp bilgeliğe güvenerek, çok bilgili oldukları zannına kapılacaklar fakat kendilerini tanımaktan yoksun olmaları mânâsında bilgisiz olacaklardır, ki bu kimseler de, esas itibarıyla, yalnızca kalp bilgeler (Gr. *doksophoi*) olmaları mânâsında bilge karşıtı (Gr. *anti sophôn*) kimselerdir” (275a-b).<sup>13</sup>

Dahası, geriye yazılı eser bırakan ve yazıya itimat eden kimseler, Sôkratês’e göre, baştan sona ahmaklıkla dolu kimselerdir (275c).<sup>14</sup> Bunun sebebi, yazının korkunç bir vasfa sahip olması ve tıpkı bir resme benzemesidir. Bir resme baktığımızda resimdeki unsurlar gerçekten de canlıymış gibi durur fakat bir kimse bu unsurları sorguya çektiğinde, bu unsurlar hiçbir cevap vermeden sessizce dururlar. Aynı durum, yazılı harfler için de geçerlidir. Bir kimse yazılı harfleri veya en genel hâliyle yazılı eserleri sorguya çekse, bu harfler veya eserler hiçbir cevap vermeden ve kendilerini savunamadan öylece sessizce kalırlar zira harfler yalnızca ve daima bir şeye, yani kendilerine işâret ederler (Gr. *sêmeinei*) (275d).<sup>15</sup> Yani, yazı kendisinden başka bir şeye işâret etmemesi ve kendini savunmaktan aciz olması sebebiyle pek ciddiye alınmamalıdır. Gerçekten ciddiye alınması gereken ise bilen kimsenin, öğrenenin *psukhê*’sine tabettiği

---

<sup>10</sup> Plato, 563.

<sup>11</sup> “*Psukhê*” kelimesi “ruh”, “can”, “nefs” gibi mânâlara gelir. Ancak bu karşılıkların semantik bagajları çok yüklü olduğu için “*psukhê*” kelimesini tercüme etmeden olduğu şekliyle bıraktık. Bizce bu kelimenin en uygun karşılığı “kendi”, “bir şeyin zatı” mânâsındaki “nefs” şeklindedir fakat “nefs” ifadesi günlük dilde “nefsine hâkim ol”, “nefsini tut” bağlamlarına daraltılmak sûretiyle kullanıldığı için “nefs” karşılığını vermekten kaçındık.

<sup>12</sup> Plato, *Plato: Euthyphro - Apology - Crito - Phaedo - Phaedrus*, 563.

<sup>13</sup> Plato, 563-65.

<sup>14</sup> Plato, 565.

<sup>15</sup> Plato, 565.

logos'tur (276a).<sup>16</sup> Bununla birlikte, buradaki *logos*, yani söz Derrida'nın zannettiği gibi<sup>17</sup> bizzat canlı vasfını haiz değildir. *Psukhê* itibariyle hakikate vakıf olması mânâsında bilen kimsenin öğrenenin *psukhê*'sine tabettiği *logos*, tabedildiği mekân, yani *psukhê* itibariyle canlılık vasfını kazanır.<sup>18</sup> Yani, bir şeyin esasını belirleyen aslî ilke (Gr. *arkhê*), canlılar itibariyle söz konusu olan hareketin kaynağı (Gr. *arkhê kinêseôs*) ve ölümsüz olan (Gr. *athanatos*) *psukhê*'dir (245c-d).<sup>19</sup> Sonuç itibariyle, kaynağını *psukhê*'de bulmayan bir yazı veya en genel mânâsıyla *logos* tasavvuru, Platôn düşüncesi itibariyle ciddiye alınması mümkün olan bir tasavvur değildir çünkü hafızada saklı olanın *psukhê* itibariyle hatırlanarak yeniden idraki mânâsındaki hakikati (Gr. *alêtheia*)<sup>20</sup> bizlere vermemektedir.

Platôn'a ait olduğunu bildiğimiz *Phaidros* diyalogundaki Sôkratês'in yazının hakikat ile olan alâkası bağlamındaki eleştirel ifadeleri, çeşitli şekillerde eleştirilebilir. Meselâ bu ifadelerin yalnızca Sôkratês'in şahsına ait olduğu fakat Platôn'un bu şekilde düşünmediği ve yalnızca Sôkratês'in ifadelerini yazıya döktüğü, yani yalnızca ondan aktardığı düşünülebilir. Ne de olsa ilgili diyalog itibariyle *Phaidros*'un muhatabı Platôn değil Sôkratês'tir. Sôkratês'in veya genel olarak diyalogların sahnesinin etrafında döndüğü isimlerin, meselâ *Parmenides* diyalogundaki *Parmenides*'in; *Sofist* diyalogundaki *Elealı Yabancı*'nın veya *Timaios* diyalogundaki *Timaios*'un ne mânâlara gelebileceğine değineceğiz fakat diyalogların sahnesini ele almadan önce *Phaidros* diyalogundaki ilgili ifadelerle alâkalı olarak Platôn'un kendi ifadeleri olan mektuplarından destek alıp alamayacağımıza bir bakalım. Platôn'un günümüze kadar ulaşan mektuplarının içeriğine temâs etmeden önce ilgili mektuplarla ilgili literatürdeki sahilik tartışmasına kısaca değinmek istiyoruz zira ilgili mektupların sahil olmadığı ileri sürüldüğünde kendi savımızı temellendirmemiz daha güç olacaktır. Platôn literatürüne baktığımızda özellikle *Yedinci Mektup*'un sahil olup olmadığına dair yoğun tartışmaların yapıldığını görüyoruz. Bu tartışmaların en ünlülerinden birisi 1968 yılında *Mind* dergisinde *The Seventh Letter of Plato* başlığıyla yayımlanan makaledir. İlgili makalenin

<sup>16</sup> Plato, 567; Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 24.

<sup>17</sup> Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, İkinci Basım (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), 29.

<sup>18</sup> Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Beşinci baskı (Ankara: Cedit Neşriyat, 2019), 229; Oğuz Haşlakoğlu, "Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak", *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 15 Mart 2019, 122, <https://doi.org/10.20981/kaygi.529793>.

<sup>19</sup> Plato, *Plato: Euthyphro - Apology - Crito - Phaedo - Phaedrus*, 469-71.

<sup>20</sup> Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 41-42.

yazarları, Kadim Yunancadaki “δε” ilgecinin bazı Platôn diyaloglarındaki cümlelerde kaç defa ikinci veya üçüncü kelime olarak geçtiğini (İng. *occurence*) temel alarak, *Yedinci Mektup*’un sahililiğiyle ilgili bir çıkarımda bulunurlar. Temel aldıkları diyaloglar ile kurdukları orantı neticesinde ilgili ilgecin oranını %33,7 olarak tespit ederler. Buna göre, *Yedinci Mektup* oldukça düşük bir orana sahip olması sebebiyle sahtedir, yani Platôn’a ait değildir.<sup>21</sup> Bazı çalışmalar ise Platôn’un Surakousa’lı Tiran Dion’un destekçilerine yazdığı kısımları temel alarak, *Yedinci Mektup*’un sahil olup olmadığıyla ilgili tartışmaya girmektedir.<sup>22</sup> Bununla birlikte, yalnızca bazı kelimelerin merkeze alınması ve buradan varılan sonuçların metnin tamamına genellenmesi gibi bir yöntem çok kısıtlı bir ölçüte dayanması sebebiyle oldukça indirgemecidir. Aynı sorun, yalnızca tarihsel olan bir ismin merkeze alındığı bir tavır için de geçerlidir.

Günümüzde yapay zekâ modellerinin eğitilmesine yönelik imkânların gelişmesiyle birlikte ilgili metinlerle ilgili öne çıkan bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada, Platôn’un tüm metinleriyle birlikte Kadim Yunânın öne çıkan altı düzyazı yazarının (Xenophon, Thucydides, Lysias, Aeschines, Isocrates, Demosthenes) metinleri bir derin öğrenme (İng. *deep learning*) modeli eğitmek için kullanılmıştır. Vurgulamak isteriz ki, bu model, *Yedinci Mektup*’un sahil olup olmadığını tespit etmek için özel olarak eğitilmiştir. Görüleceği üzere, bu çalışma, Platôn’un bütün metinleriyle birlikte Kadim Yunânın önemli düzyazı yazarlarının metinlerini birlikte ele alması ve tek bir ilgece odaklanmak yerine yüz kelimeye odaklanması sebebiyle literatürde yapılmış olan çalışmalardan çok daha kuşatıcıdır. İlgili çalışmanın sonucu, *Yedinci Mektup*’un %89 oranında Platôn’a ait olduğu yönündedir.<sup>23</sup> Ayrıca bu çalışma, *Yedinci Mektup*’u kendi içerisinde gruplamış ve bu gruplamaları yine sahil olup olmamasına göre ele almıştır. Bu gruplamayı ve varılan sonuçları aşağıdaki gibi<sup>24</sup> ele alabiliriz:

1. Grup 1-18 (323d-331e): Muhtemelen **sahih**.
2. Grup 19-33 (332a-337c): Muhtemelen **sahte**.

<sup>21</sup> M. Levison, A. Q. Morton, ve A. D. Winspear, “The Seventh Letter of Plato”, *Mind*, New Series, sy 77 (1968): 315-16.

<sup>22</sup> Myles Burnyeat ve Michael Frede, *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, ed. Dominic Scott, 1st edition (Oxford: Oxford University Press, 2015). Ryle’in *Yedinci Mektup*’tan haberdar olduğunu ancak yazılı metin-felsefe ilişkisi bağlamında bu mektubu hiç değerlendirmedğini de ayrıca belirtelim, bkz. Ryle, *Plato’s Progress*, 225.

<sup>23</sup> Jordan Bliss Perry, “Examining the Authenticity of Plato’s Epistle VII through Deep Learning” (Cambridge, Massachusetts, Harvard College, 2021), 66, <https://dash.harvard.edu/handle/1/37368526>.

<sup>24</sup> Perry, 58.

3. Grup 33-53 (337d-345b): Muhtemelen **sahih**.

4. Grup 54 ve devamı (345c-352a): Muhtemelen **sahte**.

Bu çalışma, *Yedinci Mektup*'un yüksek oranda Platôn'a ait olabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Ancak belirtmek gerekir ki, stilometri ve morfoloji çalışmaları yine içeriği dikkate almaması sebebiyle eksiktir. İlgili çalışma, *Yedinci Mektup*'un Platôn'a ait olabileceğine dair çok ciddi bir analiz sunsa da, tek başına yetersiz kalacaktır. Yapılması gereken, ilgili mektubun içeriği itibarıyla de Platôn diyaloglarıyla uyum içerisinde olduğunun gösterilmesidir. Biz de bu sebeple, *Yedinci Mektup*'ta *Phaidros* diyalogundaki Sôkratês'in iddialarıyla örtüşen ifadeler olup olmadığını ele alacağız.

*Yedinci Mektup*'ta Platôn, bu tür şeyler<sup>25</sup> üzerine yazan kişilerden haberdar olduğunu fakat bu kişilerin, yani felsefe üzerine yazan kişilerin kendilerini dahi tanımadıklarını (341b) ileri sürer.<sup>26</sup> Daha sonra, kendisinin felsefe üzerine hiç yazmadığını ve gelecekte de yazmayacağını çünkü felsefenin yazılı metin yoluyla ifadesine yönelik bir imkânın söz konusu olmadığını belirtir (341c).<sup>27</sup> Felsefe yoluyla hakikate yönelik bir temâs, Platôn'a göre, ancak bir fiil (Gr. *pragma*) neticesinde *psukhê*'de ortaya çıkar (341c-d).<sup>28</sup> Platôn, şayet yazılı metin itibarıyla hakikate veya şeylerin tabiatına yönelik bir temâs imkân dahilinde olsaydı, bundan daha güzel bir şey olmayacağı için bu görevi bizzat kendisinin üstleneceğini söyler. Yine *İkinci Mektup*'ta Platôn, ilgili nedenlerden dolayı bu konularda hiç yazmadığını ve “Platôn'a (yani, kendisine) ait hiçbir yazılı metin bulunmadığını ve bulunmayacağını”, kendisine atfedilen metinlerin de yalnızca “Sôkratês'in sözlerinden ibaret olduğunu” belirtir (314c).<sup>29</sup>

*Phaidros* diyalogunu ve Platôn'un bizzat kendi ifadeleri olan *İkinci* ve *Yedinci Mektup*'u iç içe okuduğumuzda, birbirlerini tamamlar nitelikte olduklarını görürüz. *Phaidros* diyalogunun Platôn'a ait olduğunu biliyoruz. Aynı zamanda *Yedinci Mektup*'un hem stilometri ve morfoloji hem de içerik açısından Platôn'a ait olduğunu düşünmemiz için çok güçlü gerekçelere sahibiz. Öyleyse sorulması gereken soru, “felsefe metni”

<sup>25</sup> “Bu tür şeyler” ifadesinin, bağlam dikkate alındığında, felsefe meseleleri üzerine olduğu açıktır.

<sup>26</sup> Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, ed. Edith Hamilton, Tenth printing, Bollingen Series 71 (Princeton: Princeton University Press, 1980), 1588.

<sup>27</sup> Plato, 1589.

<sup>28</sup> Plato, 1588-89.

<sup>29</sup> Plato, 1567.

olarak bildiğimiz diyaloglarla olan temâsımızın ne türden bir *philo-sophia* tasavvuruna dayanması gerektiğidir. Şayet *philo-sophia* yazılı metin üzerinden mümkün değilse, nasıl mümkündür? Ve Platôn, mektuplarında “*psukhê*”yi hakikate yönelik temâsa sevk eden fiil” ile hangi türden bir fiili kastetmiştir? Diyaloglar, hangi fiil zemine koyarak anlaşılmalıdır? Bu fiil, tüm bu sonuçlar itibariyle kolaylıkla görülebileceği üzere, günümüzde anlaşıldığı şekliyle “entelektüel akıl yürütme” olarak görülemez. Eğer böyle olsaydı, entelektüel bir akıl yürütme neticesinde ortaya çıkan düşüncenin dilsel karşılığı veya yazı itibariyle ortaya çıkan ifadesi üzerinden hakikate yönelik bir temâs imkân dahilinde olurdu. Dikkat etmek gerekir ki, bu türden bir temâsın imkân dahilinde olmamasına yönelik ifademiz, yalnızca Platôn metinleri itibariyle ortaya çıkan bağlam itibariyle sınırlıdır. Haşlakoğlu’nun da tespit ettiği üzere, Platôn diyaloglarını sınıflandırma bağlamında ortaya çıkan “seyahat” ile ilgili ifadelerde esas itibariyle bir sorun yoktur. Asıl sorun, Platôn düşüncesinin “entelektüel akıl yürütme” ve süreçlerine ve yazılı metne indirgenmiş olmasında yatmaktadır.<sup>30</sup> Sonuç itibariyle, hem yazarın kendi ifadeleri olan mektuplar hem de *Phaidros* diyalogundaki Sôkratês’in yazıyla ilgili olan tespitleri dikkate alındığında, ortodoks Platôn okumalarında hâkim olan dönemsel sınıflandırmanın kendilerine (sorgulamaksızın) zemin almış olduğunu ileri sürdüğümüz iki varsayım bütün mânâsını yitirmektedir. Yani, Platôn’un *philo-sophia* tasavvuru itibariyle (i) entelektüel bir akıl yürütme ve (ii) yazılı metne dayalı entelektüel akıl yürütme bütünüyle mânâsızdır ve hakikate yönelik bir temâs sağlama imkânından yoksundur. Dolayısıyla, Platôn’a ait olan diyaloglar yalnızca entelektüel bir akıl yürütme zemine alınarak anlaşılamaz. Öyleyse, ilgili diyaloglar nasıl ve hangi fiil ekseninde anlaşılmalıdır?

## 1.2. Diyalogların Sahnesi

Platôn düşüncesine yönelik bir temâs çabasını Platôn diyalogları itibariyle sürdüren her okuyucu, her şeyden önce, diyaloglar (ve dolayısıyla da Platôn düşüncesi) itibariyle söz konusu olan muhatap pozisyonunu belirlemelidir. Bu türden bir belirleme olmadan, diyalogların aslî mânâsını kavramak söz konusu olmayacaktır.<sup>31</sup> Platôn diyalogları,

<sup>30</sup> Haşlakoğlu, “Technê in Plato’s Thought”, 10.

<sup>31</sup> Tarık Necati Ilgıcioğlu, “A Critical Consideration of Kant’s Doctrine of Ideas in View of Plato’s Text” (Unpublished doctoral dissertation, Boğaziçi University, 2000), 1-25.

konuşmacıların karşılıklı konuşmalarının dışında bu konuşmaların, içerisinde gerçekleştiği bir atmosfere ve bu atmosfer itibariyle söz konusu olan çevresel unsurlar içerir. Konuşmanın gerçekleştiği bu yer ve ortam özelliklerini bir bütün olarak kendisinde içeren mekânı, Haşlakoğlu'nu takip ederek, “diyalogların sahnesi” olarak adlandırıyoruz.<sup>32</sup> Bir sahne, tıpkı bir tiyatro sahnesine benzer şekilde, seyircinin muhatap alındığı bir mekândan ve sahnede sergilenen bir oyundan oluşur.<sup>33</sup> “Sahne” kelimesinin Kadim Yunanca karşılığı, “manzara seyretmek” mânâsına gelen θεᾱσθαι (*theasthai*) fiilinden türetilen θέατρον (*theatron*) olarak karşımıza çıkar. Θεωρός (*theōros*) ise “seyirci” mânâsındadır; “manzarayı seyreden” mânâsında.<sup>34</sup> Yani sahne, seyircilerin temâşâ (Gr. *theoria*) fiilinde bulundukları mekân mânâsında bir *theoria* mekânıdır.<sup>35</sup>

Sahne itibariyle sergilenen oyunun seyirciler için sergilendiğini düşündüğümüzde, seyircinin de bu oyunun bir parçası olduğu düşünülebilir. Ne de olsa bir oyunun sergilenmesi için bir seyirciye ihtiyaç vardır.<sup>36</sup> Ancak seyirci, yalnızca seyretmiş olmakla aslî bir fiil icra etmiş olur mu? Sahnede seyirci için oynanacak olan oyunun aslî faili, seyirciye seyredebileceği bir oyun sunan ve bu itibarla oyunu bizzat fa’âliyeteye döken oyuncudur, yani aktördür. Bu itibarla, seyirciye seyredebileceği sahneyi kuran failin oyuncu/aktör olduğunu söyleyebiliriz. Sahneyi kuran fail olarak oyuncunun/aktörün fail olması sebebiyle seyirci için bir fiil icra ettiğini düşündüğümüzde, bu fiil, esas itibariyle, *mimetik* bir fiil olmalıdır çünkü oyun, bir durumun/hâlin taklidi olması mânâsında *mimetik* bir fa’âliyettir.<sup>37</sup> Yani oyuncu, oyunu sahnede takliden teşkil eden (*mimêtikê poiêsis*) aslî faildir. Bu durum itibariyle aslî failin oyuncu/aktör olduğunu düşündüğümüzde, seyircinin muhatap konumunun, oyunun “belli bir mesafeden izleyicisi”<sup>38</sup> olması sebebiyle, aslî bir fail olmayıp yalnızca “seyirci” olduğu ve bu itibarla, seyirci itibariyle ortaya çıkan fiilin de yalnızca aslı bulunmayan takliden teşkil (*pseudo mimêtikê poiêsis*) olduğunu düşünebiliriz. Yani, yalnızca seyretmek sûretiyle aslî bir fail olabilmenin ve dolayısıyla da aslî bir fiilde

<sup>32</sup> Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 29; Haşlakoğlu, “Technê in Plato’s Thought”, 12.

<sup>33</sup> Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 29.

<sup>34</sup> Yalçın Koç, *Theologia’nın Esasları: Felsefe’nin ve Teoloji’nin Nazarıyatı Üzerine Bir İnceleme*, Birinci Baskı, Araştırma / İnceleme Serisi 10 (Ankara: Cedit Neşriyat, 2008), 31.

<sup>35</sup> Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 29.

<sup>36</sup> Haşlakoğlu, “Technê in Plato’s Thought”, 13.

<sup>37</sup> Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 30.

<sup>38</sup> Haşlakoğlu, 30.

bulunabilmenin imkânı yoktur. Oyun, oyuncu/aktör, (oyuncuya/aktöre mahsus) aslî fiil ve seyirci unsurları itibariyle gerçek mânâsını bulan sahne, gâyesi itibariyle de seyirciyi bizzat sahnenin, yani içerisinde yaşadığı dünyanın faili olmaya çağırان bir “eylem çağrısıdır”.<sup>39</sup> Tüm bu tespitleri ve konusu *philo-sophia* olan Platôn diyaloglarını dikkate aldığımızda, bu diyaloglarla ilgili olarak muhatap konumumuz nasıl olmalıdır? Yani, kendimizi Platôn diyaloglarına karşı nasıl konumlandırmamız gerekmektedir? Kuşkusuz ki, bu sorunun cevabı, şayet Platôn’un yazılı metinle ilgili ifadelerini dikkate alacak olursak, “okuyucu” olmayacaktır. İlgili sorunun cevabı “seyirci” de olamaz çünkü seyirci, ifade ettiğimiz üzere, yalnızca seyretmiş olmakla oyunun aslî bir faili olamamaktadır. Bu çıkmaz bizi, Platôn’un tasavvur ettiği şekliyle *philo-sophia*’nın hangi unsurları içerdiğini kavramaya yönelik bir çabaya götürmektedir.

### 1.3. Bir Fa’âliyet Olarak Philo-Sophia ve Erôs Arasındaki Alâka

Platôn diyaloglarını hem biçimi hem de içeriği itibariyle incelediğimizde, içerisinde konuşmacıların yer aldığı bir sahne, konuşmacılar arasında söz konusu olan bir konu – ki bu konu aslî mânâsını en nihayetinde *philo-sophia*’da bulur ve konuşmayı bu konu ekseninde bir bilge (Gr. *sophos*) karakter yönlendirir – ve sahne itibariyle ortaya çıkan canlı bir atmosfer karşımıza çıkar. Diyalogların konusu olarak karşımıza çıkan *philo-sophia*, *Phaidôn* diyalogunda, Sôkratês’in halihazırda icra ettiği en büyük sanat olarak ifadesini bulur (*Phaidôn*, 61a).<sup>40</sup> Öyleyse, bir fa’âliyet olarak *philo-sophia* fiiline talip olan *philo-sophos* kimdir? Dahası, diyalogların sahnesini açarak *philo-sophos* ifadesine mânâsını veren ve bu itibarla *philo-sophos*’a rehberlik eden bilge karakter<sup>41</sup> ne mânâyâ gelmektedir? Platôn diyaloglarının büyük bir bölümü itibariyle, bu bilge karakter, Sôkratês olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, Sôkratês’in sahneyi açmadığı ve konuşmayı yönlendirmediği diyaloglar, meselâ *Parmenides*, *Sofist* ve *Timaios* söz konusu olduğunda ne düşünmeliyiz?

Diyaloglarda bilge olarak konumlandırılan isimlerin birer şahıs (İng. *person*) olarak düşünülmemesi gerekir. Meselâ şahıs olarak Sôkratês, bir maskedir (Lat. *persona*). Bu maske vasıtasıyla ki Sôkratês’in bir bilge oluşu, birkaçı istisna olmak üzere,

<sup>39</sup> Haşlakoğlu, 30.

<sup>40</sup> Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, 43.

<sup>41</sup> Haşlakoğlu, “Technê in Plato’s Thought”, 17.

herkese saklı hâle gelir.<sup>42</sup> Yani, bir bilge olarak Sôkratês'in, bir şahıs olarak Sôkratês'e indirgenememesi mânâsında şahıs olarak Sôkratês ile bir alâkası yoktur. Bir bilge olarak Sôkratês, Alkibiadês'in ifadesiyle (*Sumposion* 215a), şu veya bu olan şahsa indirgenemeyecek olması mânâsında yer-sizdir (Gr. *atopos*).<sup>43</sup> Yani, *philo-sophia*'yı konu alan diyalogların sahnesini açan bilge olarak Sôkratês, yalnızca tarihsel olarak o ânda bulunan Sôkratês'e indirgenemez. Bu türden bir indirgeme yapıldığında, hikmet (Gr. *sophia*) yalnızca tarihsel olarak şurada olan şahsa veya en genel itibariyle "şurada olana (Gr. *tode ti*)" indirgenmiş olur. Oysaki bu türden bir indirgeme, "altına karşılık bakar" olarak Platôn düşüncesi itibariyle bütünüyle mânâsızdır çünkü şahıs olarak Sôkratês, kendisinin ifadesiyle "bir hiçtir (Gr. *ouden ôn*)" (*Sumposion* 219a).<sup>44</sup> Bu, diyalogların sahnesini açan karakterin, şu veya bu zamana tarihsel olarak bağlı olan bir şahıs değil fakat bir bilge olduğu mânâsına gelir. Bilge karakterin isminin Sôkratês, Parmenides, Timaios, Elealı Yabancı olması bu bakımdan aslî değildir. Aslî olan, *rhêtorikê* itibariyle diyalektik sanatı icra ederek öğrenen kimsenin *psukhê*'sine *logos*'u tabederek *psukhê*'ye tohum (Gr. *sperma*) eken (*Phaidros*, 276e-277a) karakterin bilge bir karakter olduğudur. Sonuç itibariyle, bilge karakterin *logos*'un şu veya bu isim üzerinden cisimleşmiş olması mânâsında "*logos*'un müşahhas hâli"<sup>45</sup> olduğunu düşünebiliriz. Öyleyse, *sophos* ekseninde oynanan ve konusu *philo-sophia* olan oyunun *philo-sophos* ile olan alâkasını nasıl düşünebiliriz? Bu soru bizi, özellikle *philo-sophos*'a yönelik bir tanım vermesi sebebiyle *Sumposion* diyalogunu ele almaya götürmektedir.

*Sumposion* diyalogunun asıl sahnesi, misafirlerin Agathôn'un evinde şarap içmesiyle açılır. Agathôn'un misafirleri şarap içerken bir yandan Aşk (Gr. *erôs*) üzerine konuşurlar. Konuşma sırası Sôkratês'e gelince, Sôkratês söze Mantinealı bir kadından, Diotima'dan bahsederek başlar. Diotima, aşk da dahil olmak üzere birçok konuda bilgi sahibi olması sebebiyle bilge bir karakter olarak nitelendirilir. Sôkratês, "sevginin sırlarını"<sup>46</sup> Diotima'nın rehberliği sayesinde öğrendiğini belirtir (201d).<sup>47</sup> Sôkratês'in konuşmasının ardından Diotima, esasa vakıf olma mânâsındaki vukufiyet (Gr.

<sup>42</sup> Haşlakoğlu, 17.

<sup>43</sup> Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, 566.

<sup>44</sup> Plato, 570.

<sup>45</sup> Bu ifadeyi Haşlakoğlu'na borçluyuz.

<sup>46</sup> Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, 561.

<sup>47</sup> Plato, 553.

*phronêseôs*) olarak bilgelik ile öğrenebilme imkânının bütünüyle ortadan kalkması olarak gaflet (Gr. *amathia*) arasındaki (Gr. *metaksu*) bir durumdan bahseder (202a).<sup>48</sup> Gaflet içerisindeki kişi, bilmeyenden/cahilden (Gr. *agnôstos*) farklı olarak, bilmediği hâlde bildiği zannına kapılan kişidir (*Sophistês*, 229c).<sup>49</sup> Gaflet hâlindeki kişiler, Grekçe ifadenin de gösterdiği üzere, öğrenebilme imkânından yoksun kişilerdir. Bilmeyen/cahil, bilmediğini bildiği için öğrenebilme imkânına sahiptir ancak gafil olanlar için bu söz konusu değildir.<sup>50</sup> Gaflet içerisindekiler, esas itibariyle, ne güzel (Gr. *kalos*) ne iyi (Gr. *agathos*) ne de bilgedir. Sonuç itibariyle, gafil olanlar zaten bildikleri zannına kapıldıkları için bilgeliğin peşinden koşmazlar. Tanrılar da zaten bilge oldukları için bilginin peşinden koşmaz (204a).<sup>51</sup> Öyleyse, bilgeliğin peşinde olanlar kimlerdir?

Bilgelik ile gafletin arasındakiler, hem bilmedikleri hem de bilmediklerini bilmeleri sebebiyle bilgeliğin peşinde koşan kişilerdir. Bilgelik en güzel şey ve aşk da güzel olana yönelik olduğuna göre, aşk, zorunlu olarak (Gr. *anankaion*), *philo-sophia* olarak karşımıza çıkar (204b)<sup>52</sup>; böylece *philo-sophos*, gerçek mânâsına bu şekilde kavuşmuş olur. *Philo-sophos*, esas itibariyle, âşık olan kişidir. Buna göre, *philo-sophos*, iyi olandan ve güzel olandan mahrum olması sebebiyle, iyiyi ve güzeli arzular.<sup>53</sup> Aşk'ın kendisine hükmettiği *philo-sophos*, ne tam bir yokluk ne de tam bir varlık içerisinde olması sebebiyle, arada olandır.

Arada olma hâlinin tasviri için Diotima'nın anlattığı bir *muthos* dikkate alınabilir. Bu *muthos* itibariyle, bütün Tanrılar bir şölendeyken Güzellik Tanrıçası olan *Afrodite* dünyaya gelir. Bu şölende bulunan Maharet Tanrısı'nın oğlu Bereket Tanrısı *Poros*, ilahi şerbet içerek sızar. Yemekten sonra gelen Yoksunluk Tanrıçası *Penia*, Bereket Tanrısı *Poros*'un sızmasını fırsat bilip, kendi yoksunluğundan kurtulmak amacıyla kendisinden çocuğu olması maksadıyla Bereket Tanrısı *Poros*'un yanına uzanır. Bu olayın sonunda

<sup>48</sup> Plato, 554.

<sup>49</sup> Plato, 972.

<sup>50</sup> *ἀμαθία*, yani Türkçe karşılığı itibariyle “gaflet” olan kelime Grekçede olumsuzluk ön eki olan “ἀ-” ve “μάθησις” ifadelerinin bir araya gelmesiyle oluşur. “μάθησις”, “öğrenme” mânâsına gelen bir kelimedir. Meselâ “μαθητής”, “öğrenci” mânâsına gelir. Bununla birlikte, olumsuzluk ön ekinin gelmesiyle birlikte kelime, “öğrenemez hâle gelmek” mânâsını kazanır. Bu öğrenemezlik hâli, basit mânâda bir öğrenemezlik değildir. *Sophistês* 229c’de de ifade edildiği şekliyle, kişinin bilmediği hâlde bildiği zannına kapılması sebebiyle yeni öğrenmelere kapalı olması olarak anlaşılmalıdır.

<sup>51</sup> Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, 556.

<sup>52</sup> Plato, 556.

<sup>53</sup> Ilgıcioğlu, “A Critical Consideration of Kant’s Doctrine of Ideas in View of Plato’s Text”, 48.

Yoksunluk Tanrıçası *Penia*, *Erôs*'a gebe kalır. *Erôs*, Güzellik Tanrıçası *Afrodite*'in doğduğu gün anne karnına düştüğü için tabiatı itibariyle güzel olanın âşığıdır. *Erôs*, Yoksunluk Tanrıçası *Penia*'nın oğlu olduğu için bir yanıla annesine çekmiştir. Pistir, evsiz barksızdır. Yalınayak gezer. Dağda bayırda, yollarda, nerede uzanılacak bir yer bulursa orada yatar. Bununla birlikte, bir yanıla da babasına çekmiştir. Buna göre, her zaman iyyinin ve güzelin peşindedir. Yürekli ve dayanıklıdır; düşünceye ve düşünmeye düşkündür. Varlık ve Yokluğun arasında olduğu için bir gün varlık (bolluk) yaşar öbür gün yokluk. Ne ölümlüdür ne de ölümsüz. Sonuç itibariyle, *philo-sophos*'un hâli de *Erôs*'un hâli gibidir. *Philo-sophos* ne iyiye ne de güzele sahiptir ancak gâye olarak bunlara ulaşmayı arzular. Sonuç olarak, *philo-sophos* itibariyle söz konusu olan *philo-sophia* fa'âliyeti, öyleyse, tabiatına entelektüel bir akıl yürütmenin değil fakat aşkın (*erôs*) hükmettiği bir fa'âliyet olarak karşımıza çıkar. Bu fa'âliyete talip olan *philo-sophos* ise, bu itibarla, güzeli seven (Gr. *philokalos*) olarak âşık (Gr. *erôtikos*) kimsedir.<sup>54</sup>

Aşk'ın sırlarına ve bu itibarla esaslarına hâkim olan bir bilge olarak Diotima'nın aşk üzerine yaptığı konuşmalar itibariyle ortaya çıkan sonuç, *philo-sophos* olarak bilinenlerin tabiatına aşkın hükmettiği âşık kimseler olduğudur. Ancak Diotima'nın aşk ile ilgili ifadeleri, bir *muthos*'a dayanması sebebiyle yalnızca bir *muthos* olarak mı görülmelidir yoksa bu ifadelerin tecrübe itibariyle bir karşılığı var mıdır? Yani, Diotima'nın ortaya koyduğu şekliyle *philo-sophos* tanımı, basit mânâda *muthos*'a indirgenemeyecek mânâda insan tecrübesi için geçerli midir? Platôn düşüncesi için bilge kadın Diotima tarafından ortaya konan bu ifadelerin tecrübede bir karşılığı vardır. Bunun en iyi örneği, Sôkratês'in Diotima ile olan muhabbetini aktardıktan sonra sahneye kör kütük sarhoş giren ve Agathôn'un yanına gitmek (212d)<sup>55</sup> için naralar atan Alkibiadês'tir.<sup>56</sup> Alkibiadês, gelme sebebinin en bilge ve en güzel olan Agathôn'un başına taç takmak olduğunu belirtir (212e).<sup>57</sup> Şölende Sôkratês'i gören Alkibiadês,

<sup>54</sup> Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 37.

<sup>55</sup> Alkibiadês'in Agathôn'un yanına gitmek istemesi, basit mânâda şölen evinin sahibi olan şahıs olarak Agathôn olarak anlaşılmalıdır. Bir şahıs olarak Agathôn oradadır fakat mevcut bağlamı, yani bir *philo-sophos*'un esas itibariyle iyiye (*agathôn*) ve güzele ulaşmayı arzuladığını ve bu itibarla güzel-sever (*philokalos*) oluşunu dikkate aldığımızda, Alkibiadês'in buradaki "Agathôn" ifadesiyle, aslında, Sôkratês'e işaret ettiği düşünülebilir. Bu türden bir düşünüş, özellikle pasajın devamında Alkibiadês'in "en bilge" ve "en güzel" olan Sôkratês'in başına taç taktığı ve kendisine övgüler yağdırdığı bağlam itibariyle kendisine destek bulacaktır.

<sup>56</sup> Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, 564.

<sup>57</sup> Plato, 564.

yanında getirdiği tacı Sôkratês'in başına takar ve sedire uzanır (213e).<sup>58</sup> Daha sonra Sôkratês'i övmeye başlar. Alkibiadês, Sôkratês'i övmeye başlamadan önce Sôkratês'i satirlere<sup>59</sup> benzetir. Sôkratês, görünüş itibariyle kaba ve çirkindir fakat Sôkratês'in sözlerini duyanlar, hayretler içerisinde kalıp kendilerinden geçer (215d).<sup>60</sup> Fakat Sôkratês'i, Alkibiadês'e göre, şölendeki kimse tanımamaktadır. Yani, herkes Sôkratês'i bilse de kimse onu tanımamaktadır. Orada Sôkratês'in "içini açan" ve Sôkratês'e mahsus iç itibariyle Sôkratês'in "hâkim oluşunu" gören, yalnızca Alkibiadês'tir (216d).<sup>61</sup> Bundandır ki Sôkratês'in sözleri, tıpkı bir yılanın insanı sokması gibi, Alkibiadês'in *psukhê*'sini sokar. Bu bağlam itibariyle, *philo-sophia*'ya dair bir tanım daha ortaya çıkar: *psukhê*'nin *sophos*'a mahsus *logos* itibariyle ısırlmış oluşu (218a).<sup>62</sup> Bu benzetme, Alkibiadês'e aittir.<sup>63</sup> *Sophos* tarafından *psukhê*'ye tabedilen *logos*, *psukhê* itibariyle açıldığında *logos*'un ne kadar ilahî ve kâmil olduğu görülecektir (Gr. *skopein*) (222a).<sup>64</sup> Bununla birlikte, Sôkratês, kendisinin yüzünde güzeli gördüğünü söyleyen Alkibiadês'e, güzelliği hâlâ biçimsel esastaki güzel üzerinden düşündüğü için muhakeme yetisinin (Gr. *dianoia*) nazarının henüz keskin bir şekilde göremediğini (Gr. *blepein*) söyler (218e-219a).<sup>65</sup> Sonuç itibariyle, "bir hiç" olan Sôkratês, Alkibiadês gibi gençleri kendilerinde taşıdıkları güzele ulaşma fa'âliyeti olarak *philo-sophia*'ya sevk eden *sophos*'tur; *philo-sophos* ise, *sophos* itibariyle seyre gelen güzele âşık kimsedir.<sup>66</sup> Bu sevk etme fa'âliyetine eşlik eden ruhsal teessür (Gr. *pathos*) de karşımıza *Erôs* olarak çıkmaktadır. Yani *philo-sophos*, *sophos* marifetiyle açılan güzelliği *Erôs*'un eşlik ettiği bir tecrübe olarak *psukhê*'de seyre sevk edilendir. Bu bakımdan *philo-sophia* fa'âliyetinin esasını usta-çırak ilişkisi oluşturur. Bir fa'âliyet olarak *philo-sophia*'nın ustası *sophos*'tur. *Sophos*, bireyleri kendi *psukhê*'lerindeki güzeli temâşâyâ ve dolayısıyla da kendilerini tanıma fiiline (Gr. *gnôthi seauton*) sevk eden olarak *philo-sophia* fa'âliyetinin ustadır. Bu fa'âliyete tabi

<sup>58</sup> Plato, 565.

<sup>59</sup> Kadim Yunan *mutho-logia*'sı itibariyle, yarı keçi yarı insan olan yaratık.

<sup>60</sup> Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, 567.

<sup>61</sup> Plato, 568.

<sup>62</sup> Plato, 569.

<sup>63</sup> Zehirli bir yılanın insanı sokması hâlinde zehir, tedavi edilmediği takdirde, insan bedenini ele geçirir. Alkibiades tarafından bu benzetme, *psukhê*'ye genişletilir. Yani *sophos*, bireyin *psukhê*'sini *logos* itibariyle hakikate çevirir. Bu benzetme, *Phaidros* diyalogu (276e-277a) itibariyle ortaya konan *sophos*'un *psukhê*'ye *sperma* atmasıyla paralellik gösterir.

<sup>64</sup> Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, 572.

<sup>65</sup> Plato, 570.

<sup>66</sup> Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 39.

olarak ustanın tezgahından geçen ve dolayısıyla da bu fa'âliyet neticesinde ortaya bir ürün (Gr. *ergon*) olarak çıkan ise *philo-sophos*'tur.<sup>67</sup> Peki usta olarak *sophos*'un, bireyin *psukhê*'sinin bakışını kendine çevirerek bir ürün olarak *philo-sophos*'u ortaya çıkarması hangi fiil esasında gerçekleşmektedir? Yani *sophos*, malzemeye (yani, *psukhê*'ye) hangi fiil esasında biçim vermektedir ve bu fiilin merkezde olduğu özel bir meydana getirme fa'âliyeti var mıdır? Sôkratês, *Politeia* diyalogunda bu meydana getirme fa'âliyetini “bütünüyle çevirme/döndürme sanatı (Gr. *hê periagôgês tekhnê*)” olarak tasvir eder (518d).<sup>68</sup> Aynı fa'âliyet, *Phaidros* diyalogunda “*psukhê*'yi çevirme/döndürme sanatı (Gr. *tekhnê psukhagôgia*)” olarak da tasvir edilir (261a).<sup>69</sup> Bu sanatın aslî fiili ise sahne değiştirme (Gr. *periakteon*) olarak karşımıza çıkmaktadır (518c).<sup>70</sup>

#### 1.4. *Periakteon* (Sahne Değiştirme)

Bir fa'âliyet olarak *philo-sophia*'nın, *sophos* itibariyle seyre gelen güzel vasıtasıyla bireyin kendisine yönelmesi olduğunu gördük. Yani, *philo-sophia* fa'âliyeti neticesinde birey, *sophos*'un rehberliğinde, kendi içinde taşıdığı güzeli seyre sevk edilir. Bununla birlikte, bu türden bir fa'âliyetin temel esasları nelerdir? Açıktır ki, Sôkratês ve Alkibiadês arasında geçen konuşmalar, bu türden bir nakli sağlayabilecek fiilin esaslarını vermemektedir. Sôkratês ve Alkibiadês arasındaki konuşma itibariyle bu türden bir fiilin nesnesinin duyusal olmadığı açıktır. Aksi takdirde, güzelin bizzat şurada, meselâ Sôkratês'te tezahür ettiğini söylemek durumunda kalırdık, ki bu, Platôn düşüncesi itibariyle, bütünüyle mânâsızdır veya Sôkratês'in ifadesiyle, “altına karşılık bakır vermek” gibidir. Açacak olursak, tarihsel bir şahıs olarak Sôkratês, zamana ve bu itibarla değişime tabidir. Meselâ Sôkratês öldüğünde, bedeni (Gr. *sôma*) çürüyüp gidecektir. Güzel olanı bizzat Sôkratês'in bedenine indirgediğimiz takdirde, Sôkratês'in ölümüyle birlikte güzel olanın da bütünüyle öldüğünü ve bu itibarla yok olduğunu söylememiz gerekirdi. Fakat güzel olan veya genel bir ifadesiyle güzellik, Sôkratês'in ölümünden sonra dahi varlığını sürdürmeye devam edecektir. Güzel olan, esası itibariyle değişime tabi olana indirgenememesi mânâsında yer-sizdir. Bununla birlikte, güzel olan bir şekilde

<sup>67</sup> Oğuz Haşlakoğlu, “Platon Düşüncesinde aletheia”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sy 11 (2008): 207.

<sup>68</sup> Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, 751.

<sup>69</sup> Plato, 506.

<sup>70</sup> Plato, 750.

(meselâ *sophos*'un yüzü itibariyle) seyre geldiğine göre, bu seyrin, kendisi itibariyle gerçekleştiği bir fiil ve bu fiil itibariyle yönelinen nesnenin, içerisinde bulunduğu bir mekân gerekmektedir. Bu mekân itibariyle seyretme fiiline konu olan nesne, değişime tabi değildir. Zaten *philo-sophos*'lar, esas itibariyle, her zaman aynı kalanı bakışlarında tutarak kavrayabilme imkânına sahip kimselerdir (484b).<sup>71</sup> Dolayısıyla *philo-sophos*'a mahsus aslî fiil, değişmeden aynı kalanı bakışında tutabilmektir. Yani, bu fiilin konusu olan nesne, bir cevher (Gr. *ousia*) olması sebebiyle, her zaman vardır; meydana gelmeye ve meydana kalkmaya tabi değildir (485b).<sup>72</sup> Fakat bu fiile konu olan nesne, nasıl bir mekânda yer almaktadır? Bu türden bir mekânın duyusal olan itibariyle söz konusu olamayacağı açıktır zira duyusal olanın en aslî vasfı, değişime tabi olmasıdır. Sôkratês ve Alkibiadês arasındaki konuşmalardan bu türden bir mekânın bireyin kendisi olduğunu görmüştük. “Bireyin kendisi” ifadesiyle kastedilen, kuşkusuz ki, yine Platôn diyalogları itibariyle aslî bir *arkhê* olarak görülen *psukhê*'dir. Yani, güzel olanın seyri, esasî itibariyle meydana gelmeye (Gr. *genesis*) ve meydana kalkmaya (Gr. *phthora*) tabi olmayan *psukhê* mekânında gerçekleşmektedir. Ancak bu seyrin bir fiil olarak ifadesini ve esaslarını Platôn diyaloglarında bulabilir miyiz? Yani, bu türden bir seyir esaslı bir fiilin ve bu seyrin esasını oluşturan unsurların bahsedildiği bir sahne bulabilir miyiz? Bu türden bir fiilin, esaslarıyla birlikte ifade edilerek sahnelendiği diyalog, Türkçeye *Devlet* olarak tercüme edilen *Politeia* diyaloğudur.

*Politeia* diyaloğunu, adalet (Gr. *dikaïosunê*) ve eğitim (Gr. *paideia*) sorunsalları itibariyle meydana gelen gerilimde salınan ve bir birlik teşkil eden sahneler olarak düşünebiliriz. Biz de bu diyalogu bu iki kavram ekseninde ele alacağız. Sôkratês, ilgili diyalogda kent devletlerinde (Gr. *polis*) kral veya yönetici olanların *philo-sophos* olmaması ya da *philo-sophos*'ların kral olmaması hâlinde, yani politik güç ve *philo-sophia*'nın aynı kişide birleşmesi gibi bir durumun söz konusu olmaması hâlinde, insan soyunun başına gelecek olan kötülüklerin son bulmayacağını belirtir. Yani, kentlerde insanların güneş ışığını görebilmelerinin tek yolu, *philo-sophos*'ların kral olması veya kralların *philo-sophos* olmasıdır (473c-e).<sup>73</sup> Hakikati temâşâ etmeyi sevenler olarak

---

<sup>71</sup> Plato, 720.

<sup>72</sup> Plato, 721.

<sup>73</sup> Plato, 712-13.

*philo-sophos*'lar (475e)<sup>74</sup>, başlarına geçtikleri kenti de hakikati esasa alarak yöneteceklerdir. Ayrıca *philo-sophos*, bir önceki bölümde de gösterdiğimiz üzere güzeli seven (Gr. *philokalos*) kimse olduğuna göre, kenti idare ederken de kötü olanı değil fakat güzel olanı esasa alarak yönetecektir. Cevher esasında olanları (Gr. *einai*) temâşâ (Gr. *theôria*) eden kimse olarak *philo-sophos* (486a); servet düşkün, kibirli, korkak ve adaletsiz bir kimse değildir (486b).<sup>75</sup> Aksine, *philo-sophos* kumaşına/tabiatına sahip kimseler; cesur, yüce ruhlu, öğrenmeye açık ve hafızası kuvvetli kimselerdir (490c).<sup>76</sup> Bu kumaşa sahip kimseler, her kemâle yönelik uygun bir öğrenim talihine erişirse, bu kemâllere yönelik bir derinleşme elde eder (492a).<sup>77</sup> Bu öğrenim sonucunda kişi, *psukhê* itibarıyla ayırt edilen mahiyetler (Gr. *eidê*), yani adalet, vukufiyet, cesaret ve bilgelik ile ilgili olarak kemâle erer (504a).<sup>78</sup> Bu kemâller, yine de nihaî değildir. Yani, daha büyük bir kemâl söz konusudur. Bu kemâl, öğrenmeye konu olan en büyük şey olarak iyi *idea*'sıdır. Adalet başta olmak üzere, tüm şeyler ancak bu iyi vasıtasıyla kullanışlı ve yararlı olabilmektedir (505a).<sup>79</sup> Bununla birlikte, insanların çoğu adil ve güzel görünen şeyi seçer, yani zann esastaki sûret (Gr. *doksa*) ile yetinir ve asıl/kalıcı olanlar (Gr. *ta onta*) ile ilgilenmez (505d).<sup>80</sup> İyi *idea*'sı tanınmadığı takdirde, adil olanı ve güzel olanı koruyacak bir muhafız ve dolayısıyla da bu değerlerin bir muhafazası söz konusu olamaz çünkü iyi, adil olanın ve güzel olanın ne sûretle/ne bakımdan iyi olduğuna yönelik bir kavrayış sağlar (506a).<sup>81</sup> İyi *idea*'sı vasıtasıyla kendinde olan diğer şeyler, meselâ kendinde güzel (Gr. *auto kalon*) bir birlik olarak tutulur. Yani, her *idea* ancak bir *idea*'nın altına düşürülmek sûretiyle bir birlik içerisinde tutulduğu takdirde cevher olarak görülebilir (507b).<sup>82</sup>

Açacak olursak, bir *idea*'nın, meselâ güzel *idea*'sının cevher vasfını haiz oluşu (Gr. *ousiôdês*) yalnızca, *idea*'yı dışından kuşatarak kendisine bir birlik veren bir *idea* varsa mümkündür. Aksi takdirde, bir *idea*'nın cevher vasfını haiz oluşundan bahsedemeyiz. Bunu bir örnek üzerinden açmak mümkündür. Meselâ güzel olana dair bir

---

<sup>74</sup> Plato, 715.

<sup>75</sup> Plato, 722.

<sup>76</sup> Plato, 727.

<sup>77</sup> Plato, 728.

<sup>78</sup> Plato, 739.

<sup>79</sup> Plato, 740.

<sup>80</sup> Plato, 740.

<sup>81</sup> Plato, 741.

<sup>82</sup> Plato, 743.

tasavvuru olan bir şahsın, çeşitli seçenekler arasından seçim yapmak durumunda kaldığı bir durumu düşünelim. İlgili şahsın, böyle bir durumda kendisine “güzel görünen” seçeneği seçmesi mümkün, hatta olasıdır. Bununla birlikte, bu şahsın, aradan geçen zaman zarfında seçtiği seçeneğin aslında güzel olmadığını ve kendisi için iyi sonuçlar doğurmadığını düşünmesi de imkân dahilindedir. Böyle bir durum, güzel olanın zann üzerinden düşünülmesine yönelik bir karşı-örnek (İng. *counter-example*) oluşturur. Muhakeme yetisi itibariyle zannı esas alan bir düşünüş tarzı, zannın esas itibariyle olumsal (İng. *contingent*) olması sebebiyle, cevher düşüncesini ve dolayısıyla da kalıcı bir değer bağlamını iptal eder. Değer bağlamının merkezine iyi idea’sını koyan bir düşünüş tarzı ise, iyi *idea*’sının altında toplamak sûretiyle kendilerine birlik verdiği diğer *idea*’lara cevher vasfı kazandırır. İyi *idea*’sını zemin alan bir güzellik kavrayışı, zann itibariyle söz konusu olan olumsallıktan iyi’ye dayanması sebebiyle beri olacaktır çünkü güzel olan, zemininde iyi *idea*’sı olması sebebiyle her zaman iyi olacaktır. Her zaman iyi olan güzel *idea*’sı ise, hiçbir zaman değişime tabi olmaması sebebiyle cevher vasfını haiz olacaktır. Sôkratês bu durumu, görme kuvveti ve görülebilir olan arasında ortaya çıkabilecek bir görme fiilinin üçüncü bir unsur gerektirmesi üzerinden açıklar. Görme kuvveti ne kadar iyi ve görülebilir olan da ne kadar renkli olursa olsun, eğer vasat itibariyle bir ışık mevcut değilse herhangi bir görme fiili gerçekleşmemektedir. Bu bağlam itibariyle güneş, yer küre vasatında görme fiilinin ortaya çıkışına imkân sağlayan üçüncü bir şey olarak düşünülebilir.

Güneş, görme kuvveti değildir ancak kendisi sayesinde görme fiilinin ortaya çıkması mânâsında bir nedendir. *Psukhê* de kendisindeki saf idrak kuvvetini (Gr. *nous*) hakikatin ve varlığın (Gr. *to on*) aydınlattığı şeye çevirdiği zaman, o şeyin zatını (Gr. *auto*) idrak etmek sûretiyle tanır. Fakat *psukhê* karanlığa yöneldiğinde, yani meydana geleni ve meydana kalkanı esas aldığı zanna düşer (Gr. *doksazei*) ve görüşü körleşerek göremez olur. Diğer bir ifadeyle, *psukhê*, başkalaşmak sûretiyle her şeyi ters yüz görmeye başlar. *Psukhê*’nin, saf idrak kuvveti/yetisi marifetiyle kendi içinde yöneldiği şeyler, yani *idea*’lar varlık ve cevher oluşlarını iyi *idea*’sına borçludur. İyi *idea*’sı, kıdem ve kuvvet bakımından tüm cevherlerin ötesindedir (507d-509b).<sup>83</sup> Şayet

---

<sup>83</sup> Plato, 742-44.

böyle olmasaydı, iyi idea'sının diğer idea'lara bir birlik vermesi ve cevher vasfını kazandırması söz konusu olamazdı.

Mağara İstiaresi (514a-517a) hem iyi idea'sına yönelik kuşatıcı bir resim sunması hem *psukhê*'ye mahsus kuvvetler/yetiler marifetiyle ortaya çıkan bilme fa'âliyetlerine konu olanların birbirinden ayırt edilmesi olarak *epistêmê* tasnifini sağlamlaştıran bir tasavvur sağlaması hem de bir fa'âliyet olarak *philo-sophia*'nın hangi fiil esasında gerçekleştiğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Mağara istiaresi itibariyle söz konusu olan benzetmelerin ve fiillerin yeterince anlaşılması için ilk olarak ikiye bölünmüş çizgi benzetmesinin anlaşılması gerekir. Mağara istiaresinin hemen öncesinde Sôkratês, muhatabı Glaukôn'a eşit olmayan ikiye bölünmüş bir çizgiyi tasavvur etmesini ve çizgilerden birisinin duysal olana diğerinin ise saf idrakin nesnesi olabilmesi mânâsında akledilir olana tekabül ettiğini düşünmesini ister (509d). Yani, çizginin bir tarafında algısal idrak (Gr. *aisthêsis*) vasıtasıyla algılanan dünya (Gr. *hôraton*) öbür tarafında ise saf idrak vasıtasıyla idrak edilebilen akledilir dünya (Gr. *noêton*) vardır. Yanlış anlaşılmaya yol açmamak için, "dünya" ile kastedilen ifadelerin yalnızca *epistêmê*, yani bilme bağlamıyla sınırlı olduğunu ve ontolojik olana taşınamayacağını ifade edelim çünkü söz konusu olan ayrımlar, *psukhê*'ye mahsus kuvvetlere/yetilere tekabül eden bilme fa'âliyetlerine ve bu fa'âliyetlerin nesnelere yöneliktir. Bu türden bir ayrımın ortaya konulmasındaki amaç, bilme fa'âliyetlerinin hakikat ile olan alâkasını ortaya koymak ve hangi fa'âliyetlerin hakiki (Gr. *alêthês*), hangi fa'âliyetlerin ise kalp (Gr. *pseudos*) olduğunu net bir şekilde birbirinden ayırt etmektir.<sup>84</sup> Benzetmeye dönecek olursak, Sôkratês, ortaya çıkan iki bölmenin yine kendi içinde ikiye bölünmesini ister. Sôkratês, algısal idrak itibariyle algılanan dünya bölmesinin en alt bölmesine sûretleri (Gr. *eikones*) yerleştirir. Sôkratês, buradaki "sûret" ifadesiyle önce gölgeleri, daha sonra ise sudan veya parlak, pürüzsüz yüzeylerden yansıyan her türlü yansımaları kasteder. Bu bölmenin üstüne ise kendisinden sûretlerin yansıdığı asıllar olarak algı nesnelerini (Gr. *eoiken*), yani hayvanları, bitkileri ve tüm yapay nesneleri koyar (509e-510a). Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu ayrımların asıl-sûret ilişkisi düşünülerek yapıldığıdır. Yani, yansımaların veya en genel mânâsıyla sûretlerin aslı, algı nesneleridir. Bu türden

---

<sup>84</sup> Oğuz Haşlakoğlu, "POLITEIA diyalogunda *epistêmê* tasnifi ve *dialektikê methodos*'un anlamı", *Felsefe Tartışmaları*, sy 34 (2005): 67-68.

bir ayırım yapılmadığı takdirde, sûrete bir asıl bulmak imkânsız hâle gelecektir. Dahası, sûretin ortaya çıkışı dahi mümkün olmayacaktır çünkü sûret veya yansıma, her zaman bir şeyin sûreti veya yansıması olduğu için bu şey ortadan kalktığında sûret veya yansıma da ortadan kalkacaktır. Yani, asıl ile kastedilen bu mânâda ontolojik bir dayanak olarak düşünülebilir. Aynı şekilde, hakikat-hakikat olmayan ve tanımaya dayalı bilme nesnesi (Gr. *to gnôston*)-zanna dayalı bilme nesnesi (Gr. *to doksaston*) arasındaki ayırım da bu şekilde düşünülmelidir.<sup>85</sup>

Benzetmeye dönecek olursak, Sôkratês, duyulur olan/*horaton* bölmesi için yaptığı ayırımları aklî olan/*noêton* bölmesi için de yapar. *Noêton* bölmesinin ilk kısmına zemin alma (Gr. *hupostithêmi*) fiilinden türeyen bir isim olarak *hupothesis*'i<sup>86</sup> koyar. Zemin alma fiili neticesinde ortaya çıkan *hupothesis*, iki yönlüdür.<sup>87</sup> Yani, *hupothesis* itibariyle söz konusu olan bilme fa'âliyetinin hakikate mi yoksa zanna mı tekabül ettiği, *psukhê*'nin söz konusu bilme fa'âliyetinde kendisine neyi zemin aldığı tarafından esastan belirlenir. Eğer *alêtheia* zemin alınıyorsa, o zaman bilme fa'âliyetinin nesnesi hakiki olacaktır. Fakat *doksa* zemin alınıyorsa, o zaman bilme fa'âliyetine konu olan nesne hakiki değil kalp/*pseudos* olacaktır. *Hupothesis* söz konusu olduğunda, ele alınan nesnelerin kökenine/esasına (Gr. *arkhê*) yönelik bir soruşturma yürütülmez. Geometri veya aritmetik ile uğraşan kişiler, haklarında konuştuğu nesneleri, meselâ tek sayıyı, üçgeni vb. kendi bilme fa'âliyetlerine zemin alırlar ve bu nesneleri, esası herkese açık/bariz olan şeylermiş gibi düşünürler. Yani, haklarında konuştukları nesnenin esaslarını ortaya koymaya tenezzül etmezler. Esası belli olmayan bu nesneleri kendilerine zemin alarak çeşitli sonuçlara varırlar ancak zemin aldıkları nesnelerin, esasları itibariyle neler olduğunu ortaya koymazlar. Dahası, vardıkları sonuçlar da zaten en başta zemin aldıkları şeyin yeniden ve yeniden onaylanmasından ibarettir (510c-d). Yani, ortaya bir kısır döngü çıkmaktadır. Varılan sonuç halihazırda kendilerine zemin aldıkları öncülde içerildiği için ele alınan nesnenin esasına yönelik bilginin genişlemesi söz konusu olmayacaktır. Yani,

<sup>85</sup> Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 107-8.

<sup>86</sup> Platon'un *hupothesis* olarak ifade ettiği kelimeyi "hipotez" olarak ifade etmekten kasıtlı olarak kaçındık. "Hipotez" ifadesi, genellikle "varsayım" bağlamında ve epistemolojik bağlamla alâkalandırılarak veya ona indirgenerek kullanılmaktadır. Oysaki Platon düşüncesi itibariyle *hupothesis*, bir şeyin ontolojik mânâda zemin olarak alınmasına işâret eder, bkz. Haşlakoğlu, "POLITEİA diyalogunda *epistêmê* tasnifi ve *dialektikê methodos*'un anlamı".

<sup>87</sup> Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 110.

başlanılan yere tekrar geri dönülmesi mânâsında *petitio principii* ortaya çıkacaktır.<sup>88</sup> Bölünmüş çizgiye geri dönelim. *Noêton* bölmesinin alt kısmına *hupothesis*'in tahsis edildiğini gördük. Geriye yalnızca en üstteki bölme kalır. Sûretlere mahsus asılların ötesine sıçrayarak yükselme (Gr. *anôterô ekbainein*) imkânına sahip olmayan zemin alma fa'âliyetinin üstünde, tüm bu zemin alma fa'âliyetinin zemini olan nesneleri zemin almayarak, onları birer sıçrama tahtası (Gr. *epibaseis*) olarak gören zemin almama mânâsında *anupothetos* fa'âliyeti yer alır. *Anupothetos* fa'âliyeti, ele aldığı nesnenin *arkhê*'sine temâs etmeyen, yani kökeni/esası itibariyle ne olduğunu ortaya koymayan *hupothesis*'in aksine, bizzat *arkhê*'nin kendisine yönelik bir sıçramayı esas alan ve *noêton* itibariyle söz konusu olan mahiyetleri, kendilerinde oldukları hâliyle (Gr. *autois eidesi*) (510b) *psukhê*'de temâşâ etmeye sevk eden bir fa'âliyettir (511b). Sôkratês, ilgili tasnifi nihayetine erdirdikten sonra, tasnif itibariyle ortaya çıkan her bölmeyi en üstten başlayarak *psukhê*'nin fa'âliyetleriyle (Gr. *mathêmata*) eşleştirir (511d-e): (i) saf idrak (Gr. *noêsis*), (ii) muhakeme (Gr. *dianoia*), (iii) sarsılmaz bir itimada dayalı itikat (Gr. *pistis*) ve son olarak (iv) sûretlere yönelik algısal idrak (Gr. *eikasia*).

Sôkratês'in, *epistêmê* tasnifini eğitim (Gr. *paideia*) bağlamına taşımasıyla birlikte temsil esasındaki Mağara İstiaresi (514a-517a) tasvir edilir. Sôkratês, kapısından boydan boya ışığın girdiği bir yeraltı mağarasını kendilerine mesken (Gr. *oikêsei*) edinen insanları tasavvur etmemizi (Gr. *ide*) ister. Bu insanlar, çocukluklarından beri hem ayaklarından hem de boyunlarından zincire bağlı bir şekilde bu mağarada yaşamaktadır (Sôkratês, bu mahkûmların nasıl zincire vurulduğunu bize anlatmamaktadır<sup>89</sup>). Boyunlarındaki zincirden dolayı başlarını çeviremedikleri için yalnızca karşılarındaki şeyleri görebilme imkânına sahipler. Boyunlarındaki zincir başlarını hiçbir şekilde çevirmeye imkân sağlamadığı ve gölgeleri seyretmekle kendilerinden geçtikleri için kendilerini oraya mahkûm eden zincirlerin dahi farkında değillerdir. Yani, tüm olan biteni yalnızca gölgeler üzerinden anladıkları için kendilerinin birer mahkûm olduğunu fark edememektedirler.<sup>90</sup> Bu mahkûmların arkasında yanan bir ateş ve mahkûmlar ile bu ateş arasında da bir yol vardır. Bu yol boyunca da alçak bir duvar var ve bu duvarın arkasındaki insanlar, türlü türlü eşyalar taşımaktadır. Duvarın üstünden görünenler de yalnızca bu eşyalardır.

---

<sup>88</sup> Haşlakoğlu, 112.

<sup>89</sup> Haşlakoğlu, 43.

<sup>90</sup> Haşlakoğlu, 43.

Mağarayı kendilerine mesken edinen mahkûmlar, böyle bir durumda, yalnızca ateşin duvara yansıttığı gölgeleri görebilmektedir. Bu mahkûmlar, yalnızca karşılarındaki duvarda gördükleri gölgeleri hakiki zannetmek ve bu gölgelere çeşitli isimler vermek (Gr. *onomazô*) sûretiyle kendi aralarında konuşmaktadır.<sup>91</sup> Bir ses duyduklarında da bu sesin kaynağının gölgeler olduğunu düşünürler. Sôkratês, yine nasıl olduğunu bilmediğimiz bir şekilde, bu mahkûmlardan birinin bağlarının çözüldüğünü, ayağa kalktığını, bakışını etrafına çevirdiğini (Gr. *periagein*), ışığa doğru baktığını ve yürüdüğünü düşünmemizi ister. Dahası, böyle bir hâldeyken kişi, acı çekecek ve ışığın gözlerini kamaştırması sebebiyle, daha önceden gölgelerini gördüğü şeyleri göremeyecektir. Karşısındaki şeylerin her birine işâret etmek sûretiyle, bu şeylerin, yani gölgelerin herhangi bir varlığa işâret etmemesi mânâsında boş olduğunu söyleyip, gerçekten var (Gr. *estin*) olup olmadığını sorduğumuzda, kişi, artık hakiki varlığa daha yakın olduğu ve daha hakiki esasta var olanları doğrudan görebildiği için ne düşünecektir? Kişi, böyle bir durumda afallayıp kalacak ve daha önceden gördüğü şeyleri daha hakiki kabul etmek isteyecektir. Yine bu kişi, ışığın kendisine doğru bakması (Gr. *blepein*) için zorlansa, gözlerine ağrılar girerek geriye dönüp kaçacak ve görebildiği şeylerin, kendisine gösterilen şeylerden daha açık/saf olduğunu düşünmek isteyecektir. Daha sonra bu kişi, başka bir kişi tarafından bu mağaradan çetin ve sarp yokuşa kadar sürüklenerek götürülse, sırf sürüklenerek götürüldüğü için acı çekecek ve sinirlenerek bu durumdan rahatsız olacaktır. Bununla birlikte, bu kişi ışığa yaklaştığında, gözleri güneş ışığıyla dolup taşıdığı için hakiki olduğu söylenen şeyleri dahi göremeyecektir. Yine bu kişi, gözleri ışığa ve daha yukarıdaki şeyleri görmeye alıştığında, ilk olarak oradaki gölgeleri, insanların ve diğer şeylerin suda yansıyan görüntülerini/sûretlerini (Gr. *eidôla*) görecektir. Bunun ardından ise şeylerin kendilerini görecektir. Daha sonra fezâdaki şeyleri ve fezânın kendisini temâşâ ederek, geceleri yıldızların ve ayın ışığını gündüzleriye güneşi ve güneş ışığını seyredecektir. Nihayetinde bu kişi, güneşi bizzat kendisi (Gr. *auton kath' auton*) ve bizzat olduğu yer itibariyle kendisinde nasılsa öyle görür. Bunun sonucunda kişi, tüm bunları bir araya getirerek güneşin görülen [her] yerde hüküm sürdüğü ve her şeyin nedeni (Gr. *aitios*) olduğu hükmüne varır. Dahası kişi, ilk meskenini, yani mağarayı ve orada [geçerli olan] bilgeliği ve diğer mahkûm olan yoldaşlarını hatırladığında, kendisini bu değişim/dönüş

---

<sup>91</sup> Ilgıcioğlu, “A Critical Consideration of Kant’s Doctrine of Ideas in View of Plato’s Text”, 27-28.

nedeniyle kutsanmış (Gr. *eudaimonizein*<sup>92</sup>) addederek, mağaradaki mahkûm olan yoldaşlarına acır. Bu kişi, mağarada bulunan mahkûmlar arasında şan şöhrat ve güç/iktidar olarak görülen şeyleri ne arzular ne de kıskanır. Dahası, zanna dayalı bir hayat yaşamaktansa (Gr. *doksazein*<sup>93</sup>) “başkasının hizmetkârı olup efendisinin toprağında çalışmayı” tercih edecektir. Işığa gözleri alışan bu kişi, mağaraya tekrar geri dönerse, gözleri karanlığa gömülecektir. Bu kişi, eski yoldaşı olan mahkûmların yanına giderse, mahkûmlar, bu kişiye, yukarıya boşuna çıktığını söyleyerek, üstüne bir de gözlerini bozup geldiği için kendisiyle dalga geçecektir. Hatta bu kişi, mahkûmların zincirlerini çözüp onları yukarıya, mağaranın çıkışına götürmeye kalksa; mahkûmlar, ellerine fırsat geçtiği takdirde, bu kişiyi yakalayıp öldürecektir.

Sôkratês, daha sonra bu istiareyi gözle görülebilen duyusal âleme tercüme etmemizi (Gr. *aphomoioô*) ister. Gözle görülen dünya, bu istiare itibariyle, mağara zindanındaki mahkûmun meskenine ve bu zindanın içindeki ateşin ışığı da güneş kuvvetine denk düşer. Yukarıya doğru çıkan yokuş ve yukarıdaki şeylerin temâşası ise *psukhê*'nin saf idrak kuvveti marifetiyle idrak edebileceği mekâna yükselişine denk düşer. Bu mekân itibariyle nihaî olan iyi *idea*'sıdır ve bu *idea* nadiren seyredilir. Bununla birlikte, bu *idea* bir kez seyredildiğinde, her şeyin bir araya getirilmesi sûretiyle şu sonuca varılması zorunludur: tüm dosdoğru (Gr. *orthôn*) ve güzel olan şeylerin nedeni (Gr. *aitia*) iyi *idea*'sıdır. Dahası, bu *idea* görünür âlemdeki ışığın ve bu ışığı meydana getirenin asıl hâkimidir. Saf idrak kuvvetiyle (Gr. *nous*) idrak edilebilen (Gr. *noêtos*) âlemin hakikat oluşuna zemin sağlayan (Gr. *parekhô*) da iyi *idea*'sıdır. Yani, hakikatin kendisi de iyi *idea*'sında temellenir. Hatırlayacak olursak, *idea*'ları dışarıdan kuşatmak sûretiyle *idea*'lara birliğini veren bir *idea* olmadığı takdirde her zaman değişmeden kendiyile aynı kalması mânâsında kendinde bir *idea*'dan bahsetmenin mümkün olmadığını çünkü böyle bir durumda her şeyin yalnızca olumsal olabileceğini, zorunluluktan ve dolayısıyla da bir cevher fikrinden bahsetmenin mümkün olamayacağını ileri sürmüştük. İyi *idea*'sını görmüş (Gr. *idein*) olanlar, ya özel ya da kamusal alanda bilge bir şekilde fiil icra

<sup>92</sup> *εὐδαιμονίζειν* fiili, Türkçeye genelde “mutlu olmak” mânâsına gelecek şekilde tercüme ediliyor. *εὐδαιμων* kelimesinin sözlük karşılıklarından birisi kuşkusuz ki “mutlu” karşılığıdır. Bununla birlikte, *εὐδαιμων* kelimesi “εὖ (iyi)” ve “δαιμων (tanrıdan doğmuş olanlar)” kelimelerinin bir terkididir. Yani, *εὐδαιμονίζειν* fiilinin “kut bulmak” veya “tanrı tarafından kutsanmak” mânâlarına geldiğini söyleyebiliriz, bkz. Ilgıcıoğlu, 30.

<sup>93</sup> Bu kelime, “zann” mânâsına gelen *δοξά* ve “yaşamak” mânâsına gelen *ζῆν* kelimelerinden terkip edilmiştir.

edeceklerdir. Yani, iyi idea'sının bir *topos* olarak *psukhê*'de *noesis* kuvveti marifetiyle temâşasının, pratik (Gr. *praksis*) tecrübe itibariyle bir karşılığı olacaktır. Pratik bir karşılığı olması sebebiyle, *psukhê* itibariyle söz konusu olan bu fa'âliyetlerin, eğitim ile esastan bir alâkası vardır. Eğitim, her şeyden önce, bazı meslek sahibi kimselerin, eğitimin esasına yönelik ileri sürdükleri şey değildir. Bu kişiler, yani eğitimi meslek bağlamına taşıyan kişiler tıpkı kör gözlere görüş bahşetmek gibi *psukhê*'ye dışarıdan bilgi sokabileceklerini düşünürler. Bununla birlikte, Mağara İstiaresi ve *epistêmê* tasnifi itibariyle ortaya çıkan *logos*; her bireyin *psukhê*'sinde kuvvetin/yetinin var olduğuna ve bu kuvvetin, birer âlet (Gr. *organon*) olarak iş gördüğüne ve dolayısıyla da bireyin, bu âlet vasıtasıyla öğrendiğine işâret etmektedir. Mağara zindanındaki mahkûmun bedeninin göremediği şeyi görebilmesi için bütün bedenini o şeye dönmesi/çevirmesi gibi, *psukhê* de bir bütün olarak meydana gelen şeyler âleminden varlığın kendisine (Gr. *eis to on*) doğru sahne değiştirmeli (Gr. *periakteon*) ve varlığı temâşâ etmelidir. Eğitim sanatı da *psukhê*'ye göz bahşetmek değil, zaten kendisinde sahip olduğu (Gr. *ekhonti*) şeye doğru *psukhê*'yi çevirmektir (Gr. *periagôgê*). Sonuç itibariyle, *philo-sophia*'nın aslında bir *sophos*'un rehberlik ettiği<sup>94</sup> bir eğitim olduğunu ve bu eğitimin aslî fiilinin de *periakteon*, yani sahne değiştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Bu aslî fiil, *psukhê* itibariyle gerçekleşen ontolojik bir fiil olması mânâsında basit mânâda bir muhakemeye veya entelektüel bir fa'âliyete indirgenemez. Mağaradaki bir mahkûm, kuşkusuz ki duvarda gördüğü gölgelerin değişimine, konumuna, gelecekteki konumlarına yönelik muhakeme yürütebilir. Fakat bu türden bir muhakeme, kişiyi gölgelerin sahibine ve ateşin kaynağına götürmeyecektir.<sup>95</sup> Yani, mahkûmun yalnızca muhakeme yürütmek sûretiyle bağlı olduğu zincirlerden kurtulduğunu düşünemeyiz. Zincirlerden kurtulmak, muhakemeyi kategorik olarak dışlamayan ancak buna rağmen muhakemeye indirgenemeyen tecrübi bir fiil içermelidir. Yalnızca bu fiil marifetiyle beden, zincirlerden kurtulabilir ve hürleşebilir. İstiare itibariyle bedenin eşleniğinin *psukhê* ve bu zincirlerinden kurtularak hürleşme fiilinin de *periakteon*, yani sahne değiştirme olduğunu gördük. Bir *sophos*'un rehberliğinde eğitimden geçerek sahne değiştiren *psukhê*, iyi *idea*'sını her şeyin nedeni olarak gördüğü için pratik tecrübe itibariyle de iyi bir birey olur ve dolayısıyla eylemleri

<sup>94</sup> Ilgıcioğlu, "A Critical Consideration of Kant's Doctrine of Ideas in View of Plato's Text", 37.

<sup>95</sup> Ilgıcioğlu, 37-38.

de tıpkı bir bütün olarak *psukhê*'nin iyi idea'sına dönmüş olması gibi, iyiye dönük olur. Dahası birey, yalnızca kendi mutluluğunu düşünmeyecektir. Yani birey, kendisini içerisinde yaşadığı toplumdan yalıtmayacak ve ortaya konan *politeia* tasavvuru itibariyle, mağaraya tekrar geri dönerek eski yoldaşları olan mağara mahkûmlarını ve dolayısıyla da tüm kenti bu mutluluğa sevk etmek için elinden geleni yapacaktır (514a-519e).<sup>96</sup> Hem *epistêmê* tasnifi hem de Mağara İstiaresi bağlamındaki aslî kavramın *psukhê* olması, bizi, *psukhê*'nin Platôn düşüncesi itibariyle nasıl anlaşıldığına yönelik daha derin bir soruşturmaya götürmektedir.

### 1.5. *Psukhê* (Nefs)

Platôn düşüncesi itibariyle söz konusu olan tüm fa'âliyetlerin – sahne değiştirme, dönme, yükselme, temâşâ, yani en genel mânâsıyla ontolojik bir tecrübe esasında bilme – zemininde yer alan aslî kavramın *psukhê* olduğunu<sup>97</sup> ve Platôn düşüncesinin bu kavram ekseninde kurgulandığını düşünebiliriz. *Psukhê*, kendisine ait kuvvetler/yetiler itibariyle *eidos*'ların temâşâ edildiği yegâne *topos*'tur. Yani, hafızada evvel mahfuz hâlde bulunan mahiyetlerin ve dolayısıyla da saklı olanın açılması olarak hakikatin, hafıza yetisi itibariyle hatırlanarak yeniden idrakinin (Gr. *anamnêsis*) mekânı *psukhê*'dir. *Psukhê*'nin esasları ve bir bedene düşmek sûretiyle kendisine mahsus aslî ismi, yani kendisini unutuşu özellikle *Phaidôn* ve *Phaidros* diyalogları itibariyle ortaya konmaktadır. Biz de ilk olarak *Phaidôn* diyalogunun sahnesi itibariyle *psukhê*'nin nasıl ortaya konduğunu ele alacağız ve daha sonra, *Phaidros* diyalogu itibariyle söz konusu olan sahneyi bu kavram ekseninde izlemeye çalışacağız.

*Phaidôn* diyalogu, Sôkratês'in baldıran zehri içmeden önceki son ânlarını sahnelemektedir. Diyalogun sahnesi, Sôkratês'in haz (Gr. *hêdonê*) ve acı arasındaki karşıtlığı (Gr. *enantion*) ele almasıyla açılır. Buna vesile kılınan olay, Sôkratês'in bacağına zincirlenmiş olan zincirlerin çözülmesidir. Buna göre, haz ve acı, kişide aynı ânda mevcut olmamaktadır. Bununla birlikte, kişi, eğer bunlardan birinin peşine düşer ve peşine düştüğü şeyi, yani hazzı ya da acıyı elde ederse, diğeri de elde edilene kaçınılmaz olarak eşlik eder. Yani, haz ve acı tek bir başa bağlanmış iki şey gibidir. Meselâ

<sup>96</sup> Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, 747-52.

<sup>97</sup> Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 96.

Sôkrâtes'in zincirlerinden çözümlmesini haz takip eder (60a-c).<sup>98</sup> Sôkrâtes, bu konuşmayı *philo-sophia* ve ölüm arasındaki alâkaya getirir. Sanatların en yükseği olan *philo-sophia*'yı icra eden (Gr. *poiein*) Sôkrâtes, felsefenin gâyesinin ölüm olduğunu ancak bu gâyeye, kendi canına kıymak sûretiyle ulaşılamayacağını çünkü kendi canına kıymanın yasak olduğunu belirtir (61d).<sup>99</sup> Yasak olmasının nedeni, insanın tanrıların mülkü olmasıdır. Yani Sôkrâtes, kendi canına kıymanın yasak oluşunu teolojik bir temele dayandırır. Ölümün peşinde koşan *philo-sophos*, hemen ölmek için kendi canına kıymak gibi bir "kestirme yola" başvuramaz çünkü bu, *psukhê*'nin tanrıların mülkü olması sebebiyle yasaktır. Diğer insanlara saklı olan şey, *philo-sophia* fa'âliyetine doğru bir şekilde temâs edenlerin, ölmek veya ölü olmaktan başka bir şeyin peşinde olmadığıdır (64a).<sup>100</sup> Yani *philo-sophos*, tüm yaşamını ölüme yönelik bir arzuyla geçirir.<sup>101</sup>

Birçok insanı korkutan ölümü bu kadar özel ve mânâlı kılan şey nedir? Sôkrâtes, bu soruya cevap vermeden önce ölüm ânında neyin gerçekleştiğini açıklığa kavuşturur. Buna göre, ölüm, *psukhê*'nin bedenden ayrılmak sûretiyle tahliye oluşudur. Birbirlerinden ayrılmaları sebebiyle, hem *psukhê* hem de beden kendi başına/kendi itibariyle (Gr. *kath' auto*) mevcudiyetini sürdürmeye devam eder (64c).<sup>102</sup> Sôkrâtes, ölümün ne olduğunu ortaya koyduktan sonra haz bağlamına geri döner. Bedene mahsus hazlardan biri olarak görülen yiyip içme, gerçek bir *philo-sophos*'un uğruna mücadele verdiği bir şey olamaz. Aynı şekilde, çeşit çeşit kıyafetlere, ayakkabılara ve diğer süslere sahip olmanın da hakiki bir *philo-sophos*'un gözünde bir önemi yoktur. Bir *philo-sophos*'un talip olduğu şey, bedene değil *psukhê*'ye yöneliktir (64e).<sup>103</sup> Öyleyse *philo-sophos*, diğer insanlardan farklı olarak, *psukhê*'yi bedenle olan müşterekliğinden kurtarmak sûretiyle yüzünü *psukhê*'ye çeviren, yani *psukhê*'yi esas alan kimsedir (64e-65a).<sup>104</sup> Beden, *psukhê* itibariyle hakikati görmek sûretiyle bireyin hâkim oluşu/vukufiyet kazanması söz konusu olduğunda, bir engel teşkil eder (65a).<sup>105</sup> Beden ile ilgili asıl sorun, bedenın yalnızca kendi hazlarının tatminini esas alması değildir. Asıl sorun, *psukhê*'nin

<sup>98</sup> Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, 43.

<sup>99</sup> Plato, 44.

<sup>100</sup> Plato, 46.

<sup>101</sup> Ilgıcıoğlu, "A Critical Consideration of Kant's Doctrine of Ideas in View of Plato's Text", 19.

<sup>102</sup> Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, 47.

<sup>103</sup> Plato, 47.

<sup>104</sup> Plato, 47.

<sup>105</sup> Plato, 47.

bedenle birlikte bir soruşturmaya girişmesiyle ortaya çıkıyor. *Psukhê*, bedenle birlikte girdiği bir soruşturmada beden tarafından aldatılır. Bunun nedeni, görme ve duyma duyularının kesin bilgi vermemesidir (65b).<sup>106</sup> Bilginin konusu olan şey kesin değilse, bu şeyin hakikate dair oluşundan ve dolayısıyla da bir cevher vasfını haiz oluşundan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü beden, varlığa dair olanlarla hiçbir ortaklığa sahip olmadığı gibi bunlara temâs da etmez. *Psukhê* duyma, görme, acı ve haz gibi kendisini rahatsız eden şeylerden uzaklaşmak sûretiyle bedeni terk ettiğinde, özellikle de yalnızca kendi kendisini esas aldığı anda muhakeme etmeyi en iyi bir şekilde icra eder (65c).<sup>107</sup> Dolayısıyla *psukhê*, böyle bir hâlde muhakeme edebilmek için kendine kalmanın peşine düşer. Varlığı saf bir şekilde seyredeceksek, bedenden kendimizi geri çekmemiz ve şeylerin kendisini (Gr. *auta ta pragmata*), yalnızca *psukhê*'nin kendisi itibariyle (Gr. *autê tê psukhê*) temâşâ etmemiz gerekir (66e).<sup>108</sup> *Psukhê* zemininde tüm bunları sağlayan aslî fiil ise hatırlama fiilidir çünkü öğrenme, esas itibariyle, hatırlamaktan başka bir şey değildir (72e).<sup>109</sup>

Bedenin esas alındığı bir bilme fa'âliyetinde esas alınan şey, duysal olandır. Duyusal olan ise hem aldatıcı hem de nesnesinin kalıcı olmaması sebebiyle bize kalıcı ve sağlam bir bilgi temin edemez. Çünkü beden ölümlü ve dağılabilir mahiyettedir ve dolayısıyla asla kendisiyle aynı kalmaz. Hatırlama fa'âliyetinde *psukhê*, bizzat kendisi itibariyle varlığın veçheleri olarak *eidos*'ları cevher vasfı esasında, yani ayniyetlerinde her nasıllarsa o hâliyle temâşâ eder. *Psukhê*'nin hatırlamak yoluyla yeniden idrak ettiği *eidos*'lar, ebedi varlığın (Gr. *aei on*) veçhesi olarak saf, ölümsüz, değişmez vasfını haizdir. Ebedi varlığa yönelik bu türden bir temâsı mümkün kılan şey, *psukhê*'nin de kökeni itibariyle varlığa ait oluşudur. Yani, tanrısal (Gr. *theios*) bir cevher olarak *psukhê*, ölümsüzdür, saf idrak kuvveti/yetisi marifetiyle kavranılabilir, birim mahiyettedir (Gr. *monoeidês*) ve dağılıp gitmemesi (Gr. *adialutos*) anlamında her zaman kendisiyle aynıdır (80b).<sup>110</sup> Beden itibariyle ölüm gerçekleştiğinde, görünmez olan (Gr. *aidês*) *psukhê*, kendi aslına, yani kendisi gibi soylu, saf ve görünmez olan Hades'e, yani iyi ve hâkim (Gr. *phronimos*) bir Tanrı'nın yanına intikal eder (80d). *Psukhê*'nin kendi aslını hatırlamak

---

<sup>106</sup> Plato, 48.

<sup>107</sup> Plato, 48.

<sup>108</sup> Plato, 49.

<sup>109</sup> Plato, 55.

<sup>110</sup> Plato, 63.

sûretiyle hakikate yönelik temâsı, bağlarından çözümlenerek hürleşme (Gr. *lusei te kai katharmô*) olarak tasvir edilir (82d). Buradaki bağ, beden olarak anlaşılmalıdır. Öğrenmeyi seven kimseler, yani *psukhê*'lerine *philo-sophia*'nın hâkim olduğu kimseler *psukhê*'nin bedene raptedilmesi (Gr. *diadeô*) sebebiyle hakiki esasta var olanları kendileri itibariyle değil de beden itibariyle seyretmeye mecbur bırakıldığını gören kimselerdir. Beden, *psukhê*'yi, kendisini esas almasına mecbur bırakması sebebiyle birer zindan gibidir (Gr. *hôsper heirmou*). Fakat *psukhê*'yi bu zindanda bir mahkûm olarak tutan, bir başkası değil, kişinin kendisidir. Yani kişi, bedeninin suç ortağıdır (Gr. *sullêptôr*). Bunun sebebi iştah kuvvetinin (Gr. *epithumia*) *psukhê*'yi kendi tesiri altına almasıdır (82d-83a). İştah kuvveti, tıpkı huysuz bir atın arabacıyı yoldan çıkarması gibi, *psukhê*'yi yoldan çıkararak *psukhê*'yi, bedeni ve beden itibariyle baskın gelen hazları esas almaya mecbur bırakır. Her bir haz ve acı, *psukhê*'yi tıpkı bir çivi gibi bedene mıhlar (Gr. *prosperonaô*) ve *psukhê*'nin, bedeninin yöneldiği şeylerin hakiki olduğu zannına kapılmasını sağlar. *Psukhê*'yi beden zindanından kurtararak, kendi aslına yönelmeye sevk etmesi sûretiyle bağlarından çözerek hür kılan şey *philo-sophia* fa'âliyetidir.

Bir fa'âliyet olarak *philo-sophia*'nın, *sophos* ve *erôs* ekseninde gerçekleştiğini incelemiştik. Ayrıca, bir zindan olan mağarayı kendilerine mesken edinen mahkûmların, yalnızca muhakeme yürütmek sûretiyle bağlarından kurtulamayacağını görmüştük. Tüm bunları bir araya getirdiğimizde, *psukhê*'yi bağlarından çözümlenerek hürleşmeye sevk eden aslî *pathos*'un *erôs* olduğunu görüyoruz. Bu bizi, Platôn düşüncesi itibariyle *Erôs*'un *psukhê* ile olan alâkasını daha kuşatıcı bir şekilde ele almaya sevk etmektedir. Bunun için en ideal diyaloglardan birisi *Phaidros* diyalogudur. Sôkratês, Musalardan (Gr. *Moûsai*) gelen ilhamla *Erôs*'un iştah kuvveti itibariyle ortaya çıkan bir tür arzu olduğunu ileri sürerek diyalogun sahnesini açar. *Sumposion* diyalogunda, *Erôs*'un güzel olana yöneldiğini görmüştük. Bununla birlikte, âşık olmayan fakat yine de güzel olan şeyleri arzulayanların olduğu da açıktır. Öyleyse, âşık olarak güzeli arzulayanlar ile âşık olmayarak güzeli arzulayanlar arasındaki ayrımın zemini nedir? Sôkratês, bu zemini ortaya koyabilmenin yegâne koşulunu her insanda bulunan iki *idea*'nın görülmesinde (Gr. *noeô*) temellendirir: sevk etmek sûretiyle hükmetme (Gr. *arkhonte*) ve rehberlik etme (Gr. *agonte*). Bizler, bu iki *idea*'yı takip ederiz. Bu *idea*'lardan ilki bedene düşerek doğmak sûretiyle ortaya çıkan hazlara yönelik iştah iken; diğeri, sonradan edinilen olarak en iyiye yönelik çabadır (237d). Bu iki *idea* kimi zaman birbirleriyle uyum içerisinde olabilirken

kimi zaman da birbirleriyle çatışabilmektedir. Aynı şekilde, kimi zaman ilki kimi zaman da diğeri hüküm sürmektedir (Gr. *kratê*). En iyiye yönelik olan zannın muhakeme marifetiyle (Gr. *logê*) üstün geldiği durumda ortaya çıkan güce (Gr. *kratos*) verilen isim, *psukhê* itibariyle söz konusu olan hâkimiyettir (Gr. *sôphrosunê*). Bununla birlikte, iştah kuvvetinin muhakemeye dayanmayan bir şekilde (Gr. *alogôs*) bizi hazlara doğru sürüklemesi ve içimizdeki ilkeye hükmetmesi itibariyle ortaya çıkan hâle aşırılık (Gr. *hubris*) ismi verilir. Aşırılık itibariyle ortaya çıkan hâllerin farklı isimleri olabilmektedir. Meselâ iştah kuvvetinin yemek söz konusu olduğunda muhakemeye, en iyi tasavvuruna ve diğer arzulara hükmetmesi hâline oburluk (Gr. *gastrimargia*) denir. Bu da bir tür *erôs*'tur çünkü muhakemeye dayalı olmayan iştah kuvveti, zann itibariyle söz konusu olan doğru olana hükmetmek sûretiyle kontrolü ele geçirir ve kişiyi, güzellik itibariyle ortaya çıkan hazza sevk eder. Aynı şekilde, iştah kuvveti, cismânî güzelliğe yönelik hazlar tarafından sağlam bir şekilde güçlendirilir (237e-238c).<sup>111</sup>

İştah kuvvetinin hükmettiği (Gr. *archê*) ve kendisine köle kıldığı (Gr. *douleuô*) kimseler, başkalarının da kendilerine haz sağlamasını arzularlar. Bu kişiler, kendilerinden üstün kişileri ve kendilerine eşit olan kişileri düşman olarak görürler (238e).<sup>112</sup> Bununla birlikte, *erôs* yalnızca bu bağlama daraltılarak mı anlaşılmalıdır? *Sumposion* diyalogunu ele alırken *Erôs*'un bir Tanrı olmadığını fakat tanrısal bir esasa sahip olduğunu görmüştük. Tanrısal olan *erôs*, ilahî esastaki bir şey (Gr. *ti theion*) olması sebebiyle kötü (Gr. *kakos*) bir şey olamaz (242e).<sup>113</sup> *Erôs*'un yalnızca iştah kuvvetinin hâkimiyeti altında bedensel hazlara indirgenmesi ve bu indirgeme itibariyle söz konusu olan zanların esas alınması, Platôn düşüncesi itibariyle hiçbir şekilde anlaşılabilir değildir. Bu türden bir düşünüş tarzı, *Erôs*'un *doksa*'ya tabi olarak düşünülmesini içerir, ki bu da hakikate yönelik olmaması sebebiyle kabul edilebilir değildir. Platôn düşüncesi için anlamlı olan *erôs*, hakikate yönelik bir meczupluk hâlidir (Gr. *mania*) çünkü bahsedilen ilahî ikramlar arasından en büyük iyilikler, yalnızca bu *mania* hâli itibariyle meydana gelirler (244a).<sup>114</sup> Bu türden bir *mania* hâlinin tanrısal bir esas taşıdığı açıktır. Fakat bu geçiş ne üzerine temellendirilmelidir? Platôn'un buradaki stratejisi, *psukhê*'nin ölümsüz ve dolayısıyla da

---

<sup>111</sup> Plato, 485-86.

<sup>112</sup> Plato, 486.

<sup>113</sup> Plato, 490.

<sup>114</sup> Plato, 491.

ilahî bir tabiatı (Gr. *phusis*) olduğunu göstermeye/ispat etmeye (Gr. *apodeiksis*) yöneliktir. Yani, hakikati görmek için *psukhê*'nin, mahiyeti itibariyle ölümsüz ve tanrısal olduğu şüpheyi yer bırakılmayacak şekilde gösterilmelidir (245c).<sup>115</sup>

Platôn düşüncesi itibariyle her *psukhê*'nin ölümsüz bir esasa sahip oluşu, ilginç bir şekilde, hareket (Gr. *kinêsis*) bağlamıyla iç içe düşünülür ve bu bağlam itibariyle temellendirilir. Daima hareket hâlinde olan şey, Platôn düşüncesi itibariyle, ölümsüzdür. Fakat bir başka şeyi hareket ettiren ve başka bir şey tarafından hareket ettirilen şeyin hareketinin ortadan kalkması hâlinde canlılığı da ortadan kalkar. Hareketi asla son bulmayan şey yalnızca, kendi kendisini hareket ettiren (Gr. *to hautou kinoun*) şey olabilir. Yalnızca bu türden bir şey hareket ettirilen diğer şeylerin hareketinin kaynağı ve ilkesi/kökeni olabilir. Bu türden bir ilke/köken, kendi kendisini hareket ettirmesi, kendisini terk edememesi ve dolayısıyla da kendi hareketinin kaynağı olması sebebiyle sonradan meydana gelmemiş (Gr. *agenêton*) bir ilkedir/kökendir. Meydana gelen her şeyin bir ilkeden/kökenden meydana gelmesi (Gr. *gignesthai*) zorunludur (Gr. *anankê*). Bununla birlikte, ilkenin/kökenin kendisi bir şeyden meydana gelmiş olamaz çünkü meydana gelen her şey bir ilkeden/kökenden meydana gelir. Yani, aynı şeyin hem meydana gelmiş olması hem de bir ilke/köken olması mümkün değildir. İlke/köken, yok oluşa tabi olmaması anlamında kalıcıdır (Gr. *adiaphthoron*) (245c-246a).<sup>116</sup> Bireyde bu kalıcılığı tesis eden yegâne zemin *psukhê*'dir. Yani canlılığın, hareketin ve kalıcılığın ilkesi *psukhê*'dir. Görüleceği üzere hareketin bu şekilde düşünülmesi, fiziksel konum itibariyle yer değiştirme (İng. *locomotion*) olarak düşünülen bir hareket düşüncesine indirgenemez. Beden yalnızca *psukhê* marifetiyle mekânda yer değiştirebilir. Yani, yalnızca *psukhê* marifetiyle cisim kendiliğinden hareketliymiş gibi görünür (246c).<sup>117</sup> Ölüm gerçekleştiğinde, yani *psukhê* bedenden ayrıldığında bedenin hareketi ortadan kalkmaktadır. Beden canlıyken birey itibariyle söz konusu olan kalıcılık bağlamı yine bedende temellenemez çünkü beden meydana gelmeye ve meydana kalkmaya tabi olması anlamında değişime tabidir. Platôn ruhun ölümsüzlüğünü ve hareketin yegâne kaynağı olduğunu bu şekilde gösterdikten sonra ruhun mahiyetini ele alır.

---

<sup>115</sup> Plato, 492.

<sup>116</sup> Plato, 492-93.

<sup>117</sup> Plato, 493.

Sôkratês, *psukhê*'nin mahiyetini bir benzetme üzerinden ele alır. *Psukhê*, doğuş itibariyle iç içe geçmiş kuvvetler olarak iki çift kanatlı at ve bir de arabacıdan müteşekkildir. *Psukhê*'deki arabacının sürdüğü atlardan biri güzel/asil, iyi ve ilahî bir soydan gelir. Bununla birlikte, diğer at, asil olan atın karşıtı (Gr. *enantiôn*) olup, ilahî olana karşıt olan bir soydan gelir. Bu iki atın kendi yoluna gitmek istediğini düşündüğümüzde, arabacının işi oldukça çetin ve zahmetlidir. *Psukhê*, yalnızca kendisi bakımından düşünüldüğünde, sahip olduğu kanatlarla tüm fezâyı dolaşır ve çeşitli mahiyetler hâlini alır. Fakat kanatlarını yitirdikten sonra cismani bir bedene düşer (Gr. *katoikistheisa*). Bedenin, sanki kendisine mahsus kuvvetleri varmışçasına kendiliğinden hareketliymiş gibi görünmesinin nedeni budur. *Psukhê* ve bedenin bu terkbine (Gr. *sumpas*) “ölümlü” denir (246b-c).<sup>118</sup> Peki, *psukhê*'yi bu düşüşe sevk eden fiil ne olmuştur? Yani, *psukhê* ne sebeple kanatlarını kaybetmiştir? Sôkratês bunu bir *muthos* üzerinden anlatır. Kanatlar, tabiatı itibariyle yukarıya yükselme kuvvetine sahiptir. Kanatları besleyip büyüten şey, ilahî unsurlardır. Bu ilahî unsurlar ise güzel, bilge ve iyidir. Bunlar ise bedenden ziyade *psukhê*'ye mahsus şeyler olarak düşünülmelidir. *Psukhê*'nin fezâ katına yükselmesi ve orada tanrıların düzenlediği şölene katılabilmesi, yalnızca uysal atların yolundan gitmesiyle mümkündür. Yani arabacının bu yolda kendi arabasını sürmesi, yalnızca atların uysallaşmasıyla mümkündür. Aksi hâlde, güzel terbiye edilmemiş ve huysuz olan at dünyaya doğru meyledecek ve arabacıya yük olacaktır. Sonuç itibariyle, *psukhê*'nin ilahî olana yükselmesinin önündeki en büyük engel, atların güzel terbiye edilmemesi ve dünyaya meyletmesidir (247a-b).<sup>119</sup>

Atların güzel terbiye edilerek kanatlandırılmasıyla ortaya çıkan manzara nedir? *Psukhê*, böyle bir hâldeyken fezânın dışındaki şeyleri temâşâ eder (Gr. *theôreô*). Orası artık, hakikatin diyarıdır. Bu diyardaki şeyler renksiz ve biçimsiz (Gr. *askhêmatistos*) olup, cismani değildir. Dahası, bu diyardaki şeylerin aslî vasfı, hakiki cevher (Gr. *ontôs ousa*) oluşlarıdır. Bu şeyleri temâşâ eden yeti, *psukhê*'nin de hâkimi (Gr. *kybernêtês*) olan saf idrak kuvvetidir. Yalnızca *psukhê* itibariyle söz konusu olabilen bu türden bir temâşâ fa'âliyeti neticesinde kazanılan bilgiler hakiki bir soydan (Gr. *genos*) gelebilir, yani hakikate dair bir bilgi olabilir. Bu seyir itibariyle *psukhê*, adaleti, vukufiyeti (Gr.

---

<sup>118</sup> Plato, 493.

<sup>119</sup> Plato, 494.

*sôphrosunê*) ve bilgiyi meydana gelen bir şey olarak değil fakat bizzat hakiki varlığa ait cevher esastaki şeyler olarak tanıyarak bilir. Bununla birlikte, güzel terbiye edilmemiş atların kendilerine engel olduğu kimseler, varlığa ait olanları seyretmekte zorlanırlar. Bu kimselerin gözleri görmediği için nereye gittiklerini de bilemezler ve yeryüzüne düşerler. Yeryüzünde ise unutuluşla (Gr. *lêthê*) ve kötülükle (Gr. *kakia*) dolmuş olarak yaşarlar, ki bu da kanatlarını yitirmelerine neden olur. Kanatları yeniden kazanarak yukarıya uçabilmenin yegâne yolu, bir fa'âliyet olarak *philo-sophia*'dır. Kişi (Gr. *anthrôpos*), yalnızca *philo-sophia* fa'âliyeti yoluyla çoklu algıları (Gr. *pollôn aisthêseôn*), mahiyet itibariyle birlikte tutmak (Gr. *sunienai kat' eidos*) sûretiyle tek bir muhakemeye (Gr. *hen logismô*) tabi tutabilir. Yani, çokluğu bir birlik içerisinde tutabilmenin yegâne yolu, bu çokluğu mahiyet itibariyle tek bir şey olarak tutabilmekten geçer. Bu da, esas itibariyle, bir hatırlama (Gr. *anamnêsis*) fa'âliyetidir çünkü *psukhê*, bu şeylerin esasını Tanrı ile birlikte yolculuk ederken görmüştür. Yani *psukhê*, algı itibariyle söz konusu olan ve bizim “varlık” adını verdiğimiz şeylerden yüz çevirmiş ve hakiki anlamda varlığa ait olanlara yükselmiştir. Bu sebeple, yalnızca *philo-sophia* fa'âliyetine tabi olan *philo-sophos*'un muhakeme yetisinin kanatlanması adildir. Bu kişiler için daima varlık olan şey hafıza kuvveti itibariyle (Gr. *aei estin mnêmê kat' dunamin*) söz konusudur. Yani, varlığa ve dolayısıyla da hakikate dair bir bilgi için kendi hafızalarına yönelmeleri ve hatırlamak sûretiyle kendilerini tanımaları yeterlidir. Fakat bu tür kişiler, bakışlarını ilahî çevirdiği için birçok kişi tarafından azarlanır ve deli olarak görülür. Çoğunluk, bu kişinin vecd hâlinde olduğunu görmez. Yani, *philo-sophia* fa'âliyeti esasen bir *mania* hâlidir. *Philo-sophos*, bu dünyada güzeli gördüğünde hakiki güzeli hatırlayarak (Gr. *anaminêskô*) kanatlanmayı arzular ve uçmaya çalışır. Fakat buna gücü yetmediğinde, tıpkı bir kuş gibi bakışlarını yukarıya çevirir ve aşağıdakileri önemsemez, ki bu da başkaları tarafından deliymişçesine muamele görmesinin nedenidir. Vecd hâlleri arasından en iyi kökene sahip olan da *philo-sophia* itibariyle söz konusu olan *mania* hâlidir. Bu *mania* hâline iştirak ederek (Gr. *metekhô*) güzeli sevene de âşık (Gr. *erastês*) denir. Yalnızca bu türden bir *mania* hâlinde olan, yani yalnızca *philo-sophos* sûretlerin (Gr. *eikonas*) temâşâ edebilir (Gr. *theaomai*). Fakat duyusal olanı esas alan bir *mania* hâli, kişiyi yoldan çıkmış (Gr. *diephtharmenos*) bir hâle getirerek, kendinde güzele sevkten alıkoyar. Bu kişi artık, dört ayaklıların yasasını (Gr. *tetrapodos nomon*) takip ederek kendini hazlara bırakır, ki bu durumda kişi, kendi tabiatına karşı gelmiş olur fakat bundan ne korkar ne de utanır.

Bununla birlikte, *philo-sophia* itibariyle söz konusu olan *mania* hâlinde *psukhê*, kendinde güzeli seyretmenin o tatlı hazzının keyfini çıkarır; kendinde güzeli her şeyden üstün tutar; malını mülkünü (Gr. *ousia*) yitirmekten korkmaz; daha öncesinde sahip olmakla övündüğü gelenek ve görenekleri hor görür; kendinde güzelin mâlikine (Gr. *ton to kallos ekhonta*) hürmet ederek onu, en büyük acılarının tabibi (Gr. *iatros*) olarak görür. Böyle bir hâl içerisindeyken *psukhê*, takati ölçüsünde Tanrı'ya hürmet etmeye (Gr. *timaô*) ve onu taklit etmeye (Gr. *mimeomai*) gayret eder ve onu kendi içinde arar. Tanrı'yla olan ittisâli (Gr. *ephaptomai*) de hafıza marifetiyle gerçekleşir. (247c-253a).<sup>120</sup>

*Erôs*'un hükmettiği bir *mania* hâli olarak *philo-sophia*'nın ve duyuşsal olanı esas alan *mania* hâlinin farklarının ve sonuçlarının bu şekilde ifade edilmesini dikkate aldığımızda, *muthos*'un başındaki arabacı benzetmesini daha da derinleştirmek mümkün müdür? Hatırlayacak olursak, bu *muthos* itibariyle ruhun üç kısmı birbirinden ayırt edilmektedir (Gr. *diaireô*): (i) iyi at, (ii) kötü at ve (iii) arabacı. Bununla birlikte, iyi olan atın kemâli (Gr. *aretê*) ve kötü atın kötülüğü yeterince aydınlatılmamıştı. İyi at, daha güzel duruşlu olup, vukufiyet ve tevazu (Gr. *aidôs*) âşığıdır. Yalnızca *logos*'un emrine âmâdedir. Arabacıya gerçekten itaat eden iyi at, hoşuna giden bir şeyle karşılaştığında utanır ve hoşuna giden şeyin üzerine atlamaktan kendini alıkoyar. Kötü at ise eğri büğrü (Gr. *skolios*) olup, gözleri aşırılıktan ve kibirden (Gr. *alazoneia*) kan çanağına. Arabacının kırbaçlarına güç bela boyun eğer. Ne zaman hoşuna giden bir şey görse, içi baştan sona kaynar ve yerinde duramaz. Arabacının kırbaçlarına kulak asmayarak hoşuna giden şeye doğru atılır. Eşine (Gr. *suzugos*) ve arabacıya zorluklar yaşatarak onları kendi yönüne doğru gitmeye mecbur bırakır (Gr. *anankazô*). Arabacı ve iyi at, ilk başta, korkunç ve yasaya aykırı (Gr. *paranomos*) fiillerde bulunmamak için kötü ata direnerek ve kızarak ona karşı gelmeye çalışır. Fakat en nihayetinde belalara bir sınır (Gr. *peras*) getiremezler ve kötü atla mutabık olup (Gr. *homologeô*), onun emirlerinin boyunduruğu altına girerler (253c-254b).<sup>121</sup> Bu, bir insanın başına gelebilecek en kötü şeydir.

Arabacı benzetmesi üzerinden *psukhê*'nin esaslarının ortaya konulması, yalnızca *Phaidros* diyaloguyla sınırlı değildir. *Politeia* diyalogunda da Sôkratês, *psukhê*'nin üç mahiyetini muhakeme (Gr. *logistikon*) itibariyle birbirinden ayırt eder, yani *psukhê*'nin

---

<sup>120</sup> Plato, 494-99.

<sup>121</sup> Plato, 499-500.

üç kısmını (Gr. *trikhê*) *logistikon*'a dayalı bir *logos* olarak ortaya koyar. Her bir kısmın kendine mahsus (Gr. *idios*) hazları (Gr. *hêdonai*), arzuları (Gr. *epithumiai*) ve ilkeleri (Gr. *arkhai*) vardır. İnsan, bu kısımlardan ilkiyle öğrenir (Gr. *manthanô*), ikincisiyle öfkelenir (Gr. *thymoô*). Üçüncüsü ise çok mahiyetli (Gr. *polueidia*) olup, servete düşkünlük, yeme içme ve cinsellik gibi hazları da içine alacak şekilde iştah duyar. Üçüncüsü, yani iştah kuvveti, *psukhê*'nin servete düşkün ve kâra/kazanca düşkün kısmı olarak isimlendirilir. *Psukhê*'nin öfkelenen mahiyeti (Gr. *thumoeides*) olarak gazap kuvveti, hâkimiyete, galip gelmeye ve iyi itibar elde etmeye yönelir. Gazap kuvveti de *psukhê*'nin galibiyete düşkün ve onura düşkün kısmı olarak isimlendirilir. *Psukhê*'nin öğrenmeyi sağlayan kısmı ise hakikati her nasılsa o hâliyle görmeye yönelir, dolayısıyla da servet ve üne (Gr. *doksa*) en az o itibar eder. Öğrenmeyi sağlayan kısım öğrenme düşkünü (Gr. *philomathes*) olarak isimlendirilir. İştah kuvveti, para kazandırmadıkça bilmeye ve öğrenmeye itibar etmez. Gazap kuvveti ise şan ve şöhret getirmediği öğrenme hazzını boş (Gr. *kapnos*) ve gevezelik olarak görür. *Psukhê*'nin öğrenen kısmı ise hakikati olduğu hâliyle görme hazzını diğer tüm hazlardan üstün tutar. Öğrenen kısmın kendisine hâkim olduğu kişi olarak *philo-sophos*, diğer iki hazzı da tecrübe etmiş fakat buna rağmen öğrenme hazzının peşinden gitmiş olması bakımından diğerlerinden farklılaşır. Dolayısıyla *philo-sophos*, yalnızca iştah kuvvetinin veya gazap kuvvetinin tesiri altında olan kişilerden daha üstündür (580d-582d).<sup>122</sup> Dikkat etmek gerekir ki, her bir teessür (Gr. *pathê*) birbirinden bütünüyle ayrı değildir. Haşlakoğlu'nun da tespit ettiği üzere, bu kısımlar, tıpkı bir üçgeni oluşturan kenarlar gibi, bütünlük ve birlik arz eden mahiyettedir.<sup>123</sup> Ayrıca, bu üç teessürün kendine mahsus kemâli vardır. Kendisi marifetiyle öğrenmenin gerçekleştiği *logistikon* kuvvetine mahsus kemâl, karşımıza hikmet (Gr. *sophê*) olarak çıkar. Gazap kuvvetine mahsus kemâl cesaret (Gr. *andreia*) olup, iştah kuvvetine mahsus kemâl ise saffettir (Gr. *sôphrôn*). Gazap kuvveti, iştah kuvvetinin karşısında durmak gerektiğinde *logistikon*'un yanında silahlanır (Gr. *hoplizô*). İştah kuvveti, *psukhê*'nin en doyumsuz kuvveti olup, mülk ve haz düşkünüdür. Dahası, *logistikon*'u ve gazap kuvvetini kendisine köle kılmaya çalışır. Bu tür bir durumda *logistikon* ve gazap kuvveti birlikte çalışır. *Logistikon* hüküm vererek, gazap kuvveti de bu hüküm esasında savaşılarak hem *psukhê*'yi

<sup>122</sup> Plato, 807-9.

<sup>123</sup> Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 96.

hem de bedeni dış düşmanlara karşı korur. Çünkü *logistikon*, *psukhê*'nin hem her bir (Gr. *hekastos*) parçası (Gr. *meros*) hem de bütünü (Gr. *holon*) için neyin yararlı olduğunu bilir. Bu bilgiyi haiz kimseye de bilge denir (440e – 442c).<sup>124</sup> Sonuç itibariyle, *psukhê*'deki *pathos*'lara âhenk (Gr. *harmonia*) sağlamak sûretiyle ilgili *pathos*'ları kemâle erdiren ve sonuç itibariyle de *psukhê*'de *katharsis* meydana getirerek *psukhê*'yi adalete kavuşturan yalnızca *sophos*'tur.



---

<sup>124</sup> Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, 682-84.

## 2. FREUD DÜŞÜNCESİ İTİBARIYLA PSUKHÉ-LOGIA

### 2.1. Psikanaliz Üzerine

1926 tarihine kadar *Encyclopaedia Britannica* adıyla bilinen meşhur ansiklopedide psikanalizle ilgili herhangi bir madde mevcut değildi. Bu maddeyi eklemek isteyen editörler, on üçüncü baskı için Freud'dan psikanalizle ilgili bir madde hazırlamasını talep ederler – ki o sırada Freud, *Totem ve Tabu*'yu hazırlamaktadır. Freud da her fırsatta kendisine başvurduğu ve hatta başkalarına dahi hediye ettiği bu ansiklopediden gelen teklifi büyük bir gururla kabul eder. İlk defa *Psycho-Analysis* başlığıyla yayımlanan bu madde, esas olarak Almanca olarak yazılmış ve bu aslı hâli de 1934 yılında ortaya çıkmıştır. Almanca aslıyla İngilizce tercümesi arasında esas bakımından çok büyük farklar yoktur. Meselâ Almanca aslında başlık *Psikanaliz* olarak verilirken, İngilizce tercümede başlık *Psikanaliz: Freudçu Ekol* olarak verilmiştir. Ayrıca Almanca aslında mevcut olan Jung ve Adler'e yönelik eleştirel kısımlar da İngilizce tercümede çıkarılmıştır.<sup>125</sup> Freud'un bu makalesi, psikanalizin tarihini ve ele aldığı meseleleri kamusal hâle getirerek daha çok okuyucuya ulaştırması açısından değerlidir.

Bu makalede Freud, psikanalizin tarihini birlikte histeri vakaları üzerinde çalıştıkları Breuer (1842-1925) ile başlatır.<sup>126</sup> Breuer, daha sonraları literatüre “Anna O. Vakası” olarak geçen ancak gerçek adının daha sonraları Bertha Pappenheim olduğu anlaşılan bir histeriği kendi geliştirmiş olduğu yeni bir yöntem ile tedavi eder. Mezkûr vakadan bahsetmek gerekirse, Anna O., hasta olan babasına hasta bakıcılığı yapmaktadır fakat hasta babası kısa bir süre sonra hayatını kaybeder. Bunun üzerine Anna O., görme bozukluğu, hidrofobi, sağ omuz ve bacakta felç, duyu yitimi/hissizlik, *phantasia* esaslı doğum sancıları gibi semptomlar göstermeye başlar. Bu semptomlardan daha da ilginç dil ile ilgili olandır. Anna O.'nun ana dili Almancadır fakat artık, kendisine söylenen Almanca ifadeleri anlayamamakta, yalnızca İngilizce konuşabilmektedir. Ayrıca Fransızca ve İtalyanca okuyabilmekte ve bu dillerden İngilizceye akıcı tercümeler

---

<sup>125</sup> Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XX (1925-1926)*, ed. James Strachey, c. XX (London: Hogarth Press, 1959), 261-62.

<sup>126</sup> Freud, XX:263.

yapabilmektedir.<sup>127</sup> Breuer en nihayetinde Anna O.’yu tedavi eder. Breuer’in bu tedavi sürecinde izlediği yol, histeriye sebep olan “patojenik” sahneleri, bu sahne tecrübesine eşlik eden teessürleri bastırmaksızın/ortaya çıkışını engellemeksizin hastaya yeniden yaşatmaktır. Bu gerçekleştiğinde semptomlar ortadan kalkmakta ve hasta, yeniden sağlığına kavuşmaktadır.<sup>128</sup> Bizzat Anna O. da bu yöntemi, Breuer’in de “yerinde” diyerek katıldığı iki ifadeyle tasvir eder: “konuşma tedavisi (İng. *talking cure*)” ve “baca temizliği (İng. *chimney-sweeping*)”.<sup>129</sup>

Bununla birlikte Breuer, Freud’a göre, meseleyi daha ileriye taşımamıştır. 1895 yılında Breuer’in Freud ile birlikte yayınladığı *Histeri Üzerine Çalışmalar* adlı eserinde Anna O.’nun “baca temizliği” olarak tasvir ettiği yöntem, “katharsis teorisi” olarak adlandırılmıştır. Bu teori itibariyle histerik semptomların kökeninde, ruhsal süreçlerdeki enerjinin bilinçten uzak tutulması ve somatik inervasyona (Alm. *Körperinnervation*, İng. *bodily innervation*), yani ruhsal olanı somatik olana tahvil etme anlamında konversiyon (Alm. *Konversion*, İng. *conversion*) yatmaktadır. Yani histerik semptom, bir tür *ikame* (Alm. *Ersatz*, İng. *substitution*) işlevi görmektedir.<sup>130</sup> Buna göre, histerik semptoma yol açan patojenik anı, ruhsal bir fiil itibariyle idrak edilerek teessürler eşliğinde yeniden hatırlanarak tecrübe edilmesi gerekirken somatik olan bir semptom ile ikame edilir. Katarsis teorisi itibariyle iyileşme, doğru yoldan sapmış olan teessürlerin yeniden yoluna sokulması sonucu gerçekleşen duygusal boşalım (Alm. *Abreagieren*, İng. *abreaction*) yoluyla mümkündür.<sup>131</sup>

Freud, katartik tedavinin her ne kadar mükemmel sonuçlar verdiğini söylese de bu tedavinin kalıcı olmadığı ve hasta ile doktor arasındaki kişisel ilişkiden bağımsız olmadığının ortaya çıkışıyla bu teknikte bir değişikliğe gitmiştir. Bundan böyle Freud, ruhsal vakalarda bir tedavi yöntemi olarak hipnozu değil fakat serbest çağrışım tekniğini (Alm. *die Methode der freien Assoziation*, İng. *the method of free association*) esas alacaktır. Ayrıca Freud, “psikanaliz” terimini icat ederek bu terimi o sıralarda iki anlama

---

<sup>127</sup> Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume II (1893-1895)*, ed. James Strachey, c. II (London: Hogarth Press, 1955), 26.

<sup>128</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XX (1925-1926)*, XX:263.

<sup>129</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume II (1893-1895)*, II:30.

<sup>130</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XX (1925-1926)*, XX:263.

<sup>131</sup> Freud, XX:264.

gelecek şekilde kullanacaktır: (i) sinir bozukluklarını tedavi etmek için kullanılan özel bir yöntem ve (ii) bilinçdışı/bilinçsiz olan ruhsal süreçlerin bilimi (Alm. *Wissenschaft von den unbewußten seelischen Vorgängen*), ki bu “derinlemesine psikoloji (Alm. *Tiefenpsychologie*)” olarak tasvir edilmektedir.

Aynı makalenin *Psikanalizin Esası* (Alm. *Inhalt der Psychoanalyse*) başlıklı bölümünde Freud, psikanalizin sağaltıcı etkisinin bilinçdışı ruhsal fiillerin bilinçli olanlarla yer değiştirilmesinde (Alm. *der Ersetzung unbewußter seelischer Akte durch bewußte*) – ki buradaki yer değiştirme, hastanın ruhundaki içsel dirençlerle (Alm. *innerer Widerstände*) esastan alâkalıdır – yattığını belirttikten sonra ruhsal olanı (Alm. *seelischen*) üç bakış açısıyla ele alır: dinamik (Alm. *dynamischen*), ekonomik (Alm. *ökonomischen*) ve topografik (Alm. *topischen*).<sup>132</sup>

*Dinamik* bakış açısı itibariyle psikanaliz, dışsal uyaranlar haricindeki tüm ruhsal süreçleri kuvvetlerin içsel oyunundan (Alm. *Spiel von Kräften*) türetir. Tüm bu kuvvetler ise esas itibariyle içgüdüye (Alm. *Trieb*), yani organik bir kökene tabidirler. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, tüm ruhsal süreçleri yöneten kuvvetler çok yoğun bir somatik güce – ki bu da tekrarlama kompulsiyonuna/yineleme saplantısına (Alm. *Wiederholungszwang*) denk düşer – tabidirler. Bu somatik gücün ruhsal temsili (Alm. *psychische Vertretung*), yükle dolu/işgalci tasavvurlardır (Alm. *besetzten Vorstellungen*). Diğer bir deyişle içgüdü kendisini, ruhsal süreçlerde, boşaltılması gereken ancak boşaltıldıktan sonra yine tekrar eden tasavvurlar olarak gösterir. Freud’a göre içgüdüler teorisi psikanalizin en karanlık konusudur – diğer bilimler de, içgüdüye yönelik bir kavrayış söz konusu olduğunda, psikanalizden farksızdır. Yine Freud’a göre ampirik analiz bizi içgüdüleri iki gruba ayırmaya götürür: (i) kendini korumaya (hayatta kalmaya) yönelik “ben içgüdüleri (Alm. *Ichtriebe*)” ve (ii) dışsal nesnelere yönelik “nesne içgüdüleri (Alm. *Objekttriebe*)”. Teorik spekülasyon bizi, tezahür eden (Alm. *manifesten*) bu iki içgüdünün, yani ben içgüdü ile nesne içgüdüünün de arkasında yatan iki temel içgüdünün (Alm. *Grundtrieben*) mevcudiyetine (Alm. *Existenz*) yönelik bir şüphe geliştirmeye götürür: (i) *Erôs*, ki bu daha yakın bir ittisale/birleşmeye (Alm. *Vereinigung*) yönelik içgüdüsel bir fiildir ve (ii) canlının ortadan kaldırılarak yok edilmesine (Alm. *Auflösung des Lebenden*) yönelik bir fiil sergileyen yok etme içgüdü (Alm.

---

<sup>132</sup> Freud, XX:265.

*Destruktionstrieb*). Psikanalizde, *eros*'un kuvvetler itibariyle tezahürüne (Alm. *Kraftäußerung*) “libido” adı verilir.<sup>133</sup>

*Ekonomik* bakış açısı itibariyle psikanaliz, içgüdülerin ruhsal temsillerinin (Alm. *die psychischen Vertretungen der Triebe*) belirli niceliklerde bir enerji yüküyle dolu olduğu (Alm. *bestimmten Quantitäten Energie besetzt sind*) ve ruhsal aygıtın (Alm. *psychische Apparat*) da bu enerjilerin herhangi bir surette ortaya çıkışına engel olan şeyleri ortadan kaldırma ve bu itibarla da enerji yüklerinin, kendileriyle yüklü olduğu uyarılmaları (Alm. *Erregungen*) en aza indirme temayülü (Alm. *Tendenz*) olduğuna yönelik bir varsayımda bulunur. Ruhsal olandaki süreçlerin bu seyri, “haz-hazsızlık ilkesi (Alm. *Lust-Unlust-Prinzip*)” tarafından kendiliğinden (Alm. *automatisch*) yönetilir, ki zaten hazsızlık da esas itibariyle uyarımların artması ve hazzın azalmasıyla esastan alâkalıdır. Büyümeyle birlikte ruhsal olanın aslî bir ilkesi olan haz ilkesi, dış dünyanın da etkisiyle değişime uğrar ve yerini “gerçeklik ilkesi”ne bırakır; bu sayede ruhsal aygıt, haz tatminini (Alm. *Lustbefriedigungen*) ertelemeyi (Alm. *aufzuschieben*) ve bir süreliğine de olsa hazsızlık duygularına (Alm. *Unlustempfindungen*) tahammül etmeyi (Alm. *ertragen*) öğrenir.<sup>134</sup> Bundan böyle ruhsal fa’âliyet (Alm. *seelischen Tätigkeit*) artık, haz vermese bile kendisine kayıtsız kalamayacağı bir ilkeyle, yani gerçeklik ilkesiyle (Alm. *Realitätsprinzip*) tanışmış olacaktır.<sup>135</sup>

*Topografik* bakış açısı itibariyle psikanaliz, ruhsal aygıtı mürekkep bir araç (Alm. *zusammengesetztes Instrument*) olarak görür ve ruhsal süreçlerin ne türden süreçleri ihtiva edebileceğini tespit etmeye çalışır. Psikanaliz itibariyle ruhsal aygıt (Alm. *seelische Apparat*), ruha yönelik topografik kavrayış itibariyle, üç kısımdan oluşur: İçgüdüsel dürtülerin hamili (Alm. *Träger*) olan O (Alm. *das Es*), O’nun en yüzeydeki kısmı olan ve dış dünyanın etkisiyle değişime tabi olan Ben (Alm. *das Ich*) ve son olarak da yine O’dan meydana gelen, yani kökenini yine O’da bulan ve insana özgü içgüdüleri engelleyerek Ben’e hükmeden Üst-Ben (Alm. *Über-Ich*). Bilinç vasfı (Alm. *die Qualität des Bewußtseins*) da aynı şekilde topografik bir referansla, yani O ile birlikte anlaşılmalıdır. O’daki ruhsal süreçler bilince getirilme özelliğinden bütünüyle yoksun olmak anlamında

---

<sup>133</sup> Freud, XX:265.

<sup>134</sup> Freud, XX:265-66.

<sup>135</sup> Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XII (1911-1913)*, ed. James Strachey, c. XII (London: Hogarth Press, 1958), 219.

bilinçsizdir. “Bilinç” olarak bahsettiğimiz şey de Ben’in en dış katmanının işlevinden başka bir şey değildir, ki bu işlev de dış dünyanın algılanmasıyla esastan alâkalıdır.<sup>136</sup> Yani Ben tecrübesinin kuruluşunun zemininde O ile birlikte dış dünyaya yönelik algı mevcuttur. Bir bütünlük olarak Ben, ruhsal aygıtta doğuşla birlikte mevcut değildir.<sup>137</sup> Ruhsal aygıtta doğuşla birlikte gelen yalnızca O’dur. Ben ve dolayısıyla da bilinç, esas itibariyle, değişime ve bu itibarla da dış dünyayı algılamaya yönelen duyuşsal tecrübeye tabidir.

Ruhsal aygıt itibariyle dış gerçekliğin ayırt edilmesi, Freud’a göre, bilincin (Alm. *Bewußtseins*) önemini artırır.<sup>138</sup> Hayatta kalmaya yönelik bir içgüdüye ve bedendeki duyu organları (Alm. *Sinnesorgane*) vasıtasıyla algılama imkânına sahip olan ruhsal aygıt artık, haz ve hazzsızlığın yanında duyuşsal olan nitelikleri (Alm. *Sinnesqualitäten*) de kavramayı öğrenmelidir zira bunlar uyum sağlamak (Alm. *Adaptierungen*) için zorunludur.<sup>139</sup> Freud’un burada, türleşmenin zemininde çevreye uyum sağlamanın, yani adapte olmanın yattığını ileri süren Darwinci düşünceye<sup>140</sup> yakınlık gösterdiği görülebilir. Ruhsal aygıt bunu gerçekleştirebilmek için, yani çevresine uyum sağlayabilmek için dış dünyaya (Alm. *Außenwelt*) yönelik bir işlev (Alm. *Funktion*) geliştirir: Dikkat (Alm. *Aufmerksamkeit*).<sup>141</sup>

Dış dünyaya yönelen bu dikkatin zemininde yine O’nun yattığını görmek önemlidir. Hatırlayacak olursak tüm ruhsal fa’âliyetlerin zemininde O ve O’nun haz ilkesi uyarınca gerçekleştirdiği fiiller yatmaktadır. Dış dünya ile doğrudan temâs kuramayan O, bu temâsı, yani dış dünya temâsını gerçekleştirebilmek için Ben’i tesis eder. Ben, O’nun dış dünyayla temâsını sağlayan en dış yüzey olması bakımından bedensel algı itibariyle dış dünyaya ve bu itibarla da değişime tabidir. Ancak unutulmamalıdır ki Ben’in tüm fiillerinin zemininde O vardır. O da kendi fiillerini haz ilkesi uyarınca gerçekleştirir.

---

<sup>136</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XX (1925-1926)*, XX:266.

<sup>137</sup> Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XIV (1914-1916)*, ed. James Strachey, c. XIV (London: Hogarth Press, 1957), 77.

<sup>138</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XII (1911-1913)*, XII:220.

<sup>139</sup> Freud, XII:219-20.

<sup>140</sup> Charles Darwin, *On the Origin of Species*, ed. Gillian Beer, Rev. ed, Oxford World’s Classics (New York: Oxford University Press, 2008), 128.

<sup>141</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XII (1911-1913)*, XII:220.

Dolayısıyla, dış dünyaya yönelik gelişen dikkat işlevinin de haz ilkesine tabi olan O ile esastan alâkası vardır. Bu temel varsayımını asla unutmayan Freud, dış dünyaya yönelik olarak geliştirilen dikkat işlevinin içsel ihtiyaçlarla (Alm. *inneres Bedürfnis*) alâkalı olduğunu vurgular.<sup>142</sup> Buna göre dikkat, içsel bir ihtiyaç ortaya çıktığında dış dünyaya yönelik verileri sınıflandırmak sûretiyle notasyon sistemine (Alm. *System von Merken*) tabi tutarak ruhsal aygıtı bilindik kılar. Bu sınıflandırmanın zemininde hafıza yatar.<sup>143</sup> Dış dünyaya mahsus verileri sınıflandırarak kendi içsel ihtiyaçları uyarınca kullanabilmek ancak hafıza marifetiyle mümkündür. Freud'un bu kavrayışını somutlaştırmak mümkündür. Yeni doğmuş bir bebeğin en önemli içsel gereksinimi belki de açlığının giderilmesidir. Yenidoğan bunun için bir bakıcı – bu, çoğu durumda annedir – tarafından emzirilmeye veya en geniş anlamda doyurulmaya ihtiyaç duyar. Bu yenidoğan kendi bakıcısını veya annesini kendi içsel ihtiyaçlarını gidermesi anlamında “yararlı” olarak sınıflandırabilir ve ne zaman içsel bir ihtiyaç meydana gelse, bu sınıflandırmadan yararlanarak kendi içsel ihtiyaçlarını giderebilir. Görüleceği üzere gerçeklik ilkesi karşısında haz ilkesinin yerine getirilmesi bu şekilde mümkün olmaktadır. Zaten Freud için ruhsal aygıt tarafından gerçeklik ilkesinin tanınması haz ilkesinin bir kenara atıldığı anlamına gelmez. Ruhsal aygıt, gerçeklik ilkesini yalnızca haz ilkesini koruma altına almak için tanır.<sup>144</sup>

## 2.2. Psikanalizin Anahtarı: Histerinin Ruhsal Mekanizması

Freud, *Histeri Üzerine Çalışmalar* adlı eserine Breuer ile birlikte yazmış olduğu 1893 tarihli *Histerik Fenomenlerin Ruhsal Mekanizması* (Alm. *Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene*) başlığını taşıyan ön bildirisinde histeri fenomenlerinin ruhsal mekanizmasını, yani nasıl ortaya çıktığını ve varlığını ne şekilde sürdürerek ne türden tesirlere yol açtığını açmaya ve bu itibarla da ruhsal rahatsızlıklara yönelik kavrayışını derinleştirmeye gayret eder. Histeri (Alm. *Hysterie*) fenomeni her şeyden önce, sıklıkla yıllar önce olmuş bir hâdise neticesinde ortaya çıkmaktadır. Histeri fenomenlerini anlamaya yönelik – ne kadar kapsamlı olursa olsun – her çaba yalnızca hastanın soruşturmaya tabi tutulmasını, meselâ hastaya sorular sorulmasını esas alarak

---

<sup>142</sup> Freud, XII:220.

<sup>143</sup> Freud, XII:221.

<sup>144</sup> Freud, XII:223.

gerçekleştiriliyorsa, bu çaba, çoğu vakada (Alm. *Fälle*) başarısızlıkla sonuçlanmak ve bu itibarla da histeriye sebep olan hâdisenin kökeni aydınlatılmadan kalmak durumundandır. Yani, histeri fenomenine sebep olan hâdisenin kökenini veya Freud ve Breuer'in ifadesiyle, histerinin başlangıç noktasını (Alm. *Ausgangspunkt*) yalnızca hastanın sorgulandığı ve bundan öteye gidilmediği bir durumda netleştirerek karara bağlamak (Alm. *klarzustellen*) çoğunlukla mümkün olmayacaktır. Bunun nedeni, hastanın histeri semptomlarının sebebini konuşmaktan hoşlanmamasıdır veya daha genel bir ifadeyle, hoş bulmadığı (Alm. *unangenehm*) tecrübeleri (Alm. *Erlebnisse*) hakkında hastanın konuşmaktan kaçınmasıdır. Ancak bu, yalnızca yüzeydeki bir sebeptir. Daha temeldeki esas sebep ise hastanın içerisinde bulunduğu histeri hâline sebep olan travmayı gerçekten hatırlayamamasıdır (Alm. *sich wirklich nicht daran erinnern*). Hatırlamamaya sebep olan şey hastanın, patolojik fenomen (Alm. *pathologischen Phänomens*) ile bu fenomeni tetikleyen hâdise arasında herhangi bir nedensel bağ (Alm. *ursächlichen Zusammenhang*) bulunduğuna yönelik herhangi bir şüpheye sahip olmamasıdır.<sup>145</sup> Yani hasta, içerisinde bulunmuş olduğu patolojik hâl ile bu patolojik hâli ortaya çıkaran hâdise arasında nedensel bağ kuramamakta ve bu itibarla da hâdiseyi hatırlayamamaktadır. Bunun sebebi ise, ileride de göreceğimiz üzere, hastada travmaya yol açan hâdisenin belirli ruhsal süreçler sonucunda bastırılması ve bu itibarla da bilinçli bir şekilde kavranılamamasıdır. Bilinçli bir şekilde kavranılamadığı için de hasta, içerisinde bulunmuş olduğu patolojik fenomenin kökenini, yani bu patolojik fenomene sebep olan hâdiseyi *yalnızca* kendisine sorular sorulması yoluyla aydınlığa kavuşturamamakta ve bu itibarla da patolojik fenomenin veya daha genel bir ifadeyle, travmanın ortaya çıkmasına yol açan hâdiseyi yeniden bilince getirmek sûretiyle hatırlama imkânına sahip olamamaktadır.

Freud ve Breuer'e göre böyle bir durumda uygulanması zorunlu olan bir kural vardır: Hastayı hipnoz hâline sokmak ve hasta bu hipnoz hâlindeyken ilgili semptomun ilk defa ortaya çıktığı âna ilişkin anılarını yeniden canlandırmak gerekir zira ancak bu koşul sağlandığı takdirde semptom ile bu semptoma sebep olan hâdise arasında *nedensel* bir bağ kurabilmek mümkün olmaktadır.<sup>146</sup> Ayrıca belirtmek gerekir ki Freud, daha sonraları “yapay olması” ve “kuşatıcı olmaması” sebebiyle hipnozdan vazgeçmiş ve bir

---

<sup>145</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume II (1893-1895)*, II:3.

<sup>146</sup> Freud, II:3.

tedavi yöntemi olarak hipnozun yerini serbest çağrışım (Alm. *freien Einfällen*) tekniği almıştır.<sup>147</sup> Histeri vakalarındaki semptomlar oldukça çeşitlidir. Kas kasılmaları, felç, histerik ataklar, tıpkı gerçek bir epilepsi hastasındakiyle aynı şekilde ortaya çıkan epilepsi krizleri, hafif sara nöbetleri, tik bozuklukları, kronik kusmalar, yeme bozuklukları, görme bozuklukları histeri vakalarında kendilerini dışa vuran semptomlardan yalnızca bazılarıdır. Histeri vakaları bu şekliyle esasen birer travmatik nevroz (Alm. *traumatischen Neurose*) vakalarıdır. Freud, travmatik nevroza sebep olan hâdiselerin çocuklukta bir hâdise (Alm. *Ereignisse aus der Kinderzeit*) olduğunu ifade eder.<sup>148</sup>

Histeri fenomeniyle bu fenomeni ortaya çıkaran hâdise arasındaki bağlantı kimi zaman açık kimi zaman da kapalı olabilmektedir. Meselâ yemek yerken ortaya çıkan ancak bu yemek yeme fa'aliyeti esnasında bastırılan (Alm. *unterdrückt*) ve daha sonra da bulantı ve histerik kusmalar yoluyla kendini dışarıya vuran acı verici bir açık ve dolayısıyla da basit bir bağlantı olarak görebiliriz zira patolojik fenomeninin ortaya çıkışına sebep olan hâdise ile çeşitli semptomlar vasıtasıyla kendini gösteren histeri arasında gözle görülür ve bu itibarla da açık bir bağ vardır. Ancak başka fenomenlerde bu bağ, her zaman açık ve dolayısıyla da basit olmamaktadır. İşte bu türden bağlara, yani patolojik fenomene sebep olan hâdise ile patolojik hâl arasındaki ilişkinin kapalı olduğu bağlar “sembolik (Alm. *symbolische*)” olarak adlandırılır; meselâ rüyalarda durum böyledir.<sup>149</sup>

Freud'un histeriye ve en genel anlamda da travmatik nevroza sebep olan hâdise ile semptomların arasında *nedensel* bir bağ bulunduğunu düşündüğünü belirtmiştik. Ancak buradaki nedensel bağ, *özel türden* bir nedensel bağdır. Neden ve sonuç bağıntısının esası felsefe tarihi içerisinde birçok kez sorgulanmış olsa da, genel olarak kabul görmüş nedensellik kavrayışı şu şekildedir veya bu türden bir ilkeyi öyle ya da böyle içerir: Neden ortadan kalkarsa sonuç da ortadan kalkar (Lat. *cessante causa cessat effectus*). Bu kavrayışı bir örnekle açıklayalım. Meselâ bir ortamı ısıtan klimayı düşünelim. Bu klima, ortamı ısıtması sebebiyle, o ortamdaki ısı artışının *nedeni* olacaktır. Klimanın çalışması sebebiyle ortaya çıkan ısı artışı ise bu nedenin bir *sonucu* olacaktır.

---

<sup>147</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XII (1911-1913)*, XII:147.

<sup>148</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume II (1893-1895)*, II:4.

<sup>149</sup> Freud, II:5.

Bir elektrik kesintisi gibi dışsal bir sebeple veya elektronik/mekanik arıza gibi içsel bir sebeple bu klima çalışmayı durdurursa, ortamdaki ısının derecesi düşecektir. Yani, çalışan klima artık çalışmadığı ve dolayısıyla da bir anlamda ortadan kalktığı için ortaya çıkan sonuç, yani ortamdaki ısı artışı da son bulacaktır. Freudçu psikanaliz ise bu ilkeyi tersine çevirir: Neden ortadan kalksa da sonuç varlığını sürdürür (Lat. *causa etiam si evanescat, effectus pergit*<sup>150</sup>). Ruhsal travma ile histerik fenomen arasındaki nedensel bağ, *agent provocateur* türünden bir bağa indirgenemez. Yani semptom, bir kez ortaya çıktığında, ilgili semptoma neden olan travmadan bağımsız bir şekilde mevcudiyetini sürdürmez. Aksine, semptom ve semptoma neden hâdise iç içedir. Bu sebeple ruhsal travma veya daha doğru bir ifadeyle, travmaya mahsus anı (Alm. *Erinnerung*) tıpkı bedene giren yabancı bir cisim (Alm. *Fremdkörpers*) gibi davranır.<sup>151</sup> Yabancı cisim bir kez bedene girdiği ve tedavi edilmediği takdirde sürekli olarak acıya sebep olacaktır – bedene girişi üzerinden ne kadar zaman geçerse geçsin.

Bu varsayımların Freud açısından pratik bir önemi (Alm. *praktisches Interesse*) vardır. Bu varsayımlar bir ilke olarak kabul edildiği takdirde bir hastayı tedavi edebilmek mümkün olmaktadır. Histerik semptomlara sahip olan bir hastada ilgili semptomlara sahip olan hâdisenin anısı ortaya çıkarıldığında ve bu hâdise ile iç içe geçen/eşlik eden duygular (Alm. *begleitenden Affekt*) uyandırıldığında ve son olarak da hasta bu hâdiseyi ve bu hâdise ile iç içe geçen/eşlik eden duyguları olabilecek en ayrıntılı bir şekilde dile getirdiğinde (Alm. *schilderte*) her bir histerik semptom tek tek ortadan kalkmaktadır (Alm. *verschwanden*). Bir tedavi fa'âliyetinin sonucunu belirleyen unsur, bu süreçte duyguların eşlik etmesidir zira duyguların eşlik etmediği bir hatırlama fa'âliyeti (Alm. *Erinnern*) sonuçsuz ve bu itibarla da tesirsiz (Alm. *wirkungslos*) kalmaktadır. Histerik semptomlara neden olan hâdisenin *status nascendi*'sindeki, yani ilk ortaya çıkışındaki aslî hâline eşlik eden ruhsal süreçler mümkün olduğunca canlı bir şekilde yeniden hatırlanması sûretiyle tecrübe edilmeli ve dil üzerinden de açıkça ifade edilmelidir (Alm. *ausgesprochen*). Tüm bu koşullar sağlandığı takdirde ortaya çıkan histerik semptomlar, meselâ felç ve duyu kaybı tamamen ortadan kalkar ve hasta yeniden sağlığına kavuşur. Tüm bu varsayımların tedavi söz konusu olduğunda pratikte bir karşılığı olması sebebiyle

---

<sup>150</sup> Latince ifade bize aittir.

<sup>151</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume II (1893-1895)*, II:6.

Freud, bu varsayımların artık varsayım olmaktan çıkıp sağlam birer kanıt haline geldiğini ve ruhsal süreçler itibariyle ortaya çıkan hastalıkların tedavisi için teorik bir zemin sağladığını düşünür.<sup>152</sup> Ayrıca Freud, tüm bu tespitlerinin sonucunda histeriklerin asıl acı çektiği şeyin *geçmişte ortaya çıkan hâdiselere yönelik hatırlamalar* (Alm. *Reminiszenzen*) olduğu sonucuna varır.<sup>153</sup>

Freud her ne kadar ruhsal süreçlerin mekanizmasına yönelik varsayımlar ileri sürerek bu varsayımların olgusal karşılıklarının olması ve hastaların tedavisinde işe yaraması, yani pratik bir karşılığı olması sebebiyle varsayımlarına destek bulmuş olsa da, çok uzun zaman önce gerçekleşen ancak hâlâ ilk günkü kadar yoğun bir şekilde ruhsal süreçlerde tesirli olan (Alm. *intensiv wirken*) hâdiselerden bahsetmenin çoğunlukla garip görülebileceğinin farkındadır. Ancak belirtmek gerekir ki, her anı için durum böyle değildir zira bir anının silikleşmesi (Alm. *Verblassen*) veya tesirini kaybetmesi (Alm. *Affektloswerden*) çeşitli faktörlere bağlıdır. Freud için bu faktörlerden en önemlisi, hasta üzerinde bir tesire sahip ve dolayısıyla da hastada çeşitli duygular açığa çıkaran (Alm. *affizierende*) hâdiseye karşı kuvvetli bir tepkinin (Alm. *energisch reagiert*) bulunup bulunmamasıdır. Buradaki “tepki (Alm. *Reaktion*)” sözcüğünü Freud, çok geniş bir ihtiyari (Alm. *willkürlicher*) ya da gayri ihtiyari (Alm. *unwillkürlicher*) refleksler (Alm. *Reflexe*) kümesine işâretle kullanır ancak bu tepkinin esasını belirleyen şey, duyguların boşalım yoluyla serbest bırakılmasıdır (Alm. *die Affekte entladen*). Meselâ ağlamak ve intikam almak bu tepkilere örnek olarak verilebilir. Gündelik dilde bu tepkilerin karşılığını bulmak da mümkündür: “İçi dışına çıkana kadar ağlamak”, “ağlayıp içini boşaltmak” ve “içini döküp rahatlamak.” Eğer hastada çeşitli duygular açığa çıkaran hâdiseye karşı yeterli bir miktarda tepki oluşursa, açığa çıkan bu duyguların büyük bir kısmı, Freud’a göre, ortadan kalkar (Alm. *schwindet*). Ancak bu gerçekleşmezse ve dahası, gerçekleşecek olan tepki bastırılırsa (Alm. *unterdrückt*), ilgili duygu ve anı iç içe kalmaya devam eder (Alm. *verbunden*). Fiziksel bir yaralanma söz konusu olduğunda yaralanan kişinin tepkisi ancak *uygun* (Alm. *adäquate*) bir tepki olduğu takdirde, meselâ intikam/öç alma gerçekleştiğinde *katartik* bir tesir (Alm. *kathartische Wirkung*) ortaya çıkabilir.<sup>154</sup> Fakat fiziksel olmayan travmalarda, meselâ meşhur Anna O. vakasında

---

<sup>152</sup> Freud, II:6-7.

<sup>153</sup> Freud, II:7.

<sup>154</sup> Freud, II:8.

olduğu gibi çok sevilen birinin, yani bir babanın kaybında bu katartik tesir nasıl ortaya çıkacaktır? Kuşkusuz ki bu türden bir kayıp, ruhsal bir kayıptır. Bu kayıplar her ne kadar fiziksel unsurlar itibariyle, yani beden itibariyle kendisini dışa vuran tesirlere (meselâ felç, duyu kaybı vb.) sahip olsa da, bu tesirler, fiziksel muayene sonucunda giderilememektedir zira hastalar (bu örneğimiz itibariyle, histerikler), fiziksel muayenelerde bedenleri itibariyle oldukça sağlıklı görünürler. Freud bu durumun, yani ruhsal süreçler itibariyle ortaya çıkan semptomların fiziksel olana indirgenemeyeceğinin farkındadır.<sup>155</sup> Bu türden hastalıkların tedavisi için katartik etki gösteren fiziksel tepkilerin ruhsal olandaki müteakibini bulmak gerekmektedir. Freud, ruhsal olan itibariyle katartik esasta bir fiil (Alm. *die Tat*) icra etmenin vasatının dil (Alm. *der Sprache*) olduğunu düşünür. Dilin bu bağlamdaki esas işlevi ikamedir (Alm. *Surrogat*, İng. *substitution*). Dil, ruhsal süreçlerde yoğun tesire sahip olan duyguları serbestleştirmek (Alm. *abreagiert*) sûretiyle hastanın ruhunda sağaltıma yol açar. Travmaya sebep olan hâdisenin fiziksel olan itibariyle fa'âliyeteye geçirilen bir fiil üzerinden ortaya konan bir tepkisi (Alm. *Reaktion durch Tat*) veya dil itibariyle sözel ifadesi (Alm. *Worte*) veya en basitinden bir ağlama fiilinin dahi olmaması durumunda, travmaya sebep olan hâdisenin her hatırlanışı (Alm. *die Erinnerung an den Vorfall*), bu travmanın ilk ânındaki duygusal şiddete (Alm. *die affektive Betonung*) her zaman sahip olacaktır.<sup>156</sup>

Histerik fenomenlerin ortaya çıkışına sebep olan duygu yüklü anılar bir mekân olarak ruhta, serbestleştirilmedikleri sürece, ilk günkü tazeliğini ve duygusal şiddetini korur fakat hasta, tüm bu ruhsal süreçleri açık ve seçik olarak ayırt edemez çünkü bu anılar, günlük yaşantısındaki diğer anılardan çeşitli sebepler itibariyle ayrılır. Yani, ruhsal travmaya (Alm. *psychisches Trauma*) yol açan anılar, bilinç itibariyle dolaysız olarak idrak edebildiğimiz anılardan farklıdır. Travmaya yol açan tecrübeler, hastanın herhangi bir histerik atak geçirmediği sıradan/günlük ruh hâlindeyken bile bütünüyle dolaysızca idrak edilememesi anlamında hafıza itibariyle kayıp (Alm. *fehlen*) bir hâldedir.<sup>157</sup> Freud,

---

<sup>155</sup> Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XXIII (1937-1939)*, ed. James Strachey, c. XXIII (London: Hogarth Press, 1964), 144-45.

<sup>156</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume II (1893-1895)*, II:8.

<sup>157</sup> Freud, II:9.

kendi hastalarında bunları tespit ettiğini ileri sürer. Meselâ bir hastasında<sup>158</sup> on beş yıldan yirmi beş yıla kadar eskiye dayanan bazı anıların ilk günkü kadar taze, duygusal bir kuvvete (Alm. *Affektkraft*) sahip ve tıpkı yeni ortaya çıkan tecrübeler kadar kuvvet sahibi olduğunu tespit eder.<sup>159</sup> Bunun anlamı, tüm bu anıların yeterince “serbestleştirilmemiş” travmalara tekabül ettiğidir.<sup>160</sup> Ruhsal bir travmaya sahip olan hastanın, ruhsal süreçlerde duygusal bir kuvvete sahip olan anıyı serbestleştirememesinin üç ayrı nedeni olabilmektedir:

- i) Tepkinin imkânsızlığı durumu; meselâ sevilen bir kişinin kaybında durum böyledir, yani sevilen kişi artık yaşamadığı için bu kişiye herhangi bir tepki vermek mümkün değildir.
- ii) Sosyal koşullar,
- iii) Hastanın, ruhsal travmaya sebep olan anıyı bilinçli düşüncesinden (Alm. *bewußten Denken*) uzak tutmak istemesi durumu. Bu durumda hasta, ruhsal bir travmaya sebep olan anıyı bilinçli (Alm. *bewußten*) bir şekilde bastırmak ve ket vurmak (Alm. *hemmt*) sûretiyle gereken tepkiyi göstermekten bilinçli bir şekilde kaçınır.

Üçüncü gruba düşen neden söz konusu olduğunda hasta, ruhunda rahatsız edici bir kuvvete sahip olan tecrübelerini unutmak veya bu tecrübeleri çağrıştıran (Alm. *assoziative*) her şeyden uzak durmak ister. Oysaki bu, Freud’a göre, tam da yapılmaması gereken şeydir zira patojen hâle gelmiş olan tasavvurların (Alm. *die pathogen gewordenen Vorstellungen*) bu şekilde kalıcı bir esasa sahip olması, yani duygusal kuvvete sahip olan tecrübelerin ilk günkü tazeliğiyle ve duygusal kuvvetiyle mevcudiyetini ruhta muhafaza etmesi (Alm. *erhalten*), bu anıların serbestleştirme yoluyla yeniden üretilmek (Alm. *Reproduktion*) sûretiyle ruhta sağaltımın meydana getirilmesinden mahrum bırakılmasıyla (Alm. *versagt*) ilgilidir.<sup>161</sup>

Sonuç itibarıyla, histeri vakalarının gösterdiği en önemli şey, bizce, patolojik hâle yol açan patojen tasavvurların düşünmek sûretiyle bilincin önüne dolaysızca koyulamıyor olmasıdır. Aksine bilinç veya çok geniş anlamda olmak üzere rasyonel bir esasta

---

<sup>158</sup> Freud, II:135.

<sup>159</sup> Freud, II:9-10.

<sup>160</sup> Freud, II:10.

<sup>161</sup> Freud, II:11.

yürütülen düşünme fa'aliyeti, ileride de göreceğimiz üzere, bastırma mekanizmasının fa'aliyete geçirilmesinde büyük bir rol oynar ve dolayısıyla da kendisini, ruhsal süreçlerde esas itibariyle çok yoğun bir duygusal kuvvete sahip olan tecrübelerin anısından uzak tutar. Bilincin, kendisini bu anılardan uzak tutması, hafızada her ân taze ve ruh üzerinde çok yoğun duygusal kuvvetlere sahip olması anlamında faal olan anılardan veya en geniş anlamıyla hafıza yetisinden kendisini soyutlaması ve bir benzetme yapacak olursak, kendisine rasyonel esasta oluşturulmuş korunaklı bir kale inşaat etmesi anlamına gelir. Oysaki bu kalenin zemini, yani ruhsal olan süreçler rasyonel olan itibariyle kuşatılamamaktadır. Tüm bunlar bizi bilinçdışı, ön bilinç ve bilinç gibi kavramlara; bastırma sürecinin mekanizmasına yönelik bir soruşturmaya ve modern düşüncede anlaşıldığı şekliyle “ruh” kavramının genişletilmesine yönelik bir soruşturmaya götürmektedir.

### 2.3. İçgüdüler ve Yazgıları

Leibniz'in 1915 tarihli *İçgüdüler ve Yazgıları* (Alm. *Triebe und Triebschicksale*) başlıklı makalesine Freud, bir uğraşı şayet bir bilim olacaksa, o uğraşının en açık ve en seçik temeller üzerine inşa edilmiş olması gerektiğini sık sık işittiğimizi belirterek başlar.<sup>162</sup> Husserl'in Freud ile aynı dönemde yaşadığını ve 1910 yılında *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* (Alm. *Philosophie als strenge Wissenschaft*) adlı kitabını yayımladığını göz önüne alırsak, Freud'un bu makalesinin, aslında, Kartezyen düşünceye ve bu düşünüş şeklinde zeminini bulan Husserl fenomenolojisinin bir eleştirisi olarak okunabileceğini de düşünebiliriz. Husserl felsefenin henüz bir bilim olmadığını, yani bir bilim olarak henüz ortaya konulmadığını ileri sürer.<sup>163</sup> Husserl'in fenomenolojik indirgeme itibariyle varacağı nihaî zemin ise *ego*'dur. Bunun nedeni, *epokhê* fa'aliyetinin faili olan *ego*'nun mutlak anlamda *apodeiktik*, yani *zorunlu* olmasıdır.<sup>164</sup> Bu anlamda *ego*, şayet felsefe bir bilim olacaksa, felsefenin zemininde yer almalıdır. Yani, bir bilim olarak felsefe her şeyden önce zeminine *ego*'yu ve *ego*'ya mahsus verileri koymalıdır. Fakat Freud için

<sup>162</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XIV (1914-1916)*, XIV:117.

<sup>163</sup> Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and Crisis of European Man*, çev. Quentin Lauer (New York: Harper & Row, 1965), 73.

<sup>164</sup> Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, çev. David Carr, Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 78.

bilimin temeli olarak öne sürülen *ego*, o kadar da açık ve seçik değildir. Dahası, bilimin kendisi de açık ve seçik olanla başlamamalıdır. Bilim her şeyden önce, fenomenleri ilk olarak tasvir etmeyle, ardından gruplamayla, sınıflandırmayla ve onları birbirleriyle ilişkilendirmeye başlamalıdır. Kuşkusuz ki zeminine bilinci ve bilincin verilerini koyan fenomenoloji için bu ilişkilendirme (İng. *correlation*) kavrayışı çok da yabancı değildir. Yalnızca bu nokta itibariyle hem Freud'un hem de Husserl'in Aristotelêsçi anlamda *endoksik* yöntemi<sup>165</sup> uygulamayı önerdikleri düşünülebilir. Ancak Freudçu anlamda bir bilim tasavvurunu Husserlci anlamda bir bilim tasavvurundan ayıran şey, zemine koydukları şeydir: *ego*. Hatırlayacak olursak, Husserl'in bilinç bağlamında ele aldığı ve Descartes'ta "ego" olarak ifadesini bulan şey, Freud'da "Ben" ifadesine karşılık gelir. Freud'un topografik teorisi itibariyle ruhsal aygıt, esas itibariyle, üçlü bir yapı olarak karşımıza çıkar: O, Ben ve Üst-Ben. Ben ve Üst-Ben, esas itibariyle, değişime tabidir – sırasıyla, en nihayetinde somatik duyu organları vasıtasıyla algıya ve kültüre tabi olması anlamında değişime tabidir –. Ancak Ben ve Üst-Ben kendi zeminlerini O'da bulur. Yani, Ben ve Üst-Ben'in kuruluşunun zemininde O vardır. O'nun fiilleri ise haz ilkesi uyarınca gerçekleşir. Haz ilkesi de kökenini somatik olan itibariyle ortaya çıkan içgüdüde bulur. Tüm bu iddiaların mantıksal sonucu, Ben'in ve Ben'in en yüzeydeki kısmı olarak düşünülen bilincin, en nihayetinde içgüdülere tabi olduğu ve tek hakiki düzenleyici ilkenin de haz ilkesi olduğudur. Öyleyse Ben veya Descartesçi anlamdaki *ego* bir bilimin en açık ve en seçik zemini olarak ortaya konulacaksa, içgüdü meselesi Freud aleyhine açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu bağlamda hatırlatmak gerekir ki içgüdü kavramı, en az psikanaliz kadar diğer bilimlerde de aydınlığa kavuşturulmuş bir kavram değildir; aksine, Freud'a göre, en karanlık kavramdır.<sup>166</sup>

Freud, içgüdü kavramını aydınlatmak için ikili bir ayrım yapar: ruha tesir eden (Alm. *einwirkt*) (i) içgüdüsel uyaranlar (Alm. *Triebreiz*) ve (ii) diğer (fizyolojik) uyaranlar. Freud'un bu ayrım için örnekler verir. Meselâ göze düşen çok güçlü bir ışık, içgüdüsel bir uyaran olarak sınıflandırılmaz. Oysaki kendisini hissettiren yutak

---

<sup>165</sup> Christopher Shields, *Aristoteles*, çev. M. Masum Gökyüz, 1. bs (İstanbul: ALFA Basım Yayım Dağıtım, 2022), 52-53.

<sup>166</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XX (1925-1926)*, XX:265.

mukozasının kuruluğu veya mide mukozasının tahrişi içgüdüsel bir uyarandır.<sup>167</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere, içgüdüsel bir uyarın, kaynağı itibariyle, bizzat canlının kendisine ait olması anlamında içseldir. Yani, ışıık gibi dışsal değildir. Uyarınla mücadele söz konusu olduğunda, içsel ve dışsal olanla mücadele aynı şekilde gerçekleşmez. Yani, içsel ve dışsal olan uyarınlara aynı anda uygulanabilecek tek bir yöntem yoktur. Dolayısıyla ruha tesir eden bu uyarınlarla mücadelede birbirinden ayrı yöntemler benimsenmelidir. Dışsal olan uyarınla mücadelenin yöntemi aslında basittir: motor sistemini kullanmak sûretiyle uyarından/ortamdan kaçış (Alm. *motorische Flucht*).<sup>168</sup> Ayrıca dışsal olan uyarınlara *anlık* (Alm. *momentane*) olması, yani bir âna mahsus olarak gerçekleşmesi bakımından da içsel olan uyarınlardan ayırt edilir. Meselâ trafikteyken bir anlığına duyulan korna sesi anlıktır. Öte yandan içsel uyarınlara, anlık değildir; ruha sabit bir kuvvet (Alm. *konstante Kraft*) uygularlar. Dahası, içsel uyarınlara kaynağını bizzat canlı organizmanın kendisinden alması sebebiyle dışsal uyarınlara olduğu gibi bir kaçış mümkün değildir zira canlı, kendisinden kaçamaz. İçsel uyarınlardan veya diğer bir ifadeyle, gereksinimden (Alm. *Bedürfnis*) motor sistem kullanmak sûretiyle kaçış mümkün değildir. İçsel uyarını ortadan kaldıran tek şey doyumdur (Alm. *Befriedigung*).<sup>169</sup>

Freud bu ayrımı, yani – kendisinin ifadesiyle – “iç” ve “dış” ayrımını açıklığa kavuşturmak için bir düşünce deneyi ortaya atmaktadır. Dünyaya gözlerini açışının üzerinden çok zaman geçmemiş, yani dünyaya henüz uyum sağlamamış (Alm. *unorientierten*), uyarınlara açık ve bütünüyle korumasız gibi görünen bir canlı olduğumuzu düşünelim. Böyle bir durumdaki canlı, Freud’a göre, kısa bir süre sonra ilk *ayırt etmeyi* (Alm. *Unterscheidung*) ve *uyum sağlamayı* (Alm. *Orientierung*) gerçekleştirebilecek bir durumda olacaktır. Bu canlı, böyle bir durumda, bir yandan fiziksel bir eylemle (Alm. *Muskelaktion*), yani kaçışla (Alm. *Flucht*) kendisinden kurtulabileceği/sakınabileceği (Alm. *entziehen*) duyuşsal uyarınlara fark edebilecek ve bu duyuşsal uyarınlara (Alm. *Reize*) da dış dünyaya (Alm. *Außenwelt*) mahsus olarak sınıflandırabilecektir. Öte yandan ise kendisinden kaçmanın mümkün olmadığı, yani

---

<sup>167</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XIV (1914-1916)*, XIV:118.

<sup>168</sup> Freud, XIV:118.

<sup>169</sup> Freud, XIV:118-19.

herhangi bir kaçışın kendilerinde işe yaramadığı içsel dünyanın işâretlerini (Alm. *das Kennzeichen einer Innenwelt*) veya diğer bir ifadeyle, içgüdüsel gereksinimleri (Alm. *Triebbedürfnisse*) fark edecektir. İkincisinin, yani kökenini içsel dünyadan alan içgüdüsel gereksinimlerin vasfı, ruhsal aygıtta sürekli baskı yapmayı sürdürmesidir. Canlı, kendi kendisinden kaçamayacağı için bu içsel uyarılardan da motor sistemi veya fiziksel bir hareket vasıtasıyla kaçamayacaktır. Tüm bu süreç sonunda canlı, “iç (Alm. *innen*)” ve “dış (Alm. *außen*)” arasında ayırım yapabileceği bir dayanak (Alm. *Anhaltspunkt*) bulunur.<sup>170</sup>

Freud, içgüdüye yönelik soruşturmasını derinleştirmek için bazı karmaşık önermelerden (Alm. *komplizierter Voraussetzungen*) ve temel kavramlardan (Alm. *Grundbegriffe*) yararlanır. Önermeler biyolojik tabiata (Alm. *biologischer Natur*) denk düşerken, temel kavram ise temayül veya başka bir ifadeyle, işe yararlılık (Alm. *Zweckmäßigkeit*) olarak ortaya çıkar. Biyolojik tabiata denk düşen, sinir sistemidir (Alm. *Nervensystem*). Freud’a göre biyolojik esastaki sinir sistemi, kendisine ulaşan uyarıları ortadan kaldırma (Alm. *beseitigen*) veya bu uyarıları olabilecek en düşük seviyede tutma ve hatta mümkün olsaydı, bu uyarılardan tümüyle kurtulma görevini üstlenen bir aygıttır (Alm. *Apparat*). Freud, sinir sisteminin üstlendiği bu görevi “uyaranda ustalaşmak (Alm. *Reizbewältigung*)” olarak adlandırır.<sup>171</sup> Dışsal uyarılar söz konusu olduğunda, sinir sistemi, bu uyarıları ortadan kaldırmayı fiziksel hareketler vasıtasıyla ortadan kaldırmakta başarılı olabilmektedir. Ancak bu mekanizma, sinir sisteminin canlının kendi içselliğinden kaynaklanan içgüdüsel uyarılarla mücadelesinde yetersiz kalır. Bu sebeple içsel uyarılar, yine Freud’a göre, sinir sisteminin mevcut imkânlarını aşacak taleplerde bulunur. İçsel uyarıların sinir sistemini aşan talepleri, sinir sisteminin dış dünyanın içsel uyarıların tatmini sağlayacak şekilde değiştirilmesine yol açan fiillerde bulunmasına yol açar. Yani canlı, içsel uyarıların karşısında kendi sinir sisteminin yetersiz kalması sebebiyle bu (içsel) uyarıların tatmini için dış dünyayı kendisine tabi kılar. Freud, bu durumu canlının gelişim süreçlerine taşıyarak gelişimi içsel olan itibarıyla temellendirir. Buna göre canlının kendi içsel uyarılarından kaynaklanan talepler, sinir sisteminin mevcut imkânlarını aşması sebebiyle, sinir sistemini mevcut

---

<sup>170</sup> Freud, XIV:119.

<sup>171</sup> Freud, XIV:120.

imkânlarını aşacak şekilde gelişmeye sevk eder. Tüm bu süreç, yine Freud’a göre, canlının evrimsel gelişimini inceleyen filogenetiğin de temellerini oluşturur. Yani, tüm evrimsel gelişimin arkasında yatan süreçler dışsal değil fakat içsel uyaranlar olması anlamında içgüdülerdir. Böylece Freud, canlının günümüzdeki hâline gelmesine yönelik evrimsel açıklamalara da bir zemin sağlamış olur. Bunun bir diğer önemli sonucu ise daha önceden Husserl bağlamında bahsettiğimiz *ego*’nun, daha geniş anlamıyla ruhsal aygıtın ne kadar en gelişmiş olursa olsun haz ilkesine tabi (Alm. *dem Lustprinzip unterliegt*) olduğu ve bu ilke esasa alınarak düzenlendiğidir (Alm. *reguliert*).<sup>172</sup>

Ruhsal yaşam biyolojik bakış açısı itibariyle değerlendirildiğinde, “içgüdü” kavramı esas itibariyle, bir *sınır kavram* (Alm. *Grenzbegriff*) olarak ortaya çıkar. Yani, ne bütünüyle ruhsal ne de bütünüyle somatiktir. İçgüdü, canlının kendi içinden kaynaklanan ve ruha ulaşan uyaranların ruhsal temsilcisidir (Alm. *psychischer Repräsentant*). Ayrıca bedenle olan alâkasının bir sonucu olarak ruhtaki taleplerin ölçüsüdür (Alm. *Maß*).<sup>173</sup> Tüm bu değerlendirmelerden sonra Freud, içgüdüyle alâkalı olarak kullanılması gereken bazı terimleri ortaya koyar: içgüdünün *baskısı*, *gâyesi*, *nesnesi* ve *kaynağı*.

Bir içgüdünün *baskısı* (Alm. *Drange*), fa’âliyet (Alm. *Aktivität*) ve kuvvet (Alm. *Kraft*) bağlamında düşünülür. Bir içgüdüyle alâkalı baskı söz konusu olduğunda düşünülmesi gereken şey motor unsurdur, yani içgüdünün temsil ettiği kuvvetin toplamı (Alm. *die Summe von Kraft*) veya temsil ettiği fa’âliyet gereksiniminin düzeyidir. İçgüdüler ruhta yoğun bir kuvvet sarfında bulunur. Yani tüm içgüdülerin özü (Alm. *Wesen*), ruha baskı yapmak sûretiyle yoğun bir kuvvet sarfında bulunmasıdır. Sonuç itibariyle, her içgüdü, birer fa’âliyet olması anlamında âtil değil fakat faaldir (Alm. *wirksam*).<sup>174</sup>

Bir içgüdünün *gâyesi* (Alm. *Ziel*), doyum (Alm. *Befriedigung*) bağlamında düşünülür. Bu doyum yalnızca ruhta kuvvet uygulayan içgüdüsel uyaranların kaynağı itibariyle ortadan kaldırılmasıyla (Alm. *Aufhebung*) gerçekleşir. Tüm içgüdülerin gâyesi bu olmakla birlikte, bu gâyeyi gerçekleştirmeye yönelik farklı yollar olabilir. Dahası, içgüdüler her zaman gâyesine ulaşamamaktadır. İlerlemesine izin verilen ancak gâyesine

---

<sup>172</sup> Freud, XIV:120.

<sup>173</sup> Freud, XIV:121-22.

<sup>174</sup> Freud, XIV:122.

ulaşamayan içgüdülere “gâyeleri bakımından ket vurulmuş (Alm. *zielgehemmt*) içgüdüler” adı verilir. Kendilerine ket vurulan içgüdüler, yani doyuma ulaşması engellenen içgüdüler kısmî bir doyum içerir.<sup>175</sup>

Bir içgüdünün *nesnesi* (Alm. *Objekt*), doyumun kendisi aracılığıyla gerçekleştiği şey bağlamında düşünülür. Doyumun çeşitli şekillerde gerçekleştirilebilmesi sebebiyle içgüdüyle alâkalı olarak en değişken (Alm. *variabelste*) kavram “nesne” kavramıdır. Doyumun gerçekleşmesini sağlayan şey yabancı bir dışsal nesne (Alm. *Gegenstand*) olabileceği gibi canlının bizzat kendi bedeninin bir parçası da olabilir (örneğin, parmak). Aynı nesne, birçok farklı içgüdüsel uyarının doyumuna aynı anda hizmet edebilir. İçgüdü, nesnesine çok yakın bir bağlanma (Alm. *innige Bindung*) gösterirse orada bir fiksasyon (Alm. *Fixierung*) oluşur.<sup>176</sup> Bu fiksasyon, bastırmayla çok yakından alâkalıdır çünkü bilinç itibarıyla kavranılmaktan mahrum bırakılan içgüdünün ruhsal temsilcisi, bastırılma ânından itibaren ruhta değişmez bir şekilde varlığını sürdürür ve içgüdüyle olan bağını sürdürür.<sup>177</sup>

Bir içgüdünün *kaynağı* (Alm. *Quell*), beden ile alâkalı olarak düşünülür. Bu kaynak, bir organ veya bedenin bir bölümünde gerçekleşen somatik sürecin ruhsal yaşamda içgüdünün ruhsal temsilcisi tarafından temsil edilir. Freud’a göre bu somatik sürecin ve somatik süreç sonunda ruhsal yaşamda ortaya çıkan temsilin mekanik veya kimyasal bir sürece indirgenip indirgenemeyeceği belirsizdir. İçgüdülerin kaynağına yönelik bir soruşturma, yine Freud’a göre, psikolojinin imkânlarını aşmaktadır. Buna rağmen içgüdülerin bedensel olduğu, yani tümüyle bedensel bir kökene sahip olduğu fakat ruhsal yaşamda kısmî olarak, yani gâyeleri itibarıyla ortaya çıktığı ve bu şekilde ayırt edilerek tanındığı düşünülebilir. Bazı içgüdülerin kaynağı da gâyeleri dikkate alınarak çıkarsanabilir (Alm. *Rückschluß*).<sup>178</sup>

## 2.4. Bastırma

İçgüdüsel bir dürtünün (Alm. *Triebregung*) yazgısı, ilgili içgüdüsel dürtüyü hükümsüz (Alm. *unwirksam*) kılmayı isteyen dirençlerle karşılaşmaktadır. Dirençler de belirli koşullar altında bastırma hâline (Alm. *Zustand der Verdrängung*) dönüşür. Ruhta kuvvet

---

<sup>175</sup> Freud, XIV:122.

<sup>176</sup> Freud, XIV:122-23.

<sup>177</sup> Freud, XIV:148.

<sup>178</sup> Freud, XIV:123.

uygulayan şeyin dışsal uyarılar olduğu bir durumda kaçış, uygun bir yol olacaktır. Fakat bu bizzat canlının kendisinden kaynaklanan içgüdüler olduğunda işe yaramayacaktır çünkü Ben'in kendinden kaçışı mümkün değildir. İçgüdüsel dürtülerin ruhta uyguladığı kuvvetten motor kuvvetler, yani kaçış vasıtasıyla kurtulamayan Ben, içgüdüsel dürtülerin çaresini yargıya dayalı inkârda (Alm. *Urteilsverwerfung*), yani kınamada (Alm. *Verurteilung*) bulacaktır. Freud'a göre bastırma (Alm. *Verdrängung*) fiili, kaçış ve kınama fiilinin arasında bir yerde (Alm. *Mittelding*) bulunur. İçgüdüsel uyarılardan motor kuvvetler vasıtasıyla kaçışın mümkün olmadığı bir hâlde bastırma fiili, sonuç itibarıyla, kınama fiilinin ön safhasını (Alm. *Vorstufe*) oluşturur.<sup>179</sup>

Bilinci veya daha geniş bir ifadesiyle Ben'i böyle bir fiile, yani bastırma ve nihayetinde de yargıya dayalı inkâr<sup>180</sup> sevk eden nedir? Ben, hangi koşullar altında içgüdüsel dürtülerin ruh üzerindeki kuvvetini hafifletmek gâyesiyle böyle bir yola başvurur? Bu sorunun cevabı, Freud'a göre, içgüdüsel dürtülerin kuvveti neticesinde ruhta haz yerine hazzsızlığın oluşmasıyla alakalıdır.<sup>181</sup> Bunun çok geniş bir cevap olduğunun farkında olan Freud, bastırma fenomenine yönelik kavrayışını derinleştirmek için bastırma fiiline bir sınır çeker. Dışsal uyarılar bu sınırın dışında kalır ve bastırma fenomenini anlamamızda bize yardımcı olmaz. Meselâ dışsal bir uyarı (meselâ yabancı bir hayvan) tarafından bedenimizin bir kısmının veya bir organımızın yavaş ama sürekli bir şekilde yenilerek ortadan kaldırıldığını düşünelim. Bu durum canlıda içsel olarak hissedilen bir acı/ağrı ile sonuçlanır. Bu acı/ağrı, ruhta sürekli ve sabit bir uyarılma oluşturması ve ruhtaki gerilimi artırması sebebiyle büyük ölçüde içgüdüye benzer. Fakat bu acı/ağrı fenomeninin ruhta sebep olduğu uyarılma, içgüdüsel uyarının sebep olduğu uyarılma ile aynı değildir. Acının/ağrının gâyesi, dışsal uyarıya maruz kalan bedenin kısmındaki veya organdaki değişime ve bu değişime eşlik eden hazzsızlığa son vermektir. Acının/ağrının ortadan kalkması neticesinde elde edilebilecek başka bir haz mümkün olmayacaktır. Bu anlamda acı/ağrı, görünüş ve netice itibarıyla içgüdüsel bir uyarı gibi

---

<sup>179</sup> Freud, XIV:146.

<sup>180</sup> Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XVIII (1920-1922)*, ed. James Strachey, c. XVIII (London: Hogarth Press, 1955), 51.

<sup>181</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XIV (1914-1916)*, XIV:146.

davranması ama esasen içgüdüsel bir uyarın olmaması anlamında kalp bir içgüdüdür (Alm. *Pseudotriebe*).<sup>182</sup>

Dışsal uyarınların kalp içgüdü olduğunu ortaya koyduktan sonra Freud, içgüdüsel uyarınların da tamamının bastırmaya neden olup olmayacağı konusunda bir şüphe ortaya atar. Dışsal bir nedenden değil de bütünüyle canlının kendisinden, yani içsel bir şekilde ortaya çıkan açlık fenomenini ortaya atar. Açlık, canlının bizzat kendisinden kaynaklanan içgüdüsel uyarınlar tarafından yine canlının kendisine dayatılması anlamında içseldir. Açlığın ortaya çıktığı, yani canlının acıktığı fakat bu acıkmanın giderilmediği, yani canlının doyurulmadığı bir durumu düşünelim. Böyle bir durumun tek çaresi doyurulmadır. Açlık uzun süreliğine yatıştırılmaz ve sürekli, yani bir kere doyurulma sonucunda bir daha ortaya çıkmama gibi bir şey söz konusu olmaz. Bastırma ise uzun sürelidir. Yıllarca süren bir bastırma söz konusu olabilirken, yıllarca süren bir açlık söz konusu olamaz. Sonuç itibariyle, içgüdüsel uyarınlardan kaynaklanan açlık, bastırma olarak görülemez.<sup>183</sup>

Dışsal uyarınlar veya bazı içgüdüsel uyarınlardan kaynaklanmayan bastırma, öyleyse, nasıl ortaya çıkmaktadır? Freud her şeyden önce, kendi klinik tecrübelerinden yola çıkarak bastırmanın aslî bir savunma mekanizması olmadığını belirtir. Bastırma, bilinçli ve bilince getirilememesi anlamında bilinçsiz ruhsal fa'âliyetler (Alm. *Seelentätigkeit*) arasında keskin bir ayırım tesis edilene kadar ortaya çıkmamaktadır. Bastırmanın özü, bir şeyi reddetmekte ve reddedilen şeyi bilinçten uzak tutmakta yatar. Ruhsal teşekkülde (Alm. *seelischen Organisation*) bilinçli olan ve bilince getirilememesi anlamında bilinçsiz olan arasında keskin bir ayırım ortaya çıkmadan bastırma da ortaya çıkamaz zira bastırma, esas itibariyle, reddedilen şeyin bilinçten uzak tutulmasıyla alâkalıdır. Bastırmanın esasına yönelik bir derinleşme, bilinçli olan ve bilinçsiz olan arasındaki ayırımın derinleşmesiyle mümkündür. Yani, bastırma mekanizması yalnızca bilinçli olan ve bilinçsiz olan ayırımını derinleştirmek sûretiyle gereken açıklığa kavuşturulabilir.<sup>184</sup> Sonuç itibariyle bastırma fenomenini anlama çabası bizi, bilinçli ve bilinç dışı süreçlerin esaslarını anlamaya götürmektedir.

---

<sup>182</sup> Freud, XIV:146.

<sup>183</sup> Freud, XIV:147.

<sup>184</sup> Freud, XIV:147-48.

## 2.5. Bilinçdışı

Bastırma sürecinin özü, içgüdüyü temsil eden bir yok edilmesinde değil fakat iptal etmek sûretiyle ortadan kaldırarak muhafazasında (Alm. *aufzuheben*) ve bu muhafaza edilen tasavvurun bilinçli hâle getirilmesini, yani bilinç yüzeyine çıkışını engellemekte yatar. Bastırılarak bilinç yüzeyine çıkması engellenen ancak yine de muhafaza altında tutulan bir tasavvur, bilince getirilememesi anlamında bilinçsiz bir hâldedir. Bastırma fiiline konu olan tasavvur, bu fiilin neticesinde bilinçsiz bir hâl alır. Fakat buradan bilinçdışı süreçlerin sadece bastırılmış olan tasavvurlardan oluştuğuna geçiş yapmamak gerekir.<sup>185</sup> Bastırılmış olan tasavvurlar, bilinçdışının yalnızca bir alt kümesi olarak karşımıza çıkar. Bilinçdışı ise bastırılmış olan tasavvurların bir üst kümesidir. Öyleyse bunu nasıl biliyoruz? Yani, içgüdüyü temsil eden tasavvurların bilinçten uzak tutulması amacıyla bastırıldığını ve bu tasavvurların da bilinçdışı süreçlerde yaşadığını nasıl biliyoruz? Dahası, bilinçdışı süreçler hiçbir zaman bilince konu olamıyorsa, yani bilinç itibarıyla bütünüyle kuşatılarak kavranılamıyorsa, biz bu bilinçdışı süreçlerin bilgisine nasıl ulaşıyoruz? Freud'a göre, bilinçdışı süreçlerin bilgisine ulaşmak bilinçdışı olanın bilinçli olana dönüşümü (Alm. *Umsetzung*) veya tercümesiyle (Alm. *Übersetzung*) mümkündür. Rüyalar ve dil sürçmeleri, bu türden bir dönüşüm ve tercüme örneği olarak gösterilebilir. Ayrıca nevrotilerde görülen konversiyonlar da böyle bir dönüşüm örneği sergiler. Yani, bilinçsiz olanın bilinçli olana dönüşümü ve tercümesi, yalnızca rüyalar ve dil sürçmeleriyle sınırlı değildir. Bu tercümenin sağlanması da ancak, analiz altındaki hastanın dirençlerini ortaya çıkarması ve bu dirençlerin üstesinden gelmesiyle mümkündür. Bilincin bir tasavvuru reddi, hastanın dirençleriyle esastan alakalıdır zira hasta, içgüdüyü temsil eden bir tasavvuru bu dirençler nedeniyle reddetmek sûretiyle bilinçten uzak tutar.<sup>186</sup>

Bilinçdışı bir bağlamın kabulü, bu kabulü kuşkusuz ki tartışmalı hâle getirir zira bir kimse, yalnızca bilinçli olanı zemin hâline getirmek sûretiyle bilinçdışı bir bağlamı bütünüyle reddedebilir. Freud'a göre böyle bir tavır, esas itibarıyla, zeminsizdir (Alm. *unhaltbare*) çünkü bilinçdışı bağlam, her şeyden önce, ruhsal hastalıklar ve bu hastalıkların tedavisi söz konusu olduğunda oldukça işe yaramakta, yani sağaltıcı bir

---

<sup>185</sup> Freud, XIV:166.

<sup>186</sup> Freud, XIV:166.

pratik karşılığı olmakta ve hastalığın nedenini ortaya çıkarmaya yönelik bir anlam bağlamı sağlamaktadır. Bilinçdışı süreçlerin mevcudiyetini reddedenler, Freud’a göre, patolojik vakalardan haberi olmayan, günlük yaşamda gayet sağlıklı olarak görülen kişilerin (Alm. *Person*) dil sürçmelerini tesadüfi olarak gören ve rüyalarındaki sembolik bağlamı derinlemesine soruşturmayan kimselerdir.<sup>187</sup> Bilinçdışı süreçler, belirttiğimiz üzere, yalnızca rüyalar ve dil sürçmelerinden ibaret değildir. Bilinçdışı süreçler, boşluklu (Alm. *lückenhaft*) olan bilincin verilerini dolaylımsız olan tecrübenin ötesine (Alm. *über die unmittelbare Erfahrung*) taşıyarak, bilince ve bilinç itibarıyla gerçekleştirilen fiillere anlam (Alm. *Sinn*) ve bağlam (Alm. *Zusammenhang*) sağlar.<sup>188</sup> Bilinçli olana yönelik bir anlam ve bağlam kazandırma çabasını fizyolojik bir süreç düşüncesine, meselâ kimyasal bir süreç bağlamına taşımak veya indirgemek beyhudedir çünkü fizyolojik ve kimyasal süreçler, Freud’a göre, ruhsal yaşamdaki saklı hâllerin (Alm. *latenten Zustände des Seelenlebens*) özünü bize vermez.<sup>189</sup> Freud’a göre analogik bir çıkarımın esas alındığı bir yöntem, bilinçdışı süreçleri anlamaya yönelik bir temâs sağlayabilir.

Kendi bilinçdışı süreçlerimizin meşruiyeti bile şüphe altındayken bir başka canlının, meselâ kendimiz dışındaki bir insanın bilinçdışı süreçlerini anlamak ve sağaltıcı bir tedavi sunmak ne derece mümkündür? Freud tam bu bağlamda analogik çıkarımları esas alan bir analogik yöntem ortaya koyar. Freud’a göre bilinç, yalnızca kendi ruhsal hâllerimize yönelik bir bilgi sağlamaktan öteye geçemez. Meselâ kendi bilincimize yönelik dolaylımsız idrak, başka bir bilincin idraki değildir. Yani, kendi bilincimizi idrak etmek sûretiyle başka bir bilincin mevcudiyetini idrak edemeyiz. Bunun sonucunda da başka bir bilincin mevcudiyetine yönelik kabul, kesinlikten yoksundur çünkü bir başkasının bilinci, kendi bilincimize yönelik kavrayışımızda olduğu gibi bir dolaylımsız kesinlik (Alm. *unmittelbare Sicherheit*) içermez.<sup>190</sup> Bilinç ancak, kendisinin merkezde olduğu bir analogik çıkarım itibarıyla bir başka bilinçlere yönelik bir kavrayış gerçekleştirebilir. Bu çıkarıma aynı zamanda “özdeşlik kurma (Alm. *Identifizierung*)” da denmektedir. Yani Freud, kendi analogik çıkarımının merkezine özdeşliği koyar. Bu özdeşlik itibarıyla kişi, bir başka kişinin fiillerine bir anlam bağlamı kazandırabilir ve bu

---

<sup>187</sup> Freud, XIV:168.

<sup>188</sup> Freud, XIV:167.

<sup>189</sup> Freud, XIV:168.

<sup>190</sup> Freud, XIV:169.

itibarla da kişinin ruhsal süreçlerine yönelik bir kavrayış kazanabilir. Bu aynı zamanda bir şerh etme (Alm. *deuten*) fa'âliyetidir. Bu şerh etme fa'âliyeti yalnızca başka kişilere yönelik değil, kendimize yönelik de olabilmektedir ve hatta, Freud'a göre, olmalıdır. Açacak olursak, başka bir kişinin fiilleri kendimiz için yabancıdır. Başkasına ait olan bu fiillere anlam bağlamı kazandırmak ve bu itibarla da başka bir bilince yönelik bir kavrayış kazanabilmek için özdeşliğin merkezde olduğu bir analogik çıkarım yaparız. Ancak bu analogik çıkarım, her zaman bir başkasına yönelik olmamalıdır. Kendi ruhsal süreçlerimiz de tıpkı başka bilinçler gibi bize yabancı kalabilmektedir. Kendimize ait değilmiş gibi gördüğümüz bazı eylemler ve söylemler de tıpkı başkasına aitmiş gibi değerlendirilmelidir. Buradaki önemli olan husus, başkasına ait olan eylem ve söylemlerin de aslında bir ruhsal bağlama ait olmasıdır. Bir başkasının bilincine dolayimsız idrak sağlayamıyor olmamız o kişinin ruhsal bir yaşama sahip olmadığını göstermemesi gibi, kendi bilinçdışı süreçlerimizi dolayimsız bir şekilde bilincimizin karşısına koyamıyor oluşumuz bu bilinçdışı süreçlerin kendi ruhsal bağlamına sahip olmadığı anlamına gelmez. Kendi bilinçdışı süreçlerimize yönelik açık ve seçik ve bu itibarla da kesin bir bilgiye ulaşamıyor olmamız, yine kendi koyduğumuz özel bir engelden kaynaklanmaktadır. İçsel direnç bağlamının karşımıza çıktığı yer tam olarak burasıdır.

Kişinin dolayimsız olarak idrakinde olduğu bilinci merkeze koyarak yine kendine yönelik yaptığı çıkarımlar, Freud'a göre, bilinçdışını açığa çıkarmakta yetersiz kalır. Bilinçdışı burada kendi bilincimle birleşik ikinci bir bilinç gibi kalır.<sup>191</sup> Kişinin taşıdığı olduğu ancak dolayimsız bir şekilde idrak edemediği bir bilinç, yabancı bir bilinçten farksız gibidir. Yabancı bir bilinç dolayimsız bir kesinlik içerisinde kendi bilincimize verilmez, dolayısıyla "ikinci bir bilinç" gibi bir şeyi tartışmanın Freud için pek bir değeri yoktur. Ayrıca yalnızca bilinçli ruhsal süreçleri zemin alan bir bakış açısı için "bilinçsiz bir bilinç (Alm. *unbewußtes Bewußtsein*)" gibi bir ifadenin de pek bir anlamı olmayacaktır. Dahası, "bilinçaltı (Alm. *Unterbewußtseins*)" gibi bir ifade de yanıltıcı olacaktır. Bu sebeple kişinin kendine yönelik çıkarımı, bir bilincin mevcudiyetine yönelik değil fakat bilinç vasfını haiz olmayan ruhsal fiillerin mevcudiyetine yönelik olmalıdır. Zaten Freud'a göre psikanalizin ruhsal süreçlerin kendinde bilinçdışı süreçler olduğunu

---

<sup>191</sup> Freud, XIV:170.

ileri sürmekten ve bilinçdışı süreçlerin bilinç itibariyle kavranılışını, dış dünyaya yönelik algının duyu organları itibariyle ortaya çıkışına benzetmekten başka seçeneği de yoktur. Bilinçdışı süreçlerin psikanalitik bağlamdaki varsayımı, Freud’a göre, Kant’ın dış dünya algısına yönelik görüşlerinin bir uzantısı olarak da görülebilir. Freud’a göre Kant, algının kendi öznelliğimizin koşullarına tabi olduğunu ve algılanan şeyin kendinde bilinemez olduğunu ve sonuç itibariyle de algının, algılanan şey ile özdeş olmadığını ileri sürmüştür. Psikanaliz de ruhsal süreçleri çok farklı görmemektedir. Nasıl ki fiziksel olanlar görüldüğü gibi değilse, ruhsal süreçler de öyledir.<sup>192</sup>

Peki ruhsal süreçlerin kaplamına neler girmektedir? Freud’a göre bu türden bir soruya verilebilecek keskin bir sınıflandırma mevcut değildir.<sup>193</sup> Bununla birlikte, “bilinçli” ve “bilinçsiz” sözcüklerinin topografik bağlamda ele alınışı, mezkûr soruya verilebilecek bir cevaba yönelik bir derinleşme sağlayabilir. Freud’a göre bilinç, her şeyden önce, bu türden bir cevaba yönelik bir girişimin çıkış noktası olmaktadır.<sup>194</sup> Yani, bilinçli olanı görmezden gelerek bilinçsiz olana yönelik bir soruşturma yürütebilmenin imkânı yoktur zira bilinçsiz olanı bilinçli olandan ayıran şeyin ne olduğu ve bu türden bir ayırımın ne üzerine kurulduğunun hesabı verilmelidir. Öyleyse “bilinçli” ifadesiyle kastedilen şeyin ne olduğunu ele alalım. Tüm bilinç tecrübelerinin ortak vasfı, bilinç verilerinin dolaylımsız bir şekilde idrak ediliyor oluşudur. Fakat bununla ilgili bir sorun vardır:  $t_1$  ânında mevcut olan bir kavram, sözgelimi  $t_2$  ânında ortadan kalkabilir ve yine, sözgelimi  $t_3$  ânında tekrar mevcut olabilir. İdrak nesnesinin kavram olması zorunlu değildir. Bu bir anı/hatıra olabileceği gibi, bir işlemin sonucunun, sözgelimi  $7+5$ ’in  $12$  ettiğinin idraki de olabilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta,  $t_1$  ve  $t_3$  ânında bilinç itibariyle idrak edilen bir kavramın bir ve aynı şey olduğudur. Meselâ çocukluğumuza dair  $t_x$  ve  $t_z$  ânında hatırladığımız anı/hatıra, bir ve aynı anıdır/hatıradır. Aradan geçen zaman aralığında, yani  $t_2$  veya  $t_y$  ânında bu idrak nesnesi nereye gitmiştir? Bütünüyle ortadan kalkmadığı, yani yok olmadığı açıktır; aksi takdirde,  $t_2$  veya  $t_y$  ânından sonraki ânlarda aynı anının idraki mümkün olmazdı. Buradan çıkan sonuç, bilinç itibariyle idrak edilen şeyin bilincin nesnesi olması bakımından belirli ânlarda mevcut olup, belirli ânlarda mevcut olmadığı ve sonra yine bilincin bir nesnesi olarak mevcut olabileceğidir.

---

<sup>192</sup> Freud, XIV:171.

<sup>193</sup> Freud, XIV:172.

<sup>194</sup> Freud, XIV:172.

Freud, řu anda bilinç itibariyle idrakinde olduğumuz bir idrak nesnesine “bilinçli” sıfatını verir.<sup>195</sup> Bilinç itibariyle saklı olan tasavvurlar ise – mesela hafıza söz konusu olduğunda olduğu gibi – “bilinçsiz” olarak vasıflandırılır. Dikkat etmek gerekir ki bu türden bir ayrım, *tasvire dayalı* (Alm. *deskriptiven*) bir ayrım değildir. Bu ayrım, *dinamik* bir ayrımdır<sup>196</sup> ve zeminini ruhsal hastalıkların, özellikle de nevrotik hastaların analizinde bulur, meselâ histerik hastaların analizinde olduğu gibi. Dinamik bakış açısı itibariyle bilinçsiz vafına sahip tasavvurlar, faal hâldedir. Yani, geçmişte kalmış basit bir şey olmaktan ziyade her ân canlı olmaları bakımından ruhsal süreçler üzerinde kuvvet sarfında bulunurlar ancak buna rağmen bilinçten kendilerini uzak tutarlar. Dinamik olmasının anlamı budur. Ancak bir de bilincin nesnesi olabilen ve herhangi bir t ânında yeniden ortaya çıkabilen tasavvurlar vardır ki, Freud bu tasavvurlara “önbilinçli (Alm. *vorbewusst*)” vafını verir.<sup>197</sup> “Bilinçli” vafını kazanamayacağı gibi “önbilinçli” vafını da kazanamayan tasavvurlar ise “bilinçdışı” olarak ele alınır. Freud, bilinci ve bilinçdışını birbirlerinden ayrı iki dizge olarak ele alırken bilinci *b* (Alm. *Bw*), bilinçdışını da *bd* (Alm. *Ubw*) olarak kısaltır. Ruhsal bir fiil (Alm. *psychischer Akt*), bu iki dizge arasında salınım gösterir. Bu iki dizgenin arasında ise bir tür sınama (Alm. *Prüfung*), yani sansür (Alm. *Zensur*) söz konusudur. Ruhsal fiil, birinci safhada bilinçsiz vafını haizdir ve bu itibarla *bd* dizgesine aittir. Sınamayı geçemediği, yani sansüre uğradığı bir durumda ise ikinci safhaya, yani *b* dizgesine geçemez ve “bastırılmış” olarak *bd* dizgesinde muhafaza altına alınır. *Bd* dizgesine ait bir ruhsal fiilin ilgili sınamayı geçmesi durumunda, ruhsal fiil bilinçli olabilme imkânına sahip olur. Yani ilgili ruhsal fiil henüz bilinçli olmamış ancak kendi içerisinde bu imkânı taşıyabilir hâle gelir. İşte bu safha, “ön-bilinç (Alm. *Vorbewußte*)” dizgesi olarak adlandırılır ve *öb* olarak kısaltılır. Bu türden bir kavrayış, ruhsal bir fiilin dizgeler arasındaki salınımını göz önüne aldığımızda artık, *tasvire dayalı* bir psikoloji kavrayışından ziyade *dinamik* bir kavrayış olarak karşımıza çıkar. Dinamik psikoloji, ruhsal topografyayı (Alm. *psychische Topik*) esas alması ve ruhsal fiillerin hangi dizgeler içerisinde gerçekleştiğini veya bir dizgedeki ruhsal bir fiilin başka hangi dizgeyle etkileşime geçtiğini soruşturmaları bakımından *derinlik psikolojisi/derinlemesine*

<sup>195</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XII (1911-1913)*, XII:260.

<sup>196</sup> Freud, XII:261.

<sup>197</sup> Freud, XII:264.

*psikoloji* (Alm. *Tiefenpsychologie*) olarak da adlandırılır.<sup>198</sup> Burada bu türden bir topografinin nasıl bir temele sahip olabileceği sorusu da ortaya çıkabilir. Yani, bu türden topografik konumlandırmalar, meselâ ruhsal bir fiilin, kendisi itibariyle salınım gösterdiği mezkûr dizgelerin bu türden bir ayrımı, nasıl bir esasa dayanır? Freud’a göre ruhsal fa’âliyetin bir organ olarak en çok beyne bağlı olduğu iddiası son derece sağlam bir iddiadır. Ancak bu iddianın sağlamlığı, indirgemeye imkân tanımamaktadır. Sözelimi, *b* dizgesine beyin kabuğunda bir yer tayin etmek veya *bd* dizgesini korteks altı beyin bölgelerine tayin etmek her zaman başarısızlıkla sonuçlanacaktır çünkü bu türden bir indirgeme fa’âliyetinde, anatomik olan ile ruhsal olan arasında kapatılamaz bir boşluk çıkmaktadır. Freud’a göre bu türden bir boşluğu kapatmak da zaten psikolojinin bir görevi değildir ve bu dizgelerin ruhsal bir topografi esasında ele alınması da her şeyden önce anatomik değildir.<sup>199</sup>

Ruhsal bir fiil ilk olarak ilk safhada, yani *bd* dizgesinde ortaya çıkar. Yani, her türden ruhsal fiil kaynağını *bd* dizgesinde bulur. Peki bu *bd* dizgesi, ne tür vasıflara sahip olması itibariyle *bö* ve *b* dizgelerinden ayırt edilir? Freud’a göre *bd* dizgesinin esasını içgüdü temsilcileri oluşturur.<sup>200</sup> Bir içgüdü, bizzat olduğu şekliyle bilincin bir nesnesi haline gelemmez. Yalnızca bir temsilci aracılığıyla tasavvur olarak düşünülebilir. Şayet bir içgüdü tasavvur olarak karşımıza çıkmasaydı veya teessür olarak ruh üzerinde kuvvet sarfında bulunmasaydı, içgüdüye dair herhangi bir kavrayışımız söz konusu olmazdı.<sup>201</sup> İçgüdü temsilcileri, içgüdülerin ruh üzerinde uyguladığı kuvvet sonucunda ortaya çıkan işgalden (Alm. *Besetzung*, İng. *cathexis*), enerji boşaltımı sûretiyle kurtulmaya çalışır. Bu işgal, arzu dürtülerinin (Alm. *Wunschregungen*) bir sonucu olarak ortaya çıkar. Yani içgüdüler, doyurulmaları için ruhun *bd* dizgesini kuvvetli bir işgale uğratar. *Bd* dizgesinde, bu işgal neticesinde, içgüdülerin taleplerinin yerine getirilmesinin ve bu yerine getirme, yani doyurulma sonucunda da ruhu işgalden kurtarmanın bir yolunu arayan içgüdü temsilcileri – ki bunlar içgüdülerin arzularını temsil eder – ortaya çıkar. *Bd* dizgesinde yer alan bu içgüdü temsilcileri, birbirlerini etkilemeden yan yana durdukları gibi birbirleriyle de çelişmezler. Birbirleriyle çelişmedikleri gibi, aynı zamanda uyum

---

<sup>198</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XIV (1914-1916)*, XIV:173.

<sup>199</sup> Freud, XIV:174-75.

<sup>200</sup> Freud, XIV:186.

<sup>201</sup> Freud, XIV:177.

içerisinde/koordineli bir şekilde çalışırlar. Çelişki yalnızca bilinç itibariyle söz konusudur. *Bd* dizgesinde içgüdü temsilcileri arasında bir çelişki söz konusu olmadığı gibi uyumlu bir çalışma söz konusudur. *Bd* dizgesinde değilleme (Alm. *Negation*), şüphe (Alm. *Zweifel*) ve kesinlik dereceleri (Alm. *Grade von Sicherheit*) gibi bir şey mevcut değildir. Bunların ortaya çıkışı ancak *bd* ve *bö* dizgeleri arasındaki sınırdaki gerçekleşen sansür fiiliyle ortaya çıkmaktadır. *Bd* dizgesinde mevcut olanlar yalnızca az ya da çok kuvvetli bir şekilde işgal edilmiş içeriklerdir (Alm. *besetzte Inhalte*).<sup>202</sup> *Bd* dizgesi üzerinde kuvvet sarfında bulunan içerikler, şayet zaman tasavvurumuz zamansal düzen, yani geçmiş, şimdi, gelecek itibariyle art arda sıralanma ise, zamansal değildir. *Bd* dizgesi, zamansızdır (Alm. *zeitlos*, İng. *timeless*). *Bd* dizgesindeki içerikler, zamansal olarak birbirleri ardına sıralanmazlar (Alm. *nicht zeitlich geordnet*). Zamansal akışa tabi değildirler ve zamanla hiçbir alâkaları yoktur. Zamanla alâka, zamana tabi olmak ve zamansal düzen itibariyle art arda sıralanma yalnızca *b* dizgesi itibariyle söz konusudur. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Freud, zamana tabi olmanın *b* dizgesi itibariyle söz konusu olduğu, *bd* dizgesi itibariyle böyle bir şeyin söz konusu olmadığı fikrinden hareketle, Kant'ın iddialarını tartışmaya açar. Freud, Kant'ın “zaman ve uzayın düşüncenin zorunlu formları olduğu (Alm. *Zeit und Raum sind notwendige Formen unseres Denkens*)” şeklinde bir iddia ileri sürdüğünü ve bunun psikanaliz zemininde yeniden tartışmaya açılması gerektiğini belirtir. Gerçekten de Kant, *Saf Aklın Kritiği* adlı eserinde (B-60) bu türden bir iddia ileri sürer.<sup>203</sup> Fakat Kant'ın bu iddiası, Freud'a göre, psikanalitik keşifler ışığında tartışmaya açılmalıdır. *Bd* dizgesindeki ruhsal süreçler, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, kendi içlerinde zamana tabi olmamaları ve zamansal bir düzene göre sıralanmamaları anlamında zamansızdırlar. Yani zaman, *bd* dizgesindeki ruhsal süreçlere uygulanabilecek bir form değildir. Zaman tasavvuru (Alm. *Zeitvorstellung*) yalnızca bilinçli ruhsal süreçler için geçerli olan bir formdur, hatta olumsuz bir özelliktir (Alm. *negative Charaktere*).<sup>204</sup> Her ne kadar Freud bu eleştiriyi Kant'ın uzay anlayışına genişletmese de, bu eleştiri, Kant'ın uzay anlayışına ve daha genel anlamda da mekân anlayışına kolaylıkla genişletilebilir. Zamanla hiçbir alâkası olmaması sebebiyle *bd*

---

<sup>202</sup> Freud, XIV:186.

<sup>203</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 168.

<sup>204</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XVIII (1920-1922)*, XVIII:28.

dizgesi, gerçekliği (Alm. *Realität*, İng. *reality*) de dikkate almaz. *Bd* dizgesi yalnızca haz ilkesine tabidir ve kendi fiillerinde bu ilkeyi dikkate alır. Özetleyecek olursak, *bd* dizgesinin özellikleri şunlardır: karşılıklı çelişkiden beri olmak (Alm. *Widerspruchslosigkeit*); aslî/birincil süreç, yani işgallerin devingenliği; zamansızlık ve dış gerçekliğin ruhsal gerçeklik ile ikamesi (Alm. *Ersetzung der äußeren Realität durch die psychische*).<sup>205</sup> Tasavvur içeriklerinin birbirleriyle olan alâkasını kurmak, bu içerikleri zamansal sıraya tabi kılmak, bir veya birden fazla sansürü ortaya çıkarmak, içerikleri gerçeklikle kıyaslamak ve gerçeklik ilkesine tabi olmak, ilk defa *bö* dizgesiyle ortaya çıkmaktadır.<sup>206</sup> Ayrıca bilinç itibarıyla hatırlayabildiklerimizle sınırlı olan bilinçli hafıza (Alm. *bewußte Gedächtnis*) ve *bd* dizgesindeki ruhsal yaşantıların saplandığı anı izleri (Alm. *Erinnerungsspuren*, İng. *memory-traces*) arasında kesin bir ayırım da yapmak gerekir. İlki *bö* dizgesine, ikincisiye *bd* dizgesine aittir.<sup>207</sup>

*Bd* dizgesinin zamansal olmaması, faal olmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine, *bd* dizgesi her ân yaşamaya devam etmekte ve gelişmektedir. *Bö* dizgesiyle alâka kurabildiği gibi iş birliği (Alm. *Kooperation*) de yapabilmektedir. *Bd* dizgesine ait olan içgüdüsel dürtüler, son derece teşekküllü ve çelişkilerden beridirler. Bununla birlikte, bilincin nesnesi olmamaları anlamında bilinçsizdirler. Yani, her nasıllarsa o şekilde hiçbir sansüre uğramadan bilincin nesnesi olabilme imkânına sahip değildirler. Rüyalara veya semptomlara tercümeleri olmadan bastırılmış olarak kalırlar ve bilinçli bir hâle gelemezler.<sup>208</sup> *Bd* dizgesi, *bö* dizgesinin büyük bir kısmına içerik sağlamakla birlikte bu içerikler, bilinçli bir hâl almadan önce sansüre tabi olurlar. Bu sansür, hatırlayacak olursak, *bd* dizgesiyle *bö* dizgesinin tam sınırında gerçekleşmektedir. Bununla birlikte, Freud'a göre, ruhsal teşekkülde daha yüksek seviyelere doğru bir ilerleme vuku bulduğunda, her ilerlemeye karşılık gelen/tekabül eden yeni bir sansür söz konusudur.<sup>209</sup> *Bd* dizgesinin *bö* dizgesine sağladığı içerik, mezkûr dizgelerin sınırında gerçekleşen sansür sebebiyle geri çevrilmekte fakat *bd* dizgesinin *bö* dizgesine sağladığı içeriklerin türevleri bir şekilde bu sansürü atlatabilmekte (Alm. *umgehen*, İng. *circumvent*) ve

---

<sup>205</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XIV (1914-1916)*, XIV:187.

<sup>206</sup> Freud, XIV:188.

<sup>207</sup> Freud, XIV:189.

<sup>208</sup> Freud, XIV:190-91.

<sup>209</sup> Freud, XIV:191-92.

nihayetinde müteşekkil bir hâle gelerek, *bö* dizgesine sızmakta ve libidinal enerjinin tahsisi neticesinde belirli bir yoğunluğa sahip işgal edilmiş içerik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, bu işgalin giderek artması, yani tahsis edilen libidinal enerjinin yoğunluğunun artması durumunda mezkûr içerik, bilinç içeriğine dahil olmaya yönelik kuvvet sarfeder. Fakat bu çabayı gerçekleştiren içerik, *bd* dizgesinin bir türevi olarak ayırt edilir ve *bö* dizgesiyle *b* dizgesinin arasındaki sınır itibariyle ortaya çıkan sansür neticesinde, tekrar bastırılır.<sup>210</sup> Sonuç itibariyle, iki tür sansür fa'âliyeti söz konusu olmaktadır: (i) *bö* dizgesi itibariyle *bd* dizgesinin içeriklerine karşı, (ii) *bö* dizgesine sızan *bd* dizgesinin içeriklerinin türevlerinin *b* dizgesine geçişine karşı.

## 2.6. Haz İlkesi ve Ötesi

Psikanalitik teori itibariyle ruhsal süreçler, haz ilkesi tarafından kendiliğinden (Alm. *automatisch*) bir şekilde düzenlenir. Ruhsal süreçler, hazzınlığa yol açan bir gerilim ile başlar. Bu süreci, ortaya çıkan gerilimin azaldığı, yani hazzınlığın ortadan kalkarak yerini hazzın aldığı bir süreç takip eder. Freud'a göre ruhsal süreçleri bu ciheti bakımından ele almak, psikanaliz itibariyle söz konusu olan iki kavrayışa ek olarak üçüncü bir kavrayış da ortaya çıkarır. İlk iki kavrayış "topografik" ve "dinamik" olan kavrayıştır. Topografik olan kavrayış itibariyle ruhsal süreçler, katmanları itibariyle birbirinden ayırt edilerek birbirleriyle olan alâkaları cihetinden ele alınır. Meselâ ruhsal süreçleri *bd*, *bö* ve *b* şeklinde üç ayrı dizgeye ayırıp kavramak ve bu dizgelerin birbirleriyle olan alâkasını ele almak *topografik* bir kavrayıştır. *Bd* dizgesi itibariyle faal olan içeriklerin çeşitli sansürler sebebiyle *b* dizgesi itibariyle kavranılamadığını fakat mezkûr içeriklerin, çeşitli tercümeler yoluyla sansürleri aşarak ortaya çıkışını ve bu itibarla da ruh üzerinde kuvvet sarfında bulunduğunu ve bunun da semptomlara yol açtığını ileri sürmek, psikanalizin *dinamik* bir kavrayışıdır. Yani, *bd* dizgesine ait içeriklerin her ân faal ve bu itibarla da canlı olduğunu ve dolayısıyla da ruhsal süreçler üzerinde tesir sahibi olduğuna yönelik bir kavrayış, *dinamik* bir kavrayıştır. Topografik, dinamik ve ekonomik bir kavrayış, Freud'a göre, psikanalizin en tam tanımıdır ve metapsikolojik bir kavrayış sıfatını hak eder.<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> Freud, XIV:193.

<sup>211</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XVIII (1920-1922)*, XVIII:7.

Freud’a göre haz ve hazzsızlık hislerinin ne anlama geldiğine yönelik bir açıklama sunmakta ne felsefe ne de psikoloji iş görmektedir çünkü bu bölge, ruhsal yaşamın en karanlık ve en nüfuz edilemez bölgesidir.<sup>212</sup> Bununla birlikte, haz ve hazzsızlık ruhsal yaşamda meydana gelen uyarılmaların niceliğiyle esastan alâkalıdır. Diğer bir deyişle, ruhsal yaşamdaki bir uyarılmanın yoğunluğunda nicelik itibariyle bir artış söz konusu olursa, aynı zamanda hazzsızlık da bununla orantılı olarak artar. Bununla birlikte, tam tersi de geçerlidir. Yani, ruhsal yaşamdaki bir uyarılmanın yoğunluğunda nicelik itibariyle bir azalma söz konusu olursa, bu durum, aynı zamanda, hazzın da artmasına sebep olur. Özetle, ruhsal uyarılmanın nicelik itibariyle artışı hazzsızlığa, azalışı ise hazzla tekabül etmektedir.<sup>213</sup> Peki bu durum, gerçekten de haz ilkesinin ruhsal aygıt üzerinde bir tahakküm (Alm. *Herrschaft*) kurduğunu, yani ruhsal aygıtı kendisine – haz ilkesine – tabi kıldığını zorunlu olarak içerir mi? Freud’a göre böyle düşünmek için bir nedenimiz vardır. Hatırlayacak olursak, ruhsal aygıtın yoğun uyarılar söz konusu olduğunda kullanabileceği bir kaçış stratejisi vardır. Fakat aynı strateji, yani kaçış, içsel uyarıların yoğun olduğu bir durumda işe yaramamaktadır zira ruhsal aygıt, kendisinden kaçabilme imkânına sahip değildir. Bununla birlikte, ruhsal aygıt, içsel olarak ortaya çıkan uyarılara karşı kendiliğinden bir çaba gösterir: ya (i) içsel uyarılma miktarını olabildiğince düşük tutmak ya da (ii) içsel uyarılma miktarını düşük tutamıyorsa, ilgili uyarılmaları hiç değilse sabit tutmak. Bu türden bir kavrayış, dolaylı olarak da olsa, sabitlik ilkesini (Alm. *Konstanzprinzip*) ortaya çıkarır. Ruhsal aygıt itibariyle söz konusu olan ruhsal kuvvetler, sahip oldukları libidinal enerjiyi ya dengede tutma ya da boşaltmak sûretiyle bu enerji miktarını en düşükte tutma eğilimine sahiptir. Ruhsal aygıtın sahip olduğu libidinal enerjiyi düşük tutma yönünde bir çabaya sahip olduğu bir durumu düşünelim. Böyle bir durum itibariyle bu çabaya karşıt olan her şey, hazzsızlığa yol açması anlamında istenmeyen bir uyarı olarak hissedilir. Sonuç itibariyle, haz ilkesi, Freud’a göre, sabitlik ilkesinden türetilir.<sup>214</sup>

Haz ilkesinin ruhsal aygıt üzerindeki tahakkümüne yönelik bu kuvvetli vurgu, bu ilkenin tek bir kez bile geçerli olmadığı bir durum olmadığı anlamına gelmemektedir. Freud’a göre en genel tecrübelerimiz dahi bunun aksine işâret eder. Kendi tecrübemiz

---

<sup>212</sup> Freud, XVIII:7.

<sup>213</sup> Freud, XVIII:8.

<sup>214</sup> Freud, XVIII:9.

itibariyle söz konusu olan ruhsal süreçleri incelediğimizde, bu ruhsal süreçlerin çok büyük çoğunluğunun haz verici olması gerekirdi. Oysaki durum, çoğu zaman böyle değildir. Fakat bu durum, haz ilkesinin işlevsiz olduğu anlamına da gelmemektedir. Freud'a göre ruh, haz ilkesine yönelik çok kuvvetli bir temayüle sahiptir. Bununla birlikte, ruhun haz ilkesine yönelik bu temayülüne, diğer kuvvetler (Alm. *andere Kräfte*) karşı koymaktadır. Bunun sonucunda ortaya çıkan durumlar, çoğu zaman haz ilkesinin taleplerine tam olarak karşılık gelememektedir.<sup>215</sup> Öyleyse buna sebep olan koşullar nelerdir? Yani, hangi durumlar söz konusu olduğunda diğer kuvvetler, haz ilkesinin taleplerine karşı çıkmaktadır? Açıkça ele aldığımız üzere ruhsal aygıt için haz ilkesi aslıdır; buna göre, ruhsal aygıt kendi fiillerini bu ilkeye tabi olarak düzenler. Diğer bir ifadeyle, haz ilkesi, esas itibariyle, ruhsal aygıtın fiillerini düzenleyen asli ilkedir. Ancak bu ilke, ruhsal aygıtın dış dünyadaki tehlikelere karşı koyabilmesi veya en genel olarak hayatta kalması söz konusu olduğunda pek de uygulanabilir değildir. Freud'a göre, organizmanın kendini koruması söz konusu olduğunda haz ilkesini esas alan bir kuvvet sarfı organizmanın yaşamı için oldukça tehlikelidir/risklidir.<sup>216</sup> Haz ilkesi, Ben'in kendini korumaya yönelik içgüdü ve bu itibarla da yaşamını tehlike altında olmadan sürdürebilme isteği söz konusu olduğunda, gerçeklik ilkesi ile yer değiştirir. Bununla birlikte, bu durum, yani Ben'in kendini koruma içgüdü karşılarında haz ilkesinin gerçeklik ilkesiyle değiştirilmesi, haz ilkesini etkisiz kılmaz. Haz ilkesi, gerçeklik ilkesinin içine sızar. Haz ilkesi artık, kendi içgüdüsel taleplerine yönelik doyumların ertelenmesine, zaman zaman bu doyumların iptaline ve yer yer de hoşnutsuzluğa alışmayı öğrenir.

Haz ilkesinin yerini gerçeklik ilkesinin alması fakat buna rağmen haz ilkesinin gerçeklik ilkesinin içine sızması, Freud'a göre, hazzırsızlık tecrübelerinin tamamını oluşturmaz.<sup>217</sup> Haz ilkesinin yerini gerçeklik ilkesinin alması, hazzırsızlık tecrübelerinin yalnızca bir kısmının ortaya çıkmasının kaynağıdır. Hazzırsızlığa yol açan bir diğer kaynak, Ben'in daha yüksek derecede mürekkep olan teşekküle/örgütlenmeye doğru gelişim gösterdiği sırada ruhsal aygıt itibariyle ortaya çıkan çatışmalar ve yarılmalarıdır (Alm. *Konflikten und Spaltungen*). Hatırlanacak olursa, ruhsal aygıt bütünüyle doğuş ile gelen

---

<sup>215</sup> Freud, XVIII:9.

<sup>216</sup> Freud, XVIII:10.

<sup>217</sup> Freud, XVIII:10.

içgüdüsel dürtülerle doludur. Bu içgüdüsel dürtüler, kendi taleplerinin karşılanması için ruhsal aygıtı işgal eder. Ruhsal aygıt, bu işgalden kurtulmak için ya bu talepleri en aza düşürmeye ya da olabildiğince sabit tutmaya yönelik bir çaba gösterir. Bu içgüdüsel dürtülerin veya dürtülerin bazılarının gâyeleri veya talepleri, halihazırda Ben'in kuşatıcı birliğine (Alm. *der umfassenden Einheit des Ichs*) katılmış olan diğerlerinin gâyeleri veya talepleriyle uyumsuz olabilir. Böyle bir durum söz konusu olduğunda, yani ortaya bir çatışma çıktığında, çatışan dürtüler bastırma sürecine tabi olmak sûretiyle Ben'in birliğinden ayrılarak, ruhsal gelişimin daha alt seviyelerinde muhafaza edilmek sûretiyle zapt edilir ve bunun sonucunda da doyurulma imkânından mahrum.<sup>218</sup>

Freud düşüncesini esas alan psikanaliz, çatışmalar ve yarılmalarla malûl bu ruhsal aygıtı sağaltma gayreti gösterir. Bununla birlikte, psikanalitik tekniğin bu gayreti, zaman içerisinde çeşitli çalışmalar ve klinik vakaların analizi neticesinde dönüşüme uğrar. Psikanalitik teknik, ilk ortaya çıkışı itibariyle, yalnızca semptom gösteren nevrotik hastanın bilinçdışı malzemeleri doğru bir şekilde tahmin etmek, bir araya getirmek ve tüm bunları doğru bir zamanda iletişim kurmak sûretiyle hastaya ibaretti. Bu bakımdan psikanaliz, ilk ortaya çıkışı itibariyle, bir yorum/tercüme sanatıydı (Alm. *Deutungskunst*). Fakat psikanalitik teknik, ilk ortaya çıktığı hâliyle sınırlı kalmadı. Psikanalitik tekniğin vurgusu daha sonra hastanın sahip olduğu içsel dirençlere yöneldi; buna göre, yapılması gereken şey, hastanın sahip olduğu dirençleri ortaya çıkarmak ve hastayla iletişim kurmak – ki buradaki iletişim, bir telkin olması itibariyle aktarım olarak iş görür – sûretiyle, hastanın sahip olduğu bu dirençleri kendisine bildirerek dirençlerin mevcudiyetine işâret etmek ve hastayı, dirençlerinde ısrar etmekten kurtarmaktı. Psikanaliz, tam da bu noktada “direnç” kavramına yönelik kavrayışını derinleştirir. Psikanalitik tedavi itibariyle hastanın dirençlerle olan savaşı söz konusu olduğunda kurtulunması gereken ilk teorik yanılgı, dirençlerin bilinçdışı bağlamda ele alınmasına yönelik yanılgıdır. Hatırlayacak olursak, bastırılmış olan içerikler bir dizge olarak bilinçdışı dizgesine aitlerdir. Ancak bilinçdışı, Freud’a göre, dirençlere yönelik bir tedavi söz konusu olduğunda bu tedaviye karşı bir direnç göstermez. Dahası, dirençlerin bilinçdışı üzerinde uyguladığı kuvveti bilince sevk eder. Yani, dirençlerden sorumlu olan bilinçdışı dizgesi değildir. Direnç, bastırma fiiliyle esastan alâkalıdır ve bastırma fiili, yüksek teşekküllü dizgelere, meselâ

---

<sup>218</sup> Freud, XVIII:10-11.

bilinç dizgesi itibariyle söz konusu olan Ben'e aittir. Ben'in çekirdeğini oluşturan şey, yani Ben'in kendisinden filizlenerek büyüdüğü şey kuşkusuz ki bilinçdışıdır. Bununla birlikte, bastırma ve bastırma itibariyle ortaya çıkan dirençten sorumlu olan Ben'dir.<sup>219</sup>

Psikanaliz, tüm bu tespitleri ortaya koyduktan sonra, bilinçdışı süreçlerin tahkikini zemin alan geniş kapsamlı bir spekülasyona (Alm. *weitausholende Spekulation*) yönelir. Buna göre bilinç, ilgili psikanalitik spekülasyonun metapsikolojik bir ifadesiyle, *B* olarak kısaltılan özel bir dizgenin işlevidir. Bilinç, dış dünyadan gelen uyaranların algılanmasını ve yalnızca ruhsal aygıttan gelebilme imkânına sahip olan, yani içsel olan haz ve hazzsızlık hissini sağlaması sebebiyle *Algı-B* (yani, algısal bilinç) olarak kısaltılabilir. *Algı-B* dizgesine, mezkûr sebepler dikkate alındığında, uzamsal bir konum (Alm. *räumliche Stellung*) – meselâ beyin – tahsis edilebilir (Alm. *zugewiesen*). *Algı-B* dizgesi, yine bu sebepler dikkate alındığında, ikili bir cihet ile kaimdir; buna göre, algıyı mümkün kılması sebebiyle dışsal, ruhsal aygıt olan ile olan temâsı sebebiyle de içseldir. Diğer bir ifadesiyle, iç ve dışın tam sınırında yer alır. Dışa dönüktür fakat diğer ruhsal dizgelerle temâs hâlinindedir. İster içsel ister dışsal olsun, uyaranların *Algı-B* dizgesi üzerinde kalıcı izler (Alm. *Dauerspuren*) bıraktığı şüphelidir zira böyle bir şey söz konusu olsaydı, yani bilinç itibariyle dışsal olarak algılanan ve içsel olarak idrak edilen her şey yalnızca bu dizge itibariyle bilinç için her ân kalıcı olsaydı, bu durum, mezkûr dizgenin yeni uyaranları algılama ve idrak etme işlevine çok kısa bir süre içerisinde tahdit getirirdi. Kuşkusuz ki, algılanan veya idrak edilen her şey bilincin her ân hazır ve nazır birer nesneleri değildirler. Algı ve içsel idrak nesneleri o ân için bilincin nesneleri olabilmeleri anlamında bilinçli vasfını haizdir fakat bu durum, bilincin nesnesi olabilen uyaranların bilinçte kalıcı izler bıraktığı anlamına gelmemektedir. Bu uyaranlar, daha içeriye, yani daha alt katmanlara aktararak kalıcı birer iz hâline gelirler. Sonuç itibariyle *B* dizgesi, dış dünyayla dolaylımsız bir şekilde karşı karşıya kalması, yani dışa dönük olması sebebiyle kendisine gelen uyaranları kalıcı olarak muhafaza etme imkânına sahip olmayışı ve bu itibarla da uyaranların kısa süre içerisinde sönüp gitmesi bakımından diğer dizgelerden farklılaşır ve bu itibarla da ayırt edilir.<sup>220</sup> Sonuç itibariyle bilinç, hafıza izlerinin kalıntısıyla kaim olması anlamında bir tür hatıra gibidir.

---

<sup>219</sup> Freud, XVIII:18-20.

<sup>220</sup> Freud, XVIII:24-26.

Freud, tüm bu açıklamalarını daha açık kılmak için bir basitleştirmeye yönelir ve yaşayan organizmayı bir tür kesecik/vezikül (Alm. *Bläschen*) gibi düşünmemizi ister. Buna göre, bu kesecik/vezikül dış dünyaya dönük yüzeyi itibariyle zaman içerisinde uyaran alıcı bir organ olarak iş görmeye başlar. Dış dünyadan gelen uyaranlar, bu keseceğin/vezikülün dış yüzeyine sürekli olarak çarpmak sûretiyle bu kesecikte belirli bir derinliğe kadar değişime sebep olacaktır. Bunun sonucunda, derinliğin altında kalan katmanlar ile bu derinliğin uyaranlar ile olan temâsı birbirinden farklılaşacaktır. Dış dünyadan gelen uyaranlar, zaman içerisinde bu derinliği iyice delip geçecek ve bu kesecikte, dış yüzeyinde dış dünyadan gelen uyaranları yaşayan organizmanın içerisine almanın en uygun koşullarını sağlayacak ve başka bir değişikliğe imkân tanımayan bir kabuk (Alm. *Rinde*) ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Yani bu kesecik, dış uyaranlara yönelik bir uyum gösterecektir. Dikkat edersek bu benzetme, bilincin ait olduğu *b* dizgesine uyarlanabilir bir benzetmedir. *B* dizgesi de aynı bu kesecik/vezikül gibi uyaranlara karşı aşırı bir değişim göstermiş ve kabuklaşmıştır. Bu noktadan sonra başka bir kalıcı değişim göstermesi, Freud’a göre, söz konusu değildir.<sup>221</sup> Keseciğin/vezikülün sahip olduğu bu kabuk, yaşayan organizma için hayatî bir önem taşır çünkü yaşayan bu küçük madde parçası, en kuvvetli enerjilerle dolu bir dış dünyanın tam ortasında yüzer. Bu kuvvetli uyaranlara karşı korunmanın tek yolu, Freud’a göre, dış dünyaya karşı koruyucu bir kalkanla (Alm. *Hülle*, İng. *shield*) donatılmaktır. Bu kalkan, dış dünyadan gelen uyaranların yoğunluğunu (Alm. *Intensität*), yaşayan organizmanın daha alt katmanlarında kuvvetli bir tesir oluşturmayacak ve bu itibarla da yaşayan organizmaya hayatî bir tehlike teşkil etmeyecek şekilde soğurur ve uyaranları bu şekilde, yani yoğunluğu azaltmış bir şekilde alt katmanlara sevk eder. Alt katmanlar ancak böyle bir durumda, yani yalnızca bu türden bir koruma kalkanının arkasında kendilerine gelen uyaranları algılamak sûretiyle işleyebilir. Bu türden bir filtreleme olmasaydı, alt katmanlar dış dünyadan gelen çok kuvvetli uyanlara maruz kalır ve algılama fiilini gerçekleştiremezdi. Zaten Freud’a göre yaşayan organizma için dış dünyanın bu kuvvetli uyaranlarına karşı korunma, o uyaranları alabilme imkânına sahip olmaktan daha önemlidir.<sup>222</sup> Freud’un kesecik/vezikül ile bahsettiği organizma, kuşkusuz ki son derece

---

<sup>221</sup> Freud, XVIII:26.

<sup>222</sup> Freud, XVIII:27.

basit ve ilkel bir organizmadır. Daha yüksek teşekküllü organizmalarda, meselâ insan bedeninde bu türden işlevleri sağlayan kısımlar duyu organlarıdır.<sup>223</sup> Duyu organları, dış dünyadan uyarıların yalnızca küçük bir kısmını alt katmanlara sevk eder ve bu itibarla da alt katmanları, yoğun uyarı maruzuna kalmaktan korur.

Dış dünyanın kuvvetli uyarıları ve bu uyarılardan korunma söz konusu olduğunda duyu organları bu görevi yerine getirmektedir. Peki, ya içsel uyarılar söz konusu olduğunda ne yapılmalıdır? Gördüğümüz üzere dışsal uyarılar ile mücadele söz konusu olduğunda kaçış yöntemi iş görmektedir. Fakat organizma, kendisinden kaçabilme imkânına sahip olamadığı için kaçış yöntemi içsel uyarıların kuvveti söz konusu olduğunda işe yaramamaktadır. Freud’a göre, içsel uyarılara karşı tıpkı kabuk tabakasındakine benzer bir savunma sistemi mevcut değildir.<sup>224</sup> Bu türden bir savunma mekanizmasının olmayışı, yani bizzat organizmanın kendi içerisinde gelen kuvvetli uyarılarla mücadele eden ve esas itibarıyla de içsel olarak tesis edilmiş bir savunma mekanizmasının olmayışı, ekonomik bozukluklara (Alm. *ökonomischen Störungen*) yol açar. Burada “içsel uyarılar” ile kastedilen, kuşkusuz, organizmanın içgüdüleridir. İçsel uyarılar, yani içgüdüler, her ne kadar kökeni itibarıyla psikolojinin en karanlık unsurlarından biri olsa da, bir şekilde vücudun içerisinde gelmekte ve ruhsal aygıt üzerinde kuvvetli bir tesire sebep olmaktadır.<sup>225</sup> Bu tesirin ekonomik bozukluklarla ilişkisi, sabitlik ilkesini hatırladığımızda yeniden anlam kazanmaktadır. Buna göre, ruhsal aygıt kendisini libidinal enerji itibarıyla işgal eden içgüdü temsilcilerinin doyum taleplerini ya karşılamak ve bu itibarla da boşaltım sağlamak sûretiyle en aza indirmeli ya da bu işgali olabildiğince sabit tutmalıdır. Daha önce de ele aldığımız üzere, bir içgüdü’nün kökeni, psikoloji itibarıyla açıklığa kavuşturulamamıştır. Freud tam da bu noktada, yineleme zorlamlarını kendisine zemin olarak bir içgüdü’nün kökeninin ne olabileceğine dair bir varsayımda bulunur:

Buna göre bir içgüdü (Alm. *Trieb*), canlı organizmada mündemiç (Alm. *innewohnender*) olarak bulunan ve canlının, rahatsız edici dışsal kuvvetlerin tesiri (Alm. *Einflüsse äußerer Störungskräfte*) sebebiyle terk etmek zorunda kaldığı eski bir hâli ... yeniden tesis etmeye (Alm.

---

<sup>223</sup> Freud, XVIII:28.

<sup>224</sup> Freud, XVIII:34.

<sup>225</sup> Freud, XVIII:34.

*Wiederherstellung eines früheren Zustandes*) yönelik bir dürtü (Alm. Drang) olacaktır.<sup>226</sup>

Buna göre canlı bir organizma, yukarıda da ele aldığımız keseciğin/vezikülün dışsal uyaranlara maruz kalması neticesinde dışsal uyaranlardan korunmak amacıyla kabuk geliştirmesine benzer bir süreçten geçer. Canlı organizma, dışsal kuvvetlerin tesirinden korunmak amacıyla ilk hâlini terk etmeye zorlanır. Fakat bu durum, içgüdünün ortaya çıkışına da zemin hazırlar. Freud'a göre içgüdünün bu türden bir kavranışı, ilk bakışta bize oldukça yabancı gelebilir çünkü içgüdüye yönelik kavrayışlarda söz konusu olan vurgu, hep bir değişim ve gelişime yönelik vurgudur; oysaki bu türden bir içgüdü kavrayışında bunun tam tersini, yani canlı organizmanın muhafazakâr/aynı kalmaya yönelik doğasının bir tezahürünü görürüz.<sup>227</sup> Yani canlı organizmanın gelişiminin zemini, rahatsız edici dışsal kuvvetlerdir. Canlı organizma bu dışsal kuvvetler olmasaydı, yani canlı organizma dışsal kuvvetlerin rahatsız edici tesirine maruz kalmasaydı, şu anki haline ulaşması söz konusu olamazdı çünkü böyle bir durumda canlı, kendisini hiçbir değişime tabi kılmak istemez ve bu itibarla da hâlini muhafaza ederek, her nasılsa öyle kalmaya devam ederdi.<sup>228</sup> Bu durum, ölüm olgusuyla da benzerlik gösterir zira istisnasız her canlı, inorganik olana geri dönmek sûretiyle ölüm tecrübesine tabi olmuştur. Ölüm olgusundan yola çıkarak Freud, tüm yaşamın gâyesinin ölüm olduğunu ileri sürer.<sup>229</sup> Bu iddia karşısında canlı organizmanın, dışsal kuvvetler karşısında neden inorganik olana dönmek yerine hayatta kalmak için gelişim gösterdiği sorusu sorulabilir. Bu türden bir soru, yerinde bir sorudur zira her canlıda kendini koruma içgüdüsü mevcuttur. Açıktır ki, kendini koruma içgüdülerıyla tüm dürtülerin inorganik olana dönüşe, yani ölüme yönelik olduğu görüşü birbiriyle karşıtlık oluşturur. Peki, bu karşıtlık gerçekten aslî bir karşıtlık oluşturmakta mıdır? Yani, bu türden bir soru, Freud'un bu varsayımına yönelik geçerli bir eleştiri olarak dikkate alınabilir mi? Freud bu türden bir sorunun ilk bakışta anlamlı olduğunu söylese de, organizmanın sahip olduğu kendini koruma içgüdüsünün, aslında, yine inorganik olana dönüşe hizmet ettiğini belirtir. Buna göre, organizma basit anlamda *ölmeyi* istemez; *kendisine mahsus yoldan gitmek sûretiyle ölmeyi* (Alm. *den eigenen*

---

<sup>226</sup> Freud, XVIII:36.

<sup>227</sup> Freud, XVIII:36.

<sup>228</sup> Freud, XVIII:38.

<sup>229</sup> Freud, XVIII:38.

*Todesweg des Organismus*) ister.<sup>230</sup> Burada “kendisine mahsus” ifadesiyle organizmada mündemiç, yani dışsal olandan ziyade içsel olan – yani, canlının kendi istediği – ölüm yolu kastedilir. Yukarıda eleştiri olarak sunulan soruyu bu bağlamda ele aldığımızda, bizi yaşamda tutmaya yönelik kuvvet sarfında bulunan kendini koruma içgüdüğü gibi içgüdüler, son tahlilde birer ölüm muhafızlarına (Alm. *Trabanten des Todes*) dönüşürler. İlk bakışta içgüdüler için aslî olan şeyin dışsal kuvvetlere uyum sağlamak sûretiyle ileriye doğru bir geliştirme göstermesi olduğu gibi görünse de, durum böyle değildir. İçgüdülerin aslî gâyesi, eski hâline dönmektir. Freud, bu tespitlerini kültüre ve etiğe genişleterek, kemâl (Alm. *Vervollkommnung*) veya kemâle ermek ve üst insan hâline gelmek (Alm. *Übermenschen*) gibi fiillerin imkânını bütünüyle iptal eder. Freud’a göre bu türden gâyelerin dayanağı, insan kültürünün öne çıkan en değerli eserlerinin dayanağıyla aynıdır: içgüdüye yönelik bastırmalar. Ne de olsa içgüdülerin de gâyesi, sürekli tekrerr eden nihaî bir doyuma yöneliktir.<sup>231</sup>

İçgüdülere yönelik bu türden bir kavrayış, içgüdülere yönelik ikili bir ayrımı da beraberinde getirir: (i) ölüme ve bu itibarla da aslına dönmeye yönelik olarak “ben içgüdüleri (Alm. *Ichtrieben*)” ve (ii) yaşamın sürdürülmesine yönelik olarak “cinsel içgüdüler (Alm. *Sexualtrieben*)”. Ben içgüdüleri, kökeni itibariyle cansız maddeye aittir, yani ortaya çıkışını bir zamanlar cansız olan ancak bir şekilde can bulan maddeye borçludur ve bu itibarla da gâyeleri aslî hallerine, yani ilk ortaya çıktıklarında nasıllarsa o hâle (cansızlık hâline) dönmeye yöneliktir. Cinsel içgüdüler için durum böyle değildir zira bu içgüdüler, yaşamın devamlılığını sağlamak sûretiyle kendisine ölümsüzlük sûreti (Alm. *Schein der Unsterblichkeit*) verir.<sup>232</sup> Yani canlı organizma, bir yanıyla ölümsüz bir yanıyla da ölümlüdür. Beden, yani soma itibariyle oluşa ve bu itibarla da bozuluşa tabi olması itibariyle ölümlü fakat üremeyi ve bu itibarla da neslinin devamını sağlayacak olan hücrelere sahip olması itibariyle bilkuvve ölümsüzdür (Alm. *potentia unsterblich*).<sup>233</sup> Freud, bu bağlam itibariyle vardığı sonuçların Schopenhauer’in felsefesi itibariyle varılan sonuçlarla örtüştüğünü belirtir çünkü Schopenhauer için de ölüm, “gerçek nihayet (Alm. *das eigentliche Resultat*)” ve bu itibarla da “yaşamın gâyesidir (Alm. *der Zweck des*

---

<sup>230</sup> Freud, XVIII:39.

<sup>231</sup> Freud, XVIII:42.

<sup>232</sup> Freud, XVIII:44.

<sup>233</sup> Freud, XVIII:46.

*Lebens*)"; buna karşılık cinsel içgüdüler, yaşam istencinin mücessem hâli (Alm. *die Verkörperung des Willens zum Leben*) olarak karşımıza çıkar.<sup>234</sup> Ayrıca Freud, bu ikili ayrım itibariyle ortaya çıkan ve nesneye (Alm. *Objekt*) yönelmiş olan cinsel içgüdüler, felsefe itibariyle söz konusu olan *Erôs* ile denk tutmaktadır. Bununla birlikte, psikanalitik kavrayış açısından cinsel içgüdüler itibariyle söz konusu olan libidonun nesneye yönelmesi, aslî değildir. Yani psikanaliz, çocukluk itibariyle söz konusu olan libidonun gelişimini incelediğinde, bu süreçte libidonun aslî nesnesinin Ben olduğu ve Ben'den nesneye uzandığı görüşüne varır. Bu türden bir libido kavrayışı, esas itibariyle, narsistiktir çünkü Ben'i, cinsel nesneler (Alm. *Sexualobjekte*) arasındaki en önemli nesne olarak kavrar.<sup>235</sup> Freud'a göre bu ayrımların derinleştirilmesi için gereken şey, cinsel üremenin ilk kez nasıl ortaya çıktığına ve cinsel içgüdülerin kökenine yönelik bir soruşturmaya girişmektir. Bununla birlikte, kendi dönemi itibariyle geçerli olan bilimsel çalışmalar, yine Freud'a göre, bu soruları cevaplamak söz konusu olduğunda oldukça yetersizdir.<sup>236</sup> Freud'a göre hem bilim hem de felsefe söz konusu olduğunda kendi vardığı türden bir sonuca varan, yani içgüdülerin aslî gayesinin *daha önceki bir hâlin yeniden tesisi olduğu* (Alm. *Wiederherstellung eines früheren Zustandes*) yönünde bir sonuca varan tek bir kişi vardır: Platôn. Gerçekten de Freud'a göre Platôn, bu türden bir sonuca varmıştır fakat Platôn'un açıklaması itibariyle de bir sorun vardır. Freud'a göre Platôn, bu açıklamasını, *Sumposion* adlı diyalogunda, bilimsel bir açıklama olarak değil fakat bir mit/hikâyat olarak ortaya koymuştur.<sup>237</sup>

## 2.7. Ben ve O

Psikanalizin imkânı, ruhsal olanın bilinçli ve bilinçdışı olarak ayırt edilmesinde yatar. Bu ayrım yapılmadığı takdirde, ruhsal yaşam itibariyle söz konusu olan patolojik süreçlere yönelik bir kavrayış ve bu itibarla da herhangi bir sağaltım imkânı söz konusu olamayacaktır. Ruhsal olanın özünü oluşturan unsur, bilinç değildir. Bilinç, ruhsal olanın esasını teşkil etmeyen bir nitelik olması itibariyle ikincildir, yani aslî değildir. Freud bu bağlamda felsefecilere veya genel olarak felsefe eğitimi almış kişilere meydan okur. Buna göre, felsefeciler için bir şeyin bilinçli olmaması fakat buna rağmen ruhsal süreçlere ait

---

<sup>234</sup> Freud, XVIII:49-50.

<sup>235</sup> Freud, XVIII:51-52.

<sup>236</sup> Freud, XVIII:56-57.

<sup>237</sup> Freud, XVIII:57.

olması bütünüyle abes (Alm. *absurd*) ve mantık itibariyle de çürütülebilir bir iddiadır. Freud'a göre felsefenin bu konudaki kendinden emin tutumu, patolojik vakalarla birlikte hipnoz ve rüya fenomenlerini hiçbir surette incelememiş olmaları sebebiyle zeminsizdir. Felsefe itibariyle söz konusu olan bilinç psikolojisi (Alm. *Bewußtseinspsychologie*), bu tür sorunların çözümü için yetersiz kalmaktadır.<sup>238</sup> Bilinçli olma hâli olarak bilinçlilik, en dolaylımsız (Alm. *unmittelbarste*) ve kesin (Alm. *sicherste*) olan algıya işâret etmesi itibariyle bütünüyle tasvire dayalı bir terimdir (Alm. *ein rein deskriptiver Terminus*). Tecrübe bize, ruhsal bir unsurun, meselâ bir tasavvurun kalıcı olarak bilinçli bir nitelik sergilemediğini göstermektedir. Aksine, tecrübe bize bir tasavvurun bilinçlilik vasfına yalnızca geçici olarak sahip olduğunu göstermektedir. Bir tasavvur, zamanın  $t_1$  ânında bilinçli olma vasfını haiz olup, zamanın başka bir ânında, meselâ  $t_3$ 'te bu vasfını yitirebilir. Bu, tecrübe itibariyle meşru bir fenomendir. Bu ânlar arasındaki zaman zarfında, meselâ  $t_2$  ânında bu tasavvura ne olduğunu bilmiyoruz. Kuşkusuz ki, yok olmamıştır. Gerçek anlamda yok olmuş olsaydı,  $t_3$  ânında bilinç itibariyle yeniden idraki söz konusu olamazdı. Freud'a göre aradaki zaman zarfında bu tasavvur, saklı ve yeniden bilinçli olabilme imkânını haiz olması anlamında bilinçdışı vasfını haizdir.<sup>239</sup>

Psikanalizin dinamik kavrayışı itibariyle ruhsal süreçlere yönelik bu türden bir varsayım, Freud'a göre, zorunludur çünkü bilincin nesnesi olmayan fakat buna rağmen, kuvvet sarfederek ruha tesir eden ruhsal süreçler veya tasavvurlar söz konusudur.<sup>240</sup> Ruhsal yaşam itibariyle patolojik süreçler ve bu süreçlerin çeşitli şekillerdeki tezahürü söz konusu olduğunda yalnızca bilinçli olanı ve bu itibarla da bilinci esas almak, patolojik süreçlere yönelik bir kavrayış ve tedavi geliştirmek için yetersiz kalmaktadır. Psikanalizin gücü de tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Psikanalitik kavrayış itibariyle, ruha tesir eden marazi tasavvurların bilincin nesnesi olamamalarının esas sebebi, ilgili tasavvurların bilince çıkacak oldukları zaman bir kuvvetin kendilerine karşı koymasındır, yani bir dirençle karşılaşmalarıdır. Bu direnç, bastırma fiiline yol açarak ilgili tasavvurları bilinçten uzak tutar. Bilinçdışının mevcudiyetine yönelik topografik kavrayış, bastırma fenomenini kendisine zemin alır. Freud'a göre bastırılmış olan, esas itibariyle,

---

<sup>238</sup> Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XIX (1923-1925)*, ed. James Strachey, c. XIX (London: Hogarth Press, 1961), 13.

<sup>239</sup> Freud, XIX:14.

<sup>240</sup> Freud, XIX:14.

bilinçdışının bir tür modelidir (Alm. *Vorbild*). Bilinçdışının burada iki veçhesi vardır: (i) saklı (Alm. *latente*) ve bu itibarla da bilincin nesnesi olabilme imkânına sahip olan ve (ii) bastırılmış ve bu itibarla da bizzat her nasılsa o şekilde bilincin nesnesi olabilme imkânına sahip olamayan. Freud ilkinde *bilinçöncesi* (Alm. *vorbewußt*), ikincisine ise *bilinçdışı* (Alm. *unbewußt*) adını verir. Bununla birlikte, bilinçöncesi yalnızca tasvire olarak bilinçdışı vasfını haizdir. Yani, dinamik bir vasfı haiz değildir.<sup>241</sup> Sonuç itibariyle, birbirinden farklı üç dizge ortaya çıkar: (i) bilinç (*b*), (ii) bilinçöncesi (*bö*) ve (iii) bilinçdışı (*bd*). Bu dizgelerden *bö* dizgesi, *b* dizgesine *bd* dizgesinin *b* dizgesine olan yakınlığından daha yakındır.

Peki bu tabloda Ben'i nereye koyabiliriz? Hatırlayacak olursak, Freud, bilinci yalnızca en dolayimsız ve kesin olanın algılanmasıyla sınırlamıştı. Ben, esas itibariyle, tüm bilinç içeriklerinin kendisine ait kılındığı mekândır. Yani Ben, bir şahıstaki (Alm. *in einer Person*) ruhsal süreçlerin birbirine bağlanarak bir bütün olarak örgütlenmesidir. Bilincin kendisi de Ben'e ait olması itibariyle Ben mekânında bulunur. Şahıs itibariyle söz konusu olan devingenlikten, yani dış dünya ile temâs kurarak uyarılmaların dış dünyaya boşaltılmasından Ben sorumludur. Uyuma fiilinin faili olmakla birlikte, rüyalar itibariyle ortaya çıkan sansürü kontrol eden ruhsal merci (Alm. *seeliche Instanz*) Ben'dir. Bastırma fiilinin gerçek faili de bu Ben'dir. Psikanalitik analiz sırasında bastırılmış olanlar yine bu Ben'in karşısına konulur ve Ben, bu durum karşısında direnç gösterir. Dirençlerin ortadan kaldırılarak bastırılmış olanların Ben'in karşısına konulması, psikanalitik analizin esas görevidir.<sup>242</sup> Sonuç itibariyle Ben, yalnızca dolayimsız olanın verilerini kendi nesnesi kılan bilince indirgenemez. Küme kuramsal olarak ifade edecek olursak, Ben kümesi bilinç kümesinin üst kümesidir ve bilinç, mevcudiyetini bu Ben'e borçludur.

Bilincin nesnesi olabilen şeylerin Ben'e kıyasla bir alt küme oluşturduğunu söylemek, bilincin küçümsenmesi olarak anlaşılmamalıdır. Aksine, bir şeyi bilişin konusu kılabilmek ancak onu bilincin nesnesi kılmakla mümkündür. Dahası, *bd* dizgesine ait içeriklerin bilinmesi dahi yalnızca bu içeriklerin bilinçli kılınması sûretiyle mümkündür.<sup>243</sup> Öyleyse, yoğunlaştırılması gereken asıl soru, bir şeyin nasıl bilinçli hâle

---

<sup>241</sup> Freud, XIX:14-15.

<sup>242</sup> Freud, XIX:17.

<sup>243</sup> Freud, XIX:19.

getirildiğidir. Hatırlayacak olursak, bilinç ile kastedilen esasen ruhsal aygıtın yüzeyidir. Uzamsal olarak dış dünyaya ait olan uyaranların içeriye yöneldiği bir süreçte bu uyaranlar, ilk olarak bilinç yüzeyiyle karşılaşılır ve bu sayede bilinç itibariyle en dolaylımsız ve kesin olanın algılanması söz konusu olur. Ayrıca belirtmek gerekir ki, en dolaylımsız ve kesin olarak algılanan şeyler yalnızca dış dünyaya mahsus şeylerden ibaret değildir. Bizzat ruhsal aygıtın kendi içerisinden gelen teessürler ve hisler de dolaylımsız olarak idrak edilir. Dışsal olanın algılanması ve içsel olanın idraki, *b* dizgesi itibariyle mümkündür. Tam da bu noktada karşımıza bir açmaz çıkar: Bilinç, uzamsal olan dışsal uyaranların yine uzamsal olan yüzeye temâs etmesiyle mi ortaya çıkar yoksa bilinç mi bu uyaranlara yönelir? Yani, bilincin tesis edici unsuru dışsal olan bir şey midir yoksa içsel olan bir yönelim mi söz konusudur? Freud’a göre bu iki kavrayış da eşit ölçüde olanaksızdır ve üçüncü bir kavrayış söz konusu olmalıdır.<sup>244</sup> Freud, eşit ölçüde olanaksız olan mevcut kavrayışlardan sıyrılıp yeni bir düşünme tarzı, yani üçüncü türden bir kavrayış ortaya koymak için – bizim de bu tezde detaylıca ele aldığımız – 1915 tarihli *Bilinçdışı* makalesine işâret eder. Bu makalede Freud, bilinçdışı ve bilinçöncesi tasavvurlar arasındaki gerçek farkın; ilkinin bilinmeden kalan birtakım malzeme (Alm. *Material*) üzerinde uygulanmasında, ikincisinin ise sözcük tasavvurlarına (Alm. *Wortvorstellungen*), yani genel anlamda dilsel, özel anlamda sözel ifadelere dahil olmasında yattığını ileri sürer. Sözel ifadeler de bilincin eşlik ettiği ifadeler olduğuna göre, öyleyse, asıl sorulması gereken soru, bir şeyin nasıl bilinçli kılındığından ziyade nasıl bilinçöncesi kılındığına yönelik olmalıdır. Freud’a göre bu sorunun cevabı, bilinçöncesi kılınacak olan şeyin, tekabül ettiği sözcük tasavvurlarına, yani özel anlamda sözel ifadelere raptedilmesi (Alm. *Verbindung*) yoluyla olduğuna yöneliktir. Buradaki sözel ifadeler, anılara mahsus izler, yani anı kalıntılarıdır. Bir anı, ancak bir ânın anısı olabileceği için bu anı kalıntıları, bir zamanlar algının konusu olmak zorundadır. Algının veya genel anlamda idrakin konusu olmayan bir şey, daha sonraki ânlarda anı kalıntısı olarak düşünülemez çünkü hafıza itibariyle bu türden bir anı söz konusu değildir. Bir âna mahsus anı, hatırlanmak sûretiyle yeniden bilincin nesnesi olabilir, yani bilinçli bir hâle getirilebilir. Freud’a göre sözel ifadeler de böyledir, yani tıpkı anı kalıntıları gibidir.<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> Freud, XIX:19.

<sup>245</sup> Freud, XIX:20.

Sözel ifadeler de tıpkı bir âna mahsus anının hatırlanabileceği gibi yeniden hatırlanabilir ve bu itibarla bilinçli bir hâle getirilebilir. Bunun yolu ise analitik çalışma yoluyla ara bağlantılar (Alm. *Mittelglieder*) oluşturmaktan geçmektedir.<sup>246</sup> Bu türden bir çaba neticesinde bilinçdışı ve bilinç oldukları yerde kalır, yani birbirinin içine geçmez ve bu itibarla birbirlerinden ayırt edilebilirler fakat aynı zamanda ilgili ara bağlantılar vasıtasıyla birbirleriyle temâs imkânı da bulurlar. *Bö* dizgesi tam da bu ara noktada rol oynamaktadır. *Bd* dizgesine mahsus içeriklerin *b* dizgesine, yani yüzeye ulaşması için *bö* dizgesinden geçmeleri gerekir. İlgili içerik *bö* dizgesinden geçerken bir sınamaya tabi tutulur ve bu sınamayı geçtiği takdirde *b* dizgesine geçişine izin verilir. Daha önce detaylıca ele aldığımız için bu süreçlerin işleyişine yeniden değinmiyoruz. Freud’un ortaya koyduğu klinik vakalar ve analizler söz konusu olduğunda, yukarıda bahsetmiş olduğumuz ara bağlantıların *bd* dizgesindeki bir içeriğin *b* dizgesine geçişinde kritik rol oynadığını söyleyebiliriz.<sup>247</sup> Yani, analiz sürecinde hastanın farkında olmadığı bilinçdışı içerik, mevcut savunma mekanizmaları itibariyle ortaya çıkan direnç sonucunda bizzat nasılsa o şekilde bilinçli hâle gelemmez. Hasta, bunların idrakinde değildir. Analitik çaba da, esas itibariyle, bu ara bağlantıları sağlayarak, hastanın bunları idrak etmesine vesile olmaya yöneliktir.

Ben’in çekirdeğini algının oluşturmaları sebebiyle, Ben’in kavradığı ilk şey, Freud’a göre, algıya mahsus anıların kalıntılarına dayanan *bö* dizgesinin içerikleridir.<sup>248</sup> Fakat Ben, yalnızca algısal içerikten müteşekkil değildir. Aynı zamanda bilinçdışı bir ciheti de haizdir ve bu sebeple haz ilkesine tabidir. Freud, bu iki ciheti bir araya getirerek ve Nietzsche’yi kendi dilsel ifadelerine model alan Georg Groddeck’i (1866 – 1934) takip ederek, kendi Ben tasavvuruna nihaî hâlini verir. Freud’un aktardığına göre Groddeck, *O’nun Kitabı* (Alm. *Das Buch vom Es*) başlığını taşıyan çalışmasında, tıpkı Freud’a benzer bir şekilde, Ben’in fiilleri itibariyle edilgen olduğunu ve bilinemez ve kontrol edilemez bir kuvvet tarafından yaşatıldığını ısrarla savunur.<sup>249</sup> Freud, ruhsal aygıtın algıya bağlı olan ve anı kalıntılarına dayanan *bö* dizgesini kavrayan kısmına “Ben”, Ben’in zemini olan ve bilinçdışı ruhsal süreçlerin kendisinde gerçekleştiği kısma da,

---

<sup>246</sup> Freud, XIX:21.

<sup>247</sup> Freud, XIX:22-23.

<sup>248</sup> Freud, XIX:23.

<sup>249</sup> Freud, XIX:23.

Groddeck'i takip ederek, "O" adını verir.<sup>250</sup> Ben tecrübesinin zeminini oluşturan aslı failin O olduğunu düşündüğümüzde, Freud için gerçek anlamda birey (Alm. *Individuum*) O'dur. Ben, algıya dayalı olması sebebiyle değişime ve bu itibarla da anbean (yeniden) tesise tabidir. Bununla birlikte O, bu tezde de detaylıca ele aldığımız üzere, zamana ve bu itibarla da değişime tabi değildir. O, bilinemez ve bilinçdışıdır. O'nun yüzeyini, yani dışa bakan yüzünü algıya dayalı olarak tesis edilen Ben oluşturur. Bu bakımdan Ben, O'nun dış dünyanın doğrudan tesiri altında bulunan başkalaşmış yüzeyidir (Alm. *Oberflächendifferenzierung*). Ben, bir yönüyle dışa bir yönüyle de içe, yani O'ya bakması sebebiyle arada konumlanır. Dış dünyanın doğrudan tesiri altında olması sebebiyle gerçeklik ilkesini tanıyan ve buna uymak zorunda olan Ben'dir. Ayrıca Ben, iç ile olan alâkası sebebiyle haz ilkesini de tanır ve kökeni itibariyle O'ya bağlı olduğu için de haz ilkesini bütünüyle iptal edemez. Ben, haz ilkesinin yerine gerçeklik ilkesini geçirmeye ya da haz ilkesini gerçeklik ilkesine bir şekilde dahil etmeye çalışır. Freud'a göre Ben, arzuları içeren O'nun aksine, bizim "akıl (Alm. *Vernunft*)" ve "ihtiyat (Alm. *Besonnenheit*)" adını verdiğimiz şeylerin temsilcisidir.<sup>251</sup> Ben her ne kadar böyle görünse de, kökeni itibariyle O'ya dayanması sebebiyle, esas olarak böyle değildir. Açacak olursak, Ben, devinim söz konusu olduğunda kontrol sahibidir. Yani Ben, meselâ uzamsal konum itibariyle söz konusu olan yer değiştirme gibi fiillerin faili olarak karşımıza çıkar. Fakat bu fail olma hâli, aslı bir fail olma hâli değildir. Freud bunu, tıpkı Platôn'a benzer bir şekilde, at ve binici temsili üzerinden açıklar.<sup>252</sup> Ata binen bir binici, aynı zamanda atı dizginleyebilir. Yani, atın hızı ve gideceği yön üzerinde kontrol sahibidir. Bu temsil ilişkisini biraz daha genişletelim ve atın kontrolden çıktığı bir durumu düşünelim. Böyle bir durumda binici, şayet attan düşerek yuvarlanmak istemiyorsa, atın gitmek istediği yere gitmeye razı olur, daha doğrusu bundan başka bir çaresi yoktur. Ben ve O arasındaki alâka da tam olarak böyledir. Ben, O'dan ödünç aldığı kuvvetlerle (Alm. *geborgten Kräften*) kendi fiillerini icra eder ve O'nun isteklerini sanki kendi istekleriymişçesine fiile dökmeye çabalar. Ayrıca belirtmek gerekir ki, bu temsil ilişkisi itibariyle, binicinin attan düşebileceği kuşkusuz ki imkân dahilindedir. Fakat aynı imkân, Ben için söz konusu değildir çünkü Ben, kendisinden veya kökeni itibariyle kendisine dayandığı O'dan

---

<sup>250</sup> Freud, XIX:23.

<sup>251</sup> Freud, XIX:25.

<sup>252</sup> Freud, XIX:25.

kaçamaz. Dahası, Ben ile O arasındaki bu türden bir ayrım çok katı bir ayrım olarak görülmemelidir. Ben yalnızca, O'nun çok özel bir modifikasyonudur. Yani, O ile çok özel bir alâkası vardır ve bu sebeple Ben'e mahsus tecrübe içerikleri kalıtım yoluyla aktarılabilir. Yani, Ben'e mahsus tecrübeler çok sık ve güçlü bir biçimde tekrarlandığı takdirde bu tecrübeler, O'nun yaşantılarına aktarılır ve kalıtım yoluyla muhafaza edilir. Yani O'ya mahsus içerikler, kalıtım yoluyla aktarılabilir. Kalıtım yoluyla aktarılması sebebiyle O, kendi içerisinde birçok Ben kalıntısı taşır. Sonuç itibariyle Ben, basit anlamda O'nun algı ve dış dünya tesiri sonucunda modifikasyona uğramış ve bu itibarla da yalnızca gerçek dış dünyanın ruhtaki temsilcisi olarak düşünülebilecek bir kısmı değildir.<sup>253</sup>

O, kendi içinde kademelendiğine göre, öyleyse, Ben de kendi içinde kademelenir mi? Freud'a göre Ben de kendi içinde kademelenir ve bu kademe karşımıza Üst-Ben veya Ben-İdeali (Alm. *Ich-Ideal*) olarak çıkar.<sup>254</sup> Freud, Üst-Ben'in tesisini anlatabilmek için ruhsal olana mahsus tarihi okuma ihtiyacı hisseder ve böylece Ödipus karmaşasını (Alm. *Ödipuskomplexes*) ortaya koyar. Üst-Ben'in tesisi aynışmayla/özdeşleşmeyle başlar. Şahsa mahsus tarih (Alm. *persönlichen Vorzeit*) öncesi safha itibariyle birey için aynışmanın/özdeşleşmenin aslî gâyesi babadır. Bir erkek çocuğu, çok erken bir yaşta annesine (veya en genel anlamıyla bakıcısına) karşı bir nesne işgali (Alm. *Objektbesetzung*) gerçekleştirir. Bu nesne işgali, kaynağını annenin memesinde bulur. Anne memesi, erkek çocuk için aynı zamanda bir tür örnek model oluşturur. Bu model, yani anne memesi çocuğun nesne seçiminde ve bağlanma tarzında aslî bir rol oynar. Erkek çocuk, aynışmak/özdeşleşmek sûretiyle de babasının yerini alır. Anne memesine yönelik nesne işgalini sürdüren çocuğun anneye olan ilişkisi zamanla derinleşir ve erkek çocuğunun anneye yönelik cinsel arzularında (Alm. *sexuellen Wünsche*) yoğunlaşma meydana gelir. Bu safhada baba, bireyin anneye yönelik arzularının önündeki bir engel olarak tasavvur edilir. Ödipus karmaşası tam olarak bu noktada ortaya çıkar. Bu noktadan itibaren babaya yönelik olan aynışma/özdeşleşme süreci düşmanca bir hâl alır. Anneye yönelik yoğun arzu, annenin gözündeki baba olabilmek için babayı ortadan kaldırma arzusuna dönüşür. Babayla olan ilişkiler bu noktadan itibaren çelişik/ikircikli (Alm.

---

<sup>253</sup> Freud, XIX:38.

<sup>254</sup> Freud, XIX:28.

*ambivalent*) bir hâl alır. Babaya karşı bu düşmanca ve çelişik/ikircikli tavır ile birlikte anneye yönelik bütünüyle sevgi dolu nesne işgali, Freud'a göre, olumlu Ödipus karmaşasının esasını/içeriğini tasvir etmeye yeterlidir.<sup>255</sup> Öyleyse, bu Ödipal süreç hep sürecek midir? Ya da nereye kadar sürmelidir? Freud'a göre, Ödipus karmaşasıyla birlikte ortaya çıkan anneye yönelik nesne işgali, zaman içerisinde terk edilmelidir.<sup>256</sup> Bu durumda boşa çıkan nesne işgalinin yerini ne alacaktır? Böyle bir durumda anneye yönelik nesne işgalinin yerini babayla aynılaştırma/özdeşleşme almalıdır. Bir birey olarak erkek çocuğu, babayla aynı/özdeş olduğu ölçüde annesiyle olan sevgi dolu ilişkisini de muhafaza edebilecektir. Babayla olan aynılaştırma/özdeşleşme, Ödipus karmaşasının nihayete ermesiyle birlikte erkek çocuğunun kişiliğindeki (Alm. *Charakter*) maskülenitenin/erkeksiliğin (Alm. *Männlichkeit*) güçlenmesini sağlayacaktır. Bu sürecin aynısı kız çocukları için de aynen geçerlidir. Elbette ki, kız çocuklarının bu aynılaştırma/özdeşleşme sürecinde yöneldikleri kişi baba değil anne olmaktadır. Kız çocukları da ancak bu sayede kendi kişilikleri itibarıyla daha güçlü bir feminenlik/kadınsılık kazanmış olur.<sup>257</sup> Ayrıca Freud, psikanalitik klinik analizleri ve tecrübeleri neticesinde bunun sabit bir süreç olmadığını vurgular. Buna göre, bir kız çocuğu sevgi nesnesi (Alm. *Liebesobjekt*) olarak babasından vazgeçmek zorunda kalabilir ve bu da kız çocuğunun kişiliğinde maskülen/erkeksi yanın güçlenmesine yol açabilir. Böyle bir durumdaki kız çocuğu, kendisini anneye değil fakat kayıp bir nesne (Alm. *verlorenen Objekt*) olarak babayla aynılaştırabilir/özdeşleştirebilir. Bu, Freud'a göre, çok sık görülen bir durumdur.<sup>258</sup>

Ödipal sürecin nihayet ermesiyle birlikte Ben'de bir çökelti (Alm. *Niederschlag*, İng. *precipitation*) oluşur. Bu çökelti, Ben'de önemli bir yere sahiptir ve işlevi, Ben'in diğer içeriklerine karşı bir Ben İdeali veya Üst-Ben olarak ortaya çıkmaktır. Bununla birlikte, Üst-Ben yalnızca O'ya mahsus ilk nesne seçimlerinin kalıntısı (Alm. *Residuum der ersten Objektwahlen des Es*) olarak görülemez. Üst-Ben, O'nun nesne seçimleri söz konusu olduğunda bu seçimlere karşılık olarak enerjik tepki oluşumu (Alm. *energischen Reaktionsbildung*) işlevi de görür. Erkek çocuğunun Ödipal süreç itibarıyla babayla olan

---

<sup>255</sup> Freud, XIX:31-32.

<sup>256</sup> Freud, XIX:32.

<sup>257</sup> Freud, XIX:32.

<sup>258</sup> Freud, XIX:32.

aynılaşma/özdeşleşme süreci de aynı şekilde tek taraflı bitmez. Aksine, ikircikli bir hâl taşır. Açacak olursak, Ödipal süreç itibariyle tesis edilen Üst-Ben'in Ben ile olan alâkası, yalnızca "Böyle (Baba gibi) *olmalısın* (Alm. *sollst*)," şeklinde değildir. Bir yasak (Alm. *Verbot*) da söz konusudur: "Böyle (Baba gibi) *olamazsın* (Alm. *darfst nicht*)." Yani, Baba ile bütünüyle aynılaşma/özdeşleşme ve bu itibarla bireyselliği yitirme gibi bir şey söz konusu değildir. Bazı şeyler, yalnızca Baba'ya mahsus olması itibariyle Baba'nın ayrıcalığı olarak kalmalıdır.<sup>259</sup> Ayrıca buradan Üst-Ben ile ilgili bir başka sonuç daha ortaya çıkar: Üst-Ben, Baba ile aynılaşmayı/özdeşleşmeyi esas alan Ödipal sürecin karşısına çıkması ve bu aynılaşmaya/özdeşleşmeye tahdit getirmesi itibariyle Ödipal sürecin bastırılması görevini üstlenir. Üst-Ben'in ortaya çıkması da ancak böyle bir işlev itibariyle gerçekleşebilir. Aksi takdirde, yalnızca Ödipal sürece tabi olan bir Ben söz konusu olurdu. İfade ettiğimiz üzere, babaya yönelik bu yasak, Üst-Ben itibariyle ortaya çıkar ve Ben'de çökelti olarak mevcudiyetini devam ettirir. Bu anlamı itibariyle Üst-Ben'in, Baba'nın özelliklerini taşıması anlamında Baba'yı temsil ettiğini düşünebiliriz. Freud'a göre, Ödipus karmaşasının kuvveti, ileride Ben'de ortaya çıkacak olan vicdan ve bilinçsiz suçluluk duygularının ne derece şiddetli olacağında tesir sahibidir. Açacak olursak, Ödipus karmaşası ne kadar kuvvetliyse, yani bastırılma ne kadar hızlı gerçekleşmişse Üst-Ben de Ben üzerinde o ölçüde söz sahibi olacaktır. Otorite, din eğitimi, öğretim ve okuma bu sürecin hızını veya en genel anlamıyla, şiddetini belirleyen unsurlardandır.<sup>260</sup> Ayrıca Üst-Ben, biri biyolojik diğeri tarihsel olmak üzere, son derece önemli olan iki faktörün sonucu olarak ortaya çıkar. Biyolojik olan kuşkusuz ki olgunlaşmayla alâkalıdır. Bir çocuk, yeterince olgunlaşmamış olması sebebiyle, neredeyse tüm fiilleri ve ihtiyaçları için bir başkasına muhtaç olması anlamında çaresizdir. Tarihsel olan ise ruhsal olana mahsus tarih bağlamında Ödipus karmaşasıdır. Ödipus karmaşası itibariyle ortaya çıkan bastırma neticesiyle libido gelişimi kesintiye uğrar ve saklı/gizil safha (Alm. *Latenzzeit*) ortaya çıkar.<sup>261</sup>

Tüm bu sürecin bizim için anlamı nedir? Yani, Freud neden böyle bir süreç ortaya koymak istemiş ve bunu da oldukça detaylı bir şekilde tasvir etme gayretine girişmiştir? Bu çabanın, biri teknik biri tarihsel olmak üzere iki gerekçesi olduğu söylenebilir. Bu

---

<sup>259</sup> Freud, XIX:34.

<sup>260</sup> Freud, XIX:34-35.

<sup>261</sup> Freud, XIX:35.

gerekçeleri açmak için Freud'un psikanalize yönelik suçlamaları nasıl ele aldığına değinmemiz gerekmektedir. Freud'a göre psikanaliz, insanın daha üst, ahlâkî ve kişilik-üstü değerlerini ciddiye almaması sebebiyle çok sayıda haksız yere eleştiriye tabi tutulmuştur.<sup>262</sup> Bu, kültürel olan eleştiridir. Ancak Freudçu psikanaliz itibariyle bu eleştirilerin herhangi bir zemini yoktur. Psikanaliz, her şeyden önce, ahlâkî değerlerin taşıyıcısı olarak Ben'i, tesisi ve zemini itibariyle oldukça geniş bir çerçevede soruşturmuştur. Bu soruşturma neticesinde Ben'deki ahlâkî ve estetik temayüllerin bastırma fiiline zemin hazırladığı, yani bir anlamda bastırma fiilini güdülediği sonucuna varmıştır. Bu, Freud'un Üst-Ben ile ilgili yürüttüğü soruşturmanın yukarıda ifade ettiğimiz anlamda kültürel gerekçesini temin eder. Aynı zamanda bu soruşturma, vardığı sonuçlar itibariyle kültürü ve mevcut etik anlayışları esastan ilgilendiren ve hatta tehdit eden bir cihete sahiptir. Bu gerekçelerden teknik olana gelecek olursak, psikanaliz, Freud'a göre, hiçbir zaman felsefî bir dizge gibi nihayetine ermiş bir soruşturma değildir.<sup>263</sup> Aksine, psikanaliz yalnızca, ruhsal komplikasyonları adım adım inceleyerek, bu inceleme esnasında karşılaştığı fenomenleri normal ve anormal olarak analitik bir esasta tasnife tabi tutar. Bu analitik tasnif, basit anlamda dilsel/kavramsal bir analiz olmaması ve canlı olanla iç içe olması sebebiyle, kolayca bir dizgeye indirgenebilecek bir tasnif değildir – özellikle de ruhsal fenomenlerin bireye mahsus olduğunu düşündüğümüzde.

Freud'a insana mahsus iç olarak ahlâk veya en genel anlamıyla değer bağlamında yöneltelen eleştirilerin isabetli olmadığı/olamayacağı iddiamızı biraz daha açalım. Bu eleştiriler, Freud'un da belirttiği üzere, psikanalizin insandaki bu ahlâkî olan ciheti görmediği veya dikkate almadığına yöneliktir.<sup>264</sup> Psikanaliz, en başından beri ruhsal yaşamdaki bastırılmış olana yönelik bir soruşturma yürütmüştür. Bu soruşturma neticesinde insana mahsus vicdan ve bilinçsiz suçluluk duygusunu keşfetmiş ve bunun da zemini olarak Üst-Ben'i vaz' etmiştir – buradaki vicdan, esas itibariyle, Ben ve Üst-Ben arasındaki gerilimden doğar; diğer bir deyişle, Ben'in yine kendisine ait olan eleştirel cihetinden kaynaklanan bir yargılanmadır. Üst-Ben'in ve özellikle de vicdanın tesisinde Baba tarafından iğdiş edilme kaygısının (Alm. *Kastrationsangst*) etkili olduğu da ayrıca

---

<sup>262</sup> Freud, XIX:35.

<sup>263</sup> Freud, XIX:35-36.

<sup>264</sup> Freud, XIX:35.

belirtilmelidir.<sup>265</sup> Psikanaliz itibariyle, “insana mahsus yüce bir öz olmalı,” diyenler, ilk bakışta ironik ve hatta çelişkili görünse de, son derece haklıdır. Bu yüce öz, Üst-Ben veya Ben İdeali’nden başkası değildir. Bu Üst-Ben, ebeveynlerimizle olan alâkamızı temsil etmesi bağlamında küçük bir çocukken tesis edilir. Bu süreçte kimi zaman bu yüce öze, yani Üst-Ben’e hayran olduk kimi zaman da ondan korktuk. En nihayetinde de onu kendimize bir iç kıldık.<sup>266</sup> Üst-Ben, yukarıda da detaylıca anlattığımız gibi, Ödipus karmaşasıyla birlikte içsel olarak tesis edilir. Hatırlayacak olursak, Ben, dış dünyaya, yani gerçeklik ilkesine tabidir. Fakat aynı zamanda O’ya, yani haz ilkesine de tabidir. Şimdiyse içsel olan yeni bir şey, yani Üst-Ben ortaya çıkmıştır. Bu Üst-Ben artık, iç dünyanın avukatıdır (Alm. *Anwalt der Innenwelt*). Hem O’ya hem de dış dünyaya tabi olan Ben ve ideali, yani Üst-Ben arasındaki çatışmalar gerçeklik ile ruhsallığın, dış ile için çatışmaları, yani karşıtlıklarıdır. Burada sormamız gereken soru, Üst-Ben’in içsel olması sebebiyle O’ya tabi olmadan kurulup kurulamayacağıdır. Bu sorunun cevabını ve bu soruya verilen cevap itibariyle ortaya çıkabilecek bir Freud ve dolayısıyla da psikanaliz eleştirisini tezin son bölümüne bırakıyoruz. Fakat şimdilik, Üst-Ben’in ruhta değer yargılarını temsil ettiğini ve Freud’a göre bütün dinlerin zeminini bir nüve olarak içerisinde taşıdığını söylemekle yetiniyoruz.<sup>267</sup> Bu son vurguyu dikkate aldığımızda kültüre, dine veya en genel anlamıyla birer totemizme yol açan her şeyin aslında Baba ile olan çatışmadan doğduğu<sup>268</sup> ve bu doğuş itibariyle de bastırmayı içermesi anlamında sâkıt olduğu kolayca görülebilir.

---

<sup>265</sup> Freud, XIX:57.

<sup>266</sup> Freud, XIX:36.

<sup>267</sup> Freud, XIX:37.

<sup>268</sup> Freud, XIX:38.

### 3. PLATON DÜŞÜNCESİ İTİBARIYLA FREUD DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİRİSİ

#### 3.1. Hafıza

“Hafıza” kavramı ve buna yönelik bir soruşturma hem Platôn hem de Freud düşüncesi için aslî bir önem teşkil eder. Hafızanın Platôn düşüncesindeki önemini bu tezin ilk bölümünde oldukça detaylı bir şekilde ele aldık ve ortaya koyduğumuz Platôn okumasını ve bu okuma itibarıyla ortaya çıkan Platôn düşüncesini “hafıza” kavramı ekseninde temellendirdik. Bununla birlikte, Freud düşüncesinde tasavvur edildiği şekliyle hafızayı ikinci bölümde, yani Freud düşüncesi itibarıyla *psukhê* ve *psukhê*’nin bilimi olarak düşünülen *psukhê-logia* bölümünde detaylı bir şekilde ele almadık. Bunun asıl nedeni, Freud düşüncesi itibarıyla düşünülen psikanalizin esas vurgusunun bilinçdışı bağlama yönelik olması ve bizim de bu vurguya sâdık kalmamızdır. Kuşkusuz ki Freud, 1895 yılında tarihlenen *Bilimsel Psikoloji Projesi* başlıklı çalışmasında hafızaya yönelik bir soruşturmanın önemini fark etmiş ve bunu da açıkça belirtmiştir. Buna göre, şayet bir psikoloji teorisi dikkate alınacaksa, bu tezinin, her şeyden önce, “hafıza” kavramına dair bir açıklama getirmesi gerekmektedir.<sup>269</sup> Dahası Freud, bu tezin ikinci bölümünde de detaylı bir şekilde gösterdiğimiz üzere, histeriklerin asıl acı çektiği şeyin geçmişte ortaya çıkan hâdiselere yönelik hatırlamalar (Alm. *Reminiszenzen*) olduğu sonucuna da varır.<sup>270</sup> Yine benzer bir şekilde Freud, bastırılmış bir anının hafızayla olan aslî alâkasının da farkındadır.<sup>271</sup> Öyleyse, hafızanın Freud düşüncesinde nasıl ele alındığını detaylı bir şekilde soruşturmak psikanalizin anlaşılması açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bu türden bir soruşturmaya girilmediği takdirde ne histeri hâdiselerini ne bastırma fenomenini ne de *bd* dizgesindeki ruhsal yaşantıların saplandığı anı izlerini anlamak mümkün olabilmektedir.

1895 tarihli *Bilimsel Psikoloji Projesi* başlıklı çalışmasında Freud, psikolojiye, tıpkı doğabilimlerinde olduğu gibi, fiziksel (daha doğru bir ifadeyle, fizyolojik) bir temel

---

<sup>269</sup> Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume I (1886-1899)*, ed. James Strachey, c. I (London: Hogarth Press, 1966), 299.

<sup>270</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume II (1893-1895)*, II:7.

<sup>271</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume I (1886-1899)*, I:356.

sağlamaya çalışır. Bu projenin temel varsayımlarından birisi nüfuz edilemez nöronlar sistemi olarak düşünülen  $\psi$  nöronlarının maddi parçacıklar olarak düşünülmesidir.<sup>272</sup> Hafıza,  $\psi$  nöronları arasında var olan fasilitasyonlarla (Alm. *Bahnung*) temsil edilir.<sup>273</sup> Daha sonraları Freud, ruhsal fenomenleri nörolojik temeller itibariyle düşünme ve temellendirme projesinden vazgeçmiş ve bu tür yaklaşımlara, meselâ davranışçılığa şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>274</sup> Yani, psikolojinin fiziksel olan cinsinden temellendirilmesinin mümkün olmadığını düşünmeye başlamıştır. Sonuç itibariyle, Freud'un hafıza ve hatırlamayla ilgili tespitlerini soruşturabilmek için *Proje*'yi esas almak kuşatıcı bir soruşturmaya girişmek için uygun olmayacaktır.

Öyleyse, Freud'un hafıza ve hatırlamayla ilgili tespitlerini hangi çalışmaları dikkate alarak soruşturmalıyız? Bu türden bir soruşturma için Freud'un hafızayı ve hatırlamayı doğrudan ya da dolaylı olarak ele alan çalışmalarına bakmak faydalı olacaktır. Freud'un bu konularla ilgili çeşitli çalışmaları<sup>275</sup> olsa da, hafızayı doğrudan konu edinerek bunu bir benzetme üzerinden ele aldığı en kapsamlı çalışması '*Mistik Yazboz Tahtası*' *Üzerine Bir Not*<sup>276</sup> (1924-25) başlıklı çalışmasıdır.<sup>277</sup> Bu çalışma, hafızanın yanıltıcı olabileceği ve bunu önlemek için yazının kullanılabileceğiyle ilgili bir öneriyle başlar. Daha sonra hafızamızın bizi yanıltabileceğinden endişelenerek, hatırlamak istediğimiz veya yaşadığımız bir ânı bir kâğıt üzerine not aldığımızı düşünelim. Böyle bir durumda görünmez olan mnemik aygıt, aldığımız not itibariyle maddi bir yüzeyde maddeleşmiş (Alm. *materialisiertes*) ve muhafaza altına alınmış (Alm. *bewahrt*) olacaktır. Yani Freud, yanıltıcı olabilen hafıza itibariyle mevcut olan ânları dışsal bir malzemeye tabetmek sûretiyle muhafaza altına alabileceğimizi ileri sürmektedir. Kişi, üzerine/yüzeyine

---

<sup>272</sup> Freud, I:295.

<sup>273</sup> Freud, I:300.

<sup>274</sup> Freud, I:293.

<sup>275</sup> Bkz. Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume III (1893-1899)*, ed. James Strachey, c. III (London: Hogarth Press, 1962), 299-322; Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XII (1911-1913)*, XII:147-56; Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XXII (1932-1936)*, ed. James Strachey, c. XXII (London: Hogarth Press, 1964), 239-48; Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume III (1893-1899)*, III:289-97.

<sup>276</sup> *Notiz über den „Wunderblock“*

<sup>277</sup> A. Rábano Gutiérrez, "The science and philosophy of memory in the 21st century. Part III. Antecedents (2): three founders: Freud, Wittgenstein, and Heidegger", *Neurosciences and History* 12, sy 2 (2024): 109; Danielle Knafo, "Freud's Memory Erased", *Psychoanalytic Psychology* 26, sy 2 (Nisan 2009): 172, <https://doi.org/10.1037/a0015557>.

yazmak veya en geniş anlamıyla tabetmek sûretiyle muhafaza altına aldığı malzemenin yerini aklında tutabilir ve gerektiğinde hatırlamak istediği ânı “yeniden üretebilir (Alm. *reproduzieren*)”. Bu yaklaşım itibarıyla hafıza güvenilirmez ve çarpıtıcı, dışsal malzeme ise güvenilir ve değişmeden aynı kalan mahiyette, yani kalıcı hafıza izi (Alm. *dauerhafte Erinnerungsspur*) olarak düşünülür.<sup>278</sup> Üzerine mürekkep ile not alabileceğimiz bir kâğıt düşünelim. Bu kâğıt, üzerine tabedilen notu muhafaza edecektir. Bununla birlikte, bu yaklaşımın bir dezavantajı vardır: üzerine yazı yazılacak yüzeyin sınırlı oluşu. Yani, üzerine yazılar yazdığımız kâğıtta hiçbir yer kalmayınca yeni bir sayfaya geçmek gerekmektedir. Buna alternatif bir yöntem ise tebeşirle yazı tahtasına yazı yazmaktır. Yazı tahtası daha geniş olacağından daha çok yazı yazılabilir. Fakat bu yöntemin de bir dezavantajı vardır: yeni yazılar eklemek istediğimizde var olan yazıları silmemiz gerekmektedir. Yani, tebeşirle üzerine yazı yazılan yazı tahtası da hafızanın yerini alabilecek türden uygun bir aygıt gibi görünmemektedir.

Hem her zaman kullanıma hazır bir alırlığa sahip yüzeye hem de yüzeyine alınan notları kalıcı bir şekilde muhafaza edebilen fiziksel bir aygıt düşünülebilir mi? Freud, bu soruya olumlu yanıt vermektedir. Freud’un ilgili çalışmayı yazdığı sıralarda piyasaya yeni çıkan bir alet vardır: Mistik Yazboz Tahtası. Bu alet, Freud’a göre, hem her zaman alırlığa sahip bir yüzey hem de üzerine alınan notların kalıcı izlerini sağlayabilen bir âlet olarak düşünülebilir.<sup>279</sup> Freud bu âleti bize şu şekilde tasvir eder: üzerine ince şeffaf bir tabakanın serildiği, koyu kahverengi reçine veya balmumundan yapılmış ve kenarları kâğıtla kaplanmış bir tabla. En ilginç kısmı şeffaf tabakadır. Bu şeffaf tabaka, uç kısımları hariç birbirinden ayrılabilen iki katmandan oluşmaktadır. Üst katmanını şeffaf bir selüloit oluşturur. Alt katman ise ince, yarı saydam bir parafinli kâğıttan oluşur. Bu yazboz tahtasını kullanmak için tabakanın üzerindeki selüloit kısmına yazı yazılır. Bunun için kalem ya da tebeşire ihtiyaç yoktur çünkü yazı, yüzeyde biriken malzemeye bağlı olarak ortaya çıkmaz – bu bakımdan kile veya balmumuna yazı yazmaya benzer. Sivri uçlu herhangi bir şey yazının ortaya çıkması için yeterlidir. Sivri uçlu bir cismin dokunduğu noktalarda parafinli kâğıdın alt yüzeyi balmumu tablaya bastırılır ve oluklar, selüloitin pürüzsüz beyazımsı gri yüzeyinde koyu yazı olarak ortaya çıkar. Ortaya çıkan yazılar

---

<sup>278</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XIX (1923-1925)*, XIX:227.

<sup>279</sup> Freud, XIX:227-28.

ortadan kaldırılmak isteniyorsa, çift kat kâğıdı balmumu tabladan havaya doğru kaldırmak yeterli olacaktır. İki yüzeyin birbirinden ayrılmasıyla ortaya çıkan oluklar da ortadan kalkacak ve yazboz, ilk hâline dönecektir.<sup>280</sup>

Bu yazboz tahtasını Freud, ruhun algısal aygıtına benzetir. Üst katmanı oluşturan selüloit, algısal bilinç itibariyle söz konusu olan “uyaranlara karşı koruyucu bir kalkana” benzetilir. Yazı, bu katmanın altında kalan katmanda ortaya çıkar.<sup>281</sup> Hatırlayacak olursak, Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde* başlığını taşıyan çalışmada ruhun algısal aygıtını benzer şekilde iki katman esasında ele almıştır: uyaranların şiddetini azaltmakla görevli olan koruyucu bir kalkan ve uyaranları alan bir yüzey olarak *Algı-B* dizgesi. Freud, bu benzetmeyi daha da ileri götürür. Üst katmanda yer alan selüloiti ve alt katmanda yer alan parafinli kâğıdı balmumu tabladan kaldırdığımızda oluklar itibariyle ortaya çıkan yazının kaybolduğunu belirtmiştik. Yani, yazboz tahtasının yüzeyi temizlenmiş ve yeni yazılar almaya açık hâle gelmiştir. Bununla birlikte, dikkatle incelendiğinde, sivri uçlu cisimle yazılanların balmumu tablada izler bıraktığını ve uygun ışık sağlandığında, bu izlerin okunabildiği görülebilmektedir. Yazboz tahtası böylece hem her zaman kullanıma hazır bir alırlığa sahip hem de tıpkı bir kâğıt gibi yazılanların kalıcı izlerini de kendi içinde muhafaza eden bir âlet olarak karşımıza çıkar. Freud’a göre ruhun algısal aygıtının işleyişi de tam olarak böyledir: *Algı B* dizgesi, yani yalnızca uyaranları alan katman herhangi bir kalıcı iz oluşturmaz; hafızanın temelleri diğer dizgelerde ortaya çıkar.<sup>282</sup> *Algı B* dizgesi, kendilerine bilincin eşlik ettiği algıları alır ve bilinçdışı mnemik dizgelere devreder. Zaman idraki de, Freud’a göre, *Algı B* dizgesinin bu kesikli işleyişi neticesinde ortaya çıkar.<sup>283</sup> Yani, algısal idrak sayesinde uyaranlar içeri alınır ve *bd* dizgesinde izler bırakarak hafızanın kuruluşu için bir zemin sağlar. Bu izlerden mürekkep olan hafıza da – izlerden mürekkep olması sebebiyle – değişime tabidir ve bu sebeple de yanıltıcı olabilir.<sup>284</sup>

---

<sup>280</sup> Freud, XIX:228-29.

<sup>281</sup> Freud, XIX:230.

<sup>282</sup> Freud, XIX:230.

<sup>283</sup> Freud, XIX:230-31. Ayrıca bkz. Ali Pajoohandeh, Maryam Hadi, ve Raheleh Jafari, “A Closer Observation of the Pcpt-Cs. System in Freud’s Thinking and Its Relation to Time Perception from a Neuroscientific Perspective”, *Neuropsychanalysis* 26, sy 1 (02 Ocak 2024): 45-56, <https://doi.org/10.1080/15294145.2024.2329944>; Aaron L. Mishara, “Husserl and Freud: Time, Memory and the Unconscious”, *Husserl Studies* 7, sy 1 (1990): 30, <https://doi.org/10.1007/BF00144886>.

<sup>284</sup> Bu bakımdan Freud’un hafıza kuramı literatürde “kopya teorisi” olarak da bilinir, bkz. Gilbert Pugh, “Freud’s ‘Problem’: Cognitive Neuroscience & Psychoanalysis Working Together on Memory”, *The*

Freud'un *Proje*'deki hafıza ve bir teori olarak psikoloji arasında düşündüğü aslî alâkayı bir argüman olarak şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Öncül: Eğer bir psikoloji teorisi dikkate alınacaksa, hafıza kavramına dair bir açıklama getirmelidir.
2. Öncül: Psikanaliz bir psikoloji teorisidir ve hafıza kavramına dair bir açıklama getirir.

**Sonuç Önermesi:** Öyleyse, psikanaliz dikkate alınmalıdır.

Bu argümana *Teoride Hafıza İlkesi (THİ)* adını verelim. Bu argümanı ayrıca aşağıdaki gibi sembolleştirebiliriz:

Tx: x, bir psikoloji teorisidir.

Hx: x, hafıza kavramına dair bir açıklama getirir.

Dx: x, dikkate alınmalıdır.

a: Psikanaliz.

1. Öncül:  $\forall x ((Tx \wedge Hx) \rightarrow Dx)$

2. Öncül:  $Ta \wedge Ha$

**Sonuç Önermesi:** Da

Bu argüman *modus ponens* biçiminde olup, *geçerlidir*. Ancak, sağlam (İng. *sound*) mıdır? Yani, psikanalizin hafızaya yönelik kuşatıcı bir açıklama getirdiği düşünülebilir mi? Eğer düşünülmezse, yine de dikkate alınmalı mıdır? Tezin bu bölümünün devamında bu sorulara çeşitli yanıtlar ileri süreceğiz.

İlk olarak, Freud'un ileri sürdüğü ve bizim de biçimselleştirerek bir argüman olarak ortaya koyduğumuz bu argümana çeşitli eleştirilebilir getirilebilir. Meselâ, Freud'un *Proje*'den vazgeçtiği ve metapsikolojiye yöneldiği haklı olarak ileri sürülebilir. Fakat bu türden bir eleştiride gözden kaçırılan husus şu olacaktır: Freud her ne kadar ruhsal süreçleri tıpkı bir doğa biliminde olduğu gibi fiziksel olan cinsinden ifade edip nicelik ve nitelik bağlamında düşünmekten vazgeçse de hafıza, hatırlama, unutma ve anı bağlamlarında ısrar etmiştir. Bu kavramlar Freud düşüncesinde bilinçdışı, direnç, bastırma, çocukluk gibi çeşitli süreçlerle sürekli olarak ilişkilendirilmiştir. Bunu, tezimizin ikinci bölümünde oldukça detaylı bir şekilde ele aldık. Dolayısıyla, Freud'un

da psikanaliz ile ilgili olarak – dolaylı da olsa – bu türden bir argüman ileri süreceğini düşünüyoruz. Yani, psikanalizin bir *psukhê-logia* olduğunu; hafıza, hatırlama, unutma ve anı kavramlarına yönelik bir açıklama getirme gayretinde olduğunu düşünüyoruz.<sup>285</sup> Ancak, Freud düşüncesi itibariyle bu kavramlara yönelik olarak ortaya konan açıklamalar gerçekten sağlam mıdır? Biz, bu tezde, ilgili kavramlara yönelik olarak ortaya konan açıklamaların zemini itibariyle sağlam olmadığını ileri süreceğiz ve bu iddiamızı da çeşitli argümanlar aracılığıyla güçlendirmeye çalışacağız.

Freud, *psukhê*'yi tüm diğer cihazlarıyla ve kuvvetleriyle soruşturmaya gayret ederek tecrübeyi açıklamaya çalışan isimlerden birisidir. Freud, bu başarısını, ironik bir şekilde, felsefe çalışmamış olmasına borçlu olduğunu ifade eder.<sup>286</sup> Freud'un çıkış noktasını oluşturan fenomenler histeri vakaları olmuştur. Histeri vakalarındaki hastaların ortak vasfı, bu hastaların çeşitli semptomlar göstermeleri fakat semptomların kökenine dair bir tasavvura sahip olamamalarıdır. Dahası hastalar, semptomlarına ve olası sebeplerine dair konuşmaktan hoşlanmamakta ve bundan kaçınmaktadır. Yani hasta, histeri hâline sebep olan travmayı gerçekten hatırlayamasa da, bunun üzerine konuşmaktan hoşlanmamaktadır. Bunun sebebi, travmayı ortaya çıkan hâdisenin çeşitli ruhsal mekanizmalar vasıtasıyla bastırılması ve bu sebeple de bilince çıkarılamamasıdır. İkinci bölümde detaylı bir şekilde ele aldığımız üzere, travmatik nevroza sebep olan hâdiseler çoğunlukla çocuklukla ilgili hâdiselerdir. Travmatik nevrozu ortaya çıkaran hâdiseler ile ilgili semptom arasında çok özel türden bir nedensel bağ vardır. Bu nedensel bağın özel olmasının sebebi, nedenin, sonucu ortaya çıkardıktan sonra ortadan kaybolmamasıdır. Yani, semptom itibariyle söz konusu olan travmatik nevroza sebep olan hâdiseler hâlâ faal olarak ruhtaki tesirini sürdürür. Bunun nedeni, ruhsal travmanın esas itibariyle bir anı/hâtırâ olmasıdır. Travmaya sebep olan anı/hâtırâ, zamansal düzen itibariyle düşünülen geçmişte yaşanmış bir anı/hâtırâ olarak düşünülemez. Eğer düşünülebilseydi, zamansal düzen itibariyle düşünülen geçmiş, halihazırda geçmişte kalmış olacağı için yine zamansal düzen itibariyle düşünülen *bu ân*'a bir etki etmesi

---

<sup>285</sup> Meselâ ölümünden iki yıl önce yayımlanan bir çalışmada “aradıkları şeyin hastanın unutulmuş yılları olduğunu” vurgulamıştır, bkz. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XXIII (1937-1939)*, XXIII:258. Ayrıca bkz. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume III (1893-1899)*, III:303.

<sup>286</sup> Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XIV (1914-1916)*, XIV:15.

mümkün olamazdı. Açacak olursak, zamansal düzen itibariyle düşünülen ânlar birbirinden ayırt edilmek sûretiyle üç şekilde düşünülür: (i) geçmişe mahsus ân, (ii) bu ân ve (iii) geleceğe mahsus ân. Bu ânları, sırasıyla, şu şekilde sembolleştirmek de mümkündür: (i)  $t_{n-1}$ , (ii)  $t_n$  ve (iii)  $t_{n+1}$ . Art ardalık üzerinden düşünülen nedensellik itibariyle travma ve travmaya sebep olan anı/hâtırâ, şu şekilde düşünülür:  $t_{anı}$ ,  $t_{travma}$ . Yani, travmaya sebep olan anı yalnızca geçmişe mahsus bir ân olarak düşünülür. Geçmişteki anının yıllar önce olması veya bu âna nispetle bir ân öncesinde olması, esas itibariyle, bir şeyi değiştirmez. Çünkü bu tür bir düşünüş tarzı için sonucun ortadan kalkması için nedenin ortadan kalkması yeterlidir ve geçmişteki bir neden yalnızca geçmişte kalmış olarak düşünülmelidir. Bununla birlikte, Freud için böyle bir şey söz konusu değildir. Travmaya sebep olan hâdise ortadan kalksa bile mevcudiyetini ve dolayısıyla da nedensel etkisini sürdürmeye devam eder. Yani, geçmişteki bir hâdise bu ânda da mevcuttur. İlgili hâdise, bu ânda da mevcut olarak ruhsal süreçlere yön verir. Psikanalizin kendi meşruiyetini dayandırdığı temel dayanaklardan birisi bu noktadır ve bir bütün olarak esaslarıyla birlikte psikanalizin anlaşılması, her şeyden önce, bu türden bir düşünüş tarzının anlaşılmasında yatmaktadır. Travma neticesinde ortaya çıkan semptomlar, fiziksel muayene ile ne tespit edilebilir ne de tedavi edilebilir. Tedavi edilebilmesinin ve bu itibarla *psukhé*'de *katharsis*'in meydana gelebilmesinin yegâne yolu, travmaya yol açan hâdisenin duyguların eşlik ettiği bir şekilde dile getirilmesidir. Yani kişi, ilgili hâdise ile iç içe geçen duyguları/teessürleri olabilecek en ayrıntılı bir şekilde dile getirdiğinde iyileşme göstermektedir. Bununla birlikte, bu türden bir dile getirebilmenin yegâne koşulu hatırlama fiili veya en genel anlamıyla hafıza kuvvetidir çünkü dile getirilen hâdise, her şeyden önce, bir hâdisenin dile getirilmesidir. Hâdise ise bir anı olarak düşünülür. Bir şeyden anı olarak bahsedebilmeye imkân sağlayan kuvvet de hafıza kuvvetidir. Ancak bu, Freud düşüncesinin sınırları içerisinde kalarak nazârî açıdan temellendirilebilir mi?

Freud, her ne kadar hayatta kalmak için dış dünyaya yönelik bir sınıflandırma veya travmaya yol açan hâdiselerin anısı söz konusu olduğunda hafıza kuvvetinden bahsetmiş olsa da, hafıza kuvvetini kuşatıcı bir şekilde soruşturmamıştır. Platôn düşüncesini ele alırken hafıza kuvvetinin tecrübeyi kuran basit kuvvetlerden biri olduğunu görmüştük. Peki, bunu nasıl düşünebiliriz? Yani, hafıza kuvvetinin tecrübenin kuruluşunda kritik bir rol oynamasını nasıl anlamalıyız? Hafıza kuvveti, her şeyden önce,

muhafaza etme fiilini icra eden kuvvettir. Yani, hafıza kuvveti muhafaza altına aldığı şeyi ânın akışına karşı muhafaza eder. Ân akıp gitse de, ilgili ân itibariyle söz konusu olan şey hafıza kuvvetinin muhafaza etme fiili marifetiyle koruma altına alınır ve bu itibarla da zamanın kaydından çıkarılır. Dahası, zaman tecrübemizin dayanağı da hafıza kuvvetidir. Zamansal düzen, *psukhê*'de sûret çizen ressam<sup>287</sup> olarak muhayyile yetisi (Gr. *phantasia*) cihetinden bakıldığında geçmiş, bu ân ve gelecek olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte, hafıza kuvvetine mahsus bir “geçmişten” bahsetmek mümkün değildir çünkü böyle bir zamansal düzenden bahsetmek hafıza kuvvetini zamana tabi kılmak anlamına gelecektir. Zamana tabi olanın, yani akışa tabi olanın bir şeyi zaman kaydının dışına çıkararak muhafaza ettiği düşünülemez. Hafızanın muhafaza ettiği ânların “geçmiş” olarak düşünülmesi, yalnızca muhayyile yetisi cihetindendir. Buradan çıkan bir diğer sonuç, psikolojik bir mekanizma olarak hatırlama fiilinin hafıza kuvvetine atıfla kullanılmaması gerektiğidir.<sup>288</sup> Geçmişteki bir ânın hatırlanması zamana referansla gerçekleşir. Meselâ tek bir ânın hatırlanması, aslında, ilgili ânın zamansal düzen itibariyle ortaya çıkan diğer anlardan ayırt edilerek hatırlanması demektir. Bu ayırt etmedeki ölçüt, ayırt edilecek anların ya *önce* ya da *sonra* olmasıdır. Meselâ  $t_1, t_2, \dots, t_{10}$  şeklinde ânlarımız olduğunu ve bir kişinin  $t_5$  ânını hatırlamak istediğini düşünelim. Kişi bunun için, her şeyden önce,  $t_5$  ânından önceki ve sonraki ânları sırasıyla “geçmiş” ve “gelecek” olarak ayırt etmelidir. Aksi takdirde, *belirli* tek bir ânın hatırlanmasından bahsedemeyiz. Hatırlanılması istenilen ânın gerçekten o an olduğunun, yani rastgele bir ân olmadığının idraki için bu türden bir ayırt etme fiili gerekmektedir. Bu ise zamansal bir düzenlemeye ihtiyaç duyar. Hafıza ise zamana tabi değildir. Dolayısıyla, hafıza kuvveti için hatırlama gibi psikolojik bir fiilden bahsedemeyiz. Hafıza yalnızca muhafaza eden ve muhafaza ettikleri itibariyle hatırlamaya zemin sağlayan kuvvettir. Buradan çıkan bir diğer sonuç hafıza kuvvetinin fiziksel olana, meselâ beyine indirgenemeyeceğidir. Fiziksel olan, esas itibariyle, akışa tabidir. Yani, fiziksel olan meydana gelmeye ve meydana kalkmaya tabi olması sebebiyle kendi kendini muhafaza etmesinden bahsedemeyiz.<sup>289</sup> Bu argümanlarımızın geçerliliğini şu şekilde de gösterebiliriz:

---

<sup>287</sup> *Philebos*, 39b.

<sup>288</sup> Aynı sonucun unutmaya fiili için de geçerli olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

<sup>289</sup> Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, 115-34; Yalçın Koç, *Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*, Birinci Baskı, Araştırma / İnceleme Serisi 12 (Ankara: Cedit Neşriyat, 2009), 262-95.

1. Öncül: Tüm şeyler fiziksel süreçler üzerinden açıklanabiliyorsa, o zaman tüm şeyler fizikseldir.

2. Öncül: Hafıza fiziksel bir şey değildir.

**Sonuç Önermesi:** Öyleyse, hafıza fiziksel süreçler üzerinden açıklanamaz.

Bu argümana *Fiziksel Açıklama İmkânsızlığı (FAİ)* adını verelim. Bu argümanı ayrıca aşağıdaki gibi sembolleştirebiliriz:

Ax: x, fiziksel süreçler üzerinden açıklanabilir.

Fx: x, fizikseldir.

a: Hafıza.

1. Öncül:  $\forall x (Ax \rightarrow Fx)$

2. Öncül:  $\sim Fa$

**Sonuç Önermesi:**  $\sim Aa$

Bu argüman biçimsel olarak geçerlidir ve kritik öncülü ikinci öncüdür. Bu öncül, hafıza kuvvetinin fiziksel *olmadığını* ileri sürer. Bunun sağlamlığını göstermek için bir başka argüman daha ileri sürebiliriz:

1. Öncül: Hafıza fiziksel bir şey ise, değişime tabidir.

2. Öncül: Değişime tabi olan şeyler muhafaza edemez.

3. Öncül: Hafıza muhafaza etmektedir.

**Sonuç Önermesi:** Öyleyse, hafıza fiziksel bir şey değildir.

Bu argümana *Hafızanın Fiziksel Olmayışı (HFO)* adını verelim. Bu argümanı ayrıca aşağıdaki gibi sembolleştirebiliriz:

a: Hafıza.

Fx: x, fizikseldir.

Dx: x, değişime tabidir.

Mx: x, muhafaza edebilir.

1. Öncül:  $Fa \rightarrow Da$

2. Öncül:  $\forall x (Dx \rightarrow \sim Mx)$

3. Öncül:  $Ma$

**Sonuç Önermesi:**  $\sim Fa$

Bu argüman da biçimsel olarak geçerlidir.

Ortaya koyduğumuz bu iki argüman, hafıza kuvvetinin fiziksel olana indirgenemeyeceğini göstermektedir.<sup>290</sup> Öyleyse, hafıza kuvvetini nasıl anlamamız gerekmektedir? Her şeyden önce, hafıza kuvvetinin olanaklı bir tecrübe için oldukça kritik olduğunu belirtmek gerekmektedir. Hafıza kuvvetinin hatırlama fiilinin zemininde yer aldığını görmüştük. Dahası, bir müziği dinleyebilmek ve hatta konuşabilmek/cümle kurabilmek için dahi hafıza kuvveti şarttır. Bir müzik parçasını dinleme tecrübesini *analitik a posteriori* bir yöntemle teşrih edecek olursak, aslında şöyle bir sahneyle karşı karşıya kalırız: müzik parçası itibarıyla ortaya çıkan birden fazla ân. İlgili müzik parçasının dinlenerek bir bütün olarak idrak edilebilmesinin yegâne koşulu, ânların bir şekilde muhafaza altına alınabilmesidir. Bu türden bir muhafaza fiili olmadığı takdirde, her bir âna mahsus farklı sesler ortaya çıkar ve ilgili müzik parçası, asla bir bütünlük arz edecek şekilde dinlenmiş olmaz. Yani, bir müzik parçası tek bir ânda bir bütünlük arz edecek şekilde dinlenildiğinde gerçekten dinlenilmiş ve anlamlı bir bütün elde edilmiş olur. Aynı şekilde, cümle kurabilmenin ve en genel anlamıyla dil kullanımının zemininde de yine hafıza kuvveti yatar. Bir cümle kurmak ve bunu dile getirmek istediğimizde, cümlelerin unsurlarını birlik oluşturacak şekilde bir bütün olarak tutamadığımızda cümle kurabilmemiz mümkün olmayacaktır. Aynı şekilde, kurduğumuz cümleyi bir bütün olarak tutamadığımızda da onu ifade edebilmemiz ve iletişim kurabilmemiz mümkün olmayacaktır. Dahası, Ben tecrübesi de ancak bu türden bir muhafaza fiili marifetiyle mümkün olmaktadır. Açacak olursak, tecrübe edilen ânların bir bütünlük olarak tutulması söz konusu olmasaydı, Ben gibi bir mekândan bahsedebilme imkânımız olmazdı. Bu, aynı zamanda, değişimde aynı kalma bağlamının da zeminidir. Muhafaza eden bir fiil olmasaydı değişimden dahi bahsetmekten söz konusu olmazdı çünkü değişim, en genel hâliyle, bir şeyin başka bir şey hâline gelmesi olarak düşünülür. Bir şeyin değiştiğinden bahsedebilmek için o şeyin tecrübesine mahsus anların bir bütünlük içerisinde tutulması

---

<sup>290</sup> Çağdaş nörobilim, nöropsikiyatri ve bilişsel bilimlerdeki gelişmeleri dikkate alarak Freud'u hafıza ve algı konusunda eleştiren çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmaların temel argümanı hafızanın basit anlamda bir kopya cihazı gibi çalışmadığı, daha ziyade kurucu bir fiile sahip olduğu şeklindedir. Bununla birlikte, bu çalışmalar da ortaya koyduğumuz bu argümanlardan etkilenmektedir çünkü ilgili çalışmalar da hafızayı bedenin çevreyle etkileşimi sonucu meydana gelen nöral örüntüler (İng. *neural patterns*) olarak düşünmektedir, bkz. Marianne Leuzinger-Bohleber ve Rolf Pfeifer, "Recollecting the Past in the Present: Memory in the Dialogue Between Psychoanalysis and Cognitive Science", içinde *Psychoanalysis and Neuroscience*, ed. Mauro Mancia (Milano: Springer Milan, 2006), 91, [https://doi.org/10.1007/88-470-0550-7\\_3](https://doi.org/10.1007/88-470-0550-7_3); Laurence M. Hirshberg, "Remembering: Reproduction or construction?", *Psychoanalysis & Contemporary Thought* 12, sy 3 (1989): 343-81.

ve bu bütünlük itibariyle söz konusu olan anların birbirinden ayırt edilmesi ve ayırt edilenlerin birbirine nispetle düşünülmesi gerekir. Yani, bir şeyin değişmesi demek, o şeyin  $t_n$  ânındaki hâlinin  $t_{n-1}$  anındaki hâlinde farklı olması demektir. Bu da, o şeye mahsus ânların bütünlük oluşturacak şekilde bir arada muhafaza edilmesini gerektirir. Yani, değişimin (değişim tecrübesinin kuruluşunun) zemininde de bu türden bir muhafaza fiili yatmaktadır.

Freud'un hafızaya yönelik ortaya koyduğu açıklamalarıyla ilgili başka bir soruna daha işâret edelim. Hatırlanacak olursa, Freud, hafızanın yanıltıcı olabileceğini ve buna yönelik bir önlem almak için hatırlanacak olan anının fiziksel bir yüzeye, meselâ bir kâğıda yazılmasını önerir. Yani, fiziksel yüzeye yazılan yazı üzerinden gerçekleşecek bir hatırlama fa'âliyeti, hafızaya kıyasla, daha güvenilir olmaktadır. Meselâ bir kâğıda yazılan yazı okunduğunda, ilgili anı, Freud'a göre, "yeniden üretilir". Bununla birlikte, hatırlanacak olan anıyı "yeniden üretmek" ile şöyle bir sorun vardır: Ânın kendisine/yüzeyine tabedildiği malzeme, fiziksel bir malzeme olması sebebiyle, değişime tabidir ve gerçek anlamda muhafaza fiili icra edemez. Dahası, başka bir döngüsellik de söz konusudur: yüzeyine ilgili anının tabedildiği malzemenin yerini hatırlamak için yine bir muhafaza fiiline ihtiyacım vardır. Meselâ  $t_x$  ânını hatırlatan bir kâğıt parçası olduğunu düşünelim. Bu kâğıt parçasının nerede olduğunu hatırlatmak için yine dışsal bir hatırlatıcıya ihtiyacım vardır. Fakat bu sefer yine aynı sorun ortaya çıkmaktadır: bu dışsal hatırlatıcıyı da hatırlatacak başka bir dışsal hatırlatıcıya ihtiyacım vardır. Bu, sonsuz bir döngü oluşturur. Bu türden bir döngüsellliği kırmak için hatırlama fiilini ve en genel anlamıyla hafızayı esas almak da, Freud'un kendi ifadeleri itibariyle, yanıltıcı olabilir ve bu sefer yine en başa dönmüş oluruz. Sonuç itibariyle, ortaya bir açmaz çıkmaktadır. Platôn, algısal bilinç itibariyle söz konusu olan alırlığın imkânına ve algıya yönelik hatırlamanın yanıltıcı olabileceğine karşı çıkmaz. Fakat bu türden bir algıyı da bir bilgi olarak kabul etmez. Daha ziyade, bunun zeminini sorguya açar. Bu türden bir idrakin ve hatırlanan şeyin muhafazasının zemini nedir? Freud'un bu soruya kuşatıcı bir cevap verebildiğini düşünmek, ortaya koyduğumuz eleştiriler dikkate alındığında, oldukça güçtür. Freud'un ortaya koyduğu şekliyle psikanaliz, bilinçdışı süreçlere dikkat çekmesi ve insan tecrübesini ve tesisini Descartesçi *ego*'nun ötesine geçerek anlamaya çalışması bakımından oldukça kıymetlidir. Bununla birlikte, bu çaba, dayanakları bakımından eksiktir. Hafıza kuvvetini ontolojik statüsü itibariyle açıklığa kavuştur(a)mamış bir

psikoloji teorisinin histeri, direnç, bastırma, bilinçdışı gibi kavramları da açıklığa kavuşturmuş olması düşünülemez zira bu kavramların zemininde de – Freud’a göre – en genel anlamıyla hafıza kuvveti mevcuttur. Freud düşüncesi itibariyle ortaya konan psikanaliz ayrıca hatırlama ve unutma fiillerini de değişime tabi olarak düşünmüş ve hafıza kuvvetine atfen kullanmıştır. Oysaki hatırlama ve unutma fiilleri, gösterdiğimiz üzere, hafıza kuvvetine ait olan mekanizmalar değildir. Bu bakımdan, psikanalizin muhayyile kuvvetine ve muhayyile kuvvetiyle hafıza kuvvetinin birlikte nasıl iş gördüğüne yönelik kuşatıcı bir soruşturma yürüttüğü de düşünülemez. Freud düşüncesi itibariyle ortaya konan psikanaliz, tüm kuşatıcı çabasına rağmen eksiktir. Hafıza kuvvetinin aslî fiilinin muhafaza fiili olduğu ve herhangi bir psikolojik mekanizmaya indirgenemeyeceği düşünüldüğünde, hafıza kuvvetinin diğer kuvvetlerle olan alâkasına imkân sağlayan şey nedir? Meselâ, muhayyile yetisi hafızada mahfuz hâlde bulunan ânları kendisine ne tür bir mekânda temsil etmektedir? İki ayrı kuvvetin iç içe çalışmasına imkân sağlayan mekân nasıl düşünülmelidir?

### 3.2. *Psukhê*

Platôn, düşünce tarihinin kadim sorunsalını şu şekilde formüle eder: “Nedir bu daima (var) olan fakat hiçbir sûretle meydana gelmeyen? Ve nedir bu daima meydana gelen ancak asla (var) olmayan?”<sup>291</sup> (*Timaios*, 27d-28a).<sup>292</sup> Yani, düşünce tarihinin kadim meselesi bir ve çok problemi ya da diğer bir ifadesiyle, değişimde aynı kalma problemidir. Bu soruya *eidos*, *idea*, *ousia*, *psukhê* gibi çeşitli kavramlar üzerinden yanıtlar verilmeye çalışılmış ya da bu sorunun anlamsız bir soru olduğu düşünülerek, söylemden elenme gayreti gösterilmiştir. Bu tür bir soru hem Platôn hem de Freud düşüncesi için bütünüyle anlamlıdır, hatta aslıdır. Mezkûr iki düşünür için de bu sorunun cevabı *psukhê*’dir. Bununla birlikte, yine mezkûr iki düşünür için ilgili soru şu şekilde derinleştirilerek düşünülmelidir: Soruda, soruyu soran sorulur.<sup>293</sup> Yani, soru sadece sorunun kendisine indirgenerek anlaşılmamalıdır çünkü soruda bizzat soruyu soran bir muamma olarak karşımıza çıkar. Soruyu soran kimdir? Soru değişse ve hatta bir şekilde cevabını bulabilse de, soruyu soran muamma olarak kalmaktadır. Platôn ve Freud’un aslî çabasının da

<sup>291</sup> “*ti to on aei, genesin de ouk ekhon, kai ti to gignomenon men aei, on de oude pote*”

<sup>292</sup> Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, 1161.

<sup>293</sup> Bu tespiti Haşlakoğlu’na borçluyuz.

soruyu soranın mahiyetine ilişkin bir tasavvur ortaya koymak olduğunu düşünebiliriz. Dahası, sorunun sorulabilmesinin zemininin soruyu soran olması gibi, bu düşünürlerin çeşitli sorulara verdikleri cevapların zemininde de soruyu soran yatmaktadır. Yani, Platôn ve Freud düşüncesi her şeyden önce birer *psukhê-logia*'dır, yani *psukhê*'ye dair fikriyat tesisidir. Bununla birlikte, hem Platôn düşüncesi hem de Freud düşüncesi çeşitli yönlerden eleştirilmiş veya bir bilim olarak görülememiştir. Bu eleştiriler ve eleştirilerin bir eleştirisi mevcut tezimizin kapsamı dışındadır.<sup>294</sup> Biz yalnızca, "Platôn, Freud'un metinlerini okumuş olsaydı ne düşünürdü?" sorusu ekseninde ilerleyerek, Freud düşüncesini zemini itibariyle eleştirel bir sorgulamaya tabi tutacağız.

Tezimizin ilk bölümünde detaylı bir şekilde ortaya koyduğumuz üzere, Thales'ten beri sorulan *arkhê* sorusunun cevabı, Platôn düşüncesi itibariyle, *psukhê*'dir. *Psukhê*, tüm tecrübenin dayanağı olması anlamında tecrübeyi kuran ve tecrübenin, kendisinde ortaya çıktığı yegâne *topos*'tur. Fiziksel unsurlar canlıya mahsus tecrübeyi açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Canlıya mahsus tecrübenin yegâne vasfı ise değişimde aynı kalmasıdır. Yani, birlik esasındaki bir birey tasavvurundan bahsedebilmeye imkân sağlayan yegâne kavram *psukhê*'dir. Açacak olursak, değişimde aynı kalmadan bahsedebilmemize imkân sağlayan şey *psukhê*'nin cevher vasfıdır. *Psukhê*, değişimde aynı kalan<sup>295</sup> değil fakat değişimde aynı kalmaya imkân sağlayan cevherdir. Cevher olarak *psukhê*, kendinde çeşitli kuvvetleri haizdir. Kuvvet sarfında bulunması sebebiyle *psukhê*'den kuvvet sarf eden cevher olarak bahsedilebilir. Kuvvet sarfının yegâne faili yine kendisidir. Bedenden veya fiziksel herhangi bir şeyden fail olarak bahsedebilmenin imkânı yoktur çünkü bunlar, dışsal kuvvetlere tabi olması sebebiyle, kendinden hareketli olma vasfını haiz değildir. Beden itibariyle söz konusu olan hareket, yalnızca *psukhê* marifetiyle mümkün olabilmektedir. *Psukhê* ayrıca ölümsüzdür, yani ölümden sonra da yaşamaya devam eder. Bu bakımdan *philo-sophia* fa'âliyeti de en son tahlilde ölüme yönelik bir hazırlık fa'âliyeti olarak görülebilir.

---

<sup>294</sup> Yine de bir kısmına gerekli atıflarla değinme gereği hissettik ve değindik.

<sup>295</sup> "Değişimde aynı kalan" gibi bir ifade Platôn düşüncesi itibariyle bütünüyle anlamsızdır. Yani, *psukhê*'yi bizzat "şuradaki şey" olarak duyusal nesneye indirgeyemeyiz. Duyusal nesne, değişime tabidir ve dolayısıyla "değişimde aynı kalan şey" gibi bir ifadeyi kategorik olarak dışlar çünkü duyusal nesne, Platôn'un *Sophistês*'teki ifadesiyle, *metaksu* vasfını haiz *me on* (varlık olmayan ama *ouk on*, yani hiç olmayan değil) itibariyle temellendirilir. Oysaki *psukhê*, *to on*, yani varlığın kendisiyle dolaysızca temâs hâlinindedir ve kökensel olarak *to on*'a aittir. *Psukhê*'nin cevher vasfını haiz olmasından bahsedebilmenin imkânı burada yatar. Sonuç itibariyle, Platôn düşüncesi özelinde "değişimde aynı kalan" ifadesi yerine "değişimde aynı kalma" ifadesi kullanılmalıdır.

*Psukhê*, beden itibariyle gerçekleşen ölüm neticesinde bağlarından çözülerek saf bir esasta yeniden aslına kavuşur. Kuvvet sarf eden cevher olarak *psukhê*, kökensel olarak *to on*'a aittir. Yani, hakikat ile kökensel bir temâs imkânını haizdir, ki bu sayede dışsal herhangi bir şey yerine yalnızca kendisine yönelmek sûretiyle kendisine mahsus olan hakikati görebilir ve varlığın hakiki bilgisine yeniden kavuşabilir. Bu kavuşmanın, yani hakikate yönelik temâsın zemini ise hafıza kuvvetidir. Ayrıca, hafıza kuvveti hem kimlik tesisini hem de iştirak esasında düşünülen bir ve çok sorununun halli için aslıdır. Mevcut hâliyle birlik esastaki tecrübenin ortaya çıkışı için gerekli olan değişimde aynı kalma bağlamına imkân sağlayan yegâne kuvvet hafıza kuvvetidir. Yani, hafıza kuvveti birey ve özdeşlik fikrinin zeminidir. Bununla birlikte, beden itibariyle söz konusu olan doğuş neticesinde *psukhê* bedene düşer ve bu düşüş neticesinde de kendini unutarak, her şeyi ters yüz görmeye başlar. Bedene zincirlenen *psukhê*, çocukluktan itibaren bedenin isteklerini ve arzularını kendi arzusuymuşçasına benimser ve tüm soruşturmalarına duysal olanı esas alarak başlar. Platôn tarafından “ters yüz görme” şeklinde tasvir edilen hâl bu şekilde anlaşılmalıdır. Yani bedene düşen *psukhê*, mağarayı iç olarak kabul eder ve soruşturmalarını, bu mağarayı zemin alan bir nispet esasında yürütür. Oysaki kuvvet sarf eden cevher olarak *psukhê*'nin kendi tarihi açısından söz konusu olan teşekkülün safhaları bu şekilde tasavvur edilmemelidir. Yani, bizzat *psukhê*'ye mahsus tarih itibariyle *psukhê*'nin ilk ânda mağaraya düştüğü düşünülmemelidir. *Psukhê*'ye mahsus düşünülebilecek ilk ân, Tanrı tarafından yaratılmış olması sebebiyle aslında hakikatle birlikte olduğu ândır. Bununla birlikte *psukhê*, doğmak sûretiyle daha sonrasında bedene düştüğü için kendini beden ile özdeşleştirir ve bedeni, yani mağarayı kendi meskeni olarak görür. Bir şekilde bağlarından kurtularak hürleşen *psukhê*'nin mağarada olduğunu fark etmesiyle çıkış yoluna yönelme süreci başlar. En nihayetinde mağaradan çıkan *psukhê* yine kendi aslına kavuşur. Yani, *psukhê*'nin ilk olarak mağaranın dışında olması, ardından mağaraya girmesi ve yine mağaradan çıkması söz konusudur. Bununla birlikte, bu düşüşün safhalarının ve esaslarının Platôn tarafından yeterince ortaya konulmadığını da belirtmek gerekir. Yani, *psukhê*'nin doğuş ile birlikte hangi safhalardan geçerek düştüğü ve düşkün hâline geldiği net bir şekilde ortaya konulmamıştır.<sup>296</sup>

---

<sup>296</sup> Bu türden güncel bir çalışma için, bkz. Koç, *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazarıyatı Üzerine Bir İnceleme*.

Yine de tüm tecrübeyi *psukhê* mekânında düşünülen basit kuvvetler esasında kuşatma çabası son derece dikkat çekici ve düşünce tarihinde eşine az rastlanır türdendir. Kuşkusuz ki, *psukhê*'nin esasına yönelik bir soruşturma Platôn'a mahsus bir şey değildir. Meselâ Aristotelês'in de bizzat bu isimde bir kitap yazdığı<sup>297</sup> açıktır. Fakat Aristotelês'in dahi *psukhê*'yi bütünüyle kuşatamadığını ve tecrübenin kuruluşunu, *psukhê*'nin tüm cihetlerini hesaba katarak ortaya koyamadığını söylememiz gerekmektedir. Hem dil hem de bireysellik için son derece önemli olan hafıza kuvveti, Aristotelês fikriyatı itibariyle, yeterince soruşturulamamış ve hatta önemi dahi fark edilememiştir. Bu iddiamız çeşitli yönlerden eleştirilebilir. Meselâ Aristotelês'in *Parva Naturalia*'da *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* (Gr. *Peri mnêmês kai anamnêseôs*) başlıklı bir incelemesi olduğu ve hafızanın önemini fark ederek, bu yetiyi soruşturan bir eser yazdığı ileri sürülebilir. Ancak bu türden bir eleştiri geçerli bir eleştiri olmayacaktır. Çünkü Aristotelês, ilgili eserin birinci bölümünde, hafıza kuvvetini bütünüyle zaman akışı esasında düşünülen bir *pathos* olarak ortaya koyar. Yani, hatırlama fiili yalnızca zamansal sıra esastaki ânlar itibariyle ayırt edilen “daha önceki” ve “daha sonraki” ânlar ile alâkalıdır. Bu bakımdan, hafıza kuvvetine mahsus hatırlama fiili itibariyle ortaya çıkan ânlar bir koşul olarak zamana tabi hâle gelir. Oysaki bu türden bir kavrayış, Platôn düşüncesi itibariyle bütünüyle anlamsızdır çünkü hafıza kuvveti tecrübeyi tesis eden yegâne kuvvetlerden birisidir. Dahası, hafızada mahfuz olarak doğuştan gelen *eidos*'lar, yani *eidê* olmadan tecrübenin kuruluşu açıklanamaz.<sup>298</sup> Yani, tecrübenin kuruluşu içten dışa doğru düşünülmelidir. Oysaki Aristotelês, içi dış ile ikame etme gayretindedir. Dahası, Aristotelês, düşünme (Gr. *dianoetiai*) ve varsayıma dayalı muhakeme itibariyle verilen yargı (Gr. *hupolambanei*) esasında düşündüğü *nous*'u aslî kabul eder ve *psukhê*'de söz konusu olan iştah kuvvetinin *psukhê*'yi bir bütün olarak nasıl yoldan çıkarabileceğini dikkate almaz.<sup>299</sup> Platôn düşüncesi için hakikate yönelik bir temâs yalnızca, *psukhê*'nin bir bütün olarak, yani tüm kuvvetleri itibariyle *to on*'a döndürülmesiyle mümkündür. Platôn, *psukhê* itibariyle söz konusu olan kuvvetlerin bir bütün olarak dikkate alınmamasının sonuçlarını bize hem *Phaidon* hem de *Phaidros* diyalogunda açık bir şekilde ortaya koyar. Sonuç

<sup>297</sup> Bkz. Aristotelês – *Peri Psukhês*.

<sup>298</sup> *Phaidon*, 75a-e.

<sup>299</sup> Aristotelês'in ortaya koyduğu şekliyle *psukhê* tasavvurunun eleştirel bir değerlendirmesi için, bkz. İşözen Hakan, “L'évaluation critique de l'âme en tant que principe des êtres animés dans l'oeuvre d'Aristote” (THÈSE DE DOCTORAT, UNIVERSITÉ GALATASARAY, 2011).

itibariyle, görünen o ki, düşünce tarihinde tecrübenin tesisine yönelik kuşatıcı bir açıklama ortaya koymak söz konusu olduğunda, *psukhê*'nin tüm kuvvetlerini hesaba katarak düşünen isimler oldukça azdır. Gösterdiğimiz üzere, Aristotelês bu isimlerden birisi değildir. Aristotelês sonrası fikriyatın zemin itibariyle Aristotelês'e ne kadar bağlı olduğunu ve (Aristotelês'e karşı dahi olsa) esastan Aristotelêsçi olduğunu düşündüğümüzde, Platôn'un tecrübenin tesisine yönelik mevcut felsefî açıklamalar arasında çok daha kuşatıcı bir tasavvur ortaya koyduğunu düşünmek ma'kûl hâle gelmektedir. Bu bağlamda, Platôn'a en yakın isimlerden birisi de Freud olmuştur.

Hafıza kuvvetini Platôn düşüncesinin esaslarını dikkate alarak düşündüğümüzde, fiziksel unsurlar cihetinden açıklanamayacağını ve dolayısıyla da fiziksel olana indirgenemeyeceğini gördük. Öyleyse bu kuvvetin diğer kuvvetler ile olan alâkasını temin eden şey nedir? Şayet hafıza kuvveti fiziksel olan cinsinden açıklanabilseydi, bu alâkanın yine çeşitli mekanizmalar vasıtasıyla gerçekleştiğini düşünebilirdik. Ancak durum böyle değildir. Öyleyse, kuvvetlerin birlikte çalışmasını temin eden şey nedir? Platôn düşüncesinde bu sorunun cevabı *psukhê*'dir. *Psukhê*, tüm kuvvetleri kuşatan ve onların birlik içerisinde çalışmalarını temin eden yegâne mekândır. Hafıza kuvvetini de kuşatan bir şeyin değişime tabi olduğu düşünülemez. Bu da bizi, Platôn düşüncesi itibariyle ele aldığımız *psukhê*'nin, esas itibariyle, bir cevher olduğu fikrine götürür. Olanaklı tecrübenin yegâne *arkhê*'si, Platôn düşüncesi itibariyle, *psukhê*'dir. Tecrübe, *psukhê*'ye mahsus kuvvetlerin birlik esasındaki fa'âliyeti neticesinde *psukhê* mekânında kurulur ve bu birlik, *psukhê*'den gelir. Platôn düşüncesi itibariyle ele aldığımız *psukhê* için “kuvvet sarf eden cevher” ifadesini kullanmamızın nedeni böylece açıklığa kavuşmuş oldu. Platôn düşüncesi itibariyle ortaya koyduğumuz bu nazarî açılımların kuşatıcılığının Freud düşüncesi itibariyle de söz konusu olduğunu düşünmek güçtür.

Freud'un psikanalizi bir bilim olarak ortaya koyabilmesinin koşullarından birisi, hastalığa yol açan patojen idea'nın, kendi tabiriyle ilk günkü kadar “taze” ve “canlı” olduğunun gösterilmesidir. Freud bunu yalnızca hasta analizleri itibariyle ortaya koyar ve bu fenomenin zeminini açıklığa kavuşturamaz. Kuşkusuz ki bu fenomenlerin kaynağına yönelik bir soruşturma yürütür. Meselâ bilinçdışı süreçleri, bastırmayı ve dirençleri açıklamaya gayret eder. Ancak bu çaba, her şeyden önce, hafıza kuvvetine yönelik kuşatıcı bir çalışmayı gerektirir. Freud'un hafıza, hatırlama ve unutma ile ilgili düşüncelerinin bu kuşatıcılıkta olmadığını görmüştük. Dolayısıyla, bunları açıklığa

kavuşturamayan ve tecrübeyi kuşatıcı bir şekilde açıklamakta yetersizliğe düşen Freud, *psukhê*'nin aslî vasfının cevher olduğunu göremez. Freud, *psukhê*'yi yalnızca dünyaya doğuş itibariyle düşünür ve dolayısıyla da dünyaya doğuşun kaydına bağlamak sûretiyle *psukhê*'yi düşüncede daraltır. Bu türden bir düşünüş tarzı, esas itibariyle, *psukhê*'nin bir cevher olarak ortaya konulmasını kendi fikrî sistematığı içerisinde geçersiz kılar. Freud her ne kadar *psukhê*'nin “zamansız oluşundan” bahsetmiş olsa da, bunu mantıksal sonuçlarına götürmemiştir çünkü ortaya koyduğu şekliyle psikanalizi, genel hatları itibariyle, Darwinci bir zemine sahiptir. Dahası, Freud her ne kadar *psukhê*'nin fiziksel unsurlar cihetinden düşünülüp düşülemeyeceği konusunda kararsız olsa da, Darwinci evrim kuramına dayalı mevcut çerçevesi, onu, *psukhê*'yi bedene referansla anlamaya sevk etmektedir ve bu da, en nihayetinde, beden ve dolayısıyla da *psukhê*'nin dışsal kuvvetler olarak nedenselliğe tabi olduğu anlamına gelir. Bu türden bir düşünüş tarzı, her şeyden önce, Platôn düşüncesi itibariyle *psukhê* bağlamında düşünülen açık evren fikrine bütünüyle terstir. *Psukhê*, dışsal kuvvetlere tabi olmaması ve kendi kuvvetlerinin yegâne faili olması anlamında kendinden hareketlidir. Dışsal kuvvetlere tabi olmaması sebebiyle *psukhê*, yalnızca kendisi itibariyle değerlendirildiğinde, hürdür. *Psukhê*, bedene düşmek sûretiyle içgüdülere tabi olduğunda, hür oluşunu kendi elleriyle örter çünkü kendini beden ile özdeşleştirir. Yani, Freud'un doğuş tasavvuru, Platôn düşüncesi itibariyle değerlendirildiğinde, bir düşüş tasavvurudur.

Cevher olan *psukhê*, bedene doğmak sûretiyle düşer. Freud düşüncesinde bu türden bir düşüşün mütekabilini Ben'in tesis edilmesi bağlamında düşünebiliriz. Yani, *psukhê* çeşitli safhalardan geçtikçe Ben ve Üst-Ben teşkil olur. Freud düşüncesi itibariyle düşünülen *psukhê*'nin dışsal kuvvetleri dikkate alarak bu kuvvetlere tabi olması da düşüş olarak görülebilir. Bundan böyle *psukhê*, içsel olan haz ilkesini sınırsızca dayatmak yerine dışsal gerçeklik ilkesine de tabi olur. Bu da çeşitli bastırmalara ve savunma mekanizmalarının oluşumuna ve en nihayetinde de *psukhê*'deki travmalara yol açar. Platôn düşüncesi itibariyle doğuşun kendisi bir travma olarak düşünülür çünkü kuvvet sarf eden cevher olarak *psukhê*, bedene düşer ve aslından uzaklaşarak kendisini bedenle özdeşleştirmeye başlar. Platôn düşüncesi itibariyle değerlendirildiğinde, Freud'un *psukhê*'nin cevher esastaki mahiyetini gözden kaçırmaması, doğuşun aslî bir travma olduğunu gözden kaçırmamasına yol açar. Doğuşu takip eden safhalarda ortaya çıkan travmalar, doğuş itibariyle söz konusu olan aslî travmaya kıyasla, son derece ikincildir.

Yani, doğuş sonrasındaki tüm travmaların sağaltımı/*katharsis*'i *psukhê*'nin bütünüyle sağaltıldığı anlamına gelmemektedir. Platôn düşüncesi itibariyle, asıl sağaltılması gereken travma doğuş travmasıdır çünkü doğuş, esas itibariyle, *psukhê*'nin kendini unutması sûretiyle unutuluşa doğmasıdır. Bu unutuluştan kurtulabilmenin yegâne yolu, *psukhê*'nin tüm *pathos*'ları itibariyle hafıza ekseninde *to on*'a döndürülmesidir.

Freud, kuşkusuz ki, canlı organizmanın dışsal kuvvetlerin tesirinden korunmak için ilk hâlini terk etmek zorunda kaldığından ve içgüdülerin aslî gâyesinin canlı organizmanın ilk hâline, yani aslına dönmesini sağlamaktan bahsetmiştir. Bu türden içgüdüler Freud düşüncesi itibariyle “ben içgüdüler” olarak düşünülür. Freud, düşünce tarihinde içgüdüler aynen bu şekilde düşünen tek ismin Platôn olduğunu da ayrıca belirtir. Bunu, Freud'u ele aldığımız bölümde detaylıca ele aldık. Freud, tüm bu tespitlerine rağmen, Platôn'un ortaya koyduğu şekliyle *psukhê*'nin cevher esasındaki mahiyetini, üzerinde yürüdüğü zeminden<sup>300</sup> dolayı fark edememiş ve içgüdüler bu bağlamda değerlendirememiştir. *Psukhê*'nin cevher vasfını fark edemeyen Freud'un, “Ben'in kuşatıcı birliği (Alm. *der umfassenden Einheit des Ichs*)” gibi bir ifade kullanması da bütünüyle zeminsiz kalmaktadır. Bunun sebebi, Freud düşüncesi itibariyle birliğin zemininin ortaya konulmamış olmasıdır. Platôn düşüncesi itibariyle bu türden birliğin zemini, tüm kuvvetleri kuşatan ve cevher olarak düşünülen *psukhê*'dir. Hafıza kuvvetinin muhafaza fiilini yeterince aydınlığa kavuşturamayan ve *psukhê*'nin birliğini göremeyen Freud'un, Ben'i tesis etmesi dahi olanaksız hâle gelmektedir çünkü muhafaza altına alınan tecrübelerin, kendisine ait kılınacağı bir mekân söz konusu değildir. Kuşkusuz ki mevcut tecrübe açısından “Ben” adını verdiğimiz bir mekân ortaya çıkmıştır fakat bu, zamansal olarak sonradan tesis edilmesi nedeniyle *a posteriori*'dir. Bu türden bir mekânın hangi mekânda ve hangi kuvvetlerin fa'âliyetleri neticesinde tesis edildiğini ortaya koymadan, yalnızca “birlik” ifadesini kullanmak/dile getirmek sûretiyle birliğin zeminin açıklığa kavuşturulduğunu düşünemeyiz. Platôn düşüncesi itibariyle, *psukhê*'nin cevher esasındaki mahiyetini görmeden bir birlik fikrinden bahsedebilmenin yolu yoktur. Freud'un bunu görememesi sebebiyle tecrübenin kuruluşunu ve O'nun, Ben'in ve Üst-Ben'in zeminini açıklığa kavuşturduğu düşünülemez. Zemini açıklığa kavuşturulamayan

---

<sup>300</sup> Freud'un nefes alıp verdiği düşünce ikliminin öne çıkan özelliklerinden birisinin, özellikle Kant, Hegel ve Darwin etkisiyle cevher fikrini iptale dayalı olduğunu ileri sürebiliriz.

bir düşünce sistematığının ne derece “bilim”<sup>301</sup> ve “tam” olarak görülebileceği ise şüpheli hâle gelmektedir. Platôn düşüncesi bakımından değerlendirildiğinde, psikanalizin eksiksiz bir bilim olarak telakki edilebilmesi için psikanaliz itibariyle söz konusu olan sistematığın ve dilin, cevher fikrini de içerek şekilde genişletilmesi ve doğuşu bu cihetten yeniden düşünmek gerekmektedir. Psikanalizin bu türden bir genişleme için birinci sınıf bir metafiziğe ihtiyacı vardır.

### 3.3. Katharsis

Platôn düşüncesi itibariyle değerlendirildiğinde, şayet Freud cevher fikrini kabul ederek kendi sistematığını bu fikir ekseninde temellendirseydi, *psukhê*’nin neden ilk hâline, yani aslına geri dönmeye yönelik arzusunun zeminini de açıklığa kavuşturmuş olurdu. Detaylıca ele aldığımız üzere, ben içgüdülerinin aslî gâyesi ilk hâline, yani aslına dönmektir. Bununla birlikte, bu türden bir arzusun kökeni Freud düşüncesi itibariyle belirsizdir. Bu belirsizliğe yol açan eksiklik ise cevher fikridir. Cevher fikrinin iptali, Freud’u her şeyi ters yüz görmeye sevk etmektedir. Yine Platôn düşüncesi cihetinden değerlendirecek olursak, Freud düşüncesi itibariyle ortaya konan ve asla dönüş arzusu olarak düşünülen *Thanatos* ve hayatta kalma arzusu olarak düşünülen *Erôs*, ters yüz bir esasta düşünülmüştür. Oysaki Platôn düşüncesine göre bu tam tersi olacak şekilde düşünülmelidir. Yani, *Erôs*’u *psukhê*’yi kendi aslına sevk eden aslî *pathos* olarak düşünmek gerekmektedir. *Thanatos* ise kendinde güzele yönelmeyen ve *Erôs* itibariyle duyusal olanı esas alan *psukhê*’nin bürüneceği bir *pathos* olarak düşünülmelidir çünkü böyle bir *pathos*’un hâkim olduğu *psukhê*, yoldan çıkarak ve hem arabacıyı hem de soylu atı kendisine tabi kılarak, başta kendisi olmak üzere, kendisine yarar sağlamayan herkese zulmeder ve kendi arzularının karşısında duran her şeyi ortadan kaldırmaya çalışır. Hem Platôn hem de Freud düşüncesinde ortaya konan arabacı benzetmesini bu şekilde düşünmek gerekmektedir.

Hatırlayacak olursak, Platôn düşüncesinde bir arabacının sürdüğü iki at vardır. Bu atlardan biri iyi, diğeri ise kötüdür. *Erôs*’un duyusal olanı esas aldığı bir hâl itibariyle, kötü olan at, hem iyi atı hem de arabacıyı kendi gitmek istediği yoldan gitmeye zorlar,

---

<sup>301</sup> Neye “bilim” dendiği veya neyin “bilimsel” olduğu, kuşkusuz ki, bilim felsefesinin yegâne sorularından birisidir. Bu bağlamdaki “bilim” ifadesini Platôncu bir bilim anlayışına daraltarak kullanıyoruz. Unutmamak gerekir ki, bu türden bir bilim anlayışı da tartışmaya açıktır.

hatta bunda da çoğu zaman başarılı olur ve en nihayetinde de gidilecek güzergâh konusunda söz sahibi olur. İyi olan at ise arabacının emrine âmâdedir. Arabacıyla birlik olup, kötü atın hakından gelmeye çabalar. *Psukhê* tüm *pathos*'ları, yani *pathê* itibariyle bütünüyle hakikate döndürülmediği sürece arabacı ve atlar arasında bir âhenk sağlanamaz. Freud da Ben ve O arasındaki alâkayı, Platôn'a benzer bir şekilde, arabacı ve at benzetmesi üzerinden tasvir eder. Buna göre, atı süren arabacı, atı dizginleyebildiği gibi, atın hızı ve gideceği yön konusunda da kontrol sahibidir. Atın kontrolden çıktığı bir durumda arabacı, atın gittiği yöne gitmeye razı olmak durumunda kalır. Ben de O'dan ödünç aldığı kuvvetlerle fiillerde bulunur. Ben'in hâli, bu benzetme itibariyle, arabacıya tekabül eder çünkü arabacı, aslında atın sağladığı kuvvetler sayesinde yol alabilmektedir. Fark edileceği üzere, Platôn'un benzetmesinde iki at varken Freud'un benzetmesinde tek bir at vardır. Bunun nedeni, Freud'da içsel bir müdahale mekanizmasının bulunmamasıdır.

Freud düşüncesi itibariyle gerçekten içsel olan ve doğuştan gelen yegâne şey, O'dur ve O da haz ilkesine tabi olarak fa'âliyetlerini sürdürür. Platôn ise, *psukhê*'nin bedene düşmek sûretiyle haz ilkesine tabi olduğunu ifade ettiği gibi, *psukhê*'yi bu esareten kurtulabilmek konusunda arabacıya yardımcı olması maksadıyla benzetmeye bir at daha dahil eder, ki bu at, gördüğümüz üzere, gazap kuvveti olarak karşımıza çıkar. Gazap kuvveti müstakil bir kuvvettir, yani iştah kuvvetinin içerisinde eritilemez. Freud düşüncesinde, Platôn düşüncesi itibariyle söz konusu olan gazap kuvvetine tekabül edebilecek ve haz ilkesinin *psukhê*'deki hükümranlılığına karşı koyabilecek bir kuvvet yoktur. Bu iddiamıza Freud düşüncesindeki Üst-Ben'in Platôn düşüncesindeki gazap kuvvetinin müteakibi olduğu yönünde bir eleştiri getirilebilir. Ancak, bu türden bir eleştiri, Üst-Ben'in kültürel ve dolayısıyla da dışsal olması sebebiyle isabetli bir eleştiri olmayacaktır. Dahası, Freud'u ele aldığımız bölümde de gösterdiğimiz üzere, Ben'in ve Üst-Ben'in tesisinin zemininde yine O vardır. Yani, Üst-Ben her ne kadar O'nun taleplerine karşı çıkıyor gibi görünse de, kaynağı itibariyle O'ya bağlı olması sebebiyle O'nun taleplerine esasen karşı çıktığını düşünemeyiz. Platôn düşüncesindeki gazap kuvvetinin müstakil ve içsel bir kuvvet olması sebebiyle O'da temellendirilmesi gibi bir durum söz konusu değildir.

Platôn düşüncesi itibariyle bir gazap kuvvetinden bahsedebilmenin zeminini de *psukhê*'nin cevher esastaki mahiyeti oluşturur. Hafıza kuvveti sayesinde *psukhê*,

hakikate temas edebilme ve dolayısıyla da iyi *idea*'sını temâşâ edebilme imkânını haizdir. Platôn düşüncesi itibariyle “güzelin” veya “adilin” tek başına ele alındığında bir anlamı yoktur. Güzel olanı, adil olanı veya en genel anlamıyla değer (kemâl) bağlamını dışarıdan kuşatmak sûretiyle birlik verecek ve bu değerlerin gerçekten yararlı olmasını temin edecek bir şeye ihtiyaç vardır ve bu da iyi *idea*'sıdır. İyi *idea*'sı, tüm değerlerin muhafızıdır. Freud düşüncesinde Platôn düşüncesindeki benzer şekilde cevher esasını haiz bir değer bağlamından söz edebilmek mümkün değildir. Platôn düşüncesi itibariyle Freud düşüncesindeki bu eksikliği değerlendirecek olursak, haz ilkesinin “kendine güzel gelene” yönelmesi tek başına anlamlı değildir. Yani, haz ilkesinin, kendine haz sağlaması bakımından yöneldiği bir güzel söz konusudur fakat haz ilkesi itibariyle söz konusu olan güzelin, gerçekten iyi olup olmadığını belirleyecek aslî bir kıstas yoktur. Bu da en nihayetinde *psukhê* itibariyle söz konusu olan ruhsal süreçler arasında bir çatışmaya, bastırmaya ve en nihayetinde de nevroza sebep olmaktadır. Bu durum, *psukhê*'yi, sürekli bir ambivalans hâline sevk etmekte ve en nihayetinde de travmalarla malul bir hâle getirmektedir. *Psukhê*'nin bütün cihetleriyle sağaltılmadığı bir tedavinin ise ne derece *kathartik* olduğu şüpheli hâle gelmektedir. Yani, bütün cihetleri bakımından İyi'ye döndürülmediği bir durumda *psukhê*, her zaman yeni travmalara gebe olacak ve asla bütünüyle bir iyileşme gösteremeyecektir. Freud düşüncesi itibariyle söz konusu olan *katharsis* teorisinin, Platôn düşüncesi itibariyle değerlendirildiğinde, *pseudo* esasındaki bir *katharsis* teorisi olduğunu veya en iyi ihtimalle, eksik bir *psukhê* tasavvuruna dayandığını söylemek mümkündür. Dahası, analiz itibariyle söz konusu olan psikanalist de bir bilge değil ancak bir sofist olabilir. Sofisti bilgeden ayıran şey, kör gözlere göz bahşetmesi ve *psukhê*'nin bakışını kendi içine çevirmek yerine *doksa*'ya çevirmesidir. *Doksa*'ya çevrilen *psukhê*, o karanlığın mahkûmu hâline gelir ve her şeyi ters yüz görmeye başlar. Freud düşüncesi itibariyle ortaya konan *katharsis* teorisinin sacayaklarını oluşturan yöntemlerin psikanalistin telkinleri ve yönlendirmesi olduğunu görmüştük. Psikanaliz bu bakımdan bir eğitim teorisi olarak da okunabilir. Yani, psikanalistin, hastayı hastanın kendi *psukhê*'sine yönelik eğittiği düşünülebilir. Bununla birlikte, *psukhê*'ye yönelik hakiki bir eğitim verebilmenin yegâne koşulunu, eğitimin konusunu, yani *psukhê*'yi her yönleriyle iyi tanımak oluşturur.

Yukarıda ileri sürdüğümüz iddialar ve yaptığımız analizler neticesinde, Freud'un *psukhê*'yi tüm cihetleriyle ortaya koyduğu düşünülemez. *Psukhê*'yi tüm cihetleriyle ele

alamayan ve kendisini sahneye bir *psukhê* tabibi olarak koyan Freud'un, hakiki anlamda bir *psukhê*-analisti (yani, psikanalist) olduğunu düşünmek mümkün görünmemektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, "psikanaliz" kelimesinin içerisindeki "analiz" kısmı Grekçe *analusis* (ἀνάλυσις) kelimesine dayanır ve bu kelimenin kökeninde ise "bağlarından çözme" anlamındaki *luô* (λύω) fiili vardır. Fakat Freud, tıpkı Aristotelês'in *Birinci Analitikler* (Gr. *analutikôn proterôn*) ve *İkinci Analitikler* (Gr. *analutikôn husterôn*) başlığını taşıyan eserlerinde *analusis*'i (ἀνάλυσις) ele alışına benzer şekilde, *psukhê* itibariyle söz konusu olan sağaltımı dil bağlamında düşünür. Platôn düşüncesinde söz konusu olan bağlarından çözülerek hürleşme fiilinin (Gr. *lusi*) *psukhê*'nin tüm cihetleriyle kendine dönmesi esastaki ontolojik bir tecrübesi olduğunu görmüştük. Yalnızca dilin ve dile getirmenin esasa alındığı ve *psukhê*'nin cevher esastaki mahiyetinin dışlandığı bir *psukhê*-analizin (yani, Freud düşüncesi olarak psikanalizin), yukarıda bahsettiğimiz sebeplerden dolayı, hakiki anlamda bir *katharsis* olarak görülmesi düşünülemez. Sonuç itibariyle, psikanalizin çağdaşlarından farklı olarak *psukhê* kavramını genişletmesi ufuk açıcı ve dikkat çekicidir. Ancak bu türden bir genişletme, Platôn düşüncesi bakımından değerlendirildiğinde, cevher fikrini zemine koymaması sebebiyle, bir daraltmadır ve eksiksiz bir bilim olarak düşünülemez. Yani, Freud düşüncesi itibariyle ortaya konulduğu şekliyle psikanalizin "sağlık" tasavvurunun eksik olduğu düşünülebilir. Psikanalizin sağlık tasavvurunu derinleştirebilmesi ve eksiksiz bir bilim olarak düşünülebilmesi için çerçevesini genişletmesi, *psukhê*'nin cevher oluşunu dikkate alması ve en nihayetinde de fikrî sistematüğini bu kabullerin sonuçlarını dikkate alacak şekilde genişletmesi gerekmektedir.

#### 4. EK: ÇAĞDAŞ SINIRBİLİM VE PSİKOLOJİDE BELLEK

Çağdaş sinirbilim çalışmaları psikoloji çalışmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve yine psikoloji çalışmalarıyla paralel olarak gelişmiştir. Bu sebeple, çağdaş sinirbilim çalışmalarını anlamak için bir bilim dalı olarak sinirbilimi ortaya çıkaran psikoloji çalışmalarını da anlamak gerekmektedir. Mevcut sinirbilim ve psikoloji literatüründe psikolojinin formel ve bağımsız bir disiplin olarak kabulü (İng. *recognition*) Wilhelm Wundt'un 1879'da Leipzig'de kurduğu laboratuvara atıfla anlatılır.<sup>302</sup> Bundan dolayıdır ki psikoloji uzun bir geçmişe sahip ancak kısa bir tarihi olan bir disiplindir.<sup>303</sup> Wundt'un çağdaşı olan Ebbinghaus'un 1885 yılında yayınladığı *Über das Gedächtnis: Untersuchungen zur experimentellen Psychologie* (Bellek Üzerine: Deneysel Psikolojiye Yönelik Soruşturmalar) adlı çalışma ise belleğe<sup>304</sup> yönelik ilk “deneysel” çalışma olarak kabul edilir. Bu çalışmayla birlikte belleğe yönelik çalışmalar başlamış ve genişlemiştir.<sup>305</sup> Bundan önceki çalışmalar ise, meselâ Kadim Yunân'da Platôn'un ve Aristotelês'in yürüttüğü soruşturmalar, sinirbilim ve psikoloji literatürüne göre, retorikle ve hata yapmadan güzel ve uzun konuşma becerisiyle yakından alâkalıdır. Bu sebeple Platôn'un ve Aristotelês'in belleğe yönelik kavrayışı, literatürde yaygın kabul edildiği

<sup>302</sup> Irving B. Weiner ve Donald K. Freedheim, *Handbook of Psychology: Volume 1, History of Psychology* (New York: Wiley, 2003), 5; Claude E. Buxton, ed., *Points of View in the Modern History of Psychology* (New York: Academic Press, 1985), 19.; Alan D. Baddeley, Michael W. Eysenck, ve Michael C. Anderson, *Memory*, Third edition, A Psychology Press Book (London New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2020).

<sup>303</sup> David Shakow, “Hermann Ebbinghaus”, *The American Journal of Psychology* 42, sy 4 (Ekim 1930): 515, <https://doi.org/10.2307/1414874>.

<sup>304</sup> “Bellek” kelimesini sinirbilimdeki ve psikolojideki “memory” kelimesinin karşılığı olacak şekilde “hafıza” kelimesinden ayıt ederek bilinçli bir şekilde kullanıyoruz. Sinirbilimde ve psikolojide ele alındığı şekliyle “memory” kelimesine “hafıza” karşılığı vermek, bu tezde ortaya koyduğumuz argümanlar dikkate alındığında, uygun değildir. Nedenlerine kısaca değinelim. Yazının ilerleyen bölümlerinden de anlaşılacağı üzere “memory”, çağdaş sinirbilimde ve psikolojide, daha çok “ezbere” ve “öğrenmeye” yönelik ampirik testler ve deneyler üzerinden en genel anlamıyla öğrenme (İng. *learning*) bağlamında ele alınmaktadır. “Memory”nin mahiyetine ve fiillerine yönelik ontolojik bir soruşturma ise göz ardı edilmektedir. “Hafıza” kelimesi kuşkusuz ki “bellek” kelimesini kuşatır ancak aynı şeyi “bellek” için söylemek mümkün değildir. Açmak gerekirse, “bellek” kelimesi gündelik dildeki “bellemek”, “belletmen” gibi kelimeleri akla getirmektedir. Bir şeyi “bellemek” veya diğer bir deyişle “ezberlemek”, “öğrenmek” vb. söz konusu olduğunda kuşkusuz ki “bellek” iyi bir karşılıktır – özellikle de sinirbilimin ve psikolojinin yürüttüğü ezberlemeye ve öğrenmeye yönelik testler söz konusu olduğunda. “Hafıza” ise kendilik idrakini ve dolayısıyla da tecrübenin kuruluşunu temin eden “muhâfaza etmek/hıfzetmek” fiiliyle esastan alâkalıdır. Bu bakımdan “hafıza” kelimesi “bellek” kelimesini kuşatır (çünkü “bellemek” için her şeyden önce bellenilen şeyin muhafazası gerekir) fakat tam tersi geçerli değildir.

<sup>305</sup> Hajime Otani ve Bennett L. Schwartz, ed., *Handbook of Research Methods in Human Memory* (New York London: Routledge, 2019), 1.

şekliyle, ampirik/betimseldir.<sup>306</sup> Ebbinghaus'un çalışmaları ise Aristotelês'ten bu yana yapılmış en önemli ilerlemedir.<sup>307</sup> Ebbinghaus belleğe yönelik çalışmalar için bir ölçü (İng. *measure*) de ortaya koymuştur. Bu ölçü literatürde “saving score” olarak bilinmektedir ve şu şekilde kullanılır: Bir kişiye ezberlemesi için bir liste verilir ve aradan zaman geçtikten sonra bu kişinin aynı listeyi yeniden ezberlemesi talep edilir. Listeyi ilk kez ezberlerken geçen süre ile sonradan yeniden ezberlerken geçen süre karşılaştırılır ve bu da kazanılan zaman olarak “saving score” olarak ifade edilir. Ebbinghaus bu ölçüyü kullanarak, bugünkü sinirbilim ve psikolojide hâlâ cari olan meseleleri soruşturmuştur: tekrarlama etkisi (İng. *the repetition effect*), yineleyerek öğrenme (İng. *overlearning*), blok çalışmaya karşı aralıklı çalışma (İng. *massed versus distributed practice*), unutma ve uzak çağrışımlar (İng. *remote associations*). Bu meseleleri soruştururken soruşturmasını ise üç safhaya ayırır: (i) öğrenme safhası, (ii) muhafaza aralığı (İng. *retention interval*) ve (iii) ezbere okuma safhası (İng. *recitation phase*). Bu üçlü safha ayrımı hafızaya yönelik çağdaş çalışmalara oldukça yakındır.<sup>308</sup>

Ebbinghaus'tan sonra Mary Whiton Calkins (1863-1930) de çiftler hâlinde öğrenme (İng. *paired-associations*) yöntemi geliştirerek çağrışımların oluşumuna (İng. *the formation of associations*) yönelik çalışmalar yapmıştır. Calkins bu yöntemine belirli bir isim vermemiştir ancak şu şekilde kullanılmaktadır: Katılımcılara ikili kelime, meselâ “kitap – dil” verilmekte ve bu kelimeleri ezberlemeleri veya bir şekilde öğrenmeleri beklenmektedir. Daha sonra bu katılımcılara ikili kelimelerden biri sorulduğunda, meselâ “kitap” kelimesi sorulduğunda ardından “dil” kelimesini telaffuz etmesi veya hatırlaması beklenir. Bu yaklaşım daha sonraları davranışsalcılar (İng. *behaviorists*) tarafından benimsenmiş ve kullanılmıştır.

1950'lerin sonuna doğru davranışsalcı yaklaşımın otoritesinden rahatsız olan psikologlar bilgi işlemeye (İng. *information processing*) yönelik yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu süreç “bilişsel devrim (İng. *cognitive revolution*)” olarak anılmaktadır.<sup>309</sup> Bu bilişsel devrimin üç büyük ismi John Brown, Lloyd Peterson ve

---

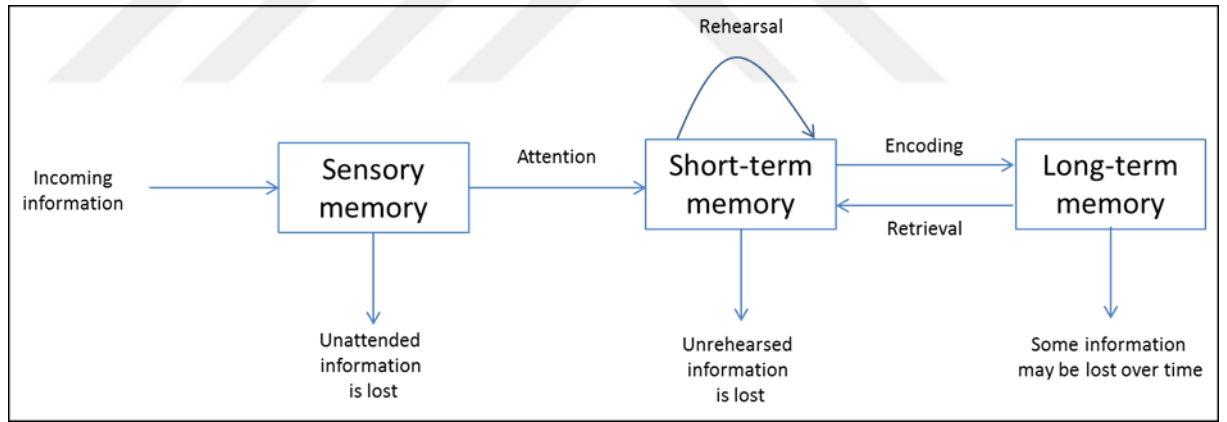
<sup>306</sup> Otani ve Schwartz, 1. Aristoteles'in ve bilhassa Platôn'un metinleri yakından incelendiğinde, bu yaklaşımın, oldukça indirgemeci ve bu sebeple de geçersiz olduğu görülecektir.

<sup>307</sup> Edward Bradford Titchener, *A Text-Book of Psychology* (New York: The Macmillan Company, 1928), 381.

<sup>308</sup> Otani ve Schwartz, *Handbook of Research Methods in Human Memory*, 2.

<sup>309</sup> Otani ve Schwartz, 4.

Margaret Peterson'dır. Bu üç isim "Brown-Peterson paradigması" olarak anılan bir paradigma geliştirerek ilk kez kısa süreli belleğe (İng. *short-term memory*) yönelik çalışmalar yapmıştır. Bellekler arasındaki ayrımların yükselişe geçmesi de bu döneme denk gelmektedir. Her ne kadar William James birincil bellek (dolaysızca idrakinde olduğumuz anlık/dolaysız bellek (İng. *immediate memory*)) ve ikincil bellek (dolaysızca idrakinde olmadığımız) arasında ayrım yapmış<sup>310</sup> ve ilkinin dolaysızca idrakinde olup ikincisinin dolaysızca idrakinde olmadığını ileri sürmüş<sup>311</sup> olsa da, bu ayrımın "kısa süreli bellek (İng. *short-term memory*)" ve "uzun süreli bellek (İng. *long-term memory*)" olarak literatüre yerleşmesi George Armitage Miller'ın *The Magic Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limit on Our Capacity for Processing Information* başlıklı makalesiyle gerçekleşmiştir. Bousfield 1953 yılında testlere veya deneylere katılan katılımcıların bilgiyi organize etmede aktif bir rolü olduğunu göstermesinin ardından Atkinson ve Shiffrin, 1968 yılında bilgi işleme perspektifini dikkate alarak belleğe yönelik formel bir model ortaya koydu ve kısa süreli belleği üç ayrı bellekten biri olarak konumlandırdı:



Şekil – 1

Aynı dönemde Hart (1965), Brown ve McNeill (1966) tarafından daha sonraları "üst-biliş (İng. *metacognition*)" olarak bilinen bir yaklaşım geliştirilmiştir. Bu yaklaşım bilme hissi (İng. *feeling of knowing, FOK*) üzerine deneyler yürütmüştür. "Bilme hissi" ile kastedilen, bir kimsenin kendisine sorulan bir sorunun cevabını bildiği ama o ân için

<sup>310</sup> William James, *The Principles of Psychology*, The Works of William James (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981), 606.

<sup>311</sup> "... it is the knowledge of an event, or fact, of which meantime we have not been thinking, with the additional consciousness that we have thought or experienced it before." James, 610.

cevabı hatırlamakta güçlük çekmesidir. Bu deneylerde kullanılan yöntem Hart tarafından geliştirilmiş ve bu yönteme *RJR (recall-judgement-recognition, hatırlama-yargıda bulunma-tanıma)* denmiştir. Bu yöntemin bu adı almasının sebebini kendi yaptıkları deneyler üzerinden şöyle açıklamak mümkündür:

1. Katılımcılara bir dizi soru sorulur. Meselâ: “Güneş sistemimizdeki en büyük gezegen hangisidir?” (Cevap: Jüpiter)
2. Bir soruya cevap verememeleri halinde, cevabı bilip bilmedikleri (o anda hatırlayamamaları bile) ve çeldiriciler arasında sunulması halinde cevabı tanıyıp tanıyamayacakları sorularak bir FOK yargısında bulunmaları istenir.

Sonuçlar ise şu şekildedir: Bilme hissine (FOK) sahip olanlar bu hisse sahip olmayanlardan daha çok doğru yanıt vermiştir.

1970’lerde ortaya çıkan ve Endel Tulving tarafından geliştirilen bir diğer yaklaşım ise sistem yaklaşımıdır (İng. *system approach*). Bu yaklaşımın temel varsayımı belleğin ayrıştırılabilme imkânına sahip farklı sistemlerden terkip edildiğidir. Buna göre, *epizodik bellek* (tecrübe ânına ilişkin bellek) ve *semantik bellek* arasında bir ayrım yapılabilir:

1. Epizodik bellek: Öznel, kolayca unutulabilir, kısa bir zaman dilimine ilişkindir, görsel ve yer esaslı, bağlamsal, duygusal.
2. Semantik bellek: Olguya, fikre, kavrama ve kurallara ilişkin.

Bir çocuğun elini sobaya değdirerek elini yaktığı bir olayı düşünelim. Bu olayın sebep olduğu öznel tecrübe, yanma hissi, soba sûreti, sobanın yer aldığı yer ve bağlam epizodik belleğe aitken, bu olay sonucunda elde edilen bir kavrayış olarak ateşin yaktığı olgusu ve “ateş yakıcıdır” kavramsallaştırması ise semantik belleğe aittir. Epizodik ve semantik bellek, uzun süreli belleğin iki ana bölümünden biri olan söylem itibariyle açılabilen belleğe (İng. *declarative memory*)<sup>312</sup> aittir. Tulving tarafından uzun süreli belleğe mahsus ayrımlar yapılarak bellek kavrayışına yönelik bir derinlik elde etme

---

<sup>312</sup> “Declarative memory” Türkçe sinirbilim literatüründe “açık bellek” olarak tercüme edilir. Bu karşılık bütünüyle yanlış olmasa da, bizce, eksiktir. Sinirbilim literatürü itibariyle, bu belleğe ait olanlar her ne kadar bilince “açık” olsa da, bu açıklık yalnızca söylem üzerinden teşhis ve tespit edilebilir. Dolayısıyla, bir şeyin tek başına “açık” olması o şeyin teşhisi ve tespiti için yeterli değildir. Bunları dikkate almadığımız takdirde, uzun süreli belleğin diğer bölümü olan söylem itibariyle açılmayan bellek (İng. *nondeclarative memory*) anlamını kaybedecektir. Dahası, “declarative” ve “explicit” kelimesi birbirine karışmaktadır. Her ne kadar “declarative” ve “explicit” birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılsa da, “declarative” için “açık” karşılığını vermek literatürdeki “explicit” kelimesini örtecek ve bu da “declarative” ve “explicit”in birbirine karıştırılmasıyla nihayetlenecektir.

çabası, yine, laboratuvarlarda liste öğrenimi paradigmasına indirgenmiştir. Bu yaklaşım Collins ve Loftus tarafından 1975 yılında genişletilmişse de, bu genişletme, listeler itibariyle öğretilen kelimelerin birbiriyle olan alâkasıyla sınırlı olmuştur.

1980'lere gelindiğinde hatırlama fiilinin bilinç ile olan alâkası merak edilmiş ve bu da örtük (İng. *implicit*) ve açık (İng. *explicit*) bellek arasında bir ayırım yapılmasına yol açmıştır. Açık bellektekilere yönelik bir kavrayış bilinç gerektirirken, örtük bellektekiler için bu söz konusu olmamaktadır. Açık belleğe yönelik çalışmalar zaten Ebbinghaus tarafından yapılmıştı. Jacoby ve Dallas 1981 yılında örtük belleğe yönelik çalışmalarda kullanılmak üzere görevler (İng. *tasks*) geliştirmiştir. Bu görevler de, yine, kelimelerden oluşan bir listeden ibarettir.

Yukarıda bahsettiğimiz sistem yaklaşımını geliştiren Turving 1985 yılında *hatırlama* ve *bilme* yargıları arasında bir ayırım yapmıştır. Turving *hatırlamayı* epizodik bellek itibariyle malumatı yeniden kazanmanın (İng. *retrieve*) öznel tecrübesi olarak kavramsallaştırırken, *bilmeyi* ise semantik bellek itibariyle bilgiyi yeniden kazanmanın öznel tecrübesi olarak kavramsallaştırmıştır. Bu ayırım sonraki yıllarda tanımanın iki süreçle, yani *aşinalık* ve *tanıma* ile gerçekleşebileceğini öne süren çift süreçli tanıma belleği teorisini (İng. *the dual-process theory of recognition memory*) sınamak için kullanılmıştır. Aşinalık, bir öğenin (İng. *item*) belleğe kodlanmasını (İng. *encoding*) kuşatan bağlamsal (İng. *contextual*) bilgi olmamasına rağmen kişinin geçmişte bir öğeyle karşılaştığını hissetmesidir (bilme), hatırlama ise bağlamsal bilginin yeniden kazanılmasının eşlik ettiği bir öğenin tanınmasıdır (hatırlama).

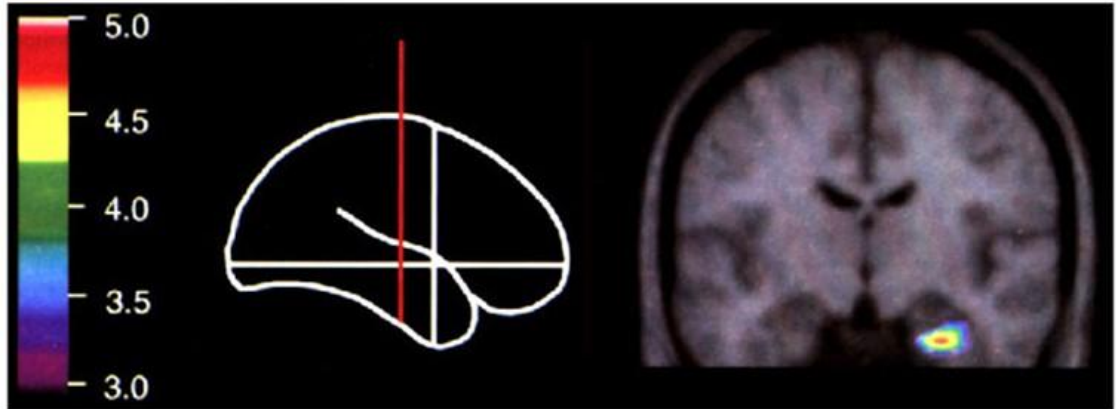
1980 ve 1990 arasında artan nitelikli suç oranları belleğe yönelik bir fenomeni yeni bir çalışma alanı olarak ortaya çıkarmıştır: Sahte anı (İng. *false memory*). Artan suçlar, araştırmacıları, koşulların kontrol altında olduğu laboratuvarlarda sahte anıya yönelik çalışmaların nasıl yapılabileceğini soruşturmaya götürmüştür. Bu soruşturmalar sonucunda Deese-Roediger-McDermott (DRM) tekniği ortaya çıkmıştır. Bu tekniğin kullanımı şöyledir: Katılımcılara bir kelime listesi verilir ancak bu kelime listesindeki kelimelerin hepsiyle alâkalı olan müşterek bir kelime bu listede bulunmaz. Meselâ kelime listesinde “yatak”, “uyutucu”, “dinlenme”, “esneme” ve “rüya” kelimeleri olsun fakat “uyku” kelimesi olmasın. “Uyku” kelimesi tüm bu kelime listesindeki kelimeleri birbirine bağlayan müşterek kelimedir. Katılımcılara bu kelime listesinde neler olduğu sorulduğunda katılımcıların büyük çoğunluğu “uyku” kelimesinin de listede olduğunu

büyük bir özgüvenle söylemektedir. Üstelik bu metodun iki avantajı olduğu da söylenmektedir<sup>313</sup>:

1. Sahte anı yaratmada başarılı olması,
2. Listedeki unsurların kolayca manipüle edilebilmesi.

2000’li yıllara geldiğimizde nörogörüntüleme (İng. *neuroimaging*) teknikleri mevcut çalışmaları etkisi altına almıştır. Bu dönemde belleğin yerini tespit etme çabası öne çıkmıştır. Belleğin nerede yer aldığına yönelik üç temel yaklaşım mevcuttur.

İlk yaklaşım **fMRI** (*functional Magnetic Resonance Imaging, işlevsel magnetik rezonans görüntüleme*) veya **PET** (*positron emission tomography, pozitron emisyon tomografisi*) gibi modern nörogörüntüleme teknikleri, belirli görevler (İng. *tasks*) söz konusu olduğunda beyin hangi bölgelerinin aktif olduğunu görmemize imkân tanır. Meselâ bir denek bir fMRI tarayıcısına yerleştirilir ve kendisine bir hafıza testi (İng. *memory test*) uygulanırsa, beyin hangi bölgelerinin aktif olduğu belirlenebilir ve bu aktivite de anının beyin neresinde işlendiği ve/veya depolandığı ile ilgilidir.



Şekil – 2

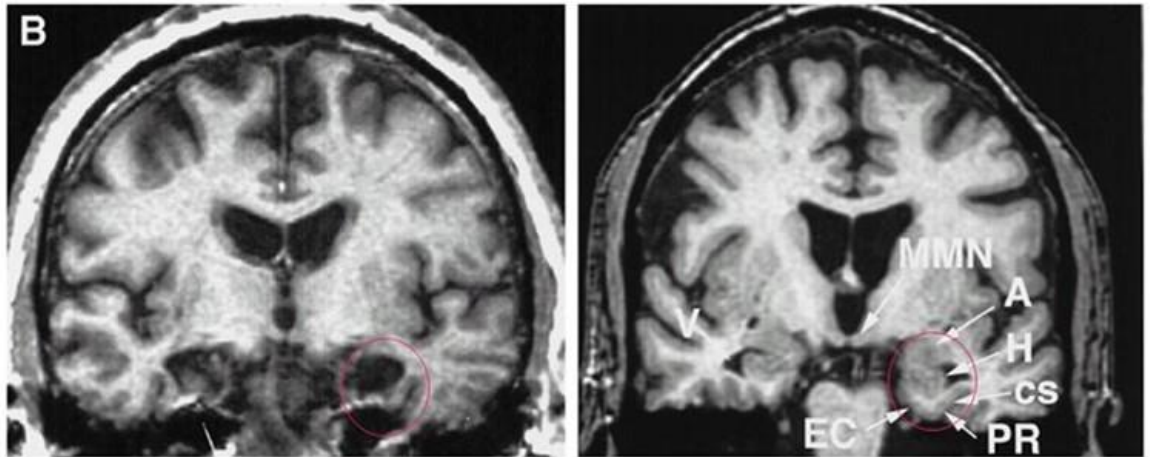
Şekil 2’deki renk tayfında daha parlak, daha kırmızı olan bölgeler artan beyin aktivitesini temsil etmektedir. Şekil 1’deki taramada en aktif bölge hipokampüstür. Söylem itibariyle açılabilir belleğin işleviyle ilgili önemli olduğu düşünüldüğünden hipokampüsten sıkça bahsedilir. Bu tarama, hipokampüsün nesnelerin konumunu tutan bellekle ilgili olduğunu bize göstermektedir. Fakat tüm anıların depolandığı yer burası değildir.

<sup>313</sup> Otani ve Schwartz, *Handbook of Research Methods in Human Memory*, 10.

İkinci yaklaşım beyin lezyonları ile ilgilidir. Bir deneyde farelerin veya sıçanların beyinlerinin küçük parçaları cerrahi olarak alınır veya kimyasal olarak etkisiz hale getirilir ve lezyonun herhangi bir bellek sistemini etkileyip etkilemediğini belirlemek için denekler sistematik olarak incelenir.

Üçüncü yaklaşım beyin hastalığı ve yaralanması ile ilgilidir. Bilim insanları, felç geçirmiş ya da beynin belirli bir bölgesinde tümöre sahip olan bireylerden faydalanmaktadır. Hastada bir bellek yitimi (İng. *memory deficit*) tespit edilirse, beynin hasarlı bölgesinin bellekle ilgili olmasının muhtemel olduğunu düşünülür.

Belleğin beyindeki yerine ilişkin büyük katkılar sağlayan hasta, 2008 yılındaki vefatına kadar Henry Molaison olmuştur. Bu hasta, literatürde “H.M.” olarak bilinmektedir. 1950’lerde H.M.’ye inatçı epilepsi teşhisi konmuş ve beyninin nöbetlere neden olan kısmı (hipokampus) ameliyatla çıkarılmıştır.



Şekil – 3

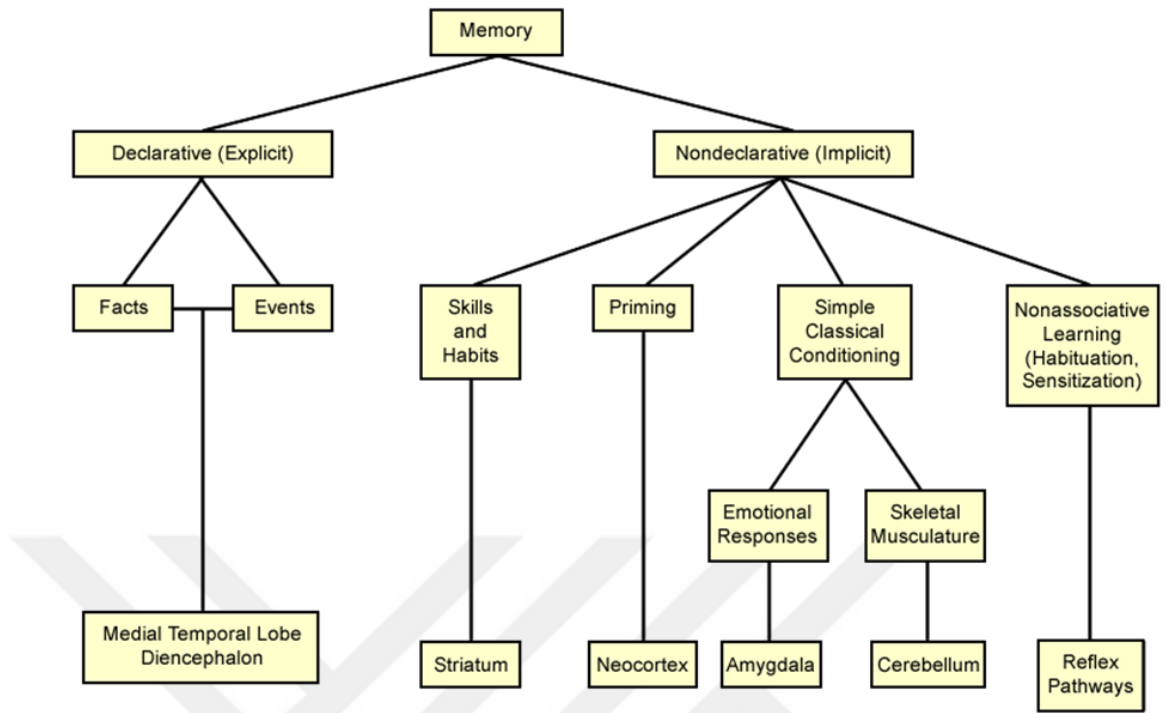
Ameliyat gerçekleştirilmeden önce H.M.'nin belleği sağlıklı bir şekilde işlevini yerine getirebiliyordu. Ancak, ameliyattan sonra H.M.'de çok ciddi bir bellek yitimi ortaya çıktı. Özellikle, ameliyattan sonra H.M.'nin olgulara ve olaylara yönelik yeni anılar oluşturma yeteneği ciddi şekilde kusurlu hâle gelmişti; yeni kelimeler öğrenmekte büyük zorluk çekiyordu, bir gün önce ne olduğunu dahi hatırlayamıyordu. Meselâ H.M. bir önceki görüşmenin ertesi günü bir görüşme yaptıysa, görüşme veya görüşme sırasındaki olaylar hakkında çok az veya hiç anısı olmayacaktı. Bu çalışma, hipokampusun anı oluşumu için kritik öneme sahip olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Ancak H.M. olgu ve

olaylara ilişkin yeni anılar oluşturmakta büyük güçlük çekerken, olgu ve olaylara ilişkin tüm eski anılarına hala sahipti. Özellikle, tüm çocukluk anılarına ve ameliyattan önceki tüm anılarına sahipti. Bu türden bellek yitimine *ileriye dönük amnezi* (İng. *anterograde amnesia*) denir. Eski anıların yitimine ise *geriye dönük amnezi* (İng. *retrograde amnesia*) denir. H.M. üzerinde yapılan çalışmalar, hipokampusün yeni anıların oluşumu ve depolanması için kritik öneme sahip olmasına rağmen, eski anıların depolandığı yer olmadığını açıkça göstermiştir. Günümüzde bu eski anıların beynin frontal korteks gibi diğer bölümlerinde depolandığı bilinmektedir.

H. M. her ne kadar olgulara ve olaylara ilişkin yeni anılar oluşturamıyor olsa da, yeni beceriler ve alışkanlıklar geliştirebiliyordu. İlginç olan ise geliştirdiği bu becerilerden ve alışkanlıklardan haberi dahi olmuyordu. Bunun sonucunda araştırmacılar, becerilere ve alışkanlıklara ilişkin anıların hipokampüste oluşmadığına karar verdiler. Yani, belleğin sinir sistemi boyunca dağıldığını ve farklı beyin bölgelerinin farklı bellek türlerine vasat (İng. *mediate*) olduğunu ileri sürdüler. Çağdaş araştırma sonuçlarını dikkate alarak sinirbilimdeki belleğe mahsus tasnifi şu şekilde özetleyebiliriz:

- a. Medial temporal lob ve hipokampus gibi yapılar olgu ve olaylara ilişkin anılarla ilgilidir,
- b. Striatum beceri ve alışkanlıklara ilişkin anılarla ilgilidir,
- c. Neokorteks çağrışımsal hazırlama (İng. *priming*) ile ilgilidir,
- d. Amigdala duygusal anılarla ilgilidir
- e. Beyincik ise basit çağrışımsal öğrenme biçimleriyle ilgilidir.

Çağdaş sinirbilimin vardığı sonuç itibarıyla, anılar beyinde tek bir yerde depolanmamaktadır. Anılar, beynin farklı bölgelerine dağılmıştır.



Şekil – 4

## SONUÇ

Platôn düşüncesinin temellerini ele aldığımız Birinci Bölüm'ün birinci alt başlığında, diyalogları ve mektupları bir araya getirerek sorunsallaştırdık ve düşüncüyü, bu sorunsalın yarattığı gerilimden kurtarabilecek bir çözüm önerisi sunduk. Bu sorunsaldaki gerilim, Platôn'un yazıyı ve yazıya dayalı muhakemeyi esas alan bir düşünceye karşı olmasından ancak buna rağmen yine de yazmasından ve günümüze çeşitli eserler bırakmış olmasından kaynaklanır. Düşüncüyü bu gerilimden kurtarmak için diyalogların aslında merkezinde fiilin olduğu bir sahne olarak okunması gerektiğini ve yazı itibariyle ortaya konan bu sahnenin de ancak mimetik bir esasa sahip olduğunu ve hakiki anlamına yalnızca fail itibariyle söz konusu olan fiil neticesinde kavuşabileceğini ileri sürdük. Yine bu bağlamda, bu fiilin *philo-sophia* olarak ifadesini bulduğunu ve yine bu fiili esastan belirleyen aslî unsurun da *erôs* olduğunu gördük. Süreci başlatan ve sürece eşlik eden yegâne *pathos*'un *erôs* olması sebebiyle *philo-sophia* fa'âliyetinin aslında bilge (*sophos*) marifetiyle güzel olana yönelik ve dolayısıyla da *erotik* bir fa'âliyet olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürdük. Bu fa'âliyet ekseninde ortaya çıkan fiilin organik bir birlik oluşturan Platôn diyaloglarındaki karşılığının ne olabileceğini soruşturduğumuzda, bu fiilin mimetik karşılığının sahne değiştirme (*periakteon*) olarak diyaloglarda kendisinde yer bulduğunu gördük ve bu da bizi, sahne değiştirme fiili üzerine düşünmeye sevk etti. Bu düşünme neticesinde diyaloglarda mimetik bir esasta ifadesini bulan sahne değiştirme fiilinin aslında *genesis* sahnesinden *to on* sahnesine doğru yükselerek dönme olduğunu ve bunun da en nihayetinde zincirlerden kurtularak hürleşme olduğu sonucuna vardık. Bu fiilin zorunlu koşulu ise, Platôn diyalogları itibariyle, bir *sophos*'un rehberliğinde eğitimden geçmektir. Bu sefer karşımıza çıkan soru, "zincirlerden kurtularak hürleşen şey nedir?" sorusu oldu. Bu soru bizi, fiilin, kendisi itibariyle gerçekleştiği aslî ilkeyi (*arkhê*), yani *psukhê*'yi ele almaya sevk etti ve bu soruşturma neticesinde *psukhê*'nin, kökeninde Theos'un olduğu yegâne cevher olarak ortaya konduğu sonucuna vardık. İlahî bir kökene sahip kuvvet sarf eden cevher olarak *psukhê*, *genesis*'e tabi olmaması ve *to on* ile aslî bir bağının bulunması sebebiyle oluşa ve bozuluşa tabi değildir ve bu itibarla da ölümsüzdür. Bu bağın ne olduğunu sorduğumuzda, mezkûr bağın, Platôn diyaloglarında, hafıza kuvveti ekseninde düşünüldüğünü gördük. Hafıza kuvveti, *psukhê*'nin kurtuluşunu ve şeylerin hakikatine yönelik bilgisini garanti altına alan aslî kuvvettir. *Psukhê*'nin

kurtuluşunu, hafıza kuvvetini ve tecrübenin kuruluşunda mezkûr kuvvetin oynadığı rolü dikkate almayan hiçbir düşünce, Platôn düşüncesi cihetinden, “philo-sophia” olarak düşünülmek bir yana, herhangi bir “logia” olarak dahi düşünülemez.<sup>314</sup> Hafızasını açarak kendisine mahsus hakikati gören ve cevher olduğu bilgisini yeniden kazanan *psukhê*, bütün *pathos*’ları bakımından âhenge kavuşur, kemâle erer ve zincirlerinden kurtularak hürleşir.

Frued’un metinleri itibariyle ortaya konan *psukhê-logia* tasavvurunu ele aldığımız İkinci Bölüm’de, tecrübeyi kuran aslî failin ruhsal aygıt olduğunu ve merkezinde ruhsal aygıtın olduğu psikanalizin de üç farklı cihetten ele alınması gerektiğini gördük: (i) dinamik, (ii) ekonomik ve (iii) topografik. Dinamik ciheti itibariyle psikanaliz, ruhsal olan tüm süreçleri kuvvetlerin içsel oyunundan başka bir şey olarak düşünmez. Yani, tecrübenin kuruluşunda içsel kuvvetler aslî rol oynar. Bununla birlikte, içsel kuvvetler de somatik bir güce, yani içgüdüye tabidir. İçgüdüler ise ittisali/birleşmeyi esas alan *Erôs* ve canlıyı ortadan kaldırarak yok etmeyi esas alan yıkıcı içgüdü, yani *Thanatos* olarak ikiye ayrılır. Ancak içgüdüler konusu hem psikanalizin hem de diğer bilimlerin en karanlık konusudur. Ekonomik ciheti itibariyle psikanaliz, içgüdülerin ruhta ortaya çıkan karşılıklarının, yani içgüdülerin ruhsal temsilcilerinin enerji yükleriyle dolu olduğunu ve ruhsal aygıtın da bu enerjiyi boşaltmak sûretiyle en aza indirme veya sabit tutma temayülü olduğunu ileri sürer. Başta haz ilkesini esas alan ruhsal aygıt, dış dünyayla tanıştıktan sonra gerçeklik ilkesini de tanımaya başlar. Gerçeklik ilkesi sayesinde ruhsal aygıt, haz ilkesinden kaynaklanan haz isteklerini ertelemeyi veya hazzsızlık duygularına tahammül etmeyi öğrenir. Bu da, tahmin edilebileceği üzere, ruhsal aygıtta çeşitli dirençlere, çatışmalara, bastırmalara ve en nihayetinde de nevrozlara yol açacaktır. Topografik ciheti itibariyle psikanaliz, ruhsal aygıtı katmanları itibariyle birbirinden ayırt eder ancak yine de birlik içerisinde düşünür – bir üçgenin üç kenarının olması ama yine de tek bir şey, yani bir üçgen olarak düşünülmesine benzer şekilde. Bu topografya itibariyle ruhsal aygıt (i) O, (ii) Ben ve (iii) Üst-Ben olarak üç katman esasında düşünülür. Haz ilkesine tabi olan O, içgüdüsel dürtülerin ruhtaki hamili olarak ortaya konulur. Ben ise gerçeklik ilkesine tabi, O’nun en yüzeydeki kısmı ve dış dünyanın etkisiyle sürekli değişen ve değişime tabi olan katman olarak düşünülür. Son katman olarak ortaya konan ve O’da

---

<sup>314</sup> Bkz. Menon Paradoksu

kaynağını bulan Üst-Ben ise, O'dan gelen içgüdüleri engelleyerek Ben'i iyiye ve doğruya sevk eder.

Üçüncü Bölüm'de Freud düşüncesi itibariyle tasavvur edilen psukhê kavrayışını zemini itibariyle eleştiriye tabi tuttuk ve psikanalizin, mevcut hâliyle, birer bilim olarak ortaya konulamayacağını; şayet bilim olacaksa, mevcut çerçevelerini metafiziği de içine alacak şekilde genişletmesi gerektiğini ve bunun için de *psukhê*'nin, her şeyden önce, bir cevher olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürdük. Psikanaliz, Kant ve sonrası metafiziğin elenmesi sürecine rağmen değişimde aynı kalma bağlamını yeniden tartışmaya ve düşünceye açması bakımından değerlidir. Fakat bu, bir bilim olması için yeterli değildir zira psikanaliz, her ne kadar değişimde aynı kalmayı sorunsallaştırsa da, düşünceyi asılı kaldığı bu gerilimden kurtaracak ve ileriye sevk edecek kuşatıcı bir çerçeve ortaya koyamamıştır. Bunun sebebi, psikanalizin dayandığı zemin ile klinik vakalar ve gözlemler neticesinde ortaya konan analizlerin birbirini dışlayacak esasta olmasıdır. Freud tecrübenin kuruluşunu içsel kuvvetlerin oyununa dayandırmış olsa da, bu kuvvetler, kökeni itibariyle, içgüdüye tabi olması sebebiyle somatik ve dolayısıyla da dışsaldır. Bununla birlikte, Freud, tüm tecrübeyi kendisine dayandırdığı O'yu zamansız ve dış dünyadan bağımsız bir şekilde tasavvur etmiştir. Böyle bir tasavvur, bir kaynak olarak O'dan mevcut tecrübenin ortaya çıkışını imkânsızlaştırmaktadır. Yani, O hem kökenini somatik olanda, yani oluşa ve bozuluşa tabi olanda bulan olarak bahsedilirken hem de zamansız ve dolayısıyla da dış dünyaya tabi olmayan bir şey olarak bahsedilmektedir. Bu iki iddia birbiriyle çelişmektedir çünkü bir şeyin hem oluşa ve bozuluşa tabi olduğu hem de olmadığı ileri sürülmektedir. Ruhsal aygıtın kökeninin netleştirilmeden bırakılması veya somatik esastaki içgüdüye indirgenmesi, bu çelişkilerin aslî kaynağıdır. Psikanalizi diğer psikoloji kavrayışlarından ayıran en ayırt edici yönü, histeri fenomenlerinde açık bir şekilde görülen değişimde aynı kalma bağlamını dikkate alması, bunun kökenine inmeye gayret etmesi ve bu doğrultuda daha kuşatıcı bir *psukhê* kavrayışı geliştirmeye çalışmasıdır. Meselâ üzerinden ne kadar zaman geçerse geçsin semptomların kökeni olan travmalar ilk ânki canlılığıyla ruhta mevcudiyetini sürdürmekte ve ruhsal süreçlere nedensel olarak etki etmektedir. Bu tespit, Kant düşüncesini aşmaya yönelik ciddi bir eleştiri olarak düşünülebilir. Meselâ Kant düşüncesi itibariyle düşünülen nedensellik kategorisinin kaplamına artık, sadece duyusal olan düşmemektedir. Psikanaliz sayesinde nedensellik, ruh ile alâkalı olarak da düşünülebilme

imkânına kavuşmuştur. Bununla birlikte, Freud hiç de kusursuz değildir. Her şeyden önce, özellikle histeri vakaları sonucunda ruhsal aygıtın zamansız bir esasta olduğunu tespit etmesi çok ilgi çekicidir. Ancak Freud, bu tespitini mantıksal sonuçlarına genişletmemiş ve ruhsal aygıtın birer cevher olduğunu görememiştir. Bunu göremeyişi sebebiyle de *psukhê*'nin neden ben içgüdüleri bağlamında ilk hâline, yani aslına geri dönüşüne yönelik sahip olduğu kuvvetli arzusunu açıklamakta güçlük çekmiş ve *ad hoc* açıklamalarla yetinmiştir. Meselâ ben içgüdülerinin kökeni itibariyle cansız maddeye özlem duyduğu ve bu itibarla da ölmeye arzu duyduğunu ileri sürmüştür. Ancak bunu ileri sürerken cansızdan canlının nasıl zuhur ettiğinin hesabını vermemiştir, yalnızca keyfi bir şekilde varsaymıştır. Platôn düşüncesi bakımından değerlendirildiğinde, Freud, *psukhê*'nin bedene doğuşunun aslında aslî bir travma olduğunu gözden kaçırmıştır. Bu bağlamda Freud, aslî olan travmayı tespit edememiş yalnızca aslî travma sonrasında ortaya çıkan itibârî travmalarla uğraşmakla yetinmiştir. Bu da Freud'u sonu gelmeyen ve itibârî olan travmaları aslî görmeye sevk etmiştir. İtibârî olan travmaların sağaltımının aslî olan travmanın sağaltımı olmadığı düşünüldüğünde, psikanalizin, aslî anlamda bir sağaltım sağlayamadığı görülecektir. Aynı şekilde, Üst-Ben'in merkeze alınması da aslî travma bir kenara, itibârî travmaları dahi sağaltmakta yetersiz kalacaktır. Açacak olursak, Üst-Ben, Freud'un kendi ifadeleri itibariyle, kaynağını O'da bulur. Kaynağını O'da bulması sebebiyle Üst-Ben de haz ilkesine tabidir fakat görünüşe çıktığı hâliyle tabi değilmiş gibi görünür. Oysaki O'nun ve dolayısıyla haz ilkesinin hükmetmediği hiçbir ruhsal süreç yoktur. Haz ilkesinin hâkimiyeti altında işleyen içgüdüler, ruhsal temsilciler vasıtasıyla *psukhê*'yi têsiri altına alarak hükmeder. Gerçeklik ilkesi karşısında ertelenen veya sabit tutulan enerji yükleri *psukhê*'de daimî bir gerilime sebep olur. Yani, iç ve dışın asla bitmeyen savaşı başlamış olur. Bu da sonu gelmez nevrozların kaynağıdır. Sonuç itibariyle, Üst-Ben, O'yu karşısına alamaz çünkü kaynağını zaten O'dan alır. Kaynağını O'dan alması sebebiyle Üst-Ben, O'ya esastan bağlı ve tabidir. Yukarıda bahsettiğimiz aslî travmaya, yani *psukhê*'nin bedene düşüşü itibariyle ortaya çıkan travmaya yönelik bir sağaltım fikrinin ve yönteminin geliştirilmesi için, her şeyden önce, ruhsal aygıtın (*psukhê*'nin) cevher olduğunu kabul etmek ve bu doğrultuda *psukhê*'nin kökenini ve düşüşüne sebep olan koşulları soruşturmak gerekmektedir. Biz bu tezde, düşünce tarihinde Platôn'a en yakın olarak düşünülebilecek ismin Freud olduğunu ve Freudçu psikanalizin, tecrübenin kuruluşunu anlamak konusunda mevcut psikoloji çerçevelerini

kuşatacak imkânlarla sahip olduğunu ileri sürdük. Ancak bu imkânlar, belirttiğimiz sebeplerden dolayı oldukça kısıtlıdır. Bu imkânların genişletilmesi ve sağlam bir zeminde temellendirilmesi başka bir çalışmayı gerektirmektedir. Biz bu tezde yalnızca, Platôn düşüncesini de kuşatan ve dolayısıyla birinci sınıf bir metafizik veya *theo-logia* olarak tesis edilmesi gereken bir düşünce sistemi olarak psikanalizin imkânına işâret etmekle yetindik. Tezimizin orijinalliği Freudçu psikanalizin metafizik düşünceye ciddi bir kapı araladığına işâret etmekte; Freudçu psikanalizin varsayımlarını bir araya getirerek kendi sistemi içinde bütünsel olarak ele alarak kendi içerisinde çelişkili olduğunu ortaya koymakta; Freudçu psikanalizin eğer bir bilim olacaksa, her şeyden önce, metafizik temellere dayanması gerektiğini çeşitli teoremler ispat ederek göstermekte yatmaktadır. Hem Platôn hem de Freud literatüründe bu sonuçlara işâret eden başka bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu sonuçlar, metafiziğe dayanan bir bilim olarak psikanalizin temel ilkelerinin ve yönteminin ne olması gerektiğini ele almayı gerektirmektedir. Bu ise başlı başına oldukça çetin bir araştırma konusudur.

## KAYNAKLAR

- Baddeley, Alan D., Michael W. Eysenck, ve Michael C. Anderson. *Memory*. Third edition. A Psychology Press Book. London New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2020.
- Burnyeat, Myles, ve Michael Frede. *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*. Editör Dominic Scott. 1st edition. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Buxton, Claude E., ed. *Points of View in the Modern History of Psychology*. New York: Academic Press, 1985.
- Darwin, Charles. *On the Origin of Species*. Editör Gillian Beer. Rev. ed. Oxford World's Classics. New York: Oxford University Press, 2008.
- Derrida, Jacques. *Platon'un Eczanesi*. Çeviren Zeynep Direk. İkinci Basım. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.
- Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume I (1886-1899)*. Editör James Strachey. C. I. XXIII c. London: Hogarth Press, 1966.
- . *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume II (1893-1895)*. Editör James Strachey. C. II. XXIII c. London: Hogarth Press, 1955.
- . *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume III (1893-1899)*. Editör James Strachey. C. III. XXIII c. London: Hogarth Press, 1962.
- . *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XII (1911-1913)*. Editör James Strachey. C. XII. XXIII c. London: Hogarth Press, 1958.
- . *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XIV (1914-1916)*. Editör James Strachey. C. XIV. XXIII c. London: Hogarth Press, 1957.
- . *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XIX (1923-1925)*. Editör James Strachey. C. XIX. XXIII c. London: Hogarth Press, 1961.
- . *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XVIII (1920-1922)*. Editör James Strachey. C. XVIII. XXIII c. London: Hogarth Press, 1955.
- . *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XX (1925-1926)*. Editör James Strachey. C. XX. XXIII c. London: Hogarth Press, 1959.

- . *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XXII (1932-1936)*. Editör James Strachey. C. XXII. XXIII c. London: Hogarth Press, 1964.
- . *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XXIII (1937-1939)*. Editör James Strachey. C. XXIII. XXIII c. London: Hogarth Press, 1964.
- Friedländer, Paul. *Die Platonischen Schriften, 1. Periode. 2., erw. U. verb. Aufl.* Reprint 2018. Berlin: De Gruyter, 2018.
- . *Die Platonischen Schriften, 2. und 3. Periode. 2., erw. U. verb. Aufl.* Reprint 2012. Berlin: De Gruyter, 2012.
- . *Plato*. Çeviren Hans Meyerhoff. 2d ed., with Revisions. Bollingen Series 59. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1973.
- Guthrie, William K. C. *A History of Greek Philosophy. 4: Plato: The Man and His Dialogues; Earlier Period*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975.
- Gutiérrez, A. Rábano. “The science and philosophy of memory in the 21st century. Part III. Antecedents (2): three founders: Freud, Wittgenstein, and Heidegger”. *Neurosciences and History* 12, sy 2 (2024): 105-16.
- Hakan, İşözen. “L’évaluation critique de l’âme en tant que principe des êtres animés dans l’oeuvre d’Aristote”. THÈSE DE DOCTORAT, UNIVERSITÉ GALATASARAY, 2011.
- Haşlakoğlu, Oğuz. “Derrida’nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak”. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 15 Mart 2019, 114-33. <https://doi.org/10.20981/kaygi.529793>.
- . “Platon Düşüncesinde aletheia”. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sy 11 (2008): 205-9.
- . *Platon Düşüncesinde Tekhnê*. 1. Basım. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- . “POLITEIA diyalogunda epistêmê tasnifi ve dialektikê methodos’un anlamı”. *Felsefe Tartışmaları*, sy 34 (2005): 67-90.
- . “Technê in Plato’s Thought”. Unpublished master’s thesis, Boğaziçi University, 1999.
- Hirshberg, Laurence M. “Remembering: Reproduction or construction?” *Psychoanalysis & Contemporary Thought* 12, sy 3 (1989): 343-81.
- Husserl, Edmund. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and Crisis of European Man*. Çeviren Quentin Lauer. New York: Harper & Row, 1965.

- . *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Çeviren David Carr. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Ilgıcioğlu, Tarık Necati. “A Critical Consideration of Kant’s Doctrine of Ideas in View of Plato’s Text”. Unpublished doctoral dissertation, Boğaziçi University, 2000.
- James, William. *The Principles of Psychology*. The Works of William James. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çeviren Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Knafo, Danielle. “Freud’s Memory Erased”. *Psychoanalytic Psychology* 26, sy 2 (Nisan 2009): 171-90. <https://doi.org/10.1037/a0015557>.
- Koç, Yalçın. *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*. Beşinci baskı. Ankara: Cedit Neşriyat, 2019.
- . *Theographia’nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşa’sı Üzerine Bir İnceleme*. Birinci Baskı. Araştırma / İnceleme Serisi 12. Ankara: Cedit Neşriyat, 2009.
- . *Theologia’nın Esasları: Felsefe’nin ve Teoloji’nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*. Birinci Baskı. Araştırma / İnceleme Serisi 10. Ankara: Cedit Neşriyat, 2008.
- Leuzinger-Bohleber, Marianne, ve Rolf Pfeifer. “Recollecting the Past in the Present: Memory in the Dialogue Between Psychoanalysis and Cognitive Science”. İçinde *Psychoanalysis and Neuroscience*, editör Mauro Mancina, 63-95. Milano: Springer Milan, 2006. [https://doi.org/10.1007/88-470-0550-7\\_3](https://doi.org/10.1007/88-470-0550-7_3).
- M. Levison, A. Q. Morton, ve A. D. Winspear. “The Seventh Letter of Plato”. *Mind*, New Series, sy 77 (1968): 309-25.
- Mishara, Aaron L. “Husserl and Freud: Time, Memory and the Unconscious”. *Husserl Studies* 7, sy 1 (1990): 29-58. <https://doi.org/10.1007/BF00144886>.
- Otani, Hajime, ve Bennett L. Schwartz, ed. *Handbook of Research Methods in Human Memory*. New York London: Routledge, 2019.
- Pajoohandeh, Ali, Maryam Hadi, ve Raheleh Jafari. “A Closer Observation of the Pcp-Cs. System in Freud’s Thinking and Its Relation to Time Perception from a Neuroscientific Perspective”. *Neuropsychanalysis* 26, sy 1 (02 Ocak 2024): 45-56. <https://doi.org/10.1080/15294145.2024.2329944>.
- Perry, Jordan Bliss. “Examining the Authenticity of Plato’s Epistle VII through Deep Learning”. Harvard College, 2021. <https://dash.harvard.edu/handle/1/37368526>.

- Plato. *Plato: Euthyphro - Apology - Crito - Phaedo - Phaedrus*. Çeviren Harold North Fowler. Reprint of 1904 edition. The Loeb Classical Library 36. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2007.
- . *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*. Editör Edith Hamilton. Tenth printing. Bollingen Series 71. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Pugh, Gilbert. “Freud’s ‘Problem’: Cognitive Neuroscience & Psychoanalysis Working Together on Memory”. *The International Journal of Psychoanalysis* 83, sy 6 (Aralık 2002): 1375-94. <https://doi.org/10.1516/HBCJ-NPEV-VEDW-T60B>.
- Ryle, Gilbert. *Plato’s Progress*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1966.
- Shakow, David. “Hermann Ebbinghaus”. *The American Journal of Psychology* 42, sy 4 (Ekim 1930): 505. <https://doi.org/10.2307/1414874>.
- Shields, Christopher. *Aristoteles*. Çeviren M. Masum Gökyüz. 1. bs. İstanbul: ALFA Basım Yayım Dağıtım, 2022.
- Titchener, Edward Bradford. *A Text-Book of Psychology*. New York: The Macmillan Company, 1928.
- Weiner, Irving B., ve Donald K. Freedheim. *Handbook of Psychology: Volume 1, History of Psychology*. New York: Wiley, 2003.

## ÖZGEÇMİŞ

|                                                  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                              |
|--------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------|
| <b>Adı, Soyadı</b>                               | Muhammed Masum                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | GÖKYÜZ                       |
| <b>Doğum Yeri ve Yılı</b>                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                              |
| <b>Bildiği Yabancı Diller</b>                    | İngilizce, Almanca                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | Kadim Yunanca                |
| <b>ve Düzeyi</b>                                 |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                              |
| <b>Eğitim Durumu</b>                             | <b>Başlama - Bitirme Yılı</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | <b>Kurum Adı</b>             |
| <b>Lise</b>                                      | 2011                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | 2015                         |
|                                                  | Biga AİHL                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                              |
| <b>Lisans</b>                                    | 2016                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | 2021                         |
|                                                  | Trakya Üniversitesi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |                              |
| <b>Yüksek Lisans</b>                             | 2020                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | 2024                         |
|                                                  | İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |                              |
| <b>Doktora</b>                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                              |
|                                                  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                              |
| <b>Çalıştığı Kurum/lar</b>                       | <b>Başlama - Ayrılma Yılı</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | <b>Çalışılan Kurumun Adı</b> |
| <b>1.</b>                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                              |
| <b>2.</b>                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                              |
| <b>Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar</b> | Türkiye Kant Topluluğu                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |                              |
| <b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>            |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                              |
| <b>Yayınlar:</b>                                 | M. M. (2022). <i>Platonculuğun Çağdaş Bir Savunusu: Yerlerin Kapalı Bir Dizgesi Olarak S</i> (A Contemporary Defense of Platonism: S as a Closed System of Places). Çankırı Karatekin Üniversitesi Lisansüstü Felsefe Kongresi, Çankırı, Turkey.<br>Redaksiyon: Constance Meinwald – <i>Platon</i> (ALFA)<br>Çeviri: Christopher Shields - <i>Aristoteles</i> (ALFA, 2022)<br>Çeviri: Immanuel Kant - <i>Felsefi Mektuplaşmalar</i> (FOL, 2021)<br>Çeviri: Thomas Whittaker - <i>Schopenhauer Kimdir?</i> (FOL, 2021)<br>Çeviri: Christian Wolff - <i>Genel Felsefe</i> (Pinhan, 2020) |                              |
| <b>Diğer:</b>                                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                              |
| <b>İletişim (e-posta):</b>                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                              |
| <b>Tarih</b>                                     |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | 16.09.2024                   |
| <b>İmza</b>                                      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                              |
| <b>Adı Soyadı</b>                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | Muhammed Masum GÖKYÜZ        |

