T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SOLUN MELANKOLİSİ
ÇIKMAZLARI, İMKAN VE POTANSİYELLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Damla ÖZTÜRK

Sosyoloji Anabilim Dalı

Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali AKAY

HAZİRAN 2024

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SOLUN MELANKOLİSİ
ÇIKMAZLARI, İMKAN VE POTANSİYELLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Damla ÖZTÜRK

Sosyoloji Anabilim Dalı

Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali AKAY

HAZİRAN 2024

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

ÖZET

Solun Melankolisi: Çıkmazları, İmkân ve Potansiyelleri

Bu tez, melankoli kavramının çağdaş siyaset tartışmalarında nasıl bir yere konumlandığı hakkındadır. Bunu tartışabilmek adına, öncelikle melankolinin tarihsel olarak geçirdiği değişimlere bakılmıştır. Kavramın ilk defa kullanılmaya başlandığı antik dönemden günümüze kadar, melankolinin kazandığı ve kaybettiği anlamlar tezin ilk iki bölümünde incelenmiştir. İlk bölüm Aydınlanma dönemi öncesine dair kısa bir özet niteliğindedir. Burada Antikçağ, Ortaçağ, Reform/Rönesans dönemi ve Aydınlanma döneminin baskın melankoli anlayışları dönemin konu hakkındaki metinleri ışığında incelenmeye çalışılmıştır. İkinci bölüm yeni oluşan disiplinler olarak psikiyatri ve psikanalizin melankoli incelemesine ayrılmıştır. Burada hem psikiyatrinin bir tıp disiplini olarak ortaya çıktığı koşullar irdelenmiş, hem de psikiyatriden ayrı, özgün bir konuma yerleşen psikanalizin melankolinin sebeplerine dair soruşturmalarına bakılmıştır. Aynı zamanda psikanalizin melankoli incelemesinin, melankoliyi toplumsal öznenin kurulmasında etkin bir mekanizma olarak konumlandırabilmesi hasebiyle melankolinin toplumsal boyutu yine bu bölümde incelenmiştir. Üçüncü bölümse, Aydınlanma sonrası modernite eleştirisi olarak ortaya çıkan ve melankolinin bir çeşitlemesi olarak görülen romantizmin politik konumlanışıyla beraber, "sol melankoli" olarak adlandırılan mefhuma odaklanmıştır. Sol melankoli üzerine olan tartışma, Walter Benjamin, Wendy Brown, Jodi Dean ve Enzo Traverso'nun sol melankoliyi kavramsallaştırma biçimleri üzerinden yürütülmüştür.

Anahtar kelimler: melankoli, sol melankoli, modernite, romantizm, yas

ABSTRACT

Left Melancholy: Predicaments, Possibilities and Potentials

This thesis is about how the concept of melancholy is positioned in contemporary political discussions. In order to discuss this, first of all, the changes that melancholy has undergone historically have been examined. From the ancient period when the concept was first used to the present day, the meanings gained and lost by melancholy have been examined in the first two sections of the thesis. The first part is a brief summary of the period before the Enlightenment. Here, the dominant melancholy concepts of Antiquity, the Middle Ages, the Reform/Renaissance period and the Enlightenment period have been tried to be examined in the light of the texts on the subject of the period. The second part is devoted to the melancholy study of psychiatry and psychoanalysis as newly formed disciplines. Here, both the conditions under which psychiatry emerged as a medical discipline have been examined, and the investigations of psychoanalysis, which has taken an original position apart from psychiatry, into the causes of melancholy have been examined. At the same time, the social dimension of melancholy has also been examined in this section because the melancholy study of psychoanalysis can position melancholy as an effective mechanism for establishing a social subject. The third part focuses on the concept called "left melancholy", along with the political positioning of romanticism, which emerged as a critique of post-Enlightenment modernity and is seen as a variation of melancholy. The discussion on left melancholy has been conducted through the ways in which Walter Benjamin, Wendy Brown, Jodi Dean and Enzo Traverso conceptualize left melancholy.

Key words: melancholy, left melancholy, modernity, romanticism, grief

İÇİNDEKİLER

ÖZET i
ABSTRACT iii
İÇİNDEKİLER v
EKLER LİSTESİ vii
1. GİRİŞ 1
2. DEHA ve DELİLİK ARASINDA: MELANKOLİYE TARİHSEL BİR BAKIŞ 7
2.1 Melankolinin Antikçağ Kültürlerindeki Tezahürü: Olağanüstü İnsanların Melankolisi 7
2.1.1 Homeros Destanları ve Yunan Tragedyalarında Melankoli 7
2.1.2 Dört Suyuk Öğretisi ve Hippokrates Tıbbında Kara Safra 9
2.1.3 Aristoteles'in Olağanüstü Melankolikleri 12
2.1.4 Psikiyatrinin Melankoli Anlayışının Geç Antik Çağdaki Kökeni: Aretaus, Soranus, Rufus ve Galenos 14
2.2 Ortaçağda Melankoli: Acedia ve Satürn'ün Çocuğu 17
2.2.1 Ölümcül Bir Günah: *Acedia* 17
2.2.2 Dört Mizaç Öğretisi ve Melankolik Mizacın Ortaçağ Yorumu 21
2.2.3 Astrolojinin Etkisi: Satürn'ün Çocuğu Melankoli 22
2.3 Rönesans: Melankolinin Altın Çağı 25
2.3.1 Aristotelesçi Kurgunun Dirilişi: Ficino'da Melankoli 26
2.3.2 Albrecht Dürer'den "Melancholia I" 28
2.4 Aydınlanma Çağında Melankolinin Gözden Düşüşü ve Delilik 32
2.4.1 Melankolinin Gözden Düşüşü 32
2.4.2 Aklın Egemenliği Altında Melankoli ve Delilik 34
2.4.3 Erken Romantiklerin Eleştirisi 36
3. AYDINLANMA SONRASI TIP VE PSİKANALİZDE MELANKOLİ 41
3.1 Psikiyatrinin Doğuşu ve Melankolinin Depresyona Evrimi 41
3.1.1 Melankoliden Majör Depresyona 46
3.1.2 Psikiyatri İçinde Melankoliye Alternatif Yaklaşımlar 49
3.2 Psikanalizin Özgün Konumu ve Melankolinin Psikanalizi 52
3.2.1 Freud'un Yas ve Melankoli Çalışması 54
3.2.2 Freud'un Ben ve İd Çalışmasında Melankolik Özdeşleşme Teorisi 59

3.2.3 Kayıp Üzerine 62
3.2.4 Melankolik Öznenin Kuruluşunun Toplumsal Boyutu 65
4. MELANKOLİNİN POLİTİK VEÇHESİ: SOLUN MELANKOLİSİ ve ROMANTİZMİN POLİTİK BOYUTU 71
4.1 İsyan ve Melankoli Bağlamında Romantizmin Politik Okuması 71
4.2 Sol Melankoli Üzerine Terminolojik Tartışma 81
4.2.1 Walter Benjamin'in Sol Melankolisi 82
4.2.2 Wendy Brown'ın Benjamin Okuması ve Sol Melankolikleri 87
4.2.3 Jodi Dean'in Brown Eleştirisi, Benjamin'i ve Sol Melankolikleri 93
4.2.4 Enzo Traverso'nun Bir Direniş Stratejisi Olarak Melankolisi 97
4.3 Judith Butler: Cemaat Çağrısı Olarak Melankoli 103
5. SONUÇLAR 107
KAYNAKÇA 111
EKLER 117

EKLER LİSTESİ

EK 1. AIAS HEYKELi 119
EK 2. ALBRECHT DÜRER-MELANCHOLIA I 120
EK 3. ALBRECHT DÜRER- ŞÖVALYE, ÖLÜM ve ŞEYTAN 121
EK 4. A. DÜRER-AZİZ HİERONYMUS ÇALIŞMA ODASINDA 122
EK 5. C.D.FRIEDRICH-WANDERER ABOVE THE SEA of FOG.....123
EK 6. ERIC DROOKER 1.....124
EK 7. ERIC DROOKER 2.....125
EK 8. BANKSY 1 126
EK 9. BANKSY 2 127

1. GİRİŞ

Sol melankoli, bir kavram olarak ilk defa Walter Benjamin'in 1931 yılında *Die Gesellschaft* gazetesinde yayınlanan bir eleştiri yazısında karşımıza çıkar. Benjamin'in, döneminin bir grup şair ve gazetecisi için kullandığı bir ifadedir sol melankoli. Onları, kaderci bir tavırla düzeni kabullendikleri ve "yürek miskinliğinden" mustarip oldukları için eleştirir. Kavram altmış yıl sonra, 1989'da duvarın yıkılması ve reel sosyalizmin çöküşüyle yeniden hatırlanır ve solun aldığı mağlubiyetlerle içine düştüğü ruh halini tanımlamak üzere popüler bir kavram haline gelir. Bahsi geçen tarihler, melankolinin siyasal ve dinsel idollerin çöküşüne tanıklık edilen dönemlerde kendisini dayattığı, konuşulduğu, arkeolojisini, temsillerini ve bilgisini ürettiği yönündeki savı[1] doğrular niteliktedir. Benjamin makalesini, iki dünya savaşı arasında, Nazizmin yükseliyor olduğu kriz döneminin Almanya'sında yazmıştır. Tekrar gündeme gelmesi ise, Marksist solun nirengi noktalarını yitirmesinin akabinde olur. Peki melankolinin yirminci yüzyılda kazandığı bu politik anlam bize ne anlatır? Solun melankolisi derken nasıl bir melankoli kastedilir? Çalışma, bu sorulara cevap aramayı amaçlamaktadır; sol melankoli tartışmalarında, melankoli kavramının nasıl kullanıldığı incelenecek, Benjamin'den günümüze kavramın yaşadığı değişimlere bakılacaktır.

Melankoli kavramı, gündelik dilde kimi zaman bir mental rahatsızlığı, kimi zaman bir mizaç/karakter türünü, kimi zamansa acılı, depresif yahut dalgın, düşünceli ve nostaljik geçici durumları da işaret edebilmektedir.[2] İlk defa Antikçağ'da Hippokrates'ın yazınında karşımıza çıkan kavram, o günden günümüze dek, değişerek ama değişirken eski tanımlamalarını da tamamen kaybetmeyerek gelir. Bu elbette pek çok kavram için söylenebilecekken, melankoliyi karmaşık hale getiren edindiği

[1] J. Kristeva, *Kara Güneş – Depresyon ve Melankoli*, çev. Nesrin Demiryontan, Bağlam Yayınları, 2009, s.17

[2] R. Klibansky; E. Panofsky; F. Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nendeln, Kraus Reprint, 1979, s.3

anlamlar arasındaki tezattır. Hayli geniş bir literatürü olan melankolinin tarihine bakılırsa; kimi zaman yüksek bir farkındalık taşıyan yaratıcılık ve dehayla anılırken, kimi zamansa kuru, yoz, zayıflatıcı, tembellik ve miskinlikle özdeşleştirilen bir anlama sahip olduğu görülür. Antik dönemde melankoli, genellikle kara safranın hastalıklı çağrışımlarıyla anılırken, Aristoteles deha ile ilişkilendirerek bambaşka bir yönde, günümüzde de sıkça atıf yapılan temel bir metin ortaya koyar. Ortaçağ'da tembellik ve miskinlik görünümü ağır basınca ölümcül bir günah olarak görülürken Reform ve Rönesans dönemlerine gelindiğinde deha ile ilişkilendirilen Antik yoruma geri dönülür. Aydınlanma çağındaysa rasyonel ve açıklanabilir bir ruh anlayışının gelişmesiyle melankoli, mistik ve şiirsel tarafını kaybeder. Ancak yine bu dönemde Aydınlanma felsefesinin eleştirisi olarak ortaya çıkan Romantik akımla birlikte – politik bir okumaya zemin hazırlayacak- başka bir anlam daha kazanır. Ve bugün, kavramın hem gündelik dildeki, hem sanat yapıtlarındaki, hem de politik tartışmalardaki kullanımlarında, yüzyıllar boyunca melankoli hakkında üretilmiş anlam ve imgelerin izleri görülür. Haliyle, kavramın muğlaklığı, politik zemine taşınmış tartışmalara da yansır. Kimi yazarlar için, mağlubiyetlerle malul olmuş solun üzerindeki ölü toprağını, aşılması gereken bir ataleti imlerken, kimisi için devrimci potansiyele gebe bir imkân olarak görülür. Teorisyenlerin melankoliye hangi perspektiften yaklaştıkları bu bakımdan belirleyici bir rol oynar. Bundan dolayı çalışmada öncelikle melankolinin tarihsel yolunun izi sürülecektir. İlk bölüm, melankolinin bu tarihsel değişimlerine ayrılmıştır.

Melankoli, on dokuzuncu yüzyıl civarında psikiyatrinin bir tıp disiplini olarak oluşmasını takiben temelde psikiyatrinin alanı içine girer. Ancak kavramsal belirlenimi psikiyatride dahi kararsızlık gösterir. Bunda farklı klinik tablolarla kendini gösteriyor olmasının da payı büyüktür. Melankoliye dair araştırmalarda, psikiyatrinin yapmaya çalışacağı ilk şeylerden biri, Antik Yunan tıbbını ve yüklü tarihini anıştıran ismini değiştirmek olur. Çeşitli isimler düşünüldükten sonra, mani (taşkınlık) ile arasındaki bağı kopartıp depresyonun alt türlerinden biri olarak, endojen (tepkisel olmayan/iç kaynaklı) depresyon olarak adlandırılır. Çok sonraları maniyle beraber seyreden biçimi bipolar (çift kutuplu) bozukluk olarak sınıflandırılır. Melankolik hal,

psikiyatri için klinik bir semptomdan ibarettir. Oysaki bir ruh hali, *stimmung*[3] olarak melankoli ve hastalık deneyimi olan klinik melankoli (majör depresyon), birbirinden köklü bir şekilde ayrılamasalar da farklı psikolojik ve insani gerçekliklerdir. Hüzün ve kaygı, ölüm, zaman ve mekân deneyimleri gibi yapılar, içeriksel olarak hem depresyon hem melankolide ortak görülebilir ancak biçimsel yapıları itibariyle ayırt edilebilirler.[4]

Melankoliyi klinik depresyonun bir semptomuna indirgemiş olan modern psikiyatrinin aksine farklı bir yol izleyen psikanaliz ekolündeyse, Abraham, Freud, Klein gibi analistler melankoli kavramını kullanmaya devam ederek melankolinin nedenlerine dair bir araştırmaya girişirler. Özellikle Freud'un 1917 senesinde yayınlanan *Yas ve Melankoli* adlı çalışması, melankoli kavramına dair çağdaş siyaset felsefesindeki tartışmalarda sıklıkla kullanılan bir metne dönüşür. Freud'un bu çalışmasında gerek yas gerekse melankoli bir kayıp durumunu takiben yaşanan süreçler olarak tanımlanmakla beraber, melankoli, en basit ve kısa ifadeyle kabullenilemeyen kaybın tutulamamış yası gibi görülür. Ona göre, yasın sonucunda kişinin iyileşmesi/özgürleşmesi mümkün olurken, melankoli bitimsiz bir süreçtir. Ancak Freud 1923 yılına gelindiğinde yazdığı *Ben ve İd* adlı çalışmasında bu konudaki fikrini değiştirir. İlk çalışmasında melankoliye özgü olarak anlattığı, narsisistik özdeşleşme mekanizmasının düşündüğünden çok daha genel olduğunu söyleyerek yası da bitimsiz bir süreç olarak tanımlar. Böylelikle yas ve melankoli arasındaki ayrım silikleşir ve melankoli yas çalışmalarının içine de dahil edilebilir hale gelir. Ayrıca öznenin toplumsal olarak kurulumunda yine melankoliye has mekanizmalar konuşulur olur. Melankoliye dair bu yorum da siyaset felsefesinde başvurulan kaynaklardan biridir. Freud'un metinleri sadece solun melankolisi tartışmalarında değil, Judith Butler'ın melankolik özdeşleşmeyi faillik ve toplumsal cinsiyetle özdeşleştirdiği çalışmalarında da önemli yer tutar. Bu çalışmanın ikinci bölümü, psikiyatrinin ve psikanalizin melankoliyi kurgulama biçimlerine odaklanırken Butler'ın toplumsal cinsiyet okumasına da yine burada değinecektir.

Üçüncü bölümde ise, siyaset alanındaki melankoli tartışmalarına odaklanılacaktır. Hem on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmış olan Romantik akımın politik yorumu ve

[3] İtalyan psikiyatrist Eugenio Borgna'nın Heidegger'a atıfla kullandığı kavram "ruh hali" olarak Türkçeleştirilebilir. Bkz. Borgna, Eugenio, *Melankoli,* çev: Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: YKY, 2019

[4] *A.g.e.*, s: 217

günümüzün muhalif hareketlerindeki romantik etki, hem süregelen sol melankoli tartışmalarına dahil olan yazarların melankoliyi ele alış biçimi bu bölümde incelenecektir. Burada doğrudan solun melankolisi kavramı üzerine yazmış olan dört teorisyen üzerinden tartışma ele alınacaktır: Walter Benjamin, Wendy Brown, Jodi Dean ve Enzo Traverso. Şimdiden belirtmek gerekir ki, Walter Benjamin, *Sol Melankoli* kavramını literatüre kazandırdığı eleştiri yazısında, melankoliye pejoratif bir mana yüklemiş olsa da Benjamin'in melankoliye yaklaşımı tek yanlı değildir. Wendy Brown, Benjamin'in eleştirisini incelerken, Benjamin'in aslında üzüntü ve yasın, siyasi ve kültürel çalışmalar için taşıdığı üretken değeri takdir ettiğini, hatta Baudelaire üzerine olan çalışmasında melankoliyi yaratıcı bir eylem olarak ele almış olduğunu da söyler.[5] Kendisini tanıyan pek çoklarınca kendisinin de bir melankolik olduğu söylenen Benjamin'in[6] bu bağlamda, biyografisine ve diğer çalışmalarına da -kısmi de olsa- değinilmiştir.

'90'ların sonuna geldiğimizdeyse, solun melankolisini yeniden gündeme getiren isim Wendy Brown olur. Benjamin'in konu hakkındaki makalesini, Freudyen bir okumaya tabi tutan Brown için, sol melankoli, günün koşullarına ayak uydurmak yerine, yaşadığı kaybı kabul etmeyerek ayak direyen geleneksel Marksistlerin, muhafazakarlık ve regresyon semptomlarıyla ortaya çıkan durumunu ifade eder. Jodi Dean'se, Brown'ın hem Freud'u hem Benjamin okumasını hatalı bularak eleştirirken, solun melankolisinin Brown'ın konumlandırdığı yerin tam zıttında bir yerde olduğunu ifade eder. Ona göre bir ideale tutunmak değil, o idealden vazgeçmiş olmanın yarattığı suçluluk duygusudur soldaki melankolinin sebebi. Her ikisi için de -her ne kadar sol melankolik olarak işaret ettikleri farklı olsa da-, melankoli negatif bir anlama sahip görünür. Keza bu çalışmaya dahil edilmeyen başka düşünürler için de genel tezahür bu yöndedir. Ancak Enzo Traverso'nun yakın dönemli *Solun Melankolisi* çalışması bu tartışmalarda ayrıksı bir yere oturur. Traverso, hem melankoliyi hem de yenilgilerin yası ve anısını, harekete geçirici bir güç, bir itki olarak görebilmenin mümkün olduğunu yazar. Doğrudan solun melankolisi kavramı üzerinden tartışmamış olan Michael Löwy ve Robet Sayre de melankoli ve nostaljiden teşmil bir Romantizmi, muhalefet etme biçimi, bir direniş ve mücadele silahı olarak konumlandırırlar. Judith

[5] Brown, W., "Sol Melankoliye Direnmek", *Cogito* içinde, sayı 51, İstanbul, YKY, s: 268
[6] E. Traverso, *Solun Melankolisi – Marksizm, Tarih, Bellek,* çev. Elif Ersavcı, İstanbul, İletişim Yay, 2018, s. 247

Butler keza, melankolinin inkarının sakıncalarının üzerinde durarak, melankoli ve yas üzerinden kollektif bir cemaat yaratabilmeye yönelik bir çağrıda bulunur. Son bölümde, bahsi geçmiş isimler üzerinden melankolinin politik anlamı üzerine bir tartışma yürütülecektir.

2. DEHA ve DELİLİK ARASINDA: MELANKOLİYE TARİHSEL BİR BAKIŞ

2.1 Melankolinin Antikçağ Kültürlerindeki Tezahürü: Olağanüstü İnsanların Melankolisi

Melankoli ile ilgili elimize ulaşan ilk metinler, bundan takriben 2800 yıl öncesine dayanır. Homeros'un destanlarında kendisini yazılı edebiyat alanında gösteren melankolik karakter, birkaç yüzyıl sonra Sophokles'in Aias, Euripides'in Bellerophontes ve Herakles gibi trajedilerinde, Hippokrat ve Galenus gibi hekimlerin ve Aristotales'in yazınında etraflıca incelenir.

2.1.1 Homeros Destanları ve Yunan Tragedyalarında Melankoli

Melankoli kavramı henüz bilinmezken melankolik mizacı ve davranışları ayrıntılı bir şekilde tasvir eden Homeros'un destanları, bugün dahi edebiyattan psikiyatriye pek çok alanda başvuru kaynağı olarak kullanılmaktadır. Tarih boyu tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi anlamada da önemli ipuçları veren söz konusu metinlerde, genellikle "tanrısal gazaba uğramış insanlarda görülen mitolojik melankoli" sergilenir.[7]

İlyada destanının altıncı bölümünde anlatılan Bellerophontes, tıpkı kendisi gibi tanrıların gazabına uğrayarak ömür boyu sonu gelmeyecek bir işe mahkûm edilmiş olan Sisyphos'un torunudur. Bellerophontes, kusursuz bir güzellik ve erdem bahşedilmiş bir kahraman olarak tasvir edilir. Kral Proilos'un eşi Anteia, Bellerohontes ile birlikte olmak isteyip de reddedilince öfke ve intikam arzusuyla ona iftira atar. Ancak Proilos Bellerophontes'e kıyamayıp, onu şifreli bir mektupla Lykia kralına gönderir. Kral, şifreli mektubu okuyunca Bellerophontes'e altından kalkamayacağı zorlu görevler verir ki bu görevlerden sağ çıkamayacağını düşünülüyordur. Bellerophontes bu görevlerin hepsinin üstesinden gelerek yiğitliğini

[7] S. Teber, *Melankoli: Normal Bir Anomali*, 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 80

kanıtladığındaysa kralın saygısını kazanır ve kral kızını Bellerophontes'la evlendirir. Söylenceye göre Bellerophontes için her şey yoluna girmiş gibi görünmektedir; karısı ve üç çocuğuyla beraber mutlu bir yaşam sürmektedir. Ancak bu noktada Homeros şöyle yazar:

*"*Ama bir gün tanrılar tiksindi Bellerophontes'ten
Aleion Ovasında kaldı o tek başına
İnsan uğrağından uzakta yedi kendi kendini"[8]

Homeros'un anlatısında Bellerohontes'un neden cezalandırılmış olduğunu anlamamızı sağlayacak hiçbir emare yoktur. Mitolojik destanların, kahramanların ruhsal durumundan çok eylemi aktarmaya yönelik yapısı[9] gereği neden kendi kendini yediği (derdinden kötüleştiği) anlaşılmaz. Ama melankolik bir ruh hali tarif edilmiştir. Euripides'in trajedisindeyse, Bellerophontes'in gurura kapılarak tanrılar düzenini sorgulayıp başkaldırdığı için cezalandırıldığı görülür. Kanatlı at Pegasus'un üstünde Olympos dağına ulaşmak istemesine Zeus kızar ve onu aşağıya atıp keder ve acı içinde yalnız bir yaşam sürmeye mahkûm eder.[10]

Homeros destanlarındaki diğer bir melankolik karakter ise Salamis Kralı Telamon'un oğlu Aias'tır. Aias da güzelliği ve cesaretiyle dikkat çeker. Troya savaşında Akhilleus ölünce, Akhaların en yiğit savaşçısı olarak, Akhilleus'un kılıcını kendisinin devralacağını –herkes gibi- düşünür. Ancak kılıç, türlü hilelerle Odysseus'a verilince, bu durumu onuruna yediremez ve sinir krizleri geçirir. Akha ordusunu yok etmek için pusu kurduğu sırada, tanrıça Athena tarafından gözleri kamaştırılarak yanılsamaya uğratılır. Hezeyan içinde Akha ordusu sandığı bir sığır sürüsüne saldırır. Yanılgısını fark ettiğindeyse, düştüğü gülünç duruma dayanamaz ve gülümseyerek intihar eder.[11] Yüzüne yerleşen ironik gülümseme "Aias gülüşü" olarak ünlenmiş ve melankolik kişiliğin bir parçası olarak bellenmiştir.[12] Sophokles, Aias Trajedisi'nde, Aias'ın tanrılar tarafından cezalandırılmasının nedenini kibri olarak aktarır. Aias, kendisine bir savaşçı olarak çok güvenmesi ve birçok yerde tanrıların yardımına ihtiyacı olmadığını dile getirmesi, onu tanrıların öfkesinin hedefi haline getirir ve silahların Aias'a

[8] A. Erhat, *Mitoloji Sözlüğü,* 32. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2023, s. 73
[9] P. Grimal, *Yunan Mitolojisi*, çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Yayınevi, 2012, s:116
[10] Thomas Rütten ve Jean Starobinski'den aktaran S. Teber, *a.g.e.,* s. 80-82
[11] A. Erhat, *a.g.e.,* s. 17-18
[12] Thomas Rütten'den aktaran S. Teber, *a.g.e*., s. 86

verilmesi istenmez.[13] Hasılı Aias, insanlığın sınırlarını aşan boyutlarda düşünmüş ve Sophokles'e göre bu yanılgıdan sonra kendisini yalnız ve boşlukta hissetmeye başlamış, huzursuzluk ve korkudan hezeyanlar geçirerek çıldırmaya mahkûm olmuştur.

İki kahramanın da, sonraları melankoli diye adlandırılacak olan semptomlar göstermeleri cezalandırılmalarının bir sonucudur. Homeros bu semptomları anlatırken "bedenin orta bölgesi", "kararma" gibi ifadeler kullanarak duyguları fizyolojik olarak açıklar. Ruh-beden diyalektiğinin henüz oluşmamış olduğu bir dönemde korku, hüzün, kaygı, öfke gibi duyguların bedenin orta yerinde birikiyor olduğuna dair bir inanışın ilk işaretleri görülür. Örneğin, Akhilleus'un ağzından şunları söyletir: "…tanrılarda, insanlarda yok olsun o kavga/Aklı başında adamı bile çelen o öfke/ Sarar göğsünü bir duman gibi/ Beni de öyle çıkardı çileden." Öfke bir duman gibi insanın göğsünü sarıyordur. Bu yaklaşım, Hippokrates ve sonrasını, özellikle de tıp literatürünü etkileyecektir.[14]

2.1.2 Dört Suyuk Öğretisi ve Hippokrates Tıbbında Kara Safra

Homeros'tan Hippokrates'a gelene kadar geçen yaklaşık dört yüz yıllık periyodda, mitolojinin melankoliye ilişkin sezgisel nitelemeleri, doğayı ve insanı, akıl yoluyla anlamaya çalışan felsefecilerle gelişir. Bu dönemin düşüncesinin gelişiminde Pisagorcuların etkisi büyüktür. Doğayı matematiksel olarak kavrayan Pisagorculara göre, ilk çift sayı olan ikinin kendisiyle çarpımı sonucu elde edilen dört, sonsuz doğanın kökü ve kaynağıdır. Dört rakamına atfedilen bu özel konum, doğa filozoflarının evrenin ve doğanın işleyişine yönelik açıklamalarının da merkezine oturur. Evren dörtlü kategorilere ayrılarak açıklanır: Dört element (toprak, hava, ateş ve su); dört mevsim (ilkbahar, yaz, sonbahar ve kış) vb… Felsefeciler doğayı yöneten yasaları saptadıktan sonra, doğadan çıkardıkları ilkeleri bireye de uyarlarlar ve hatta rasyonel insanın davranışlarının da beyin, kalp, göbek ve fallus olmak üzere dört prensip tarafından yönetildiğini düşünürler. Ruh bile daha sonra akıl, anlayış, fikir ve algıyı kapsayan dört bölümlü bir oluşum olarak tasavvur edilir. Melankoli kavramının

[13] S. Teber, *a.g.e.,* s. 85
[14] S. Teber, *a.g.e.*, s.89-93

şekillenmesini sağlayacak olan Dört Mizaç Öğretisinin temelini bu yaklaşım hazırlar.[15]

Dörtçü düşünceyi sistematize eden Empedokles (MÖ 490-430), "dört unsur öğretisi"nin kurucusu olarak anılır. Ona göre kozmos; yeryüzü, gökyüzü, deniz ve güneşten oluşmuştur. Bunlara toprak, hava, su ve ateş olmak üzere dört mikro *arkhe* (ilk element)'ye karşılık gelmektedir. Toprak kuruluk, hava soğukluk, su nemlilik, ateşse sıcaklık olmak üzere, bu dört *arkhe* de farklı niteliklere sahiptir. Empedokles, hem maddenin doğasının hem de insan mizacının bu maddelerin dağılımlarına göre belirleniyor olduğunu söyler. Böylelikle doğa ile mizaç (insandaki içsel eğilimlerin tümü, huy) arasındaki ilk bağlantının da Empedokles tarafından kurulduğu görülür.[16]

Hippokrates (MÖ 460-370) ise, bu dörtçü düşünme sistemini anatomik temelde tekrar formülize eder ve yüzyıllar boyunca hâkim olacak tıbbi paradigmanin temelini atar. Dönemin tıbbında hâlihazırda vücuda alınan besinlerin bir kısmının kemik, kan ve ete dönüştürüldüğü, ancak sindirilemeyen kısmın fazla suyuklar (surplus humours) olarak balgam ve safraya dönüştüğü düşünülüyordur. Hastalıkların sebebi ise bu suyuklar arasındaki dengenin bozulmasında aranıyordur. Hippokrates işte bu savla, özellikle Empedokles'in düşüncesinde gördüğümüz genel kozmolojik spekülasyonu tek bir sistemde birleştirmeye girişir.[17] Ona göre kan da, balgam ve safra gibi bir "suyuk"tur; safra ise kara ve sarı olmak üzere ikiye ayrılır ve böylece suyuklar da ideal olarak değerlendirilen dört sayısına ulaşır.[18] Makrokozmostaki dört temel *Arkhe*'nin (hava, su, toprak ve ateş) karşılığında, mikrokozmosta, yani insan vücudunda dört salgı (kan, balgam, sarı safra, kara safra) bulunur. Her salgının, tıpkı *arkhe'*lerde olduğu gibi kendine has nitelikleri vardır. Kan, bahar mevsimine, ılıklık ve nemliliğe; sarı safra, yaz mevsiminine ve kuraklığa; kara safra, sonbahara, soğukluk ve kuruluğa; balgamsa kış mevsimine, nemlilik ve soğukluğa işaret eder.[19] Bu salgıların bedende normal bir

[15] R. Klibansky; E. Panofsky, F. Saxl, *a.g.e.,* s. 4-5.
[16] R. Klibansky vd., *a.g.e.*, s. 7
[17] Hippokrates'ın Tüm Yapıtları (Corpus Hippokraticum)'nın ne kadarının Hippokrates tarafından yazıldığı bilinmiyor. Genel kanı, Hippokrates'ın henüz hayattayken kazandığı saygınlık dolayısıyla Kos Adası Kitaplığı'ndaki tüm tıbbi kitapların ona atfedilmiş olduğu yönündedir. Ancak melankoli kavramı ve tanımına ilk defa rastlanılan *İnsan Doğası Üstüne* kitabı Hippokrates'in damadı Polybos tarafından derlenmiştir ve Polybos'un topladığı yazıların Hippokrates'a ait olduğuna kesin gözüyle bakılmaktadır. Bkz. S. Teber, *a.g.e.*, s: 97-99
[18] H. Prigent, *Melankoli: Bunalımın Başkalaşımları,* çev: Orçun Türkay, İstanbul: YKY, 2009, s.14
[19] R. Klibansky vd., *a.g.e.,* s:10

karışımda bulunması sağlıklı iken, karışımın nicel ya da nitel bir değişikliğe uğraması beden ve ruh durumunda bozukluklara sebebiyet verir. Safra kesesinin soğuyup kuruması durumunda kara safra salgısı artar, bedendeki salgıların karışımı bozulur ve kimi rahatsızlıklar ortaya çıkar. Melankoli ismi buradan gelir: melaina (kara) ve khole (safra) kelimeleri birleştirilerek oluşturulmuştur.

Melankolinin bilinen ilk tanımı da yine Hippokrates tarafından yapılır: "kaygı ve üzüntünün uzun sürdüğü durumlar melankolidir" der.[20] Onun yazınında kara safra tanımı temelde, "içeride", "göğsün içine gömülü", "içkin" bir hastalık durumunu anlatır. Safra kuruyarak bir tür zehir niteliğine dönüşmüştür. Melankoliklerin özellikle göğüs bölgelerinde hassasiyet olduğu düşünülür. Kusmalar olur, idrar ve dışkı koyu renk almıştır. Çökkün, umutsuz, hüzünlü ve cesaretini yitirmiş bir görünümleri vardır. Karın ve diyafram bölgesi dışarı çıkmış gibi görünür ve ağrılıdır. Hastanın bol bol bağırsakları boşaltılmalı, gerekirse kusturulmalıdır. Hafif beslenmeleri gerekir, hastaya su ya da sulandırılmış şarap içirilmelidir. Karaboynuzotu[21] içirilmesini salık verir ki bu ot daha sonra da yüzlerce yıl hastalığın tedavisinde kullanılmıştır. Anlaşılacağı üzere, melankoli bir duygudurum bozukluğu değil, bedensel bir rahatsızlık, organik bir hastalık olarak görülmektedir. Diğer yandan tek sebebi beslenme değildir; bir sürü çevresel faktör de hastalığın gelişiminde rol oynayabilir. Örneğin kuru kuzey rüzgârları nemli safra kesesini kurutur ve safranın niteliğini değiştirebilir; mevsimsel geçişler hastalığı tetikler. Aynı şekilde yıldızların, gezegenlerin değişimleri de melankolik mizaçlarda, melankoli hastalığını başlatabilir.[22]

Hippokrates yazınında melankolik durumla ilgili yatkınlık ve hastalık arasındaki fark da ortaya konmuştur. Eğer ki kara safra miktarının artışı çevresel faktörlerin tetiklemesiyle olmuşsa, kişinin yapısı nasıl olursa olsun hastalık halini alır ki bu

[20] H. Prigent*, a.g.e.*, s. 18

[21] Söylenceye göre, bir çoban karaboynuzotu yiyen keçilerin sütünden içen melankolik insanların iyileştiğini fark etmiştir. Sonra melankolisiyle ün salmış olan Protius'un kızına da bu keçi sütü içirilmiş ve kız sağlığına kavuşmuştur ve böylece bu otun melankoli tedavisindeki kullanımı yaygınlaşmıştır. Özellikle Antikya bölgesinin karaboynuzotu ünlenmiş, hüzünlü görünen insanlara yapılan "Antikya'ya yelken açma zamanın gelmiş" gibi şakalara konu olmuştur. Bkz. Teber, *a.g.e.*, s.101-102. Karaboynuzotu bugün hala şifalı bitkiler sınıfında yer alır ve antienflamatuar etkisi dolayısıyla özellikle çıban tedavisine önerilir.

[22] Teber, *a.g.e.*, s:100-103

iyileştirilebilir bir durumdur.[23] Kara safranın diğer suyuklara göre yapısal olarak baskın olduğu insanlarda ise melankolik mizaç görülür. Melankolik mizaçlı insanlar ömürleri boyunca değişken davranışlar gösterirler. Kimi zaman hüzünlü kimi zaman coşkuludurlar ve bu değişim gün içinde dahi gerçekleşebilir.[24]

Bu tıbbi yaklaşım kısa süre sonra felsefi alanda da karşılık bulur. Melankoli, özellikle de maniyle arasında kurulan bağ dolayısıyla idealize edilir. Maninin -tehlikeli bir kaynak sayılsa da- üstün bir ruhsal durumu ifade ettiği düşünülür. Maniyi bu şekilde değerlendiren ilk düşünür Platon'dur. Platon, *furor* (taşkınlık) olarak adlandırdığı bu şiirsel delilik halinin, saf aklı doğaüstü bir bakışla görebilecek duruma getirdiğini söyler ama bu hali melankoliyle ilişkilendirmez.[25] *Furor*'un melankoliyle bağıysa Aritoteles'in felsefesinde kurulur ve bu melankoli anlayışı yüz yıllar boyunca literatürü büyük oranda belirler.

2.1.3 Aristoteles'in Olağanüstü Melankolikleri

Aristoteles'in öğrencisi Theoprast'ın yazdığı bilinse de Aristoteles'e atfedilmiş olan *Sorunlar*'ın XXX. Kitabı,[26] bugüne kadar ulaşabilmiş, melankoli hakkındaki monografi niteliğindeki ilk yapıt sayılır. Hippokrates okulunun tıbbi melankolik anlayışıyla Platoncu *furor* (mani; taşkınlık) anlayışı bu yapıtta iç içe geçer.[27] Kitap şu cümlelerle açılır:

> Neden felsefede, siyasette, şiirde, sanatlarda bütün sıradışı adamlar bariz karasafralı? Destanlarda Herakles[28] için söylendiği gibi kara safra kaynaklı hastalıklara yakalananlar olmuş; Herakles'in herhalde doğası öyleydi ki eskiler ona bakarak saralıların rahatsızlıklarına

[23] R. Klibansky vd., *a.g.e.,* s: 14
[24] S. Teber, *a.g.e.,* s:104
[25] D. Binkert, *Melankoli Kadındır*, çev: İ. İgan, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1999(?), s. 104. Platon'un *furor* kavramı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Platon*, İon,* çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2020
[26] Çalışma boyunca kitabın yazarı olarak Aristoteles anılacaktır.
[27] D. Binkert, *a.g.e.,* s:104
[28] Zeus'un ölümlü bir kadından olma oğlu Herakles (Latin mitolojisinde Herkül) de melankolik olarak düşünülen mitolojik kahramanlardandır. Zeus'un karısı tanrıça Hera'nın yol açtığı bir çılgınlık nöbetinde karısını ve çocuklarını öldürür. Kendine geldiğindeyse yaptığı şeyin farkına vararak suçunun kefaretini ödemesi için kendisi yerine kral olmuş olan Eurystheus'un hizmetine girer. Kendisine verilen on iki görevi yerine getirdiğinde ancak, tanrılar katına yükselmiştir. Bkz. P. Grimal, *Yunan Mitolojisi*, çev: I. Ergüden, Ankara, Dost Yay., 2012, s:100-106

> kutsal hastalık demişlerdir (…) Anlaşılan pek çok kahraman da bunlarla dert ortağı: yenilerden Empedokles, Platon, Sokrates, daha nice ünlüler. Şiirle uğraşanların çoğu da böyle…[29]

Kitap, bütün sıradışı insanların kara safralı olduğu yönündeki iddiasını daha ilk cümleleriyle ortaya koyduktan sonra kara safranın özellikleri hakkında ayrıntılı açıklamalara girişir. Hippokrates tıbbında olduğu gibi, kara safra herkeste mevcuttur ancak, yemekler, iklim, yaş vb. faktörlerle niteliği/ölçüsü değişebilir ve bunun sonucunda rahatsızlık ya da hastalık yaratabilir. Aristoteles, kara safranın nitelik değişimleriyle yarattığı etkiler ile şarabın etkisi arasında benzerlik kurar. Ona göre kara safra -tıpkı şarap gibi-, ısısına ya da vücutla az ya da çok karışmasına bağlı olarak insan üzerinde farklı etkilere sahiptir. Ayrıca şarabın fazla kaçırıldığı durumlarda da insan geçici olarak kara safralılara benzemektedir.

> … görünen o ki fazla şarap insanları karasafralı dediğimiz gibi yapıyor ve içilince binbir türlü kişilik ortaya çıkıyor: öfkeli, insan canlısı, yufka yürekli ve gözükara. (…) Ayıkken soğuk ve suskun olan adamlar şaraba düşüp ölçüyü azıcık kaçırınca konuşkanlaşır, daha içtikçe nutuklar çekip aslan kesilirler, orada da durmazlarsa gözükara davranırlar, daha daha içilince şarap önce bir insanı küstahlaştırır sonra deliye çevirir, daha da çoğu sonunda insanı gevşetip eblehleştirir, çocukluktan beri saralı olanlar ya da karasafralı hastalıklarının pençesine düşenlere döndürür. (...) O zaman şarap insanı uzun değil kısa süreliğine sıradışı hale getirirken doğa bunu kişi varolduğu sürece temelli yapar; doğaca [mizaç olarak] kimileri yürekli olur zaten, kimileri suskun, başkaları yufka yürekli, daha başkaları korkak. Bundan belli ki şarap da doğa da insan kişiliğini aynı yoldan oluşturur, ne de olsa her şey sıcaklığın denetiminde işler. Üzümsuyu da karasafranın karışımı da havalı, bu yüzden hekimler havai rahatsızlıklara da abdominal rahatsızlıklara da kara safra rahatsızlığı der(…) Şarabın havai olduğu köpükten belli(…) Şarap yine bu yüzden insanları sevişken hale getirir (…) Zaten çoğu kara safralı da şehvetli. Nitekim sevişme de havai (…) Bu yüzden de insanları böyle karasafralıya döndürmede kara şarabın üstüne yoktur.[30]

Bu uzun alıntıdan anlaşılacağı üzere kara safra birçok insanda gündelik beslenme ve çevresel koşullardan kaynaklanır ve kişiliği uzun vadeli değiştirmese de artması ya da niteliğinde bozulma olması durumunda hastalığa yol açar. Yapısal/doğal olarak kara safralı olanlarsa karışımın nicelik ve niteliğine göre farklı kişilik özellikleri gösterirler. Kara safra soğuk olduğunda kişi sersemlik ya da korkunun tehdidi altındayken, safra fazla ısındığında insanı deliliğe ve intihara sürükleyebilir. Ortalama ısısının

[29] Aristoteles, "Karasafralılık", çev: Ömer Aygün, *Cogito* içinde, Sayı 51, İstanbul, YKY, s: 108
[30] Aristoteles, *a.g.e.,* s:112

korunabildiği durumdaysa, kara safra kişiye olağanüstü nitelikler bahşedebilir.[31] Yani bu kişilerin sıradışı olmalarının sebebi hastalık değil, doğaları, yani mizaçları/karakterleridir.[32]

Aristoteles yazınında, melankolik mizaçla melankoli hastalığının birbirinden ayrı tutulduğu ve olağanüstü özelliklerin mizaca yüklendiği, ancak onlarda da dehanın sadece uygun koşullarda ortaya çıkabildiği görülmektedir. Kara safra ve deha arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu anlamak içinse yine Aristoteles'in *Uykuda Kehanet Üstüne* adlı yapıtına bakmak gerekir. Aristoteles burada melankolikleri, "imgelemin ardından gitme" eğilimleriyle tanımlar. Burada imgelem, "bireyin elde ettiği bütün duyumları imge biçiminde belleğe kazıyan hareket" anlamındadır. Yani imgelem ve bellek beraber düşünülür. Platon için *furor* nasıl "ruhun bedenden çıkıp içinde doğduğu ve her zaman özlemini çektiği bilgiye doğru havalanması"ysa, Aristoteles de belleği, yaratımın kökeni olarak gördüğü bir kavrayış geliştirmiştir. Ona göre imgelem (hayal gücü), melankoliğin tüm varlığını ele geçirirse melankolikte "derin bir uyuşukluk" görülür; yanılsama ve hataya sürüklerse, melankolik delirir. İmgelemin kişiyi bütünüyle hapsetmeden belli bir yoğunluğa erişebildiği durumda ancak, dehaya ulaşılır. XXX. Kitap'ta geçen kara safraysa imgelemin eğretilemesi olarak ortaya çıkar. Nitekim Aristoteles'ten sonra da melankoli, imgelemle bağdaştırılmaya devam edecektir. Melankoli tasvirinde kullanılan oturup başını eline yaslamış düşünen kişi motifinin (Bkz. EK 1) kökeninde bu bağ vardır.[33]

2.1.4 Psikiyatrinin Melankoli Anlayışının Geç Antik Çağdaki Kökeni: Aretaus, Soranus, Rufus ve Galenos

Olasılıkla ikinci yüzyılın başında yaşamış Kapadokyalı hekim Aretaus, tıp yazınında ilk kez melankoli ve maninin aynı hastalığın farklı görünümleri olduğunu söyleyerek hastalığın kapsamlı bir tanımını yapar. Aretaus, melankolinin öfke, hüzün ve çökkünlükle kendini gösterdiğini ve genel olarak kısa süreli mani krizleriyle başlayıp sonlandığını söyler. Mani-melankoliye sebebiyet veren, antikçağ geleneğine uygun olarak yine kara safradır; safra kuruyunca bedenin orta yerine çöreklenir ve ruhsal

[31] H. Prigent, *a.g.e.,* s: 19
[32] Aristoteles, *a.g.e.,* s: 122
[33] H. Prigent, *a.g.e.,* s: 20

çökkünlüğü getirir; kana karışması durumunda da bu kanlı kara safra beyni etkiler ve mani krizlerine sebebiyet verir. Aretaus ayrıca melankolik durumun, umutsuz sevgi-aşk deneyimleri sebebiyle de görülebildiğini ortaya koyar.[34] Bunlara ek olarak hekimin melankolik hastaya zorla bir şeyler yaptırmak yerine onunla konuşup sorunlarını anlaması gerektiğini söyleyerek, bugün bildiğimiz anlamıyla psikoterapinin temelini atar.[35]

Dönemin başka bir ünlü filozof hekimi Rufus da dört suyuk öğretisine sadık kalır ve kara safranın insanın bedenini ve düşüncelerini kararttığını söyler. Keskin bir klinik gözlemci olarak, melankolinin fiziksel ve ruhsal etkilerinin ayrıntılı bir dökümünü yapmış olmanın yanı sıra melankoli ile olağanüstü kişilikler ve davranışlar arasında bağlantılar kurmaya çalışarak Aristoteles'in söylemine yaklaşır. Rufus'a göre melankolikler, gerçek bir tehlike karşısında en doğru yöntemi bulmak ve uygulamak konusunda olağanüstü beceriler sergilemektedir. Ayrıca kavrama yeteneği güçlü ve duygulu insanların, imgelemleri de güçlü olmakta, kolayca heyecanlanabildikleri gibi yine kolayca melankolikleşebilmektedirler. Rufus, "çok hassas ve kavrayışlı bir zekâya sahip olanlar kolaylıkla melankoliye kapılırlar, bunun nedeni de kafalarında kurduklarına göre, imgeleme uygun ani davranışlar sergilemeleridir" diyerek Aristoteles'te gördüğümüz imgelem ve melankoli arasındaki bağı daha da ileriye götürür.[36] Ancak burada neden ve sonuç tersine çevrilmiştir. Aristoteles için, melankoli olağanüstü yetenekleri bahşederken, Rufus'a göre düşünce ve imgelemde yoğunlaşma melankoliye sebep olmaktadır. Bu bağlamda Rufus'un tıbbi bakışı, doğa felsefecilerinden ayrılır.[37] Melankolinin tedavisinde ise, diğer klasik tedavilerin yanısıra sürekli cinsel ilişkiyi salık verir. Cinsel ilişkinin, özellikle ajitatif (ruhsal

[34] Kara sevda da, Galenos için ağır bir hüzün ve ruhsal acıyla sürmekte ve kimi zaman ölümle sonuçlanmaktadır. Melankoli gibi yapısal bir bozukluk değildir ama benzer bir ruhsal duyuma sebebiyet verir. Bu tür bir sevda, kahramanlara özgü bir kişilik ve tutkuyu gerektirdiği düşünüldüğü için "amor heroes" olarak da adlandırılır. Bkz. S. Teber, *a.g.e.,* s:207-211. Karasafra, Arapça'ya "sevda" olarak çevrilir. Melankolik mizaç sevdavi mizaçtır. İbn-i Sina (980-1037) 'Melankolinin Teşhis ve Tedavisi'nde Hippokrates, Rufus ve Galenos'un geleneğini izlemiş, melankoliyi bedensel bir hastalık olarak düşünmüş ancak aralarında gördüğü benzerlikler nedeniyle takıntılı aşk durumunu da uzun bir incelemeye tabi tutmuştur. Takıntılı aşkın tedavisi için mümkünse vuslatı, değilse bugün terapi olarak adlandırdığımız uzun hasta-hekim konuşmalarını önermiştir. Bkz. Ebu Ali İbn Sina, "Melankolinin Teşhis ve Tedavisi", *Cogito,* Sayı 51, İstanbul, YKY, s. 24-37

[35] Serol Teber, *a.g.e.,* s: 130-132

[36] H. Prigent, *a.g.e.,* s:21

[37] D. Birkent, *a.g.e.,* s:106

huzursuzluğu artmış) melankoliklerin sakinleşmesini kolaylaştıracağını düşünmüştür.[38]

Aslında Antikçağ'ın ilk dönemlerinde suyukları merkeze alan yaklaşımın yanında, organ ve dokuları merkeze alan yaklaşımlar da gelişmiştir. Aretaus'un dönemdaşı Efesli Soranus, bu akımın önemli savunucularından biridir. Ona göre melankoli, karın ve göğüs bölgesindeki bir yapısal bozukluktan kaynaklanır. Mani ise beyin bölgesi rahatsızlığıdır. Melankolik hastaların tedavisi için konser, söyleşi, tiyatro gibi sosyal ve kültürel etkinlikleri önerir ve Aretaus gibi hasta-hekim konuşmasının önemi üzerinde durur. [39]

Ne ki, ilerleyen dönemdeki gelişmeleri baskın bir şekilde etkileyen ve belirleyen Kos Okulu'nun suyuk merkezli yaklaşımı olacaktır. Bunda çalışma yaşamının çoğunu Roma'da geçirmiş ve Antik Yunan tıp literatürünün Latinceye çevrilmesine önemli katkılarda bulunmuş olan Bergamalı Galenos'un (129-200) rolü büyüktür. Galenos, dört suyuk doktrini savunucusudur ve Rufus'un melankoli anlayışını övgüyle karşılar.[40] Hippokrates ve Rufus'a dayandırdığı kara safra teorisini ilerletir ve kara safrayı da çeşitlerine ayırarak, safranın niteliğine ya da yerleştiği yere göre farklı rahatsızlıklara sebep olduğunu söyler. Sindirim sistemi rahatsızlıklarıyla melankoli arasındaki ilişkinin üzerinde durur, tedavisinde beslenme düzenlemelerini merkeze alır. Ona göre, stres, uykusuzluk, sıcak ve kuru mevsimler ve kuru ortamlar, kuru yiyecekler kara safra üretimini arttırır. Ama bu tehlikeli maddenin vücuttan tamamen çıkartılması da tehlike arz eder ancak kontrol altında tutulmalıdır, aksi takdirde tümör ve kansere sebep olabileceği konusunda uyarır.[41]

Galenos, her ne kadar Rufus'un teorisine hürmet göstermiş olsa da, ondaki kara safranın deha ya da yetenekle olan ilişkisine dair emarelere Galenos'un yazınında karşılaşılmaz. Aksine, Ortaçağ boyunca egemenliğini sürdürecek olan, melankolikleri yoksul, başarısız ve hor görülen işlere mahkûm gören dört mizaç öğretisinin son hali Galenos'un yazınına dayanır.[42]

---

[38] S. Teber, *a.g.e.,* s:135
[39] *A.g.e.,* s: 132-133
[40] Klibansky vd., *a.g.e.*, s:48
[41] Galenos, "Kara Safra Hakkında", *Cogito,* sayı 51, İstanbul, YKY, s: 126-145
[42] D. Binkert, *a.g.e.,* s: 108

2.2 Ortaçağda Melankoli: Acedia ve Satürn'ün Çocuğu

Dört suyuk ve dört mizaç öğretileri geç Antikçağda şekillendiği halini Ortaçağ boyunca korurken, baskın Hıristiyan teolojisi etkisiyle melankoliyle ilgili tartışmalar inanç ve din kapsamına alınır. Hıristiyan dünyasında melankoli üzerine araştırmalar yapan ilk dinbilimci Evagrius Pontikos (Pontus'lu Evagrius) (345-399)'tur. Evagrius, hayatının bir kısmını İskenderiye'deki ünlü çöl manastırlarında geçirmiştir. Bu çöl manastırlarının mekan olarak ayrıca bir önemi vardır. Hıristiyanlığın ilk öncüleri, buraya kapanarak çileci bir yaşam tarzını benimsemiş ve hem kendilerini hem de dinsel ilkeleri sınamışlar; birbirleri arasında deneyim aktarımında bulunmuşlardır. Çöl manastırlarında haftalarca hücrelerinden çıkmayan, konuşmayan, sadece "kendi benliklerini tanımaya" odaklanan çömezler ayda bir yapılan toplantılarda, birbirlerine sessiz dönemlerinin bilgi birikimini aktarmaya çalışırlar. Ne ki, zaman içinde bu din adamlarının önemli bir kesiminde, dinsel törenlere katılma ya da disiplinli çileci yaşama yönelik ilginin azaldığı, öğle uykularının uzadığı, isteksiz, keyifsiz bir ruhsal durum içine girildiği ve kimi zaman intihar edildiği görülür. Bu ruhsal durumdan uzak tutmak adına keşişler için katı düzenlemeler getirilse de, melankoli ve benzer ruhsal durumları azaltmak bir yana, arttırdığı ve Hıristiyan dünyasında ciddi bir sorun haline gelmeye başladığı görülür. Takip eden dönemde, Evagrius'la birlikte başlayan düzenli araştırmalar, bu "hüzünlü tembellik durumunun" kendilerine, öz benliklerine ve tanrıya yabancılaşmış insanlarda ortaya çıktığını ileri sürer. Bu çalışmalarda, keşişlerde görülen melankolinin bu özel türü *acedia* olarak adlandırılır ve melankolik kişilik ve yaşam tarzı ağır bir günah olarak sayılmaya başlanır.[43]

2.2.1 Ölümcül Bir Günah: *Acedia*

Acedia sözcüğü, Eski Yunancada "önemsemezlik", "duyarsızlık" ya da "acı" anlamına gelen *akedia'*dan gelir. *Akedia,* Eski Ahit ve dinsel metinler dışında, Yunanca yazında ve gündelik dilde ender rastlanan bir sözcüktür. Homeros defnedilmemiş bir cesedi tanımlamak için sıfat haliyle, Empedokles "bir şeye karşı sergilenen duyarsızlık" anlamında kullanırken, Hippokrates acıyı tanımlamak için bu sözcüğü kullamnmayı tercih etmiştir. Eski Ahit'in ilk Yunanca sürümü *Septuagint*'te ise "acı" ve

[43] S. Teber, *a.g.e.,* s:147-149

"umutsuzluk" anlamlarında kullanılır. Üçüncü yüzyıldan itibaren iblislerin yol açtığı etkilerden biri olarak anılmaya başlamışsa da yaygınlaşması Evagrius Pontikos'la olacaktır. Evagrius için iblisin ayartmalarının en korkuncu olan *akedia*, Latince'ye *acedia* olarak çevrilir ve bu haliyle Batı'da hem manastırlarda hem de laik toplum arasında yaygınlaşmasını sürdürür.[44]

Evagrius'un ortaya koyduğu ilk tanım şöyledir:

> *Acedia* iblisi, öteki adıyla 'öğle iblisi' hepsinin en ağırıdır. […] Önce, güneşin yavaş hareket ettiğini ya da hiç kıpırdamadığını düşündürür, gün elli saattir sanki. Ardından, gözlerini sürekli olarak pencerelere dikmeye, kendini hücresinden dışarı atmaya, dokuzuncu saatten[45] uzak mı diye güneşi gözlemeye ve kardeşlerinden birine bakınmaya zorlar onu [keşişi]… Ayrıca, ona bulunduğu yerden, yaşama şeklinden, el işinden tiksinmesine yol açar, üstelik kardeşlerindeki yardımseverliğin yok olduğuna, kendisini avutacak kimsenin kalmadığına inandırır. Hele bir de o günlerde, keşişi üzen biri olmasın, İblis ondaki tiksintiyi katlamak için bundan da yararlanır. Onu başka yerleri arzulamaya iter […]. Bu arzuya yakınlarının ve eski yaşamının anılarını ekler, çilenin getirdiği yorgunluklara işaret ederek ömrün ne kadar uzun olduğunu gösterir ona; ve hep söylendiği gibi, keşişin hücresinden ayrılıp oruçtan kaçması için tüm araçları seferber eder.[46]

Evagrius, keşişlerin bu duruma nasıl geldiklerini ve onlarda ne tür değişiklikler görüldüğünü araştırırken öğle uykularının uzamasını göz önünde bulundurarak, rahatsızlığa öğle iblislerinin[47] sebep olduğu varsayımına ulaşır. Buradan hareketle, acedia "öğle iblisi" (demon de midi) olarak da adlandırılır. Dönemin inanışında iblisler, insanları çeşitli araçları kullanarak günaha davet etmektedir. Oysaki Evagrius'un sorunsallaştırdığı keşişler çölün ortasında; iblislerin insanları ayartmak için kullandığı araçlardan uzak ve yalıtılmış durumdadırlar. Evagrius burada, iblise özgü başka bir mekanizma betimler: Öğle iblisleri düşünceleri kullanırlar; "…doğası gereği, vücudumuzu araç olarak kullanarak, tüm elle tutulur nesnelerin tasarımlarını

[44] H. Prigent, *a.g.e.,* s:23

[45] Öğleden sonra saat 3 kastediliyor. "Saat üçte İsa yüksek sesle, 'Elohi, Elohi, lema şevaktani' yani, 'Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin?' diye bağırdı" Markos, 15; 33'ten aktaran H. Prigent, *a.g.e,* s:26

[46] Evagrius Pontikos'tan aktaran H. Prigent, *a.g.e.,* s: 26-27

[47] Ortaçağ Hıristiyan teolojisinde iblis, kendisini döneklik, oburluk, şehvet gibi zaaflara teslim etmiş bir insan-hayvan çeşidine işaret eder ve şeytan kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılır. İblisler, insanlara hatalarının sorumluluğunu unutturur ve kulaklarına kötü hareketler yapmalarını fısıldarlar. Bu dönemde kişinin arzuları ve zaafları iblislere mal edilir ve bu şekilde tanımlanır: Arzunun, merakın iblisi; ortaçağ iblisi vb… Bkz. Nanon Gardin vd., "Şeytan Yandaşları", *Larousse Semboller Sözlüğü,* çev: B. Akşit, İstanbul:Bilge Kültür Sanat Yay., 2014, s: 136

alıp onlara uygun bir kalıp çıkarır."[48] Ve tutkuları da harekete geçiren duyumlar olduğundan, bellekte kayıtlı imgenin canlanması da tutkunun dirilmesi için yeterlidir. Aristoteles'te gördüğümüz melankoli ve imgelem (hayalgücü) arasındaki bağ burada da ortaya çıkar. Antik Yunan'da dehanın ve yaratıcılığın kapısını aralayan imgelem, böylece artık iblisin bir aracı haline gelmiştir.[49] *Acedia*'yı en ölümcül günaha dönüştüren, öteki zaafların arasında çok daha temel bir konuma yerleştiren de budur. Çünkü öteki iblisler, ruhun yalnızca bir bölümüne zarar verirken, öğle iblisi ruhu bütünüyle sarar ve ele geçirir. *Acedia,* öteki kusurlar gibi bir imgeyle (oburluk için güzel bir yemek, şehvet için açık saçık bir kadın gibi) sınırlandırılamaz. İmgenin yokluğunda, imgelem ve bellek üzerinde çalışır.[50] Evagrius'un öğrencisi Ioannus Cassian (360-435) da bu betimlemeyi takip ederek geliştirir. Acedia, keşişler ve zahitler gibi seçilmiş kişileri hedef alıyordur ona göre.[51]

Açık ki, *acedia* tecrit hayatı ve yalnızlıkla baş edecek güce sahip olmayanların yaşadıkları ruhsal çöküştür. Ancak Antikçağda ruhun hastalığı, konuşarak, ilaçla ya da perhizle tedavi edilmeye çalışılmışken, Hıristiyan dünyası için durum farklıdır. Bu dönemde ruhun hastalığı ve bedenin hastalığını birbirinden ayırmak hayli önemlidir. Çünkü bedenin hastalanması lütfedilmiş bir sınama olarak kabul edilirken, ruhun hastalanması, iradenin buna müsaade etmiş olması durumunda günah olarak kabul edilecektir. Tecrit hayatının getirdiği melankolik eğilimle başa çıkılabilecekken, kişi buna teslim olmuş olarak görülür. Kilise rahiplerinin bu günaha karşı koyulabilmesi için en çok salık verdikleri şey çalışmaktır. Keşişler duaya ve ibadete ancak çalışmak için ara vermelidir çünkü çalışmak insanı boşluk duygusundan ve sıkıntıdan korur. Yani çalışmak, bir şeyler üretmek ve doğayı dönüştürdüğü için değil, aylaklığın zıttı

[48] Evagrius'tan aktaran Prigent*, a.g.e.,* s: 25

[49] Prigent, *a.g.e.,* s: 25-26

[50] Evagrius, *Ruben'in Vasiyeti* ismindeki metinde geçen "yedi kusur ruhu" listesine "hatanın ve imgelemin ruhu olan uyku ruhu"nu da ekler ve üzüntü ve acedia'yı da içeren sekiz maddelik başlıca günah listesini hazırlar. Bunlar sırasıyla: oburluk, zina, cimrilik, üzüntü, öfke, acedia, kibir ve gururdur. Bugün geçerliliğini koruyan listedeyse yedi günahtan bahsedilir. Bunlarsa; kibir, açgözlülük, şehvet, kıskançlık, öfke, oburluk ve tembelliktir. Bu liste Papa I. Gregorius tarafından altıncı yüzyılda düzenlendiğinde üzüntü de acedia'ya dahil edilmiş, böylelikle sayı yine özel bir anlamı olan yediye düşmüştür. Bkz. H. Prigent, *a.g.e.,* s:25-32. Yedi ,eski zamanlardan beri, mükemmelliğin ve göksel uyumun sayısıyken aynı zamanda uğursuz bir yorumlamaya sahip olmuştur. Yedi nota, yedi gezegen uyumu anlatırken; dünyanın yedi harikası başlıca yedi günahın yapıldığı yerdir. Bkz. Nanon Gardin vd., "Yedi", *a.g.e.*, s:640

[51] I. Cassian, "Accidie", *The Nature of Melancholy From Aristotle to Kristeva* içinde, ed: J. Radden, New York, Oxford University Press, 2000, s. 67-68.

olması nedeniyle önemlidir. Çünkü aylaklık iblislerin sızabileceği deliği açan bir mağlubiyet halidir. *Acedia*'nın kapısı aylaklıkla aralanır; *acedia* ilerledikçe aylaklık derinleşir.[52]

Acedia, beşinci yüzyılda İtalyan keşiş Iohannes Cassian'ın ele aldığı biçimiyle Batı'ya geçtiğinde üzüntüyle de ilişkilendirilecek şekilde genişler. Böylelikle, Batı Ortaçağında Yunan melankoli geleneği ve Doğu Hıristiyanlarının *acedia* geleneği din ve ahlak düzlemindeki çalışmalara konu olmaya başlar. Önceleri aynı anlamda düşünülmeseler de melankolik mizacın, düşüncelere ve hayallere dalma eğilimiyle kişiyi *acedia*'nın kötülüklerine açık hale getirdiğine inanılmaktadır.[53] On üçüncü yüzyıla gelindiğindeyse kavram, sadece keşişlerin inanç ve ibadetten uzaklaşmaları için kullanılmaktan çıkar ve genel olarak toplumu kapsayacak şekilde ele alınmaya başlar. Böylece tüm uhrevi anlamını yitirip aylaklıkla eşitlenir. Artık sadece keşişler için değil, toplumun bütün kesimi için çalışmak hayati bir erdemdir. Bu düşünceden "Tembellik tüm günahların başlangıcıdır", "tembel şeytanın yastığıdır", "melankoli ölümün sevgilisidir" gibi özdeyişler türer.[54] Benzer şekilde, dört mizaç doktrini ve melankoli de halk arasında bilinir hale gelir ve melankoli kelimesinin kullanımı yaygınlaştıkça üzüntü, yas, acı gibi olgularla özdeşleşmeye başlar. Bu geçişle her iki kavramın da temsil ettiği olgular iyice belirsizleşir ve zamanla melankoli ile *acedia* birbirinin yerine kullanılan sözcükler haline gelir. On dördüncü yüzyılda İtalyan ozan Petrarca'nın *Secretum Meum* adlı yapıtında bu iki sözcüğün şu şekilde kullanıldığı görülür: "Sen korkunç bir ruh hastalığına, melankoliye yakalanmışsın, (…) şimdilerde 'acedia' deniyor buna."[55]

Vaaz edilen *acedia* tehlikesinin topluma yayılmasıyla oluşacak "yıkıma" karşı, bu iblisle savaşmak için tinsel eylemler ve çalışmanın yanında başka metotlar da örgütlenir. Örneğin Robert Burton (1577-1640), melankolinin hem sebeplerini hem sakınma ve tedavi yöntemlerini irdelediği *Melankolinin Anatomisi* isimli kitabında[56]

[52] Jean Starobinski, "Tanrı Katında Ruh: Akedia Günahı", *Cogito* içinde, sayı 51, İstanbul. YKY, s:224-227

[53] Beşinci yüzyılda Aziz Hieronymus keşişleri melankoliye karşı uyarırken, hastalığın rahiplerin öğütlerinden çok Hippkrates'ın ilaçlarını gerektirdiğini dile getirmiştir. On ikinci yüzyıl mistiklerinden Augsburg'lu David de içlerini kara buharların kemirdiği insanların (kara safrayı hatırlayalım) acedia için ideal avlar olduğunu söylemiştir. Bkz. H. Prigent, *a.g.e.*, s: 33

[54] S. Teber, *a.g.e.,* s.147

[55] Petrarca'dan akt. H Prigent*, a.g.e.,* s:34

[56] R. Burton, *Melankolinin Anatomisi,* çev: Merve Tokmakçıoğlu, İstanbul: Aylak Adam Yayınları, 2016.

büyüsel ve astrolojik bazı fiziksel yollar da önerir: safir, kızıl yakut gibi taşlar, zebercet, nane melekotu gibi otlar, muskalar melankoliden ve günahtan korunmak için kullanılmalıdır.

2.2.2 Dört Mizaç Öğretisi ve Melankolik Mizacın Ortaçağ Yorumu

Antikçağ'da dört suyuktan yola çıkılarak belirlenen dört mizaç Galenos'ta şöyle sıralanmıştı: Kanlı canlı; ağırkanlı (flegmatik); öfkeli (kolerik); melankolik. Öğreti Ortaçağda Batıya yayıldığında, özellikle on ikinci yüzyıl itibariyle Hıristiyan teolojisi üzerinden yeniden yorumlanır. Buna göre kanlı canlı mizaç insanın doğal (İlk Günah'tan önceki) mizacıdır. Diğer üçü İlk Günah'ın yozlaşmış biçimleri olarak değerlendirilir. Melankolik kişi ise aralarında en ağır cezaya çarptırılmış olandır. Melankoli, ilk ayartmanın cezası olarak ağır bir günah haline gelecektir.[57]

Mizaçlarla ilgili Ortaçağın en kapsamlı ve kalıcı çalışmaları Bonaventure (1221-1274) tarafından yapılmıştır. Bonaventure'nin kuramında, varoluşun temel taşı *biçimlenmemiş madde* (materia informis)'dir. Henüz biçimlenmemiş, bilinçsiz, son şeklini almamış olan bu madde, dışardan etkilenmeye, gelişmeye ve mükemmelleşmeye uygun bir yapıdadır. Fakat bu gelişmenin ne yöne doğru olacağı belli değildir. Ana rahmindeki embriyon ilk oluşmaya başladığı anda işte bu biçimlenmemiş madde düzeyindedir ve toprak, su, hava ve gökyüzünün etkisiyle oluşmaya başlar. Yersel ve göksel güçlerin birleşmesiyle bu madde şekillenir. Burada ana rahmindeki, topraktaki elementlerden oluşan biçimlenmemiş madde (toprağın etkisi), rahimdeki "yeryüzü suyu ile gökyüzü suyunun özel bir karışımı içinde" (suyun etkisi), içinde bulunduğu ortamdaki ısının ve yıldızlar, gezegenler gibi göksel cisimlerin (hava ve ateş) etkisiyle biçimlenir. Göksel güç, embriyoyu etkilemek suretiyle, onun son şeklini almasına yardım eder. Bu özel karışım, her ne kadar mükemmelliğe ve ölümsüzlüğe ulaşma olanağı içeriyor olsa da insanın ilk günahla birlikte karışımı bozulmuş ve insan, ruhsal ve bedensel bir sefalet içinde kalmıştır. Ve ancak güçlü bir tanrı sevgisi, irade ve inançla insan, günahkârlığa eğilim gösteren bu sefil ve bozuk karışımı mükemmele doğru dönüştürebilir. Buna karşın inançsız ve iradesi zayıf olan insanlar için melankoli -ve artık aynı anlamda kullanılan- *acedia*

[57] Prigent, *a.g.e.,* s:37

kaçınılmaz olur. Bonaventure de kuramında çalışmayı yüceltmiş, çalışmanın evrenin temel ilkesi olduğunu söylemiştir. Onun için çalışmak aynı zamanda Tanrıya inancın kanıtıdır. Melankoliklerse kuşkuları yüzünden tembelleşmiş, hüzünlü ve çalışamaz hale gelmişlerdir. Toplu ibadetlere bile katılamayarak şeytanı sevindirirler ve insanın karışımını daha da bozarlar.[58]

Dönemin bütün din adamları, Bonaventure ile aynı görüşü paylaşmaz elbette. Kimisi, içinde yaşanan olumsuz koşullarda melankoliklerin hüzünlenmesinin haksız olmadığını düşünür. Daha uzlaşmacı bir tavır alarak antikçağda görülen melankolik kişilik ve melankoli hastalığı ayrımına benzeyen "iyi niyetli hüzün"(tristita otilis) ile "kötü niyetli hüzün"(tristita mortifera) ayrımını geliştirirler. İyi niyetli hüzün, insanın yapısını oluşturan karışımın çeşitli etkenler tarafından bozulması sonucunda insan ruhunun bir bölümünün şaşkınlık içinde kalması şeklinde tarif edilen geçici bir durumdur. Kötü niyetli hüzün ise, kaynağını kuşkudan alır. Tanrının varlığından ve düzenden kuşku duyan insanın ruhu, bu şaşkınlık ve kuşku içinde giderek ölmeye başlar. Tanrıdan, iyiden, güzelden ayrılan ve yanlış güzelliklerin ardından gitme cüretinde bulunan bu insan *homo accidiosus* olarak adlandırılır. *Homo accidiosus,* Tanrı tarafından cezalandırılır ve çoğunlukla kendi canlarına kıymak noktasına varan utanç dolu, öfkeli, kuşku, korku, kaygı dolu huzursuz bir duygu duruma mahkûm edilir.[59]

2.2.3 Astrolojinin Etkisi: Satürn'ün Çocuğu Melankoli

Mizaçların gezegenlerle ilişkisi dokuzuncu yüzyıl Arap yazarları tarafından ortaya konur. Ebû Ma'şer (ö. 885) *Astrolojiye Giriş* kitabında yıldızlar, elementler ve mizaçları renk eşleştirmeleriyle birbirine bağlar. Ona göre karasafra siyah renkte ve yeryüzü gibi soğuk ve kuru olduğu için, koyu renkte olan Satürn de soğuk ve kuru olmalıdır. Mars, Jüpiter ve Ay da renklerine göre elementlerle eşleştirilir. Yazarın detaylı polemiklerinden öğrendiğimiz kadarıyla bu korelasyon döneminin belirli çevrelerince kanıtlanmış bir teori olarak görülüyordur. Ebû Ma'şer'in hocası Kindî (d.801) de dört mizacı baz alarak günü dört safhaya ayırır: Gün doğumundan itibaren

[58] Wenzel Jehl, Melancholie und Acedia, Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras'den aktaran S. Teber, *a.g.e.*, s:150-152
[59] W. Jehl'den aktaran S. Teber, *a.g.e.,* s:154

ilk çeyrekte doğanlar kanlı canlı, ikinci çeyrekte doğanlar kolerik (öfkeli), üçüncü çeyrekte doğanlar melankolik ve dördüncü ise flegmatiktir (ağırkanlı). Daha sonra K**a**bîsî (Lat. Alcabitius, ö. 967) Ebû Ma'şer'in fikirlerini takip ederek onun teorisini daha sistematik bir hale getirir. Arap bilginlerin teorisine göre Satürn gezegeni etkisi altında olanlar, yemeğe düşkün, sevgisinde sadık, dost canlısı insanlardır. Tarım, inşaat gibi alanlarda çalışabilirler, bol kazanç sağlayabilir ama buna rağmen eli açık doğaları dolayısıyla yoksulluğa düşebilirler, bu yüzden hırsızlığa meyledebilirler. Sıklıkla öfkelenirler, öfkelerine hâkim olamazlar ve şiddet eğilimleri olabilir; kolay hüzünlenirler, yalnız kalırlar, düşüncelerini kimseyle paylaşmak istemezler vb. [60]

On ikinci yüzyılda, yaygın çeviri çalışmalarıyla Arapların gökbilimi temelli mizaç anlayışları Batı'da da tanınmaya ve yayılmaya başladığında dört suyuğu temsil eden elementler ve gezegenlerin sıralaması en yetkin halini alır:[61]

Kanlı canlı – Hava - Jüpiter

Kolerik (öfkeli) – Ateş – Mars

Flegmatik (ağırkanlı) – Su – Ay

Melankolik – Toprak – Satürn

Melankoliyle Satürn arasında kurulan bu doğrudan ilişki, melankoliye yönelik negatif algının Satürn'e de yüklenmesine neden olur.[62] Platoncu kuramda en yüce zekânın simgesi görülen Satürn, gezegenlerin en uzak, en soğuk ve en yavaşı olarak Ortaçağ'da

[60] Klibansky vd. *a.g.e.,* s: 127-132

[61] Frances A. Yates, "Gizli Felsefe ve Melankoli: Dürer ve Agrippa", *Cogito* içinde, sayı 51, İstanbul, YKY, s:172

[62] Satürn gezegeni ismini -daha sonra Yunan Kronos'uyla bir tutulacak olan-Roma tanrısı Saturnus'tan alır. Saturnus, İupiter(Zeus) tarafından Olympos'tan kovulduğunda, daha sonra Roma'nın kurulacağı yerde Saturnia isminde bir yerleşim yeri kurar. Saturnus yerli halka tarım ve bağcılığı öğretir, bolluk ve mutluluk içinde yaşamalarını sağlar ve bu dönem altın çağ diye anılır. Bkz. Azra Erhat, *a.g.e.,* s:267. Yunan'daki karşılığı Kronos ise gökyüzü tanrısı Uranos'la yeryüzü tanrısı Gaia'nın çocuğudur. Gaia, Uranos'a sinirlendiğinde Kronos'un eline tırpanı verir ve babası Uranos'un hayalarını kesmesini ister. Kronos'un bunu gerçekleştirmesi tanrı kuşakları arasındaki çekişmenin ilk aşaması olarak kabul edilir. Orfik tarikat (Eski Yunanda bir din hareketi) geleneğinde Kronos Zeus'la barışmış olarak görünür. Bu kaynaklara göre Kronos, yeryüzünde bereket ve iyiliği kuran ilk tanrıdır, egemen olduğu çağ Altın Çağ olarak adlandırılır. Efsanesinin zaman anlamına gelen khronos kelimesiyle ilişiği yoktur ama sonraki efsane ve açıklamalarda bu iki kelime bir tutulmuş ve Kronos tanrının zamanın akışını simgelediği düşünülmüştür. Bkz. *A.g.e.,* s:182. Görüldüğü üzere Saturnus (Kronos) aynı anda hem en büyük iyiliğin hem de en büyük kötülüğün tanrısı olarak görülür. Aynı şekilde Satürn gezegeninin de insanlar üzerindeki etkisinin zıt sonuçlar yarattığı kabul edilir. Ancak dönemin yaygın görüşü uyarınca ikili etki silikleşir ve negatif yanı baskın çıkar.

en kötücül yıldız olarak kabul edilir. On üçüncü yüzyıl ansikolopedicilerinden Bartholomaeus Anglicus, Satürn için şöyle der: "kötü yürekli bir gezegendir, soğuk ve kurudur, geceleri yaşar, ağırdır, bu yüzden söylencelerde yaşlı olarak geçer." Bu bakış açısı Ortaçağın sonuna doğru yaygınlaşırken Satürn'ün çocuğu melankolikler de (aynı zamanda Şeytan'ın da etkisiyle) uğursuzlukla damgalanır. Melankoliklerin "vücutları biçimsiz, ciltleri koyu renk, saçları kara, derileri kıllarla kaplı olur; çenelerinde kısa tüyler vardır, göğüsleri dardır; sinsi, alçak ve üzgün olur, pis şeyleri sever, temiz çamaşırlardansa kirli giysileri yeğlerler; uçarıdırlar, kadınlarla dolaşmayı ya da onlarla zaman geçirmeyi sevmezler; doğaları gereği kötü olan her şeyi barındırırlar içlerinde. Satürn'ün zamanı kötülüğün zamanıdır. Tanrı'ya ihanet edilip onun öldürüldüğü zamandır o…"[63]

Kısacası hem melankoli hem de melankolik mizaçla ilişkilendirilen özellikler, Ortaçağ boyunca gitgide artan ve yaygınlaşan bir biçimde şeytanileştirilir ve kriminalize edilir. Kullanım yaygınlaştıkça ifade ettiği olgular da kısmen belirsizleşir. Hem ruhban sınıfı hem halk arasında melankoliklerin içine şeytan girmiş olduğu kanısı yaygınlaşır. Hekimlerin bir kısmı melankolinin kara safranın sebep olduğu bedensel bir hastalık olduğu inanışını sürdürürken, bir kısmı şeytani bir cinlenme vakası olduğu hususunda ruhban sınıfıyla hemfikirdir. Toplumsal ve dinsel ritüellerden kaçınan melankolikler, kovuşturmalara maruz kalır, yer yer idam edilirler. Cadı avları çağında, hedefteki kadınlar pek çok kez "şeytani melankolik" (melancholia diabolica) olarak adlandırılır.[64] Dönemin hekim yazarı Jean de Nynauld, likantropi (kurtadamlık) üzerine olan yazısında likantropi olgusu ile melankoli arasında bağlar kurar ve likantropinin bazılarınca melankoli olarak adlandırıldığını söyler.[65] Melankoli, Satürn'ün ve şeytanın ikili etkisi altında, korkunç bir uğursuzlukla damgalanmaya, Rönesans düşünürleri ve sanatçıları tarafından itibarının iade edilmesine kadar devam eder.

---

[63] H. Prigent, *a.g.e.*, s:42

[64] Wolfgang Weber'den aktaran S. Teber, *a.g.e.,* s:174

[65] Jean de Nynauld, Kurtadamlık Üzerine, *Cogito* içinde, sayı 51, İstanbul, YKY, s:155-158. Likantropi: Kurtadamlık. Aslında geç Antik Çağdan itibaren likantropi kara safranın aşırı salgılanmasından ötürü görülen bir canavarlık olarak düşünülür. İnsanın konuşma yetisini kaybetmesine neden olacak kadar yabani bir hayvana dönüşmesine kara safranın getirdiği çılgınlık neden olur. Bkz. H. Prigent, *a.g.e.,* s: 65. On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda büyücülük ve cadılıkla aynı kefeye konacak olan likantropi <bkz. H. Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, Ankara:Phoenix Yay., 2011> günümüz tıbbında şizofreninin bir çeşidi olarak görülür.

2.3 Rönesans: Melankolinin Altın Çağı

On beşinci yüzyılda dünyanın pek çok yerinden aydın ve sanatçı, Medici ailesinin yönetimindeki Floransa'da toplanır ve Rönesans hümanizminin temellerini oluşturacak yapıtlar vermeye başlarlar. Bu dönemde özellikle Antik Yunan eserlerinin Latinceye kazandırıldığı geniş çeviri çalışmaları yapılır, Avrupa'nın ilk halkın kullanımına açık kitaplığı kurulur. 1439'da Cosimo de Medici'nin desteğiyle Bizanslı Georgios Gemistos Plethon (1355-1450), Platon Akademisi'nin kurulmasına öncülük eder. Akademi hemen kurulamaz ancak davet edilen Bizanslı düşünürler tarafından çok sayıda konferans düzenlenir, dönemin pek çok düşünürü buradaki konferansları izler. Böylelikle İtalya'da Yeni Platonculuk ve Rönesans hümanizmi akımları başlar.[66]

İtalyan hümanizmi, Hıristiyan dogmasının içinde kalmayı kabul ediyor olsa da, aklı ve iradeyi temel alan bir özgürleşme talebinin rünüdür. Onlar için özgürlük kavramı daha çok, "kimliğin belli bir 'ideal insan' örneğine dönüşmesi" anlamına gelir. Ortaçağda olmayan yeni bir 'ideal'dir bu: Sadece kendinden ve kendi zihninden sorumlu *homo literatus*. İnsan merkezi konuma geldiği için artık insanın sayısız yönelim arasında tercih yapması gerekir. Hümanist düşünürler, yol gösterici bilgi ve ahlak kaynakları olarak Antikçağın entelektüel birikimini ve *virtus* (erdem) kavramını oturtmak isterler. Bu bağlamda "etik seçim izleğine" -öncül ve ardıllarından farklı olarak- gerçek bir ilgi beslerler. Ama bu dönemde her ne kadar insan Tanrı karşısında bağımsızlığını kazanıyor olsa da diğer taraftan astroloji de ilerliyor ve böylelikle yıldızların insan üzerindeki etkisi de artıyordur. Bu durum başka bir tartışma zemini daha yaratır. Rönesans hümanistlerinin kimileri, yıldızların etkisine şiddetle karşı çıkarken, kimileri de, kaderci denebilecek bir tavırla bu durumu kabul eder. Bir taraftan entelektüel elitler arasında, Antik Yunan metinlerinin etkisinin artmasıyla, melankoli ve Satürn'ün kutuplu yapısı tekrar ortaya çıkar. Bu kutuplu-düalistik yapı gerek içerdiği tehlike dolayısıyla gerekse vadettikleriyle her iki mefhumu da cazip hale getirir. Bu yeni anlayışın sistemli ifadesi ise Marsilio Ficino tarafından ortaya konacaktır.[67]

[66] S. Teber, *a.g.e.,* s:46-47

[67] Erwin Panofsky, "Satürn ve Melankoli", *Cogito* içinde, sayı 51, İstanbul, YKY, s: 192-203

2.3.1 Aristotelesçi Kurgunun Dirilişi: Ficino'da Melankoli

Platon Akademisinin 1462 yılında kurulmasında öne çıkan isim, konferansların takipçilerinden, Rönesans hümanizminin temelini atmış olan Yeni Platoncu düşünür Marsilio Ficino (1433-1499)'dur. Tıp ve felsefe eğitimleri almış olan Ficino, Cosimo'nun talebiyle Yunanca öğrenip Platon'un tüm eserlerini Latince'ye çevirip yorumlar. Ficino, 1489 yılında yayınladığı tıp ve astroloji kitabı *Yaşam Üzerine Üç Kitap*'la döneminin melankoliye olan yaklaşımını ters yüz eder. Aynı zamanda hekim olmak üzere de eğitim görmüş olan Ficino, kitabında entelektüel yaşamın ruhsal sağlığı tehdit eden unsurlarının nedenleri ve tedavileriyle ilgili bilinenleri derler. Kitap felsefeciler ve felsefe öğrencileri için bir el kitabı niteliğindedir ama çalışmayı bu kadar önemli kılan Aristoteles'in melankoli ve deha arasında kurduğu ilişkiyi yeniden canlandıran ilk Rönesans ürünü olmasındadır. Aynı zamanda melankolinin astrolojiyle, özellikle de Satürn'le ilişkisine de yenilikler getirir. Ficino'nun fikirleri, akademideki ayrıcalıklı konumunun da payıyla hayli popülerleşir ve Rönesans düşünürleri üzerinde uzun yıllar boyunca etkili olur. On yedinci yüzyılda Robert Burton tarafından yazılan *Melankolinin Anatomisi*'nde de kitaba sayısız atıfta bulunmaktadır.[68]

Marsilio Ficino, felsefe yapmanın ve yaratımın koşulları hususunda Platon'la hemfikirdir. Platon için, aklın yüksek düzeylerine ulaşmanın yolu, ruhun duyumsanan dünyadan, bedenden kurtulmasıdır. Yani, felsefe yapmak için ölmeyi öğrenmek gerekir. Ficino da bu yöntemi yeniden ele alır ancak bu sırada kendisinin, bilgisiyle irade arasında duyumsadığı mesafe olarak tanımladığı melankoliyle karşı karşıya kalır. Üzerindeki Satürn etkisini atlatamayacağına yönelik korkularını arkadaşı Ciavanni Cavalcanti ile olan mektuplaşmalarından okuruz. Cavalcanti, gezegenlerin insanlar üzerindeki etkisine inanmıyordur, ancak öyle olsa bile, Ficino'nun, olumlu özelliklerini, belleğini ve bilgeliğini de Satürn'e borçlu olması gerektiğini söyler. Ficino bunun üzerine şöyle yazar: "Kuşkusuz, bir çıkış yolu bulacağım ve sen öyle istiyorsan, ya bu mizaç türü (melankoli) ondan (Satürn'den) kaynaklanmıyor diyeceğim; ya da ille de ondan kaynaklanıyorsa, bu mizacın olağanüstü, kutsal bir

[68] J. Radden, *The Nature of Melancholy From Aristotle to Kristeva*, New York: Oxford University Press, 2000, s. 87

armağan olduğunu söyleyen Aristoteles'i destekleyeceğim."[69] *Yaşam Üzerine Üç Kitap* isimli temel eseri yayınlandığında ikinci seçeneği takip ettiği görülür.

Ficino bu kitapta, bilgelerin melankolik olmasını, göksel, doğal ve insani olmak üzere üç nedene bağlar. Ona göre, insanları çalışmaya yönlendiren Merkür ve çalışmada istikrarı sağlayıp yeni keşiflere teşvik eden Satürn göksel nedeni oluştururlar. Doğal neden, kişinin bilgiye ulaşmak için "dışsal şeylerden uzaklaşıp içsel şeylere yönelmesinden" ileri gelir. Bu tefekkür halinin etkisi kara safranın etkisine benzer. İnsani neden ise bedenden kaynaklanır. Zihin meşakkatli düşünce süreçlerinin etkisiyle şiddetli bir kurumaya maruz kalır ve ısısı düşer. Düşüncenin hızlı hareketliliği ruhu sarsar. Kurumuş ve soğumuş kan ise sarsılan ruhu iyileştirmek konusunda etkili olmaz. Bütün bunlar bir arada, melankolik, üzüntülü ve korkulu bir ruhun ortaya çıkmasına neden olur. Ona göre "zihinleri bedenlerinden ve bedensel şeylerden ayrılmış olan" filozoflar kara safranın verdiği sıkıntıya en çok maruz kalanlardır.[70] Ama aynı zamanda bu sıkıntı sayesinde "melankolik kişi en yüksek düşüncelere diğerlerinden daha iyi ulaşan kişidir."[71]

Ficino, kara safrayı niteliğine göre iki gruba ayırarak ele alır. Biri hekimler tarafından doğal olarak nitelendirilirken, diğeriyse ateşli tip melankoli olarak geçer. Dört suyuktan herhangi birinin yanması sonucu oluşan ateşli tip kara safra, bunalımlı ve öfkeli bir hal yaratarak muhakeme gücü ve bilgeliğe zarar verir. Maniye/deliliğe sebebiyet veren bu türdür. Kanın koyulaşan ve kuruyan bir parçasından ibaret olduğunu söylediği doğal kara safraysa, kimi durumlarda, yaratıcılık ve bilgelikle ilişkilidir. Antik Yunan hekimlerinde olduğu gibi Ficino için de bu doğal kara safranın miktarı ve niteliği önemlidir. Çok koyu olduğunda düşünce gücünü felç eder; balgamla karışırsa yavaşlık ve tembelliği getirir; çürürse fizyolojik hastalıkları beraberinde getirir; çok artması durumunda hem fizyolojik hem zihinsel yavaşlama ve zayıflama söz konusu olur. Kara safranın dengesinin ve miktarının korunabilmesi önemlidir. Ficino, kara safranın yapısının kontrolünü sağlamaya yardımcı olacak teknikler önerir.

[69] M. Ficino'dan aktaran H. Prigent, *a.g.e.,* s: 48-49
[70] M. Ficino, "Âlimlerin Melankolik Olmalarının Nedenleri ve Bu Hale Nasıl Geldikleri", *Cogito,* Sayı 51, İstanbul, YKY, 2007, s. 146-148
[71] Jean Starobinski, *Aynada Melankoli,* çev: M. E. Özcan, Ankara: Dost Yay., 2007s: 47

Aşırı yeme/içme, sık cinsel ilişki, geç yatma gibi alışkanlıkların terk edilmesini salık verir.[72]

Ficino'ya göre melankolik mizaç, bilgeliğin bir uzantısıdır. Çünkü bilge kişilikler, ruhsal huzursuzlukları ve hüzünleri, felsefi deneyimleriyle bilinçli olarak algılamaya başlarlar ve felsefe bu acılı bilinçlenmeyle başlar. Bilinçlenmenin artmasıyla ruhsal acı duyusu yoğunlaşır ama ona göre bu acıyı aşabilmenin tek yolu da bu bilinçlenmeyi geliştirmekten geçmektedir. İnsanın tüm bilincini, kendi sorunlarını duyumsamayacak kadar tin üzerinde yoğunlaştırabilmesi gerekir. Ancak bu aşamaya gelinebilirse ruhsal acı mutluluğa dönüşebilir. Bu eşik atlatıldığında, artık insanın ruhu bir tür ışıkla beslenmeye başlayacaktır ve bu durum tanrıya yaklaşma düzeyidir; Satürn aşamasıdır.[73] Dünyaya en uzak, Tanrı'ya en yakın olan "gezegenlerin en yücesi" Satürn'ün etkisi, ruhu "en yüce şeyleri anlayacak düzeye" yükseltecektir.[74] Hâsılı Platon'da *furor* (mani/taşkınlık)'un sebep olduğu yaratıcılığı, Ficino'da Satürn bahşeder.[75]

Ficino'nun yapıtının ünü, melankolinin pejoratif ve şeytani bağlamlarından çıkartılıp deha ve yaratıcılıkla ilişkilendirilmesine neden olur. Aynı şekilde Satürn de yaratıcılığın sembolü haline gelir. Bu perspektif değişimi alegorik karşılığını Alman sanatçı Albrecht Dürer (1471-1528) 'in yaptığı *Melancholia I* adlı gravürde bulacaktır.

2.3.2 Albrecht Dürer'den "Melancholia I"

1514 tarihinde yapılmış olan gravürde (Bkz. EK 2) deniz kenarında açık havada sol elini yüzüne dayayarak oturmuş esmer bir kadın vardır. Kadının göz alıcı kıyafetleri, başında tacı, sırtında iki güçlü kanadı vardır. Kucağında elbisesinin kıvrımları arasında kaybolan bir kitabı, sağ elinde bir pergeli tutuyordur. Belinden sarkan anahtarlar ve para kesesi vardır. Dürer, bunları eskizlerinden birinde zenginliğin sembolü olarak açıklar.[76] Yanında bir değirmen taşı üzerinde oturup elindeki tablete bir şeyler karalayan küçük bir melek ve ayakucuna uzanmış bir köpek bulunur. Hemen

[72] M. Ficino, *a.g.e.,* s. 148-154
[73] S. Teber, *a.g.e*., s: 48-49
[74] H. Prigent, *a.g.e.,* s:49
[75] E. Panofsky, *a.g.e.,* s:198-199
[76] Klibansky vd*., a.g.e.,* s.289.

arkalarında penceresiz bir yapı vardır. Yapının bize bakan duvarına kum saati, terazi, çan asılıdır; Jüpiter tablosu (sihirli kare) çizilmiştir, arka tarafına merdiven dayalıdır. Etrafında testere, çekiç, cetvel gibi mimariyi; küre, prizma gibi geometriyi anımsatan birçok nesne, hiçbir harmoni kaygısı duymadan bir araya getirilmiş gibi görülmektedir. Ufukta bir kuyruklu yıldız ve gökkuşağı görünmektedir. Bunların yanında "Melancholia I" yazısını taşıyan bir yarasa vardır. Kadının bakışıysa etrafındaki her şeyden uzaktadır, bizim görmediğimiz bir şeye odaklanmış gibi görünür.

Melancolia I gravüründeki nesneler birbiriyle alakasız görünse de aslında melankoliyle ilgili, o döneme kadarki neredeyse bütün semboller biraraya gelmiştir. Kadının duruşundan, *Melencolia I* yazısını taşıyan yarasaya, duvardaki kum saatine kadar her bir nesnenin melankoliye gönderme yapan bir anlamı vardır. Gravürün bu bilmecemsi yapısı hala farklı farklı yorumlar yapılmasına neden olmaktadır..

Albrecht Dürer, Macaristan kökenli kuyumcu bir ailenin oğlu olarak Nürnberg'de doğar. Çocukluğundan itibaren resme olan ilgisi ve yeteneğinden dolayı Nürnbergli bir gravür ustasının yanında yetiştikten sonra Ortaçağlı tüm genç sanatçılar gibi, görüşlerini genişletmek ve yerleşecek bir yer bulmak üzere yolculuğa çıkar. Bir süre Fransa, İsviçre ve Kuzey İtalya'da kalıp, "kuzeyli bir sanatçının güneyden kazanmayı umut edebileceği tüm teknik becerileri" kazanarak Nürnberg'e döner. Bu arada Almanya'da, Luther'in yenilikçiliğiyle patlak verecek olan, kilise kuruluşlarına karşı bir hoşnutsuzluk vardır. Dürer, ilk önemli eseri olarak bilinen bir dizi tahta baskı olarak sunduğu *Yahya'nın Vahyi'*ni bu dönemde yapar. Kıyamet gününün ayrıntılı ve ürkütücü bir tasviri olan resim hem genel bir tedirginlik yaratır hem Dürer'e popülarite kazandırır. Dürer, bir zaman sonra tekrar İtalya'ya gider ve bir yıldan daha uzun bir zamanı (1505-1507) burda geçirir.[77] İkinci ziyaretinde İtalyan sanat kuramını daha iyi kavramasıyla üslubu değişir, Dürer, bu yeni öğrendiği kuramın kuzeydeki başlıca temsilcisi haline gelir. Bu kuramda sanat, referansını orandan ve dolayısıyla geometriden almalıdır. Oran, hem insan ve evren arasındaki bağlantıyı oluşturur, hem

[77] E. H. Gombrich, *Sanatın Öyküsü*, çev: B. Cömert, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1992, s:263

de “estetik doyumun temeli” olarak görülür. Bundan etkilenmiş olan Dürer için de sanattaki estetik gücün kaynağı sayı olur.[78]

Bu arada Alman düşün dünyası da kökten değişiyor; Reform hareketinin yön verdiği Alman hümanizmi güneyden farklı olarak felsefe aracılığıyla olmasa da, Tanrı esini (ilhamı) aracılığıyla aklı (rasyonaliteyi) geliştirmeyi hedefliyordur. Dolayısıyla Ficino’nun düşünceleri de Almanya’da yaygınlaşmaya başlamıştır. Dürer’in İtalya’da geçirmiş olduğu zamanı da göz önünde bulunduran kimi yazarlar, Dürer’in Ficino’dan etkilenmiş olduğunu düşünür. Ancak Dürer’in Ficino’nun eserini okumuş olduğuna dair bir kanıt yoktur. Buna mukabil Dürer’in Antik Yunan felsefesi, hümanizm ve Yeni Platonculuğa hakim olduğu bilinir. Ayrıca Ficino’nun yazınında, Dürer’in gravürde geometriye kazandırdığı yeri destekleyen bir nüve yoktur. Ne ki, Platon için geometri bilgisi, ruhun özgürleşmesine ve dolayısıyla İdeaların incelenmesine katkıda bulunacak kadar önemlidir.[79] Yani yapıttaki geometrinin önemi kökenini hem İtalyan sanat kuramı, hem de Platon’dan alıyor gibi görünmektedir.

Dürer’in melankolik kadını, dönemin melankolik tipine uygun bir şekilde, “kara yüzlü”dür, öncülü temsillerinde olduğu gibi eli başına dayalıdır. Melankoliye yakıştırılan ve aşağı görülen ölçme, sayma işleriyle uğraştığını gösteren nesnelerle çevrilidir. Ancak aynı zamanda o nesneleri terk etmiş gibi bir duruşla, düşünceli bir halde oturmakta, entelektüel bir uğraş içinde gibi görünmektedir. Yani aynı anda hem Ortaçağ’ın eski kötü melankolisini, hem yeni anlamda, yüce uğraşların melankolisini temsil ediyor gibidir. Duvardaki Jüpiter dörtgeni, Jüpiter etkilerini çekmek için tasarlanmış büyülü bir dörtgendir: Satürn’ün ciddi etkisinin Jüpiter’le dengelenmesine yönelik Ficino’nun önerisini hatırlatır. Küçük melek de bir oymabaskıcının aletini tutuyor gibidir. Erwin Panofsky’ye göre oymabaskı, esinli dehanın engellenmesini temsil ediyordur: bükülü ve faydasız duran kanatlar dehanın özlemidir ve melankolinin nedeni bu engellenmiş olma durumudur. Bu yoruma göre, Dürer’in imgesi, yaratıcı sanatçının ıstırap ve başarısızlık duygusunu simgeler. Melankolik kadın, ne etrafındaki aletleri, ne de kanatlarını kullanıyordur. Rönesans tarihçisi Frances Yates ise, Panofsky’nin yorumuna katılmaz, eserdeki muhtemel Alman okült

[78] F. Yates, “Gizli Felsefe ve Melankoli: Dürer ve Agrippa”, çev. K. Atakay, *Cogito,* Sayı 51, 2007, s. 171
[79] H. Prigent, *a.g.e.,* s: 49-50

yazar Agrippa von Nettesheim'ın "Gizli Felsefe"si[80] etkisinin görmezden gelindiğini söylerek eleştirir Panofsky'nin çalışmasını. Resimde yarasanın taşıdığı Melancolia yazısının yanında I vardır. Bu devamının geleceğinin habercisi gibidir, burada Agrippa'nın etkisi olduğu düşünülür. Agrippa için melankolik mizaç (humor melancholicus) bazı cinleri bedenlerimize çekecek güçtedir ve bu cinler dolayısıyla kendinden geçen kişi olağanüstü şeyler yapıp edebilir. Cinler ruhumuzun üç farklı yetisine karşılık gelecek şekilde üçe ayrılır: İmgelem (imaginato), akıl (ratio) ve zihin (mens). İmgeleme çekilenler aşağı cinlerdir, el sanatlarıyla iliglidir, beceriksiz insanların aniden ve kendiliğinden resim, mimari gibi sanat alanlarında dikkat çeken ustalara dönüşmelerinin sebebidir. Aynı zamanda gelecekteki doğal afetlerin haberlerini verirler. Ruh akılda yoğunlaştığındaysa orta cinlerin yuvası olur: burada doğaya ve insana ilişkin şeylerin bilgisi edinilir; bu kişiler filozof, hekim, hatip vb. olur. Bu cinler gerçekleşecek tarihi dönemeçleri haber verirler. Ancak ruh bütünüyle zihin'e yükselebilirse tanrısal gizleri öğretebilecek cinlerin yuvası haline gelebilir. Yapıtta gördüğümüz kadın ve nesneler ressamların mimarların esiniyle, yani imgelemle ilgili görünür. [81]

Yapıtta Agrippa etkisinin belirleyici olduğunu düşünen yazarlar için Melancholia II ve III'ün gelmemiş olması şaşırtıcıdır. Ancak yapıttaki kadının etrafındaki aletlerle ilgilenmeyip tefekkür halinde görünmesi melankolinin ikinci aşaması olarak görülebileceğini, hatta gökkuşağı ve kuyruklu yıldızın gelecekteki kurtuluşun simgesi olarak Agrippacı zihin aşamasının, *melancholia mentis*'in de gravürde olduğunu söyleyen yorumcular vardır.[82] Yahut Agrippa'nın aşamalarıyla, Dürer'in 1514 senesinde yaptığı üç resim eşleştirilir: imgelem, *Melancholia I*; akıl, *Şövalye, Ölüm ve Şeytan* (Bkz. EK 3); zihin, *Aziz Hieronymus Çalışma Odasında* (Bkz. EK 4).[83] Ya da belki de Dürer, melankolik bir ressam olarak birinci aşamayı resmetmekle yetinmeyi tercih etmiştir.

[80] Agrippa'nın kitabı "Gizli Felsefe" (De Occulta Philosophia) 1533'te yayınlanır ancak 1510'dan itibaren elyazması Alman entelektüel çevrelerinde dolaşıyordur. Bkz. *A.g.e.,* s:50

[81] F. Yates, *a.g.e*.., s: 172-180

[82] H. Prigent, *a.g.e.*, s: 52-53

[83] Ayrıntılı bilgi için bkz. S. Yazgüller, G. C. Altun, "Satürn Çocukları: Batı Sanatında Melancholia İmgesi", *NaviSalvia Sina Kabaağaç'ı Anma Toplantısı 2016/Melankoli*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2017, s. 49

Dürer'in gravürü sık sık çoğaltılıp yorumlanarak Avrupa'da kısa sürede ünlenir. Yapıtın bilmecemsi, yoruma açık yapısı sayesinde hakkında beş yüz yıldır yazılagelenler koca bir külliyat oluşturur. Almanya, Hollanda ve İngiltere'deki pek çok sanatçının melankoli alegorisi özelliğini taşıyan yapıtlarında Dürer'in kullandığı ikonografik öğeler kullanılacaktır. Gravür, İtalya'da da bilinmesine rağmen sadece melankoli ve yaratıcılık arasında kurduğu bağlantı bakımından ele alınır. Ficino etkisindeki İtalya'da halihazırda Satürn, yaratıcılık bayrağını Merkür'ün elinden almıştır. Yaratıcılık için Satürn'ün etkisinde olmak ve dolayısıyla melankolik mizaç şart hale gelmiştir. Artık olağanüstü yetenekler ve dehanın, melankoliyle doğru orantılı olduğu düşünülecektir.[84]

2.4 Aydınlanma Çağında Melankolinin Gözden Düşüşü ve Delilik

2.4.1 Melankolinin Gözden Düşüşü

Rönesans'ta melankoliye verilen itibarlı konum, kavramı hızla popülerleştirdiği gibi melankolik mizacı bir övünç kaynağına dönüştürür. Bu zamana kadar iyi ya da kötü anlamıyla ayrıksı, marjinal bir durumu imleyen kavramın kullanımı sıradanlaşır; takdir ve beğeni toplama arzusundaki pek çok "sıradan" insan kendisine melankolik özellikler, duruşlar seçer. Melankolinin gözalıcılığı ve gizemi böylelikle kaybolur. Öncelikle sözcüğün anlamı aşınır; 16. Yüzyılın ikinci yarısında Avillalı Azize Teresa, melankolinin "günümüzde eskiden olduğundan çok daha gündelik" olduğunu, melankoli diye adlandırılan şeyin aslında "dikkafalılık ve başıbozukluk"tan doğduğunu yazar.[85]

Diğer yandan pek çok ünlü melankolik, melankoliyle içerden bir savaş halindedir. Montaigne, Denemeler'i yazmaya giriştiğinde 16. Yüzyılın genel anlayışını taşıyor olsa da kitabın sonunda başka bir fikre ulaşır. Melankolikliğiyle bilinen ve artık "yaşayan bir ölü gibi, kendisini ve kitaplarını tanımayan" Tasso'yu ziyareti sırasında hissettiği üzüntü, insanı benliğinden uzaklaştıran tüm kendinden geçiş hallerine dair bir horgörüye dönüşecektir: "O yüce suyuklar, yüksek ve ulaşılmaz yerler gibi

[84] H. Prigent, *a.g.e.,* s: 53-63
[85] *A.g.e.,* s.68

korkutuyorlar beni; Sokrates'in yaşamındaki esrimeler ve şeytanlıklar kadar ağrıma giden bir şey yok."[86]

Robert Burton, 1621 tarihli *Melankolinin Anatomisi*'nde "melankoliyi yazarak, melankoliden uzak dur[duğunu]" söyleyerek ekler, aylaklık melankolinin en başat nedenlerindendir.[87] Burton, suyuk öğretisine bağlı kalır, ancak yeni ve kapsamlı bir tanım yapar.

> …melankoli ya bir eğilim ya da bir alışkanlıktır. Eğilim olarak, en ufak bir keder, ihtiyaç, hastalık, dert, üzüntü, tutku, zihinsel hastalık durumunda veya üstlenilen sorumluluklar, huzursuzluk, bir düşünce nedeniyle ortaya çıkan bir endişe, durgunluk, donukluk, sinir bozukluğu ve genel olarak, neşe, zevk, mutluluk karşıtı olarak hissettiğimiz her türlü hoşnutsuzluk sonucu gelip geçici olan melankolidir.[88]

Yaşanan dünyanın, İlk Günah'tan itibaren, tümüyle melankolik olduğunu, herkesin öyle ya da böyle melankolik eğilimden etkileniyor olduğunu söyler. Herkes illaki en azından hayatının bir döneminde melankolik hissediyordur, bu faniliğin bir belirtisidir ona göre. Ancak ilham aldığı düşünürlerden Seneca'nın tutkular için söylediklerinin melankoli için de geçerli olduğunu düşünüyordur. Seneca'nın, "ruhun sakıncalı dürtüleri"nin hastalık gibi hafif başladığını ama düzenli ve kronik hale gelmesi durumunda şiddetlendiği yönündeki söylemini melankoliye uyarlar. Melankolinin de hastalığa dönüşüp dönüşmeyeceği, kişinin bünyesinin gücüne, vücut ısısına, akli dengesine bağlı olacaktır.[89] Böylelikle melankolinin ayrıcalıklı konumunu tartışmaya açar.

Melankolinin etrafındaki hare giderek silikleşir, kavram dünyevileşirken, imgelem ve dehayla olan ilişkisi de kopacak; 17. Yüzyılın sonuna gelindiğindeyse artık sadece hastalık halini alacaktır. 18. Yüzyılda Diderot ve D'alembert tarafından hazırlanan Encyclopedie'de biri Voltaire biri Marmontel imzalı iki imgelem maddesinde de melankolinin bahsi geçmez. Buna koşut olarak daha önce melankoliye atfedilen aşırılık, esin, deha gibi pozitif anlamlar imgelem (hayal gücü) maddesine taşınmıştır. Burada coşkunluk, akılla yönetilen, iradi ve "etkin" bir erdemdir:

---

[86] H. Prigent, *a.g.e.*, s. 75-76
[87] Robert Burton, *a.g.e.,* s.46.
[88] *A.g.e.,* s. 99
[89] *A.g.e.,* s. 102

> Coşkunluk nasıl akılla yönetilebilir? İşte yanıtı: 'Bir ozan önce tablosunun düzenini çizer, o sırada akıldır kalemi tutan. Ama kişilerini canlandırmak ve onlara tutkuların özelliğini katmak isterse, işte o zaman imgelem de canlanır, coşkunluk harekete geçer: Arenada çılgınca koşturup duran yarış atıdır o; ama arena düzenli biçimde çizilmiştir.[90]

Aynı ansiklopedide Dideorot'nun yazdığı melankoli maddesi ise Antikçağ tıbbından izler taşısa da şu şekildedir:

> Gündelik eksiklik duygumuzdur. Kendimizden hoşnut olmamamızdan doğan sevincin karşıtıdır: Genellikle ruhun ve organların zayıflamasından ileri gelir: Aynı zamanda insanın ne kendinde, ne başkalarında, ne arzularının nesnelerinde ne de doğada bulabildiği bir tür eksiklik düşüncesinden de kaynaklanır; varoluşa ilişkin tatlı bir duygu verecek kadar ruhun yetilerini çalıştıran, aynı zamanda onu tüketecek şiddetli duygulardan, tutkuların kargaşasından ruhu koruyan derin düşünmeden zevk alır […][91]

Bu maddelerden de anlaşıldığı üzere, melankoli artık, dehanın kapısını açmak adına göze alınabilir bir tehlike olmaktan çıkmış, yeniçağda pek de anlam ifade etmeyen derin bir düşünceyle tanımlanır hale gelmiştir.

2.4.2 Aklın Egemenliği Altında Melankoli ve Delilik

Halk arasında yaygın ve sıradanlaşmış kullanımına karşın on altıncı yüzyıl sonuna doğru, hekimler tarafından melankoli hakkında yazılan kitaplarda, sağlıklı melankoliye sadece kıyısından değinildiği ama imgelemle ilişkilendirilen "kaygı verici bir hastalık" olarak tanımlandığı görülür. Hekim Timothy Bright *Melankolinin Kitabı*'nda "Tüm ruh hastalıkları arasında, imgelemin yarattığı düşlemlerin akla en çok zarar veren şey olduğunu gözlemledim" diye yazar. 1601 tarihli Hieronymus Mercurialis'in *Medicina Practica*'sında melankolik deliliğin aklın değil, imgelemin yol açtığı bir bozukluk olduğunu söyler. On yedinci yüzyılın ortasında İngiliz hekim Thomas Willis, melankolik hastalıktaki mani ve melankoli evrelerini saptar ancak suyuk teorisini reddeder.[92]

---

[90] H. Prigent, *a.g.e.,* s. 82

[91] Diderot; D'alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*'nden aktaran H. Prigent, *a.g.e.*, s. 82-83

[92] *A.g.e.,* s.71-72. Melankoli üzerine çalışan hekimler arasında suyuk teorisinin ilk reddi burada görünür ancak daha önce 1628'de William Harvey, *Anatomie* kitabında kalp ve dolaşım sisteminin nasıl işlediğini göstermiştir. Bkz. H. Akın, *Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme: Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Delilik de bu dönemin en popüler kavramlarından biridir. Tiyatro oyunlarında daha önce "kıyıda köşede kalan gülünç ve bildik siluetler" olan deli karakterler, artık oyunun merkezinde gerçeği ortaya çıkartan karakterler olarak görünürler. Deli herkese kendi gerçeğini hatırlatmaktadır. On beşinci yüzyılın ikinci yarısına kadar ölüm temasının hükmü sürmüşken, bu dönemde giderek yerini "deliliğin acı alaycılığı"na bırakmıştır. Bu temada delilik, bilginin ve cahilce kibirliliğin komik bir cezası olarak görülür. 1492'de Sebastian Brant *Deliler Gemisi*'ni yazar, Hieronymos Bosch 1500'de Brant'ın eserini çizer. 1509'da Erasmus *Deliliğe Övgü*'yü yazar. Foucault, bu tema değişiminin radikal bir kopuşa işaret etmediğini söyler, "insanı kaçınılmaz olarak hiç mertebesine indiren bu zorunluluktan [ölümden], bizzat varoluşun kendinin bir hiçten ibaret oluşunun küçümseyici bir şekilde seyredilmesine geçilmiştir (...) Kafatası haline dönüşecek olan baş şimdiden boştur. Delilik ölümün şimdiden gelmiş halidir."[93] Delilik bu haliyle göz alıcı olmasa da cezbedicidir. Mantıklı ve bilge insanlar "bilginin" ancak bazı parçalarını fark edebilirken, ulaşılmaz ve korkunç görünen bilgeliğin bilgisini "masum budalalığı"yla deli elinde tutmaktadır.[94] Tıpkı Platon'un *furor*'unun ilhamı ya da Agrippa'nın *melancholia mentis'i* gibi.

Ne ki, klasik çağla birlikte, Tanrısal etkiden kurtulan yeryüzünün sırrı, artık akıl yoluyla kavranılabilir olur. Descartes, 1630 yılında, kara safralılığı ya da kara safradan rahatsızmış gibi davrananları da dâhil ettiği delilik hakkında şöyle yazar:

> Bu ellerin, bu bedenin benim olduğunu nasıl yadsıyabilirim? Kendimi, beyinleri bulanmış ve safranın kara buharlarıya gölgelenmiş; çok yoksulken sürekli kral olduklarına; çırılçıplakken altın sarısı ve lal giysilere bürünmüş olduklarına inanan ya da bir küp olduklarını ya da camdan bir bedene sahip olduklarını düşünen o kaçıklarla karşılaştırmazsam, bu ellerin, bu bedenin benim olduğunu nasıl yadsıyabilirim? Ya ne? Deli bunlar; örnek alırsam onları, geri kalmam çılgınlıkta.[95]

Artık deha, kaynağını akıl ve duyarlılığın birlikteliğinden alıyordur, felsefecinin sorumluluğu dünyayı kavrarken aklı kullanmaktır. Daha önce on iki ikiliğin arasında[96],

---

Tarih Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara s. 481. Suyuk teorisinin topyekûn terki zaman alacaktır.

[93] M. Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. M. A. Kılıçbay, İstanbul: İmge Yay., 2017, s:41-42

[94] *A.g.e.,* s.50

[95] H. Prigent, *a.g.e.,* s. 79-80

[96] 13. Yüzyıldan itibaren ruhla bedenin veya iyilikle kötülüğün mücadelesini anlatmak için kullanılan kusurlar hiyerarşisinde delilik de "kötü asker"lerden biridir. Liste şöyledir: İman ve putperestlik, umut

ihtiyatlılığın (tedbirli davranmanın) karşıtı olan delilik, bu yeni çağda akla içrek bir tanıma kavuşmuştur. Böylelikle "delilik yavaş yavaş silahlarını kaybetmiş ve aynı zamanda yer değiştirmiş; akıl tarafından kuşatılmış, onun tarafından kabul edilmiş ve onun içine alınmıştır."[97]

Hâsılı, hem insan bedeninden bağımsız bir ruh anlayışının yadsınması hem de suyuk teorisinin geçerliliğini yavaş yavaş kaybetmesiyle melankoli beynin/sinir sisteminin/aklın hastalığı haline gelmeye başlar. Bu yeni anlayışla melankolinin gizemli, felsefi, poetik tanımlamaları uyuşamamıştır. Melankoli artık deha ve imgelemin alanından çekilip, bir taraftan manasız bir derin düşünce ile seyreden keder hali, bir taraftan da salt hastalık halini alır. Ancak 18. Yüzyıl sonuna gelindiğinde toplumsal ve siyasal değişimlerin sancılı sürecinde romantik sanatçılar, antik melankolinin bazı özellikleriyle tekrar bir ilişki tesis edeceklerdir.

2.4.3 Erken Romantiklerin Eleştirisi

Romantizm, "en genel anlamda tutkuların, dürtülerin ve duyguların yüceltilerek yaşanması tutumu; dünyaya duygulara ağırlık vererek bakma yaklaşımı" olarak tanımlanır.[98] Romantizmin temelde duygular ve imgelemin akıl karşısındaki önceliğini savunuyor olduğu söylenebilse de tam olarak ne olduğunu saptamak hayli zordur. 18. yüzyıl sonunda Aydınlanma felsefesine tepki olarak ortaya çıkmış olan bu akımın farklı ülkelerde farklı biçimler almış olması da kavramı anlamsal olarak zorlaştırır. İngiltere'de estetik bir hareket olarak ortaya çıkarken, Fransa'da toplumsal uzlaşımlara karşı protesto niteliğinde bir hareket olduğu görülür. Almanya'da önce estetik bir hareket olarak ortaya çıkar, kısa süre sonraysa bir *Weltanshauung* (dünya görüşü) haline gelir.[99] Modern dünyanın biçimleniyor olduğu 1800 civarında yaşanan radikal değişimleri deneyimleyen entelektüeller için Aydınlanma düşüncesi, toplumsal, ahlaki ve siyasal teori açısından yetersiz kalır. Fransız Devrimi'nin yerini Yıldırma dönemine bırakması, bu başarısızlığın en çarpıcı kanıtlarından biridir onlar için. Ancak birçok

ve umutsuzluk, merhamet ve pintilik, iffet ve şehvet, ihtiyatlılık ve delilik, sabır ve öfke, yumuşaklık ve katılık, uyum ve nifak, itaat ve isyan, dirençlilik ve tutarsızlık. Bkz. M. Foucault, *a.g.e.,* s. 52

[97] *A.g.e.,* s. 71

[98] A. Güçlü; E. Uzun; S. Uzun; Ü. H. Yolsal, "Romantizm", *Felsefe Sözlüğü,* Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, Ankara, s. 1215-1216

[99] A. Megill, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida,* çev. Tuncay Birkan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları,1998, s. 31

eleştiri, aydınlanmanın sıkıntılı yönlerinin üzerinde dururken, romantikler Aydınlanmacı programın temelden yanlış olduğunu öne sürerler.[100]

Romantizmin, özellikle de Alman romantizminin estetik ve politik içeriğini anlamak için genellikle Immanuel Kant'a (1724-1804) bakılır. Kant, 1764 yılında yayınlanan *Observations on the Sense of the Beautiful and Sublime* adlı, sonraları geliştireceği "sistematik ve profesyonel felsefesinden" hayli farklı olan yapıtında mizaçlar teorisine estetik bir yorum katarak melankoliye dair eski geleneği yeniden üretir. Melankolik kişiliğin "ahlaki bir özgürlük, yüksek bir farkındalık ve hayatın ikilemleri karşısında duyarlılıkla donatılmış" olduğunu savunarak, melankoli tipine bir üstünlük (yücelik) atfeder. Ona göre melankolik kişi "sadık bir dost, bilginin peşinde giden dürüst bir soruşturmacı ve ahlaki kanaatlerine güvenilebilinecek" biridir. Bu kişi "tam da bizim sonlu varoluşumuzun acısına açık olmasından ötürü" melankoliktir.[101] Burada Kant'ın melankoliyle yanyana getirdiği yüceliğin, yazıldığı dönemin epistemesine uygun olarak, tanrısal bir mefhum olmadığını belirtmekte fayda var.

Kant, estetik alana dair teorisini 1790 yılında yayınladığı *Yargı Yetisinin Eleştirisi'*nde sistematikleştirir. Ahlak ve doğa alanlarından bağımsız bir estetik alan kurarak estetik yargıya özerklik teslim eder. Böylece, hem estetik yargılar ve ahlaki yargıları duygularla ilgili meseleler olarak görüp estetiği ahlak içinde eriten teorisyenlere, hem de "sanatı fizyoloji ya da psikolojiye asimile etmeye yönelik" eğilimlere karşı çıkar. Estetik haz ve duyumsal haz arasına net bir ayrım koyar. Estetik haz, "çıkar gözetmeyen tatmin"dir. Kant, sanatta biçimi "amaçsız amaçlılık" olarak tasarlar. Onun için sanatın "doğruluk değeri" olamaz, çünkü sanat bilgiyle değil, çıkar gözetmeyen hazla ilgili bir meseledir. Ancak "mantıksal anlamda bilgi" sağlamasa da, "bizi deneyimde tam olarak sunulamayacak ya da kavramlar yoluyla kavranamayacak bir şeyle temas haline sokabileceğini ima eder." Ayrıca "estetik yargıların evrensel geçerlilik iddiası" olduğunu söyler: güzel nesne, evrensel bir keyfi uyandırmalıdır. Çünkü estetik beğeni yargısının temelinde doğanın amaçlılığı kavramı yatmaktadır. Sonuçta güzellik, "ahlaki iyinin simgesidir", evrensel kabul görme talebi vardır ve duyusal olarak ahlak alanının yönünü gösterir. Ve "estetik fikir", dile getirilemeyenin,

[100] *A.g.e,* s.32
[101] G. Stauth & B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, çev: Mehmet Küçük, Ankara:Ark Yay., 1997 , s:95

yani "adlandırmak için uygun bir kavram bulunamayan" hayalgücünün temsilidir. Yani sanat, sadece haz veren bir şey olmaktan öte, yüce bir konuma yerleştirilir.[102]

Kant'ın estetik tartışmaları Romantik teorisyenler tarafından daha da geliştirilir. Schiller (1759-1805), "estetik birlik'in sadece sanatta değil, düşüncenin kendisinde de aktif olduğunu" söyler. Modern yabancılaşma fikrini ilk dile getiren teorisyenlerden biri olan Schiller için, kültürün ilerlemesinin bir sonucu olan yabancılaşmanın tedavisi sanattadır. İnsanın duyusal dürtü ve biçimsel dürtü olmak üzere iki temel dürtüyle hareket ettiğini söyler. Duyusal dürtü değişim yönünde baskı yaparken, biçimsel dürtü devamlılık ister. İkisine de sınırlar getirilmelidir ona göre, "duygu ve duyum bolluğundan" kaynaklanması gereken bu sınırlamayı getirecek olan "oyun" dürtüsüdür (Spieltrieb). Oyun dürtüsü, diğer dürtülere sınırlama getirirken, "insanı hem ahlaki hem de fiziksel olarak özgür kılar." Bu dürtünün nesnesi, güzellik dediğimiz şeyi ifade eden "yaşayan biçim"dir ve sanatta ortaya çıkar. "İnsan ancak güzeli temaşa ederken uyum kazanır, çünkü psişe sadece burada, ahlaki yasa ile fiziksel zaruretler arasında memnuniyet verici bir araç/ortam bulur."[103]

Schiller, *Estetik Mektuplar*'da Kant'ın fikrini geliştirir. Bu mektuplardaki sanatın "bir hakikat kaynağı" olabileceğine, dolayısıyla felsefenin de estetikleşmesi gerektiğine yönelik ima, Schelling ve Schlegel'de karşılık bulacaktır. Schelling (1775-1854), 1800'de yazdığı *Aşkın İdealizm Sistemi* adlı kitabında, hem doğanın hem de sanat yapıtının, özleri itibariyle estetik bir faaliyetin ürünü olduğunu, aralarındaki tek farkın bilinçle ilgili olduğunu savunur. Ona göre, doğadaki yaratıcı faaliyet bilinçsizken, sanat yapıtında bilinçlidir. Dolayısıyla felsefe ancak sanatta doruk noktasına ulaşır. Çünkü felsefe, mutlak özdeşlik ilkesinden yola çıkar ve bu özdeşlik, kavramlar aracılığıyla değil, ancak "entelektüel sezgi" aracılığıyla kavranabilir. Mutlak özdeşlik sezgisinin de tezahürü "estetik ürün"de bulunur. Schlegel (1772-1829) de, 1798'de yayınlanan fragmanlarında şiirle felsefeyi yeniden biraraya getirecek olan "ilerici evrensel şiir"den bahseder. Hatta birbiriyle kusursuz bir ilişki içinde bir *ortakfelsefe* (symphilosophy) ve *ortakşiirin* (sympoetry) hâkimiyetinde yeni bir bilim ve sanat

[102] A. Megill, *a.g.e.,* s. 39-41
[103] *A.g.e.,* s. 42

çağının olabileceğini düşünür. Onlara göre, modern dünyanın düşünsel ve yaratıcı parçalanmasının aşacak olan şiirdir.[104]

Buraya kadar romantizmin estetik boyutundan bahsettik. Kısaca özetlemek gerekirse, Romantik düşünürler, hakikatin, mutlak birliğin, akıl ve kavramlar yoluyla değil, sezgi ve imgelemle anlaşılabileceğini düşünürler. Aydınlanmanın analitik aklına karşı bir hakikat kaynağı olarak sanatı koyarlar. Sanatsal yaratımın bilinçdışı, öğrenilemez karakterinin üzerinde durup deha fikrini ortaya atarlar ve sanata yücelik atfederler. Sanatın en yüce ifadesininse şiirde olduğunu düşünürler. Yani Romantiklerde de, antik dönemin ve Rönesansın melankoli anlayışlarında olduğu gibi, ideale giden yol imgelemden geçer ve imgelem aklın değil, duyguların ve sezgilerin alanına tekrar devredilir. Ancak artık melankoli, episteme değişiminin etkisiyle aşkınlık ilişkisi içinde değil, içkinlik bağlamında değerlendirilir: Bağlantı artık tanrısallıkla değil, insanla doğa arasındadır. Romantik eserlerde uzaklaşma ve bir başınalıkla tezahür eden bir melankoliyi görürüz. Akımın Alman temsilcilerinden Novalis (1772-1801), *Geceye Ağıtlar* şiirinde, "Uzaklarda yatıyor dünyanın ölüsü –derin bir uçuruma gömülmüş- ve ıssız, bomboş mekânı. Yüreğin lirinden ağır bir melankolinin soluğu geçiyor" diye yazar. Alman romantizminin en önemli ressamı olarak değerlendirilen Caspar David Friedrich (1774-1840) doğanın seyrine dalmış bir başına insan figürleri resmeder. (Bkz. EK 5) Fakat Romantikler eserlerinde bu hüzünlü, umutsuz, bıkkın hali, genel olarak melankoli kelimesiyle değil, Almancada *Weltschmerz* (dünya ağrısı) İngilizce'de *spleen* (İngilizcede Antikçağda karasafranın merkezi olarak görülen dalak anlamına gelir) ile karşılarlar. Devrimin sonunda hayal kırıklığıyla sarsılan Fransa'da ise bu ruh haline "yüzyıl acısı" denir.[105]

Toplumsal ve siyasal hayattaki değişimin içeriğinden memnun değildir romantikler, ancak bulundukları durumu bir geçiş dönemi olarak görerek geleceğe dair umut beslerler. Bundan dolayı, Romantik düşüncede "başlangıca (daha doğrusu, daha yüce bir başlangıç aşamasına) geri dönen döngüsel yolculuk motifi" önemli bir rol oynar. Doğayla başladığımız yolculukta, doğadan ayrılır ve nihayetinde ona geri döneriz. Hüzün, keder, bekleyiş ve tefekkür dolayısıyla melankoli bir umudun habercisidir. Birçok romantik düşünürün benzer bir hikâye anlattığı görülür: Manevi krizler

[104] A.g.e., s: 44-47
[105] H. Prigent, a.g.e, s.91

yoluyla, kozmosla ya da kahramanın kendi imkânlarıyla yabancılaşma aşılır ve yeniden bütünleşmeye ve doğal sonucu kurtuluşa geçilir.[106] Aydınlanma eleştirisi ve geri dönüş motifleri dolayısıyla Romantizm birçok araştırmacı tarafından gerici, karşı-devrimci bir görünümle tanımlanmıştır. Ancak Marksist düşünür Ernst Fischer gibi kimi yazarlar için, kapitalist burjuva dünyasına karşı "bir protesto hareketi" olarak görülür. Üçüncü bölümde konu edilecek olan Michael Löwy ve Robert Sayre'ın *İsyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm* adlı kitaplarında yaptıkları da bu olacaktır.

[106] M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*'den aktaran A. Megill, *a.g.e,* s. 49

3. AYDINLANMA SONRASI TIP VE PSİKANALİZDE MELANKOLİ

3.1 Psikiyatrinin Doğuşu ve Melankolinin Depresyona Evrimi

Michel Foucault, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda bazı insanların (yoksulların, işsizlerin, meczupların, ıslah edilmek istenenlerin) keyfi uygulamalarla kapatıldığı büyük kurumlar olduğunu, bu kurumlarda toplumda rahatsızlık oluşturan tüm kusurların eşdüzeye getirildiğini, onları zindanlarda "keşfeden" psikiyatrinin kurucuları Pinel ve dönemdaşlarından öğrendiğimizi söyler.[107] O dönemde bu izolasyonlar için hükümet tarafından Paris'te *Genel Hastane, Sapetriere* ve *Bicetre Hastaneleri* açılır. Eski cüzzamhanelerin bir kısmı da bu türden ıslahevlerine çevrilir. Fransa'da kısa bir süre içinde her şehrin kendi Genel Hastanesi kurulur. Buralar ıslah ya da tedavi mekânları olmaktan çok, toplumun bir parçası olamayan ya da olmaması gerektiği düşünülen insanları kapatmak için kullanılan alanlardır. Hemen hemen aynı dönemlerde İngiltere'de *Workhouse*, Almanya'da *Zuchthaus* olarak adlandırılan, kendi geçimini sağlayamayan insanların iş ve barınma ihtiyaçlarını karşılamak için oluşturulmuş kurumlar vardır. Fransa'daki Genel Hastanelerde de *workhouse*'larda olduğu gibi insanlar zorla çalıştırılır. Çalıştırılmaları hem hastanenin giderlerini karşılayabilmek, hem de cezalandırma ve "ahlaken kontrol altına al[abilmek]" içindir.[108] Ortaçağ'da *acedia* günahından duyulan endişe ve bu günahtan kaçınmak için çalışmanın kazandığı önem, burjuva dünyası oluşurken de kendini gösterir. "Islah evlerinde bulunanları içine alan ortak kategori, bu insanların üretime, dolaşıma ya da zenginliklerin birikimine dâhil olma yönündeki kapasitelerinin (kendi hatalarından dolayı ya da kaza sonucu) yetersizliğidir."[109] Keza Almanya ve İngiltere'deki çalışma evlerinin de yalnız ihtiyaç sahibi işsizlerin değil, Fransa'daki Genel Hastane örneği gibi "istenmeyen"lerin kapatılmış olduğu mekânlar olduğu fark edilecektir.[110]

[107] M. Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 89, 140
[108] M. Foucault, *Akıl Hastalığı ve Psikoloji,* 5. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019, s. 86-87
[109] M. Foucault, *a.g.e.,* s.87
[110] M. Foucault, *Delilğin Tarihi,* s. 89

18. yüzyılın ortalarından itibaren, keyfi kapatılmaların sansasyonel siyasi ifşaları, yardımlarda bulunan vakıfların ekonomik eleştirileri ve ıslah evlerinin halkta yarattığı tedirginliklerin sonucunda ıslah evleri sisteminin kapatılıp-kaldırılması için sesler yükselmeye başlar. Bu kurumlar, devrimciler için eski baskı rejiminin sembolü haline gelmiştir. Fransız hekim Philippe Pinel (1745-1826), 1789 devrimi sonrasında devrimci kadrolar arasındadır. Bicetre kliniğinin başına getirilince, o sırada kliniklerde başlatılan "delileri zincirlerinden kurtarma" hareketinin, -hem Bicetre'de hem Salpetriere Kadın Hastanesindeki kimi hastaların zincirlerini bizzat kendisi söktüğünden- öncülerinden biri haline gelir. Aslında Pinel öncesinde Tuke ve Chiarugi gibi başka reformcu hekimler de vardır ama 1793 Martındaki bu zincir çözme faaaliyeti, devrimin etkinliklerinden biri olarak tarihe geçer ve psikiyatrinin doğduğu gün olarak kabul edilir.[111]

Aydınlanma sonrasının reformcu hekimleri, çağlarının epistemesine uygun olarak, insanların ruhsal durumları ve mizaçlarını rasyonel yöntemlerle incelemeye başlarlar. Artık merkezi sinir sistemi işlevi sonucu ortaya çıkan "rasyonel, anlaşılabilir ve anlatılabilir bir ruh anlayışı" geliştirilmeye çalışılır. Bu bağlamda doğrudan psike ile ilgilenen bir tıp disiplini olarak psikiyatri oluşur. Pinel, 1801 yılında *Traite Medicophilosophique sur L'Allienation Mentale ou la Manie* (Mani ya da Ruhsal Yabancılaşma Üzerine Tıp ve Felsefe Kitabı) isimli kitabının önsözünde, tıpta akıl hastalığının, fizyolojik hastalıklarla eşit haklara sahip olmasını talep eder. Bunun yanı sıra, tıbbın, yıllardır akıl hastalarıyla beraber yaşayıp "kavrayıcı ve etkin yaklaşımlar" ortaya koyanların ampirik bilgisine kulak vermesi ve dogmatik üslubu terk etmesi gerektiğini söyler. Suyuk kuramı ve cinlenme teorilerinin karşısına akılcı ve yöntemsel bir değerlendirme çıkartır. Dönemin yaygın kabulüne uygun bir şekilde, akıl hastalarının anatomisini inceleyerek organik sebepler arar ancak aynı zamanda çevresel/toplumsal koşullara da dikkat çeker. Akıl hastaları, cinlerin musallat olduğu ya da hayvanlık düzeyine indirgenmiş birileri olarak görülmekten çıktığında, yanına yaklaşılabilir (konuşulabilir/tedavi edilebilir) bireyler haline gelirler. Pinel, kitabında öncüllerinden alıntı yapar: "Ahlaki tedavide (moral terapi)[112] deliler akıldan mutlak

[111] A. Babaoğlu, *Psikiyatri Tarihi,* 3. Baskı, İstanbul: Okuyan Us Yay, 2021, s. 81

[112] Hastaların, hastane personelleriyle yakın temas halinde oldukları, ortak faaliyetlerin yürütüldüğü bir tedavi biçimidir. Pinel ve Tuke'un York yakınlarında kurduğu hastane bu yöntemi benimsemiştir. 19. Yüzyılın son dönemine kadar yöntem Avrupa ve A.B.D.'de varlık sürdürmüştür.

anlamda yoksun, yani kaygı, umut gibi güdülerin ya da onur duygusunun erişemediği biri olarak görülmemektedir. (…) Onlara önce boyun eğdirmek, sonra da teşvik etmek gerekmektedir." Düşkünlerevlerindeki ürkütücü tekniklerin aksine, hastalığın kendi seyrine izin verilerek gözlenmesi gerektiğini söyler.[113]

Pinel ayrıca, ruh hastalıklarını "yabancılaşma rahatsızlıkları" olarak tanımlar ve bu hastaların doğadan kopmadan, tarım alanlarında çalışarak kendi geçimlerini sağlayabilecekleri ve kendi aralarında yeni norm sistemleri oluşturabileceklerini savunur.[114] Akıl hastalarını bu zorunlu toplumsallaştırma girişimi için en ince detaylarına kadar düşünülmüş ve "genel otorite merkezine tabi kılınmış" alanların örgütlenmesi gerekir. Bundan sonra, delilerin nasıl bir toplumsal mekân içinde tutulabileceğine dair tartışmalar, delilere özgü hastaneler doğana kadar devam eder. Bu hastanelerde gözlemin ve tedavinin temeli düzendir. Gündelik hayat, çalışmanın ritmine göre ayarlanır. Yemek, uyku, boş zaman saatleri titizlikle düzenlenir. İtaatsizlik ya da kural ihlali gibi durumlarda ölçülü cezalandırmalar yapılır. Bundan dolayıdır ki, Jacques Hochmann, bu girişimin totaliter devletin habercisi olarak görülebileceğini söyler.[115] Foucault'un anlatımıyla, İngiliz reformist hekimlerden Tuke, York yakınlarında hastaların kendilerini evlerinde hissedebilmesi amacıyla bir hastane kurar fakat burası, hastanın "kesintisiz bir ahlaki ve sosyal kontrole" maruz kaldığı bir kurum olur.

> …hastayı iyileştirmek demek, hastaya, aile yaşantısının ahlaki iskeleti olan bağımlılık, alçakgönüllülük, suçluluk ve minnet duyguları aşılamak anlamına geliyordu. Bunu gerçekleştirmek için ise, tehdit, cezalandırma, yemekten mahrum bırakma, aşağılama gibi kısacası, deliyi hem çocuklaştırıp hem de suçlu hissettirebilecek bütün araçlar kullanılacaktı. Pinel, Bicetre'de 1793'te hala orada bulunan "zincire vurulmuş hastaları kurtardıktan" sonra benzer teknikleri kullanır. Kuşkusuz, hastaları fiziksel olarak boyunduruk altında tutan maddi bağları (bütün hepsini olmasa da) ortadan kaldırmıştır. Ne var ki hastaları, akıl hastanesinde bir tür sürekli yargılama merciine dönüştürecek şekilde, ahlaki denetim altında tutmuştur. [116]

Nihayetinde kapatma uygulaması ortadan kalkmamış, tıbbın tedricen dâhil olduğu biçimde çehre değiştirmiştir. Deliliği ve akıl bozukluğunu dışlayan toplumsal ve

[113] J. Hochmann, *Psikiyatri Tarihi,* çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Yay, 2. Baskı, 2021, s. 12-15
[114] S. Teber, *a.g.e.,* s. 229
[115] J. Hochmann, *a.g.e.,* s. 16
[116] M. Foucault, *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, s. 90

siyasal jestlerin yeniden düzenlenmeleri ve kapatma âleminin tedavi edici bir değer kazanması sayesinde tımarhaneler tıp tarafından sahiplenilmiştir.[117]

Pinel'in öğrencisi Esquirol (1772-1840) da, hocasının öğretisini geliştirerek, akıl hastasının tedavisinde, kaygılarından ve kendisini kışkırtan toplumsal itkilerden uzaklaştırılması için tecridin zorunluluğuna vurgu yapar. Tecrit, hem hastayı kendi durumu üzerine düşünmeye ve yeni ilişkilerle başka bir sosyallik kurmasına imkân tanır, hem de yakınlarına kavuşma arzusuyla tecridin sonlandırılmasını isteyen hastanın tedavisinde kendi rızasıyla yol alabilmesinin motoru görevini üstlenir. Esquirol da Pinel gibi, bu evlerin başında paylaşımsız bir otorite olması gerektiğini düşünür ancak daha sonra idarecilerle işbirliği yapmak ve tımarhanelerin aslında toplumsal bir savunma rolünü yerine getirdiğini kabul etmek zorunda kalır. 30 Haziran 1838 tarihli akıl hastalarının tedavisini ve özgürlüklerin kısıtlanmasını düzenleyen yasanın hazırlanışında yer alır. Bu yasaya göre, ailesinin ya da idari otoritenin sorumluluğu altındaki büronun talebinin olması durumunda, akıl hastasının kapatılması zorunlu hale gelir. Artık hasta ehliyetsiz kabul edilecek ve himaye altına alınacaktır. Bu yasayla beraber, psikiyatristlere hastayı gözetim altında ve kapalı tutma yetkisi verilir ve psikiyatrinin profesyonelleşmesi resmi olarak onaylanmış olur.[118]

Ancak ruh hastalığı hekimlerine verilen bu yasal yetkiler, toplumda alana karşı genel bir güvensizlik oluşturur. Hem suçluların cezai ehliyeti olup olmamalarına karar verebiliyor olmalarının yarattığı şaibeler, hem de keyfi kapatmalarda parmakları olabileceği yönündeki şüphelerden kaynaklanan kamuoyu güvensizliğine karşı hekimler savunmacı bir tutum gösterir. Tedavi edilen hastaların teşhisi, hastalıkların gelişimi ve hastalığa neden olan lezyonlar hakkındaki bilgilerini kanıtlamak isterler.[119] Pinel ve Esquirol'ün döneminde hastalıkların gelişimi üzerine çalışmalar yokken, 19.yüzyılın ikinci yarısında buna odaklanılmaya başlanır. Genel eğilim olarak nedenleri ayrıştırma, evrimi belirleme ve vücudun bir lezyonuyla ya da insanlığın ilkel türdeki bir yozlaşmasıyla özdeşleştirilen bir hastalığı öngörme kaygısı ortaya çıkar. "Psikiyatriyi doğa bilimlerine kesin kökler salmış bir tıbbın alanına dâhil etmek

[117] Foucalt, *Deliliğin Tarihi,* s. 601 ve sonrası
[118] Hochmann*, a.g.e.,* s. 16-18
[119] *A.g.e.,* s.31

istemeleri" ve psikiyatrinin meşruiyetini kanıtlama yönündeki çabaları,[120] pek de ciddi olmayan patolojilere de uzanmalarına sebep olur. Böylelikle hasta ve hastalık sayısında ani bir yükseliş görülür. Hasta sayısındaki artışı karşılayabilecek kadar personelin de olmaması önceki dönemin moral terapi yönteminin terk edilmesine neden olur. Daha önce sorunlu görülecek tarafları olsa da bir bakım ve tedavi yeri olarak hizmet veren tımarhaneler, 19. Yüzyılın sonunda yeniden –ama bu sefer sadece akıl hastalarını barındıracak şekilde- kapatılma kurumu haline gelmiş olur.[121]

Kurumlardaki bu bozulmanın başlıca sebebi olan hasta sayısının artmasının altında yatan en önemli neden olarak, akıl hastalığının bir olgu olarak hem egemenler hem de hekimler arasında çeşitli manipülasyonlara açık biçimde değerlendirilmesi gösterilir. Bu, klinik semptomların toplumsal değer yargılarına uygunlukları bakımından belirlendiğinden, uygunsuz davranış ve yönelimlerin "psikiyatrinin kapsama alanı içine" dâhil edilebilmesi demektir. Örneğin, ABD'de köleliğin kaldırılmasından önce, kimi psikiyatristler zencilerdeki kaçma eğiliminin psikiyatrik bir rahatsızlık olduğunu öne sürüp, tanı kriterleri geliştirerek erken teşhisle tedavi edilebileceğini öne sürmüşlerdir. Yahut farklı cinsel yönelimler çok uzun süre psikiyatrik rahatsızlık olarak görülerek cebren tedavi edilmeye çalışılmıştır. Utangaçlık kimi kültürlerde onaylanan ve beğenilen bir özellikken, Batı'da yakın dönemde "sosyal fobi" adıyla psikiyatrik rahatsızlık kapsamına alınır.[122] Yani normlar değiştikçe, psikiyatrinin normal ve patolojik olarak adlandırdıklarında da değişiklikler görülür. Melankoli ise, farklı adlandırmalar altında olsa da, "akıl hastalığının vahim çeşitlerinden biri" olarak sınıflandırılarak,[123] psikiyatri tarihinin başlangıcından itibaren tedavi edilmeye çalışılmıştır.

[120] Dönemin psikiyatristleriyle, deliliğin fark edilebilir olduğunu, hekimlik bilgisi gerektirmediğini düşünenler arasında çıkan tartışmalarda ortaya çıkan pek çok mesele, psikiyatri tarihi boyunca yinelenir: Suçluları adaletten kurtarmak için psikiyatrların yetki suistimalinde bulunabileceği; tedavideki eşitsizlikler; kapatılmanın zararlı sonuçları; psikiyatrinin meşruiyet yokluğu vs. Akıl hastalığı tanısında hekimlik bilgisinin gerekmediği yönündeki iddialara, Pinel'in takipçisi Royer-Collard, akıl ile tam akıl hastalığı (zeka geriliği) arasında sonsuz dereceler olduğu, yani akıl hastalarında da farklı derecelerde akıl kalıntılarının olduğu yanıtını verir. Normal ve patolojik arasındaki bu karışıklık kamuoyunu şaşırtır. Bu dönemin hekimleri, eğitimli olmayan gözün ayırt edemeyeceği kısmi deliliklerin ve hezeyana sebep olmayacak deliliklerin peşindedir.Bkz. J.Hochmann, *a.g.e.,* s.21-22

[121] *A.g.e.,* s. 7-8

[122] A. Babaoğlu, *a.g.e.,* s. 100-101

[123] G. Agamben, "Kayıp Nesne", çev. Şeyda Öztürk, *Cogito,* Sayı 51, İstanbul, YKY, 2007, s. 258

3.1.1 Melankoliden Majör Depresyona

Psikiyatrinin ilk döneminde hekimler için tek bir delilik vardır. Hem Pinel hem Esquirol için akıl hastalığı, aynı marazi sürecin "bütünlüklü ya da kısmi, doğuştan ya da sonradan edinilmiş, tedavi edilebilir ya da edilemez faklı biçimlerinden" ibarettir. Demans da, zeka geriliği de, mani de, melankoli de deliliğin farklı tezahürleridir. Örneğin bunamada hastalıktan etkilenen idrakken, melankoli duygu düzeninin etkilendiği üzücü bir delilik hali olarak görülür.[124] Dönemin genel kanısı, beynin ve sinir sisteminin bir patolojisi olarak görülen deliliğin genetik geçişli olduğu yönündedir. Kimi ailelerde melankoli ve intiharın yenilendiği bilinir. Mesela o yılların bilinen bir vakası olan Zürihli Schmid ailesinin "kanında melankoli tohumu olduğu" söylenir.[125] Yine de daha sonra görülecek olan "biyolojik psikiyatri" ve "psikolojik/romantik/dinamik psikiyatri" arasındaki keskin ayrım henüz oluşmamıştır. On dokuzuncu yüzyıl boyunca hüküm sürecek olan biyolojik psikiyatri akımı hastalığın kökenini salt fiziksel ve genetik faktörlerde ararken, ikinci akım çevresel koşullara odaklanır. Ne ki, Pinel, birbirine dönüşebilen "yabancılık" ve "çılgınlık" durumları olarak değerlendirdiği melankoli ve mani türü rahatsızlıklarının nedenleri arasında genetik faktörlere önceliği verse de çevresel faktörlere de işaret eder. Düzensiz hayat, korku, öfke, tutukluluk, göç vb. etkenlerin insanların ruhsal yapılarını tahrip ettiğini gösterir.[126] Esquirol da aynı şekilde, ruh hastalıklarının nedenlerini genetik aktarımlı beyin dokusunun bozuklukları olarak görse de toplumsal değişimler sonucu olarak ortaya çıkan alt üst oluşlardan, bireysel izolasyonlardan, yabancılaşmalardan da ortaya çıkabileceklerini söyler. Ayrıca melankoli kavramının gündelik dildeki yüceltilmiş kullanımı dolayısıyla kavramın şairlere bırakılarak yerine *lipemani* teriminin geçmesini önerir.[127] Pinel ve Esquirol'un çalışmalarından etkilenmiş olan Fransız hekim J. P. Falret (1794-1870) de, Esquirol gibi melankoli kavramından vazgeçilmesi gerektiğini düşünüyordur ve manik/melankolik ruhsal

[124] Bu dönem Georges Lanteri-Laura'nın "tek psikoz paradigması" olarak adlandırdığı dönemdir. Lanteri-Laura'nın yaygın Kabul gören dönemlendirmesinde, tek psikoz dönemini, çoğul akıl hastalıkları evresi ve daha sonra büyük yapılar evresi takip eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. J. Hochmann, *a.g.e.,* s. 9, 18-20

[125] A. Babaoğlu, *a.g.e.,* s. 87

[126] Dörner'den aktaran S. Teber, *a.g.e.,* s. 229

[127] J. Hochmann, *a.g.e.*, s. 19

durumu anlatmak için *la folie circulaire* (devri ya da döngüsel çılgınlık) terimini kullanır.[128]

Pinel ve öğrencileri hastalıkların gelişim süreciyle ilgilenmezken, takip eden süreçte hastalığın kökenine dair evrimci bir bakış açısı gelişir. Hem soydan edinilmiş bozuklukların her kuşakta daha da derinleşeceği, hem de hastalıkların kronik yapısının gitgide kötüleyeceği varsayılır. Berlin psikiyatrisinde patoloji profesörü olan Griesinger (1817-1868) zihinsel patolojinin evrimini kabul eden hekimlerden biri olarak şöyle der: "Zekânın ve iradenin her hali esasen önceki bütün fikirlerin ve iradelerin toplamının mecburi bir sonucuna bağlıdır ve bir anlamda da bu sonucun ta kendisidir." Ona göre hipokondriya (hayali bir hastalık ya da hastalıklardan ötürü acı çekmek) melankolik deliliğin zararsız bir biçimiyken, hastanın hiçbir şeyden zevk alamayacağı ağır bir melankoliye doğru gidebilir. Melankoli uyuşukluğa varır ve dönem dönem taşkınlık/maniye dönüşebilir. Melankoli ve mani karşısında ikincil olan sistematikleşmiş delilikte ise "iç çelişki mücadelesi" bulunmaz ve kişilik parçalanır, hastanın söylemi bulanır, sanrılar içindedir. Griesinger'le birlikte paradigma değişmeye başlamıştır. Çağdaşı Falret ile birlikte modern anlamda manik melankolik psikozu, deliliğin bir biçimi olarak ayrıştırarak, akıl hastalıklarının farklılaştırılarıp kategorize edileceği dönemin önünü açmışlardır.[129]

Griesinger gibi, akıl hastalığının aslında beynin hastalığı olduğunu söyleyip anatomik temelli açıklamalar yapan on dokuzuncu yüzyılın biyolojik psikiyatrisine ilk sistematik ve kapsamlı karşı duruşu Emil Kraepelin (1856-1926) sergiler. Kraepelin, o dönemde henüz felsefeden ayrışmamış olan psikolojiyle yakından ilgili bir hekimdir. Yaygın görüşün aksine, ruhsal rahatsızlıkların beyin dokusu kökenli olduğunu söylemekten ısrarla kaçınmış ve başlıca ruhsal hastalıkların dış etkiler ve nedeni henüz bilinmeyen iç etkilerle (endojen) ortaya çıktığını düşünmüştür. Ekibiyle beraber, hastalardaki beyinsel özellikleri değil, hastalıkların seyrini inceliyor oldukları kartlar tutarlar. Psikiyatrinin 20. Yüzyılda alacağı biçimi belirleyen büyük ölçüde bu kartların yayımlanmasıdır. Hastalıkların gruplandırılarak nedenlerinin birbirinden ayrılması gerektiğini belirtir ve ekler, o günün bilgileri nedenleri ortaya koymak için yeterli değildir. Onun için nedenin değil, hem hastaya hem de yakınlarına yardımcı olabilmek

[128] S. Teber, *a.g.e.,* s.230
[129] J. Hochmann, *a.g.e.,* s. 32-35

adına hastalığın olası geleceğinin izi sürülmelidir. Bütün hastalıkları 13 grupta toplar, bu grupların çoğu bilinen isimleri taşırken, ikisi yenidir. Burada -daha sonra şizofreni olarak anılacak olan- *demantia praecox* (erken bunama) adını verdiği durumun özgün bir hastalık olarak tanımını yapar. Ayrıca duygulanım bozukluğu olarak değerlendirdiği rahatsızlıkları "manik-depresif psikoz" adı altında birleştirir ve bu duygu-durum rahatsızlıkların iyileştirilebileceğini söyler.[130] Depresyon kavramını psikiyatride ilk defa kullanan Kraepelin değildir ancak ondan önce yalnızca melankolinin bir nitelik ya da semptomunu ifade eden terim, Kraepelin yazınına girdiğinde bir sendrom ve semptom kümesini kendi başına ifade eden bir anlam kazanır. Melankoli artık depresyonun çeşitlerinden biri haline gelir.[131] Kraepelin'den sonra, daha önce Esquirol'ün çağrısında da olduğu gibi, psikiyatrların büyük çoğunluğu, melankoliyi tarihsel, sanatsal ve yazınsal yanlarına bulaşmadan daha kolay anlatıma olanak sağladığı için "endojen (iç kaynaklı) depresyon" diye tarif etmeye başlarlar.[132] Bu şekliyle melankoli, psikiyatrik bakışta, tarihsel bağlamından tamamen sıyrılarak salt fiziksel ve davranışsal düzlemde bir patolojiyi tanımlar hale gelir.[133]

APA (Amerikan Psikoloji Derneği) tarafından ilk defa 1952 yılında yayınlanan akıl hastalıklarının resmi sınıflandırma sistemi DSM-I'de (Diagnostic and Statistical Manual, Mental Disorders) melankoli kelimesi geçmez. 1968 yılında yayınlanan DSM-II'deyse depresyon başlığının altında *inovusyonel melankoli* ile birlikte melankoli kelimesinin tanı kitabına girdiği görülür. DSM-III 1980'de yayınlandığındaysa artık *inovusyonel melankoli* sınıflamadan çıkarılır ve majör depresyon kendi içinde psikotik tip, melankolik tip ve melankolik olmayan tip olmak üzere alt gruplara ayrılır. Modern psikiyatrik sınıflandırmanın bu yayınla başladığı kabul edilir. DSM-III sonrası diğer ölçüt ve tanı sistemlerinde de, melankolik tip depresyonun genel özelliklerinin çoğu ortaktır. Bilişsel ve fiziksel becerilerde yavaşlama, erken uyanma, sabahları depresif belirtilerin gün içine göre daha yoğun olması, kilo kaybı, psikomotor ajitasyon, aşırı ve uygunsuz suçluluk duyguları, olumlu olaylara tepkisizlik genel belirtileri arasında geçer. Melankolik depresyonun 1993'te APA (Amerikan Psikoloji Derneği) tarafından yapılan tanımı şöyledir: "bedensel

[130] A. Babaoğlu, *a.g.e.,* s. 112-113
[131] J. Radden, *a.g.e.*, s. 16
[132] S. Teber, *a.g.e.*, s. 236
[133] J. Radden, "Introductin: From Melancholic States to Clinical Depression", *a.g.e.,* s. 33

belirtilerle karakterize olan ve özellikle farmakoterapiye ve elektrokonvülsif tedaviye cevap verdiğine inanılan majör depresyonun şiddetli bir formudur." Görüldüğü üzere, ayrım genel olarak hastalığın nedeni üzerinden değil, belirtiler/semptomlar üzerinden yapılır.[134]

Kısacası anaakım psikiyatride melankoli kavramı genel olarak majör depresyonun bir türünü ifade eder. Endojen, yani dışarıda gelişen bir şeye tepki olarak gelişen değil de, sebebi açıklanamayan bir iç kaynak dolayısıyla gelişen depresyondur. Psikiyatri alanında genel temayül melankoli kelimesini kullanmaktan kaçınmak olsa da, kimi zaman depresyon ve melankoli, aynı ya da birbirinin yerine geçebilecek kavramlar olarak da kullanılabilir.[135] Burada Antik Yunan'dan beri süregelen melankolik mizaç anlayışına rastlanmaz.

3.1.2 Psikiyatri İçinde Melankoliye Alternatif Yaklaşımlar

Psikiyatri gelişirken bir taraftan da, ruhsal rahatsızlığı olan insanı, sosyo-kültürel yapısından ve ilişkilerinden soyutlayarak gözlem altına almasıyla toplanan bilgi birikiminin bu rahatsızlıkları anlamaya ve açıklamaya yetmediği sıklıkla görülür. Bunun üzerine, kimi hekimler insanı salt biyolojik değil, kültürel ve biyografik olarak da anlamaya çalışan yaklaşım yollarının arayışına girer. Böylelikle, yine on dokuzuncu yüzyıl sonundan itibaren, önceki bölümde anlatılan yaygın temayülün yanında, hasta-hastalık-hekim arasındaki ilişkileri sorgulayan ve melankoliyi salt semptom olarak ele almayıp altında yatan sebepleri anlamaya çalışan fenomenoloji ve psikanaliz gibi ekoller de gelişir.

Alman varoluşçuluğunun temel figürlerinden olarak görülen filozof ve psikiyatr Karl Theodor Jaspers (1883-1969), fenomenolojinin konusunun hastaların hissettiği ruh hallerinin incelenmesi olduğunu söyler. Jaspers'e göre, patolojik bir fenomen içinde olan hastanın kendi bakış açısından "kişiliğinden kopuk bir süreç gibi" gelen şey belirlenmeye çalışılmalıdır.[136] Ruhsal rahatsızlıkların anlaşılabilmesi için fenomenolojik düşünceyle varoluş felsefelerinin birlikte öğrenilmesi gerektiğini söyler. Bu, psikiyatri ve felsefenin yeniden buluşmasına yönelik bir girişimdir.

[134] H. Türkçapar, "Melankolili Depresyon", *Klinik Psikiyatri* Ek 1, 2004, s. 20-31
[135] E. Borgna, *a.g.e.,* s.11
[136] J. Hochmann, *a.g.e.*, s. 83

Jaspers, ruh hastalıklarının beyin hastalıkları olduğunu söyleyen tezlere "beyinsel mitolojiler"[137] der; psikiyatride beynin yapısı yerine insanların yaşam öykülerinin ayrıntılarıyla bilinmesi ve bu yaşamın "anlaşılmaya çalışılmasının" gerekliliğini savunur. Beynin ruhsal yaşama etkisi muhakkak olsa da ruhsal rahatsızlıkların tek başına sebebi olamaz. Ona göre psikiyatrlar, tüm ahlaki ve entelektüel önyargılarından sıyrılarak olgulara yaklaşmalıdır, ancak buna rağmen psikiyatride tanı koymanın zor, yanılma payının yüksek olduğunu akılda tutmalıdırlar. Bu kapsam içinde sağlıklı ve hasta insan ayrımı yapmanın zor olduğunu vurgular ve Nietzsche'nin "sağlıklı insan yoktur" sözlerini hatırlatır.[138]

Fenomenolojinin Fransa'daki savunucusu ise Eugene Minkowski (1885-1966)'dir. Minkowski, psikotik durumlarda, hastanın nerde olduğunu bilmesine rağmen kendini orda hissetmemesine, parçalanmış bir gerçeklik anlayışıyla, kuruntular ve belirsizlikle mücadele ettiğini ve hekimin, hastayı anlayabilmek için basit bir sempatiden farklılaşan daha yoğun bir tutum içinde olması gerektiğini söyler. Henüz empati kelimesinin icat edilmediği yıllarda, "nüfuz ediş yoluyla teşhis"ten söz eder. Etkileşim içinde oldukları bir başka hekim Ludwig Binswanger (1881-1966)'ın hastanın iç deneyimini tahayyül etmeye yönelik teşebbüsü olarak tanımladığı *daseinanalyse* kavramını kullanır.[139] Binswanger da 1960 yılında yazdığı *Melankoli ve Mani* adlı çalışmasında, özellikle bu yapıtında Husserl'in fenomenolojisinin[140] ve Minkowski'nin melankolik yaşantı, zaman akışı üzerine düşüncelerinin etkisi altında kaldığını vurgular. Melankoliklerde içsel, *vital* (yaşamsal) bir yavaşlamadan

[137] *A.g.e.*, s. 84

[138] S. Teber, *a.g.e.,* s. 250-252

[139] J. Hochmann, *a.g.e.,* s. 82. Heidegger'ın *dasein* kavramından yola çıkılan bir terapi biçimidir. Kabaca "insan varlığı", "varoluş" gibi kavramlarla karşılanabilecek dasein hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. H. A. Tülüce,(2016). "Martin Heidegger'de Dasein Kavramı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 245-259.

[140] Fenomenoloji içinde temelde iki farklı gelenekten bahsetmek mümkündür. Jean Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty gibi varoluşçuluk tarafından etkilenen harekette yer alanlar, birlikte yaşanan "beşeri öznelerin deneyimlerini" daha çok vurgularlar, Husserl gibi Kartezyen rasyonalizm geleneğindekilerse tekil ben'in deneyiminden yola çıkarak, "bilginin nihai temellerini" açığa çıkarmaya çalışırlar. Bkz. Kilminster, R., "Fenomenoloji (Görüngübilim)", *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü* içinde, William Outhwaite (ed.), İstanbul: İletişim Yay, 2008, s. 284-287. Husserlci yaklaşımda fenomenolojinin nihai amacı fenomenlerin özünü kavramaktır. Husserl buna, "öz görüleme" der, özü görüleyen bilinç, her zaman için belli bir şeyin bilincidir. Bu temel özellik, "bilincin yönelmişliği" olarak adlandırılır. Buna göre gerçekliğin kendiliğindenliği diye bir şey olamaz, gerçeklik her zaman kendisine yönelinen, bilincine varılan bir şeydir. Bu yöntemin başlıca amacı deneyimleri oldukları biçimleriyle, doğrudan betimlenerek, sadece özü görüntüleyene dek ilerlemeye çalışmaktır. Bu da ancak yargının askıya alınmasıyla mümkün olur. Bkz. A. Güçlü vd., "Görüngübilim", *a.g.e,* s. 611-613

bahsedilir. *Vital yavaşlama* içindeki melankolik insan, reel zaman akışını sezinler ancak kendi içsel zamanıyla uyuşmadığının farkındalığıyla acı ve korku duyar. Şimdiki zaman algısındaki bu farklılaşma, geçmişin anımsanışı ve geleceğe bakışı da etkiler. Geçmiş zaman, şimdiye yapışır ve melankolik insan, geçmiş anılarının etkisinden kurtulamaz. Melankoli ilerledikçe, insan giderek hareketsizleşir; duygular, düşünceler durma noktasına gelebilir. Benliğin tümüyle felç olmuş bölümüyle, henüz bir şeyler yapabilme potansiyelini yitirmemiş bölümleri arasında bölünmüşlük ortaya çıkabilir ve umut/umutsuzlık gibi çelişkili düşünceler artabilir, sonucunda hezeyanlar ortaya çıkabilir. "Toplumsal olanakların yitirildiğinin, ütopilerin bittiğinin görülmesi/sanılması sonucu, varoluşun yokoluşa dönüşme sürecinin acısı ve korkusu yaşanmaya başlamaktadır…" Binswanger için ruhsal rahatsızlık, melankoli ya da diğer psikoz durumları, "kendi istemi dışında bu dünyaya gelmiş" ve "kendisine zorla kabul ettirilmek istenen norm sistemlerine uymaya zorlanan insanın", "yeni yaşam tarzları" arayışıdır. Psikiyatrın, melankolik insanın anlattıklarını anlamasının zor olduğunu ama "saf benlik yaşantılarını" ancak birlikte betimlemeye çalışmak koşuluyla başka bir insana yardım edebileceğini savunur.[141]

Yakın dönemde melankoliyi kapsamlı bir şekilde irdeleyenlerin başında gelen Hubertus Tellenbach ise, melankoli hakkında monografi niteliğindeki kitabında,[142] klinik gözlemlerinden hareketle melankoliye eğilimli kişilik yapısının temel özelliklerini betimlemeye çalışır. Tellenbach'ın ortaya koyduğu karakter, dikkat çekici bir biçimde diğer kuramlardan ayrılır. Ona göre, günlük yaşamlarında melankoliye eğilimli kişilerin, çalışkan, dürüst, vicdanlı, ayrıntıları önemseyen, sorumluluk bilinci yüksek, dinlere ve toplumsal normlara saygılı, düzenli, geleneklere bağlı insanlardır. Melankoliye eğilimli kişilerin, başkaları için var olan insanlardan olduklarını, hep borçlu kalınan, aranan insanlar olmak üzere davranarak toplumsal varoluşlarını güvence altına almak istediklerini savunur. Aynı zamanda çok yoğun bir suçluluk duygusuyla yaşadıklarını, her bir yeni deneyimler yeni bir suçluluk daha edindiklerini ve sıklıkla "ben bilerek kötü bir şey yapmadım" diye konuştuklarını söyler.[143]

[141] Binswanger, *Melankolie und Manie-Phanomenologische Studien*'den aktaran S. Teber, *a.g.e.*, s.253
[142] H. Tellenbach, *Melancholy: History of the problem, endogeneity, typology, pathogenesis, clinical considerations,* Pittsburg: Duquesne University Press, 1980
[143] Tellenbach'tan aktaran S. Teber, *a.g.e.*, s. 258-259

Tellenbach ayrıca, melankoliye eğilimli kişilerde iki ayrı yaşam tarzının çok kez birlikte görüldüğünü göstermiştir: Bunlar *inkludenz* ve *remanenz* durumlarıdır. *İnkludenz*, insanın içine kapanma, kendisini güvende hissedeceği ve kendisini saklayacağını sandığı bir mekânı koruma duygusudur. Gerçek ya da düşsel bir yuva diyebileceğimiz "mekânın" korunamaz hale geldiğine dair zanları arttığında, melankoli duruma ortaya çıkar. Örneğin, taşınma ya da ev içinde yapılan bir tadilat durumunda gizil melankolik eğilimler belirgin hale gelebilir. Kişi kendini böyle durumlarda güvensizlik ve kriz içinde duyumsayabilir (taşınma depresyonu olarak da bilinir). *Remanenz*i ise, melankoliye eğilimli kişilerin içlerindeki "en temel ruhsal ve bedensel hareketlerini bile yavaşlatan bir tür içsel güç", manyetik çekim olarak tarif eder. Melankoliklerin güçleri yettiğince sürekli çalışmalarını, içlerinde oluşan bu zayıflatıcı gücü sezinlemeleri ve onu etkisiz kılmaya çalıştıkları şeklinde yorumlar. Ancak, düzenli bir biçimde (imiş gibi) sürdürülmeye çalışılan bu yaşam, ya da melankoli öncesi durum herhangi bir nedenle sarsıldığında, melankoliye eğilimli kişiler melankoliye girmektedirler.[144]

Fenomenolojik yaklaşımlar, hem İngiliz ve İtalyan anti-psikiyatrlarını hem de savaş sonrası dönemin psikiyatri reformu hareketini niteleyen "hümanizmin canlanması"nı etkileyecektir. Dönemin hastalık odaklı ve mekanik olduğunu söyledikleri psikiyatri anlayışlarıyla mücadele etmek için 1925 yılında, psikanalistlerle beraber *Psikiyatrik Evrim* grubunu kurarlar.[145]

3.2 Psikanalizin Özgün Konumu ve Melankolinin Psikanalizi

Nörofizyolojist olan Sigmund Freud (1856-1939) isteriklerin tedavisi için çalışıyor olduğu dönemde, yaptıkları deneylerle bilinçdışı mekanizmasını ortaya koymuş olan Pierre Janet[146] ve Alfred Binet'nin[147] çalışmalarından haberdar olur. Bilinçdışı

[144] *A.g.e.,* s. 260
[145] J. Hochmann*, a.g.e.*, s. 84
[146] Psikolojik analiz ekolünün kurucusu olarak bilinen Janet, dinamik psikiyatinin temel taşlarından görülür. Hem Freud'un hem Jung ve Alfred Adler'in çalışmalarında etkisi olmuştur. Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. A. Babaoğlu, "Pierre Janet ve Psikolojik Analiz", *a.g.e.* içinde, s. 123-126.
[147] İsterikler üzerine yaptığı çalışmalarda, çok yaygın gördükleri bir zihinsel bozukluğu "ikincil durum" olarak adlandırır. Bu ikincil durum'un hastada sanrılara yol açtığını ve unutulmuş anıları depreştirip davranış telkin ettiğini söyler. Burada bilinçli benliğin bilmediği ve benlikle işbirliği eden ya da ona karşı duran başka bir benlik kısmının varlığından bahseder. Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. S. Siyavuşgil, Alfred Binet, *Psikoloji çalışmaları*, 3, s. 11-20

mekanizmasını onlardan alarak psişik aygıtın, -bilinç, önbilinç, bilinçdışı, Ben, üstben gibi- birçok alanın birleşiminden oluşuyor olduğuna dair bir teori üretir. Aynı zamanda yakın dostu olan Josef Breuer (1842-1925) 'ın da isteri tedavisi için getirdiği yöntemsel yeniliklerin etkisindedir. Hastanın bakış açısıyla belki de ilk ilgilenen hekim olan Breuer, semptomlara karşı çıkmak ve terk edilmesine yönelik bir çabayı salık vermek yerine, hastalarına rahatsızlığın ortaya çıktığı "ana" dönüp gizli duygularını bulmalarını ve bu duyguları söze dökmek suretiyle dışsallaştırmalarını (duygusal boşalma) öneriyordu. Freud, bu tedaviden yola çıkarak, Yunanca "söktürme, ishal" anlamına gelen ve Aristoteles'in tragedyanın neden olduğu duygusal boşalma için kullanıyor olduğu *katharsis* kavramını kullanır. İsteri tedavisinde daha önce uyguluyor olduğu hipnotizmayı terk eder ve hastaya yaşam anlatısı, fantazma ve düşleri üzerine çağrışımlar buyurarak hastanın bu buyruğu izlemeye yönelik direnişlerini ortaya koymaya yönelir. Bu direnişlerin çocukluktaki ilişkilerin bilinçdışı izlerinden kaynaklandığını öne sürer ve terapi sürecinde bu kısmen hayali geçmiş kalıntılarının yeniden oluşabileceğini ve bilinç düzeyine çekilebileceğini düşünür. Böylelikle bir yöntem olarak psikanaliz doğmuş olur. Freud, ruhsal rahatsızlıkları *nevroz* ve *psikoz* olmak üzere iki gruba ayırır. Psikotikleri tımarhane psikiyatrisinin alanına devrederken, kendi koyduğu isimle "nörologların kullanımındaki bilimsel psikoloji" nevrozlu hastalara hitap ediyordur.[148]

Freud, -psikiyatriyle radikal noktalarda ayrışan- psikanalizi, henüz bilim statüsü kazanmamış olan psikolojiden de ayrı bir yerde tutar ve kendi teorilerinin gelişen tıp sayesinde bir gün nöroloji tarafından kanıtlanacağını varsayar.[149] Böylelikle psikanaliz için doğa bilimi statüsü talep eder. Fakat aynı zamanda alanın öncülleri olarak şair ve yazarları gösteriyordur. Teorik denemelerinde de romantik estetik ve felsefeden esinlendiği aşikardır.[150] Bu bağlamda psikanaliz, Freud ile birlikte ve giderek güçlü bir biçimde doğa bilimleriyle toplum bilimleri ve felsefe arasında özgün bir konuma yerleşir.

[148] J. Hochmann, *a.g.e.*, s. 58-61
[149] S. Freud, *Bilimsel Bir Psikoloji Projesi*'nden aktaran S. M. Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, 4. Baskı, İstanbul, Kanat Yay, 2010, s. 214
[150] J. Hochmann, *a.g.e.,* s.9

3.2.1 Freud'un Yas ve Melankoli Çalışması

Psikiyatrinin melankoliyi depresyonla beraber düşünerek akıl hastalığı çeşitlerinden biri olarak sınıflandırdığı yıllarda, psikanaliz ekolü, depresyon yerine melankoli kavramını kullanmaya devam ederek melankoliyi yasla karşılaştırma yoluyla anlamaya girişir. 1911 ve 1916 yıllarında Alman psikanalist Karl Abraham psikanalitik tedavi uyguladığı melankolik vakalar üzerine çalışmalar yayınlar. Ona göre melankoli, "kaybedilen bir nesnenin[151] ardından ortaya çıkan duyguların üst benliğin (süperego) gücü karşısında benliğe yöneltilmesinden dolayı yaşanan bir durumdur."[152]

Abraham'ı takiben Freud da 1917 senesinde *Yas ve Melankoli*[153] isimli makalesini yayınlar. Freud bu çalışmada, melankolinin anlaşılması zor olan doğasını aydınlatabilmek adına, Abraham'ın yapmış olduğu gibi, kavramı öncelikle yasın duygulanımıyla karşılaştırmaya girişir. Söze melankolinin, farklı klinik biçimlerde ortaya çıkan bir olgu olarak, betimleyici psikiyatride tanımının değişiklik gösterdiğini ve kendi çalışmasının sonuçlarının da evrensellik iddiası taşımadığını söyleyerek başlar. Freud'a göre, melankolinin de yasta olduğu gibi, ortaya çıkış nedeni "kayıp"tır. Yas, sevilen kişi, ülke, ideal gibi bir nesnenin kaybına verilen tepki olarak, anlaşılabilir ve doğal, normal yaşamsal davranışlarda sapmalar olsa dahi tedaviye gerek görülmeyen bir durumdur. Kaybın etkisi bazı insanlardaysa melankoliye neden olur. Yasta, sevilen nesnenin kaybına yönelik şiddetli bir şekilde karşı koyuş vardır ve nesneyle bağın kopartılabilmesi hummalı bir uğraş ister. Nesne artık orada olmasa da varoluşu, Ben'de ruhsal olarak devam eder. Fakat Ben, bu acılı sürecinin sonunda, libidonun (dürtü yatırımı ya da dürtüsel enerji olarak anlaşılabilir) başka bir nesneye aktarımı yoluyla yeniden özgürleşir.

Melankolide de sevgi nesnesi –ölmemiş olsa bile- yitmiş olabilir. Ancak bazı olgularda ayırt edici bir kayıp durumu görülmemekle beraber, melankolik özne de neyi yitirdiğini bilinçli olarak kavrayamamaktadır. Sadece kaybedilen nesnenin ne olduğu değil, bir kaybın söz konusu olup olmadığı da müphemdir. Bu durum "düşünsel

[151] Psikanalizde duygusal yatırımın yapıldığı kişi de nesne olarak adlandırmaktadır.
[152] A. Özkan; S. Baltacı, "S. Freud ve Lacan'ın Psikanalitik Kuramlarında Yastan Ayrışan Melankolik Özne", *Psikoloji Çalışmaları – Studies in Psychology*, 40 (2), s.322
[153] Sigmund Freud, *Yas ve Melankoli,* çev. Asllı Emirsoy, İstanbul, Telos Yayınları, 2015.

doğada bir kayıp" olarak düşünülür. Melankolik ketlenme, neyin kişiyi bu denli içine çektiğinin görünür olmamasından dolayı gizemli bir etki bırakır. Freud, kaybedilmiş bir nesne olmadığı halde bir kaybın söz konusu olmasının neden olduğu ikilemi çözebilmek için "bilinmeyen bir kayıptan" ya da "bilinçten çekilmiş bir nesne yitiminden" söz eder.[154] Yani, yas ve melankoli arasındaki farklardan biri kaybın belirgin ya da muğlak olması durumudur.

Freud melankolinin klinik belirtilerini, "ruhsal olarak, derin biçimde acı veren üzüntü, dış dünyaya duyulan ilginin sekteye uğraması, sevme yetisinin kaybı, tüm etkinliklere ket vurulması, yerini kendini suçlama ve aşağılamaya bırakmış, cezalandırılacağına dair sanrısal bir bekleyiş içinde kendilik duygusunun değerden düşmesi…"[155] olarak tanımlar. Yasta da kendilik duygusunun bozulması dışında aynı özelliklerin sergilendiğini söyler ve melankolinin bu ayırıcı özelliğini şöyle açıklar:

> Yasta tamamen Ben'i emen yas işleyişinin ortaya çıkardığı bir ketlenme, ilgi kaybı görürüz. Melankolide de benzer bir içsel işleyiş bilinmeyen bir hasara yol açacak ve bu nedenle melankolideki ketlenmeden sorumlu olacaktır. Aslında fark şudur: melankolik ketlenme gizemli bir etki bırakır çünkü neyin hastayı bu denli içine çektiğini göremeyiz. Melankolik, yasta ortaya çıkmayan bir şeyi daha sergiler; Ben duygusunun aşırı derecede azalması ve yoksullaşması. Yasta dünya yoksul ve boş bir hal alır, melankolide ise yoksullaşan ve boş hale gelen Ben'in ta kendisidir.[156]

Freud, melankolik hastanın kendisini eleştirdiğini, aşağıladığını, değersiz ve beceriksiz olduğunu düşündüğünü, üstelik bunu ifşa etmekten çekinmediğini söyler. Melankoliğin kendine yönelik eleştirileri, sadece o gününe değil, geçmişte olduğu haline de yönelir; kendisinde gerçekleşmiş olan değişimi görmez ve hiçbir zaman daha iyi durumda olmamış olduğunu ifade eder. Suçlamaları gerçeklikle uyuşmuyor da olsa, kendisini, kendisine göründüğü gibi anlatıyordur. Freud, -bu gerçeklik ilkesiyle uyuşmama durumlarında dahi- melankolik kişinin melankolik olmayanlara göre gerçeği daha keskin algıladıklarını, kendilerini tanımaya daha yakın olduklarını söyler.

> Eleştirileri arttığında kendini cimri, bencil, ikiyüzlü, düşkün ve varoluşunun zayıflıklarını örtmek isteyen biri olarak betimlerse, kendini tanımak ile kastettiğimiz bilgiye oldukça yaklaşmış sayılır, o zaman bizim de aklımıza insanın böyle bir hakikate ulaşması için neden

[154] *A.g.e.,* s. 22
[155] *A.g.e.,* s. 19
[156] *A.g.e.,* s.22-23

> önce hastalanması gerektiği sorusu gelir. Çünkü kuşkusuz ki kendisi ile ilgili (…) böylesi bir değerlendirmeye sahip olan ve bunu dile döken kişi ister hakikati söylesin isterse kendine az ya da çok haksızlık etsin, hasta biridir. Ayrıca kendini bu şekilde alçaltma ile bizim kendi yargımız arasında bir uygunluk olmadığı kolaylıkla anlaşılır. Daha öncesinde iyi, becerikli ve sadık bir kadın, melankolide iken kendinden değersiz biriymiş gibi bahsedecektir, gerçekten de belki de bu kadının melankoliye yakalanma olasılığı, hakkında pek de iyi bir şey söyleyemeyeceğimiz değersiz bir kişiye göre daha fazladır. Son olarak; melankolik birinin normalde kendini kınamaktan ve pişmanlıktan yıkılmış biri gibi davranmadığı dikkatimizi çekmeli. İşte o kişiyi niteleyen en önemli özellik olan insanların önünde utanma hali melankoliklerde yoktur (…) Bir melankolikte, kendini sergilemekten haz alan, ona neredeyse karşıt bir özellik sayılabilecek rahatsız edici bir konuşkanlık hali görülebilir.[157]

Freud, benlik saygısındaki bu tahribat sürecinin nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışır. Ona göre, benliği oluşturan farklı öğeler karşı karşıya geliyordur. Eleştirici öğe, vicdan olarak adlandırılan şeydir. Bu, egoda bir yarılma olduğuna delalettir ve melankoliğin kendine yönelik suçlamalarına kulak verildiğinde, aslında kişinin kendisinden ziyade, sevdiği ya da bir zamanlar sevmiş olduğu kişiye uyarlanabildiği görülür. Yani aslında suçlamalar kayıp sevgi nesnesine yöneliktir ve buradan kendi Ben'ine aktarılmıştır. Çekinmeden başkalarının yanında öz-suçlamalarını ifade ediyor olabilmelerinin sebebi de buna bağlanır, aslında bir başkasına dair söylemek istedikleri olduğu için bundan utanmazlar. Bu noktada yas ve melankoli arasındaki bir diğer başat ayrım görünür: özdeşleşme. Nesnenin kaybını takiben, yas sürecinde birey her ne kadar kayıp nesnenin en olumlu özellikleriyle bir özdeşleşme kursa da nesneyi terk ederek libidosunu ondan çekiyordu ve bu şekilde özgürleşip iyileşiyordu. Melankolide ise libido nesneden çekilmez.[158] Kişi, nesneyi kaybettiğini kabul etmek istemez ve kayıp nesneyi Ben'in bir parçası olarak korumaya devam eder. Judith Butler'ın ifadesiyle, özdeşleşme, nesnenin gitmesine izin vermek için bir öngerekliliktir; nesnenin statüsünü dıştan içe döndürerek kişi, nesneye olan bağlılığını sürdüyordur. Artık dış dünyada var olamayacak olan nesne, içeride var olacaktır. Bu içselleştirme, kaybın inkârının ya da kaybın farkına varma durumunun ertelenmesinin bir yoludur.[159] "Nesnenin gölgesi Ben'in üzerini öyle bir kaplar ki, Ben sanki bir nesneymiş, hatta

[157] *A.g.e.*, s. 24-25
[158] E. Özmen, *Vazgeçemediklerinin Toplamıdır İnsan: Yas, Melankoli, Depresyon*, İstanbul: İletişim Yay., 2017, s. 57
[159] Judith Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler,* çev. Fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı Yay, 2005, s.128

terk edilen nesneymiş gibi özel bir öğece eleştirilebilir hale gelir." diye yazar Freud.[160] Ve böylesi bir özdeşleşmenin gerçekleşebilmesi için uygun koşulların narsisist örüntüyle mümkün olabileceğini düşünür. Çünkü nesneyle kurulan ilişki yoğun olduğu kadar kırılgan da olmalıdır. Bu durumu şöyle ifade eder:

> Bir yandan sevgi nesnesine güçlü bir sabitlenme olmalı, öte yandan da bununla çelişkili olarak nesne işgalinin direnci düşük olmalıdır. [Otto] Rank'ın uygun bir biçimde belirttiği gibi, bu çelişki bize, nesne seçimin narsisistik temelde olduğunu ve böylece nesne işgalinin, seçimin zorunlu olduğu durumlarda narsisizme gerileyebileceğini gösterir. Nesne ile narsisistik özdeşim sevgi işgalinin yerine geçer, böylece sevilen kişi ile çatışmaya rağmen sevgi ilişkisinden vazgeçilmesi gerekmez. Özdeşimin bu şekilde nesne sevgisinin yerine geçmesi, narsisistik hastalık durumlarında anlamlı bir düzenektir…[161]

Freud, bununla birlikte incelemenin dayandırıldığı deneysel malzemenin bu iddiaları açıklamakta yeterli olmadığını –çalışma boyunca olduğu gibi- burada da vurgular. Çıkarımları ve gözlemlerinin denk düşmediğini söyleyerek "nesne işgalinin narsisistik oral libido evresine gerilemesini" melankoli olarak nitelendirmekte müteredditdavranır. Yani melankoli ve narsisist regresyonu eşleştirmeyi düşünmez ancak melankolinin bazı özelliklerini "narsisistik nesne seçiminden narsisizme giden gerileme sürecinden" aldığını söyler.

Melankolik, kayıp nesneyi sevdiği ve kaybetmek istemediğinden içine yerleştirir ama aynı zamanda ona karşı nefret de duyuyordur. Melankoliğin öz-suçlama öz-cezalandırma pratiklerinin sebebi de bunda yatar: özdeşleşmenin yaşandığı nesneyle hem sevgiyi hem de nefreti içeren ikircikli bir ilişki olmasının sonucudur. Artık nesne, benliğin bir parçası haline geldiğinden, kişinin nesneye olan nefreti kendi benliğine de yönelir. Yine Judith Butler'ın ifadesiyle, Ötekiyle yaşanan ve onun kaybıyla çözümsüz kalan çelişki, kavgayı sürdürmenin bir yolu olarak Ben'de yeniden ortaya çıkar.[162] Dolayısıyla kendini hedef alan yakınma ile ötekini hedef alan yakınma iç içe geçer. Bu, katı bir üstbenliği ve kendinin ve ötekinin aynı anda idealleştirilmesini ve değersizleştirilmesini içerir. Çünkü ötekiyle içe alma yoluyla özdeşleşildiğinde, onun hem yargıç rolünü üstlenen yüce parçası, hem de tasfiye edilmek istenen nefret edilen

[160] S. Freud, *a.g.e.,* s. 29
[161] Freud, *a.g.e.,* s. 29
[162] J. Butler, *a.g.e.*, s. 134

tarafı içeriye yerleştirilmiş olur.[163] Melankoliğin intihara yatkınlığı böyle açıklanır. Freud "melankolinin çözümlenmesi bize, Ben'in ancak nesne işgalinin geri dönüşüyle kendine bir nesne gibi davrandığını, yani tek bir nesneye karşı duyulan ve Ben'in dış dünyadaki nesnelere karşı duyduğu ilk tepkiyi temsil eden düşmanlığı kendine yöneltince intiharı gerçekleştirdiğini öğretir" diyerek anlatır bu durumu. [164] Hastanın duygularında bozukluğa neden olan kişi, genellikle yakın çevredendir ve hasta nesneye olan düşmanlığını açıkça göstermek zorunda kalmamak için kendini cezalandırma yoluyla aslında nesneden öç almayı ve sevdiklerine acı çektirmeyi hedeflemektedir. İntihar yoluyla özdeşleşmiş olduğu nesneyi de ortadan kaldırır melankolik, böylece "nesnenin Ben'in kendinden daha kudretli olduğu da anlaşılır."[165]

Melankolinin açıklanması güç bir başka tarafı ise, maniye dönüşme eğilimidir. Bu her melankoli durumunda görülmemekle birlikte kimi olgularda dönemsel aralıklarla maninin hafif görüldüğü nüksedişlerle, bazı olgularda ise döngüsel bir delilik hali gibi düzenli olarak ilerleyen mani ve melankoli evreleriyle ortaya çıkmaktadır. Freud, bu olguları ruhsal bağlamın dışında tutmanın, psikanalitik tedaviye yanıt veriyor olmasından ötürü mümkün olmadığını söyler fakat bu durumu açıklama çabasının doyurucu bir sonuç veremeyeceği konusunda da okuyucuyu uyarır.[166] Freud, burada iki nokta üzerinde durur: birincisi psikanalitik bir izlenim, ikincisi ise genel anlamıyla ekonomik denilebilecek bir deneyim. İlkinde, mani melankoliden farklı bir içeriğe sahip değildir. İki hastalık hali de aynı bütünlük ile çatışmaktadır; melankolide Ben genelde yenik düşerken, manide Ben bu bütünlüğü yenmekte ya da bir kenara atmaktadır. İkincisi ise, uzun süredir var olan ya da sürekli olarak üretilen ruhsal enerjinin harcanamayacak kadar artması sonucunda oluşan bir etkidir. Bu enerji nihayetinde her türlü kullanım ve boşalım için elverişli hale gelir. Freud, mani ve melankoli belirtilerini birlikte düşündüğünde nihai olmayan şu sonuca varır:

> Manide Ben nesne kaybının (ya da kayba duyulan yasın ya da belki de nesnenin kendisinin) üstesinden gelmiş olmalıdır ve şimdi acı veren ıstıraplarla dolu melankolinin Ben'den kendisine çektiği ve bağladığı karşı-işgallerin bütün yükü serbest kalır. Manik biri, kendisine

[163] J. Kristeva, *Kara Güneş: Depresyon ve Melankoli*, çev. Nesrin Demiryontan, İstanbul: Bağlam Yay, 2009,s:20
[164] Freud, *a.g.e.,* s. 33-34
[165] *A.g.e.,* s. 34
[166] *A.g.e.,* s. 36-37

> çok acı çektiren nesneden kurtuluşunu, aç bir adam gibi yeni nesne işgalleri arayarak bize gösterir.[167]

Burada melankoli ile yas arasındaki bir diğer farklılık görülür. Yas süreci bittikten sonra bir zafer sürecine girilmez. Libidonun tek başına ayrışması özelliği hem melankolide hem de yasta aynı şekilde işlemesine ve büyük olasılıkla aynı ekonomik bağıntılara dayanmasına rağmen melankolide içerik olarak daha fazlası olduğu görülür. Çünkü melankolide, nesne ile olan ilişki, ikircikli çatışma dolayısıyla karmaşık bir hal almıştır. Sevgi ve nefret, nesne üzerinde sayısız savaş verir; biri libidoyu nesneden ayırmak, diğeri ise libidoyu saldırılara karşı korumak için mücadele eder. Bu mücadele bilinçsiz olarak gerçekleşir. Yasta libidoyu nesneden ayırma girişimleri ve bunu izleyen süreç önbilinçten bilince normal yolla ilerleyebilirken bu yol melankolide tıkalıdır. İkirciklilik bastırılmış olana dairdir; bilinç, Ben'in kendisini alçalttığını ve kendine öfkelendiğini görse de melankolik sürecin ne esas öğesinin ne de acıları çözen etkilerin farkındadır. İkircikli savaş nesneyi değersizleştirerek, yererek ve hatta öldürerek libidonun nesneye olan saplantısını gevşetmektedir ve bu gerçekleştiğinde Ben, kendisini nesneden daha iyi görebilmekten ötürü, mani olarak adlandırılan büyük doyumu yaşar.[168]

3.2.2 Freud'un Ben ve İd Çalışmasında Melankolik Özdeşleşme Teorisi

Freud, *Yas ve Melankoli* çalışmasından birkaç sene sonra, 1920 senesinde *Haz İlkesinin Ötesinde*, 1923'teyse *Ben ve İd* adlı çalışmalarını yayınlar. Birbiriyle yakından bağlantılı olan iki metinde de Freud'un psikanaliz kuramına son şeklini vermeye yönelik girişimlerinin izleri görülür. Özellikle *Haz İlkesinin Ötesinde*'de psikanalitik dürtü kuramında değişikliğe gider ve cinsellik kadar saldırganlığın da insan güdülenmesinde önemli bir konumda olduğunu söyler. Freud bu çalışmasına kadar, dürtüsel yapılanmayı oluşturan temel dürtüleri, "ben (kendini koruma) dürtüleri" ve "cinsel dürtüler" olarak iki ana grupta inceler. Yeni yazdıklarında ise, iki grubu beraber düşünür ve bunları "yaşam dürtüleri" olarak, "ölüm dürtülerinin" karşısında konumlandırır. Öfkeden, kıskançlık, rekabet, haset, kin, kendine yönelen şiddet, intihar, cinayet/cinayet arzusuna kadar, -çeşitli savunmalarla üstü örtülmüş

[167] *A.g.e.,* s.39
[168] *A.g.e,* s. 41-44

yahut kılık değiştirmiş olsa da- bütün insanların ortaya koyduğu davranışlar ve duyguların temel güdülenmesi olarak "ölüm dürtülerini" görür. Freud'a göre canlılığın özünde cansız maddeye dönmek gibi güçlü bir eğilim de vardır ve saldırganlık dürtüsü haz ilkesinden daha güçlü olduğunu düşündüğü bu güdüye bağlanır. Freud'un tezine göre ölüm dürtüsü başlangıçta bireyin kendisine yöneliktir (mazoşizm) ancak sonradan savunmaya yönelik olarak dışarıya çevrilir ve sadizm halini alır. Bu tez, psikanalizde bir dönüm noktası olmanın yanısıra günümüze kadar uzanan pek çok tartışmayı beraberinde getirir ve psikanalizde çeşitli yol ayrımlarına neden olur.[169]

Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde* ile başladığı düşünce dizisini *Ben ve İd*'de sürdürür. Ölüm dürtüşünün ne kadar güçlü olduğunu fark edince, bu dürtünün biliçdışında temsili olmadığını düşündüğü için başka bir ruhsal aygıt düzeyine ihtiyaç duyar.[170] Ruhsal işlevi bilinç ve bilinçdışı kavramlarıyla düşündüğü kuramını genişleterek en bilenen kuramı olan Yapısal Teori'nin (id, ben ve üstbenden oluşan kişilik teorisi) temelini bu çalışmasında atar. Aynı zamanda bütün çalışmalarına yayılmış olan Oidipus Kompleksinin insanın kişiliği ve nevrotik gelişimini nasıl etkiliyor olduğunu ilk defa başlı başına bir konu olarak burada ele alır.[171] Freud, çalışmanın üstben (ya da ben ideali) üzerine olan bölümünde, -ölüm dürtüsünün de toplandığı- üstbenin bilinçle olan ilişkisinin ide göre daha zayıf olduğunu söyleyerek bu derece sistemini

[169] Fromm, Kohut gibi psikanalistler, saldırganlığın cinsellik gibi temel bir güdülenme olmadığı ve özellikle gelişimin erken evrelerinde örselenmeye maruz kalmış bireylerde tepkisel bir özellik olduğunu savunurken, Melanie Klein gibi daha Ortodoks analistler, saldırganlığın cinsellikten bile daha güçlü bir dürtü olduğunu savunur. Bkz. Saffet M. Tura, "Haz İlkesinin Ötesi ve Oidipus Kompleksi", *Haz İlkesinin Ötesinde – Ben ve İd* içinde, 8. Baskı, İstanbul: Metis Yay, 2014, s. 7-8

[170] Freud'a göre bilinçdışı, haz ilkesi ile yönetildiğinden olumsuzlamanın farkında olmadığı gibi ölümün de farkında değildir. Bu durumda bilinçdışında ölümün temsili yoktur; ölüm bir "üstbenlik kültürüdür" ve benliğin kendisini, ondan etkilendiği halde onu tanımayan kısım (bilinçdışı kısım) ve onunla savaşan diğer kısım (benlik) olarak bölmektedir. Bkz. J. Kristeva, *a.g.e.,* s. 37-39

[171] Saffet M. Tura, *A.g.e.,* s. 13. Freud, Oidipus kompleksinin erkek çocukta işleyişini şöyle açıklar: "Çocuk çok erken bir yaşta anne memesinden yola çıkan ve bağlanma tipinde bir nesne seçiminin prototipi olan, annesine yönelik bir nesne yatırımı geliştirir; babasıyla da onunla özdeşleşme yoluyla hesaplaşır. Bu iki ilişki bir süre yanyana ilerler, ta ki çocuğun anneye karşı cinsel istekleri güçlenip, babanın da bu istekler önünde bir engel olduğunun algılanmasıyla Oidipus kompleksi ortaya çıkıncaya kadar. O zaman baba özdeşleşmesi düşmanca bir renk kazanır ve onun hayatındaki yerini alabilmek için babayı ortadan kaldırma dileğine dönüşür. O andan başlayarak babayla ilişkiler çift-değerlidir (…) Babaya karşı çift-değerli tutum ve anneye karşı sevgi dolu nesne ilişkisi, oğlan çocuğu için basit, olumlu Oidipus kompleksinin içeriğini oluşturur. Oidipus kompleksinin yok olmasıyla birlikte, anneye yönelik nesne yatırımının da terk edilmesi gerekir. Onun yeri iki yoldan biriyle doldurulacaktır: Ya anneyle özdeşleşme ya da babayla özdeşleşmenin yoğunlaşması…" Bkz. S. Freud, "Ben ve İd", *Haz İlkesinin Ötesinde – Ben ve İd* içinde, çev. A. Babaoğlu, 8. Baskı, İstanbul, Metis Yay, 2022, s. 98-99

açıklamaya girişir. Bu noktada yas ve melankoliyle ilgili fikrini değiştirdiğini söyler Freud:

> Melankolinin acısını, yitik bir nesnenin ben içinde yeniden inşa edildiği, yani bir nesne yatırımının yerini özdeşleşmenin aldığı varsayımıyla açıklamamız mümkün olmuştu. O zamanlar bu sürecin tam anlamını kavrayamamıştık ve bunun ne denli sık görülen, tipik bir süreç olduğunu bilmiyorduk. O zamandan bu yana böyle bir yer değiştirmenin benin biçimlenmesinde önemli yer tuttuğunu ve *karakter* denen şeyin oluşmasına çok önemli katkılarda bulunduğunu anlamış bulunuyoruz.[172]

Freud'a göre, ilkel oral aşamada nesne yatırımı ve özdeşleşme birbirinden ayırt edilemez ve "başlangıçta çok zayıf olan ben" nesne yatırımından haberdar olduğunda ya buna razı olur ya da reddederek bastırma süreciyle kendini savunur. Erken yaşlardaki etkiler daha genel ve kalıcıdır. Üst benin oluşumunda henüz bütün nesne yatırımlarından önce babayla (ebeveynle) olan özdeşleşme vardır. Bu durumda özdeşleşme her zaman "kaybı" takip etmez, bazen nesne yatırımıyla aynı anda da gerçekleşebilir. Bu metinde Freud için özdeşleşme, "benin ide egemen olma ve onunla ilişkisini özgürleştirme yollarından biri"dir. Ben, kayıp nesnenin özelliklerini üstlenerek, ide kendisini de sevilebilir olarak sunar. Yani kayıp nesnenin "bende canlı tutulması olarak tanımlanan ben değişimi"ni, bu metinde, melankoliklere has, patolojik bir süreç olarak değil kişiliğin oluşumu için gerçekleşen tipik bir süreç olarak ele alır. Bu noktada "benin niteliğinin terk edilmiş nesne yatırımlarının bir izdüşümü olduğu ve bu nesne seçimlerinin tarihçesini içerdiği varsayımına" ulaşır.[173] Yani kaybetmiş olduğumuz ilişkilerin izlerinin birbirlerine eklenmesi benliği oluşturur. Bu bağlamda "egonun inşası melankolik bir süreç" haline gelir.[174]

Freud'un ilk çalışmasında yas ile melankoli arasındaki başat ayrım olan özdeşleşme, bu ikinci formülasyonda, karakterin oluşumundaki tipik bir durum haline gelirken, yas da kayıp nesnenin bünyeye katılmasıyla ben'i değişime uğratan bir süreç olur. Bu durumda, ilk formülasyonda yasta libidonun başka bir nesneye aktarımıyla iyileşmesi görülürken burada ise yasın da bitimsiz bir süreç haline geldiğini görürüz.

---

[172] *A.g.e.,* s. 96
[173] *A.g.e.*, s. 96-97
[174] E. Özmen, *a.g.e.,* s. 160

3.2.3 Kayıp Üzerine

Freud'un *Yas ve Melankoli* adlı çalışmasına psikanaliz dünyasından itirazlar yükselir. Önce Karl Abraham, birkaç yıl sonra da Melanie Klein (1882 -1960) Freud'un öne sürdüğü melankoli ve yas ayrımını fazla katı bulduklarını yazarlar. Freud'un duygu çatışmasını patolojikleştirmesine cevaben, tüm yas biçimlerinin temelinde çatışma olduğunu savunurlar. Onlara göre sevilenin kaybı her zaman serzenişi de yanında getirir ve yas, patolojik yas ve melankoli arasında bundan kaynaklanan bir süreklilik mevcuttur.[175]

Abraham, 1924'te yayınladığı *Short Study of the Development of Libido'*da (Libidonun Gelişimi Üzerine Kısa Bir İnceleme) kaybı ayrıntılı bir şekilde ele alır. Abraham, tüm yas biçimlerini melankolinin bir türevi olarak görür; Freud'un melankolinin merkezine koyduğu duygu çatışması, ona göre bütün yas biçimlerinde merkezi konumdadır. Çocukların anneye karşı mutlak bir sevgi ya da nefret duyamaması, hem çocuklukta hem de yetişkinlikte yaşanan depresif durumların ardında yatan derin ümitsizlik olarak hissedilir. Erken dönemde anneyle olan ilişkiler oral sadistik dürtülerle şekillenir, melankolik kişideyse dürtüleri kendine yönelterek bu dürtülerden kaçma çabası görülür. Abraham'a göre öz-suçlamanın temelinde yatan budur. Bundan dolayı ilerleyen dönemlerde yaşanan kayıplar, çocuklukta yaşanan çatışmaya geri götürür. Bu nedenle öz-suçlama, aslında çelişkili duygularımızın ilk nesnesi olan anneye yönelik suçlamadır. Abraham, öz-suçlamanın başka nedenlerinin de olabileceğini söyler. Bu suçlamalar bazen ebeveynlerden birinin diğerine karşı olan şikâyetlerini yansıtabilir. Abraham bu olasılıklarla, Freud'un öz-suçlama modelini genişletir. Ona göre, "kayıp" da bilinçdışında anal dışarı atma süreci olarak deneyimlenir. Abraham'ın teorisinde içe alma ve dışarıya atma gibi temel bedensel fonksiyonlar, kaybı anlamlandırmak için kullanılır. Yas sürecinin öznenin nesneden özgürleşmesiyle sona ereceğini söyler ve bu süreci dışkılamayla özdeşleştirir.[176]

---

[175] D. Leader, *Depresyon Yas ve Melankoli*, çev. Ayça Göçmen, 2. Baskı, İstanbul, Encore Yay, 2021, s. 61-62

[176] "Oral ve anal süreçler alt bölümlere ayrılır: dışarı atmak ve yok etmek anal sürecin bir boyutuyken, tutmak ve kontrol etmek de başka bir boyutudur; emmek ve haz oral sürecin bir boyutuyken, ısırmak ve zarar vermek de başka bir boyutudur. Sevdiğimiz kişi bir dışkı gibi dışarı atılır ve sonra fantezide yenilir." Bkz. *A.g.e*, s. 66 Abraham'da özdeşleşme kanibalizm (yamyamlık) imgesi ile düşünülür. Kaybın oral boyutu budur. Ayrıntılı bilgi için bkz. *A.g.e.*, 62-64. Ayrıca bkz. J. Kristeva, *a.g.e.,* s.19-21

Melanie Klein da Abraham gibi, melankoli ve yasın aynı yapının başka biçimleri olduğunu düşünür. Yasta katışıksız bir sevgi olduğu yönündeki –Freud'da da olan- yaygın fikre katılmaz. Bir kayıp yaşandığında daha önceki tüm kayıplar da harekete geçer. Kayıp sonrasında kişi kayıptan kendisini sorumlu tutar ve bu suçluluk duygusu zihinsel yaşamı derinden etkiler. İngiliz psikanalist Darian Leader'ın anlatımıyla Klein için yasın anlamı şudur:

> Yaşadığımız her önemli kayıpla beraber depresif konumun darboğazlarından tekrar geçmemiz gerekir. Bu annenin sevilen ya da nefret edilen yönlerinin ya da beden parçalarının ayrı varlıklar değil, aynı kişinin farklı yönleri olduğunun acı verici bir biçimde fark edilmesini içerir ve üzüntü ve suçluluk duygusuna yol açar. Bunun sonucunda Klein'ın telafi olarak adlandırdığı iyileştirmeler yapmaya çalışırız. Sonradan yapılan telafi girişimleri, yasın üstesinden gelme çabaları olarak görülür. Eğer annenin kaybına dair ilk evredeki mücadelelerin üstesinden gelinmemişse, depresif rahatsızlıkların ortaya çıkması muhtemeldir. Öz-suçlama ise hem düşman dürtüler tarafından nesneye verilen zarara yönelik bir nefretin, hem de kişinin kendi dürtülerine yönelik daha temel bir nefretin ifadesi olabilir. (…)kişinin kendine duyduğu bir nefrettir bu. Bu tür bir nefret, daha önceki nefret biçiminden daha da arkaik olabilir: egonun varlığı, kişinin yıkıcılığının açığa çıkmasıyla tehdit altına girer, egonun sevilen nesneleri yıkım tehdidiyle karşı karşıya kalır.[177]

Annenin kaybıyla kastedilen çocuğun memeden kesilmesidir. Klein için çocuğun tahrip etme fantezileriyle büyük bir yıkım olarak yaşadığı bu olay, atlatılamazsa melankolik eğilimler ortaya çıkar. Önce anne rahminden sonra memeden kopmuş olan tüm insanlarda eksiklik duygusu olduğunu öne süren Lacan'a göreyse melankoli, eksik ile kaybın birbirine karışmasından ileri gelir. Jacques Lacan (1901-1981) 1955 yılında *Freud'a dönüş hareketi* adlı çağrısıyla başlattığı çalışmalarında Freud'un teorik bakışını kendi teorisi ışığında yeniden değerlendirir. Lacan'ın kuramına göre, eksik olan *özne*[178] daima Öteki'nin (The Big Other) arzusunun (obje petit a/arzu nesnesi) peşindedir. Öteki'nin eksikliğinde konumlanmış olan arzu nesnesinin yerini hiçbir şey dolduramaz. Bu yaklaşım çerçevesinde, melankolik özne, "kendi kurulumunda da fonksiyonu olan bu eksiklik"le karşılaşır ve bunu sanki bir zaman sahip olduğu ve kaybettiği bir şeymiş gibi duyumsar. Yani melankoliklerde eksiğin acısı, kaybın acısı gibi hissedilir.[179]

---

[177] D. Leader, *a.g.e.*, s. 68

[178] Lacan'ın kuramında özne kavramı kişi/birey anlamına gelmez, bilinçdışının öznesi anlamında kullanılır. Bkz. A. Özkan, S. Baltacı, *a.g.e.,* s. 325

[179] *A.g.e.,* s. 325

Öznenin kurulumuna dönecek olursak; annenin memesi, doyum deneyimi esnasında değil, bebek memeden kesildiğinde, bebeğin bu deneyimi "tekrarlamak için giriştiği bir dizi nafile deneyim" sonrasında ancak *nesne* olarak kurulur. Memenin çocuktan ayrı bir nesne olarak kurulmasıyla (simgeselleştirilmesiyle) onu daha önce deneyimlendiği biçimiyle yeniden bulmanın imkânı bir daha asla olmayacaktır. Çünkü nesne ile özne arasındaki ayrımın olmadığı ilksel durumun tekrar deneyimlenmesi mümkün değildir ve öznenin oluşması "tam da kayıp memenin nesne olarak kurulması" sayesindedir.[180] Bruce Fink'in anlatımıyla:

> …Lacan, Freud'un metinlerinin bir tür Talmudic –metnin apaçık anlamından ziyade harfine daha büyük bir önem atfeden – okumasını yapar. Eğer nesne asla bulunmamışsa, tam olarak söyleyelim, bu belki de esasen doğası gereği fantazmatik olduğundandır, yoksa doyumun hatırlanmış deneyimine karşılık geldiğinden değildir. İlk planda böyle bir nesne asla yoksa: 'kayıp nesne' asla yoktur; yalnızca olgudan sonra kayıp olarak kurulur, öyle ki özne onu fantezi ya da rüya yaşamından başka hiçbir yerde bulamaz. Freud'un metnini bir tramplen olarak kullanırsak, nesne daima zaten kayıp olarak görülebilir.[181]

Giorgio Agamben de, Freud'un melankoliklerde saptadığı "bilinmeyen bir kayıp" deneyimini şöyle yorumlar: melankoli, sevgi nesnesinin kaybına yönelik verilen "regresif tepki" değil; elde edilemeyen, hiçbir zaman sahip olunamayan ya da zaten hiç var olmamış bir nesnenin kayıpmış gibi gösterildiği bir "simülasyonun sahneye konmasıdır."[182]

Bu durumda Freud'un ikinci formülasyonu da dahil olmak üzere, melankolinin, kayıpla ilişkisi bakımından, insanın kuruluşunu mümkün kılan bir mekanizma olarak algılanmaya başlandığı söylenebilir. Bu çalışmalarda toplumsal boyutuna hiç değinilmemiş olsa da melankoli, kazandığı yeni içeriğiyle patolojik bir duygulanım olmaktan öte toplumsal –ve hatta bir adım ötesinde politik- bir noktada konumlanır. Judith Butler'ın ifadesiyle melankolinin psikanalitik açıklanışı, toplumsal ve ruhsal alanların birbiriyle ilişki içinde nasıl üretildiklerinin açıklanışıdır.[183]

---

[180] E. Özmen, *a.g.e*, s. 83-84
[181] B. Fink, The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance'dan aktaran E. Özmen, *a.g.e*, s. 83
[182] Giorgio Agamben, Kayıp Nesne, *Cogito* içinde, Çev: Şeyda Öztürk, İstanbul: YKY,s:259
[183] J. Butler, *a.g.e.,* s.158

3.2.4 Melankolik Öznenin Kuruluşunun Toplumsal Boyutu

Butler, toplumsal cinsiyet ve melankoli arasında illiyet kurduğu *Melankoli toplumsal cinsiyet / Reddedilen özdeşleşme* makalesinde, Freud'un *Ben ve İd*'de melankolik özdeşleşme mekanizmasına ben'in oluşumunda atfettiği merkezi rolden yola çıkar. Freud için melankolik özdeşleşmenin nesnenin gitmesi için öngereklilik olduğunu ve kayıp nesneye olan bağlılığın "Ben" içinde korunmaya devam ettiğini hatırlayalım. Butler, toplumsal cinsiyet özdeşleşmelerinin de melankolik özdeşleşme yoluyla üretildiği yönündeki teorisini oluştururken bir kez daha Freud'a başvurur. Freud'un 1905 tarihli *Three Essays on the Theory of Sexuality* adlı çalışmasında, erillik ve dişilliğin, "kısmen belli bazı cinsel bağlılıkların kaybolmasını talep eden, ayrıca bu kayıpların alenen söylenmemesi ve onlar için hüzünlenilmemesini talep eden yasaklamalar tarafından inşa edil[diğini]" söylemiş olduğunu hatırlatarak, heteroseksüelliğin, eşcinselliğin yasaklanması yoluyla üretildiğini söyler. Toplumsal cinsiyet de heteroksesüel konumlanışa göre elde edilip sürdürüldüğü için heteroseksüelliğe yönelik tehditler toplumsal cinsiyete de yönelir. Dolayısıyla eşcinsel arzu, kadını ve erkeği, "yeterince" erkek ya da kadın olmadığı, "ucube" gibi görüldüğü yönünde bir korkuya sürükler.[184]

Butler'ın teorisine göre, toplumsal cinsiyet –kısmen bile olsa- eşcinsel bağlılıkların inkârı yoluyla oluşuyorsa, bir kız çocuğunun, "kız" haline gelmesi ancak, "annenin arzu nesnesi olmasını engelleyen ve bu engellenmiş nesneyi ben'in, hatta melankolik özdeşleşmenin bir parçası olarak kuran yasaklamaya tabi olmak suretiyle" olur. Bu durumda baba ve onu ikame edecek kişiler arzunun nesneleri, anne de özdeşleşmenin sorunlu tarafı haline gelir. Erkek çocuk için de "erkeklik" böyle kurulur. Başka şekilde ifade edecek olursak, hemcins ebeveynimize yönelik arzunun yasaklanması yani onun erotik bir nesne olarak kaybedilmesi, melankolik özdeşleşme yoluyla Ben içinde korunmasına yol açar. Butler teorisini bir adım daha ileriye taşıyarak toplumsal cinsiyetin sadece eşcinsel arzunun inkarını değil aynı zamanda bunun önkoşulu olarak karşı cinse atfedilmiş özelliklerin de inkarını da gerektirdiğini söyler. Erkek, dişili inkâr ederek heteroseksüel oluyordur. Ve bu inkâr "onun heteroseksüel kariyerinin

[184] *A.g.e,* s. 126-130

reddettiği bir özdeşleşme"de yaşayabilir ancak. Dişile duyduğu arzuda da bunun etkisi vardır, erkek asla olamayacağı kadını istiyordur:

> O (erkek) asla kadın olup kendisini mahcup duruma düşürmeyecektir; dolayısıyla onu ister. Kadın onun inkâr edilmiş özdeşleşmesidir (bu inkâr onun hem özdeşleşmesini hem de arzusunun nesnesini taşır). Arzusunun en kaygılı amaçlarından birisi, kendisiyle kadın arasındaki ayrımı etraflıca açıklamak olacaktır ve o bu ayrımın kanıtını keşfedip inşa etmeye çabalayacaktır. (…) Tam da inkâr edilen ve bu dolayımla kayıp olan şey inkâr edilen bir özdeşleşme olarak korunduğu için, bu arzu asla tamam olmayan bir özdeşleşmenin üstesinden gelmeye çalışacaktır. Aslında erkek kadınla özdeşleşmeyecektir ve bir başka erkeği arzulamayacaktır. Arzunun reddedilmesi ve yasaklamanın zoru altında arzunun kurban edilmesi, eşcinselliği erillikle özdeşleşme olarak kapsayacaktır. Ama bu erillik, hüzünlenemeyeceği sevginin etkisinde kalacaktır.[185]

Bu bağlamda, hüzünlenilemeyen aşkın/kaybın izleri olarak ortaya çıkan erillik ve dişillik, performe ettikleri inkarlar yoluyla güçlenir. Eril özdeşleşme ne kadar abartılı ve savunmacıysa, hüzünlenilmemiş eşcinsel yatırım da o kadar haşindir. Toplumsal cinsiyet melankolisinin bu şekilde ele alındığı durumda, eşcinsel arzunun nasıl bir suçluluk kaynağı haline geldiği de açıklığa kavuşmuş olur. Butler, Freud'un *Yas ve Melankoli'de* öz-suçlamanın temelinde kayıp ötekine yönelik suçlamalarımızın ben'e yönelmesi yönündeki savını hatırlatır. "Eğer kayıp, çatışmanın yenilenmiş manzarası halini alırsa ve eğer bu kaybı takip eden saldırganlık dile getirilemez ya da dışsallaştırılamazsa, sonunda üstben biçiminde ben'e yansır."[186] Ben, melankolide öz-suçlamanın işleyişi yoluyla yoksullaşır. Ben'e yönelen suçlamaların faili *Ben ve İd*'de üstben (ben ideali) olmuştur. Butler, Freud'un ben'in üstben tarafından yargılanmasında kullanılan "ölçü" olarak gördüğü ben idealinin, "eşcinselliğe karşı tanımlanan toplumsal fazilet ideali" olduğunu söyler. Freud'dan alıntılar Butler:

> Bu idealin toplumsal bir yanı bulunur; bu aynı zamanda ailenin, sınıfın ya da ulusun ortak idealidir. Yalnızca narsise özgü libidoyu bağlamaz, aynı zamanda ben'e geri dönme yolu haline gelen eşcinsel libidonun da önemli bir bölümünü bağlar. Bu idealin tamamlanmamış olmasına bağlı tatminsizlik, bir suçluluk hissine (toplum korkusuna) dönüşen eşcinsel libidoyu özgürleştirir.[187]

[185] *a.g.e.,* s.131
[186] *a.g.e.,* s. 134
[187] S. Freud, *On Narcissism: An Introduction'*dan aktaran J. Butler*, a.g.e.,* s. 134

Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu* kitabında toplumsal ideallerin "nihayetinde mimetik olmayan bir tür içselleştirme yoluyla" suçluluk hissine dönüştüğü iddiasını hatırlatır ve ideale yönelik saldırganlığın ve bunun tamamlanamamazlığının içe dönmesi ve bu öz-saldırganlığın vicdanın temel yapısı halini alıyor olmasından bahseder.[188] Daha anlaşılır kılmak adına, Freud'un üstben, vicdan, suçluluk duygusu gibi kavramları *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda nasıl tanımladığına bakalım. Freud için üstben bizim tarafımızdan oluşan bir merci, vicdan ise bu merciye yüklediğimiz işlevlerden birisidir. Vicdan benin eylemlerini ve niyetlerini gözler, sansürler ve yargılar. Benin, kendi çabaları ve üstbenin talepleri arasındaki gerilimin farkına varmasıysa suçluluk duygusudur. Ancak üstbenin henüz oluşmadığı durumda vicdandan bahsedemiyor olsak da, suçluluk duygusunun üstbenden de önce var olduğunu söyler Freud. Bu durumda suçluluk duygusu, "dış otoriteden duyulan korkunun dolaysız ifadesi, ben ile bu otorite arasındaki gerilimin tanınması, bu otoritenin sevgisine duyulan gereksinim ile içgüdü tatminine yönelen ve ketlenmesi saldırganlık eğilimini yaratan itki arasındaki çatışmanın doğrudan ürünüdür."[189] Sadece uygulanmış saldırganlık değil, şiddet eylemine yönelik bir niyet ve -sadece ölüm dürtülerinin değil- her türlü dürtü tatmininin ketlenmesi de suçluluk duygusu yaratır. Freud, uygarlaşma süreci ve bireysel gelişim arasında benzerlik kurarak "kültürel üstben" diye bir kavram ortaya atar. Kültürel üstbenin insanların birbiriyle olan ilişkilerine dair olan talepleri etik başlığı altında toplanır. Bu etik talepler, "insanın ruhsal bünyesinin gerçeklerini" gözardı eder, çünkü ben'in id üzerinde sınırsız hakimiyeti olduğunu varsayar. Ancak sadece nevrotik/patolojik durumlarda değil, "normal" insanlarda da böylesi bir hakimiyet söz konusu olamaz ve fazlasının talebi, isyana, nevroza, mutsuzluğa yol açar. Uygarlık, bunları reddederek, kuralın kendisine uyulması ne kadar zorsa o denli değerli olduğu uyarısında bulunur. Haz ilkesi uyarınca mutluluk veren tatmini bulmak isteyen bireyin, hedefine ulaşmak için kaçınılmaz şartı insan topluluğuna karışmak ve uyum sağlamaktır.[190] Butler'ın aktarımıyla, vicdanın "gereksindiği özgün tatmini" üretmek için, "süreğen bir kendini adama" hali ya da dürtünün reddi gereklidir. Ancak dürtünün inkarıyla dürtü ortadan kalkmaz, aksine inkâr ve dürtü birbirini besler. "Bu senaryoda inkâr, dışsal bir nesne

[188] J. Butler, *a.g.e,* s. 135
[189] S. Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, 7. Baskı, İstanbul: Metis Yay, 2019, s. 93-94
[190] *A.g.e.,* s. 91-102

olarak değil kendi devamlılığının en değerli kaynağı olarak tam da yasakladığı eşcinselliği zorunlu kılar. Dolayısıyla eşcinselliği inkâr etme eylemi paradoksal bir şekilde eşcinselliği güçlendirir, ancak bunu yaparken onu inkarın gücü olarak güçlendirir."[191] Aynı şekilde toplumsal cinsiyet performansının "normal" kuruluşu da, inkar edilen bağlılıklar ve "performe edilemeyenin farklı alanını oluşturan özdeşleşmeler" yoluyla oluşur.[192]

Butler, melankolinin cinsiyetle ilişkisini düşünmüş olan ilk kuramcı değildir. Kadın depresyonunun istatistiksel olarak daha sık rastlanması daha önce de Irigaray, Kristeva gibi yazarlarca sorunsallaştırılır.[193] Kristeva kadınların melankoliye daha yatkın olmasının nedenini kadın cinselliğinin özelliklerine bağlar. Memeden yoksun kalmak tüm çocuklar için geçerli olsa da erkek heteroseksüel cinsel deneyimlerde kendisine oral doyumlar sağlayacak araçlarla "yitik cennetine" kavuşurken, heteroseksüel kadın için nesne kaybının çaresi yoktur ve yasını tutmak da daha zordur. Kristeva, kadının heteroseksüel arzuya, "arkaik arzularını" hatta arzunun kendisini bastırarak ulaştığını söyler. Bu durum dolayısıyla kadın, erkeğe oranla daha fazla ketlenmiştir.[194] Ancak Butler'ın toplumsal cinsiyeti ve eşcinselliği melankolik bir inkâr/kapsama biçiminde yorumlaması yenidir.

Teorisinin abartılı bulunabileceğinin farkında olarak, ampirik iddia taşıyan bir analist olarak değil kültür kuramcısı olarak konuşuyor olduğunu belirtme gereği duyar Butler.[195] Ne ki, Butler'ın formülasyonu, melankolinin psikanalitik yorumunun, bireysel bir mefhum olmaktan çıkartılarak toplumsalın kapsamına doğru genişletilmesi açısından hayli önemlidir. Çalışmasında toplumsal fazilet idealiyle heteronormatif ahlakı kastediyor olsa da, toplumsal roller ve normların bütününün nasıl düşünülebileceğine dair bir kapı açar. Butler, makalenin sonuna doğru şunları söyler:

> Hüzün konuşulamaz kaldığı sürece, kayıp nedeniyle duyulan hiddet kabul edilmez kalmak suretiyle katmerlenir. Eğer hiddet kamusal olarak yasaklanmışsa, böylesi bir yasaklamanın melankolik etkileri intihar düzeyine ulaşabilir. Hüzünlenme amaçlı kolektif kurumların doğuşu

[191] J. Butler, *a.g.e.*, s. 135
[192] *A.g.e.,* s. 139
[193] J. Butler, *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, 3. Baskı, İstanbul: Metis Yay, 2012, s. 122-123
[194] J. Kristeva, *a.g.e.,* s. 89-116
[195] J. Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı,* s. 131

> bu anlamda var kalmak, topluluğu yeniden toparlamak, akrabalıkları yeniden eklemlemek ve sürekli olacak ilişkileri yeniden kurmak konusunda yaşamsaldır. Bunlar ölümü kamusallaştırmayı ve dramatikleştirmeyi içerdikleri sürece (…) kültürel olarak engellenip yasaklanan hüzünlenme sürecinin amansız psişik sonuçlarına karşı yaşamı olumlayan yanıtlar olarak görülmeyi isterler.[196]

Nitekim bu çalışmadan birkaç yıl sonra, 11 Eylül saldırılarını takiben yazdığı makalelerinde melankoli ve yas temelinde oluşturabilecek bir cemaate, yeni bir siyasallığa çağrıda bulunmuştur. Butler'ın bu bağlamda yazdıkları bir sonraki bölümde konu edilecektir.

[196] *A.g.e.,* s. 140-141

4. MELANKOLİNİN POLİTİK VEÇHESİ: SOLUN MELANKOLİSİ ve ROMANTİZMİN POLİTİK BOYUTU

4.1 İsyan ve Melankoli Bağlamında Romantizmin Politik Okuması

Romantizmin en temelde Aydınlanma felsefesine ve modern kapitalist toplumun yaşam tarzına bir tepki olarak ortaya çıktığından çalışmanın daha önce bahsedilmişti. Bu tepkinin siyasal içeriği Michael Löwy ve Robert Sayre tarafından 1992 yılında yayınlanan *İsyan ve Melankoli:Moderniteye Karşı Romantizm* kitabında kapsamlı bir şekilde incelenir. Yazarlar, edebi ve siyasal incelemelerin genelinde romantizmin özünün ortaya konamadığını, kültürel çokluğunun ve çatışık kutuplarındaki (devrimci ve karşı-devrimci; asi ve melankolik; geçmişe dönük ve ütopyacı vb.) ortak yanların saptanamadığından bahsederek bir *dünya görüşü* (Weltanschauung) olarak romantizmi yeniden tanımlamaya girişirler. Onlara göre öncelikle romantizmle toplumsal ve ekonomik koşullar arasındaki ilişkinin irdelenmesi gerekir. Marksist ya da Marksizmden esinlenmiş analizler bunu yapmış ve romantizmi "modern burjuva dünyasına muhalefet" olarak tanımlamışlarsa da (ve hatta Lukacs Balzac incelemesinde romantik anti-kapitalizm kavramını da ortaya atmıştır), genel olarak sağa ve faşizme yönelen gerici bir akım olarak değerlendirmişlerdir. Diğer yandan romantizmin çelişkilerini, devrimci yanını da inkâr etmeden diyalektik biçimde açıklamaya çalışan Marksist analizler de bulunur. Örneğin Ernst Fischer tarafından romantizm, kapitalist burjuva dünyasının sert üslubuna karşı "tutkulu ve çelişik protesto hareketi" olarak tanımlanır. İlerici ve gerici akımlara bölünebilse de ortak özellikleri kapitalizme duyulan antipatidir ona göre. Yahut Raymond Williams, romantizmi salt şairler hakkında kullanmış ve Romantik yazarların ortak tarih ve dünya anlayışını tanımlamaya girişmemiş olsa da, toplumun sanayi uygarlığına doğru gelişiminin bazı insani değer ve kapasiteleri yok edebileceğini gören romantiklerin mücadelelerinin meşruiyetini teslim eder ve savunur. Ancak hâlihazırdaki bütün

incelemelerde romantizmin bütünsel bir teorisinin yapılmamış olduğunu saptayan Löwy ve Sayre, bu boşluğu doldurmaya çalışırlar.[197]

Yazarlar, bir *dünya görüşü* olarak romantik bakış açısının on sekizinci yüzyılın ortalarında, Fransız Devrimi'nden daha önce başlamış olan kapitalizmin yükselişine bir cevap olarak ortaya çıktığını söylerler. Bu durumda, romantizmi 1789 sonrasının hareketi olarak gören düşünceden ayrıldıkları gibi, romantizmin sonuna dair önerilen tarihlere de katılmazlar. Onlara göre, 20. Yüzyılın gerçeküstücülük ve dışavurumculuk gibi sanat hareketlerinde de, 60'lı yılların isyanlarında da, ekoloji ya da pasifizm gibi sosyokültürel ve politik hareketlerde de romantik dünya görüşünün derin izleri vardır. Yani romantik bakış açısı, 18. Yüzyılın ortalarında yerleşmiş ve bir daha yok olmamıştır. Bu haliyle romantizm, yazarlar için "modernitenin, yani modern kapitalist uygarlığın, geçmişteki (pre-kapitalist, pre-modern) değer ve idealler adına eleştirisini temsil eder. Ve başından beri ikili bir ışıkla, isyan yıldızının ve 'melankolinin kara güneşinin' (Nerval)[198] ışığıyla aydınlan[ır]."[199]

Burada modernite ile kastedilen olgu, yazarlar tarafından "sanayi devriminin yarattığı modern uygarlık ile pazar ekonomisinin genelleştirilmesi" olarak tanımlanır. Her ne kadar SSCB örneğinde olduğu gibi kapitalist olmayan bir moderniteyle karşılaşılmış olsa da, yazarlar için bu örneklerin burjuva sanayi uygarlığından kopuşu hem kısmi, hem de geçici olmuştur. Böylelikle sadece Batı için değil dünya ölçeğinde, modernitenin belli başlı özelliklerini, Max Weber'in daha önce saptamış olduğu gibi, kapitalizmin ruhuyla özdeşleştirirler. Modernite, kökenleri Rönesans ve Protestan reformuna ulaşsa da 18.yüzyılın ikinci yarısı itibariyle, yani "ilksel birikim" tamamlandığında hegemonik bir hal alır. Kapitalizm ve modernite arasındaki ilişki çalışmada şu şekilde aktarılır:

---

[197] M. Löwy; R. Sayre, *İsyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm,* çev: Işık Ergüden, Alfa Yay., s. 9-27

[198] Kara güneş metaforu, ilk kez, Gérard de Nerval'in (1808-1855) Fransızca yazdığı "El Desdichado" ("mirastan yoksun" olarak çevrilse de sözcüğün tam anlamı "bahtsız," "perişan" ve "sefil"dir.) adlı şiirinde geçer. "Ben Zifiri Karanlık, -ben ki dul, - Çaresizim,/ Şatosuna el konmuş, ben, Aquitaine prensi/ Tek yıldızım da öldü, -şimdi yaldızlı sazım/ Taşıyor Melankolinin Kara güneşini." Bkz. J. Kristeva, *a.g.e.,* s.172, 176

[199] Michael Löwy, Robert Sayre, *İsyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm,* çev: Işık Ergüden, Alfa Yay., s:33

> Bu sosyo-ekonomik sistemi niteleyen çeşitli yönler vardır: sanayileşme, bilim ve teknolojinin hızlı ve birleşik gelişimi (Petit Robert'e göre, moderniteyi tanımlayan özellik budur), pazarın hegemonyası, üretim araçlarının özel mülkiyeti, sermayenin genişlemiş yeniden-üretimi, özgür "emek", yoğunlaşmış işbölümü. Ve bu sistemin etrafında, buna sıkı sıkıya bağlı uygarlık fenomenleri gelişir: rasyonelleşme, bürokratikleşme, toplumsal yaşamda "ikincil ilişkiler"in baskınlığı (Cooley), şehirleşme, "şeyleşme." "Modernite" bu bütünlükten oluşur ve bu bütünlüğün temel birleştiricisi ve doğurucusu, üretim tarzı ve ilişkileriyle kapitalizmdir.[200]

Romantizmse, bu modern gerçekliğe muhalefetten doğar ve modern dünyanın eleştirisinde özel ve yine modern bir tarzı işaret eder. Moderndir, çünkü modernitenin içinden, modernitenin kavramlarından beslenerek, "özeleştiri" mahiyetinde konuşur. Kapitalizmin yarattığı moderniteye karşı konumlandığından, kimi durumda bilinçdışı, sezgisel yahut dolaylı olabilse de, antikapitalist bir itkinin taşıyıcısıdır. Bu eleştiri, kaynağını, bugün hem birey hem de insanlık düzeyinde, değerli bir şeyin yitirilmiş olduğuna, kimi temel insani değerlerin kaybına dair melankolik bir inançtan alır. İnsan, kaybettiği, tinsel anlamdaki vatanına (Heimat), modern yabancılaşmaların henüz olmadığı bir döneme dönmek ister. Yani, romantiklerdeki geçmiş özlemi, *nostalji,* pre-kapitalist bir geçmişe yöneldiğinden, kapitalist dünyanın eleştirisine sıkı sıkıya bağlıdır. Romantik eserler tarafından konu edilen geçmiş, kimi zaman mitolojik ya da efsanevi olabilir. Ancak gerçek olduğu durumda da daima idealleştirildiği görülür. Gerçek geçmiş zamanın bir anı alınarak ütopyaya dönüştürülmüştür. Böylelikle romantik geçmişe bakışın, aynı zamanda geleceğe dönük bir bakış da olabileceği yönündeki paradoks açıklanmış olur.[201]

Kaybın tam olarak ne olduğu, yabancılaşmanın neyi kapsadığı sorusu bu noktada ayrıca önemlidir. Çünkü romantizmin olumlu değerlerinin ne olduğunu da açıklığa kavuşturur. Löwy ve Sayre, bunların "mübadele değerinin karşısına çıkartılan niteliksel değerler bütünü" olduğunu yazarlar. Bu değerler, diyalektik olarak zıt kutuplarda yer alan ancak çelişik olmayan, "bireycilik" ve "birlik" ya da "tümlük" olmak üzere iki kutup etrafında odaklanırlar. Buradaki bireycilik, liberalizmin bireyciliğinden ayrı bir yerde duran, Georg Simmel'in "niteliksel bireycilik" olarak adlandırdığı, her kişiliğin biricikliğine vurgu yapan mefhumdur. Birey, ancak modern bir bağlamda, kapitalizmle birlikte ve onun sayesinde gelişebilir ama aynı zamanda

[200] *A.g.e.,* s. 35
[201] *A.g.e.,* s. 36-40

kapitalizm içinde ancak ketlenmiş olarak yaşayabildiğinden ötürü direniş biçimlerinden biri haline dönüşür. Kapitalizmin, bireyleri sosyo-ekonomik işlevleri yerine getirmeye yönelik teşviki, standartlaşma ve şeyleşme üzerinde temellenen bir evrenin içinde vuku bulur. Ve bireyler, "kendi iç dünyalarını ve özel duygularını keşfeden ve geliştiren öznel bireyselliklere dönüştüğünde", kapitalist ilişkilerin yarattığı yavan çıkarcılıkla çelişkiye düşerler. "Bu açıdan romantizm, bastırılmış, kanalize edilmiş ve deforme edilmiş duyumsallığın ve öznelliğin isyanını temsil eder." Romantik bireycilik bu şekilde açıklandığında, diğer kutuptaki "tümlük" ya da "birlik"le çelişmediği görülür. Benin, biri evren/doğa, diğeri insan topluluğu olmak üzere iki kapsayıcı tümlükle birliğe yönelik arzusudur ikinci temel nitelik. Bu bakımdan, Löwy ve Sayre, romantizm olgusunda, yalnızca bireyciliğin olumlanmasını gören düşünce akımına karşı, romantikler için cemaat ihtiyacının da temel olduğunu vurgularlar. Hatta özlenen kayıp cennet, daima bütündeki kusursuzluğu imlediğinden, ikinci niteliğin önemi daha büyüktür.[202]

Romantiklerde, kayıp cennetin özlemine, kaybedilen şeyin aranışı da eşlik eder. İdeal durumu yeniden bulma ya da yeniden yaratma teşebbüsüdür bu. Löwy ve Sayre, imgesel düzlemde de gerçek düzlemde de olabilen bu arayış için üç eğilim tespit eder: Birinci eğilim, kayıp cenneti imgesel düzlemde şimdide yaratmak üzere, şimdiki zamanın şiirselleştirilmesi yahut estetikleştirilmesidir. Schiller'in modern insanın yabancılaşmasına karşı koymak için "estetik durum" yaratılmasını hedeflemesi, Novalis'in gerçekliği yükselterek dünyayı romantikleştirmek gerektiği yönündeki söylemi bu eğilimin örneklerindendir. İkinci eğilim, cennetin yine şimdiki zamanda ama gerçeğin içinde aranışına yöneliktir. Kişi, çevresini ve kendi yaşamını burjuva toplumu içinde kalarak dönüştürebilir. Dandilik, estetizm, küçük sanatçı topluluklarının yaratılması, Saint-Simoncular ya da bugünkü romantizmin popüler anlamını veren tutkulu aşk deneyimi bunun örneklerini oluştururken, tersine göç olarak adlandırılan kişinin burjuva toplumundan (merkezden) kaçması eğilimin başka bir ayağını oluşturur. Üçüncü eğilimse, önceki çözümleri kısmi ve yanıltıcı bularak gelecekte somut bir gerçekleşmeyi hedefler. Bu Shelley'nin, Proudhon'un,

[202] *A.g.e.,* s. 43-45

Benjamin'in, William Morris'in gelecek zaman için yürütülen mücadelelerinde, geçmiş zamanın anısının silah olarak kullanılmasıdır.[203]

Böylelikle Löwy ve Sayre açısından romantik bakış açısının temel bileşenleri açıklanmış olur: Mevcut toplumsal gerçekliğin reddi, melankolik/nostaljik özlem ve kayba yönelik arayış.[204] Ancak bu haliyle devasa bir alana yayılan romantizmi, Löwy ve Sayre, Weberci anlamda "ideal tip"ten yola çıkarak, modern toplum eleştirisinin tikel tarzları ve önerilen çözümler ya da çözüm yokluğu ışığında gruplandırırlar: Onarıcı, tutucu, faşist, mütevekkil, reformcu, devrimci ve/veya ütopyacı romantizm olmak üzere altı başlık altında incelerler.[205] Bu çalışmada konu edilen "devrimci ve/veya ütopik romantizm" başlığı da kendi içinde gruplara ayrılır: Jakoben-demokratik romantizm (Hölderlin, Heine vd.), popülist romantizm (Sismondi, Herzen vd.), ütopik-hümanist sosyalizm (Charles Fourier, Pierre Leroux, Erich Fromm vd.), liberter romantizm (Proudhon, Bakunin, Landauer vd.), Marksist romantizm (daha sonraları romantizm boyutu Marksizmden dışlansa da yazarlar, Marx ve Engels'in kendilerinde anlamlı bir romantik boyutunun olduğunu öne sürerler.[206] İki kurucu figürün yanında William Morris, Ernst Bloch, Lukacs, Benjamin, Marcuse, Lefebvre, vd.) olmak üzere.[207]

Devrimci/ütopyacı romantizm, diğer romantizmlerden, "geçmişin organik cemaatlerine" doğrudan dönüş yanılsamasını da, şimdiki zamanın reformlar yoluyla iyileştirilebileceği fikrini de reddederek ayrılır. Eğilimleri bakımından ayrışsa da,

---

[203] *A.g.e.,* s.41-43

[204] *A.g.e.,* s. 43

[205] Ayrıntılı bilgi için bkz. *A.g.e.,* s.87-107

[206] Marx'ın gençlik dönemindeki yazılarında romantik edebiyatın izi açıkça görülse de, Hegelci diyalektik ve materyalizme geçtikten sonra oluşturduğu tarih felsefesinde geçmiş özlemine yer yok gibi görünmektedir. Aksine, sanayi kapitalizminin, gelecekteki sosyalizm için temel önkoşulunu, yani dünya ekonomisinin evrensel birliğini oluşturmuş olması bakımından, ilerici rolünü yüceltir. Anti-kapitalizmi, sanayi uygarlığının soyut reddi üzerine değil, en büyük kazanımlarının korunarak yüksek bir üretim tarzı tarafından aşılmasına yöneliktir. Ancak, kapitalizmin "her ekonomik ilerlemeyi kamusal bir musibete dönüştüren" (Kapital, cilt 1, bölüm 25) bir sistem olduğunu söyleyerek -ve pre-kapitalist cemaatlere merakında da- romantik gelenekle belli ölçülerde buluşur. Keza Engels'in çalışmalarında da Alman yeni-Hegeleciliği ya da Fransız materyalizmi kadar önemli denebilecek ölçüde, Sismondi gibi romantik ekonomistlerin, Thomas Carlyle gibi romantik filozofların, Dickens ve Balzac gibi yazarların etkisi görülür. Aslında hem Marx hem de Engels, romantik akımı "gerici" ve tarihsellikten uzak olarak sınıflandırır ancak toplumsal eleştirilerini açıkça kabul ederler. Bu bakımdan, Löwy ve Sayre "romantizm Marx ile Engels'in unutulmuş kaynaklarından biridir" demekte beis görmezler. Bkz. *A.g.e.*, s. 126-140

[207] Bu çalışmada, bahsi geçen eğilimlerin ayırıcı özelliklerine değil, ortak noktaları ele alınmıştır. Grupların tek tek nasıl incelendiği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *A.g.e.,* s. 112-120

kapitalizmin ortadan kaldırılmasına ve eşitlikçi bir ütopyanın yükselişine duyulan özlem ortak paydalarıdır.[208] Yukarıda geçen isimlerin hepsi romantik olarak addedilemese de, kapitalist uygarlığa yönelik eleştirilerini geliştirmelerinde romantik dünya görüşünün katkıları yadsınamaz ki bu, -özellikle Marksist eğilim için- yanında açıklaması güç soruları getirir:

> Moderniteyle birlikte doğmuş olan zengin bireysel özlemleri toplulukla nasıl eklemleyebiliriz? Marx'ı büyüleyen bu "ilkel" şeffaflıkla bağdaşmayan karmaşık toplumlara geri dönüşsüzce mahkum değil miyiz? Modern-öncesi geçmişe geri dönüş imkansızsa, pre-kapitalist toplumların "organik" kültürünü bir şehir uygarlığının içinde nasıl "restore" edebiliriz? Uygarlığın teknik ve bilimsel kimi başarılarının vazgeçilmez gerçekliğini kabul edersek, arkaik toplumsal biçimler esin kaynağı olarak bize nasıl hizmet edebilirler?[209]

Löwy ve Sayre, bu soruların cevabını 20. Yüzyılın yeni toplumsal hareketlerinde ararlar. Onlara göre, kapitalizm 19. Yüzyılın sonundan beri büyük bir dönüşüm geçirmiş olsa da, ekonominin toplum üzerindeki tahakkümü gibi temel ilkeleri değişmeden kalmış ve bunun ötesinde "insan topluluğunun neredeyse bütününe ve gezegenin tüm doğal çevresine" yayılmıştır. Haliyle romantizm olgusunun da küreselleştiğini ve romantik eleştirinin potansiyel kitlesinin –elbette ki yeni biçimler alarak- genişleme eğiliminde olduğunu savunurlar.[210] Hem avangard sanat hareketlerinde hem yeni toplumsal hareketlerde romantizmin yankıları sürmektedir. Gerçeküstücü hareketin kapitalizme de pozitivizme de muhalefetindeki romantik boyut aşikardır. Nitekim Breton'un *Seconde Manifeste*'de (İkinci Manifesto) 1930 senesindeki Fransız romantizminin yüzüncü yılına yönelik şatafatlı resmi kutlamalar için söyledikleri, romantizmin güncelliğini ifade eder:

> Bizler, bu romantizmin, tarihsel olarak bugün artık kendine kuyruk süsü vermesini istediğimiz, ama tamamen ele avuca gelir bir kuyruk olsun istediğimiz bu romantizmin, özü gereği 1930'da bile tamamen bu iktidarların ve bu şenliklerin karşısında yer aldığını söylüyoruz; onun yüz yaşında olması genç olması demektir; romantizmin kahramanlık dönemi diye yanlış adlandırdığımız şey, dürüst konuşursak, aslında kendi arzusunu bizim aracılığımızla henüz dile getirebilmiş bir varlığın bağırışı olabilir ancak…[211]

---

[208] *A.g.e.,* s:107
[209] *A.g.e.,* s. 163
[210] *A.g.e.,* s. 208
[211] Andre Breton, Manifestes de surréalisme'den akt. M. Löwy; R. Sayre, *A.g.e*., s.220

Modern öncesi kültürel biçimlerden biri olan mitin, gerçeküstücülüğün temel parçalarından biri halini alması da akımın romantik boyutunu sergiler. Onlar için, rasyonel-olmayan evren üzerindeki dinsel etkinin karşısına mit yoluyla dindışı bir alternatif oluşturulabilir. İkinci Dünya Savaşı döneminde, faşist düşüncenin dayandığı mitlere karşı bir mitin ortaya çıkartılması gerektiğine dair fikirler ve mitin faşistlerin eline bırakılmasına yönelik kaygı Ernst Bloch ve Battaile gibi anti-faşist entelektüellerde de görülür.[212] Benjamin'in metinlerinde de karşımıza çıkan iddia, geleceğin rüyasının ancak "mitsel zamanda dolanarak", "vaadi hala gerçekleşmemiş mitsel bir geçmişin izlerini hatırlayarak" görülebileceği yönündedir.[213] Anlaşılabilir ki, mitin işlevi ve hedefi gelecek zamana yönelik ütopyayı yaratmaktır.

60'lı yılların gençlik isyanlarında da, hem modern sanayi uygarlığına yönelik eleştirilerinde hem ütopik özlemlerinde romantik bir boyut vardır. Lenin'in "bütün iktidar Sovyetlere" sloganının, hareket içinde "bütün iktidar hayal gücüne" olarak dönüştürülmesi, bu romantik boyutu imler.[214] Löwy ve Sayre'ye göre, romantikler ve yeni kuşak arasındaki köprü özellikle Marcuse'nin 50'li ve 60'lı yıllardaki çalışmaları ve Henri Lefebvre'in söylemleri tarafından kurulur. Marcuse, 19. Yüzyıldan itibaren büyük sanat eserlerinin çoğunun "meta dünyasına, burjuva sanayi ve ticaretin sertliğine ve kabalığına, insan ilişkilerinin bozulmasına, kapitalist materyalizme, araçsal akla" muhalefeti temsil ettiğini ve dünyanın mevcut durumu karşısında geçmişin anısının, bir ütopya kaynağı olarak hatırlanmasına hizmet ettiğini söyler.[215] Henri Lefebvre de romantizmin birey ile toplum, fikirler ile pratik, bilinç ile yaşam, üstyapılar ve temel arasındaki çelişki ve uyumsuzluğu içerdiğinden, isyanı, en azından potansiyel olarak kapsadığını dile getirir.[216] 1967'de yayınlanan *Contre les Technocrates* (Teknokratlara Karşı) kitabında yazdıkları, 68 Mayıs'ında, tüketim toplumu ve endüstriyel modernitenin simgesi olarak görülen arabaların kundaklanmasının ardındaki isyan duygusunu ifade eder: "Nesnenin insandan daha önemli olduğu bu toplumda bir kral-nesne, bir pilot-nesne vardır: Otomobil. Sanayici

[212] *A.g.e.,* s. 221
[213] A. K. Thompson, "Romantizmin Yankısı: Eylemci Sanat ve Burjuva Hayat Deneyiminin Sınırları", çev. Elçin Gen, *Küresel Ayaklanmalar Çağında Direniş ve Estetik* içinde, Aylin Kuryel; Begüm Özden Fırat (der.), İstanbul: İletişim Yay, 2015, s. 157
[214] *A.g.e.,* s. 189
[215] H. Marcuse, Contre-Revolution et Révolte, Paris, Seuil, 1973, s. 60'tan aktaran, M. Löwy; R. Sayre, *a.g.e.,* s. 229
[216] H. Lefebvre, Lukacs 1955, Paris, Aubier, 1986, s. 72-73'ten akt. M. Löwy&R. Sayre, *a.g.e.,* s. 229

ya da teknikçi denen toplumumuz, bu sembole, prestij ve iktidarla donanmış bu şeye sahiptir… Araba, yeni-kapitalist toplumlarda, uygarlaşmış dünyanın içerden kültürsüzleşmesinin, yıkımının kıyas kabul etmez ve belki de çaresiz bir aygıtıdır."[217]

Günümüzün ekoloji, pasifizm, feminizm gibi yeni toplumsal hareketlerinde yine romantik bir esin mevcuttur. Löwy ve Sayre, özellikle ekolojik hareketlere eğilirler. Ekonomik ve teknolojik ilerlemeyi sorgulayarak, insan ve doğa arasındaki uyumun restore edilmesine yönelik ütopik arzuyu taşıyan ekoloji hareketinin, özellikle radikal ekolojik hareketlerdeki yaygın nostaljiyle romantik eleştiriyi en ileri seviyeye götürdüklerini söylerler.[218] Keza, 1999-2003 yılları arasındaki küreselleşme karşıtı protestoların da romantik hareketten ilham bulduğu görülür. Hareketin kullandığı sloganlar, duyarlılıkların şekillenmesinde romantik temaların etkisini gösterir niteliktedir: "Kapitalizmi yıkıp yerine daha güzel bir şey koyun." Yahut "başka bir dünya mümkün" sloganında uyandırılan "başka bir dünya" mitinde hayal edilen dünyaya yönelik imgelerin –hareketin Eric Drooker ve Banksy'nin eserlerine duyulan ilgiden anlaaşılacağı üzere- romantik arzu imgelerinden devşirildiği gözlemlenebilir.[219] (Bkz. EK 6, EK 7, EK 8, EK 9). A. K. Thompson, bu romantik ilhamı da romantizmin nüksetme özelliğini de sorguladığı makalesinde, romantizmin burjuva toplumunun hesapçı akılcılığına bir tepki olarak doğduğunu ancak aynı hesapçı akıl tarafından bünyeye katılmak suretiyle yeni ihtiyaçların üretiminde itici güç olarak kullanıldığını dile getirir. Bunu "anti-tezle özdeşleşmek" olarak yorumlar ve belirtir: "Bir çelişkideki anti-tezle özdeşleşmek, kendi içinde ve kendi başına, çelişkiyi aşmak için yeterli değildir." Dahası, ancak "burjuva ufkunun sınırları içinde" eylemde bulunabilen romantik asi, akılcılığın karşısında konumlandığında, "akıldışı ve özsel olanın damgasını taşır". Böylelikle burjuva deneyiminin terimlerinin inkârı olmaktan öteye gidemez. Ancak –Löwy ve Sayre'nin kullandığı biçimiyle- modernitenin kurucu çelişkileri siyaseten çözülemediği için, günümüzün politik hareketlerinde de görülen romantik örüntünün şaşırtıcı olmadığını söyler. Buna mukabil, tam da bu meyli dolasıyla (kurucu çelişkinin anti-tez kutbuna meyli) "karşıtlığı ne kadar güçlü", "beyanları ne kadar radikal" olursa olsun burjuva ufkunu

[217] H. Lefebvre, "L'irruption de Nanterre au sommet", L'Homme et la Société, no 8, Haziran 1968, s. 65-79'dan akt. *A.g.e.*, s. 233
[218] *A.g.e.,* s. 238, 284 ve sonrası
[219] A. K. Thompson, *a.g.e.*, s. 188-189

aşamayacaktır.[220] Thompson, bu çözümsüz kalmış çelişkilerin olumsuzlamayla değil, ancak sentezle çözülebileceğini söyleyerek tarihsel materyalizmi adres gösterir. Direniş imgesinin, Marx'ın "pratik-eleştirel" faaliyet diye adlandırdığı, "dünyayı değiştirmeyi hedefleyen bir emek sürecinin ilk adımı" haline gelebilmesiyle ancak çözümün mümkün olacağını söyler.[221] Bu da bizi, Löwy ve Sayre'nin devrimci-ütopyacı romantizme yönelttiği sorulara götürür.

Bu soruların Löwy ve Sayre tarafından nasıl yanıtlandığına geçmeden önce, argümanları günümüz koşullarına da taşıyarak tekrarlayalım. Modernitenin temel çizgilerinde bir değişiklik olmamasından ötürü, on dokuzuncu yüzyılın romantik modernite eleştirisinin temel unsurları bugünün modernite eleştirisinde de mevcuttur. Köksüzlük, yalnızlık, yabancılaşma, teknolojinin denetimsiz dinamiği, doğanın değersizleşmesi, insani değerlerin yitimi gibi romantiklerin moderniteye dair, onları melankoliye ve karamsarlığa iten kaygıları ne yazık ki boşa çıkmamıştır. "Çağımızda" olmasına şaşırılıp "barbarlık" olarak, geriye dönüş olarak addedilenler aslında sıklıkla moderniteye sıkı sıkıya bağlıdır; yirminci yüzyıl savaşlarının yarattığı kitlesel yıkımlar gibi… Ayrıca bugün yabancılaşma, on dokuzuncu yüzyılda ele alınış biçiminden çok daha vahim bir şekilde hayatımızın bir parçası haline gelmiştir. Ali Akay, özellikle kovid salgınıyla beraber, tele-iş, tele-eğitim, tele-alışverişin yaygınlaşmasıyla "yabancılaşmayı bilinç düzeyinden gerçek düzeyine getirdik: Hem kendimize, hem doğaya hem de emeğimize" diye özetler bugünkü durumu.[222] Buna ek olarak, doğanın niteliklerini yok sayarak, sadece ondan çıkartabileceği hammadde miktarını dikkate alan sanayi uygarlığında iklim krizinin kaçınılmaz olduğuna on yıllardır şahit olunuyor. Hal buyken, yeni hareketler, romantik geleneğin temalarını alıp günümüzün özgül gerçekliğine bağlı olarak yeni anlam verirler. Löwy ve Sayre, özellikle, moderniteyi daha ileriye götürerek kapitalizmi aşmayı hedeflemiş olan mevcut sosyalizmin çöküşünden sonra romantik sorunsalın tekrar gündeme geldiğini söyler: Moderniye bir alternatif mümkün müdür? Gelenek ile modernite arasında tercih yapmamızı dayatan ikili mantıktan kaçmanın yolu nedir? Yazarlar bu soruya şu cevabı verirler: "Bu karşıtlıkların yeni bir kültüre, doğayla yeni bir birliğe, yeni bir cemaate

[220] A. K. Thompson, *a.g.e.*, s. 159-161
[221] *A.g.e.,* s. 192
[222] A. Akay, "Nasıl Bir Dünyada Yaşamak İstiyoruz", *t24*, 27.09.2021, https://t24.com.tr/yazarlar/ali-akay/nasil-bir-dunyada-yasamak-istiyoruz,32600 (24.05.2024)

doğru diyalektik olarak aşılması."[223] Burada söz konusu olan, modernitenin soyut inkarı ya da moderniteyi daha ileriye götürmek değil, "modernitenin 'üstüne-çıkmak'tır, belirli bir biçimde inkarıdır, en iyi kazanımlarının korunması, en yüksek bir biçime –endüstriyel burjuva uygarlığın yok ettiği insani nitelikleri topluma iade edecek bir biçim- doğru aşılmasıdır…geçmişe dönüş değil, yeni bir geleceğe doğru giderken geçmişten dolanmaktır."[224] Ekonomik demokrasi üzerine özyönetimci sosyalist düşünme süreci de, ekolojistlerin yeni, yenilenebilir, alternatif teknoloji üzerine düşünmeleri de bunların adımıdır ve kuşkusuz günümüzün sosyo-ekonomik ve politik yapılarının dönüşümünü hedeflemektedir.

Löwy ve Sayre, "geçmişe özlem olmadan, sahici gelecek düşleri olamaz… ütopya, ya romantik olur ya da hiç olmaz" diyerek bitirmektedirler sözlerini.[225] Birkaç sene sonraysa, 1997'de, Daniel Bensaid, Aristoteles'i hatırlatır şekilde, neden bütün devrimcilerin melankolik olduğunu sorguladığı bir makale yayınlar. [226] Robespierre, Lenin, Blanqui, Troçki, Guevara, Benjamin gibi birçok düşünür ya da politik liderin beyanlarından melankolik kesitleri çıkartarak yanıtlar; yanılsamadan arınmış direnişin mecburen melankolik olacağını iddia eder. Onun için devrimci melankoli, makûs tarihi –kendi tarafı içinde de- mağlubiyetlerle dolu olanların, yaşadığı dönemle uyumsuz olanların, görevlerinin gerekliliğine ikna olmuş olsa da yetersizlik duygusuyla kıvrananların zorunlu olarak içine düştüğü ruh halini imler. Ancak ona göre bu melankolik devrimci kesinlikle romantik değildir. Bir ayrıma giderek, romantik melankoli ve klasik melankoli olmak üzere iki farklı melankoli biçiminden bahseder. Devrimcilerinki "Antikite'de gelecek için silahlar arayan, klasik bir melankoli, aktif bir melankolidir." "Ortaçağ harabelerine merakı" barındırmayan bir melankolidir bu.

> Devrimlerin klasik melankolisi bir haz açlığını değil, Saint-Just, Blanqui veya Guevara'da karakteristik olan bir azla yetinme ruhunu tercüme eder. Ve Benjamin'in Blanqui'de gördüğü "bastırılmış olağanüstü melankoli"nin yüceliğine sahiptir. Soğukkanlı ve uzgörülü olan, boyun eğmeyen ve vazgeçmeyen bu melankolinin büyüsünü yitirmiş bir dünyaya dair –yine romantik-estetikleştirmelerle, ereksellikten yoksun postmodern sızlanmalarla hiç ilgisi yoktur. Sonuç olarak, ihanete uğrayan bir hadisenin sonsuza dek yasını tutan şu devrimsiz melankolilerle hiç

[223] M. Löwy; R. Sayre, *A.g.e*, s:301
[224] *A.g.e*, s:303
[225] *A.g.e.,* s. 304
[226] D. Bensaid, "Devrimciler Neden Melankoliktir?", *Köstebek ve Lokomotif – Tarih, Devrim ve Strateji Üzerine Denemeler* içinde, çev. U. Aydın, E. Ünal, M. Şahan, İstanbul: Yazın Yayıncılık, 2006, s. 33-52.

> ilgisi yoktur. Lyotard, yüzyıl sonuna ait bu "iyileştirelemez melankoli"de büyük özgürleşme umutlarından kurtulmuş bir insanlığın yas işaretlerini görür. Ona göre bunca hayal kırıklığının ardından ulaşılamayanın devrimci melankolisi kaçınılmaz olanın güçsüz hüznüne dönüşür: "Zeitgeist'te bir çeşit hüzün" vardır, biten bir yüzyılın "siyaset fikrinin çöküşüne bağlı" hüznü. (…) İşte o zaman somut bir örnek yaratarak ikna etme imkânı, gerekli olanla mümkün olan arasında yeni bir bağ ihtiyacı belirir. Kısacası bir "geri-kuvvet" melankolisi ihtiyacı.[227]

Açık ki, Bensaid'in romantizme atfettiği konum, Löwy ve Sayre'nin okuma biçimiyle örtüşmez. En azından romantizmin eyleme yönelik ve isyankâr vaadinde onlarla hemfikir değildir. Ancak metinde, ne melankoliye ne de romantizme dair doğrudan bir tanımlama vardır. Yine de dönem solunun ruh halini tanımlamak üzere melankoli, siyaset çalışmalarında popüler bir kavram haline gelir. Önümüzdeki bölümde inceleneceği üzere solun melankolisi, kimi araştırmacı için Bensaid'in devrimci melankoli dediği kavramla özdeşleşecek, kimileri içinse ters istikamette zıt kutbuna yerleşecektir.

4.2 Sol Melankoli Üzerine Terminolojik Tartışma

Melankolinin değişken tarihinin, üzüntü ve kayıp gibi genel kategorilerin incelenmesi için zengin kaynaklar sunabilmesi, melankoliye duygulanım ve kayıp politikası hakkındaki kültürel çalışmalar içinde merkezi bu konum kazandırır. Bu tartışmalar genel itibariyle melankolinin politika açısından olumlu ya da olumsuz bir kategori olmasına yöneliktir. Rönesansın yahut Romantik anlayışın melankoliyi yaratıcı güç ve dehayla birlikte düşünmesi, çağdaş tıbbın melankoliyi tedavi edilmesi gereken bir hastalık (klinik depresyonun semptomu) olarak yorumlaması, psikanalitik bakışın bu iki yaklaşımın arasında bir noktada melankoliyi, kayıp ve öznellik arasındaki ilişkiler hakkındaki teorilerine dayandırarak açıklaması, melankolinin politik anlamının yorumlanmasındaki çeşitliliklere imkân tanır.

Kavramın çeşitli formülasyonları, ırk, sınıf, maduniyet, cinsiyet, ötekilik, göç gibi çalışmalarda, -kimi zaman "politik depresyon" başlığı altında- kullanılır.[228] Bu

[227] *A.g.e.,* s. 51-52

[228] Birkaç örnek için kz. Anne Anlin Cheng *The Melancholy of Race – Psychoanalysis, Assimilation and Hidden Grief*, Oxfırd University Press, 2001. Ann Cvetkovich, "Mülksüzleşmeden Radikal İrade Gücüne Irkçılık Ve Depresyon", *Depresyon – Toplumsal Bir His* içinde, çev. Zeynep Ertan, İstanbul: Sel Yay, 2018, s. 141-183. Esra Akcan, "Melankoli ve 'Öteki'", *Cogito*, Sayı 43, İstanbul: YKY, 2005, s. 47-60

bölümde "solun melankolisi" diye adlandırılan 20. Yüzyılın sonu itibariyle "marksizmin tarihsel yenilgisi"nin[229] akabinde solun haleti ruhiyesini tanımlamak için kullanılan kavrama odaklanılacaktır. Bu saikle öncelikle kavramın ilk ortaya çıktığı döneme, Walter Benjamin'e bakılacaktır.

4.2.1 Walter Benjamin'in Sol Melankolisi

Walter Benjamin, Tarih Üzerine VI. Tezinde tarihselciliğin metodolojisi üzerine şunları söyler:

> Fustel de Coulanges, geçmiş bir dönemi yeniden kafasında canlandırmak isteyen tarihçiye, tarihin o dönemden sonraki akışına ilişkin tüm bildiklerini düşüncelerinden uzaklaştırmasını öğütler. Tarihsel maddeciliğin ilişkilerini kestiği yöntemi bundan daha iyi belirleyebilmek, olanaksızdır. Bu, bir özdeşleyim yöntemidir. Bunun kaynağı yüreğin üşengeçliğidir, *acedia*'dır; bu üşengeçlik yalnızca bir an için parlayıveren gerçek tarihsel görüntünün üzerinde egemenlik kurulmasında duraklamaya yol açar. Ortaçağın tanrıbilimcileri, bu yürek üşengeçliğini hüznün gerçek kaynağı sayarlardı. Bu hüzünle tanışmış olan Flaubert, şöyle yazar: "Kartaca'yı yeniden canlandırmak için ne kadar hüzne katlanmak gerektiğini pek az kimse kestirebilir." Tarihselciliği izleyen tarihçinin aslında kiminle özdeşleştiği sorulduğu takdirde, bu hüznün doğası açıklık kazanır. Sorunun yanıtı, kaçınılmaz olarak galip gelenle özdeşleşildiğidir. Gelgelelim bir dönemin iktidar sahipleri, daha önceki bütün galiplerin mirasçılarıdır. Bu durumda galip gelenle özdeşleşme, her zaman tüm iktidar sahiplerinin işine yaramaktadır…[230]

Benjamin, tarihselci metodolojinin egemen sınıfla özdeşleşerek tarihin özneleri olarak galiplere öncelik vermesinin kaynağı olarak *acedia*'yı görüyordur. Bu tutumun sanat alanındaki muadili de, ona göre, yeni nesnellik gibi post ekspresyonist akımlardır. 1930 yılında kaleme aldığı *Sol Melankoli*[231] makalesini, dönemin yeni nesnellik akımının popüler şairi Erich Kästner'ı[232] eleştirmek için yazar. Makalede Kästner

[229] H. Sunat, *Birey Sorunsalından Solun Melankolisine: Psikanalizin Marksizmle Yoldaşlığı,* İstanbul: Pinhan, 2021, s. 213.
[230] W. Benjamin, *Pasajlar,* çev. Ahmet Cemal, 8. Baskı, İstanbul: YKY, 2011, s. 40-41
[231] W. Benjamin, "Sol Melankoli", çev. Şeyda Öztürk, *Cogito*, Sayı 51, İstanbul: YKY, 2007, s. 262-266
[232] Birçok eseri Türkçe'ye de çevrilmiş olan Kästner (1899-1974) dilimizde daha çok çocuk kitaplarıyla tanınsa da, aynı zamanda gazeteci, eleştirmen, oyun yazarı ve şairdir. Döneminin en popüler yazarlarından biri olarak 1933'te Naziler tarafından kitapları yakılan Thomas Mann, Stefan Zweig gibi yazarlar arasında Kästner da vardır. Yalnız sadece Nazilerin hedefinde değildir; Benjamin dışında başka solcu yazarlar tarafından da, karamsarlığı ile eleştirilmiştir. Belki de Benjamin'in öfkesi, popülaritesiyle muhalif bir kitlesel hareketin öncülerinden olabilecekken bu potansiyeli kullanmamasınadır. Kästner hakkında daha fazla bilgi için bkz. G. Reus, "How Journalists Can Learn From Erich Kastner", *Journalism Research*, 2018, https://journalistik.online/en/edition-012018-en/chronic-topicality/ (10.04.2024).

merkeze konsa da, Franz Mehring ve Kurt Tucholsky gibi "sol radikal gazeteciler" de hedeftedir. Benjamin'e göre siyasal açıdan donanımsız olan bu solcu radikal entelijensiya, işçi hareketiyle ilgileri olmadığı gibi devrimci hedef ve fikirleri eğlence nesnelerine dönüştürüp şeyleştiriyor; politik mücadeleyi bir üretim aracından bir tüketim nesnesine çeviriyordur. "Edebiyatın son başarısı" olarak hicvettiği bu durumu, "böylece aktivizm, devrimci diyalektik üzerine sözde-sınıfsız bir muteber sağduyu sureti geçirebildi. Bu bir bakıma aydın zümrenin büyük mağazasında indirim haftasıydı"[233] diyerek gayet şiirsel bir biçimde betimler.

Benjamin'in, burjuvazinin proleter taklitleri olarak gördüğü bu akım, zengin halkın zavallı kederiyle uyum içindedir. Ona göre bu kederin sebebi rutinselliktir; rutinde olmak, kişinin kendisine has özelliklerini feda etmesi, tiksinme huyundan vazgeçmesi demektir. Aptalca olan bu kederin "melankolinin iki bin yıldır süren dönüşümün son hali" olduğunu söyler. Kästner'ın şiirlerinin işlevi, bu tip insanı, yani yüksek gelir grubuna dahil ancak kederli, "melankoli kuklalarını" kendiyle uzlaştırmak, onların iş ve özel yaşam arasındaki özdeşliği kurmaktır. Oysaki bilinç ve eylem, bu iki kutup arasındaki gerilimden doğmaktadır ve politik lirizmin görevi –tıpkı Bertolt Brecht'in[234] yaptığı gibi- bu gerilimi yaratmaktır. Kästner'sa şiirleriyle gönül rahatlığı ve kaderciliğe yol açıyordur:

> Bu, üretim sürecine en uzak olanların kaderciliğidir ve bunların piyasanın devletine gizlice yağ çekişleri kendini tümüyle sindirim sisteminin gizemli kazalarına teslim eden adamın tutumuna benzer. Bu satırdaki gümbürtüler ise elbette mide gazından değil, bozulmadan kaynaklanmaktadır. Kabızlık ve melankoli her zaman birbirine eşlik etmiştir. Ancak, toplumsal örgütlenmenin özsuları kurumaya başladığından beri, her köşe başında karşımıza donukluk çıkmakta. Kästner'ın şiirleri ise havayı temizlemeye yaramıyor.[235]

[233] W. Benjamin, *a.g.e.*, s. 264

[234] Benjamin, Sol Melankoli yazısından birkaç sene sonra, 1934'te Brecht'le geçen diyaloglarını kayda geçecektir. Brecht, Benjamin'in edebi yapıtların devrimci işlevleri açısından değerlendirilmesinde tekniğin önemli bir hale gelmiş olduğu yönündeki savının yalnızca belirli bir yazar türüne uygulanabilir olduğunu savunur. Sanatçının, kendi çalışmaları ve işçi sınıfının çıkarları arasında gerçek bir dayanışma olduğunda ancak, kendi üretim araçlarını geliştirebildiğini; üretici olarak proleterleşebildiğini ve bu sayede işçi sınıfıyla dayanışmasının sürdürülebilir olduğunu söylemiştir. Brecht, kendisini bu "proleter sanatçı" grubuna dahil ediyordur. Diyaloglarında Kastner'a değilinilmez ama en azından Benjamin için Kastner'ın bu safta kabul edilemeyeceği aşikardır. Bkz. W. Benjamin, "Brecht'le Sohbetler", *Estetik ve Politika: Realizm-Modernizm* Tartışması içinde, çev: Taciser Belge, Bülent Aksoy, İstanbul: İletişim Yay, 2017, s.127

[235] W. Benjamin, *Sol Melankoli,* s: 266

Benjamin, burada –uzun yüzyıllar egemenliğini sürdürmüş- Antik Yunan'ın tıbbının melankoli anlayışını anar. Bedenin orta bölgesi/ sindirim sistemine atfın yanısıra, toplum ve beden arasında benzerlik kurarak özsu (safra/suyuk) kurumasından kaynaklanan bir melankoliyi görürüz. Ancak yaratıcı deha burada yoktur, tarihselci metod için yazdıklarında gördüğümüz, yürek miskinliğinden ibaret bir *acedia*'dır solun bir kesimine atfettiği. Eleştirdiği kesimin duruşunu teslimiyete, tembelliğe, boyun eğmeye meyilli bir ruh hali sayarak Ortaçağın ölümcül günahını işe koşmuştur.

Benjamin bu makaleyi, ilk büyük savaştan mağlup çıkan ve yükselen milliyetçilikle Nazilere teslim olmak üzere olan kaotik Almanya'sında kaleme alır. Bu dönemde bir taraftan faşist kültür ve toplum kuramlarıyla polemiğe girerken, diğer taraftan da şaşırtıcı bir şekilde solcu entelektüellere daha acımasızca saldırıyordur. Her ne kadar toplumsal çatışmanın keskinleşmesinin, entelektüelleri "çıkışsız konuma" sürüklediğini kabul etse de, durumlarının değişmesi için çaba göstermedikleri için onları eleştirmektedir. Solcu entelektüellerle tartışmasının doruk noktası olarak kabul edilebilecek bu eleştiri yazısında Benjamin'in sanat anlayışını da görürüz. 1934 yılında sürgündeyken yazdığı, Weimar Cumhuriyeti'ndeki "Edebiyat Kavgası" deneyimlerinde de edebiyatın, "yapıt karakterinin yanında ve bundan önce, örgütleyici bir işlevi"nin olması gerektiğini söyler. Ona göre özellikle "yazarın toplumsal öz-anlamasının (die Selbsterständigung)" yeri olabilecek olan edebiyat eleştirisinde bu durumun geçerli olması gerekir. 1930 yılında, Siegfried Kracauer'ın "Die Angestellten" (Memurlar) incelemesi hakkında yazdığı *Die Politisierung der Intelligenz* (Zekânın Siyasallaştırılması) başlıklı yazısında bu yönelimi açıkça görülür. Burada Kracauer'ın ne proletere ne de züppeye yöneldiğini, ancak yazdıklarında "gerçek, kanıtlanabilir bir şeyi, yani kendi sınıfının [entelektüelin] siyasallaştırılmasını ilerletebilecek durumda olan, kurucu, kuramsal bir eğitim ve öğretim" gördüğünü söyler.[236]

Benjamin, entelektüelin politik işlevi olması gerektiğine dair inancıyla, böyle bir dönemde, aktivizmden uzaklaşmış, siyasal içerik ve devrimci potansiyelden yoksun sanatçıları (ve entelektüelleri) imlemek için sol melankoli kavramını icat eder. Tabiri

[236] B. Witte, *Walter Benjamin*, çev: Mustafa Tüzel, İstanbul, YKY, 2002, s. 100-102

caizse hakaretamiz ifadelerle dolu olan makalede,[237] net ve anlaşılır bir tanımını yapmamış olduğu kavrama pejoratif bir mana yükler. Melankoliyi politik bir yan anlamla okumasının ilk örneği bu değildir. *Alman Tragedyasının Kökeni*'nde Hamlet'in "melankolik insanın paradigması" olduğunu söyler. "Melankoli, her şeyden önce, hükmetmekten ve hüküm vermekten aciz bir kralın siyasal zayıflığı" demektir.[238] Ancak külliyatının geneli incelendiğinde, Benjamin'in melankoli yaklaşımının tek yanlı olmadığı açıkça görülür, ki yine Hamlet incelemesinin başka bir noktasında şunları söyler: "Hamlet'in sözlerinde hem Wittenberg felsefesi[239] hem de buna karşı bir itiraz vardı (…) İnsani eylemler, değerlerin hepsinden yoksundu. Yeni bir şey doğdu; boş bir dünya (…) daha derinlere bakanlar, varlıklarını sahte eylemlerin çöplüğü olarak gördüler."[240] Freud'un yas tutan kişinin, dünyayı boş olarak gördüğü iddiası burada yinelenir ancak Benjamin, melankoli ve yas arasına bu ayrımı koymaz. Barok oyunlarının Lutheryen olduğunu, Lutherci öğretinin günlük yaşamı işe yaramaz ve saçma olarak gösterdiğini ve bunun "büyük insanlarda" melankoliye neden olduğunu söyleyerek[241] Aristotelesçi kurguya yaklaşır: melankoli yalnız miskinlik ve donukluğa değil, zekaya ve derin düşünme/tefekküre de işaret ediyordur.

Benjamin'in bizzat kendisi de, kendisini tanıyan pek çok kişinin aktarımına göre melankoliktir. Ayrıca 1933'te yazdığı *Agesilaus Santander'*de, Satürn'ün etkisi altında, "devrini en geç tamamlayan gezegenin, tereddütlerin ve gecikmelerin yıldızı altında" doğmuş olduğunu söyler.[242] Bununla beraber, yazdıklarında yer yer melankoli olumlaması da göze çarpar. Kederin ve yasın, siyasal ve kültürel çalışmalar için taşıdığı değeri takdir eder. Örneğin, Charles Baudelaire ile ilgili yorumlarında, melankoliyi yaratıcı bir kaynak olarak ele alır.[243] Yahut yine *Alman Tragedyasının Kökeni'*nin genelinde tarihsel/toplumsal anlam krizini ve onun doğal sonucu kayıp deneyimini çözümlerken melankoliyi, kurtarıcı potansiyelinin altını çizerek

---

[237] Benjamin, yazıyı önce *Frankfurter Zeitung'*da yayınlatmak üzere yazar. Ancak Benjamin'in eleştirmen olarak o dönemde çoktan edindiği saygın konuma rağmen, yazı saldırgan havası dolayısıyla yayın kurulu tarafından reddedilir. Makale daha sonra *Die Gesellschaft'*ta yayınlanır. Bkz. *A.g.e.,* s. 101

[238] E. Traverso, *Solun Melankolisi: Marksizm, Tarih ve Bellek*, çev. Elif Ersavcı, İstanbul: İletişim Yay, 2018, s. 83

[239] Martin Luther'in görev yaptığı şehir ve okul. Lutheryen inanç için kullanılan bir adlandırmadır.

[240] W. Benjamin, *Trauerspiel*'den aktaran Ilit Ferber, *Melankoli Felsefesi: Sigmund Freud – Walter Benjamin*, çev. Burcu Denizci, İstanbul: Sub Yayınları, 2016, s. 13

[241] *A.g.e.,* s.s13-15

[242] Walter Benjamin "Agesilaus Santander"den aktaran E. Traverso, *a.g.e.,* s. 249

[243] Wendy Brown, "Sol Melankoliye Direnmek", *Cogito,* Sayı:51, İstanbul:YKY, 2007, s: 268.

epistemolojik bir paradigma olarak ele alır: "Melankoli bilgi uğruna dünyaya ihanet eder. Ancak kendini özümleme direnciyle, ölü nesneleri, kendi düşüncesinde onların kefaretini ödemek için kucaklar."[244] Daha önce bahsi geçmiş olan Kracauer eleştirisinde ise Albrecht Dürer'in gravürünü hatırlatan şu cümleleri kurar:

> Neticede bir başınadır bu yazar. Memnuniyetsiz biridir; lider değil. Oyunbozanlıktır yaptığı; öncülük değil. Zanaatıyla başbaşayken net bir resmini çizmek istesek, gördüğümüz şey bir paçavra toplayıcısı olacaktır; gün ağarırken, laf paçavralarını, sözden hurdaları toplar sopasıyla, hırıldana homurdana, kafası hafiften güzel, el arabasına atar bunları. O rengi kaçmış parçalarından hiçbirinin –ne "insanlığın" ne "içedönüklüğün" ne "özümlemenin"- rüzgârda alay yollu uçuşmasına izin vermez. Devrim gününün şafağında, ondan önce, bir paçavra toplayıcısıdır o.[245]

Benjamin'in, entelektüelin toplumsal karakteri ve görevine yönelik bir taslak sunduğu bu eleştirisinde paçavra toplayıcısı olarak imgeleştirilmiş yazar, burjuvazinin de proleteryanın da dışında kalmıştır: Lümpen proleterlerin, işsizlerin, memurların ve entelektüellerin kitlesindedir. Devrimci entelektüelin görevi, bu grubu "kendi toplumsal statüleri hakkında aydınlatmak, kendilerine yabancılaşmalarından kurtarmak ve böylelikle Nasyonel Sosyalizme teslim olma tehlikesinden uzaklaştırmaktır."[246] Benjamin' e göre yeni nesnellik gibi akımlara mensup sanatçılar ise tam aksine bu kitleyi kendileriyle uzlaştırarak ataleti ve kinizmi körüklüyordur.

Kısacası Benjamin, melankolinin doğrudan kendisine değil,[247] sol melankoli diye kavramsallaştırdığı spesifik bir türüne karşı çıkar. Ancak hem Benjamin'in bu ikircikli yaklaşımı, hem de bir önceki bölümde aktarılmış olan melankoliye özgü öz-öfke, öz-cezalandırma mekanizmalarından mütevellit, *Sol Melankoli'*yi Benjamin'in kendi melankolik eğilimlerini de cezalandırıyor olduğu bir metin olarak okumak

[244] W. Benjamin, Trauerspiel'den akt. Enzo Traverso, *a.g.e*., s. 83. Traverso'nun okuması, Benjamin'in burada "geleneksel melankoli anlayışını nesnelere ve imgelere yönelik fenomenolojik bir yaklaşıma dönüştürdüğü" yönündedir. Aynı cümleleri ilerleyen sayfalarda da görüleceği üzere Wendy Brown, melankoliğin, sevdiği hakkındaki hakikati ve hatta bilginin kendisini bile şeyleştirdiği yönünde yorumlar. Bkz. W. Brown, *a.g.e*., s. 269

[245] W. Benjamin, An Outsider Makes His Mark'tan aktaran E. Traverso, *a.g.e*, s. 84

[246] B. Witte, *a.g.e*., s. 104-105

[247] Benjamin'in hayli derin ve karmaşık olan melankoli yaklaşımları için bkz. Max Pensky, *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning*, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 2001

mümkündür.[248] Ne ki metnin bu çalışma için önemi, kavramla kimin/neyin işaret edildiğinden veya kimlerin eleştirildiğinden çok, bugün sıkça kullanılan "sol melankoli" kavramını icat ederek dolaşıma sokmasındadır.

4.2.2 Wendy Brown'ın Benjamin Okuması ve Sol Melankolikleri

Wendy Brown, 1999 yılında yayınlamış olduğu "Sol Melankoliye Direnmek" [249] adlı makalesinde Freud'un "Yas ve Melankoli"de koyduğu yas ve melankoli ayrımının izinden giderek Benjamin'in sol melankolisini yorumlar. Brown, makaleyi kaleme alırken artık duvarın yıkılmış, Sovyetlerin dağılmış olduğu, sosyalist solun kapladığı zemini, kimlik siyasetleri ve kültürel çeşitlilik siyasetleri vs.'nin büyük ölçüde devraldığı ve aralarında hararetli tartışmaların döndüğü yeni bir döneme girilmiştir. 80'li yıllar itibariyle belirginleşen bu teorik tartışma, solun tarihi boyunca olagelen teorik, taktik ve stratejik farklılıklar dolayısıyla fraksiyonlara ayrılmasından daha farklı ve özgündür. Kabaca ifade edecek olursak bir tarafta sol gelenek ve teorik birikimine sadık kalmak isteyen "gelenekselciler", diğer tarafta yeni sol, post-marksistler, post-yapısalcı düşünce gibi çeşitli isimler alanlar vardır. 1998 senesinde *Theory&Event* dergisinin ev sahipliğinde bir sol muhafazakarlık sempozyumu düzenlenir. Sempozyumun çağrı metnini kaleme alan Christopher Connery, geleneksel solda "sol muhafazakarlık" olarak adlandırılabilecek bazı belirtiler görüldüğünü yazar. Sempozyumun katılımcılarından biri olan Wendy Brown ise konuşmasında, muhafazakarlığın her daim olumsuz bir anlama gelmek zorunda olmadığını, bazı konularda muhafazakar olunup bazı konularda radikal olunabileceğini, kendisinin de muhafazakar olduğu hususlar olduğunu söyleyerek bunlardan ötürü aslında muhafazakar terimini kabul etmediğini ama geçici olarak kullanacağını söyleyerek söze başlar. Ona göre, asıl söz konusu olan, geleneksel solun "reaksiyoner" bir pozisyon alması ve kendi pozisyonunu sorgulayan her eleştiriyi düşmanlaştırıyor olmasıdır.[250] Bu sempozyumdan bir sene sonra yazmış olduğu makalede ise sempozyumdaki konuşmasında geçici olarak kullanmış olduğu muhafazakarlık

[248] K. Mladek ve G. Edmondson, "A Politics of Melancholia", *A Leftist Ontology – Beyond Relativism and Identity Politics* içinde, C. Strathausen (ed.), Minnesota, University of Minnesota Press, 2009, s.208-209.
[249] W. Brown, "Sol Melankoliye Direnmek", *Cogito*, Sayı 51, İstanbul, 2007, s. 267-274.
[250] W. Brown, "Left Conservatism I", *Theory&Event,* Cilt 2, Sayı 2, 1998.

kavramının temsil ettiği reaksiyoner pozisyonu tanımlayacak asıl kavramı bulmuş gibidir: Sol melankoli.

Brown makalesine, "solun yolu tüketişinin"[251] yüzyıl ağzında ortaya çıkan gelişmelerden daha önce gerçekleştiğini ve sebebinin –Stuart Hall'un da dediği gibi- ne kurnaz sağın retoriği ne de sol içi bölünmeler olduğunu yazarak başlar. Thatcher-Reagan sağının yükselişi, solun başarısızlığının nedeni değil, ancak tezahürüdür. Ona göre asıl sebep solun kendi iç dinamiklerinde yatmaktadır. Sol, dönemin karakterini kavramak ve döneme uygun bir siyasi eleştiri geliştirme konusunda başarısız olmuştur. Solun kültürel politikalar karşısında küçümseyici bir tavır takınmasının nedenini de, anakronist düşünme alışkanlıklarına ve alışkanlıklarını değiştirme konusundaki korkusuna bağlar ve bu hususta Benjamin'in *sol melankoli* kavramını yeniden gündeme getirir. Benjamin'in kavramın net bir tanımını yapmadığına ve melankoliye dair tutumunun homojen olmadığına şerh koyarak, Benjamin için sol melankolinin ne olduğunun Freudyen yas ve melankoli ayrımının izinden giderek bir yorumunu yapar. Brown'a göre, Benjamin'in eleştirdiği "sahte devrimci yazar, şimdideki radikal dönüşümü kovalamak yerine, özgül bir siyasi analize veya ideale, hatta bu idealin başarısızlığına bağlıdır."[252] Benjamin'in solun belirli bir kesimi için neden melankoli terimini kullandığı sorusuna ise şu yanıtı verir:

> Onu [melankoliyi] şimdinin siyasi dönüşüm olasılıkları yerine belirli uzun süreli mütalaalara ve nesnelere minnettarlık derecesinde bağlı olanlar için bir aşağılama ifadesi olarak kullanmıştır. Benjamin melankoliğin "şeylere" olan yatırımına özellikle eğilir. Alman Tragedyasının Kökeni'nde "melankoli dünyayı bilgi uğruna aldatır" diyerek, melankoliğin sadakatinin sevdiği hakkındaki hakikati (…) bir şeye dönüştürdüğünü, hatta bilginin kendisini bile şeyleştirdiğini öne sürer. (…) Melankoli "şeylerin dünyasına" sadıktır, melankoli mantığının –fetişist arzunun gerektirdiği bütün o tutuculuğu ve insan ilişkilerinden uzaklaşımıyla- belirli bir fetişizm mantığını kapsadığı işaret edilmektedir. Benjamin (…) sol melankolik için duygulanımların bir "şey" haline geldiğini savunur.[253]

Buradan yola çıkarak Benjamin için sol melankolinin "…solcunun kalbinde şeyleşmiş ve donmuş bir hisse, analize veya ilişkiye beslenen yaslı, tutucu, geçmişe dönük

[251] Haluk Sunat, *a.g.e.,* s.219
[252] W. Brown, "Sol Melankoliye Direnmek", s. 268
[253] *A.g.e.,* s. 269

bağlılığa verilen ad"[254] olduğunu söyler. Bu noktada Brown, Freud'u devreye sokar. Çünkü burada Freud'un *Yas ve Melankoli'*de bahsettiği açıklanamayan bir kayıp ve ideal söz konusudur ki Brown'a göre, sosyalist rejimlerin çöküşü solun yaşadığı kayıpların belki de en önemsizidir. Sol aynı zamanda, topluluk duygusunu, sosyal düzene dair inancını, siyasal çalışmalara yol gösterebilecek vizyonunu, yaşam tarzı ve amaçlar izleğini de kaybetmiştir. Ve Brown için en önemli kayıp, yüzeyde görülmeyen, fark edilmeyen "muhtemelen politik bilinçaltımızın bulunduğu yerde" olandır: "Sol çözümlemenin ve sola bağlılığın yandaşlarına iyiye, doğruya ve hakiki olana götüren net ve kesin bir yol sağlayacak olduğu vaadi."[255] Solda olmanın verdiği tatminin de, "yoldaşlar"a olan bağlılığın da temelinde büyük ölçüde bu vaat yatıyordur. Ona göre, sol, -özellikle de bilinçaltında yaşadığı, ayırdında olmadığı- kayıplarının yasını tutmadığı için, yani kayıpla yüzleşip, kayba yönelik yatırımı ondan çekerek yeniden hayata koşma çalışmasını layıkıyla yapmadığı için, solda melankolik bir tutum (hayata yönelmeye dair hevessiz olmak) hâsıl olmuştur. Ve bu başarısızlığın ve küskünlüğün nedeni, geçmiş yenilgilerden ziyade, solun kurucu ideali ile olan özgül ilişkisindeki marazlardır. 2001'de yayınladığı *Tarihten Çıkan Siyaset* kitabının girişinde de solun temel modernist ilkelere (ilerleme, hak, egemenlik, özgür irade, ahlaki doğruluk, akıl ilkelerine) olan bağlılığının Freud'un betimlediği şekliyle fetişin epistemolojik yapısını andırıyor olduğunu ve siyasal inançların fetişleşmesinin sonucunda melankolinin kaçınılmaz olduğunu anlatır. "Çözülmekte olan bir siyasi yahut kültürel anlatının yerini doldurmanın olanaksızlığı hissedildiğinde, panik halinde gerici bir kenetlenme de kaçınılmaz oluyor; hissedilen bu yeri doldurulamazlık gerçekten kaybedilmiş bir anlatıya ya da oluşuma atıfta olduğunda ise, melankoli devreye girer"[256] diye yazar. Brown'a göre, solda, ideal mutlaklaştırılmış olduğu için, ideale dair arzu ve değişim korkusu, bir sağaltım çabasının önüne geçmiştir.

Brown, yine Freud'a atıfla, kayıpla yaşanan narsisistik özdeşleşmedeki nefret duygusunu anar. Solun, "romantik sol vaadin idealizasyonunu koruyabilmek" ve "solun eski güvencelerini öfkeli hayal kırıklığından koruyabilmek" için cezalandıracağı bir narsisistik özdeşim, bir ikame nesnesi bulması gerekmiştir. Bu nesnenin ne olduğuna dair iki yanıt verir Brown: ilki kültürel politikalar olarak bilinen

[254] *A.g.e.,* s. 269
[255] *A.g.e.,* s. 270
[256] W. Brown, *Tarihten Çıkan Siyaset*, çev. Emine Ayhan, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yay, 2023, s. 15

siyasi oluşumlar, ikincisi ise postyapısalcılık, postmodernizm gibi çeşitli adlar alan kuramlardır. Geleneksel sol, ilk grubu, kapitalizmin esas oluşumu olan sınıfın temel yapısını geçersiz kılıyor oldukları ve politik çıkarları koalisyon kurmanın olanağını yok edecek kadar parçaladıkları iddiasıyla suçlar. İkinci grup ise, özne, hakikat ve sosyal süreçlere dair kuramlarıyla, dünyanın kuramsal açıdan tutarlı bir şekilde açıklanma olasılığını zayıflatarak, sol normların evrensellik iddiasına meydan okuyordur. İki grup da birlikte veya ayrı ayrı, çağdaş solun zayıflamasına ve hedefinden sapmasına sebep olmuşlardır. Bu noktada Brown şu soruları sorar:

> Sol analizin ve ortodoksluğun hangi yönleri, yandaşları için dalındayken kurumuş, ancak özdeşlik politikalarına ve postyapısalcılığa yönelen hakaretamiz dikkat nedeniyle bu gerçeğin farkına varmaktan korumuştur kendini? Aslında, genç solcular üzerindeki nüfuzun ve siyasi alandaki etki kaybının verdiği kederde bu ortodokslukla kurulan ne tür bir narsisistik özdeşleşme saklıdır? Ve burada solun belirli bir "şey"liğinin şekillenişini, "şu an olan" bir şey olarak, bir zamanlar "olmuş olduğu" şeyin müthiş hatırası olarak şeyleştirilişini, tam da aslında öyle olmadığı çok net bir biçimde belliyken, görmüyor muyuz?[257]

Akabinde Brown, solun melankolisine dair spekülasyonlarını dönemin soluna dair düşüncelere yönlendirir. Bu noktada Stuart Hall'ün *The Hard Road to Renewal* çalışmasında dediklerine başvurarak, başarısızlığın sadece "belirli bir analitik ortodoksçuluğa" bağlılığın sonucu olmadığını, daha ziyade "öznenin ve öznelliğin, tarz sorununun ve dil sorunsalının önemini kabul etmeyen bir materyalizmde" ısrar etmenin sonucu olduğunu söyler. Burada bir siyaset mefhumunu, "kuram olarak değil de düşünce alışkanlığı olarak" mesken edinme söz konusudur. Ona göre solun, sıklıkla başka bir dönemin oluşumları ve düzenlemelerine bağlılığı, praksisinin merkezine aslında riski ve ayaklanmayı oturtması gerekirken gelenekçiliği oturtmasına neden olur. Ve bu gelenekçiliğin, özgürlükçü ve eşitlikçi vizyona olan inancın kaybıyla birleşmesi de soldaki sorunun ciddiyetini arttırır.[258] Artık söz konusu olan "statükonun

[257] W. Brown, "Sol Melankoliye Direnmek", s. 271

[258] Brown, *Tarihten Çıkan Siyaset* kitabının "Siyaset Karşıtı Ahlakçılık" bölümünde, burada yazdıklarını geliştirerek sol aktivist ve akademik hayatına yerleşmiş olduğunu düşündüğü ahlakçı söylemi sorunsallaştırır. "Harekete geçirici bir ahlaki vizyon" ile "sitemkar bir ahlakçı duyarlılık" arasına, Nietzsche'nin ahlaka ilişkin soykütüksel çalışmasının uyarlamalarına yaslanarak net bir ayrım koyar. Oxford sözlüğünde ahlakçılığın (moralism) "ahlak taslama düşkünlüğü… salt ahlaki pratikten ibaret ya da ona indirgenmiş din; manevi değer kazanmamış ahlak" olarak tanımlandığını, yani ahlakçılığın ahlaklılığın tam karşısında konumlandığını söyler: Ahlakçılık, ahlaktan "düşüş"ü temsil eder. "Ahlakçılık, Nietzscheci anlamda, belli türden bir eylem ya da güce bir tepki, dolayısıyla eylemin yahut gücün temsil ettiği yaşam gücüne karşı bir suçlama izlenimi verdiği için, ceza unsuru ortaya çıkar. (…) kötürümleşmiş yaşam güçlerinin bir etkisi ya da sonucu olarak değerlendirilen ahlakçılık kendisine boyun eğdiren veya

derin ve radikal bir eleştiri veya şeylerin mevcut durumuna zorlayıcı bir alternatif sunamadan işleyen bir soldur."[259] Brown'a göre Benjamin'in Kastner eleştirisi de bu görüngünün kabataslağını sunar bize. Gelenekçi solun kederi de şikayetleri de, Benjamin'in makalesindeki şairin rutinsellikten ve iğrenme yetisini kaybetmesinden kaynaklanan aptalca kederinin benzeridir. Kısacası melankoliyle malul olmuş olan sol bu haliyle, "olanaksızlığına bağımlı hale gelmiş", kendini ancak "marjinal ve başarısızken evinde hisseden", "ölü geçmişine" takılı kalmış bir soldur. Brown makalesini sonlandırırken, melankolik ve muhafazakâr alışkanlıklardan kurtulmak için öncelikle, insanların kaybettikleri ideallere bağlı kalmasına sebep olan olumsuz ve hassas duyguların, ideallerine olan duygusal yatırımların incelenmesi gerektiğini söyler.

Brown, *Tarihten Çıkan Siyaset* kitabının son bölümünü bu incelemeye ayırır. Katı olan her şeyin buharlaşmasının[260] da ilerisine gidilip, hiçbir şeyin katılaşmaya bile fırsat bulamadığı, değişimin baş döndürücü bir hızda gerçekleştiği çağımızda şimdi ile gelecek arasındaki ilişkinin nasıl düzenlenmesi gerektiğini sorgularken yine sol melankoli kavramını kullanır. Benjamin'in, tarihsel bilinci konu alan yazılarında, tarihsel bilinci "kültürel yas çalışmaları çerçevesine" yerleştirerek, tarihsel kayıpların telafi edilerek onlardan kurtulmaya olanak sağladığını söyler. Ancak Benjamin'in tarihe bakışındaki paradokslara da işaret eder. Ona göre geçmiş, bir an için, "hem travmatik hem de ütopik sahneler saklayan istifade edilebilecek bir gizli mahzen"ken, başka bir zaman, devrimci eylem tarafından elden çıkartılması, unutulması, vazgeçilmesi gereken, haliyle gözde pek büyütülmemesi gereken bir tarihtir. Brown, melankolik bağlılıkların bu kurtuluşu köstekleyeceğini söyler. Sol melankoli, şimdi'nin belirli durumuyla uzlaşmanın reddidir, kaçırılmış olanaklar veya kaybedilmiş siyasal oluşumların yükünden kurtulmak arzusunun hükümsüz kılındığı patolojik bir durumdur. Bu noktada geçmişten koparken belleği de geliştirmenin, bu

tepeden bakan (ama gerçekte onu ortaya çıkarmış olan) şeye, yani yaşam güçlerinin veya gücün dışavurumlarına saldırıdır. Düş kırıklığı veya azat edişin kodlanması olarak kavranan ahlaçılık, kendi suretinde bir dünya kurma peşindedir, bu yüzden de güç bulaşmış her şeyi ayıplar. Bu yolla, -bizatihi yaşama karşıt olan- tuhaf bir nihilizm kendi karşıtının, yani doğrucu siyasi ilkenin kılığına girerek gizlenir." Brown'a göre kapsayıcı devrimci öğretilerin birçoğu da ahlakçı bir tarzda kendi kendi karşıtlarına dönüşüyordur. Birçok şeye karşı çıktıkları halde pek az şeyi savunan ahlak hocaları çıkmaktadır ortaya. Burada siyasi ahlakçılık, solun maluliyetinin (melankolisinin) semptomatik bir karşılığı olarak görülür. Bkz. W. Brown, *Tarihten Çıkan Siyaset,* s. 31-60

[259] W. Brown, "Sol Melankoliye Direnmek", s. 273

[260] Marshall Berman'ın modernitenin değişim hızını anlatmak için kullandığı ifadedir.

paradoksu aşmanın bir yolu bulunmalıdır. Brown'ın reçetesi şöyledir: Yas çalışmasını yerine getirebilmek, geçmişten kopmaya razı olmakla mümkündür, ancak kopuş unutuş manasını taşımaz, Benjamin'in "aklına gelme"(mindfulness) dediği, unutma ile esnetilmiş bir hatırlama biçimini içerir. Burada yine geçmişte çekilmiş acının sona ermemiş bir şey olarak deneyimlenmesi söz konusudur. "Henüz sona ermemiş bir acı (…) telafisi hala mümkün olan bir acıya karşılık gelir; güncel pratiklerle başka bir boyut kazanacak acıdır bu."[261] Brown'a göre, ancak bu şekilde geçmiş, güncel bir adalet pratiğiyle selamete erdirilebilir.

Bu noktada Brown'ın sol melankoli kavrayışının her iki metinde de devamlılık arz ettiğini, ancak melankoliye panzehir olarak sunduğu yas çalışmasının yanında tarihsel belleği de işe koştuğu söylenebilir. Nihayetinde Brown için sol melankoli kavramı, geleneksel solun, kurucu idealiyle kurduğu marazi ilişkisinin neticesinde ortaya çıkan muhafazakâr tutumunun sebep olduğu haletiruhiyeyi ifade etmektedir. Brown'ın metinleri pek çok tartışma açar. Kanadalı akademisyen ve aktivist Ann Cvetkovich, Brown'ın yazdıklarıyla her ne kadar politika içerisinde duyguları açıkça konuşmasının çığır açıyor olduğunu düşünse de, hem duygu ile politikanın arasında, politika lehine karar verdiği geleneksel bir ayrıma gidiyor olmasından, hem de sadece melankoliyi "sol gelenekçiler" ile sınırlı tutarak, ilerici politikanın kötü duygulardan arındırılması gerektiğini öne sürüyor olmasından ötürü eleştirir.[262] Heather Love, *Feeling Backward* adlı çalışmasında, Brown'ın söyleminin "hor gördüğü cesaret verici neoliberal polemik yönüne dönüşüyor" gibi göründüğüne dikkat çeker. Love, melankoliyi psikanalizden ayırarak, politik yaşamı *acedia* kavramından ilham alan tinsel pratik biçimleri bakımından düşünmek gerektiği yönünde çağrı yapar.[263] Ayrıca Brown, Benjamin'in metnini Freudyen bir okumaya tabi tutmuş olsa da Benjamin'in metninde Freud'a tek bir atıf yoktur. Benjamin'in metni daha çok melankolinin Ortaçağ yorumunun –acedia'nın- yeniden üretimi gibi okunabilir. Buna mukabil, Benjamin'in metninden sekiz sene önce Freud, 1923 yılında *Ben ve* İd'i yayınlar ve daha önce sadece melankolinin patolojik bir özelliği olarak ele aldığı özdeşleşmeyi artık "sık görülen, tipik bir süreç" olarak değerlendirdiğini söyler. Onun için artık özdeşleşme,

[261] W. Brown, *Tarihten Çıkan Siyaset,* s. 209
[262] A. Cvetkovich*, a.g.e.,* s. 134
[263] H. K. Love, *Feeling Backward: Loss and Politics of Queer History*, Cambridge: Harvard University Press, 2007, 149-152

karakter oluşumunu önemli ölçüde etkileyen, normal (patolojik olmayan) bir mefhumdur ve benin niteliği "terk edilmiş nesne yatırımlarının bir izdüşümü"dür.[264] Bu durumda, özdeşleşme artık yas için de temel önemdedir ve yas, yatırımın başka bir nesneye aktarılmasıyla sonlanabilen bir süreç değildir. Freud'un yas ve melankolinin mekanizmalarında değişikliğe gitmesinden Brown da muhtemelen haberdardır ama savunusuna daha iyi bir zemin hazırladığı için "Yas ve Melankoli"deki ayrımını takip etmiş görünmektedir. Ancak burada aktarılmış olan eleştiriler Brown'ın teorik tercihleri olarak görülebilecekken Benjamin'in metinlerine uyguladığı taraflı okuma Jodi Dean tarafından etraflıca irdelenmiştir.

4.2.3 Jodi Dean'in Brown Eleştirisi, Benjamin'i ve Sol Melankolikleri

Jodi Dean, siyasal alanın geçirdiği değişim karşısında Marksist solun pozisyonundaki kaymaları, komünist idealin günün şartlarında nasıl hayata geçirilebileceğini tartıştığı *Komünist Ufuk* kitabını 2012 yılında yayınlar. Kitabın "Arzu" adlı bölümü solun melankolisi tartışmasına ayrılmıştır. Dean, Wendy Brown'ın sol melankoli kavramsallaştırmasının, "sol tasarılardaki başarısızlıklara ve sürekliliklere onları ayakta tutan arzular çerçevesinde kafa yormak için bir fırsat" sağladığı hususunda hakkını verse de, aradan geçen zamanla neyin - ne için yitirildiğine dair anlatısındaki yanılgının görülmüş olduğunu söyleyerek işe koyulur.[265]

Dean'e göre Brown, Benjamin'in vurgularına sadık kalmamıştır. Hem "Sol Melankoli" hem de "Üretici Olarak Yazar" makalelerinde, Benjamin'in eleştirisi, Kastner gibi yazarların ideallerine bağlılığına değil, tam aksine devrimci idealleri metaya çevirerek onlara ihanet etmesine ve örtük bir şekilde burjuvaziyle aynı safı tutmasınadır. Benjamin'e göre "Kastner'ın melankolisi bir yönelim, bir metadır. O bir ideale bağlı değildir; tüketim ürünleri derekesine düşürme yoluyla devrimci ideallere gölge düşürmüştür." Brown ise, günümüz solunun yetersizliklerine odaklandığı için, Benjamin'in eleştirisini, "bizzat duyarlıkların 'eski manevi malların izlerinden burjuvanın kendi maddi mallarından duyduğu kadar gurur duyan' sol melankolik içim nesneleştiğini" ima eder gibi yorumlamıştır. Oysaki her ikisinin bahsettiği sol melankolik birbirine taban tabana zıttır: Brown'ın sol melankoliği bir ideale duyduğu

[264] Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde-Ben ve İd*, Metis Yay., s: 95-96
[265] Jodi Dean, *Komünist Ufuk,* çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, YKY. 2014, s. 95

arzudan vazgeçemediği için muhafazakarlaşmışken, Benjamin'in sol melankoliği kayıtsızlığa ve kaderciliğe boyun eğerek arzusundan vazgeçmiş olan kişidir.[266] Her ikisinde de yitirilmiş şeyler vardır ancak kaybedilen şey farklıdır. Şunları söyler Dean:

> Benjamin'in sol melankoli açıklaması farklı türden bir yitimi öngörür: Devrimci ideallere, proleteryaya ihanet. Kastner'e yönelik eleştirisi sadece gündelik yaşamdaki gaddarlıkların tasviriyle belirlenen bir kalıba sarılmasına değil, bu kalıbı metalaştırmasına, manevi malların izlerini pazarlanıp burjuvaziye satılacak ticari içeriğe benzeyen çok benzer biçimde paketlemesine dayanır. Benjamin'in (…) ileri sürdüğü üzere, "yeni nesnellik" akımıyla bağlantılı siyasal eğilim ne kadar devrimci görünürse görünsün, "yazar proleteryayla dayanışmasını bir üretici olarak değil, ideolojik düzeyde yaşadığı sürece, aslında karşı-devrimci bir işlev görür." Bir ideolojik dayanışma tecrübesine bağlı olan sol melankolik kendi pratiğini, gazetecilik uğraşlarının pratik sonucunu inkar eder. Brown'ın sosyalist ideallerin gerçek yitirilişi ve Sol hayali bir nesneye müzmin ve narsistik bir bağlılık yoluyla telafi edişi olarak yorumladığı durumu, Benjamin proleteryayla ideolojik özdeşleşmenin yerine geçmeye çalıştığı bir uzlaşma ve ihanet olarak sunar. Brown tarihsel değişimlerin ardından yenilen ve terk edilen bir Sol'a işaret eder. Benjamin ise bizi pes eden, kendini satan bir Sol üzerine düşünmeye yöneltir.[267]

Bununla beraber Brown'ın Freud okumasını da tek yanlı bulur. Brown, solun anakronik düşünme alışkanlıklarını gözden geçirmesini önleyen korku ve endişeleri açıklamak için Freud'u kullanırken, melankoliyi geçici bir tepkiden çok bir arzu yapısına dönüştüren bir sürekliliği gösteriyordu. Bu değerlendirme, sol arzudaki belli bir hayali açığa çıkartıyordu: "Sol melankoli, bölünme, çekişme ve ihanet yönündeki tarihsel tecrübeleri teoride Marksist gelenekten, pratikte ise sosyalist devletlerden elde eder."[268] Ve bunların yerine koyduğu "somutlaştırılmış bir yenilmez Usta figürü" güvenilir ve uyumsuz hükümleri arasında bölünmüş bir haldedir. Böyle bir "Usta figürünün yokluğunu inkâr etmek, onları 1917'de ya da 1789'da başlatılabilecek olaylar dizisinin ve sermayenin belirlenimciliği ve sınıfın önceliği çerçevesinde düşünmenin anlamlı olduğu dönemin nihayetlendiğiyle yüzleşmekten alıkoyar. Dean, Brown'ın melankoliyi bir arzu yapısı olarak açıklarken Freud'a yönelmesinin potansiyelini tüketip tüketmediğini sorgular. Freud'un melankoli formülasyonundaki öznenin kendi benliğine yönelen sadizm ve nefretten aldığı tatmin konusunda Lacan'ın

[266] *A.g.e.*, s. 96-97
[267] *A.g.e.,* s. 101
[268] *A.g.e.,* s. 100

ortaya koyduğu açıklamanın, doyuma ulaşamayan yahut arzuyu canlı tutamayan öznenin dürtü yoluyla haz aldığı yönünde olduğunu aktaran Dean, Freud'un teorisiyle Brown'ın yorumu arasındaki farka dikkat çeker. Çünkü Freudyen dürtünün, arzunun aksine, hayali bir yitik nesneye yönelik arayış değil, kaybın arzu alanına yönelik zorlaması olarak görüldüğünü söyler. Dürtüler daha önce orda olan ideal ve kayıp ya da imkansız nesnenin doldurduğu alanda dolaşmaz, "tekrar kendine dönen arzunun yüceltilişidir."[269]

Bu noktada Dean, melankolinin, solun haletiruhiyesini açıkladığı konusunda Brown'la hemfikir olduğunu söyler ancak Benjamin'in eleştirisine daha yakın, başka bir sol melankoli tanımlar. Ona göre, "komünizme dönük arzusundan vazgeçmiş, proleteryaya karşı tarihsel yükümlülüğüne ihanet etmiş ve devrimci enerjileri yüceltip kapitalizmin nüfuzunu güçlendirici restorasyon pratiklerine yöneltmiş" bir sol vardır. Bu sol, öz-eleştiri ve yorumla, küçük ve yerel proje/eylemlerle, belirli "yasama zaferleriyle", sanatla, prosedürlerle vs. (melankoliyle ilişkilendirilen mani gibi) aralıksız aktivitelerle tatmin oluyordur. Devrimci arzuyu yücelterek "demokrasi diye sunulan tekrarlamalı pratiklere" indirgiyor, yani Benjamin'in dediği gibi "büyük burjuvaziye karşı her türlü vurucu güçten" vazgeçiyordur. Melankolik hayalin (Usta) yanında bir de pratikteki başarısızlıkların bir alternatifin olmadığı yönünde yarattığı algıyla sol kendisini, "üretken, önemli, radikal izlenimi uyandıran aktivitelerle" ihanetin getirdiği suçluluk duygusundan koruyordur. Böyle bir sol, aynı zamanda sürekli hafife alınıp incitildiği ve çözüldüğü için de bir tekrara saplanmıştır, bir dürtü döngüsünün içinde, bundan haz alarak kalır. Dean, böylelikle solun, bireyci bir özgürlük adına dayanışmadan yoksun kalmış olduğunu söyler. Yani bu solun melankolisinin kaynağı; "düştüğü melankoli tarihinden ayrılmaz nitelikteki mevcut somut ödünlerden ve ihanetlerden, milliyetçi savaşa, kapitalist kuşatmaya ya da sözde piyasa taleplerine ilişkin gerçeklikle uzlaşması"dır. Oysaki Lacan'ın gösterdiği gibi, süperegonun başarısızlık için bir açıklama olarak gerçekliği kabullenmeye yanaşmadığını söyleyen Dean, imkânsız'ın bir mazeret olamayacağını çünkü arzuyu tatmin etmenin her zaman imkânsız olduğunu hatırlatır.[270]

[269] *A.g.e.,* s. 103
[270] *A.g.e.,* s. 103-104

Ancak Dean'e göre soldaki melankoli çözülüyordur. Dean'in kitabını yayınladığı dönemde dünyanın pek çok yerinde geniş çaplı muhalif eylemlerin olduğunu hatırlayalım.[271] Dean, yine Freud'un, "ikirciklikten gelen her tekil mücadele" sonucu olarak, kayıp nesneyle olan bağın nesnenin yararsız sayılıp bırakılmasıyla çözülebileceği, böylelikle melankolinin bilinçaltı işleyişinin sona erebileceği yönündeki teorisinden hareketle şu açıklamayı yapar:

> Freud'un "ikirciklikten gelen her tekil mücadele" göndermesi, itkiyle (dürtü) ve yüceltmeyle ilişkilendirdiğim tekrarlamalı aktivitelerin daha diyalektik yaklaşımla, yani sırf uyum sağlama biçimi olarak değil, aynı zamanda kopma ve yeniden bağlanma, bozma ve yapma yönünde anlamlı pratikler olarak anlaşılabileceğini akla getirir. Mladen Dolar ve Slavoj Zizek itkinin bu yıkıcı boyutunu, tekrarlarının yeniye yer açmak üzere eskiyi ortadan kaldırmayla sonuçlanışını vurgular. (…) Melankoliyi tersine çeviren itki tersine dönmesiyle, parçalanmasıyla ve kollara ayrılmasıyla birlikte artık yitimin bir zorlamasıdır. Geçirdiği süreç, hedefine ulaşmadaki başarısızlığı zamanla tekrarlandıkça, tatmin duygusu bu tekrara ve önceki nesneye vardıkça, yitik arzu nesnesinden vazgeçiliyor.[272]

Hasılı, Dean her ne kadar solun melankolik tezahürü üzerine Brown'la hemfikirse de, meseleye yaklaşımlarında derin bir faklılık vardır. Brown, solun melankolisinin sebebi olarak ideal ile ilişkisinin sorunlu taraflarını hedef gösterirken, Dean komünizme dönük arzudan vazgeçişle doğan suçluluk duygusunun üzerinde durur. Brown, melankoliye direnmek için yas ve bellek çalışmalarını işe koşarken, Dean sol mücadelenin yeniden düzenlenmesi için melankolinin "ıslaha davet eden mahiyetini" esas almak niyetindedir.[273] Nitekim Dean'e göre, melankoli kendi işleyişi doğrultusunda dağılmaya, çözülmeye başlamıştır ki Brown'ın makalesinin de sol melankoliyi çözmeye yönelik katkıda bulunduğunu söyler[274] ve soruşturmalarını melankolik arzu yapısı çerçevesinden komünist arzuya doğru çevirir. Ancak Dean'in, Brown'ın çalışmasından sonraki on yılda yaşanan gelişmelerin Brown'ı haksız

[271] 2010'da başlayan Arap Baharı'nı takiben, 2011'de Kanadalı aktivist grup Adbusters'ın öncülüğünde başlayıp tüm ABD'ye yayılmış olan anti-kapitalist Wall Street protestoları ve 2013'te Türkiye'de yaşanan Gezi eylemleri gibi dünyanın pek çok yerinde irili ufaklı protestolardan müteşekkil yaygın bir eylemlilik mevcuttur. Dean, akademik-teorik tartışmalarda anti-dogmatizmin yükünün azaldığının ve yerini yeni sorgulama konularına daha enerjik bağlılığa bıraktığının görüldüğünü söyleyerek, 2009'da Douzinas ve Zizek'in komünizm tasarısı üzerine olan Londra konferansına yönelik kitlesel coşkuyu örnek verir. Bkz. *A.g.e,* s. 105-106

[272] *A.g.e.,* s. 105

[273] Haluk Sunat, *a.g.e.,* s. 240

[274] J. Dean, *a.g.e.,* s. 105

çıkardığını söylemesi gibi, Dean'in çalışmasından sonra geçen on yılın (en azından kollektif anti-kapitalist eylemlerin sönümlenmesi ve sağın yükselişi bağlamında) Dean'i de –en azından şimdilik- haksız çıkardığını söylemek yanlış olmayacaktır.

4.2.4 Enzo Traverso'nun Bir Direniş Stratejisi Olarak Melankolisi

Avrupa entelektüel ve politik tarihiyle ilgili çalışmalarıyla tanınan Enzo Traverso, 2011 yılında yayınladığı *Savaş Olarak Tarih: Yirminci Yüzyılın Zorbalıklarını Yorumlamak* kitabının Sonuç bölümünde melankolinin yirminci yüzyıl tarih yazımına olan etkisinden bahseder. Ona göre geçiş ve kriz dönemlerinin bir işareti olan bu melankoli, "bugün bize kurbanlar betisinin hâkim olduğu bir felaketler çağı olarak görünen geçmişin yasından kaynaklanır." Kendisini bu yüzyılın mücadeleleriyle özdeşleştirmiş olanların arasında, bir yenilginin içselleştirilmesinden kaynaklanan yeni bir sol melankoli yaygınlaşıyordur. Burada, tarihe yenilenlerin trajik bakışının, egemenlerin tarih aktarımından daha verimli olduğunu söyler. [275] Bundan birkaç sene sonraysa, 2017 yılında yayınladığı *Solun Melankolisi* kitabında, sol mücadelenin tarihini, melankolik bakışı rehber edinerek, "solun hafızasına ait parçaları fragmanlar ve kalıntılar halinde topladığı" bir yöntemsel stratejiyle yazar.[276]

Traverso, yirminci yüzyıl son çeyreğinde reel sosyalizminin çöküşünün "tarihsel zaman diyalektiği" üzerindeki sarsıcı etkisini; ütopyacı tahayyülün yerini, geleceği tasavvur edemeyen ancak yüklü bir belleğe bırakmasını değerlendirmesinin merkezine koyar.[277] Ona göre geçmişteki yenilgilerin ihtişamından hayli uzak olan 1989 (duvarın yıkılması), bir kırılma anını imler. Bu kırılma, sol siyasetin nirengi noktasında, "geçmişle gelecek arasındaki diyalektik gerilim"de gerçekleşir ve bu durum neoliberalizmin, başka bir alternatifi yokmuşçasına zaferini ilan ettiği farklı bir "tarihsellik rejimini"[278] doğurur. Bu tarihsellik rejimi, "şimdiki zamana çekilmiş, geleceğe yönelmiş bir yapıdan yoksun zamansallığı" imler.[279] On dokuzuncu ve

[275] Enzo Traverso, *Savaş Alanı Olarak Tarih – 20. Yüzyılın Zorbalıklarını Yorumlamak*, çev. Osman S. Binatlı, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yay, 2021, s. 220
[276] İrem Taşçıoğlu, "Solun Melankolisi'nin Melankolisi: Freud, Benjamin ve iki Lenin İmgesi Üzerinden Eleştiren Bir Değerlendirme", *Birikim,* sayı 376, İstanbul: İletişim, 2020, s. 72
[277] Enzo Traverso, *Solun Melankolisi: Marksizm, Tarih ve Bellek*, s. 30
[278] Tarihsellik rejimi Traverso tarafından, "belli bir anda bir toplumu şekillendiren geçmiş deneyimi ve bu deneyimin nasıl algılandığı" olarak tanımlanır. Tarihle bellek arasındaki etkileşim tarihsellik rejimi içinde şekillenir. Bkz. *A.g.e.,* s. 96
[279] *A.g.e.,* s. 127

yirminci yüzyıllarda, endüstriyel, teknik, demokratik ve sosyalist ilerleme ile özdeşleşen bir gelecek tasavvur edebilirken, 21. yüzyıl başındaki tarihsellik rejimi ütopyacı tahayyülün krizini açığa vurur. Bu durumun tarihsel bilinci "kurban" figürü leyhinde değiştirdiğini söyler Traverso. Artık tarih, kurbanla kurulan empati çerçevesinde yeniden kurulur. Hatırlananlar, mağluplar değil, kurbanlardır: "geçmişin aktörlerinin kamusal bellekte yer edinebilmesi için 'kurban' statüsü kazanması gerekir." Soykırımın belleği antifaşizmin belleğinin, köleliğin belleği antikolonyalizmin belleğini geride bırakmıştır. Geçmiş, devrimler dönemi olarak değil, şiddet dönemi olarak görülür ve bu durumda kollektif belleğin payına düşen "bitmek bilmeyen bir yas çalışması"dır; geçmişteki acıların –ders çıkartıp geçmiş nesillerin hatalarını tekrarlamamak adına- unutulmasına mâni olmaktır. Oysaki mücadelenin ve mağlubiyetin hatırlanması, kurban figürüne karşı alternatif bir tarih okumasını öne çıkartır. Ona göre, marksizmin yaşadığı kriz bu bağlamda gerçekleşmiştir.[280]

Traverso'ya göre, 1989 öncesinin mağlubiyetleri, kimi eleştirileri hak etseler dahi, ümitsizliğe sebebiyet vermemiştir. Aksine hayranlık uyandırarak, sadakat bağını güçlendirmişlerdir. Rosa Luxemburg'a referansla işaret ettiği gibi, gelecek zaferlerin bu yenilgilerden doğacağına dair bir inanç vardır. "Nihai yenilgiler değildi bunlar; kaybedilen muharebelerdi yalnızca" der.[281] Sosyalizmin teleolojik tarih anlayışının, trajediyi kabul etmeyen, yenilgilerin yıkıcı taraflarını gideren ya da eksilten, belleği "geleceği hatırlamak" üzerine kuran tarafını vurgular. Bu yenilgiler yüceltilir; yası tutulur ama Traverso'ya göre yasın içinde her daim umut da vardır. Ancak reel sosyalizmin çöküşüyle birlikte yas kültürü işlemez hale gelir ona göre. Çünkü artık, sol siyaset "mutlak bir kayıp"la karşı karşıyadır. "İki yüzyıla yakın zamandır onu (komünizmi] Prometeci bir güç yahut avutucu bir dayanak olarak destekleyen ütopya"sını, tarihsel yön duygusunu, ideolojiler, soyut değerler ve duygular arasında bağlantısal bir süreklilik anlamına gelen "hissiyat yapısı"nı da kaybetmiştir. Traverso, bu yenilgiden doğan melankolinin, önünde bir başına kaldığı boşluğu anlamlandıracak yahut aşacak araçlardan da mahrum kaldığını söyler.[282]

[280] *A.g.e.,* s. 32-34, 96-98
[281] *A.g.e.,* s. 68
[282] *A.g.e.,* s. 86-91

Ancak melankoli, her ne kadar komünizmin çöküşüyle görünür hale gelmiş olsa da, Traverso'ya göre solun her daim bir boyutunu oluşturmuştur. Ona göre, "melankoliyle ütopyanın hipnotize edilmişçesine birbirini hem cezbettiğini hem de birbirinden nefret ettiğini düşünen Tommaso Campanella'dan bu yana devam eden bir gelenekle, sol kültür melankoliyi mesihçi umutlarının ardına gizlemiştir."[283] Solun "hissiyat yapısı"na içkin olan melankoli, yenilgilere eşlik eden beklenti ufku, ütopyanın varlığını devam ettirmesiyle pasifize etmeyen, karanlık olmayan bir melankolidir. Ancak '89 sonrasında kaybın simgeselleştirilmesiyle, yasın imkanı kalmamıştır. Bu noktada melankolinin ne olduğuyla ilgili kısa bir tarihsel bir dökümünü yapar. Panofsky ve Saxl'ın Dürer yorumu ve Lucien Goldmann'ın *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine* kitabındaki Pascal ve Racine'in anlatılarındaki trajik dünya görüşüne dair çözümlemenin kimi açılardan örtüştüğünü söyleyerek şunları yazar:

> Pascal ve Racine rasyonalizmin zaferini dünyanın kutsal düzenine yönelik bir tehdit gibi algılamıştı ve bu farkındalık, hem hayatı bir trajedi olarak görmelerine hem de inançlarının kabuğuna çekilmelerine neden olmuştu. Ama Lucien Goldmann klasik melankoli geleneği ile sol kültür arasında bizzat bir köprü kurmuştu. 20. Yüzyıl devrimlerinin uğradığı yenilgi, sosyalizmi tarihin sonu olarak gören eski teleolojik anlayışı çürüttüğünden, Dürer'in gravürü hem Marksizmin krizinin hem de sol melankolinin alegorisi olabilir pekala. Pascal ve Racine'in melankolisi, akıl aracılığıyla parçalarına ayrılan dini dünyanın ıstıraplarını ifade ederken, sol melankoli bir bilim olarak sosyalizm anlayışının başarısızlığından türer. Bizim seküler çağımızda ise (köktendincilik hariç) inanca sığınmamıza izin yoktur ve yenilgi kültürü melankolik bir tefekküre dalma ve içebakış halini alır.[284]

Ancak Traverso, bu denli umut kırıcı ve ketleyici olarak okunabilecek melankolik ruh haline karşı, çıkış yolu olarak paradoksal bir biçimde yine sol melankoliyi önerir.[285] Bu noktada melankoliyi nasıl tanımladığı önemlidir. Melankolinin fenemonolojisinin kederden teslimiyete kadar geniş bir alana yayıldığını teslim etse de, odağını kayıp ve yasın oluşturduğunu söyler.[286] Buradan hareketle Freud'un yas ve melankolisini, günümüz yas çalışmalarından da feyz alarak yeniden yorumlar. Freud'un *Yas ve Melankoli* çalışmasındaki yasın, kişinin kendini kayıp nesneden koparma süreciyken,

[283] *A.g.e.,* s. 72
[284] *A.g.e.,* s. 76-78
[285] İ. Taşçıoğlu, *a.g.e.,* s. 76
[286] E. Traverso, *a.g.e.,* s. 72

melankolide kayıp nesneyle narsisistik bir özdeşleşme ile birlikte tamamlanamamış, "patolojik" yas olarak tanımlamasını sorunsallaştırır. Nihayetinde Freud'un da *Ego ve İd*'de söylediği üzere, günümüz yas araştırmacılarının, yasın kopuştan ziyade, kayıp nesneyle ilişkinin dönüşüm süreci gibi görmekte olduklarını, yani kayıp nesneyle ilişkinin bitmeyip yeniden şekillendiğini aktaran Traverso, sol melankoliyi, tamamlanmamış değil de "imkânsız bir yasın sonucu" olarak tanımlar. Komünizm sadece bitmiş bir deneyim değil, aynı zamanda yeri doldurulamaz bir kayıptır. Ütopyacı tahayyülün sona erişi, kaybedilen idealden kopuşa da, libidinal enerjinin yeni bir sevgi nesnesine aktarımına da engel oluyordur ona göre. Burada Wendy Brown'ın sol melankolinin direnilmesi gereken muhafazakâr bir eğilim olduğu yönündeki söylemiyle, birkaç satırda polemiğe girer. Traverso'ya göre, bir gelecek tasavvurunun yoksunluğunda, kaybın üstesinden gelme teşebbüsü, yani başarılı, tamamlanmış bir yas süreci, piyasa kapitalizmi ve neoliberalizmin kabulüne götürebilir. Brown'ın "muhafazakar eğilim" olarak adlandırdığı mefhum, vazgeçmeye ve ihanete karşı direniş olarak da görülebilir ona göre. Melankoli bu durumda, "tahakkümle her türlü uzlaşmayı geri çevirmek" anlamına gelir. Bu noktada Traverso, Freudyen yas ve melankoli modelinin dışına çıkmayı tercih eder ve melankoliyi, yasın öncülü ve imkânı olarak, "öznenin tekrar aktif olmasına yardımcı olan bir adım" olarak düşünebilmeyi önerir. [287]

Ütopyasız bir dünyada yüzünü geçmişe dönmek kaçınılmazdır Traverso'ya göre.[288] Ancak Benjamin'in *Sol Melankoli'*deki pejoratif yaklaşımının aksine *Alman Tragedyasının Kökeni*'nde melankoliyi epistemolojik bir tavır, geçmişin nesne ve imgelerini toplayan tarihsel ve alegorik bir içgörü olarak ele aldığını hatırlatır. Jonathan Flatley'e atıfla, geçmişten kalanlara tutunmanın günümüz dünyasından uzaklaştırmanın aksine, harekete geçiren, politikleştiren bir tarafının olduğunu söyler.[289] Ve tam da geçmişi şiddet, travma ve kurban figüründen ibaret gören günümüzün egemen tarih anlayışına karşı, geçmişin yeniden değerlendirilmesine olanak sağlar. Traverso, Kracauer'ın melankolinin sadece hüzünlü nesneleri cazip kılmakla kalmadığını, aynı zamanda –eleştirel anlayışın öncülü olan- kendinle mesafeyi kolaylaştırdığı yönündeki söylemine atıfla, melankolik bakışın, "ölmüş ve

[287] *A.g.e.,* s. 79-81
[288] *A.g.e.,* s. 32
[289] *A.g.e.,* s. 84

girdabın içinde yutulmuş bir geçmişle kurulan patolojik bağı derinleştirmek yerine, travmaların atlatılmasına" imkân sağlayabildiğini yazar.[290]

> Bizim tarihsellik rejimimizle –şimdiki zamana çekilmiş, geleceğe yönelmiş bir yapıdan yoksun zamansallıkla- örtüşen bir Marksizm, melankolik bir ton kazanır ister istemez. Umut ilkesi sökülüp alındığından, en azından özgürleşmiş bir dünya ütopyasının komünizmde cisimleştiği 20. Yüzyıldaki somut biçimiyle umut ilkesinden koparıldığından, tarihsel çöküşü içselleştirir. Stratejik boyutu, kapitalizmin ortadan kaldırılmasını örgütlemeye değil, çöküşün yarattığı travmanın üstesinden gelmeye yönelir. Mahareti, kötümserliği örgütlemektedir: Geçmişten ibret alınmalı, yenilgiyi düşmana teslim olmaksızın tanımalı ve yeni bir başlangıcın kaçınılmaz olarak yeni biçimler alacağının, meçhul yollara çıkacağının farkında olunmalıdır. Mağlubun bakışı daima eleştireldir.[291]

Yani sol melankoli Taverso'ya göre, geçmişle kurulması gereken ilişki biçiminin adıdır. Bu melankoli, yaygın görüşün aksine, bir ıstırap ve hatıra evrenine çekilerek kendi içine kapanmak; acz içinde olmak anlamına gelmez. Aksine, kaybolan devrimci deneyimler dünyasına dair keder ve yasla birlikte yeni fikir ve proje arayışlarının bir arada olabilmesinin tek yolu ve zorunlu bir öncülü olarak görür melankoliyi. Mağluba odaklanarak, geçmiş yenilgileri ve trajedileri sorumluluk ve borç olarak görebilmesi hasebiyle solun melankolisini bir kurtuluş vaadi olarak yorumlar.[292] Sol melankoli, kaybolan bir ütopyanın yasını tutmak demek değil, "devrimciliğe karşı duran bir çağda devrimci projeyi baştan düşünmektir" ona göre ve bu bereketli bir melankolidir.[293] Sadece kaybolan reel sosyalizme duyulan bir nostalji değil, "bütün kırılganlığına, istikrarsızlığına ve geçiciliğine rağmen hatırlanmaya değer tarihsel bir deneyim mahiyetindeki bir özgürleşme mücadelesi", "devrimin neticelerine değil, özgürlükçü vaatlerine duyulan sadakat" de olabileceğini söyler. Zizek'in söylediği gibi, kayıpla (gerçekleştiği haliyle devlet sosyalizmiyle) değil, komünizmin hayal edildiği ve beklendiği haliyle, yani eksiklikle özdeşleşmedir.[294] 1989'daki tarihi yenilginin doğurduğu melankoli, yasın da imkânının kalmadığı bir durumda "tepki vermenin, yas tutmanın ve yeni bir başlangıç için hazırlanmanın muhtemelen zorunlu bir öncülü"dür ona göre.[295]

---

[290] *A.g.e.,* s:53
[291] *A.g.e.,* s. 127
[292] *A.g.e.*, s. 16-18
[293] *A.g.e.,* s. 47
[294] *A.g.e.,* s.86-91
[295] *A.g.e.,* s:50

Traverso'nun okumasının dikkat çekici olan kısmı, sol melankoliyi bir direniş stratejisi olarak ortaya koymasıdır. Bu çalışmada Wendy Brown örneğinde gösterilmiş olan düşünce hattı sol melankolinin geçmişin ideallerine saplanıp kalan narsisist bir tepki olduğunu ve buna karşı gelecek odaklı bir yas çalışmasının elzem olduğunu söylerken, Traverso'nun çalışması bu yaklaşıma bir tepki niteliğindedir. Traverso'ya göre, geçmişin mağlubiyetlerindeki özgürlük vaatlerinin teslim edilebilmesinin yolu sol melankolide ısrar etmekten geçer. Bu yaklaşımı, psikanaliz yönelimli yazarlar tarafından, yası ve melankoliyi keyfi bir şekilde yorumladığı için eleştirilir.[296] Ayrıca Traverso'nun geçmişin mücadelelerine yönelimindeki tarihe bakışının trajik bir nitelik kazandığı ve sol mücadeleleri sanki kaybettikleri için haysiyet kazanmış gibi gösterdiği düşünülür.[297] Oysaki Traverso, geçmişin yenilgilerine değil, mücadelelerinin vaatlerine, beklentilerine yani aslında gerçekleşmemiş olana, eksikliğe yöneldiğini, melankoliyi eksiklikle özdeşleşme olarak okuduğunu söyler. Ancak bu sol melankolik tavır, farklı mücadeleleri vaatler üzerinden eşitler göründüğü için, yer yer tarihsel bağlama yönelik duyarlılığını kaybetmekle de eleştirilir. [298]

Kısacası, solun melankolisi üzerine konuşurken, solun kayıplarına, mağlubiyetlerine verdiği tepkiden bahsedilir. Duvarın yıkılmasıyla görünür hale gelmiş ve tartışılagelen haliyle bu melankolik boyut, Brown ve Dean gibi kimi teorisyenler tarafından solun belli bir kanadını imlerken, Traverso örneğinde incelenen düşünce hattına göre solun genelini kapsayan –ve aslında daimi olan- bir duygu-durumu anlatır. Brown için direnilmesi gereken muhafazar bir eğilim olan mefhum, Dean'de panzehiri de kendinden menkul bir mekanizmaya dönüştürülürken, Traverso'da devrimci ütopyayı yeniden işe koşabilecek, yeni ve fikir proje arayışlarını da içinde barındırabilen geçmişi ve mücadeleyi kurtarma vaadi halini alır. Bu hatlar arasındaki en temel farkın melankolinin içinden ya da dışından konuşmak olduğu görülebilir. Ancak aynı zamanda melankolinin kavramsallaştırılma biçimindeki farklılıklar da göze çarpar. Nitekim çalışmanın önceki bölümlerinde incelenmiş olan melankolinin tarihsel başkalaşımları bu okumaların hepsine imkân sağlar. Melankolinin en nihayetinde

[296] H. Sunat, *a.g.e.,* s. 245
[297] U. Plass, "From Left-Wing to Communist Melancholy: Traverso's Wager", *History and Theory*, 58(1), s. 157
[298] İ. Taşçıoğlu, *a.g.e.,* s. 81

kayıp yahut eksikliğe verilen tepki olduğu konusunda teorisyenler hemfikirken, solun melankolisi yas ile melankolinin arasındaki sınırın belirsizliğinde tartışılır.

4.3 Judith Butler: Cemaat Çağrısı Olarak Melankoli

Judith Butler, 11 Eylül 2001'daki ABD'ye yönelik saldırılardan kısa bir süre sonra, şiddet ve yasın siyaseti üzerine bir makale kaleme alır. [299] Tam da Wendy Brown'ın soldaki cemaat duygusunun kaybına dair tespitinden birkaç sene sonra, kayıp, yas ve yaralanabilirlik temelinde bir cemaat olanağını tasavvur etmeye yönelik çağrı niteliğinde olan makalesinde Butler, verilen kayıplar yüzünden kayıp duygusunun ne olduğunu bilmenin, gevşek de olsa bir "biz"i oluşturabildiğini söyler.[300] Derrida, yakın dostu Louis Marin'in anmasında, yasın üzerine ancak başka bir yas deneyiminin konuşabileceğini, yani yasın işlevini ancak yasta olanların ya da aynı yası paylaşanların anlayabileceğini dile getirmişti.[301] Butler da bu çalışmasında, Derrida'nın bahsettiği yasın işlevini Freudyen bağlamda tekrar okuyarak, sarsıcı toplumsal olaylar karşısında karşı-şiddet yerine yasın ve melankolinin siyasallaşabileceğini ve bu temelde oluşmuş olan o gevşek cemaat bağının güçlenebileceğini savunur.

Butler öncelikle yasın nasıl işliyor olduğuna odaklanır. Freud'un ilk döneminde demiş olduğu gibi, yasın, kaybın unutulması ya da yerini başkasının almasıyla, başarıyla tamamlanabilen bir süreç olduğuna inanmadığını dile getirir ve Freud'un da yasın mekanizması hususunda fikir değiştirmiş olduğunu hatırlatarak işe koyulur. Yasın planlı programlı, hedefe yönelik bir çalışmasının mümkün olamadığını söyler. Dalga dalga çarpan kuvvetli, bitkin düşürücü bir duygudur yas ve kaybı deneyimleyen kişinin iradesi bu duyguya yenik düşer. Üstelik yaşanan kayıp deneyimlerinde, kaybedilen sadece nesne değildir, çünkü onunla beraber neyin/nelerin yitirilmiş olduğu her zaman aşikâr değildir. Ve tıpkı melankolide olduğu gibi, yasta da neyin kaybedildiği tam olarak bilinemiyorsa, "tam akıl erdiremediğimiz bir şeyi yitirmenin kışkırttığı bilmeme deneyimi", yası da bitimsiz bir süreç haline getirir. Butler'a göre bir mekân,

[299] Judith Butler,"Şiddet, Yas, Siyaset"", *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin G*ücü içinde, Metis Yay.,
[300] *A.g.e.,* s. 36
[301] J. Derrida, "By Force of Mourning", Critical Inquiry, 22(2)'den akt. S. C. Birdal, "Bir Karşı-Yas Çalışması Olarak Hrant Dink Anması", *Neye Yarar Hatıralar? Bellek ve Siyaset Çalışmaları,* P. Melis Yelsalı Parmaksız (der.), Ankara: Phoenix Yay, 2012, s.256-257

cemaat ya da sevilen bir kişiden yoksun kalındığında, yas sürecinin tamamlanıp yeniden önceki düzenin kurulacağını düşünmek bir yanılsamadır. Çünkü ben, aynı zamanda ötekiyle olan ilişkileri, bağları vasıtasıyla şekillenir ve ötekinin artık orada olmayışıyla muhtemelen sonsuza dek değişeceğini kabul etmesi gerekir. Çünkü birbirimiz tarafından sadece kurulmaz, aynı zamanda "birbirimiz tarafından çözülürüz."[302]

Butler, özellikle de toplumsal hareketlerde sayısız kayıp vermiş olanlar için hayli ağır olan bu yas durumunun "siyaseti normatif olarak yeniden konumlandırmaya" nasıl imkân sağlayabileceğini sorgular. ABD'nin ve dolayısıyla birinci dünyanın şiddetli bir terör saldırısıyla sarsıldığı; yasın ve melankolinin inkarına ve misillemeye (teröre karşı savaş) çağrı yapıldığı[303] bir zamanda yazmış olduğu makalesinde hatırlatır: Melankolinin (melankoli zaten yasın inkarıyken) inkârı, onun duygulanımının başka bir isim altında daha güçlü bir şekilde dönmesinden başka bir işe yaramaz. Buna mukabil, yasın ve melankolinin siyasal bir kaynak olarak düşünülmesi eylemsizliğe çekilmek değildir. Aksine, "acı çekmenin kendisiyle özdeşleşmeye başlayacağımız bir süreç" olarak, kayıp karşısında "ben"den geriye ne kaldığının ve "ötekinde" kaybedilen şeyin ne olduğunun sorgulanmasıdır. Aynı zamanda kayıp ve kaybı takiben yas ve melankoli, ontolojik olarak şiddete ve yaralanmaya ne kadar açık olduğumuza işaret eder. Ve bu Butler'a göre, elbette başkalarının da yaralanabilir olduğunu göz önünde bulundurduğumuz takdirde, "yeni bir anlayış için çıkış noktası" olabilir.[304] Çünkü ancak böylelikle şiddete karşı şiddet ve misilleme edimleriyle süregiden kısır döngülerden çıkılabilir.

Bu politik imkânı irdelerken Butler, yası tutulabilen ve tutulamayanlar (varlığı ve yokluğunun haber değeri taşımadığı ve hatta varlıkla yokluk arasında "hayalet" gibi tezahür eden insanlar) arasındaki ayrıma dikkat çeker. Buradaki ayrımı aşabilmenin yolu da yine hepimizin bir ötekinin insafına bırakılmış bedenler olduğumuzun ayırdında olmaktır. Butler'a göre ancak bu yaralanabilirlik temelinde cinsiyet-aşırı,

[302] A.g.e., s. 36-39
[303] Burada Butler, New York Times'da 27 Eylül 2001'ye yayınlanmış olan All is Not Changed adlı makalesinde William Safire'in "melankolinin sürgün edilmesi" yönündeki çağrısına ve dönemin başkanı Bush'un yas tutmanın bitirilmesi ve onun yerine kararlı eylemlerin geçirilmesi yönündeki söylemine atıf yapar. Bkz. *A.g.e.*, s. 44
[304] A.g.e., s. 43-45

ulus-aşırı ve ırk-aşırı bağlar kurulabilir. Yeni, küresel bir cemaatin tasavvuruna imkân sağlayacak olan budur.[305] Ne ki, makalede yasın siyasal potansiyelinin pratikte nasıl gerçekleştirilebileceğine dair somut bir öneride bulunmaz Butler. Gösterdiği tek ilke vicdandır. Bu da makaleyi bir taslak/öneri konumuna yerleştirirken üzerine düşünülmesi gereken kapıları aralar.

[305] *A.g.e., s*: 45-63

5. SONUÇLAR

Çalışma boyunca yapılmak istenen, melankolinin tarihsel olarak aldığı biçimlerden yola çıkılarak, günümüz kamusallığı ve sol siyaset içinde tartışmalara nasıl konu edildiğinin izini sürmek olmuştur. Bu saikle, Antik Yunan'dan günümüze kadar melankoli literatürü betimlenmiş, dönemsel değişimleri vurgulanmıştır. Kavramın tarihi boyunca, kimi zaman deha ve yaratıcılıkla ilişkilendirilerek yüceltildiği, kimi zamansa en ölümcül günah olarak adlandırılacak kadar yerildiği görülmüştür. Birbirine tamamen zıt iki farklı görünüme sahip olan bu kavramın üzerindeki belirsizlik, günümüzde siyasal alandaki tartışmalarının da merkezine oturduğu görülmektedir. Kimi araştırmacılar ketleyici, bitap düşürücü ve eylemden alıkoyan tarafına vurgu yaparken, kimisi yaratıcılıkla ve değişimle ilişkilendirerek bir mücadele aracı olarak görebilmenin imkanını sorgulamaktadır.

Bu çalışmada yapılmak istenen ise, solun melankolisi için, o düalizmi birlikte düşünmek ve kullanmak, birini diğerine öncelemek ya da üstün görmek değil, o ikiliği verimli bir biçimde anlamlandırabilmektir. Ne o ne de bu demek yerine, hem o hem de bu olabildiğini göstermeye çalışmaktır. Bu noktada, Dörthe Binkert'in, depresyon ve melankoli arasına koyduğu ayrımdan yola çıkarak söz konusu söylemi politik tartışmaya doğru yürütmeye çalışılmıştır. Binkert şöyle der:"Depresyonun merkezinde, Freud'un tanımıyla cansız olanın yerinde ölüm vardır; depresifler kendilerini 'cansız', yaşam sıcaklığının duygularından kopuk hissederler. Melankolinin merkezinde ise dönüşüm, birbirleriyle ilişkileri içinde yaşam ve ölüm vardır."[306] Bu dönüşümü kadınlık durumuyla ilişkilendiren Binkert, kadına verili olan doğurganlık gücü üzerinden yeni bir ayrıma gider. Ona göre bu güç dolayısıyla kadın, melankoli deneyimini erkekten daha fazla yaşayabilmektedir. Binkert'in cinsiyet temelli yaklaşımı bize "ya yaşam ya ölüm" demek olan erkeğe özgü depresyonla "hem

[306] D. Binkert, *a.g.e.,* s.151

yaşam hem ölüm" anlamına gelen kadına özgü melankoli arasındaki ayrımı gösterir.[307] Bu argümanlar cinsiyete özgü olmaktan çıkartılarak doğrudan melankoliye çevrilecek olursa, melankolinin "hem-hem de" yapısı üzerinden konuşuyor oluruz. Melankoli, evet "karanlıktır, yine de ışığa götüren odur."[308]

Bu "hem-hem de" kalıbı solun melankolisi üzerine olan tartışmalara taşındığında şöyle bir sonuç çıkar: Solun melankolisi Wendy Brown ve Jodi Dean gibi düşünürler için karanlıktır. Enzo Traverso, Robert Sayre ve Michael Löwy'nin çalışmalarının bize gösterdiği ise o karanlığın aydınlığı da içinde barındırıyor olduğudur. Keza Jodi Dean de melankoliden çıkışın ancak melankolinin içinden geçerek mümkün olabileceğini söylemek suretiyle içinde barındırdığı umut ışığını kabul eder. Nitekim, melankoli literatüründe sıklıkla karşılaşılan bir temadır karanlık ve aydınlık ilişkisi. Batı kültüründe *Kara Güneş*, doğu kültüründeyse *Nur-ı Siyeh* sıklıkla kullanılan eğretilemelerdir. Bu çalışmada, solun melankolisi tartışması batıda, batının kaynakları referans alarak yürütüldüğünden, doğu kültüründeki tezahürüne değinilmemiş olsa da, doğu kültüründe de genellikle "farkındalık"la ilişkisi üzerinden kurulur melankoli. Şebüsteri'nin Gülşen-i Raz adlı yapıtında Nur-ı Siyeh şu şekilde tanımlanır: "İnsanın olgunlaşma evrimine, yaşantının doruk aşamasına, aklın ve dolayısıyla dilin ötesinde birdenbire aydınlanma seviyesine ait bir tecrübenin adı."[309] Güçlü bir farkındalık vurgusu yapıldığı anlaşılıyor. Antikçağ'da Aristoteles'in kitabında da, Rönesans döneminin melankoli anlayışında da mistik bir aydınlanma hali vurgulanır. Daniel Bensaid de melankoliyi, yanılsamadan arınmış devrimcilerin mecburen içinde olacağı bir ruh hali olarak görür. Bir başka deyişle kendini dinlemenin bir olgunlaşma, daha iyiye doğru bir hazırlanma evresi olarak nitelenebilir.

Hasılı, günümüz koşullarında, onca mağlubiyet almış ve kayıp vermiş sol gelenek için melankoli kaçınılmaz bir durum olarak karşımıza çıktığı için aslında, melankolinin imkanları ve potansiyelleri üzerine düşünmeye çalışmak da elzemdir. Öncelikle melankoliyi sadece yüceltmeye ya da sadece aşağılamaya yönelik alışılagelmiş düşünce biçiminden vazgeçmek gerekir. "Ya ölüm ya yaşam"ın yerine, "hem ölüm hem yaşam"ı koymak, daha doğrudan bir ifadeyle melankolinin hem o hem de bu

[307] *A.g.e.,* s.147
[308] *A.g.e.*, s. 147
[309] Şebüsteri'den akt. Hilmi Yavuz, *Kara Güneş*, İstanbul, Can Yay., 2013, s.12

olduğunu görmek… Burada kastedilen melankolinin karanlığını, yarattığı ataleti, güçten düşürücü/alıkoyan taraflarını inkar etmeden, aydınlık ve dönüştürücü taraflarının peşine düşmektir.

Bugün özellikle, mutluluğun nihai ve bireysel bir amaç olarak önümüze konup pompalandığı, mutsuz olmanın bireysel bir başarısızlık hali olarak düşünüldüğü bir kişisel gelişim çağında yaşıyoruz. Kişisel mutluluk ve tatminin daha önce hiç olmadığı kadar yüceltildiği bu çağda, sol geleneğe dahil bir melankoli sadece kaçınılmaz bir ruh halinden ziyade, ütopyayı yeniden kurabilmek adına bir ihtiyaç ve yenilenme için bir imkan halini alır. Bireysel mutluluk fikrine karşı durarak, -Romantik argümana başvurarak yine-, bütünde var olduğumuzu, birbirimizle ve doğayla kurduğumuz ilişkiler tarafından belirlendiğimizi, Judith Butler'ın ifadesiyle *yaralanabilir* olduğumuzu hatırlamak/hatırlatmak "başka bir dünya"nın koşulu olabilir.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio (2007) "Kayıp Nesne", çev. Şeyda Öztürk, *Cogito,* Sayı 51, İstanbul, YKY, s. 258-261

Akay, Ali (27.09.2021) "Nasıl Bir Dünyada Yaşamak İstiyoruz?" Nasıl bir dünyada yaşamak istiyoruz (t24.com.tr) (24.05.2024)

Akın, Haydar (2014), *Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme: Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara

Akın, Haydar (2011) *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, Ankara, Phoenix Yay.

Aristoteles (2007) "Karasafralılık", çev: Ömer Aygün, *Cogito*, Sayı 51, İstanbul, YKY, s. 107-125.

Babaoğlu, Ali (2021) *Psikiyatri Tarihi*, 3. Baskı, İstanbul, Okuyan Us Yay.

Benjamin, Walter (2007) "Sol Melankoli", çev. Şeyda Öztürk, *Cogito*, Sayı 51, İstanbul, YKY, s. 262-266

Benjamin, Walter (2016) "Brecht'le Sohbetler", *Estetik ve Politika: Realizm - Modernizm Çatışması*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul, İletişim Yay.

Benjamin, Walter (2011) *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, 8. Baskı, İstanbul, YKY.

Bensaïd, Daniel (2006) "Devrimciler Neden Melankoliktir?", *Köstebek ve Lokomotif, Tarih, Devrim ve Strateji üzerine Denemeler*, Çevirenler: Uraz Aydın, Erkal Ünal, Mutlucan Şahan, Yazın yayıncılık.

Binkert, Dörthe (1999(?)) *Melankoli Kadındır*, çev: İ. İgan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları

Birdal, Serhat Celal (2012) "Bir Karşı-Yas Çalışması Olarak Hrant Dink Anması", *Neye Yarar Hatıralar? Bellek ve Siyaset Çalışmaları,* P. Melis Yelsalı Parmaksız (der.), Ankara, Phoenix Yay, s. 253-280

Borgna, Eugenio, (2019) *Melankoli,* çev. M. Mine Çilingiroğlu, 2. Baskı, İstanbul, YKY.

Brown, Wendy (2007) “Sol Melankoliye Direnmek”, çev. Şeyda Öztürk, *Cogito*, Sayı 51, İstanbul, YKY, s. 267-274

Brown, Wendy (2023) *Tarihten Çıkan Siyaset*, çev. Emine Ayhan, 2. Baskı, İstanbul, Metis Yay.

W. Brown (1998) “Left Conservatism I”, *Theory&Event,* Cilt 2, Sayı 2.

Burton, Robert (2016) *Melankolinin Anatomisi,* çev: Merve Tokmakçıoğlu, İstanbul: Aylak Adam Yayınları.

Butler, Judith (2012) *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, 3. Baskı, İstanbul, Metis Yay.

Butler, Judith (2005) *İktidarın Psişik Yaşamı - Tabiyet Üzerine Teoriler, çev. Fatma Tütüncü*, İstanbul, Ayrıntı Yay.

Butler, Judith (2018) *Kırılgan Hayat – Yasın ve Şiddetin Gücü,* çev. Başak Ertür, 3. Baskı, İstanbul, Metis Yay.

Cvetkovich, Ann (2018) *Depresyon – Toplumsal Bir His*, çev. Zeynep Ertan, İstanbul, Sel Yayınları

Dean, Jodi (2014) Komünist Ufuk, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, YKY.

De Nynauld, Jean (2007) “Kurtadamlık Üzerine”, çev: S. B. Öztürk, *Cogito*, Sayı 51, İstanbul, YKY, s: 155-158

Erhat, Azra (2023) *Mitoloji Sözlüğü,* 32. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi

Ferber, Ilit (2016) *Melankoli Felsefesi: Sigmud Freud – Walter Benjamin*, çev. Burcu Denizci, İstanbul, Sub Yayınları

Ficino, Marsilio (2007) “Âlimlerin Melankolik Olmalarının Nedenleri ve Bu Hale Nasıl Geldikleri”, *Cogito*, Sayı 51, İstanbul, YKY, s. 146-154

Foucault, Michel (2019) *Akıl Hastalığı ve Psikiyatri*, çev: Emre Bayoğlu, 5. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yay.

Foucault, Michel (2017) *Deliliğin Tarihi,* çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 7. Baskı, İstanbul, İmge Yay.

Freud, Sigmund (2019) *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, 7. Baskı, İstanbul, Metis Yay.

Freud, Sigmund (2015) *Yas ve Melankoli,* çev: Aslı Emirsoy, İstanbul, Telos Yay.

Galenos (2007) "Kara Safra Hakkında", çev: B. Kovulmaz, *Cogito*, Sayı 51, İstanbul, YKY, s. 126-145

Gardin, Nanon; Olorenshaw, Robert; Gardin, Jean; Olivier, Klein (2014) *Larousse Semboller Sözlüğü*, çev: B. Akşit, İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Gombrich, Ernst H. (1992) *Sanatın Öyküsü*, çev: B. Cömert, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Grimal, Pierre (2012) *Yunan Mitolojisi*, çev. Işık Ergüden, 3. Baskı, Ankara, Dost Yayınevi.

Güçlü, Abdülbaki; Uzun, Erkan; Uzun, Serkan; Yolsal, Ümit H. (2003) "Romantizm", *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları

Hochmann, Jacques (2021) 2013] *Psikiyatri Tarihi,* çev. Işık Ergüden, 2. Baskı, Ankara, Dost Yay.

İbn Sînâ, Ebû Ali (2007) "Melankolinin Teşhis ve Tedavisi", çev: A. Sait Aykut, *Cogito,* Sayı 51, İstanbul, YKY, s. 24-37

Kilminster, Richard (2008) "Fenomenoloji (Görüngübilim)", *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü* içinde, ed. William Outhwaite, İletişim Yay, s. 284-287

Klibansky, Raymond; Panofsky, Erwin ve Saxl, Fritz (1979) *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art,* Nendeln, Kraus Reprint.

Kristeva, Julia (2009) *Kara Güneş – Depresyon ve Melankoli,* çev. Nesrin Demiryontan, İstanbul, Bağlam Yay.

Leader, Darian (2021) *Depresyon Yas ve Melankoli,* çev. Ayça Göçmen, 2. Baskı, İstanbul, Encore Yayınları

Love, H. K. (2007) *Feeling Backward: Loss and Politics of Queer History,* Cambridge: Harvard University Press,

Löwy, Michael; Sayre, Robert (2015) İsyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Alfa Yayınları

Megill, Allan (1998) *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları

Mladek, K.;Edmondson, G. (2009) "A Politics of Melancholia", *A Leftist Ontology – Beyond Relativism and Identity Politics içinde,* C. Strathausen(ed.), Minnesota, University of Minnesota Press

Özkan, Aylin; Baltacı, Sinem (2020) "Freud ve Lacan'ın Psikanalitik Kuramlarında Yastan Ayrışan Melankolik Özne", *Psikoloji Çalışmaları – Studies in Psychology*, 40 (2): 317-333

Özmen, Erdoğan (2017) *Vazgeçemediklerinin Toplamıdır İnsan: Yas, Melankoli, Depresyon,* İstanbul, İletişim Yay.

Panofsky, Erwin (2007) "Satürn ve Melankoli", çev. Cem İleri, *Cogito,* Sayı 51, İstanbul, YKY, s: 192-211

Pensky, Max (2001) *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning,* University of Masschusetts Press

Plass, Ulrich (2019) "From Left-Wing to Communist Melancholy: Traverso's Wager", *History and Theory,* 58(1), s.148-164

Platon (2020), *İon* çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları

Prigent, Helene (2009) *Melankoli: Bunalımın Başkalaşımları*, çev: Orçun Türkay, İstanbul, YKY

Radden, Jennifer(ed.) (2000) *The Nature of Melancholy From Aristotle to Kristeva,* New York, Oxford University Press.

Reus, Gunter (2018) "How Journalists Can Learn From Erich Kastner", *Journalism Research,* https://journalistik.online/en/edition-012018-en/chronic-topicality/ (10.04.2024).

Siyavuşgil, S. (2012). "Alfred Binet", *Psikoloji Çalışmaları,* 3, 11-20.

Starobinski, Jean (2007) “Tanrı Katında Ruh: Akedia Günahı”, çev: S. B. Öztürk, *Cogito,* Sayı 51, İstanbul, YKY, s. 224-232

Starobinski, Jean (2007) *Aynada Melankoli,* çev. M. E. Özcan, Ankara, Dost Yayınları

Stauth, Georg; Turner, Bryan S. (1997) *Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş,* çev. M. Küçük, Ankara, Ark Yayınları

Sunat, Haluk (2021) *Birey Sorunsalından Solun Melankolisine – Psikanalizin Marksizmle Yoldaşlığı*, İstanbul, Pinhan Yay.

Taşçıoğlu, İrem (2020) “Solun Melankolisi'nin Melankolisi: Freud, Benjamin ve iki Lenin İmgesi Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Birikim,* Sayı 376, İstanbul, İletişim Yay, s. 72-81

Teber, Serol (2013) *Melankoli - Normal Bir Anomali*, 5. Baskı, İstanbul, Say Yayınları

Tellenbach, Hubertus (1980) *Melancholy: History of the problem, endogeneity, typology, pathogenesis, clinical considerations*, Pittsburg: Duquesne University Press,

Thompson, A. K. (2015) “Romantizmin Yankısı: Eylemci Sanat ve Burjuva Hayat Deneyiminin Sınırları”, çev. Elçin Gen, *Küresel Ayaklanmalar Çağında Direniş ve Estetik* içinde, Aylin Kuryel; Begüm Özden Fırat (der.), İstanbul, İletişim Yay, s. 155-196

Traverso, Enzo (2021) *Savaş Alanı Olarak Tarih: 20. Yüzyılın Zorbalıklarını Yorumlamak*, çev. Osman S. Binatlı, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yay.

Traverso, Enzo (2018) *Solun Melankolisi: Marksizm, Tarih ve Bellek*, çev. Elif Ersavcı, İstanbul, İletişim Yayınları

Tura, Saffet Murat (2010) *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, 4. Baskı, İstanbul, Kanat Yayınları.

Tülüce, H.A. (2016) “Martin Heidegger'de Dasein Kavramı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 16 (1), 245-259.

Türkçapar, Hakan (2004) “Melankolili Depresyon”, *Klinik Psikiyatri*, Ek 1, s. 20-31

Witte, Bernd (2002) *Walter Benjamin*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, YKY

Yates, Frances A. (2007) "Gizli Felsefe ve Melankoli: Dürer ve Agrippa", çev: K. Atakay, *Cogito*, Sayı 51, İstanbul, YKY, s:170-180

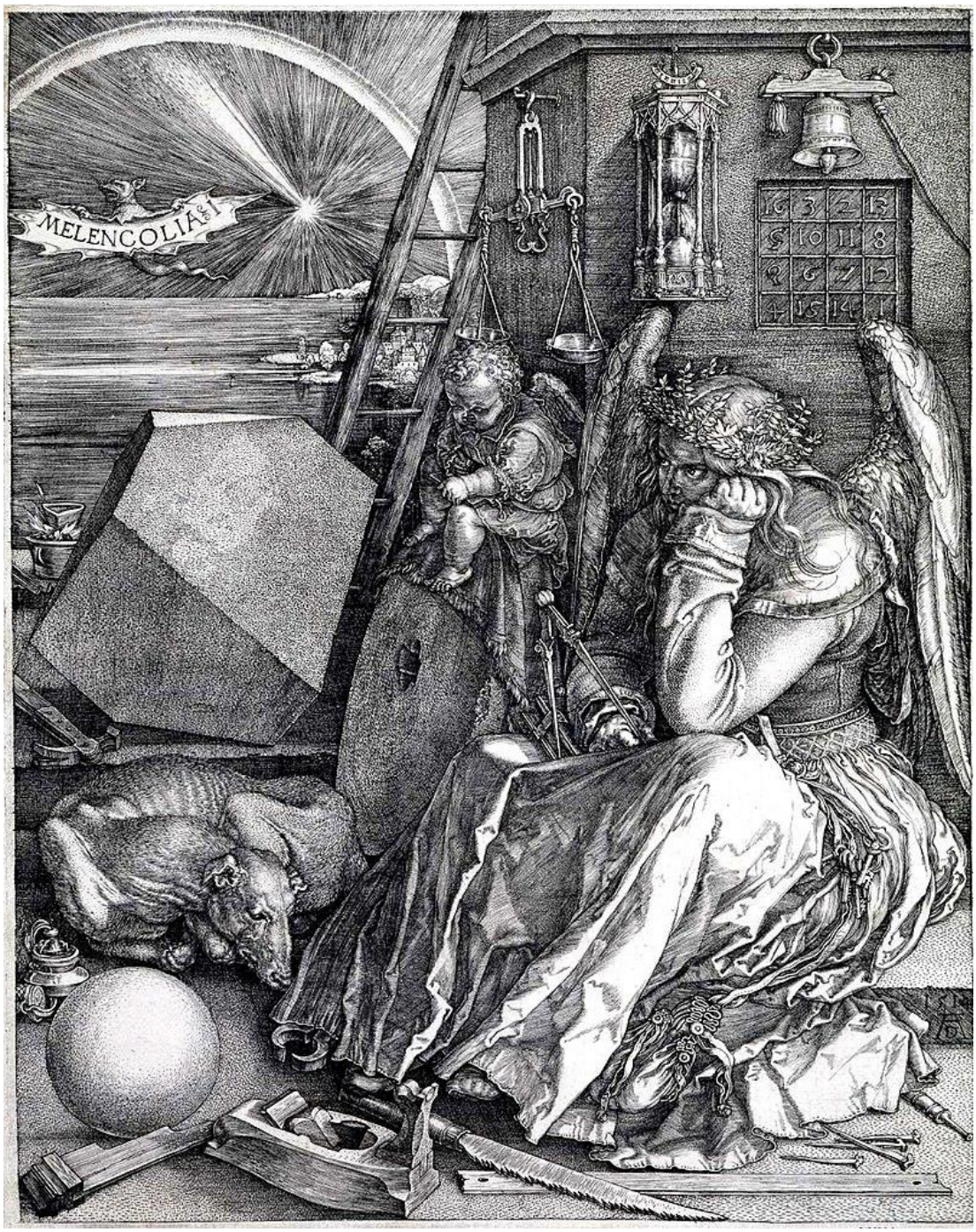
Yavuz, Hilmi (2013) *Kara Güneş,* Can Yay., İstanbul

Yazgüller, Serap; Altun, Gül Cevahir (2017) "Satürn Çocukları: Batı Sanatında Melancholia İmgesi", *NaviSalvia Sina Kabaağaç'ı Anma Toplantısı 2016/Melankoli*, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, s. 41-68

EKLER

EK 1. *AIAS HEYKELİ*

EK 2. *ALBRECHT DÜRER-MELANCHOLIA I*



EK 3. *ALBRECHT DÜRER- ŞÖVALYE, ÖLÜM ve ŞEYTAN*

EK 4. *A. DÜRER-AZİZ HİERONYMUS ÇALIŞMA ODASINDA*

EK 5. *C.D.FRIEDRICH-WANDERER ABOVE THE SEA of FOG*

EK 6. *ERIC DROOKER 1*

EK 7. *ERIC DROOKER 2*

EK 8. *BANKSY 1*

EK 9. *BANKSY 2*