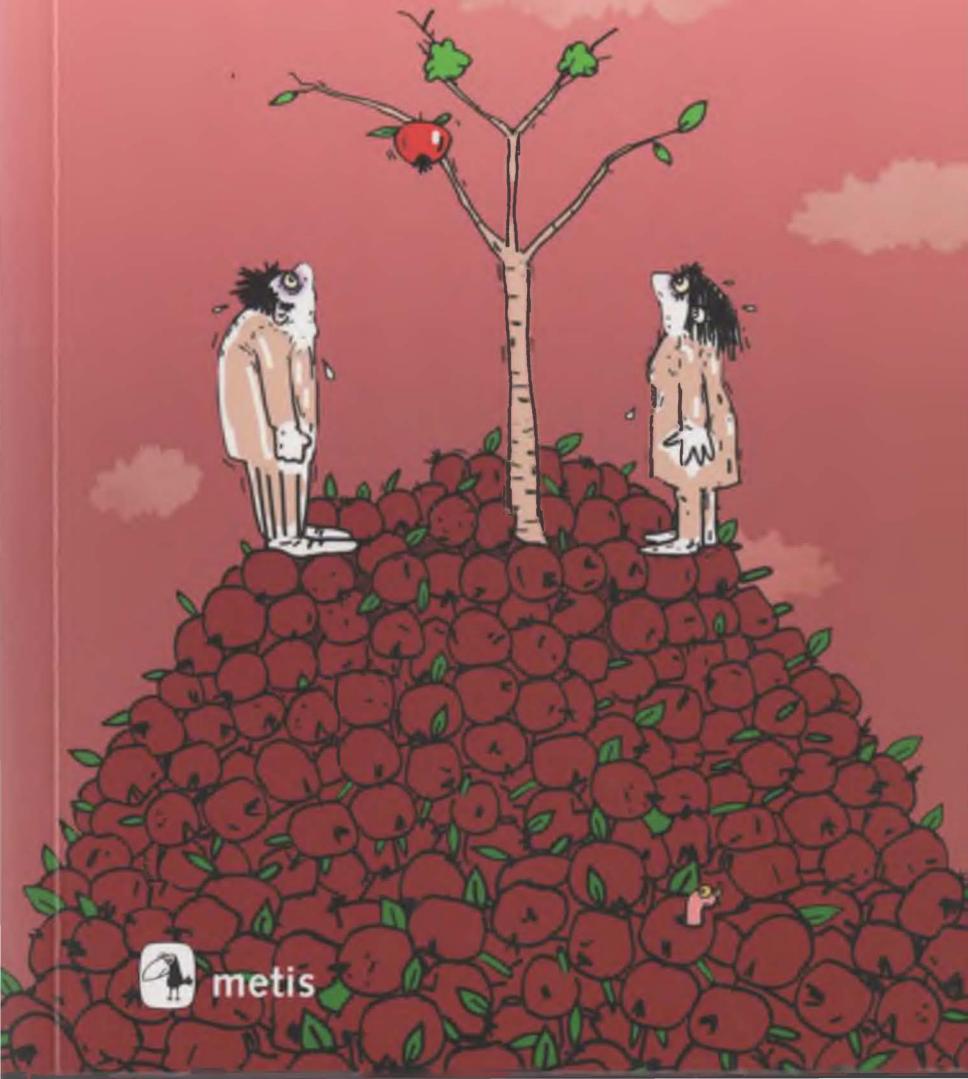
Adam Phillips

Yasak Olmayan Hazlar



metis

Adam Phillips

Yasak Olmayan Hazlar

Britanyalı psikoterapist ve deneme yazarı. Londra'daki Wolverton Gardens Çocuk ve Aile Danışma Merkezi'nde (eski Charing Cross Hastanesi) Çocuk Psikoterapisi Bölüm Başkanı olarak çalışmıştır. Psikanalizin yanı sıra edebiyat ve yayıncılıkla da ilgilenen Phillips'in yapıtları arasında şunlar sayılabilir: *Winnicott* (1988), *Öpüşme, Gıdıklanma ve Sıkılma Üzerine* (Ayrıntı, 1996), *Flört Üzerine* (Ayrıntı, 1997), *Tekeşlilik* (Metis, 1997), *Dehşetler ve Uzmanlar* (Metis, 1998), *Kreşteki Yabani* (Ayrıntı, 2000), *Darwin's Worms: On Life Stories and Death Stories* (1999), *Going Sane* (2005), *Side Effects* (2006), *Hep Vaat Hep Vaat* (Metis, 2007), *Kaçırdıklarımız: Yaşanmamış Hayata Övgü* (Metis, 2015) ve *On Balance* (2010).

Adam Phillips'le yapılmış güzel bir biyografik söyleşiyi metiskitap.com/catalog/interview/6061 adresinde okuyabilirsiniz.

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Yasak Olmayan Hazlar
Adam Phillips

İngilizce Basımı:
Unforbidden Pleasures
Hamish Hamilton, Büyük Britanya, 2015

© Adam Phillips, 2015

Türkçe Eser © Metis Yayınları, 2015
Çeviri Eser © Saliha Nilüfer, 2016

İlk Basım: Şubat 2017

Yayıma Hazırlayan: Özde Duygu Gürkan

Kapak İllüstrasyonu: Emine Bora, 2017

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-071-7

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Adam Phillips

Yasak Olmayan Hazlar

Çeviren:
Saliha Nilüfer

metis

Judith' e

İçindekiler

Yasa Koymak *13*

İtaatin Hileleri *47*

Özeleştiriye Karşı *73*

Yasak Olmayan Hazlar *99*

Hayatın Kendisi *127*

Koda *149*

Teşekkür *151*

Notlar *153*

–"tanımlamak"– güvenmemektir.

LAURENCE STERNE
Tristram Shandy Beyefendi'nin Hayatı ve Görüşleri

•

Şeylere verilen isimlerin şeylerin kendisinden
tarifsiz ölçüde daha önemli olduğunu fark etmek
beni hep muazzam bir sıkıntıya sokmuştur
ve hâlâ da sokmaya devam ediyor.

FRIEDRICH NIETZSCHE
Şen Bilim

•

Başımda berbat bir
sersemlik vardı,
inanç sonrası sersemliği.

OLENA KALYTIAK DAVIS
"Şarkı Söyleyen Bir Tabuttu O"

•

Bir çocuk daima kısmen sütten kesilmek ister.

EDNA O'SHAUGHNESSY
"Mevcut Olmayan Nesne"

Yasa Koymak

Sanki hiç sormuyoruz, "Nereden biliyorsun?"
ya da "Nasıl inanıyorsun?" diye.

J. L. AUSTIN, "Başka Zihinler"

I

OSCAR WILDE o meşhur sözünde, "Sosyalizmin sorunu çok fazla şeyi çözmeye soyunmasıdır," derken bize şunu hatırlatıyordu: En fazla önemsediğimiz şeylerden daha fazla önemsediğimiz şeyler daima olabilir ve hatta bir konuyu ne denli önemsersek önemseyelim, yapmak isteyeceğimiz başka şeyler daima çıkacaktır. Yani sosyalizmin kaçınılmaz olarak ürkütücü bir tarafı vardır; bizden fazlaca fedakârlık bekleyebilir. Tıpkı diğer bağlılıklarımız gibi, çok şeyi dışarıda bırakır ve reddeder. Kendimize hangi konuda izin verirsek başka bir konuda yasak koymuş oluruz. Kendimize dair bütün ideallerimiz –bütün amaçlarımız, hırslarımız ve inançlarımız– doğası gereği sınırlayıcıdır. Amaçları da budur zaten. Gelgelelim Wilde açısından, bu alabildiğine sıradan gerçekte –her şeyi yapmanın, her şeye inanmanın, herkesi sevip arzulamanın mümkün olmadığı gerçeğinde– rahatsız edici ve absürd bir seçici aymazlık vardır. Gerekli feragatlerde bulunmaya biraz fazla hevesli olabiliriz; bir şeylerden vazgeçmek hoşumuza gidebilir. Hatta bir şeyi yapma nedenimiz, sırf onu yapmak uğruna vazgeçmek zorunda kaldığımız şeyler bile olabilir.

Bir şeyin mümkün olması –ya da Wilde'ın ima ettiği gibi, öyle görünmesi– başka bir sürü şeyi imkânsız, hatta düşünülmez, akıl almaz kılar. Yine de dışarıda bırakmaya ikna edildiğimiz bazı kişi ve şeyler tuhaf biçimde yoklar durur bizi. Bir şeyi yasaklamak onu unutulmaz hale getirir (çocuklar sağa sola bakmadan karşıdan karşıya geçmemelidir; yetişkinler aklını fikrini seksle bozmamalıdır, en azından yanlış türde seksle). En iyi ve en kötü ihtimalle yasaklamak dikkatleri zorla bir şeye yöneltmek ve ilgi gösterilmesini güvence altına almaktır. Bir şeylerin akla musallat olmasını sağlamaktır. İçimizde bir yerde, yasaklanan şeyin, kendimize yasakladığımız şeyin daima farkında olmak zorundayızdır; bu yasak şeyleri yapmayı ise kontrolden çıkmak diye açıklama eğilimi gösteririz; gerçi yasak olmayan şeyleri yaparken kontrollü olduğumuz anlamına gelmez bu. Aslında kontrollü olma fikrini yaratmamızın tek nedeni yasaklı şeyler yaratmış olmamızdır. Hazza dair deneyimlerimiz ve fikirlerimiz kontrolle ilişkilendirildiğinden bulanıklaşmıştır. Dolayısıyla yasak olmayan hazlardan söz ederken artık kontrol, disiplin ve ceza diline ihtiyaç duymadığımızı belirtmek gerek. Bu belli başlı kelimeleri unutabiliriz. "Sanatçı Olarak Eleştirmen" (1891) başlıklı yazısında, "[İnsanlara] bilgileri nasıl hatırlayacaklarını öğretiyoruz ama nasıl büyüyecekleri konusunda asla yol göstermiyoruz,"[1] diye yazarken Wilde'ın sözünü ettiği şey de buydu. İnsanlara *nasıl* büyüyeceklerini öğretemeyebiliriz, ama büyümek için mutlaka unutmanız gereken şeyler vardır.

Kuşkusuz sosyalizmin sosyalliğe müdahale ettiğini öne sürer Wilde. Ve bağlılığı, kanıları, güçlü inancı –ve Wilde'ın savunacağı üzere ahlaki değerleri ve amaçları– zihinlerimizi daraltmak (ve büyümemizi engellemek) için kullanabileceğimizi ima eder. Sanki daima hazlarımızın çeşitliliğini unutmaya, geleneksel asayişin hizmetinde hedonizmimizi basitleştirmeye (ve steril kılmaya) yönelik bir ayartı ya da arzu mevcutmuş gibi; ne de olsa hazların unutulması hazdan feragatin alabileceği biçimlerden biridir

(psikanalistlerce adı konan biçimi). Sanki daima kendi kendimize yasalar koyarız ve bu yasalar zorla dikkatimizi üzerlerine toplar (bize nereye bakıp bakmamak gerektiğini, neye kulak verip vermemek gerektiğini söyler). Wilde, bize hazlarımız hariç her şeyi anımsamanın öğretildiğini ima eder. Sanat da burada devreye girer: "Sanat tamamıyla ahlaka aykırıdır," der Wilde, dolayısıyla gerçek hazlarımızı geri aldığımız yer de sanattır; ahlakın bizi feragat etmeye zorladığı ne varsa geri alırız. Wilde'ın "hiçbir konumu nihai görmemek" diye adlandırdığı durum, yasaklayıcıları çok da ciddiye almamak yani onları kendi koydukları şartlara göre ele almamak anlamına gelir. Ahlak ve görgü kurallarındaki gözle görülür değişimler –kişisel ve kültürel tarihte önemli değişimlerin olduğu dönemler– daha önce yasaklanmış arzuların yeniden tanımlanmasını beraberinde getirmiştir daima. Yasaklanmış olan öyle ya da böyle daha az yasak olur, hatta yasak olmaktan çıkar ve dolayısıyla farklı bir haz türü sağlar (bir zamanlar yasak olan şeylerin çeşitli yollarla zevkine varmakta özgür oluruz: Kathleen Stewart'ın *Ordinary Effects* [Sıradan Etkiler] kitabında yeni bir "potansiyel bağlantılar ağı" dediği şeyin içine salıveririz). Kimi yasak hazlarsa yine öyle kalır, yasak olarak, çünkü hayatlarımız aksi takdirde çekilmez olacaktır. Ancak Wilde, gayri ahlaki olanı aramamız gerektiğini öne sürer, o konuda ne hissedip ne düşündüğümüzü görmek için bunu yapmamız gerekir ve sanat da burada devreye girer. Gerçek zevkimizin nerede yattığı ve bunun nedeni hakkında düşünüp konuşabilmemiz gerekir. Zevk *almamız gereken* şeyin yerine zevk *aldığımız* şeyi koyup koyamayacağımızı öğrenmemiz gerekir.

Wilde yasak hazlar konusunun bizi neden bu kadar etkilediğini, bunu neden bu kadar ciddiye aldığımızı sorguluyordu; başka bir deyişle, neden ahlak karşısında sinmeyi, haz karşısında kıvranmayı ve feragatlerimizin sonuçlarına seve seve katlanmayı isteyebildiğimizi merak ediyordu. "Estetik, etik kurallarının üstündedir. ... Renk algısı bile bireyin gelişiminde doğruyu ve yanlışı

ayırt etme yeteneğinden daha önemlidir,"[2] düsturuna inanıp buna göre yaşasaydık, hayatlarımızın daha iyi olacağı kanısındaydı Wilde. Estetiği etiğe tercih etmiş olsaydık, örneğin öngörülemez sonuçlarla dolu bir dünyada ya da Bernard Williams'ın tabiriyle "ahlaki şans" dünyasında yaşamanın tadına varabilirdik. Wilde'ın imasına göre etik, geleceğe dair kehanette bulunur, oysa estetiğin buna ihtiyacı yoktur; etik buyurgandır, nedenlerle sonuçları saptamak ister. Geleceği tahmin etmeye yeltenir. Ahlak, hayatlarımızın nasıl olması *gerektiğini* söylerken, hayatlarımızın *gerçekte* nasıl olduğunu söyleme iddiasındadır (gerçi sık sık hayatımızı gerçekte olduğu gibi yaşamayı beceremediğimiz hissiyle baş başa kalırız). Wilde'ın kahramanları, yasaklanmış olanı daha az ürkütücü görürsek hayatlarımızın nasıl olacağını hayal etmemizi ister bizden: Yasak haz fikrini, bizi düşünmekten (ya da konuşmaktan) alıkoyan bir engel gibi değil de *birlikte* düşünebileceğimiz bir araç gibi kullanırsak ne olur? Wilde'ın sabık estetik kahramanlarından Walter Pater'ın 1866'da Coleridge hakkında yazdığı makalesini ciddiye alacak olsak hayatlarımız nasıl olurdu? "Soyut ve katı ahlaki fikirler hayatımızın zarif ve karmaşık yapısının daha eksiksiz bir değerlendirmesi karşısında boyun eğiyor." Burada kastedilen, (modern) hayatlarımızın inceliği ve karmaşıklığının katı ve soyut ahlaki sistemlere uymadığıdır.

19. yüzyılın sonlarında İngiltere'de Estetik Hareket olarak tanınan hareketi –kabaca Pater ve Wilde'ın eserlerinden ve bu iki yazarın John Henry Newman ve Matthew Arnold'ın eserlerini ve kendilerinden önceki Romantizmi yeniden ele almalarından ibaretti– başka şeylerin yanı sıra kendilerine miras kalan kelime dağarcığını değiştirme girişimi olarak görebiliriz; bir kurala sadık kalarak ne yaptığımızı ve ne yapmadığımızı tanımlamak için yeni bir yol arayışıydı bu (sanki neyi devralacağımıza ve bu mirasla ne yapacağımıza kendimiz karar verebilirmişiz gibi – ki bu durumda devralınan miras ahlaki kelime dağarcığı, kurallar ve töreler ve bunların bizim adımıza konuşurken bizim için öngördüğü

hayat tarzlarıdır). *Hebrew and Hellene in Victorian England* (Viktorya Dönemi İngilteresinde Helenik ve İbrani İzler) adlı kitabında David DeLaura şöyle der: "Estetik Hareket, Arnold'ın tabiriyle 'kurumlar, yerleşik olgular, doğru kabul edilen dogmalar, alışkanlıklar ve kurallardan' ibaret devralınmış devasa sistemin, modern hayatın gereklerine yanıt vermekte başarısız kaldığını giderek daha çok fark eden bir topluma doyurucu bir hayat sunmak üzere ortaya çıkmış ciddi ve saygın bir girişimdi." Arnold'ın "Demokrasi" başlıklı makalesinde belirttiği gibi, "kendi hayatlarının ve etkinliklerinin daha canlı bir anlama kavuşması" adına, son dönem Viktoryenlerin başlattığı bir girişimdi bu. "İyi" ve "kötü" (ya da "kutsal") yerine "güzel," "keyifli", "canlandırıcı" kelimelerini kullanırsak –Wilde diğer 19. yüzyıl adayları olan "yararlı" ya da "kârlı" kelimelerini kullanmayı önermez– hayatlarımız ne yönde değişirdi? Bir kez yeniden tanımlamanın gücü kabul edilmeyegörsün, "doğru", "hakiki", "kutsal" gibi kelimeler –ve elbette "yasak"– ilk zayiler olurdu. Geleneksel mutlakları, gelenekleri değiştirerek değiştirirsiniz. Bunu başka şekilde, daha az ciddi, daha gündelik ve pragmatik bir dilde söylersek: Belli başlı kelimeleri unutun, onların yerine daha az aşina olduklarınızı kullanın ve neler olduğuna bir bakın. Pater'ın söylediği gibi alışkanlık başarısızlığın bir biçimiyse, yeni alışkanlıkları, farklı konuşma biçimlerini denememiz gerek.

II

Oscar Wilde'ın *Dorian Gray'in Portresi* (1891) kitabında Lord Henry, "Geri çevirdiğimiz şeylerden ötürü cezalandırılırız," der. "Boğmaya yeltendiğimiz her tür dürtü zihinde kuluçkaya yatar ve bizi zehirler. ... Bir ayartmadan kurtulmanın tek yolu ona teslim olmaktır." William Blake'in hararetli bir okuru olan Wilde'ın burada Blake'in *Cennet ve Cehennemin Evliliği* (1790) adlı kitabına yaptığı atıf kastidir: "Arzulayan ama eyleme geçmeyen kişi ancak hastalık doğurur." Wilde'ın bu tanıdık tersine çevirmelerinde –"Geri çevirdiğimiz şeylerden ötürü cezalandırılırız", "Bir ayartmadan kurtulmanın tek yolu ona teslim olmaktır"– dil bize bir özgürlük alanı ve bu özgürlük de belli bir eğlence türü olarak gösterilir. Bir resim değil fikirlerin ifade ediliş biçimi büyüler bizi – belli bir sıradaki belli sözler. Dili icra etmenin belli yolları bizi esir alır. Yasaklanmış olanı formüle eden dil bunu yeniden formüle edebilir. "Maskelerin Hakikati" (1891) adlı makalesinde Wilde, "Sanatta hakikat, tam aksi de doğru olabilen şeydir," diye belirtir. Bir kere her ikisinin de olabileceğini düşünmeye başladığımızda, ne kadar fazla seçenek olabileceğini görmemiz mümkündür. Wilde'ın bize aşılamak istediği fikir budur. Öneri olarak algılanması daha iyi olacak şeyleri emir telakki etmişizdir; çağrışımı tercih edebilecekken bilgi aramışızdır ya da izlenimlerin daha yol gösterici olabileceği durumlarda gerçekleri istemişizdir. Herhangi bir verili kelime dağarcığı deneyimin gizli ve pek de gizli olmayan ahlak hocasıdır, aynı anda hem bir lanet hem de nimettir, bir talimat biçimidir. Wilde'ın biyografisini yazan Richard Ellmann şöyle der: "Wilde Blake'le, Nietzsche'yle ve hatta Freud'la meslektaş olduğu bir okulda ahlak kuramcısıydı. ... Hayatın amacı onu sadeleştirmek değildir. Çelişkili dürtülerimiz kesiştiği ve bastırılmış duygularımız dışa vurduklarımızla aşık attığı, sarsılmaz görüşlerimizde beklenmedik küçük yarıklar açığa çıktığı

sürece hepimiz birer gizli oyun yazarıyız." Ellmann bile –belki de şaşırtıcı olmayan bir biçimde– Wilde'ın eski bulduğu kelime dağarcığına başvurarak Wilde'ın bir ahlak kuramcısı olduğunu söyler (Ellmann *Dorian Gray'in Portresi* üzerine yazdığı bölümde Wilde'ın "Estetik, etik kurallarının üstündedir" sözünü epigraf olarak kullanır). Ancak Ellmann'ın Wilde için yarattığı gelenek –ki Harold Bloom bunda onu önceler– öğreticidir. Çok farklı kültürel geleneklerden gelen bu çok farklı yazarların söylediklerini şöyle yorumlayabiliriz: Yasa koymak, hangi yasa olursa olsun, göründüğünden daha tuhaf ve zalimanedir; yasak olan, her ne olursa olsun, daima bir provakasyondur; bundan ötürü de belli başlı kelimeleri unutup onların yerine başkalarını anımsamaya çalışmak gerekir. Size uymayan ve istediğiniz hayatı size vermeyen kelime dağarcığından olabildiğince kendinizi kurtarmanız gerekir. Tercih ettiğiniz dilleri düşünün; dili bir kefaret değil haz olarak, fedakârlık değil kutlama olarak düşünün. Bu yazarların hepsinin kendi anahtar sözcükleri, kendi ayırt edici deyimleri, onları tanımamızı sağlayan bir kelime dağarcıkları vardır ve hepsi –rastlantısal olmayan bir biçimde– belleğe ve kelimelerin kullanışlı, maksatlı, keyif veren unutuluşuna dair ayırt edici şeyler söylemiştir.

Zihinlerimizi daraltmak isteriz –belli başlı biçimlerde konuşmak ve yazmak isteriz– çünkü isteklerimize, olasılık hissimize sınır koymak isteriz. Dolayısıyla *Sosyalizm ve İnsan Ruhu*'nda (1891) sosyalizm hakkında yazmaya koyulduğunda Wilde'ın başka birçok şey hakkında yazması tesadüf değildir. En çok Sanat ve Bireycilik'ten –Bireycilik *olarak* Sanat'tan– ve bu sıradışı makalede büyük harfle yazıp bol bol faydalandığı Sanat ve Bireyciliğin amacı olarak hazdan bahseder Wilde (bir sohbet sırasında, "Sosyalizm keyif almaktır," demiştir). Yani sosyalizm hakkında bir şeyler yazarken, kendi zamanındaki sosyalistlerin unutma tehlikesi yaşadığını ya da aslında unutmaları gerektiğini düşündüğü şeylere dair yazmak ister. O zamanki sosyalistlerin ideolo-

jik coşkularından ötürü sosyalizmin ne tür bir sosyallik içerdiğini ya da içerebileceğini, insanların aslında ne tür şeyleri birlikte yapmaktan hoşlanabileceklerini yanlış anladıklarını ima eder. Wilde makalesinde şöyle der:

> Sosyalizmin tesisinden elde edilecek başlıca kazanç, hiç şüphesiz, bunun bizleri o menfur şeyden, başkaları için yaşama zorunluluğundan kurtarması olacaktır ki, halihazırdaki gidişatta, bu hemen hemen herkesin üzerine bir heyula gibi çöküyor. Hatta hiç kimse için bundan kurtuluş yok gibi bir şey.[3]

Başkaları *için* yaşamakla başkaları *ile* yaşamak aynı şey değildir, hatta Wilde'a göre başkaları için yaşamak bir arada varoluşun hazzını baltalayabilir. Klasik edebiyat uzmanı Wilde "o menfur şey" ifadesindeki "menfur"un (*sordid*) Latince *sordidus* yani "kirli olmak"tan geldiğini, pislik ve çöplükle ilişkili olduğunu hiç şüphesiz biliyordur. O halde menfur bir zorunluluk hem kirleten hem de çöp gibi gereksiz bir şeydir. Hiç kimsenin kurtulamadığı "başkaları için yaşama zorunluluğu"nun Wilde açısından bir dizi anlamı vardır: Hıristiyanlığın özveri etiğinden faydacı ahlakın özgeciliğine (en geniş kitlenin en büyük mutluluğuna yol açan ne varsa onu yapmak) ve kulağa daha modern gelen "başkalarının istediği gibi olma" (söz konusu başkaları, önemli ve özel oldukları için boyun eğmeyi arzuladığımız kişilerdir) nosyonuna kadar uzanır bu anlam yelpazesi. (Hıristiyan özgeciliğini eleştiren bir diğer isim olan Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te şöyle der: "Unutun şu 'için' sözünü ey yaratıcılar; sizin erdeminiz, hiçbir şeyi 'için' ve 'uğruna' ve 'çünkü' ile yapmamanızı ister."[4]) "Başkaları için yaşamak" sözü başka insanların arzuları adına, onlar namına ve onların yerine ya da onların çıkarı veya hayatta kalması uğruna yaşayabileceğimiz anlamına gelir. Onları, yani uğruna yaşadıklarımızı anımsamak için kendimizi unutabileceğimiz anlamına gelir. Sanki her bir hayat zorunluluk ve borçtan ibaret sonsuz bir zincir içinde, hem önceki nesillere hem de çağ-

daşlarımıza feda edilir gibidir. (Elbette Freud *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda [1930] toplumların birey ve onun arzuları açısından fazlasıyla ödün gerektirdiğini yazacaktı.) Sayısız çağrışımları ve yan anlamlarıyla "başkaları için yaşamak", diyebiliriz ki, Wilde'ın devraldığı ahlaki kelime dağarcığının ayrılmaz parçasıdır. Uğruna yaşadığımız bu başkaları neyi yasaklar ya da teşvik eder? Hangi başkaları için yaşarız ve neden? Başkaları için yaşamıyorsak şayet, kim ya da ne için yaşarız? Yaşamak, neden bir şey için yaşamak anlamını içersin? Hayatta –o zamanın modern hayatında– mazeret, sebep ya da temel veya onay gerektiren nedir? Uğruna yaşayacak hiçbir şey ve kimse olmadığına inanmaya başlamamız mümkün mü? Eğer mümkünse, o zaman nasıl yaşardık? Devraldığımız kelime haznesini belli şekillerde kullandığımızda sormaktan cayacağımız türde sorulardır bunlar (ve Blake'in, Nietzsche'nin, Freud'un, Wilde ve pek çoklarının sorduğu sorulardır). Başka insanlarla ne işimiz var? Ve onlarla gerçekten birlikte yapmaktan hoşlandığımız şeyler nelerdir?

Wilde'ın pagan sosyalizminde kimse uysal, ılımlı ya da itaatkâr olmayacaktır. En iyi haliyle, uğruna yaşayacakları başka bir merkez olmadığından benmerkezci olacaklardır. ("Sanatçı Olarak Eleştirmen"de Wilde şöyle der: "Çünkü bizler asla kendimizi aşamayız ve çünkü yaratıcısında varolmayan bir şey yaratılanda da varolamaz."[5] Burada "yaratıcı" ve "yaratı" kelimeleriyle Wilde, Hıristiyanlığın giderek daha da modası geçen kelime dağarcığı olarak gördüğü şeyi seküler bir dile dönüştürüp alaya alır: Hıristiyanlık bir dil olduğu için –Katolik inancıyla gençlik flörtüne rağmen veya tam da ondan dolayı– kesin kanaatlerle konuşmakta daha da zorlanır). Wilde'ın sosyalizminde sanatçı örnek niteliktedir ve başkalarının ondan ne istediğini görmezden gelmesiyle de örnektir. Başkalarının ondan istediği şeylerden biri belli bir söyleme ve yazma tarzıdır. Wilde'ın *Sosyalizm ve İnsan Ruhu*'nda sıkça "kamuoyu" diye atıfta bulunduğu yapı daima yasa koyar; Wilde kamuoyunu "toplumun cehaletini düzenleme ve

onu fiziksel bir güç konumuna yükseltme girişimi"[6] olarak tanımlar. Wilde beslenip büyütülen cehalet kadar bunun güçlü bir biçimde örgütlenmesi karşısında da sitem eder. Şöyle yazar:

Öte yandan, bir toplum ya da bir toplumun güç sahibi bir kesimi, ya da herhangi bir yönetim sanatçıya ne yapacağını dikte ettiğinde, sanat ya tümden ortadan kalkar ya da tektipleşir veya yozlaşıp zanaatın alt düzeyde ve kalitesiz bir biçimine dönüşür. Bir sanat eseri benzersiz bir mizacın benzersiz ürünüdür. Güzelliği, onu yapanın özgünlüğünden, kendisi oluşundan ileri gelir. Başkalarının ondan şunu ya da bunu istemesi onu bağlamaz. İşin aslı, sanatçı başkalarının şunu ya da bunu istediğini fark ettiği ve talebi karşılamaya çalıştığı an, sanatçı olmaktan çıkar ve sıkıcı ya da eğlendirici bir zanaatkâr, namuslu ya da namussuz bir tüccar olur. Sanatçı sayılma iddiasını artık yerine getiremez. Sanat, dünyanın tanıdığı en yoğun bireysellik biçimidir. Hatta içimden onun dünyanın tanıyageldiği tek bireysellik biçimi olduğunu söylemek geliyor. Suç, belli koşullarda bireyselliğe yol açmış gibi görünebilir, ama o başkalarını göz önünde bulundurmak ve onlarla baş etmek zorundadır. Eylem alanına girer. Oysa sanatçı tek başına, komşularına hesap vermeden, işine karışılmadan güzel bir şeyi ortaya çıkarabilir ve bunu da sırf kendi alacağı haz için yapmıyorsa, o kişi kesinlikle sanatçı değildir.[7]

Elbette bu pek revaçta bir bakış açısı değildi, en azından üniversitelerde ya da sosyalistlerin arasında. Paradoksal bir şekilde, nihayetinde açgözlü sanat piyasası tarafından sömürülecek bir bakış açısıydı. Ancak benim burada gerek tarihsel gerekse psikolojik açıdan ilgimi çeken, Wilde'ın hem Bireycilik hem de Sanat için önkoşul olarak gördüğü şey: yani başka insanları ve onların isteklerini görmezden gelmek (Iain Crichton Smith "Robinson Crusoe'nun Defterleri" isimli o harika şiirinde, "Dil başka insanlardır," der). Wilde'ın daha sonra *Sosyalizm ve İnsan Ruhu*'nda ortaya koyduğu gibi, "Gerçek sanatçı kitleyi hiçbir şekilde umursamaz. Kitle onun için yoktur"; "kendi hazzı için yaratır ve hiçbir zaman okur kitlesinin ne istediğini sormaz, ne istediklerini sorup

öğrenmeye çalışmaz."[8] Wilde kendisindeki uzlaşmacı memnun etme arzusunun farkında olduğundan bu denli ısrarcıydı diye bir tahminde veya varsayımda bulunabiliriz; aynı zamanda sanatı eşi görülmedik bir ölçekte metalaştırmakta olan pazarın yırtıcılığının da farkındaydı. Wilde'ın gözünde sanatçı, tuhaf, umulmadık, kendi kafasına göre hareket eden ve güya diğerlerinin yasalarınca kısıtlanmayan bir yaratık haline gelir. İnsanlar umumi diller iş görmediğinde özel dilin daha fazla hayalini kurar. Yasalar gereğinden fazla dışlayıcı olunca sürgünler idealize edilir. Özgürlük arzusu yeni kurallara duyulan bir arzudur. Ve yeni kurallar da olaylara yeni isimler vermek demektir.

Wilde'ın desteklediği ve istediği türde dil ve haz başka insanların istediği şeyi yapmakla ya da istedikleri kişi haline gelmekle (çoğu zaman da salt *olmaktan* ziyade *yapmaya* teşvik edilmekle) baltalanır. Elbette yasak kavramı bireyin meşru hazlarını belirler. Ve insanların birbirlerinden meşru olarak ne isteyebileceğini düzenler ("mesele" daima insanların birbirinden –ve birbiri için– ne istedikleri çerçevesinde formüle edilir çünkü). Esasında Wilde'a göre başka insanların sanatçıdan isteyebileceği şeyler onu bir sanatçı olarak yıkıma götürür; sanatın insanların ne istediğiyle hiç ilgisi yoktur. Sanatçı bir kez başka insanların istekleriyle meşgul olmaya başladığında, Wilde'ın "Yalanın Gözden Düşüşü – Bir Gözlem"de söz ettiği "varoluşun sırrını içinde barındıran o sağlıklı, doğal kendini beğenmişliği"[9] bıraktığında "ortadan kalkan" ve "yozlaşan" aslında sanatın kendisidir. Adı ister anne olsun ister piyasa, başka insanların istekleri –en azından sanatçıdan istekleri– sanatın ve büyümenin sabotajcısıdır. "Sanatçı Olarak Eleştirmen"deki diyalogda Ernest, "Büyük sanatçılar zannettiklerinden daha zeki olduklarının farkında olmaksızın çalışırlar," dediğinde, ona nazaran daha aleni bir Wilde karakteri olan arkadaşı Gilbert şöyle karşılık verir: "Sevgili Ernest, bence bu pek doğru değil. Hayal gücüyle yaratılan tüm güzel ürünler yaratıcısının bilinçli ve amaçlı çalışmasının ürünleridir. Hiçbir şair mec-

bur olduğu için şiir yazmaz; en azından büyük bir şair böyle yapmaz. Büyük şair yalnızca arzu ettiği için şiir yazar."[10] Büyük sanatçı bilinçli ve amaçlıdır; ama bu hikâyede sanatçı ancak başka insanların varlığını unutarak kendisinin farkında olabilir (Wilde'ın sanatçısına göre halk "yoktur"). Diğer bir ifadeyle, başka insanlar dikkatimizi kendimizden başka yöne çeker; bizden istedikleri (ki Wilde'a göre durmadan isterler, açgözlü canavarlar gibidirler, hep rahatlatılmayı talep ederler) sanatçının kendisinden ve kendisi için istediği şeyi çarpıtıp önceliği ele geçirir. Sanat ve bireyciliğin bu saflık-tehlike yorumunda sanatçı daima diğer insanların tehdidi altındadır. Kendini unutma tehlikesiyle karşı karşıyadır; uysallığın beraberinde getireceği mazoşistçe haz türünün tehdidi altındadır. Bu felaketi bertaraf etmek için başka insanları unutması gerekir. Kulağa ne denli mantıksız gelse de, başka insanlar –özellikle de beğeniye karar veren hakemler– yokmuş gibi yaşamalıdır. Gerçi bu, gerektiğinde her çocuğun yapabilmesi lazım gelen şeyin –anne babası yokmuş ya da aslında öz anne babası değillermiş gibi davranmanın– bir versiyonudur. Mirasını seçerek geleceğini seçen çocuktan söz ediyoruz; hem ebeveyninin ondan beklediği gibi olmak –ebeveynini yitirilmiş kusursuzluklarına kavuşturmak– hem de büsbütün başka bir şey yapmak isteyen çocuktan. Çifte ajan olarak çocuktan...

III

Wilde'ı başka şeylerin yanı sıra, insanların birlikteliklerinden yine eskisi gibi haz almalarını sağlamanın yollarını ararken görürüz (örneğin oyunlarında, insanların birbirleriyle epey farklı biçimlerde konuşmalarından keyif alırız; sanki konuşmayı yavan hale getirmek korkunç bir şeymiş gibi). Birey ve bireycilik konusundaki bir hayale dair bir şey, benlik ve sosyallik bakımından değerli bulunan bir şey Wilde'a ve onun 19. yüzyılın sonundaki

pek çok çağdaşına göre tehdit altındaydı. Öyle ki Darwin'in *Türlerin Kökeni* kitabını yayımladığı 1859 tarihinde, John Stuart Mill modern liberalizmin manifestosu haline gelen *Özgürlük Üzerine* kitabında "Bireycilik" hakkındaki bir bölümde şöyle yazıyordu: "Bir kişi şayet hayatla ilgili planlarını dünyanın –ya da ondan kendi payına düşenin– seçmesine izin verirse, maymunlarınki gibi bir taklit becerisi dışında başka bir beceriye gereksinimi yoktur." Mill'in *Özgürlük Üzerine* kitabı, Wilde'ın daha albenili ve zarif fikirlerinin önemli ve ağırbaşlı bir öncüsüydü: Mill'e göre, "çoğunluğun tiranlığı", yeni bir canavarsı "kamuoyu", "özgürlük adını en çok hak eden özgürlüğü, ... kendimiz için iyi olanı kendi tarzımızda yapma özgürlüğünü" yok etmekle tehdit ediyordu.

Öyleyse basitçe şunu sorabiliriz: Wilde'ın özel estetikçi yorumunun çözüm getirdiği sorun neydi? Modern bireyin en çok önem verdiği şeyi arayıp bulmasının ve ona sarılmasının şans meselesi olması mı? Ya da işbirliğinin faydasız veya erişilmez görüldüğü bir dünyada yaşıyor olmanın zorluğu mu? Yoksa en çok önemsenen –hatta yeterince önemsenen– bir şeyin olmayabileceği korkusu muydu? Veya kafamıza göre davranmak isteme meselesinin aslında başkalarından, onların güçlü olmasından ya da öyle görünmesinden duyduğumuz korkuyu ele vermesi miydi? Aslına bakılırsa kişinin ahlakı, tam da başka insanların ahlakına karşı bir meydan okumaya dönüşebilir. Veyahut yeni bulunmuş bir ahlaki yaratıcılığa dönüşebilir; Blake'in önerdiği gibi salt bir başkası tarafından baskı görmekten kaçınmak için insanın kendi sistemini icat etmesini değil, aynı zamanda yeni ve baskıcı olmayan ahlaklar bulmayı da içeren bir yaratıcılık. Böylece sistem olmayan ahlaklar bulunabilir; cinsel ya da estetik nesnelere benzeyen arzu nesneleri olabilecek ahlaklar; hem coşku hem de keyif veren, aşağılamaktan ziyade esinleyen ahlaklar. İnsanların karşılıklı isteklerini cezaya tabi tutmaktansa keyifli kılan ve hatta bu istekleri değiştirebilen ahlaklar.

Farklı ahlaklara duyulan bu arzu insanı oyunun kurallarını değiştirmek için dil oyununu değiştirmeye, değer verecek yeni şeyler ve yeni değerlendirme biçimleri bulmaya yöneltebilir (ve değerlendirme hakkında söyleyecek yeni şeyler bulmaya). Bunların hepsi Nietzsche ve Wilde'ın atıfta bulunduğu olasılığı güçlendirecektir: insanın yaşamayı sevme olasılığını... Onlar için mesele yaşamanın güçlüğü değil, hayattan sahiden zevk alabilmenin güçlüğüdür. İkisi de farklı yollarla hazlarımızla ilgili yanlış bilgilendirildiğimizi öne sürer (eğer otorite sahipleri bize neyden zevk almamız gerektiğini söyleyen insanlarsa, bir şeyden zevk almaya teşvik edilmenin ne anlama geldiğini sorgulamamız gerekir). Wilde şöyle sorar: Renk algısı geliştirmek sizin için doğru-yanlış algısı geliştirmekten daha mı faydalıdır? (Sorunun bir diğer biçimi şudur: İnsanın kelime dağarcığını değiştirmesinin ve bunu hayatını gerçekten değiştirecek biçimde yapmasının ne tür güçlükleri vardır?) Wilde sanatçı tanımında, sanatçı olarak eleştirmen tanımında ve örnek birey olarak sanatçı tanımında sanat vasıtasıyla birey fikrini güçlendirmeye çalışır; sanki sanat bireyin varoluşunun ve alacağı büyük hazzın nihai kanıtı ya da kefiliymiş gibi. Sanki bireycilik ya da bireyciliğin hazzı kuşkulu durumdaymış, hatta iflas bayrağını çekebilir veya tamamen ortadan kaybolabilirmiş gibi. Ve sanatçı da çoğunluğun fikrinin verdiği gözdağına, fikirlerin ve paranın (Wilde'ın tabiriyle "kaba" ve "bayağı" olanın) yozlaştıran etkisine direnebilecek tek kişiymiş ya da o yegâne kişiyi temsil ediyormuş gibi. Wilde'a göre artık tetikte olmamızı gerektiren, başka insanlarla hatta kendimizle çok fazla ortak noktamızın olmasıdır. Bilgiçlik konusunda bilgiçlik taslamaya temkinli yaklaşmamız gerekir.

Wilde için sanat doğası gereği akılcı değildir çünkü akılcılık denen şey bir tür konformizmdir. "Sanatçı Olarak Eleştirmen"de Gilbert, "Sanattan hoşlanmamanın iki türü vardır," der, "birincisi onu sevmemektir. İkincisi ise sanata akılcı yaklaşmak ve akılcı bir yaklaşımla sevmektir onu. Çünkü Platon'un da fark ettiği gibi,

sanat, dinleyende ve izleyende bir tür ilahi çılgınlık yaratır. Sanat bir yerlerden aldığı esinle doğmaz; kendisi başkalarına esin verir. Sanatın hitap ettiği yeti akıl değildir."[11] O halde sanat bizi yoldan çıkarır. Ya da yaşadığımızı tam anlamıyla hissedebilmemiz için gerektiğince yoldan çıkmamıza yardım eder. Sanat akılcılığı –insanları ilhamlarına yabancılaştıran akılcılığı– defetmek ister. Dolayısıyla Wilde'a göre sadece kötü sanat açıklanabilir ve anlaşılabilir niteliktedir. Bu da elbette eleştirmenin projesini yeniden tanımlar; Wilde'ın tanımına göre eleştirmen hem sanatçıya daha yakın durur hem de pek çok bakımdan ondan bile üstündür – eleştiri, yaratmaktan daha yaratıcıdır. Eleştirmen, sanatçının kendisine kıyasla, onun sanatıyla daha çok şey yapmakta özgürdür. Bu tanıma göre Wilde'ın eleştirmeni sanat eserini sanatçının yapabileceğinden daha öteye götürür (açıklama ve anlama bu sürecin ve sanatçının gerçek projesinin düşmanıdır). Gilbert şöyle der: "Eleştirmenin kendi alanında sanatçı kadar yaratıcı olduğunu söylemiştim. Sanatçının ürününün aslında, eleştirmene yeni bir duygu ve düşünce tarzının oluşumu için bir öneri sunduğu sürece değeri olabileceğinden söz etmiştim. Bir de şunu vurgulamıştım: Eleştirmen, incelediği eseri onun kadar üstün, belki daha da üstün bir biçimle yeniden üretebilir ve yepyeni anlatım mecralarını kullanarak çok daha güzel ve mükemmel hale getirebilir."[12] Sanat, eleştirmenin sanatkârlığını konuşturması için bir mazerettir. Eleştirmen sanat eserine yanıt olarak yeni çağrışımlar yaratır; eleştiri de böylece kendi içinde bir sanat eseri haline gelir. Ancak Wilde'ın eleştirmeni açısından sanat eserini açıklamanın ve anlamanın konuyu ıskalamak olduğunun altı çizilmelidir. Gerçek sanat eseri tuhaf biçimde etkileyici olmalıdır ve hiçbir açıdan bilgi verici olmasına gerek yoktur. John Ashbery'nin "Sanatınız ne kadar kötüyse onunla ilgili konuşmak o kadar kolaylaşır" sözü, bizi Wilde'ın "Sanatçı Olarak Eleştirmen"ine götürür.

Wilde'ın bakışına göre büyük sanat –ki Wilde daima edebi sanatlara bariz bir ayrıcalık tanır– kendimizi unutmamıza; mantık-

lı, anlaşılır, uyumlu, yasalara riayet eden, aşırı çekingen ve açıklamaya meyilli taraflarımızı unutmamıza olanak sağlar. Ve bu unutuş başka şeyleri de mümkün kılar. Öte yandan Wilde'ın görüşüne göre sanatçı kendini ne unutur ne de bütünüyle kaybeder. Sanat ilhamla doğmaz; sanatçı "bilinçli ve amaçlıdır" – tek yapması gereken diğer insanları unutmaktır. Wilde'ın sanatçısı bu anlamda hem bilinçli hem de ne yaptığını bilen biridir, en azından salt bir propagandacı olmayı istemez (gerçi elbette Wilde'ın kahramanları paradoksal bir şekilde daima fazla bilgiçtir, üstelik de genellikle bu aşırı bilgiçlik onları felakete sürükler: Dorian Gray kendini öldürür, Lord Henry Wotton ise öldürülmez). Wilde dilin gücünün öylesine farkındadır ki, dilin esas itibarıyla istenmeyen sonuçlarıyla tanımlandığını gayet iyi bilerek onu daima dikkatli ve hesaplı kitaplı kullanmaya çalışır.

Dilin yaptığı "etki" –Wilde'ın anahtar sözcüklerinden birini kullanırsak– açıklanamaz ama belirleyicidir: Örneğin *Bay W. H.'nin Portresi*'nde (1889), *Sempozyum*'un Platon'un en "kusursuz" çünkü en "şiirsel" diyaloğu olduğu belirtilir; bu diyalog "insanların üstünde tuhaf bir tesire yol açmaya, sözlerini, düşüncelerini ve yaşam tarzlarını renklendirmeye" başlamıştır. Platon'un kelimeleri (Marsilio Ficino'nun çevirisiyle) insanların "sözlerini, düşüncelerini ve yaşam tarzlarını" renklendirerek onların renk algısını geliştirmiştir. Ancak Wilde bu etkinin nasıl bir şey olduğunu anlatmaya çalışsa da, "tuhaf tesir" sözündeki "tuhaf" kelimesi –tanımı gereği– seçeneklerini ucu açık ve sıradışı tutar ("tuhaf" Wilde için –ve bir zamanlar idolü olan Pater için– bir başka anahtar kelimedir). "Garip", "yabancı", "tekinsiz" anlamlarını taşır "tuhaf"; dil adeta aşinalığı içinde bizi yabancılaştırır.

Bir tarafta propaganda, diğer taraftaysa esrarengiz gizemli nesneler vardır. Denebilir ki, Wilde kendi paradoksal tarzıyla daima gizemli nesnelerin propagandasını yapıyordu; en önemli gizemli nesneyse dilin kendisi ve tuhaf tesiriydi; ahlakı bir propaganda değil de gizemli bir nesne olarak görürsek hayatlarımı-

zın –ahlak hakkındaki konuşmalarımızı saymıyoruz bile– daha tatmin edici olacağı ima ediliyordu (tartışmalı bir iddia elbette). O zaman ahlakı ne için kullandığımız ve farklı ahlaklarımızın bizi ne tür hazlara dahil edebileceği konusunda daha samimi bir şaşkınlığa kapılırdık. Ve kullandığımız farklı dillerin ne tür hazları olanaklı kılacağını daha çok merak ederdik. Eleştirmen Linda Dowling *Language and Decadence in the Victorian Fin de Siecle* (Yüzyılın Sonunda Viktorya Döneminde Dil ve Yozlaşma) adlı kitabında, Wilde'ın "retoriği" hakkında şöyle der: "Wilde'ın retoriği edebi dilin otonom hayatını betimler; böylesi bir dilin insan hayatı ve bilinci üzerinde yapabileceği tehlikeli etkilere dair ipuçları sunar." Burada yazarın tanımladığı tehlike elbette geleneksel ahlaka yöneliktir. Edebi dilin bu tehlikeli "otonom hayatı", dilin kulağa kanun kaçağı gibi gelmesine neden oluyor. Dowling'in atıfta bulunduğu "böylesi bir dilin tehlikeli etkileri" ise Wilde açısından hayati bir öneme sahip olacaktı.

Ellmann'ın sözüne başvurarak sorarsak, Wilde ne tür bir "ahlak kuramcısı"dır? İnsan bir kez dilin istenmeyen sonuçlarını, belli insanların sözlerinin tuhaf tesirini teslim ettikten ve hatta bunu göklere çıkardıktan sonra ne tür bir ahlak kuramcısı olabilir ki? Ya da hatta dilin bizatihi potansiyel bir kanun kaçağı olduğunu teslim ettikten sonra? Hele de insan estetiği etiğe, güzelliği ahlaka tercih ediyor ve yasaların dışında, iyinin ve kötünün ötesinde varolabilmenin yollarını arıyorsa... Bütün bu yasak fikri elbette bize bir dizi kural ve yasaklama vererek görünüşte tutarlı bir neden-sonuç kümesi –değişken kümesi– sunar; itaatimizi güvence altına almak için hepsinin yeterince anlaşılır olması gerekir. Yasaklamanın dili tuhaf değil dolambaçsız tesir dilinin hayalidir; izlenimler değil talimatlar dilidir. Öneriler değil kurallar dili. Etkili propaganda olarak dil. Ancak elbette Wilde'ın da tekrar tekrar söylediği gibi –bunu ifşa etmek sahiden hoşuna gider– bir şeyi yasaklamak onu arzulanır kılmaktır. Yasaklama arzuyu baskı altına alır. Bir şeyi tuhaf bir biçimde albenili hale getirir. Bizi

itaatkâr yapar ama aynı zamanda bize hayaller kurdurur (sıklıkla da aynı esnada). Bir kurala sadık kalmanız için ona karşı gelmenin ne demek olacağını akılda tutmanız gerekir.

"Yalanın Gözden Düşüşü"nde Wilde, olan bitenlerin daima "okunaksız" olduğunu söyler – yani anladığımızı sandığımız şeyler değil. Bu kati surette doğru olsun olmasın, bize eğlenceli bir şüpheciliğin hazlarını anımsatır. Bir şeyin okunaksız olmasının birçok nedeni olabilir, ama bunun için öncelikle birinin bunu okumaya yeltenmiş olması gerekir. Wilde dilin etkisini, o tuhaf tesirini, onu okumayı beceremediğimizde dahi gösterdiğini ima eder. Kurallar –özellikle de kuralların yasak olarak en mutlak biçimi olan tabular– okunaklı ve unutulmaz, erişilebilir ve akılda kalıcı olmalıdır. Kuralların ne olduğunu bilebilmemiz gerekir ve bu bilgiyi kısmen onlarla ne yapacağımıza dair bir kavrayış gibi görmemiz gerekir. Önyargılarımıza ve tercihlerimize bağlı olarak, okunaklı şeylerin bir kısmının gerçekleşmesini bir kısmınınsa gerçekleşmemesini isteriz. Ve Wilde, gerçekleşenin daima okunaksız olduğunu söyler. Bilmediğimiz ve anlamadığımız şeyler kendimizle ilgili en hakiki şeyler olabilir. Gerçekleşen şeyler olabilir.

O halde Wilde'ı bizi belli başlı kelimeleri ya da kalıpları unutmaya veya onlardan vazgeçmeye teşvik eden biri olarak yorumlamak istiyorum – "ciddiyet", "ödev", "açıklama", "hakikat", "taklit" gibi kelimeleri ve "başkaları için yaşamak", "kendini yararlı kılmak" gibi kalıpları unutmaya teşvik eden biri olarak. (Hayat hakkında hiçbir şey bilmemenin en emin yolu, der Wilde, kendini yararlı kılmaya çalışmaktır.) Ve "güzellik", "itaatsizlik", "gelişme", "haz", "kusursuzluk" gibi kelimelerle "hayatın güzelliği", "yaşamanın tadı" gibi kalıpları kullanmaya teşvik eden biri olarak... Bir kelime dağarcığını unutmak (ya da ondan vazgeçmek) insanın benliğini –o gizemli benliği, şayet bir benliğimizin olmasını istiyorsak sahip olup olacağımız yegâne benliği– ve onun doluluğunu, hazlarını anımsamayı beraberinde getirir.

(Nietzsche *Şen Bilim*'de, "yoksullar ve özlemle dolu olanlar ... dilsel kullanımı biçimlendirmiştir," der.) Wilde bizi kendisinin yeniden tanımladığı haliyle "bencilliği" kutlamaya, başka türlü bir yasa koymaya davet eder.

IV

Sosyalizm ve İnsan Ruhu'nda Wilde, "Kendi kişiliğini sonuna kadar ortaya koymak için kendine en uygun biçimde yaşayan insana –eğer hayatının başlıca hedefi kendini geliştirmekse– bencil denir," diye belirtir.

Ama aslında herkes böyle yaşamalıdır. Bencillik, kişinin dilediği gibi yaşaması değil, başkalarından kendi istediği gibi yaşamalarını talep etmektir. Bencil olmamak da başka insanların hayatlarına ilişmemek, onlara müdahale etmemektir. Bencillik, her zaman kendi çevresinde mutlak bir tip-monotonluğu yaratmayı hedefler. Bencil olmayan ise, sonsuz tip-çeşitliliğini son derece zevk veren bir şey olarak algılar, kabul eder, ondan haz alır, tadını çıkarır. İnsanın kendine ait düşünceleri olması bencillik değildir. Kendi düşünceleri olmayan insan hiç düşünmüyor demektir. İnsanın komşusundan kendisi gibi düşünmesini, kendisiyle aynı görüşlere sahip olmasını istemesi son derece bencil bir davranıştır.[13]

"Sonsuz tip-çeşitliliği" çelişkili bir ifadedir, ideal tipler olabileceğini ama bunların en azından sonsuz değişkenlikte olduğunu kabul eder. Wilde hayatın birincil amacını kendini geliştirme –ya da bazen ifade ettiği biçimiyle büyüme– olarak tanımlarken, 19. yüzyıl biyolojisine ve Darwinciliğe ait fikirleri estetizmine dahil eder. Ve komşusunun kendisi gibi düşünmesine ihtiyaç duymayı "son derece bencilce" diye tanımlarken, sanki İsa'nın "komşunu kendin gibi sev" öğüdüne bir dokundurmada bulunur; öyle ya, bu da "son derece bencilce" bir şey olarak düşünülebilir pekâlâ. Wilde'a özgü tüm bu şart koşmalarda kimse kimseye bir şeyi zorla kabul ettir-

mez: Wilde'ın hayalinde canlandırdığı neredeyse düşünülemez bir şey, gözdağı içermeyen bir ahlaktır. Her şeyden öte danışıklı dövüşe, gözdağı aracılığıyla müşterek dünyalar varmış gibi yapmaya karşı temkinli yaklaşır. Wilde'a bakılırsa o zamanın modern bireyi, kendi fikirlerinin, arzularının, kendi bireysel gelişiminin olabileceğini unutmaya zorlanmıştır. Birbirine benzeme konusundaki baskılar dayanılmaz boyutta gibidir (Nietzsche'nin ifadesiyle, yaşam içgüdüsünün yerini "sürü içgüdüsü" almıştır). Bencilliğin ve dolayısıyla benliğin yeni bir tanımının yapılması, başka kelimelerle ifade edilmesi gerekiyordu. Aynı biçimde, bir kuralın ya da yasanın nasıl anlaşılması gerektiği de yeniden tanımlanmalıydı. Kurallar olmadan benlik olamazdı ve tam tersi de geçerliydi. Wilde, insanlar bir "benlikleri", kendilerine ait düşünceleri, kişilikleri ve gelişimleri olduğunu unutabilirmiş gibi yazar; uydukları yasaların onları yönelttiği durum budur ona göre. Başka bir deyişle, Wilde'ın estetizmi ağıtları bir kenara bırakmaya, insanları daima bir sonraki iyi şeyi yeğlemeye ikna etmeye yönelik bir girişimdir. Çağdaşı sayılabilecek Nietzsche'nin tabiriyle "daha fazla hayat" istemiştir Wilde; arzu nesnesi de –yine Nietzsche gibi– geçmiş değil gelecektir.

Wilde daha az ciddiyet ve çok daha az gösterişle –Nietzsche'nin muazzam kitabından Zerdüşt'ün sözleriyle söylersek– yalvaç Zerdüşt'ün yaptığı gibi oturup beklemek yerine "etrafı[n]da eski kırık levhalar ve yarısı yazılı yeni levhalar"la[14] konuşmakta ve yazmaktadır. Öte yandan Wilde da Nietzsche gibi (herkes gibi) ancak geçmişin dilini başka şekillerde kullanarak geleceğin dilini konuşabilir. Her ikisi de daha fazla yasa levhası istemez, iyiye ve kötüye dair katı ve kati buyruklar istemez. Ve her ikisi de bütün levhaların ancak yarı yarıya dolu olduğunu, daima tamamlanmaları gerektiğini ve bilinemezliğini hep koruyacak olan gelecekte de asla tamamlanamayacaklarını fark etmiştir. Ahlakın –ki kendisine biçim veren dilden ibarettir ahlak– artık zamanı durdurmak için kullanılamayacağını fark etmişlerdir. Ya da konuşmayı.

Ya da gelişimi. Şayet Tanrı öldüyse, Nietzsche'nin dile getirdiği ve Wilde'ın farklı bir biçimde (insanın gerçek kişiliğinin tam anlamıyla gerçekleşmesi olarak) tasdiklediği "Kimsen o ol" düsturu, yine Nietzsche'nin tabiriyle "değerlerin yeniden değerlendirilmesini" içerir. İnsanın olduğu kişi artık esasen her şeyi bilen bir otoritenin tanımladığı kişi değildir. Yasaklar gevşemeye başlar ya da bir dizi yasağın yerine başkaları gelir. Hem Nietzsche'ye hem de Wilde'a göre insan, salt itaat eden değil değerlendirme yapan hayvandır. Dolayısıyla soru artık insanın yaptığı değerlendirmelerin hangilerinin doğru olduğundan çok değerlendirme yaparken ne yaptığıdır. Ve neyin neden yasak olduğu sorusundan ziyade bunun neden şimdi yasak olduğu, bu yasağın hangi amaca hizmet ettiğidir. Yasaklamayı getiren ve ona razı gelen kimdir, ne tür bir haz yaşatır bu durum onlara? Bir şeyi yasakladığımızda ve belirsizliğe mahal vermeyen yasalar koyduğumuzda ne yapmış oluruz?

Yasaklama korumacı ya da tehditkâr, batıl ya da gerçekçi, sadistçe ya da mazoşistçe, intikamcı ya da rahatlatıcı, hayal gücüne dayalı ya da dar görüşlü, iyimser ya da kötümser, korku ya da kibir kaynaklı, âlimi mutlak ya da mütevazı olabilir. Geleneksel olarak algılandığı şekliyle "yasak" olmadan –yani karşı gelinmemesi gerektiği için karşı gelinemez gibi görünen yasak olmadan– tercih ettiğimiz tüm dramatik durumları kaybederiz. Kutsanmış bir kelime dağarcığını kaybederiz (yasaklanmamış hazlar buna kıyasla soluk kalır). Wilde ve Nietzsche –kendi tarzlarında– yasaklar ve yasaklayıcılar hakkında farklı bir şekilde konuşmamızı isterken, hazlarımızı yeni bir biçimde ele almamızı da isterler. Din ve onun ahlaki otorite yapıları artık arzu nesneleri olmayacaksa –ki 19. yüzyılın sonlarına doğru bugünden farklı olarak bu belirgin bir olasılık gibi görülüyordu– bu arzular nerede tatmin olabilir ya da nasıl değişebilir veya değiştirilebilirdi? Yeni şeyler isteyebilir miydik, hem de farklı biçimlerde? Başka şeyler yasak olduğunda –sözgelimi hem Nietzsche'nin hem de Wilde'ın tercih

edeceği üzere "bayağılık", "yavanlık" ya da "ciddiyet" yasak olduğunda– veya istememizin yasak olduğu hiçbir şey kalmadığında istemek neye dönüşür, nasıl olurdu? Yasalarımızın olma nedeni arzularımızın olması değildir: Yasalarımız olduğu için arzularımız vardır, buna inanmamızı isterler. Yasa isteklerimizi bizim için düzenler. 19. yüzyılın sonlarında yeni yazının teşvik etmeye başladığı ahlaki imalar böyleydi işte. Wilde ve Nietzsche –daha sonra da (diğerlerinin yanı sıra) Freud– şaşırtıcı bir seküler tarzda, yasaklayıcıların ne istediğini ve onları ciddiye almak için neden ilahlaştırmaya ihtiyaç duyduğumuzu sorgulamamızı sağlamıştır.

V

Matthew Arnold, Ernest Fontanes'e Mart 1881'de yazdığı bir mektupta şöyle der: "İnsanoğlu insan hayatına dair eski dini teorinin izin verdiğinden daha çeşitli ve dolu bir hayvan olarak görüyor kendini. Ve uzun süre boyunca bastırılmış, hâlâ da mükemmelen anlaşılmamış bu değişken doğaya ait içgüdüleri tatmin etmeye çabalıyor." Arnold "uzun süre boyunca bastırılmış" (en başta da Hıristiyanlık tarafından bastırılmış) olan bir şeyin yeni yeni doğmakta olduğu konusunda nettir; Darwinci modern biyoloji insanların bunu yeni yollarla fark etmesine imkân vermektedir. Arnold'a göre, bastırılmış olan şey antik Yunanların –daha doğrusu Arnold ve kimi çağdaşlarının düşündüğü şekliyle antik Yunanların– kösnül kendiliğindenliği ve hayatı olumlayan entelektüel merakıdır. İçgüdüler ve onların tatmin edilmesidir artık mesele; inanç ve şüphe, ödev ve merhamet ya da ahlak ve inayet değil. Ve içgüdüler yeni olmaktan ziyade uzun zamandır gömülü kalmıştır. "Daha çeşitli ve dolu bir hayvan" serbest ve korkusuzdur, heyecan verici tahayyüllerle doludur; burada benliklerin ya da ruhların hiç bahsi geçmez. Arnold hem kadim hem de eşine

rastlanmadık bir şeyin yeniden doğumunu müjdelemektedir.

İnsan hayatına dair eski dini teorilerden birinde Tanrı tarafından yapılmış bir benlik vardır – hayatın kanunlarını koyan bu Tanrı için yaşayan bir benlik. Ancak insanlar bir kez Arnold'ın tabiriyle "daha çeşitli ve dolu" hayvanlar olabileceklerine inanmaya ve öyle hissetmeye başladıklarında –yani başkalarının yanı sıra Darwin'in tanımladığı türden hayvanlar olduklarını ve dolayısıyla artık geleneksel manada benlikler olmadıklarını düşündüklerinde– Tanrı eliyle yapılmamış, onun inayetiyle bilgilendirilmemiş bir benliğin nasıl olabileceğini ve eğer hâlâ kullanılacaksa "benlik" kelimesinin ne şekilde kullanılacağını tasavvur etmek zorunda kalırlar. Ve aynı yaklaşımla, bir Tanrı tarafından değil de bir insan hayvanı tarafından zorla kabul ettirildiğinde bir yasanın ve yasa koymanın nasıl bir şey olduğunu sormak zorundadırlar. Buradan elbette şu olasılık da çıkar: Benliklerimiz dediğimiz şeyler bize miras kalan, Tanrı eliyle yaratılmış benliklerden (yani inanmaya ikna edildiğimiz şeyden) hayli farklı olabilir ve hatta bir benlik olmak ya da benliğe sahip olmak ne olduğumuzu tanımlamanın sayısız yolundan sadece biri olabilir.

Aradan iki yüzyıl geçtikten sonra bugün artık "benlik" (ya da "birey") kelimesinin neye atıfta bulunduğu –tabii bir şeye atıfta bulunuyorsa– neyi içerdiği ya da dışarıda bıraktığı ve benlik fikrinin ne tür gizli gündemleri beslemek ya da sürdürmek için kullanıldığı (ayrıca insan hayatına dair eski dini teorideki benliğin ve benlikle ilgili tüm faraziyelerin beraberinde ne getireceği) konusunda kapsamlı bir şüpheciliğe aşinayız. Dahası, yasa koymaktan olmasa bile "benlik" teriminden topyekûn kurtulmak isteyen ve bunu becerebilen betimleyici kelime dağarcıklarına da –örneğin psikanalizin belli bazı yorumlarında, yapısalcılıkta ve nörobiyolojide kullanılanlara– aşinalık kazanmaya başladık. Sanki benliğin anakronizmi bizi bir anlamda dindar kılıyormuş, Tanrı tarafından yaratılmış ve kutsal bir tarikatin parçası olan benliklerle –aynı anda hem çok uysal hem çok kibirli, çok bilgiç

ve ciddi, aşırı hürmetkâr ve muhalif, fazla burnu büyük ve kendi kendini aldatan benliklerle– aramızdaki bağlantıyı koruyormuş gibi. Sanki Yahudi-Hıristiyan Tanrısı ve sözde onun yarattığı benlikler, olduğumuz, dönüştüğümüz veya olmayı istediğimiz yaratıkların –evrim geçirmiş, aşağı yukarı kendini biçimlendiren yaratıkların (Nietzsche'nin "Kimsen o ol" emri, olabileceğiniz veya olduğunuzu düşündüğünüz şeye dair elinizdeki dile dayanır bütünüyle)– aslında kökten yanlış bir tablosuymuş, bunun için yanlış ya da modası geçmiş bir kelime dağarcığıymış gibi. Olanaklı ve emsalsiz bir sekülerliğe yönelik talimatların ortaya koyulmaya başladığı büyük 19. yüzyıl uyanışında, başkalarının yanı sıra Wilde, Freud ve Nietzsche gibi isimler işte bunu temsil eder. Buradaki mesele, kişinin ne olduğuna dair rakip tanımlarla, hayatın –daha doğrusu iyi bir hayatın– gerektirdikleri arasında bir bağlantı kurulup kurulamayacağıdır. Ve isteklerine ya da neyin noksanlığını hissettiğine bağlı olarak kişinin kim olduğuna dair ikna edici bir tanımlama yapılıp yapılmayacağı.

Diğer estetik gelenekleriyle aynı dönemlerde ortaya çıkmış, Nietzsche'den tuhaf ve belirgin biçimde etkilenmiş olan, haz ve ahlakı yeni şekillerde bir araya getirmeye çalışan psikanalizde, "benlik" kelimesinin kullanımı, Freud'un (hatta farklı biçimlerde Wilde ve Nietzsche'nin de) betimlediği kaçınılmaz biçimde çelişkili bireyi bütünleştirmek için nostaljik, neredeyse geriye yönelik bir girişim, geçmişe ait bir âdet gibi görünebilir. Freud'un o geleneksel olmayan (yani seküler) kişi tanımı psikanalistleri bile korkutmuştur. Benlik dışında her şeyi –içgüdüleri, bilinci ve bir beni olan ama hepsini birleştirebilecek herhangi bir şeyden –kesin bir inançla ya da gerçek bir yetkiyle "ben" kelimesini kullanabilecek herhangi bir şeyden– yoksun kişi tanımıdır bu. Psikanaliz benliği unutmamıza ve onun yerine çelişen arzulardan ve cezalandırıcı içsel otoritelerden, rakip hazlardan, hazzın birbirine rakip değerlendirilme yöntemlerinden, haz olasılığını yok etmek isteyen Ölüm İçgüdüsünden ve hazzı uzatmak için her çareye başvurabi-

lecek Yaşam İçgüdüsünden (yine burada tek bir egemen otorite yoktur) bahsetmemize yardımcı olabilir. En rahatsız edici haliyle, bizi bol miktarda kargaşa ve güdüyü, tutarsızlık ve anlamsızlığı, ne pahasına olursa olsun erişilen hazzı hesaba katmaya teşvik eder. Tıpkı Wilde ve Nietzsche gibi Freud da kendimizi ve başkalarını ahlaki yönden değerlendirirken esasen ne yaptığımızı; ahlak dersi vermenin ne tür bir haz olduğunu; yasaklayıcıların, yasaklarken ne yaptığımızı düşünmemize ve konuşmamıza yarayan dili bize nasıl yasak ettiğini; birçok tanrı yerine neden tek tanrı istemiş olabileceğimizi; ve neden illaki bir tanrı istediğimizi sorgulatacak yeni bir kelime dağarcığı sunar bize.

Freud "iyi" ve "kötü"yü –veya Wilde'ın dilinde "güzel" ve "bayağı" ya da "çirkin" olanı– ilkin daha seküler (ve bedensel) "kabul edilebilir" ve "kabul edilemez" kavramlarıyla, yani neyi bünyemize alabileceğimiz ve neyi sindiremeyip geri tüküreceğimiz bağlamında tanımlar. Ve sonra gelişimimiz içinde, ebeveynlerimizin iyi ve kötü hakkındaki yorumlarını içselleştirdiğimizi öne sürer; en çok istediğimiz ama sahip olmamamız gereken şeyi yasaklayan tarafımız için Freud'un yeni kelimesi "üstben"dir (üstben bizi tetikte kılar ve Oidipus kompleksinden doğan ensestöz arzularımız nedeniyle bizi cezalandırır). Kendimizi gizleyip saklamak ve hatta bizim için en önemli olabilecek yönlerimize saldırmak üzere kullandığımız, haksız yere cezalandırıp yasak koyan zalim içsel otoritelerle dolu olduğumuzu söyler Freud. Ona göre sahip olduğumuz her tür ahlaki berraklık, arzularımızın karmaşıklığının geçici olarak bastırılmasından ibarettir. Ahlak –Nietzsche ve Wilde'ın da söyleyeceği gibi– kendimizi korumak uğruna kendimizi aşırı basitleştirmemizin ürünüdür. Freud'un psikanalizi bu koruma kalkanına karşı bir seçenek üretmeye çabalamıştır. Tıpkı Wilde ve Nietzsche'de olduğu gibi Freud için de eğlence bir biçimde kilit roldedir. Belli haz türleri –genellikle önceden yasak olanlar– geri kazanılmalıdır. Ve belli bazı şeylerin unutulması gerekir ki onların yerine başkaları anımsanır olabilsin.

Freud'un eserlerinde Wilde'a yaptığı iki atıftan birinde, Nietzsche ile Wilde arasında bir bağlantı kurduğunu belirtmeliyiz: *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi* (1901) kitabında Freud, meslektaşı Sándor Ferenczi'nin kendisine anlattığı bir hastadan söz eder: "Psikanalizi bir yerlerden duymuş ama psikiyatrist Jung'un ismini anımsayamamış bu hanım. Onun yerine aklına şu isimler gelmiş," diye yazar. İsimlerin arasında Wilde ve Nietzsche de vardır. Freud şöyle devam eder:

Wilde ve Nietzsche'nin ortak bir vasfı olarak "akıl hastalığı" tabirini kullanmış. Sonra alaycı bir tarzda, "Siz Freudcular kendiniz aklınızı kaçırana dek akıl hastalığının nedenlerini araştırmaya devam edeceksiniz," demiş. Ardından eklemiş: "Wilde ve Nietzsche'ye tahammülüm yok. Onları anlamıyorum. İkisi de homoseksüelmiş duyduğum kadarıyla. Wilde'ın genç insanlarla ilişkileri olmuş."

Freud bunu kitabında, "isimlerin unutulması" ve bu türde unutmalar için geçerli "nedenler" bölümünde aktarır – ve elbette Nietzsche ile Wilde'ın isimlerinin metninde geçmesini istemesi, onları bu şekilde birbirine bağlaması ilginçtir. Bana sorarsanız, Wilde, Nietzsche ve Freud'un üçü de farklı yollarla belli başlı isimlerin unutulmasını ve unutulan bu isimlerin yerine başkalarını koyma arzusunu teşvik eder ("iyilik" yerine "güzellik", "görev" yerine "zevk", "ceza" yerine "cinsel haz" vb.). Ve beklenece ği üzere –Freud'un farkında olmadan ima ettiği gibi– bu onlar için bile bir bakıma itibarsız ve rahatsız edicidir (akıl hastası, homoseksüel, pedofili). Hastanın da dediği gibi, akıl hastalığının sebeplerini araştırmak sizi de akıl hastası yapabilir. Bu Wilde'ın kelimelerin "tuhaf etkisi" dediği şeydir. Bir kelimeyi unutursunuz ve aklınıza başka biri gelir. Bir kelime sizi diğerine götürür. Bir ismi (Jung) unutuverirsiniz ve bir de bakmışsınız pedofili hakkında konuşmaya başlamışsınız. Hasta, Jung'dan *young* (genç) kelimesine geçerek Wilde ve Nietzsche'yi hatırlamıştır. İsimlerin unutulması ve onların yerine neyin konacağı –unutmanın sizi ne-

ye götüreceği– açıkça tehlikelidir. Bir niyeti unuttuğunuzda daima bir ikincisini bulursunuz. Freud unutmanın daima ilerleyen bir yol olduğunu söylerdi. Ancak bir ismi unutarak bir başkasını bulabilirsiniz.

VI

Böyle Söyledi Zerdüşt'te Nietzsche, dünyanın değiştiği günü tarif etmek istediğinde nihai unutma gününü icat eder; Tanrı'nın, kim olduğunu unuttuğu gündür bu. İsimlerin unutulmasının tarihinde Nietzsche bunun öne çıkması gereken bir gün olduğuna inanır. Aslına bakılırsa, biricik Yahudi-Hıristiyan Tanrısının kendinden geçerek kim olduğunu unuttuğu gün diğer tüm tanrılar ölür – gülmekten. Nietzsche'nin eski dinlerin sonuna dair fablı böyledir ve Nietzsche bunun, kendi tabiriyle "hayata karşı nefret dolu", "dünyaya karşı nefret dolu", "dünyaya kara çalan" kelime dağarcıklarıyla bütün dinlerin ölümüne önayak olacağını umar. Felsefeci Robert Pippin'in *Introductions to Nietzsche* (Nietzsche'ye Giriş) kitabında dediği gibi, "hem kutsal kitapları andıran hem de bunların bir parodisi olan"; Zerdüşt'ü hem bir "öğretmen gibi sunan" hem de "oynadığı bu rolü tiye alan" –yani Wilde'ın pek çok kurmacasından hiç de farklı olmayan– bu kitapta içeriğe olduğu kadar üsluba da dikkat göstermeliyiz. Sesler ve kelimeler kendilerine özgü bir anlam yaratır ve üslup kastedilen anlamlarla çatışma halinde olabilir (Wilde'ın dilin "tuhaf tesiri" diye adlandırdığı ve Freud'un da desteklediği şeyin bir başka anlamı). Nietzsche "Dönekler Üzerine" başlıklı bölümünde, "Eski tanrıların işi çok zaman önce bitti," diye yazar.

— ve sahiden iyi, neşeli, tanrılara yaraşır bir sonları oldu!
"Alacakaranlıkta sönüp gitmediler" onlar – bunu diyenler yalan söylüyor! Aksine: bir gün kendilerine ölesiye *güldüler*!
En tanrıtanımaz sözün bir tanrının ağzından çıkmasıyla gerçek-

leşti bu: "Tek bir tanrı vardır! Benden başka tanrın olmayacak!" – yaşlı, öfkeden sakalları titreyen, kıskanç bir tanrı böyle geçti kendinden:

Ve tüm tanrılar güldüler o zaman ve sandalyelerinde kaykılıp bağırdılar: "Tanrının değil de tanrıların olması değil midir tanrılık?"

Kulakları olan işitsin.[15]

Mısır'dan Çıkış 20:3-5'te Tanrı, "Benden başka Tanrın olmayacak. ... Çünkü ben, Tanrın Rab, kıskanç bir Tanrıyım," diye giriş yapar On Emir'e. Emirleri emir yapan budur işte – rehber değil, öneri ya da tartışma konusu değil, tartışmasız yasaklanmış şeylerin bir listesi. Bu, başkaları için yaşama fikrinin, en çok önem verdiğimiz Öteki tarafından dikte edilmiş en standart formülasyonudur. On Emir'de ne ve kimin için yaşadığımız gayet açık seçik ifade edilir. Öte yandan tek bir yasanın olabileceği fikri, Nietzsche ve pagan tanrıları için deyim yerindeyse bir lanettir. Fakat bu tek Tanrı'nın kıskanç olması başlı başına bir çam devirme sayılabilir; sanki Tanrı farkına varmaksızın onun hakkında bir şaka yapmak gibi. Tanrı sahiden her şeye kadir ve her şeyi bilen bir varlık olsaydı kıskanması gereken bir şey de olmazdı, dolayısıyla bu vasıflandırma gereksiz kaçardı. Denebilir ki, kıskançlık esasında başka tanrıların varlığını teslim etmektir ve başka tanrılar varsa, Tanrı, olduğuna inandığı o tek tanrı olmayabilir.

"Tanrıların sonu" Wagner'in –bir zamanlar genç Nietzsche'nin tanrılarından biriyken sonradan ölü bir idol olan Wagner'in– *Nibelung Yüzüğü* eserindeki gibi bir "alacakaranlık ölümü" değildir, asla o kadar ciddi ve gösterişli bir şey değildir. Bilakis gülünç bir olaydır. Tanrı yasayı –diğer tüm otoriteleri geçersiz kılan yegâne egemenliğinin yasasını– koyarak "kendinden geçmiş", kim olduğunu unutmuştur. Kendine yanlış isimle hitap ederek geri kalan herkesi de yanlış isimlendirmiştir. Herkesin kendisiyle aynı fikirde olması ihtiyacıdır bu ve en azından Wilde'ın terminolojisi çerçevesinde aşırı bencilliktir.

Pagan tanrılar için "tanrılık" doğası gereği çoktanrılılıktır; özünde hedonist olan tanrılar arasında bir çatışma ve işbirliğidir (Wilde gibi ve bir anlamda Freud gibi Nietzsche de ahlaki ve estetik pusulasını eski Yunanlardan almıştır – gerçi her birinin elbette farklı bir eski Yunanı vardır). Dolayısıyla Yahudi-Hıristiyan Tanrısı kendi yegâne egemenliğini ilan ettiğinde diğer tanrılar –daha önceki tanrılar– bu iddianın absürdlüğü, kibri, burnu büyüklüğü, diktatörce zalimliği, aleni ve gülünç yanlışlığı karşısında ancak kahkahaya boğulabilirler. Blake'in *Cennet ve Cehennemin Evliliği*'nde yazdığı ve Wilde'la Nietzsche'nin de açıkça destekleyeceği gibi, "Öküzle aslan için aynı yasa baskı demektir". Nietzsche'nin fablında, sallanan sandalyelerinde ev halleriyle görünen tanrıların bir tablosu çizilir, sanki şöyle der gibi: Bu pagan tanrılar bize daha çok benziyor, ama bu eski ve yeni levhalardaki Tanrı bir canavar! Asla sandalyesinde sallanıp kahkahalar atmaz o! O halde bu beyan güle oynaya da olsa neden tüm tanrıların sonunu getirsin? Ve neden Nietzsche Tanrı'nın bu beyanda bulunurken "kendinden geçtiğini" ileri sürer? Kendinde olsaydı söyleyeceği ne olurdu?

Bence Nietzsche Tanrı'nın kendisini her şeye kadir ve her şeyi bilen yegâne varlık olarak ilan etmesinin, tanrılığı iğneden ipliğe alaya almak olduğunu söyler. Tanrılığın tüm hırslarını ve dolayısıyla insanın da en korkunç hırslarını ortaya döker. Bununla sanki şöyle söyler: "İnsanın aşılmasını" önerirken –ki bu Nietzsche'nin değişmeyen kaygılarındandır– asla herhangi bir biçimde tanrılarımıza benzememiz gerektiğini öne sürmüyorum; aslına bakılırsa icat ettiğimiz tanrılar kendi hırslarımız söz konusu olduğunda unutmamız gereken negatif idealler olmalıdır; kendimizi –en iyi veya en tercih edilen benliklerimizi– unuttuğumuzda şöyle şeyler söyleme eğiliminde oluruz daha çok: "Tek bir Tanrı vardır! BENİM karşımda başka bir Tanrınız olamaz!" Zorba, diktatör ve kibirli –yani bir tür yasak koyucu– olduğumuzda etkin biçimde daha iyi benliğimize saldırırız; yasayı tek yasa gibi koyduğu-

muzda yasadışı oluruz (psikopat kanun kaçağı). Nietzsche'ye göre, hayatta olmanın anlamına dair yanlış bir imge, yanlış bir kelime dağarcığı bizi yozlaştırmış ya da yanıltmış ve pusuya düşürmüştür. (Wilde'ın düşünce çerçevesinde, geleneksel olarak kötülenen bencilliği yeniden tanımlayarak en iyi bencilliğimizi geri kazanmamız gerekir.) Nietzsche'nin sözünü kullanırsak, aradığımız "timsaller" kimsek o olmamızı sağlayan insanlardır, tanrılar değil. Nietzsche'nin hikâyesinde Tanrı kim olduğunu unutmuştur. Kendi adını bile unutmuştur; Tanrı olduğunu sanmaktadır, TEK TANRI; oysa pek çok başka tanrıdan biridir (içsel üstünlük duygusu yanlış yolda olduğumuz anlamına gelir, gözümüzün fazlaca korktuğuna delalet eder). Zerdüşt'ün gölgesi ona şöyle der:

> Seninle birlikte ulaşmaya çalıştım tüm yasak, en berbat, en uzak şeylere: ve bir erdemim varsa, o da korkmayışımdır hiçbir yasaktan.
>
> Seninle birlikte parçaladım yüreğimin hürmet ettiği her şeyi. ...
>
> Seninle birlikte unuttum sözcüklere ve değerlere ve büyük adlara olan inancımı.[16]

Tüm zamanların en büyük isminin –Tanrı'nın– unutulması ve bu adsızlaştırmanın serbest bıraktığı büyük taşkındı Zerdüşt'ün öğütlediği. Ve bu büyük adsızlaştırına, yüreğin hürmet ettiği ne varsa parçalama furyası, Nietzsche'nin de bildiği gibi, insanların bu darbenin etkilerinden toparlanırken yeni zihin daralmalarına yönelmelerine neden olacaktı. "Dikkat et de sonunda dar bir inanç yakalamasın seni, sert, zorlu bir kuruntu!" Zerdüşt böyle uyarır Gölgesini. "Çünkü dar ve sıkı olan her şey cezbeder ve baştan çıkarır seni!"[17] Bir kurallar kümesinden kurtulduğumuzda, diye uyarır Nietzsche bizi, benzer bir başka kurallar kümesini benimseyip onu yeni diye adlandırmaya meylederiz. Özgürlüğümüz, o eski hapisliğin sadece başka bir biçimi olabilir. Ve vazgeçemediğimiz ya da üstesinden gelemediğimiz şey yasaya duyduğumuz arzudur; bizi yerli yerinde tutacak "dar ve sıkı" bir şeye duyduğumuz arzu; sanki belli bazı yasa türlerine yönelik arzu-

muz asla gerçekten değişmediğinden yasalar da hiç değişmiyor gibidir. Kendimize karşı duyduğumuz korkuyu asla layıkıyla alt edemeyiz. Nietzsche tam da razı geldiğimiz o yasalar nedeniyle gereğinden fazla kendi kendimizden korkar hale geldiğimizi belirtir. Ya da daha gerçekçi bir ifadeyle, kendimizden ne denli korkmamız gerektiğini bilmeyiz aslında, çünkü bunu bulma fırsatını kendimize hiç tanımamışızdır. Yasa açık bir geleceğe –olabileceğimiz ve olmayı isteyebileceğimiz kişinin açık geleceğine– açık olmamızı yasaklar.

VII

Otorite için, güç, canlılık, haz ve dil için yanlış bir resim ve yanlış kelime dağarcığını devraldık. Kendimiz ve diğerleri için böyle bir yasa koymak Nietzsche'nin insanlardan beklentisine ihanettir. (Wilde'ın Tanrısı, renk algınızı neden geliştirmeyesiniz, derdi. Nietzsche'nin Tanrısı, neden bu değer biçme konusuna, bu eski isimlere bu denli takıntılıyız, diye sorardı. Freud'un Tanrısı ise, sadece büyümek istemeyen insanların tanrılara gereksinimi vardır, derdi.) Unutmayı ya da zihinden hepten silmeyi istemeye başlamamızın (birbirinden o kadar farklı olması gerekmeyen iki farklı şeydir bunlar) iyi olacağı isimler vardır; *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ten önce gelen *Şen Bilim*'in girişinde Nietzsche, bizi "adamakıllı unutmayı öğrenmeye, bilmemeyi iyi becermeye" teşvik eder. (Bu da ister istemez unutmakla zihinden silmek arasındaki farkın ne olduğunu merak etmeye yöneltir insanı.) Bir ismi unutunca aklımıza bir başkası gelir. (Freud, tanrıları düşünmeyin, ebeveynleri düşünün, der; ve sonra ebeveynleri de unutunca, başka bir şey bulursunuz.) Jung'u düşünmek isteyen hastanın aklına şansına –ya da artık şanssızlığına– Wilde ve Nietzsche gelmiştir. Yeni bir şey söylemek için neyi unutmamız gerekir? Eh, o yasak şeyi yapmamız ve en azından kimi durumlarda ve muhtelif farklı

yollarla yasak olanı unutmamız gerekebilir. Yasaklanmış olanın hiç değilse bazı versiyonlarını unutmamız ve onun yerine yeni isimler bulup çıkarmamız gerekebilir. Nietzsche *Şen Bilim*'de, "Özgünlüğe sahip olanlar genellikle isim koyuculardır," diye yazar. Yani isimleri değiştirenlerdir.

Amerikalı düşünür James Conant "Nietzsche'nin Mükkemmeliyetçiliği" başlıklı çarpıcı denemesinde, çağdaşı olan düşünürlerle birlikte, Nietzsche'nin felsefesini kendi içinde bir tür estetizm –geleneksel ahlak sistemleri için başka bir dil bulma, eski etikler için yeni hazlar ve yeni isimler bulma girişimi– olarak kabul ederken, Nietzsche'nin hiç değişmeyen derdi (ve okura da benzer bir kaygıyı aşılamaya yönelik bariz arzusu) konusunda şöyle der:

[Nietzsche] insanın neye değer verilmesi gerektiğine dair sorularla ilgilenir: "Ne tür bir kişiye (ya da kişilere) hayranlık duymam gerek? Ve böylesi bir hayranlık bende nasıl bir karşılığa yol açmalı?" "Nasıl yaşamalıyım (şayet böyle bir hayranlığa kendim de layık olmak istiyorsam)?" "Ne şekilde (ve hangi yolla) kendimi biçimlendirmeye ve değiştirmeye çaba sarf etmem gerek?" gibi sorularla.

Olayların sıradan akışı içinde, kendimizi anımsamaktan söz etmeyiz; daha ziyade, dalgınlık durumlarında ya da karakterimize uymayan biçimlerde davrandığımızı düşününce kim olduğumuzu unutmaktan söz ederiz. Sanki benliğin kendisini –bir fikir olarak, bir kelime olarak "benliği"– unutmak mümkünmüş ama anımsamak mümkün değilmiş gibi. Ve işte "o" unutulduğunda yeni şeyler olmaya başlar. Conant'ın Nietzsche'ye mal ettiği yerinde sorular kendimizi ya da kendimizle ilgili bir şeyi –özellikle de mevcut benliğimizle, henüz ulaşmadığımız, dönüşmek istediğimiz, potansiyel olarak daima daha iyi benliğimiz arasındaki ilişkiyi– akılda tutma ihtiyacına benzer bir şeyi çağrıştırır. Benlik fikrini bertaraf edemediğini ister istemez fark ederiz, ama onun betimlediği benlik daima, olduğundan başka, daha iyi bir şey ol-

mayı ister. Sanki sadece geçişlerinde, sadece değişen durumlarında var gibidir. Ve benliğin, Nietzsche'nin lisanıyla "kendini aşmayı" yani kendini ilerletmeyi istediğini ama olmadığı bir şey olmaya çalışmadığını belirterek kafamızda bir soru işareti oluşturur: Henüz ulaşılmamış benlik haline gelmek için hangi yasa konmuştur, bunun kuralları nedir? "Sanatçı Olarak Eleştirmen"de Wilde, "Onlara bilgileri nasıl hatırlayacaklarını öğretiyoruz ama kendilerini nasıl geliştirecekleri konusunda asla yol göstermiyoruz," diye yazar. Hatırlamamız gereken şey yasanın ta kendisidir. Kendimizin üstesinden gelmek ve kendimizi geliştirmek, büyümek için hangi isimleri unutabilmemiz gerekir? Ya da bir diğer ifadeyle, itaatkâr olduğumuzda aslında neyizdir? Ve kendimize ne yaparız?

İtaatin Hileleri

Başkalarından bizim tarihimizi kendi tarihleriymiş gibi kabullenmelerini isteyemeyiz.

PAUL W. KAHN
Liberalizmi Yerli Yerine Oturtmak

I

İTAATSİZLİK yasak bir haz olabiliyorsa, o zaman itaat de yasak olmayan bir haz olabilir. Yasak haz olmadan itaatsizlik diye bir şey olamaz; itaat olmadığındaysa nelerin olabileceği hayli aşikârdır. O halde itaatin –çoğunlukla arzulanan ve elde edilmeye çalışılan, uğruna dövüşülen ve karşısında savaşılan itaatin– ne tür bir haz olduğunu sorgulamak gerek. Kimse kendi itaati hakkında kayıtsız ya da lakayt olamaz; itaate ve itaatin reddedilmesine yönelik doğuştan gelen bir kapasite başlangıç noktamız ve malzememizdir. "Yavaş Çakan Şimşek" adlı şiirinde Eduardo C. Corral, "Beslenmeden önce itaat gelmeli," diye yazar; "itaat" demeyi pek istemeyebileceğimiz bir şeyin hayatta kalmamızın, ihtiyacımız olanı alabilmemizin önkoşulu olabileceğini ima eder. Dolayısıyla herhangi birinin hayatında itaat söz konusu olduğunda, bunun beraberinde getirdiği yükler ve komplikasyonlar hafiflemez. İnsanın kişisel tarihi, başka ne olursa olsun, insanın itaatinin tarihçesidir. Herkes açısından geçmişe dönük soru daima, neye razı geldiğimiz, neye boyun eğmek zorunda kaldığımız, çocukken gerçekte

hemfikir olmadığımız halde neyi kabullendiğimizdir. İnsanın kendisine yapması söylenen şeyi yapmak isteyip istemediği –yani istemesi gerektiği söylenen şeyi isteyip istemediği– ve bu soruyla ve bu soru hakkında neler yapabileceğimiz ise ahlaki hareket noktalarıdır. Tüm ahlaki sorunlar aslında itaat sorunudur.

İster Oxford İngilizce Sözlüğün "itaat etme eylemi" şeklindeki rahatlatıcı ve tarafsız ilk tanımını kastetsin, isterse "itaatkâr" kelimesinin "daha üstün birinin iradesine boyun eğen; teklif edilen şeyi yapan; hizmet eden; vazifeşinas" şeklindeki yine rahatlatıcı ama aynı zamanda daha ürkütücü tanımına atıfta bulunsun, kelimenin bizi neye yönelttiği açıktır. Hayatımızı sıfır noktasından öyle ya da böyle acı sonuna kadar tanımlayan etkenler kime ve nasıl itaat ettiğimiz, itaat ederken neler yaptığımız olacaktır. Burada mesele kimi, neden üstün kabul ettiğimiz ve bunun bizi neyin içine dahil ettiğidir; eski moda "ast", üst" kelimelerini nasıl kullandığımız ve bu terimleri kullanmanın bize neden cazip geldiğidir. İhtiyacımız olanı almak için bizden ne tür bir itaatin beklendiği, çocuklukta olduğu kadar ihtiyarlıkta da ısrarlı bir soru olarak karşımıza çıkar. İtaatimizin bizi neye dönüştürdüğü –kendimize ihanetle onun aksi arasındaki fark– bizden neyi alıp götürdüğü kadar önem taşır.

"İtaat" denince meşruluk gelir aklımıza, hazların kabul edilebilir olması, bir kurala sadık kalmanın bizi nereye götürebileceği: düşüncesizce boyun eğme ya da arzulanan bir gözdağı hali; uyumluluktan zevk alma; bir grubun parçası olmanın verdiği hazlar; ya da ahlaki mazoşizm; sahicilik ya da kendini gülünçleştirme. Edmund Burke 1757'de, "İngiliz Tarihinin Özetine Yönelik Bir Makale"de, herhangi birinin "özgürlük hakkındaki fikrinin bile kusursuz biçimde özgür olmadığını" belirtirken, İngilizce okuyup yazan halkı bizatihi özgürlük fikrinde bile varolan kaçınılmaz ödünlere karşı uyarıyordu. Burke şunu sormamızı ister: Kim "kusursuz özgürlüğe" sahiptir ve bu nasıl bir şeydir? Kusursuz bir özgürlüğe cüret etmek nasıl bir şeydir?

Ahlakın, kendi kimliğini oluşturmanın ve onun hoşnutsuzluklarının ilginç tarihçesini "itaat" kelimesinin dalgalı kullanımlarından, çağrışımlarından ve bu kelimenin daima beraberinde getirdiği zorunluluk ve özgürlük düşüncelerinden takip etmek mümkündür (dolayısıyla gizliden gizliye hayranlık beslenen itaatsiz ergenin toplum içinde kötülenmesi ya da "itaat" küçültücü bir kelimeyken "kurallara uyma" tabirinin öyle olmayabilmesi manidardır). Hem meziyetleri hem de kusurları olan itaati yerli yerine oturtmak için bir yığın kültürel olay devreye girer. Aslında kelimenin kullanım tarzı daima döneme işaret eder. Samuel Johnson'ın 1755 tarihli sözlüğündeki tanıma göre –ki bu Burke'ten yaptığım alıntıyla aşağı yukarı aynı döneme denk gelir– itaatkâr "otoriteye boyun eğen; emir ya da yasaklara uyan; dalkavuk"tur. Şayet "otoriteye boyun eğmiyorsak" onun karşısında hangi konumda olabiliriz? Muhtemelen dalkavuk değil. Ve otoritenin otoritesini kaybetmesine yol açmadan onun karşısında hangi konumda olabiliriz? Hele de otoritenin Tanrı olduğu o bariz durumu düşünürsek. Anglikan Kilisesi'ne mensup 18. yüzyıl muhafazakâr parti üyesi Johnson'ın sözlüğünde "uyumlu" "uygar" anlamına gelir ve "uyum gösteren" de "yumuşak huylu" demektir. 20. yüzyılda yaşamış, Anglikan Kilisesi'ne muhalif bir şeceredeн gelen İngiliz çocuk doktoru ve psikanalist D. W. Winnicott'a göre, erken gelişim döneminde korkulması gereken durum, "çocuğun kendisine göz kulak olanların ihtiyaçlarına uymak adına içinden geldiği gibi davranmayı bırakmasıdır". *Bireyin Gelişimi ve Aile*'de yazdığı üzere, beş aylık bir bebeğin "uyumlu bir evreye" geçmemesi onu rahatlatır, zira aksi "umudu tamamen kaybetmek" anlamına gelecektir. Uyumlu bir evreye geçme fikri bir nevi ölümle uzlaşma anlamına gelir: Çocuğun hayatta kalmak için kendi hayatını yaşamaktan feragat ettiği bir "yaşarken ölme" durumudur bu. Johnson için uyumluluk uygun bir sosyalliğin, başarılı adaptasyonun işareti olabilir; Winnicott içinse tam aksidir. Johnson için kelimenin dini ve siyasi anlamları barizdir, Win-

nicott içinse örtülüdür. Johnson'a göre uyum sağlamak zamanın kuralıdır, Winnicott içinse uyum sağlayanlar aslında uyum sağlayamazlar, kendi arzularından mahrum bırakılmış haldedirler (Winnicott deliliğin inanılma ihtiyacı olduğunu yazmıştır). Ona göre uysallık "sahte benlik" diye adlandırdığı şeyin emaresidir; Johnson'a göreyse hakiki benlik olarak adlandırmadığı bir şeyin işareti olabilir. İtaatkâr olmak aşırı uyum göstermek anlamına gelebilir (Johnson'ın tabiriyle "dalkavuk" olmak). Ya da doğru efendiye, doğru kurallara, doğru yasalara, doğru Tanrı'ya itaat etmek anlamına gelebilir. Yeniden tanımlanan eski kelimeler yeni kelimeler haline gelir; aynı kelimeler hayli farklı şeyler yapmak için kullanılır. Bu gördüğümüz 18. yüzyıl kullanımlarında "boyun eğmek" gerçek bir hiyerarşiyi teslim etmek manasına gelebilirken, 20. yüzyılda gereğinden fazla sindirilmiş olmak anlamına gelebilir. Zaman içinde değişen aynı kelimeler bizi farklı hayat tarzlarına teşvik eder. "Özgürlük", "boyun eğme", "uyumluluk", "itaat" gibi kelimelerin tarihçesi neye, kime ve nasıl inanmamız gerektiğini sorar bize. Kendimize belli şeyleri yasaklarken nedenlerimizin neler olabileceğini, daha neye razı geldiğimizi bile bilmeden niçin razı geldiğimizi sorar.

Winnicott'a göre, hayatta ilk inandığımız kişi –ona ister inanalım ister inanmayalım– annedir (ya da talihsiz bir isimlendirmeyle "bakıcı"). En kötü durum senaryosuna göre, Frank Bidart'ın "Bu Suların Kıyısında" şiirindeki ifadeyle söylersek, "fark etmeyle başlayan ... itaatle biter." Bebek anne tarafından ihtiyaçlarının fark edilmesine bağımlıdır ve şayet anne kendi geçerli nedenlerinden ötürü bebeğin ihtiyaçlarının doğasına karşı fazlasıyla duyarsızsa, bebek annenin sınırlarına, fark edebilme becerisine göre kendini ayarlayacak, annenin onu gereksindiği biçime girmeye çalışacaktır. Ama hepimizin muhtelif ölçülerde yaşadığı gibi –ki bu ölçüler önemli ve belirleyicidir– çocuk sadece, annesi ondan ne istemesini istiyorsa onu isteyecektir. Çocuk kendisinde fark edilene, ne şekilde görülüyorsa ona itaat göstermek zorunda-

dır (Wilde'ın "Sanatçı"sından farklı olarak). Anne çocuğa "Elma suyu mu portakal suyu mu istersin?" diye sorduğunda uyumlu ve itaatkâr çocuk daima birini seçecektir; uyumlu olmayan çocuk ise bu seçenekle karşılaştığında, başka ne içmek isteyebileceğini düşünmesini sağlayan bir zihinsel alana sahip olacaktır. İtaatkâr çocuk annesinden o kadar korkar ki, onun kabul edebileceğinin ötesinde kendine has bir zihne sahip olamaz. Böylece annenin belirlediği koşulların dışında düşünmek fiilen yasaklanır. Çocuk susadığı veya daha kötüsü sıkıntıda olduğu zaman ya elma suyu ya portakal suyu seven biri haline gelir, bu tür bir insan olur. Anımsadığı isimler bunlardır. Fark etmeyle başlayan itaatle biter. Çocuk böylece sürekli kazıklandığı bir hayata üstü kapalı razı gelir. İlk önce annenin kelime dağarcığı tarafından yakalanıp sarmalanan çocuk sonunda onun içine hapsolur (evden ayrılmak bir yerde anne babanızdan farklı konuşmayı öğrenmek de demektir). Ve bu anlamda itaat daima belirgin bir kelime dağarcığına itaat anlamını taşır. Başka insanların bize ilişkin tanımlarına hapsolmanın rahatlatıcı bir yanı vardır –ve çocuk da üç aşağı beş yukarı anne babasının ona ilişkin tanımlarından ibarettir– ancak aynı zamanda fazlasıyla moral bozucudur. Ya da şöyle diyelim: Eğer aynı zamanda kendini-tanımlamayı da destekleyen ve aşırı uyum göstermeye temkinli yaklaşan bir kültürel ortamda büyüdüyseniz moral bozucudur; yani büyüdüğünüz ortam, serpilen benliğin kimi bireysel yorumlarını destekleyen bir nitelikteyse; ya da hatta "benlik" diye bir şeyden söz edilen, insanın hem olduğu hem de daha fazla olabileceği bir şey olarak "benlik" kavramından bahsedilen bir ortamsa... Bu tür kültürel ortamlarda birey daima belli konularda merak içindedir: Mahrum kaldığım hazlar nelerdir? Gelişme konusunda nasıl başarısızlığa uğradım? Hatalı kurallara, olması gereken hayatın yanlış bir imgesine göre mi yaşadım? Kim benden daha çok ya da daha iyi hazlar yaşıyor? Bunlara nasıl sahip olmuşlar ve nasıl yapıyorlar? Farklı anne babalara sahip, farklı biri olsaydım hayatım nasıl olurdu? Ya da Frank Bidart'ın

daha ilginç tabiriyle ifade etmek gerekirse, tüm fark etme biçimleri eninde sonunda itaate mi varır? Sanki görülmek daima ve sadece insanın ona göre yaşayacağı bir resminin olmasıymış gibi. 19. yüzyılın daha liberal ve seküler eğitim biçimlerinden ve estetizmin aşağı yukarı daha seküler biçimlerinden devamla psikanalizin icat edilme nedeni buydu: dilin bir hayvan için neyi mümkün kılabileceği (bir benlik, bir tarih, bir proje, kaos) hakkında konuşmak. Dil olmasaydı, varolduğumuzu ya da imkânlarımız olduğunu bile bilemezdik.

II

Winnicott'ın tarif ettiği aşırı yumuşak başlı ve itaatkâr çocuk, kısa vadeli bir güvenliğin hazzını tadar; annesinin sınırlarını ihlal etmediğinden emin olduğu taleplerde bulunarak onun bu şekilde devam etmesini sağlar (zor bir çocuk olmamıştır; anneyi mutlu eder, onun enerjisini tüketmez). Uyumsuz çocuksa annenin ve aynı zamanda kendisinin sınırlarının ne olduğunu bulup çıkarmakta özgürdür. Yumuşak başlı çocuk teslim olur, uyumsuz çocuk kendini tehlikeye atar; yumuşak başlı çocuk pekiştirir, diğeri deneyler yapar. Asiler dünyaya isyan etmeyi sürdürebilmek için onu aynı şekilde korur, devrimcilerse dünyayı değiştirir, der Sartre. Yumuşak başlı çocuk asi olma tehlikesi taşır; uyumsuz çocuğunsa sürekli bir devrim ve kendini aşma durumunu isteme tehlikesi vardır. Bu son derece modern hikâyede yumuşak başlı çocuk ritüel ve rutin olanı arzular, uyumsuz olansa yeninin yaşatacağı şok dışında bir şey istemez (öfke umuttur: olayların farklı olabileceği umudu; hayal kırıklığının değiştirilebileceği umudu). Uyumsuz çocuk daima repertuvarının kapsamını genişletmek isterken, yumuşak başlı çocuk aynı şeyden hep daha fazla ister.

Ancak elbette bu listeye göre kendimizi konumlandırmaya çalışırken, karşıtlık ve zıtlıkların olmasını istediğimiz yerde dai-

ma bulanıklıkların ve iç içe geçmelerin olacağı da açıktır. En basmakalıp biçimiyle, muhtemelen bizde azar azar ikisinden de olduğunu, bu tür ayırımların durumu basitleştiren açıklıklarıyla tatmin edici olduğunu söyleyebiliriz. Hepimiz annelerimize hem uymuş hem de itiraz etmişizdir (ve muhtemelen halen de yaparız bunu) – babalarımıza da öyle. Hem ebeveynlerimize yardım etmek, çare olmak, onları teselli etmek hem de gerekirse hayatlarını mahvetmek istemişizdir vesaire. Ancak sanırım itaat kavramının kendisi de basite indirgenir ve bu da onun işlevidir: Yani itaatten söz ettiğimizde –ki kültürel konuşmalarımız bir anlamda tamamen bunun hakkındadır– şaşırtıcı biçimde keskin ayrımlar yapmaya doğru çekiliriz. Bunların tümü netlik adınadır. Tanrı ve Şeytan, Kilise ve Devlet, arzu ve ödev, yasa ve adalet, özel ve kamusal: İtaat, seçmek zorunda kalmak ve seçmeyi istemek anlamına gelmiştir, seçmek zorunda kalmayı istememek anlamına gelmiştir; birtakım bağlılıklar hakkında düşünecek yeterli özgürlüğe sahip olmadan bağlılık beyan etme zorunluluğu anlamına gelmiştir; itaat kavramının tamamı karşılıklı dışlamanın hazlarını güçlendirme eğilimindedir (bir şeyi yasaklamak onu tanımlamaktır).Ya da belki de itaat bizi imkânsız seçimler yapmaya davet edecek biçimde tertip edilmiştir (Nietzsche ve Wilde'ın bakışına göre meçhul çeşitliliğimizi bu sınırlı tanrılara hizmet etme uğruna feda etmişizdir); gereksiz biçimde kendimizi sakatlayan yollarla bizi kendimize karşı bölen seçimlerdir bunlar ve bu anlamda sahte seçimlerdir (sahte seçim elzem olarak gördüğümüz bir şeyden vazgeçmemizi gerektiren bir seçimdir ve bunu yapabileceğimiz fikrinin bize zorla kabul ettirilmesi gerekir). Yani itaat trajedinin anasıdır; tek ihtiyacımız olan itaatse –en azından mutlakiyetçi biçimleriyle, ki tıpkı birazcık hamile olamayacağınız gibi birazcık itaatkâr olamayacağınız da açıktır– o halde payımıza düşen de trajedi olacaktır. Trajik kahramanların kendi inançlarına mutlak, tartışmasız bir itaati vardır. Tüm trajediler itaatin trajedisidir.

İtaat bize bir şeyi –genellikle nihai değerde bir şeyi– yasaklayarak başka bir şey sunan yasak olmayan hazdır. En hafif haliyle itaatimizin bizi mahrum bırakabileceği hazları düşünmemizi yasaklar. Zihinlerimizi daraltır, inanan ve inanılabilir insanlar olarak kendimize dair imgemizi daraltır. Böylece itaatin nasıl paradoksal olduğunu görebiliyoruz: görünüşte yasak olmayan ama özünde yasaklayıcı bir haz. En habis yasak olmayan hazlar, kılık değiştirmiş yasak (ve yasaklayıcı) hazlardır. Bir tanrı (ya da belli bir ebeveyn türü) şöyle söyleyebilir: "Bana karşı itaatkâr olursan, hayatını kollar, güvence altına alır ve seni severim; ancak bu, yasakladığım her şeye razı gelmen şartına bağlıdır." İtaat birçok şeyi yasaklayan yasak olmayan haz haline gelir. Ve bu da esasında yasaklanmış bir dünya yaratır.

III

Bir şeyi başarıyla yasaklamak belli oranda gözdağı gerektirir; aslında yasaklar buna dayanır (gözdağı olmadan ahlakın neden olamadığını sorgulamak gayet yerindedir; ya da gözdağını içselleştiren ahlak hakkında kendimize hangi hikâyeyi anlattığımızı sorgulamak). Gelgelelim yasak olan kılık değiştirmiş –korumacılık, seçilmişlik, kader, aşk kılığına girmiş– gözdağına da dayanabilir; itaat o zaman kişinin sevildiği, seçildiği, korunduğu ve bir şeylere yazgılı olduğu anlamına gelir. O halde itaat, yasak olan gözdağı verme hazzının desteklediği yasak olmayan bir hazdır. Dolayısıyla yasak olmayan hazların gözdağıyla ilgisi yoktur (her iki anlamda da ilgisi yoktur: Ne gözdağı verirler ne de kendilerini ayakta tutmak için gözdağına ihtiyaç duyarlar). Öte yandan gözdağının yasak hazlarla çok yakın ilgisi vardır. Bu durumda akla şu sorular gelir: Herhangi bir verili durumda gözdağı neden ve ne zaman gerekli olur? Ve gözdağına maruz kalmanın son derece gerçek hazları nelerdir? Bu soruların tamamlayıcısı sırasıyla şöy-

ledir: Eğer bir inancın pekiştirilmek için gözdağına ihtiyacı varsa bu o inançla ilgili neye delalet eder? Ve gözdağına maruz kalma hazzının hangi özelliği onu sıklıkla tercih edilen hazzımız haline getirir? Hiç kuşkusuz hepimiz çocukluk korkularının üstesinden gelmeye çalışmışızdır ve korkularımızdan sıyrılıp hayatta kalabileceğimizi kendimize kanıtlamaya devam etmeyi isteyebiliriz; bu kendi içinde hem bağımlılık yapıcıdır hem de bağımlılığın köküdür (bağımlılık kötü annelik olarak tecrübe edilen şeyi, kişinin boyun eğmek zorunda olduğu anneliği atlatmaya yönelik daimi bir teşebbüstür). Yasak olmayan hazları ortaya koyarken haz ve gözdağıyla ilgili bu sorulara yanıt vermek gerekir; yasaklanmış olanın bizi bu kadar etkilemesine ilişkin makul sebepler ileri sürebilmek gerekir. Zira korkutulmanın hazlarından başka hazların tadını çıkarmayı öğrenmemiz gayet mümkündür.

Faith in the Public Square (Kent Meydanında İnanç) adlı kitabında Rowan Williams şöyle der: "Mevcut toplumların tarihsel dünyasında *iyi* üzerinde tartışılan bir şeydir. ... Devletin sahiden bir ahlaki kaygısı varsa bu iki yönlüdür – biri grupların kendi toplumsal çıkarlarını gözetebilmesi için özgürlüklerini güvence altına alma kaygısı ve diğeri kendi mekanizmalarına mutlakiyetçilik karşıtı savunma ve tedbirler yerleştirme kaygısı." Williams'ın bildiği gibi, iyinin tartışılabilen bir şey olması için hem devletin hem de bireyin içsel durumunun buna olanak tanıması gerekir. Ve elbette "iyi" tartışılan bir şeyse itaate yol açmamalıdır: İtaat tartışmanın sonlanması ya da daha başlamadan bitmesi anlamına gelir. İtaat burada tartışmadan korunmayı sağlayan bir sığınak ya da geri çekilme olacaktır. Şu veya bu biçimde tartışma yasaklanacaktır (Paul W. Kahn, *Political Theology* [Siyasi Teoloji] kitabında şöyle yazar: "Sonu gelmeyen bir tartışmanın sona erdirilmesi ancak her şeyi bilen bir figürün tasavvur edilmesiyle mümkündür"). İtaat daima konuşmaya son verendir. Ya da psikanaliz diliyle ifade etmek gerekirse, serbest çağrışımı (yani en tutarsız, öngörülemez ve ifşa edici haliyle serbest konuşmayı) sabote edendir.

Dolayısıyla başlangıç için şöyle söyleyebiliriz: itaat mi, tartışma ve serbest çağrışım mı? Her ikisi de elbette itaate gereksinim duyar. Her ikisi de istediğimiz hayata sahip olmamıza ya da bir başkasının istememizi istediği hayata sahip olmamıza yardım eder. Daha araçsal bir yaklaşımla ifade edersek, her ikisi de farklı amaçlara götüren vasıtalardır. Serbest çağrışım gibi itaat de bir vaatle birlikte gelir. Fakat itaatkâr olmak için bir şeye ya da birine itaat etmeniz gerekir; serbest çağrışım içinse tek ihtiyacınız olan serbest çağrışımın talep ettiği şeye uymaktır. A'ya itaat ediyorsanız muhtemelen B olayı gerçekleşecektir (Tanrı'yı sever ve ona itaat ederseniz kurtarılırsınız ya da kurtarılabilirsiniz); eğer yanınızda bir psikanalistle serbest çağrışım yaparsanız, acınız değişecektir ya da değişebilir (serbest çağrışıma başladığınızda ne olacağını kimse bilemez; gerçi kimi insanlar –psikanalistler– bunu aşağı yukarı bildiklerini söyleyebilirler). Öyleyse inanç bir kehanet biçimidir: Gelecekteki benliğinize dair bir şey söylemeyi vaat eder. Serbest çağrışım ya da muhtelif biçimleriyle itaat kendi vaatleriyle gelebilir; ama tüm vaatlerde olduğu gibi, neyi garantilediklerini merak ederiz ister istemez.

"Ahlak ve Kötümserlik" başlıklı makalesinde Stuart Hampshire şöyle der: "Bir insanın ahlaki inançlarının ne olduğunu öğrenmek, o insanın ne pahasına olursa olsun ya da aşağı yukarı ne pahasına olursa olsun ne yapmaması gerektiğini öğrenmeyi beraberinde getirir." İnsanın ahlaki inançları, yapmaması gerektiğine inandığı şeylerle kendini belli eder. İtaatkâr olmak için itaatsizlik yapmamanız ve itaat etmeniz gereken şeyler ve kimseler konusunda belli bir noktadan sonra tartışmamanız gerekir. Psikanalizde serbest çağrışım yapabilmek için konuşmayı kesmemeniz ve şayet bunu yapmışsanız da nedenlerinden söz etmeye gönüllü olmanız gerekir. Yani psikanalizde itaate ve itaatsizliğe yönelik direnişiniz hakkında bir şeyler öğrenirsiniz. Ancak psikanaliz, yapmamamız gerekenlerden söz etmeyi ve bunları yapıp yapmamamız gerektiğini sorgulamayı içerir. Dolayısıyla ne pahasına olur-

sa olsun yapmamamız gereken şeylerin daima bir bedeli olduğunu teslim eder. Psikanaliz bu bedelin değerlendirileceği bir konuşma ve bazen de tartışmadır. Psikanalitik tedavi insanların itaatleri hakkında konuşmak için kullanabilecekleri kültürel biçimlerden biridir.

Yasak olan hakkında konuşmaya ezelden beri düşmandır yasak olan; tartışılamaz olandır o (dolayısıyla siyaset yasak bir haz haline geldiğinde antidemokratikleşir). Yasaklanmış olan doğası gereği tartışılamaz. Farklı bakış açılarına göre yeniden tanımlanamaz, tekrar tarif edilemez ya da alaya alınamaz. Kendi koşullarına göre ele alınmalı ve asla unutulmamalıdır. Yasak olanı anlamanın yolu, diye ima eder Hampshire, bize neye mal olduğunu az çok anlamaktır.

IV

İtaat ve daha serbest çağrışım –ve daha serbest çağrışım arzusuyla insanın neye ya da kime itaatkâr olabileceği sorusu– hem yaradılış mitinin hem de John Milton'ın yaradılış mitini daha müphem bir biçimde yeniden yazdığı *Kayıp Cennet*'in (1667) ana temasıdır (Tekvin son söz olsaydı Milton bu konuyu tekrar ele alma ihtiyacı duymazdı). Her ikisinde de yasak olmayan hazların yasak hazlara kurban edildiği tek bir hikâye vardır; gerçi Cennet Bahçesinde yasak hazlar daima yasak olmayan hazlarla aynı anda varolmuştur, dolayısıyla birbirlerine ait gibi düşünürüz onları ve daima karşılıklı ilişkilerini merak ederiz. Yaradılış hikâyesinde yasak olmayan hazlar önce gelir ve yetersiz bulunur. Ama ne için yetersiz? Yasak olmayan hazların Âdem ve Havva'yı mahrum bıraktığı şey nedir? Cennet'ten kovulmalarından –Düşüş'ten– önce tek bildikleri, yapmamaları yani istememeleri gereken bir şey olduğudur. Ancak bunu bilmek onu bilinir ve dolayısıyla istenilir kılar; ne de olsa bu onlara söylenmemiş olsaydı muhte-

melen sadece *ne* kaçırdıklarını bilmemekle kalmayıp kaçırdıkları *bir şey* olduğunu bile bilmeyeceklerdi. Dolayısıyla başlangıçta bir nevi "gösterip de vermeme" vardı. Bir cazibe yaratıldı. Ve bu cazibe itaat talebiyle birlikte yaratıldı; itaate gereksinim vardı çünkü alternatifi daha beterdi – alternatif ne farz edilirse edilsin; itaatin işlevi bizi gerçek ve güvenilir olan başka bir seçenek olmadığına ikna etmektir.

Öyleyse şöyle bir yorum yapılabilir: Düşüş'ten önce Âdem ve Havva ellerinin altındaki gayet erişilir, yasak olmayan hazlarla kandırılmışlardı; sanki yasak olmayan hazlar kaybedilecek ve yasak olanlar da maruz kalınacak bir şeymiş gibi ya da yasak olmayan onları tutamazmış, dikkatlerini üzerinde tutamazmış gibi. Ve yasak olan nihai dikkat dağıtıcıymış gibi. Bir kez adı konduktan sonra bu şeyi yeniden adlandırmak ya da adını silmek mümkün değildi (şimdi onun bastırılamayacak bir şey olduğunu söyleyebiliriz; bastırılabilecek tüm olaylardan bambaşka bir sınıflandırmaya tabi olan bir şey). Ve sürgit biçimde salt düşünülecek ya da hayali kurulacak bir şey de değildi, harekete geçmeyi gerektiriyordu. Dolayısıyla bir şey feda edildi. Aslında olanlar Hampshire'ın isabetli bir başlığa sahip "Ahlak ve Kötümserlik" makalesinin ironik bir yorumu gibidir: Âdem ve Havva ahlakı öğrenirken kötümserliği öğrenmiştir. Ne pahasına olursa olsun yapmamaları gereken şeyi yaparak ahlakı keşfetmişlerdir. Önceden de bir ahlakları vardı belki –ya da en azından bir hayat tarzları– ama bu ahlak ne pahasına olursa olsun, ya da onların düşündüğü haliyle hemen hemen ne pahasına olursa olsun, yapmamaları gereken şeyin etrafında düzenlenmişti. Ne pahasına olursa olsun yapmamaları gereken şeyi yaptıktan sonra onun yerine başka tür bir ahlak koydular – ve kötümserlik bunun tam merkezinde yer alıyordu. Âdem ve Havva'nın önceki hayatlarına mal olmuştu bu. Ama en azından şimdi en kötü şeyi yapmışlardı ve o meyveyi yiyip yememeyi ölçüp tartarken hayatlarının nasıl olduğunu düşünecek yerde, Düşüş'ün ertesinde hayatlarının nasıl olacağını keş-

fedeceklerdi. Gerçek ahlak onlar için ancak en kötü şey olduktan ya da onlar en kötü şeyi yaptıktan sonra başlayabilirdi. Ve bizim için de öyle olabilir. Çok daha kötü şeyler yapabileceğiniz ortaya çıkarsa, o zaman tanrınızdan şüpheye düşmek için nedeniniz olur. Tabii tüm fenalıkların Düşüş'ün neticeleri olduğuna hükmedilirse, o ayrı. İnsanlar o zaman bile Âdem ve Havva'nın Cennet Bahçesinde yaptığı herhangi bir şeyden daha beterlerini yapma kapasitesine sahipti; ama bu hikâyede insanları korkunç kılan bu özel itaatsizlikten daha kötü bir şey olamazdı. O halde itaatsizlik –bu özel itaatsizlik– insanların yapıp yapabileceği en kötü şeydi. Bu durum, insanların itaati her şeyin üstünde tutmalarına neden olabilir. Düşüş'ten sonra en iyi ihtimalle iyi ve kötü şeyler bir arada bulunabilirdi. Örneğin Düşüş'ten sonra bir bilinçdışımız olabildi, öncesinde buna ihtiyacımız yoktu. Düşüş'ten sonra iyi hakkında, ahlak hakkında (o da artık vardı) sohbetlerimiz, tartışmalarımız olabildi. Düşüş'ten sonra artık ne kadar kötü olabileceğimizi biliyorduk, kötünün ne olduğunu da. "Bir insan nasıl biri olmak istediğine kafa yorabilir ve koşulları elverdiğince buna uygun bir tutum izleyebilir," der Hampshire. Ancak bu sadece Düşüş'ten sonrası için doğrudur. Düşüş'ten önce "olmak isteyebileceğimiz insan" diye bir şey yoktu.

Başlangıçta gösterip de vermeme vardı, sonrasında da bir itaatsizlik. Diyebiliriz ki Âdem ve Havva bu kıvrandırmaya dur demek zorunda kaldı. Ve her şey çorap söküğü gibi geldi (bu tür kıvrandırmaların asla durdurulamayacağı, ancak değişikliğe uğratılabileceği gerçeği de dahil). Psikanalist buna bir ek yapabilir: O zamandan beri de her şey çocuğun kaçınılmaz biçimde onu kıvrandıran annesi hakkında ne yapabileceğine bağlıdır. Başlangıçta daima anne vardır, kendisi istese de istemese de çocuk tarafından kıvrandıran bir varlık olarak tecrübe edilen anne. Çok fazla şey vaat eder, neredeyse her şeyi, ama sadece az çok tahmin edilebilen bir sıklıkla çocuğun yanındadır. Dolayısıyla daima itaat ve itaatsizlik, anlaşma ve itiraz vardır ("Eğer yanımda olursan

uslu dururum"a karşılık, "Seni istediğim gibi ve istediğim zaman istiyorum"). O halde başka bir kayıp cennete dönmeden önce, psikanalitik bir bakış açısına göre, burada yenilmiş çocuğun kötücül itaatinin olduğunu söyleyebiliriz: Johnson'ın "dalkavukluk" dediği ve bizim de "kibir" diyebileceğimiz, her iki kelimenin ima ettiği öfkeyi içeren itaat. Ama bir de daha iyicil, daha vatkâr bir itaat vardır, gerçekliğin kabullenilmesi anlamına gelen itaat.

Milton'ın *Kayıp Cennet*'te yaptığı şeylerden biri itaat fikriyle ne yapılabileceğini anlamaya çalışmaktı; başka bir deyişle, yasak hazların umut anlayışımızı nasıl çarpıtabileceğini ve umut edişimizden çıkarabileceğimiz anlamı nasıl tahrif edebileceğini anlamaya çalışmak. Ne de olsa itaat bir umut etme biçimidir. Milton'ın bize *Kayıp Cennet*'te gösterdiği gibi, her şey neyi umut edebileceğimize ve etmemiz gerektiğine inandığımızla ilgilidir.

V

G. K. Chesterton vaktiyle edebi eleştiriyi daha genel eleştiriyle bağlantılı görerek şöyle yazmıştı: "Eleştiri ya hiç iyi değildir (son derece savunulabilir bir konum) ya da bir yazar hakkında onu dumura uğratacak şeyler söylemektir." Başka bir deyişle, eleştirinin otoriteler üstünde belirgin bir etkisi olmalıdır – ve eleştirinin diğer adı itaatsizliktir. Âdem ve Havva yaratıcılarını yani Tanrı'yı eleştirdiğinde Tanrı'nın dumura uğrayıp uğramadığı meçhuldür ve Milton da bunu kasti olarak muğlak bırakır. Yaptıkları Tanrı'yı etkilemiştir –hayli sıradışı bir tutum takınmasına yol açmıştır– ama bunların hepsi onun için çocuk oyuncağıdır, planlarına dahildir, tabii eğer iddia ettiği gibi her şeye kadir olan Tanrı'ysa... Âdem ve Havva tüm umutlarını yitirmiş ve sonra birazını İsa'da, İsa'nın çarmıha gerilmesi ve yeniden dirilmesinde bulmuştur.

Ama gayet iyi bildiğimiz üzere umutları –hem umut ettikleri şey hem de umut etme biçimleri açısından– değişmiştir; başka bir deyişle, umut etmek ancak Düşüş'ten sonra yaptıkları bir şeydir. Anlaşıldığı kadarıyla Düşüş'ten önce umut edecek bir şey yoktur. Mutlak itaatleri umudun, kendilerini aşma ya da geliştirme fikrinin akıllarının ucundan bile geçmemesine yol açmıştır. Denebilir ki onların Düşüşü dünyaya umudu getirmiştir. İtaat hırs ve arzuyu çepeçevre hapseder. En kötü durumda, izin verdiği ve müsamaha tanıdığı şeylerden çok daha fazlasına müdahale edebilir. Bilinçdışı bir itaat halinde yaşarken kendimizi itaatkâr olarak değil de gerçekçi, normal ya da mantıklı olarak düşünürüz. Hayatın gerçekte nasıl olduğunu biliyormuş gibi yaşarız. En kötü itaat farkında olmadığımız itaattir.

İtaat şayet umudun çarpık bir hali, mutlak ve istismar eden bir bağımlılığın bedeli olabiliyorsa, o zaman tercih edilebilir başka türlü bir umut –normal, gerçekçi, hakiki bir umut– da olmalıdır. Johnson, sözlüğündeki "itaat" kelimesinin karşılığında *Kayıp Cennet*'ten şu alıntıyı yapar: "... bunun ise tek yolu/ Yerine getirmektir, senin de asıl istediğini/ İtaat etmektir Tanrı'nın yasasına/ Cezası ölüm olan..." Ve ardından yine şu alıntıyı yapar: "O [kadın] senin Tanrın mıydı da ona itaat ettin,/ Tanrı'nın kendi sesindense?" Kitaptaki bağlantısından bağımsız sadece bu alıntılardan bile neyin anlatıldığı son derece açıktır. Yanlış itaat sahte umuda yol açar, doğru itaat ise gerçek umuda. Doğru itaat tarzı hem kime itaat ettiğinizi (Tanrı) hem de nasıl itaat ettiğinizi kapsar. Nasıl itaat ettiğiniz, kime ve neye itaat ettiğinizi sorgulatabilir. Âdem'in asıl istediği Tanrı'nın yasasına itaat etmektir, ama ona itaatsizlik ettiğinde bu yasa yetersizdir (namevcuttur, askıdadır). "Yerine getirmektir, senin de asıl istediğini" dizesinin gerçek bir umutla söylediği şey, isteklerin gerçekleştirilebileceğidir; isteklerin doyurucu olabileceği ama doyurulması gerektiğidir. Gerçek tatmin, doğru tarzda doğru itaatin emaresi ve sonucudur.

Âdem Havva'ya itaat ederek Tanrı'ya itaatsizlik etmiş ve Tanrı

yerine Havva'ya itaat ederek Havva'yı (yeni) Tanrısı yerine koymuştu. Tanrı'nın "kendi sesindense" Havva'ya itaat etmek, hem Tanrı'nın sesinin varlığında hem de ona tercihen Havva'ya itaat demektir ki bu da açıkça bir meydan okumadır. Fakat itaatinizi başka bir yere aktarırken itaat tarzınızı koruma –ya da Milton'ın zamanında olduğu gibi, itaat nesnenizi koruyup itaat biçimlerinizi değiştirme– tehlikesi daima vardır. Bir insana hatta bir kadına tanrıymış gibi davranmaya başlayabilirsiniz (ya da Milton için ne kadar kavranması güç gelse de, bizler seküler bağlılıklarımızı başka yollarla din gibi ele alabiliriz; sözgelişi çevreyle ibadetvari bir ilişki geliştirebilir ya da yasalar karşısında itaatkâr bir duruş benimseyebiliriz). Veya Tanrı'ya herhangi bir papa ya da yeni bir dini sınıf olmadan ibadet etmeye başlayabilirsiniz. Ama her iki şekilde de, nerede ve nasıl itaat ettiğiniz ve itaatin aktarılıp dönüştürülebilmesidir mesele – ki eğer bu mümkünse, o zaman itaatin daima dengesiz olma ihtimali vardır, bizatihi dengeyi yaratan şey olduğunu iddia ettiği zaman bile (tıpkı insanların rol yapabilmelerinin, karakterlerinin öngörülemez yanları kadar değişmez ve sabit yanlarını da ifşa etmesi gibi). Yani –*Kayıp Cennet*'in de başka birçok şeyin yanı sıra söylediği gibi– itaat daima bir güvenceyle birlikte gelir (gerçi esasen umut edilen, istenen bir güvencedir bu). Aynı zamanda bir cezayla da gelir. İtaat ettiğiniz figürün vaatlerine inanmak zorundasınızdır (ve Tanrı elbette gelmiş geçmiş en iyi vaatçidir). Öte yandan itaatsizlik için öngörülen cezayı da kabullenmeniz gerekir. İtaat bir vaat ve tehdit içerir. Eğer O'na itaatsizlik nihai yasak eylemse, O'na itaat etmek nihai yasaklanmamış eylem olmalıdır. Söylediğim gibi, itaat yasak olmayan bir hazdır çünkü onu mümkün kılmak adına çok fazla şey yasaklanmıştır.

İtaat ettiğiniz figürü şaşkınlığa düşürmemelisiniz, onu dumura uğratmamalısınız. Bilakis sizin bütün kışkırtmalarınızın ötesinde onun şaşırtılamaz olduğuna inanmalısınız. Eleştiri, tabii eğer bir eleştiri olacaksa, ılımlı hale getirilmiş veya üstü kapalı

olmalıdır. Ancak itaat ettiğiniz figür Milton'ın ya da Yahudi-Hıristiyan dinlerinin Tanrısıysa onu zaten şaşırtamazsınız, çünkü her şeye kadir oluşunun bir parçası olarak o zaten her şeyi bilir. Ve eğer her şeyi biliyorsa o zaman itaatsizliğiniz de çoktan hesaba katılmıştır, planın bir parçasıdır. Bu durumda onun nezdinde asla tahmin edilemez, şaşırtıcı, esrarlı olamazsınız, asla oyunda öne geçemezsiniz çünkü oyunun ta kendisi *sizsinizdir*. Dolayısıyla Milton'ın şiirinin meşhur ilk dizeleri tanıdık bir hikâyeyi anlatarak bir paradoksu haber verir bize:

> İnsanoğlunun ilk itaatsizliği ve o
> Yasak ağacın meyvesi ölümcül tadıyla
> Ölümü getirdi dünyaya ve tüm elemimizi
> Cennetin kaybıyla, ta ki o büyük insan
> Kurtarana dek bizi ve geri alana dek saadet tahtını.
> Söyle bu şarkıyı göklerin ilham perisi...

İlk itaatsizliğimizi gözümüzde canlandırmak sıradışı bir durumdur; "düşmüş" halimizle itaatsizliğimize o kadar aşinayız ki bu neredeyse ikinci doğamız olmuştur. İtaatsiz olduğumuz ilk ânı anımsayamadığımız gibi, gelmiş geçmiş ilk itaatsizliğimizi, itaatsizliğimizin birincil sahnesini –Tekvin'in bizim yerimize yaptığı gibi– kolayca gözümüzün önünde canlandıramayız. Ve "düşmüş" zihinlerimizde, Âdem ve Havva itaatsizlik etmeden evvel itaatin onlar için ne olduğunu da canlandıramayız. Mevcut durumumuzda, Âdem ve Havva'nın itaatsiz oldukları âna kadar itaat hakkında hiçbir şey bilmediklerini ya da kesinlikle yeterince şey bilmediklerini farz ederiz. Örneğin itaatin bir ayartma hali ya da daimi bir beklenti hali veya asli bir cehalet olduğunu düşünmüş olabilirler. Ancak bu tahmin yürütmelerin hepsi adı üstünde tahmin yürütmeden ibarettir çünkü bir zamanlar sahip olduğumuz düşünme biçimine geri dönme olanağı yoktur, tabii Âdem ve Havva'nın yaptığı şeye düşünme denebilirse. Başka bir deyişle, Stanley Fish'in son derece yerinde bir başlığa sahip *Surprized by*

Sin (Günahın Gafil Avladıkları) kitabında belirttiği faydalı uyarıyı akılda tutmamız gerekir: "*Kayıp Cennet*, okurlarının oldukları hale nasıl geldiklerini anlatan bir şiirdir; yöntemi ise daha sonra bazı otoriter sesler (anlatıcı, Tanrı, başmelek Mikail, İsrafil, Oğul) tarafından düzeltilmek üzere okurları aksi cevaplar vermeye kışkırtmaktır." Gerçi Milton'ın başlangıçta söylediği gibi ilk itaatsizlik karma meyveler vermişti: ölümü ve "tüm elemimizi" (ki epey çoktur bu), ama diğer yandan kurtarıcı oğul İsa'yı (bu ise daha bile fazladır). Düşüş olmasa İsa, Hıristiyanlık ve *Kayıp Cennet* de olmazdı. Bu ilk itaatsizliğin meyvesi, bizi daima daha iyi bir şeyler umut eder hale getirmesidir; bu ilk itaatsizliğin esin kaynağı yanlış türde bir umuttu –yasak bilgiye yönelik bir umut– ancak yanlış türde umudun sonuçlarından biri, hatamızı gördükten sonra doğru türde umuda sahip olabilme olasılığıydı. Johnson'ın "itaat" sözcüğünün tanımını yapmak için alıntıladığı *Kayıp Cennet*'in son kitabının sonlarına doğru Mikail'in Âdem'e söylediği de budur:

> Kurtarıcı mesihin yeniden iyileştirecek yaralarını,
> Yok ederek, Şeytanı değil ama yaptıklarını
> Sana ve evlatlarına; bunun ise tek yolu
> Yerine getirmektir senin de asıl istediğini,
> İtaat etmektir Tanrı'nın yasasına
> Cezası ölüm olan, ölüm acısı olan,
> Senin ihlaline uygun görülen ceza,
> Senin ve senden doğacakların ihlaline:
> Ancak böyle bulabilir ilahi adalet yerini.

İsa onları yeniden iyileştirecektir (*recure*); gerçi burada Âdem ve Havva'nın geçmişte bir kere iyileştirildiklerini ve yeniden iyileştirilmeye ihtiyaç duyduklarını ima eden bir muğlaklık vardır; sanki ilk günahtan daha asli bir sorunları olabilirmiş gibi. Ya da en azından Milton bunu merak etmemize izin verir (Oxford İngilizce Sözlüğünün *recure* için verdiği karşılık *cure* yani "iyileştir-

mek" ile aynıdır, ama Milton Latin kökenli "re" önekinin "yeniden" anlamına geldiğini atlamış olamaz). Şayet burada bir muğlaklık söz konusuysa, diyebiliriz ki Milton bizden Âdem ve Havva'nın Cennet Bahçesinde neyden sıkıntı duymuş olabileceklerini düşünmemizi istemiş olabilir; sanki sıkıntı çekilmeyen bir hayatı tasavvur edemezmiş gibi; sanki yasak olmayan hazlar bundan muaf olamazmış gibi. Fakat her halükârda "ilahi adalet" ancak onların korkunç bir biçimde cezalandırılmalarıyla ve yenilenmiş (çünkü iyileşmiş) arzularıyla Tanrı'nın yasasına itaat etmeleriyle yerini bulabilir. Her şey plana göre ilerlerse, yasak olan, ihlal, ilk itaatsizlik bizi yasak olmayan "saadet tahtına" geri götürebilir. İtaatsizlik itaate gerçekten değer vermemizi sağlar. İyi olabilmek için zalim olmanız gerekir. En azından Tanrı böyle düşünüyor gibidir (aslında iyi olmak için tek yapmamız gereken iyi olmaktır). Şiir eleştirmeni William Empson, *Milton's God* (Milton'ın Tanrısı) adlı eserinde şöyle der: "Şiirin bu kadar iyi olmasının nedeni Tanrı'yı çok kötü göstermesidir."

Ancak bu bölümün amacı bakımından şunu söylemek isterim: Milton burada başka ne yapıyor olursa olsun, temelde, yasak olmayan hazları geri almaya yeltendiğimizde onların nasıl olabileceğini düşünmemizi sağlar – özellikle de yasak hazlarla daima bir arada bulunan yasak olmayan hazların tadına vardıktan sonra onları geri almaya yeltendiğimizde nasıl olabileceklerini... Zira benim ilgilendiğim şey, yasak hazları deneyimledikten sonra yasak olmayan hazların geri alınması ya da yenilenmesi. Ve her şeyden öte –Tekvin'de ve *Kayıp Cennet*'te– yasak olmayan hazların ancak ve ancak yasak olanın deneyimlenmesinden sonra yasaksız olarak gerçek anlamda varolması ve bilinçte yer etmesiyle ilgileniyorum. Şurası açık ki sadece yetişkinler –çocuklar değil– yasak hazlarla deneyimlerinin ışığında yasak olmayan hazlara muktedirdir. Milton *Kayıp Cennet*'te en basitinden, bize bir itaatsizlik ediminin ardından yeni ve bambaşka bir şey keşfettiğimizi gösterir (bir kralın kellesini uçurduktan sonra egemenlik hakkın-

da yeni bir şey biliyorsunuzdur; bir parçanız yazgınızı belirleyen "ilk" itaatsizlikten önceki zamandan neyi geri almak isteyebileceğinizi soruşturur). İtaatsizlikten önce itaat vardır; gerçi bu bilinçsiz bir itaattir, itaat olarak deneyimlenmemiş olabilir, ya da belki itaat bir sorun olarak deneyimlenmemiştir. Gelgelelim itaatsizlikten sonra ancak sahte masumiyet olabilir (itaatsizlik ancak cezalandırılabilir ama yaşanmamış sayılamaz, bu da bize cezanın doğasındaki çaresizliğe dair bir ipucu verir). İtaatinizin neleri şart koştuğunu, size neye mal olduğunu ancak itaatsiz olduğunuzda keşfedersiniz. Kurallar delinmek üzere konduklarından değil, ama onları delerken neden yapıldıklarını keşfedersiniz, aynı zamanda kendinizin de neden yapıldığını elbette. Âdem'le Havva, Düşüş aracılığıyla, neyle karşı karşıya olduklarına –ya da daha doğrusu Tanrılarının neye benzediğine– dair daha sağlam bir fikir edinmişlerdi. Bu da Tanrı'nın istediği bir şeydi muhakkak. İtaat bir şeyi bilmeme arzusudur. Zamanı durdurma arzusudur; itaat bize kuralları hatırlatarak büyümemizi durdurur (Tanrı öyle bir isimdir ki kimse onu unutma lüksüne sahip değildir). Ve itaat daima talep edilen şeydir.

Life of Milton (Milton'ın Hayatı, 1779) adlı kitabında Johnson şöyle yazar:

> Milton krallardan ve kilisedeki yüksek rütbeli papazlardan nefret ederdi; zira itaat etmesi talep edilen herkesten nefret ederdi o. Onun baskın arzusunun kurmaktan ziyade yıkmak olduğu ve özgürlüğü çok sevmekten ziyade otoriteden tiksindiği söylenebilir.

Buna karşılık Johnson'ın tabiriyle "itaat etmesi talep edilen herkesten nefret eden" Milton hepimizin neden ve nasıl itaat etmemiz gerektiğine dair bir şiir yazmıştır. Ve Johnson'dan belirgin biçimde ayrılır, zira "özgürlüğü çok sevmekten ziyade otoriteden tiksinir". Milton'ın belli otorite biçimlerine tiksinti beslediğini söylemek daha doğru ama kesinlikle daha az ilginç olurdu. Otoriteye duyulan tiksintinin neleri içerebileceğini ve bunun nasıl

olup da özgürlük sevgisinden daha fazla önem taşıyabileceğini, hatta onun yerini alıp özgürlük sevgisini unutturabileceğini sorgulamak daha ilginçtir – sanki insan nefretten büyülenip onun amacını unutabilirmiş gibi. Yasak olan daima nefretimizi kışkırtır ve bizi ayartıp özgürlük sevgimizi unutturabilir. Özgürlük sevgimizi geri kazanmak için cüretkâr girişimlerde bulunuruz. Sadece yasak olmayan hazlarımızda, otoriteden tiksinme gereği duymadan özgürlüğümüzü severiz. Yasak olana inanmak otoritelere inanmaktır. Yasak olmayan hazlarımızda hayatın itaat olmaksızın neye benzeyeceği bir anlığına gözümüzün önünde belirir. Haz ve korkunun artık birbirinden ayrılmaz olmadığı bir hayattır bu.

VI

"Bir Başkasının Kelimelerinin Çağrısı" başlıklı makalesinde psikanalist Jonathan Lear, "imkânsız bir ideale ilişkin beklentilerinin karşılanmamasını dert etmeyen" insanları tarif eder; "asıl dert, ulaşılamayacak bir idealin mevcut olmayışıdır". Lear burada itaat etmeye değecek bir şey ya da kimse olmaması korkusundan söz eder. O halde hem itaatsizlik korkusundan hem de itaat edecek hiçbir şey ve hiç kimse olmaması korkusundan söz etmeliyiz; neyin bağlılığımızdan ziyade itaatimizi talep ettiğinden ve Rowan Williams'ın sözleriyle, bizi neyin tartışmaya davet ettiğinden, neyin boyun eğmeye zorladığından. Öyle tartışmalar vardır ki onlarsız yapamayız. Kimi tartışmalar da vardır ki, olmasalar da olur.

Örneğin kurallara bağlı kalmayı bütünüyle itaat olarak tanımlama eğiliminde değilizdir. Bir oyunun kuralları söz konusu olduğunda kendimizi itaatkâr bulmayız, denebilir ki kuralları oyunu mümkün kılan şeyler olarak görürüz. Okulların, dini tarikatlerin ya da hapishanelerin hatta ailelerin itaat gerektirdiğini düşü-

nebiliriz, ama paten sahalarının ya da süpermarketlerin veya şiir okuma günlerinin öyle olduğunu düşünmeyiz. Bir kurala uyma konusunda –kuralın kendisi ya da ona nasıl uyulması gerektiği konusunda– sıkıntı olduğunda itaat bir mesele hatta asıl mesele haline gelir. Aykırı görüşler öngörüldüğünde ve otoriteler yani kural koyucular da bizzat bir sorun olduğunu bildiklerinde itaat talep edilir: İnsanların delmeye ayartılacağı bir kural koymuşlardır. Dolayısıyla itaat talebinde bulunanlar bunun neden gerçekleşmeyebileceğini de peşinen tahayyül etmiştir. Yani bir kuralı çiğnemenin getirdiği o hakiki hazları tasavvur etmişlerdir. Bir tür risk alırlar ve bu risk sözgelimi koydukları kurallara uymayı reddeden insanlarla bilinçli veya bilinçsiz bir nevi suç ortaklığı içerebilir. Resmi olarak nerede durduklarını bilirler ama gayriresmi olarak çifte ajandırlar. Kurallarıyla en azından, onlara uyması gereken insanları kıvrandırdıklarını bilirler.

Eğer Rowan Williams'ın daha önce alıntıladığımız sözleri uyarınca "iyi" hakkında tartıştığımız bir şeyse, o zaman "iyi" itaatimizi gerektiren bir şey olamaz. Daha ziyade tartışmamızı gerektirir. (William Empson, Milton'ın Tanrısına ve ona inananlara karşı yazdığı *Milton's God* adlı kitabında şöyle der: "Edebi bir eserde ahlaki bir tartışma olamayacağı fikri Batılı aklın çöküşüyle aynı anlama gelir.") İtaat tartışmaya bir son vermek, onu başlamadan bitirmek ister. Freud ise serbest çağrışım "yöntemiyle" tartışmayı verili kabul etmek ister. Freud'a göre tartışma daima sürmektedir zaten (insanın kendi kendisiyle ve başkalarıyla, hem gerçek hem de hayali olarak); burada soru tartışmayı duymak isteyeceğimiz koşulları yaratıp yaratamayacağımızdır; tartışmanın bastırılmasından ziyade onu sürdürmek için ikna edici bir sav ortaya koyup koyamayacağımızdır. Freud'un koşulları, gayet açık iki talebi olan psikanaliz ortamıdır: Aklınıza ne gelirse söyleyin ve muayene ücretini ödeyin. Freud 1923 tarihli "İki Ansiklopedi Maddesi" başlıklı makalesinde, bu işlemin temel teknik kuralının "serbest çağrışım" olduğunu belirtir.

Tedavi başlarken hastadan kendisini dikkatli ve tarafsız bir şekilde gözlemlemesi, sadece bilincinin yüzeyindekileri okuması ve hem tamamen dürüst olması hem de herhangi bir fikri iletmekten geri durmaması istenir; söz konusu fikri (1) fazla rahatsız edici bulsa, (2) saçma olarak görse, (3) son derece önemsiz kabul etse veya (4) aranan şeyle alakasız olduğunu düşünse bile. Özellikle bu tür tepkilere yol açan fikirlerin, unutulmuş malzemenin keşfedilmesinde daima özel bir değer taşıdığı görülmüştür.

Psikanaliz yapmanın –Lacan'ın isabetli bir ifadeyle "psikanalitik fırsat" dediği şeyi yakalamanın– önkoşulları mümkün olduğunca bu kurala sadık kalmaktır. Kişinin daima neyi anlatacağını önceden bildiği itiraf seansından farklı olarak, analizdeki hasta ne söylemesi gerektiğini önceden bilemez. Yargılamaya tabi tutulan birinden farklı olarak analiz hastası, ne konuda suçlu olduğuna ve olmadığına dair ancak yüzeysel bir hisse sahiptir. Milton'ın tabirini kullanırsak, analizci yeniden iyileştirmeyi amaçlar; psikanalist Masud Khan'ın ifadesiyle, psikanalist hastayı çoktan benimsediği kendi kendini iyileştirme yönteminden kurtarmayı amaçlar, çünkü hasta organize belirtilerini kendi kendine iyileştirme girişiminin sonuçlarından mustariptir. Kendisiyle ilgili hükümsüz sonuçlar çıkarmıştır.

Serbest çağrışıma razı gelmekle Tanrı'nın yasalarına itaat etmek arasındaki fark, serbest çağrışımda hastanın kendisine yasak olanı, yani kendi kendine yasakladığı şeyi –çünkü bu bilgiyi bastırmıştır– keşfedebilme olanağının olmasıdır; ve tüm bunların engellemeler ve tamamlanmamış eylemler (aynı zamanda konuşma, düşünme, hissetme ve arzulama eylemleri) olarak ona nasıl geri döndüğünü keşfedebilir. O zaman belki hasta belli tercihler yapabilir; sadık kalmaya değer bulduğu kurallar ve salt ceza görmekten korktuğu için bilinçli ya da bilinçsiz sadık kaldığı kurallar arasında tercihte bulunabilir (analist Roger Money-Kyrle'in bir seferinde belirttiği gibi, analizin amacı ket vurmanın yersizliğini kanıtlamaktır). Öte yandan Tanrı'nın yasalarına sofuca ina-

nan kişi zaten daima neyin yasak olduğunu bilir ve bu konuyla ilgili bir tercih şansı yoktur (sebepleri elinin altındadır, onları anımsar). Analitik hasta dediğimiz kişiye göre "iyi" tartışılması gereken bir konudur, inanan içinse "iyi" çoktan kararlaştırılmıştır. Başka bir deyişle, psikanaliz hastası, Kant'ın kendi kanunlarını koyan bireyidir; kafasına göre davranan değil ama kendisiyle ve başkalarıyla yasaların ne olması gerektiği konusunda, hangi yasaların neden değerli olduğu konusunda tartışabilen biridir. Sebepleri ortaya koyabilen ve dinleyebilen biridir.

Tek yapmanız gereken, der Freud, rahatsız edici, saçma, önemsiz ve alakasız olanı bulup bunu bir psikanaliste söylemektir; analist bunu belli bir şekilde yanıtlar ya da yanıtsız bırakır (böylece başkalarıyla ve kendi kendinizle daha büyük bir özgürlükle konuşma isteğini geri kazanabileceğiniz iması da vardır burada; çok az ortak noktası olan insanların arasındaki yakınlıklara daha çok dikkat etmemiz gerektiği söylenir sanki, ki buna kendimizle kurduğumuz yakınlıklar da dahildir). Sansürün ölçütleri bundan daha sıradan olmazdı – onları fark etmek için herhangi bir niteliğe, öğrenime, gizemli yeteneklere gerek yoktur ve keşfedebileceğiniz şey Freud'un "unutulmuş malzeme" adını verdiği şeydir, bilinçli ve bilinçdışı itaatinizin bilinçdışı art-etkileridir. Analitik hasta unutulmuş itaatlerin kazazedesi olduğunu keşfedecektir. Yasak hazların en azından bir kısmı yasak olmayan hazlar olarak açığa çıkacaktır. Bazı yasak hazlar yeniden tanımlanabilir (üzerinde tartışılıp konuşulabilir). Yasak hazların bir kısmıysa yasak olmayı sürdürecektir çünkü bunlar kendimize dair yeğlediğimiz hikâyenin önkoşullarıdır. Fakat asıl önemlisi, yasak olanın tekrar cazibesine kavuşacak olmasıdır. Ve yasak olanın bazı versiyonları yeniden gündeme gelecektir.

Özeleştiri yoluyla, büyük oranda bilinçdışı olan kendi kurallarımıza itaat yoluyla kendimize ket vururuz. Belli bir düşünme, hissetme, arzulama ve konuşma özgürlüğü bize yasaklanır ve biz de kendimize yasaklarız. Sonra bu yırtıcı, amansız özeleştiriyi

yasaklanmamış bir hazza dönüştürürüz. Milton'ın açıkça ortaya koyduğu gibi, itaatkâr olmak bizim neredeyse ikinci doğamızdır. Ancak elbette şuna dikkat etmeliyiz ki, yasak koyuculara itaat etmek tanımı gereği yasak olmayan bir davranıştır. Başka bir deyişle, haklı olarak şüpheli yaklaşmamız gereken yasak olmayan hazlar vardır. Ve yasak koyucular bir kez tartışabileceğimiz insanlar haline geldiğinde keyfini sürebileceğimiz binbir türlü yasak olmayan haz da vardır. Ancak yakışıksız ve ölçüsüz özeleştirimizin lanetini savuşturabildiğimizde yasak olan ve olmayan hazların keyfine yeni bir biçimde varabiliriz. En yasaklayıcı yönlerimizle tartışabilmeli ve başkalarının da tartışmasına izin verebilmeliyiz. İtaatle başlayan, özeleştiriyle biter.

Özeleştiriye Karşı

Tartışmayı susturmaya yönelik her girişim
bir yanılmazlık varsayımıdır.

JOHN STUART MILL, *Özgürlük Üzerine*

I

JACQUES LACAN meşhur bir sözünde, İsa'nın "Komşunuzu kendiniz gibi sevin" emrinde ironik bir taraf bulunması gerektiğini, çünkü insanların esasen kendilerinden nefret ettiklerini belirtir. Gerçekten de insanların birbirine davranış tarzına bakılırsa, görünen o ki komşularını daima kendilerini sevdikleri kadar sevmişlerdir – yani epey zalimce ve umursamazca. "Ne de olsa," der Lacan *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*'nda, "İsa'nın peşinden giden insanlar o kadar zeki değildi." Lacan konuşmasının bu kısmında elbette dolaylı olarak Freud'u İsa'yla kıyaslar, zira Lacan'ın fikrince pek çok taraftarı Freud'un görüşüne ihanet etmiştir. Bu ise onu yanlış yorumladıkları anlamına gelir. Bir edebi eleştiri arızası olmuştur – edebi eleştiri, edebi beğeni fikrinden daha dayanıklı bir terim ve uygulamadır. (Paterci çağrışımlarıyla edebi beğenide güçsüz bir hava vardır; edebi eleştiri ise daima daha kararlı biçimde sağlam ve zekice bir şeyler ima eder.) Özeleştiriye bir şekilde karşı olma ihtimaline girizgâh yaparken, kutlamanın eleştiriden daha az kuşkulu bulunduğu bir dünya tasavvur etmemiz gerek; kutlama ve eleştirme seçeneklerinin repertuvarı fazla-

sıyla daralttığının düşünüldüğü bir dünya; övebildiğimiz her şeyi övdüğümüz bir dünya.

"Freud İsa değildi ama belki Viridiana [Luis Buñuel'in *Viridiana* adlı filminde ahlaksız dadı rolündeki karakter] gibi bir şeydi," der Lacan, kıyaslamasına hemen şerh düşerek. En azından Hıristiyanlıktaki bu öğenin düşündürücü bir yorumudur bu. Lacan'ın burada söylediği şöyle anlaşılabilir: Freudcu bir bakış açısıyla İsa'nın sevgi hakkındaki hikâyesi göstermelik bir hikâyeydi; çiftdeğerliliğin bastırılması ve kendi kendine iyileştirilmesiydi. Freud'un bakış açısına göre bizler her şeyden önce çiftdeğerli hayvanlarız: Nefret ettiğimiz ne varsa severiz, sevdiğimiz ne varsa nefret ederiz. Şayet biri bizi memnun edebiliyorsa aynı zamanda hüsrana da uğratır ve biri bizi hüsrana uğratabiliyorsa aynı zamanda bizi memnun da edebileceğine inanırız. Hüsrana uğratıldığımızda –veya ne kadar dolambaçlı yollardan olsa da hüsranımızı açıklamaya çalışırken– eleştirir, daha memnun olduğumuzda överiz ve tam tersi. Freudyen hikâyede çiftdeğerlilik karışık duygular değil birbirinin aksi duygular anlamına gelir. Charles Rycroft gayet yerinde bir başlıkla *A Critical Dictionary of Psychoanalysis* (Psikanalizin Eleştirel Sözlüğü) adını verdiği kitabında (sanki eleştirel olmayan bir sözlük bir şekilde naif olacakmış gibi) şöyle der:

> Çiftdeğerlilik biri hakkında karışık duygular beslemekten ayrı tutulmalıdır. Bu terim çelişkili tavırların ortak bir kaynaktan çıktığı ve birbirine bağımlı olduğu, altta yatan duygusal bir tutuma atıfta bulunur; halbuki karmaşık duyguların temelinde nesnenin kusurlu doğasının gerçekçi bir değerlendirmesi yatabilir.

Sevgi ve nefret –fazla basit ya da fazla tanıdık bir kelime dağarcığı, dolayısıyla söylemek isteyebileceğimiz şeyler için asla tam olarak doğru değil– ortak kaynaktır, dünyayı kavradığımız ilkel duygulardır; bunların biri olmadan diğerine sahip olamayız ve karşılıklı olarak birbirlerini etkiledikleri için de birbirlerine ba-

ğımlıdırlar. İnsanlardan nefret etme tarzımız onları sevme tarzımıza bağımlıdır ve tam tersi de geçerlidir. Ve bu çelişkili duyguların "ortak kaynağımız" olduğunu düşünürsek, yaptığımız her şeye girerler. Her şeyi onlar vasıtasıyla yaparız. Freud'a göre bizim için önemli olan her konuda ve her şeyde çiftdeğerliyizdir; hatta çiftdeğerlilik bir şeyin bizim için önemli hale geldiğini anlamanın yoludur. Bu, çiftdeğerliliğin kendisi hakkında ve sevgi, nefret, seks, birbirimiz, kendimiz vs. hakkında da çiftdeğerli olduğumuz anlamına gelir. Bu sebeple nerede bir arzu nesnesi varsa orada çiftdeğerlilik vardır. Ama Freud'un çiftdeğerlilik konusundaki ısrarı, bizi esasen çiftdeğerli hayvanlar olarak görmekteki ısrarı, aynı zamanda göründüğümüz kadar itaatkâr olmadığımızı belirtmek için seçtiği bir yoldur: Nerede bir adanmışlık varsa orada daima itiraz da vardır, nerede güven varsa kuşku da vardır ve nerede kendinden nefret (suçluluk) varsa orada kendini sevme de vardır. Epey büyük bir kısmı özeleştiriyle ve başkalarını eleştirerek geçmemiş bir hayatı tasavvur edilemez buluruz belki; ama şunu unutmamalıyız ki oyunda daima kendini sevmenin de rolü vardır.

Asla olmamız gerektiği kadar iyi değilizdir ve görünen o ki diğer insanlar da öyle değildir. Aslında eleştiri becerisi denen şey olmadan hayat bir aptallık gibi gelirdi, gerçi ne tür bir aptallık olduğu pek açık değildir. Ne de olsa bizi biz yapan, ayrım yapabilme yetimiz, zevklerimiz, tercihlerimizin şiddetidir. Yetersizliğimiz aşikârdır (gerçi yeterince iyi olmadığımızı hissetmenin, hangi standarda göre yargılanıyorsak ona razı olmak anlamına geldiğini unutmamalıyız). Belli ki özeleştiri ve eleştirel benlik, kendimize dair imgemiz açısından canalıcı bir önemdedir. Swift şöyle yazar: "Çoğu zaman, bir yalana bir saat süreyle inanılırsa o yalan görevini tamamlamış demektir ve artık ona gerek kalmaz" (*Examiner*, No. XIV, 1710). Özeleştirinin kolayca dönüşebildiği yalan –benliğin acımasızca karalanması– sonsuz tekrar talep eder, tıpkı propaganda gibi.

Aynı şekilde, bu acımasız eleştiriyi sona erdirmemiz ve ondan daha az etkilenmemiz gerektiği önerisi bizi son derece eleştirel, şaşkın –şüpheci, dehşete kapılmış ve hatta hafiften eğlenen– bir ruh hali içine sokar. Oysa özeleştiri yapan tarafımızdan daha az etkilenmek, ondan daha az korkmak için çarpıcı bir neden vardır ki ona daha sonra geri döneceğim. Freud'un üstben adını verdiği özeleştirel yanımız hatırı sayılır derecede dar kafalıdır; genellikle çok sınırlı bir kelime dağarcığı vardır ve tüm propagandacılar gibi aynı şeyleri tekrar eder durur. Acımasızca gözdağı verir –Lacan ondan "iğrenç üstben" diye bahsetmiştir– bize kendimiz hakkında yeni hiçbir şey söylemez. Kendimizi durmaksızın suçladığımız iki-üç şey vardır ve onlar da son derece tanıdıktır; bozuk plak gibi tekrarlanır durur. Geçmişin bozuk plağı bizi asla şaşırtmaz (Samuel Beckett'ın "Worstward Ho" adlı öyküsünde geçen "Oradaki bir şey ne fena ki yanlış değil" cümlesi, tam da üstbenin söylememesi gereken bir şeydir). Kısacası hayal gücünden çarpıcı biçimde yoksundur – hem ahlak hem de zayıflatmakta ısrarlı olduğu benliklerimiz hakkında. Bu suçlayıcı karakteri, bu içsel eleştirmeni kanlı canlı bir kişi olarak karşımızda bulacak olsak onun bir derdi olduğunu düşünürdük. Onu kesinlikle sıkıcı ve zalim bulurduk. Başından korkunç bir şey geçmiş herhalde, diye düşünürdük. Bir felaketin ardından hayatta kalmış, dökün tülerin arasında eşelenen biri olduğu sonucuna varırdık. Ve bunda hiç de haksız olmazdık.

II

Anımsayacağımız gibi Hamlet "kralın vicdanını kıstırmak" istemiş ve "tiyatronun" bunun için uygun yer olduğunu düşünmüştür: "Tiyatroyu bir kapan gibi koyup önüne/Kralın vicdanını kıstıracağım içine."[18] Oxford İngilizce Sözlük "kıstırmak" (*catch*) kelimesini "elde etmek, tutmak, ağına düşürmek, kandırmak, ga-

fil avlamak, yolunu kesmek, fiziksel ya da düşünsel olarak ele geçirmek, kavramak" şeklinde tanımlar. Belli ki bir kralın ya da o kralın (özellikle de muhtemelen 1604'te I. James'in krallığı sallantıdayken) vicdanını kıstırmayı becerebilmek epey ifşa edici, hatta belki de teşhir edici bir şey olurdu; "vicdan" (*conscience*) kelimesi yalnızca bir nevi içsel ahlaki ayar anlamına gelmiyordu, aynı zamanda "içsel bilgi ya da farkındalık" anlamına da geliyordu; 1611 yılı için sözlükteki tanım "zihnin, yüreğin, düşüncenin en içsel hali"dir. Bir kralın vicdanını kıstırmak onun en öznel endişelerini ortaya dökmek ve sözlüğün tabiriyle, "insanın eylemleri ya da güdülerinin ahlaki niteliği hakkında hüküm veren ilke ya da beceri"yi ifşa etmek anlamına gelirdi. Bu tanımlar özellikle vicdanın ne kadar içsel, özel ve mahrem olması gerektiği sorularını gündeme getirdiği için önem taşır. Ve bir kral ya da aslında herhangi bir otoriter ses hakkında (I. James ve dini görüşlerinin olası sonuçları hakkında) ne bilmeyi istememiz gerektiğine dair soruları gündeme getirdiği için de önemlidir. Sözgelişi, vicdanın da bir vicdanı olup olmadığını merak edebiliriz vesaire. Şöyle düşünebiliriz: Ahlak –kralın temsil ettiği devlet dinini saymıyoruz bile– aleni olmalıdır. Yine de *Hamlet*'le çağdaş olan bu tanımlamalar kişinin ahlakının kendisine ilişkin en özel şey olabileceğini ima eder – otoriteler karşısında özel, zira ahlakın dilini dinin dili belirler ve *Hamlet* hatırı sayılır dini ayrışmalar zamanında yazılmıştır; ama belki aynı zamanda benlikten saklanan anlamında da özel.

İnsan bir ahlaka sahip olabilir, ne olduğunu doğru düzgün bilmeden belli bir ahlak doğruymuşçasına yaşayabilir. Atıfta bulunulacak herhangi bir metni bulunmayan, hatta belki de atfın gerekli olduğunu bile bilmeyen bir ahlak gibi olurdu bu. Mesela Protestanlığın belli yorumları gibi olabilirdi (içsel ışık okuma ışığı değildir). Ve en uç halinde "insanın eylemleri ya da güdülerinin ahlaki niteliği hakkında hüküm veren ilke ya da beceri"nin belirgin veya az da olsa popüler kültürel kökleri olmayabilir. Do-

layısıyla insan düşüncesini dile getirirken kimisi ayırt edilebilir kimisi ayırt edilemez olan başka pek çok insanın düşüncesini dile getiriyor olabilir. *Mortal Thoughts* (Ölümcül Düşünceler) kitabında Brian Cummings'in belirttiği gibi, "Hamlet düşüncelerini dile getirmek yerine alternatif benliklerin muhtelif parçalarıyla karşımıza çıkar ve kendi içinde varlığın sınırlarını arar". Bir kez alternatif benlikler fikrini benimsediğimizde varlığın sınırlarına, kendimizi kim ve ne olarak görebileceğimize dair sorular belirecektir. Şayet vicdan bir suçlu, bir balık gibi "kıstırılabilirse", bir aktörler ekibini andıran, alternatif benlik parçaları topluluğunun bir parçası da olabilir. Eğer tiyatro bir "kapan" ise, o zaman kralın vicdanının –hatta herhangi birinin vicdanının; vicdanın kendisi de bir nevi kraldır ne de olsa– yakalanabildiği, ifşa edildiği ve bir karakter gibi görülebildiği, dolayısıyla da üzerinde düşünülüp tartışılabildiği bir kültürel biçime sahip olmak yararlı olurdu diyebiliriz. Bir kralın vicdanı nasıldır? Bize kimi ya da neyi anımsatır? Birisinin vicdanı hakkında derinlemesine düşünebilmek –muhtelif bakış açılarından vicdanın sesine kulak verebilmek– başlı başına radikal bir eylemdir (psikanalizin resmi bir tedaviye dönüştüreceği bir eylem). Her şeyden önce, vicdanın sesine itaat edilmeyecekse o zaman onunla ne yapılabilir ki?

Düşlerin Yorumu'nda (1900) Freud'un, *Hamlet*'i başka şeylerin yanı sıra vicdanın korkunç acımasızlıklarını anlamanın bir yolu olarak kullandığını anımsamakta fayda var ("üstben" terimini henüz ortaya atmamıştı o zaman, bu tabiri ilk kez 1921'de *Ben ve İd* kitabında kullandı). Freud bulunduğumuz noktadan bakıldığında bir insanın basit bir portresi gibi duran şeye bakarak şunu öne sürmüştü: Bizi, ebeveynlerimiz aracılığıyla içinde bulunduğumuz kültürden içselleştirdiğimiz kontrol ve yasakların ılımlı hale getirdiği biyolojik içgüdülerimiz yönlendirir. Freud'un daha sonra üstben kavramına dahil edeceği vicdan, bireyi tehlikeye sokan ya da sokacağı varsayılan arzuları yasaklayarak onu korumak için vardır. Freud'a göre vicdana sahip olma nedenimiz hakika-

tin –arzumuzun hakikatinin– bizi telef etmesini önlemektir. *Hamlet* Freud için fazlasıyla aydınlatıcıdır çünkü vicdanın ve psikanalitik yorumlamanın nasıl işlediğini göstermiştir; psikanalizin nasıl vicdanın sesi olabileceğini göstermiştir. Ayrıca vicdanın işbaşı yaptığında nasıl doymak bilmez olduğunu göstermiştir. "Hamlet'i intikama götürecek olan yeminin yerini kendini suçlama ve vicdani tereddütler almıştır, bunlar ona kendisinin de aslında cezalandırması gereken günahkârdan hiç de daha iyi olmadığını söyler," diye yazar Freud. Ona göre Hamlet, Claudius'a yönelik öldürücü saldırganlığını kendine doğrultmuştur; vicdan tamamlanmamış intikamın sonucudur. Başlangıçta öldürmek istediğimiz başka insanlar vardır, ama bu o kadar tehlikelidir ki kendimizi suçlayarak kendi kendimizi öldürürüz; böyle canice düşüncelere sahip olduğumuzdan dolayı kendimizi cezalandırmak için kendimizi katlederiz. Şunu açıkça söylemek lazım ki, Freud vicdanın bir itibar zedeleme biçimi, gündelik hayatta sık sık karşılaşılan bir itibar zedeleme biçimi olduğunu söylemek için *Hamlet*'i kullanır. Bilinçsizce de olsa durmaksızın kendi karakterimizi kötürümleştirir ve deforme ederiz. Aslında bu içsel şiddet o kadar amansızdır ki, o olmadığında neye benzeyeceğimize dair hiç fikrimiz yoktur. Kendimize dair neredeyse hiçbir şey bilmeyiz çünkü kendimizi görme şansımız olmadan yargılarız. Ya da başka bir deyişle, kendimizi yargılamaya muktedir gördüğümüz şeyi yargılarız sadece. Yargılanamayan taraflar görülmez de. Onaylama ya da kınamaya maruz kalmayan diğer tüm şeylere ne olur peki?

Freud'un bunu formüle etme tarzı vicdanın kendimize dair bilgiyi nasıl kararttığını gösterir ve bunun belki de onun birincil işlevi olduğunu ima eder; yargılanan benliğin ancak yargılanabildiğini ama bilenemediğini söyler; suçun, benliği ortaya seriyormuş gibi yaparak aslında gizlediğini söyler. O zaman buradan yola çıkarak şöyle düşünebiliriz: Bu içsel tiranlığa, benliğin küçük ama gür sesli bir parçasının tiranlığına– karşı durmamak, ona ya-

nıt vermemek suç ortaklığıdır. Üstben gözümüzü öyle korkutmuştur ki, onunla kendimizi özdeşleştiririz, onunla zıtlaşmaktan kaçınmak için onun adına konuşuruz (suç ortaklığı zorbalığın delegesidir). Trajedi, vicdana karşı gelindiğinde ve riayet edildiğinde neler olabileceğini bize gösteren türdür. Dolayısıyla bu oyunda –daha doğrusu oyunun muhtemel yorumlarından birine göre– Hamlet emsalsiz bir belagat ve zarafetle kendisinin ve başkalarının vicdanıyla tartışma yürütür.

Freud'a göre Hamlet sergilemekten âciz olduğu şiddet nedeniyle kendisi hakkında son derece karmaşık düşüncelere gark olur ve alabildiğine acımasız bir kendini suçlama haline girer – bu ikisi neredeyse eşanlamlıdır, çünkü iç dünya denen yer başka şeylerin yanı sıra aslında süregelen bir intikam trajedisidir. Drama orada içselleşir. Hamlet'in kendi vicdanıyla savaşı –sadece vicdanının sesi değil, aynı zamanda o sese karşı çıkmak üzere Hamlet'in çağırdığı sesler de– oyunun dramasıdır. Dolayısıyla Hamlet kendini suçlama konusunda bir dâhidir, bunun sebebi de vicdanıyla girdiği diyaloglardır. Bu oyundaki özeleştiriye dair ve onun etrafında süren diyaloglar, yapabileceğimiz en yaratıcı şeylerden biri gibi görünüyor – bu anlamda edebiyat vicdanı kıstırmak için uygun "kapan" olabilir. Hamlet hayal gücünü ele geçiren şeyden ve ele geçirme yollarından ötürü bizim de hayal gücümüzü ele geçirir. Shakespeare *Hamlet*'te Brian Cummings'in "varlığın sınırları" dediği şey arasındaki bağlantıları dramatize eder. Aslında trajedi diye bir şeyin varolmasının tek nedeni vicdanlarımızın böyle olmasıdır, onları kendi ellerimizle böyle yapmış olmamızdır. Denebilir ki trajedi hayatın gerçek dehşetiyle ilgili kimi şeyleri değil, belli bir tür vicdan kalkanı altında yaşanan hayatın dehşetiyle ilgili kimi şeyleri ifşa etmeye çalıştığımız bir kültürel biçimdir. Özeleştiri varlığın sınırlarını tanımlayan ve genellikle de tanımlamada aşırıya kaçan bir şey değilse bir hiçtir. Ama ironik bir şekilde (şayet ironi doğru kelimeyse), varlığın sınırları söz konusu varlık kendi adına konuşma fırsatını pek yaka-

layamadan açıklanır ve pekiştirilir. Freud'un üstbeni kendi sınırlarınızı keşfetmenizi yasaklayan bir sınırdır. Kısıtlayıcılığıyla hep önce davranır. Hamlet'in vicdan hakkında kendi kendine ve başkalarıyla yürüttüğü diyalog, başka kimsenin daha önce pek yapmadığı bir tarzda konuşabilmesini sağlar.

O halde Freud'un vicdan konusuna kafa yormak için *Hamlet*'i seçmesi ve vicdan hakkında düşünmenin trajedi hakkında düşünmeyi gerektirmesi ilgi çekicidir. Kurtulmamız gereken bir şey olabileceği fikri Freud'un kafasına dank etmiştir. Hamlet'in oyundaki bariz ertelemelerini çiçeği burnunda psikanalistin yeni bulunmuş otoritesiyle yorumladıktan sonra, aynı anda hem bir kaçamak noktası hem de sınır olan bir şey ekleme ihtiyacı hissetmiştir. Şöyle yazar:

> Nasıl ki tüm nevrotik belirtiler ve hatta düşler "aşırı yorumlanabilirse" ve aslında layıkıyla anlaşılmaları için bu gerekliyse, sahiden yaratıcı olan tüm yazılar da şairin zihnindeki bir dürtüden daha fazla şeyin ürünüdür ve tek bir yorumdan fazlasına açıktır.

Sanki Freud'un, "*Hamlet*'in en derin katmanları" dediği şeye dair yorumunu ileri sürerken takındığı saldırgan tavırdan kaynaklanan suçluluk duygusu –metin ve Hamlet karakteri üzerinde hâkimiyet iddia etmesi– kapanışıyla birlikte oyunu açımlamaya yöneltir onu (Freud'un üstbeni davranışımızı daima hükümdar konumundan yorumlar; onun yorumuna razı geliriz; kendimize yönelttiğimiz suçlamaların doğruluğuna inanırız; farkına varmadan aşırı etkileniriz). Önem taşıyan herhangi bir şeyi –düşleri, nevrotik belirtileri, edebiyatı– ancak aşırı yorumlayarak, ancak çoklu dürtülerin ürünü olarak farklı bakış açılarından görerek anlayabilirsiniz. Aşırı yorum burada, görünüşte ne kadar ikna edici olursa olsun tek bir yoruma razı gelmemek anlamına gelir. Hatta burada ima edilen şudur (ki Freud'un psikanaliz hakkında süregelen şüphesi ya da çiftdeğerliliği de bundan kaynaklanır): Yorum ne kadar ikna edici, zorlayıcı ve ne kadar otoriterse o denli az güveni-

lirdir ya da öyle olmalıdır. Yorum, herhangi bir sınırın koyulamayacağı yerde sınır koymaya yönelik şiddetli bir girişim olabilir (eğer bir yorum *Hamlet*'i "açıklayabilseydi" *Hamlet*'e artık ihtiyacımız olmazdı: Bir oyun olarak *Hamlet* katledilmiş olurdu). Otorite dünyanın yerini almak ister. Aşırı yorum en çok ikna olduğunuz şeyin sizi durdurmaması anlamına gelir; bir yoruma inanmanın, yorumlanan konuyu hepten yanlış anlamak, hatta yorumun kendisini yanlış anlamak olduğunu varsaymak anlamına gelir.

Trajik kahramanlar daima yetersiz yorum yapar ve bir fikre saplanıp kalırlar. Ve trajik kahraman Freud'un aşırı yorum adını verdiği ve teşvik ettiği şeyin düşmanıdır. Denebilir ki Hamlet kendi deneyiminin büyük aşırı yorumcusudur ve onu bu denli sıradışı bir trajik kahraman yapan, ayrıca bana kalırsa *Hamlet*'e bu emsalsiz konumunu veren de budur: düşüncelerinin geniş yelpazesi ve karmaşıklığı, düşüncelerine farklı açılardan bakması. "Emerson'ı başkalarından ayıran," der George Santayana, "bildiklerinden ziyade onları bilme yollarının çokluğuydu." Freud *Düşlerin Yorumu*'nda *Hamlet* hakkında yazarken psikanaliz için korkmaya başlamıştı (ki bunda haklı olduğu ortaya çıktı), zira psikanaliz bildiği şeyi tek bir bilme yoluna sahip olsaydı ayrıcalıklı bir disiplin olamazdı. *Hamlet*'i okurken, psikanalizin en kötü haliyle yetersiz bir yorumlama yöntemi olabileceği kafasına dank etti. Bunu ciddiye almak psikanalizin sınırlarını –ve hatta insan doğasının tek bir asli metafor etrafında yoğunlaşan herhangi bir betimlemesinin sınırlarını– ciddiye almak demekti. Oidipus kompleksi –bireyin gelişiminde yasak arzunun olağanüstü önemine ilişkin hikâye– psikanalizin asli metaforuydu. *Hamlet*'i, *Hamlet*'in bir Oidipal kriz olarak psikanalitik okumasıyla kıyaslamak Freud'un psikanalizin kullanımı ve yanlış kullanımına dair endişelerini çok geçmeden doğrulayacaktı. Aslında Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin *Anti-Oedipus*'ta öne sürdüğü bakış açısını da doğrular bu; buna göre Oidipus mitinin psikanalizde-

ki işlevi paradoksal bir şekilde kanun ve düzeni tesis etmektir; Freud'un ortaya attığı ve psikanalizin serbest bırakmakla tehdit ettiği öngörülemez, sefih arzuları kültürel olarak saygın bir klasik mitin içinde zaptetmektir.

Dolayısıyla bir yanda Cummings'in, Hamlet'in aklından geçeni dile getirmesi ile "alternatif benliklerin muhtelif parçalarını" ifade etmesi arasında yaptığı ayrım vardır, diğer yandaysa Freud'un Hamlet'e ilişkin otoriter psikanalitik yorumu vardır (daha sonra "aşırı yorum" kavramının gelişmesiyle bir hayli değişen bir yorum); dahası Shakespeare ve Hamlet'in kralın vicdanını kıstırmak üzere kapan görevi görecek olan oyunda rol alacak aktör topluluğu vardır. Ve elbette bize intihardan, ölümden, bilinmeyen bir şeylerden ve ölümün temsil ettiği bilinemez gelecek deneyimlerden söz ettiği o meşhur monoloğunda Hamlet'in sorduğu soru vardır. Hamlet bunu bize vicdan hakkında bir şey anlatarak yapar. Ya da vicdan hakkında iki şey anlatarak.

Hamlet'in ilk versiyonunda "Vicdan böyle korkak ediyor hepimizi"[19] denirken, ikinci versiyonda "Vicdan işte böyle korkak ediyor" denir. Şayet vicdan hepimizi korkak kılıyorsa, o zaman hepimiz aynı gemideyiz demektir, durum böyledir. Ama eğer vicdan korkak kılıyorsa, o zaman başka ne yapabileceği de kolayca sorgulanabilir. Her iki durumda da –ki bariz bir şekilde farklıdırlar– vicdan bizden bir şey yaratır; benlikleri olmasa da benlikle ilgili bir şeyi yaratır. Bir nevi içsel sanatçıdır. Freud, vicdana hem benzeyen hem de ondan farklı olan üstbenin bizim yaptığımız bir şey olduğunu, ama sonra onun da bizi bir şeye, belli bir insan tipine dönüştürdüğünü söyler (tıpkı Frankenstein'ın canavarının, Frankenstein'ı canavarı yaratmadan önce olmadığı bir şeye dönüştürmesi gibi). Freud'u izleyerek şöyle diyeceğim: Üstben bize belli karakterler yükler; bir bakıma gerçekte kim olduğumuzu söyler bize. Özcüdür; kendimiz dahil kimsenin asla tanıyamayacağı biçimde bizi tanıdığını iddia eder. Ve çılgın bir tanrı gibi âlimi mutlaktır; eylemlerimizin sonuçlarını bildiğini iddia

ederek geleceği tahmin edebilirmiş gibi davranır. (Halbuki daha yaratıcı bir yanımız çoğu eylemin ahlaki olarak tartışmalı olduğunu ve değerlendirmemizin zaman içinde değiştiğini bilir; görünüşte kendine zarar veren hiçbir eylem salt kendine zararla sınırlı değildir; hiçbir iyi tamamen iyi değildir.) Üstben hâkim yorumcudur ve Freud'un kullanışlı biçimde "aşırı yorum" dediği şeyi yasaklar; bu terim, şayet psikanalitik okuma aşırı yorumsa ve aşırı yoruma gerek duyuluyorsa, yeterli ya da uygun yorum standardının ne olduğunu merak etmeye sevk eder bizi. Bu aşırılık gerekliyse ölçüt nedir, ne tür bir ölçüt söz konusudur? Üstben kendimiz hakkındaki hakikat olarak kabul ettiğimiz şeyi söyler bize. Yani özeleştiri yasak olmayan bir hazdır. Onun bize cefa çektirme yönteminden zevk alır gibiyizdir. Yasak olmayan hazzın adını karalamıştır ve karalamaktadır. Yasak olmayan hazlar daima üstünde özel olarak düşünme isteği duymadığımız hazlardır; her yeni günün beraberinde zorunlu bir miktar hayal kırıklığı getirdiğini zımni olarak, tartışmasız kabullenmişizdir. Gerektiği kadar iyi olmak konusunda her gün başarısızlığa uğrayacağımızı da kabullenmişizdir; hem de standartları kimin ya da neyin belirlediğini veya bu hayli zorlayıcı standartların nereden geldiğini sorgulamamızı sağlayacak kaynaklar ve dil bize verilmeden. Vicdan hiç nefes aldırmazken tüm bunlar hakkında ne düşündüğümüzü nasıl bilebiliriz ki?

Yeni bir *Hamlet* basımında "vicdan" için şöyle bir açıklama vardır: "Kimi yorumcular burada vicdanın bir ahlak anlayışından ziyade 'içebakış' olduğunu öne sürer. ... Hiç şüphesiz bağlama göre Hamlet 'doğuştan gelen iyi-kötü anlayışı' yerine, 'ölümden sonra cezalandırılma korkusu'nu kasteder." Söylediğim gibi, içsel ahlak olarak vicdanla içsel düşünce olarak vicdan arasındaki muğlaklık burada karşı karşıya olduğumuz sorunun ayrılmaz parçasıdır. Burada soru, iç dünyamızda doğuştan gelen ya da sonradan kazanılan iyi-kötü anlayışımızın ötesinde bir şeyler olup olmadığıdır. Ya da farkına varmadan hayatlarımızı üzerine kur-

duğumuz, çok sayıda, birbiriyle rekabet halinde ahlakların olup olmadığı. *Hamlet* bizde merak uyandırır: Vicdan bizi korkak kılıyorsa o zaman nasıl bir şeydir bu vicdan? Ne de olsa korkaklık, sözlüğün verdiği karşılık uyarınca "acı, tehlike ya da zorluk karşısında onursuzca korku sergilemektir" ve Chambers sözlüğüne göre korkak, "zihnin dayanıklılığından yoksun, ... zayıf, yüreksiz" kişidir. Korkaklık etkileyici olmayan, uygunsuz ve utanç verici korku olarak görülür. Korktuğumuzda usturuplu ya da olması gerektiği gibi davranmamışsak korkaklık etmişiz demektir. Başka bir deyişle, korkmanın kabul edilebilir ve kabul edilemez halleri vardır; bu da belli şekillerde ve belli şeylerden korkmamız gerektiği anlamına gelir. Korku da başka her şey gibi kültürel normlara tabidir. Dolayısıyla vicdan korkaklar yaratıyorsa bizi alçaltır; bizi küçük düşüren bir parçamızdır, o ürkütücü tabirle kendimizden utanç duymamıza neden olan parçamızdır. Ama ya tam da bizi utanç duymaya teşvik ettiği benliklerimizi yaratan oysa? Daima yetersiz yorumlar yaparak o dar kafalı haliyle bizi küçük düşürülebilir nesnelere dönüştürüyorsa? Hamlet'in o meşhur konuşmasında ifade ettiği gibi, bazen hayatlarımız düpedüz katlanılmaz olduğunda, vicdanımız bizi kendimizi öldürmekten alıkoyarak işkence eder bize. Hamlet tam olarak öyle söylemese de bir nevi işkenceci denebilir onun için; içimizdeki daha yaratıcı bir yanımızla hayatın katlanılmaz hale geldiğini bildiğimiz halde yaşamaya devam etmemizi sağlar. Yani vicdan kendimize ihanet etmemiz için ayartabilir bizi. Hatta Freud'un üstben figüründe göreceğimiz gibi, aklımızı kaybetmemize yol açan bölümüdür zihnin; kendi kişiliğimize özgü daha karmaşık ve incelikli bir ahlak geliştirmemize engel olan ahlakçıdır; varoluşumuzun sınırlarının ne olabileceğini deney yoluyla keşfetmekten alıkoyan ahlakçı. Dolayısıyla III. Richard kendi oyununun son perdesinde "Hey gidi korkak vicdan, nasıl da acı veriyorsun bana!" derken radikal bir alternatif ortaya koyulur: Vicdanın hepimizi korkak kılma nedeni kendisinin korkak olmasıdır. Benliğimizin bu mahkûm edici

ve cezalarla yasaklayıcı parçasıyla özdeşleşir ve ona inanırız, oysa bu sözümona otoriter parçamızın kendisi korkağın tekidir.

Onun korkaklığı bize acı verir. Vicdan göz korkutucudur çünkü onun da gözü korkutulmuştur. Onun gözünü korkutan şayet Tanrı değilse nedir, diye düşünebiliriz – ki Freud'un sorusu da bu olacaktır. Ve bizim anladığımız şekliyle ahlak nasıl ve neden gözdağından doğmuştur? Başka ne tür bir ahlak olabilirdi? Richard'ın söylediği gibi vicdan korkaksa, o zaman yanlış şeylerden yanlış biçimde korkuyor olabiliriz. Eğer yasaklayıcı bir ahlaka göre yaşıyorsak, yasak koymayan bir ahlak nasıl olurdu? Korkak olduğumuzu değil bir korkağın ahlakıyla yaşadığımızı düşünmeliyiz. Dolayısıyla şunu da göz önünde bulundurmalıyız: Vicdanımızın acımasızlığı bir tür korkaklık olabilir. Hiç şüphesiz korkunun esin verdiği ahlaklar vardır; peki ama arzunun esin verdiği bir ahlak nasıl olur ve neye benzerdi? Hamlet'in meşhur monoloğunun muhtemelen ima ettiği gibi, bilinmeyenle farklı bir ilişkiye sahip bir ahlak ve vicdan olurdu bu. Ne de olsa korkak neden korktuğunu bildiğini sanır ve onunla başa çıkmak için gereken şeylere sahip olmadığını da bilir. Freud'un üstbeni gibi korkak da fazla bilgiçtir. Bir korkak –ya da daha doğrusu korkak parçamız– yeni bir deneyime sahip olmaması gereken biri gibidir (Norman Mailer'ın romanlarından birindeki bir karakter şöyle der: "Her şeyi korkularınla savaşarak öğrenirsin"; vicdan ise, bu senin savaşamayacağın bir korku, der). Hamlet intihardan söz eder ama intihardan söz etmek insanın aslında daha önce hiç yaşamadığı deneyimlerden söz etmesidir.

..... Kim ister bütün bunlara katlanmak
Ağır bir hayatın altında inleyip terlemek.
Ölümden sonraki bir şeyden korkmasa,
O kimsenin gidip de dönmediği bilinmez dünya
Ürkütmese yüreğini?
Bilmediğimiz belalara atılmaktansa

Çektiklerine razı etmese insanı?
Vicdan böyle korkak ediyor hepimizi:
Düşüncenin soluk ışığı bulandırıyor
Yürekten gelenin doğal rengini.
Ve nice büyük, yiğitçe atılışlar
Yollarını değiştirip bu yüzden,
Bir iş, bir eylem olma gücünü yitiriyorlar.[20]

"O kimsenin gidip de dönmediği bilinmez dünya" aynı zamanda bilinmeyen ve bilinemeyen gelecektir: Burada Shakespeare'in sözcük seçimi, gelecekle ilişkimizin sürekli bir "doğma hali" olduğunu ve aynı zamanda katlanma yolları bulmamız gereken bir şey olduğunu anımsatır.[21] Geleceğin bilinmezliğine katlanma yollarından biri onu aslında geçmiş gibi, sanki geçmiş bizim bilmediğimiz bir şeymiş gibi görmekten geçer (Freud bu fikre aktarım kavramı içinde şekil vermiştir; geçmiş ailevi ilişkiler temelinde yeni insanlar icat ederiz, sanki gerçekten bu insanları tanıyormuşuz ve bu bilgiyi güvenilir bir rehber olarak kullanabilirmişiz gibi). Ölümden ve bilinemez gelecekten duyulan bu korku –vicdanımızın bize öğrettiği şekilde geleceğin sadece cezalandırıcı olacağından duyulan korku– bizi birer korkak yapar. Bu melankoli içinde, bilinemeyenin daha iyi olacağına ya da hayal edilebileceğinden büsbütün farklı olacağına dair umut olmadığını da belirtmemiz gerek. "Yürekten gelenin doğal rengini", yani muhtemelen *doğuştan gelen* şeyi (sözlüğe göre "bir kişi için doğal olanı"), "düşüncenin soluk ışığı bulandırır". Burada sanki şöyle denir: Böyle –yani vicdanın bizi sevk ettiği şekilde– düşünmek bir hastalık gibidir; düşüncenin soluk ışığı varsa, düşüncenin parlak, ışıltılı ya da katıksız hali de olmalıdır; burada kullanılan "*cast of thought*" tabirindeki *cast* kelimesinin anlamlarından biri olan "rol dağılımı", bize düşüncelerin de aktörler gibi rol dağılımının olabileceğini düşündürür: bir rol oynayan, senaryosu yazılmış düşünceler. Senaryosu yazılmış vicdan asla karakterine aykırı davranmaz; ve

senaryoyu kimin yazdığını asla tam olarak çıkaramayabiliriz. Arden'ın editörleri Anne Thompson ve Neil Taylor'ın söylediği gibi, muhtemelen bağlamına göre ve oyun kapsamında Hamlet, ölümden sonra cezalandırılma korkusundan –Shakespeare'in dönemindeki tartışmalı Hıristiyanlık anlayışlarının öne sürdüğü ölümden sonraki hayattan– bahseder. Ancak Hamlet aynı zamanda, kendi teatralliğinin fazlasıyla farkında olan bu oyun bağlamında, vicdanın nasıl sufle verdiğinden ve hatta vicdanın en iyi şekilde sufle verip vermediğinden de bahseder.

Bununla birlikte vicdandan –ve elbette ölüm ihtimalinden– bahsetmek Hamlet'e en iyi dizelerini söyletir. Vicdan bize en iyi şekilde sufle vermese bile, Hamlet en azından vicdandan söz etmenin ve yazmanın bunu yapabileceğini öne sürer. Yoksul söz dağarcığı ve son derece ciddi ve boğucu dramasıyla vicdanın aşırı yorumlanmaya ihtiyacı vardır. Eksik yorumlanmış haliyle kendi koşullarına göre ancak propaganda olarak algılanabilir (üstben benlik hakkında sadece propaganda yaparak konuşur, bundan ötürü böylesine sıkıcı ama aynı zamanda dinlemesi kolaydır). Psikanaliz, vicdan olmayan ama ona benzeyen üstbenin yeniden tanımlamayla değiştirilip değiştirilmeyeceğiyle ilgilidir. Freud kendi kendimizi suçlayan içsel monologlarımız kadar amansız bir şeyin normalden daha yaratıcı bir şekilde yeniden betimlenmesi gerektiğini fark etmişti. Bu tür yeniden betimlemeler olmaksızın –ki *Hamlet* kuşkusuz bunlardan biridir– Cummings'in "alternatif benliklerin muhtelif parçaları" dediği şey susturulmuş olacaktır. Üstbenin ahtapot gibi boğazımıza sarılan kollarının, ima ve çarpıtmalarının yanında *zalim kaderin yumrukları ve okları*[22] hiç kalır. Freud'a göre, üstbenin amacı bireyi katıksız biçimde tekbenci ve başkalarıyla alışverişten âciz kılmaktır: kendi kendini cezalandıran, nefret uyandıran, yetersiz, yalıtılmış, kafasını kendisine takmış, sıkıcı ve sıkılmış, kimsenin sevemeyeceği ve arzulayamayacağı kadar suçlu biri. Bir başına kalmış modern birey ve onun Freudcu üstbeni – kendi dünyalarında bir köle ve

efendi. III. Richard oyunun sonunda sorar: "Kimden korkuyorum? Kendimden mi? Başkası yok ki."

III

Tüm yasaklanmamış hazlar gibi özeleştiri ya da kendini suçlama daima elimizin altında erişilir durumdadır. Cevaplanması gereken soru: Bu neden yasak değildir ve neden bir hazdır? Ve buradan devam edersek: Kendi kendimizden nefretimizle nasıl bu denli büyülenmiş durumdayız? Her zamanki gibi yaratıcılıktan yana kıt özeleştiri karşısında neden bu denli etki altına girip çabucak aldanıyoruz? Bunun jürisiz bir yargılamaya bu kadar benzemesinin nedeni nedir? Ne de olsa bir jüri otokrasiye alternatif olarak bir nevi uzlaşmayı temsil eder. (Algernon Sidney 1698 tarihli *Discourses Concerning Government* [Yönetim Konusunda Söylevler] başlıklı kitabında, "Her bir hükmün gücü jürilerin verdiği kararı içinde barındırır, bu hükmü yargıçlar vermez, ya bildirir ya da açıklarlar," derken yargıç figürünü egemen bir otorite değil seslerin çeşitliliğinin temsilcisi haline getiriyordu.) Ben burada suçun –görünüşte meşrulaştırılmış kendinden nefretin– bir sığınak olduğunu öne sürmek istiyorum. Yapılan eylemlere dair faydalı sorumluluk biçimleri ile bir kaçış olarak kendini küçümseme arasında ayrım yapabilmemiz gerekir (utanç neyin ifşa olduğunun yanı sıra, salt ifşa olmakla da ilgilidir). Bir özeleştiri orjisi daima daha ürkütücü, daha zevkli başka meşguliyetlere tercih edilir (ya da tartışmalara – bu, kimsenin asla suçlu olmadığı anlamına gelmez, suçluluğun göründüğünden daha karmaşık olduğu anlamına gelir: Suç daima eksik yorumlanmış bir şeydir). Ve de kendini düzeltmeye yönelik bir yaklaşım gibi faydalı olmadığı zamanlarda özeleştiri kendi kendini hipnozdan ibarettir. Bir büyü ya da küfür olarak yargıdır, konuşma olarak değil; bir emirdir, müzakere değil; dogmadır, aşırı yorumlama değil. Yani psikanaliz, konuşmanın ne

olduğunu bildiği için asla konuşmaya girmeyecek olan biriyle konuşma yapma görevini üstlenir. Üstben hem nihai narsisist için bir figürdür hem de kendisi nihai narsisisttir. Futbol hakemi gibi üstben de daima haklıdır, hatalı olduğunda bile.

Freud'un üstbeni tek bir izleyiciye sahip olan sıkıcı ve tehlikeli bir monologcudur. Çünkü Freud'un bakış açısına göre üstben uydurma bir ses, uydurma bir parçadır, bir hikâyesi vardır. Freud bu hikâyeyi değiştirmek üzere onun izini sürme görevini üstlenir. Bunu yapabilmek içinse daha geleneksel, seküler olmayan vicdan fikriyle başlayan bir şecere yaratması gerekir. Bu yeni, görünüşte seküler üstben kavramını vicdandan ayırt etmek, birinin hikâyesini aydınlatırken ortaya çıkan bütün o çelişkilerle uğraşmak zorunda bırakır Freud'u. Mümkün mertebe basitleştirirsek, Freud'un ebeveynleri ve ataları –Viyana'da yüzyılın sonunu yaşayan pek çok insan gibi– muhtemelen bir vicdanları olduğu görüşündelerdi ve hakkında ne düşünürlerse düşünsünler, bu vicdan dindar bir geçmişin öyle veya böyle kabul gören bir kalıtı, bir kültürel mirastı. Vicdanları ait oldukları geleneklerin işaretlerinden biriydi; neyi ne zaman yapmaları gerektiğine dair az çok müşterek faraziyelerdi. Freud aslında bu dindar ve laikleşmiş-dindar vicdanların seküler mirasçısını yani üstbeni tarif etmek istemişti.

Yas ve Melankoli'de (1917) şöyle der Freud: "Ben'in bir parçasının diğerinin üstüne nasıl da atıldığını, onu eleştirel biçimde yargıladığını, bir bakıma nesnesi gibi gördüğünü görürüz." Tabiri caizse zihin kendisini ikiye ayırır ve bir parça, yargılamak üzere diğerinin üstüne atılır. Onu "nesnesi gibi görür", yani üstben ben'e bir insan değil de nesne gibi davranır. Başka bir deyişle, içimizdeki yargıç olan üstben, ben'i hepten yanlış tanır; ona sanki karşılık veremezmiş gibi, kendine has bir zihni yokmuş gibi davranır (özeleştiri yaptığımızda kendimize karşı merhamet ve sempatiden ne denli yoksun olduğumuz dikkate değer bir durumdur). Ben'in –yani bildiğimiz halimizle kendimizin– üstbenin kölesi olduğu söylenir dolaylı olarak. Peki ama nasıl olup da (kendimi-

zin bu kısmına) köle haline geldik ya da daha doğrusu nasıl buna razı olduk? Onda bizim için ve başkaları için ne olabilir? Ve üstben hangi manada Freud'un Yahudi-Hıristiyan dinlerine ve onların tanrısına yönelik eleştirisidir?

İçimizde bir yargıç ve suçlu vardır ama jüri yoktur. Annabel Patterson, *Early Modern Liberalism*'de (Modern Liberalizmin Erken Dönemleri) Algernon Sidney'i konu alan bölümde şöyle der: "Freud'un yapmak istediği, okurun partizan hukuk karşısındaki tek güvencenin paylaşımlı hukuk olduğunu peyderpey anlamasını sağlamaktı." Freud'un psikanalizdeki amacı bu liberal geleneği sürdürerek paylaşımlı içsel hukuk mekanizması yaratmak, bu olasılığı hayata geçirmeye çalışmaktı. Özeleştiri daha az bezgin ve bezdirici, daha yaratıcı ve daha az kindar olabilirdi. Yargılanan ve köleleştirilen ben'in yargıcı dışında başvuracak birileri olabilirdi (psikanalist bu projede hastanın müttefiki olacak, jüriler önerecek, hiç beklenmedik hususları açığa kavuşturacak, yetersiz yorumlanmış –yani hastanın kendisinin yetersiz yorumladığı– eylemler üzerine çoklu bakış açıları sunacaktı). Bu elbette mutlakiyetçi bir devlet ve tektanrıcı dinin koşullarında mümkün değildi, en azından tam olarak bu şekliyle. Modern birey kendi zihninin mahremiyeti içinde kime başvurabilirdi? Buna Freud psikanaliz deneyi aracılığıyla şöyle cevap veriyordu: İnsanın içinde yargıçla yargılanandan daha fazlası vardır – daha fazla parça, daha çok ses, daha çok parçalı alternatif benlik (ya da Freud'un gençliğinde tercüme ettiği Mill'in *Özgürlük Üzerine*'de ortaya koyduğu gibi, "Hakikatin çıkarları görüş çeşitliliği gerektirir"). Dolayısıyla aslında baskı altında tutulan bir repertuvar vardır. Nerede bir yargı varsa orada karşılıklı bir konuşma cereyan etmelidir. Şunu da ekleyebiliriz: Nerede mutlak otorite varsa orada konuşmanın sabote edilmesi söz konusudur. Nerede dogma varsa orada tamamlanmamış deney vardır. Kendi kendini suçlama söz konusu olduğunda durum daima bundan daha karmaşıktır. Merhametsizlik korkaklıktır.

Jean Laplanche ve Jean-Bertrand Pontalis *The Language of Psychoanalysis*'de (Psikanaliz Dili) şöyle der: "Freud'un tanımına göre kişiliğin aracılarından biri olan üstbenin ben karşısındaki rolü bir yargıcın ya da sansürcünün rolüyle kıyaslanabilir. Freud vicdanı, kişinin kendini gözlemesini ve ideallerin oluşumunu üstbenin işlevleri olarak görmüştür." Üstbeni bir aracı olarak adlandırmak faydalıdır çünkü aracılık yapar; tamamlayıcı alternatifler ise –bir sansürcü ya da yargıç gibidir– benliğin cezalandıran, yasaklayan ve sınırlayan yönlerine işaret eder. Dolayısıyla paradoksal bir şekilde, bir şey bize yasaklandığında –konuşmak, belli biçimlerde eyleme geçmek, düşünmek ya da arzulamak yasaklandığında– bunun kendisi yasak olmayan bir haz olabilir. Tıpkı kendini bir nesneye, sansürün ve yargılamanın nesnesine dönüştürmenin de yasak olmayan bir haz olabileceği gibi. Fakat bir diğer kafa karıştırıcı nokta da şu ki, Freud'un üstbeni vicdandan daha fazlası olduğu ve bu geleneksel formu bünyesinde barındırdığı için aynı zamanda çok kısıtlı bir anlamda iyi huyludur. Freud'un "ben-ideallerimiz" dediği şeyin tedarikçisi ve bekçisidir. Laplanche ve Pontalis ben-idealinin "öznenin uyum sağlamaya teşebbüs edeceği bir model kurduğunu" belirtir. Bir kez daha Freud çoklu bakış açısını tercih etmiştir: "Her birey sayısız grubun tamamlayıcı parçasıdır, kimlik bağlarıyla pek çok yönde bağlanmıştır ve ben-idealini çok çeşitli modeller üstüne inşa etmiştir." Ben-ideali hem karmadır –pek çok kültürel model ve etkiyle oluşmuştur– hem de ayrılıkçıdır. Alternatif modelleri kendinden uzak tutar ama bir yandan şaşırtıcı biçimde kapsayıcı da olabilir. Freud asla tam olarak çözemediği bu muğlaklık içinde modern bireyin ne denli sınırlandırılmış olduğunu ya da olmak zorunda kaldığını merak ediyordu. Ben-idealini oluştururken ben, en iyi ihtimalle, aileden başlayarak bütün kültürünü aşırı yorumlamaya tabi tutuyor, kendi ideallerini kurarken kendi kültüründen kullanabileceği ne varsa alıyordu. Oysa bir sansürcü ya da yargıç olarak üstben, Oidipal çocuğa "Benim söylediğimi yap, yaptığımı

değil" diyen yasak koyucu babanın içselleştirilmiş haliydi. Ancak Freud'un ona atfettiği niteliklere rağmen üstben doğası gereği bireyin deneyimini eksik yorumlar (Freudcu hikâyede babanın oğlu konusunda hayal gücü asla yeterince kuvvetli değildir ve denklemin tersi de doğrudur). Bu anlamda, üstben ahlaki olmaktan ziyade ahlakçıdır. Kötü huylu bir ebeveyn gibi koruma kılıfı altında zarar verir; iyi rehberlik sunma kılıfı altında suistimal eder. Sözde sağlık ve güvenlik namına korku ve kendi kendine yabancılaşan bir hayat yaratır. Bir şeyi cezalandırılma korkusuyla yapmamakla yanlış olduğuna inandığımız için yapmamak arasında büyük bir fark vardır. Yani suçluluk duygusu illaki insanın değer verdiği şeylere dair iyi bir ipucu sunmaz, sadece insanın neden (ve kimden) korktuğuna dair iyi bir ipucu sunar. İnsan bir şeyi sırf sonrasında suçluluk hissetmemek adına yapmıyorsa, bu yapmamak için illaki iyi bir sebep teşkil etmez. Gözdağından doğan ahlak ahlaksızdır. Freud psikanaliz aracılığıyla polis ve hukuk sistemi üzerine yeni bir şeyler söylemek istemişti.

Freud'un üstbene hangi yolla ne kadar iş yüklediğini görebiliriz: Bir sansürcü ve yargıçtır, hükmeden ve engelleyen bir babadır, aynı zamanda çocuğun olması ve dolayısıyla olmak istemesi gereken kişinin şablonunu da beraberinde taşır. Yasak koyar ama aynı zamanda belli ideal ve değerleri de destekler. Bu ise Freud'un kabullenmeye çalıştığı şeyin zorluğunu ortaya koyar: içsel otorite ya da bireysel ahlak dediğimiz şeyi nasıl tanımladığımıza dair kültürel konuşmayı sürdürmenin zorluğunu. Ama bu çoklu işlevlerin her birinde ben önemsiz görünür; salt bir köle, oyuncak, vantrilok kuklası, üstbenin buyruklarının nesnesidir. İd yani bireyi yönlendiren biyolojik dürtüler de mümkün olduğunca üstbenin sansürünün ve yargılamasının nesnesi ve mağdur olarak varsayılır. Bu sistem içinde yasaklar akıl almaz bir ölçektedir. Yine de bu senaryoda tüm bu cezai yasaklamalar paradoksal bir şekilde bizim temel yasaklanmamış hazlarımızdan biri haline gelir. Bu yasaklayıcı yasakları bulmamız yasaktır. Ve bu sınırlandırıl-

mış halimizden haz devşirmenin yollarını buluruz.

Peki kötücül ve yırtıcı özeleştiri –Freud'a göre– nasıl en büyük hazzımız haline geldi? Nasıl oldu da birer nesne konumunda olduğumuz, yargılama ve sansürün nesneleri olduğumuz bu tablodan bu denli zevk alır olduk? Affetmeyen, amansız özeleştiriye, sınırlandırılma ve eksilmeye duyulan bu heves nedir böyle? Freud'un buna yanıtı ayartıcı ölçüde basittir: Sevgiyi kaybetmekten korkarız. Sevgiyi kaybetmekten korkmak demek belli sevgi türlerini yasaklamak demektir (ensest aşk ya da ırklar arası aşk, aynı cinsle aşk ya da sözümona sapkın cinsellik vb). İlk aşamada hayatta kalmak için ebeveynlerin koruma ve kollamasına ihtiyaç duyarız; dolayısıyla bir anlaşma yapılır (ya da başka bir dille ifade edecek olursak, bir toplumsal sözleşme). Çocuk anne babasına, "Sevginiz ve korumanız karşılığında mümkün mertebe olmamı gereksindiğiniz kişi olacağım," der. Tıpkı Thomas Hobbes'un egemenlik hakkındaki hikâyesinde olduğu gibi –hükümdar bu hikâyede kelimenin gerçek anlamıyla hayatı yaşanılır kılar– hayatta kalmak için korunmak en önemli şeydir; insanın hayatı hariç her şey buna feda edilebilir. Güvenlik arzuya tercih edilir; arzu güvenlik kaygısına kurban gider. Ancak bu sözümona güvenlik –en azından Freud'un bakış açısına göre– karşılığında epey ağır bir bedel getirir: fiilen bir nesneye dönüştürülme ve nesne gibi muamele edilme bedelini. Bu durum, aşırı derecede eleştirel ve kınayan gözlerle incelemeye tabi tutulması gereken yaratıklar olduğumuzun bize hissettirilmesine bağlıdır. Bu kadar sansür ve yargılama gerektiğine göre tıka basa yasak hazlarla doluyuz demektir. Tüm bu sansür ve yargılamalarla birlikte, hasretini çektiğimiz asıl şeyin yasak ve saldırganca hazlar olduğuna inanmaya teşvik ediliriz. Benliğimizin derinliklerinde birer suçlu olduğumuza inandırılırız; öncelikle kendimizden, dik başlı arzularımızdan korunmamız gerekir.

Açıkça görülüyor ki, bu rejimin düşünmemize izin vermediği şey, yasak olmayan hazlarla da tıka basa dolu olduğumuz ve on-

lardan da ilham aldığımızdır; ya da ahlaki ideallerimizin yasaklar haricinde bir şeyler olabileceği (19. yüzyıl felsefecilerinden Henry Sidgwick'in *The Methods of Ethics* [Etiğin Yöntemleri] kitabında ortaya koyduğu gibi, ahlaki idealin *zorunlu* değil de *cazip* olarak sunulmasını pek kolay tasavvur edemeyiz). Tıpkı aşırı korunan çocuğun, bu kadar korumaya ihtiyacı olduğuna göre, dünyanın çok tehlikeli bir yer ve kendisinin de çok zayıf biri olduğuna inanması (ve anne babasının da onu tüm bunlardan koruyabildiğine göre çok güçlü olduklarını düşünmesi) gibi, tüm bu sansür ve yargılama da bizi korkutarak, aslında tamamen antisosyal ve hatta hem kendimiz hem de başkaları için tehlikeli olduğumuza inandırmıştır. Bu debdebeli saçmalık doğruymuş gibi yaşayan tek hayvan biz olmalıyız.

IV

Ergenlik döneminde okuduğumuz kitapların genellikle sıradışı bir etkisi olur hayatlarımızda. Başka şeylerin yanı sıra, bir rejim değişikliği yapma teşebbüsüdür bu kitaplar. Freud'un diliyle, kendi ben-ideallerimizi oluşturmak, ailenin ötesinde kendi ilgi alanlarımızı keşfetmek ve daha fazla kendimize ait bir dil konuşmak üzere elimizin altındaki kültürü kullanmaya başladığımızda, anne babalarımızın bizim için tasarladığı ideallerden sıyrıldığımızı söyleyebiliriz. Kendi kendimizi biçimlendirdiğimiz ergenlik döneminde, kitaplardan hoşlananlar için okumak –ve pek çok insan için de en az onun kadar önemli olan müzik ve filmler– gerçekten etkili olmaya başlar, hayat boyu sürecek incelikli ve ayırt etmesi zor bir etki bırakır. Dolayısıyla, Freud'un ergenlik çağında *Don Quijote*'ye –kitapta sıklıkla "deli" olarak nitelenen ve hayatı tamamen okuduklarıyla yani şövalye romanlarıyla biçimlenmiş olan bir adamın hikâyesine– yönelik tutkusuna dikkat etmemek olmaz. Don Quijote maceracı şövalyelerle ilgili okuduğu kurma-

calar aracılığıyla ve onlar içinde yaşayan bir adamdır. Kendini kurmaca karakterlerden yaratan bir kurmaca karakterdir.

Freud gençliğinde hevesli bir okurdu ve diller konusuna hem çok ilgili hem de o alanda yetenekliydi. 1923'te bir mektup arkadaşına bahsettiği gibi, İspanyolcayı özel bir nedenle öğrenmişti: "Genç bir öğrenciyken *Don Quijote*'yı Cervantes'in dilinden okuma arzusu, cahil kaldığım sevgili Kastilya dilini öğrenmeye itti beni." Bu "gençlik coşkusu" Silberstein adında bir okul arkadaşıyla arasındaki tutkulu bir ilişkiden doğmuştu. Freud'un biyografisini yazan Ernest Jones şöyle anlatır:

Silberstein, Freud'un okul zamanı canciğer arkadaşıydı ve okulda olmadıkları zamanlarda da bir dakika ayrılmazlardı. Birlikte İspanyolca öğrendiler ve çoğunlukla Cervantes'ten devşirdikleri kendi mitolojilerini, kendi özel kelimelerini geliştirdiler. ... Adını Academia Cartellane koydukları kültürel bir topluluk kurdular ve onunla bağlantılı olarak esprili bir üslupla muazzam miktarda edebi eser kaleme aldılar.

İki delikanlının, bir kadının hizmetinde olan iki erkek arasındaki yakınlığı konu alan bir hikâye sayesinde yakınlaşması; yazmaya, suç ortaklığına ve mizaha esin veren bir yakınlaşma: *Don Quijote* pek çok açıdan Freud'un hayatı ve psikanalizin gelişimiyle bağlantılı görülebilir (kandırılmış hayalperest ve pratik gerçekçiyi, toplumsal saygınlığın elde edilmesini ve günlük yaşamın psikopatolojisini, dilin gücünü ve benliğin oluşmasındaki kurguyu, tarikat olmadıklarına inanan ama tarikatı andıran psikanaliz gruplarını düşünün – hepsi de Freud ve onun eseriyle ilgiliydi). İspanyolca öğrenmek ve bir arkadaşıyla birlikte *Don Quijote*'yi okumak, Freud'un kurumsal ve resmi eğitiminin yanı sıra süren gayriresmi eğitiminin bir parçasıydı (Freud da Don Quijote gibi daima gayriresmi hayatla ilgilenirdi). Ancak Freud için son derece önemli olan ve *Hamlet*'le aşağı yukarı aynı döneme denk gelen bu metinde, yasaklanmamış hazlar ve genellikle nafile olan ya-

saklanmamış özeleştiri hazzı konusunda daha derin düşünebilmek adına öne çıkarmak istediğim bir motif var. Bu motif, Don Quijote'nin kötü şöhretli atı Rocinante'yle ilgili.

Psikanalize Yeni Giriş Dersleri (1932) kitabındaki ünlü bir bölümde ben ile id –insanın kendisine dair bilinçli duyguları ile bilinçdışı arzuları– arasındaki ilişkiyi tanımlarken Freud, kullandığı o fazlasıyla tanıdık ve geleneksel benzetmeyle sanki şunu demek ister: Psikanaliz çok eski bir hikâyenin sadece modern bir yorumudur (ki elbette doğrudur bu). Freud şöyle yazar:

> At hareket enerjisini sağlarken, binici hedefe karar verme ve güçlü hayvanın hareketine rehberlik etme ayrıcalığına sahiptir. Ancak pek ideal olmasa da ben ile id arasında sık sık, binicinin ata atın kendi istediği yönde rehberlik etmek zorunda kaldığı durumlar ortaya çıkar.

Bu "pek ideal olmayan" durumu –aşırı yorumumuzda başka olası şeylerin yanı sıra– Don Quijote'ye ve onu yönlendiren şeylere yönelik bir anıştırma olarak kabul ediyorum. Bu şekilde bakacak olursak, ben kandırılmış bir fantastik şövalyedir ve elbette tüm gerçekçiler gibi kendi kendisinin inandırıcılığına sapına kadar ikna olmuş durumdadır. Ve bu Beckettvari yorumda Rocinante muhtemelen en uygun tabirle ihtiyar sütçü beygiridir. Buradaki analoji, temel bir güç olarak at klişesinin hem teşhiri hem de parodisidir. Peki Don Quijote atı tarafından yönlendirilirken Rocinante nereye gider? Eve gider. Ama bir insan değil de at olduğundan ev ensest anlamına gelmez (büyük olasılıkla anne babasının bulunduğu yer anlamına da gelmez, sadece yaşadığı yerdir). Ev daima ensestöz arzudan daha fazla bir anlam taşımıştır, ta ki psikanaliz tarafından eksik yorumlanana kadar. Zihin denen şeyin Freud öncesi ve sonrası modelinde –ki bu belki de Freud'un bilimsel açıdan daha sağlam ve geleneksel olarak dindar bir modeli mümkün kılmak için bastırdığı bir modeldi– id ihtiyar at Rocinante ve ben çılgın Don Quijote'dir, üstben ise bazen komik, ge-

nellikle güler yüzlü, sıklıkla gerçekçi ve saf Sancho Panza'dır. *Cervantes: Don Quijote* adlı kitabında eleştirmen A. J. Close şöyle der: "Sancho herkesin bildiği gibi yontulmamış biridir; *panza* 'göbek' anlamına gelir ve karakter esasen 16. yüzyıl [İspanyol] komedilerindeki şaklabanları anımsatır: tembel, açgözlü, yüzsüz, çenesi düşük, ödlek, cahil ve hepsinden öte beyinsizdir." Freud'un üstbeninin o tipik zalimliğini, aman vermeyen sadizmini alırsak neye benzer? Sancho Panza'ya. Ve tıpkı Sancho Panza gibi, absürd ve itici üstben de çok fazla ciddiye alınmaması gereken bir karakterdir.

"Sancho'nun tam bir budala olamayacak kadar sağduyu sahibi olduğu ortaya çıkar," der Vladimir Nabokov *Don Quijote Dersleri*'nde, "ama tam bir baş belası olabilir." Hiç şüphesiz üstbenimizi tam bir baş belası ve görünürdeki makul hali içinde fazlasıyla ahmak bir parçamız olarak düşünmeye ihtiyacımız var. Başka bir deyişle, Don Quijote'ye istemediğimiz ölçüde benzesek de benzemesek de, kendimize daha ziyade Sancho Panza'nın bakış açısından bakıyor olabileceğimizi fark etmemiz gerekiyor. Yani hayattan da yasak hazlarımızdan aldığımız tat kadar –hatta belki daha fazla– hakiki zevk alabiliriz. Sınırlayıcılığımızın bizi ne denli sınırladığını hafife almış olabiliriz. Birlikte bir şeyler yapmaktan aldığımız haz bu kadar ürkütücü olmak zorunda değil.

Yasak Olmayan Hazlar

... biçimlerin karşılıklı olarak birbirinin gücünü
nasıl akamete uğratacağını görmek için...

CAROLINE LEVINE, *Biçimler*

CENNETTEN KOVULMA MİTİNİN sonuçlarını yaşıyor olabiliriz, hatta daha uzun süredir Oidipus mitinin sonuçlarını da yaşıyor olabiliriz, ama ilk trafik ışıkları ABD'de Birinci Dünya Savaşı'nın sonrasında icat edilmişti. Bisikletli, arabalı ya da at arabalı yolcuların karşılıklı uzlaşmalarının yerini bir dizi ışık almış oldu böylece. Antropolog James C. Scott, "Bunun amacı, tasarlanmış bir koordinasyon programıyla kazaların önüne geçmekti," diye yazar. Kısmen rakamların baskısı ve araçların artmasıyla, kısmen de verim ve üretkenlik konusundaki yeni bilimsel ve bürokratik fantaziler aracılığıyla, tanıdık işbirliği biçimleri yerini teknolojiyle yürürlüğe konan bir dizi yeni kurala bıraktı. İnsanların sağduyusunun görevi kırmızı ışığa devredildi. Ne zaman durmaları gerektiğini önceden de biliyorlardı, ama artık ne zaman durmaları gerektiği kendilerine söyleniyordu.

Sonra 2003'te Hollanda'nın Drachten kasabasında, "sezgilere aykırı bir trafik mühendisi" olan Hans Monderman "ortak alan" adını verdiği şeyin yararına trafik ışıklarının kaldırılmasını teklif etti. Öneri denemeye tabi tutulduğunda sonuçlar sıradışıydı; böy-

lece Avrupa ve Amerika'da "kırmızı ışıkların kaldırılması projesi" adı verilen bir dizi eylemin önünü açtı. Scott şöyle devam eder:

Monderman trafik lambaları bir elektrik arızası nedeniyle çalışmadığında, sonuçta bir sıkışıklık yerine akıcılığın arttığı gözleminden yola çıkmıştı. Bir deney olarak, Drachten'de günde 22 bin aracın geçtiği en işlek trafik kavşağının yerine bir döner kavşak, geniş bir bisiklet yolu ve yaya yolu koydu. Trafik ışıklarının kaldırılmasını izleyen iki yıl içinde, daha önceki dört yıl boyunca gerçekleşen 36 kazaya kıyasla sadece iki kazayla sınırlı kalındı. Tüm sürücüler tetikte olmaları ve sağduyularını kullanmaları gerektiğini bildiklerinde trafik çok daha akıcı ilerlerken, yol verme kavgası ve sıkışıklık neredeyse ortadan kalkıyordu. Monderman kalabalık bir buz pistinde diğerlerinin hareketine göre kendi hareketini ayarlamayı başaran patencilere benzetiyor bu durumu. Aynı zamanda haddinden fazla işaret ve tabelanın sürücülerin gözünü yoldan ayırmasına, kavşakların daha emniyetsiz hale gelmesine katkıda bulunduğuna inanıyor.

Elbette pek çok bakımdan fikir veren bir deneydir bu; Scott'un *Two Cheers for Anarchism* (Anarşizm İçin İki Kere Hurra) adlı kitabında bu deneyi kullanması tesadüfi değildir, zira anarşizm –en azından Batı'da– ahlak kurallarına karşı gelen pek çok gelenekten biridir. Kuralları sorgulayan insanlar –yani hem bir kuralın ne olduğunu hem de bir kurala sadık kalmanın ne olduğunu merak eden, ahlakın aslında ne olduğunu ve neden ahlaki yükümlülüklerin önemli olduğunu merak eden kimseler– toplum için daima ilginçliğini korur. Sterne'ün *Tristram Shandy Beyefendi'nin Hayatı ve Görüşleri* kitabında sorduğu gibi, "İnsan mı kurallara sadık kalmalıdır yoksa kurallar mı insana?" diye sormak isteriz hep. Hatta kuralların kimlerin çıkarına ve hangi amaçla konduğunu sormaya teşvik ediliriz (yani böyle eğitiliriz); korunma adı altında cezalandırılıyor muyuz ya da bir şeye mecbur mu tutuluyoruz, merak ederiz. Aynı şekilde, bu kuralların birileri için geçerliyken başka birileri için geçerli olup olmadıklarını da sor-

gularız. Pek çok kişi kuralların –en aşırı olanların bile (veya özellikle en aşırı olanların yani tabuların)– daima şu veya bu biçimde insan yapımı, yapay şeyler olduğunu düşünür. Kütleçekimi adaletten daha temel olabilir, ama ahlakımız ille de kütleçekimi kadar ağır ve oturaklı olmak zorunda değildir. Çizgiyi nerede çizeceğimiz, hangi çizgileri çizeceğimiz ve bu işle kimi görevlendireceğimiz konusunda ister istemez idmanlıyızdır. Bazı koşullarda insanları öldürmek yasak değildir ama belli insanları öldürmek yasaktır; işkence yasak değildir ama bazı insanlara işkence etmek ve bunu belli şekillerde yapmak yasaktır; seks yasak değildir ama belli insanlarla, belli türde cinsel faaliyetler yasaktır vesaire. Fiilen kimse ensest ya da pedofiliyi tasdik edip desteklemez. Ama yasaklarla ilgili diğer bütün durumlarda –"yapmasan iyi olur"dan ziyade "yapmayacaksın" durumlarında– daima istisnalar, hafifletici nedenler bulunur; yasak eylemleri kabul edilebilir biçimde yeniden tanımlamak ya da zorunlu olarak yasak şeyler yapmak için makul nedenler bulunup ortaya sürülür (örneğin cinsiyetçiliğin ve ırkçılığın yasaklanmasından insan haklarının askıya alınmasına, "sivil" çocukların öldürülmesine kadar). Ensest ve pedofili haricinde tüm kurallara karşı gelinebilir sanki. Bu, Aydınlanma'nın bilindik mirasıdır, belli bir modern insan tipinin inandığı şeydir. Yasak olan her şey nihayetinde arzulanır olarak yeniden tanımlanabilir. Kutsal olan her şey seküler kılınabilir.

Ancak kurallara dikkat etmek başka yerlerde dikkatsizlik etmek anlamına gelebilir. Kuralların dikkatimizi hem çekmesi hem de düzenlemesi gerekir – ve de verili kabul edilmesi. Tıpkı herhangi bir oyun oynarken olduğu gibi, kuralların bütünüyle içselleştirilmesi ve hiç düşünülmeden riayet edilmesi gerekir; içgüdülerle baş eden yerleşmiş alışkanlıklardır bunlar. Kurallar –özellikle de mutlak kurallar, yani yasak olanın bekçileri– unutulmaması gereken şeylerdir. Yasak olan söz konusu olduğunda dikkatimizin dağılmasına izin vermememiz gerekir; kıskıvrak yasanın pençesinde olmamız gerekir. Yasak olan doğası gereği daima ta-

nımlıdır ve çoktan tanımlanmıştır, dolayısıyla kişi ona dair bilgisiz ya da ilgisiz olamaz; biz bilincinde olsak da olmasak da tanım prensipte bilinebilir bir şeydir. Kültürlenme, uyum sağlama insanın neyin yasak olduğunu biliyor gibi yaşaması anlamına gelir. Yasak arzular etrafında şekillenen bir teori ve terapi biçimi olan psikanaliz, yasak olanın aynı anda hem bilincinde olabileceğimizi hem de olmayabileceğimizi ekler; yasak hazları yasak olmayan hazlar biçiminde yeniden tanımlayabilmek onlara dair ne söyleyebileceğimizi ve ne tartışmak isteyebileceğimizi bulmanın tek yoludur. Ve teori ve pratiğinin tam merkezine normalde kutsal sayılan "yasak" fikrini yerleştiren yegâne seküler terapi psikanaliz aynı zamanda simgesel bir uğraş da eklemiştir kültüre: yasak olanı seküler bir dilde düşünmemizi sağlayan ve aynı sebeple yasak arzunun sadece neyi kısıtladığını değil aynı zamanda bütün yasak fikrinin, göreceğimiz üzere, bize neyi düşünmeyi yasakladığını açığa çıkaran bir uğraştır bu. Yasak olanın bizi düşünmekten alıkoyduğu asıl mesele yasak olmayandır; yasak olmayan hazlar çok daha ayrıcalıklı yasak hazların elinden zarar görmüştür. Ve gölgede kaldıklarından ya da daha doğrusu bizim onları gölgede bırakmamız nedeniyle, farkında olduğumuzdan daha fazla hazzı ve hazza dair konuyu kendimize yasak etmişizdir.

II

Yasak olan muğlak, belirsiz ya da müphem –hatta tartışmalı– hale geldiğinde, yasak olana bir şeyler yapılıyor demektir. Yeniden tanımlanıyordur. Yasak olan tanımı gereği yeniden tanımlanmaya tabi olmamalıdır. Oysa bildiğimiz gibi, yasak hazların başına sürekli gelen bir şeydir bu: Sürekli yeniden gözden geçirilirler. Yasak olan konusunda, istediğimizden daha çok ve daha az çift-değerliyizdir. Hobbes 1651'de *Leviathan*'da (Freud 1900 tarihli *Düşlerin Yorumu*'nda bu kitaptan alıntı yapar) şöyle der: "Her

devlette temel yasa demek, ortadan kalktığında devletin başarısız olmasına, temeli yıkılan bir yapı gibi düpedüz dağılıp gitmesine neden olan şey demektir... Temel Yasa tebaayı birbirine bağlayan şeydir." Hobbes'a göre, sahip olduğumuz yegâne temelin temel yasalarımız olduğu açıktır. Çünkü ona göre bizler öyle varlıklarız ki, bu temel yasalar denen şey olmasa herkes herkesle savaş halinde olurdu, sonu gelmeyen iç savaşlar yaşardık. Büyük olasılıkla yasak olanın ve temel yasaların da mantığı budur: Onlarsız yaşamamızın –ya da en çok istediğimiz (veya istemeye ikna edildiğimiz) hayatı yaşamamızın– mümkün olmadığına hükmedilmiştir. Ve temellere sahip olma tablosuyla, her şeyin üzerinde yükseldiği ve bağımlı olduğu bir şeyin varlığıyla büyülenmişizdir. İki şey –temel yasalar ve temeller– el ele gider. *Leviathan*, bu temel yasalara dikkat etmediğimiz takdirde ne isteyebileceğimizi, ne düşünüp hissedebileceğimizi –ve dolayısıyla ne yapıyor olabileceğimizi– konu alır.

Monderman'ın trafik deneyinde –ki temel bir yasayı gözden geçirmekle ilgili olmayan ama yine de akla çeşitli fikirler getiren bir deneydi bu– insanlar ne yaptıklarına daha çok dikkat edip daha fazla tetikte olduklarından kazalar azalmıştı. Sanki kurallar insanları daha az duyarlı hale getiriyordu; sanki kurallara ve üstü örtülü biçimde kural koyuculara devredilen bir şeyle insanlar düşünmeden, uyurgezer gibi davranmaya itiliyor ya da anlık çözümler bulma becerileri azalıyordu ("işaret ve tabela fazlalığı sürücülerin gözlerini yoldan ayırmalarına ve kavşakların daha emniyetsiz hale gelmesine katkıda bulunuyordu"). Lambalar kaldırıldıktan sonraysa sıkışıklıktan çok akış vardı, trafik "daha akıcı" ilerliyordu; yani bu yöntem hem daha etkiliydi hem de hareketliliği artırmıştı. Hareket kırmızı ışıkla artık yasaklanmadığında, işbirliğinin yasak olmayan hazzı ve ona eşlik eden beceriler açığa çıkar. Burada Deleuze ve Guattari'nin, anti-psikanalitik kitapları *Anti-Oedipus*'ta kullandıkları analojiyi anımsamak faydalı olabilir: "Toplumun üstüne düşen birincil ödev daima arzu akışlarını

sisteme bağlamak, tescil etmek, kaydetmek ve uygun şekilde kanalize edilmemiş, düzenlenmemiş, frenlenmemiş bir akış olmaması için elden geleni yapmaktır." Yasak olan burada kontrollü bir akış olarak resmedilir. Akış halindeki herhangi bir şey, herhangi bir yere gidebilir. Hobbes'un temel yasaları hayali kaosu savuşturmak içindir. Başka bir deyişle, arzuyu gözümüzde canlandırma tarzımızın –kafamızdaki tabloların, kullandığımız analojilerin, bulduğumuz figürlerin– sık sık yasaklayıcı bir ses tarafından zorla kabul ettirildiğini hatırda tutmakta fayda vardır. Yasak olanın arzuyu tanımlama biçimi, bu kadar korunmaya ihtiyacı olduğuna göre dışarıda sahiden korkunç şeyler olması gerektiğine kanaat getirmiş aşırı koruma altındaki çocuğun düşünme tarzına benzer.

Monderman'ın deneyi ve Scott'un kısa hikâyesi, "kırmızı ışıkların kaldırılması projesi" ile ilgili olduğu kadar aynı zamanda bir şeyin akışının şu veya bu biçimde engellenmesi, düzenlenmesi ve formüle edilmesiyle de ilgilidir. Buradaki soru ise şudur: Acaba kırmızı ışık ne tür bir akışı düzenlediğini düşünmektedir? Kırmızı ışığın önüne geçmek istediği felaket tam olarak nedir? Ne de olsa arzu duymayı ve hazzı yasaklamak için bir şey yapılması gerekir; arzunun belli bir biçimde tanımlanması gerekir (yasaklayıcı ve tehditkâr biçimde). Yasak koyucuların kendi nedenleri vardır.

Fakat genel durumu temsil etsin ya da etmesin, Monderman'ın deneyi lamba olmadığında daha az kaza olduğunu, hemen hemen hiç sıkışıklık ya da yol verme kavgası yaşanmadığını ve akıcı bir trafikle birlikte daha az tıkanıklık olduğunu ortaya çıkarmıştır. Ve benim amaçlarım açısından daha da ilginci, lamba olmadığında daha çok dayanışma ve dikkat olduğunu, bu ikisinin el ele gittiğini göstermiştir ("Monderman kalabalık bir buz pistinde diğerlerinin hareketine göre kendi hareketini ayarlamayı başaran patencilere benzetiyor bu durumu"). İstemsiz bir koreografiyi andıran sosyalliğin idealize edilmiş tablosudur bu ve bi-

çimlendirme fikri iyicildir. Tıpkı patencilerde olduğu gibi, kızgınlığı ve zıtlaşmayı en aza indirmeye yönelik bir ortak proje ve girişim söz konusudur ve bu gerçekçi biçimde cereyan eder (insanın salt zihninde değil buz pateni sahasında gerçekleşen bir şeydir). Tüm bunlar erken çocukluk dönemi gözlemlerinden çıkan sonuçlarla ve örneğin işler iyi gittiği sırada annelerle bebekleri arasında yaşanan uyumlu halle ilişkilendirilebilir (aynı zamanda Boston Change Process Study Group'un, asıl önemli olanın anneyle bebek arasında sorunlar yaşanması değil –nasıl yaşanmasın ki?– bu sorunların giderilme şekli olduğu yolundaki görüşüyle de ilişkilendirilebilir). Kırmızı ışığın sürücülere yasakladığı şeylerden biri, diğer sürücülerle aralarındaki sorunu halletme yöntemidir. Sürücüleri eski alışkanlıklara döndürmek suretiyle yeni bir şey keşfedilmiştir. (*Ortak Lüks*'te Kristin Ross'un yazdığı gibi, "Kişinin geleceğe uzanarak düşünmesinin yollarından biri de modası geçmiş olanın barındırdığı enerjilere dikkat kesilmektir."[23]) Bu sürücüler, patenciler, anti-Oidipus'lar, anneler ve bebekler hayata devam ederken aralarındaki sürtüşmeyi tatlıya bağlamak zorundadırlar; sıfırdan değil elbette, birlikte içinde bulundukları durumun gerçekliği çerçevesinde. Davranışları ne kadar kurallara bağlı olsa da –ve bu örnekle ne kadar pastoral bir bakış açısı destekleniyor olsa da– bu figürlerden her biri başka ne yapıyor olursa olsun deney yaptığını kabul etmek zorundadır. Yasak olan da hiç şüphesiz deneyin zorla durdurulduğu noktadır.

III

Law, Liberty, and Morality (Yasa, Özgürlük ve Ahlak) adlı kitabında hukuk profesörü H. L. A. Hart şöyle der: "Hem güdülerinden hem de sonuçlardan soyutlayarak bir davranışa sırf uyumlu diye değer atfetmek ahlakın değil tabunun alanına girer." Başka

bir deyişle, yasalara riayet eden kişi bir kurala sadık kaldığının farkında olmayabilir. Uyumluluk ancak kendi özel bağlamı içinde anlaşılabilir. Nasıl ki sihirbazlar sihir diye bir şey olmadığını gerçekten bilen insanlarsa, konformistler de kurallara uymasalar da kuralların sihrine göre yaşayan insanlar olabilir. Ahlak, üzerinde tartışılabilen ve razı olunabilen bir şeydir, beri yandan tabular sadece yaptırım uygular. Dolayısıyla ahlak, ahlakla deney yapmak demektir; bizim için bir yasa kitapçığından ziyade süregelen bir konuşma gibidir.

Yasak olan söz konusu olduğunda, otorite yanlılarıyla deneyciler arasında, özcülerle pragmatistler arasında ayrım yapmamız gerekir. Pragmatistler ve deneyciler şöyle der: "Ben (ya da başka biri) bunu denedi –bu yasak şeyi yaptı– ve kendi standartlarımıza göre bunun korkunç sonuçları oldu. Önem verdiğimiz hiç kimsenin bir daha bunu yapmasına izin vermemeliyiz." Otorite yanlıları ve özcüler ise şöyle der: "Bu kötü, kesinlikle denenmemesi gerek ve tercihen ne düşünülmeli ne de üstüne konuşulmalı. En kötü cezalarımızı bunu ortadan kaldırmak üzere tasarladık." Fransız psikanalist Bela Grunberger, babanın oğlunu annesiyle yatmaktan neden menetmesi gerektiğini şöyle açıklar: Çünkü oğul anneyle yatarsa kendisini ya da anneyi tatmin edemeyecek ve dolayısıyla aşağılanmış olacaktır. Bu, deneyci bir yaklaşımdır. Oidipus kompleksinin bu yorumunda baba hadım eden kişi değil çocuğun gelecekteki cinsel gücünün bekçisi durumundadır. Tanrı Eski Ahit'te Yahudilere "Benden başka Tanrın olmayacak" (Mısır'dan Çıkış, 20: 3-5) derken ve putlara tapmamaları gerektiğini söylerken özcüdür: "Çünkü ben, Tanrın Rab, kıskanç bir Tanrıyım. Benden nefret edenin babasının işlediği suçun hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım." Her iki durumda da, yasak olan, geleceğe dair belli biçimlerde düşünme hakkının baştan yok sayılmasıdır. Yasak olan gerçekleşmemesi gereken bir geleceğe atıfta bulunur. Bir kez yasak olanı bildiğimizde, yasak olmayanın –yani otoritelerin bizi tadını çıkarmaya

teşvik ettiği ya da bize yutturmak istediği tüm diğer şeylerin– yolu açılmış olur.

Kurallar bizi deney yapma konusunda serbest bırakır, ama mutlak bir kural –tıpkı yasak olan gibi, konuşmanın ve müzakerenin ötesindeki bir kural– doğaçlama olasılığını yok eder. Kesindir. Yine de ilk ebeveynimiz Âdem ve Havva'nın keşfettiği gibi, yasak olanın bize neyi yasakladığını asla tam olarak bilemeyiz. Bir kez temel yasalara karşı geldik mi keşfedilmemiş topraklardayız demektir artık. Yani bir şeyi yasaklamak âlimi mutlak bir eylemdir; bilinen bir gelecek kurmaya teşebbüs eder; belli eylemlerin icra edilmeyeceği ve belli düşüncelerle duyguların dışarıda bırakılacağı bir gelecektir bu. Bunun ise ürkütücü ahlaki içerimleri vardır. Temel yasaları koyup pekiştirenler bu yasaların ne olduğunu ve onları ihlal etmenin sonuçlarını bildiklerini iddia ederler. Bu anlamda temel yasalar geleceğe dair kehanet bildirir; bu yasaları yapanlar geleceği bildiklerini iddia ederler. Yine de hepimiz insanların yasak olmayanı yasak hale getirme kapasitelerinin ne kadar büyük olduğunu biliriz – psikanaliz de bu konuda yeni bir yolla uyarmıştır bizi. Yasak olmayanı yasak hale getirmemizin amacı, onu ya erişilmez ya da daha heyecan verici kılmaktır. Psikanaliz retorik bahisleri yükseltmenin savunmacı potansiyelini göstermiştir bize. Kendi kendimize kolayca şöyle diyebiliriz: "Bu tehlikeli değil, merak uyandırıcı ya da heyecan verici değil, YASAK!" (Kleincı psikanalist Money-Kyrle analizin amacının kısıtlamanın mantıksızlığını kanıtlamak olduğunu yazarken bunu kastediyordu üstü kapalı olarak). Psikanalizde analist, hastanın arayıp bulmaya gönüllü ve muktedir olduğu hazların neden şunlar değil de bunlar olduğunu bulup çıkarmaya çalışır; hastanın nerede ve ne sebeple çizgiyi çekmek istediğine kafa yorar.

Trafik ışıkları kaldırıldığında –ki bu en azından iki tür tanıdık modern hikâyeden biridir– beklenen felaket gerçekleşmemişti. Hatta şans eseri ya da başka bir nedenden ötürü, her şey öncekinden bile daha iyiydi. Daha az kaza oluyor, trafik işliyordu, yol

verme kavgası azalmış ve sağduyu artmıştı. Monderman'ın trafik deneyi, John Dewey'nin *Deneyim Olarak Sanat*'ta belirttiği "(daralma ya da pasif uyum yerine) genişleme yoluyla adaptasyon" örneğiydi. Bir diğer tanıdık hikâye de kırmızı ışıkların kaldırılması ve akla hayale gelmeyecek kadar kötü geleceklerin yaratılmasıdır; trajediler ve tüm siyasi diktalar bize bunu anlatmak üzere hazır bekler. Fakat Monderman'ın deneyinden sonra, der Scott, "Hollanda'da küçük kasabalar 'Trafik Tabelalarından Muaf' olmakla övünen birer tabela koydular ve bu yeni felsefeyi tartışan bir konferans da 'Güvensiz güvenlidir' diye ilan etti."

Yasak bilgi diye bir şey olduğu fikrinden vazgeçmenin nasıl bir şey olduğunu biliriz ve ensest tabusunu yasaklamanın nasıl bir şey olduğunu da bildiğimizi sanır ama aslında pek bilmeyiz (öyle bir toplum düşünün ki aileler çocuklarını annelerini öldürüp babalarıyla evlenmeye ya da babalarını öldürüp anneleriyle evlenmeye teşvik etsin). Belli yasak arzuların yasaksız hale gelmesinin nasıl bir şey olduğunu da biliriz; hatta en korkunç hikâyelerimizden bazıları hiç de yasaklanması gerekmediği halde yasaklanmış olan sözde yasak arzulara ilişkindir. Geçmişe baktığımızda bazılarımıza yaşadığımız zamanların en temel hikâyeleri gibi görünen hikâyelerdir bunlar: zalimlikleri içinde son derece anlaşılmaz ama aynı zamanda fazlasıyla anlaşılır hikâyeler. Psikanalizin en iyi eserleri, arzuların yasaklanmasını tetikleyen gerilimlere ve dolayısıyla arzuları yasaklayanlar olarak neden her zaman kendimize fazla güvenmememiz gerektiğine dair faydalı şeyler söylemiştir bize. (Şayet psikanalizin sınırlandırılmış eylemlere ya da eylemleri tamamlamanın yeni yollarına dair söyleyecek yeni bir şeyi olmasaydı, değeri sınırlı olurdu.) Sözgelimi homofobi, daha anlaşılır olduğunda –onunla ilgili daha iyi, daha ikna edici hikâyeler olduğunda– karşı çıkılabilir hale gelir.

Artık kimse tüm yasak arzuları lağvedebileceğimize hatta bunu istediğimize inanmıyor, tıpkı "kabul edilemez" kategorisi olmayan bir kültür tasavvur edemediğimiz gibi. Ne de olsa yasak

olan, kabul edilemez olanın en yola gelmez halidir (Philip Rieff *Charisma* [Karizma] adlı kitabında, "Ahlakın ve kültürün özündeki sırrın kilidini açmak, neden sakınmak gerektiğini bilmektir," diye yazar). Bazılarımız başka her şey gibi yasak hazların da daha az yasak ya da kesinlikle daha çok düşünülebilir hale gelecek biçimde yeniden tanımlanabileceğine inanabilir – ve psikanalizin bunda bariz bir payı vardır. İnsanlar geleneksel olarak psikanalize arzularının korkunçluğu yüzünden ya da korkunçluk olarak düşündükleri şey yüzünden gelir ve analist yapabildiğince bir şeyleri yeniden tanımlar. Fakat şurası açık ki, yasak arzu fikri olmaksızın psikanaliz diye bir şey de olmazdı – tıpkı büyük ihtimalle kültürün de olmayabileceği gibi (kuralların konmasının ve ihlal edilmesinin tarihi, bunların ihlal edilmek üzere değil test edilmek üzere koyulduğunu veya ancak test edilerek koyulabileceğini düşündürse de –ki psikanalizin bu konuda iyi bir hikâyesi vardır– bu böyledir). Hiçbir kural güvenli değildir, ama kuralların varolma nedeni kendimizi güvende hissetmemizdir.

Psikanalizin en azından gelişimle ilgili hikâyelerinde, yasak olanın yola çıkış noktamız olmadığını anımsamalıyız. Bebekler ne yasak eylemlerde bulunur ne de kendi bakış açılarından yasak arzuları vardır. Bunları kültürlenme yoluyla edinip öğrenirler, zira ebeveynleri ebeveyn olduklarında yasak olana çoktan sağlam bir giriş yapmıştır. Küçük çocuk, istekleriyle ilgili ne söyleneceğini pek bilmez. Dolayısıyla kimi psikanalistlerin Oidipal-öncesi olarak adlandırdıkları şey, bireyin hayatında yoğun güçlük ve hazların olduğu, yasak olanın himayesinde yaşanmayan bir zamanı, iyi ve kötüden evvel en yoğun duyguların yaşandığı bir zamanı tasavvur etme ve zihinde canlandırma dileği olabilir. Çocuk kaçınılmaz olarak yasak kavramının hükmettiği bir dünyaya doğar; büyüyüp serpildiği ortam budur; dolayısıyla bebek için Oidipal-öncesi olduğu varsayılan şey bir anlamda Oidipal-öncesi değildir, çünkü anne babası yasak arzu konusunda enikonu bilgili durumdadır ve çocuklarıyla da buna göre ilgilenirler. Bu hikâye-

de yasak olandan önce bir hayat yoktur, sadece onun tam idrakinden önce yaşanan bir hayat vardır.

Büyümek yasak olanı öğrenmek ve tanımak demektir. Yasak olan, yetişkinlerin çocuklarına zımnen ve açıkça, farkında olarak ve olmadan anlatma ihtiyacı duydukları şeydir. Yasak olan, esasen belli başlı arzu türlerinin neticelerine dair bir hikâyeden ibarettir; yıkıcı, cezalandırıcı bir hikâyedir bu, belli başlı arzular akışına bırakılırsa neler olabileceğine dair, tanımı gereği gözdağı veren bir hikâyedir. Ve ister istemez çocukların ve ergenlerin, yasak hazlar ve arzular konusunda (sık sık yasak olmayan hazlar pahasına) takıntılı olan bir yetişkin dünyasında büyümelerinin nasıl bir şey olduğunu –bunun ne tür etkilerinin olduğunu– merak ederiz. Aynı şekilde, yasak olmayan hazların desteklenmesinin orta yaşlı insanlar açısından neden nafile bir teselli olarak görülebileceğini de merak ederiz. Yasak hazlar tüm dikkatleri üzerlerinde toplamış olabilir, oysa belki de hayatlarımızın daha ilginç ve öngörülemez sürekliliği büyük oranda o sıradışı çeşitlilikleriyle yasak olmayan hazlarla ilgili dile getirilmemiş deneyimlerimizde yatıyordur. Gelişmenin amacı, olabildiğince ihlalkâr hale gelmektense, olabildiğince bağımlı hale gelmek olabilir.

Yasak ve trajik olan birbirleri için yaratılmıştır. Trajedi bize yasak arzunun gerçekten yasak olduğunu gösterirken, komedi (ve psikanaliz) yasak olmayan yasaklandığında neler olabileceğini gösterir. Aynı zamanda, yasak olanın zihinlerimizi daraltmasına izin verdiğimizde ne olduğunu da gösterir. Bir şekilde acı vermeyen haz fikri –bir acının tedavisi, telafisi ya da mazereti olmayan haz– kelimenin tam manasıyla idrak edilemez olmuştur, bitmez tükenmez kederimize öylesine bağlıyızdır.

IV

Yasak arzu kendimiz hakkında düşünme biçimlerimizin tarihçesinde büyük sorun olmuştur. Bu konuyu yasak arzunun psikanaliz için teşkil ettiği sorun açısından incelemek istiyorum; daha geniş kültürde (ve aslında geçtiğimiz yüzyılın sonunda Viyana kültüründe, yani psikanalizin ortaya çıktığı ortamda) neden olduğu sorunlar buraya da yansır zira. Arzuları nasıl algıladığımız ve onlar hakkında, onlarla ne yapabileceğimiz, hangilerini ve ne sebeple tercih etmemiz gerektiği sorusu her daim mevcuttur elbette (belli arzuları diğerlerine tercih etmemizin beklenmesi daima "kim demiş?" sorusunu doğurur). Bize arzu etmenin ne olduğuna ve bunu nasıl yapmamız gerektiğine dair ne anlatıldığı sorusudur bu (sözgelimi anne babalar, öğretmenler, biyologlar, romancılar ya da dinlemeye değer bulduğumuz veya kulak verdiğimiz her kimse onlar tarafından öyle ya da böyle bize anlatılanlar). Fakat yasak arzunun psikanaliz için büyük bir sorun teşkil ettiğini düşündüğüm özel bir durum var – başka pek çok açıdan zaten büyük bir sorun oluşturmasının haricinde demek istiyorum (ve sadece psikanaliz için de değil). Ve bu, bir nevi ahlaki mesel yerine geçen Monderman'ın trafik deneyiyle bağlantılı.

"Gay İhanetleri" başlıklı makalesinde Leo Bersani, gay erkeklerin "ibretlik kafa karışıklığı" adını verdiği şeyden ötürü heteroseksüellere "üstü kapalı ve istemsiz bir mesaj" yolladıklarını söyler: "Nasıl sosyalleşmek istediğimizden emin olmadığımızdan heteroseksüelleri bizimle birlikte topluluk ve sosyallik kavramlarını yeniden tanımlamaya davet ediyoruz." Yasak olan, topluluk ve sosyallik kavramlarının sınırlarının yeniden tanımlanmasına mutlak sınırlar koyandır, ve bunu yasak olmayanın yapamayacağı biçimlerde yapar. Yeni bir tür kanun kaçağı, yasak olmayan hazların peşinde koşan bir kanun kaçağı tasavvur etmek

saçma mıdır? Bersani'nin gay erkekleri ve kadınları gibi, psikanalistler de kimsenin nasıl sosyalleşeceğini bilmediğini tartışmasız kabul eden insanlar olabilir. Yasak olan –yasak fikri, yasak arzunun senaryosu– ne şekilde sosyalleşmek istediğimize dair sınırlar koyma tarzımız olmuştur hep; sosyallik birlikte yapmaktan gerçekten zevk aldığımız şeylere ve karşılıklı aldığımız hazlara bağlıdır.

Şöyle düşünülebilir: Monderman –tıpkı Bersani'nin gay kadın ve erkekleri nasıl sosyalleşmek istediklerinden emin olmayan kişiler olarak betimlemesi gibi– ilk başta "kırmızı ışıkları kaldırma projesi" ile büyük bir risk almıştı. Bir şeyleri yasaklamak insanların işbirliği konusunda hem yeni yollar bulmasının hem de eski yolları yeniden canlandırmasının önünü kesebilir. Bir şeyleri yasaklamak yasak olmayan şeylerden alınacak keyfin önüne geçebilir. Bir şeyleri yasaklamanın neye engel oluşturduğu her zaman çok açık değildir. Hiç şüphesiz kırmızı ışıklarla yaratılan sosyallikle onlar olmadan yaratılan sosyallik aynı değildir. Dolayısıyla üzerine kafa yormak istediğim şey şu: Psikanalizde haz ve cinsellik hakkındaki düşünme biçimlerimize egemen olan yasakların sonuçları nelerdir? Yasak hazzı, hazzın özü, hakiki haz olarak alırsak, yasak olmayan hazlara ne olacaktır? Bu hazlar gerçekten var mıdır –türev, ikame ya da yüceltme midirler?– ve eğer varlarsa ne tür hazlardır bunlar? Gerçek hazzın zayıf akrabaları mıdırlar? Sadece çekingen, kısıtlanmış, korkak ve sıkıcı insanlar için midir bunlar? Yasak olmayan hazlar sadece çocuklar ve ileri yaştaki insanlar için hedonizm midir? Belki de psikanaliz aslen yasak arzuya ayrıcalık tanımasıyla, D. H. Lawrence'ın *Pansies* (Düşünceler) kitabının önsözünde bahsettiği "bu yozlaşmış tabu çılgınlığına kapılan modern zihinle" suç ortaklığı yapmıştır (Lawrence burada tabu kavramının yarattığı çılgınlığı kasteder). Yine sayısı epey fazla olan yasaklanmamış hazların bu hikâyede ve bir yaşam deneyimi içinde nasıl bir rol oynadıklarını sorgulamak faydalı olabilir.

Örneğin gerçek hazzın, derin hazzın, tutkulu hazzın yasak olduğuna ya da yasak olandan çıktığına inanıyorsak, o zaman ihtiyaç duyduğumuz şey cesaret, göklere çıkarıp idealize edeceğimiz şey de "risk" olacaktır. Arzumuza ihanet etmemek için mümkün olduğunca cesur olmamız gerekecektir. Aslında yasak olmayan hazları teşvik etmek, cesareti (ya da korkaklığı) çok da ciddiye almanın gerekmediği bir dünya tasavvur etmek demektir. Yasak olana bağlılığımızın bir yerinde eski moda bir kahramanlık hikâyesi gizlenmiştir sanki; küstah olanın, risk alanın ve ihlalkârın doğası gereği daha iyi vakit geçirdiği bir hikâye (elbette bu durum psikanalizi bir nevi askeri talime dönüştürebilir; insanların kendi arzularının kahramanları olmasına yardım eden bir askeri talim). Hayattaki en büyük zevklerimden biri sabah kahvesiyse, bir anlamda acınası bir insan, su katılmamış bir burjuva mı sayılırım? Başkalarına elimden geldiğince iyi davranmak bana istediğim hayatı veriyorsa, bu beni zayıf bir insan, Nietzsche'nin "köle dini" dediği şeyin basit bir parçası mı yapar? Arkadaşlığı ya da siyasi aktivizmi cinsellik temelli ilişkilere tercih ediyorsam, sadece kısıtlanmış biri mi sayılırım? Yasaklanmamış hazları arayanlar –ki bu kişiler aynı zamanda yasak hazları da ararlar elbette; ellerinden başka türlüsü gelmez– dikkate almaya değmeyecek kadar kişiliksiz (yani korkmuş), ancak analiz yoluyla bu durumdan kurtarılmak üzere dikkate alınmaya değer kişiler midir? Yüceltme ve yer değiştirmede iyi olan ama gerçekçilikten sınıfta kalan insanlar mıdır bunlar? Psikanalizde yasak olanla yasak olmayan arasında tercih yapmamız gerekmez ama bir şekilde yaparız bunu; yasak olan ve olmayan hazlarımız olabilir ve olacaktır, ama gerçek hareketin nerede olduğunu daima biliriz. Neticede, psikanalitik bir bakış açısından, yasak olmayan nedir? Yasak olmayan hazlar iyi bir hayata dair psikanalitik hikâyelerin neresinde durur? Yasak olmayan hazlar yasak olanların yetersiz ikameleri midir? Yasak haz birciliği –yasak olanın siren şarkısı ve Freudyen özne üzerindeki daimi hak iddiası– haz konusunda

neyi düşünmemizin önüne geçmiştir?

Siyaset felsefecisi John Gray, Isaiah Berlin hakkındaki kitabında, Berlin'in "kavgacı liberalizmi" adını verdiği şeyi "özü itibariyle rakip iyiler arasındaki çelişkinin liberalizmi" diye tanımlar; asla aradığımız tek bir iyi olmadığından daima çelişki olacağını ve çelişkinin olmadığı yerde diktatörlük olduğunu varsayan bir liberalizm. Psikanaliz bizi yasak ve yasak olmayan hazların doğası gereği rakip iyiler olmadığına, yasak olmayan hazlara dair arzumuzdan kuşku duymamız gerektiğine ikna ederek bizi fazla basite indirgemiş, haz arayışımıza ve haz arayışçısı olarak kendimize dair yetersiz bir tablo sunmuş olabilir. Görünüşe göre psikanaliz, yasak olmayanı çok ciddiye almaya yanaşmadığından onu bastırmış ve detaylarına inmeyi reddetmiştir; ya da onu korkutucu derecede heyecan verici olan asıl şeyin yani yasak hazzın kılık değiştirmiş, sulandırılmış hali olarak görmüş, yasak hazdan kaçıp sığınma biçimi olarak yorumlamıştır.

Yasak hazlara ayrıcalık tanımak insanların birbirlerinden aldıkları hazları büyük oranda daraltabilir; ne yapmak istediklerine ve birbirleriyle ne yapmak istediklerine dair ahlaki düşünüşlerini haddinden fazla belirleyip sınırlandırır; dolayısıyla psikanalizin insanlara kendi aralarında yeni ilişki biçimleri geliştirmelerinde ya da Michel Foucault'nun tabiriyle "yeni ilişkisel durumlar" yaratmalarında yardımcı olmasını engeller. Yasak olan belki de haddinden fazla ürkütücü olmuştur. Ve belki de yasak olanın belli yorumlarına bağlılıktan daha muhafazakâr bir şey yoktur (örneğin muhtelif siyasi biçimleriyle adalet arzusu tabiatı gereği yasak bir arzu değildir). Yasak ve yasak olmayan hazları özü itibariyle birbirine rakip iyiler olarak kabul etsek, hayatımız –psikanaliz terapisi ve pratiği– nasıl olurdu? Yani yasak hazzın tek gerçek haz, esas haz olduğunu tartışmasız doğru kabul etmesek? İnsanların peşinen tanımlanmış bir hazlar hiyerarşisi olmadan hazların çeşitliliğini aradığını düşünsek? Elbette bunların hiçbiri erotik olanın gözden düşmesini gerektirmez. Ne de olsa psikanalitik yön-

temde çocukluğun pek çok hazzı yasak değildir.

Çok fazla etkilenmemeyi öğrendiğimiz tanıdık ikililerle yapabildiğimiz gibi, yasak kategorisiyle de birçok değişik şey yapabiliriz. En abartılı haliyle, yasaklamak sansürdür. Ve yasak olmayana dair düşünmemizi de yasaklamıştır. (Philip Larkin "Hamsin Yortusu Düğünleri" adlı şiirinde şöyle der: "Güneş yok eder, gölgede ne olup bittiğine dair merakı.") Akıl sağlığı hakkındaki fikirlerin deliliğe dair fikirleri ya da hatta karşılıklı birbirini tanımlayan "mantıklı" ve "mantıksız" kavramlar hakkındaki fikirleri nasıl etkilediğine ilişkin daha çok kabul gören, daha fazla araştırılmış ve tarihselleştirilmiş hikâyeye şimdilerde aşinayız. Ya da heteroseksüelliğin homoseksüelliği nasıl şekillendirip bozduğu (ve tam tersi) hakkındaki hikâyeye de. Yasak hazların yasak olmayan hazlara göre daima –yeğlenir olmasa da– ayrıcalıklı görülmesinin etkilerini takip etmek psikanalizin temel görevlerinden biri olmalıdır; hem sadece psikanalizin de değil. Ne de olsa bu daima çift yönlü bir trafik olabilir. Yasak hazları arzulayan yanlarımızın yasak olmayan hazları arzulayan yanlarımıza dair öğrenecek pek çok şeyi olabilir. Yasak olmayan hazları arayanlar, haz konusunda yasakları delen kişilerin aklının ucundan geçmeyen şeyleri bilebilir – örneğin hazların tek bir amaca hizmet ettiğini. Ya da cesaret gerektirmeyen hazların cesaret gerektiren hazlar hakkında neler söyleyebileceğini; duygudaşlığın ya da arkadaşlığın hazlarının erotik ilişkilerle ve bunların kaçınılmaz şiddetiyle ne alakası olabileceğini. Ya da gözdağıyla haz veya ustalıkla beceri arasındaki farkı ve ustalığın alternatiflerinin neler olabileceğini. Bir yanda insanın neye katlanabileceğine ve neyin keyfine varabileceğine dair bilgi vardır, diğer yandaysa insanın neye katlanabilmesi ve neyin tadına varabilmesi gerektiğine dair bilgi.

Analistin hastasını özel olarak herhangi bir konuda konuşmaya teşvik etmesine gerek olmadığı halde, benim izlenimim, analistin hastayı yasak olmayan hazlarından ziyade yasak hazlarından söz etmeye teşvik ettiği yönünde. Yani yasak olmayan hazlar

diğerleri için bir ipucu olarak düşünülür. Analistler travma ve yasak arzuya ve asıl olarak da yasak arzu travmasına kulak kabartma eğilimindedir. Fakat herkes geçer akçenin yasak olan olduğunu güya bildiğinde, ne söyleyip duyabiliriz ki? Şayet Isaiah Berlin'in *Four Essays on Liberty*'de (Özgürlük Üzerine Dört Deneme) yazdığı gibi, "mutlak talepler arasında seçim yapma zorunluluğu insanlık durumunun kaçınılmaz özelliğiyse", şunu sormakta fayda vardır: Psikanaliz yasak olmayan haz arayışını bir insanın mutlak taleplerinden ya da herkesin dikkate alması gereken taleplerden biri olarak kabul ederse neler olur ve geniş kültür neye benzer?

Bir tarafta yasak olduğu için hakkında konuşmadığımız ya da konuşmak istemediğimiz (Freud'un tabirini kullanmak gerekirse "sansürlü") şey vardır, diğer taraftaysa dile gelmeye ayak direyen ya da kafa tutan şey – Seamus Heaney'nin "düşünüm öncesi yaşanmış deneyim" dediği, bizimse küçük çocuğun simgeler düzeni öncesi ya da ilk simgesel deneyimi olarak adlandırabileceğimiz şey. Fakat kendini korumanın ve kaçınılmaz saydamsızlığın bu iki dramatik ve dokunaklı biçimi arasında hem daha erişilebilir hem daha az aşikâr bir şey vardır; ayrıntılarına girmeye zahmet etmeyeceğimiz, bir işe yarayamayacak kadar önemsiz, yavan, gündelik ve sıradan görünen, ne yasak ne de görünüşe göre müphem bir şey. Bu yasak olmayan hazlar az çok verili kabul edilir ve bu nedenle de nispeten çelişkiden muaf önemsiz şeyler olarak yaşanır (onları yasak hazların yüceltilmiş biçimleri olarak görmediğimiz sürece). Bir tarafta, çoğunlukla sahip olmadığımız ve hakkında kolayca konuşamadığımız hazlar; diğer taraftaysa ya hakkında konuşma zahmetine girmediğimiz ya da bariz bir utanç, suçluluk veya mahcubiyet duymaksızın fazlasıyla rahat anlattığımız yasak olmayan hazlar vardır. Aslında yasak olmayan hazları özellikle sosyal hazlar olarak düşünürüz (daha geniş anlamda sosyal, daha toplumsal). Bu yasak olmayan hazları (şefkatin, arkadaşlığın, oyun ve hayal gücünün hazlarını) savunması, İngiliz

psikanalizinin hem iyi hem kötü yanlarından biri –Freud'a ilgisinin ve kimilerine göre de ayak diremesinin ürünü– olmuştur. Yasak olmayan hazları da en az yasak hazlar kadar ilginç, merak uyandırıcı ve biçimlendirici kılmak istemiştir İngiliz psikanalizi. Ve Marion Milner'ın çalışmalarında, erotik olan da yasak olmayana benzetilmek istenmiştir.

V

Amerikalı tarihçi Ethan Shagan *The Rule of Moderation*'da (İtidal Kuralı) şöyle der: "İngiliz tarihinin temel bulmacalarından biri, İngiltere'nin, ağır ağır fethettiği bir dünyada mantığı, medeniliği ve itidali nasıl temsil eder hale geldiğidir." Bizzat bir Anglofil olan Freud –bildiğimiz üzere– psikanalizin bir Yahudi bilimi olarak düşünülmesini istememişti (gerçi Ernest Jones biyografisinde Freud'un "Oliver Cromwell'a uzun süre hayranlık beslediğini" ve "Cromwell'ın Yahudileri İngiltere'ye yeniden getirmesinin bunda önemli bir etken olduğunu" söyleyerek işleri biraz karıştırır). Elbette psikanaliz İngiltere'ye 20. yüzyılın ilk yıllarında geldiğinde –yani Melanie Klein, Freud'lar ve diğer Avrupalı mülteciler oraya gelmeden önce– ağırlıklı olarak bir Yahudi uğraşı değildi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan Orta ya da Bağımsız Grup'un önde gelen üyelerinin hiçbiri de –Winnicott, Rycroft, Milner, Khan, Laing, Klauber veya Lomas– Yahudi değildi. Başka bir deyişle, İngiltere Freud'un psikanalizine hem yakın hem de son derece yabancıydı. Yani psikanaliz, fethettiği bir dünyada "mantığı, medeniliği ve itidali" temsil eden bir İngiltere'ye ulaşmıştı. Darwin'in ve Darwinciliğin İngilteresiydi bu ve bizzat Freud da Darwinci biyolojiye bağlıydı – fakat Darwin'in kendisi o İngiliz tarzıyla mantık, medenilik ve itidal timsaliyken fikirleri yavaş yavaş dünyayı fethediyordu. Aynı zamanda –pek çok kişinin dikkat çektiği gibi– İngiltere çocukluk dönemiyle il-

gilenen bir edebi geleneğe sahipti. Geçmişe dönük bakınca, psikanalizin orada kendine bir yuva bulması hiç şaşırtıcı gelmiyor; ayrıca Klein, Anna Freud, Winnicott ve John Bowlby'nin çocuk analizinin önünü açmaları sayesinde psikanalizin bu süreç içinde değişmiş olması da şaşırtıcı değil.

İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda, bugün anıldıkları şekliyle Britanyalı analistler savaşta boşaltılan bölgelerden gelen çocuklardan ve kocaları cephedeyken savaşla ilgili işlerde çalışmak zorunda kalan kadınlardan erken gelişimle ilgili çok şey öğrenmişlerdi. Ancak Britanya Psikanaliz Topluluğu'nda savaş halindeki Klein ve Freud yanlılarından farklı olarak Orta ya da Bağımsız Grup, psikanalitik dünya içinde iyi kötü mantık, medenilik ve itidale benzer bir şeyi temsil etmeye başlayacaktı. Psikanalizde sadece abartılar doğruysa, İngiliz psikanalizinin bu versiyonunda abartı –yani ampirik karşıtı, metafizik ve coşkulu olan– kuşku altındaydı (Winnicott çocuk hastalıkları uzmanıydı, Bowlby davranış bilimleriyle ilgiliydi). Gayet iyi bilindiği gibi, hiçbiri Freud' un Ölüm Dürtüsü fikrine katılmıyordu ve hepsi de (gözlemlenen) anne-çocuk ikilisini, cinselliği ciddiye aldıkları kadar (hatta bazen daha fazla) ciddiye alıyordu (en azından İngiltere'de mantık, medenilik ve itidali cinselliğe feda etmeyeceklerdi). Ve hepsi de gelişimsel nesne ilişkileri adını verdikleri kuramlarında, dünyanın fethedilip sömürgeleştirilmesinin ve daha yakın tarihte de faşizmin üstü kapalı eleştirisini yapıyordu; üstü kapalı olarak yapıyorlardı çünkü hiçbiri alenen politik değildi. Fakat gelişimle ilgili kuramları bir emperyalizm eleştirisiydi; tarif ettikleri psikanalitik çocuk, demokrat olması gereken bir (doğuştan) emperyalistti. İlişki talep ediyorlardı, sömürüye dayalı tatmin biçimleri değil; insan ilişkilerinde talancılık değil işbirliği istiyorlardı. Yani anneliği ve yetişkin cinselliğini, hatta analistin rolünü anlatırken hepsi sonuna kadar antiemperyalistti; çocuğun çarpıtma ve deformasyon olmaksızın uyum sağlanamayacak şeye uyum sağlaması ana temalarıydı (Masud Khan'ın sapkınlıklara ilişkin kuramında sömürge-

cilik eleştirisi biraz daha az ihtiyatlı dile getiriliyordu). Emperyalizm ve sömürgecilik artık yeni yasaktı, kültürel olarak kabul edilemez olandı ve Britanya'da psikanaliz bunları açıklamak ve ıslah etmek için devreye girecekti. Britanyali analistlerin teori ve pratiğine ilham veren şeyin cinselliğin potansiyel emperyalizmi –ve tatmini işbirliğine dayalı ve karşılıklı bir deneyim olarak görme arzusu– olduğunu söylemek biraz inceliksiz kaçsa da sanırım doğru olacak. Annelerle bebekleri paradoksal biçimde psikanalitik arzunun tercih edilen nesneleri kılan da bu olmuştu. Bu durum Britanyalı analistlerin yazdıklarının aynı anda hem Freudcu hem de Freud karşıtı ve sık sık da Klein karşıtı olarak görülmesine neden oldu (Kleincılar hastalarının zihinlerini sömürgeleştiren yeni emperyalistlerdi). Ama şimdi bakıldığında şunu da görmek mümkün: Yaptıkları Freud'un cinsellik ve yasak olanla ilgili teorilerini –yani çocuğun Oidipal ve Oidipal-öncesi açmazını– çocukluğun ve bebekliğin yasak olmayan hazlarıyla bağlantılı hatta uyumlu hale getirmek ve İngiliz Romantizminin dilini Freudcu psikanalizin diline eklemekti – ki bu, Freud'un da kabul ettiği gibi esasen Darwinci biyolojiye dayanan bir dildi.

Protestan İngiliz Romantizmindeki bütünüyle masum çocuğu Freud'daki çocuğun çocuksu cinselliğiyle yan yana koyduğunuzda, İngiliz psikanalizindeki Orta ya da Bağımsız Grup karşınıza çıkar. Wordsworth'ün, Coleridge'in ve Blake'in çocuğu doğuştan ve belirgin biçimde iyi, sempatik ve empatiktir; kendisini unutmaya, tüm ilgisini kendisi dışındaki nesnelere (ve insanlara) vermeye ihtiyaç duyar ve bu konuda neredeyse içgüdüsel bir kapasitesi vardır. Şans tanındığında doğanın, kitapların ya da oyunların içinde kaybolur. Doğası gereği hem yalnız hem de sosyaldir ve Dickens'ın, Eliot ve D. H. Lawrence'ın romanlarında dokunaklı biçimde görüleceği gibi diktatörlükten, boyun eğmekten ve adaletsizlikten nefret eder. Çocuğun güçlü ve hatta çılgınca antisosyal enerjileri de yok değildir –Blake'e göre bu enerji "sonsuz zevk", Wordsworth'e göreyse şiddetli ve yıkıcı olabilir– ama bu

Romantik çocukla ilgili vurgulanan şey onun doğal iyiliği ve kendini unutma, kendini kaybetme ve bir şeylere dalıp gitme arzusudur; arzusunun sıradışı canlılığı, kendi hedonizminden keyif alması ve acımasızlığıdır. Büyümenin tehlikeye attığı dünyaya, 18. yüzyılın sonlarıyla 19. yüzyılın başlarına özgü ekonomik ve siyasi koşulların onu tehlikeye sokan dünyasına açıktır. Korkunç ve yasak şeyleri yapanlar yetişkinlerdir; büyürken doğal masumiyetin yerini sıradan günah alır. Fakat Romantiklerin ve romancıların teşvik ettiği tam da çocukluğun bu yasak olmayan hazlarının yoğunluğudur; Winnicott'ın Freudcu eserlerinde bilerek ve bilmeyerek ele alınan ama bilhassa Marion Milner'ın eserlerinde karşımıza çıkan tam da budur. Winnicott'ın oyun fikriyle ortaya attığı şeyi –oyun onun için, içgüdüsel arzuyla bozulmaya uğramamış canalıcı bir kapasiteydi– Milner çocuğun bir şeylere gömülme kapasitesi ve bunun sonuçları bakımından geliştirmiştir. Milner'ın eserlerinde –ki Milner'a Melanie Klein'ın nezaret ettiğini ve kendisinin Winnicott tarafından analiz edildiğini anımsamak gerek– çocukluğun yasak olan ve olmayan hazları karşılıklı olarak birbirini canlandıran, iç içe geçmiş ve birbirini asla dışlamayan hazlar olarak görülür. Aslında Milner'a göre patoloji, yasak olanla olmayanın birbirinden ayrılmasını içeriyordu. Bir psikanalist olarak Milner, ihlalden ve yasak olandan önce bir şey olduğuna inanır; yasak olanı kısmen mümkün kılan ya da yasak arzunun deneyimi için önkoşul olan yasak olmayan bir şey.

VI

1956 tarihli "Psikanaliz ve Sanat" makalesinin sonlarında Milner düşüncelerini açıkça ortaya koyar:

Makalemin ana fikri şuydu: Bilinçdışı zihin, benlikle öteki veya görenle görülen arasındaki farka tutunmadığı için, bilinçli ve mantık-

lı zihnin yapamadığı şeyleri yapabilir. Bir şeylerin arasındaki farklardan ziyade benzerliğe daha duyarlı olduğundan, "alışılmadık içinde alışıldık olanı" bulmayı tutkuyla arzuladığından (Wordsworth şairin işinin bundan ibaret olduğunu söyler) ruha taze kan taşır, sezgilere tutku katar. Eski simgeler bayatladığında yenilenme ve yeniden doğum için kaynakları sağlar. Aslında bu, Blake'in "her insanın şiirsel dehası" dediği şeydir.

Buradaki dilin veya belki de anafikrin anakronizmi karşısında ayak direyebiliriz; öyle bile olsa, Milner'ın tarif ettiği şey Freud' un mitolojisinde Eros'un işidir. Ama ben burada Milner'ın çıkardığı sonucu sözünü ettiğim şeyin simgesi olarak kullanmak istiyorum. Buradan şunu çıkarabiliriz: Yasak olan kutsal amaçtır; ben-olmayan olarak görülenin, arzulanan ben-olmayanın nihai formülasyonudur. Aşılamayan bir çizgi çeker; beni istediğim ama istememem gereken şeyden ayırır. Oysa Milner'ın neredeyse modası geçmiş tablosunda, bilinçdışı zihin "farklardan ziyade benzerliğe daha duyarlıdır", "benlikle öteki arasındaki ayrıma tutunmaz" ve Wordsworth'ün tabiriyle –Blake ve Wordsworth'ün burada imdada çağrılması tesadüf değildir– "alışılmadık içinde alışıldık olanı" bulma tutkusu vardır (bu bağlamda "yasak olan içinde yasak olmayanı bulmak" ya da yasak hazların, yasak olmayan hazların çarpıtılmış ya da saptırılmış halleri olduğunu kabullenmek anlamına gelebilir bu). Belirtmek gerekir ki, Milner' ın bilinçdışı zihin versiyonu öncelikle yasak (ensestöz) haz peşinde değildir, yasak olmayan birleşmeler arar; ihlale değil aynılığa dayalı hazlar (hiç fark olmadığında ihlal de olmaz). Bu, Milner'ın ana konusudur: insanın, dünyasından bir sürgün olarak değil onun bir parçası olarak kendini geri kazanması. Bunlar onun için biçimlendirici deneyimlerdir; ensestöz arzunun korkutucu ve heyecan verici gereksinimleri değil, sanat tarihçisi Berenson Bernard'dan alıntı yaparak adlandırdığı üzere "estetik an"dır.

1952 tarihli "Simge Oluşumunda Yanılsamanın Rolü" makalesinde öne çıkan "ana düşünce" budur:

Yeni nesneler bulmayı olanaklı kılan temel belirlemeler, alışılmadık içinde alışıldık olanın bulunması, geçici bir benlik hissi yitimine katlanma becerisi gerektirir, geçici olarak ayrımcı benden vazgeçmeyi gerektirir; zira ben geride durup olayları nesnel ve rasyonel bir şekilde, yanıltıcı duygusal renkler olmadan görmeye çalışır. Muhtemelen Berenson'ın "estetik an" diye tarif ettiği bir zihin durumuna gerek duyar. "Görsel sanatlarda estetik an, izleyicinin baktığı sanat eseriyle tek vücut olduğu, neredeyse zamansız sayılabilecek kadar kısa bir süredir."

Milner, Winnicott tarzı yaklaşımını sürdürerek, analizdeki hastanın tıpkı ailedeki çocuk gibi "ortamın kapasite faktörü" dediği şeye ihtiyacı olduğunu söyler.

Bu, ortamın söz konusu büyümeyi besleme kapasitesidir, bir olma hissine kısmen geri dönmenin mümkün olduğu koşulları sağlayarak yapar bunu. Bana öyle geliyor ki, ortam bunun için tekrar tekrar, sınırları çizilmiş bir zaman, mekân ve esnek bir çevre sağlar; böylece, kendini koruma uğruna içtekiyle dıştakini, benlikle benlik-olmayanı net bir şekilde ayırt etmek bazen gerekli olmaz.

Bu "bir olma hissinin", "ayrımcı benden vazgeçmenin" yasaklanmasına gerek yoktur, ama yasaklanabilir de. Bunu ihlalkâr bir his olarak tarif edebiliriz, ama bu şart değildir; tıpkı böylesi durumların kadiri mutlak ya da kıskançlığın, bağımlılığın, saldırganlığın, hatta ayrılığın inkârı olarak tarif edilebileceği gibi. Hiç şüphesiz analiz ekolleri bu birliktelik durumlarının ne kadar desteklendiğine ya da hoş görüldüğüne ve bu durumların ne şekilde anlaşıldığına bağlı olarak ayırt edilebilir. Ancak bu durumlarda – Milner bunları bir olma hissine kısa, anlık, "kısmi" geri dönüşler diye tanımlamaya özen gösterir– bir kural ihlal edilmez, daha ziyade bir deneyim yaşama riski göze alınır: kişi kendini sımsıkı tutmayı bırakıp koyvererek dünyanın parçası haline geldiğinde olacaklara dair bir deneyim. İnsan kendisini unuttuğunda dünyayı kendinin kılar. Aynılık Milner için salt iyileştirici olmakla kal-

maz, geleceği yeniden kazanma yöntemimizdir; onun tabiriyle "yeni nesneler bulmayı" olanaklı kılar. Aynılığın onaylanması ihlal fikrinin en azından bu bağlamda silinip yok olmasına neden olur. Başka bir deyişle bu hikâyede yeni nesneler bulmak Oidipus kompleksinin çözümlenmesi denen şeyi içermez. Yasak hazlara değil yasak olmayan hazlara bir girizgâh içerir. Yasak olan bizi kendimizden farklı, yasak olmayan ise kendimizle aynı tutar. En azından ikisine de ihtiyacımız olabilir.

Blake ve Wordsworth'e göre çocukluğun yasak olmayan hazlarından biri çocuğun dikkatini bütünüyle bir şeylere verebilme becerisiydi. Milner'a göre modern insanın kaybetmekle karşı karşıya olduğu bir beceriydi bu (ve bundan ötürü analize geliyorlardı). Elbette insanların yasak arzularla başlarının gerçekten belada olduğunu biliyordu, ama bu onun psikanalize daha kişisel bir katkısıydı. 1934'te *Kendine Ait Bir Hayat* adlı kitabında, "insanın gerçekten sevdiği ve sevmediği şeyleri keşfetmesini, seri üretim bir idealden ödünç almadığı, gerçekten kendisine ait olan değerler için bir standart oluşturmasını sağlayabilecek bir yönteme"[24] ihtiyaç duyduğunu yazmıştı. Hobbes'un "Temel Yasa" adını verdiği şey –kesinlikle yasak olan– belki de emsal teşkil eder ya da nihai seri üretim idealdir ("Ahlakın ve kültürün en derin sırrı neden kaçınmak gerektiğini bilmekten ibarettir"). Yasak olan, gerçekten sevdiğimiz ve sevmediğimiz şeylerin ne olması gerektiğine dair bizi bilgilendirir. Buradan hareketle yasak olmayanın bunu yapmadığı söylenebilir mi? Ya da Milner'ın dolaylı olarak belirttiği gibi, tüm bu süre boyunca hata yapmış olabilir miyiz? Yasak olmayan hazların, insanın gerçekten sevdiği ve sevmediği şeyleri keşfetmesinin yolu olmasını sağlayacağımıza, yasak olmayan hazları bize anlatması için yasak hazları kullandık. Bence Milner'ın, Seamus Heaney'nin *Crediting Poetry* (Şiire İnanç) kitabında sözü edilen "daha az ikili ve genel olarak daha az bağlayıcı bir kelime dağarcığı" diye bahsettiği şeyi sorguladığını söyleyebiliriz.

Bu kitap, yasak olmayan hazların yasak olanlara nazaran haz konusunda bize anlatacak daha fazla ya da en azından başka şeyleri olup olmadığını konu alıyor. Bu doğru olsaydı, fazlasıyla ciddiye aldığımız onca şey ciddiyetini yitirirdi. Yasak olanın despotluğu bir şeyleri yasaklamasından değil, bize ne yapmak istediğimizi söylemesinden gelir – yasak olanı yapmak isteriz. Oysa yasak olmayan hiç emir vermez.

VII

The Relentless Revolution: A History of Capitalism (Amansız Devrim: Kapitalizmin Bir Tarihçesi) kitabında Joyce Appleby şöyle yazar: "Bir kavramdan bir konu hakkında konuşma yöntemi olarak değil de gerçek bir şeymiş gibi bahsedildiğinde felsefeciler 'şeyleştirme' tabirini kullanır. Diyebiliriz ki, yasak olan aslında bir konu –hatta pek çok konu– hakkında bir konuşma yöntemiyken, şeyleştirilmiştir. Fakat yasak olan öncelikle asıl önemli şey olarak, Hobbes'un tabiriyle "temel yasalar" hakkında konuşmanın bir yolu olarak sunulmalıdır; bize neyin yasak edildiğini söyleyen kurallar, tüm diğer kuralların da bağlı olduğu kurallardır. Ve yasak olandan söz ettiğimizde neden bahsettiğimizi biliyormuş izlenimi uyandırmamız gerekir – çünkü kesinlikle yapmamamız dolayısıyla olmamamız gereken bir şeyden söz ediyoruzdur. Yasak şeyleri yapmayı aklına hayaline getirmeyen o insanlardan olmamız gerekir. Dolayısıyla yasak olan hakkında konuşmak gerçekte kim olduğumuzdan ya da kim olmayı arzuladığımızdan bahsetmektir; çünkü içimizde bir yerlerde biliriz ki, bir şeylerin yasak olmasının tek nedeni, insanların ayartılması değil kimilerinin bunları yaptığı ve yasak hazlara sahip olduğu bir dünyada yaşıyor oluşumuzdur. Dolayısıyla yasak olan hakkında konuşmak riskten ve ihlalden söz etmektir; belli başlı heyecan türlerinden, korkudan ve utançtan söz etmektir. Bizi daha "karanlık"

benliklerimize yönlendirir. Aynı zamanda daha militan ve otoriter benliklerimize de yönlendirir.

Fakat yasak olandan söz etmek esasen kendimizi tanımlamak anlamına geliyorsa, nasıl olmayı tercih ettiğimizi söylemenin bir yoluysa, o halde yasak olmayan şeyler hakkında konuşurken neden bahsetmiş oluruz? Yasak olmayan hazlarımızdan söz ettiğimizde nasıl insanlar olarak algılanırız? Belki de o kadar etkileyici olmayan ya da henüz aklımıza gelmeyen bir biçimde etkileyici olan insanlar olarak. Yasak olmayan hazları desteklemek yeni türde kahramanlar bulmak (ya da onlardan vazgeçmek) demektir. Sıradanlığın alternatifi olarak gördüğümüz ne varsa onun pahasına daha sıradan olana ayrıcalık tanımak demektir bu. Dolayısıyla bu sorular hangi hazların –eğer böyle hazlar varsa– bizi gerçekten ayakta tutabileceğini sorgular. Belirgin bir özlem olmaksızın hayatın bizim için yaşanır olup olmadığını sorgular.

Yasak arzu çoğunlukla dini biçimlerinde şüphesiz epey besleyici olmuştur – arzunun düzenlenmesi, asli anlam ve değerin korunması bakımından ve hayatımızı olabildiğince iyi yaşamak gerçekten önemli olduğu için hayatlarımızın yaşanmaya değdiğini hissetmenin bir yolu olarak. Gerçi bu dini biçimlerin her biri karşılıklı birbirimizden alabileceğimiz hazzın yetersiz olduğunu varsayar; hayata devam edebilmemiz için aşkın veya doğaüstü bir şeye gerek vardır. Yasak olmayan hazları (yasak olanların yanında) düşünmek, bu hazların hayatı yeterince tatmin edici kılıp kılmadıklarını –yola devam etmek için yeterince haz verici olup olmadıklarını, hatta yasaklı muadillerine yeğlenip yeğlenmeyeceklerini– sorgulamak, bizi neyin hayatta tutmasını istediğimize, gerçek zevki nerede bulduğumuza ve bunun kâfi olup olmadığına dair yeni bir anlayış edinmeyi istemek demektir.

Hayatın Kendisi

Edebe sıkı sıkı sarılmam ve göz önünde olmam, kendime güvenmem söylendi bana. Ertesi yıla ait sözlerin başka bir sesi beklediği söylendi.

JOANNA KLINK, "Temel"

I

İNSANIN HAYATI ne kadar acı dolu olursa olsun –insan hayatın aslında ne denli acı dolu olduğunu düşünürse düşünsün– hayatın tadını çıkarmamızın ya da olabildiğince çıkarmamızın bize yasaklanmış olması da pekâlâ mümkündür. Öyle ki adaletsizlik anlayışımız –kişisel ve daha bariz siyasi şikâyetlerimiz de dahil– son derece basit bir fikre dayanır: Birçok muhtemel hazdan menediliriz. Kuşak farkı denen şeyin sonucu daima budur. Neticede yetişkinlerin yerli yersiz sınırlayıcı olmaları, mevcut hazlara durmadan sınır koymaları (Freud'un Oidipus kompleksine dair hikâyesi bunun göstergesidir) gençlerin epey sık yönelttiği bir suçlamadır. Haliyle insanın yaşlı benliği genç benliğine, genç benliğin kendi kendiyle asla konuşamayacağı bir tarzda –yani genç benliğin aşağı yukarı gerçekleşmiş ve tatmin edilmiş arzuları ve idealleri göz önüne alınarak– hitap ettiğinde çoğunlukla ilgi çekici bir durum çıkar ortaya (her zaman karşılaşılan ama yine de ilgi çeki-

ci bir durum). Yaşlı benlik, genç benliğin arzularının neticelerini bilme anlamında ondan daha fazla şey bilir. Daha yaşlı benliklerimiz isteklerimizden sonra olup bitenleri yaşayarak tecrübe ederler.

1872 tarihli *Tragedyanın Doğuşu* kitabının ikinci baskısına "Bir Özeleştiri Denemesi" başlığıyla yeni bir giriş yazan Nietzsche, orta yaşlı bir adam olarak geçmişe baktığında bu sıradışı kitabı yirmi sekiz gibi genç bir yaşta neden yazdığını açıklamaya koyulur. Kırk iki yaşında ilk kitabını gözden geçirirken Nietzsche, genç bir erkek olarak yanıt vermeye çalıştığı soru konusunda nettir. "Bugüne kadarki insanların en eğitimli, en güzel, en gıpta edilen, yaşamaya en çok ayartan ırkı, Yunanlar," diye yazar, "tam da onlar mı tragedyaya gereksinim duymuştu? Dahası – sanata?"[25] İnsanlığın bugüne kadarki en eğitimli, en güzel, en gıpta edilen ırkının tragedyayla ne işi olabilirdi ki? O mükemmellikleriyle hayatları neredeyse kusursuz olması gereken insanları ne sıkıntıya sokabilirdi? En iyi insanlar, tanım gereği ya da belli bir mantık gereği, hayattaki en kötü şeylerden muaf insanlar olmalıdır. Hayatın bunca mest ettiği, bunca büyülediği insanlar neden tragedyayı seçilmiş türleri haline getirsinler? Ve hayat gani gani yeterliyse neden sanata ihtiyaç duysunlar?

Nietzsche sanat ve kültürün bir bütün olarak, korkuyu uzak tutmak için bize yutturulan bir nevi koruma sistemi olabileceğini söylemişti. Belki de Yunanlar bu "taşkın" ve mükemmel hayatı kutlamak için sanata ihtiyaç duymuştu. Ama o zaman neden basitçe yaşayıp gitmek varken hayatı kutlama gereği duydular ki? Kutlama böylesine dört dörtlük bir hayata ne katar ve neden bir şey katması gerekir? Ama hepsinden önemlisi, bu gıpta edilesi Yunanların aklına tragedya gibi bir şeyin varlığı nereden gelmiş olabilir? Nietzsche'nin kendi genç benliğine yönelttiği soru başka bir deyişle şudur: Antik Yunanların temsil ettiği haliyle insanlığın erişilmiş kusursuzluğunun bile bizi kurtaramadığı ve koruyamadığı şey nedir? Kültürel ideallerimize ulaşıp bunları gerçek-

leştirsek –yani en çok olmak istediğimiz insanlar olsak– bile karşı karşıya kalacağımız şey nedir? İşte tam da genç birinden ziyade yaşlı birinin sorması muhtemel sorulardan biridir bu. Bunun neden böyle olması gerektiği, yani yaşlandıkça insanın gözünün açılıp hayal kırıklığına uğramasının neden böylesine müzmin bir klişe haline geldiği de sorgulanmaya değer bir konudur. Nietzsche'nin sorusunu devam ettirerek, nasıl oldu da eninde sonunda bizi yenilgi duygusuyla baş başa bırakması muhtemel umutlar beslemek üzere eğitildik, diye sorabiliriz. Mademki yaşadığımız deneyim sürekli artan bir hayal kırıklığından ibaret, o halde muhtemelen hayattan yanlış şeyler bekliyoruz –yani yanlış kültürel idealleri devralmışız– demektir.

Genç yaşında kaleme aldığı bu kitabından ötürü epeyce pişmanlık duyan Nietzsche, özellikle yaşça kendisinden büyük, hayranlık beslediği ve öykündüğü insanların dili ve değerlerince ayartıldığı için hayıflanır. "Ne kadar çok üzülüyorum şimdi, böyle özgün görüşler ve cesurca girişimler için kendime özgü bir dil bulma yürekliliğini (ya da küstahlığını?) henüz gösteremediğim için,"[26] diye yazar. Burada kastettiği, kendinden yaşlı felsefecilerin, özellikle Immanuel Kant ve Arthur Schopenhauer'in dilini kullanmış olduğudur. Nietzsche şunu ima eder: İnsanı umutsuzluk ve yenilmişlik duygusuna sevk edecek bir şey varsa o da kendi sesiyle konuşmamasıdır; hayranlık beslediğiniz insanların sizin namınıza söz almasına izin vermektir; bize ait olmayan, zorla kabul ettirilmiş hazlara sahip olmaktır. Nietzsche, hayranlık temelindeki bu sadakat duygusunun insanı en gerekli, hayatın bir numaralı gerekçesi olan şeyden –insanın kendisini bulmasından– alıkoyduğuna giderek daha çok kanaat getirir; bu kanaate varırken kısmen Ralph Waldo Emerson'dan yaptığı okumalardan esinlenmiştir. Sanki kendimize sorduğumuz "Kime hayranlık duyuyorum?" sorusuyla "Kime hayranlık duymak istiyorum?" sorusu arasındaki farktır Nietzsche'nin kafasına dank eden. Gelgelelim, Schopenhauer'in *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* (1818)

kitabından yaptığı alıntı, Nietzsche'nin ikileminin –kitabı yazan genç adamla, hem kendine hem okurlarına kendini yeniden tanıtan orta yaşlı adam arasındaki ikilemin– özüne dokunur: "Trajik olan her şeye karakteristik bir yücelik eğilimi veren," diye yazar Schopenhauer, "dünyanın, yaşamın gerçek bir doyum veremeyeceğinin, böylelikle bağlılığımızın hiçbir değerinin olmadığının bilgisine ulaşmaktır."[27] Trajik ruhun içeriği budur, insanı teslimiyete yöneltir. Hayatın aslında ne mene bir şey olduğunu, yani "dünyanın, yaşamın gerçek bir doyum veremeyeceğini" bir kez fark ettikten sonra en iyi ihtimalle teslimiyete mahkûm oluruz, oysa Nietzsche bunu kendine düpedüz "yabancı" bulduğunu ifade eder. Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* (1784) adlı kitabında geçen o meşhur "Bilmeye cüret et!" mottosunu parodileştirerek ve ilerici, aydınca, liberal değerleri toptan reddederek Schopenhauer'in saflarına katılır: "Dünyanın, yaşamın gerçek bir doyum veremeyeceğini bilmeye cüret et." Yani değerlerimiz ne olursa olsun dünya ve yaşam bize gerçek bir doyum sunamaz. İnsan sadece tek bir şeyin bilinmeye değer olduğunu bilmeye cüret etmelidir: bu bilme oyununa hiç dahil olmak zorunda kalmamış olmanın daha iyi olacağını. Fakat Nietzsche artık Schopenhauer'in kendisini sahte bir kötümserlikle ayarttığını hissetmektedir. "Dionysosçu sezgilerini" Schopenhauer'in "karartıp bozduğunu" ileri sürer. Bu durumda orta yaşlı Nietzsche'nin iki tür umutsuzluğu vardır: özgün ve yeni tespitleri için başkasının kelimelerini kullanmayı cazip bulmasından ötürü yaşadığı umutsuzluk ve aynı zamanda sahte umutsuzluğa ayartılmış olmaktan ileri gelen umutsuzluk. Dionysosçu Nietzsche umutsuzluğun bilhassa da hayattan korkanlar için daima cazip olduğuna inanmıştır. Bu insanlar taklitte ve yenilmişliğin sevinçlerinde sığınak bulur. *Dying Modern* (Modern Ölmek) adlı kitabında Diana Fuss şöyle der: "Hiç teselli olmadığını bilmekten daha teselli edici bir şey olabilir mi?"

Öte yandan Nietzsche'nin ileri yaşlarında onca horgörüyle yaklaştığı –ancak onu alıntılamaktan ve her yerde dolaşıma sok-

maktan imtina etmediği– Schopenhauer'in bu alıntısı, *Tragedyanın Doğuşu* kitabındaki en çarpıcı anlardan birini yankılar ya da pekiştirir. Nietzsche Olimpos tanrılarının hayatlarındaki "fantastik taşkınlık" adını verdiği şeyi açıklamak isterken –ki tanrıların bu durumu antik Yunanların bereketli ve muzafferane varoluşlarını yansıtmaktadır– modern izleyicinin tüm bu kıskanılası canlılık karşısında "adamakıllı etkilendiğini" belirtir. Modern izleyici, "bu insanların, hangi sihirli içkiyi içerek yaşamın tadına varmış olabileceklerini sorar kendine, öyle ki nereye baksalar ... kendi varoluşlarının ... ideal imgesi gülmektedir onlara".[28] Burada söylenmek istenen, Yunanların kendilerini ve aslında hayatın kendisini idealize etmiş olduklarıdır ve şayet bunu yaptılarsa idealleştirmeyi gerektiren bir neden olmalıdır. Nietzsche'ye göre modern izleyicinin çoktan "sırtını çevirdiği" şey tam da budur. Okura ve modern izleyiciye şöyle öğüt verir Nietzsche:

Uzaklaşma oradan, böyle açıklanamaz bir neşeyle gözlerinin önüne serilen bu yaşam hakkında Yunan halk bilgeliğinin ne söylediğini bir dinle önce. Der ki eski bir efsane, Kral Midas bilge Silenos'u, Dionysos'un eşlikçisini, uzunca bir süre ormanda kovalamış ama yakalayamamış. Nihayet, bir gün eline düştüğünde sormuş Silenos'a kral, insanlar için en iyi ve en mükemmel şeyin ne olduğunu. Kaskatı ve kıpırtısız durarak susmuş tanrısal varlık, kral tarafından zorlanıncaya kadar; sonunda kulakları çınlatan bir kahkahayla birlikte şu sözler dökülmüş ağzından: "Zavallı, bir günlük ömürlü tür, rastlantının ve kederin çocukları, duymamanın senin için en hayırlısı olduğu şeyi söylemeye niye zorlarsın beni? En iyi şey senin için tamamen ulaşılmazdır: doğmamış olmak, var *olmamak*, *hiç* olmak. En iyi ikinci şey ise senin içindir – en kısa zamanda ölmek."[29]

Adı *Tragedyanın Doğuşu* olan bir kitapta gerçek doğumun teşvik edilmemesi bir bakıma uygundur. Bir çırpıda tüm kültürel ideallerimiz ve esasen topyekûn kültürel ideal fikri geçersiz kılınmıştır. Yunanlar o taşkınlık ve berekete dayalı hayat görüşlerini Nietzsche'nin tabiriyle "Silenos'un korkunç bilgeliğine" tepkisel-

lik temelinde yaratmıştır: "Yunanlı, varoluşun korkularını ve dehşetlerini biliyor ve duyumsuyordu: Yaşayabilmek için bunların önüne Olimpos'taki parlak düş ürününü koyması gerekiyordu."[30] İdealize edilmiş bir kozmolojiye ihtiyaçları vardı. Yine de Olimpos tanrılarının tüm o ışıltıları Silenos'un bilgeliği karşısında sönüp gitmişti. Schopenhauer'in bilgeliğiyle örtüşen Silenos'un bu bilgeliği, bu "hakiki bilgi, korkunç hakikati kavrayış, eyleme dürten her türlü güdüden üstün gelir," diye devam eder Nietzsche, ve bir "tiksinti" yaratır.[31] Ona göre bu birincil tiksintiden, temel aydınlanmadan kurtulmanın iki yolu vardır: Dionysos'un esrikliği ya da Hamlet'in "teslimiyeti". İlkel taşkınlık ya da ölümcül uyuşukluk. Deleuze ve Guattari *Anti-Oedipus*'ta şöyle der: "Arzunun gücünü alt etmek [ve] onu teslimiyete yöneltmek için çok güçlü kuvvetlere gerek vardır." İşte Nietzsche'ye ayartıldığını ve savunmasız bırakıldığını hissettiren, Silenos'un bu baskın bilgeliğidir. Dingin Yunanların tragedyaya takıntılı olmalarının nedeni buydu. Çünkü hayatla ilgili hakikat, hiç doğmamış olmanın daha iyi bir seçenek olmasıdır. Ama doğarız ve bu gecikmeli bilgi verilir bize. Arzularımızla alay eden bir bilgidir bu; tüm amaçlarımızın birer saklanma yeri ve sığınak olduğunu ifşa eder. En azından hayatın bize öğrettiği bir şey vardır: hayatın katlanılmaz olduğu.

Nietzsche'ye göre ne Platon ya da Sokrates'in bilgi ve erdemle kurtuluşa erme fikri, ne Aristoteles'in kusursuzluğun ve potansiyelin gelişip beslenmesi düşüncesi ne de Yahudi-Hıristiyan dinlerinin koruyucu yasa ve inayetleri inandırıcı ya da geçerli iyimserlik biçimleridir. Hatta öyle bir şey yoktur. Raymond Geuss *Tragedyanın Doğuşu* hakkında yazdığı bir yorumda şöyle der:

Atinalıların siyasi, sosyal ve dini hayatlarının büyük kısmını yıkıcı bir felaketin ritüelleşmiş bir temsili (yani tragedya) etrafında düzenlemiş olmaları, bir bakıma onların metafizik kötümserler olduğunu gösterir. Nietzsche, esasen hayranlık uyandıran kahraman bireyin

–tıpkı Oidipus gibi– bilgi ve hakikat uğruna kendini mahvedişini izlerken, gerek Atinalıların gerek asırlar boyu başka pek çoklarının aldığı bu coşkun ve bağımlılık yapan hazzı başka türlü açıklamanın mümkün olmadığını belirtir.

En yüksek kültürel ideallerimizi –bilgi ve hakikati– aramak bizi yıkıma götürüyorsa, en yüksek kültürel idealimiz özyıkım demektir. Tabii eğer yanlış ideallere sahip değilsek. Peki o zaman ideallerimiz ne olmalı? Dünya ve yaşam bize gerçek bir doyum vermeyecekse, ne tür kültürel ideallerimiz olmalı? En iyi şey asla erişemeyeceğimiz bir noktadaysa ve aslında en iyisi "doğmamış olmak, var *olmamak, hiç* olmak"sa? *Nietzsche: The Ethics of a Moralist* (Nietzsche: Bir Ahlak Kuramcısının Etik Anlayışı) adlı kitabında Peter Berkowitz şöyle der: "Nietzsche, Yunanların yabani ve kösnül mitlerinin temsil ettiği o bulaşıcı iyimserliğin, taşkın neşeli halin, yiğitlik ve sıhhatin nasıl olup da insanın sefil yazgısının bütünüyle farkında olan insanlardan çıktığını merak eder." Diyebiliriz ki, bunlar ancak söz konusu farkındalığın sindirilmesinden sonra çıkabilirdi. Eğer gerçek doyum mümkün değilse –sadece (psişik) simya, idealize etme, meydan okuma, Nietzsche'nin hakikat yüzünden mahvolmamak için başvurduğumuzu öne sürdüğü kendi kendini kandırma sanatı varsa– o zaman buradan çıkacak sonuç açıktır. Ya yanlış doyumları arıyoruz ve aramak üzere eğitildik ya da yanlış, doğamıza düpedüz aykırı bir dünyada yaşıyoruz demektir. En azından seküler ve modern insanlar açısından öteki dünya olmadığından, Nietzsche'nin ima ettiği gibi yanlış ideallere sahip olmalıyız. Hiç doğmamış olmanın daha iyi olması için, ya doğumun hemen ertesinde olup bitenler dayanılmaz biçimde acı verici olmalı ya da bizler kendi yarattığımız uygunsuz kültürel idealler aracılığıyla bu hayatı kendimize dar etmiş olmalıyız. Nietzsche'nin "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi" ile kastettiği de budur. Kendimizi, karşımızda bulduğumuz dünya için uygunsuz hale getirdik. Dolayısıyla artık

onu enikonu kaybedilmiş bir dünya olarak görüyoruz. Ya da Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda yaptığı gibi, Dionysos'la Hamlet arasında seçim yapmamız gerektiğini düşünüyoruz.

Fakat Nietzsche, Silenos'un görünüşteki bilgeliğine ve Schopenhauer'in metafiziğine tepki olarak yeni bir modern insan icat etti; kendini yenilmemiş, canından bezmemiş ve gözü korkmamış biri olarak görebilen bir insan. *Şen Bilim*'de (kendi yeni grubunu, zevksizce "gevezelik edenlerden", geçmişi bir-iki adım ileri sürüklemek dışında bir şey yapmayanlardan ve asla şimdiki zamanda yaşamayanlardan, Freud'un ileride nevrotikler adını vereceği insanlardan ayırarak) şöyle yazar:

> Biz *kimsek o olmak istiyoruz* – yeni, biricik, kıyaslanamaz, kendi yasalarını koyan, kendini yeniden yaratan insanlar. Bu amaçla dünyadaki zorunlu ve kanuni olan her şeyi en iyi öğrenip keşfedenler olmamız gerek.

Eğer bu aşırılıksa, neyle karşı karşıya olduğunu ve ne kadar çok insanın başkaları tarafından tanımlanmaktan (ki başka insanların bize ilişkin tanımları kültürün ta kendisidir) mustarip olduğunu teslim eden bir tür aşırılıktır. Dolayısıyla bir yandan Nietzsche'nin bakış açısını pragmatik bir yaklaşımla yorumlarken, diğer yandan William James'in *Pragmatizm* kitabındaki faydalı mesajı akılda tutabiliriz: "Bir bireyin inançlarındaki en şiddetli devrimlerden sonra eski düzenin büyük kısmı ayakta kalır." Nietzsche Silenos'un bilgeliği ve Schopenhauer'in metafizik aygıtının onu tehlikeli biçimde yanlış yönlendirdiği konusunda ısrarcıydı; ancak kendi deyimiyle "Büyük Olumlayıcı" olabilmesi için bu ikisi aynı zamanda onu özgür de kılmıştı. Yaratıcı değil de taklitçi olmaktan kaçınmak istiyorsak, Nietzsche'nin tabiriyle "dünyadaki zorunlu ve kanuni olan her şeyi en iyi öğrenip keşfedenler olmamız gerek". Hiç doğmamış olmak, *hiç olmak* daha iyidir derken Silenos'un bizden asıl talebinin kabullenmemiz olduğunu; kendimizi koyuvermenin bize cazip gelmesini suistimal ederek bize

başka görüşleri ciddiye almamızı yasakladığını; hatta bize hayattan zevk almayı yasak ettiğini akılda tutmalıyız. Başka bir deyişle hayatta Silenos'un kaçırdığı hazlar olabilir. Yine de gelmiş geçmiş herkes adına –geçmiş ve gelecek adına– konuşmakla kalmaz, aynı zamanda hayatın kendisi namına da konuşur (hayat bize hiç yaşamamış olmanın daha iyi olduğunu söyler).

Tüm asli önermeler –hayat böyledir işte, insan doğası böyledir diyen önermeler– yasaklamalar şeklinde işlev görmeye meyillidir; tanım kılığına girmiş talimatlardır; harita kılığına girmiş güzergâhlardır. Âlimi mutlaklık daima yasaklayıcıdır ve yasaklamanın altında daima âlimi mutlaklık yatar. Silenos ve Schopenhauer'den farklı olarak Nietzsche daima açıkça ya da zımnen kendi kendisiyle alay eder konumdadır. Nietzsche nasıl ki antikahraman haline gelen kahramanlarına kuşkuyla yaklaşıyorsa, biz de onun kültürel ideallerine –insanın kimse o olması, kendi yasalarını koyması, köleden ziyade efendi olması konularındaki ideallerine– aynı kuşkuculukla yaklaşabiliriz. Freud gibi Nietzsche de bize gereksiz bir ciddiyete düşmeden kendisini nasıl okuyacağımızı öğretir – onun fazla yasaklayıcı bir varlık haline izin vermeden.

II

Hayatta olmakla ilgili bir şey kaçınılmaz –bilinmemesi imkânsız– ve katlanılmaz, yani insanın dayanma kapasitesinin ötesinde olduğunda, "olmak ya da olmamak" sorulabilecek tek sorudur. Ya da insan dayanılmaz cefasını en büyük hazzı haline getirmeyi becerdiğinde. Silenos ve Schopenhauer'in önerdiği şey –onların kastettiği biçimiyle– başka görüşler arasında herhangi bir görüş olamaz; insanın ancak belli bir ruh halinde hissedeceği ya da depresyondan mustarip olduğunda inanacağı bir şey değildir bu. Onlar açısından –ve kısmen Nietzsche açısından da– diğer her şeyin peşi

sıra geldiği hakikattir bu. Bunu kabul etmemek sadece bir kör nokta ya da gözden kaçırma değil, bir nevi sanrı olur. Onlar açısından bu temel bir ölçüt gibidir: Hayat hakkındaki bu hakikati kabul eden insanlar vardır; kendilerine bunu görme izni veren ya da bu hakikatin ışığında veya karanlığında yaşayan (ya da yaşamayan) insanlar vardır. Bunlar gerçek gerçekçiler, yetişkinlerdir. Ve bir de ötekiler vardır: saf olanlar, genç olanlar, ele avuca sığmayan iyimserler, ilerlemeye ve mutluluğa inananlar, kurtuluş ve aydınlanma hikâyeleri yazanlar. Bu hikâyede kimin makaraya alındığı açıktır. Tüm özcü hikâyeler gibi bu hikâye de nihayetinde inanmayanları aşağılama zorunluluğuna bağımlıdır. Nietzsche'nin değerlerin yeniden değerlendirilmesi kavramının bir versiyonunun, efendiler ve kölelerle ilgili hikâyenin başka bir versiyonunda ortaya çıkması çok da şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla kaybedenler ve kazananlar, zayıflar ve güçlüler, akıllılar ve aptallar, bilgililer ve saflarla ilgili o pek insanca ve pek tanıdık sado-mazoşistçe sonuçları engellemek için sormak gerekir; sormak gerekir çünkü tekrarlanan bir sorudur bu (gerçi layığınca yanıtlanabilmesi için layığınca tarihselleştirilmesi gerekir): Hayat katlanılmaz mıdır yoksa ondan keyif almak bize yasaklanmış mıdır? Ve şayet hayat aynı zamanda yasak bir hazsa, onu kim ve neden yasaklamıştır? Bu sorular üstüne düşünürken, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'undaki faydalı bakış açısını akılda tutmakta yarar var: "Yasa, arzu ya da 'içgüdü' düzeyinde gayet uydurma bir şeyi yasaklar; bunu, kendisine tabi olanları bu uydurmacaya denk düşecek bir niyet taşıdıklarına ikna etmek için yapar." Yasa, yasadışı hale getirilerek yaratılmış sahte arzuları tahrik ettikçe eder. Yasa, yasak koyduğu şeye yönelik bir arzu yaratır; yasaklayarak bir ilgi uyanmasına yol açar. Ve bu şekilde bizim de neyin hem yasaksız hem haz dolu olabileceğini düşünmemizi engeller: örneğin katlanılır olanın ya da katlanılırlığın ötesine geçen şeylerin hazzını. Eğer hayat ya da hayatla ilgili bir şey bir anlamda yasak bir hazza dönüştürülmüşse, yasaklama eyleminin nasıl merakımızı çeldiğini ve

dikkatimizi dağıttığını konuşabilmemiz gerekir.

Bir anlamda, bizim de hayattan tat almamızın yasaklanıp yasaklanmadığını ya da ne boyutta, ne şekilde yasaklandığını, hayattan tat almayı hemen hemen imkânsız kılan kültürel ideallerin bunu yasaklayıp yasaklamadığını sormamızı sağlayan, Silenos ya da Schopenhauer değil Nietzsche'dir. Emerson'ın "Deneyim" (1844) adlı makalesinde belirttiği gibi, sahte zorunluluklarla, yapay özcülüklerle ayartıldığımız için "Güzel Zorunluluğa sunaklar" inşa etmekten nasıl alıkonduğumuzu sorarız kendimize. Başkalarının yanı sıra Freud da psikanalitik kaygılarında bu yoldan gider. Örneğin annelerimizle evlenip babalarımızı öldürmemiz sözümona doğal bir yatkınlık değil de bir kültürel ideal –bir bakıma bir kültürel yönerge– olsaydı, birilerinin bize başarısız olmamız için tuzak kurduğunu düşünebilirdik. Birilerinin bize imkânsız seçenekler sunarak hayatlarımızı tahammül edilmez kıldığını düşünebilirdik. Hiç doğmamış olmanın daha iyi olup olmayacağına dair o ezeli soru en azından çiğle pişmiş arasındaki farkı ve malzemeyle ondan ne yaptığımızı düşünmeye sevk eder bizi. Hayatı katlanılmaz kılıp kılmadığımızı ve eğer öyleyse bunu nasıl yaptığımızı merak ederiz (sözgelimi Hamlet'e göre, ebeveynleri onun hayatını katlanılmaz kılmış, dolayısıyla hayatı katlanılmaz kılmıştır). Memnuniyetsizliğin son noktaya vardığı yerde sorulan sorudur bu; bir öfke nöbeti gibi, birikmiş hayal kırıklıklarına işaret eder. Bir koşulun ve ânın sonucu ve tarihidir. Ama kaçınılmaz olarak bir siyasete esin veren bir soru değildir bu; daha ziyade siyaset ve insanların birbirleri için yapabilecekleri şeyler konusunda umutsuzluğun bastırmasıyla geriye kalan sorudur.

Silenos'un bilgeliği –tıpkı Schopenhauer'inki gibi– her şeyden öte sosyalliğin reddidir, insanların hayatlarını yaşanılır kılmak adına birbirleri için yapabilecekleri şeylere duyulan güvenin reddedilmesidir. Zorlayıcı bir seçim gibi gelebilir bu: devrim ya da katlanılmaz hayat. (Troçki, siz siyasete ilgi duymayabilirsiniz ama siyaset size ilgi duyar demişti – peki ama hiç doğmamış ol-

manın daha iyi olacağını, bir hiç olmanın daha iyi olacağını düşündüğünüz andan itibaren siyasetin size nasıl bir ilgisi olacaktır ki?) Doğmamış olmanın daha iyi olup olmayacağını sormak, bir nevi şunu kabullenmektir: Hayat insana o kadar katlanılmaz biçimde acı dolu gelebilir ki, anlaşılmaz bir alternatif önerilir – daima çok geç gelen bir çözüm. Burada ölmüş olmak daha iyidir denmediğini belirtmek gerek; bilakis doğmamış olmak yeğdir. İnsanın bu konuyla ilgili, hayatta olmakla ilgili kendi çıkarımlarına varma şansına sahip olması bile daha iyi değildir; tüm bu durumlara düşürülmemiş olmak ziyadesiyle daha yeğlenir bir durumdur. Soru yanıtlanmaya değer değildir ve bu anlamda bir soru bile değildir. Gerçekten de bütün bunlara değmez ve hiçbir zaman da değmemiştir. Hazlar çekilen acıyı dengelemez. Doğup doğmamak bize sorulmamıştır –bu bizim arzumuz değildir, taleplerimizden biri değildir– ve doğmamış olmayı yeğlediğimizi fark etmişizdir. Başka bir deyişle, hiç doğmamış olmanın daha iyi olup olmadığı sorusu bizi hazzın hazzı konusunda düşünmeye davet eder. Hazda veya acının yokluğunda ne vardır ki onun yeterli görünmesini sağlayabilir? Haz işe yarar mı ve ne anlamda işe yarar, bizi hayatta tutar, devam etmemizi sağlar? Freud'a göre haz kimi durumlarda rüşvet olarak iş görür. Eğer haz bir tür rüşvetse ve rüşvet gerekliyse, hayatlarımızı –ya da hayatın kendisini– ne şekilde deneyimleriz?

Elbette bir de hazzın işe yaramayı bırakması için ona ne olması gerektiği –ona ne yapabileceğimiz– sorusu var. Freud'un belirttiği gibi, hayattan nefret eden ve ona bir son vermeyi isteyen, Ölüm İçgüdüsü denen bir tarafımız var mı? Ve bu Ölüm İçgüdüsü içimizde hayata sevdalı olan ve ona asla doymayan tarafımızla mitik bir ölüm-kalım mücadelesi mi veriyor? Buradaki ima, bizlerin ya da en azından Freud'un tarif ettiği modern insanın bir anlamda hayatın yaşamaya değer olduğuna inandırılması, ikna edilmesi gerektiğidir. Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'de (1922) belirttiği gibi, daima atalet ve hissizlik, cansızlık tarafın-

dan ayartılırız. Hayatlarımızın yaşamaya değer olduğu ya da fazlasıyla yaşamaya değer olduğu inancı öyle kendiliğinden çıkıp gelmez. Bizim için hayatın iyiliği aşikâr değildir. Dolayısıyla en azından bazen, hayatta olmanın nedenlerini bulmaya ve ortaya koymaya çalışan yegâne hayvanlar olarak, ister istemez sebeplerin ve hatta gerekçelerin nasıl bir haz teşkil ettiğini merak ederiz. Hayatta neyin kıymetli olduğuna dair hikâyeler anlatılıp dinlenirken, hayatın kendisinin kıymetli olduğu, hayatın diğer tüm değerleri kıymetli kılan bir değerinin olduğu varsayılır. Dolayısıyla bu tartışmaya hazırlık olarak Wilde'ın ünlü bir sözünü akılda tutmakta fayda var. Wilde'ın yemekte kendine has o kışkırtıcı tarzıyla ahlak konusunda nutuk atmasını dinleyen misafirlerden biri sabırsızlıkla sorar: "Peki ama Bay Wilde, ahlakın önemli olduğunu düşünmüyor musunuz?" "Evet ama önemin önemli olduğunu düşünmüyorum," diye yanıtlar Wilde. Neyin önemi olurdu hayatın önemi olmasa? Ve hayat önemli olmasaydı, önem ne olurdu?

Doğmamış olmanın daha iyi olacağı fikri geleceği vaatten yoksun ve geçmişi de arzulanır geçmişten önceki zaman dilimi olarak sunar. Bilinmeyen, görünüşte fazlasıyla bilinene tercih edilir. Orada hiçbir acı ya da haz olmamasının hazzı ya da acıdan çok haz olması arzusu değildir söz konusu olan; bütün haz-acı hesaplamalarından –19. yüzyılda gayet uygun bir isimle "hedonistik cebir" denen şeyden– kurtulma arzusudur. Nihai dilektir bu: haz ya da acının bitmesi dileği değil, arzu ve acının hiç başlamamış olması dileği. Bir intihar ya da ölüm dileğinden daha iddialıdır bir bakıma; hiç doğmamış olma arzusu tüm bu kaygılardan muaf tutulma arzusudur. Hayatta olmanın beraberinde getirdiği tüm soruların, tüm kaygı ve endişelerin, tüm arzuların beyhudeliğini ifade eder. Ama ancak geriye bakılarak, böyle bir durumun sadece hayal edilebileceği bir noktada yapılabilir bu; ve elbette hayal etmek için hayatta olmanız gerekir. Asla doğmamış olma dileğinin önkoşulu doğmuş olmaktır. Başlangıçtan önce bir son olması arzusu değildir bu; tüm başlangıçların ve sonların or-

tadan kaldırılması arzusudur. Hiç hayal kurmama halinin hayalini kurmaktır, herhangi bir şeyden azat edilme ihtiyacından azat edilmektir. İnsanlığın mükemmele erişebileceğini –gelecekte bizim daha iyi versiyonlarımız, daha adaletli toplumlar, daha eşitlikçi ekonomik koşullar, gerçekleşmesi beklenen umutlar olabileceğini– savunan anlayışın yerine, iyileşme umudu içeren tüm projelerin yersizliğini savunur. Sanki hiç arzu etmeye başlamamış olma arzusu hariç tüm arzular hayatın aslında ne olduğuna dair bir yanlış anlamaymış gibi.

Dolayısıyla doğmamış olmanın daha iyi olup olmadığı sorusunu sormanın, bilerek ya da bilmeyerek çoktan bir özcü olmak –ya da en azından özcülüğün tesellisini cazip bulmak; hayatın esasen nasıl olduğunu bilen ya da bildiğine inanan birine dönüşmek– anlamına geldiğini de belirtmek gerekir. Bu âlimi mutlak bir konumdur; trajedi bunun son derece yıkıcı sonuçları olduğunu ifşa eder. Doğmamış olmanın çok daha iyi olacağına inanan insan –bu inanç kulağa ne kadar absürd gelirse gelsin– doğası gereği muhtelif bakış açılarına, alternatif görüşlere ya da rakip veçhelere inanamaz. Özcü daima nereden yola çıktığını bildiğinden seçeneklerini kısıtlamış kişidir. Adrian Pole, A. C. Bradley'nin *Shakespearean Tragedy* (Shakespeare'de Trajedi) kitabı hakkında yazdığı bir eleştiri yazısında şöyle der: "Hepimizin birbirimize yabancı olduğumuz fikri, en az yeterli bir anlayışa ulaşabileceğimiz fikri kadar kurmacadır." Dünyanın ve yaşamın gerçek bir doyum barındırmadığı ya da doğmamış olmanın daha iyi olacağı fikri, daha az keyfimizi kaçıran başka tasvirlere ulaşabileceğimiz fikri kadar kurmacadır. Silenos daha iyiye doğru değişime inanmadığından zaman konusunda bir özcüdür, çünkü zaman her daim katlanılmaz olanın aracıdır. Silenos bir fikrin imparatoru haline gelmiştir; ama aynı zamanda, tanım gereği, yanlış anne babaya sahip olan kişidir (sırf kendi zihninde olsa bile). Anne babası onu gerçekten sevmiş olsaydı onu asla doğurmaz, hayat tuzağına çekmezlerdi. İyi anne babalar çocuklarını çekilmez bir hayata getirmez. Bunu yapıyor-

larsa ya sadist ya da canavar olmaları gerekir; kötü ya da naif canavarlar, veya her ikisi de... Psikanaliz tarafından kişiselleştirilmeden önce bu konu teolojinin ilgi alanına giriyordu.

Dolayısıyla hayatta olmanın bir haz olup olmadığını ve ne tür bir haz olduğunu –kendimiz için, ama aynı zamanda başkaları, çağdaşlarımız ve önceki nesiller için– merak etmek hiç de garip değildir. Hayatın yeterince, devam etmeye değecek kadar haz verip vermediğini, vermiyorsa ancak uygun uyuşturucularla katlanılacak bir şey mi olduğunu sormak da öyle. Ama daha soyut ve saçma bir biçimde, bizatihi hayatta olmanın evvelden ya da şimdi yasak veya yasak olmayan bir haz haline gelip gelmediğini soracak olursak –Nietzsche'nin besbelli kafasını karıştıran bir soruydu bu– şu şaşırtıcı soruyu da sormamız gerekir: Onu yasaklayan kim? Yaratıcımız mı? Anne babamız mı? Ve eğer öyleyse, Tanrı ve anne babamız neden hayatlarının tadını çıkarmayı yasak edecekleri canlılar yaratmış olabilirler ki? Ne tür bir tanrı ya da tanrıça, ne tür bir anne baba yapar bunu? Yapsa yapsa kesinlikle bir işkenceci ya da esrarengiz bir "iyi" anlayışını savunan biri yapar. Ve bizler böylesi bir projenin ve bu figürlerin evlatları olarak nasıl yaratıklarız? Uzun bir teolojik geçmişi olan bu soruları incelemeye değer, çünkü hiçbir küçük çocuk doğmamış olmanın daha iyi olup olmayacağını merak etmez. Sorunun kendisi gelişimsel bir edinimdir. Bu tür soruların ortaya çıkma eğilimi gösterdiği evre esasında yeniyetmeliktir. Yani cinselliğin belirme dönemidir. Şayet doğmamış olmak daha iyiyse, o zaman herkesin, ancak iki insanın girdiği cinsel ilişki sonucu dünyaya geldiğini belirtmekte de fayda vardır. Başka bir deyişle bu –en azından psikanalitik bir bakış açısıyla– ebeveynler ve cinsellik hakkında bir soru ve ikisinin de sorgulanmasıdır. Seks buna değer mi? Seksin sonuçlarına katlanmaya, onunla yaşamaya değer mi? Bu soruya doğalcı bir yanıt verilemez, çünkü organik bir süreç olarak hayat bizi ne yaratır ne de destekler (bu kelimeleri gündelik hayatta kullandığımız anlamda); hazzı ne yasaklayabilir ne de onaylayabilir.

Hayat, keyfimizin yerinde olup olmadığını umursamaz, ancak tanrısal varlıklar ya da insanlar yapabilir bunu; yasak olan ve olmayan şeylerin faillere ihtiyacı vardır – doğruyla yanlış, kabul edilebilir olanla edilemez olan, iyiyle kötü arasındaki farkı bilen faillere. Failler haz ve acının niyetleri şekillendirdiğini düşünen insanlardır. Daha iyi olduğu varsayılan şeyleri korumak adına bir şeyleri yasaklayan insanlardır onlar ve bu daha iyi şeyler onlara göre nihai ve hatta meşrulaştıran değere sahiptir.

Nietzsche'nin bildiği gibi, bir yaradılış mitiyle ya da soykütüğüyle –yani hayatta olmanın, hayatı yaşamanın, acı çekmenin ve hatta yeni bir hayat yaratmanın neden gerekli bir haz olduğunu anlatan bir hikâyeyle– onaylanmamış bir hayatın yaşamaya değer olup olmadığı, çekilen acıya değecek kadar haz barındırıp barındırmadığı sorusu herkese açıktır. Şayet dünyaya gelmemiş olmak daha iyiyse, o zaman hayatta kalma ve üreme –tıpkı diğer amaçlarımız, hedeflerimiz ve değerlerimiz gibi– anlamını yitirir. Silenos'un bilgeliği felsefenin tüm sorularına yanıt bulur. Silenos Darwin'i yolundan alıkoyar; Schopenhauer'in bakış açısına göre Darwin konu dışıdır. (Ufukta gerçek bir tatmin yoksa neden hayatta kalıp üreyelim ki?) Nietzsche aslında bizi iki geleneksel soruyu birleştiren tek bir soruyla baş başa bırakır: "İyi hayat nedir?" ve "Buna değer mi?" soruları, "İyi bir hayat, hayatı neyin iyi kıldığına dair kriterlerimiz her neyse onlara değer mi?" sorusuna dönüşür. Silenos'un hayatın içinde gördüğü sorunu yok edebilecek ne tür açıklamalar bulabiliriz (tabii bulabilirsek)? Ya da Silenos'un asla yapamadığı şeyi yapıp bu sorunu pek çok görüşten biri gibi görmemize izin verecek bir yöntem bulabilir miyiz? Örneğin aynı anda hem asla doğmamış olmanın daha iyi olduğunun farkında olup hem de doğmuş olmanın zevkini çıkarabilir miyiz? Zevkimiz o zaman neden oluşurdu? Empson'ın deyimiyle "zıtlıkları idare etmenin" hazzı mı olurdu bu? Oysa ne bu güçlüğün çevresinden dolanabilir ne de Nietzsche'nin Schopenhauer ve Silenos aracılığıyla çevresinden dolanamayıp önümüze koy-

duğu nihilizme kolay kolay karşı koyabiliriz: Hayatlarımız, kendimiz, toplumlarımız yapabildiğimiz derecede iyi olsaydı bile, buna değer miydi, bu yeterli olur muydu? Hayat ya da eski Yunanların görünüşteki o kusursuz hayatları bile bize miras kalan cefalara, olumsallıklara, belirlenimciliklere ve seçimlere değer miydi? Daha iyi olabilecek bir hayat asla yeterince iyi olmayabilir, bize asla gerçek bir tatmin vermeyebilir. Hayattan, kendimizden ve diğer insanlardan daima verilebilecek olandan daha fazlasını istiyor olmamız mümkündür. Ve daha azını istemek bizim açımızdan imkânsız olabilir. Ahlaki mükemmeliyetçiler ya da Stanley Cavell'ın *Cities of Words*'de (Kelimelerden Kentler) dediği gibi "Emersoncı mükemmeliyetçiler" olabiliriz, çünkü istediğimiz şey olmadan yaşamanın bizi neye dönüştüreceği ve buna katlanıp katlanamayacağımız sorusuna cevap vermek mümkün değildir; tıpkı bunun hakkında ne yapabileceğimiz sorusunun da cevaplanabilir olmadığı gibi. "Benim Emersoncı mükemmeliyetçilik adını verdiğim şey," diye yazar Cavell,

> ... insanın dünyayla münakaşasının ne muhakkak çözülmesi ne de çözülemeyecek bir şey olarak sinikçe rafa kaldırılması gerektiğini öne sürer. Aynı anda hem dünyayı hem de dünyanın değişmesini isteyebileceğiniz bir durumdur bu – hatta onu değiştirebileceğiniz bir durum, tıpkı elmanın dünyayı değiştirmesi gibi, her ne kadar elmanın düştüğünü söylesek de. (Nietzsche'nin yaygınlaşan bir beceriksizlik olarak gördüğü dünyayı isteme beceriksizliğine taktığı isim nihilizmdir.)

Sinizm ve nihilizm Cavell'ın "Emersoncı mükemmeliyetçilik" adını verdiği şeyin davetiye çıkardığı ayartmalar, sahte çözümlerdir, betimlenen çelişki karşısında tercih edilebilir görünen içsel üstünlüklerdir. Sinizme ve nihilizme düşmemenin, bunların yarattığı içsel üstünlüğe kapılmamanın yolu nedir ve insan şayet bu talihsiz tuzaklara düşmeye direnirse ne tür zayıflıklara maruz kalır? Bunlar Silenos'un bilgeliğine direnme konusunda Cavell'ın korku ve endişeleridir. Cavell'ın elması bize ahlaki mükemme-

liyetçiliğin öngörülemez sonuçları olduğunu hatırlatır; sinizminizi ve nihilizminizi silkelediğinizde karşılaşacağınız şey öngörülemez sonuçlardır. "Ulaşılmamış bir benlik hissi ondan bir kaçış değildir," der Cavell; bununla benliğin kısmen ulaşılmamış benlik ya da benliklerce oluşturulduğunu ima eder, ama gerçekleşmeyen hedeflerimizin bizi sık sık küçük düşürdüğü yolundaki ironik gerçeğin de farkındadır. Ve şayet kültürel ideallerimiz bizi indirgiyorsa sahiden de tuhaf kurmacalardır bunlar. Sanki bu noktada –ki bunu kısmen Nietzsche'nin nihilizmine yapılan gönderme sayesinde sezeriz– Cavell şöyle sorar: Silenos'un bilgeliğinin öztedavisi Hamlet veya Dionysos, sinizm veya nihilizmse, Emersoncı mükemmeliyetçiliğin öztedavisi nedir? Her iki öztedavi de bir çözüm öne sürmekle aslında çözüm olduğunu öne sürmüş olur. Her ikisi de sırasıyla daha az ve daha fazla hayatı desteklerken, bizden şu an bulunduğumuz yerden hemen uzaklaşmamızı ister. Ve her ikisi de görünüşte birbirinin aksi gibi olsa da imkânsız bir talepte bulunur; daha doğrusu bizden paradoksal bir şekilde, hakkında pek bilgi sahibi olamayacağımız bir şeyi istememizi talep eder. Silenos gerçekten istediğimiz şeyin hiç doğmamış olmak olduğunu söyler; Emerson asıl isteğimizin henüz ulaşılmamış benliğimiz olduğunu söyler. İkisinin arasında bir fark olduğuna inanmak bize bir parça umut verebilir. Ve bizi doğmamış olmayı istemeye ya da daha iyi, tercih edilebilir bir geleceği kucaklamaya teşvik ederken neyi yasakladıklarını sorgulamak da bir parça umut verebilir.

O halde herhangi bir insan için Cavell'ın tabiriyle dünyayı istemeye devam etmenin önkoşulları nedir? Ve ne tür bir hayat ve ne tür idealler dünyada yaşamayı sürdürmeyi ama buna isteksiz olmayı sağlayabilir? Bence burası Samuel Beckett'ın *Oyun Sonu* (1957) adlı eserinin devreye girdiği yerdir. Zira Hamm gayet sevimli bir edayla, "Dünyadasın ve bunun çaresi yok!" der. Cavell ise şöyle ekler: "Evet çaresi yok, ama belki başka bir çözümü vardır."

III

Ekim 1935'te Beckett Londra'da Tıbbi Psikoloji Enstitüsü'nde Carl Jung'un bir konferansına gider. Jung'un bir kadın hastasına dair sunumu Beckett'ı epey sarsar. Beckett'ın bu konuşmaya birlikte gittiği arkadaşı Geoffrey Thomson'ın sözleriyle: "Jung'un hayli dramatik, etkileyici bir konuşma tarzı vardı – biraz duraklayıp ardından şöyle dedi: 'Elbette işin aslı şu ki, bu genç kız hiç gerçekten doğmamıştı'" (Anthony Cronin, *Samuel Beckett: The Last Modernist*). Beckett'ın bundan yirmi yıl sonra yazdığı radyo oyunu *Tüm Düşenler*'de (1957) Bayan Rooney "çok tuhaf ve mutsuz bir küçük kız"dan söz eder.

Kafa doktoru kızda bir sorun bulamadı... Görebildiği kadarıyla kızdaki tek sorun ölüyor olduğuydu... Adamın söylediği bir şey ve söyleme tarzı o günden beri hiç aklımdan çıkmıyor. Kızla işi bittiğinde bir süre öylece kımıltısız durdu... Sonra aniden başını kaldırdı ve bir vahiy gelmişçesine açıkladı: "Sorunu şu ki, o hiç gerçekten doğmamış!"

Elbette biyografi yazarları bunun Beckett için ne anlama geldiği üzerine tahminler yürüttüler. (Cronin biyografi yazarlarına has bir serbestiyle, "Bu teşhisin kendi durumuna derinlemesine ışık tuttuğunu düşünüyordu şüphesiz," diye belirtir.) Daha az şüpheye yer bırakan sonuç şu ki, Jung'un açıklaması Beckett'ı, yazdıklarında sık sık tekrar eden bir öğe hakkında düşünmeye sevk etmişti. Bu kızın ya da herhangi birinin hiç gerçekten doğmamış olabilmesi ne anlama gelir? İnsanın olması gerektiği gibi doğmamış olduğu anlamına gelebilir – yaşamak için gerekli kaynaklardan yoksun olarak yani. Ya da gerçekten doğmanın ne içerdiği düşünülüyorsa, ondan yoksun olarak. Eğer insan kendini hiç gerçekten doğmamış gibi hissediyor ya da bir başkasını bu şekilde ta-

nımlıyorsa, bu en azından onun gerçekten doğmuş olmanın ne demek olduğunu bildiği ya da bununla ilgili bir fikri olduğu anlamına gelir; gerçekten doğmuş olanlar diğerlerinin yapamadıklarını yapar. En asgari düzeyde, Jung ve Bayan Rooney'nin aktardığı haliyle, gerçekten doğmuş olmak tercih edilir bir şeydir, her ne kadar bu sizi gerçekten ölmeye terk etse de. O halde, bir yanda doğmamış olma arzusu, diğer yandaysa gerçekten doğmuş olma arzusu vardır: yani doğru düzgün doğmuş olma arzusu. Beckett'ın sahip olduğu ya da olmadığı his, doğmamış olma arzusu, gerçekten doğmamış olmanın sonucu olabilir. Gerçekten doğmuş olmak umut vadeden versiyondur.

Her iki şekilde de, gerçekten doğmuş olunsun olunmasın, Cavell'a –ve başkalarına– göre Beckett'ın *Oyun Sonu* eserinin ortaya attığı soru hâlâ ortadadır: "İnsanoğlu, olmak ya da olmamak diye soran hayvandır," diye yazar Cavell. "Dolayısıyla bunun çözümü bir yanıt biçiminde olmalıdır. ... İnsanlar acının hazza, anlamsızlığın akla ağır basmasına karşılık hâlâ neden hayatta kalır?" Hamm, Clov'a babasını anımsayıp anımsamadığını sorduktan sonra şöyle der: "Ah, şu eski sorular, eski cevaplar – onlar gibisi yok!" Ve Hamlet'in o bednam sorusunu beraberinde getiren de babasını hatırlamasıdır. Satrançta oyun sonu, oyunu sona erdirmek amacıyla oynanan oyundur; kasıtlı olarak yapsak da yapmasak da olan bir şeydir elbette. Ve insanın şimdi hiç başlamamış olmasını dilediği şeyi sona erdirme ya da ona katlanma yolu bulması –veya sona erdirme düşüncesiyle meşgul olarak katlanması– Cavell'ın söylediği gibi *Hamlet* ve *Oyun Sonu* eserlerini birbirine bağlar. Aslında *Oyun Sonu*, sonlandırmak hakkındaki bir konuşmanın mevcut durumu nasıl sürdürebileceğini gösterir. Ve elbette Silenos'u anımsatır yeniden: "En iyi şey senin için tamamen ulaşılmazdır: doğmamış olmak, var *olmamak*, *hiç* olmak." Clov Hamm'e, "Hiçten daha iyi! Mümkün mü öyle bir şey?" diye sorar. "Son," der Clov, "muhteşem." Oyunun sonunda oyundan başka hiçbir şey sona ermez.

Oyun Sonu varolmama, bir hiç olma dileğinin esin verdiği bir hayat tarzını sahneye koyar. Ama bunu yaparken Clov'un belirttiği gibi "bizim de bir zamanlar güzel" olduğumuzun gayet farkındadır. "Bir zamanlar güzel olmamak ender rastlanan bir durum." Hayata ister güzel ister gerçek anlamda doğmamış olarak başlayalım, iki arada bir derede kalırız. Alan Schneider'a yazdığı bir mektupta Beckett *Oyun Sonu*'nu "biraz zor ve ketum, çoğunlukla metnin okuru pençesine alma gücüne bel bağlıyor, *Godot*'dan daha insanlıkdışı" diye niteler. Oyunda bizi pençesine alan bu ketumluktur. Burada Beckett'ın kullandığı "pençesine alma" (*clow*) sözcüğü, yazarın bir zamanlar hakkında bir oyun kaleme almayı istediği Samuel Johnson'ın büyük sözlüğüne göre aynı zamanda "gururunu okşamak" anlamına da gelir. (Beckettvari bir tarzda Johnson bunun "modası geçmiş bir kullanım" olduğunu ekler.) Son vermek zorunda olmaksızın bir son anlayışına sahip olmak gurur okşayıcı olabilir. Mevcut açmazla ilgili sözlerin tadını çıkarmak ya da ondan tadına varılası sözler yaratmak gurur okşayıcı olabilir. "Gelecek hayata inanıyor musun?" diye sorar Clov. "Benimki hep öyleydi," diye yanıtlar Hamm. "Gelecek hayat, hayat değil. Ama bu sözde epey hayat var."

Oyunun dışında bırakılan, doğmuş olmayı (gerçekten doğmuş olmayı ya da öbür türlüsünü) dilemek için iyi sebeplerdir. Belki de Beckett'ın *Oyun Sonu* eserine *Godot*'dan (1953) daha insanlıkdışı diye atıfta bulunma sebebi budur. Bir kez beklemeyi resimden çıkarınca –Beckett oyunu bekleme mefhumunun olmadığı *Godot* olarak görür– geriye ne kalır? Daha iyi bir şeyi, ikinci en iyi şeyi artık beklemez olduğumuzda; sözde mükemmelleştirilebilirliğimizi, gelecek hayatı, Cavell'ın tabiriyle "henüz ulaşılmamış benliğimizi", nihai yasaklanmamış haz olduğunu varsaydığımız o ulaşılmamış benliği beklemeyi bıraktığımızda ne yaparız? Hayatınız daima gelecek olan hayatsa, sonsuz ve fakat sonlu bir süre için erteleniyor demektir (Beckett'ın ilgisini çeken yazarlardan biri olan Seneca *Doğa Araştırmaları* kitabında, "Hepimiz

nihayet ölmek için esirgeniriz," der.) *Oyun Sonu* en azından Beckett açısından insanlıkdışıdır çünkü karakterler değer verecek hiçbir "insani" değer bulamazlar – hayatı ve onun teşvik ettiği "değerleri" nasıl sonuca bağlayacakları konusunda konuşup durmanın (ve bunu öyle veya böyle epey eğlenerek yapmanın) değeri hariç.

Belli ki hiç durmadan sondan bahsetmek yasak olmayan bir hazdır. Ve bu durum, bunun salt konuşmadan, salt kelimelerden ibaret olduğu gerçeğine rağmen –ya da ondan ötürü– böyledir. Beckett *Adlandırılamayan* (1953) kitabında şöyle yazar: "Kelimeler; bunların kelimeler olduğunu bildiğini söylüyor. Ama başka hiçbir şey duymamış olan o bunu nasıl bilebilir? Doğru."

Koda

BİZİ DEĞİŞTİRMEK İSTEYENLER yanlış hazlara sahip olduğumuza, tadını çıkardığımız şeylerin ve bunları yapma yöntemimizin bir biçimde kendimize ve başkalarına zarar verdiğine bizi ikna etmeye çalışanlardır. Hangi inançtan olursa olsun "köktendinciler" bu meseleleri –neyin tadını çıkarmamız gerektiğine dair soruları– kesin bir karara bağlamak ister ve bunu nasıl yapacaklarını bildiklerine inanırlar. "Liberaller" bu meselelerin nihai bir biçimde karara bağlanamayacağını savunur ve ucu açık bırakmak isterler. Her iki grup da bize istememiz gereken hayatların nasıl olduğunu ve onlara nasıl ulaşabileceğimizi söyler (ne tür konuşmalar istememiz gerektiğini ve onlara nasıl ulaşacağımızı da). Her iki grup da yasakladıkları şeylerle kendilerini tanımlar. Mottoları şudur: Siz yasak olana dikkat edin, geri kalan her şey kendini idare eder.

Hem köktendinciler hem de liberaller hazların ancak verdikleri zararla ölçülüp tartılabileceğine ve değerlendirilebileceğine inanır. Her ikisi de her şeyden öte zarar verme potansiyelimizden etkilenmiştir (ve zarar verme potansiyelimizin bizi daha zararlı hale getirdiğine inanırlar). Dolayısıyla her şey son tahlilde zararın nasıl tanımlandığına ve bu tanımı kimin yaptığına bağlıdır. Yasak olmayan hazlar en azından yasak olanlarla kıyaslandığında nispeten zararsızdır (insanlar yasak olmayan hazlar uğruna öldürme eğiliminde değildir). Belli ki hazla zararın bir biçimde ay-

rılmaz olmasını isteriz; ya da daha ziyade zararlı hazların daha iyi olduğu kanısına ulaşmışızdır (örneğin tutkunun şefkatten daha derin olduğu varsayılır). Bilmediğimiz şey ise, yasak hazlardan ziyade yasak olmayan hazlar etrafında örgütlenmiş bir toplumun neye benzeyeceğidir; bizlerin öncelikle kendimiz ve ardından başkaları için tehlike teşkil ettiğimiz ilkesinden hareket etmeyen ve dolayısıyla bu ilkeyi desteklemeyen bir toplumun neye benzeyeceğini bilemeyiz. Bunun için öncelikle birbirimize eşlik etmekten büyük bir haz alabileceğimizi (ki bu büyük ölçüde yasak olmayan bir hazdır) ve bunun harikulade bir şey olduğunu teslim ederek işe başlamalıyız. Ayrıca birçok şeyin birbirimizin refakatinden aldığımız hazzı koruma konusundaki beceri ya da isteğimize, hatta onun kaybının ve geri kazanılmasının sonuçlarına nasıl katlandığımıza bağlı olduğunu da teslim etmeliyiz.

Peki ama insanların hazlarını değiştirmelerini ya da onaylanmış hazlarla yetinmelerini nasıl sağlarsınız? Artık konversiyon ya da döndürme deneyimleri konusunda daha temkinli olduğumuzdan, insanları değiştirmenin hangi yollarına değer verebiliriz? İnsanların hazlarını dönüştürmek için hangi dilleri kullanabiliriz? Ve diller işi kotaramadığında ne yapabiliriz? Bu ve benzeri soruları çözmek, Philip Larkin'in "Günler" adlı şiirinde yazdığı gibi, "doktoru ve papazı getirir/ uzun cüppeleriyle/ tarlaların üstünde koşarak". Doktor ve papaz değilse, bugün onların yerinde kim olabilir? Ve ne giyiyor olabilirler?

—

Teşekkür

BU KİTABIN BÜYÜK KISMI ders olarak farklı yorumlarla William Alanson White Enstitüsü (New York), Buffalo Üniversitesi, King's College (Londra) ve York Üniversitesi'nde sunulmuştur. Jean Petrucelli, Tim Dean, David Russell ve York'taki meslektaşlarıma müteşekkirim, hem bu davetleri ayarladıkları hem de bu denli verimli geçmesini sağladıkları için... Hugh Haughton'ın York'taki derslerimin başında yaptığı giriş konuşmaları benim için daimi bir kaynak oldu. "Özeleştiriye Karşı" makalesinin değişik bir versiyonu British Museum'da LRB kış sohbetleri kapsamında yer aldı ve *London Review of Books*'ta yayımlandı. Lisa Appignanesi, Leo Bersani, Mat Bevis, Norma Clarke, Brain Cummins, Ziad Elmarsafy, Kit Fan, John Forrester, John Gray, Stephen Greenblatt, Hugh Haughton, Michael Neve, Chris Oakley, David Russell, Ramie Targoff ve Barbara Taylor'la yapılan konuşmalar çok faydalı oldu. Geoffrey Weaver okuma grubundan fark ettiğimden fazlasını öğrendim daima. Yayıncım Simon Prosser, bu kitabın –ve aslında onunla birlikte yayımlama şansına sahip olduğum tüm diğer kitapların– kaleme alınmasında önemli bir rol oynadı. Sarah Coward kitabın editörlüğünü yaptığı için de çok şanslıyım. Hem temsilcilerim hem de dostlarım olan Felicity Rubenstein ve Amy Rennert öyle bir enerji ve coşkuyla yazım sürecimi destekledi ki, yardımlarını adeta verili kabul eder oldum, ama varlıkları daima fark yarattı.

Notlar

1. Oscar Wilde, "Sanatçı Olarak Eleştirmen", çev. Esin Soğancılar, *Sanatçı: Eleştirmen, Yalancı, Katil* içinde, İletişim, 2014, s. 123-24 (çeviride küçük bir değişiklik yapılmıştır).

2. *A.g.y.*, s. 127 (çeviride küçük bir değişiklik yapılmıştır).

3. Oscar Wilde, *Sosyalizm ve İnsan Ruhu*, çev. Fatih Özgüven, Metis, 2016, s. 21 (çeviride küçük bir değişiklik yapılmıştır).

4. Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 295.

5. "Sanatçı Olarak Eleştirmen", s. 104.

6. *A.g.y.*, s. 124.

7. *Sosyalizm ve Insan Ruhu*, s. 67-69.

8. *A.g.y.*, s. 100, 101 (çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır).

9. "Yalanın Gözden Düşüşü: Bir Gözlem", çev. Esin Soğancılar, Kaya Genç, *Sanatçı: Eleştirmen, Yalancı, Katil* içinde, s. 194.

10. "Sanatçı Olarak Eleştirmen", s. 56.

11. *A.g.y.*, s. 109.

12. *A.g.y.*, s. 103-4 (çeviride küçük bir değişiklik yapılmıştır).

13. *Sosyalizm ve İnsan Ruhu*, s. 113-14 (çeviride küçük bir değişiklik yapılmıştır).

14. *Böyle Söyledi Zerdüşt*, s. 196.

15. *A.g.y.*, s. 182.

16. *A.g.y.*, s. 277.

17. *A.g.y.*, s. 278.

18. William Shakespeare, *Hamlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 67.

19. *A.g.y.*, s. 72. Özgün metindeki *conscience* kelimesi Türkçe çeviride "bilinç" olarak karşılanmıştır ki bu geçerli bir yorumdur; fakat yazar bu metinde tartışmasını *conscience*'ın daha harfî anlamı olan vicdan üzerinden yü-

rüttüğü için burada "vicdan" kelimesi yeğlenmiştir.

20. *A.g.y.*

21. "*The undiscovered country from whose bourn / No traveler returns...*" Shakespeare'in burada kullandığı *bourn* kelimesi, "doğmak" anlamına gelen *being born* kalıbındaki *born* sözcüğünü hatırlatır, ki bu sözcük aynı zamanda "katlanmak" anlamına gelen *to bear* fiilinin geçmiş zaman ortacıdır.

22. *A.g.y.*, s. 71.

23. Kristin Ross, *Ortak Lüks*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2016, s. 134.

24. Marion Milner, *Kendine Ait Bir Hayat*, çev. Aslı Biçen, Metis, 2015, s. 14.

25. *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 2 (çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır).

26. *A.g.y.*, s. 10.

27. *A.g.y.*

28. *A.g.y.*, s. 27.

29. *A.g.y.* (çeviride küçük bir değişiklik yapılmıştır).

30. *A.g.y.*, s. 28.

31. *A.g.y.*, s. 49.

Adam Phillips
Yasak Olmayan Hazlar

Psikologlar ve psikanalistler genelde yasak hazlardan bahseder, onlar aracılığıyla insanın içdünyasını keşfetmeye çalışırlar. Yasaklar çoğunlukla arzuyu kamçıladığından, yasak hazlar hep öne çıkar, hep daha çok arzulanır. Peki ya yasak olmayan hazlar? Onların kıymetini biliyor muyuz, yoksa yasak olmadıkları için gözümüzdeki değerleri azalıyor mu?

"Bu kitap, yasak olmayan hazların yasak olanlara nazaran haz konusunda bize anlatacak daha fazla şeyleri olup olmadığını konu alıyor," diyor Adam Phillips. "Bu doğru olsaydı, fazlasıyla ciddiye aldığımız onca şey ciddiyetini yitirirdi. Yasak olanın despotluğu bir şeyleri yasaklamasından değil, bize ne yapmak istediğimizi söylemesinden gelir — yasak olanı yapmak isteriz. Oysa yasak olmayan hiç emir vermez."

İtaat, özeleştiri ve hayatın yaşamaya değer olup olmadığı gibi yakıcı meseleleri, yasak olan ve olmayan hazlar bağlamında ele alıyor Phillips. İtaatsizliğin yasak hazzının yanı sıra, itaatin yasak olmayan hazzı hakkında düşünmeye teşvik ediyor bizi. Özeleştirinin sık sık insanın kendini haksız yere mahkûm etmesi anlamına geldiğini, oysa acımasız özeleştirinin ta kendisinin bir haz, yasak olmayan bir haz olabildiğini söylüyor. Ve şunu soruyor hepimize: "Hayat katlanılmaz mıdır yoksa ondan keyif almak bize yasaklanmış mıdır? Ve şayet hayat aynı zamanda yasak bir hazsa, onu kim ve neden yasaklamıştır?"



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-605-316-071-7



Metis Yayınları
www.metiskitap.com