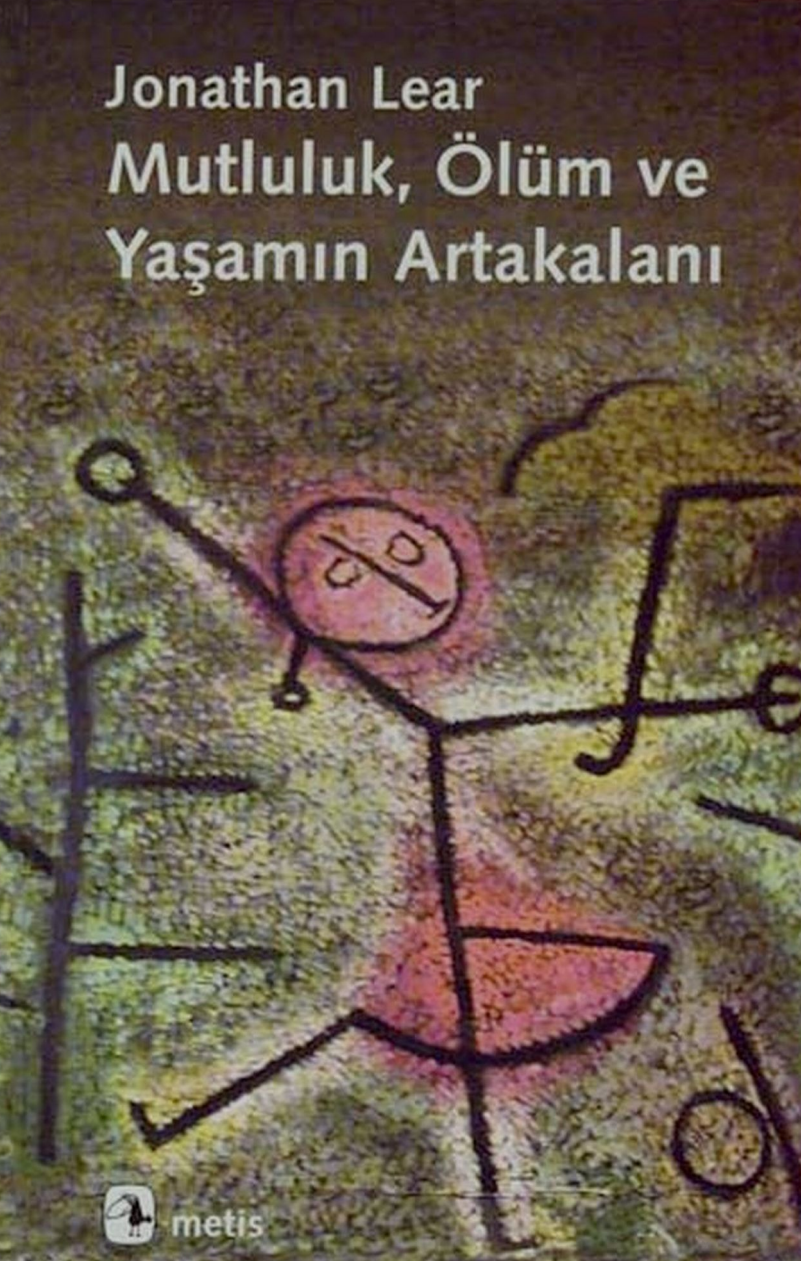
Jonathan Lear

Mutluluk, Ölüm ve Yaşamın Artakalanı



metis

Jonathan Lear

Mutluluk, Ölüm ve Yaşamın Artakalanı

1948 doğumlu Amerikalı felsefeci ve psikanalist. Chicago Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermektedir. Cambridge Üniversitesi'nde felsefe eğitimi aldıktan sonra Rockefeller Universitesi'nde master yapmış, ayrıca Western New England Psikanaliz Enstitüsü'nde psikanaliz eğitimi görmüştür. Esasen Sokrates'ten günümüze insan ruhu anlayışları üzerinde, yani felsefeyle psikanalizin ortak ilgi alanları üzerinde odaklanan çalışmalarını sık sık Aristoteles, Platon, Kant, Wittgenstein ve Freud'a atıflarda bulunarak kaleme almıştır. Aralarında *Mutluluk, Ölüm ve Yaşamın Artakalanı*'nın (2000) da bulunduğu iki kitabı ve bir makalesiyle, Ulusal Psikanaliz Derneği'nin En iyi Psikanaliz Kitabı ve En İyi Psikanaliz Makalesi alanında verdiği Gradiva Ödülü'nü üç kez kazanmıştır. Başlıca kitapları şunlardır: *Aristotle: The Desire to Understand* (1988; Aristoteles: Anlama Arzusu); *Love and its Place in Nature: A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis* (1990; Sevgi ve Doğadaki Yeri: Freud Psikanalizinin Felsefi Bir Yorumu), *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul* (1998; Açık Zihinlilik: Ruhun Mantığını İşlerken), *Therapeutic Action: An Earnest Plea for Irony* (2003; Terapötik Eylem: Ciddi Bir İroni Savunusu) ve *Freud* (2005).

Metis Yayınlan
İpek Sokak 9, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Mutluluk, Ölüm ve Yaşamın Artakalanı
Jonathan Lear

İngilizce Basımı:
Happiness, Death and the Remainder of Life
Harvard 2000

© The President and Fellows of Harvard College, 2000
© Metis Yayınları, 2004

Harvard University Press ile yapılan sözleşme
temelinde yayımlanmıştır.

© Türkçe Çeviri: Banu Büyükkal, 2005

Birinci Basım: Ağustos 2006

Yayıma Hazırlayan: Tuncay Birkan
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Kapak Resmi: Paul Klee, *Dans Eden Kız,* 1940

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN 975-342-570-8

Jonathan Lear

Mutluluk, Ölüm ve Yaşamın Artakalanı

Çeviren:
Banu Büyükkal



metis

Bernard ve Patricia Williams'a

İÇİNDEKİLER



Mutluluk 13

Ölüm 61

Yaşamın Artakalanı 97

Teşekkürler 145

Özü itibariyle değişken, toz kadar istikrarsız bir şey olan insan doğası hiçbir kısıtlamaya katlanamaz; eğer kendi kendini bağlarsa, çok geçmeden bağlarını koparmak için çılgınca uğraşmaya başlar, ta ki her şeyi, duvarı, bağları ve bizzat kendisini kopartıp atıncaya dek.

FRANZ KAFKA, "Çin Seddi"

MUTLULUK

PSİKANALİZ insan varoluşuna dair anlayışımızda ne fark yaratır? Burada uygar varoluşun özel bir yanına odaklanmak istiyorum: değerlere sahip bir yaşam. Psikanaliz etik yaşama dair anlayışımızda ne fark yaratır?

Psikanaliz bize isteğin (ve belki de umudun) ebedi olduğunu öğretir. Psikanaliz ve etik hakkında düşünmeye başladığımızda hemen akla bir istek yansıtan bir düşünce gelir. Etik yaşama ilişkin anlayışımızı, insanların bilinçdışı güdülenimlerle yaşadıkları gerçeğini de hesaba katacak şekilde genişletmek mümkün mü? Bu fikrin özünde, psikanalizi daha insani bir etik geliştirmek üzere kullanmak yatar – insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini söylemeden önce onları daha kapsamlı ve gerçekçi bir biçimde ele alan bir etik. Bu da, bireysel insan arzularını toplumun ve uygarlığın gereksinimleriyle bir şekilde uzlaştırma imkânını yaratabilir.

Benim bağlı olduğum gelenekte, etik yaşam karakterin gelişimini ve dışavurumunu temel alır. Bu geleneğin belki de en büyük başarısı kökeninde yatar – yani Aristoteles etiğinde. Aristoteles için karakter gelişimsel ve psikolojik bir başarıdır. Bizi tekrar tekrar belli şekillerde davranmaya yönelten (üstelik bunu da biz daha neden böyle yaptığımızı anlayacak hale gelmeden önce yapan) anne-babalarımız, ailemiz ve öğretmenlerimiz tarafından belli karakter oluşumlarına alıştırılırız. Bundan sonra da belli istikrarlı psişik yatkınlıklar geliştiririz – toplumsal ortamı belli şekillerde görüp üzerinde belli şekillerde düşünmek ve sonra da buna uygun hareket etmek üzere. Bu bizim "ikinci doğamızdır." Aristoteles için

belli karakter oluşumları diğerlerinden daha iyidir. Bunlar arasında dolu, zengin, anlamlı bir yaşam –*mutlu* bir yaşam– sürmeyi kolaylaştıran karakter oluşumları insani kusursuzluklar, yani erdemlerdir.

Karakteri temel alan bu yaklaşımın çekiciliği, etik yaşamı insan güdülenimi ve yargısının yaşanmış gerçekleri açısından açıklamayı hedeflemesindedir. Sözgelimi, nezaketi ele alalım.[1] Bu karakter özelliği Aristoteles'in kendi erdemler listesinde yer almaz, ama etik ruhun bütününü korumak için bu listeye körü körüne bağlı kalmak zorunda değiliz. Nazik bir insanın dünyaya karşı belirgin bir duyarlılığı (ve eyleme geçmek için özel bir tür güdülenimi) olacaktır. Gerçekten nazik olabilmesi için kişi, sıkıntı içindeki birine yardım etmek üzere *devreye girmesi* gereken bir durumu, yüzeysel olarak buna benzeyen, ama sıkıntıdaki insanın gereken becerileri geliştirmesine ve bir özerklik duygusu kazanmasına izin vermek amacıyla *geri adım atması* gereken bir durumdan ayırt edebilmelidir. Nazik bir insan bu ayrıma duyarlı olacaktır – bu ayrımın farkında olması sayesinde uygun şekillerde hareket etme güdülenimi taşıyacaktır. Karaktere dayalı bu yaklaşımda, belli koşullarda, yapılacak en nazikçe şeyin ne olduğunu nazik bir kişinin yargılamasından bağımsız olarak belirlemeye imkân yoktur.

Erdemlerin yapısını bir sonraki bölümde tartışacağım, ama genişletilmiş bir Aristotelesçilik ümidi daha şimdiden beliriverdi. Hem zaten, etik yaşam karakterin bir dışavurumu ise ve karakterin kendisi de ana-babanın ve öğretmenlerin verdiği psikolojiden nasibini almış eğitimlerle şekillendirilebiliyorsa, neden bu eğitime bilinçdışına ilişkin anlayışımızı da dahil etmeyelim ki? Bunu yaptıktan sonra en iyi karakter oluşumlarının hangileri olduğu konusunda Aristoteles ile fikir ayrılığına düşebiliriz belki –mutlu bir yaşam onun zannettiğinden farklı bir biçime bürünebilir– ama yaklaşımımızın bütünü Aristoteles'in ruhunu taşıyacaktır.

Bu derslerin tezlerinden biri de böyle bir projenin işlemeyeceğidir – neden işlemeyeceğini anlama sürecinde, psikanalitik bilinçdışı hakkında ve etik yaşamı karaktere dayandırma çabası hakkın-

1. Bkz. John McDowell, "Virtue and Reason", *Mind, Value, and Reality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

da da bir şeyler öğreneceğiz. Kısaca, bilinçdışının herhangi bir düzayak karakter oluşumu açıklamasına dahil edilemeyecek kadar yıkıcı olduğunu öne sürmek istiyorum.

İşin ilginç yanı şu ki, psikanaliz diğerleri gibi bir bilim olsaydı, etik karakter oluşumuna bilinçdışını da dahil etme projesi çok sağlam olurdu. Bu normalleştirilmiş anlayışta, psikanaliz diğer bilimlerden şimdiye dek incelenmemiş konusuyla (bilinçdışıyla) ayrılırdı. Yeni bir sorgulama alanı açarak bilgimize katkıda bulunurdu. Bu kavrayış biçimiyle psikanaliz, felsefecilerin "halk psikolojisi" deme eğiliminde oldukları şeyin bir uzantısıdır. Halk psikolojisi, insan eylemlerini inançlar, arzular ve eyleme geçme niyetleri temelinde açıklama çabasıdır. Hatta bu psikoloji, ilk sistematik serimlenişini Aristoteles etiğinde bulmuştur. Elbette, "halk psikolojisi" terimi biraz talihsizdir, çünkü bunların henüz belli bir psikolojik kuramın pençesine düşmemiş insanların normalde birbirlerine atfettikleri ruhsal durumlar olduklarını ima eder. Aslında durum neredeyse bunun tam tersidir. İnsanlar sürekli birbirlerine (bilinçdışı olanlar dahil) çeşit çeşit karmaşık güdülenimler ve duygusal durumlar atfederler. Ve ancak eylemin temel açıklamasının ne olduğuyla ilgili bir felsefi kuramın pençesine yakalandıktan sonra "halk psikolojisinden" söz etmeye başlarlar. Yine de, temelde hangi fikrin yattığını görebiliriz: halk psikolojisi inançların ve arzuların yanı sıra bilinçdışı istekleri ve fantazileri de içerecek şekilde genişletilmelidir, ancak bundan sonra, ne var ne yoksa hesaba katmak üzere tasarlanmış, karaktere dayalı bir etik formüle edebiliriz.

Ne ki, psikanaliz bildiğimiz anlamda bir bilim değildir: Bu konudaki eleştiriler haklıdır. Gerçekten de, psikanalize bilim muamelesi yapmak yalnızca hatalı olmakla kalmaz, son tahlilde bir kendini beğenmişliktir de. Psikanalizin açığa çıkardığı şey yeni bir bilgi alanı değil, kendimiz hakkındaki bir şeylerdir. Bunu yapmanın rahatsız edici olmayan bir yolu olabilir miydi? Yaşamda bilinçdışını kendimizden bir şekilde uzakta tuttuğumuz fikri artık hepimize fazlasıyla tanıdık gelen bir fikir. Freud, "bilinçdışını bilinçli hale getirmek" dediği sürecin dolambaçsız bir keşif olamayacağını, ille de ruhun dönüşüm geçirmesini gerektirdiğini düşünüyordu. Bu süreç, daima rahatsız edici bir şeylerin örtüsünü kaldırmayı beraberinde getiriyor, bu da daima direnç ve bastırma koşulları altında ya-

pılıyordu. Örtünün kaldırılması gündelik yaşamda bunca kaygı uyandırıcıyken, bu konuda geliştirilen kuramlar dolambaçsız mı olmalı? Yoksa bizzat psikanalitik kuramın görünürdeki bu dolambaçsızlığı, bir şeylerin üstünü örtmeye katkıda mı bulunuyor?

Ama kuramda ve uygulamada bilinçdışının üstü daima örtülüyorsa, bilinçdışı aynı zamanda bu örtüşlerde de her zaman çoktan mevcut ve belirgin demektir.[2] Psikolojiden nasibini almış bir etik ortaya koymaya yönelik ilk sistemli çabaya geri götürmek istediğim de işte bu sezgidir. O zaman soru, "Aristoteles'e *ekleyecek* neyimiz var?" olmaktan çıkar, "Aristoteles etiğinde zaten varolan, kendilik temsilini rahatsız eden, ama kendinin pek de bilincinde olmayan şey nedir?" halini alır.

Sadece tarihi ilgilendiren bir soru değil bu. Zira bizler bugün ümit verici etik yaklaşımlarının Aristotelesçi bir ruh taşıdıkları bir zamanda yaşıyoruz. Felsefi kültür, kurallara dayalı etik yaklaşımlarından usandı. Artık Kant'ın, ahlakı ahlak yasalarına dayandırma çabalarına yöneltilen eleştirileri herkes biliyor.[3] En kısa özetle, ahlak yasasından belli koşullarda nasıl davranılacağına ilişkin özgül sonuçlar çıkarmak olanaksızdır. Kısmen bu eleştirinin yaygınlaşması yüzündendir ki, Aristoteles'e olan ilgide yeni bir uyanış oldu. Aristoteles'e göre, tam da nasıl iyi davranılacağı üzerine belli bir kurallar kümesi saptamak olanaksız olduğundan, kişinin yüzünü çevirmesi gereken şey iyi bir karakterin nasıl oluşturulacağına dair, psikolojiden nasibini almış bir açıklamadır.

Bunun Freud'un kendisinin göz ardı ettiği bir yaklaşım olması ilginçtir. Freud'un etik değer eleştirisi, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin yasaya-dayalı belli bir yorumuna yöneliktir. Bu yorum On Emir, Musevi Şeriatı, "Komşunu kendini sever gibi sev" emri ve

2. Psikanaliz tarihinin kendi içgörüsüne karşı direncin tarihi şeklinde okunabileceği görüşünü Jacques Lacan ve Jean Laplanche'a borçluyuz. Bkz. Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985); J. Laplanche, "The Unfinished Copernican Revolution", *Essays on Otherness* içinde (Londra: Routledge, 1999); ve Jacques Lacan, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, 1954-55 (New York: W. W. Norton, 1988); J. Lacan, *Freud's Papers on Technique*, 1953-54 (New York: W. W. Norton, 1988).

3. Örn. bkz. Bernard Williams, Ethics *and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

saire üzerine odaklanır. Üçüncü derste tartışacağım gibi, Freud, bu etik geleneğe uygun yaşamın kolaylaştırma eğiliminde olduğu bilinçdışı suçluluk hislerinin amansızlığıyla ilgileniyordu. Yasaya uygun yetiştirilmek bireylerde bene karşı geliştirilmiş, beni haşin biçimde yargılayan ve ona giderek büyüyen cezalar ve ketlemeler uygulayan zalim üstbenler yaratma eğilimindeydi. Bu, Freud'un uygarlık içinde yaşamaya koyduğu tanıydı. Ama Freud Yasa'ya uygun yaşamı etik çerçevede yaşamla hemen hemen özdeşleştiriyordu, bu yüzden de bu alternatif Aristotelesçi yaklaşımı göz ardı etmişti.[4] Zira Aristoteles, değerlerin gerçekten mutlu bir yaşam içinde ahenkli bir biçimde dışavurulduğu bütünlüklü bir psişeye dayalı bir etik geliştirme ihtimali sunar. O halde Freud'un bunu salt görmezden gelmiş olması mümkün müdür? Freud'un antik Yunan'a söylenceleri için dönmesi, ama etik veya felsefesini almaması çarpıcıdır. Bu şekilde Aristoteles'e dönmek etik üzerine farklı türden bir psikanalitik düşünme imkânı açar.

Elbette psikanalizin kendisi de yapmaya eğilimli olduğumuz dönüşlerle ilgilenmektedir. Çağdaş felsefi kültürde *Nikomakhos'a Etik*'in (bizim için başka neyi temsil ederse etsin) bir kökenler fantazisi haline gelmiş olduğuna da pek kuşku yok. Yasaya dayalı etik yaklaşımlarına bir alternatifin kökenlerine inmek istediğimizde döneceğimiz yer de burası. Ve psikanaliz bize etik olan içinde bir bozukluk varsa, bu bozukluğa dair hiç değilse bazı ipuçlarını kökende bulmamız gerektiğini öğretir. Söz konusu bozukluk köken fantazisinde bir şekilde ifade edilmiş olmalıdır muhakkak. Demek ki, şimdi bizim yapacağımız, farklı bir dönüş olmalıdır. Umudumuz, önceki geri gidişlerimizde yalnızca Aristoteles değil, kendimiz hakkında da daha fazla şey öğrenmektir. Aristoteles'i köken almak için neleri göz ardı etmemiz gerekmiş? Fantaziyi korumak için neyin görülmemesi gerekmiş? Bu soruları yanıtlarken, bir yandan da psikanalizin oluşturduğu belirgin farklılığı kavramaya başlayabiliriz.[5]

4. Freud'un Aristotelesçi erdem yaklaşımının Hıristiyan geleneğinde nasıl benimsenmiş olduğunu görmezden gelmiş gibi durması ilginçtir.

5. Aristoteles'e geri dönmek için kişisel bir nedenim de var. Cambridge'de geçirdiğim zaman (on beş yılı aşkın bir süre) yaşamımdaki en büyük kişisel ve düşünsel deneyimlerden biriydi. O zamandan bu yana yaptığım her şeyi etkile-

Yunan etik deneyiminin temellerini sorgulamanın geçerli nedenleri var bana kalırsa. Aristoteles'in bize etik düşünmeye katılma çağrısı yaptığı ilk anda bile sorun göze çarpar. Çünkü, *Nikomakhos'a Etik*'in ilk cümlesi düşüncede bir kırılma yaratır. "Her sanatın ve her sorgulamanın, aynı şekilde her eylemin ve tercihin de bir iyiyi hedeflediği düşünülür; bu nedenle, iyi *olan*, haklı olarak, 'her şeyin hedefi' ilan edilmiştir."[6]

Kuşaklar boyu yorumcuların da dikkat çektiği gibi, bu çıkarsama geçersizdir. Her sanat, sorgulama, eylem veya seçimin iyi bir şeyleri hedeflediği gerçeği, her şeyin hedeflediği tek bir iyinin varolduğunu göstermez. Aristoteles'i eleştiren makaleler çoktur –burada ödipal savaşımla ayrıcalık edinme arzusu aynı noktada birleşir– ama formel mantığın kurucusunun göz göre göre böyle bir hata yapmış olduğunu düşünebilir miyiz gerçekten? Daha içgörülü yorumcular Aristoteles'in böyle bir gaf yapmış olamayacağını varsayarlar, bu yüzden bu cümleyi haklı çıkartacak hünerli bazı girişimler de mevcuttur. Bu cümleyi anlamlı çıkarmak üzere yapılan en iyi girişimlerden birine göre, Aristoteles burada (böyle bir şey olsaydı) en üstün iyinin *ne olacağını* ortaya koymaya çalışmaktadır.[7] Bu yorumun sorunu, metinde Aristoteles'in varsayımsal konuştuğuna dair en ufak bir işaret olmayışıdır; aslında, sanki iyinin "*haklı olarak*" her şeyin hedefi olduğunun "*ilan edildiğidir*" (*Καλως απεφηναντο*). Buna "böyle bir şey olsaydı" eklenebilir eklenmesine ama bu biraz zorlama bir yorum gibi görünüyor.

diği de kesin. Orada çalışarak ve dersler vererek geçirdiğim zamanın çoğunda Aristoteles'le felsefi bir hesaplaşmaya girdim. Cambridge'den ayrıldıktan sonra psikanalist olmak üzere eğitim aldım ve ne zaman bir Yunan filozofu hakkında bir şeyler okumak veya öğretmek istesem Platon'a döndüm. Şimdi, on dört yıl sonra Cambridge'e dönünce, Aristoteles'e geri dönmenin benim için ne anlama geleceği sorusu çeldi aklımı. Onu daha önceki okumalarımla şimdikiler arasında ne farklar olacağını görmek, bir anlamda nasıl değiştiğimin de bir ölçüsü olacaktı – psikanalizin bende ne fark yarattığını görecektim yani. Bu arada, Cambridge'e ilk geldiğimde, *Philosophy Tripos* [3 kısımdan oluşan Felsefe dersi - ç.n.] diye bir ders olmadığını da söylemem gerekir belki. Biz Ahlak Bilimi okuyorduk. Bir isimden ne çıkar? Göreceğimiz gibi, hiçbir şey ve çok şey. Bu kitaptan çıkan bir ders de, psikanalizin Ahlak Bilimi'ne asla dahil edilemeyeceğidir (an-

Bir ikilem var gibi ortada: Ya temel etik eserinin açılışında Aristoteles'in bir mantık hatası yaptığını kabul edeceğiz, ya da söylediklerinden tutarlı bir anlam çıkarmamız gerekecek. Ama ben bir seçim yapmaktansa, soruyu Aristoteles'in söylediklerinden uzaklaştırmak ve bunun yerine ne yaptığını sormak istiyorum. Aristoteles'in burada tuhaf bir tür *başlatıcı örneklemeye* başvurduğunu öne süreceğim. Burada, "iyi olan" kavramını yaşamlarımıza sokma girişiminde bulunuyor ve bu sayede, kavramlarla sürdürülen yaşamlarımızı değiştirme yoluyla, yaşamlarımızı değiştiriyor.

Aristoteles bunu kendi başına yapmaz. Bir başlatışın başarılı olabilmesi için onu hazırlamış olan bir bağlam gereklidir. Bu durumda söz konusu bağlam Yunan (özellikle Sokrates ve Platon) felsefesinin etiği bir tür pratik-rasyonel sorgulama biçimi olarak kurma çabalarıdır. Sokrates için temel soru "Kişi nasıl yaşamalı?"dır. Görünürde Sokrates bir soru sormaktadır, ama aslında onun yaşama bir kavram sokmaya ("bir yaşam" kavramı) çabaladığını düşünmek daha akla yakındır. Artık ne yapılacağına karar verirken *kendi yaşamlarımızı* ele almaya zorlanıyoruzdur.

Peki bunu neden zaten sahip olduğumuz bir kavram üzerine düşünme çağrısı yerine, bir kavramı devreye sokmak olarak görelim? Yirminci yüzyılın felsefeye en önemli katkılarından biri (Wittgenstein'ın ikinci döneminde ve Heidegger'in eserlerinde de kendini gösteren) kavramların varlığı ile, bu kavramlarla sürdürdüğümüz yaşamlar arasında geçerli hiçbir ayrım olamayacağı fikrinin derinlemesine ele alınmasıdır. Düşünceyle yaşam arasında temel bir bölünme olamaz. Sokrates'in yarattığı akıl karışıklığı, endişe ve öfkeyi göz önüne alırsak, Sokrates zamanında Atinalı vatandaşların

cak sınırlayıcı bir örnek olarak, ya da ahlak bilimini sekteye uğratan bir unsur olarak dahil edilebilir), oysa, sahiden felsefi denebilecek kendine özgü bir zihinsel etkinlik olarak da pekâlâ dahil edilebilirdi.

6. Aristoteles, *Ethica Nichomachea* (Oxford: Clarendon Press, 1975; bundan sonra *EN* şeklinde belirtilecek), I.1.1094a1-3; italikler bana ait. İngilizce çevirisi, aksi belirtilmediği takdirde, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford*, çev. L. W. D. Ross ve J. O. Urmson (Princeton: Princeton University Press, 1984). [Biz birkaç alıntıda Cambridge ve Penguin'in yayımladığı İngilizce çevirilerden de yararlandık. – y.h.n.]

7. Bkz. Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1991), s. 9.

onun sorduğu soru üzerine düşünmelerinin hiçbir yolu olmadığını görürüz. Aslında Sokrates kendi aklını da sürekli karıştırıyordu. Sokrates'in kişinin yaşamı hakkında nasıl düşüneceği üzerine düşünmeye çalıştıkça kendi aklını nasıl ciddi biçimde karıştırdığını görmek için *Charmides*'i okumak yeter. Ve *Savunma*'sındaki ünlü sözlerinde Sokrates insanların en bilgesi olduğu kehanetinin doğru olduğunu keşfettiğini söyler, bunun nedeni de kendine özgü cehaletidir. Bilmiyor olmasına rağmen, en azından bilmediğini biliyordu ve bu bile tek başına onu herkesten daha bilge yapmaya yetiyordu. Ama Sokrates'in sorduğu soruların yanıtını hiç kimse bilmiyorsa, –hatta aslında hiç kimse bir yanıt bulmak için nereye bakması gerektiğini bilmiyorsa– o zaman Sokrates'in iyi tanımlanmış sorular sormadığına, daha ziyade yeni düşünme ve yaşama biçimlerini devreye sokmaya uğraştığına inanmak için bir nedenimiz olur. Aristoteles yaşamlarımıza "*iyi*'yi", Platon'un enine boyuna geliştirdiği bu bağlam içinde aşılar işte.

Aristoteles kendisinin yaptığı şeyin yaşamlarımız konusunda zaten varolan kaygılarımızın odağını genişletmekten ibaret olduğunu düşünür. Ama Wittgenstein'ın verdiği örneği; "2 Ekle" talimatına uyduğunu düşünen ama dizinin bir noktasında saymaya bize tuhaf gelen bir biçimde (1004, 1008, 1012...) devam eden kişi örneğini hatırlayalım.[8] Bu tuhaf gidişe bakınca, istenen şeyi, kavramı gerçekte tam olarak kavramadığını fark ederiz – ya da henüz bizim anlamadığımız farklı bir kavramla işlem yaptığını. Şimdi, Aristoteles bizi ilk cümlesinde yaşamlarımızdaki çeşitli iyilerden *asıl* iyiyle ilgilenmeye çağırdığında *bizim başımıza* ne geldiğine bakalım: elimiz kolumuz bağlanır; nasıl ilerleyeceğimiz konusunda onun vereceği derslere muhtaç hale geliriz. Wittgensteincı bir açıdan bakıldığında, o yaptığı şeyi ne olarak adlandırırsa adlandırsın, Aristoteles'in bizi yeni bir yaşam biçimine iteklediğinin kanıtıdır bu.

8. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, İng. çev. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1978), I. 185-89 (Türkçesi: *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2006).

9. Lacan, *The Ego in Freud's Theory*, s. 15-21, 256-7. Ayrıca bkz. S. G. Shanker, *Wittgenstein and the Turning Point in the Philosophy of Mathematics* (Albany: State University of New York Press, 1987).

Jacques Lacan ve ikinci döneminde Wittgenstein, her biri kendi tarzında, başarılı bir açılışın kendi ortaya çıkış koşullarını bulandırma eğiliminde olacağını öne sürmüşlerdir. Lacan örnek olarak irrasyonel sayılar kavramının devreye sokulmasını gösterir.[9] Bir kez irrasyonel sayılar kavramını anladıktan sonra, sanki hep oradaymışlar da, keşfedilmeyi bekliyorlarmış gibi hissederiz. Ama ikinci döneminde Wittgenstein'ın ve Heidegger'in söylediklerini ciddiye alırsak, bu doğru olamaz. İrrasyonel sayıların "keşfinden" önceki yaşamda "eksik" olan hiçbir şey yoktu. İnsanlar uzunluklarla, sayılarla yaşıyorlardı. Sayıları uzunluklara uyarlama kararı, sayılarla ve uzunluklarla sürdürdüğümüz yaşamı değiştirdi: yaşamlarımızı yeni olasılıklara, yeni yaşama ve düşünme biçimlerine açtı. İkinci döneminde Wittgenstein'a göre, irrasyonel sayıların zaten oradaymışlar, keşfedilmeyi bekliyorlarmış gibi görünmelerinin tek nedeni sayılarla sürdürdüğümüz yaşamlarımızın temelden değişmiş olmasıydı. Geriye dönüp bakıldığında, irrasyonel kavramının varolmadığı zamanlardaki yaşam tamamlanmamış, bir şeyleri eksik kalmış gibi görünecektir. Oysa bunun nedeni şudur: artık bu kavramın varolduğu bir yaşama gömülmüşüzdür ve bundan önceki herhangi bir yaşam biçimini hiçbir eksiği yokmuş gibi görmek zorlaşmıştır.

Şimdi, *Etik*'in ilk cümlesine geri gidersek, başlatıcı doğasını örtme çabası görebiliriz. Aristoteles'in kendisi iyiler veya asıl iyi konusunda hemen hiçbir şey söylemez: onun tezi temelde başkalarının düşündükleri ve söyledikleri hakkındadır. "Her sanatın... bir iyiyi hedeflediği *düşünülür*": Aslına bakılacak olursa, Aristoteles yüksek sınıfın dedikodusunu yapmaktadır. Retorik olarak, bu iddia kendini belli türde edinilmiş bir bilgi olarak sunar – doğru türden grubun ortak bilgisi. Gerçekten de, bu gruptan olmanın anlamı kısmen, "düşünülen" şeyin bu olduğunu aşikâr kabul etmektir. Kişisellikten arınmışlığa ve edilgenliğe dikkat edin: "bu nedenle iyi olan... ilan edilmiştir". İlan etme işini yapan belli bir kişi yoktur: kişisellikten arınmış biçimde, bu böyledir. Kuşkusuz Aristoteles'in izleyicisi Platon'u düşünecektir –ilanı kimin yaptığı pek sır sayılmaz– ama cümle yapısı kişiyi Platon'un etkinliğinin etkinliğinden uzaklaştırır ve bir şeyi ortak bilgi olarak kabul etmeye yöneltir. Bu cümle, özellikle de Platon'un kendi ilanının bizatihi bu başlatıcı ör-

nekleme etkinliğinin bir parçası olabileceğinin açıkça farkına varılmasını engeller gibidir. Aristoteles'in kendi sesiyle açıkça girdiği tek yer "haklı olarak" tabiridir: "iyi olan, *haklı olarak*... ilan edilmiştir." Kendisini neredeyse tümden silmiştir. Buradaki çıkarsamanın, ortada *iyi olan* diye bir şey olup olmadığına ilişkin gerçek bir soru olmadığını düşündürecek şekilde çatıldığına da dikkat edin (iyi olan sanki zaten daima oradaymış gibi sunulur); tek soru, neye benziyor olabileceğidir. İlk cümlede yatan performatif/edimsel etkinlik gözlerden bu yollarla gizlenmiştir.

Edim başarılı olmuş olsaydı cümle bize aşikâr biçimde doğru görünecekti. Tersine, başlatma girişimleri geri teptiklerinde dikkati kendilerine çekme eğilimindedirler. Zaten daima oradaymış, keşfedilmeyi bekliyormuş gibi görünmek yerine, başarısız bir başlatma girişimindeki bir şey tuhaf, sanki oraya uymuyormuş gibi görünecektir. Aristoteles'in ilk cümlesinde olan da budur: Aristoteles "*iyi olanı*" başlatmakta/devreye sokmakta pek başarılı olamamıştır. Belki de, artık bu cümleyi aşikâr kabul edemeyişimiz bizimle ilgili bir gerçeği ele veriyordur; aşikâr değilse de, kaçınılmaz olarak rahatsızlık yaratacaktır. Bizi neyin rahatsız ettiğini netleştirmeye değer doğrusu.

Aslında, Aristoteles kavramı, insanların kendi yaşamlarına teleolojik yönelimli bir ilgi duymalarını anlamlı kılacak şekilde devreye sokmaya çalışmaktadır. Onun için etiğin ciddi bir düşünsel sorgulama olarak doğumu, kişinin kendi yaşamını düşünerek değerlendirirken başvurması gereken asıl kavram olarak *iyi olan* kavramını devreye sokmaktan ibarettir. Aristoteles, bunun müthiş bir pratik önemi olduğunda ısrarlıdır: "O halde, buna dair bilginin yaşam üzerinde büyük bir etkisi olmaz mı? Hedef alacakları bir nişan tahtasına sahip okçular gibi, biz de hedefe ne yapmamız gerektiğini koyarsak isabet kaydetme şansımız artmaz mı? Öyleyse, en azından kaba hatlarıyla, bunun ne olduğunu... saptamaya çalışmalıyız."[10] Herhalde, Aristoteles'in ediminin başarılı olabilmesi için izleyicilerin edimin başlatıcı doğasının farkında olmaması gerektiği artık netleşmiştir. Çünkü aslında Aristoteles'in yaptığı, teleolojik olanı yaşama aşılamaktır ve bu eylemin kendisi teleolojik terimler-

10. *EN* I.2.1094a22-25.

le anlaşılamaz. Bu içgörü bastırılmıştır demek abartılı olur. Yine de, bu eylemin başlatıcı yanını kavramak, yaratmaya çabaladığı bilme ve yaşama biçimini fena halde göz önüne sermek demektir.

Aristoteles'in nasıl olup da ilk cümlesinin sonuna dek çaba harcamadan gidebildiğini (ve hedef aldığı dinleyicilerin onu izleyeceklerini umabildiğini) artık görebiliriz. Teleolojik bir dünya görüşü bağlamında, bizim için iyi olanı sorgulamak anlamlıdır. Onu izleyemeyecek olan, artık bu şekilde yaşayamayacağımızı kavramak gibi, daha rahatsız bir konumda olan *bizleriz*. Artık bu şekilde yaşayamayız, çünkü (kısmen) artık bu şekilde yaşamıyoruzdur: işte bu yüzden birinci cümleden rahatsız oluruz. Bunu fark ederken şimdi daha neler ortaya çıkacak diye hafif bir huzursuzluk duymamızın nedeni de budur. Çünkü, Aristoteles'in tam da doğası gereği kendi üstünü örtme eğiliminde olacak bir başlatma eylemine girişiyor olduğu fikri zihnimizde canlandığı anda, bütünde bu iddia daha da kuşkulu görünmeye başlar.

Örneğin Aristoteles'in savını nasıl haklı çıkardığına bakalım. Zaten tanıdığımız iyilerin genellikle hiyerarşiler oluşturduklarına işaret eder.[11] Sözgelimi bir eyerin tasarımı ve yapımı son kertede askeri zafere katkısıyla değerlendirilir. Yola bu şekilde devam edebileceğimiz ima ediliyor gibidir. Ama bir kez kuşkulanmaya başladığımızda, önemli asimetriler bulunduğu belirginlik kazanır. İlk olarak, tanıdık hiyerarşilerde, baş iyinin ne olduğunu zaten biliriz. Bu örnekte, askeri zafer. İkinci olarak, bu örneklerde baş iyi zaten daha küçük iyilerin şeklinin belirlenmesinde işlev görmektedir. Yani örneği sürdürürsek, askeri zafer hedefi yapılan eyerlerin şeklini etkiler ve değiştirir. Tanıdık hiyerarşiler *yukarıdan aşağıya doğru* işleme eğilimindedirler: Egemen ve bilinen iyi daha küçük iyilerin şeklini etkiler. Şimdi, Aristoteles bu tanıdık hiyerarşileri ele alırken, yolumuza daha büyük, her şeyi kapsayan bir hiyerarşi tasavvuru oluşturmak üzere devam edebileceğimizi önermiştir. Ama bu *aşağıdan yukarıya* bir harekettir – ve Aristoteles bunun nasıl yapılacağına ilişkin bize hiçbir ipucu vermemiştir. Öyle görünüyor ki, yanlış yönde hareket etmeye çağrılmışız.

11. *EN* I.1.1094a4-18. 12. *EN* I.2.1094a18-22.

Aristoteles, bu nihai hedef olmasaydı, arzunun boşuna olacağını öne sürer: "O halde, yaptığımız şeyleri sırf onu arzuladığımız için yapmamızı sağlayan belli bir amaç varsa (diğer her şeyi de bu amaç uğruna yapıyorsak) ve her şeyi başka bir şey uğruna seçmiyorsak (çünkü bu durumda bu süreç sonsuza dek gider, arzumuz da boş ve boşuna olurdu), bunun iyi ve asıl iyi olması gerektiği de açıktır."[12]

Bu savın okurlar arasında daha fazla endişe yaratmamış olması şaşırtıcıdır. Bunu böyle pek istifini bozmadan okuyabilmenin bir nedeni var elbette: Bu derslerin hedef izleyici kitlesinin iyi yetiştirilmiş ve olgun insanlar olduğunu biliyoruz.[13] Ve derslerin bir tür düşünsel ve pratik rahatlık yaratmak amacında olduklarını biliyoruz: "rasyonel bir ilke gözeterek arzular besleyen ve eylemlerde bulunan insanlara bu tür meseleler hakkında bilgi edinmenin büyük yararı olacaktır."[14] İşte bu yüzden ikinci koşulu –"ve her şeyi başka bir şey uğruna seçmiyorsak (çünkü bu durumda bu süreç sonsuza dek gider, arzumuz da boş ve boşuna olurdu)"– "bir *reductio ad absurdum** sunuyormuş gibi okuma eğilimindeyiz. Ama daha en başta saçma olanın ille de olanaksız olduğunu varsaymadığımızı düşünelim. Yani başka bir biçimi düşünerek arzunun doğası gereği kaygan olduğunun farkına vardığımızı düşünelim. O zaman, bu uslamlama çizgisi arzumuzun *gerçekten* de boş ve boşuna olması olasılığının kapısını açacaktır. Yani bu uslamlama bizi endişeye açık hale getirecektir.

Kuşkusuz, Freud'un iki büyük keşfinin ilki, bilinçdışı arzunun doğası gereği kaygan olduğudur. (İkinci keşiften bir sonraki derste söz edeceğim.) Ama, normal biçimde düşünmek bile kuşkulanmak için ortada bazı nedenler olduğunu bize gösterir. Biliyoruz ki eyleme geçebilir hale gelmemiz için arzunun bir dereceye kadar yerine yerleşmesi gerekir, ama aynı zamanda biliyoruz ki, enine boyuna düşünmeksizin eyleme geçmemiz de olası, hatta olağandır. Genelde bir insan bize ne yaptığını ve bunu neden yaptığını bir dereceye kadar söyleyebilir. Ama tam bir açıklama istendiğinde, o kişinin kendi arzularına dair açıklamasının, muğlak biçimde bir yöne doğ-

* Saçmaya indirgeme. (ç.n.)

13. *EN* I.4.1094b27-1095a11; 1095b2-13.

14. *EN* I.3.1095a10-11.

ru işaret etse de, raydan çıkması tipiktir.

Aristoteles'in savı, okurlarını meraka sevketmek üzere tasarlanmış gibi duruyor. Bizi, arzunun bir sonu olmadığı fikrinin saçmalığı üzerine düşünmeye çağırır, ama aynı zamanda o sonun ne olabileceğinin gizemli olduğunda da ısrar eder. Gizemli, ama çok büyük pratik öneme sahip: "Buna dair bilginin yaşam üzerinde büyük bir etkisi olmaz mı?" Hatta Aristoteles, okçular imgesine başvurarak bizi kışkırtmaya çalışıyormuş gibidir. Bunun görünürdeki anlamı, onun sorgulamasının bize şimdiye kadar yoksun olduğumuz o uzak hedefi sunacak olduğudur. Öyleyse, Aristoteles aynı anda her şeye sahip olmak istiyor demektir. Bizi güvende, belki halinden hoşnut, endişeden uzak tutmak istiyor; ama aynı zamanda bu bilgi olmadığında yaşamlarımız açısından en büyük önemi haiz bir şeyin eksik kaldığını öne sürmek istiyor.

Aristoteles bizi savın tam bu noktasına getirip sonra da bizi orada bırakmış olsaydı, bizi az önce saçma ilan ettiği bir konuma getirmiş olmaz mıydı? Yani her şeyi başka bir şey uğruna (anlama yetimizin sınırlarının hemen dışında olduğu halde henüz bize gereken nişan tahtası sunulmadığı için halen tam tarif edemediğimiz başka bir şey uğruna) arzuluyor olurduk.

Hayalinizde etik konulara henüz fazlaca kafa yormamış cesur bir insan canlandırın – Aristoteles'in izleyicilerinin ideal bir örneği. Bir şeyi neden yaptığı sorulduğunda bu tür bir insan "çünkü yapılacak en doğru şey buydu" diyebilir. Elbette, cesaretin ne olduğu, içerdiği hazlar ve tehlikelerin neler olduğu konularında daha fazla konuşabilir, ama cesaretini cesareti dışındaki bir arzuya göndermede bulunarak açıklamaya ya da haklı göstermeye çalışıyor olmazdı. Başka bir deyişle, Aristoteles'in etikle ilgili düşüncelerini devreye sokma iddiasında olduğu uzak nişan tahtasından yoksun olurdu. Ama o zaman da, bu uzak, önemli ama henüz bilinmeyen nişan tahtasını devreye sokmanın sonucu, erdemli kişiyi endişe olasılığına açmak olurdu. Çünkü şimdi kendi eylemini iyi *olan* (okçunun şimdiye kadar yalnızca sözü edilen, henüz gösterilmemiş nişan tahtası) açısından anlamaya çağrılmaktadır. Kuşkusuz, erdemli olduğu için kendini endişeli *hissetmeyecektir*: endişe seçeceği bir olasılık değildir. Ama, iddianın etkisini bir olasılık olarak endişeyi devreye sokmak olarak görmek için, hayalinizde, Woody Allen'ın

argümanda bu noktaya geldikten sonra öğretmeni tarafından argümanın sonunu kendi başına getirmeye terk edildiğini canlandırın: "Durun bir dakika, siz bana uzakta bir nişan tahtası olduğunu ve bütün eylemlerimin buna dayanarak anlamlı veya anlamsız olacağını söylüyorsunuz – ve şimdi de kalkıp gitmek istiyorsunuz, öyle mi?!" Yüzeyde Aristoteles bize, yani erdemlilere, zaten yaşamakta olduğumuz yaşamların nihai bir güvencesini sunmak üzeredir. Ama bize bunu vermek üzereyse bile, buna hâlâ sahip olmamamız, şu an için, önemli bir şeylerden yoksun olduğumuz anlamına gelir.

Aristoteles, okçunun hedef tahtasını bize bir anlığına da olsa gösterebilmek için siyasete dönebileceğini düşünür. Yukarıda başladığımız pasajı tamamlayalım:

> O halde, buna dair bilginin yaşam üzerinde büyük etkisi olmaz mı? Hedef alacakları bir nişan tahtasına sahip okçular gibi, biz de hedefe ne yapmamız gerektiğini koyarsak isabet kaydetme şansımız artmaz mı? Öyleyse, en azından kaba hatlarıyla, bunun ne olduğunu ve hangi bilimin veya bilgi dalının işi olduğunu saptamaya çalışmalıyız. Bu da en yetkin olan, en başta gelen bilimin işi olsa gerek. Siyaset böyle bir bilim gibi görünüyor; çünkü bir kentte hangi bilimlerin öğretileceğine ve her vatandaş sınıfının bunların hangilerini, ne dereceye kadar öğreneceğine karar veren odur; strateji, iktisat, retorik gibi en saygın bilgi dallarının bile onun altında olduğunu görüyoruz; şimdi siyaset geri kalan bilimlerin hepsini kullandığına, ayrıca da ne yapmamız ve nelerden uzak durmamız gerektiğini kurala bağladığına göre bu bilimin amacı diğer hepsinin amaçlarını da içermek zorundadır, yani bu amaç insanlığın iyiliği olmak zorundadır. Bu amaç tek bir insan ve bir kent için aynı olsa bile, kentinkini gerçekleştirmek de korumak da daha önemli ve daha öncelikliymiş gibi görünüyor; tek bir insan için bile olsa bu amaca ulaşmaya değer, ama bir kavim veya kent için buna ulaşmak çok daha hoş ve daha tanrısal bir şey olur. Demek ki, siyasetle ilgili sorgulamamızın hedeflediği amaçlar bunlardır.[15]

Bu pasaj göründüğünden daha sorunludur. Birincisi, burası Aristoteles'in amaçtan sanat, bilim ya da ona yönelik kapasite dolayımıyla söz etmeye çalıştığı tek yerdir. Diğer her yerde tam tersinden söz edilir. Sözgelimi mimari, evler, binalar, anıtlar inşa etmeye yönelmiş zanaattir. Oysa siyasette iyinin ne olduğunu önceden bilmeyiz. Aristoteles, siyasetin, iyinin –artık her neyse– kendi

15. *EN* I.2.1094a22-b11.

ilgi alanı içinde olmasını gerektirecek kapsayıcılığına işaret eder. Bu tersine çevirme bir semptom mudur?

İkincisi, Aristoteles, gerçekten böyle bir iyi olduğuna dair elimizde bazı gerçek kanıtlar olduğu yolunda bize güvence vermeye çalışmaktadır. Ne de olsa kanunlar yapan siyasetçilerimiz vardır; kent (polis), anlamlı insan eylemlerinin ortaya çıktığı arenadır ve kanunlar bu etkinliğin şekillenmesine gerçekten yardım ederler.[16] Ama gerçek eylemlere bakarsak, siyaset bize pek az umut verir, kötümserliğe kapılmamız içinse birçok neden sunar. Aristoteles Peloponnes Savaşı'nın hemen ardından kaleme almış değil midir yazılarını? Sokrates'in ölümünün hemen ardından? Platon *Gorgias*'ta Sokrates'in ağzından bir iddiada bulunur: Siyasetin nihai amacı iyi ise, o zaman tek gerçek siyasetçi Sokrates'tir.[17] Aristoteles'in bu iddiadan habersiz olma ihtimali çok düşüktür. Ama bu doğruysa, "Gerçek siyasetçilerin etkinliklerini izlediğimizde iyinin neye benzediğini biliriz" iddiası, "Sokrates devleti yönettiğinde iyinin neye benzediğini biliriz"e dönüşür. Bunun domuzların uçmasını beklemekten farkı yok. Bu iddiayı haklı çıkarmak için fiiliyata başvurmanın yararı yoktur.

Üçüncüsü, siyasal olan meselesi ertelenmektedir. Daha önce bu konuda yazmış olan akademisyenlerden herhangi birinin fark ettiğini sanmıyorum, *Nikomakhos'a Etik*'in son satırı, doğru çevrildiğinde, *Portnoy'un Feryadı*'nın son satırıyla aynıdır: "Demek öyle [dedi doktor]. Belki artık başlayabiliriz. Değil mi?"[18] Gözden geçirilmiş Oxford çevirisi: "Seleflerimiz yasama konusunu pek ele almadan bize bırakmış durumdalar; o yüzden belki de en iyisi bunun üzerinde ve insan doğasının felsefesini elimizden geldiğince tamamlayabilmek için genelde devlet yönetimi üzerinde bizim kendimizin çalışmasıdır... Hadi, tartışmamıza bir başlangıç yapalım."[19] Başka bir deyişle, *Nikomakhos'a Etik*'in son satırlarında Aristoteles iyi üzerine selefleri tarafından herhangi ciddi bir siyasi çalışma yapılmamış olduğunu ve kendisinin bu işe başlama zamanının ancak

16. Bkz. Broadie, *Ethics with Aristotle*, s. 15-6.

17. Bkz. Platon, *Gorgias*, 515-21.

18. Philip Roth, *Portnoy's Complaint* (New York: Random House, 1967; Türkçesi: *Portnoy'un Feryadı*, çev. Özden Arıkan, İstanbul: Ayrıntı, 1999).

19. *EN* X.9.1181b12-23.

şimdi geldiğini itiraf eder. Oysa kitabın başında, kişinin hedef alabileceği yüce bir iyi olduğu yolunda güya bize güvence verecek olan şeyin tam da siyasi etkinlik olduğu iddia edilmişti.

Nikomakhos'a Etik'in açılış paragraflarında bile Aristoteles örtük biçimde, ele aldığı ana konunun bir yere bağlanması güç bir konu olduğunun farkındaymış gibi duruyor. "Şimdi sorgulamamızda kaldığımız yere dönelim"; "Bununla birlikte, şimdi konudan saptığımız noktaya dönüp tartışmamıza devam edelim"; "Şimdi, aradığımız iyiye geri dönelim ve onun ne olabileceğini soralım"; "ama bunu daha da açık ortaya koymaya çalışmalıyız..."[20] Psikanalitik bir bakış açısından daima şu soru sorulur: Neden kişi bir şeylere *dönüp* duruyordur? Önceki girişimlerde hem kışkırtıcı ama aynı zamanda bir türlü tatmin etmeyen (bu yüzden geri dönmeyi zorunlu kılan) ne var? Aristoteles, ne demek istediğini neden söyleyip bitiremiyor ve ilerleyemiyor?[21]

Aristoteles boşluğu doldurabileceğinden emin görünüyor:

> Şimdi sorgulamamızda kaldığımız yere dönelim ve her türlü bilginin ve seçimin bir iyiyi hedef aldığı gerçeğini göz önünde bulundurarak, siyaset biliminin hedefinin ne olduğunu ve eylemle ulaşılabilecek en yüksek iyinin ne olduğunu ortaya koyalım. *Sözel olarak genel bir fikir birliği var*; hem sıradan halk hem de üstün niteliklere sahip insanlar buna mutluluk diyor ve iyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı mutlu olmakla özdeşleştiriyorlar; *ama mutluluğun ne olduğu konusunda fikirleri ayrı*, çoğunluk mutlu-

20. *EN* I.4.1095a14; I.5.1095b14; I.7.1097a15, a25.

21. Geliştireceğim argümanı buna bağlayacak değilim, ama Aristoteles'in felsefi babasına açıkça saldırıya geçtiği yerin tam da burası olduğunu söylemeden geçemeyeceğim: "Evrensel iyiyi ele alıp bununla ne kastedildiğini enine boyuna tartışsak iyi olacak, ama dostlarımızın kullanıma soktuğu Formlar bu tür bir sorgulamayı zorlaştırıyor. Yakın temas halinde olduğumuz kişileri çok üzmek pahasına olsa da, doğruyu korumak daha iyi olacaktır, hatta filozof olduğumuz için bunu ödev saymamız gerekir; çünkü her ikisi de değerli olmakla birlikte, işimize duyduğumuz saygı doğruyu dostlarımızdan üstün tutmamızı gerektirir" (*EN* I.6.1096a11-16). İnsan merak ediyor: Agresif bir saldırıyı haklı göstermek için doğrudan ve saygıdan dem vurmak neden gerekli görülmüş?

luktan bilgelerle aynı şeyi anlamıyor. Kimileri mutluluğun, haz, zenginlik ya da onur gibi basit ve apaçık bir şey olduğunu düşünüyor; kimileri de başka şeyler anlıyor mutluluktan – çoğu kez aynı insan bile mutluluğu farklı şeylerle özdeşleştirebiliyor, hasta olduğunda sağlıkla, yoksul olduğunda zenginlikle; ama kendi cehaletlerinin bilincinde olanlar, *kendi idraklerinin ötesinde büyük bir şeyden bahsedenlere hayran oluyorlar.* Bu birçok iyiden ayrı olarak kendi içinde iyi olan ve bütün bunların iyiliğinin de nedeni olan başka bir şey olduğunu düşünenler de var. Öne sürülen tüm fikirleri incelemek kuşkusuz yararsız olacaktır: en yaygın olanlarını ya da lehlerinde bazı gerekçeler varmış gibi duranlarını incelemek yeterlidir.[22]

Sokrates ve Platon'u izleyen Aristoteles değerlerimizin değerinin bizi mutlu bir yaşama yöneltmek ve bunu oluşturmak olduğunu savunmak ister. Elbette bu mutluluk kavramı üzerine söylenecek çok şey var, ama yorum yolunda Aristoteles'i izlemek yerine ben buna teğet geçen bir soru sormak istiyorum: bu noktada mutluluğu işin içine sokmakla yaptığı ne? Bu soruyu uzun uzun araştıracağım. Ama hemen şimdi söylemek isterim ki, Aristoteles bence terimin psikanalitik anlamında bir baştan çıkarma sahneliyor.

Belli ki bunun açıklanması gerekiyor. Bu iddiayı anlamak için, ilk olarak kaba baştan çıkarmanın kaba anlamını sofistike olandan ayırt etmem, ikinci olarak da sofistike anlamda baştan çıkarma içinde görünür içerikle örtük içerik arasında ayrım yapmam gerekiyor. Kaba anlamda baştan çıkarma ile 1897 öncesinde Freud'un nevrotiklerin çocuklukta maruz kalıp sonra bastırmış olduklarını sandığı apaçık cinsel tacizleri kastediyorum.[23] Freud baştan çıkarma kuramı denen bu düşünceyi bir kenara bırakmış olmakla birlikte, bazı psikanalitik düşünürler daha sofistike bir hakikat yakalayabilme ümidiyle, bu kavramı terk etmek yerine daha da geliştirmeye yeltenmişlerdir.[24] Daha uygun biçimde psikanalitik olan bu baş-

22. *EN* I.4.1095a14-30; italikler bana ait.

23. Örn. bkz. *Studies on Hysteria*, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, içinde. Y.h. ve İng. çev. James E. Strachey (Londra: Hogarth Press, 1981; bundan sonra *SE* şeklinde belirtilecek), cilt 2 (Türkçesi: *Histeri Üzerine Çalışmalar*, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel, 2001).

24. En dikkate değer olan, Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis* ve "The Unfinished Copernican Revolution." Hans Loewald, *Papers on Psychoanalysis* içindeki "Primary Process, Secondary Process and Language" ile karşılaştırın (New Haven: Yale University Press: 1980), s. 184-91.

tan çıkarma açıklamasında, ana-babayla çocuk arasındaki sağlıklı ilişkilerde bile bilinçdışı mesajların iletildiği kabul edilir. Bunlar mesaj olarak yaşantılanırlar, ama illaki gizemlidirler. Bu mesajlar anlayışımızdan kaçtıkları için, bizi pençelerine alırlar: bu ele geçirme ânı psikanalitik bakış açısına göre kaçınılmazdır. Bu sofistike anlamda baştan çıkarma, dile geçmemizi sağlayan yapıtaşlarından biridir.

Temelde az önce gördüğümüz, baştan çıkarmanın görünür içeriğidir. Doğamız gereği, bir anlamı olduğunu (aslında *bizim için* özel bir anlam taşıdığını) fark ettiğimiz ancak içeriğini anlamadığımız gizemli gösterenlere (siz isterseniz kehanetvari laflar deyin) karşı duyarlıyızdır. Ancak baştan çıkarmanın örtük içeriği, açıklayıcı bir yolun-sonu noktası, kişinin ötesine geçmeye gereksinim duymayacağı Arşimetçi bir açıklama noktasının varolduğu fikridir. İlk başta Freud bir nevrotiğin öyküsünü gerçek yaşamdaki bir baştan çıkarmaya dek geri götürebildiğinde bu açıklayıcı-analitik sorguyu durdurabileceğini düşünmüştü. Sanki, gerçekliğe (*bu* gerçekliğe) yapılacak basit bir başvuru her şeyi açıklayan bir son nokta olabilirdi. Freud, açıklamalar arayan huzursuz zihnin artık dinlenebileceği yerin burası olduğunu düşünmüştü.

Freud baştan çıkarma kuramını terk ederken çocukların sık sık baştan çıkarıldıkları veya taciz edildikleri yolundaki görüşünü terk etmemişti, bu tür bir baştan çıkarmanın ciddi psikolojik zararlara yol açabileceği kuramını da terk etmiş değildi. Terk ettiği (en azından kendi bilinçli anlayışına göre) şey bunun nevrozun nedenselliğinde her zaman ve her yerde varolduğu fikriydi. Bununla birlikte daha derindeki fikir, zihnin daima aktif olduğunun fark edilmesidir. Özellikle de, fantazilerin yaratılmasında daima aktiftir. Bu yüzden, gerçek yaşamda düpedüz bir baştan çıkarma söz konusu olsa bile, sorulması gereken bir soru daha vardır: zihin bununla ne yaptı? Zihnin baştan çıkarılma fantazileri yaratmakta aktif olduğunun fark edilmesi, gerçekliğe yapılan kaba bir başvuru sayesinde ulaşılabilecek Arşimetçi bir noktanın, her şeyi açıklayan bir son noktanın varolmadığının itiraf edilmesi açısından çok önemlidir.[25]

25. Baştan çıkarma kuramının bu yorumunu *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul*'da tartışım (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), bölüm 2.

Şimdi bulunduğumuz konumda, Aristoteles'in baştan çıkarıcı biri olduğunu söyleyebiliriz. Yaşamlarımıza gizemli bir gösterenin özel bir kullanımını aşılamakta, ve bunu açıklayıcı bir yolun-sonu olması gereken bir şeymiş gibi ortaya koymaktadır. *Sözel olarak*, Aristoteles iyi olanın "mutluluk" olduğu konusunda genel bir fikir birliği olduğunu, ama mutluluğun ne olduğuna dair yaygın bir fikir ayrılığı olduğunu söyler. Demek ki, fikir birliği yalnızca bir sözcük üzerindedir (ve buna bir içerik kazandırabilsek, bu tür bir kavramın yaşamlarımızda tutacağı yer üzerindedir). Ayrıca, bunun harcanan çabayı haklı çıkaran bir son nokta olacağına dair fikir birliği vardır, ama aynı zamanda bu değerli durumun neyden ibaret olduğunu kimsenin kendinden emin bir biçimde söyleyemeyeceğine dair bir farkındalık da mevcuttur.

Etik hakkında düşünmenin püf noktası buymuş gibi duruyor. Burada "mutluluğun" aşılanması çekiyor dikkatimizi. "İyi"yi arıyor gibi duruyoruz ve bize zaten çekici geldiğini fark ettiğimiz bir sorgulama yoluna girmiş durumdayız, ama henüz bu çekimin ne olduğuna dair açık bir fikrimiz yok. Aristoteles iyi olana dair bilgimiz *olsaydı* bu bilginin yaşamlarımız üzerinde büyük bir etkisi olacağını zaten söylemişti. Artık, bu bilgiye sahip olmadan önce, onsuz olmaktansa ona sahip olmanın bizim açımızdan çok daha iyi olacağını görebiliriz. Şimdi Aristoteles bu iyiyi bizim mutluluğumuzla özdeşleştiriyor: gerçekten ne olduğunu bilmeden nihai iyi olarak tanıyabileceğimiz bir şey. Bu, beklentiyi yükseltmiyor mu? Bilmemiz için bize *belli bir baskı* uygulamıyor mu? Kendi mutluluğumuzu isteyen yaratıklarsak, ve mutluluk ancak rasyonel eylem yoluyla elde edilebiliyorsa (bu yüzden hayvanların mutlu olduklarını söylenemez), o halde, yaşamlarımızın mutluluğunu *bütün olarak* ele alabileceğimiz fikri, bizi hoşnutsuz kılmalıdır. Erdemli kişi bile, Aristoteles'in diyeceği gibi, "doğru miktarda" hoşnutsuzluk hissedecektir. Çünkü, bu mutluluk fikri bir kez devreye sokulduktan sonra, Aristoteles'in kendisinin de fark ettiği gibi, bunun ne olduğunu bulmak için bir özlem uyandıracaktır.

Aristoteles çoğunluğun yargısıyla bilgelerin yargısı arasında ayrım yapar. Şimdi biz yirminci yüzyılın felsefeye armağanını (kavramlarımızın içeriğiyle, kavramlarla yaşadığımız yaşamlar arasında temel bir uçurum olamayacağı içgörüsünü) bir kez daha anım-

sarsak "çoğunluk" lafının kullanılmasının mutluluk hakkındaki basit bir yanılgıdan ibaret olamayacağı açıklık kazanır. Bu, mutluluk kavramının içeriğine dair bir şeyleri açığa çıkarmalıdır. "Çoğunluk" sözünün kullanılması ilk olarak, "mutluluğun" sistemli biçimde değişken olduğunu açığa çıkarır. İnsanlar bu kavramı henüz sahip olmadıkları, özlemini duydukları, az önce kaybedip yeniden sahip olmak istedikleri şeyler için kullanırlar. İnsanlar, bu yitik şeyi bir bulsalar bunun onları mutlu edeceği gibi bir fantazi besleme eğilimindedirler. Demek ki, Aristoteles'in işaret ettiği gibi, hasta adam sağlık özlemi çeker ve yeniden sağlıklı olabilse mutlu olacağını düşünür. Hastalığından dolayı, dikkatini yitik başka bir şeye yöneltip bunun ona mutluluk vereceği fantazisi kurmasının, sağlığını yeniden kazandığının bir işareti olacağı düşüncesinden habersizdir.

Şimdi, bu özlemin olmayacak bir şey olduğunu görebilmemizi sağlayacak bir bakış açısı olduğu farz ediliyor – "bilgelerin" bakış açısı. Yine de, "mutluluk" sözünün kullanımı bu fantaziyle iç içe geçmiştir. Mutluluk, ancak (o anki) en derin özlemlerimiz doyurulursa ulaşacağımız bir şeydir.

İkincisi, "çoğunluk" sözünün kullanımı, onların bir dereceye kadar cehaletlerinin farkında olduğunu ortaya koyar. "Kendi idraklerinin ötesinde büyük bir şeyden bahsedenlere hayrandırlar." Çoğunluk, anlamadıkları bir bildiriye âşık olmaya hazırdır. Bunu kışkırtan baştan çıkarmalara özellikle hassas oluşumuz, mutluluk kavramını kullanışımızın doğasında var gibi duruyor.

Ne ki "çoğunluk" sözünün kullanımına ait bu özellikler, "mutluluğun" kusursuz bir aktarım kavramı olduğunu düşündürür. Bu, "en derin özlemlerimizi doyuracak olan şey" (artık her neyse) için bir yer ayıran bir boşluktur. Nitekim geriye dönüp baktığımızda Aristoteles'in bu kavramı bir baştan çıkarma şeklinde nasıl kullanabildiğini görebiliriz. Aristoteles şunu sorar: Bütün eylemlerimizde *iyi olan* nedir? Öyle görünüyor ki, bir şekilde yaşamlarımızı bir bütün olarak hesaba katmak, üstelik bunu da tam yaşamın ortasındayken yapmak ve bu düşünce temelinde bir sonraki adımda ne yapılacağının yanıtını bir şekilde vermek zorundayızdır. Bunu yapmanın belirgin bir yolu yoktur. Aslında, Aristoteles mutluluk kavramını, üzerinde pek de uzun boylu düşünülmeyen yerden (sözgelimi fakirken zengine mutlu dediğimiz, ve genelde ah bir ... ye sa-

hip olabilsek mutlu olurduk şeklinde hayal kurduğumuz yerden) alır, nasıl yararlanılacağı henüz açık olmamakla birlikte üzerinde derin düşünülen bir bağlama yerleştirir.

Bu savın açıklanması gerekir. Açık ki, mutlu bir yaşamı oluşturan şeyin ne olduğuna dair uzun süredir spekülasyonlar ve yorumlar yapılmaktadır.[26] Aristoteles'in aşıladığı, her kararın, her eylemin ve her uygulamanın üzerinde kafa yorarak, *iyi olana* (bütün yaşamımızın mutluluğuna) bir şekilde duyarlı olabileceğimiz fikridir. Sorun şu ki, henüz bu duyarlılığın ne olduğunu da neye karşı duyarlı olmamız gerektiğini de bilmiyoruz. Aslında, toplumda zaten dolaşmakta olan gizemli bir gösteren vardır (bizim "mutluluğumuz"); Aristoteles ise Sokrates ve Platon'un ardından giderek yeni bir kullanım aşılamaya çabalar. "Bilgeler" sözünün özel bir kullanımı olduğu fikri, bu kavramın zaten bir içeriği olduğu, ama bunun ancak bilenler için algılanabilir durumda olduğu fantazisini körükler. Baştan çıkarıcı ima, çok özel, ezoterik bir bilginin gerekli olduğudur. Devreye gizemli bir gösteren sokulduğunda tam da şöyle görünür: sanki gizemli ve ayartıcı bir şey varmış ve peçesini bir düşürebilsek yaşamlarımız, nasıl demeli... mutlu olacakmış gibi.

Şimdi Aristoteles boşluğu doldurmaya yeltenir. Her etkinlikteki iyi, der, "uğruna diğer her şeyin yapıldığı şeydir." O halde, "yaptığımız her şeyin bir amacı varsa, bu eylemle elde edilebilecek olan iyi olsa gerektir."[27] Aristoteles, bu iyinin ne olduğunu "daha da açık" ortaya koyacağını söyler (ve gerçekten de bunun işaretlerini ve özelliklerini veriyormuş gibi yapar) oysa önemli bir bağlamda hiçbir şey söylemiş değildir. İlk olarak, Aristoteles'in iyinin tam/ tamamlanmış olduğu iddiasını ele alalım.

Birden fazla amaç bulunduğu açık olduğuna göre ve bunlardan bazılarını (örn. zenginliği, flütleri ve genelde araçları) başka bir şey uğruna seçtiğimize göre, demek ki bütün amaçlar tam amaçlar değildir; ama *en iyi*

26. Örn. Bkz. Herodotos'ta Solon'un Kroezus'u ziyaretinin anlatılması, *The Histories*, İng. çev. Aubrey de Selincourt (New York: Penguin Books, 1972), kitap I.

27. *EN* I.7.1097a18-23.

açık ki tamamlanmış bir şeydir. Demek ki, tamamlanmış tek bir amaç varsa, aradığımız budur, birden fazla amaç varsa, aradığımız bunlar arasında tamamlanmışlığa en yakın olandır. Şimdi, kendi başına peşine düşülmeye değer olana, başka bir şey uğruna peşine düşmeye değer olandan daha tam deriz, asla başka bir şey uğruna arzulanır olmayan [sadece kendisi için arzulanan - ç.n.] şey, hem kendisi hem de başka bir şey uğruna arzulanır olandan daha tamdır ve bu yüzden, daima kendi içinde arzulanır olan ve asla başka bir şey uğruna arzulanmayan şeyi, ayrı bir nitelemeye gerek duymaksızın, [*απλωs δη τελειον*] tam sayarız.[28]

Aristoteles burada bize mutluluğun gerçekte ne olduğuna dair herhangi bir şey söylemez. En iyinin tam olduğunu söylemek temelde bir totolojidir. Gizemli bir gösterene mantıklı bir yer temin eder: "arzunun amacının kendisi" için bir yer ayıran bir şey. Ama, gizemli bir gösteren mantığından bu şekilde yararlanmak, bu alanın kendisinin de yaratılmış olduğu gerçeğini gözden gizleme eğilimindedir. Çünkü Aristoteles'in temel iddiası, bir anlamda hatalıdır: mutluluğu, tutarlı bir bütün oluşturuyormuş gibi durduğunu düşündüğümüz bir yaşam sürebilmek uğruna "seçeriz". Bu "seçim", deyim yerindeyse, yaşamın içinde yapılmaz; daha ziyade, yaşama bir iç kazandıran bir tür başlatıcı örneklemedir. Bir kez yaptığımız her şeyin bir amacı olduğu fikrini kanıksadıktan sonra, yaşam öyle dönüşecektir ki, kendi olası tutarlılığı ve amacı olan *bir yaşam* diye bir şey varmış (ve hep olmuş) gibi görünecektir. Sonrasında da bütün olası seçimler bu alanda, yani bir yaşam bağlamında ortaya çıkıyormuş gibi görünecektir. Bu çoktan baştan çıkıp belli bir yaşam tarzına, içine gizemli bir gösterenin sokulmasıyla yapılandırılmış bir yaşam tarzına geçmiş olduğumuzun bir göstergesidir.

Aristoteles, mutluluğun kendine yeter olduğu fikriyle benzer bir hamle yapar:

> Kendine yeterlik açısından bakıldığında sonuç aynı gibidir; çünkü tam iyinin kendine yeter olduğu düşünülmektedir... *kendine yeter kavramını da artık, tek başına yaşamı arzulanır kılan ve hiçbir eksiği olmayan şey şeklinde tanımlarız;* ve mutluluğun da böyle bir şey olduğunu düşünürüz; sonra da mutluluğu diğerleri arasında bir iyi saymaksızın, bütün şeylerin en arzulanır olanı olarak düşünürüz...[29]

28. *EN* I.7.1097a25-34. 29. *EN* I.7.1097b5-17.

Bence bunu hayali bir totolojinin dile getirilmesi şeklinde okumalıyız: mutluluğun kaplamak zorunda kalacağı mantıksal alanın imgelenmesi. Mutluluk (artık her neyse) yaşamı arzulanır ve hiçbir eksiği olmayan şey haline getirendir. Yani mutluluk, artık her neyse, bizi mutlu edendir.[30] Peki, neden bu totolojiyi hayali buluyorum? Çünkü, bu iddiadan kusursuz bir anlam çıkarmak olanaklı olsa da, insan, hemen yüzeyin altında bir arzunun kıpırdanmalarını görebilir. Hem zaten, kendine yeterlik durumunu neden *hiçbir eksiği olmayan* bir yaşam şeklinde formüle edelim ki? Arzularla yaşamak yaşamın bir koşuludur – ve arzu deneyimi, belli türden bir eksikliğin deneyimlenmesidir. Herhalde, mutlu bir yaşamda, doğru türden eksiklerimiz vardır ve bunları doğru yollardan doyurabilmekteyizdir. Ama bu tür bir koşulu hiçbir eksiği olmayan bir yaşam şeklinde karakterize etmek, gerçekten mutlu bir yaşamın bir şekilde eksiklerin ötesinde (yani arzunun ötesinde) olduğu fikrini ima eder. Yaşamın kendisinin getirdiği zorunluluk ve baskıların ötesinde bir yaşam imasıdır bu. Mutlu bir yaşam fantazisi yaşamın ötesinde bir yaşam –neredeyse bir yaşayan ölüm– imasıyla hâlelenir. Buna daha sonra döneceğim.

Aristoteles'in kendisi de henüz kayda değer bir şey söylememiş olduğunun farkında gibidir: "Bununla birlikte, en iyinin mutluluk olduğunu söyleyince beylik bir söz söylemiş gibi oluyorsunuz, hâlâ mutluluğun ne olduğuna dair daha açık bir izah arzu ediliyor. İlk önce insanın işinin ne olduğunu kesinleştirebilirsek, bu izahı yapmış oluruz belki."[31] Çevirmenin bir "beylik söz" dediği şeyin Yunancası *ομολογουμενον τι*'dir düz çevirisiyle, "belli bir aynı-şeyi-söyleme." Bence Aristoteles'i şöyle çevirmek abartılı olmaz: "En iyinin mutluluk olduğunu söyleyince totoloji yapmış gibi oluyorsunuz." ("Totoloji" sözlük anlamıyla aynı şeyi söylemek demektir.) Aristoteles'in kendisi de mutluluk ya da iyi hakkında kayda değer iddialarda bulunmadığının farkındadır, ama daha ziyade belli türden bir kaygının altyapısını hazırlamaktadır. Bu basitçe beylik bir söz olmadığı gibi, "üzerinde fikir birliğine varılmış" (olası diğer bir çeviri de böyledir) bir şeyden ibaret de değildir: bu daha ziya-

30. Hoşuma giden bu cümleyi Gabriel Richardson'a borçluyum.
31. *EN* I.7.1097b22-25.

de "mutluluk" başlığına aday her şeyin kaplaması gereken mantık alanının sınırlarının çizilmesidir. Ama henüz bu alanı neyin kaplayacağı hakkında tek söz etmemiştir.

Şimdi, Aristoteles insanın işlevi üzerine ünlü savına nihayet geldiğinde, sonunda mutluluk fikrine bir içerik ekleyecekmiş gibi görünüyor. Ama görünüş aldatıcı olabilir.

> Demek ki, şimdi geriye akli bir ilkesi olan unsurun aktif yaşamı kalır... Şimdi, insanın işlevi ruhun, akli ilke ile uyumlu ya da en azından böyle bir ilke içeren bir etkinliği ise... insana ait iyi, ruhun kusursuzlukla (yok eğer birden fazla kusursuzluk varsa da, bunların en iyi ve en tam olanıyla) uyum içindeki etkinliği halini alır.[32]

Sonunda Aristoteles bize mutluluğun içeriğini vermiş, değil mi? Ben öyle düşünmüyorum. Akli etkinlik fikrini getirmekle kayda değer hiçbir şey eklenmiş olmuyor. Bütün yaşamlarımızı hesaba kattığımızda (bunu yapmak ne demekse artık) "mutluluk", kaygımızın nesnesine bir yer ayırır sadece. Burada akli ilke zekice, zihin odaklı bir mutluluk (artık her neyse) yaklaşımından başka bir şey değildir. Ama bu da sadece mutluluğun yerleştirildiği kavramsal alanın sınırlarını saptamak demektir. Aristoteles'in kendisi de diğer hayvanların herhangi birini mutlu saymadığımızı söyler.[33] Bunun nedeni psikolojik olarak buna muktedir olmamaları değil, kavramın bütün olarak alındığında iyi yaşamaya yönelik düşünce ürünü bir yaklaşımın hedefi olarak devreye sokulmuş olmasıdır. Aristoteles yine gizemli gösterenin işleyeceği yeri saptamaktan başka bir şey yapmamaktadır.

"Ama şunu da eklemeliyiz," diyor Aristoteles, "'hayatın tamamında'. Çünkü tek çiçekle bahar olmaz, tek bir günle de; keza bir gün, ya da kısa bir zaman da bir insanı kutlu ve mutlu yapmaz."[34] Gerçek dönüşüm budur işte: Bütün hayatımız karşısındaki konumunun, iyi olanın o hayat içindeki herhangi bir etkinlik karşısındaki konumuyla aynı olduğu varsayılan bir kavramın hayata sokulması. Dolayısıyla kavramın devreye sokulmasının Aristoteles'in çözmekte zorlandığı kavramsal sorunlar doğurması şaşırtıcı olmasa gerek.[35] Hayatta olduğu sürece hiçbir insana mutlu diyemeyecek

32. *EN* I.7.1098a3-17.
33. *EN* I.9.1099b32-1100a1.
34. *EN* I.7.1098a18-20.
35. Bkz. *EN* I.10.

miyiz? Bu yalnızca karışıklıkların ortadan kaldırılması ya da laf kalabalığının temizlenmesi meselesi değildir. Bir gizemli gösterenin sokulması beraberinde çelişkiler, çözülmemiş sorunlar çıkması olasılığını da getirir.

Aristoteles sorar; bütün talihsizliklerle tersliklerin ötesine geçtikleri için yalnızca ölülere mi mutlu diyebiliriz? Bu saçma olurdu diye sürdürür, çünkü mutluluğu bir etkinlik olarak ele alıyoruz. Ama der, "tuhaf olan şey şu: başlarına gelebilecek değişiklikler yüzünden yaşayan insanlara mutlu demek istemediğimiz için, insan mutlu olduğunda ona 'mutlu' diyememek de gariptir."[36] Bu Aristoteles için ciddi bir sorundur – ve gerçek bir yanıtı yoktur. Bazı ampirik teselliler sunmaktan geri kalmaz: talihsizlik kapıyı çaldığında kişinin dengesini korumasının en iyi yolu erdemlerdir ve talihsizlik içinde bile kişi asla ahlaksız biri haline gelemez. Ama kavramsal bir berraklaştırma yoktur. Bu da bir yanıt olmadığını düşündürür: Yani burada yalnızca "bilgelerin" bildiği söze dökülmüş bir kavramla değil, gizemli bir gösterenle karşı karşıya olduğumuz anlaşılmaktadır.

Aristoteles, mutluluk kavramının nerelere uzandığıyla ilgili olarak kendi aklını karıştırmayı da başarır: öldükten sonra bir insanın mutluluğu etkilenebilir mi? Yorumcuların işaret ettikleri bariz nokta, Yunan mutluluk kavramının bizimkiyle çakışmadığıdır. Daha az bilinen nokta, bu "kavramın" ayaklarının yere basmadığıdır. Aristoteles'in ne denli kesinlikten uzak konuştuğuna dikkat edin:

> Bir insanın çocuklarıyla torunlarının ve bütün dostlarının talihlerinin onun mutluluğunu hiç etkilemeyeceği fikri hiç de dostça bir doktrin gibi durmuyor, üstelik insanların benimsedikleri kanaatlere de ters düşüyor... ve belli bir talihsizliğin yaşayanların mı yoksa ölmüş olanların mı başına gelmiş olduğu; hatta belki ölülerin de iyi ya da kötü şeylerden paylarını almış olabilecekleri kuşkusu bile bir fark yaratır. Çünkü, anlaşılan o ki, iyi ya da kötü herhangi bir şey onlara tesir etse bile, bu zayıf ve ihmal edilebilir bir şey olsa gerek... en azından, mutlu olmayanları mutlu etmeye ya da mutlu olanların elinden mutluluklarını almaya yetecek bir nitelikte ve derecede olmasa gerek. O halde, dostların iyi ve kötü talihlerinin ölüler üzerinde bazı etkileri var gibi görünüyor, ama bu etkiler mutluyu mutsuz edecek, ya da başka türden bir değişiklik yaratacak nitelikte ve derecede değil.[37]

36. *EN* I.10.1100a34-1. 37. *EN* I.11.1101a22-b9.

Sevilen kişilerin talihsizliklerinin yeni ölmüş olanları hiçbir şekilde etkilemeyeceğine inanmak "dostça" gelmeyebilir, ama kim ölümün arzularımıza dostça davrandığını söyleyebilir ki? Yine, bu çoğu insanın kanaatlerine ters düşebilir, ama çoğunluğun ölümden sonra olup bitenlere ilişkin inançları kadar az güvenilecek bir şey var mıdır? Burada Aristoteles mutluluk hakkındaki hakikati ortaya çıkarmaya çalışıyor olamaz. En iyi ihtimalle, yaygın inanışın içeriği üzerinde çalışıyor olabilir. Gerçekten de, Aristoteles genelde kişinin yaygın inanışa danışması gerektiğini düşünür – çünkü, *bu dünyadaki özellikler konusunda*, insanlar gerçekliğin bir yanına tutunma eğilimindedirler, bunu çarpık bir biçimde yapsalar da. Ama, ölümden sonra yaşam hakkında "çoğunluğun" hiçbir şey bilmediği açıktır. Bu konuda yaygın inanışa danışmakla kişi kültürel söylenceler ve fantaziler hakkında bir şeyler öğrenir; çoğunluğun fantazileri vardır, ancak ölülerin mutluluğuna dair hiçbir şey bilmezler. Ama, Aristoteles mutluluk hakkındaki hakikati bulmaya çalışmıyor da bu başvuru baştan çıkarmayı kolaylaştırıyorsa, o zaman bunun bir sakıncası olmaz. Çünkü, mutluluk hakkındaki güçlü ve yaygın dilekleri alıp bu dilekleri kendisinin gündeme getirdiği gizemli gösterene meşru biçimde bağlanabileceğini iddia etmektedir.

Aristoteles, kendi savını yaygın inanışlara karşı "sınamak" üzere gereken bütün adımları atar: "Bununla birlikte, bunu yalnızca vargılarımız ve öncüllerimiz ışığında ele alamayız, aynı zamanda bu konuda yaygın olarak söylenenleri de göz önüne almalıyız: çünkü doğru bir bakışla bütün gerçekler ahenk içine girer, yanlış bir bakışla bakıldığındaysa çok geçmeden birbirleriyle zıt düşerler."[38]

38. *EN* I.8.1098b9-12. 39. *EN* I.8.1098b20-22.

40. *EN* I.8-9.1098b30-1099b17.

41. Bu bağlamda, Platon'un *Şölen*'i bitirmek için seçtiği yola bakalım: "O noktada, dedi Aristodemus, Eriksimakhus, Phaedrus ve ilk konuklar arasından bazıları izin isteyip kalktılar. O ise uyuyakalmıştı ve uzunca bir süredir uyuyordu (kıştı ve geceler bir hayli uzundu). Şafak sökmek üzereyken uyandı; horozlar çoktan ötmeye başlamıştı. Gitmemiş olan konukların divanlarında uyumakta olduklarını gördü. Yalnızca Agathon, Aristophanes ve Sokrates hâlâ uyanıktılar ve soldan sağa geçirdikleri büyük bir kâseden içki içiyorlardı. Sokrates onlara bir şeyler anlatıyordu. Aristodemus tam olarak ne söylediklerini anımsayamıyordu *–tartışmanın ilk yarısını kaçırmıştı ve uyku sersemiydi– ama esas nokta, Sokrates'in onlara yazarların hem komedi hem de trajedi yazabilmeleri gerektiğini ka-*

Yüzeyde bu bir tür ampirik sağlama gibi görünür, kişinin kendi konumunu başkalarının varsayımları ışığında sınaması gibidir. Ne var ki, iş popüler inanışlara geldiğinde, Aristoteles'in kendi kumaşını o anki modaya göre biçtiğini zaten görmüştük. Gerisi içinse bu gizemli gösterenin yerleştirildiği mantık alanını saptamaktan başka bir şey yapmaz. Aristoteles'in kendisi de bunu itiraf eder: "Mutluluğu bir tür iyi yaşama ve iyi durumda olma olarak tanımladık aşağı yukarı."[39] Mutluluğun bir tür kusursuzluk olduğu, kendi başına hoş ve en tanrısal şeyler arasında bulunduğu iddiaları için de aynı şey geçerlidir.[40] Şu ana dek, mutluluk hakkında hemen hiçbir şey bilmiyoruz. Ama işin ironik yanı, hemen hiçbir şey bilmemek baştan çıkmak için elzemdir.[41]

Aristoteles'in şimdiye dek söyledikleri, bir yorumun bütün işaretlerini taşıyor; en azından "yorum" teriminin anlamlarından birine göre. Sanki Aristoteles dinleyicisine şöyle der gibidir: "Bakın, zaten yaşamınızın anlamı buydu. Mutluluğu hedef almış olduğunuzu bilincinizle anlamamış olabilirsiniz, ama artık ben size bu yorumu verdikten sonra, uygulamada yaşamlarınıza daha iyi sahip çıkabilirsiniz." Bu şekliyle Aristoteles sanki bize bir bilgi parçası aktarıyor gibidir – zaten doğru olan ama bizim o zamana dek bilmediğimiz bir şey. İşte, bir başlatıcı örnekleme de *–eğer* başarılı olursa– tam da böyle görünecektir. Aristoteles, *iyi olanın* derin düşünmeyle anlaşılmasının yaşamlarımızı önemli biçimlerde değiştireceğini

nıtlamaya çalışıyor olmasıydı: Hünerli bir trajedi yazarı aynı zamanda komik bir ozan da olabilmeliydi. Savını perçinlemek üzereydi, ama doğruyu söylemek gerekirse, gözlerinden uyku aktığı için onun uslamlamasını izlemekte zorluk çekiyorlardı. Gerçekten de Aristophanes tartışmanın ortasında sızıp kaldı, çok geçmeden, gün ışımaktayken Agathon da sızdı", Platon, *Symposium*, İng. çev. Alexander Nehamas ve Paul Woodruff (Indianapolis: Hackett, 1989), 223b-d.

Başka bir deyişle, Sokrates ortada gizemli bir mesajdan başka hiçbir şeyin kalmadığı bir sahneyi dramatize etmektedir. Herkes ya gitmiş ya da uyumuştur, savı yeniden kurabilecek hiç kimse kalmamıştır – ama yine de biz mesajın can alıcı olduğunu ve bir şekilde *bizim* için önem taşıdığını hissederiz. Bir yorum yaratmaktan başka çare var mı? Bu baştan çıkarmanın yol açtığı yazma, düşünme, yorumlama selini anlamak, Batı edebiyat eleştirisi tarihinin çoğunluğunu anlamak demektir.

daha önce söylemişti. Ama, Wittgenstein'ın ikinci döneminin ve Heidegger'in perspektifinden bakıldığında, bir yandan bir kavramın içeriğini sabit tutarken öte yandan o kavramla yaşamlarımızı temel biçimlerde değiştirme fikrini tutarlı biçimde anlamak mümkün değildir.

Aslında, Aristoteles'in insanı ontolojik bir dönüşümden geçirmeyi hedeflediği iddia edilebilir. Bunu anlamak için, Heidegger'in ontolojik olarak umursama (*care*) tarafından inşa edilmiş olduğumuz fikriyle başlayalım. Bunun bizim hakkımızdaki derin bir psikolojik olgudan daha öte olduğunu görmek için, şöyle bir karşı-olgusal şemayı ele alalım:

Umursamayı bıraksaydık, o zaman...

Mesele, bu biçimdeki bütün karşı-olgusalların yanlış olması değil, hepsinin saçma olmasıdır.[42] Öncülünün herhangi tutarlı bir durumu belirtmediğini fark ettiğimizde bunu görürüz. Umursamayı bırakmaya en yaklaştığımız durumda, artık "biz" olmayız. Kuşkusuz, psikiyatri hastanelerinde ağır katatonik durumlarda, toptan otistik kapanmışlık içinde insanlar bulabiliriz, onların umursamayı bıraktıklarını söylemek anlamlıdır. Ama tam da bu güya kısıtlayıcı örneklere bakarak, neyin kaybedilebileceğini anlarız: umursamayı kestikleri anda, bizden biri olmayı da kesmişlerdir. Bu bir kabile ile diğeri, bir kültür ile diğeri arasında bir çizgi çekmek değildir; bu insan olmaktan çıkmanın ne olduğu yönünde bir işarettir. Demek ki, umursadığımız "gerçeği" neye benzediğimizle ilgili önemli bir gerçek olmaktan ibaret değildir; bu olanaklarımızın oluşturduğu evrenin yapılandırıcı bir koşuludur.

Burada, Aristoteles şu açıdan benzer bir konumda olduğumuzu fark ettirmeye çalışır gibidir:

Mutluluğumuzu umursamayı bıraksaydık, o zaman...

Birincisi, Aristoteles insanın mutluluğa muktedir tek hayvan olduğunda ısrarlıdır. Diğer yaratıklar kendilerine özgü yollardan gelişebilirler, ama yalnızca insanlar mutluluklarıyla ilgili kaygılanabilir

42. *Open Minded*'ın "Transcendental Anthropology" adlı bölümünde, zihinliliğimiz hakkında bağlantılı bir konuyu tartışmıştım.

– ve bu kaygı mutluluğun kendisinin temel bir koşulu gibi durmaktadır.[43] Öyle görünüyor ki Aristoteles burada ontolojik bir ayrım yapmaya çalışmaktadır: insan âleminin haritasını çıkartmaktadır. İkincisi, Aristoteles açıkça *her* türden insanı, mutluluğu-umursamanın çeşitli tipleri olarak görür. Hatta Aristoteles'e göre, bu varlık biçimleri arasında bir mutluluk kaygısı olup olmamasına göre değil, o kaygının ne biçim aldığına bakarak ayrım yapılır. Sözgelimi erdemli insan mutluluğunu doğru biçimde ifade eden ve artıran ahenkli bir güdülenim içindedir. Aristoteles, çatışma yaşayan insanlar arasında iki tip tanımlar. Birincisi, bir çatışma hisseden, ama sonunda doğru şeyi yapmayı başaran "kendine hâkim/ölçülü" insandır. İkincisi, bir şey yapmaya karar veren, ama sonra kendi değer yargılarına aykırı hareket eden "kendine hâkim olamayan/ölçüsüz" (veya akratik*) insandır. Aristoteles'in akıldışı eylem modeli budur. Ama hem "kendine hâkim" hem de "kendine hâkim olamayan" insanların durumunda, çatışmaları iyi kabul ettikleri şeyler arasındadır. Ayartma, çatışmanın paradigmatik vesilesidir, ama kişi kışkırtmaya kapılsın kapılmasın, çatışmanın her iki tarafı da bir tür mutluluk imgesine yönelmiştir. Kötü ya da huysuz kişi erdemin ayna imgesidir: kötü bir amacın peşine takılmıştır – ama bunun tek nedeni bunun mutluluğunu artıracağına inanmasıdır (ki bu da bir yanılgıdır). Kısacası Aristoteles için her türden insanın yapıtaşı bu kaygıdır.

Bu kaygının görünürdeki evrenselliği, Aristoteles'in kendi yaptığı ontolojik hokkabazlığın farkına varmamasına katkıda bulunur. Çünkü, ontolojik olarak yapıtaşımızın mutluluğumuz için duyduğumuz kaygı olduğu fikrini ortaya atmakla, aslında *bir bütün olarak* yaşamlarımız için duyduğumuz kaygının ontolojik yapıtaşımız olduğu fikrini de aradan sokuverir. Bilinçdışı bir söyleyerek-gerçekleştirme çabası gibi görünüyor bu. Çünkü yaşamlarımızı bütün kılan tam da bir bütün olarak yaşamlarımız için duyduğumuz kaygıdır. Ve yaşamlarımızı bir bütün olarak, şimdi ve burada ne yaptığımıza ilişkin halihazırdaki anlayışımız için bir değerlendirme çerçevesi olarak değerlendirmeyi ancak "mutluluk" kavramını devre-

* Evrensel önermelere uygun hareket edemeyen. (ç.n.)

43. *EN* I.9.1099b33-1100a1; ayrıca bkz. X.8.1178b24-25.

ye sokarak yapabiliriz. Aristoteles mutluluğumuz için duyduğumuz kaygıyı insanın bütün olanaklarını yapılandıran zemin olarak gördüğünden, yaptığının bu olduğunu fark etmeksizin ontolojik yapıtaşlarımızı değiştirmeye soyunmuştur.

Bana öyle geliyor ki, Yunan etik düşüncesinin bilinçdışı hedefi budur: biz fark etmeden ontolojimizi değiştirmek. Nitekim belli bir yorum biçiminin neye kadir olduğunu görüyoruz: Yalnızca yaşamı değiştirmiyor, aynı zamanda yaşamın yaşanabileceği olanakların yapısını da değiştiriyor.

Analiz sırasında analiz edilen kişi ne zaman ani bir geçiş yapsa, daima ilgimizi çeker. *Nikomakhos'a Etik*'in son birkaç sayfasında da ani bir geçiş olduğuna kuşku yok – bir bütün olarak kitabın anlamını değiştiren bir geçiş. Bu sayfalar olmasaydı, kitaptan çıkarılacak bariz ders, mutlu yaşamın pratik bilgeliğin biçim verdiği geleneksel etik erdemlerden oluşan aktif bir yaşam olduğu olurdu. Ama, iyi bilindiği üzere, Aristoteles *Etik*'i bu tür bir yaşamın ancak "ikinci sınıf bir mutluluk" sağlayacağını iddia ederek bitirir.[44] Gerçekten mutlu yaşam tefekküre dayalı olandır.

Kuşaklar boyunca akademisyenler iki tepkiden birini vermişlerdir. Birincisi, ani geçiş zannedilen şeyin yalnızca bir görüntüden ibaret olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Metnin daha önceki bölümlerinde verilmiş ipuçlarına işaret ederler ve başından beri Aristoteles'in tuttuğu yönün tefekkür olduğunu savunurlar.[45] İkincisi, Aristotelesçi etik yaklaşımının günümüzde taşıdığı değerle ilgilenen filozoflar kitabın sonunu değersizleştirme eğilimindedirler, buna Aristoteles teolojisinin bir parçası gözüyle bakarlar – tarihsel değeri vardır varolmasına, ama kitabın merkezi etik yaklaşımıyla ilgisi yoktur. Bu filozoflar Aristoteles'in erdemlerin alışkanlıklarla yerleştiğini ve her birinin durumlara kendilerine özgü görme ve tepki verme yolları kazandırdığını anlatan izahına odaklanırlar.

44. *EN* X.8.1178a9.
45. Örn. bkz. *EN* I.5.1095b14-1096a5, I.9.1099b11-18; I.12.1101-21-31.

Ben her iki yönde de gitmek istemiyorum, çünkü her ikisi de bana felsefenin egosunun eserleri gibi görünüyor. Kendi başına egoya karşı olduğumdan değil. Bütün olarak alındığında *Nikomakhos'a Etik*'in altında bir birlik yattığını göstermek *gerçekten* önemli bir şey. Ama, tam da, altta yatan bu birliği sergilerken gösterilen hüner, bunu yaparken hissedilen zorlanmanın üzerini örtüyor. Benzer şekilde, Aristoteles'i çağdaş etik yaklaşımları için bir esin olarak kullanmak da elbette bir değer taşır, ancak bu faaliyetin güzelliği ve heyecanı kitabın önemli bir kısmını budarken uygulanan şiddetin üzerini örtmüş olur.

Bu yüzden, taktik değiştirmeyi denemek istiyorum. Nihai tutarlılık veya tutarsızlık sorusunu bir kenara bırakarak metnin yüzeyine daha yakın kalmak ve sormak istiyorum: *görünürdeki* bu karışıklığın etkisi nedir? Gerçekten mutlu yaşamın tefekküre dayalı bir yaşam olduğunu böyle son anda fark etmek ne demek? Yanıt şaşırtıcı: Tanıdık iddiaların yüzeyinin hemen altında, metin hoşnutsuzluğu artırmaya ve ölümü yüceltmeye hizmet ediyor bana kalırsa.



Nikomakhos'a Etik kitap X bölüm 6'da bitmiş olsaydı, metnin açılış satırları, geriye dönüp bakıldığında, bir baştan çıkarma gibi görünürdü. Hem, derinlikli etik düşünmenin sonucu zaten yaşamakta olduğumuz yaşamın mutlu bir yaşam olduğu ise, kendilerine uzakta bir hedef gösterilmiş olan okçular imgesine neden gerek duyulsun ki? O zaman bu metafor çok saçma olurdu. Daha uygun bir metafor, sağlam binanın zaten yerine oturmuş tuğlaları arasına biraz daha harç katmak olurdu. Ama tefekküre dayalı bir yaşam idealinin devreye sokulması nihayet bize hedef alacağımız bir nişan tahtası gösteriyor, çünkü o nişan tahtasına bakışın değiştirilmesini de içeriyor. Son dakikada, zaten sürdürmekte olduğumuz yaşamlar üzerine farklı düşünmeye teşvik ediliyoruz.

Değişiklik, yaşamlarımıza gerçekten değer katan şeyin ne olduğuna dair kavrayışımızdadır. Bu da yaşamlarımızın yeniden yapılandırılmasına götürecektir. Tefekküre dayalı yaşam pratik yaşamdan tümüyle farklı olduğundan değil, pratik etkinliklerle geçen yaşamın büyük parçası o yaşamın içinden tefekküre dayalı yaşamı

hedef almış gibi anlaşılacağından.[46] Yani *tasarısında başarılı olduğunda*, böyle bir pratik yaşam, tefekküre dayalı bir yaşam haline gelecektir. Tefekküre dayalı bir yaşam daima tefekküre daldığımız bir yaşam değildir. Yaşamı tefekküre dayalı yapan ilk şey, pratik yaşamın kendisinin tefekküre dayalı etkinliklere zaman ve mekân sağlama uğruna düzenlenmiş gibi anlaşılmasıdır; ikincisi, pratik yaşam etkinliği tefekküre yer açmakta gerçekten başarılıdır; üçüncüsü, yaşama en derin değerini veren şeyin bu tefekküre dayalı etkinlik olduğu anlaşılmaktadır. Pratik bir yaşamdan tefekküre dayalı olana geçiş, pratik yaşamın değeri ve örgütlenmesinin yeniden düşünülmesini de içerecektir.

Aristoteles'in etik yaşamı yeniden yapılandırmasında, "mutluluğun" onun için gizemli bir gösteren işlevi görmesi çok önemli bir yer tutar. Şöyle başlar sözlerine:

> Mutluluk kusursuzlukla uyumlu etkinlikse, en yüksek derecede kusursuzlukla uyumlu olacağını da düşünmek akla yakındır; bu da içimizdeki en iyi şeyin kusursuzluğudur. Bu şey de ister zekâ, ister doğal idarecimiz ve kılavuzumuz olduğu, soylu ve ilahi şeylere özen gösterdiği düşünülen başka bir şey olsun (ister kendisi de ilahi olsun, isterse içimizdeki en ilahi unsur olsun) onun kendine özgü kusursuzluğu ile uyumlu etkinliği tam mutluluk olacaktır. Bu etkinliğin tefekküre dayalı olduğunu zaten söylemiştik.[47]

Aristoteles bir düşünceyi mantıklı sonucuna götürüyor gibi durmaktadır, ama dikkatinizi çekerim, bu, henüz mutluluğun ne olduğunu bilmediğimiz için olanaklıdır. Bir standart olarak devreye sokulmuştur, ama mutluluk hâlâ gizemli bir şey olduğu için, yaşamlarımızın amacının ne olduğuna ilişkin anlayışımızda son anda bir değişiklik olması muhtemeldir. Bu bir kehanet alıp bu kehanetin *bizim için* taşıdığı anlamı ancak son dakikada anlayabilmenin etik eşdeğeridir. Elbette Aristoteles burada sırtını genel bir teleolojik çerçeveye yaslayıp "içimizdeki en iyi şeye" başvurmaktadır. Ne ki bunun etkisi, mutlulukla aramıza mesafe koymak olsa gerek. Bu derslerin bize sunulmak üzere hazırlandığını varsayalım: Biz zaten iyi yetiştirilmiş, olgun, etik açıdan az çok erdemli yaşamlar sürdür-

46. Merkezi iyi hakkında bkz. Broadie, *Ethics with Aristotle*, s. 26-7.
47. *EN* X.7.1177a12-18.

mekte olan insanlarız ve şimdi o yaşam üzerine düşünmek amacıyla Aristoteles'in peşinden gidiyoruz, diyelim. Bu âna dek, zaten mutlu yaşamlar yaşamakta olduğumuzu düşünüyor olmalıyız; ama şimdi ayrılık ânı geliyor. Sürdürmekte olduğumuz yaşamların *tamamen* mutlu olmadığını kavramaya başlıyoruz. Bu yüzden, bu anda "çoğunluğun" mutluluk kavramından olabilecek en uzak mesafede olsak da, mutluluğun bu en yüksek kavrayışının en alçak olanla ortak bir yanı var: yine mutluluğu şu an sahip olmadığımız şey olarak algılıyoruz. Aristoteles bu mesafeyi, geriye dönüp "tam mutlulukla" ne kastedildiğine yeni içerik vererek elde edecektir. Bu gösterenin gizemli doğası bizi çoktan baştan çıkarmış olduğu için, bizi onun ardına takılmaya iten ciddi bir baskı olacaktır.

Şimdi Aristoteles mutluluğun alameti farikaları ne olursa olsun, kişinin tefekküre dayalı bir yaşamda bunların fazlasını elde ettiğini öne sürer. Tefekküre dayalı etkinlik der, sıradan pratik etkinliklere göre daha "sürekli" ve "kendine yeterlidir".

Bahsedilen kendine yeterlilik de en çok tefekkür etkinliği ile ilgili bir şey olsa gerek. Çünkü, bilge bir kişi de tıpkı adil bir kişi ve diğerleri gibi temel hayati ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır, tamam, ama bu tür ihtiyaçlarını yeterince karşıladıktan sonra, adil kişi kendilerine karşı ve kendileriyle birlikte adaletli davranacağı başka insanlara ihtiyaç duyar, ki ölçülü kişi, yiğit kişi ve diğer hepsi için de aynı şey geçerlidir, oysa bilge kişi, kendi başına bile olduğunda hakikat üzere tefekküre dalabilir; ne kadar bilgeyse o denli çok. Birlikte çalışacağı kişiler varsa belki bu işi daha iyi yapabilir, ama yine de en kendine yeterli olan odur. Görünen o ki *bir tek bu etkinlik kendi uğruna sevilmektedir; çünkü bundan tefekkür haricinde bir şey çıkmaz, oysa pratik etkinliklerde eylemin dışında az çok başka kazançlarımız da olur. Mutluluğun boş zamanı iyi geçirmeye bağımlı olduğu da düşünülür; çünkü boş zamana sahip olabilmek üzere uğraşıp didiniriz, tıpkı barış içinde yaşayabilmek için savaşmamız gibi.* Şimdi, pratik erdemlerin etkinliği siyasi veya askeri işlerde sergilenir, ancak bunlarla ilgili eylemler pek de boş zamanı iyi geçirmekle ilgiliymiş gibi görünmezler. Hele savaş benzeri eylemlerin boş zamanı iyi geçirmekle hiç ilgisi yoktur (çünkü hiç kimse savaşta olmayı seçmez, ya da savaşta olmak uğruna savaşı kışkırtmaz; sırf savaş ya da katliam olsun diye dostlarını düşman eden biri kesinlikle bir cani gibi görünecektir); ama *devlet adamının eyleminin de boş zamanla ilgisi yoktur* ve siyasi eylemin kendisi haricinde –kendisi ve vatandaşları için despotik güç ve onur kazanmayı, yani her halükârda mutluluğu hedefler – *siyasi eylemden farklı ve belli ki farklı olduğu için istenen bir mutluluktur bu hedeflenen de.* Demek ki, kusursuz eylemler

arasında siyasi ve askeri eylemler asalet ve yücelikle ayırt edilir, boş zamanla ilgileri yoktur ve kendi başlarına arzulanmayıp belli amaçları hedeflerler, oysa tefekküre dayalı zekânın etkinliği, hem değeri açısından üstün görünür, hem de kendisi haricinde hiçbir amacı hedeflemez ve kendinden kendine özgü bir haz alır gibi görünür (ve bu da etkinliği kamçılar), ve kutlu insana atfedilen *kendine yeterlilik, acelesizlik, yorulmazlık (tabii bu insan için ne denli olanaklıysa artık) ve diğer tüm özellikler belli ki bu etkinlikle bağlantılı olanlardır, demek ki, insanın tam mutluluğu bunlar olacaktır:* Ama yaşamın tamamına yayılırlarsa; çünkü mutluluğun özelliklerinin hiçbirinde tam olmayan bir şey olmaz.[48]

Ampirik bir iddia olarak, tefekküre dalan insanın başkalarına daha az gereksinim duyduğu kuşkuludur, çünkü içinde tefekküre dalabileceği boş zaman koşullarını olanaklı hale getirmesi için topluma muhtaçtır. Ama şurası mantıklıdır: Adil kişi zorunlu olarak başkalarıyla ilişki içinde hareket eder; tefekküre dalan insan kendi başına hareket eder. Bizim için önemli olan, bu müstakil etkinliğe yapılan geçiştir, çünkü bu, etik erdemleri uygulamanın kendi kendinin ödülü olduğu fikrinden uzaklaşmayı temsil eder. Şimdi, pratik erdemlerin kendileri dışında bir düzeyde bir kazanç getirdikleri söylenmektedir. Bu da etik olarak erdemli bir yaşamın içinde fiilen bir huzursuzluk olasılığına kapı açar. Aristoteles pratik etkinliklerle pratik olmayan etkinler arasındaki kuramsal farkı formüle etmiş olmasaydı, bu hoşnutsuzluğa yer olmazdı. Ama bir kez tefekkür diğer zihinsel etkinlik biçimlerinden yalıtıldığında, yalnızca onun kendisi uğruna sevildiği, çünkü ondan kendisi dışında hiçbir şey çıkmadığı düşüncesi doğar. Burada Aristoteles gizemli "kendine yeterli"nin içini bir anlamla doldurmaktadır. Aristoteles'i adım adım izliyorsak, kendimizi araştırmanın daha başında "mutluluğun" "kendine yeterli" olduğu fikrine kaptırmışız demektir. Bize gelen etik vahiy budur adeta. Şimdi, kitabın kapanış sayfalarında, en başından beri kendimizi adamış olduğumuz şeyin ne olduğunu buluruz. Bulduğumuz, düpedüz, yaşamımızın anlamının ne olması gerektiğidir. Ve aynı anda, çoğumuz yaşamlarımızın eksik kaldığını keşfedecektir.

Bu yolla, tefekkür idealini yüceltmek, etik yaşamın içine bir hoşnutsuzluk kaynağı sokmakla aynı kapıya çıkar. Bizi etik düşün-

48. *EN* X.7.1177a27-b26; italikler benim.

celere dalmaya ayartan şey okçular gibi hedef alabileceğimiz uzak bir nişan tahtası vaadiydi. Ve sözüne sadık kalan Aristoteles bize kusursuz bir yaşamdan anladıklarımızı yeniden yönlendirmemizi sağlayacak bir nişan tahtası verir. Ama bu da pratik erdemlerin kendilerinin, bizi nihayetinde kendilerinin ötesinde bir şey uğruna orada oldukları vargısına götüren bir düşünceyi teşvik ettiklerini düşündürür. Başka bir deyişle, pratik erdem yaşamı, kendi hoşnutsuzluk duygusunu üretme olanağını kendi içinde barındırır.

Bu nedenle, *Nikomakhos'a Etik,* genellikle sanıldığı kadar tuzu kuru bir metin değildir. Aristoteles etiğinin bir aristokrat sınıfının değerlerini dile getirdiği iddiası artık bildik bir iddiadır; bu doğru olsa da, genel bakışa yerleşmiş olan hoşnutsuzluğu göz ardı eder. Sözgelimi, efendilerin kuramcısının elbette boş zamanı (ve yalnızca boş zamanda gerçekleştirilebilecek etkinlikleri) değerli göreceği öne sürülmüştür. Bu doğru bir siyasi eleştiri olabilir, ama psikanalitik açıdan bakıldığında yaşamın kendisi çeşitli biçimlerde baskı olarak yaşanır. Freud'a göre, zihinsel etkinliğin ilk biçimleri (gerilimin arttığı koşullarda görülen namevcut meme halüsinasyonu) bu baskıdan kurtulmanın neye mal olacağına dair bir fantazidir. İnsan zihinliliği, esasen yaşamın baskısından kurtuluş fantazilerinden oluşur. Aslında Aristoteles bu özlemi alıp teleolojik bir çerçeveye oturtmaya çalışır. Telaşlı, yoğun etkinlikler artık boş zaman uğrunaymış gibi yorumlanır. Bu da boş zamanı olmayan yaşamdan duyulan bir hoşnutsuzluğu gündeme getirir – bunu da bir fantaziyi yapılandırarak gerçekleştirir. O âna dek pratik yaşamın içeriksiz baskısı olarak yaşanan şey, artık ancak ve ancak tefekkür durumuna ulaşabilirsek kurtulacağımız şey olarak açıklanmaya başlar.

Elbette, Aristoteles pratik erdemlerle sürdürülen yaşamın mutlu bir yaşam olduğunu söyler. Ama insan o yaşamı tefekküre işaret eden bir şey olarak yaşamadıkça, doğru düzgün anlayamaz ve doğru düzgün yaşayamaz. Yani kişi yaşamının bu şekilde yönlendiğini anlamazsa, en yüksek mutluluk biçimine ulaşamaz – en iyi ihtimalle ikinci sınıf bir mutluluk yaşar. Ama kişi yaşamını bu şekilde anladığı andan itibaren, büyük olasılıkla, bu ikinci sınıf mutluluğun olabileceğin en iyisi olduğunu da fark eder. En yüksek düzeyinde siyasi yaşamın belli bir asaleti vardır, ama bir kez bu daha yüksek mutluluk biçimi gündeme geldikten sonra, siyasi yaşam

kendisinin ötesinde bir şeyleri hedefleyen bir yaşam olarak görülür. Bu insanın gizemli gösterenlerle nasıl tuzağa düşebileceğine bir örnektir. Soruşturmamızın başında, bu terimlerin ne anlama gelebileceğini pek az anlasak da, "mutluluğun" "tam" ve "kendine yeterli" olduğunu kabule davet edilmiştik. Bir araya geldiklerinde bu terimler mantıklı bir teleolojik gayret yapısını dile getirir gibi duruyorlardı. Ama şimdi, en iyi halinde bile siyasi yaşamın "eksik" olduğunu, *aslında* "kendine yeterli" olmadığını ortaya koyan yeni bir mutluluk kavramı devreye sokuluyor.

Aristoteles, gözümüzün önünde tefekküre dayalı bir yaşam manzarası belirdikten sonra pratik erdemlerle sürdürülen bir yaşamın artık "ikinci sınıf" göründüğünü söyler açıkça:

> Ama, diğer türden erdeme uygun yaşam ikinci dereceden mutlu sayılır; çünkü buna uygun etkinlikler insani etkinliklerdir. Adil ve cesur eylemleri ve diğer eylemleri, erdemleri birbirimizle bağlantılı olarak yaparız, her birimiz sözleşmeler ve hizmetler açısından kendimize uygun düşeni, tutkular açısından da her türden eylemi yaparız; ve bunların hepsi de bariz biçimde insani şeylerdir... Zekâ denen erdem ise başka bir şeydir; bunun hakkında bu kadarını söylemekle yetinmeliyiz, çünkü zekâyı tam olarak tanımlamak amacımızın gerektirdiğinden daha büyük bir iş. Bununla birlikte, az miktarda ya da ahlaki kusursuzluğa nazaran daha az miktarda olsa bile zekâ da dış donanım gerektiriyor gibidir... Cömert kişi cömertlik eylemlerini yapmak için paraya gereksinim duyacaktır, adil kişi de kendisine verilen hizmetlerin karşılığını vermek için buna gereksinim duyacaktır (çünkü niyetleri ayırt etmek güçtür, adil olmayan insanlar bile adaletli davranmaya niyetliymiş gibi görünebilirler); yiğit kişi bu erdemine karşılık gelen eylemlerden herhangi birini gerçekleştirecekse güce gereksinim duyacaktır, ölçülü kişi de fırsatlara; aksi halde o veya ötekilerin öyle biri olduğu nasıl anlaşılabilir ki?.. Edimler için birçok şeye gereksinim vardır ve edim ne denli büyük ve asil olursa gereksinimleri de o denli artar. Ama hakikati tefekkür eden insanın böyle bir şeye gereksinimi olmaz, en azından eylemini uygulamak açısından...
>
> Ama *tam mutluluğun bir tefekkür etkinliği olduğu* şuradan da anlaşılacaktır. Tanrıların diğer tüm varlıklardan daha kutlu ve mutlu olduklarını varsayarız; ama onlara ne türden eylemler atfetmemiz gerekiyor? Adalet eylemleri mi? Tanrılar sözleşmeler yapsalar veya depozitoları iade etseler vs. bize gülünç gelmez mi? O halde yiğitçe eylemler, tehlikelerle yüzleşmek ve risklere atılmak gibi asilce şeyler mi atfedeceğiz tanrılara? Yoksa cömertçe eylemler mi? Kime verecekler? Tanrıların paraları veya bu türden herhangi bir şeyleri olması tuhaf olurdu. Peki ölçülü eylemleri neler

olacak? Tanrıların çirkin hevesleri olmadığı düşünüldüğünde, bu tür bir övgü tatsız kaçmıyor mu? Hangi eyleme bakarsak bakalım hepsi önemsiz olur, hiçbiri tanrılara layık olmazdı. Yine de herkes tanrıların *yaşadıklarını* ve bu yüzden etkin olduklarını varsayıyor; onların Endymion gibi uyuduklarını varsayamayız. Şimdi, yaşayan bir varlığın elinden eyleme ve dahası üretme imkânını alırsanız, geriye tefekkürden başka ne kalır? Demek ki kutluluğu bakımından diğer herkesi aşan Tanrı'nın etkinliği tefekküre dayalı olmak zorunda, buna göre [insanın etkinlikleri arasında] buna en yakın olan şey de en mutluluk verici etkinlik olsa gerek.[49]

Nikomakhos'a Etik'in başından şu âna dek düşüncenin (ve duygunun) genel hareketine bakarsak, bir travma yapısı görebiliriz. Freud'a göre travmanın geriye dönük bir yapısı vardır.[50] Freud'un gözünde ilk canlandırdığı tipik senaryoda çocuğun anlayamadığı bir zamanda yaşadığı bir deneyim –bir baştan çıkarma– vardır. Anlayamasa da bu olayın izleri belleğe kazınır. Ancak sonraları, çocuk geliştikçe daha önceki deneyiminin anlamını geriye dönük olarak anlamasını tetikleyecek bir deneyim yaşar. Ama bu yeni anlayışını özümseyemez: bu, anlamanın eşiğine gelmiş olan zihni yaralar. Bu modelde iki deneyimin ikisi de kendi başına travmatik değildir. İlk deneyimin, yaşandığı sırada travmatik olması gerekmez, çünkü kaydedilse de anlaşılmamıştır. Sonraki deneyim ise, kendi başına masum olabilir, sözgelimi ilk durumu anıştıran bir durumda hafif cinsel uyarılma deneyimi. Patlayıcı hale gelen, bu iki deneyimin karışımıdır.

Şimdi, *Nikomakhos'a Etik*'in başlangıcı çocukluktaki baştan çıkarmanın sahnesi gibidir. Etik açıdan, en başta bizler de çocuğuzdur. Hedef dinleyici olarak iyi yetiştirilmişiz ve deyim yerindeyse, erdeme yatkınlığımız var. Ama henüz etik alışkanlıklarımızın ve yatkınlıklarımızın anlamını anlamıyoruz. Henüz kendi karakterimizi gerçekten anlamıyoruz. Bu anlamda *Nikomakhos'a Etik* kim olduğumuz üzerine derinlikli etik düşünmenin başlangıcıdır. Tam bu noktada Aristoteles bize bazı gizemli mesajlar gönderir: bütün olarak yaşamlarımız "mutluluğa" yönelmiştir, "*iyi*" diye, "yaptığı-

49. *EN* X.8.1178a9-b22; italikler benim.

50. Bkz. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, *SE* 1:350-359; Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, bölüm 2 ve Jean Laplanche ve J.-B. Pontalis, "Deferred Action" *The Language of Psychoanalysis* içinde (Londra: Hogarth Press, 1983), s. 111-4.

mız her şeyin amacı" diye bir şey vardır ve mutluluk "tam" ve "kendine yeterlidir". Soruşturmanın başlangıcında bu mesajların ne anlama geldiklerini anlamamıza olanak yoktur. Bu yüzden bizim için kehanetimsi bir cazibe taşırlar, bizi soruşturmanın içine çeker, ama aklımızı karıştırır ve merakımızı uyandırırlar.

Kitabın büyük kısmı etik yaşamın keşfedilmesine ayrılır – geleneksel etik erdemlerin çevresinde örgütlenmiş ve bunlara ifade veren yaşamın. Aristoteles bazen buna "siyasi yaşam" der, çünkü bu tür bir yaşamın en yüksek derecede ifadesi, kenti (polis) örgütleyen, yasama ve yürütmeyi sağlayan devlet adamlarınınkidir. Bu bizim etik ergenliğimizdir. İşte travma burada gerçekleşir. Aristoteles, kitap I'de hakiki devlet adamının gözünü *iyi olana* dikmesi gerektiğini söyler, çünkü *polis*'i iyiyi teşvik edecek şekilde örgütlemek onun görevidir. Gerçekten de, gördüğümüz gibi, Aristoteles akıl almaz bir biçimde, "*iyi olan*" ile ne kastettiğine dair fikir edinmemiz için devlet adamlarının etkinliklerine bakmamız gerektiğini öne sürer. Ama etik yaşamın en yüksek ifadesi *iyi olanı* teşvik için yasalar yapan devlet adamı ise, yasaları ne için yaptığını bilmek zorundadır. Tam bu derin düşünme noktasında etik yaşam bir travmaya uğrar. Çünkü, etik çocuklukta yerleşen "anlamların", etik gelişmenin gidişatı sırasında etik yaşamın artık denetim altında tutamayacağı bir anlam kazandığını fark ederiz.

Aristoteles bizi bu haliyle etik yaşamdan hoşnutsuz olmak üzere baştan çıkarmıştır. Artık gözümüze olsa olsa bir tür "ikinci sınıf" mutluluk veriyormuş gibi görünür. Freud'un uzlaşma oluşumu diyeceği şeydir bu. Etik yaşamın yine de mutlu bir yaşam olduğu söylenir, ama şimdi hoşnutsuzluk-uyandıran bir çekince vardır. *Etik*'in başında, Aristoteles "mutluluğun" işaretleri ve özelliklerini belirlerken şunu söyler, "ama eklemeliyiz: eksiksiz (tam) bir yaşamda" – ve yaşamdaki talihsizlikler ve terslikler sorununu ele alır. Sunduğu teselli, erdemli insanın dengesini korumak açısından en donanımlı kişi olduğudur – karşılaştığı tersliğe mutluluğunu kaybetmeksizin herkesten daha fazla tahammül gösterebilir. Ama *Etik*'in sonunda elimize geçen bir tür düşünsel tersine dönüştür. Etik olarak erdemli insan dengesini korumakta gerçekten iyiyse, o zaman bu fırsatı yaşamını etik olandan tefekküre dayalı bir yaşama kaydırabilmek için kullanmalıdır. Bunu yapamazsa, mutluluğunu

koruyabilecektir, ama bunun ikinci sınıf bir mutluluk olduğunu kavramadan edemez.

Aslında Aristoteles en iyi insan yaşamı için farklı bir homeostaz düzeyi önermektedir. Yani kişinin bütün yaşamını dünyaya karşı pratik bir taahhüt/angajman düzeyinde yaşaması yerine bu angajman şimdi boş zamanı olanaklı kılacak (bu sayede boş zamana uygun etkinlikleri olanaklı hale getirecek) bir fazlalık üretmeyi hedeflermiş gibi görülmelidir. Pratik etkinliğin artık kendisinin ötesinde hedefleri varmış göründüğü bu dönüşüm pratik etkinliği meşgul-iyete (*busy-ness*) çevirir. Bu hamleye yöneltilen siyasi eleştirilere hepimiz aşinayız: Hâkim sınıftan bir kuramcı elbette boş zamanı değerli göstermeye çalışacaktır. Ama psikanalitik açıdan bakıldığında, özgül bir formülasyonda ifade edilen daha derin, gelişmemiş bir dürtü söz konusudur. Bu açıdan konuşulduğunda her türlü yaşam biçimi, o yaşamın dışına çıkmanın nasıl bir şey olacağına dair bir fantazi üretme eğilimindedir. Bunun nedeni, bilinçli ve bilinçdışı olarak yaşamın baskı altında yaşanıyormuş gibi deneyimlenmesidir – ve kurtuluş fantazisi de bu deneyimle bağıntılıdır. Demek ki, etik yaşamın kendisi kavramsallaştırıldığı anda (bu tür bir yaşamı *bir yaşam* oluşturuyormuş gibi deneyimlediğimiz anda) *dışarıya çıkmanın* nasıl olacağına ilişkin fantaziler ortaya çıkacaktır. Aristoteles bu tür bir fantazinin özgül bir örneğini formüle eder, teleolojik ve aristokratik terimlerle doldurur, ama normalde yaşadığımız "sınırların" hemen dışında gerçek mutluluğu bulmayı vaat eden genel bir yapısı vardır fantazinin. Bu anlamda, "bilgeler" kuramsal düzeyde "çoğunluğun" görüşünün düzeyine geri dönmüştür. Anımsayacağınız gibi çoğunluk, hasta olduğunda mutluluğun sağlıkta yattığını, yoksul olduğunda da mutluluğun zenginlikte yattığını düşünüyordu. Şimdi anlıyoruz ki, etik açıdan erdemli olanlar da *gerçek* mutluluğun tefekkürde yattığını düşünüyorlar.

Tefekkürle sürdürülen bir yaşam fikri, güçlü, örgütleyici bir fantazidir – kendi olağandışılığını gizleme eğiliminde olan bir fantazi. Hem zaten, kişi tefekkürle sürdürülen yaşamın gerçek bir olanak olduğunu düşünebilir – aslında Aristoteles bu tür bir yaşam sürdürdüğünü düşünüyor olsa gerektir. O halde neden buna fantazi diyelim ki? Bu önemli bir sorudur ve birkaç katmanlı bir yanıtı hak eder. Ama ilk adımda, bu sorunun kendisinin tefekküre dayalı

yaşamın olağandışı doğasının üzerini örtmeye yardımcı olduğunu öne sürmek istiyorum. Yani tefekküre dayalı bir yaşamın gerçekten yaşanabiliyor olmasının kendisi, onu sanki bir fantazi değilmiş gibi gösterir. Ama bir şeyin fantazi olup olmadığı sorusu, kişinin bunu eyleme döküp dökemediğiyle yanıtlanmaz. İnsan bazı fantazilerini eyleme geçirebilir, bazılarını geçiremez. Gerçek mesele, hangi güdülenimlerin fantazi tarafından örgütlenip dışavurulduğudur. Bakmamız gereken şey, yaşamın, içine bir tefekküre dayalı yaşam idealinin sokulmasıyla nasıl yeniden örgütlendiğidir.

Tefekkürle sürdürülen bir yaşam ideali, daha önce de gördüğümüz gibi, o yaşamın anlamına yeni bir yönelim verilmesini içerir. Etik olarak erdemli bir insanı ele alalım, yaşamının ortasında, Aristoteles'in derslerini yeni dinlemiş – yani bizim şimdi olduğumuz noktaya yeni gelmiş biri. Sömestrin başında kavrayamayacağı ama sonunda kavraması gereken şey, "tam bir yaşamda" tabirine artık tamamen dönüşmüş bir anlam verildiğidir. Sömestrin başında şunu düşünebilirdi: "Ben zaten erdemli bir yaşam sürdürüyorum. *Sırf* bunu yaşamım boyunca sürdürebilirsem, tam, mutlu bir yaşam sürmüş olurum. Ve bu tür bir yaşamı sürdürebileceğimin en iyi garantisi de zaten şimdi böyle bir yaşam sürdürüyor olmam. Zaten erdemli olmam, aynı şekilde devam edebileceğimin en iyi garantisi." Ama sömestrin sonunda, şöyle düşünmek zorundadır: "*Yalnızca* bu şekilde yaşamaya devam edersem, elde edebileceğimin en fazlası ikinci sınıf bir mutluluk olacaktır." Böylece, etik yaşama bir hoşnutsuzluk kaynağı aşılanmış olur. Artık yaşamını tefekkür hedefiyle yeniden yönlendirecektir. Tefekküre dalacağı boş zamanı bulmadan önce, böyle bir fırsatın çıkıp çıkmayacağına emin olamaz. Bu yüzden, etik olarak erdemli yaşam belli bir miktarda umut, beklenti ve belirsizlikle yaşanmalıdır. Elbette, erdemli olduğu için bu duyguları ölçülü bir biçimde yaşayacaktır, ama sonuçta yaşayacaktır. Ve tefekkür için boş zamanı yakaladığında (ve hazzın ve mutluluğun en yüksek biçimini yaşadığında) bile bu tür fırsatların yaşamının geri kalanına kıyasla kısa ömürlü olacaklarını kavramalıdır.

Elbette, Aristoteles mutlu yaşamdan söz ediyor. Ve tefekküre dayalı bir yaşam kişinin tefekküre dalmadığı zamanlarda da tefekküre dayalı bir yaşamdır. En mutlu yaşam yaşamın bütünüdür. Ne âlâ. Ama gerçek mesele, bu en mutlu yaşamın yaşanan içeriğidir.

Aristoteles açıkça tefekkür içinde yaşanan anların, tefekkürle sürdürülen bir yaşamın tefekküre dalınmamış anlarına göre hem daha haz verici hem de genelde daha iyi olduklarını söyler. Demek ki, en iyi ve en mutlu insan yaşamında bile, o yaşamın çoğu ânı, nihayetinde o yaşamı en mutlu ve en iyi yapan şeyin o yaşam içindeki geçici anlar olduğunun kavranmasıyla geçecektir. Ve en iyi ve en mutlu yaşamın en iyi ve en mutlu anlarında bile, bunun kişinin yaşamının gelip geçici bir parçası olduğu düşüncesine yer vardır.

Psikanalitik açıdan bakıldığında bu iyi ki de böyledir. Tefekkür kişinin ulaşıp sonsuza dek sorunsuz koruyabileceği bir durum olsaydı, Aristoteles bundan hoşnutsuzluk duyardı – ve hemen dışarıda yatan *gerçek* bir mutlulukla ilgili fantaziler kurmaya başlardı. Özellikle özlenecek bir yer işgal etmeye aday olarak tefekkürün güzelliği, öncelikle, Aristoteles için teleolojik olarak en yüksek eylem biçimi olmasındadır. İkincisi, çoğu insan için, en erdemli olanlar için bile, ulaşılamaz olmasındadır. Üçüncüsü, tefekküre dalacak zamanı bulmayı başaran çok az sayıdaki insan da bu zamanı değerli ve kısa bulacaktır. Aristoteles, işin özüne ulaşmak istercesine, kişi en iyi ve en mutlu insan yaşamını yaşıyor olsa bile, bu yaşamın tanrıların yaşamına nazaran eksik kaldığını, onların sonsuz ve ebedi tefekküre dalabildiklerini vurgular.

> Ama böyle [tefekküre dayalı] bir yaşam insan için fazla yüksek olurdu; biri böyle yaşayabiliyorsa insan olduğu için değil, onda ilahi bir şeyler olduğundan böyle yaşayabiliyordur; ve bu ilahi unsur bizim katışıklı doğamıza ne kadar üstünse, etkinliği de diğer türden erdemlerin etkinliğine nazaran o denli üstündür. O halde, insana kıyasla akıl ilahi ise, akla göre sürdürülen yaşam da insan yaşamına kıyasla ilahidir. Ama insan olduğumuz için insanla ilgili şeyleri, ölümlü olduğumuz için de ölümlülerle ilgili şeyleri düşünmemizi öğütleyenlere kulak asmamalıyız. Elimizden geldiğince, kendimizi ölümsüzleştirmeli ve içimizdeki en iyi şeye uygun yaşamak için elimizden gelenin fazlasını yapmalıyız, çünkü bu şeyin hacmi küçük olsa da, gücü ve değeri her şeyi aşar. Hatta akıl kişinin gerçek benliğiymiş gibi bir görüntü oluşacaktır, çünkü onun yetkin ve daha iyi parçasıdır. Bu durumda da, insanın kendi yaşamını değil de başka birinin yaşamını seçmesi tuhaf olurdu. Yukarıda söylediklerimiz şimdi de geçerli; bir şeye uygun olan şey, doğası gereği bir şey için en iyi ve en haz verici olandır; demek ki insan için, *akla uygun yaşam en iyi ve en haz verici olandır, çünkü her şeyden çok akıldır insanca olan. Demek ki bu yaşam aynı zamanda en mutlu olandır*.[51]

Bence, Aristoteles en mutlu yaşamın bünyesinde bile bir nebze düş kırıklığı barındırdığını söyler dersek abartmış olmayız. Yine, aynı mesajın iki yüzü var. Tefekküre dalarken, tanrıların eylemlerine katılmış oluyoruz; ama yine tefekküre dalarken onlara nazaran eksik kalıyoruz.[52] "Elimizden gelenin fazlasını yapmamız"ın gerekmesi, sıradan yaşam koşullarının –etik olarak erdemli yaşamın bile– dışına çıkmak için bayağı bir çaba harcanması gerektiğini düşündürür. Ve bu sürecin içindeyken bize ölümlülüğümüz anımsatılır. Tanrılarla ilişkide, yalnızca yüceltilmiş biçimde onların arasına katılmışlık duygusu hissetmekle kalmaz, aynı zamanda bizim tefekkür eylemimizi onlarınkinden ayıran ezici mesafeyi de hissederiz. Nihai insan mutluluğuna ulaşmakla, bu mutluluğun sonlu ve sınırlı doğasının da farkına varırız.

Bununla birlikte, yaşam içinde daima uğrunda çabalayacağımız bir şeyler olduğu gibi bir garanti vardır hiç değilse. Bu şekilde, tefekkür ideali hoşnutsuzluk deneyimlerimize anlam ve biçim kazandırır. Arzuya bir biçim kazandırır – ve arzumuzun nihai nesnesinden daima belli bir uzaklıkta duracağımıza dair bir garanti oluşturur. Bu şekilde, yaşıyor olmanın yarattığı temel baskı deneyimine belli türden bir şekil ve biçim verilmiş olur. Yaşamın baskılarından bir şekilde kaçmayı vaat eden bir biçimi, ama aynı zamanda aslında yaşamın ta kendisi olan sürekli hoşnutsuzluk deneyimini açıklamak üzere fantazinin daima hazır ve nazır olacağını güvenceye alan bir biçimi vardır.

Tüm bunlar Aristoteles'in gerçek insan mutluluğunun, mutluluğu emin bir mesafede tutmayı da içerdiğini örtük biçimde fark ettiğini düşündürür. Çok uzakta olmamalıdır, yoksa cesaretimiz kırılır, ama çok yakına gelirse bundan hoşnutsuz olmaya başlarız ve şu anki ufkun hemen ötesinde yatan başka bir mutluluk hakkında fantazi kurarız. Gerçek mutluluğu etik yaşamın ufkunun hemen ötesine yerleştiren Aristoteles bu yaşama bir eksiklik sokmuş olur. Artık bu yaşamda bir şeyin eksik olduğunu hissederiz. Demek ki, psikanalitik bakış açısından tefekküre dayalı bir yaşam fikrinin işlevi, sunulduğu şekliyle, ulaşıldığında bize nihayet gerçek mutluluğu

51. *EN* X.7.1177b26-1178a8; italikler benim.
52. Ayrıca bkz. *EN* X.8.1179a22-32; çifte anlamlı mesaj sürüyor.

getirecek olan bir son durum vermek değildir. Daha ziyade, bize şu an kullanmak üzere, uzaktan hedef alabileceğimiz bir fantazi vermektir. Aristoteles'in *Etik*'e etik yaşamda bir gedik açmasıyla başladığımızı anımsayın. Etik düşünme Aristoteles'in "mutluluk" diye gizemli bir gösteren aşılamasıyla başlatılmıştı. Bundan sonra o "mutluluğun" ne olabileceğine dair bir sorgulama başlatılmıştı. Ne var ki, o sorgulamanın sonunda o gediği başka bir gedikle doldurmuyoruz. "Mutluluk nedir?" sorusunun yanıtı, etik yaşamın kendisinin dışında yatan "bir şey" olduğudur. Demek, etik yaşamın amacı kendi dışına çıkmaktır. Ve tefekkürün en tekil ve nihai kendine yeter insan etkinliği olarak övüldüğünü düşünürsek, Aristoteles için *etiğin temel iyiliğinin, komşularınızdan olabildiğince uzaklaşmak olduğu* vargısına karşı direnmek zorlaşır. Onlarla ne kadar az işiniz olursa o kadar iyi! Etik yaşamın göbeğindeyken bile, doğru anlaşıldığında, bu yaşamın gerçek değeri günün birinde ondan uzaklaşmanıza izin verecek olmasıdır.

Peki tüm bunlardan uzaklaşmak ne demek? Belli bir açıdan bakıldığında sanki Aristoteles ölümü yüceltiyormuş gibi görünür. En azından, yaşamdaki etkinlikler arasında ölü gibi bir durumda olma fantazisine en yakın olanı yüceltir. Birincisi, sıradan pratik yaşamın baskılarından kaçma hayalidir bu. En kıymetli boş zamanlarımızda yaptığımız şeydir ve bu haliyle varoluşsal bir tür tatil içinde insanın yaptığı şeyin idealidir.[53] Boş zamansız pratik yaşamdaki etkinliklerden daha yüksek bir etkinlik biçimidir – ve bu yüzden, yaşamın (normalde yaşandığı haliyle yaşamın) ötesine geçtiğimizde yapacağımız şeydir. İkincisi, tefekkür tanrıların etkinliğidir; yani kendi içinde ölümsüz bir etkinliktir. Ama ölümsüz eylem tam da ölülerin yaptığı şeydir; yalnızca yaşayanlar sona eren eylemlere katılırlar. Aristoteles tanrıların yaptığı şeyin ne olduğunu derinlemesine düşünmeye çalıştığında, pratik etkinliklerin hepsini anında siler – her türlü gereksinim veya arzuların doyurulmasını, her türlü telaşı. Ama tanrıların tanrı olabilmesi için aktif olmaları gerekir:

53. Krş. *EN* X.7.1177b5.

bu yüzden Aristoteles'in bir arzunun pratik olarak doyurulması demek olmayan bir etkinliğe odaklanması gerekir. Başka bir deyişle salt canlılık ve etkinlik fikrine tutunmak istiyor, ama yaşandığı şekliyle fiili yaşamın olabildiğince çok işaretini ve özelliğini o fikirden çekip alıyorsanız, elinizde kalan tefekkürdür.[54] Tefekkür ölüme en benzeyen yaşam biçimidir. Demek ki, hayal gücümüze başvurursak, ölümsüzlük bir ölüm biçimidir; bir yaşam biçimi olsaydı ölümün benzeyeceği şeydir. Çünkü ölüm bizim ölümsüz durumumuzdur. Dikkat ederseniz Aristoteles tefekkürün müdahaleye en az izin veren, en "sürekli" etkinliğimiz olduğunu vurgular; yani en yalnız ve kendine yeter etkinliğimizdir ve kendi başına ve kendiliğinden tamdır. Ölüm bir etkinlik olsaydı, o da böyle olurdu.

Tartışmanın tam bu noktasında Aristoteles daha önce ileri sürdüğü bir noktaya yeniden döner: diğer hayvanların mutlu olamayacağı fikrine.[55] Bunlar yaşamlarını bütün olarak hesaba katamayacak yaratıklardır ve bu yüzden yaşamlarının mutluluğu hakkında akıl yürütemezler. Başka bir deyişle, ölümlerini hesaba katamazlar; kendi ölümünü hesaba katamıyor olmaları mutlu olamamalarıyla yakından bağlantılıdır.

Sanırım bu, değerlerimizin değerine ışık tutar. Düşünmenin bu aşamasına gelindiğinde, öyle görünüyor ki Aristoteles için en iyi yaşam hakkındaki düşüncelerimizin değeri, bir tür ölüm-yönelimli-varoluşu tetikliyor olmasıdır. Etik yaşamın sıradan baskılarından kurtulma fantazisi yaratır, tanrılarla en büyük, en stressiz hazzı paylaşma fantazisi. İçinde bir eksiklik deneyimi, bu harika hedeften belli bir uzaklıkta olma deneyimi taşıyan bir fantazidir bu. Sıradan pratik yaşamlarımızı düzenlememize ve yönlendirmemize yardımcı olan bir kurtuluş hayalidir. İnsan yaşamı hakkında en çok bilgisi olanlar, en iyisinin, yaşamı sıradan koşullarından kaçabilecek şekilde düzenlemek olduğunu bilirler – içindeki kusursuzluk koşullarından bile. İnsan olmanın en iyi yanı insan olmaktan kaçabilme fırsatıdır. Ya da: en fazla, insan yaşamının sıradan koşullarından kaçılabildiğinde insan olunur.

54. Örn. bkz. *EN* X.8.1178b20ff. 55. *EN* X.8.1178b24.

Aristoteles tanıdığımızı sandığımız Aristoteles olsaydı, *Etik*'in metinde başarılmış olan her şeyin bir özetiyle bitmesi beklenirdi. Oysa böyle bir şey bulmuyoruz: "programımızın amacına ulaşmış olduğunu mu varsayıyoruz? Elbette, daha önce de söylendiği gibi, yapılacak şeyler olduğunda, amaç bunları araştırmak, bilmek değil, bunları yapmaktır."[56] Aslında, karşımıza, asıl işin daha yeni başlamakta olduğunu söyleyen ve sanki biraz huysuzlanmış gibi duran bir Aristoteles çıkar.

Kitap X bölüm 8 bittiğinde, şöyle vargılara ulaşacak konumda oluruz. İlki, insanların çoğu mutlu değildir ve asla olmayacaklardır; ikincisi, etik olarak erdemli bir yaşam süren seçkinler bile ancak ikinci sınıf bir mutluluğa erişebilirler; üçüncüsü, tefekküre dayalı bir yaşam sürdürebilen çok az sayıda insan bile, en iyi ihtimalle, yaşamlarının görece kısa dönemlerinde tefekküre dalabileceklerdir. Kısacası, son tahlilde, mutluluk, insanlık durumundan kaçar. İnsanlar tıpkı piyangoyu kazanma özlemi duydukları gibi, mutluluk özlemi duyabilirler – ve gerçekte, insanoğlunun çoğunun piyangoyu kazanma şansı daha fazladır. Piyangoda en azından her biletin eşit şansı vardır; insanların çoğu için mutluluğun olasılığı bile doğumda (ya da kısa süre sonra) sıfırlanır. İyi yetiştirilebilecekleri bir ortama doğacak kadar talihli olmayanların hiç şansı yoktur.

Hayvan doğasının geri kalanı temelde doğasını sorunsuz gerçekleştirme yetisine sahiptir. Ara sıra mutantlar olacak ve çevrenin işbirliğine girmediği durumlar çıkacaktır, ama çoğunlukla her tür kendine özgü tarzıyla serpilebilecektir. Karakteristik olarak serpilme, gelişme sorunu yaşayan yalnızca insanlardır, insanlar için mutluluk insanın gelişmesidir, yine de mutluluk her şekilde onlardan kaçar. Nitekim, "mutluluğu" insan teleolojisinin örgütleyici hedefi olarak ortaya sürmekle Aristoteles teleolojik yapının kendisini yıkmayı başarır. Çünkü insanların doğalarını gerçekleştirmelerini neredeyse olanaksız kılmıştır. Teleolojik dünya görüşü mutluluğa içerik kazandırmak üzere kullanılsa da, tablo bir kez dolduktan sonra, bizzat teleolojik dünya görüşüne baskı uygular.

56. *EN* X.9.1179a34-b2.

Aristoteles, teleolojisini aristokrasiye kaçarak kurtarmaya yeltenir. "Çoğunluk," der, iyi argümanlarla idare edilmez[57] –artık bu beklenen bir önermedir– ancak Aristoteles şimdi, iyi yasalar altında yetiştirilmiş olsalardı dahi, yaşamları boyunca çoğunluğun yine de yasanın sıkı denetimi altında olması gerekeceğini öne sürer. Başka bir deyişle, mesele onların zaten baştan iyi yetiştirilmiş olmamalarından ibaret değildir. "Ama, gençliklerinde doğru bir eğitim almış ve doğal bir kılavuz bulmuş olmaları elbette ki yeterli değildir; çünkü, 'adam' olduklarında da bunları gözetmeleri, alışkanlık haline getirmeleri gerek, bunun için de yasalara ihtiyacımız olacak, yaşamın bütününü kapsayacak yasalara; çünkü çoğu insan savlardan çok zorunluluğa, soylu şeylerden çok cezaya boyun eğer."[58] Bu aristokrasinin teleolojik ironisidir. Yüzeyde, ancak ve ancak en iyilerin en iyi şekilde yaşamaları gerektiği yolundaki teleolojik dünya görüşünün bir ifadesi gibi durmaktadır. Ama bu konum aynı zamanda sistemdeki bir anomaliyi hem ifade eder hem de üzerini örter: insan ırkının doğada hemen bütün bireylerinin serpilmekte başarısız kaldığı tek tür olmasıdır bu anomali de. Ahenkli düzenin bu şekilde bozulması, tam da "mutluluğun" yaşamlarımızı değerlendirirken başvurmamız gereken kavram olarak ortaya atılmasının sonucudur. Genellikle, Aristoteles'in bir aristokrat olduğu için bu tür bir dünya görüşünü cazip bulmuş olduğu varsayılır. Şimdi ortaya çıkan soru, teleolojisine tutunabilmek için sahiden aristokrat olmak zorunda olup olmadığıdır.

Ama, aristokratik manevra bile artık kuşkularına gem vuramıyor gibidir:

> Eğer, (söylediğimiz gibi) *iyi olacak insan* iyi eğitilmiş ve iyi alışkanlıklar edinmiş olmak zorundaysa ve vaktini değerli meşguliyetlerle geçirmeye devam edip isteyerek veya istemeyerek kötü eylemlerde bulunmayacaksa ve bunu sağlamanın yolu insanların bir tür zekâ ve *belli bir güce muhakkak sahip olan* doğru düzenle uyum içinde yaşamalarıysa, babanın buyruğunun (yahut kral ya da benzeri bir şey olmadığı sürece tek bir adamın buyruğunun) gerçekten de gereken gücü ve zorlayıcılığı olmaz ama bir tür pratik bilgeliğe ve akla sahip olan yaşamın zorlayıcı gücü *vardır*. İnsanlar kendi girişimlerine, haklı gerekçelerle bile olsa karşı çıkanlardan nefret ederler, oysa yasa, *neyin iyi olduğunu takdir ettiği için kimseye ağır gelmez*.[59]

57. *EN* X.9.1179b10-1180a5. 58. *EN* X.9.1180a1-5.

Öyle görünüyor ki, buradaki önerme, *iyi için bile* yaşamın zorlayıcı gücünün gerekli olduğudur. Gerekçelerden biri, bir oğulun aksi takdirde babasına duyabileceği nefreti önlemektir. Aristoteles'e göre bir oğulun girişimleri gayri şahsi bir yasa tarafından ketlenmek yerine babasının yasaklarıyla ketlenirse oğul giderek babadan nefret eder hale gelir. Artık, zaten iyi olanlar bile mutluluğa sorunsuz ulaşabilecekmiş gibi durmamaktadır.

Demek ki, mutluluğa bünyeleri itibariyle hazır olanlar, yani doğru koşullara doğmuş ve iyi yetiştirilmiş olanlar bile, yasa olmazsa sorun yaşarlar. Ama yine de yasa henüz var denemez. Aristoteles, gerçekte hiç kimse yasama hakkında ciddi ciddi düşünmemiştir, der, ve ekler, ne siyasetçiler ne de sofistler ne hakkında konuştuklarını biliyorlar.[60] *Nikomakhos'a Etik*'in başlangıcında, iyi *olanın* varolduğuna dair güvence siyaset bilimine işaret edilerek verilmişti. İyi ile kastedilen, yasa koyucuların koydukları yasalardı. Ama kitabın sonunda bu güvence elimizden alınıyor. Başta, gerçek dünyadaki devlet adamlarının fiili uygulamalarından medet umuluyordu, ama şimdi gerçek dünyada hiç kimsenin ne yaptığını bilmediği itiraf ediliyor.

Bu açıdan, *Etik*'in başlangıcı özellikle baştan çıkarıcı görünür. İyi *olana* dair sahte bir güvenlik duygusuna ayartılmıştık: ne olduğunu bilmesek bile, uzmanlar vardı –yani bilenler– ve bunlar siyaset biliminin ustalarıydı. Ama artık gerçekten mutlu bir yaşamın siyasi değil, tefekküre dayalı olduğu sonucuna ulaşmayı teminat altına aldığına göre, artık buraya çıkmasını sağlayan merdiveni fırlatıp atabiliyor. Ona göre soru artık polis (kent) için yasamayı ne şekilde formüle edeceğidir. Öyle ki, yasama pratik anlamda, insanların çoğunu doğru yolda tutarken azınlık için felsefe yapmaya da alan bırakmalıdır.

Bu noktada, bir soru karşı konulmaz hale gelir: bu kapanış anına ulaştığında Aristoteles'in bütün etik sistemi Sokrates için tutulan yasın bir ifadesi midir yoksa? Çünkü, bu karamsar-ümitli hayalde, toplum geleneksel değerleri koruyan ama felsefeyi öldürmek yerine ona yer açan bir biçimde yönetilecektir. İkinci derste

59. *EN* X.9.1180a14-24; italikler benim.
60. *EN* X.9.1181b12-23, 1180b23-1181a14, 1180a24-32.

bu soruya döneceğim.

Şu an için, gittiğimiz yerlerin bir dökümünü yapmak istiyorum. İşe bir umutla başladık – ve hem çekici hem de halinden memnun bir etik sistem yaklaşımıyla. Başta umut, bu karakter (ve psikoloji) temelli etiği bilinçdışına dair bir anlayışı da içerecek şekilde genişletebilmekti. Ama sisteme psikanalitik açıdan bakmaya başlar başlamaz, buna katkıda bulunmak yerine, sistemin kendisinin dağılmaya başladığını gördük. *Etik* kendini her şeyin belli bir yeri olduğu ve her şeyin yerli yerinde olduğu daha büyük bir teleolojik sistemin parçası olarak sunar. Etik olarak erdemli bir yaşamın en mutlusu olduğunu öğrenmekten daha fazla varoluşsal bir güven veren bir şey olabilir mi? Ama şimdi öyle görünüyor ki, insanları teleolojik düzene yerleştirilebilmek için Aristoteles, onların içinde yaşamakta oldukları düzeni bozmak zorunda kalmış. Aristoteles, Sokrates ve Platon'u izleyerek, "mutluluğu" kişinin bütün yaşamının değerlendirilebileceği ve değerlendirilmesi gereken bir kavram olarak öne sürerek evrenin düzenini bozar. Ancak "mutluluk" yerli yerinde olduğunda insanların teleolojik düzende bir yer işgal ettikleri söylenebilir –ama teleolojik düzen kendi başlatılış tarzından sorumlu olamaz. İnsan yaşamının kendisini değerlendirecek olan teleolojik bir ilkenin –"mutluluğun"– yerleştirilmesi teleolojik ilkeyi aşar.

Yüzeyde "mutluluk" insan yaşamı için derin bir örgütleyici ilke gibi görünmekle birlikte, yüzeyin hemen altında bunun yaşama sokulmasının fena halde rahatsız edici bir etki yarattığını görmeye başlarız. Çünkü, ilk başta, etik yaşamın mutlu bir yaşam olduğunu göstermek üzere kullanılmış olsa da, Aristoteles bizi bütün olarak yaşamlarımızın değeri üzerine düşünmeye teşvik ederek gerçek mutluluk fantazisinin hemen dışarıda yattığını formüle etmenin olanaklı olduğu koşulları yaratır. Bu şekilde "mutluluk" kendi hoşnutsuzluğunu yaratmış olur. Şimdi, Aristoteles bu baskıyı görmezden gelemeyecek kadar derin ve dürüst bir düşünürdür ve bunu teleolojik sisteminin genel çerçevesi içine sığdırmaya çalışır. Ama sanırım gösterdiğim gibi, bu işe yaramaz. Teleolojik sistem, kendi ürettiği hoşnutsuzluk ifadesini ve kırılmayı içinde barındıramaz. O halde soru şu hale gelir: bu hoşnutsuzluğu nasıl anlamalıyız?

ÖLÜM



ARİSTOTELES *Nikomakhos'a Etik*'i kendi başına etik yaşamın ikinci sınıf olduğunun kavranmasıyla bitirir. Birinci sınıftan mutlu bir yaşam için kişi, pratik yetkilerini etik olanın dışında kalan (ve tümden uygulanamaz oluşuyla dikkat çeken) anlamlı uzunlukta yaşam süreleri sağlamak üzere kullanmalıdır. Aristoteles bu vargıyı teleolojiye başvurarak haklı çıkarmaya çalışır: görünürde iddiasını tefekkürün etik değerlerin uygulanmasından *daha yüksek* bir etkinlik biçimi olduğu fikrine dayandırır. Ama görmüş olduğumuz gibi, bu sav Aristoteles'in teleolojik sistemini biçimsizleştirir. Yine de bana öyle görünüyor ki Aristoteles'in vargısında derinden doğru olan bir şeyler var – ama Aristoteles'in kendisi neden olduğunu açıklayacak bir konumda değil.

Şimdi, bir açıklama girişiminde bulunacağım, bunun için psikanalitik fikirlere başvuracağımı öğrenmek sizi şaşırtmayabilir. Ama keşfedince şaşıracağınız şey (ben kesinlikle şaşırdım), bu soruyu yanıtlamaya çalışırken psikanalizin kendini temelleriyle ilgili bir kriz içinde bulmasıdır. 1920'de Freud psikanalizde koca bir gedik açmış, sonra da hemen bunun üstünü örtmüştür. Bu üstünü örtme girişimine "ölüm dürtüsü" diyordu o. O zamandan bu yana, yorumcular ölüm dürtüsünü temelsiz metafizik bir spekülasyon olarak görüp bir kenara atanlarla, ölüm dürtüsünde Freud'un insan zihninin işleyişine dair derin bir şeyler gördüğünü düşünenler şeklinde ikiye ayrıldılar. Seçim yapmak zorunda kalsaydım ikinci tarafta yer alırdım. Ama seçim yapmak gerektiğini düşünmüyorum. Ölüm dürtüsünü ciddiye alanlar bile, ölüm dürtüsünü ciddiye alma

eyleminin kendisinin bir direnç olduğunu fark etmek zorundalar. Bu, psikanalitik kuramın çekirdeğinde bir travma görmeye karşı bir dirençtir. Kısacası, ölüm dürtüsü diye bir şey yoktur.

Bu yüzden bugün mutluluktan ölüme geçeceğiz. Aslında bu sık çiğnenmiş bir patikadır ve benden daha iyi filozoflar bu yoldan yürümüşlerdir. Ne var ki onlar yolun sonunda ruhun ölümsüzlüğüne varmışlardır, oysa ben sizi oraya götürmeyeceğime dair güvence veriyorum.

Etik erdemlerde onlarla sürdürülen bir yaşamı ikinci sınıf hale getiren şeyin ne olduğunu bilmek istiyorsak, bunları çekici kılanın ne olduğuna bakmalıyız. Çağdaş bir bakış açısından, saygımızı hak eden ilk şey, Aristoteles'in etik yaşamın temeline insan psikolojisine dair gerçekçi bir anlayışı oturtma çabasıdır; ikincisi, onun etik yaşamın bir kurallar kitabına dayandırılamayacağı şeklindeki ısrarıdır. Sözgelimi, cesur bir insan herhangi bir durumda yapılacak cesurca şeyin ne olduğuna karşı duyarlı ve hassastır. Ve, cesur bir insanın yargısından bağımsız, o yargıyı açıklayacak veya haklı gösterecek hiçbir otorite (örneğin sabit bir ahlak kodu) yoktur. Sokrates'in gösterdiği gibi, önceden belli kurallar (düşmanın önünde sağlam durmak gibi) saptayarak cesaretin ne olduğunu ortaya koyma girişimi aşikâr karşı-örnekleri de beraberinde getirecektir (bu şekilde davranmanın aptalca olacağı durumlar gibi). Bu anlamda, cesaret gibi etik bir erdem *özünde kodlanabilir değildir.*

Cesur bir yaşama giden tek yol alıştırmadan geçer, çocukluktan itibaren cesur eylemlerde bulunmaktan. Her şey yolunda giderse, böyle bir insan kararlı bir psişik durum geliştirecek, yani hem hangi koşullar altında olursa olsun yapılacak cesurca şeyin ne olduğunu iyi yargılayacak, hem de o yargıda bulunurken o şekilde eyleme geçmeye de güdülenmiş olacaktır. İşte o zaman cesaret hakkında genel bir şeyler söyleyebiliriz, Aristoteles'in yaptığı gibi: "O halde, doğru yoldan, doğru zamanda, doğru hedeflerle, doğru şeylerle yüzleşen ve doğru şeylerden korkan ve buna karşılık gelen koşullarda kendine güvenen kişi cesurdur; çünkü cesur insan durumun gerektirdiklerine göre ve mantığın gösterdiği yönde hisseder ve

davranır."[1] Ama, "mantığın gösterdiği yönde" "doğru yolun" ne olduğunu bilmenin cesur insana danışmaktan başka bir yolu yoktur. Yapılacak cesurca şeyin ne olduğu ancak cesaretin bakış açısının içinden anlaşılabilir.

Cesaret gibi etik bir erdemin iki özelliği vardır. Bunlar temelde birbirleriyle bağlantılıdırlar, ancak zıt yönlere eğilimli gibi dururlar. Her etik erdem bir yaratıcılık kaynağı olduğu gibi, bir tekrarlama fırsatıdır da. Yaratıcılıktan başlayalım: Deneyimler ne denli değişken olursa olsun, kişi ne kadar büyük tuhaflıklarla karşılaşırsa karşılaşsın, cesur insan bu koşullarda yapılacak cesurca şeyin ne olduğuna karşı duyarlı olacaktır. Bunun için kayda değer bir yorumlama yetisi yetmez, ayrıca yaratıcı bir yanıt verme yetisi de gerekir. Kurnaz Odysseus'u düşünün: cesaret söz konusu olduğunda hiçbir şey otomatik değildir.

Yine de cesaret bir tekrarlama biçimidir aynı zamanda. Cesur bir insan için, *her* koşul ve *her* eylem örtük veya açık biçimde gelir şu soruya dayanır: Bu koşullarda yapılacak cesurca şey nedir? Her şey daima ve her yerde cesaretin bakış açısından değerlendirilir. İşin ilginç yanı, tekrarlamayı yaratacak olan tam da cesaretin yaratıcılığıdır. Çünkü, koşullar ne olursa olsun, cesaret açısından görülecek ve bu açıdan tepki verilecektir. Cesaret aynı (cesur) yolda devam etmenin ne demek olduğunu belirleyen koşulları yaratır.

Doğrusu, gerçekliğe istikrarlı ve doğru bir yönelim yaratılmasına yardımcı olan şey cesur tekrarlamadır. Cesaret kişinin geçmişini, bugününü ve geleceğini organize etmeye ve birbirlerine bağlamaya yardımcı olur. Her şeyi cesur bir bakış açısından görmek ve buna uygun davranmakla kişi yaşamını belli bir boyut boyunca düzenler. Kişinin halihazırdaki algısı geçmişteki sayısız deneyimle bağlantılıdır: Cesur geçmiş, cesur bugünün şekillendirilmesine yardımcı olmakta ve onu etkilemektedir ve cesur bir geleceğe doğru yön vermektedir. Aristoteles yaşamın değişen olayları karşısında insan istikrarının daha yüce bir biçimi olmadığını öne sürer (yine de çok büyük bir travma kişinin mutluluğunu ortadan kaldırabilir elbette).[2] Etik erdemler, Freud'un gerçeklik ilkesine göre hareket etmek adını verdiği şeyin bir paradigmasıdır. Göreceğimiz gibi,

1. *EN* III.7.1115b17-20. 2. *EN* I.10.

gerçeklik ilkesinin yüreğinde tekrar yatar. Gerçekliği sınarken, inançlarımızı, algılarımızı, neleri başarabileceğimize dair değerlendirmelerimizi sınamak için tekrar tekrar geriye döneriz. Aristoteles için etik erdemler toplumsal gerçekliği algılamanın ve bu gerçeklikte yaşamanın canlı, duyarlı, yaşamı zenginleştirici yollarıdır ve işte bu yüzden mutluluğun tezahürleridir (sırf kendi başına mutluluk ikinci sınıf olsa bile).

Elbette, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in işaret ettiği gibi, erdemleri bölük pörçük anlamak veya bunlarda yarım yamalak barınmak gerçekten de olacak iş değildir. Kişi aynı zamanda ölçülü olmadığı sürece, yapılacak cesurca şeyin ne olduğunu bilemez. Çünkü ölçülülük "doğru yolun" ne olduğunu, "mantığın nereye yönlendirdiğini" söyleyecektir. Demek ki, kişi ancak ve ancak bütünde etik olarak erdemli bir insan olursa gerçekten cesur olabilir. Buna göre, etik olarak erdemli bir insan pratik bilgelikten anlayan biri (bir *phronimos*) olacaktır. *Phronimos* her türlü durumda uygun tepkinin ne olduğunu belirleyebilecektir. Belli durumlarda, sözgelimi cömertlik gerektiğinde, cesaret aşikâr veya dolaysız bir varlık göstermeyecektir. Öyle olsa bile, *phronimos* yaşanan her koşulu cesaret açısından değerlendiriyor olmak zorunda kalacaktır; çünkü, düşünülen tepki cesareti öne çıkarmıyor olsa bile, o kararın cesur bir insanın bakış açısından verilmiş olması gerekir.

Etik erdemlerin tekrarlanmasını kavrayabilmek için, bunu sıradan bir nevrozda bulduğumuz tekrarlamayla karşılaştıralım. Çünkü aralarında tekinsiz bir benzerlik var. Düş kırıklığı şeklinde bir "nevrotik erdemi" (ya da benim verdiğim isimle, *nevdem*'i) olan bir hastayı analiz ediyordum. Yani dünyayı düş kırıklığı çevresinde örgütleyen bilinçdışı bir çekirdek fantaziyle yaşıyordu. Yaşamda her olay, yine bir şekilde düş kırıklığına uğratıldığı şeklinde yorumlanıyordu. Yaşamındaki önemli insanlar onu *gerçekten* sevmiyorlardı; ona gerçekten ihtiyacı olan şeyi vermeye yetecek ilgiden, kaynaklardan veya duyarlılıktan yoksundular. İşyerinde aldığı her terfide, patronu ona *gerçekten* değer vermiyor veya anlamıyordu, bunu yalnızca zam yapmadan onu orta yerde bırakmanın utancından

kaçınmak için yapıyordu; ne zaman birisiyle çıksa, çıktığı adam ondan gerçekten hoşlanmıyordu, yalnızca cumartesi gecesi yapacak bir şeyler bulma derdindeydi... ve benzerleri.

Aslında, hemen her şey dönüp dolaşıp düş kırıklığına geliyordu, ama bu kişi bunun böyle olmasını sağlamak üzere yaratıcılığını kullanıyordu. Yalnızca işine geldiği gibi yorumlamada becerikli olmakla (yüzeyde önemli toplumsal ve mesleki başarılar gibi duran olayları yenilgilere çevirmekle) kalmıyordu, aynı zamanda, düş kırıcı bir sonucu garantileyecek biçimlerde davranmakta da yetenekliydi. Örtük biçimde ya da bilinçdışı olarak diğer insanlarla, onu düş kırıklığına uğratmaya kışkırtacak şekillerde nasıl etkileşmesi gerektiğini kavramıştı. Ve tuhaf biçimde, bu düş kırıklıklarını doyurucu buluyordu. Çekirdek fantazisinin (bilinçdışı dünya görüşünün) pekişmesinde rahatlatıcı ve haz verici bir şeyler vardı. Zaten nevdem, kendi kendisinin ödülüdür.

Peki o halde, nevdemle erdem arasındaki fark nedir? Psikanaliz kuramcıları, nevrotik tekrarlamaların "katı" ve "otomatik" olduğunu söyleme eğilimindedirler – bu tam olarak ne anlama gelirse gelsin, ben bunun ille de doğru olduğunu düşünmüyorum. Doğru, bazı nevrozlar tepki repertuvarı açısından çok kısıtlı görünürler, ama dünyayı düş kırıcı bir yere çevirmek konusunda bariz bir yaratıcılıkları varmış gibi duran, işlevsellikleri yüksek nevrotikler de vardır. Bence üç önemli fark var. Birincisi, nevrotik tekrarlamalar bilinçdışı olma eğilimindedir. Psikanalitik bakış açısından, bütün eylemlerin bilinçdışı bir boyutu olacaktır, ama en azından erdemli bir eylemde, kişi eylemin tekrara dayalı doğasını kavrayacak konumdadır. Cesur bir insan, eyleminin cesur olduğunu kolayca fark edecektir. İkincisi, nevrotik tekrarlamalar, önemli bir anlamda, dünyaya karşı tepkisizdirler. Bir erdem, gerçekliği uygun bir biçimde algılama ve buna uygun tepki verme kapasitesidir; bir nevdem gerçekliği illaki bir şekilde çarpıtır. Üçüncüsü, erdemli bir eylem, en azından Aristoteles'in anladığı şekliyle, bir mutluluk biçiminin tezahürüdür, oysa nevrotik bir yanıt öyle değildir. Bu farklar hakkında söylenecek daha çok şey olduğu açık, ama şu anki ilgi odağımız açısından, bir erdemle bir nevdemin aynı olduğu yer, her eylemi dönüp dolaşıp bir tekrarlamaya getirmeleridir. Cesur bir insan her eylemi cesur bir biçimde çerçeveler; nevrotik olarak düş kı-

rıklığına uğramış bir insan, her eylemi düş kırıklığına uğramış biçimde çerçeveler.

Freud'u psikanalitik kuramdaki bir boşluğu fark etmeye götüren tam da tekrarlamaya yaptığı dönüş olmuştur. Freud ile Aristoteles arasındaki en önemli farklardan biri, Freud'un insanın patolojik olguları inceleyerek normal işlevsellik hakkında bir şeyler öğrenebileceğini düşünmüş olmasıdır. Gerçekten de, uçlardaki patolojinin –sözgelimi alevli psikoz– nevrozun daha sıradan biçimlerine ışık tuttuğunu düşünme eğilimindeydi. *Haz İlkesinin Ötesinde* kitabında Freud tekrarlamanın dış sınırlarına ulaşmış olduğunu düşünmektedir. Birinci Dünya Savaşı'nın yaratmış olduğu yıkım onu zihnin kendi üstüne getirebileceği belli tipte bir yıkıma uyandırmıştır. "Travmatik nevrozlarda ortaya çıkan düşlerin hastayı geçirdiği kaza durumuna tekrar tekrar getirme özelliği vardır, yine bir korkuyla uyandığı bir duruma. *Bu insanları pek az şaşırtıyor.*"[3] Freud açısından şaşırtıcı olan, bu düşleri kılık değiştirmiş istek doyurmayla ya da haz ilkesinin çapraşık işleyişiyle açıklamaya olanak yokmuş gibi durmasıydı, çünkü bunları ne kadar gizli veya çatışmalı olursa olsun herhangi bir haz taşıyormuş gibi yorumlamanın yolu yoktu.

Bugün Freud'un sözünü ettiği klinik fenomenleri Vietnam Savaşı hastalığı denen, post-travmatik stres bozukluğunun (PTSD) akut aşamasında görüyoruz. West Haven, Connecticut'taki gazi hastanesinde katıldığı savaştaki bir gaddarlık sahnesine durmaksızın dönen bir hastam vardı. Geceleri varoşlardaki evinden dehşete kapılmış halde, çığlıklar atarak çıkardı. Yine *orada*, savaşta idi; ara sıra, evinin arkasındaki koruluğa doğru ateş açardı. Komşular polisi çağırırlar, polis de elinden silahını alır (pek de kolay olmazdı), onu hastaneye götürürdü. Bu örneği verdim, çünkü tekrarlama sıradan nevrotik tekrarlamalardakinden daha farklı görünüyordu. Nevrotik tekrarlamalarda Freud, bu tekrarlamaların dışavurduğu

3. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, *SE* 18: 13 (Türkçesi: *Haz İlkesinin Ötesinde*, çev. Ali Babaoğlu, İstanbul: Metis, 2001); vurgular bana ait.

(ve kişinin bilincinde olmadığı) gizli hazları saptamakta ustaydı. Travmatik savaş nevrozları görene dek, nevrotik tekrarlamayı haz ilkesiyle gerçeklik ilkesi (ki bu da haz ilkesinin bir uzantısından ibarettir) arasındaki bir çatışmayla açıklayabiliyordu. Ama travmatik nevroz düşleriyle Freud kendi sınırlarına ulaşmıştı: "Şimdi yeni ve kayda değer bir gerçeğe varıyoruz, yani *tekrarlama zorlantısı aynı zamanda, hiçbir haz olasılığı içermeyen,* çok uzun zamandır bastırılmış olan içgüdüsel itkilere asla, ta en başında bile doyum sağlamamış olan *deneyimleri de geçmişten geri çağırır*."[4]

Burada Freud'un zihinsel işleyiş kuramını ayrıntısıyla anlatmaya niyetim yok. Ama Freud'un travma kavramını ve buna verilen tepkinin neden haz ilkesinin ötesinde yattığını anlayabilmek için kabaca ele almak gerekiyor.[5] Freud her türlü zihinsel ve beyinsel işleyişe dair ayrıntılı bir izah sunmaya çalışmıyor. Daha ziyade insan zihninin işleyişine dair, bazı önemli özelliklerini açıklamaya çalışan idealize bir şema çizmek istiyor: Yani bir ortamda algılama, düşünme ve eyleme geçme kapasitesine sahip olan şey organizmanın zihnidir, ama aynı zamanda, düş gören, nevrotik belirtiler oluşturan ve travmaya duyarlı olan da zihindir. (Freud, klinik psikanalitik verilerle çalıştığını ve bu sayede yalnızca psişik işlevler ve işlev bozukluklarına dayalı bir düzenek varsayabileceğini net bir biçimde belirtir. Umudu, gelecekte nörolojik araştırmaların bu şemanın fiilen nasıl yürürlüğe konduğunu göstereceği idi.)

Kuşkusuz organizmanın dış dünyadan gelen uyaranları almaya yönelik bir algı kapasitesi vardır. Freud, bu aygıtın "koruyucu bir kalkan" hizmeti gören belli bir "kabuğu" olduğunu koyutlar. Bu kabuk organizmayı çevreden gelen uyaranların altında ezilmeye karşı korur. Zihinsel düzeneğin kendisi temelde çeşitli tiplerde nöral ağlardan yapılmıştır. Bu ağların işlevi uyaranların boşalımını

4. *A.g.y.*, s. 13; vurgular bana ait.

5. Daha ayrıntılı okumak için bkz. Freud, *Project for a Scientific Psychology, SE* 1: 295-345; Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis,* 1954-55 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 27-145; John Friedman, *The Origins of Self and Identity: Living and Dying in Freud's Psychoanalysis* (Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1998), s. 41-70; Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985), s. 48-84.

veya dağılımını sağlamaktır. Tek tek her "nöron" enerji alma ve depolama kapasitesine sahiptir, ancak temel eğilimi boşalıma doğrudur. Ne var ki, her nöronun boşalımında belli bir ketlenme oluşturan bir "temas bariyeri" vardır. Nöral ağların bir kümesi, enerjinin sistem boyunca epey serbest bir biçimde akışına izin verir. Bu, düşlerin ve nevrotik semptomların oluşturulmasında gördüğümüz fikirlerin serbest çağrışımını açıklar. Burada enerji bir halüsinasyonda, bir düşte veya bir semptomda boşalıma doğru gayet hızlı ilerlemektedir. Ancak bu durumda bile, "nöronlar" (nöral ağlar) arasında boşalıma doğru hareket edişi sırasında bile zihinsel enerjiyi tutmaya, dağıtmaya ve yönlendirmeye yarayan ilişkiler vardır. Ama bu sistemdeki enerji epey "hareketlidir" ve enerjinin nöron yolları boyunca akışı sisteme egemen olma eğilimindedir. Gerçekliği temel alan bilinçli düşünmede bulunan daha mantıklı, daha sık bağlantılar ise çok daha karmaşık ikinci bir nöral ağın sorumluluğundadır. Gerçekliği temel alan bu düşünmenin başarılı olması için enerjinin serbest akışını denetleyebilmesi gerekir. Zihin bunu "nöronlar" arasında karmaşık bağlantılar oluşturarak yapar. Bu nöronlar yalnızca fikirler arasında karmaşık bağlantılar oluşturmakla kalmaz, ekonomik bakış açısından, enerjiyi de sistem boyunca dağıtma eğilimindedirler. Enerji sistemde "bağlanmış" hale gelir. Gerçekliği temel alan eyleme (gereksinimlerin ve arzuların gerçek yaşamda doyurulmasına) yönelmiş düşünme bu şekilde ortaya çıkabilir.

Şimdiye dek bastırma ya da halüsinasyon ve fantazinin doğasına ilişkin hiçbir şey söylemedim. Şu an önemli olan noktaların birincisi, zihnin büyük ölçüde, enerjiyi dağıtan veya boşaltan bir aygıt olduğudur. Haz ilkesi, sistem içindeki gerilimin artışını acıyla, azalmayı da hazla eş tutar; ve buna göre, haz ilkesi uyarınca zihinsel işlevselliğin amacı gerilimi düşürmektir. Enerji bir nöral ağ boyunca dağıtılır –ağ ne kadar karmaşık olursa, "temas bariyerlerinin" ketlemesi de o denli fazla olur– yani enerji hem daha fazla dağıtılır hem de daha fazla içeride tutulur, oysa sistemin genel eğilimi boşalıma doğrudur.

İkincisi, zihin daima ve her yerde gerilim altında çalışır. Çevreden ve bedendeki psikosomatik kaynaklardan uyaranlar alır – işlevi bu enerjiyi işlemek, içermek ve boşaltmaktır. Ama acı tam da ge-

rilimde bir artıştan ibaretse, demek ki zihin daima ve her yerde acı içinde çalışıyordur. Daha doğrusu, zihnin yaşamı metabolize edilmeden kalırsa acıya dönüşecek olanın metabolize edilmesinden oluşur. Zihnin yaşamı acıyı kapının dışında tutmaya çalışmaktır.[6]

Üçüncüsü, bu genelleştirme düzeyinde, haz ilkesi düzeyinde işleyen zihinle gerçeklik ilkesi düzeyinde işleyen arasındaki fark asgari durumdadır. Her iki durumda da zihin enerjiyi boşaltma yönünde çalışmaktadır; ama ikinci durumda boşalıma giden yol daha dönemeçlidir ve başarılı olduğunda gerçek yaşamda doyuma götürür. Bütün nevrotik çatışmalar, semptomlar ve diğer patolojik fenomenler bu iki sistem arasında çatışma şeklinde görülebilseydi, bütün olarak zihin, en geniş anlamıyla haz ilkesi *içinde* işliyor olurdu.

Travmatik nevroz yalnızca zihne travmatik bir darbe vurmakla kalmaz, Freud'un zihin kuramını da sarsıntıya uğratır. Dış uyaranlar çok aşırı olduğunda, koruyucu kalkanı ezip geçer ve zihni işgal ederler, böylece bir travma ortaya çıkar:

> O an için haz ilkesi eylemsiz bırakılmıştır. Artık zihinsel aygıtın büyük miktarlarda uyaranların seli altında kalmasını önleme olanağı yoktur, bunun yerine başka bir sorun ortaya çıkar – zihni işgal etmiş olan bir sürü uyarana hâkim olma ve bunları onlardan kurtulmayı sağlayacak biçimde (psişik anlamda) bağlama sorunu.[7]

Travma hem aşırı uyarılma yüzünden hem de zihnin hazırlıksız olması yüzünden ortaya çıkabilir. Freud endişeyi korku ve ürküden ayırır. Endişe, isimsiz bir tehdide karşı genel bir hazırlıklı oluştur; korku, o hazırlığın belli bir nesneye veya duruma yönelmesidir. "Ürkü" şaşkınlığın etkisi altında ezilmenin yarattığı şok ve dehşettir. *Freud'un kendi düşüncesine gelen* travmanın şoku ise, haz ilkesinin ve onun varyantı gerçeklik ilkesinin zihni, deyim yerindeyse yalnızca *normal* patolojik işleyişi içinde tanımladığını fark etmesidir. Freud travmatik nevrozda, zihne doğrudan saldıran daha ciddi patolojiler olduğunu görür. Ve zihnin kendini iyileştirme –haz ilke-

6. Aristoteles'in tefekküre verdiği değeri Freud'un terimleriyle yorumlarsak, tefekkür zihinsel olarak gerilimi dağıtmanın en üstün yoludur, çünkü nihai biçiminde, *her şeyin* nasıl birbiriyle uyum sağladığını görmenin ve düşünmenin bir yoludur.

7. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, *SE* 18: 29-30.

sine göre işleyişi yeniden devreye sokma– girişiminin kendisinin haz ilkesiyle tanımlanamayacağını fark eder.

Bildiğimiz gibi isteklerin doyurulması düşler tarafından sanrısal bir tarzda gerçekleştirilir ve haz ilkesinin egemenliği altında düşlerin işlevi bu olmuştur. Ama travmatik nevrozlara yakalanmış hastaların düşlerinin onları travmanın ortaya çıktığı duruma böylesine sık geri döndürmesi bu ilkenin gereği değildir. Bunun yerine, düşlerin bir görevin daha yerine getirilmesine yardımcı olduklarını varsayabiliriz; hatta bu görev, haz ilkesinin egemenliği başlamadan önce tamamlanmış olmalıdır. *Bu düşler, uyaranı geriye dönük olarak, yokluğu travmatik nevroza neden olmuş olan endişeyi geliştirme yoluyla denetim altına almaya çabalamaktadırlar.* Bu sayede bize zihinsel aygıtın bir işlevine bakma olanağı sunarlar. Bu işlev haz ilkesiyle çelişmemekle birlikte, ondan bağımsızdır ve haz elde etme ve hazsızlıktan kaçma amacından daha ilkel gibi durmaktadır.[8]

Freud, travmatik nevrozdaki tekrarlayıcı düşleri düş görme kapasitesinin (sıradan istek-doyurucu biçimde) yerleştirilmesine yönelik başarısız girişimlerin tekrarlanması olarak görür. Freud'un düşüncesinin bu noktasında, endişe (anksiyete) değerli bir psikolojik durumdur: Bu genel olarak, gelen uyaranlarla bunların altında ezilmeden başa çıkmaya hazırlıklı olma halidir. Endişe organizmayı düş görmeye veya düşünmeye hazır tutar – ve bu sayede, enerjiyi şu veya bu biçimde, tanıdık nöron yolları boyunca dağıtmaya hazırdır. Bu anlamda endişe zihinliliğin önemli bir koşuludur; zihinsel etkinliğe bir tür hazır oluştur. Demek ki, endişe yaşama kapasitesinin bozulması, zihinde temel bir bozulmadır. Buna göre düş görme kapasitesinin oluşturulması, tam da uyaranlarla endişeli bir biçimde başa çıkmaya hazır olmak demektir.

Freud'un zihnin en yaratıcı kapasitesini, yani bir zihinsel işlevsellik alanı yaratma kapasitesini gözden kaçırmış olduğunu fark etmesi için travmatik nevroz gibi yıkıcı bir fenomene maruz kalmasının gerekmesi ironiktir. Zihin bir kez deyim yerindeyse ayağa kalkıp işlemeye başladıktan sonra, haz ilkesine göre işlev gördüğü söylenebilir. Ancak haz ilkesinin kendisi, kendi işlevselliğinin yaratılması için gereken koşulların nasıl yaratıldığını açıklayamaz. Freud, psişenin kendisinin psikolojik bir başarı olduğunu nispeten geç kavramış, bu fikir ilk olarak 1914 tarihli makalesi, "Narsizme

8. *A.g.y.*, s. 32; italikler benim.

Giriş"te dile getirilmiştir. 1920'de, zihnin haz ilkesinin ötesinde işlev gören etkinlikleri olması gerektiğini fark etmesi gerçekte bu içgörünün bir devamıdır.

O halde, düşlerin isteklerin doyurulması olduğu önermesine bir istisna getirmek gerektiğini itiraf edeceğimiz nokta burasıdır... Travmatik nevrozlarda ortaya çıkan, yukarıda anlatılan düşleri ya da psikanaliz sırasında karşılaştığımız, çocukluktaki psişik travmaları yeniden ortaya çıkaran düşleri istek doyurma şeklinde sınıflandırmak olanaksızdır. Bunlar daha ziyade, *tekrarlama zorlantısına boyun eğerek ortaya çıkarlar*, gerçi analiz sırasında ("telkin"in de yüreklendirmesiyle) unutulmuş ve bastırılmış olanı dışarı çıkarma isteğinin de bu zorlantıya eşlik ettiğini unutmamak gerekir. Demek ki, rahatsız edici itkilerin isteklerini yerine getirerek uykuyu bozabilecek her türlü güdüyü dışarıda bırakma işlevi, *düşlerin özgün işlevi değildir*. Ruhsal yaşamın tamamı haz ilkesinin egemenliğini kabul edene dek bu işlevi yerine getirmeleri mümkün olmaz. "Haz ilkesinin ötesi" varsa, *düşlerin amacının isteklerin doyurulması olmasından öncesinde de bir dönemin varolduğunu* teslim etmek mantıklı olacaktır. Bu da düşlerin sonraki işlevlerinin herhangi biçimde yadsınması anlamına gelmez.[9]

Demek ki, travmatik nevrozun önemi, Freud'un haz ilkesinden *önce* işlev gören temel bir zihinsel güç –tekrarlama zorlantısı– olduğunu saptamasını sağlamış olmasıdır. Haz ilkesi yerleştikten sonra bile bu güç işlev görmeyi sürdürdüğü içindir ki Freud bir "ötesi"nden söz edebilmektedir: "Zihinde gerçekten de haz ilkesine baskın çıkan bir tekrarlama zorlantısı bulunduğunu düşünme cesareti bulacağız."[10]

Freud, bu saf haliyle tekrarlama zorlantısını bir kez bulduktan sonra hemen her yerde onun örneklerini bulur olmuştur. Makalesini sonlandırırken söylediği gibi, "zihinsel yaşamda birçok süreç haz ilkesinden bağımsız gerçekleşir."[11] Özellikle de aktarım nevrozlarının analizinde ortaya çıkan tekrarlamalar ve eyleme koymalar, artık haz ilkesinin bilinçdışı işleyişinin (kılık değiştirmiş) bir ifadeye bürünmesi şeklinde kavramsallaştırılmak yerine, tekrarlama zorlantısının su yüzüne çıktığı anlar olarak görülür olmuştur. Freud'un üzerinde durduğu nokta şudur: Psikososyal gelişimin ilk safhaları, doğası gereği öyle travmatiktir ki –hazırlıksızlığı, kırılgan bene gelen darbeler, trajik tersine çevirmeler ve kayıplar ona

9. *A.g.y.*, s. 32-3; italikler benim. 10. *A.g.y.*, s. 22. 11. *A.g.y.*, s. 62.

öylesine damgasını vurmuştur ki– psikanalitik tedavi içinde ortaya çıkan tekrarlamalar, tekrarlama zorlantısının mini-patlamaları olarak görülmelidir. Bunlar, yoğunluğu daha az olmakla birlikte, travmatik nevrozların patlamalarına biçim olarak benzerdir.

Hastalar tüm bu istenmeyen durumları ve acılı duyguları aktarımda tekrarlarlar ve bunları büyük bir hünerle yeniden canlandırırlar. Henüz tamamlanmamış olan tedaviyi kesmeye çalışırlar; kendilerini bir kez daha küçümsenmiş hissetmeyi, hekimi kendilerine karşı haşin konuşmaya ve soğuk davranmak zorunda bırakmayı çok iyi bilirler; kıskançlıkları için uygun nesneler keşfederler; çocukluklarında şiddetle arzuladıkları bebeğin yerine, görkemli bir armağan verme planı ya da vaadi üretirler – ki genelde bunun da tıpkı o bebek gibi gerçeklikle alakası olmadığı anlaşılır. Bunların hiçbiri geçmişte onlara haz vermiş olamaz; yeni deneyimler biçimini almak yerine anılar veya düşler şeklinde belirdiklerinden, bugün daha az hoşnutsuzluk vereceklerini söyleyebiliriz. Elbette, bunlar doyum yaratması istenen içgüdülerin etkinlikleridir; ama bu etkinliklerin geçmişte de yalnızca hoşnutsuzluk yaratmış olmaları deneyiminden hiç ders alınmamıştır. *Buna rağmen bir zorlantının baskısı altında tekrarlanıp dururlar.*[12]

Şimdi Freud'un neden bu tekrarlama zorlantısının tekrarlanmasının insanları pek az şaşırttığını söylediğini daha iyi anlayabiliriz. Aslında Freud burada kendi aktarım nevrozları kuramının tamamının, psikanalitik terapi ve iyileşme kuramının da kısmen yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini itiraf etmektedir. Ve bu teorilerin Freud'un gerçekten anlamadığını itiraf ettiği temel bir zihinsel gücü açıklayacak biçimde gözden geçirilmesi gerekir.

Ama, zihinde gerçekten bir tekrarlama zorlantısı işbaşındaysa, bunun hakkında bir şeyler bilmek, hangi işleve karşılık geldiğini öğrenmek, ne koşullarda ortaya çıktığını ve bu zamana dek zihinsel yaşamdaki uyarım süreçlerinin gidişatı üzerinde hâkimiyet kurmuş olduğunu varsaydığımız haz ilkesiyle nasıl bir ilişkisi olduğunu anlamak bizi memnun edecektir.[13]

Bu noktada, Freud'un bütün bildiği, "tekrarlama zorlantısı"nın gerçekten anladığı tek zihinsel işleyişten, yani haz ilkesinden farklı işlediğidir.

Freud'un bir sonraki kuramsal adımının psikanalizin geleceği açısından taşıdığı önem ne kadar vurgulansa yeriymiş gibi geliyor bana. Zira aktarım nevrozlarının tekrarlamaları –yani psikanalitik

12. *A.g.y.*, s. 21; italikler benim. 13. *A.g.y.*, s. 23.

tedavi bağlamında ortaya çıkan tekrarlamalar– tekrarlama zorlantısının tezahürleriyse, bu zorlantıyı anlayana dek, bunların ne olduklarını, ya da biz analistlerin bunlarla ne yaptığını gerçekten bilmiyoruz demektir. Psikanaliz tarihinde bir devrim ânıdır bu basbayağı. Ve Freud'un bir dizi büyük yanlış adım attığı an da budur.

Peki neden tekrarlama zorlantısının ille de *tekrarlanmaya* zorlanmakta olduğunu düşünüyoruz ki? Travmatik nevrozlarla ilgili klinik verilere bağlı kalırsak, tek bildiğimiz, bu nevrozların zorlayıcı bir güçleri olduğu ve tekrarlamalara yol açtıklarıdır. Ama doğrudan bir tekrarlama zorlantısından söz etmek, zorlantının hedefinin veya amacının bir tekrarlama yaratmak olduğunu öne sürmek olur – yani bu, üstü kapalı olarak, zorlantının işleyişiyle ilgili teleolojik bir çıkarım ithal etmek demektir. Ve henüz elimizde buna dair hiçbir kanıt yok.

Tersine, kanıtlara daha iyi uyan daha sağlam bir varsayım var: zihnin kendini sekteye uğratma eğiliminde olduğu, bu sektelerin herhangi bir şey *için* olmadıkları – amaçtan yoksun oldukları varsayımı. Gerçekten de, zihin teleolojik olarak örgütlenmiş olduğu ölçüde, bu sekteler teleolojiyi altüst ederler. İlk başta tekrarlama gibi görünen şey, daha sonra zihnin sektelere karşı bir savunma oluşturma çabasında ortaya çıkar adeta. Aslında, Freud'un kendi klinik gözlemleri de bu yöne işaret etmektedir. Freud'un dediği gibi: travmatik düşlerde zihin "uyarana *geriye dönük olarak* hâkim olmaya çabalamaktadır."[14] Bu durumda "tekrarlama zorlantısı" he-

14. *A.g.y.*, s. 32; italikler benim. Ayrıca, bu kitabın 69. sayfasında alıntılanan travma açıklamasına bakın. Bu açıklamada, ilk başta bir sekteye uğrama söz konusu, ancak bundan sonra bir içerik sağlayarak uyarılmayı "bağlama" girişimi söz konusu oluyor. Ayrıca bkz. s. 34-5. Burada Freud şunu söylüyor: "birincil sürece ulaşan dürtü uyarımlarını bağlamak zihinsel aygıtın daha yüksek katmanlarının işidir. Bu bağlanmanın gerçekleşememesi travmatik nevroza benzer bir bozukluk yaratacaktır; haz ilkesinin (ve onun değişmiş hali olan gerçeklik ilkesinin) egemenliğinin engelsiz sürmesi ancak bağlanma gerçekleştikten sonra olanaklı olacaktır." Ayrıca bkz. Freud'un "The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis" başlıklı makalesi. Burada aslında psikotik fantazinin bir iyileşme, isimsiz bir yarılmayı onarma girişimi olduğunu öne sürüyor (*SE* 19: 183-7).

defi açıklanması gereken temel bir psikolojik fenomen olmayacak, bunun yerine, bir savunmanın *başarısızlığının* epifenomenal bir tezahürü olacaktır. Çünkü savaş gazisi düşünde tekrar tekrar vahşet sahnelerine geri götürüldüğünü göremez. Bunun nedeni bu sahnenin tekrarlanması yönünde saf bir ısrar olması değildir, anlamsız bir sekteye (dışsal bir travma veya içsel bir kendine zarar vermeye) anlam kazandırma yolundaki çabaların sonuçsuz kalmasıdır.

Görmüş olduğumuz gibi Freud şunu söyler: "Travmatik nevrozlarda görülen düşlerin hastayı kaza ortamına tekrar tekrar döndürme özelliği vardır, her seferinde yeniden korku içinde uyandığı bir duruma. Bu insanları pek az şaşırtıyor." Şimdi öyle görünüyor ki Freud yanlış şeye şaşırmış. Sanki ona göre, şaşırtıcı olan hastanın tekrar tekrar "kaza ortamına" geri döndürülüyor olması, oysa şaşırtıcı olan, "yeniden korku içinde uyanması"dır. Yani şaşırtıcı olan, (gerçek yaşamdaki bir olayla) bir kez travmatize olduktan sonra zihnin artık kendini travmatize etmeye başlamasıdır. Kendi "korku" veya şokunu kendisi oluşturmayı sürdürecektir – ve bu kendine zarar verme, haz ilkesine göre ortaya çıkıyor olamaz. Hastanın kaza durumuna tekrar tekrar döndürülüyor olması, kendine karşı yıkıcılığa karşı verilen bir savunma tepkisidir. Yarayı bir anlam düşleyerek iyileştirme yolunda ölüdoğmuş bir girişimdir. Deneyime bir içerik sağlama girişimi tam olarak başarılı olsaydı, tekrarlama da görülmezdi. Zihin basitçe yoluna devam ederdi – bağlantılı anlamların oluşturduğu sayısız yolağı izler giderdi. Bizim "tekrarlama" olarak gördüğümüz, kısmi bir başarı –içerik tomurcukları– ve kısmi bir başarısızlıktır – bu kırpık ipleri deneyimin kumaşına dokuyamama.

Tersine, hasta yalnızca içeriksiz endişe atakları sergiliyor olsaydı, ya panik bozukluğu tanısı alırdı ya da endişeden mustarip olduğu söylenirdi. Endişe atakları tekrar tekrar ortaya çıkıyor olsaydı bile, tekrarlamanın kendisine fazla bir ilgi gösterilmezdi: Pratik ve kuramsal ilgimiz endişe üzerine odaklanırdı. Tekrarlama fikrini öne çıkaran travmatik düşün (ya da semptomatik eylemin) içeriğidir.

15. Freud'un zihinsel işlevsellik üzerine kuramını aydınlatmak üzere Darwin'le benzerlik kurmaya *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul*'da (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998) başladım, s. 121-2.

Burada Darwin'in doğal seçim kuramıyla bir karşılaştırma yapmak yerinde olur. Halihazırdaki tartışma açısından ele alırsak, Darwin yaşayan doğanın kendi kendisini sekteye uğratmaya yönelik içsel bir eğilimi olduğunu öne sürmüştü.[15] Yani canlı organizmaların üreme hücreleri içinde rasgele mutasyonlar olur, bunlar da doğanın yeni kombinasyonlar "denemesine" izin verir. Yeni organizma ortamda üremeye yetecek kadar uzun süre sağ kalabilirse ne âlâ. Bu durumda, sanki bu yaratık bu ortamda yaşamak üzere tasarlanmış gibi düşünülebilir. Oysa tasarlama görüntüsü yanılsamaydı; Darwin'in açıkladığı, bir *-miş gibi* teleolojisinin işleyişiydi. Elbette, bu genel bağlamda çeşitli türlerden gayretler olabilir. Bir ortamdaki yaratıklar üremeye uğraşacaklardır. Demek ki, tümden amaçsızlık olduğu söylenemez. Darwin'in ileri sürdüğü nokta, doğanın kendini sekteye uğratmasının başlıbaşına bir amacın ifadesi olmadığı ve doğanın büyük bir tasarımın ürünü olmadığıdır.

Şimdi, sonuçsuz kalma eğilimi gösteren bazı cinsel üreme çabaları olduğunu düşünelim. ABD'de suyu kirlenmiş olan bazı göllerde durum tam da böyle, kurbağalar zararlı atıklarla bir tür etkileşime giriyorlar ve düzenli olarak aynı türden ucube ortaya çıkıyor: üreyemeden ölecek olan bir tür deforme kurbağa embriyosu veya larvası. Burada, çevrenin organizmada bir travmaya neden olduğu söylenebilir. Kurbağalar da tekrar tekrar aynı türden ucubeyi yaratarak tepki veriyorlar. Bu örnekte hiç kimse bir "tekrarlama zorlantısı"ndan söz edemez. Bunun yerine, doğanın başarılı bir mutasyonla "sağaltamadığı" belli tiplerde bozulmalar olduğunu düşünürüz.

Elbette, bu durumda bile belli bir gayret var: Kurbağalar üremeye çabalıyorlar.[16] Ve kurbağalar kendilerinin de üreme yetisi olan yavrular üretmekte başarılı olmuş olsalardı, gerçekte çevrenin açtığı bir yarayı sağaltmış olacaklardı. Ama kurbağaların üreme çabalarının başarısız kalması (ucubelerin ve düşüklerin olması) hedefe yönelik cinsel üreme etkinliğinde travmatik bir kesinti yaşandığını gösterir olsa olsa. Bu kesintinin kendisine teleolojik bir amaç atfetmek (sanki bir "tekrarlama zorlantısı" sergiliyormuş gibi ele al-

16. Bu gayretin ne kasıtlı ne de bilinçli olduğunu söylemeye herhalde gerek yok. Buradaki çaba, amaca yönelik etkinlik açısından ele alınmalıdır.

mak) olup bitenleri yanlış yorumlamak olurdu. Bence bu, Freud'un o genel zihinlilik üzerine ışık tutmak üzere patolojik olguları kullanma stratejisindeki ender yanılmalardan biri. Çünkü bence burada karşımızda bir ıskalama var – zihinliliğe yönelik sonuçsuz bir çaba, Freud'un sandığı gibi zihnin yönlü bir hareketi değil.

Freud'un kapısını araladığı ama tam olarak kavrayamadığı içgörü, bazı zihinsel etkinliklerin amaçsızca ortaya çıktıklarıdır. Freud bunu göremez, çünkü bütün düşünce ve araştırmaları gizli ve daha derin amaçlar bulmaya yönelmiştir. Freud "tekrarlama zorlantısı" fenomenini dürtülerin nihai amaçları üzerine tahminlerde bulunmak üzere kullanır:

> Peki ama dürtüsel olanla tekrarlama zorlantısının nasıl bir ilişkisi var? Bu noktada dürtülerin, hatta belki de genelde organik yaşamın şimdiye dek açıkça anlaşılamamış veya en azından açıkça vurgulanmamış evrensel bir niteliğinin izine rastlamış olabileceğimiz kuşkusundan kaçamayız. *O halde öyle görünüyor ki, bir dürtü, canlı/organik olanın* dışarıdaki rahatsız edici güçlerin baskısı altında terk etmek zorunda kalmış olduğu *eski bir durumu yeniden oluşturmak için duyduğu içkin itkidir...*
>
> Dürtülere dair bu görüş bize tuhaf gelir, çünkü bunları değişime ve gelişime zorlayan birer etmen olarak görmeye alışmışızdır, oysa şimdi onlarda bunun tam tersini, yaşayan canlının *muhafazakâr* doğasının bir dışavurumunu görmemiz isteniyor.[17]

Tekrarlamanın üzerinde durmadığımızda, dürtüyü eski bir durumu yeniden onarmayı hedefliyormuş gibi kavramsallaştırmamız temelsiz olur. Ve dürtüleri doğaları gereği "aynı şeyi yeniden yapmaya" yönelmiş görmemizin temeli yoksa, dürtüleri esas itibariyle muhafazakâr görmemizin de temeli olamaz. Öte yandan, zihnin doğası gereği kendine zarar verdiğini, kendini sekteye uğrattığını kabul edersek, bu sektelerin herhangi bir yönde hareket ettiklerini düşünmek için de bir neden kalmaz. Söz konusu sekteler, zihnin şu veya bu yönü seçerek yanıt *verebileceği* vesileler sunarlar. Freud, sadece gizli bir amaç aradığı için değil, tekrarlananın ne olduğunu yanlış anladığı için de dürtünün doğasını yanlış anlar. "Tekrarlama" içerikte değil, etkinliktedir (kendine zarar verme etkinliğinde).

17. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, *SE* 18: 36. Bu makale boyunca *Trieb* için "dürtü" sözcüğünü kullandım. *Standard Edition*'da bu sözcük "içgüdü" olarak çevrilmiş. Bkz. Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, bölüm 1.

Bu tür yıkıcılık hiçbir şekilde eski durumu yeniden oluşturma "eğiliminde" değildir – yeni zihinsel yaratılara da "eğilim" gösterebilir. İşin aslı, herhangi bir yöne eğilimli değildir.[18]

Freud, tekrarlama zorlantısı fikrinin temel olduğu ve haz ilkesinin hizmetinde olmadığı fikrinden, dürtülerin temel doğasının şeylerin daha erken durumunu onarmak olduğu fikrine kayar – buradan da ölüm dürtüsü adını verdiği fikre geçer.

Şu an için, bütün dürtülerin eski bir durumun yeniden oluşturulmasına eğilimli oldukları varsayımını mantıklı sonucuna ulaşana kadar izlemek kışkırtıcı görünüyor...

O halde şimdi bütün organik dürtülerin muhafazakâr olduklarını, tarihsel olarak edinildiklerini ve eski bir durumu yeniden oluşturma eğiliminde olduklarını varsayalım. Buna göre, organik gelişim fenomeni dışarıdan gelen rahatsız edici veya çeldirici etkilere atfedilmelidir. İlkel canlı varlık ta en başından itibaren hiçbir değişme arzusu taşımazdı; koşullar aynı kalmış olsaydı aynı yaşam seyrini durmaksızın tekrarlamaktan başka bir şey yapmazdı. Son analizde sığınılacak yer, organizmaların gelişmesine damgasını vuran şey, içinde yaşadığımız dünyanın ve onun güneşle ilişkisinin tarihi olsa gerektir. Organizmanın yaşam seyrine bu şekilde dayatılan her değişiklik muhafazakâr organik dürtüler tarafından kabul edilir ve daha sonra tekrarlanmak üzere depolanır. Dolayısıyla bu dürtüler değişime ve ilerlemeye eğilimli güçlermiş gibi aldatıcı bir görünüm sergilemek zorundadırlar, oysa gerçekte yaptıkları tek şey ister eski ister yeni yollardan kadim bir hedefe ulaşmaya çalışmaktan ibarettir. Dahası, *her türlü organik gayretin bu nihai hedefini saptamak olanaklıdır*. Yaşamın hedefi, daha önce asla ulaşıl-

18. Bunu kavramak bizim için zor olabilir, çünkü travmatik nevrozların en zalimce tekrarlamaları bile bir işlev üstlenebilir. Sözgelimi, tekrarlayan bir travmatik düş endişeyi tetikleyebilir ve bundan sonra, sinyal işlevi üstlenerek o endişeyi yüzeye çıkarır. Zihindeki birçok patlamanın bu şekilde işlevler üstlenebileceğine kuşku yok. Bu, doğadaki rasgele bir patlamanın seçilişine benzer. Bütün tekrarlamalara birleşik bir sınıf oluşturuyorlarmış gibi davranırsak, elbette tekrarlamaların bir işlevi olması gerektiğini varsaymak zorunda kalırız. Çocuk oyunları, alışkanlıklar, nevrotik tekrarlamalar, kültürel ayinler ve benzerlerindeki tekrarlamaların amaçları olduğu açıktır. Ama burada önemli olan, tekrarlamaların amaç edinip edinemeyecekleri değil, her tekrarlamanın kendi başına bir amacı olan temel bir gücün ürünü olarak açıklanması gerekip gerekmediğidir.

mamış bir durum olsaydı, bu dürtülerin muhafazakâr doğasıyla çelişirdi. Tersine, eski bir durum olmalıdır, canlı varlığın şu veya bu zamanda ayrılmış olduğu ve gelişiminin onu götürdüğü dolambaçlı yollardan geri dönmeye uğraştığı bir başlangıç durumu.

Yaşayan her şeyin içsel nedenlerden öldüğünü, yeniden inorganik hale geldiğini hiç istisnası olmayan bir deneyim olarak kabul edersek, o zaman "*bütün yaşamın hedefi ölümdür...*"[19] demek zorunda kalırız.

Freud kariyerini gizli anlamları bulmak, düzenli olarak, hastalarının bilinçli amaç ve niyetlerinin zıddı yönlere gitmek üzerine kurmuştur. Bütün yaşamın gizli anlamını ve yaşam dolu gibi göründüğü halde aslında tersi yönde hareket etmekte olduğunu keşfetmekten daha büyük başarı olabilir mi?[20] Gerçekte Freud bir tür teleolojik gayretin yerine bir diğerini koymaya çabalıyordu. Freud' dan önce (onun anladığı şekliyle) baskın kuramsal eğilim canlı organizmaların her birinin kendi yararına yönelik bir gayret içinde olduğunu düşünmekti. İster Aristotelesçi formlara ister Darvinci doğal seçime başvurulsun, organizmalar onları sağlıklı bir büyüme, olgunlaşma ve serpilme yönünde iten, doğuştan gelme gelişim eğilimlerine sahip olarak görülüyordu. Burada Freud'un kalkıştığı tersine çevirme, bütün bunların *yaşamın görünür içeriğinden* ibaret olduklarında ısrar etmektir. Tekrarlama zorlantısı üzerine düşündüğümüzde, bu görüntüyü aşıp daha derin bir düzeye geçebilir ve gerçekte "bütün yaşamın hedefinin ölüm olduğunu" görebiliriz.

19. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, *SE* 18: 37-8; italikler benim.

20. Genelde basılmış bir eserine bakarak bir insan hakkında spekülasyon yürütmeye karşı olsam da, burada Freud'un kendisini-gerçekleştirme fantazisine kapılmış olduğundan kuşkulandığımı söylemeden geçemeyeceğim. *Düşlerin Yorumu*'nda Freud küçük bir oğlan çocuğu iken bir gece anne babasının yatağına işediğini ve babasının usanmış bir tonla annesine "Bu oğlan adam olmaz" dediğini öğreniyoruz. Erişkin yaşamında bile Freud düşlerinin analizinde babasına şu yanıtı verdiği fantaziyi uzun süre koruduğunu fark eder, "Gördün mü, adam oldum işte" (*SE* 4: 216, 169-76, 106-21; 5: 421-5; Türkçesi: *Düşlerin Yorumu*, çev. E. Kapkın, İstanbul: Payel, 1996). Elimizdeki tartışmaya dönersek, babanın bu sözleri Freud için gizemli bir gösteren işlevi üstlenir. Bu sözlerin onun için özel bir anlamı olduğunu bilir –kehanet gibidirler– ama ne anlama geldiklerini tam anlamaz. Yaşamı, kâhini yalancı çıkarmayı arzulayan birinin yaşamı şeklini alır. Psikanalizin, yani kehanetler biliminin icadı/keşfi, Freud'un kendi gizemli gösterenine yanıt verme biçiminden ibarettir.

Açık ki, burada öne sürdüğüm nokta şu: Freud'un içgörüsünü tersine ve gizli bir teleoloji sunmak için değil, bu örnekte, teleolojik bir ilkeye başvurmaktan vazgeçmek için kullanmış olması gerekirdi. Zihnin kendine zarar vermesinin, kendi kendini sekteye uğratmasının amacı, nasıl demeli... yoktur. Ortada bir amaç falan yoktur.

Şimdi bu, belli bir güdülenimi olan tekrarlamaların olamayacağı anlamına gelmez. Elbette olabilir. Tek söylenen, tekrarlamaların temel bir tekrarlayıcı güçten doğduklarını öne sürecek hiçbir kanıt olmadığıdır. Yine Darwin'le bir karşılaştırma yapmak yerinde olacak: Bir organizmada az çok gelişigüzel ortaya çıkan bir değişiklik bir işlev üstlenebilir ve daha sonra seçilebilir. Benzer şekilde, belli bir yola saplanmış bir insan, o saplanmışlık biçimine takılabilir. Bir keresinde, ofisime girdiğinde dış kapıyı kapatmakta zorluk çeken bir hastam olmuştu. Kapanması biraz zor bir kapıdır – büyük menteşeleri, eski usul bir mandalı olan ağır bir kapı. İlk seferinde biraz uğraşmış, sonra utanç içinde, denemekten vazgeçmişti. Bununla birlikte, daha sonra kapıyı kapatamaması bir semptom haline geldi. Bir kez yaşandıktan sonra, zaman içinde buna bir sürü farklı anlam yüklendi: analizden kaçabileceği, benim ona yardımcı olmam gerektiği, söyleyeceği herhangi bir şeyin duyulmamasını gerektirecek kadar önemli olmadığı, zihnini açık tuttuğu, birinin girip bizi izleyeceği gibi. Kapıyı kapatmamak güdülenimi olan bir tekrarlama halini almıştı. Ama bunun nedeni zihinde temel bir tekrarlama gücü olması değildir, buradaki neden, görece kendine özgü bir olayın, her türden kendine özgü anlamın dışavurulmasını sağlayan bir araç haline gelmesidir. Bir şeyin tekrarlama haline gelmesinin nedeni, kendisinden sonra olanlardır.

Benim yorumuma göre, Freud "ölüm"ü Aristoteles'in "iyi"yi devreye sokmasına çok benzer şekilde devreye sokar: bize *bütün* gayretlerin amacını vermesi beklenen gizemli bir gösteren olarak. Gerçekte, tıpkı Aristoteles'in "iyi" ile neyi kastettiğini tam olarak anlamadığımız gibi, Freud'un "ölüm"le neyi kastettiğini de tam anlamayız. İkisi de, yaşantımızı her türlü gayretin *o'na* yönelik olduğu

zannıyla düzenlememizi sağlamak umuduyla düşüncemize sokulmuştur. Ama bu *o'nun* gerçek bir içeriği yoktur. Freud, Aristoteles'in yaptığına çok benzer bir baştan çıkarma girişiminde bulunur. Düşüncemize gizemli bir gösteren sokar. Kendi zihninde derin bilinçdışı anlamları dolaşıma sokan bir gösteren. Ve bunu, açıklamanın son noktası olarak öne sürer. İşte burada Freud kendi içgörüsünün anlamını gözden kaçırır: "Haz ilkesinin ötesinde" yatan şey başka bir ilke değil, bir ilkenin olmayışıdır.

Freud'un yaptıklarını bir kenara atmak gibi bir niyetim yok. Bence Freud insanın kendini anlaması için yepyeni bir olanaklar alanı açmaktadır. Açığa çıkardığı şey, genelde zihinliliğe dair yapısal bir hakikattir: Zihnin doğası gereği baskı altında çalıştığı ve sistemde boşalım yönünde genel bir eğilim olduğudur. Bu içgörü, zihindeki yaratıcılık ve yıkıcılık üzerine düşünmek için yeni olanaklar açar.[21] Ama bu eğilimi "ölüm" şeklinde adlandırmakla Freud sistemin içinde bir ilke –belli türden bir "şey"– keşfettiğini sanmak gafletinde bulunur. Bu ontolojik bir hatadır. Bir şey keşfettiğini düşünür, oysa fark ettiği başka bir şey değil, zihnin işleyiş tarzına dair bir hakikattir (Heidegger'in diyeceği gibi, zihnin varlığına dair bir hakikat).

Aslında Freud bir travma kuramı oluştururken, travma kuramını sahnelemektedir. Zihnin haz ilkesinin işleyişine hiç uymayan biçimlerde kendisine zarar veriyor, kendini sekteye uğratıyor olması Freud'un kendi düşüncesini de sekteye uğratır. Adeta psikanalitik kuramdaki bir travmayı kışkırtır. Freud "ölüm" adını vererek bu sekteye set çekmeye ve bir anlam vermeye yeltenir. Ancak bunu yapmakla sektenin üzerini örter. Yüzeyde, burada neler olduğu sorusunun yanıtıymış gibi görünen şey, aslında gizemli bir "yanıtın" belirmesiyle, sorunun üzerinin örtülmesidir.

Sonuç psikanaliz açısından önemlidir. Freud, ölüm dürtüsünü yüzeyde üç farklı tipte fenomeni tek bir kavramın altına sokmak için kullanmaya çabalar. Birincisi, zihnin gerilim altında çalıştığı ve boşalıma eğilimli olduğu şeklindeki yapısal görüştür. *Proje*'den

21. Örneğin bkz. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960: The Seminar of Jacques Lacan Book VII* (New York: W. W. Norton, 1992), s. 115-27, 139-54, 167-78, 191-217, 270-87.

bu yana Freud'un benimsediği zihin modeli zihnin enerjiyi dağıtmak ve boşaltmak üzere çalıştığıdır. İlk bakışta zihin homeostaza eğilimliymiş gibi görünebilir: sabit bir enerji düzeyini korumaya çalışır gibidir. Ama Freud'un demek istediği, modele yeterince geniş bakılırsa, haz ilkesinin basitçe *boşalım yönünde* işlediğinin görüleceğidir. O halde, homeostazın görece geçici olarak korunabiliyor olması, ölüm *yolunda* giden yaşamdaki geçici bir sapma olarak görülebilir. Bu anlamda, haz ilkesi de genelde, ölüm dürtüsünün hizmetinde çalışıyormuş gibi kabul edilebilir. Freud, "Haz ilkesi aslında ölüm içgüdülerine hizmet ediyormuş gibi görünüyor,"[22] der. (Analoji yaparsak: Sağlıklı insan organizması 36.5 derece beden ısısını koruma eğilimindedir. Gündelik yaşamda bunun için herhangi bir çaba gerektiğini fark etmeyebiliriz, ama organizma bu çabayı göstermeyi bıraktığında kesinlikle fark ederiz, çünkü o zaman oda ısısına düşer.)

İkincisi, tekrarlamanın bütün dürtülerin amacı olduğu, bunun da eski durumu yeniden oluşturma girişimi olarak anlaşılması gerektiği görüşüdür. Burada Freud devreye teleolojik bir ilke sokmayı başarır.

Üçüncüsü, Freud ölüm dürtüsünü insan saldırganlığını açıklamakta kullanır. Freud'a göre ölüm dürtüsü organizmanın içsel bir eğilimidir – biyolojik organizmanın her hücresinde olduğu kadar, zihnin içinde de varolan bir eğilim. Saldırganlık bu eğilimin *dışarıya saptırılmasıdır*.[23] Şu anki bakış açısına göre en önemli olan bu

22. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, *SE* 18: 63.

23. Örneğin bkz. *a.g.y.*, s. 53-5; Freud, *Civilization and Its Discontents*, *SE* 21: 118-21 (Türkçesi: *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. H. Barışcan, İstanbul: Metis, 1999). Üzerinde düşünüldüğünde, aksi halde birbirinden ayrı kalacak bütün fenomenleri ölüm dürtüsü altında bağlantılandırabilmesi için, Freud'un tekrarlama kavramına başvurmasının gerekli olduğu açıklık kazanır. İlk başta ölüm dürtüsünü zihnin işleyişindeki sekteleri (örneğin haz ilkesini devre dışı bırakan travmatik nevroz patlamalarını) açıklamak üzere ortaya atar. Ama sonra haz ilkesinin kendisinin ölüm dürtüsüyle uyum içinde işlediğini düşünür. Bu kadar zıt iki şey tek bir kavram altında nasıl bir araya getirilebilir? Freud için "tekrarlamanın" temel orta terim işlevini gördüğü açıktır. Haz ilkesinin işleyişinde tekrar eden kırılmalar tekrarlama zorlantısının tezahürleridir – yerleşik zihinsel işleyiş biçimleri (ister haz ilkesine göre, isterse gerçeklik ilkesine göre) de tekrarlama biçimleridir. Tekrarlama kavramı merkezi bir rol oynamasaydı, bu kadar ayrı fenomenleri bir araya getirmenin hiçbir yolu olamazdı.

üçüncü fenomen, yani insan saldırganlığıdır.

Uygarlığın Huzursuzluğu'nda Freud, bunca zamandır "erotik olmayan saldırganlığın ve yıkıcılığın her an her yerdeki varlığını gözden kaçırmış olmaktan ve yaşama ilişkin yorumumuzda ona hak ettiği yeri verememiş olmaktan" duyduğu şaşkınlığı itiraf eder.[24] Yani *geriye dönüp* (artık bir saldırganlık kuramına sahip birinin güvenli bakış açısından) *bakıldığında* Freud, kuramının icadından önce, erotik olmayan saldırganlık sorununu gözden kaçırmış ya da saptırmış olduğunu fark edebilmektedir. Bu şekilde, ölüm dürtüsü kuramı aksi halde psikanalitik kuramda ciddi bir boşluk yaratacak yeri doldurur. Ama şimdiye dek söylediklerim doğruysa, "ölüm dürtüsü kuramı" yalnızca isimde bir kuramdır. Gerçekte hiçbir boşluğu doldurmaz; dolduramaz, çünkü gizemli bir gösterenin aşılanmasından ibarettir. Üstünü örttüğü şey, psikanalizin bir saldırganlık kuramından yoksun olduğu gerçeğidir.

Elbette bu iddianın açıklanması ve nitelenmesi gerekir. Melanie Klein ve ardıllarından belli saldırgan fantazilerin, özellikle de paranoid şizoid konumda ortaya çıkanların içeriği ve akıbetleri üzerine çok şey öğrendik. Gerçekten de, elimizde belli paradigmatik savunmalara ilişkin değerli bir kuram var: paranoid şizoid ve depresif konumlar. Wilfrid Bion'dan zihnin kendi işleyişine nasıl saldırabildiğini öğrendik; D. W. Winnicott'dan çocuğun hiddeti ve analistin hiddeti üzerine çok şey öğrendik; Paul Gray'den saldırgan bir üstbenin tümce oluşumunun mikro yapısına bile nasıl saldırabileceğini öğrendik; bu örnekler uzar gider.[25] Demek ki, saldırganlık üzerine değerli psikanalitik tartışmaların sayısı hiç de az değildir.

24. Freud, *Civilization and Its Discontents*, *SE* 21: 120.

25. Hanna Segal, *Introduction to the Work of Melanie Klein* (New York: Basic Books, 1979); R. D. Hinshelwood, *Clinical Klein* (Londra: Free Association Books, 1994); Melanie Klein, *Envy and Gratitude and Other Works, 1946-1963* (Londra: Virago Press, 1988; Türkçesi: *Haset ve Şükran*, çev. Yavuz Erten, İstanbul: Metis, 1999); Wilfrid Bion, "Attacks on Linking", *Melanie Klein Today: Developments in Theory and Practice*, cilt 1: *Mainly Practice*, içinde, y.h. E. B. Spillius (New York: Routledge 1988); D. W. Winnicott, *Through Pediatrics to Psychoanalysis* (Londra: Hogarth Press, 1982); Paul Gray, *The Ego and the Analysis of Defense* (Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1994); Marianne Goldberger, y.h. *Danger and Defense: The Technique of Close Process Attention* (Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1996).

Ne ki, bu tartışmalar ne kadar önemli olsalar da, kuramsal bakımdan, hepsi de Freud'un insan cinselliğini açıklarken yaptığı Oidipus kompleksi tartışmasıyla yaklaşık aynı düzeydedir. Kuşkusuz Oidipus kompleksi insan cinselliğinin kaderine ilişkin anlayışımızda temel bir yapıdır, ama kendi başına bir cinsellik kuramı değildir. Bunun için Freud bize cinsel dürtünün ayrıntılı bir açıklamasını yapar. *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'de ve *Düşlerin Yorumu*'nda Freud bize cinsel dürtünün nasıl işlediğine dair ayrıntılı bir izah yapar: "payanda", birincil süreç zihinsel işlevsellik, sanrısal doyum, fantazi ve semptom oluşumunu içeren bir kuram. Sonra, Oidipus kompleksini cinsel dürtünün seyrinden doğuyormuş gibi gördüğümüz bir konuma geliriz. "Saldırganlık dürtüsünün" buna eşdeğer bir izahı yoktur: Şimdiye kadar bildiğimiz, bu saldırganlık tezahürlerine neden olan şey (artık o her neyse) için yer ayıran bir şeyden ibaret olduğudur.

Ölüm dürtüsü kuramı, (saldırganlığı diğer fenomenlerle ve güçlerle bağlantılandırarak) sanki gerçek bir kuram sunuyormuş gibi *görünür*, ama bu yalnızca bir kuram oluşturma yönünde baştan çıkarıcı bir jestten ibarettir. Psikanalitik düşünürlerin şu veya bu saldırgan fantazinin "ölüm dürtüsünün bir tezahürü" ya da "saldırganlık dürtüsünün bir tezahürü" olduğunu söylediklerini işitiyorum sürekli. Bu ek terimin zaten söylemiş olduklarına hiçbir katkıda bulunmadığını fark bile etmiyorlar. Bu cümlelerin içerik ekleyebilmeleri için, üzerinde derinlemesine çalışılmış bir ölüm dürtüsü veya saldırganlık dürtüsü kuramına çoktan sahip olmamız gerekirdi. Oysa henüz bundan yoksunuz. Sırf gizemli bir gösteren aşılamak yeterli değildir.

Boşalım eğilimini, tekrarlama zorlantısını ve saldırganlığı Ölüm "kavramı" altında bir araya getirmek işte bu yüzden bir baştan çıkarmadır: Çünkü Freud kuramsal bir birleştirme ve basitleştirmeye başvuruyor gibi *görünmektedir*. Ve sanki nihai ilkelere (açıklayıcı bir Arşimet noktasına) ulaşıyormuş gibi *görünmektedir*. Oysa gerçekte yaptığı, psikanalize bir kehanet kelamı aşılamaktır: bizimle ilgili derin ve gizli bir anlamı açığa vurmuş gibi *görünen*, ama içeriği onunla ne yaptığımıza bağımlı olan bir şey.

Psikanalitik bir saldırganlık kuramı fikrinin kendisine saldırmıyorum, böyle bir kuram oluşturma olanağını açıyorum. Bunu yapmak için, henüz bir kuramımız olmadığını, yalnızca bir kurama sahip olma fantazimiz olduğunu fark etmeliyiz. Freud'un keşfettiği önemli bir yapısal hakikat var: Zihin gerilim koşulları altında çalışır ve boşalım yönünde bir eğilim gösterir. Ama bu metapsişik bir ilkeyle karıştırılmamalıdır. Freud'un ilk adımını atmayı reddedersek bu karışıklıktan sıyrılabiliriz. Travmatik nevrozun patlamalarını saf bir gücün –tekrarlama zorlantısının– katıksız bir örneği olarak görmek yerine anlam kazandırma çabaları tekrar tekrar başarısızlıkla karşılaşan zihnin kendine zarar vermesinin, kendini sekteye uğratmasının dramatik bir örneği olarak görmeliyiz.[26] Zihnin kendisini sekteye uğratma eğilimi kendi içinde iyi veya kötü değildir; gerçekte herhangi bir teleolojik sistemin bir ilkesi de değildir. *İyi ve kötüden önce* vardır. Bir sonraki şeyin iyi mi yoksa kötü mü olacağı daha sonra olacaklara –ve bireyin daha sonra olacaklara ilişkin bütün geçmiş tarihine– bağımlıdır. Başka bir deyişle, bu yıkıcı eğilimi ya bir "saldırganlık" dürtüsü ya da bir birleştirici güç olarak görmek yerine, bunu her ikisinden de önce, herhangi biri için de bir vesile yaratan bir şey olarak görmeliyiz.

Freud'un bir çocuğun bir oyun icat edişine dair izahını ele alalım:

> Bu kuramlar çocuğu oynamaya yönelten güdüleri bulmaya çalışıyor, ama *ekonomik* güdüyü, içerdiği haz elde etme amacını ön plana çıkarmakta başarısız kalıyorlar... Karşıma çıkan bir fırsatı kullanarak bir buçuk yaşındaki bir oğlan çocuğunun kendi icat ettiği ilk oyuna bir parça ışık tutmayı başarabildim... çocuğun sürekli olarak yinelediği bilmecevari bir etkinliğin anlamını keşfetmem bir hayli zaman aldı.
>
> Zihinsel gelişimi açısından erken gelişmiş bir çocuk değildi... ancak ana babasıyla ve evdeki hizmetçi kızla iyi anlaşıyor ve "usluluğu" pek övülüyordu. Geceleri ana babasını rahatsız etmiyor, belli şeylere dokunmama ya da belli odalara gitmeme emirlerine özenle uyuyor ve *hepsinden önemlisi, annesi birkaç saatliğine ayrıldığında hiç ağlamıyordu.* Aynı zamanda, kendisini beslemekle kalmayıp dışarıdan hiç yardım almadan kendisine bakan annesine çok bağlıydı. Ancak bu uslu oğlanın ele geçirebil-

26. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, *SE* 18: 23.

diği küçük nesneleri alıp bir köşeye, yatağın altına vs. atma gibi zaman zaman *rahatsız edici olabilen bir alışkanlığı* vardı, öyle ki oyuncaklarını arayıp toplamak çoğunlukla bir hayli vakit alıyordu. Bunu yaparken bir ilgi ve doyum ifadesinin eşliğinde, yüksek sesle uzun bir "o-o-o-o" çekiyordu. Annesi ve bu metnin yazarı bunun *yalnızca bir nida* olmayıp Almanca "*fort*" [gitti] sözcüğünü temsil ettiğini düşünme konusunda fikir birliğine varmıştı. Sonunda bunun bir oyun olduğunu ve çocuğun oyuncaklarından tek yararlanma biçiminin onlarla "gitti" oynamak olduğunu fark ettim. Bir gün bu görüşümü doğrulayan bir gözlemim oldu. Çocuğun üzerine ip sarılı tahta bir makarası vardı. Örneğin onu ardından yerde sürükleyip arabacılık oynamak hiç aklına gelmiyor, makarayı ipinden tutup büyük bir ustalıkla kenarı kumaş kaplı beşiğinin altına atıyor, makara gözden kaybolunca o anlamlı "o-o-o-o" nidasını çıkarıyordu. Sonra yine ipten tutarak makarayı yatağın altından çekiyor ve yeniden ortaya çıkışını neşeli bir "*da*" ["işte orada"] ile selamlıyordu. O halde oyunun tamamı böyleydi – ortadan kaybolma ve geri gelme. *Asıl büyük haz kuşkusuz ikinci hareketten gelse de çoğu zaman yalnızca birinci hareketi görülüyor ve hiç bıkıp usanmadan oynadığı oyun bundan ibaret sayılıyordu.*

O zaman oyunun yorumu kolaylaşıyordu. Bu çocuğun başardığı, *karşı çıkmaksızın annesinin gidişine izin vererek* gerçekleştirdiği dürtüden vazgeçmek (yani dürtünün doyumundan vazgeçmek) gibi büyük bir kültürel beceri ile ilgiliydi. *Ulaşabildiği nesnelerin kayboluş ve dönüşünü adeta sahneleyerek bunu kendi kendine telafi ediyordu.* Bu oyunun duygusal yorumunu yaparken çocuğun bunu kendisinin mi uydurduğu yoksa bazı dış telkinlerle mi benimsediği önemli değildir. Bizim ilgimiz başka bir noktaya yöneliktir. *Çocuk annesinin gidişini kabul edilebilir, hatta önemsiz bir şey gibi duyumsamış olamaz. O halde bu rahatsız edici deneyimi oyun olarak yineleyişi nasıl olur da haz ilkesine uyar?*[27]

Bu, cesaret(in gelişmesi) üzerine bir profildir. Aristoteles, etik erdemleri alışkanlık edinmemiz gerektiğinde ısrar eder ki biz de sanırım burada Freud'un bu psişik gelişimin tarihöncesini incelemekte olduğunu görebiliriz. Oyunu başlatan, yaşamın dokusundaki bir yırtıktır. Çocuğun bakış açısına saygı göstermeye çalışıyorsak, oyunun kayıpla tetiklendiğini bile söyleyemeyiz. Çünkü ancak oyun devreye girdikten sonradır ki çocuk kayıp veya yokluk kavramına sahip olmaya başlayacaktır. Ancak oyun yerleştiğinde kayıp *onun için* bir kayıp olacaktır. Oyunun sonucu, aksi halde isimsiz bir travma olacak olanı bir kayba dönüştürmektir. Çocuk daha

27. *A.g.e*, s. 14-5; italikler benim.

az farklılaşmış bir "anne-ve-çocuk" alanında yaşamaktaydı: işte annenin yokluğuyla bozulan bu alandır.

Bir kez yırtılma olduktan sonra, çocuk duyduğu rahatsızlığı sahnelemek üzere *içsel bir baskı* yaşantılar. Freud, kendi çocuk oyunu kuramında ayırt edici olanın, "ekonomik güdüyü" ön plana çıkarması olduğunu söyler. Ekonomik açıyı vurgulamakta haklıdır, ancak ekonomik yaklaşımı bir güdü olarak ele alması hatalıdır. Yani bizi ilgilendiren psişik baskıdır, zihinsel yaşamın yoğunluğudur, dolayısıyla enerji miktarları fikrine başvurmak anlamlıdır. Ancak burada miktarlardan söz etmemizin nedeni tam da ortada hiçbir güdü bulunmayışıdır: yalnızca bir baskı artışı vardır. Ve şimdi, kendi kendini sekteye uğratmanın sahnelenmesi söz konusudur: Çocuk makarayı fırlatır ve "o-o-o-o" der. Bu, zaten sekteye uğramış bir yaşamda bir kendini sekteye uğratma ânıdır. Bu sektenin neye *yaradığı* gerçekte bunun ardından ne olacağına bağımlıdır.

Şimdi bu çocuk için gerçekte olandan daha farklı bir sonuç hayal edelim. Varsayalım ki çocuk asla "da"ya erişemedi. Bu durumda art arda "o-o-o-o"yu tekrarlamaya takılıp kalırdı. O zaman, travmatik nevroza benzer bir şey görürdük. Hatta çocuk bu patlamaları kendi zihnine saldırmak üzere kullanmaya başlayabilirdi. Çünkü düşüncelerini toparlama yolundaki her girişimi bir "o-o-o-o" patlamasıyla baltalanırsa, çocuğun bir düşünceyi toparlaması asla mümkün olmazdı.[28] Kayıpla yüzleşmek yerine çocuk kendi anlama yetisine, başına gelmiş olanı anlama yetisine saldırmayı seçebilir, bu da çok büyük ölçüde kendine zarar verici, kendini yok edici bir karakterin başlangıcı olurdu.

Aristoteles'in ontolojisinde bu tür bir karaktere yer yoktur. Aristoteles için bütün insan olma olasılıkları (erdemli insan, kendine hâkim insan, kendine hâkim olamayan ve kötü insan) iyiye yönelmiştir. Kötü insan bile yanılgı içinde, iyi olduğunu sandığı şeye yönelmiştir. Çatışmalı insan iyiler arasında bir çatışma yaşar ve irrasyonellik, iyiler arasından, kişinin neyin en iyi olduğuna dair bilinçli yargısıyla çelişen birini yeğlemesi şeklinde açıklanır. Bunun tersine, kendini yok eden karakter söz konusu olduğunda, kişinin kendini iyiye doğru yönlendirmesi yolundaki her girişime saldırılır.

28. Bkz. Bion, "Attacks on Linking."

Teleolojik olarak yönlenmiş bir yaratık olma kapasitesine saldırıdır bu – ve bu anlamda, iyinin kendisine karşı bir saldırıdır. Psikanalizin Aristotelesçi etik yaklaşımı genişletip daha geniş bir güdülenim yelpazesini içerme fırsatı sunduğunu düşünememizin nedenlerinden biri de budur. Çünkü burada gördüğümüz, bir güdülenim biçimi değildir (imge ne denli çarpıtılmış olursa olsun, herhangi bir iyiye yönelmiş değildir), daha ziyade güdülenim oluşturma kapasitesine karşı ilkel bir saldırıdır.

Ama aynı rahatsızlık erdemin erken gelişimine bir vesile sunuyor da olabilir. Çocuk, "da"ya gelebilmekle, yaşadığı deneyimi dağıtmak yerine bir araya getirebilmiş olur. Oyunun icadı, deneyim kumaşındaki bu yırtığı bir kayıp deneyimine dönüştürür. Çocuğun içinde kayıpla oynayabileceği kültürel bir alan yaratır: Bu yolla çocuk kayba tahammül edebilir ve onu isimlendirebilir hale gelir. Bu, haz ilkesine uygun bir işlevsellik biçimi ile gerçeklik ilkesine uygun bir işlevsellik biçiminin aynı anda yerleştiği bir örnektir. Bir yandan, her türden oyunculluk ve serbest çağrışım artık olanaklıdır: Zihin ancak şimdi annenin yokluğu fikri etrafında gezinebilir. Diğer yandan, annenin yokluğu (ve yeniden ortaya çıkması) kavramı ancak bu oyunda varlık kazanabilir. Çocuğun annenin ayrı bir "nesne" –bir yandan kendine özgü (şimdilerde belirmeye başlayan) kimliğini daima korurken öte yandan da orada olabilen, gidebilen ve yeniden gelebilen bir nesne– olarak varolduğu bir yaşam biçimini icat ettiği ya da bu yaşam biçimine katıldığı söylenebilir. Oyunu icat etmekle çocuk annenin yokluğu hakkında *düşünme* kapasitesini yaratmış olur. Çocuğun nedenler alanına girişi tam da bu türden oyun etkinliklerinin yaratılmasıyla gerçekleşir.

Bu oluşmakta olan cesarettir. Çünkü çocuğun annenin yokluğuna tahammül etmesini gerektirir. Ve oyun gerçekte cesaretin prototipinin gelişmesidir; çünkü annenin fiili yokluğuna, bu yoklukla oynayarak katlanır. Demek ki annesinin yokluğunda onu hayal eder (bir var, bir yok) ve hayalinde onun geri dönüşüyle kendini rahatlatır, bu yolla onun yokluğuna tahammül etme kapasitesi geliştirir. Gerçeklikle yüzleşmenin cesaret istediği fikrinin paradigması işte budur. Bu anlamda cesaret (ya da bu prototipi) zihinliliğin kendisinin zorunlu bir bileşeni gibi durmaktadır. Çünkü, gerçekçi anlamda, ancak yanımızda olmayan nesneler üzerine düşünülebildi-

ğimiz zaman düşünebiliyoruz demektir. Bunu yapabilmek, yokluğa tahammül etmek şeklinde duygusal bir yetinin varlığını gerektirir. Bu ilk durumda, cesaret mutluluğa değil, acıdan uzaklaşmaya yöneliktir. İnsan acıya bir isim vererek onu giderir, ama deneyime isim vermek onu dönüştürmektir. Aslında, çocuk kendiliğinden kendi yaşamına bir isim aşılamıştır. Ama yalnızca "isim vermek" diye bir şey söz konusu olamaz. Kaybın ismi, kayıp oyununu oynamayı gerektirir: Kişinin az önce isimlendirdiği kayıpla yaşamasının yollarını icat etmesini gerektirir. Oyun bir kez yerleştikten sonra, çocuk bir kez cesurca kaybıyla yüzleşebildikten sonra, zihin bir kez haz ilkesine göre işlev görebildikten sonra, ötede (ya da öncede) ne yattığı sorusunun üstü örtülür. Gizlenen şey cesaretin teleolojik-olmayan vesilesidir: yani yaşamın dokusunun bozulması (cesaret ancak buna geriye dönerek verilen bir yanıt olabilir). Çocuk bir kez kaybı kayıp olarak yaşantıladığında (yani oyunu yerleştirdiğinde) artık kaybı yaşantılama kapasitesinin gelişmesine vesile olmuş olan şeyi yaşantılamaz olur. Bir ismin isimlendirdiği şeyi sorunsuz temsil ettiğini düşünürsek, bu türden başlatıcı bir isimlendirme eylemi hedefini daima ıskalar. Bu anlamda "gerçeklikle yüzleşmek" daima bir şeyleri dışarıda bırakır. Çocuk artık kaybını yaşantılayabilir, kaybını isimlendirebilir ve buna tepki verebilir --duygusal ve bilişsel olarak "gerçeklikle bağlantıdadır"-- ve bu şekliyle sanki herhangi bir şeyin dışarı bırakılması olanaksız gibi görünür. Çocuk artık *artakalan* bir şey olmaksızın yaşamaktadır adeta. Paradoksal biçimde ele alırsak dışarıda bırakılan, diğer bir "şey" değil, gerçeklikle yüzleşme kapasitesinin bu ileri gelişimine vesile olmuş olan yaşamın dokusundaki bozulmadır. Sanırım Freud'un en derin içgörüsü şudur: tersi doğruymuş gibi görünse de yaşam asla artakalan bir şey olmaksızın yaşanamaz.

Bu oyunun icadının Freud'un zihinsel işlevsellik modeline nasıl uyduğuna dikkat etmek gerek. Aslında, oyunun icadı çocuğun zihninde homeostatik bir düzenek kurmaya hizmet eder. Annenin yokluğu sonucunda oluşmuş olan psişik baskı (ya da herhangi bir gerilim artışı) nöral ağların bağlantı yolları boyunca dağıtılır. Öznel deneyim açısından bakıldığında bu, enerjinin gevşek fikir çağrışımları ve duygular üzerinden akan ve bozulmaya, sekteye bir anlam kazandıran hareketidir. Adeta çocuk baskıyla bir anlam yarat-

maya zorlanmıştır. Oyun olmazsa, baskı her yere egemen olacak ve çocuk korkunun pençesine düşecek veya endişeden boğulacaktır. Oyun çocuğun duygusal ve zihinsel dengesini korumasını sağlayan şeydir. Üstelik, bu homeostatik sistemin yerleşmesinin bu tür bir gelişmeyi daha da kolaylaştırdığını varsaymak akla yakındır. Çocuk yalnızca annesinin yokluğuna tahammül etmeyi öğrenmekle kalmaz; onun yokluğuna bu şekilde tahammül *edebileceğini* de öğrenir. Böylece, hayali etkinlikler aracılığıyla bu türden homeostatik sistemler yaratmaya yönelik bir yatkınlık oluşur. Cesaretin psişik bir yatkınlık olarak gelişmesindeki temel bir aşamadır bu.

Bu büyük bir psişik başarıdır, ancak çocuk bunu kendi başına gerçekleştirmemiştir. Onun her "o-o-o-o"sunu dinleyen (ve yorumlayan) ana baba ve geniş aileden oluşmuş toplumsal bir dünyanın içine doğmuştur. Freud, kendisinin ve çocuğun annesinin "bunun *yalnızca bir nida* olmayıp Almanca '*fort*' [gitti] sözcüğünü temsil ettiğini düşünme konusunda fikir birliğine varmış" olduklarını bildirir. Benim anladığım şekliyle, feveran yalnızca bir nidadan öte bir şey *olmuşsa,* bunun bir nedeni de ona bir nidadan öte bir şey olarak muamele edilmesidir. Aslında Freud ve anne çocuğa feveranının bir yorumunu sunmakta ve bu şekilde çocuğa "rahatsız edici alışkanlığını" bir kayıp oyununa dönüştürmesi için yardım etmektedirler. Bu açıdan bakıldığında, yalnızca "o-o-o-o" *fort*'a benzemekle kalmaz, *fort* da kulağa "o-o-o-o" gibi gelir. Ana baba ve ailenin çocuğu toplumsal ve anlamlı dünyaya çekmesine yardımcı olan işte bu benzerliktir.

O halde, çocuğun oyunu kurmasında oluşturucu anlardan meydana gelen bir küme vardır: (1) oyun oynama kapasitesinin gelişmesi: zihnin gevşek çağrışım yolları boyunca gezinmesine izin verme yetisi – anneden makaraya, gittiden buradaya. Zihinsel aygıt açısından bakıldığında bu (2) enerjinin akabileceği ve haz ilkesine uygun olarak dağıtılabileceği bir dizi nöral "kolaylaştırma"yı (nöron yolunu) oturtmak anlamına gelir. Aynı zamanda bu, (3) gerçeklik ilkesinin gelişmesidir: annenin "ben"den ayrı, gitmiş ama geri gelecek olan bir "nesne" olduğunu fark etme kapasitesinin gelişmesidir.[29] Bu, (4) nedenler alanına girmek demektir: çocuk an-

29. Bir dipnotta Freud, çocuğun aynı zamanda kendisini de yok ettiği bir

nenin yokluğu üzerine düşünme ve bu konuda ne yapmak istediğini düşünme kapasitesini geliştirmektedir. Ayrıca bu (5) cesaretin gelişmesidir: birincil bir kayıpla yüzleşme ve buna tahammül etme yetisi. Bu anlamda, (6) Freud'un modeline uygun homeostatik bir düzeneğin kurulması, Aristoteles'in etik erdemin, çok fazla ile çok az arasındaki "ortalama"nın bulunması olduğu kavrayışına denktir. Dahası, (7) çocuk ağzından çıkanların anlam kazanmasına yardımcı olan ana baba ve aile tarafından, etik ve dilsel dünyaya geçirilmektedir. Son olarak, bütün bu anları göz önüne alırsak, bunlar (8) teleolojik olarak örgütlenmiş bir failin ortaya çıktığını düşündürürler. Bu da, hayali iyilere yönelik fantaziler yaratabilen, kendisi için gerçek iyi olanın ne olduğu üzerine düşünebilen ve buna göre eyleme geçebilen, cesaret gösterebilen ve bu sayede yaşamını mutluluğa doğru yönlendirebilen bir insandır. Burada, bir failde teleolojinin doğuşunu görüyoruz. Bu oluşturucu anlar bölük pörçük edinilmezler; bu oyunun yaratılması sırasında hepsi birlikte ortaya çıkarlar.

Herhalde artık Aristoteles'in mutluluğa yaklaşımıyla Freud'un ölüme yaklaşımı arasında belli yapısal benzerlikler olduğu iyice açıklık kazanmıştır. İkisi de mutluluğu ve ölümü bütün gayretlerin hedefi olarak gösterirler. Aristoteles'in ve Freud'un tasarladığı, bütünü kavramaktı – bütün insan gayretinin neye yönelik bir gayret olduğunu söyleyebilmekti. Varsayılan, hiçbir şeyin dışarıda kalmadığı, teleolojik olarak düzenlenmiş bir sistemin insanın varoluşunda neyin önemli olduğunu açıklayacağı idi. İki düşünür de, tam da insanın yönlenmişliğini tanımlama etkinliği sırasında o yönlenmişliğin *dışında* önemli bir şey bulunduğunu kavrar. Ama bu dışı teleolojik terimlerle yakalamaya çalışır. Aristoteles işe, mutluluğu etik yaşamın kurucu amacı olarak ortaya koymakla başlar, ama etik yaşama ilişkin en derin anlayışın, bu yaşamın kendisinin ötesine işa-

oyun icat ettiğini gözlemler; *Beyond the Pleasure Principle*, *SE* 18: 15n. Friedman, *The Origins of Self and Identity*'de bunun üzerine harika bir tartışma yer alır, s. 122-3.

ret ettiğini görmesi gerektiği sonucuna varır. Böylelikle, iki mutluluk derecesi formüle etmek durumunda kalır: etik yaşamın ikinci sınıf mutluluğu ve tefekküre yönlenmiş yaşamın birinci sınıf mutluluğu. Aristoteles için tefekkürün *daha yüksek* bir etkinlik biçimi olması önemlidir, ama bizim bakış açımıza göre en önemli özelliği, etik yaşamın etik olanın dışında yatan ve kendi içinde pratiklikten tümüyle yoksun olan bir varoluş biçimine yönelmiş olmasıdır. Freud ise işe bütün insan gayretini (bilinçli ve bilinçdışı) haz ilkesi ve onun çeşitlemesi olan gerçeklik ilkesiyle yakalayabileceğini düşünerek başlar. Ama o da çok geçmeden, insan varoluşunun büyük ölçüde bu tür bir gayretin ötesinde (ya da öncesinde) yattığını kavrar: özellikle de yönlendirilecek çeşitli kapasitelerin yerleşmesi sürecinin ve bu kapasitelere karşı ilkel saldırıların. Kendisi de ölüm dürtüsünü daha genel bir ilke olarak yerleştirmeye çabalar. Bu ilkenin hem haz ilkesinin özlemlerini yakalayacağını, hem de haz ilkesinin "ötesinin" kendi başına tuhaf bir tür özlem olarak görülebileceği bir kavramsal çerçeve kazandıracağını umar. İkisi de, kendi tarzlarında teleolojinin bir "ötesi" olduğunu görürler; ikisi de kendi tarzlarında teleolojiyi geride bırakmaya isteksizdirler.

Her iki düşünür için de cesaret gibi etik bir erdem hem mutluluk ve haz kaynağıdır, hem de yorucudur. Freud'da bunu görmek kolaydır. Cesaretin prototipi *fort-da* oyunu bir kez yerleştikten sonra, gerilimi bildik çağrışım yolları üzerinden boşaltma hizmeti görür. Boşalımın kendisi haz vericidir (oyunu oynamak eğlencelidir). Kayba cesur bir yanıt olduğu ölçüde, Aristoteles de bunun mutluluğun hammaddesi olduğuna katılırdı. Ama oyun gerilim altında oynanmaktadır (aslında o gerilimin oyunla dışavurulmasıdır) ve birey durmaksızın bu oyuna doğru çekildiği ölçüde, gerilimi dağıtmanın hizmetinde yaşıyor demektir. Yaratıcı biçimde bu oyunu yerleştiren ya da başka bir oyuna yer açmak üzere bunu bozan itki, haz ilkesinin ötesindedir. Bu "öte" olmasaydı, yaşam tekrarlayıcı ve amansız bir hal alırdı. Oyun ancak onu icat edebilirsek, canımız istediğinde oynayabilirsek ve bıkmaya başladığımızda arkamızda bırakabilirsek eğlencelidir. Bu oyunu bırakma yetisine sahip değilsek, bir rutine saplanıp kalırız. Ortalamayı tutturmanın (ya da Freud'un deyişiyle, sabit bir enerji düzeyini korumanın) yorucu bir yanı vardır. Aristoteles'in cesaretin hem bir mutluluk kaynağı hem

de bir mutluluk semptomu olduğu fikrinden uzaklaşması zordur. Devlet adamının yaşamı etik erdemlerin en yüksek örneğidir ve bu yüzden mutlu bir yaşamdır. Ama daha önce de gördüğümüz gibi, Aristoteles devlet adamının yaşamının boş zamandan yoksun olduğunu ve kendisinin ötesindeki bir mutluluğa işaret ettiğini söyler.[30] Kişi devlet adamının cesur yaşamına saplanıp kalsaydı, kuşkusuz orada mutluluk bulurdu, ama aynı zamanda boş zamandan yoksun bir yaşama (kişinin asla ulaşamayacağı bir mutluluğa doğru yönlendirildiği bir yaşama) mahkûm olurdu.

Bu iki düşünür, etik erdemin önemli bir "ötesi" olduğunda hemfikirdir, ancak kendileri teleolojiye saplanıp kalmış oldukları için, o "öte"yi yanlış yorumlarlar. Kendi kuramsal etkinliklerini yanlış yorumladıkları için bunu yaparlar. Gerçekte ikisinin de yaptığı, yaşama ve düşünceye gizemli bir gösteren aşılamaktır, ama ikisi de kendisinin temel bir hedefi keşfetmiş olduğunu sanmıştır. Bu anlamda Aristoteles ve Freud kendi kendilerini baştan çıkartmaktadırlar. "Ötelerini" gerçekten anlamaya onları götürebilecek tek şey, kendi yaptıklarını doğru biçimde anlamaları olurdu. Çünkü, tam da gizemli bir gösteren yerleştirerek (ister mutluluk olsun, ister ölüm) Aristoteles ve Freud eski ve yerleşik düşünme tarzlarını yıkar ve yaşamın yaratıcı biçimde yeniden icat edilmesine vesile yaratır. Haz ilkesinin ötesinde, yerleşik etik erdemlerin ötesinde yatan işte *bu* etkinliktir. Ve bunu geliştirmek, kesinlikle diğer bir etik erdem geliştirmek demek değildir. Peki o halde ne demektir?

İzin verin burada hayal gücümü konuşturarak bitireyim sözlerimi. *Devlet*'te Sokrates psişede varolan yapıların aynılarının polis'te büyük harflerle yazılı olduklarını söyler.[31] Sanırım, Sokrates'in yaşamını psişenin içinde izlemeye çalıştığımız hareketlerle aynı tipten hareketlerin siyasi bir sahnelenmesinden ibaret görebiliriz. Sokrates'in yaşamı, Atina yaşamının yerleşik âdetlerine sürekli zarar veriyor, bunları sürekli sekteye uğratıyordu. Sokrates de kendisini tam da böyle görüyor gibidir, çünkü kendini bir atsineğine benzetir.[32] O Atina'nın "tekrarlama zorlantısının" ete kemiğe bü-

30. *EN* X.7.1177.

31. Platon, *Republic*, 3.368d-e, 4.434d (Türkçesi: *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu-M. A. Cimcoz, İstanbul: Remzi, 1995).

rünmüş halidir. Daima sorular sormaktadır: Dindarlık nedir? Ölçülülük nedir? Cesaret nedir? Ve Atinalıları durmadan bu soruların yanıtlarını ne kendisinin ne de herhangi birinin bildiğini fark etmeye çağırır. Bu, o an için, hiçbir yanıt *olmadığı* anlamına geliyordu. Sokrates, yeni bir düşünme tarzı yerleştirmeye çalışmaktadır ve henüz o düşünme tarzıyla bir yaşam oluşturulmuş değildi.[33] Sokratik sorgulamanın durmaksızın tekrarlaması ile travmatik nevrozun tekrarlayıcı düşleri ve eylemleri arasında bir aile benzerliği bulunur. Sokratik tarzda düşünme, yanıt verme ve yaşama kapasitesi henüz yerleşmemiştir (nihayetinde Sokrates'i eşsiz kılan da budur)[34] ama o Platon ve Aristoteles'in daha sonra yapacakları başlatıcı örneklemeler için zemin hazırlamaktadır.

Sokrates'in temel sorusu (nasıl yaşayacağım?) çok masum görünse de gerçekte travmatiktir. Sokrates Atina yaşamının dokusunu yırtar ve hiç kimsenin dolduramayacağı bir gedik açar, çünkü henüz kişinin yaptığı her şeyde bütün yaşamını hesaba katmasının yerleşik bir yolu bilinmemektedir. Freudcu açıdan, Sokrates ölüm dürtüsünün ete kemiğe bürünmüş halidir: yerleşik yaşam ve düşünce biçimlerinde saldırgan bir delik, yeni yaşama ve düşünme biçimleri oluşturmak için bir vesile.

Atinalılar bu travmaya onu yok etmeye çalışarak tepki verirler. Sokrates'in öldürülmesi bir sektenin nasıl def edileceğine dair psikotik bir anlayışın sonucudur: şey-olmayana sanki bir şeymiş gibi davranılır ve sonra yok edilir.[35] Bu okumada Sokrates isnat edilen suçları işlemiştir. Yeni bir değerlendirme standardı (*bir bütün olarak* ele alındığında yaşamlarımızın "mutluluğu") getirmekle ve bu-

32. Platon, *Apology* (Türkçesi: *Sokrates'in Savunması*, çev. Niyazi Berkes, İstanbul: Sosyal, 2001).

33. Bu bağlamda, *Charmides*'i yeniden okumaya değer. Burada ölçülülüğün ne olduğunu söyleyecek hiç kimse olmadığı gibi, bu soru hakkında nasıl düşünmek gerektiğini de gerçekten bilen kimsenin bulunmadığı açıklık kazanır. Diyalog, ölçülülüğün ne olduğundan çok, bu soru üzerine düşünme yolları bulma çabasıdır.

34. Örn. bkz. Platon'da Alkibiades'in tanımı, *Symposium* 221c-d (Türkçesi: *Şölen*, çev. A. Erhat-S. Eyüboğlu, Ankara: İş-Kültür, 2000).

35. Bkz. Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, İng. çev. Howard V. Horg (Princeton: Princeton University Press, 1989; Türkçesi: *İroni Kavramı*, çev. Sıla Okur, Ankara: İş-Kültür, 2003).

na temel bir ölçü muamelesi yapmakla, yeni bir tanrı tanıtmış olmaktadır. Ve gençleri baştan çıkardığı için, onları gerçekten de yozlaştırmıştır. Yalnızca yaşama gizemli bir gösteren sokmakla kalmaz (ki yaşamakla ilgili spekülasyonlarımızın tamamı bunun etrafında gezinebilir); bunu yapmakla oğlanların akıllarını başlarından alır. Gerçekten de, Sokrates'in onları sözleriyle, yavaş yavaş öldürdüğünü anlamak için Apollodorus, Aristodemus, Agathon, Alkibiades'i gözlemlemek yeter.[36] Sokrates travma yaratıcı bir ayartıcıdır: Yaşamın içinde tutmayı başaramayacağı bir mesajı tekrar tekrar yaşamın içine atmaktan suçludur.

Freud'un toplumun yapısına ilişkin içgörüsü, mesajın nihayet yerleşmesinin tek yolunun ancak mesajı getiren kişinin öldürülmesiyle gerçekleştiğidir. Sokrates'i ilk babanın antik Yunan'daki eşcinsel örneklemesi olarak görebiliriz. Jürideki Atinalılar açısından bakıldığında, Sokrates'in yerleşik âdetlerin bile derinlikli düşünülerek incelenmesi gerektiği yolundaki ısrarı, onu yasadışına çıkartmıştır. Ve düşünsel maharetin yerine açık cinsel eylemi geçirseydik, Sokrates'in oğlanların *hepsine* sahip olabileceği açıktır. Platon'un Sokrates'in öldürülmesine tepkisi, bir yas edimi olarak felsefeyi icat etmektir. Gerçekten de, "felsefe"nin adı bile, yitik nesneye karşı kendine özgü bir tür özlemi karakterize eder. *Philosophia,* hikmet aşkı: Filozof henüz sahip olmadığını bildiği bir şeye özlem duyan kişidir.[37] Gerçekten de, Platoncu felsefe *fort-da* oyununun yüceltilmiş ve sofistike bir çeşitlemesi olarak görülebilir. *Devlet*'te Platon Sokrates'in yokluğu ve geri dönüşüyle oynamaktadır. *Devlet*'in önemli bir kısmı insan psişesinin yapısını anlatmaya ayrılmıştır; bu kısım, hangi akıldışı güçler yüzünden iyi bir insanın öldürülebildiğine ışık tutmak üzere tasarlanmıştır. Geri kalanı da, aslında Platon'un *düşüdür*. Bu düşte Sokrates'in geri dönüp hüküm sürebileceği bir toplum vardır. "Güzel kent" (*kallipolis*) Platon'un düşlerinin gerçekleştiği yerdir: felsefenin (=Sokrates) hüküm sürdüğü ve kendine kalıcı bir konum edindiği yer.

36. Platon, *Symposium*, örneğin 215d-e, 172b-173d, 174b, 213c, 222e-223b.

37. Platon'un anımsama mitine göre, filozofun özlemi, bir zamanlar (doğumdan önce) sahip olduğu ama yitirdiği bir şeye karşıdır. Bu mite göre felsefe yitik nesneyi yeniden kazanma çabasıdır.

Bir kuşak sonra, Aristoteles erdemli insanın her eyleminde örtük veya açık biçimde Sokrates'in temel sorusuna yanıt verdiği bir etik kavramı geliştirir. Uygulamada bilge kişi (*phronimos*) daima ve her yerde nasıl yaşanması gerektiği sorusunu yanıtlamaktadır. Bir kuşak önce yaşamı bunca sekteye uğratan soru artık etik yaşamın kendisinin ifadesi halini almıştır. Burada bir kapasitenin yerleşmesinin kültürel düzeydeki bir örneğini görüyoruz: Etik kültür yine yerleşik örüntülere ve paradigmalara göre işleyebilmektedir. (Bu da Sokrates'in yarattığı sekteye yine, haz ilkesinin bir varyantından ibaret olan gerçeklik ilkesine göre işleyecek olan etik-kültürel kapasiteyi yeniden yürürlüğe sokarak cevap vermenin bir örneği olacaktır.)

Nikomakhos'a Etik'in sonunda Aristoteles tefekküre dayalı bir yaşam olasılığını korumak için yasalara ihtiyacımız olduğunda ısrar eder. Sokrates'i yasaya uygun, demokratik bir oylamayla öldürmek yerine, bir Sokrates'in ortaya çıkması olasılığını yasayla koruyan bir kent (polis) kurulabilir. Sokratik bir yaşam artık topluma sekte vurucu değildir, onun tarafından normalleştirilmiştir. (Elbette bazı kaymalar var. Aristoteles *pratiklikten tümüyle uzak* tefekküre dayalı bir yaşama odaklanırken, Sokrates nasıl yaşanması gerektiği gibi pratik bir soruyla ilgilenmişti. Ama genel nokta aynı: yasalar dünyayı felsefe için güvenli bir yer haline getirmelidir.) Gerçekten de, *Etik*'in sonuna gelindiğinde, felsefi yaşamı koruyan, hatta ona saygı gösteren bir toplum fikri, muhafazakâr bir seçenek olarak belirmeye başlamıştır. Çünkü, üzerinde derinlemesine düşünüldüğünde, bütün yaşamların en iyisi olarak tefekküre dayalı yaşama işaret eden, standart etik erdemlerdir.

O halde burada, artık tanıdık bir örüntü haline gelmiş olan şeyin bir örneğini görüyoruz:

1. haz ilkesine ve gerçeklik ilkesine göre işleyen yerleşik zihinsel veya kültürel etkinlik biçimleri (antik Atina kültürü)
2. fiili bozulma/sekte (Sokrates'in yaşamı ve ölümü)
3. bu sekteyi yaratıcı etkinliklerle iyileştirme girişimleri (Platon'un ve Aristoteles'in etik ve felsefeyi icatları; yaşama temel bir gizemli gösterenin aşılanması ve bunun çevresinde yeni bir yaşam biçiminin örgütlenmesi)

4. haz ilkesine ve gerçeklik ilkesine göre işleyen yeni yerleşmiş zihinsel veya kültürel etkinlik biçimleri (felsefe kültürü, Batı uygarlığı)

Aristoteles'in etiği ve Freud'un zihinsel işleyişe dair açıklamaları yalnızca 1. ve 4. aşamaları yakalayabilir. Belli bir zihinsel (kültürel) etkinlik biçimini ancak o biçim bir kez yerleştikten sonra yakalayabilirler, oysa o zihinsel (kültürel) etkinlik biçimini olanaklı kılan sekteye ve yaratıcılığa dair hiçbir açıklamaları yoktur. Her iki düşünür de, bir "öte" olması gerektiğini ima eder (etiğin "ötesi", yerleşik zihinlilik biçimlerinin "ötesi") ama ikisi de bunun ne olduğunu yeterince kavrayamazlar.

YAŞAMIN ARTAKALANI

ARİSTOTELES'E GÖRE insanın bütün özlem ve gayretlerinin hedefi mutluluktur; Freud'a göre ise, "bütün yaşamın amacı ölümdür." İki durumda da, gördüğümüz gibi, sistemi dağıtan, sistemin kendisinin denetim altında tutamadığı bir şey vardır. Bize düşen görevin, her neyse bu şeyi nihayet ele geçirecek *bir diğer ilke* düşünmek olduğunu sanmak hata olur. Bu, kendini bir tekrarlamaya kaptırmaktır. Çünkü, bir "ötesi" kavramının oluşmasına izin veren, tam da böyle bir ilkeden medet ummaktır. Ve bu sistemin denetleyemediği baskı, daha sonra kısmi ifadesini bir "öte"ye geçme fantazisinde bulur.[1] Ele aldığımız durumların hiçbirinde, "yaşamın artakalanı" na doğrudan geçemeyiz. Bunun yerine, ona dolambaçlı bir yoldan, insan gayretini bir ilke altında sınıflandırma girişimi üzerinde derinlemesine çalışarak (ve bunun nasıl başarısızlığa uğradığını görerek) bakabiliriz. O halde, "yaşamı artakalan bir şey olmadan yaşamak" diye bir şey varsa, bu nihayet o artakalan şeyi yakalayan bir ilke bulmakla değil, bir ilke olmadan yaşamanın kabul edilebilir yollarını bulmakla başarılacaktır. O zaman artık bir "ötesi" yaratmakla işimiz kalmaz. Ve artık zihnin kendine sekte vurmasını tek bir ilkeyle açıklamaya çabalamaktan vazgeçeriz.

Bu tür bir yaşam neye benzer? Bu hassas bir soru, çünkü çok fazla ayrıntıya girersek, insan yaşamına dair yeni bir ilke bulup çıkarma riskine gireriz. Yine de sanırım doğası gereği sekteye uğra-

1. Bkz. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960* (New York: W. W. Norton, 1992), s. 43-70. Lacan'ın "Şey" üzerine tartışması bu fantazinin bir versiyonudur.

maya eğilimli bir biçimde işleyen bir zihin tablosunun en azından bir taslağını çizebiliriz (bu şekilde, o sektenin tek bir ilkenin ifadesi oluşuna kendimizi bağlamamış oluruz). Bunu yaptıktan sonra artık psikanalitik kuramsallaştırmanın tarihine sanki bu içgörüye karşı dirençleri analiz ediyormuşuz gibi yaklaşabiliriz. Dirençleri analiz etmenin güzelliği, öngörülemeyecek her türden olasılığa kapı açmasıdır. Taslağımızı tamamlamanın yolu daha fazla ayrıntıyla doldurmak değil, zihin hakkındaki kuramsallaştırmamızın önündeki engelleri kaldırmaktır. Umarım bu şekilde, zihne katı çerçeveler dayatmak yerine, onu anlamakta daha özgürleşiriz. Bu yolla analiz kendi tekniklerini kendisine uygulayarak kendini özgürleştirebilir. İşte şimdi bu iki tasarıya dönüyorum.

İlk olarak, kendine sekte vuran bir zihin taslağı.

Kariyerinin sonunda Freud psikanalizin başarılarını ve başarısızlıklarını özetleme girişiminde bulunan bir makale yazdı. "Bitirilebilen ve Bitirilemeyen Analizler"de Freud bizi psikanalizin doğuşunda orada olan, ama geriye dönüp baktığında haksız yere ihmal edilmiş olduğunu düşündüğü bir şeye geri götürür: nicelik: "çoğunlukla, kuramsal kavramlarımız *dinamik* ve *topografik* yaklaşımlara verdikleri önemi *ekonomik* yaklaşıma vermeyi ihmal etmişlerdir... Bu ihmale dikkatinizi çekiyorum."[2] Bu ihmal önemlidir, çünkü Freud'un da işaret ettiği gibi, belli miktarlarda enerji daima zihnin savunmalarını (ister ilkel, ister gelişkin ve karmaşık olsunlar) yerle bir etmeye hazır olacaktır. Bastırma, istenmeyen ve katlanılamaz olana karşı zihnin kullandığı savunmaların en ilkel ve en yaygın olanlarından biridir, ama Freud'un da artık söylediği gibi, niceliğe karşı bir savunma olarak değeri kısıtlıdır. "Bastırmalar basınçlı suya karşı kurulmuş barajlar gibi davranırlar... taze travmalar, zorunlu engellenmeler ya da bir içgüdünün bir başkası üzerindeki ikincil etkisiyle takviyeler inşa edilebilir. Sonuç her zaman aynıdır ve *hastalığa neden olması açısından niceliksel etmenin karşı konulmaz gücünün altını çizer*."[3]

2. Sigmund Freud, "Bitirilebilen ve Bitirilemeyen Analiz", *SE* 23: 226-7.
3. *A.g.e*, s. 226; italikler benim.

Freud, analizin amaçlarından birinin "güvenilir olmayan bastırmaların yerine benle-uyumlu güvenilir denetimleri geçirmek" olduğunu söyler, ama bu yapıldığında bile, "hedefimize tam anlamıyla ulaşamayız":

Mesele daima, böyle kolayca göz ardı edilen niceliksel etmenle ilgilidir... içgüdü üzerinde denetim sağlamak yoluyla nevrozları iyileştirme iddiasındaki analiz, kuramda her zaman doğrudur, ama uygulamada her zaman doğru olmayabilir. Ve bunun nedeni, içgüdü denetiminin dayalı olduğu temelleri yeterli derecede oluşturmayı her zaman başaramamasıdır. Böyle kısmi bir başarısızlığın nedeni kolayca keşfedilebilir. Geçmişte, nicel içgüdüsel güç etmeni benin savunmaya yönelik çabalarının karşısındaydı; bu nedenle analiz çalışmasını yardıma çağırmıştık; şimdi ise aynı etmen bu yeni çabanın etkililiğine sınır koyuyor. *İçgüdülerin gücü aşırıysa, analizle desteklenen olgun ben görevinde başarısız olur, tıpkı daha önce yardımsız ve çaresiz benin başarısız olması gibi.*[4]

"Tıpkı daha önce yardımsız ve çaresiz benin başarısız olması gibi": Analitik sağaltımın sekteye uğraması, "yardımsız ve çaresiz ben"in ilk başarısızlıklarının tekrarından ibarettir. Psikanalitik açıdan bakıldığında, bu insan çaresizliğinin en derin biçimidir: çok fazla enerji karşısındaki çaresizlik. Freud'un işaret ettiği gibi, yaşamlarımızın başından sonuna dek bu çaresizliğin tekrarlamalarına maruz kalırız. Ama bu kendine özgü bir tür "tekrarlama"dır – çünkü kendi içinde içeriksiz bir şeyin tekrarlanmasıdır. Niteliksiz niceliğin patlak verişidir. Bu, "çaresizliğin", sanki çaresizlik deneyimin *içeriğiymiş* gibi (yani kişi kendini çaresiz, bunalmış, endişeli *hissettiğinde* olduğu gibi) tekrarlanması değildir; çaresizliğin yeniden boy göstermesidir, o kadar. Bunun psikanalitik anlamdaki bir tekrarlama zorlantısı gibi bir tekrarlama haline gelip gelmeyeceği bundan sonra olacaklara bağlıdır. Tekrarlama gibi görünen şey, zihnin bu patlamayı, çeşitli başarı ve başarısızlık düzeylerinde anlamla şekillendirme girişimleridir.

Psikanaliz açısından, *yaşamın çok fazla* geldiği iki ayrı bağlam vardır. İlkinde, yaşamın gerilim koşulları altında yaşandığına dair yapısal bir içgörü vardır. Zihnin bütün gerginliğini boşaltabilmesi, tamamen baskısız bir duruma erişmesi, onun için tam da ölüm de-

4. *A.g.y.*, s. 229-30; italikler benim.

mek olan şeydir. Bu, Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'de kazandığı yapısal içgörüydü. Bu anlamda bu içgörü, temel olarak, o yapısal hakikatten yaşamın çok fazla olduğu hakikatinden ibarettir.[5] İkincisinde, zaten her zaman ve her yerde baskı altında yaşadığımız için, şu ana dek geliştirdiğimiz her türlü psikolojik yapıda bir kırılma olabileceği olasılığıyla yaşamamız gerekir. Kısmen bunun nedeni, psikolojik yapının kendisinin de psikolojik bir kazanım olmasıdır. Geçmişteki kayıp ve kazanım deneyimlerine karşı bir tepkidir (ve bu haliyle yapısal olarak kırılgandır). Sağlıklı bir ben (Aristotelesçi erdemli insanın beni) bile içeriden veya dışarıdan gelebilecek bütün olası saldırılara karşı bağışıklı değildir. Travmadan zarar görmeyecek ben diye bir şey yoktur. Gerçek yaşamda, olgunluğun psikolojik kazanımları bir şekilde kırılgan olma eğilimindedir. Her zaman ve her yerde devre dışı kalma olasılıkları vardır.

1914 tarihli makalesi "Narsizm Üzerine: Bir Giriş"te Freud baskı altında ezilmekten kaçınmanın yollarından birinin âşık olmak olduğunu söyler.

> Bu noktada elbette merakımız, ben içindeki bu libido ketlenmesinin niçin hoşnutsuzluk verici bir deneyim gibi yaşantılandığı sorusunu doğuracaktır. Hoşnutsuzluğun daima yüksek derecede bir gerilimin ifadesi olduğu, dolayısıyla gerçekleşen sürecin maddi olaylar alanındaki belli bir niceliğin başka durumlarda olduğu gibi burada da ruhsal hoşnutsuzluk niteliğine dönüşmekte olduğu yanıtı ile yetineceğim... Burada, zihinsel yaşamımızın narsizm sınırlarının ötesine geçmesini ve libidoyu nesnelere bağlamasını neyin zorunlu kıldığı sorusuna değinmeye bile kalkışabiliriz. Düşünce çizgimizi izlediğimizde elde edeceğimiz yanıt bir kez daha, bu zorunluluğun bene yapılan libido yatırımı belli bir miktarı aştığında ortaya çıkacağı şeklinde olacaktır. Güçlü bir bencillik hastalanmaya karşı bir savunmadır, *ama son aşamada, hastalanmamak için sevmeye başlamamız gerekir ve eğer bir engellenme sonucu sevemezsek hastalanmamız kaçınılmazdır.*[6]

5. Bu John A. Friedman'ın *The Origins of Self and Identity: Living and Dying in Freud's Psychoanalysis* (Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1998) başlıklı kitabında iyi tanımlanmıştır. Özellikle "Freud'da *Todestrieb*" başlıklı 4. bölümde. Bu ayrıca Lacan'ın ölüm dürtüsüne dair anlayışının da bir kısmıdır. Bkz. *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 35-42, 205-17.

6. Freud, "On Narcissism: An Introduction", *SE* 14:85; italikler benim (Türkçesi: *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, çev. S.M. Tura, B. Büyükkal, İstanbul: Metis, 1998).

Bundan sonra Freud bize Tanrı'nın yaradılışa dair görüşünü ileten şair Heine'den alıntı yapar: "Kuşkusuz hastalık yaratma itkisinin nihai sebebiydi. Yaratarak şifa buldum; yaratarak iyileştim." Bu görüşe göre dünyanın kendisi Tanrı'nın travmadan kaçınma yoludur.

Bu "çok fazla"nın zihnin içinde mi yoksa dışında mı kavramsallaştırılması gerektiği bir soru işaretidir. Bu enerjiyi dışarıdan geliyormuş gibi görme ayartısı, kendi içinde niteliksiz olmasında yatar: buradaki imge, saf enerjinin dışarıdan zihne çarpmasıdır. Bence bu, direnilmesi gereken bir ayartıdır. Az önce gördüğümüz gibi, zihnin "çok fazla"nın egemen olduğu koşullarda işlev görüyor olduğu fikri, bizzat zihinlilik fikrinin içinde vardır. Zihnin uğraştığı veya uğraşamadığı şey, zihinsel enerjidir. Ama, eğer enerji kendi başına niteliksizse, zihnin yerleşik yapılarını dağıtmaya yarıyorsa nasıl *zihinsel* enerji olabilir ki? Zihinsel olanın doğası gereği içeriği olması gerekmez mi? Kuşkusuz, zihinsel enerji fikrinin kendisi, psikolojik yaşamın değişen yoğunluk derecceleri olduğunun kabülünden türer. Fikirlerin bize baskı yaptıklarını ve önemlerinin giderek azaldığını hissederiz. Freud için temel zihinsel molekül, fikir-artı-enerji kotası idi (ki o buna duygulanım adını veriyordu). Freud'un nevrotik semptomların ve düşlerin oluşumunu açıklamasına izin veren, bu enerjinin çeşitli fikir yolları boyunca aktarımıydı. Bu kullanımda psişik enerji bir biçim-ve-madde birliğinin "maddesi" gibi duruyor. Ama o halde, saf, biçimsiz bir madde nasıl olabilir? Bir fikir olmaksızın *zihinsel* enerji nasıl olabilir? Sanırım bunun yanıtı, bunu zihinsel olana dair sınırlayıcı bir örnek olarak ele almaktır – biraz, sıfıra bir sayı gibi davranmakla eşdeğer bir yaklaşım. Bunu yapma gerekçesi, travma ve anlık patlama fenomenlerini ele geçirebilmektir: Bunlar zihinsel olanın iniş çıkışlarıdır.

Şimdi, bu enerji fazlasını zihinsel olarak algılamaya başladıktan sonra, zihni *kendine* zarar veren, kendini sekteye uğratan bir organizma olarak görmek için nedenlerimiz olur. Ama bu kendine zarar vermeyi teleolojik bir amaca hizmet edermiş gibi düşünmemek elzemdir. Yine, Darwin'e başvurmak yararlı olacaktır. Darwin, fikirlerinin yaratabileceği teleoloji görüntüsünü, doğadaki sektelerin türün evrimi için vesile yaratabileceklerini, ama bunların orta-

ya çıkış nedenlerinin bu olmadığını göstererek bertaraf etmiştir. Benzer şekilde, zihindeki bir sekte, bir büyüme vesilesi olabilir, ama ortaya çıkış nedeni bu değildir. Bir sekte olması, sadece, zihnin aşırılık koşulları altında yaşıyor olmasının tezahürüdür.

Düşüncemizde, bu kendini sekteye uğratan gücü iyi ve kötüden *önceye* yerleştirmeliyiz. Bu güç, yerleşik psişik yapıları yıkma eğilimindedir ve kendini yeni olasılıklara kapı açan bir olasılık şeklinde ortaya koyar. Sanırım, insan çaresizliğinin en derin anlamı da budur: İnsanlar yapıları gereği hiçbir şeyi sabit ve yıkıma ve değişikliğe karşı sonsuza dek bağışık tutamazlar. Bu güce "saldırgan bir dürtü" demek fazla metafizik (bu terimin aşağılayıcı anlamında) ve son derece yanlış yönlendirici olur. "Saldırganlığın" gündelik kullanımlarından fazla uzaklaşmış oluruz. Bu patlak veriş, saldırganlık için bir vesile oluşturabilir; aynı zamanda saldırganlığın bir aracı da olabilir (zihin bu ani patlamaları kendi zihinsel işlevselliğine karşı kullandığı zaman olduğu gibi).[7] Ama buna saldırgan demekle çok fazla çıkarımda bulunuyor olabiliriz: bu enerjinin, doğası gereği sahip olduğu hiçbir özellik yoktur; sistemin "çok fazlasının" aniden patlak vermesidir, o kadar.

Saldırganlığın insan yaşamı için temel olduğunu (ki bu ciddi bir ampirik iddiadır) söylemekle temel bir saldırgan güçten aktığını söylemek arasında önemli bir fark vardır. Bu ikinci iddia ilkinden türemez. Kişi ilk başta saldırganlık dürtüsü diye bir şey olduğu iddiasını haklı çıkarmak üzere basitçe evrim kuramına başvurabileceğini düşünebilir; ama durum böyle değildir. Saldırganlığın seçiliyor olması pekâlâ da mümkündür – yani yeterince saldırgan insanlar daha az saldırgan olanları öldürüp kendi soylarını devam ettirebilmiş olabilirler. Ama buradan, temel bir saldırgan gücün olduğu sonucu çıkmaz. İşte size alternatif bir iddia: Saldırganlık zihnin anlam yaratma çabalarındaki bir çökme sonucunda ortaya çıkar (yani sonraki anlam yaratma çabalarıyla sağaltılamayan bir çökme sonucunda). Bu kuşkusuz travmatik nevrozlarda eyleme döküldüğünü gördüğümüz saldırganlıktır. Bu durumda, saldırganlık dürtü-

7. Bkz. Wilfrid Bion, "Attacks on Linking", *Melanie Klein Today: Developments in Theory and Practice*, cilt 1: *Mainly Practice*, y.h. E. B. Spillius (New York: Routledge 1988).

sünün kendisi değil, daha ziyade belli bir anlam yaratma yeteneksizliği olurdu seçilen. Anlam yaratmayı sürdüremeyenler bunu başaranları öldürme eğiliminde olurlardı.

O halde, bu ani patlama bir saldırganlık vesilesi olabilir, ama ayrıca yaratıcılık ve büyüme vesilesi de olabilir. Aynı zamanda, hiçbir şeye vesile olmayabilir de, bazen zihinsel etkinliğin sıradan akışında anlık bir kesintiden ibarettir, o kadar. Her şeyi açıklayan tek bir ilke aramıyorsak, yaratıcılığı kendi içinde "saldırgan" diye tanımlamanın iyi bir gerekçesi yoktur; aksine, böyle tanımlamamak için iki iyi neden vardır. Birincisi, yaratıcılığın genellikle saldırgan olduğu (ödipal savaşımın bir sonucu olması bağlamında) psikanalizin bir keşfidir.[8] Ve kuşkusuz, yerleşik yapılara aşikâr saldırıların olduğu önemli yaratıcılık anları vardır. Yaratıcılık doğası gereği "saldırgan"dır diye kestirip atarsak, çeşitli yaratıcılıklar arasındaki bu ayrımları yok etmiş oluruz. İkincisi, "saldırganlığı" gizemli bir gösterene dönüştürme tehlikesiyle karşılaşırız. En aşikâr anlamında saldırganlığı bir yıkma girişimi, yaratıcılığı da bir yaratma girişimi olarak düşünürüz. Elbette, yaratıcılığın saldırganlığı da içerdiği ve saldırganlığın yaratıcılık için bir vesile oluşturduğunu düşünmek "felsefi" bir içgörü olabilir.[9] Ama bu sonuca doğru ilerlerken, dilin tutarlı düşünceyi dışavurma yetisinin sınırlarına doğru da ilerlemiş oluruz ve yalnızca görünüşte bir anlam taşıyan bir terim ortaya atma riskine gireriz.

Temelden farklı iki tipte bilinçdışı zihinsel etkinlik arasında ayrım yapmamız gerektiği anlaşılıyor. Birinci tipe *yoldan sapma* (*swerve*) diyeceğim. Bu, zihnin haz ilkesine uygun, sıradan birincil süreçteki işleyişidir. Buna yoldan sapma dememin nedeni, varlığını yalnızca bilinçli deneyim alanında yarattığı dolaylı sarsıntılar aracılığıyla bilmemizdir: düşler, dil sürçmeleri, semptomatik

8. Bkz. Harold Bloom, *Anxiety of Influence: A Theory of Poetry* (New York: Oxford University Press, 1973); Hans Loewald, "The Waning of the Oedipus Complex", *Papers on Psychoanalysis* içinde (New Haven: Yale University Press, 1980).

9. Bu Lacan'ın *The Ethics of Psychoanalysis*'inde merkezi bir temadır.

eylemler vs. Yoldan sapma yüzünden, mantık uzamında sorunsuz yaşamak diye bir şey olamaz. Uç durumlarda, kişi herhangi bir tehlike olmadığının farkında olmasına karşın, dışarıya çıkmaktan korkuyor olabilir; ama sıradan yaşamda bile, kendimizi düşüncemizdeki çarpıklıkları düzeltirken bulduğumuz sayısız durum vardır – o yeni arabayı, yeni evi, yeni işi, yeni erkeği, yeni kadını elde etmeye harcadığımız bütün çabaların umduğumuz mutluluğu sağlamasının mümkün olmadığını fark ettiğimiz zamanlar gibi. Mantık uzamı her zaman ve her yerde şeklini yitirmeye yatkındır.

İkinci tip, *kırılma*dır: Bunlar birincil süreç zihinsel etkinliğin kendisindeki sektelerdir ve ayrıca ikincil süreci sekteye uğratma işlevi görebilirler. Bu kırılmaların kendileri haz ilkesine göre işlemezler, ama haz ilkesinin "ötesinde" olup olmadıkları da başka bir tartışmadır. Bu kırılmalar yalnızca kırılma olarak kalabilirler: Çok büyük olduklarında travma olurlar; ufaksalar, *petits morts* (küçük ölüm), yani zihinsel etkinliğin akışındaki küçük kırılmalar. Sıklıkla fark edilmezler. Bu kırılmalar iki yolla anlamlı hale gelebilirler. Bazen anlam dokusundaki bir kırılma, kırılmanın ortaya çıktığı bağlam yüzünden anlamlı hale gelir (sözgelimi bir öykü kısa kesildiğinde). (Buna bir örnek kişinin bir endişe atağıyla uyanmasıdır. Diğer bir örnek, kişinin uyumayı sürdürmesi, ancak düşte ani bir kesilme olmasıdır.) Kırılma öyküye, sürmesine izin verilseydi sahip olacağı anlamdan daha farklı bir anlam vermiş olabilir pekâlâ. Bunun nedeni kırılmanın kendisinde bir anlam olması değil, ortaya çıktığı bağlamdır. Bu şekilde kırılma asalakça, yani yırttığı özel anlam dokuması sayesinde bir anlam kazanır. Başka seferlerde, zihin kırılmaya bir anlam yüklemek üzere hemen devreye girecektir.

Yoldan sapma ile kırılma arasındaki ayrım bence analitik sürecin anlaşılması açısından temeldir. Bunu kendi analiz uygulamamdan verdiğim klinik örneğe dönerek açıklamama izin verin: Düş kırıklıklarıyla dolu bir dünyada yaşayan bir hastamdan bahsetmiştim. Nevroz, semptomlarına ek olarak, çekirdek konumdaki bilinçdışı bir fantazi tarafından örgütlenme eğilimindedir. Bu kişi, toplumda itibar kazandığı her durumu, gerçekten hak ettiğini alamamasının yeni bir örneği, yalnızca kendisine acındığı için verilmiş bir terfi, kılık değiştirmiş bir hakaret ve benzeri şekillerde yorumluyordu. Bütün bunlar yoldan sapma örnekleridir ve bütünde bilinçdışı tele-

olojik bir yapı yaratır: "Yaşamın amacı düş kırıklığıdır."

Bu şahıs analiz sırasında erotik bir aktarım geliştirmişti ve bu daha sonra düş kırıklığı şeklini almıştı. Soruyordu: Neden onunla divanda sevişmiyordum ki? Ama iyi ki analistimsiniz diyordu, aksi halde onu sevmediğimi doğrudan söylemek zorunda kalacaktım. Hem, durmaksızın aynı sıkıcı düşleri gören birini nasıl sevebilirdim? Tanıdık bir düşü anlatırken, "Yine mi diye gözlerinizi deviriyorsunuz herhalde," demişti. Analiz bittikten sonra bile onunla çıkmayacağımı tahmin ediyordu... işte buna benzer şeyler.

Hafif miyoptu ve analizi bir yılını tamamlamaya yaklaştığı sıralarda miyopluğunu bu uğurda kullanmaya başladı: Gittiği *her yerde* beni başka bir kadınla görüyordu. Ben orta boyda normal kilodayım ve fazla uzun olmayan kumral saçlarım var: Başka bir deyişle, miyopsanız, kolayca erkek nüfusunun ciddi bir kısmını ben sanabilirsiniz. Analiz yapmıyorsanız, aşikâr bir aktarım çarpıtmasının uyandırabileceği öfkenin düzeyine inanmakta zorlanırsınız. Acı bir hiddet içinde büroma geldiği zamanlar olurdu, çünkü az önce beni dışarıda bir kadınla flört ederken görmüştü. (Ben büromda onu bekliyor olduğum için bunun mümkün olamayacağı fikri o sırada hiç aklına gelmiyordu.)

Bu hastanın seansı sabah erken bir saatteydi ve her sabah arabasıyla gelirken şu alışkanlığı geliştirmişti. Arabamın mavi bir Toyota olduğunu biliyordu (bir keresinde büromun yakınlarında park ederken görmüştü) ve ne zaman yolun kenarına park etmiş mavi bir Toyota görse, kadının biriyle bir ilişki yaşadığımı ve geceyi onunla geçirdiğimi düşünüyordu. O günlerde şehirdeki mavi Toyota'ların sayısı bir hayli yüksek olduğu için, bayağı hareketli bir cinsel yaşam sürdürüyordum, ama yine de onunla ilişkiye girmiyordum!

Bu anlattıklarımın hepsini sapma tezahürleri olarak görüyorum. Bu tablonun analizde ince ince işlenmesi sırasında kuşkusuz birçok minik kırılma yaşandı, ama bütünde aktarım sevginin düş kırıklığına saptığı türdendi. Analizde üçüncü yılı bitmek üzereyken önemli bir kırılma gerçekleşti. Arabasıyla gelirken "benim" mavi Toyota'mı görmüştü, ve ansızın "Bu çok saçma!" diye bağırmıştı. Bu haykırışa kendisi de şaşırmıştı. İçeri girdikten sonra bu şekilde bağırmasıyla seansın başlaması arasında geçen on dakikada neler olduğunu aktardı. Kendi kendine bunu söylediğinde rahatsız ol-

muş, ama farkındalığı da artmış. Tam o sırada *başka* bir mavi Toyota görmüş. Belli ki aynı anda orada da olamazdım. O sırada *yıllardır* kıskançlık içinde kıvrandığını, ama hangi mavi Toyota'nın benimki olduğunu bulmak üzere hiçbir girişimde bulunmamış olduğunu fark etmiş.

Bunu bir kırılma olarak alıyorum (ardından gelen analitik çalışmayı da). Bu kırılma durduk yere ortaya çıkmış gibi davranmak istemem. Sanırım üç yıllık analitik çalışma nevrotik yapıyı bu tür bir kırılmayı olanaklı kılacak derecede gevşetmişti. Başka bir deyişle, kırılmanın analizin başlangıcı olduğunu düşünmüyorum; kırılmanın kendisi gündelik analitik çalışma sırasında psişik yapıda neredeyse fark bile edilmeyecek yavaşlıkta gerçekleşen kaymaların bir sonucu olabilir. Bununla birlikte, bir kez kırılma gerçekleştikten sonra yepyeni bir dizi olasılığın önünü açar. Kırılma yeni olasılıklara kapı açan bir olasılıktır.

Anlattığım patlak verme ânı, hastanın yaşamında, kendisinin bitimsiz bir düş kırıklığının kurbanı olmadığını açıkça gördüğü, duygu dolu ilk andı. Yaşadığı düş kırıklıklarını kendisinin yaratmakta olduğunu görebiliyordu. Bunun ne denli devrimci bir içgörü olabileceğini sözcüklerle anlatmak zordur. Kısmen bunun nedeni "kurban" ve "edilginlik" terimlerinin psikolojik jargonda fazla kullanılır hale gelmiş olmasıdır: bu sözcüklerin yakınına gelindiğinde klişenin dışına çıkmak zorlaşır. Ama tam da şöyle oluyordu: bu insan yaşamını sanki düş kırıklığı gerçekliğin ta kendisiymiş gibi yaşamıştı. Bu ona *olan* bir şeydi ve bunu önlemesi olanaksızdı. Dünyanın ona düş kırıklıklarını dayatmadığını, aktif olarak düş kırıklığının peşinden koşanın kendisi olduğunu kavramak onun için son derece afallatıcı bir tersine dönüş olmuştu. Neden mutsuz olmak için bunca uğraş veriyordu? Bu onun için hemen çözmesi gereken bir bilmece haline gelmişti. Ve bulduklarını hayatındaki her şeye yaymaya başladı. Artık, beni başka kadınların yanına koyanın kendisi olduğunu görebiliyordu. Terfi aldığında patronunda sezdiği küçümsemeyi kendi hayalinde yarattığını anlamıştı. Bu kırılma ânı (analizinin yanı sıra) ona yeni olasılıklar açmıştı. Analizinin geri kalanı da büyük ölçüde bunların keşfiyle geçti.

Nevrozların eğilimi bir tür yapı –kendine özgü bir "etik"– oluşturmak olduğundan, kırılmalar tıpkı zihnin diğer bütün yapılarına

saldırdıkları gibi, bunlara da saldıracaklardır.[10] Kırılma herhangi bir amaçla ortaya çıkmaz –daha yüksek bir ilkenin hizmetinde değildir– tam da bu yüzden eşsiz bir analitik fırsat sunar. Yoldan sapma tezahürleri sayesinde, analist düşleri ve semptomları yorumlayabilir ve böylece hastanın içinde yaşadığı dünyayı yavaş yavaş kavramasına yardımcı olur, ne var ki kırılma anlarında dünyanın kendisinde de bir yırtılma vardır – ki bu da farklı türden bir analiz anına yer açar.

Yoldan sapmanın nevrotik olduğunu, kırılmanın ise nevrotik olmadığını söylemek istemiyorum. Bence nevrozun kendisi, kendini sekteye uğratır. Bir yandan yoldan sapmaya benzer şekillerde dışavurulma eğilimi olan bir kurucu çekirdek fantazi vardır. Diğer yandan nevroz semptomatik kırılmalarla kendisini sekteye uğratacaktır. Bu kırılmaların bir kısmı tekrarlamalara benzeyecektir. Bundan sonra nevroz hem enerjiyi ince ince işlenmiş çekirdek fantazi üzerinden dağıtacak *hem* de bir boşalım patlaması olan anlık kırılmalara izin verecektir. Demek ki nevroz, enerji birikimini hem dağıtarak hem de boşaltarak düzenlemenin patolojik bir biçimidir. Bu yüzden, yoldan sapmanın daima nevrotik, kırılmanın daima psikotik olduğunu düşünmek hatadır. Daha ziyade, bunlar zihinsel işlevsellik tipleri arasındaki, tanı kategorilerini enlemesine kesen ayrımlardır.

Yoldan sapma ile kırılma arasındaki ayrım sahiden de *iyi ve kötüden öncedir*. Kırılma anlarının "iyi", sapılan yolların "kötü" olduğuna ilişkin örtük hiçbir varsayım yoktur. Bu kişinin durumunda, bir kırılma iyi bir analitik kullanım bulmuştu, ama bu genelleştirilemez. Psikoterapötik kavramların örtük bir ahlakı beraberlerinde getirme eğilimi olduğunu düşündüğüm için bunu vurguluyorum. Sözgelimi psikoterapistler arasında "psişik sentezin", "bütünleşmenin" iyi olduğu yolunda yaygın bir inanış vardır. Ama klinik uygulamasını dikkatle gözden geçiren her analist, zihnin en sentetik işlevlerinden birinin nevroz olduğunu fark edecektir. İşlevsellik

10. Analiz edilen kişinin aktarım sırasında kendine özgü bir "polis" (kent) yarattığı fikrini, *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul*'da yer alan "An Interpretation of Transference" makalesinde uzun uzun tartıştım (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), bölüm 4.

düzeyi yüksek bir nevrotik, nevrotik yapıdaki her türden kırılmayı nevrozunu daha da ince işleyerek "onaracaktır". Bazı nevrozların ciddi bütünleştirici güçleri vardır ve zaten bu yüzden bu kadar istikrarlıdırlar.

Kırılmalar (yukarıdaki örnekteki gibi) bir büyüme vesilesi yaratabilecekleri gibi, tersine, muazzam bir yıkıma da yol açabilirler. Gaziler hastanesinde çalışırken bir şizofren hastam bir keresinde bana şöyle söylemişti: "Hayatım beni terk edene kadar her şey yolunda gidiyordu." Nevrotik bir dil sürçmesinin aksine, bu laf psikotik bir hakikati aktarıyordu. Fantazisinde bu insan kendi ruhunu karısının bedeninin içine yerleştirmişti. Kadın yaşadıkları karavandan ayrıldığında hasta katatonik bir transa geçiyordu. Bu Melanie Klein'ın yansıtmalı özdeşleşme dediği duruma bir örnektir.[11] Bu fantazide zihin aktif olarak kendini sekteye uğratmış, dağıtmıştır (zihinsel işlevselliğin "bir parçası eksilmiştir") ve aynı zihin bu kaybı bedensel tözün zorla dışarı atılımı yoluyla temsil etmeye çabalamaktadır. Yansıtmalı özdeşleşmede zihinde gerçek bir kırılma olur (zihin değişmiştir) ve zihin bunu psikotik içerikle işlemeye çalışır.

Kısacası, psikotik bir kırılma da bir kırılma biçimidir. İlk başta nevrotik yapının uğradığı anlık sekteyle zihnin psikozda toptan, darmadağın olacak ölçüde sekteye uğramasını aynı fenomenin iki (farklı) örneği olarak kavramsallaştırmak zor olabilir. Bence bu zorluğun bir nedeni, terapiyi örtük biçimde teleolojik terimlerle kavramsallaştırmaya alışmış olmamızdır. Bu yaklaşımda, kırılmanın "iyi" veya "kötü" olduğunu varsayma eğilimi vardır. Aynı şeye ait örnekler nasıl "iyi" ve "kötü" olabilir? Az önce bunun nasıl olabileceğini gördük. Teleolojiyle gizli bağlarımızı sahiden koparabilirsek, o zaman geniş bir aralıktaki fenomenlerin (şiddeti ve aynı zamanda etkileri de farklı fenomenlerin) hepsinin kırılma örnekleri olarak ele alınabileceklerini görebiliriz.

11. Hanna Segal, *Introduction to the Work of Melanie Klein* (New York: Basic Books, 1979); R. D. Hinshelwood, *Clinical Klein* (Londra: Free Association Books, 1994); Melanie Klein, "Notes on Some Schizoid Mechanisms", *Developments in Psycho-analysis* içinde, y.h. M. Klein, S. Isaacs ve J. Riviere (Londra: Hogarth Press, 1970).

Bu noktayı daha ayrıntılı ele almak üzere Freud'un vaka hikâyelerinden birindeki, Sıçan Adam'daki[12] ünlü bir ânın yeniden yorumunu sunuyorum.

İşler çok geçmeden öyle bir noktaya vardı ki, düşlerinde, uyanıkken kurduğu hayaller ve çağrışımlarda bana ve aileme en iğrenç ve en ağza alınmayacak hakaretleri yağdırmaya başladı, oysa bilinçli hareketlerinde asla bana en ufak bir saygısızlık göstermiyordu. Bana bu hakaretleri tekrarlayıp dururkenki tavrı ümitsiz bir adam tavrıydı. "Sizin gibi bir beyefendi," diye bana sorardı, "nasıl oluyor da benim gibi alçak, beş para etmez bir adam tarafından taciz edilmeye ses çıkarmaz? Beni kapı dışarı etmelisiniz: Ben yalnızca buna layığım." Bu şekilde konuşurken, divandan kalkar ve odada gezinirdi – ilk başta bu alışkanlığını duygularının hassaslığıyla açıklamıştı: Orada rahatça yatarken böyle dehşet verici şeyler söylemeye dili varmıyordu. Ama çok geçmeden, kendisi daha inandırıcı bir açıklama buldu, onu dövmemden korktuğu için yakınıma gelmekten kaçıyordu. Divanda kaldığında, kendini vahşi biçimlerde cezalandırılmaktan kurtarmaya çalışan, dehşete kapılmış biri gibi davranıyordu; başını ellerinin arasına alıyor, koluyla yüzünü örtüyor, ansızın sıçrıyor ve uzaklaşıyordu, yüzü acıyla buruşuyordu vs. Babasının da çabuk alevlenen bir mizacı olduğunu anımsadı, şiddete kapıldığında bazen nerede duracağını bilmiyordu.[13]

Freud ve Sıçan Adam bu tuhaf ânın "inandırıcı" bir yorumu üzerinde fikir birliğine varırlar: Sıçan Adam Freud'un onu dövmek üzere olduğundan korkar, siner. Ama bu yorum ciddi bir sorun içermektedir: Sinmek haricinde Sıçan Adam'ın Freud'dan korktuğuna ilişkin hiçbir kanıt yoktur. Kuşkusuz Sıçan Adam Freud'un tehlikeli birisi olduğuna *bilinçli olarak* inanmamaktadır; uzman bir doktorun, psikanalist konumunda hizmet verdiği sırada denetlenemez bir hiddete kapılacağına *bilinçli olarak* inanmamaktadır. Korkunun mantığı açısından, X'ten korkmak için X'in bir tür tehdit oluşturduğuna inanıyor olmak gerekir. Burada, Sıçan Adam'ın *bilinçdışı olarak* Freud'un bir tehlike oluşturduğuna inandığını söylememiz için kavramsal bir baskı vardır. Ama inançlar yalıtılmış halde varolamazlar.[14] Sıçan Adam'ın Freud'un bir tehlike oluştur-

12. Bu ânın yorumlanmasını, *Open Minded* içinde yer alan "Restlessness, Phantasy, and the Concept of Mind" makalesinde uzun uzadıya ele aldım.

13. Freud, *Notes on a Case of Obsessional Neurosis*, *SE* 10: 209.

14. Bu içgörü Donald Davidson tarafından derinlemesine deşilmiştir. Bkz.

duğuna dair tek bir inancı olması için, Freud'un neden bir tehdit unsuru olduğuna ilişkin başka inançları da olmalıdır.

Umarım kendinizi rahatsız hissetmeye başlamışsınızdır. Korkunun mantığı ve inancın mantığı bizi bilinçdışını olduğundan daha yapılandırılmış ve rasyonel bir biçimde kavramsallaştırmaya zorluyor. Ve herhangi bir klinik gereklilikten kaynaklanıyormuş gibi de durmuyor. Kuşkusuz, Sıçan Adam bir tür panik durumundadır ve bizim de o paniği kavramamız gerekir; ama "Freud'un onu döveceğinden korktuğu" karmaşık bir psikolojik durumda imiş gibi yorumlamamıza hiç gerek yok. Gerçekten de, bu tür bir yorum Sıçan Adam'ın kendini yanlış anlamasına katkıda bulunur ve bunu tam da, bir kırılmayı bir yoldan sapmayla karıştırarak yapar.

Benim gördüğüm şekliyle olan şu: analiz ilerledikçe aktarım derinleşmiştir. Bağıntılı olarak endişe de artmıştır. Bu durumda endişe Sıçan Adam'ın saldırganlığının açıkça dışavurulması çevresinde yoğunlaşmıştır. Takıntılı savunmalar genellikle saldırganlığı denetlemek ve sınırlamak üzere hareket ederler. Demek ki, Sıçan Adam'ın Freud'a yönelttiği açık hakaretler ve tacizlerde aynı zamanda takıntılı yapının zayıflamasına ve potansiyel olarak kırılmasına da tanık oluyoruz. "Çok fazla" Sıçan Adam için normal takıntılı savunmalarıyla başa çıkamayacağı kadar fazla demek oluyor. Bu noktada bir kırılma olur. Sıçan Adam bu kırılmayı zalim bir yansıtma fantazisi olarak algılar. Bu fantazide içsel bir üstben figürü (cezalandırıcı "Sıçan Baba") Freud'a yansıtılmıştır. Sonuç: dışsallaştırılmış üstben önünde korkuyla sinmek. Burada gördüğümüz Freud'a karşı (ya da babasına karşı) bir korku tepkisinden ziyade, *intra*psişik yapının toplumsal alana yayılmasının resmidir. Sahnelendiğini gördüğümüz şey, Sıçan Adam'ın zihninin yapısıdır.[15] Sıçan Adam bütün yaşamını korkudan sinmiş halde yaşamak üzere

Inquiries into Truth and Interpretation (Oxford: Clarendon Press, 1984). Bilinçdışı inançlar için bkz. "Paradoxes of Irrationality", *Philosophical Essays on Freud* içinde, haz. R. Wollheim ve J. Hopkins (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Ben de, "Restlessness, Phantasy, and the Concept of Mind" başlıklı makalemde bilinçdışı hakkındaki bu yoruma bir eleştiri sundum.

15. Bkz. Brian Bird, "Notes on Transference: Universal Phenomenon and Hardest Part of Analysis", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 20 (1972): 267-301.

düzenlemiştir ve burada biz onun çekirdek fantazisinin sahnelenmesini görüyoruz.

Zihnin iniş çıkışlarını görmezden gelirsek, gördüklerimiz Sıçan Adam'ın Freud'dan korkarak uzaklaşmasına benzeyecektir. Sıçan Adam'ın "daha inandırıcı bir açıklama"sını formüle ederken tutunduğu tam da bu toplumsal görünümdür. Takıntılı birinin kendini olduğundan daha rasyonelmiş gibi resmetmesi tipiktir. İşte bu yüzden "daha inandırıcı bir açıklama"nın sorunu, tam da daha inandırıcı olmasıdır. Bu, Sıçan Adam'ın takıntılı yapısının Freud'un gözü önünde kırıldığı bir andır ve Freud temelde bunu onarması için Sıçan Adam'a katılır. Yani Freud burada Sıçan Adam'ın rasyonelleştirici savunmasını analiz etmektense, onu sağlamlaştırır.

Belki de Sıçan Adam örneğinde bu doğru terapötik müdahaleydi. Belki Sıçan Adam o kadar kırılgan birisiydi ki, Freud savunmalarını analiz etmek yerine bunları sağlamlaştırmasına yardım etmekte haklıydı. Bilemem. Mesele, bu ânın Sıçan Adam'ın normal takıntılı işlevsellik tarzında ciddi bir kırılmayı temsil ediyor olmasıdır. Sıçan Adam bir kırılma ânı yaşamıştır ve şimdi ussallaştırıcı bir yorumla bunun üzerini örtme sürecindedir. Freud, yoldan sapma ile kırılma arasındaki ayrımın farkında olmadığı için, istemeden takıntılı bir savunmayla işbirliği yapar. Bence bu kaçırılmış bir analitik fırsattır.

Tam bu anda analist, deyim yerindeyse, analiz edilen kişinin zihninde bir konuk olduğu için, yeni olasılıkların yaratılmasına katkıda bulunması mümkündür. Bu anda yeni olasılıklar açma olasılığı tuhaf bir biçim almıştır: Freud'a Sıçan Baba'nın sesi verilmiştir. Freud'un ille de bu rolde konuşması gerekmezdi, ama en azından ilk anda, söylediği her şeyin bu konumdan işitileceğini anlamış olması gerekirdi. Analiz edilen kişinin, kendi psikolojik yapısı hakkında (kısıtlı da olsa) bir miktar içgörü kazanabileceği bir *konumdan* o yapıyı değiştirebileceği bir *konuma* ilerlemesi tam da böyle bir anda olur.

Bu nazik bir andır. Yapıda anlık bir kırılma olduğu için her yöne hareket etmek için bol bol yer vardır – bazıları berbat yönler olsa da. Olumsuz terapötik tepkide (dehşet verici bir örnek verelim) analiz edilen kişi analistin yorumlarını dinleyemez. Bunlara nesne muamelesi yapar ve zalimce bunları içine atarak (introjeksiyon)

kendi zihninde giderek daha çok kırılmalara yol açar. Tekrar tekrar dağılmaları tetiklemek suretiyle analiz edilen kişi kendi zihnini paramparça edebilir. Hasta zihnini küçük parçalara böler. Ben, Melanie Klein'ın izinden giderek, bunu hasetin doruğu şeklinde yorumluyorum: zihnin kendi varoluşuna zalimce saldırması.

Bunun da olasılıklar alanında varolduğunu göz önüne alınca, sanırım Freud'un neden içgüdüsel olarak Sıçan Adam'ın takıntılı savunmalarını onarmasına yardımcı olma telaşına düştüğü anlaşılabilir. Ama aynı zamanda, kendisi bir yoldan sapmayı bir kırılmadan net olarak ayıramadığı için kaçırdığı dönüştürücü olasılıklar bulunduğu da görülebilir.

Şimdi kendi dönüştürücü olasılıklarımıza bakalım. Bir kez kırılmayı yoldan sapmadan ayırt ettikten sonra, psikanalizin amacının güya, analiz edilen kişinin kendi yaşamına dair bir anlatı oluşturmasına yardımcı olmayı hedeflediğini öne süren günümüz modasına karşı kuşkuyla yaklaşılmalıdır. Anlatıların sorunu, kırılmaların üzerini örtme eğiliminde olmalarıdır. Sıklıkla orada olmayan bir tür tutarlılığı hedeflerler. Ve bu yüzden sıklıkla zihinsel yaşamın en aktif anlarının bazılarını tanımaya karşı bir savunma işlevi üstlenirler. Kişi bir anlatı oluşturduğunda tipik olarak zihin o yapıyı da dağıtacak, sekteye uğratacaktır. Peki o halde bir anlatı kendi dağılmasını nasıl anlatabilir? Sanırım bu olanaksız değil, ama fiili analiz uygulamasında buna nadiren rastlanır. Genelde, bir anlatı oluşturma girişimleri analiz edilen kişinin rasyonelleştirici savunmasını sağlamlaştırma işi görürler. Yaşamın yarıldığı veya dağıldığı sayısız kırılmanın üzerini örter ve analistin gerçekten bir şeyler başarıyor olup olmadığıyla ilgili endişesini yatıştırırlar.

O halde, analist bir kırılma ânında ne yapmalıdır? Herhangi bir genel teknik öğüt verilebileceğini sanmıyorum, yalnızca, "bir kırılma olduğuna dikkat edin ve bununla ilgili olarak ne yapılması gerektiğini düşünün" denebilir. Bunun nedeni, her kırılmanın bir analiz bağlamında (psişik bir açılım bağlamında) gerçekleşecek olmasıdır, kırılmanın anlamı ortaya çıktığı bağlama bağımlıdır. Anlattığım "düş kırıklığına uğrayan" hastanın durumunda, kendi eylemlerinde bir tuhaflık olduğu duygusunu yeniden yakalamasını sağlayan bir süreci kolaylaştırmak uygun duruyordu. Kendi davranışları aklını karıştırmıştı ve (Freud'un Sıçan Adam'ı tedavi ederken

yaptığının aksine) ben onun "daha inandırıcı bir açıklama" bulmak için telaşa kapılmaması gerektiğini düşünüyordum. Bu yüzden yorum yapmaktan kaçındım ve onun kendi akıl karışıklığının peşinden gitmesine izin vermekle yetindim. Çıkmaza girdiği anlarda bir iki soru sorduğum oldu. Sözgelimi, gördüğü her mavi Toyota'nın benim olduğunu varsaymış olmasına kendisi de hayret ettiğinde, ona "Hiç plakalara bakmak aklınıza gelmedi mi?" diye sordum. Bu onda bir gülümseme uyandırdı, durakladı, ben bunu tanımlaması güç bir tür kabullenme işareti olarak aldım. Bir deneyim düzeyinde bir dramanın çözülmesine izin verdiğini biliyordu, ama bir şekilde bu "bilmek" ona hiç engel olmamıştı; en azından kırılmaya dek.[16] Bunun gibi anlarda bence yorum yapmak uygunsuzdur, çünkü analist burada her şeyi birbiriyle bağdaştırma arzusunda olmamalıdır. Analiz edilen kişinin bazı şeyler birbiriyle bağdaşmazken yaşamayı nasıl başarmış olduğunu canlı olarak deneyimlemesi gereken andır bu.

Zihnin kendini dağıtıcı, sekteye uğratıcı karakterini bir kez kavradıktan sonra, artık tuhaf ama doğru bir iddiayı takdir edebilecek konuma gelinir: Psikanaliz erdemi desteklemez, mutluluğu destekler. Aristotelesçi bakış açısından bu tür bir iddia paradoksal görünebilir, çünkü erdemler tam da mutluluğu destekleyen karakter özellikleridir. Ama bu noktada, bilinçdışını hesaba katan genişletilmiş Aristotelesçi bir etik yaklaşım düşünün yalnızca bir düş oldu-

16. O sıralarda, Freud'un *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da tanımladığı olay ile bu anlattıklarım arasındaki tekinsiz benzerlik bana çok çarpıcı gelmişti. Miss Lucy R'ı analizinin bir noktasında Freud genç kızın patronuna âşık olduğunu keşfeder ve onu bununla yüzleştirir. "Her zamanki gibi az ve öz konuşarak yanıtladı: 'Evet, sanırım bu doğru.' –'Ama işvereninize âşıktıysanız bunu neden bana söylemediniz?' –'Bilmiyordum – daha doğrusu bilmek istemiyordum. Bunu kafamdan atmak ve bir daha düşünmemek istiyordum ve inanıyorum ki son zamanlarda bunu başarmıştım.'" Bir dipnotta Freud şu yorumu yapar. "Kişinin bir şeyi aynı anda hem bildiği hem de bilmediği tuhaf ruh haline bundan daha iyi bir tanımlama getirmeyi asla başaramamıştım. Kişinin kendisi de bu halde olmadığı sürece bunu anlaması açıkça olanaksız"; *SE* 2: 117 (Türkçesi: *Histeri Üzerine Çalışmalar,* çev. E. Kapkın, İstanbul: Payel, 2001).

ğu netlik kazanmış olsa gerek. Bilinçdışı sırf arzular için fazladan alan sağlayan bir yerden ibaret değildir. Bu yüzden, nasıl yaşayacağımıza karar verirken bazı gizli arzularımızı hesaba katmak yetmez. Bilinçdışı kendine zarar veren, sekteye uğratan belli eğilimler içerir ve bunlar bu şekilde kontrol altına alınamazlar.

İlk başta insan psikanalitik bir terapinin bir tür alıştırma olduğunu düşünebilir: kişi bir tür analitik zihinliliğe alıştırılmaktadır. Kendi düşüncelerinin akışına dikkat etme, bunlarla bir hayli serbest çağrışımlar yapma ve bloklar veya sürçmeler ortaya çıktığında bunlara dikkat etme becerileri geliştirir. Kişi, kendi sürçmeleri, düşleri ve semptomatik eylemleri üzerine nasıl yorumlar yapacağını öğrenir. Peki bu neden bir erdem değil?

Sanırım, analitik zihinli bir insanı Aristoteles'in *Etik*'inde pratik bilgeliğe, *phronimos*'a sahip bir insanla karşılaştırırsak bunun neden bir erdem olmadığını görürüz. *Phronimos* gelişen olayları daima geriye, bağlantılı oldukları erdeme gönderir; bunun bir cesaret veya nezaket gösterme vesilesi olup olmadığı sorusunu her an örtük biçimde yanıtlamaktadır.[17] Demek ki bu, uyuma yönelik, sağlıklı, içinde karmaşıklık, nüans ve yaratıcılık barındıran bir yaşam olabilse de, yine de tekrarlamanın yapısını taşıyacaktır. *Phronimos* deneyimi etik erdemler açısından yorumlar ve etik erdemler tekrarlama yapılarıdır. Ama bilinçdışı tekrarlama yapılarına –kendininkilere bile– saldırır.

Analitik zihinli insan (*phronimos*'un aksine) yapılardaki kırılmaları kendi lehine kullanır. Kırılmayı geriye, bir tekrarlama yapısına götürmek (aslında anlık bir sinmeye korku şeklinde yaklaştıklarında Sıçan Adam'la Freud'un yaptıkları budur) yerine kişi buna yeni, yerleşik yapıların herhangi birinde içerilmeyen olasılıklar açma vesilesi muamelesi yapabilir. Bu anlamda analiz, analiz edilen kişinin *phronimos* rolünü *reddetmesiyle* ve herhangi bir yerleşik erdeme uymayan yollara doğru yeni kapılar açmasıyla başlar. Kuşkusuz, bu tür bir kırılıp-açılmayı tipik olarak eski düzene bir geri dönüş izler: Analizin bu kadar yavaş bir süreç olmasının bir nedeni de budur. Ve *phronimos* konumuna dönüş, en sağlıklı geri dönüş

17. Bkz. John McDowell, "Virtue and Reason" *Mind, Value, and Reality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), s. 50-74.

biçimi olabilir. Ama analitik zihinlilik *phronimos*'u oluşturan erdemlerden biri değildir; bu anlamda etik olandan bir ayrılıştır. Etik erdemler karşısındaki konumu, Aristoteles'in tefekkürünün konumuna benzer. Adeta etik yaşamdan çıkıp varoluşsal bir tatile girmek gibidir.

Freud'un kendisi de *phronimos*'un psikanalitik bir eşdeğeri olamayacağını söylemeye çok yaklaşır. "Bitirilebilen ve Bitirilemeyen Analiz"de Freud bir analizin hastanın getirdiği fiili çatışmalar tedavi edildiğinde sonlandırılması mı gerektiği, yoksa "mutlak psişik normalliği" mi hedeflemesi gerektiğini sorar. Bu hayali idealde analiz "hasta üzerinde o kadar ileriye uzanan bir etki gösterir ki, analiz devam etmiş olsaydı da hastada artık daha fazla değişiklik olması beklenemez."[18] Freud, analizin fiili sorunları ancak bunlar ortaya çıktıkça tedavi edebilmesinin ve olası bütün sorunlar için bir sağaltım sağlamaya muktedir olmamasının psikanalizin bir sınırlılığı olduğunu düşünüyor gibidir. Elbette, "mutlak psişik normallik" durumu diye bir şey olsaydı, bu psikanalitik *phronimos*'un şartı bu olurdu: psikolojinin bilge kişisi. Ama bu tür bir insanın varolamayacak olması, Freud'un düşündüğünün *aksine*, psikanalizin sınırlılığı değil, insan olmanın getirdiği olasılıkların kutlanmasıdır. İnsan yaşamında, yeni olasılıklar yaratmak üzere daima bazı olasılıkların kırıldığı Freud'un kendi görüşlerinin bir sonucudur. Bunlar fiili hale gelmedikçe psikanalizin bunları tedavi edemeyişi ampirik bir sınırlılık değil, bir mantık meselesidir.

Peki, psikanaliz etik olanın dışında yer alıyorsa o zaman mutluluğu nasıl destekliyor olabilir? Burada, "mutluluğun (*happiness*)" İngilizcedeki daha eski bir kullanımına, "happenstance"a (tesadüf) dönmemiz gerekiyor. Tesadüfi şeylerin kötü değil iyi sonuçlar vermesi deneyimi. Bu yorumda mutluluk teleolojik olarak düzenlenmiş özlem ve gayretlerimizin nihai hedefi değil, nihai teleolojik-olmayan andır: tesadüfi bir olayın bizim için iyi sonuçlanması – tam anlamıyla şanslı bir kırılma. Analiz bizi belli türlerde tesadüfi olaylardan –çok fazlanın çok fazlasının psikolojik yapıda yarattığı kırılmalardan– yararlanabilecek bir konuma getirir. Bu teleolojik bir oluşum değil, bir teleoloji oluşturmaya yönelik önceki

18. Bkz. Freud, "Analysis Terminable and Interminable," *SE* 23: 219-20.

girişimlerin dağılmasından, sekteye uğramasından yararlanmaktır. İnsan bunun üzerine düşündüğünde, gerçek mutluluğu böyle gelip geçici anlarda bulduğumuzu görecektir sanırım.

Elbette, psikanaliz psikolojik yapıdaki büyük ölçekli değişikliklerle ilgilenir, yalnızca bu kırılma anlarıyla değil. Peki büyük ölçekli değişiklik nelerden oluşur? Sözgelimi insan artık düş kırıcı bir dünyada yaşamak zorunda olmadığında, ne olur? Ya da artık zalim bir üstben tarafından kısıtlanmadığında? Veya daha yaratıcı, renkli ve mutlu bir yaşam (bilinçdışı istekleri korku ve ketlenme değil, yaratıcılık kaynağı olarak kullanabildiği bir yaşam) sürmeye başlayabildiğinde ne olur? Bu örneklerin her birinde açılan yeni bir olasılıklar alanıdır. Sözgelimi düş kırıcı bir dünyada, varolan bütün olasılıklar düş kırıklıklarından ibarettir. Ama o dünya soluklaşıp gözden kaybolduğunda kişi kendini yeni bir alanda bulur. Doğru, bu alanı açmak için yavaş ve zahmetli bir analitik çalışma yürütmek gerekmiştir, ama bu ilerlemenin büyük kısmı kırılma anlarının anlamı üzerine derinlemesine çalışılarak elde edilmiştir. Örtük biçimde analistler en başından beri bunu yapagelmektedirler: dil sürçmelerine, cümle bitmeden önce kesilen cümle yapılarına, kesintiye uğrayan düşünce zincirlerine vb. çok dikkat etmekle. Bu kırılma anları yeni olasılıklar yaratabilecek olasılıklardır. Ve psikanaliz bu şanslı kırılmalardan yararlanma sanatıdır.

Şimdiye dek, kendini dağıtan, sekteye uğratan bir zihin hakkında ilkelerden medet ummaksızın nasıl düşünebileceğimize dair bir taslak vermeye çalıştım. Şimdi, dirençlerin analizine dönmek istiyorum. Ayrıntısıyla ele almak istediğim dirence, ben *saldırganlığın metafiziği* adını verdim.

Haz İlkesinin Ötesinde'de dönüp dolaşıp söylediklerine bakılırsa, Freud haz ilkesinin istisnaları arasında onu ilgilendiren türün açıklayıcı diğer bir ilkeye değil, bir ilke olmayışı karşısında tahammül göstermeye yönelik kuramsal bir gönüllülüğe ihtiyacı olduğu sonucuna varmış olmalıydı. Ama onun yaptığı, yokluğa tahammül etmeye, yani bir tür kuramsal endişeyle yaşamaya razı olmak yerine bu yokluğu, ona bir isim vererek, "ölüm" diyerek bir varlığa dö-

nüştürmeye çalışmaktı. Freud, bunu yapmasının çok uzun zaman almış olmasına hayret eder: "Artık erotik-olmayan saldırganlığın ve yıkıcılığın her an her yerdeki varlığını nasıl gözden kaçırmış olduğumuzu ve yaşamın yorumlanmasında buna hak ettiği yeri vermemiş olmamızı anlayamıyorum." Bu, psikanalizin tarihinin belli bir kopuş ânına dek, erotik-olmayan saldırganlığın görmezden gelinmesinin tarihi olduğunu düşündürür. Geriye dönüp baktığında bu dikkatsizliği kasıtlı görür:

> Psikanalitik literatürde bir yıkıcılık içgüdüsü fikri ilk ortaya atıldığında buna karşı savunmacı bir tutum aldığımı, bu fikre kulak verebilir hale gelmemin uzun zaman aldığını anımsıyorum. Başkalarının da aynı şekilde buna karşı çıkmış ve çıkıyor olmaları beni daha az şaşırtıyor. Çünkü insanın "kötülüğe", saldırganlığa, yıkıcılığa ve dolayısıyla vahşete doğuştan eğilimi olduğundan bahsetmek "küçük çocukların hoşuna gitmez". Tanrı onları kendi mükemmelliğinin suretinde yaratmıştır; kötünün –Hıristiyan Biliminin teminatlarına rağmen– yadsınamaz varlığıyla Tanrı'nın kadirimutlaklığını ve iyiliğini bağdaştırmanın ne denli zor olduğunun anımsatılmasından kimse hoşlanmaz.[19]

Dikkatinizi çekerim, Freud başkalarına bir niyet atfetmeye hazır, ama savunmacı bir tutum almış olduğunu kabullenmekle birlikte, kendi savunmasının içeriğini bize söylemiyor. Kendisini Tanrı'nın iyiliğini korumaya çabalar görmesi olasılığı pek düşük. Benim varsayımım şu: Freud, insanın kötülüğüne bakmaya karşı bünyevi bir tiksinti duyduğundan değil, bu konuda söyleyecek bir şeyi olmadığı için saldırganlığı gözden kaçırmıştı. İnsan bütünü görmeye –bir şekilde insan varoluşunun bütününü ele geçirmeye– çalışırsa o bütün içindeki uyumsuz parçaları göz ardı etme eğiliminde olacaktır.

1920'ye gelindiğinde Freud zihinsel işlevselliğin fantazideki bütünlüğü olarak görmüş olduğu şeyi yıkmaya artık hazırdı. Zihin artık haz ilkesiyle anlaşılamazdı, ama bir boşlukla yaşamak yerine, ortaya bir "ötesi" attı. Freud'un kendisini saldırganlığı açıklar saymaması ancak bu şekilde olmuştu. Saldırganlık artık dışarıya çevrilmiş ölüm dürtüsü olarak yorumlanıyordu.[20] Bizi, kaçınılmaz olarak

19. Freud, *Civilization and Its Discontents, SE* 21: 120.
20. *A.g.y.*, s. 119.

olumsuz bir teleolojiye kilitleyen tam da bu hamledir. İnsanların saldırgan hayvanlar olduklarını (burada tartışmanın hatırına söylüyorum belki, ama ben de buna katılıyorum) ve insan saldırganlığıyla başa çıkmanın ciddi bir psikolojik ve toplumsal sorun olduğunu varsayalım. Yanıtsız kalan soru şu: Bununla nasıl başa çıkılabilir? Ama, Freud'un yaptığı gibi, insan saldırganlığı evrendeki iki ezeli güçten birinin en aşikâr tezahürü olarak yorumlanırsa, yanıt şu gibi duruyor: Bunun başarılı bir yolu olamaz. İlk eğilimim, bunun kötümser bir insanlık durumu görüşüne yol açtığını söylemek; ama gerçekte mesele bu değil. İkinci eğilimim, bunun sınırlı bir insanlık durumu görüşüne yol açtığını söylemek; ama bu bile sorunun kalbine erişemiyor. Buradaki mesele ontik bir iyimserliği onaylamak (bu görüşü benimsemezsek yaşamı saldırgan olmayan tarzda biçimlendirebiliriz demek) değil ontolojik bir içgörüyle yüzleşmektir: Freud'un yorumu kendini aldatma örneğidir. Ölüm dürtüsünün metafizik bakımdan temelli-oluşu insan saldırganlığı fenomenine bir tür metafizik yola gelmezlik atfeder. Ampirik bir mesele olarak, insanlar saldırgan hayvanlar olabilirler ve insanın saldırgan olduğu gerçeği başa çıkılması zor bir gerçek olabilir. Hatta bu yola gelmezlik biçiminde yaşanabilir. Ama bu sözde yola gelmezliği metafizik bir ilke düzeyine çıkartmak sorumluluk meselesini silip atmak olur. Ve cidden ortaya çıkabilecek ampirik olasılıkların önüne geçerek bunların üstünü örtmek olur.

Bunun en çarpıcı örneği, Freud'un cezalandırıcı bir üstbenin uygarlığın kaçılmaz bir ürünü olduğu iddiasıdır. Bu sav zarif olduğu kadar basittir de: İnsan saldırganlığı dışarıya dönmüş ölüm dürtüsüdür; yani her canlı yaratık için bu kaçılmaz bir akıbettir. Demek ki, uygarlığın mümkün olabilmesi için insanların saldırganlıklarını kontrol altında tutabilmelerinin bir yolu olmalıdır, en azından birlikte yaşayabilmelerini sağlayacak kadar. Bunun için başka bir şey daha gereklidir: Saldırganlığın yeniden içeriye yönlendirilmesi. Üstben oluşturulur ve kişinin saldırganlığı bunun aracılığıyla kanalize olur ve kendi benine yönlendirilir. Freud için uygarlaşmış değerlerimizin değeri budur: Değerlerimiz kendimize karşı saldırganlığın araçlarıdır, bunlarla diğer insanları öldürmeden veya onlar tarafından öldürülmeden bir arada yaşamamıza yetecek kadar kendimizi hizada tutarız.

Bu oluşum dehşet verici bir sonuca götürür: Üstben cezalandırıcıdır ve giderek daha da cezalandırıcı hale gelir. Freud'un psikanalizin kendine özgü katkısı saydığı şey budur:

> Vicdan... artık açıklanması kolay olmayan bir tuhaflık sergiler. Çünkü insan ne kadar erdemli olursa, vicdanının davranışları da o denli ağır ve güvenisiz olacaktır, öyle ki, sonunda, kendilerini en fazla günahkârlıkla suçlayanlar azizliği en ileri götürenler olacaktır. Bunun anlamı, erdemin vaat edilen ödülün bir kısmından feragat etmesidir; uysal ve kendini tutan ben, akıl hocasının güvenini kazanamaz, ve sanki bunu elde etmek için boşuna çabalar durur...
>
> Burada nihayet tümüyle psikanalize özgü ve insanların normal düşüncelerine yabancı bir fikir işin içine girer... bize vicdanın (ya da daha doğrusu sonradan vicdana dönüşecek olan endişenin) gerçekten de ilk başta içgüdüden feragatin nedeni olduğu ama sonraları bu ilişkinin tersine döndüğünü söyler. İçgüdüden her feragat artık dinamik bir vicdan kaynağı halini alır ve her yeni feragat vicdanın sertliğini ve hoşgörüsüzlüğünü artırır...
>
> O halde, içgüdüden feragatin vicdan üzerindeki etkisi, öznenin doyurmaktan vazgeçtiği her saldırganlığın üstben tarafından devralınması ve üstbenin (bene karşı) saldırganlığını daha da artırması şeklinde kendini gösterir.[21]

Fikir basittir: Saldırganlığın doğrudan dışavurumu ne denli ketlenirse, üstben tarafından kullanılacak kısmı o denli serbest kalır. Bunun tanıdık bir psişik konfigürasyon olduğu artık su götürmez. Ve bu konfigürasyonun Yasa'nın/Şeriat'ın içselleştirilmesi etrafında gelişmiş Yahudi-Hıristiyan kültürü tarafından kolaylaştırıldığı da doğru gibi duruyor. Ama bunu olası diğer konfigürasyonlar arasından biri olarak (bir çatışmaya getirilen nevrotik bir çözüm gibi) görmek yerine Freud bu konfigürasyonu kaçınılmaz bir ontoloji düzeyine yükseltir. Azlığı veya çokluğu sorgulanabilir, ama Freud'un görüşüne göre uygarlık insan saldırganlığının belli bir konfigürasyonunun toplumsal tezahüründen ibarettir.

Bana öyle geliyor ki, "ölüm dürtüsüne" (ya da daha ziyade, "ölüm dürtüsü" ile ilgili olarak neyin önemli olduğuna) dair doğru bir anlayış kişiyi farklı bir yöne iter. Psikanalitik perspektiften bakıldığında insan yaşamı gerilim koşulları altında yaşanır. Daima,

21. *A.g.y.*, s. 125-6, 128, 129.

zihnin tam olarak metabolize edemeyeceği kadar çok gerilimin olması yaşamın bir koşuludur. Bu yapısal bir noktadır: Bu "çok fazla" ile yaşamak yaşamın kendisidir. Soru şu hale gelir: "Ne kadar fazla 'çok fazladır'?" ve "Buna ne kadar tahammül edilebilir?" Şimdi, zihnin metabolize edemeyeceği kadar "çok fazla"nın ille de varolduğunu göz önünde bulundurursak, zihnin yerleşik yapılarının kırılmasında kullanılabilecek enerjinin daima hazırda bulunduğunu görebiliriz. Bunlar Freud'un haz ilkesinin ötesinde gördüğü kırılma anlarıdır. (Ve ölüm dürtüsünün saldırgan bir fenomenle kendini açığa vurduğu şeklindeki yapısal önermeyle en çok bağlantılı olan fikir de bu fikirdir.) Ama her türlü yapı için, yine de bu tür bir kırılma ânı olasılığı mevcutsa, o halde kuşatılmış bir ben yaratan cezalandırıcı üstben yapısında da bir kırılma olasılığı *olsa gerektir*. Tam da üstben giderek daha çok enerjiyi kendine alıp dışarı vurabildiği için, inanılmaz derecede sağlam bir yapıdır kuşkusuz bu. Ama aldığı enerji, giderek daha fazla ketlendikçe benden çıkan enerjidir. Ama daha geniş bakıldığında görülür ki bütün dinamik, onun dışındaki, onun üzerine baskı yapmayı sürdüren bir enerji fazlası bağlamında gerçekleşmektedir. O halde, saldırgan üstbeni "ölüm dürtüsünün" açık bir tezahürü olarak görmektense, "ölüm dürtüsünün" sekteye uğratabileceği psikolojik yapılardan bir diğeri olarak görmek gerekir.

Freud bunu görmez, çünkü "ölüm dürtüsüne" zihinliliğin kalıcı ve tuhaf bir olasılığı gibi davranmak yerine, onu töz haline getirir ve temel bir metafizik ilkeye dönüştürür. Kendi düşüncesi karşısında kendini de edilgen konuma koyar: "Başlangıçta burada geliştirdiğim görüşleri yalnızca deneme niteliğinde ortaya atmıştım, ama zaman içinde üzerimde öyle bir güç kazandılar ki, artık başka biçimde düşünemez oldum."[22] Geriye dönüp bakıldığında Freud'un kendi düşünceleriyle nasıl baştan çıktığı görülebilir; zira ölüm dürtüsüne ille gizemli bir kavrammış gibi yaklaşır: "Olduğu varsayılan bu ölüm içgüdüsünün etkinliklerini ortaya koymak kolay değildi... Ölüm içgüdüsünün organizmanın içinde sessiz bir şekilde, o organizmayı çözmek için çaba gösterdiği varsayılabilirdi... iki içgüdü çok nadiren birbirinden yalıtılmış halde ortaya çıkar (*belki de*

22. *A.g.y.*, s. 119.

asla çıkmaz), ikisi de değişken ve farklı oranlarda birbirleriyle bir alaşım oluşturmuş haldedir ve *bu yüzden bizim yargılama yetimiz tarafından tanınamaz hale gelirler*."[23]

İnsanın içinden ölüm dürtüsü *tabii ki* sessizce çalışır demek geliyor, ama gizemli bir ilke olduğu için değil, aslında bir ilke falan olmadığı için. Daha ziyade, bir bütün olarak sistem tarafından ifade edilen bir eğilimdir. Bütündeki yapısal işlevselliği ifade etmenin diğer bir yoludur: Yani zihnin işi, gerginliği metabolize etmek ve boşaltmaktır ve zihin daima "çok fazla" olan koşullar altında çalışmaktadır. Freud sistemin genel bir eğilimini onun içinde işleyen teleolojik bir ilkeyle karıştırır – ve kendi gizemli göstereniyle kendi kendini baştan çıkarır.[24]

Freud kendini aynı anda insan saldırganlığını (ölüm dürtüsünün dışsal bir tezahürü olarak) açıklamış ve ölüm dürtüsünü insan saldırganlığı fenomeniyle doğrulamış sayar. Bu kısırdöngü gibi görünebilir, ama Freud, bilim felsefesine epey sofistike bir biçimde başvurarak haklı çıkarır yaptığı şeyi: Spekülasyonlarının fenomenleri açıkladığını ve daha çok işe yarayan veya daha ekonomik bir açıklama bulamadığını söyler. Daha iyi bir kuram ışığında kendi kuramını yeniden gözden geçirmekten mutlu olacağını belirtir.[25] Bilim felsefesine yaptığı bu başvuru *gerçekten* sofistikedir sofistike olmasına da Freud'un artık kendini rahat hissetmesini sağlayan çıkarımlarını korumasına izin verecek şekilde yapılmıştır. Burada gerçekte güvenceye alınan, saldırganlığın temel metafizik bir ilkenin dışavurumu olduğu çıkarımıdır ki bu da saldırganlık sorununa

23. *A.g.y.*; italikler benim.

24. Kuşkusuz, Freudcu terminolojiye katı biçimde bağlı kalırsak, bir anlamda Freud'un da ölüm dürtüsüne bir ilkeymiş gibi davranmadığını görürüz. Freud, zihinsel işleyişin ilkeleri –haz ilkesi ve gerçeklik ilkesi– ile cinsel dürtü ve ölüm dürtüsü gibi dürtüler arasında ayrım yapar gibidir. Paradigmatik bir ömek verirsek, cinsel dürtü haz ilkesine göre işler. Konu, ölüm dürtüsüyle sorunlu hale gelir, çünkü Freud buna bazen bir dürtü, bazen de bir ilke gibi yaklaşır. Her durumda, Freud'un cinsel dürtü ve ölüm dürtüsü dediği şeylerin özlem ve gayretlerin yönlendirilmesini sağlayan güçler oldukları için ilke sayılabilsinler diye ben "ilke" terimini genel ve günlük konuşmadaki anlamıyla kullanıyorum.

25. Freud, *Civilization and Its Discontents, SE* 21: 119.

bir ontolojik yola-gelmezlik katmanı ekler.

Bu bakışla, saldırganlığımızla yapabileceğimiz görece sağlıklı tek şey, uygarlaşmaktır. Yine de, uygarlık ister istemez bizi "huzursuz" hissettirecektir. Freud için tek seçenek saldırganlığımızı başkaları üzerinde mi yoksa kendimiz üzerinde mi gösterdiğimizdir. Kaçınılmaz olarak ikisini de yaparız; sorun denge sorunudur. Freud'u, "şaşırtıcı" kuramım dediği varsayıma götüren de budur: Istırabımızdan büyük ölçüde uygarlık dediğimiz şey sorumludur.[26] Aslında, içinde bulunduğumuz uygarlığın bu yönüne gerçek bir soruna bulunan nevrotik bir çözüm babında yaklaştığımızda, bu kuram çok daha az şaşırtıcı hale gelir. Yahudi-Hıristiyan geleneğinin kurucu mitlerinin cezalandırıcı bir üstben ve bilinçdışı bir suçluluk duygusu gösteren psikolojik yapıların gelişmesini kolaylaştırdığına kuşku yok.[27] Ama, bunu nevrotik bir yapı olarak düşünürsek ortaya şu soru çıkar: toplumsal örgütlenmenin nevrotik olmayan biçimleri var mıdır? Bu ayrıca "huzursuzluğun" doğrudan uygarlığa değil de yaşamın kendisine atfedilebileceğini fark etmemizi de sağlar. Gerilim koşulları altında yaşamak yaşamın kendisinin bir özelliği ise, canlı olmanın bir koşulu "çok fazla"nın daima bulunacağı ise, o halde huzursuzluk yaşamın kendisinin ifadesi haline gelir. Uygarlık o huzursuzluğu biçimlendirir ve daha iyi ve daha kötü biçimleri olur; ama insanlar huzursuzluklarını uygarlığa borçlu değildirler.

Ölüm dürtüsünü metafizik bir ilke olarak yerleştirmek ve saldırganlığa bunun en aşikâr tezahürü olarak yaklaşmakla Freud kendisini, uygarlıkta yalıttığı fiili yapının uygarlığın kendisinin temel koşulu olduğunu düşünme kapanına kıstırır. Her nevrotik kendi dünyasına asıl dünya muamelesi yapar; her nevrotik bilinçdışı fantazilerine ona bütün olasılıklar evrenini sunuyorlarmış gibi yaklaşır. Benzer tarzda, Freud'un teleolojik açıklama düşkünlüğü onu, saldırganlık sorununun belli bir "çözümünün" olası tek çözüm olduğu fikrine götürmüştür. Sonuç, uygarlıkta acı çekmenin kaçınılmaz olduğu görüşüdür. Yine, nevrotik örgütlenmenin tanıdık bir

26. *A.g.y.*, s. 86.

27. Bkz. Robert A. Paul, *Moses and Civilization: The Meaning behind Freud's Myth* (New Haven: Yale University Press, 1996).

özelliği, nevrotik kişinin kendisine kaçınılmaz olarak dayatılmış olan ıstırap karşısında edilgin olduğunu düşünmesidir. Freud, uygarlıktaki insanlık durumuna ilişkin benzer bir görüş ileri sürer.

Yüzeyde sanki Freud anti-teleolojik bir düşünürmüş gibi görünür, çünkü Aristoteles'in aksine, insanların evrene gerçek anlamda uyum sağlamadıkları konusunda nettir:

> Yaşamın amacını belirleyen şey yalnızca haz ilkesinin programıdır. Bu ilke başından beri zihinsel aygıtın işleyişine egemendir. İlkenin hedefe uygunluğu şüphe götürmez, ama yine de programı bütün dünya ile, makrokozmosla olduğu kadar mikrokozmosla da kavgalıdır. Uygulanması mümkün değildir; evrenin bütün düzenlemeleri ona karşı işler. İnsanoğlunun "mutlu" olması gibi bir niyet "Yaradılış" planına dahil edilmemiştir demek geliyor insanın içinden.[28]

İnsan mutluluğu tasarısı makrokozmosla kavgalıdır, çünkü doğa yoksunluk ve ıstırap dayatır, toplumsa arzuyu ketler. Mikrokozmosla kavgalıdır, çünkü gördüğümüz gibi, insan psişesi içinde bile, bilinçli arzulara olduğu kadar bilinçdışı isteklere karşı da güçlü bir muhalefet vardır. Freud'un bakış açısından, insanları mutluluğa özlem duyarmış gibi görmek, onlar hakkındaki en göze çarpan gerçeklerden birini göz ardı etmektir; insanlar daima ve her yerde kendilerine çelme takarlar. Freud için, mutluluğun önündeki engel tam da kişinin değerleri, ahlak anlayışı, üstbenidir. Ama Aristoteles ile arasındaki farkın doğasını kavramak önemlidir. Sorun Aristoteles'in teleolojik bir düşünür olup Freud'un olmaması değildir. Aristoteles insanları ahenkli bir yapının içine gömülmüş olarak görür, oysa Freud insanları birbiriyle çatışan, amaca yönelik iki ilkenin kesişimine kaçınılmaz olarak sıkışmış halde görür. "Bence, uygarlığının evriminin anlamı artık bizim için karanlık değil. Eros ile ölüm arasındaki savaşımı temsil ediyor olmalı... Bu savaşım yaşamın özünü oluşturan şeydir."

Uygarlığın anlamını sorgulamanın akıllıca olduğunu düşünen (ve bu soruyu güya evreni idare ettikleri öne sürülen, amaca yönelik iki ilkeye başvurarak yanıtlamaya çalışan) her kim olursa olsun, anti-teleolojik bir düşünür olamaz. Freud her yerde gizli bir amaç görür; sadece, bu amacın insanlar *için* orada olduğunu düşünmez.

28. Freud, *Civilization and Its Discontents*, *SE* 21: 76.

Freud'un insanların mutluluk için yaratılmamış olduklarını düşünmesi onu teleolojik düşünme alanının dışına çıkarmaz.

Aslında, Freud'un kendisini trajik bir düşünür olarak gösterdiği yer burasıdır. Eski Yunanlılar için trajik bilinçlilik, insanların kaderinin biri insani, diğeri ilahi iki farklı anlam alanının kesişiminde yaşamak olduğu fikrinden oluşuyordu. İlahi anlam en iyi ihtimalle muğlak ve kusurlu biçimde anlaşılabilir, ama onu yanlış anlamanın da derin, hatta bazen felaket boyutlarına varan sonuçları olabilirdi.[29] Elbette Freud için kaderimiz, çatışan iki anlam alanının kesişiminde yaşamaktır, ama öteki alan –bilinçdışı– büyük oranda sekülerleştirilmiş ve evcilleştirilmiştir. "Büyük oranda" diyorum, çünkü şimdi bütün zihinsel işlevsellik kendi içlerinde amaçlı ve aşkın olan iki ilkenin insan tarafından örneklenmesi şeklinde kavramsallaştırılmaktadır. Psikolojik bir perspektiften bakıldığında trajik bilinçliliğin ana değerlerinden biri, insanoğlu için dehşet verici görünen olaylar karşısında teleolojik bir bakışı korumasıdır. Yunan tragedyacıları özgül olarak insani bir amaç olmasa bile, dünyanın bir amacı olduğu görüşünü koruyabilmişlerdi. Benzer şekilde, Freud da bütün zihinsel olayların amaçlı olduğu görüşünü –zihne saldırıp onu yok ediyor gibi görünen olaylar karşısında bile– koruyabilmiştir.

Freud, "sıradan insanın" Tanrı'yı ancak muazzam yüce bir figür olarak hayal edebileceğini söyler. "Bütün bunlar öyle çocuksu, gerçekliğe öyle yabancı ki, fanilerin büyük çoğunluğunun bu yaşam görüşünün ötesine geçemeyeceklerini düşünmek insansever bir ruhu acıya boğar." Ama yine de şu sonuca varıyor, "sıradan insanın dini, din adıyla anılmaya layık tek dindir."[30] Dini Baba'ya tapınmakla sınırlamakla Freud kendi düşüncesindeki belli bir dinsel dönüşümü kendisinden gizlemeye çalışıyor olabilir mi? Zaten, bütün zihinsel fenomenlere, insan yaşamını aşan iki kozmik, amaca yönelik ilkeye çağrıda bulunarak temel bir açıklama getirmeye yeltenmiyor mu? İnsanlığın, yaşamı etkileyen, ama aynı zamanda onu aşan amaçlı ilkelerin yönettiği bir dünyada yaşaması gerektiği fik-

29. Bkz. Jean-Pierre Vernant ve Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece* (New York: Zone Books, 1990), s. 27.

30. Freud, *Civilization and Its Discontents, SE* 21:74.

ri dinsel bir fikir değil mi? Ama Freud'un saldırganlığın metafiziğine olan bilinçdışı bağlılığı kozmik ilkeler varsaymaktan daha da derindir.

Şimdi Freud'un "sıradan adamın" dinini nasıl analiz ettiğine bakalım. Freud, dine adanmışlığın gizli köklerini gün yüzüne çıkardığını düşünür, ama yaptığı analize *başlıbaşına bir direncin ifadesi* olarak bakarsak, ortaya çıkan, üzerinde düşünülmemiş bir metafiziğe akıldışı bir bağlılıktır. Ve örtük biçimlerde, psikanaliz uygulamasını hâlâ etkileyen bir bağlılıktır bu. Sanırım Freud psikanalizin dinin yerini alabileceğini umuyordu. Yani psikanalizin, önceleri dinsel mitlerde ifade bulan tipik fantazilerle ve çatışmalarla başa çıkmanın sağlıklı ve olgun bir yolunu sunacağını düşünüyordu. Ama bu doğruysa, Freud'un dinsel deneyimin doğası hakkındaki kendi fantazisi, psikanalizin görevinin ne olduğuna ilişkin anlayışını bulandırmış olabilir. O halde soru, Freud'un psikanalizin dinin yerini alacağı beklentisinin psikanalizin kendisi üzerinde ne dereceye kadar gizli ve kısıtlayıcı bir etki yarattığıdır. Göreceğimiz gibi, bu beklenti de saldırganlığın metafiziği ile aynı türdendir.

1939'da, Freud, meslek yaşamının sonunda yayımlanan *Musa ve Tektanrıcılık*'ta Batı uygarlığının gerçek bir saldırganlık eylemi üzerine kurulmuş olduğunu öne sürer: Musa'nın İbraniler tarafından öldürülmesi. Bu cinayetin Yahudi kavmi üzerinde kalıcı bir iz bıraktığını, bu "soyoluşsal miras"ın bir kuşaktan diğerine aktarıldığını da iddia eder. Bu iki çarpıcı tez psikanalizin kendisi üzerinde iz bırakmıştır.

Freud'a göre Musa'nın Yahudilere (veya başka herhangi bir kavme) tektanrıcılığı kabul ettirmeyi doğrudan başarması olanaklı değildi. Musa bunu denemişti, ama Freud'a göre tektanrıcılığın gerekleri öyle zor ve zahmetliydi ki, Yahudi kavmi ayaklanmış, önderlerini öldürmüş sonra da bu cinayetin bütün izlerini belleklerinden silmişlerdi. Ama tam da tektanrıcılığı *bu* şekilde öldürmeye çalışmakla, bunu ruhlarına sonsuza dek kazımışlardı. Freud'a göre Yahudi dini o cinayetin *anısıdır*, örtük biçimde (ortak bir takıntılı nevroz biçiminde) dışavurulmaktadır. Freud'a bakılırsa, yalnızca

babanın *gerçekten* öldürülmesi, onun Yahudi kavminin yüreğinde ve zihninde kazınmış olan Musevi Şeriatı şeklinde simgesel geri dönüşüne yol açacaktır.

Gerçekten de, kendi başına öldürme eylemi, dini kalıcı biçimde yazdırmaya yeterli olmazdı: Daha önceki bir suçun anımsatıcısı olarak işlev görmeliydi. Freud'a göre hepimiz uygarlığın kendisinin kaynaklandığı an olarak öne çıkan bir ilk suçun, "İlk babanın" oğulları tarafından öldürülmesinin arkaik anısıyla yaşarız. Bunu kurucu bir mit olarak almak yerine Freud bu cinayete gerçek bir olay muamelesi yapar.[31] Tarihe öncülük eden bu olaydır adeta. Burada anafikir, tarihöncesinde toplumun bütün kadınlara cinsel olarak sahip olabilen ve oğullara ve erkek kardeşlere boyun eğdiren bir "ilk baba" tarafından bir arada tutulduğudur. Bu nispeten istikrarlı bir yapılanmaydı ve tarihsel açıdan bakıldığında burada hiçbir olay olmuyordu. Bir noktada, egemen ilk baba zayıflıyor ve kendinden sonraki güçlü erkek tarafından öldürülüyordu ve bu böylece sürüp gidiyordu. Tarih, bir fark yaratan cinayetle başlar: Oğullar bir araya gelirler ve ilk babayı öldürürler ve bir kişinin başa geçmesi yerine, katı dışevlilik (egzogami) kuralları koyarlar. Artık insanlar karmaşık evlilik ve mübadele yasalarıyla bir arada tutulurlar ve artık hiç kimse ilk baba konumuna sahip olamaz. Freudcu bakış açısından tarih, ensest tabusunun ve bu tabunun akıbetinin tarihidir.

Babanın öldürülmesi uygarlığın ilk sakinleri üzerinde kalıcı bir iz bırakmıştır. Çünkü nefret edilen baba aynı zamanda sevilen babadır ve bir kez nefret edilen baba ortadan kaldırıldıktan sonra çift-değerliliğin diğer yüzü öne çıkabilir ki bu da suçluluk duygusu şeklinde çıkar. Yahudiler Batı tarihinde özel bir yer tutar, çünkü Musa'yı katletmekle ilk suçu tekrarlamakla kalmamış, bu suçu onlara tektanrılı dini ve On Emir'i getirmiş olan önderlerine karşı işlemişlerdir. Bu da tarihsel olarak kendine özgü ve alın yazısına benzer bir kültürel suçluluk duygusunun oluşmasına yol açmıştır, yani Yahudi dininin. Freud'a göre Yahudilik babanın katlini hem gizleyen hem de bu yüzden dışavuran ortak bir takıntılı nevroz yapısına sahiptir.

31. Gerçek bir olay değil de kurucu mit olarak ilk baba mitine ilişkin son derece çarpıcı bir yazı için bkz. Paul, *Moses and Civilization.*

Tektanrıcı düşüncenin özellikle Yahudi kavmini nasıl olup bu kadar derinden etkileyebildiğini ve ilgili kavim tarafından bu kadar sıkıca korunabildiğini anlamak zahmete değer bir çaba olurdu kuşkusuz. Öyle sanıyorum ki, bu soruyu yanıtlamak mümkündür. Kader, seçkin bir baba figürü olan Musa'nın şahsında aynı eylemi tekrarlamalarına yol açarak, Yahudi kavmini tarihöncesi günlerin büyük eylemlerine ve kabahatlerine, yani babanın katline, daha çok yaklaştırmıştı. Psikanalizden geçirilen nevrozlularda sık sık gözlemlediğimiz gibi, bir anımsama değil, bir "eyleme dökme" idi bu. Ancak, Musa öğretisinin önlerine çıkardığı anımsama uyarısı karşısında Yahudiler yaptıklarını tekzip ederek tepki gösterdi; ulu babayı tanımamakta diretti, böylece sonradan ilksel tarihi sürdürmek isteyen Paulus'un hareket noktasına açılan kapıyı kendi yüzlerine kendileri kapadı...

Musa'nın kendi halkı, yani Yahudiler tarafından öldürülmesi bizim öne sürdüğümüz kurgunun vazgeçilmez bir parçası, tarihöncesine ait unutulmuş olay ile bunun sonradan tektanrıcı bir din kılığına bürünerek yeniden kendini açığa vuruşu arasındaki önemli bir halkadır. Musa'nın katlinden duyulan vicdan azabının, tekrar yeryüzüne gelip kavmini kurtaracak ve vaat ettiği dünya egemenliğine kavuşturacak bir Mesih fantazisinin kaynağını oluşturduğu varsayımında bulunmak akla yatkındır. Eğer Musa bu ilk Mesih ise, o zaman İsa da onun ikamesi ve halefi olur ve Paulus tarihin kendisini haklı çıkardığını düşünerek kavimlere şöyle seslenebilir: "Bakın! Gerçekten geldi Mesih, çünkü sizin kendi gözlerinizin önünde katledildi!" *Ve yine o zaman İsa'nın dirilişinde tarihsel bir hakikat parçasının saklı yattığı anlaşılır, çünkü İsa yeniden dirilmiş Musa'ydı ve onun gerisinde ilkel sürünün geri dönmüş ilk babasıydı; nurlandırılmış ve oğul kimliğiyle babanın yerine geçmişti şimdi.*

O alışılmış inatçılığıyla baba katli eylemini gerçekleştirdiğini tekzip etmeyi sürdüren zavallı Yahudi kavmi, zaman içinde bu davranışının cezasını pahalı ödemiştir. Habire şu suçlama yöneltilmiştir kendisine: "Siz bizim Tanrımızı öldürdünüz!" Ve doğru yorumlanırsa, bu suçlamanın haklı bir nedene dayandığı görülür. İlgili yoruma başvurulursa, söz konusu suçlamanın din tarihi açısından şöyle bir anlam taşıdığı görülecektir: "Siz Tanrı'yı (Tanrı'nın ilk resmini, İlk Baba'yı ve onun sonraki tezahürlerini) katlettiğinizi itiraf etmek istemiyorsunuz." Bu sözlere bir ekleme yapılmak istenirse şöyle denilebilirdi: "Elbet biz de aynı suçu işledik, ama biz itiraf ettik yaptığımızı ve o zamandan bu yana günahımızın cezasını çektik."[32]

Bu yorumda, Yahudi-Hıristiyan geleneği, uygarlığın kendisinin başlatıcı eylemini çevreleyen suçluluk duygusunun, kendine özgü

32. Freud, *Moses and Monotheism*, *SE* 23: 88-90; italikler benim (Türkçesi: *Hz. Musa ve Tektanrıcılık*, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul: Bağlam, 1987).

kültürel bir biçimde açımlanmasıdır. Ama Freud bu geleneğin yalnızca kurucu mitleri, törenleri ve ibadetleriyle sağ kalamayacağına emindir. En dipte, "soyoluşsal bir miras" olmak zorundadır; bu miras, en baştaki baba katlinin, daha sonra Musa ve İsa'nın öldürülmelerinin izleriyle daha da pekişen katlin kalıcı izleridir. Kuşkusuz Freud genler ve DNA dilini bilmiyordu, ama eminim biliyor olsaydı o da bu dili konuşurdu. Burada önemli olan, travmatik bir olayın yaşantılanmasının soyoluşsal bir fark yaratmış olmasıdır – bu fark kültürün törenleri ve mitlerinden bağımsız olarak kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Freud için, Yahudi olmanın tarihsel-biyolojik bir temeli vardır. Nevrotik bireylerin sıradan psikanalizine bakarak bu soyoluşsal mirasa dair kanıtlar bulabileceğini düşünür.

Ancak bireyin ruhsal yaşamında yalnızca kendi yaşantıları değil, doğarken beraberinde getirdiği içeriklerin, soyoluşsal bir kökeni olan unsurların, başka bir deyişle arkaik mirasın da etkinlik gösterebileceği yeni bir sorun olarak karşımıza çıkmakta, birçok sorunun doğmasına yol açmaktadır... İlk travmalara verilen tepkileri incelediğimiz zaman çokluk hayretle saptadığımız şey, bu tepkilerin pek bireyin gerçek yaşantısından kaynaklanmadığı, daha çok soyoluşsal olay modeline uygun düşecek ve genellikle yalnızca böyle bir etkiyle açıklanabilecek bir nitelik taşıdığıdır. Oidipus ve hadım edilme kompleksi sırasında, nevrotik bir çocuğun anne ve babasıyla kurduğu ilişkide, bireysel bakımdan haklı bir temele dayanmıyor görünen ve ancak soyoluşsal yoldan, daha önceki kuşakların yaşantısıyla bir ilişki kurularak kavranabilecek olan tepkilerin pek bol örneklerine rastlıyoruz. Bu malzemenin kanıtlayıcı gücü, benim bir adım daha ileri giderek insandaki arkaik mirasın yalnızca yatkınlıkları değil, bazı içerikleri, geçmiş kuşakların deneyimlerine ait anı-izleri de kendisinde barındırdığı savını öne sürmeyi göze alacağım kadar büyük görünüyor...

Eğer arkaik mirasta bu çeşit anı-izlerin varlığını sürdürdüğünü kabul edersek, bireysel psikoloji ile grup psikolojisi arasındaki uçurumu kapatır, halkları nevrotik bir birey gibi ele alabiliriz. *Arkaik mirasta anı-izler olduğu konusunda bugün elimizde psikanalitik çalışmaların soyoluşa bağlanması gerektiğini gösterdiği kalıntı niteliğindeki fenomenlerden daha güçlü bir kanıt bulunmadığını kabul etmemiz gerekiyorsa da*, bu kanıt böyle bir savı öne sürmemize yetecek güçteymiş gibi görünmektedir. Başka türlü ne psikanaliz ne de grup psikolojisi bakımından izlediğimiz yolda bir adım ilerleyebiliriz. *Böyle bir cüret göstermekten kaçınamayız...*

Bu irdelemelerden sonra insanların, bir İlk Baba'ya sahip olup bu babayı öldürdüklerini (bu bahsettiğim şekilde) her zaman bildiklerini ileri sürmekte herhangi bir sakınca görmemekteyim.

... Tayin edici olan şey, olayın yakın geçmişte gerçekte tekrar edilmesi unutulmuş anı-izin etkin duruma geçirilişidir kesinlikle. Musa'nın katli de işte bu tür bir tekrardı, daha ileride İsa'nın da sözde adli bir muamele sonrasında öldürülmesi de yine böyle bir tekrardan başka bir şey değildi: Dolayısıyla bu olaylar nedenler arasında ön planda yer almaktadır. Sanki tektanrıcılık söz konusu olaylar olmasa ortaya çıkamazmış gibi bir izlenime kapılmamak elde değildir...

Sözlerimi bitirmeden, psikolojk bir kanıt özelliği taşıyan bir noktayı daha belirtmek isterim. *Yalnızca sözlü bildirimlere dayanan bir gelenek, dinsel fenomenlerde gördüğümüz zorlantı karakterini doğuramazdı.* Dışarıdan gelen her haber gibi, bu bildirimler de dinlenir, üzerlerinde bir yargıya varılır, belki umursanmaz ama asla mantıksal düşünme gereğinden bağımsızlık ayrıcalığına kavuşamazdı. Bizim dinsel gelenekte hayretle ve şimdiye kadar işin içyüzünü kavramadan gözlemlediğimiz gibi, tekrar boy gösterişinde o denli güçlü sonuçlara yol açabilmesi ve kitleleri peşinden sürükleyebilmesi için, ilgili geleneğin önce bastırılma serüvenini yaşaması, bilinçdışında bir süre kalması gerekmektedir. Olayların gerçekten bizim anlatmaya çalıştığımız gibi ya da hiç değilse benzer biçimde olup bittiğine inanmamızda böyle bir düşüncenin rolü büyüktür.[33]

Bu sav, saldırganlığı ve suçluluk duygusunu metafizik ilkeler haline getirir. İlk saldırganlığın anısı ruhlarımıza kazınmıştır; bu anı kim ve ne olduğumuzu belirlemeye yardımcı olur. Freud için Yahudilik ve Hıristiyanlık kültürel olarak paylaşılmış fantazilerdir – ama onlardan önce de bir şeyler vardır: bunların kendisine bir yanıt olarak ortaya çıktıkları saldırganlık ve ifade kazandırdıkları suçluluk duygusu.

Bu şekilde ortaya konduğunda, bütün bu kuramsal yapının baştan çıkarma kuramının geri dönüşünden başka bir şey olmadığı berraklaşır. Bu kez, birey düzeyinde değil, uygarlık düzeyinde karşımıza çıkmaktadır. Yani baştan çıkarma kuramının *örtük içeriğine* bir dönüştür: Gerçek bir yaşam olayına başvurmak "her şeyi açıklayan son nokta" olabilir fikridir. 1897'de Freud bireysel nevrozun nedeninin daima ve her yerde gerçek bir çocukluk olayı, bir baştan çıkarma olduğu fikrinden vazgeçmeye çalışmıştı; ne var ki, 1939' da kültürel nevrozun nedeninin uygarlığın çocukluğundaki gerçek bir olay, bir cinayet olduğu fikrinden vazgeçemiyordu. Bu hareketi bir yer değiştirme olarak görüyorum. Freud sıkışmış durumda:

33. *A.g.y.*, s. 88-90; italikler benim.

Baştan çıkarma kuramı tarafından baştan çıkarılmış halde ve bu kuramı bireye uygulayamıyorsa o halde uygulayacak başka bir şey bulayım, demekte. Freud bir kez bireylerden işittiği fantazilerin gerçek yaşam olaylarının aktarılması olmadığını kavradıktan sonra, bu fantazilere temel oluşturan ve bunları açıklayan *başka* bir gerçek yaşam olayının varolması gerektiğini düşünmeye başlar: bu yaşamda değilse, o halde geçmiş bir yaşamda; tarihte değilse o halde tarihöncesinde. Sanki baştan çıkarma kuramını terk etmeye çalıştığı halde bir türlü bırakamamaktadır. Habire farklı düzeylerde geri dönmektedir.[34]

Freud'un "baştan çıkarılmış" ve "takılmış" olduğundan söz etmenin aşırıya gitmek olduğunu sanmıyorum, çünkü bu çarpıcı çıkarımlara getirdiği argüman cidden zayıf. Az önce de gördüğümüz gibi, Freud'un kendisi de "soyoluşsal bir miras" olduğunu koyutlamak için elindeki tek kanıtın bireysel bir analizde bulduğumuz abartılı ve yola gelmez fenomenler olduğunu itiraf eder. Sözgelimi, bir birey yaşamında olmuş olan her şeye uygun bir tepki olmanın ötesine geçen yoğun bir suçluluk duygusuyla tepki veriyor olabilir – ve o suçluluk duygusu cidden dirençli ve tedaviye yanıt vermiyor olabilir. Ama bunun arkaik bir mirasın kanıtı olduğunu söylemek, fantazinin yaratıcı gücünü yadsımaktan başka bir şey değildir. Zira baştan çıkarma kuramını terk etmekte gerçekten başarılı olunabilirse, yoğun, yola gelmez ve başka türlü açıklanamayan bu suçluluk duygusu, belli kurucu fantazilerin gücünün ve sağlamlığının kanıtı haline gelir. Bu fenomenin arkaik belleğin kanıtı olduğunu söylemek meseleyi geçiştirmektir. Çünkü, bu fenomenin tek başına fantazi temelinde açıklanamadığını söylemektir; ve bu da açıklamanın gerçek bir olayda yattığını söylemektir. Ama işte baş-

34. Kuşkusuz, bir düzeyde benim de habire baştan çıkarma kuramına geri döndüğüm söylenebilir. Çünkü baştan çıkarma kuramının belirtik içeriği, gizemli gösterenlere ister istemez açık olduğumuzu söyler. Benim de bağlı kaldığım tek versiyon budur.

35. Bkz. Paul, *Moses and Civilization*. Paul bu savı Yahudilik ve Tevrat'ı ele alarak işler. Aynı sav ilk baba için de ortaya atılabilir: Freud bunun tarihsel bir olay değil, güncel bir fantazi olması olasılığını göz ardı eder, bunu yalnızca totemizm, Hıristiyan dininde oğulun bizim günahlarımızı affettirmek için ölmesi ve Katoliklikteki komünyon ayini gibi fenomenlere bakarak çıkarsar.

tan çıkarma varsayımı tam da budur. Bu şekilde, Freud baştan çıkarma varsayımına kendi kendisinin kanıtıymış gibi muamele etmektedir.

Freud'un "yalnızca sözlü bildirimlere dayanan bir gelenek, dinsel fenomenlerde gördüğümüz zorlantı karakterini doğuramazdı" iddiasında da buna benzer bir durum söz konusudur. Burada Freud bir ikili karşıtlık olduğunu varsaymaktadır: Bir kültürün kalıcılığını ya kuşaktan kuşağa aktarılan okumalar, ritüeller ve diğer uygulamalar yoluyla iletişim kurma yetisiyle açıklarız, ya da bunu yapamıyorsak, bu ritüelleri destekleyen belleğe kazınmış gerçek bir tarihsel olay olduğunu varsaymak zorundayızdır. Sonra, ilk seçeneğin gerçek bir olasılık olmadığını öne sürer ve kendini soyoluşsal bir miras olduğu sonucuna varmak "zorunda kalmış" bulur. Ama bütün bu zayıf sav, sahte bir ikili karşıtlık üzerinde durmaktadır. Savın göz ardı ettiği üçüncü bir olasılık vardır: kültürel bir gelenek güçlü bilinçdışı fantaziler arasında bağlantılar kurup bunları örgütleyebilir. Bu durumda dinin kalıcılığı, dinin kendisinin kültürel tezahürlerinden geliyor olmak zorunda değildir – daha ziyade, bu tezahürlerin kalıcılığı, ifade bulmalarına yardımcı oldukları güçlü fantazilerle açıklanabilir.[35] Bu olasılığı göz ardı etmekle Freud fantazinin yaratıcı gücüne sırtını dönmüş olur. Aslında, psikanalizin insanlığı anlamamıza yaptığı en önemli katkılardan birine sırtını dönmüştür.[36]

36. Gerçekten de Freud, psikanalizdeki en önemli klinik ayrımlardan birini, yani travmatik bir nevrozla histerik nevroz arasındaki farkı açık biçimde bastırır: "*Nevrozların etiyolojisine genellikle travmatik bir etiyoloji gözüyle bakılıp bakılamayacağı sorusunu bir kenara bırakabiliriz.* Yaşamın başlangıç dönemlerine ilişkin açık seçik bir travmanın bütün nevroz vakalarında saptanamayışı böyle bir görüşe karşı ilk akla gelen itirazdır. Çok vakada, bütün öbür bireyler için de söz konusu olan ve bu bireyler tarafından normal denebilecek bir yoldan işlenip üstesinden gelinen deneyim ve taleplere karşı olağandışı ve anormal bir tepkiden başka bir nedenin bulgulanamadığını söylemekle yetinmemiz gerekmektedir ister istemez. Kalıtsal ve bünyesel yatkınlıklardan başka nevrozları açıklayacak bir neden ele geçirilemediği zaman, doğallıkla, nevrozun sonradan kazanılmayıp bünyevi bir yatkınlığın gelişmesi sonucu doğduğunu belirtmekten öte yapacak bir şey kalmamaktadır.

"Bu bakımdan iki nokta üzerinde durulması gerekiyor. Birincisi, nerede ve ne zaman olursa olsun, bir nevrozun doğuşunun en başlardaki çocukluk yaşantılarına gidip dayandığı, ikincisi, 'travmatik' diye nitelenen durumların gerçekten

Böylece, soyoluşsal bir miras kuramını kendi isnatından daha güçlü bir temele oturtamayan Freud, daha da ileri giderek Batı uygarlığının yalnızca bu yolla anlaşılabileceğini iddia eder. İlk bakışta bu iddia mantığa aykırı gelebilir ve kolayca omuz silkilebilir. İnsanın içinden, uygarlık üzerine bu söylenenlerin lafı gevelemekten ibaret olduğunu düşünmek gelebilir; sanki psikanalizin geri kalanından kopartılabilirlermiş, Freud'un abartılı bir spekülasyonundan ibaretlermiş gibi görülebilirler. Bu strateji işlemez. Çünkü bu iddialar psikanalizin içine sızmıştır ve psikanalizin saldırganlık ve suçluluk duygusunu ele alma tarzına ciddi kısıtlamalar getirmektedirler. Freud'un Yahudilikle Hıristiyanlık arasındaki ilişkiyi ve bu iki oluşumun psikanalizin kendisiyle ilişkisini nasıl yorumladığına bakarsak bu gizli etkiyi görmeye başlarız. Freud'a bakılırsa Hıristiyanlık Yahudiliğe göre önemli bir psikolojik ilerlemeyi temsil eder. Zira ortada gerçek bir tarihsel cinayet bulunduğu için, Yahudilik bunu kabul etmeyi inatçı ve takıntılı bir biçimde reddetmek şeklinde yorumlanır. Yahudiler, tam da kabul edemedikleri için suçluluk duygularını ifade edip dururlar. Hıristiyanlık bir dizi gerçek cinayetten kaynaklanan gerçek suçluluk duygusunu (mitik biçimde) kabul ettiği için, basitçe farklı bir kültürel konfigürasyonu değil, bir ilerlemeyi temsil eder. Yahudilerin aksine Hıristiyanlar ebediyen suçluluk duygusuna saplanıp kalmamışlardır. Kabul ettikleri için "kurtulmuşlardır" – yani suçluluk duygusuna saplan-

varolduğudur; çünkü nevrozların erken çocukluk dönemine ait yaşantılardan kaynaklandığı gözden kaçacak gibi değildir ve normal bir işlemle üstesinden gelinememiş yaşantılardır bunlar; dolayısıyla, söz konusu yaşantılar olmasa nevrozun da gelişemeyeceği yargısına ister istemez varmamız gerekiyor. *Aradığımız benzerliği salt bu travmatik vakalarla sınırlandırmak, güttüğümüz amaçlar için yeterlidir.* Ancak her iki nevrozun doğuşunda rol oynayan iki etiyolojik belirleyiciyi bir tek görüş içinde pekâlâ birleştirebiliriz: önemli olan, neyin 'travmatik' diye niteleneceğidir sadece. Bir deneyimin yalnızca niceliksel faktör dolayısıyla travma karakteri kazanacağını, yani alışılmamış patolojik tepkilere yol açan bir deneyimin her vakit bir talep fazlalığından ileri geldiğini benimsersek, bir bünyede travma etkisi gösteren olayın bir başka bünyede böyle bir etkisi olmayabileceği kanısına kolaylıkla varabiliriz... Böyle bir düşünceden yola koyulursak, travmatik ve travmatik olmayan etiyoloji ayrımını, aradığımız benzerlik açısından önemsiz görerek bir kenara bırakabiliriz" (*Moses and Monotheism*, *SE* 23: 72-3; italikler benim).

maktan kurtulmuşlardır ve artık ileriye gidebilirler. Bu şekilde, Hıristiyanlık anımsama dinini temsil ederken Yahudilik tekrarlama dininin temsilidir.

Dini bütün bir Yahudi olmaktan kendini adamış bir Hıristiyan olmaya geçiş sırasında ruhun yaşadığı dönüşüm, Freud'un "bilinçdışını bilinçli hale getirmek" derken aklından geçene bir örnektir. Açık ki bu bilişsel bir içgörüden, kişinin önceleri bilmediği bir gerçeğin farkına varmasından ibaret değildir. Kişinin varlık tarzındaki devasa bir kaymadır. Kendini adamış bir Yahudi olmaktan inançlı bir Hıristiyan olmaya geçiş, Freud için suçluluğun bilincine varmanın paradigmasıdır. Elbette, Hıristiyanlık da tıpkı Yahudilik gibi, yine de bir dindir, bu yüzden Freud için, en iyi ihtimalle, gerçek bir soruna getirilen çocuksu bir çözüm olarak kalır. Hıristiyanlık her ne kadar geleneksel Yahudiliğe göre anlamlı bir psikolojik ilerleme olsa da, sevecen ve kadirimutlak bir Baba'yla ilgili hüsnükuruntu kabilinden fantazilere kısılıp kalmıştır. Freud'a göre, iki bin yıl önce insanların suçluluk duygularını fark etmeleri için ellerinden gelenin en iyisi buydu, ama bugün biz daha iyisini yapabiliriz.

Freud, psikanalizin bu uygarlık hareketi bağlamında anlaşılması gerektiğini düşünüyordu. Çünkü psikanaliz, suçluluğu kabul etmenin yanılsamalardan tümüyle kurtulmuş ve bu sayede tümüyle sekülerleşmiş bir yolunu sunuyordu. Burada, psikanaliz Hıristiyanlığa karşı önemli bir ilerlemeyi temsil ediyordu, tıpkı Hıristiyanlığın Yahudiliğe karşı önemli bir ilerleme olmuş olması gibi. Hıristiyanlık gibi psikanaliz de suçluluğu kabul etmek için derin, ruhudönüştürücü yollar sunar, ancak kadirimutlak ve sevecen bir Tanrı

Bu tartışma, psikanalizin tarihini bastırmaz. *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da Freud travmatik nevrozu histerik nevrozdan ayırır: travmatik nevrozda tetikleyici neden bariz ve dolaysızdır. Freud, histerinin gerçekte travmatik bir *yapısı* olduğunu, ama ilk başta buna yol açan neden gizli olduğu için bunun bariz bir şey olmadığını ileri sürer. Bundan sonra da bu gizli nedenin bastırılmış bir anı olduğunu öne sürer, bu anı şu an doğrudan bir neden gibi işlemektedir. Freud, iki yıl sonra bu konumdan söz konusu "anı"nın aslında bir fantazi olabileceği konumuna ilerleyebilmiştir. Baştan çıkarma kuramının terk edildiği an işte budur ve psikanalize zihnin hem yaratıcı hem de nedensel olabileceği içgörüsünü kazandırmıştır. Histerik nevrozla travmatik nevroz arasındaki ayrımı ortadan kaldırmakla üzeri örtülen tam da bu içgörüdür.

yanılsamasını yıkar. Birçok okur *Hz. Musa ve Tektanrıcılık* kitabını Yahudiliğe karşı bir kitap olarak görmüştür, ama gerçekte bu kitap Yahudilere Hıristiyanların önüne geçmeleri için bir yol sunar. Freud bunun çağdaş Avrupalı Yahudilerin reddedemeyeceği bir öneri olduğunu düşünüyordu. Çünkü, her ne kadar Yahudilik saplanıp kalmış bir din olsa da Yahudilerin kendileri saplandıkları yerden çıkmaya başlamışlardı. Aydınlanma-sonrası Avrupa'da muazzam sayıda Yahudi artık babalarının ve dedelerinin yolundan gidemeyeceklerini fark ediyordu. Freud psikanalizi tam da bu bağlama yerleştirmişti. Freud'un bakışına göre, psikanaliz uygarlığa Hıristiyanlığın en iyi yanlarını korurken, bir yandan da dindarlığın toptan ötesine geçme fırsatı sunuyordu. Bu hem Yahudilerin hem de Hıristiyanların yerine getirmesi gereken bir ödevdi.

Peki ama, (en azından Freud'a göre) uygarlık tarihinde psikanalizin yeri buysa, bunun ne demek olduğunu düşünmek lazım. Psikanalizin bütün varlığı artık gerçek bir saldırganlık eylemine o güne kadar verilmiş en iyi yanıt olarak anlaşılacaktır. Birincisi, bu yorum, psikanalizin asli görevinin suçluluğun kabul edilmesi olduğunu ima eder.

İkinci olarak, analiz edilecek her türden suçluluk fantazisi olsa da ve üstben analizi vs. için hâlâ yer kalsa da, en dipte analizin dışında kalması gereken temel bir saldırganlık eylemi vardır. İlk suçun kendisi (İlk Baba'nın katli) analiz edilemez, çünkü Freud buna fantazi değil, gerçek bir olay muamelesi yapar – tarihi ve bildiğimiz haliyle zihinliliği başlatan bir olay. Bu durumda, kişi bu saldırganlık eylemine verilen çeşitli fantastik yanıtları analiz edebilir, ancak saldırganlığın kendisini analiz edemez. Ve unutmayın ki bu eylemin hepimizde bir iz bırakmış olması, bizim de bu izi çocuklarımıza "soyoluşsal mirasımızın" parçası olarak geçiriyor olmamız gerekir. Bu, hepimizin içinde, psikanalizin ulaşamadığı, tam ifade edilemeyen bir suçluluk unsuru olduğunu ima eder gibidir. Şimdi, Freud'a göre Musa'nın gerçekten katledilmiş olması, İbrani kavminde ilk suçun anısını (travmatik biçimde) uyandırmıştır. Ama Freud'un yapısı göz önüne alındığında tersi bir olasılık düşünülemez bile: bir ilk suç fantazisinin İbranilerin saldırganlıklarını eyleme dökmesinde bir rol oynamış olması. Her iki olayın da (biri Freud'un fantazisi olmak üzere) bir fantazi olması olasılığı da dü-

şünülemez. Nitekim Freud'un önermesinin sonucu, maddi olanı psikanalitik düşünce alanından uzaklaştırmaktır.

Nasıl da kısıtlayıcı bir bakış! Bu aynı anda hem bir saldırganlık metafiziği hem de bir kendini aldatma metafiziğidir. Temel saldırganlık eylemleri evrenimizin temel düzeninin parçası sayıldığı ölçüde bir saldırganlık metafiziğidir. Bu eylemler analizin hitap edebileceği psikolojik yanıtlar alanını tanımlama hizmeti görmelerine karşın, analizin kapsamı dışında kalırlar. Haklı temelleri olmayan bir suçluluk duygusunun kaçınılmaz kurbanları olduğumuzu öne sürmekle de bir kendini aldatma metafiziği haline gelir. İşlemediğimiz bir kabahatin suçluluk duygusunu ister istemez taşımak zorundayızdır. İçimizde taşıdığımız arkaik izler (yani Freud'un bu tür bir iz bulunduğuna dair fantazisi) kendini aldatmanın somut ifadesidir.

Sırf bu tablodan koparak bile önümüzde nelerin açılacağını bir düşünün. Birincisi, suçluluk duygusunun uygarlığın ruhlarımıza bıraktığı temel miras olduğu şeklinde bir ön kabul olmayacaktır. Uygarlığı Yahudilik, Hıristiyanlık, psikanaliz diye giden bir gelişim yolu izliyormuş gibi görürsek, elbette psikanalizin seleflerinin sorunlarını miras aldığını görebiliriz. Ama bu, psikanalizin kendisine ait bir ödipal fantaziye (isterseniz aile romansına diyelim) kısılıp kalması demektir. Yahudilik baba, Hıristiyanlık anne ise, ben kendi yerimi nasıl bulacağım? Doğru yanıt, Freud'un yaptığı gibi bu soruyu yanıtlamaya çalışmak değil, o soruyu doğuran fantaziden kopmaktır. Uygarlığın gelişimsel bir yapısı olduğu fantazisini bir kenara bırakın. Ve psikanalizin bu yapı içindeki yerini anladığımızda psikanalizin gerçekte ne olduğunu anlayacağımız fantazisinden de vazgeçin. Böylece, psikanalizin herhangi bir gelişimsel açılımın parçası olmadığı, kendi başına yeni olasılıklar açan bir kopmayı temsil ettiği olasılığına açık hale geliriz. Kuşkusuz, bir analize başlarken, bulacağımız şeyin ve tedavi etmemiz gereken şeyin suçluluk duygusu olduğu varsayılamaz artık. Psikanaliz gerçekten Hıristiyanlığın sulandırılmış bir versiyonu olsaydı, kaderimiz tam da bu olurdu. Psikanalitik özgürlük bu fantaziden vazgeçtiğimiz anda başlar.

İkinci olarak, saldırganlık metafiziğini bir kenara bırakırsak, en sonunda saldırganlığı sahiden psikanalitik bir bakış açısından araş-

tırmaya başlayabiliriz. Metafizik fantazinin kendisinden kopmak iki adım atmayı gerektirir. (1) Baştan çıkarma kuramının saldırgan versiyonunu terk etmek. İlk suç önemli bir fantazidir, gerçek bir olay değil. Böyle olunca da onun önünde yerlere kadar eğilmek yerine, analizini yapabiliriz. Bunu yapmak gerçek yaşamdaki saldırganlığa ve etkilerine sırt çevirmek anlamına gelmez. Tam tersine. Bir saldırganlık fantazisine gerçek bir tarihsel olaymış gibi yaklaşmayı kesersek, gerçek yaşamdaki saldırganlıklara daha gerçekçi biçimde yaklaşmaya açık oluruz. (2) Saldırganlık dürtüsü kavramını (en azından şimdilik) terk etmek. Aşikâr olanı (yani saldırganlığın hem bireysel hem de toplumsal olarak insanlar için temel bir sorun olduğunu), *demek ki* bunu ifade eden temel bir güç olmalı şeklindeki aldatıcı çıkarsamaya düşmeden kabul edebiliriz. Araştırmamızın bu noktasında, "saldırganlık dürtüsü" konusunda yapabileceğimiz tek şey, bunu kurama diğer bir gizemli gösteren olarak dahil etmektir. Bundan sonra bir şeyler açıklamış olduğumuz –nihayet saldırganlık dürtüsü ve türevlerini ele alarak saldırganlık sorunuyla yüzleşmiş olduğumuz– fantazisine kendimizi bırakabiliriz. Gerçekte yaptığımız, aradığımızı çoktan bulmuş olduğumuz fantazisiyle hakiki psikanalitik araştırmayı ketlemekten ibarettir. Belli bir noktada, bir saldırganlık dürtüsü koyutlamak yerinde olabilir: sözgelimi, izlediği yolun haritasını, Freud'un cinsel dürtü için yaptığına benzer şekilde ayrıntılı olarak çıkarabilmek için. Bunu yapabilene dek, "saldırganlık dürtüsünün" bir *ersatz* [aslının yerine geçen - ç.n.] ilke olduğunu fark edersek, psikanalitik olasılıklar alanını açmış oluruz.

Saldırganlığın psikanalitik açıdan anlaşılmasına doğru bir adım atacaksak, metafiziği konusunda saldırgan olmamız gerektiğini öne sürüyorum. Bu durumda, metni Batı felsefesinin temel metafizik imgesinin psikanalitik bir eleştirisiyle sonlandırmak uygun görünüyor. Göreceğimiz gibi, bu felsefenin saldırganlık metafiziğidir. O halde şimdi Kudüs'ü bırakalım ve bu derslere başladığımız Atina'ya geri dönelim. (Tabii ki, Freud da hem Yahudiliğin hem de Yunanlıların Batı uygarlığı üzerindeki etkileriyle yakından ilgileni-

yordu ve o da birçok kez bu ileri-geri yolculukları yapmıştı.)

Atinalıların Sokrates'e karşı saldırganlığına yanıt olarak Platon felsefeye şu gizemli imgeyi sokmuştur:

> İnsanların yeraltında, mağara benzeri yerlerde yaşamakta olduklarını hayal edin; mağaranın çok yukarılardaki girişi, mağaranın kendisi kadar geniş ve ışığa açık olsun. Bu insanlar çocukluktan beri aynı yere çakılıp kalmış olsunlar, boyunları ve bacakları prangaya vurulmuş, yalnızca önlerini görebiliyorlar, çünkü zincirleri başlarını çevirmelerine engel. Işık, çok yukarıda yanan ve arkalarında kalan bir ateşten geliyor. Ayrıca, yine arkalarında ve daha yüksekte kendileriyle ateş arasında uzanan bir patika olsun. Bu patika boyunca alçak bir duvar inşa edilmiş olduğunu hayal edin, tıpkı kuklacıların üzerinde kuklalarını oynattıklarına benzer bir paravan gibi.
>
> Ben hayal ediyorum.
>
> Sonra, duvar boyunca insanlar olduğunu hayal edin. Duvarın üzerinden görünen çeşit çeşit nesneler –taştan, ahşaptan ve her türlü malzemeden yapılmış insan ve hayvan heykelleri– taşıyor olsunlar. Bekleneceği gibi, taşıyıcılardan bazıları konuşuyor, bazıları suskun.
>
> *Gizemli bir imge tarif ediyorsunuz ve gizemli tutsaklar.*
>
> Bize benziyorlar. Her şeyden önce, bu tutsakların, ateşin ışığıyla önlerindeki duvara yansıyan gölgeler dışında kendilerini ve diğerlerini görebildiklerini sanıyor musunuz? (*Devlet* VII. 514a; italikler benim.)[37]

Bu mecazın belirtik içeriği, kendi yaşantılarımızın belirtik içeriğiyle örtük içeriği arasında bir fark olduğudur. "Tutsakların, hakikatin o heykellerin gölgelerinden başka bir şey olmadığına inanmaktan başka şansları yoktur" (515c). Platon'un zincirlerinden azat edilen tutsağın ilk deneyimleriyle ilgili anlatısı, analitik terapide direnç konusunu aktarırken Freud'a esin vermiş olsa gerek. Tutsak ilk kez başını çevirdiğinde acı hissedecek ve ışıktan gözleri kamaşacaktır. "Ve birisi onu zorla sürükleyerek çetin, dik patikadan yukarıya çıkartsa ve gün ışığına çıkana kadar bırakmasa, uğradığı bu muamele onu sinirlendirmeyecek ve canını yakmayacak mıdır? Ve

37. Tek bir düzeltmeyle çeviri Platon'un *Republic* kitabından alınmıştır. İng. çev. G.M.A. Grube, gözden geçiren C.D.C. Reeve (Indianapolis: Hackett, 1992). Bu düzeltmede, *ατοπος* için ben "yabancı" yerine "gizemli" karşılığını kullandım. Bu karşılık, pasajı bu kitabın ilgilendiği konularla daha yakından buluşturuyor. Yunanca metin için Platon'un *Πολιτεια, Platonis Opera*'ya (Oxford: Clarendon Press, 1978) başvurdum.

ışığa çıktığında, güneş gözlerini aldığında, artık doğru olduğu söylenen şeylerin bir tekini bile görmekten aciz olmayacak mıdır? (515e-516a). Yukarı çıkmak alışmayı gerektirir, ışığa alışmayı, her şeyi çarpıtılmış görüntüleriyle değil, doğrudan görmeye alışmayı. Ama kişi eziyetli çıkış sürecinden yılmazsa, nihayet "güneşi görebilecektir, sudaki aksini veya yabancı bir yerdeki gölgelerini değil, kendi yerinde duran güneşin kendisini ve artık onu inceleyebilecek durumda olacaktır. Ve bu noktada, güneşin gözle görünür dünyadaki her şeyi idare ettiğini ve bir şekilde, eskiden görmeye alışık olduğu her şeyin de nedeni olduğunu çıkarsayabilecektir" (516b-c).

Platon'un çizdiği resim Aristoteles'in şen ve normalleştirilmiş etik görüşüne kıyasla daha karanlık ve daha köktenci olmakla birlikte, ikisi de aynı temel yapıya sahiptirler. Her iki düşünür için de kültür içindeki etik yaşam o bağlam içinde mutluluğa hak iddia eden bir yapı tanımlar, ama tam da o yapının kuruluşu yüzünden, *hakiki* mutluluğun bulunabileceği bir dışarı (ulaşılması neredeyse olanaksız bir yer) saptar. Her iki düşünür için de, o dışarısı konumunda, kişi pratik olmayan bir etkinlikte bulunur: Her şeyin nedeni üzerinde tefekküre dalar. Demek ki en iyi yaşamda, kişi annesinin memesini bırakır ve onu eninde sonunda her şeyin kaynağı olan metafizik memeye "geri getirecek" olan zorlu bir yolculuğa çıkar.

İşte Platon için Sokrates'in ölümünü açıklayan şey, bilgelikle sıradan dünyada bilgelik sayılan şey arasındaki bu uçurumdur. İyi formunu görmüş olan biri mağaraya geri dönseydi, gözlerine "karanlık dolardı":

> Ve gözleri alışmadan önce –ki gözleri çabucak uyum sağlayamayacaktır– görüşü hâlâ bulanıkken, gölgeleri tanıma konusunda ebedi tutsaklarla yine yarışması gerekseydi, herkesin alay konusu olmaz mıydı? Yukarıya yaptığı yolculuktan görmesi bozulmuş halde döndüğü ve yukarıya yolculuk yapmaya değmeyeceği söylenmez miydi? Ve onları özgürleştirmeye ve yukarıya doğru yönlendirmeye çabalayan herkesi bir şekilde ellerine geçirdiklerinde öldürmezler miydi? (516e-517a).

Konuşmanın muhatabının yanıtı: "Elbette öldürürlerdi." Demek ki, bu metaforun bir amacı, aksi halde akıl karıştırıcı olabilecek bir olayı, sözde ilerlemiş bir kültürün içlerindeki en iyi insanı demokratik oylamayla ölüme göndermesini açıklanabilir hale ge-

tirmektir. Gerçekten de, metafizik durumumuz bu şekilde ortaya konduğunda, Sokrates'in ölümü kaçınılmaz görünür. Demek ki, mağaranın belirtik imgesi budur.

Peki neyin üstünü örtmektedir? Elbette, burada insan saldırganlığını genelde iyinin sınırları içinde tutma çabası vardır. Çarpıtılmış olan her şey mağaranın içinde kalmıştır. Dışarıda, iyinin formu olan güneş vardır. Mağaranın içinde insanlar bilinçsiz olarak çarpıtıcı fantaziler içinde kapana kısılmışlardır, ama çarpıtmaların hepsi daha yüksek bir gerçekliğin çarpıtmalarıdır. Tutsaklar gölgeleri izlemektedirler, ama bu gölgeler bir ateşin (kendisi de güneş ışığının bir taklidi olan ateşin) ışığından mağarada daha *yüksekte* geçit yaptırılan kültürel nesnelere yansımaktadır. Sanırım Platon burada Homeros, Hesiodos, Pindaros ve Yunan kültürünü tanrılar ve insanlarla ilişkilerine dair (Platon'a göre) esasen yanıltıcı bir tablo sunarak şekillendirmiş olan diğer büyük ozanlara göndermede bulunuyor. Yine de onları yukarıya yerleştiriyor: Kendi görmeleri çarpıtılmış olsa bile, ilahi olanı bir an için olsun görebilmek için kendilerini zorluyorlar.

Bu tablonun ontolojik olarak her şeyi kapsaması beklenmektedir: Mağaranın içinde ve dışındaki varoluş bize varolan bütün olasılıkları sunar. Bu imge sınırsız görünüyor, çünkü bize sınırlanmayla ilgili kendi açıklamasını getiriyor. Kısıtlı bir olasılıklar alanını hatalı biçimde varolan bütün olasılıklar saymak, *bu imgede*, tam da mağarada yaşayan birinin yapacağı şey. Bu yüzden, mağara benzetmesinin tamamının (dışarısının olduğu kadar içerisinin de) olasılıklar alanına diğer bir kısıtlı bakıştan ibaret olduğunu düşünmek son derece güçleşir.

Mağaranın içinde insanların kötü davranmaları olasıdır. Ama bu şekilde, insanın kötülüğü fenomeni genelde iyinin çerçevesi içinde açıklanır ve orada tutulur. İyiden uzaklaşmalar olabilir, iyinin çarpıtılması söz konusu olabilir, ama kötülük ancak bundan ibarettir. Batı metafiziğine bu imgenin egemen olduğuna hiç kuşku yok.

Bu kavram dahilinde, fark edilen tek hoşnutsuzluk iyiyle ilişkilidir. Güneşe doğru dönüp yukarı çıkarken acı ve rahatsızlık hisederiz; geri inerken de rahatsız oluruz; hiç çıkmamışsak ama çıkmış olan biri aramıza girerse yine rahatsız oluruz. Bu tabloya bakılırsa,

bizi sarsan şey iyinin kendisidir. Elbette, mağara insanları Sokrates gibi birini ölüme mahkûm edeceklerdir, ama bunun nedeni kendi (mantıksız biçimde çarpıtılmış) iyi yönelimlerinin bozulmuş olmasıdır. Kendileri de yanlış yönlendirilmiş bir biçimde iyi bir yaşam sürdürmeye çabalarlarken "Sokrates"i kötü bir güç sanma hatasına düşerler. Ve bu şekilde, ona karşı saldırılarını iyiyi koruma çabası olarak görürler. Ve Platon gerçekte yaptıkları şey konusunda ciddi bir yanılgı içinde olduklarını düşünmekle birlikte, saikleri konusunda onlarla aynı fikirdedir. Saikleri, son derece çarpık bir biçimde olsa da, *iyi*'dir. Mağara metaforunda, iyiye iyi olduğu için saldırılması söz konusu değildir. Mağarada, kıskançlığa yer olduğu söylenebilir, ama hasete yer yoktur.

İşin komik yanı, *Haz İlkesinin Ötesinde*'yi yazdığı ana dek bu Freud'un metaforu da olabilirdi. Çünkü o noktaya gelene dek, bilinçdışı zihinsel süreçler çarpık bir iyi imgesine doğru yönelen ve birincil süreç gevşek çağrışımların oluşturduğu yolları izleyen istek doyurma fantazileriydi. Ama *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin bakış açısına göre mağara metaforu insan olasılıklarının bütünlüğüne dair yanlış bir resim sunar. Fantazileri ve çarpıtmalarıyla birlikte mağaranın bütün yapısı ele alındığında, bu yapıyı dağıtan bir yıkıcı güç daha vardır. Bu yıkım kaynağı, ne denli çarpıtılmış olursa olsun, iyiye duyulan arzu ile açıklanamaz. Bu yüzden, Platoncu anlamda bir fantazi olamaz. Bu yıkıcı güce ne mağaranın içinde ne de dışında yer vardır. Mağara bu gücü içinde tutamaz; bu yüzden bu güç metaforun kendisi için de yıkıcı olur. Mağara metaforuyla amaçlanan, kendi dışını kendi içinde tutmasıydı: mağaranın dışında iyinin formu olan güneş vardır. *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin ortaya attığı, deyim yerindeyse bu dışarının da bir dışarısı olması gerekliliğidir. "Deyim yerindeyse" diyorum, çünkü sanırım artık (metaforda bile) başka bir yere gereksinimimiz olmadığı açıklık kazanmıştır. Kavramamız gereken, yeni bir yer değil, kendine özgü bir olasılıktır: olasılıklar alanını dağıtma olasılığı. Bu olasılık neredeyse paradoks gibi görünmektedir, çünkü olasılıklar alanını betimleme yolundaki herhangi bir girişimde dışarıda bırakılması kaçınılmazdır. İşte alanı dağıtan tam da budur ve bu yüzden "dışarıdan" ve "öteden" geliyormuş gibi algılanır. İşin ilginç yanı, insan yaşamı söz konusu olduğunda olasılıklar alanı bir alan değildir. Bi-

raz daha az paradoksal bir biçimde söyleyelim: Varsayılan herhangi bir olasılıklar alanı, daima insan yaşamında neyin olası olduğuna dair bir şekilde kısıtlayıcı bir fantaziden ibarettir.

Artık, psikanalizin teleolojik insan anlayışına ne denli derin bir ret yanıtı verdiğini görecek bir konumdayız. Kısmen, Platon ve Aristoteles'in insan yaşamını (dağıldığını sezdiklerinde bile) teleolojik olanın içinde tutma çabalarıyla karşılaştırarak bunu görebiliriz. Platon ve Aristoteles için, önemli iki teleolojik bağlılık düzeyi vardır. Birinci düzey aşikâr ve tanıdıktır: İnsanın arzusu iyiye yöneliktir; çatışmalar, akıldışılık ve kötülük, arzular, fantaziler, çarpıtmalar, cehalet ve kötü yetişmiş olma arasındaki sürtüşmelerle açıklanır. Akıldışılık ve bilinçdışı güdülenim de halk psikolojisinin bir uzantısı olarak bu kavrayışa dahil edilebilir. Her iki düşünür de etik yaşamın (ister Atina kültürünün sıradan etik yaşamı, isterse Aristoteles'in karakterize ettiği erdemli etik yaşam) bir dışarısı kurguladığının farkındadır. Ve (ki bu teleolojik bağlılığın ikinci düzeyidir) her iki düşünür de bu dışarıyı teleolojik çerçeve içinde tutmaya çalışırlar. Platon için "dışarısı" güneştir; Aristoteles için ise "dışarısı" tefekkürdür. Her iki düşünür de dışarıya bir isim vermek isterler ve bu isim "iyi"dir. İki düşünür de oraya ulaşmayı isimlendirmek ister: "mutluluk."

Birinci teleolojik bağlılık düzeyi kendi açısından yeterince akla yakın görünüyor (son kertede yetersiz olsa da), ama psikanalitik açıdan bakıldığında, bu ikinci bağlılık düzeyi biraz çaresiz görünmeye başlıyor. Hem zaten, *gerçek* iyi yerleşik etik sistemin hemen dışında yatıyorsa, neden doğrudan oraya gitmeyi hedeflemeyelim? Açık ki bu soru en başta Aristoteles için geçerlidir. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'inin ilk yüzde doksan yedisini etik olarak erdemli bir yaşamı haklı göstermekle ve açıklamakla geçirdikten sonra, neden yalnızca son birkaç sayfada bizi döndürüp dolaştırıp farklı bir iyiye götürür?[38] Elbette, bunun birçok nedeni olabilir, sözgelimi, retorik olarak dinleyiciyi sürüklemenin en iyi yolu bu olabilir. Ama bu tür bir iddia, meseleye sanki koşullara bağlı bir

38. Elbette, tefekkür tavşanı bir kez metafizik şapkadan çıkarıldıktan sonra, geriye dönüp bakıldığında o yönde birkaç kaş göz işareti yapılmış olduğunun da farkına varılıyor.

meseleymiş, bir tartışma sorunuymuş gibi bir hava katar. Psikanalitik açıdan, gerçekte mesele tefekkür değil, kurucu nitelikte bir "dışarı" fantazisidir. Aristoteles bir kez etik bir yaşam imgesi oluşturduktan sonra, bunun ötesinde yatana dair bir tablo çizmesi için üzerinde baskı hisseder. Ve yapmaya çalıştığı şey, o "ötesi"ni teleolojik olan dahilinde tutmaktır. Bence, "Aristoteles *Etik*'te ağırlıklı olarak tefekkürü ilk plana koymuş olsaydı, yaşamı artakalan bir şey bırakmadan ele geçirebilecek bütünlüklü bir etik açıklama getirebilirdi" düşüncesi de yine bir fantaziden ibarettir. Aristoteles böyle bir kitap yazmış olsaydı, bu sefer de dışarıda yatanın ne olduğuna dair bir imge sunma yönünde içeriden gelen bir baskıya maruz kalırdı. Tabii ki, bu baskıyı görmezden gelebilir ya da buna bir tür açıklama getirmiş gibi yapabilirdi – ama her şeye karşın baskı varlığını sürdürürdü. Aristoteles'in tuttuğu yolun güzelliği, hem etik yaşama dair doyurucu bir tablo çizmesine, hem de genel teleolojik çerçevesinin içinde kalan bir "ötesi"ni yakalamasına izin vermiş olmasıdır.

Yüzeysel bakıldığında sanki Platon insanların iyiye neden doğrudan ulaşamayacaklarına ilişkin ampirik bir açıklama sunmuş gibi görünmektedir: Onları ele geçiren ve yanlış yönlendiren fantazilerle kapana kısılmış durumdadırlar. Ve kuşkusuz, psikanalitik bakış açısından bu ampirik açıklama doğrudur: insanlar gerçekten de bilinçdışı fantazilerin egemenliğinde yaşama tuzağına düşme eğilimindedirler. Ama psikanalizin dikkat çektiği bir nokta daha vardır: İnsanların bilinçdışı fantazilerle kapana kısılmış oldukları doğru olsa bile, iyiye doğrudan ulaşamamalarının nedeni bu değildir. Yaşamda bir şeylerin daha olduğu, bir şeylerin dışarıda bırakıldığı duygusu insan yaşamında (fantazinin etkisi altındaki yaşamda, toplum içindeki yaşamda, etik yaşamda) oluşturucu rol oynar. Yaşamdan bir şeylerin artakaldığına, o güne dek yaşandığı şekliyle yaşamda ele geçirilememiş bir şeyler olduğuna dair ham bir sezgi vardır. Dışarıda yatanın ne olduğuna ilişkin bir imge oluşturma yönünde bir baskı hissedilmesinin nedeni de budur.

Platon'un dışarı fantazisi bize bunda neyin bu kadar tehlikeli olduğuna dair bir fikir verir aslında. Çünkü buradaki fikir şudur: Sıradan yaşam, fantaziyle kısıtlanmış haliyle, ister istemez sınırlıdır, ancak ve ancak bütün bu sınırlamaları yıkabilirsek mutlak bilgiye

ve mutlak mutluluğa ulaşabiliriz. Fantazinin düşündürdüğü, bu mutlak mutluluk diyarının insanlara tümüyle kapalı olduğu –sözgelimi, yalnızca tanrıların buraya girebildiği– değildir, nadiren de olsa şanslı bir serserinin içeri sızabileceğidir. Platon'a göre Sokrates işte o şanslı serseriydi. Sıradan yaşamın kısıtlamalarını kırmış ve mutlak mutluluğa erişebilmişti – zaten Atinalılar da onu *bu yüzden* öldürmüşlerdi. En azından Platon'un fantazisine göre, olan buydu. Esas ilginç olan, Sokrates'in idam edilmesi için oy veren Atinalı yurttaşların fantazisinin de buna benzer bir şey olması olasılığıdır. Her Atinalının zihninde dört başı mamur bir mağara fantazisi vardı, değil demek istediğimiz. Ama, yaşamın kısıtlı olduğuna, bir dışarısı olduğuna –ve Sokrates'in bir şekilde oraya ulaşmayı başardığına– dair ham bir sezgi olsa gerek. Onu Atina yasalarının sınırları içine geri getirmenin tek yolu da öldürmekti.

Bu yoruma göre, Platon yaptığı şeyin ne olduğu konusunda yanılıyordu. Aslında yaptığı, nihai metafizik gerçeklik üzerine bir metafor sunmak değildi; o, Sokrates'i öldürenlerin fantazilerine dair bir yorum sunuyordu. Ve bir dışarısı fantazisi etik yaşamı kuran şeyse, mağara imgesinin neden bu denli güçlü bir etki yarattığını anlayabiliriz. Çünkü zaten etik olanın sınırları dahilinde yaşayan insanların ham fantazilerini yapılandıran bir imgedir bu.

Başından beri, mağara metaforunun *örtük* içeriğinin "insan saldırganlığının genel bir iyi çerçevesi içinde tutulabileceği" olduğunu ileri sürüyorum. Psikanalizin gelişmesindeki temel anlardan biri Freud'un bunun olanaklı olmadığını fark etmesidir. Ama, mağara metaforunu terk etmek yerine, Freud bir çeşitleme ortaya atar. Mağaranın içinde insan gayretlerinin, özlemlerinin dünyası vardır: insanlar, gerçekliğe bakışlarını çarpıtan ve yaşamlarını ketleyen bilinçdışı fantaziler tarafından yönetilirler. Analiz, muazzam bir direncin arasından sıyrılıp, bir tür doğruculuğa çıkan bir çıkış yolu sunar. Ama bu dünyayı bir mağaranın *içine* yerleştirmek için, bir dışarıya gereksinim vardır ki Freud da bunu kendi gizemli göstereniyle sağlar: "ölüm".

Bütün bu kuramsal yapı, bir diğer mağara örneğinden ibarettir ve psikanaliz bize bir şey öğrettiyse, o da insan olasılıklarının zenginliğinin, bu imgenin herhangi bir çeşitlemesiyle kapsanamayacağıdır. İnsani olasılıklarla yaşamak için insanın kendine özgü bir ku-

ramsal endişeye tahammül etmesi gerekir: bir ilke olmadan yaşamaya gönüllü olmanın endişesi. İnsanın açtığı o kendine özgü olasılığı, yani yeni olasılıklar açma olasılığını kavramaya ancak o zaman başlayabiliriz.

—

TEŞEKKÜRLER

CHICAGO ÜNİVERSİTESİ Toplumsal Düşünce Komitesi'ndeki bütün mesai arkadaşlarıma, özellikle de halihazırdaki filozof/kral Robert Pippin'e, bağımsız düşünmeyi, risk almayı, yeni şeyler denemeyi teşvik eden bir ortamı ayakta tuttukları için teşekkür etmek isterim. Benim projem, hiç de zorunlu sayılamayacak nedenlerle birbirinden ayrı tutulmuş olan iki disiplini, iki sevgilimi –felsefe ve psikanalizi– bir araya getirmeye çalışmaktı. Komite toplantılarında ve günlük sohbetlerimiz sırasında bana çok şey öğreten ve beni düşünmeye yüreklendiren Irad Kamhi, Robert Paul ve Eric Santner'a özellikle müteşekkirim. Disiplinlerin katı sınırlarının ötesine geçerek düşünmeye çalıştığınızda gerçek teşvikin hangi çevreden geleceğini önceden tahmin etmek zor oluyor. Ben de romancı John Coetzee ve şair Mark Strand ile konuşabilmiş olmanın bana çok yardımı olduğunu fark ettim. Komitenin idari sekreteri Anne Gamboa'nın bin türlü yardımını gördüm. Sosyal Bilimler Fakültesi Dekanı Richard Saller araştırmalarımı her zaman destekledi.

Ben biraz merkezsiz bir hayat sürüyor, Chicago ile New Haven arasında durmadan gidip geliyorum. Yale Hukuk Fakültesi Dekanı Tony Dronman kütüphanede bana kitabımı yazabileceğim küçük bir oda verdi ve beni fakültede düzenlenen derslere davet etti. Hukuk Fakültesi öyle güzel bir yer ki benim gibi alakasız birine bile kapılarını açıyor. John Davie bu kitabı bilgisayarın çökme tehlikesine karşı, Georganne Rogers da beni iş hayatının çökme tehlikelerine karşı korudular.

Bu kitap Cambridge Üniversitesi'nin düzenlediği Tanner Lectures on Human Values adlı konferanslar dizisinin bir tanesini de benim vermem için yapılan davet üzerine yazıldı. Tanner komitesinin üyelerine, özellikle de Cambridge Üniversitesi Yüksek Lisans Ens-

titüsü Clare Hall'un rektörü Dame Gillian Beer'a teşekkür etmek isterim. Bir gün süren ders boyunca Myles Burnyeat, John Forrester, Sebastian Gardner, Ross Harrison, Mary Jacobus, Juliet Mitchell ve Margot Waddell'dan bir sürü şey öğrendim. Zena Hitz, Ken Gemes, Jane Levin, Richard Levin, Evonne Levy, Gabriel Richardson ve Timothy Smiley kitabın daha önceki taslaklarından biri hakkında değerli yorumlarda bulundular. Akademik yayıncılığın duayeni Lindsay Waters konferansları bir kitaba dönüştürmemi sağlayan sihirli sözü söyledi. Harvard Üniversitesi Yayınları'ndan Ann Hawthorne, bütün yazarların hayalindeki o satır satır okuyup önerilerde bulunma ihtimamını gösterdi bana. Kimberly Steere ne zaman teknik yardım gerekse hep yanı başımızdaydı. Her zaman olduğu gibi Samel Ritvo'nun yorumlarından, sabrından ve varlığından çok yardım aldım.

Otuz yıl önce Cambridge'e gitmemiş olsaydım, felsefenin başka insanların neler düşünmüş olduğunu incelemekten ibaret olduğu gibi yanlış bir anlayışla sürdürürdüm hayatımı. Felsefenin ruhtan gelen bir etkinlik olduğunu, 1970'lerin sonları ve 1980'lerin başlarında Cambridge'de bulunan fakülte mensupları ve öğrenciler sayesinde yaşayarak öğrendim: Elizabeth Anscombe, Anthony Appiah, Tom Baldwin, Myles Burnyeat, Jeremy Butterfield, Edward Craig, John Dunn, Raymond Geuss, Jane Heal, Sue James, Charles Lewis, M. M. McCabe, G. E. L. Owen, Malcolm Schofield, David Sedley, Quentin Skinner, Tim Smiley, Richard Tuck, Gregory Vlastos ve Bernard Williams. Beni felsefeye açarak, hayatımı tamamen değiştirdiler. Bu bağlamda otuz yılı aşkın bir süredir sohbetler ettiğim Bernard Williams'a cömertliği, ironiden nasibini almış insancıllığı ve sırf bu denli olağanüstü bir insan oluşu için özellikle teşekkür etmek isterim. Bence aramızdaki *asıl* filozof o.

Ama en çok Sophia Lear'a teşekkür ederim. Arkadaşlığı, muhabbeti, bulaşıcı neşesi bu kitabın her yerinde açıkça görülüyor bana kalırsa.

—

Jonathan Lear

Mutluluk, Ölüm ve Yaşamın Artakalanı

Felsefeci ve psikanalist Jonathan Lear, iki ilgi alanını birleştiren şu soruyu inceliyor: "Psikanaliz, insan varoluşuna, etik yaşama dair anlayışımızda ne fark yaratır?" İnsanların bilinçdışı güdülenim ve fantazilerle yaşadıkları gerçeğini de hesaba katarak, daha insani bir etik geliştirmek üzere kullanabilir miyiz psikanalizi? Yıllar içinde uygulana uygulana yerleşen erdemler yoluyla "iyi bir karakterin" nasıl oluşturulabileceği meselesini öne çıkaran Aristoteles etiği ile, zihnin bazı etkinliklerin amaçsızca ortaya çıktığını keşfetmiş olan Freud psikanalizi arasında sorunsuz bir sentez mümkün mü?

Lear'a göre böyle bir sentez girişimi başarısızlığa mahkum. Çünkü, diyor Lear, yaşamdaki her şeyi yerli yerine oturtacak bir ilkenin –ki Aristoteles'de mutluluk, Freud'da ölüm'dür bu ilke– ve yaşamın her ayrıntısını anlamlandırmayı sağlayacak bir amaçlılığın peşinde koştukları içindir ki bu her iki girişimin de kendi içinde zaten ciddi sorunları vardır. Bu yüzden psikanalizin etiğe katkısı, bizi şanslı denebilecek türde "kırılmalar"dan, yani "yeni olasılıklar açan olasılıklardan" yararlanabilecek bir hale getirmek olacaktır.

Kavramların bir kere yerleştikten sonra yaşamlarımızı nasıl geri dönülmez bir biçimde dönüştürdüğünü ve kolektif yaşamı istediğimiz yönde etkileyebilmek için kuşkusuz onlara ihtiyacımız olduğunu gösteren; ama bir yandan da bizi yaşamın o kavramlardan "artakalan" yönlerine –yani o kavramlara asla bütünüyle sığdırılamayacak, amaç ve ilkeden, anlatısal süreklilikten yoksun yönlerine de– saygı ve özen göstermeye çağıran zihin açıcı bir kitap.



Metis Felsefe ve Psikoloji
ISBN 975-342-570-8

9 789753 425704

Metis Yayınları
www.metiskitap.com