kendini aldatma • herbert fingarette

kendini aldatma herbert fingarette



İNTİ YAYINLARI

HERBERT FINGARETTE

Herbert Fingarette, Santa Barbara California Üniversitesi'nde Emeritus Profesör. *Kendini Aldatma* (1969) adlı eserinin yanı sıra *The Self in Transformation* (1963); *On Responsibility* (1967), *The Meaning of Criminal Insanity* (California, 1972), *Conficius: The Secular as Sacred* (1972); *Mental Disabilites and Criminal Responsibility* (California, 1979), *Heavy Drinking: The Myth of Alcoholism as a Disease* (California, 1988) ve *Death: Philosophical Soundings* (1996) adlı eserlerin de yazarı.

Ayrıntı: 377
Lacivert Kitaplar dizisi: 13

Kendini Aldatma
Ek Bir Bölümle
Herbert Fingarette

İngilizceden çeviren
Alev Türker

Yayına hazırlayan
İpek Seyahoğlu

Kitabın özgün adı
Self-Deception
With A New Chapter

University of California Press/2000
basımından çevrilmiştir.

© University of California Press

Bu çevirinin Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 321 23 33 (pbx)

Birinci basım *2003*
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-372-2

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Herbert Fingarette

Kendini Aldatma

AYRINTI

LACİVERT KİTAPLAR DİZİSİ

İŞ İŞTEN GEÇTİKTEN SONRA VERİLEN SÖZLER
Darian Leader

SEVGİNİN HALLERİ
Stephanie Dowrick

ÖPÜŞME
Metafizikten Erotiğe
Adrianne Blue

KAHKAHA BENDEN YANA
Sören Kierkegaard

ARİSTOS
Yaşam Üzerine Notlar
John Fowles

SALOME
Yaşamı ve Yapıtları
Angela Livingstone

BAŞTAN ÇIKARMA ÜZERİNE
Jean Baudrillard

BENİ AYAKTA GÖMÜN
Çingeneler ve Yolculukları
Isabel Fonseca

GECE
Gece Hayatı, Gecenin Dili, Uyku ve Rüyalar
A. Alvares

COOL
Bir Tavrın Anatomisi
Dick Pountain & David Robins

HAYATIMIN FİLOZOFUNA AŞK MEKTUPLARI
Monique Charles

COOL ANILAR (1990-2000)
Jean Baudrillard

KENDİNİ ALDATMA
Herbert Fingarette

GÖĞÜ DELEN ADAM
Papalagi

HAZIRLANAN KİTAPLAR

ŞÖHRET
Chris Rojek

İçimizde bir aldatma ilkesinin,
bir yalan söyleme faaliyetinin
keşfedilmesi, bilinçli yaşama
tamamen yeni bir bakış getirebilir.

JACQUES RIVIÈRE

İçindekiler

I. GİRİŞ 9
II. İNANMAK VE İNANMAMAK 18
III. SÖYLEMEK YA DA SÖYLEMEMEK 36
IV. İKRAR ETMEK YA DA İKRAR ETMEMEK 63
V. SARTRE VE KIERKEGAARD 84
A, Sartre ve mauvaise foi 84
B. Kierkegaard ve çift amaçlılık. 91

VI. BEN VE KARŞI-BEN 100
VII. KENDİNİ ALDATMANIN
MUĞLAKLIKLARI–OLMAK VE OLMAMAK 120

— Ek A-Kendini aldatmanın nöropsikolojik çerçevesi... 132
— Ek B (1998)-Kendini aldatma açıklama gerektirmiyor 141
A. Giriş 141
B. Zihin nasıl çalışır? 144
C. Kendini aldatma. 148
D. Harriet..... 151
E. Kendini aldatan içtenlikle inanabilir mi? 153
F. Sonuç. 155

— Ek B için kaynakça 156
— Beyin Commissurotomy'si üzerine seçilmiş kaynakça 158
— Kaynakça... 159
— Dizin 160

I
Giriş

Bir insanın, soylu ya da rezil, en insani olan yönlerinin vurgulanacağı bir portresini çizecek olsaydık, insanın kendini aldatma konusundaki olağanüstü kapasitesini kesinlikle ön plana yerleştirmemiz gerekirdi. Bu en mahrem ve esrarlı hareketi ifade etmek, felsefecilerin söylediklerini ele aldığımızda da çok daha kolay olmayacaktır. Kendini aldatma kavramını aydınlatmaya yönelik felsefi girişimler, paradoksla –ya da bizzat bu anlaşılması zor olgunun gözden yitirilmesiyle– son buldu. Kendini aldatmaya ilişkin olarak karanlıkta kalan noktalar, bir kişi olmanın, kendini tanımanın ve sorumlu bir şekilde hareket etmenin ne olduğuna ilişkin anlayışımızı sakatlıyor. İster kendimizi ya da başkalarını ahlâki olarak değerlendirirken, ister mahkemede, isterse gündelik yaşamda, söz konu-

su kişinin kendini aldattığını kabul ettiğimizde kafamız karışıyor. Çünkü kişi aldatan olarak, içtenliksizdir, suçludur; öte yandan hakikaten aldatılan olarak, masum kurbandır. Bu durumda hem fail hem de mağdur olan kendini aldatan kişiyi nasıl değerlendireceğiz? Temel kategorilerimiz birbiriyle hiçbir şekilde bağdaşmıyor.

Kendini aldatmaya ilişkin bir analizin, sadece ahlâki değerlendirmelerimize değil, aynı zamanda "bilme", "niyet etme", "seçme" ve "isteme" gibi, felsefenin her zaman ilgisini çekmiş kavramlara ait anlayışımıza dayandığını görmek kolaydır. Ve kendini aldatma konusu bizi Sartre ve Kierkegaard'ınki gibi bazı kapsamlı felsefi öğretilerin derinliklerine götürür.

Başkalarının yanı sıra kendimizi de aldattığımız kuşkusuz eskiden beri kabul edilmektedir, ama son yüzyıllarda Batı'da bu konuya çok özel, aleni bir ilgi gösterilmeye başlanmıştır (krş. Peyre, bölüm 8). Bulwer-Lytton, (Cilt II, s. 189) "Kişi en kolay kendini kandırır" yargısına daha Victoria döneminde varmıştı. Ve yirminci yüzyılın ortalarında Camus, son büyük eseri *Düşüş*'te kendini aldatma temasını hâlâ yapıtının merkezine yerleştirebiliyordu:

> ... kendime dair uzun araştırmalardan sonra, insanoğlundaki temel ikiyüzlülüğü ortaya çıkardım. O zaman belleğimdeki derin araştırmanın bir sonucu olarak anladım ki, tevazu parlamama, alçakgönüllülük fethetmeme ve erdem bastırmama yardım ediyor... (s. 84)
>
> Örneğin sokakta körleri itip kakmayı düşündüm; ve bunun bana verdiği gizli, beklenmedik neşe, ruhumun bir parçasının onlardan ne kadar tiksindiğini bana gösterdi... (s. 91)

Nouvelle Revue Française'i kuran ve Proust'u "keşfeden" merhum Jacques Rivière'in "içimizdeki aldatıcı ilke" üzerine yaptığı gözlemi belirtmek çok yararlı olur:

> Bu ilkenin varlığından ve faaliyetinden haberdar olmadan ve onun düzenlerine karşı hazırlanmadan insanın duyguları üzerine çalışmaya koyulmak, bir sondaj aleti olmadan, sadece suyun yüzeyine bakarak, denizin derinliklerinin yapısını anlamaya çalışmak gibidir. (s. 181)

Rivière psikanaliz üzerine yazdığı bir denemede "aldatıcı ilke"den söz eder. Kendini aldatmanın büyük bölgelerinden birinin, psikanalistler tarafından taslağı çizilen ve araştırılan bir bölge olduğuna ilişkin erken yapılmış yaygın bir değerlendirmeyi ifade eder. Çok sayıdaki psikiyatri vakası öykülerinin herhangi biri konunun açıklanmasına hizmet edebilir, ama biz en azından birini kısaca ele alalım. Bu, bir hastanedeki yatalak bir hastanın öyküsüdür (Nemiah, s. 126-128).

> Hasta sakatlığı konusunda çok kaygılıydı. Sürekli olarak "dışarı çıkması gerektiğini", "hareketsizliğin onu öldürdüğünü", "umarsız bir kötürüm olmaktansa ölmeyi yeğ tutacağını" söylüyordu. Bunları söylerken çok içten görünmesine rağmen, davranışları görünür tutumlarını yalanlıyordu. Hastanede kaldığı süre boyunca hareketsiz ve çaresiz bir şekilde yatağında yattı...
>
> Tam anlamda çöküşü ikinci ameliyatından sonra olduğu için, psikiyatrik görüşmelerin odak noktası, bununla ilişkili duygusal sorunları ortaya çıkarma umuduyla bu olaya yönelikti. Hasta gerçekçi bir şekilde ikinci ameliyatı gerçekten istememiş olduğunu söyledi. Bu ameliyatın durumunu daha da kötüleştireceğinden korkuyordu; ve ayrıca ağrıları olmakla birlikte, durumunun getirdiği sınırlamalara rağmen çalışabildiği ve görevlerini yerine getirebildiği için memnundu. Ameliyat olması için kendisine yapılan baskıların kendisini öfkelendirip öfkelendirmediği sorulduğunda, böyle bir duygusu olmadığını belirtti. Çok sakin ve dingin bir şekilde, konuyla ilgili duygu belirtileri olmaksızın konuşuyordu.
>
> (Hastaya damardan sodyum amital verildi). İlacın etkisi çarpıcıydı; hasta şimdi ikinci ameliyat tartışılırken doktorların, neredeyse her gün, ameliyat olmak için hemen hastaneye yatması konusunda ısrar ettiklerini büyük bir kızgınlıkla söylüyordu. Ailesinin baskısı daha büyük ve daha ısrarlıydı. Annesi, ona "tamamen iyi olmayı ailesine borçlu" olduğunu ve "ameliyatı reddetmesinin sadece bencillik" olduğunu söylemişti. Karısı ısrarcı ikna çabalarına girişmiş ve isteklerini kabul etmezse boşanmakla tehdit etmişti. Sonunda ameliyatı kabul ettiğinde kendisine işlemin üç saat süreceği söylenmişti; oysa on bir saat ameliyathanede kalmıştı, çünkü "uzmanlar ameliyatın ortasında öğle yemeğine çıkmışlardı". Bu onu "çileden çıkartmıştı", ama şikayet edemezdi çünkü bu "cerrahlarla arasını açabilirdi" Hasta, baskıları ve onlara karşı koyma çabalarını açıkladıkça, ilgili herkese, hem ailesine hem de

doktorlara giderek daha fazla öfke duyduğunu ifade etmeye başladı; onlardan hiddetle "Hepsi pislik" diye söz ediyordu. Birdenbire, ameliyata karar vermesinden söz ederken, "Sonunda boğazımı kesmem gerekiyorsa, *keseceğim* dedim–ve işte buradayım; tüm ailenin bir derse ihtiyacı vardı."

Uyandığında (hasta) görüşmeyi, ifade ettiği öfkeyi ve ilacın etkisi altındayken dile getirdiği ailesinin ve doktorların davranışına ilişkin ayrıntıları hatırlamıyordu. Bunun yerine... hiçbir öfke ya da başka bir duygu belirtisi göstermeden konuştu ve ameliyat koşullarını tam olarak sodyum amital verilmeden önce açıkladığı gibi açıkladı.

Kendini aldatmaya ilişkin bir analizin, "bilinç", "bilinçdışı" ve "savunma" gibi kavramlar üzerinde ve daha genel olarak psikanaliz ve psikiyatri teorisinin açıklanması üzerinde önemli bir etkisi olabileceğinden emin olabiliriz.

Kendimizi aldattığımızdan kim kuşku duyabilir? Ama bunu nasıl yaptığımızı tutarlı ve sarih bir şekilde kim açıklayabilir?

Lucien sadece başkalarını ikna etmeye çalışırken, kötülük sadece gelişme aşamasındaydı; bu ikiyüzlülüğe giden ilk adımdır. Ama Lucien'de ikiyüzlülüğün günden güne derinleştiğini fark ettiniz. Oluşturduğu tüm yanlış güdülerin ilk kurbanı kendisidir; sonunda kendisini yönlendirenin bu yanlış güdüler olduğu konusunda kendisini ikna etti, oysa gerçekte bu güdüleri eğip büken ve onları yönlendiren kendisiydi. Gerçek ikiyüzlü artık aldattığını algılamayan, içtenlikle yalan söyleyen kişidir. (Gide, s. 393-4)

"İçtenlikle yalan söyleyen kişi", öyle olmadığını bile bile kendisini ikna eden, kendisine ve başkalarına yalan söyleyen ve yüreğinde yalan olduğunu bilmesine rağmen kendi yalanına inanan kişidir–bu o kadar bildik bir durumdur ve işimiz o kadar kolaydır ki, başımızı sallar ve "elbette" deriz. Ama söylediklerimizin iç tutarlılığını incelediğimizde, böyle bir açıklamayı saçmalık olarak bir kenara atma arzusu duyarız.

Sonraki sayfalarda kendini aldatmayla ilişkili olarak, dili nasıl kullandığımız konusunda net bir anlayış geliştirerek bu paradoksları çözmeye çalışacağım. Ama meseleyi bu şekilde ortaya koymak,

yapmaya giriştiğim şeyi tam olarak açıklamıyor. Ben, aynı zamanda, kendini aldatma durumunun hiçbir gündelik dille ilişkisi bulunmayan bazı özelliklerini yalıtmaya, teşhis etmeye ve tartışmaya çalışıyorum. Bunu yapmak için bildik kullanımı eğip bükmek ve kendini aldatmanın bazı önemli, genellikle de ifade edilmeyen özelliklerini açık açık ifade edebileceğimiz bir terminoloji geliştirmek gerekli olacaktır. Amacım, kendini aldatma hakkında, bu konuya dair konuşma tarzımızı ve bu şekilde konuşmamıza yol açan koşulları da aydınlatacak bir konuşma biçimi geliştirmek. Amacım aynı zamanda, gündelik dilde yeterince kök salmış bulunan kendini aldatma üzerine gündelik dil kullanımını daha da derinleştirecek bir konuşma biçimi geliştirmek. Şu anda paradoks yoluyla, sadece öğüt ve suçlamalara fırsat veren bir dile sahibiz; benim amacım kendini aldatmanın söz konusu olduğu psikolojik, ahlâki, yasal ya da ruhsal kaygılarımız hakkında açık ve net bir şekilde akıl yürütebilmemizi sağlamaktır.

Böyle bir dil geliştirmek için, tamamen yeni bir teknik dil yaratmaktan kaçındım (bu büyük ölçüde Freud'un yaptığı şeydi). Bunun yerine gündelik terimler, metaforlar ve imgeleri kullandım. Daha genel bir deyişle, "kendini aldatma", "bilinç", "bilinçdışı" ve tartışma ilerledikçe ilave edilebilecek başka kavramlardan söz edebilmemizi sağlayacak, içrek olmayan bir model, alışılmış modellerin bir alternatifini öneriyorum.

Yukarıda söylediklerimden anlaşılacağı gibi, geliştirdiğim terminolojinin kullanımı için eksiksiz ve şüpheye yer bırakmayan bir kurallar bütünü sunamayacağım. Önerilerimin geçerliliğinin kesin bir "kanıtı" da olamaz. Önerilerimi destekleyen "argüman", bu yaklaşımı geliştirmenin, uygulamanın ve benzer problemlere başka yaklaşımlarla ilişkilendirmenin temin edeceği kârlı ve ilginç sonuçların birden fazla oluşuna dayanmaktadır.

İkinci bölümde, felsefi analistlerin, kendini aldatmanın bilinen modellerini temel alarak paradoksal olmayan bir açıklama sunmaya yönelik son çabalarının neden başarısızlığa uğradığını, benim gördüğüm haliyle göstermeye çalışıyorum. Bunu yaparken amacım sadece literatürü eleştirel bir bakışla gözden geçirmek değil, aynı

zamanda bundan birkaç genel ders çıkarmak. Bu derslerden biri, çağdaş felsefi analistlerin bu çabalarının hepsinin, kendini aldatmanın temel özelliklerine ilişkin temel bir körlüğü paylaştıklarıdır. Analitik literatürü gözden geçirdiğimizde aldığımız diğer bir ders, bu körlüğe düşmenin ne kadar çok yolu olduğudur. Ve nihayet, çeşitli bağlamlarda meselenin özünü tekrar tekrar dile getirmek zorunda kaldığımızda, sistematik ve yapıcı bir analize giriştiğimiz taktirde benzer bir körlüğe düşme konusunda belirli bir direnç geliştirdiğimize inanıyorum.

Üçüncü ve dördüncü bölümler tam da böyle sistematik ve yapıcı bir açıklamayı içermektedir. Bu bölümlerde başka yazarlara ve özellikle A.E. Murphy'ye ilişkin eleştirel bir tartışma bulunmakla birlikte, esas çaba şu sorulara dolaysız ve sağlam yanıtlar vermeye yöneliktir: Kendimizi aldatmaya nasıl başlıyoruz, Kendimizi neden aldatıyoruz, Kendini aldatmak nedir, Ayırt edici işaretleri nelerdir ve Bunlar neden böyledir? Deneyimimizin dokusunu, sadece tutarlı bir şekilde değil, aynı zamanda motifleri daha görünür bir şekilde ve anlamları daha önce olduğundan daha açık bir şekilde sergilemeyi amaçlıyorum. Farklı bir metafor kullanırsak, bu iki bölümde bildiğimiz bir haritadaki ayrıntıları düzeltmeye değil, bölgenin yeni bir haritasını çizmeye çalışıyorum. Haritanın ana hatlarıyla bölgeye uyduğunu ortaya koymak için, ve yeni haritanın, ele alınan bölge içindeki belirli alanların, daha sonra, daha yoğun bir şekilde araştırılmasında temel olacak kadar değerli olduğu hakkındaki umutları haklı çıkarmak için, belirli kontrol noktalarında yeterli derecede ayrıntı sunmaya çalışıyorum.

Yeni haritanın doğruluğu ve yararlılığı, beşinci ve altıncı bölümlerde, kendini aldatmayı ve ilişkili temaları ele alan diğer etkili öğretilerin, özellikle Sartre, Kierkegaard ve Freud'un yapıtlarında bulunan öğretilerin, sempatiye dayalı eleştirel açıklaması sırasında iyice teyit edilmektedir. Beşinci bölümün ilk kısmında Sartre'ın öğretisi sistematik olarak gözden geçirilmektedir. Burada benim amacım Satre'ın öğretisi ile benim yaklaşımım arasında kayda değer bir paralellik olduğunu göstermek; ayrıca benim yaklaşımım Sartrçı terminolojiye tercüme edilerek kullanıldığında, Sartre'ın

kendi yorumunun terminolojik tutarsızlık ve yüzeysel paradokstan büyük ölçüde kurtulabileceğini ortaya koymak. Bu iki açıdan anlamlı. Bir yandan benim yaklaşımımı teyit etme eğilimi taşıyor, çünkü kusurları ve tutarsızlıkları ne olursa olsun, Sartre'ın öğretisinin derin ve haklı olan birçok şey içerdiğinden kuşku duyamayız. Öte yandan, bu "tercüme edilebilirlik" ve paralellik, hem benim hem de Sartre'ın kendini aldatma açıklamasının çerçevesini genişletiyor. Bir formülasyondan diğerine kolayca geçebilmemiz, karşılıklı düzeltme ve geliştirme ihtimallerinin önemli ölçüde arttığı anlamına gelir.

Kierkegaard'ı benzer bir şekilde sistematik olarak ele almaya çalışmadım. Bu kitap tarihsel ya da eleştirel olmaktan çok, esas itibarıyla analiz ve senteze yöneliktir. Kierkegaard'dan yeterli ölçüde söz etmeyi gerekli gördüm; benim yaklaşımım ile Sartre'ınki arasında sadece rastlantısal bir bağ olmadığını, benim yaklaşımımın günümüzde genel olarak Varoluşçu adıyla sınıflandırılan düşünce akımına bağlanan bir genelliğe sahip olduğunu göstermek için.

Altıncı bölümde Freudçu savunma ve bilinçdışı öğretisinin sistematik, eleştirel bir yeniden ifadesine giriştim. Bunu yaparken, Freudçu teorinin ve onun dolayımıyla genel olarak günümüzdeki psikiyatri teorisinin içkin önemi ve çekiciliğinin gösterdiğim titizliği ve ayrıntılara verdiğim önemi haklı kıldığına inanıyorum. Ayrıca kuşkusuz Freud'un savunma ve bilinçdışı öğretisi, kendini aldatmaya değinen, en ayrıntılı şekilde işlenmiş, en kapsamlı şekilde uygulanmış çağdaş öğretidir. Dolayısıyla Sartre'a ilişkin olarak hissettiğim gibi, benim yaklaşımım ile Freud'unki arasında inandırıcı bir paralellik olduğu gösterilebilirse, bunun, benim yaklaşımım için çok güçlü bir onay olacağını hissettim. Gerçekte olduğu gibi, benim yaklaşımım, Freud'un öğretisinde temel olan, daha önce takdir edilmemiş özellikleri ortaya çıkarmamızı sağlayabilirse ve bazıları Freudçular tarafından kabul edilen, bazıları hiçbir zaman takdir edilmeyen ama ortodoks Freudçu terimlerle kolayca formüle edilebilir olan eski muammalar ve tutarsızlıkları, temel Freudçu çerçeve *içinde* çözmemizi mümkün kılarsa, bu onay daha da kuvvetlenir.

Sartre tartışmasında olduğu gibi, benim kendi yaklaşımım ile

Freud'unki arasında böyle bir tercüme edilebilirlik ve paralellik kurulursa, her iki yaklaşımın yararlı yönleri diğeri tarafından kullanılabilir hale gelir. Ayrıca Freud sayesinde, benim kendini aldatma yaklaşımım, çağdaş psikiyatri düşüncesinin büyük akımına bağlanır ve dolayısıyla psikiyatri teorisi de böylelikle Varoluşçu düşüncenin ana akımına bağlanır.

Bu kitabın son bölümünde tinsel olarak adlandırdığım meselelere değinen ve ayrıca ahlâk teorisi ve psikoterapi öğretisindeki meselelerle ilişkili bazı gözlemlerde bulunuyorum. Kendini aldatan kişinin ahlâki sorumluluğu –ve psikoterapinin ahlâki statüsü– konusundaki karışıklık ve anlaşmazlığın, benim kendini aldatma yaklaşımıma başvurularak büyük ölçüde çözülebileceğine inanıyorum. Dahası, burada sunduğum kendini aldatma yaklaşımı, bir kişi haline gelmenin ve bir kişi olmanın ne olduğuna dair bir öğreti hakkında fikir vermektedir. Bu nedenle sonuç olarak çıkardığım yorumlar, sadece kendini aldatmaya giden geriletici hareketle değil, aynı zamanda kendini aldatmadan çıkmaya ve kişisel bütünlük ve sorumluluğa giden hareketle de ilgilidir. Dolayısıyla bu yorumlar, kaçınılmaz olarak kitapta yer alan daha önceki tartışmalarda ortaya atılmış konulara değinmekte ve onları bir araya getirmektedir.

Bazı beyin cerrahisi türlerindeki son gelişmelere ve bunların davranış üzerindeki etkilerine ilişkin kısa bir açıklamayı ek olarak buraya dahil ettim. Bunu, ana metnin bir parçası olarak değil, bir ek olarak buraya dahil ettim, çünkü nöropsikolojideki bu son gelişmelerin anlamı, alanda çalışanlar için birçok açıdan henüz açık değildir ve malzemenin benim felsefi yaklaşımımla ilişkisi, bulanık olmadığı noktalarda bile spekülatif olmanın çok az ilerisine gidebilir. Ama bu malzeme analizimde kullandığım bazı özel kavramlara o kadar benzer ve o kadar uygun görünüyor ki bunlardan söz etmeden geçemeyeceğimi düşündüm. Ana metindeki düşüncelerin nöropsikolojik malzemeden tamamen bağımsız olarak oluşturulmuş olması, benzerliği daha da çarpıcı kılmaktadır.

Nöropsikolojiyle ilişkili, esasen bağımsız ve spekülatif olan bu düşünceleri, ana metne dahil edip etmeme seçimiyle karşı karşıya kaldığımda, özgün tezimi ve metnimi değiştirmemeye karar ver-

dim. Ama ilgili okuru, ekteki kısa bir özet ve tartışmayla nöropsikolojik malzemeye yönlendirmekten kendimi alamadım.

Son derece zengin bir konu olan kendini aldatmayı konu alan bir araştırmada, bu kitapta yaptığımın çok daha fazlasının yapılabileceğinin tamamen farkındayım. Başka felsefecileri, psikoloji teorilerini, edebi çalışmaları ve psikoloji vakası öykülerini tartışmamamın tek bir nedeni var: çok çeşitli konulardan söz ettiğim halde, asıl ulaşmak istediğim amacım oldukça sınırlıydı. Çeşitli malzemeleri sadece her vakanın kendine özgü ilginçliği nedeniyle değil, malzemeyi bu çok özel amaç için kullanabildiğim için dahil ettim. Bu amaç, belirttiğim gibi, mümkünse, kendini aldatmanın tutarlı, anlaşılabilir ve büyük ölçekli bir kavramsal haritasını hazırlamak için başlıca nirengi noktalarını ortaya çıkarmak, ve bunu, haritanın temel olarak doğru olduğunu ve sağlayabileceği anlamlı felsefi araştırma ihtimallerini gösterecek çeşitlilikte malzeme ve ayrıntıyla yapmaktır. Bunu yaparken, sadece bir haritanın ayrıntılı projesini yazmadığımı, bir giriş olarak böyle bir haritanın nasıl görüneceğine ilişkin bir taslak çıkarmadığımı vurgulamaktan kendimi alamıyorum. Ben haritanın kendisini çizmeye ve onu kullanmaya çalıştım.

II
İnanmak ve inanmamak

Son yıllarda felsefi analiz literatüründe, farklı yazarların "kendini aldatma" deyiminin ve gramatik olarak farklı biçimlerinin kullanımını açıklamaya çalıştığı, birbiriyle ilişkili bir dizi çaba gündeme geldi. Anlaşmazlıklar esasen temel meselelerden çok, ayrıntılar üzerindeydi – en azından benim bakış açımdan. Ancak, bu yazılar dizisi, felsefi analiz literatürüne yansıdığı haliyle probleme ilişkin hemen hemen tek yaklaşımı temsil ettiği için, felsefi analistler arasında genel olarak zımni bir anlaşma var gibi görünmektedir; ve eğer yanılmıyorsam bu varsayımlar bir geçerliliğe sahip değiller. Yaklaşımda temel bir değişikliğin gerekli olduğu yolundaki tezimi kanıtlamak için, söz konusu yazıların kendi içlerinde bile eksik olduğunu –ve bunun zorunlu olarak böyle olduğunu– göstermek isti-

yorum. Özellikle kendi içlerinde nasıl eksik olduklarını inceleyerek, problemi bu şekilde ele almalarının temel olarak neden hatalı olduğunu görecek; ve problemi yeni baştan ele alarak, sonraki bölümlerde, aynı analitik tavırla, soruları sormanın ve nihayet yanıtlamanın yeni bir yolunu geliştirecek bir konumda olacağız.

Özünde paradoks yatan her meselede olduğu gibi, burada da araştırma nesnesinin özel bir kayganlığı söz konusudur. Bu bölümde ele aldığım yazarlar hep "kendini aldatma"nın paradoksal olmayan bir analizini sunmaya çalıştılar. Ben bu durumda aşağıdaki sonuçların birinin ya da ikisinin söz konusu olduğunu göstermek istiyorum: (1) paradoks ortadan kaldırılır, ama elimizde kalan şey, "kendini aldatma" terimini gerçekten nasıl kullandığımızın bir açıklaması değildir; ya da (2) kendini aldatma hâlâ önümüzdedir, ama açıklamasındaki paradoks ortadan kalkmak yerine açıkça farklı bir biçim almıştır.

Raphael Demos 1960'ta kendini aldatma konusunda, çeşitli tepkilere yol açan bir makale yazdı. Demos kendini aldatmayı, ilk olarak meseleyi ortaya koymanın genel, paradoksal biçimine sadık kalarak tanımlamaya girişti. Daha sonra aynı görüngünün paradoksal olmayan bir açıklamasına girişti. İlk tanımlaması, kendini aldatmanın kendine yalan söylemek olarak anlaşılması gerektiği varsayımı üzerinde ilerliyordu, kendine yalan söylemek ise başkalarına yalan söyleme modeli temelinde anlaşılmalıydı. Aldatmak her zaman yalan söylemek olmadığı için, başkalarını aldatmanın başkalarına yalan söylemekle eşitlenmesi sorgulanabilir olmakla birlikte, Demos'un makalesi kendini aldatmayla ilişkili temel meselelerin ortaya konmasına hizmet etmektedir. Bu gruptan başka yazarlar tarafından kullanılan tam da bu tür varsayımlar, karışıklık ve hatanın kaynağı olmakla beraber, Demos'un varsayımları genelde sezgisel olarak makul görünmektedirler. Bana göre Demos'un ilk ve sezgisel olarak makul formülasyonları, gerçekten de sağlam bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. Bu varsayımlar, kendini aldatmanın temel niteliğini, sadece Demos'un tezini eleştirenlerin değil, ironik

bir şekilde bizzat Demos'un da gözünden kaçan niteliği büyük ölçüde yakalamaktadır.

Kendine yalan söylemek, der Demos, insanın doğru olmadığına inandığı şeye kendisini kasıtlı olarak ikna etmesi anlamına gelir. Kendine yalan söylemekte bir "iç çatışma" vardır, der; kendini aldatmada muhtemelen çelişki olduğunu ve tam da kendine yalan söyleme kavramının özünde kesinlikle paradoks olduğunu ekler. Çünkü kendini aldatan yanlış olduğunu bildiği şeye inanır; ya da daha resmi bir ifadeyle, kendini aldatan ayıplanacak bir durumdadır; yaptığı şey yanlıştır ve yanlış olduğunu bilir. Haklı olarak bundan sorumlu tutulabilir (Demos, s. 588-9).

Demos'un kendini aldatma analizi, sonunda, sunduğu çeşitli başlangıç formülasyonlarının birini merkez alır: kendini aldatan aynı zamanda hem p'ye hem de p olmayana inanır. Öyle anlaşılıyor ki Demos, bu formülün kendini aldatma paradoksunu ifade ettiğini düşünüyor. Dolayısıyla bu formülün ortaya koyduğu paradoksu ortadan kaldırmak, kendini aldatma kavramındaki paradoksu ortadan kaldırmaktır. Bu nedenle Demos'un bu paradoksu çözmek için yaptığı öneri, kendini aldatanın, birbiriyle bağdaşmayan iki inancı bilinçli olarak ve aynı anda taşıdığı halde, inançların birini "fark" etmediği varsayımına dayanmaktadır. Bu nedenle (Demos bunu açıkça söylemediği halde biz böyle bir çıkarsama yapabiliriz) kendini aldatan, içlerinden birini fark etmediği için karşılaştırmadığı ve dolayısıyla uyuşmazlıklarını takdir etmediği sürece her iki inancı da koruyabilmektedir.

Demos'un analizi birçok soruyu gündeme getiriyor. Ama ben burada Demos'un tartışmasının kapsamlı bir eleştirisiyle değil, tek bir noktayla ilgileniyorum: Hem ilk formülasyonda ("hem p'ye hem de p olmayana inanmak") hem de nihai çözümde (iki inanca bilinçli bir şekilde sahip olmak, ama birini fark etmemek), kendini aldatmanın en ayırt edici öğeleri gözden kayboluyor. Her şey bir tarafa, birbiriyle bağdaşmayan inançlara sahip olmakta, yani dolaysız olarak ya da içerimleri açısından birbiriyle çelişen önermelere inanmakta kendi başına derin bir paradoks yoktur. İnançlarımızın her birinin içerimlerini yeterince göremediğimiz durumda kuşkusuz

hepimiz böyle inançlar taşırız. Çocuklar, entelektüel açıdan olgunlaşmamış olanlar ve entelektüel açıdan dikkatsiz olanlar kuşkusuz sık sık birbiriyle tamamen çelişen inançları savunurlar. Kendini aldatmada söz konusu olan sadece bu olsaydı, kendini aldatma kimi şaşırtırdı ki?

Demos'un bizden istediği gibi, söz konusu inançların her ikisinin de "bilinçli olarak" savunulduğunu varsayarsak, Demos'un nihai formülünde tanımlanan durum daha da paradoksal hale gelebilir. Ancak burada anlam belirsizdir: Her iki inancın bilinçli olduğu tezini desteklemek için sunulan örnekler, bir kişinin her iki inancı "fark" ettiği, yani açık bir şekilde dikkat ettiği durumlardır; ancak nihai çözüm, kendini aldatmada her iki inancın bilinçli olduğunu, ama birinin fark *edilmediğini* ileri sürmektedir (s. 591).

Ancak Demos'un formülasyonundaki esas sorun, Demos'un kullandığı biçimiyle "bilinçli", "fark etme" ve "dikkat etme"nin anlamının belirsizliğinde yatmaz. İnançlardaki sıradan tutarsızlık ile kendini aldatmayı birbirinden ayıramamasında yatar. Bu ayrım en azından başlangıç olarak Demos'un aşağıdaki kritik sorulara açık bir yanıt vermesini gerektirecektir: İnancı "fark etmeme" ya da inanca "dikkat etmeme" kasıtlı mıdır? Kişinin bir tutarsızlık olduğunu bildiği için bir inancı fark etmediğini ve bu tutarsızlığı fark etmek istemediği için inancı fark etmekten kaçındığını mı varsaymalıyız? Yoksa inancı ya da tutarsızlığı fark etmemesi tamamen tesadüfi midir? Bu son durum sıradan cehalettir; ilk durum ise kendini aldatmadır; ve kendini aldatma bu formülasyonda her zamanki gibi paradoksaldır. Ama Demos bu tür soruları açıkça yanıtlamaz, hatta açık açık sormaz bile. Yine de Demos görüşünü ifade etmek için değişik cümleler kurdukça, bu meselenin, kendisini, zımnen nasıl ortaya koyduğunu izlemek faydalı olabilir.

Demos kendini aldatanın inancı "fark edemediğini", (s. 594), inancın "dikkatinden kaçtığını" (s. 593) söyler; ama durum buysa, kendini aldatmanın temelinde yer alan amaçlılık eksiktir. Bu bir dikkatsizlik ya da bir kafa karışıklığı olabilir, ama kendi başına ne kendini aldatmadır ne de "ayıp"tır. Öte yandan Demos –farkı fark etmeden– kendini aldatanın, inancı "kasıtlı olarak bilmezden geldi-

ğini" (s. 593) söylediğinde, yine gerçek bir kendini aldatmayla, ama yine paradoksla karşı karşıya kalırız. Çünkü şimdi tam da *önceden* inançlarının bağdaşmazlığını takdir ettiği için, kendini aldatan, tiksindiği inancı "kasıtlı olarak bilmezden geliyor" gibi görünmektedir.

Bir çıkmaza gelince, sorunun Demos'un başlangıçtaki varsayımından kaynaklanıp kaynaklanamayacağını araştırmaya kalkışmak çok doğaldır. Siegler'in gayet mantıklı bir şekilde belirttiği gibi, sadece "kendini aldatma"da "aldatma" sözcüğünü kullandığımız için, sözcüğün burada, tamamen başka insanları aldatmadan söz ettiğimizde kullandığımız şekilde kullanıldığını varsaymak zorunda değiliz. Siegler'e göre "kendini aldatma"nın kullanımı ya da daha genel olarak "dönüşlü aldatma ifadelerinin" [reflexive deception expressions] kullanımı, yalan söylemeye, hatta aynı anda çatışan inançları savunmaya çok benzeyen bir şeyi bildirmek ya da ifade etmekten veya böyle bir şeye atıfta bulunmaktan başka "işlevleri" yerine getiriyor olabilir (s. 473ff.).

Siegler, muhtemelen bizim kendini aldatma dediğimiz şeyin özel bir biçimi olarak, bir kişinin sınavda kaldıktan ya da kadınlarla başarısız olduktan sonra "Başından beri biliyordum..." (örn. sınavda kalacağımı ya da kadınlarla başarısız olacağımı) dediği türden bir duruma dayanan örnekler verir. Kişinin sonraki beyanı, önceden oynadığı kazanova ya da dayanılmaz erkek rolüyle çatışır. Siegler'in özgül önerileri, sadece kişi "Başından beri biliyordum..." dediği için, gerçekten bildiğini varsaymamız gerekmediği şeklindeki, ana tezine bağlı olan ve kesinlikle zararsız teziyle başlar.

Siegler daha sonra "dönüşlü aldatma ifadeleri"nin gerçekte nasıl "işlediğini" açıklayan önerileri uzun bir liste halinde sunar. Bütün önerilerinde, amacı, çatışan eşzamanlı inançları varsayma gerekliliğini ortadan kaldırmaktır. Siegler'in genel stratejisi bu açıdan kesinlikle Demos'unkinin tam tersidir. Siegler'in önerilerini kısaltmak için gruplara ayırdım ve her grup için kendi yorumumu kısaca verdim.

(1) "Başından beri biliyordum..." cümlesi, başkalarını kandırmayı amaçlıyor olabilir. *Yorum:* Doğru; ama bundan ibaret olduğu sürece bunu kendini aldatma olarak değil, sadece başkalarını aldatmaya yönelik bir girişim olarak adlandırabiliriz. (2)'deki yoruma bakınız.

(2) "Başından beri biliyordum..."cümlesi, kişinin bir girişimdeki başarısızlığını hafifseme ya da önemsememe çabasını ifade ediyor olabilir. Siegler burada sanırım şöyle düşünüyor: kişi, başarılı olacağını düşünüyormuş gibi görünmesine izin vermekle birlikte, başından beri gerçeğin tamamen farkında olduğunun bilincindedir. *Yorum:* Bu yaklaşım birçok soruyu gündeme getirmektedir. Başarısızlığın hafifsenmesi samimi mi? Kişinin başkalarına rol yaptığı, ama kendisine olduğu gibi göründüğü gerçekten doğru mu? Durum buysa olacakları önceden gördüğü iddiası doğrudur ve bunu bir kendini aldatma vakası olarak ele almak için hiçbir neden yoktur. Yoksa –Siegler'in bir noktada, daha fazla yorumda bulunmadan söylediği gibi– "kendi numarasını yutmuş mudur?" Durum buysa, bir kendini aldatma vakasıyla karşı karşıya olabiliriz, ama Siegler'in analizi, kişinin kendi numaralarını nasıl yutabileceği konusuna hiçbir açıklık getirmiyor.

"Başından beri biliyordum..." ifadesi *önceki* kendini aldatmayı mı ifade ediyor, yoksa kişinin *şimdi* mi kendini aldatma edimi içinde olduğu varsayılıyor? Siegler'in yorumları bu konuda da açık değil. İkinci durum söz konusuysa, sormamız gereken soru şudur: Kişi "Başından beri biliyordum..." derken, aslında doğru olmadığı halde, şimdi içtenlikle bunun doğru olduğunu mu düşünüyor? Yoksa, yanlış olduğunu bildiği halde, bunun doğruluğuna kendisini –belli bir başarıyla– ikna etmek için mi söylüyor? İlk sorunun yanıtı evetse, bu şimdi kendini aldatma değildir, bellek zayıflığı ya da başka bir tür hata ya da kafa karışıklığı olabilir. İkinci sorunun yanıtı evetse, kişi şimdi kendini aldatmaktadır, ama açıklama paradoksaldır. Yine de bu iki durum birbirinden tamamen farklıdır.

(3) "Başından beri biliyordum..." cümlesi, bilgiden çok, geçmişteki korkulara, umutlara veya endişelere yapılan basit bir göndermedir. Örneğin kişi başarısız olacağından *korkmuştur* ve başarı-

sız olduğu için, şimdi, başarısız olacağını başından beri *bildiğini* söylemektedir. *Yorum:* Bu durumda "Başından beri biliyordum..." ifadesi yanlıştır. Kişi dikkatsizdir ya da belleği zayıftır veya kafası karışıktır. Ancak bu durum da kişinin *şimdi* kendini aldatmaya çalıştığı şeklinde yorumlanabilir: konuşan kişinin, baştan beri gerçekten bilmediği, sadece korktuğu gerçeğini, bu bilinen ve nahoş gerçeği kendisinden saklamak için, şimdi "baştan beri bildiğine" inanmaya kendisini bir şekilde ikna ettiğini varsayabiliriz. Ama durumu böyle yorumlarsak, kişinin doğru olmadığını bildiği bir şeye inanmak için kendisini ikna ettiği şeklindeki paradoksu yeniden işin içine katmak zorunda kalırız.

(4) Karşı konulmaz kanıtlara rağmen oğlunun bir serseri olduğuna inanmadığını *söyleyen* bir anne, böylece inanmadığını değil, oğlunun nasıl serseri olabildiğini anlayamadığını ifade ediyor olabilir. *Yorum:* Bu mutlaka bir kendini aldatma vakası değildir. Yanlış ifade etse bile, oğlunun nasıl serseri olabildiğini anlayamayan bir kadın ile nasıl olduğunu anlasa da anlamasa da, bunun böyle *olduğunu* kesinlikle bilen bir kadın arasında ayırt edilebilir bir fark vardır. Birincisi şaşırmıştır, ama kendini aldatma durumunda değildir. İkinci kadının durumu da mutlaka bir kendini aldatma durumu olmak zorunda değildir; ancak bu gerçeği o kadar acı verici buluyor olabilir ki, kendi kendisine durumun böyle olmadığını göstermeye çalışabilir ve bunda başarılı olabilir. İşte *o zaman* kendini aldatıyor diyebiliriz ve tanımlama yine paradoksaldır.

(5) Annenin kendini aldatması, der Siegler, böyle olmasını çok *istediği* için oğlunun iyi bir çocuk olduğuna inandığını iddia etmekten ibaret olabilir. *Yorum:* Yine açıklandığı haliyle durumun kendini aldatma olması şart değildir. Can alıcı soru, annenin oğlunun iyi bir çocuk olduğunun doğru olmasını istemekle kalmayıp, kendini buna *inanmaya* ikna edip etmediğidir. "Hüsnükuruntu" sadece bir şeyin şöyle ya da böyle olduğuna inandığını söylemek değildir, ya da sadece şöyle ya da böyle olmasını istemek değildir, bir şeyin bir şekilde şöyle ya da böyle olduğuna inanmaktır. Bu üç farklı ihtimali birbirinden ayırt etmenin çoğunlukla pratik hiçbir zorluğu yoktur. Hepimizin bilmeden ya da istemeden inançlarımızın ve tutumları-

mızın oluşumunu etkileyen önyargılarımız vardır. Bir şeyin şöyle ya da böyle olmasını tutkuyla istemek, beraberinde kasıtsız bir şekilde şöyle ya da böyle olduğuna inanmayı getiriyorsa, bunun kendini aldatma olarak adlandırılması bir ölçüde doğru olabilir, ama bence bunu büyük ihtimalle önyargı ya da hüsnükuruntu olarak adlandırırız. İnancın, inanma arzusu nedeniyle kasıtlı olarak geliştirildiğini varsaydığımız ölçüde, durumu kendini aldatma olarak, hüsnükuruntunun daha az masum, felsefi açıdan çok daha ilginç bir türü olarak ayırt ederiz. Gözle görülür bir şekilde serseri bir oğlu olan bir annenin durumunda, ikinci tipten daha kolay kuşkulanırız, öte yandan daha az dramatik koşullarda, bir annenin oğlu hakkında sadece tarafsız gözlemciye göre biraz daha olumlu bir görüşe sahip olduğunu fark ettiğimizde, genellikle daha masum hüsnükuruntu tipinin söz konusu olduğunu düşünürüz. Hüsnükuruntunun daha masum biçimi ile kendini aldatmanın en açık biçimi birbirine karışır. Kendini aldatmadan söz ettiğimde, "masum türü", yani inancın amaçlı bir şekilde ve yanlış olduğu bilinerek oluşturulmadığı durumları dahil etmiyorum.

(6) "Baştan beri biliyordum..." demek, der Siegler, anımsamaya bağlı *yeni* bir içgörünün ifadesi olarak işlev görür. *Yorum:* Bu kendini aldatma değildir. "Baştan beri biliyordum..." bu şekilde kullanıldığında, "*Şimdi* ilk kez, daha önce doğru şekilde baksaydım görebileceğim şekilde görüyorum" demenin yanıltıcı bir biçimidir. Ayrıca göreceğim şeyi sevmeyeceğimi çok iyi bildiğim ve bu nedenle gözlerimi başka tarafa çevirdiğim için "bakmadığım" şeklinde ek bir varsayımda bulunmadıkça bunu bir kendini aldatma vakası olarak adlandıramayız. Ama bu varsayımı kabul ettiğimizde yine kendini aldatmanın paradoksal biçimine geri döneriz: görülmesinin dayanılmaz derecede üzücü olduğunu çok iyi bildiğim için, görülecek hiçbir şey olmadığına kendimi ikna ederim.

(7) "Kendimi aldatıyordum..." deyişi, Siegler'e göre, sadece bir değişme kararını ya da böyle bir kararın saikini ifade edebilir; ya da kendine karşı bir uyarı, bir suçlama, bir azar, yeniden düşünme öğüdü olarak işlev görebilir. *Yorum:* Kuşkusuz bu deyiş bu amaçlara hizmet edebilir, ama örneğin "Ben tembeldim," "Düşüncesizlik

ettim," "Duyarsızdım," "Oburluk yaptım" gibi "dönüşlü aldatma ifadeleri" olmayan birçok başka deyişin herhangi biri de bu amaçlara pekâlâ hizmet edebilir. Bunların herhangi biri, değişme saiki olarak, kendini suçlama olarak veya benzeri bir şekilde işlev görebileceği halde, bunları rastgele birbirinin karşılığı olarak kullanmayız. Amacımız açısından temel önem taşıyan ve Siegler'in bize vermediği şey, kişinin kendisini mesela bir obur olarak değil de, özellikle kendi kendini aldatan olarak kınamasını sağlayan koşulların bilgisidir.

(8) Siegler'in diğer önerileri, Canfield ve Gustafson'ın bir yazısında merkezi bir yer tutan öneriye çok yakındır. Siegler, kişinin kendini aldattığını söylemesinin, sadece, önceden bilmesi gerektiği halde bilemediği yargısının ifadesi olabileceğini ileri sürer. Siegler ayrıca bu önerinin farklı bir biçimini de sunmaktadır: birisinin kendisini aldattığını söylemek, onun, savunulması mantıksız olan yanlış bir inanca sahip olduğunu söylemek ve bunun sorumluluğunu ona yüklemektir. Canfield ve Gustafson'ın (bundan böyle "C-G") bu öneriyi nasıl ifade ettiğini kısaca gözden geçirene kadar bu son öneri üzerine yorumlarımızı bekletelim.

Siegler gibi C-G de, Demos gibi yazarların (ki bunlara Sartre'ı da dahil ederler), "kendini aldatma"daki "aldatma"yı, bir kişinin başka bir kişiyi aldattığından söz ettiğimizde anladığımız şekilde ele almak gerektiği yolundaki temel varsayımını eleştirirler. Onlar kendini aldatmayı "kendine emir verme"nin bir türü olarak ele almayı ve sonra da "kendine emir verme"nin "mantığı"nın "başkalarına emir verme"ninkinden farklı olduğunu ve hiç de paradoksal olmadığını göstermeyi amaçlayan bir tez ileri sürerler. C-G tezlerini açıklarken "kendine bir şey yaptırma", "kendine bir şey yapmasını söyleme" ve "kendinden bir şey yapmasını isteme"yi "kendine emir verme"yle aynı anlamda kullanırlar. Daha sonra "kendine bir şey yaptırma"yı temel alarak, bunun "aykırı koşullarda bir şey yapma"ya vardığını belirtirler. Bu şekliyle kendini aldatmanın "kendini bir şeye inandırma (ya da kendine bir şeyi unutturma)" olduğu ilan edilir.

Bu çok ayrıntılı tez, tamamen farklı anlamlar taşıyan çeşitli deyimlerin uygun olmayan bir şekilde birbirinin yerine kullanılmasına ve "kendine bir şey yaptırma" gibi cümlelerin yanlış analizlerine dayanmaktadır. Ama akıl yürütme yanlışlarına rağmen, C-G'nin vardığı sonuç, Siegler'in önerisiyle temelde aynı olduğu ve ayrıca göreceğimiz gibi Penelhum tarafından kabul edildiği ve daha da geliştirildiği için, içsel yararları nedeniyle incelenmeyi hak ediyor. C-G'nin vardığı sonuç şudur: "Biz diyoruz ki, kendini aldatmada söz konusu olan şey, kişinin [inanca ters] koşullarda" (yani kendini aldatanın benimsediğine, karşı konulmaz bir şekilde zıt olan sonuca işaret eden koşullarda) "bir şeye inanması ya da bir şeyi unutmasıdır" (C-G, 35). Anımsanacağı gibi bu, Siegler'in, "savunulması mantıksız olan yanlış inanç" ve "kişinin daha iyi bilmesi gerekirdi" gibi formüllerine çok benzemektedir. Şimdi bu formüllerin herhangi birinin, "kendini aldatma"nın gündelik kullanımını kapsayıp kapsayamayacağını sormalıyız.

Özel bir örnekte, belirli bir inancı destekleyen koşulların, kanıtların ya da tezin, karşıt inancı savunan Jones'a sunulduğunu varsayalım. Ama tez o kadar karmaşık ya da içrektir ki, ancak bir uzman, –ki Jones uzman değildir– tezin kaçınılmaz belirli bir sonuca işaret ettiğini takdir edebilir. Jones, kendisine sunulan kanıtların gücünü kavrayamaz ve önceki inancını savunmayı sürdürür. C-G'nin kendini aldatma için belirlediği koşulları karşıladığı anlaşılan bu durumda normal olarak Jones'un kendini aldattığını söylemeyiz. Şimdi de başka bir örneği ele alalım. Konu uzmanlık gerektirmediği halde, Smith, ağır düşündüğü veya o an üzgün ve şaşkın bir durumda olduğu için meslekten olmayan orta zekâlı, uyanık birinin takdir edeceği şeyi takdir edemez. Smith muhtemelen güçlü kanıtlara rağmen inancını sürdürecek, ama kendini aldattığı söylenemeyecektir. Ayrıca daha da ileri giderek kaygısız ya da düşüncesiz veya zihinsel açıdan tembel, dikkatsiz ya da kafası karışık veya sadece aptalca inatçılık yapan bir kişi düşünebiliriz. Böyle bir kişi güçlü kanıtların tersine inanabilir ya da Siegler'in deyişiyle "daha iyi bilmesi gerektiği halde" "savunulması mantıksız olan yanlış bir inanca" sa-

hip olabilir. Ancak bunun, kendi başına kendini aldatma olduğunu düşünmeyiz.

Ancak, inanca aykırı koşullara rağmen bir şeye inanma düşüncesinin, her zaman için kişinin inanca aykırı koşulları ya da kanıtları bildiği ve gücünü *takdir ettiği* düşüncesini kapsadığı düşünülebilir. C-G ya da Siegler bu meseleyi hiç gündeme getirmemişti, ama Penelhum ısrarla bunun üzerinde durdu.

Penelhum, Demos'un ilk varsayımının –kendini aldatmanın "başkasını aldatma" modeli temelinde anlaşılması gerektiği varsayımının– meseleye yaklaşmanın yanlış bir yolu olduğunu kabul ederek işe başlar; ve ayrıca güçlü kanıtlara rağmen inanmanın, kendini aldatmanın gerekli bir koşulu olduğu konusunda Canfield ve Gustafson'la aynı fikirdedir, ama bunun yeterli bir koşul olmadığını ileri sürer. Penelhum, inanca karşı kanıtların güçlü olmasının yeterli olmadığını, kişinin kanıtları bilmesi ve ayrıca bildiğinin anlamını kavraması gerektiğini vurgular. Bu koşulların hepsi karşılanırsa, der Penelhum, bu, kişinin kanıtların işaret ettiği sonucu kabul etmesine varır: "Çünkü kanıtların işaret ettiği yeri gerçekten gördüğünü söylerken geçerli olan ölçütler, sonucu kabul ettiğini söylerken geçerli olan ölçütlerle aynıdır".

Kendini aldatmanın tipik paradoksal ifadeleri olarak gördüğü şeyi geri getirmekten kaçınmak için Penelhum, Demos'un tezlerinden birinin ilginç bir çeşitlemesine varan bir önermede bulunur. Penelhum kendini aldatmanın bir "çatışma durumu" olduğunu varsayar: "Bu durumdaki bir kişi, hem inanma ölçütlerini hem de inanmama ölçütlerini kısmen karşılamaktadır – bu kişi, özellikle kanıtların işaret ettiğini gördüğü şeye inanmadığını beyan etme eğiliminde olacaktır" (s. 258-9).

Bu son önerme yararlı olabilir, ama sunulduğu haliyle muğlaktır ve yaklaşımın özünü kabul etsek bile önemli ölçüde eksiktir. "İnanma ölçütlerini kısmen karşılamak" ne demektir? Ve inanma ölçütlerinin tamamen karşılanması neden gerekli değildir? Penelhum, inanmadığını beyan etme eğiliminin kendi başına yeterli ol-

madığını belirtir; kişi, inanmadığını iddia ettiğinde "iddia ettiği şeye gerçekten inandığını söylemek için bir neden olmalıdır". Bu neden ne olabilir? Herhangi bir neden olabilir mi? Yoksa kendini aldatma durumunda özellikle geçerli olan bazı tür nedenler mi vardır ve başka tür nedenler özellikle bu durumda geçersiz midir? Bir kişinin beyan ettiği şeye inandığını varsaymak için özel bir önem taşıyan nedenler genellikle bağlama göre değiştiği için, kendini aldatma anlayışımızın büyük ölçüde, kişinin bir şeye inandığını *söylemesine* ek olarak, tavrında, söylediğine güvenmemize yol açan şeylerin neler olduğunu belirlemeye dayanacağını ileri sürebiliriz. Belli bir inancı taşıdığını söyleyen bir kişinin bizimle dalga geçtiğini düşünürsek, ona dalga geçip geçmediğini sorabiliriz; dalga geçmediği yanıtını verirse, bu, inandığı şeyi söylediğini düşünmek için genellikle iyi bir nedendir. Ama bu özel soru ve yanıt bize, kişinin kendini aldatmadığını varsaymak için çok az neden sağlayacaktır. Kendini aldattığından kuşkulanıyorsak, kendini aldatıp aldatmadığı sorusuna alacağımız olumsuz bir yanıt meseleyi hiçbir şekilde çözmeyecektir.

Belki de Penelhum'ın yaptığı gibi, "kendini aldatma" analizini, bir kişinin aynı anda hem inandığı hem de inanmadığı doğru mu sorusundan, elimizde, kendini aldatanın inandığını söylemek için hangi nedenlerin ve inanmadığını söylemek için hangi nedenlerin bulunduğu sorusuna kaydırmak yararlı olabilir. Ama soruyu burada bırakmak analizi gerçekleştirmek değil, dolaylı olarak bir analiz yöntemi önermektir ki Penelhum bunu yapıyor gibi görünmektedir.

Penelhum "(kişinin kendi içsel durumları dışındaki meseleler konusunda) kendini aldatma için gerekli ve birlikteliği yeterli olan ölçütlere" ilişkin daha formel açıklamalar getirdiğinde (s. 259), durum ne yazık ki daha da içinden çıkılmaz bir hal alıyor. Penelhum bu ölçütlerin şunlar olduğunu söyler:

(1) güçlü kanıtlara rağmen inanma,
(2) öznenin kanıtları bilmesi,
(3) öznenin kanıtların önemini kabul etmesi.

Bu formel ifade meseleyi daha da karıştırmaktadır, çünkü (1)'de önceki açıklayıcı cümle olan "inanma ölçütlerini kısmen karşılama" yerine basit "inanma" sözcüğünü koymaktadır ve (2) ve (3)'te Penelhum'ın önceki yorumlarına göre, öznenin karşıt inancı kabul ettiğini söylemek için birlikteliği yeterli olan ölçütler mevcuttur. O halde şimdi, elimizdeki teze göre, kendini aldatma, güçlü kanıtların gösterdiği şeye (2 ve 3 sayesinde) ve aynı zamanda tam tersine (1 sayesinde) inanmaktan ibarettir. Bu, biraz dolaylı bir ifadeyle, tam da Penelhum'ın kaçınmak istediği durumu geri getirmektir.

Bir kez daha, problemin esas olarak Demos'un tercih ettiği terimlerle tanımlandığını görüyoruz: bir kişide birbiriyle bağdaşmayan iki inancın birlikte varolması. Bunların tâbir caizse "yarı inançlar" olup olmaması ya da biri veya her ikisinin birden akıldışı olması durumu çok fazla değiştirmez.

Şimdi esas olarak ele aldığımız yazarlar grubunun tümünün desteklediği bir yaklaşımın yine de en inceltilmiş çeşitlemesi olan Penelhum'ın formülünü harfi harfine uygulayalım. Diyelim ki, belirli bir inancı taşıdığını beyan etme ve sahiden inandığına ilişkin başka inandırıcı işaretler gösterme eğilimi olan bir kişiyle karşılaştık; bu kişi ayrıca bu inanca karşı kesin kanıtları bilmekte ve önemlerini takdir etmekte olsun. Şimdi bu kişiye güçlü kanıtların gösterdiğini takdir ettiği sonuca inanıp inanmadığını sorduğumuzu varsayalım; ve kanıtların işaret ettiği sonuca gerçekten inandığı, ama aksi inancını da sürdürdüğü yanıtını verdiğini varsayalım. O zaman ne söyleriz? Kuşkusuz şaşırırız. Onu kararsızlıkla suçlarız. O bizi, yarı yarıya inanmadığına, gerçekten inandığına ikna eder. Şaşkınlığımız sürer. Ama onun alenen kendini aldatan bir kişi olduğunu söylemeyiz. Belki de kafası karışıktır ya da aklını oynatmıştır veya dili iyi anlamıyordur. Belki de bir tür "bölünmüş kişilik"tir. Bu durumla daha fazla uğraşmamız gerekmez, ama şu andaki güçlüğün, bu kişinin, kanıtlarla tutarsız olan inancı savunduğunu kabul etmesinden kaynaklandığını görmemiz gerekir. Ancak Penelhum'ın kendini aldatmaya ilişkin üç ölçütüne göre bu kişi kendini aldatmaktadır.

Açıktır ki, Penelhum, formülasyonundan başka bir koşulu, yani güçlü kanıtların önemini takdir eden kişinin, buna rağmen kanıtların gösterdiğini gördüğünü bir şekilde bildiğimiz şeye inandığını, içtenliğini gösteren bir şekilde yadsıması koşulunu çıkarmıştır. Ya da inandığı şeyi açıkça yadsımasa bile, bu kişinin fırsat bulduğunda inandığı şeyi yadsımakla kalmayıp, bunu belli bir içtenlikle yapacağına ilişkin inandırıcı bir izlenim vermesi gerekmektedir.

Ben ayrıca, kişinin, sadece inancı değil, (varsayımsal olarak bunu gördüğü halde) kanıtların işaret ettiği yolu gördüğünü de belli bir içtenlikle yadsıması gerektiğini düşünüyorum. Çünkü kanıtların işaret ettiği yeri gördüğünü ve bunun doğru olduğunu itiraf etse ve buna karşın kanıtların işaret ettiği sonuca inandığını belli bir içtenlikle yadsısa bile, onun illa ki kendini aldattığını düşünmeyecektik. Böyle bir durum sadece bizim için bir muamma olurdu. Ya da bu, birdenbire, ama tam ve açık bir güvenilirlikle çocuğunun öldürüldüğünü öğrenen bir annenin durumu olabilirdi. Annenin sarsıcı haberi özümsemesi biraz zaman alır – "Doğru olduğunu bilir, ama inanamaz." Yani kanıtların işaret ettiği yeri görür, ama buna kendi doğrulayıcı inancıyla yanıt veremeyecek kadar sarsılmıştır. Bu zamanla kendini aldatmaya dönüşebilir. Bizi kendini aldatma nitelemesine yönelten, gerçeğin "sızmaya" başladığına, gerçeği özümsemeye başladığı halde, annenin belli bir başarıyla kanıtların önemini ya da kesinliğini yadsımak için mücadele ettiğine ilişkin giderek büyüyen inancımız olacaktır; kısaca anne derinlerde doğru olduğunu bildiği şeyin aslında doğru olmadığına ikna olmuş halini sürdürmeye çalışmaktadır. O halde kendini aldatan kişi sadece inandığını değil, aynı zamanda sonucun kanıtlarla ortaya konduğunu gördüğünü de belli bir içtenlikle yadsımalıdır.

Penelhum'ın formülasyonunun, kanıtların işaret ettiği inancın yadsınmasını ve kanıtların kesin olarak bu sonuca işaret ettiğinin görüldüğünün yadsınmasını içerecek şekilde değiştirilmesi de, tüm düzenekte temel önem taşıyan amaçlılık öğesini dışarıda bırakır. Bir kişi bir hipnotizmacının talimatlarının sonucunda bir inancı belli bir içtenlikle olumlarsa ve ayrıca tam tersini gösteren, kesinliği

açık kanıtların kesinliğini gördüğünü belli bir içtenlikle yadsırsa o kişi, kendini aldatan bir kişi değildir. Eğer böyle bir tavır tamamen nörolojik bir işlev bozukluğunun sonucuysa kişi yine, kendini aldatan bir kişi değildir. Kendini aldatan bir kişi olması için, zihinsel açıdan kararsız ya da kusurlu olması yeterli değildir; ya da belki de ancak şimdi ve ilk defa gördüğü, kanıtların çürüttüğü bir inanca uzun süre ve sıkı sıkıya bağlı kaldığı için böyle tutarsız bir şekilde hareket etmesine yol açan güçlü ve inatçı alışkanlıklara sahip olması da yeterli değildir. Gerekli olan –ve bu olasılıkların hepsini dışarda tutacak– temel öğe amaçlılık öğesidir. Öznemiz kanıtların işaret ettiğini önceden gördüğü nahoş gerçeklikten bir şekilde *kaçmak için,* kanıtların aksine inanmaya kendisini *ikna ederse*, işte o zaman ve ancak o zaman aleni bir şekilde kendini aldatmaktadır.

Penelhum haklı olarak, pratikte kendini aldatmada önemli bir etken olmakla birlikte, *güdünün* kendini aldatmanın özü olmadığını düşündüğü için amaçlılık öğesini göz ardı etmeye kuşkusuz daha açıktır. Penelhum, tartışmasında bizim güdü ile amaç arasında yapacağımız ayrımı yapmıyor. Hiçbir güdünün olmadığını varsaysak bile, bir kişi aslında doğru olmadığını bildiği bir şeye inanmaya kendini ikna etmişse, o kişiyi kendini aldatan bir kişi olarak adlandıracağımızı söylemek doğrudur. Normal olarak bunu yapmak için bir güdü olduğunu varsayarız; en genel terimlerle genellikle kişinin üzüntüden kaçmanın ya da hazzı azamiye çıkarmanın bir yolu olarak kendini aldatmaya yöneldiğini varsayarız. Penelhum belli bir haklılık payıyla, bunun kavramsal bir sorun değil, daha çok psikolojik bir sorun olduğunu söyler. Penelhum'ın görmediği noktaysa, kendini aldatmanın güdüsü ne olursa olsun veya herhangi bir güdü olsun ya da olmasın, kendini aldatmanın, bizim gördüğümüz haliyle, zorunlu olarak kendi içinde belli bir amaçlılık içerdiğidir. Bu içsel amaçlılık öğesi "kendini inanmaya ikna etmek", "kendisine gibi göstermek", "kendine yalan söylemek" gibi cümlelere yansır. Kendini aldatana çok benzer bir şekilde hareket eden, ama örneğin bunu hipnotik emir nedeniyle yapan kişinin durumunda bu öğe eksiktir.

Bu noktaya kadar, bir kişinin birbiriyle bağdaşmayan iki inancı

savunmayı sürdürmesindeki sözde paradoksu çözme gayretleri içinde Demos, Siegler, Canfield ve Gustafson'ın ve Penelhum'ın, kendini aldatmanın derin paradoksunun, bu olsa olsa biraz garip durumun kendisinde değil, kasıtlı cehalet öğesinde yattığını takdir edemediklerini göstermeye çalıştım. Ancak bu yazarların önerilerinde bulunan başka bir önemli tema dikkate alınmayı hak etmektedir. Bu, kendini aldatan bir kişinin açıkça olumladığı inancın kanıtlara aykırı olması durumudur. Tersini gösteren kanıtlara rağmen inanmanın, kendini aldatmanın zorunlu bir koşulu olmadığını göstermek için bu ikinci tema üzerinde kısaca durmayı öneriyorum. (Bunun yeterli bir koşul olmadığı bu tür inançları taşıyan ama kendini aldatmayan kişilere ilişkin önceki örneklerimle gösterilmiştir.)

Sonuca varmak için telaş eden, inançlarını ve tutumlarını kanıtlara dikkat ederek değil, önyargıyla, eğilimle ve yarım yamalak düşünerek oluşturan bir kişiyi düşünelim – bu hiç de az rastlanan bir tip değildir. Ayrıca korktuğu için ve düşünce savrukluğunun bir sonucu olarak bu kişinin kanser olduğu sonucuna vardığını hayal edelim. Kanıtlar güçlü değildir, ama inancı güçlüdür. Kanıtları ya da akıl yürütmeyi düşünmez bile; bu tam da "sezgisel" tiptir: Kanseri olduğunu "kesinlikle bilir". Bu inanç dayanılmaz bir üzüntüye yol açar. Üzüntüsünü yok etmek için, şimdi kendini yatıştırmaya, kanseri olmadığına, aslında bir "sağlık timsali" olduğuna kendini ikna etmeye girişir. Aslında kanser semptomu olduğunu "bildiği" sancının "sadece bir sancı" olduğuna kendini yarı yarıya ikna eder. Onu gözlemleyen bizler şöyle deriz: "Aslında ölmekten çok korkuyor; kanseri olduğunu kesinlikle biliyor. Ama yüzeyde, özenle oluşturulmuş sükûnet, azami güven havası kendisini yatıştırma girişimidir. Ve bir şekilde bunu başarıyor."

Bu durumda önemli olan kanser olduğunu gösteren kanıtların gücü değil, kanser olduğuna ilişkin ilk ve sarsılmaz inancının gücüdür. Bireylerin yetersiz kanıtlar temelinde derinlere kök salan, üzücü inançlara varmaları hiç de ender rastlanan bir durum değildir, hatta yaygın bir durumdur – ve bu durumda kişinin düşündüğü şeyin aslında öyle olmadığına kendini inandırmaya çalışması da ender rastlanan bir durum değildir. Burada kendini aldatma, beyan

edilen inanç ile yadsınan inanç arasındaki karşıtlıktan kaynaklanır, inançların kanıtlarla ilişkisinden değil.

Kendini aldatmanın anlamını açıklığa kavuşturmak için paradoksal olmayan bir temel olarak "iki inanç" yaklaşımı, henüz ele alınmamış çeşitli değişik biçimlerin ele alınmasına imkân verir. Bunlar başlangıçta akla yakın göründükleri için kısaca gözden geçirilmeyi hak ediyor. Bu öneriler grubu, birbiriyle uyuşmayan inançların tam da aynı zamanda savunulmadığı varsayımına dayanır.

Bir inançtan karşıt inanca kayan kişi sadece kararsız olabilir ya da haklı bir nedenle fikrini değiştirmiş olabilir. Ancak kişi inandığından başka bir şeye inanmak istiyor da olabilir; bu durumda hayatını, belli bir süre sonra, başlangıçta inanmadığı ama inanmak istediği şeye inanmasını sağlayacak etkilere maruz kalacağı şekilde düzenler. Kuşkusuz bunun özellikle bir kendini aldatma örneği olarak mantıklı olması için, etkilerin, inanç değişikliğini *haklı göstermek* için yetersiz olduklarını görse bile, kişinin bunları memnuniyetle karşılayacağı şekilde olması gerekir. Örneğin, önceden yeteneklerini değerlendirme konusunda nesnel olan bir kişi, hayatın yükü altında çok fazla içmeye başlar. Bunun başlangıçta duyarlılıklarını körleştireceğini, sonunda kalıcı bir şekilde kendini değerlendirme yeteneğini yok edeceğini bilir. Buna aldırmaz, daha doğrusu beklenen soluklanma süresini kinik bir memnuniyetle karşılar. Giderek daha fazla, duymak istediği şeyleri söyleyen kişilerle birlikte olacağını ve gerçekleri görme kapasitesinin de giderek azalacağını bilir. Bence böyle bir durumda bile bu kişinin kendini aldattığını söyleyemeyiz. Bu kişi kendini, bile bile *aldatılabileceği* bir konuma getirmekte, ama kendini aldatmamaktadır.

Bir inancın daha sonraki, ilkiyle uyuşmayan bir inanca yol açtığı farklı bir durum, çok becerikli bir dolandırıcının durumudur. Dolandırıcı kurbanlarını yanıltmak için öyle karmaşık ve çirkin bir labirent planlar ki, sonunda kendisi de kendi ördüğü ağa düşer. Onun, kendini aldattığını söyleyebilirdik. Ama bunun, yüzeyde çok paradoksal olduğunu gördüğümüz kendini aldatmadan çok farklı bir şey olduğu açıktır. Bu durumda hiçbir paradoks yoktur, hatta yüzeyin-

de bile. Dolandırıcı, planı nedeniyle değil, sonucu *görememesi* nedeniyle başarısız olur, oysa paradoksal kendini aldatmada ise kendini aldatanın, aldatılma durumunu amaçlı olarak oluşturması temel önem taşır. Dolandırıcı amacına ulaşmayı başaramaz; kendini aldatan başarır. Dolandırıcının başarısızlığı ahlâki bütünlük kaybı içermez; kendini aldatanın başarısı içerir.

Bu bölümü, ele aldığımız tezlerin sonundaki bazı tuhaf kabullere işaret ederek kapatabiliriz. Siegler, tezinin sonunda "kişiler arası aldatma ifadelerine daha çarpıcı mantıksal bir benzerlik gösteren (sözünü ettikleri dışında) başka dönüşlü aldatma ifadeleri olabileceği"ni (s. 475) kabul eder. Canfield ve Gustafson tartışmayı, "bir anlamda kişinin inandığı ve iddia ettiği şeyin yanlış olduğunu 'bildiği' bazı durumlarla karşılaşırız", diye bitirir, bu durumlarda tuhaf olan şey, kişinin bildiğini kabul etmesini sağlamak–"*hatta kendisine itiraf etmesini sağlamak*"– (italikler bana ait) için ilaçlar, içki ya da hipnotizmanın ya da psikanalizin gerekli olmasıdır. Canfield'in –daha önce McNally ile birlikte yazarken yaptığı– çok benzer bir önermesine göre, kendini aldatmada birbirine aykırı iki inançtan biri bilinçli, diğeri ise bilinçdışıdır.

Bu kabuller, bu tezlerin yanıtlamaya çalıştığı temel soruları kaçınılmaz bir şekilde bir kez daha gündeme getiriyor. Kişiler arası aldatma ifadelerine çarpıcı bir mantıksal benzerlik *gösteren* dönüşlü aldatma ifadelerini nasıl değerlendireceğiz? İfade edilebilmesi için ilaçları ya da psikanalizi gerektiren bu tuhaf bilme türü nedir? Freudçu bastırma ve bilinçdışı dilini ne şekilde değerlendirmeliyiz? Sözü edilen tezler bu sorulara tatmin edici bir yanıt verememekte ve yine oldukça tuhaf bir şekilde bunu kabul ederek sona ermektedir. Şimdi bu soruları yanıtlama amacıyla sonraki bölümlere geçebiliriz. Ayrıca şunu da eklemeliyim: bu süreçte yalnızca kendini aldatmanın inanç ve bilgi temelinde ele alınması eğilimini değil, aynı zamanda bu yazarlar tarafından işlenmeyen kendini aldatma biçimlerini de açıklayacağız, yani bir insanın tutumlarına ve arzularına, umutlarına ve korkularına, ve de inançlarına bağlı kendini aldatma biçimlerini.

III

Söylemek ya da söylememek

Kendini aldatmaya ilişkin paradokslar, kendini aldatmayı esas olarak inanç ve bilgi terimleriyle ya da "görünmek" ve "görmek" gibi "algılama" dili terimleriyle tanımladığımızda ortaya çıkar. Bir tarafta inanç ve bilgi ile diğer tarafta "bilinç" ve "farkındalık" gibi kavramlar arasında "algılama" terimleriyle bir köprü kurulur. Başlangıçta üstünkörü bir şekilde tüm bu yığını "bilme-algılama" ailesi olarak adlandırabiliriz – kesin bir sınıflandırma değil, sadece bu tür başka bir "aile"yle, "istenç-eylem" ailesiyle karşılaştırmak için genel bir fikir veren bir sınıflandırma yapmak için. Kendini aldatma genellikle ve ilk anda "bilme-algılama" ailesi terimlerinin farklı kombinasyonları kullanılarak açıklanır.

Örneğin kendini aldatandan, kendi sahtekârlığını *algılamayan*,

kendi yarattığı sis perdesi hakkındaki gerçeği *göremeyen* biri olarak söz etmek çok doğaldır. Ayrıca bu kişinin "derinlerde" doğru olmadığını *bildiği* halde, öyküye bir şekilde içtenlikle *inandığını* söyleriz. O bir şeyi kendisine öyleymiş gibi *gösterir*. Kendini aldatanın kendi aldatmasının *farkında olmadığını* söyleriz ve tam psikanaliz diliyle *bilinçdışı* arzularından ve fantezilerinden söz ederiz. Genel olarak bu, bir çuval dolusu çeşitli sözcüğün bir araya gelişi olmakla birlikte, kendini aldatma bağlamında bu sözcüklerin büyük ölçüde birbirinin yerine kullanılabilir olması, bu bağlamda bunları başlangıçta tek bir terimler ailesi olarak gruplamamızı haklı kılıyor.

Ben kendini aldatma analizinden "bilme-algılama" terimler ailesini tamamen çıkarmayı önermiyorum. Ancak temel bir vurgu değişikliği yapmayı öneriyorum. Bu vurgu değişikliğini iki ana aşamada geliştireceğim. İlk aşama, bazı "bilme-algılama" terimlerini bu aileden çıkarma ve yeniden yorumlama yoluyla, bizim amaçlarımız açısından bunların "istenç-eylem" ailesi üyeleri olarak ele alınmasının daha iyi olacağını göstermekten ibarettir. Bu şekilde ayrılacak terimler "bilinç" ve bu kök temelinde oluşturulan değişik biçimleridir. Bu ilk aşama kendini aldatmayı içinde gördüğümüz genel bağlamı dönüştürecek ve analizimin ikinci ana aşaması, kendini aldatmanın tamamen yeni, "istenç-eylem" açıklamasından oluşacak. Her iki aşamadaki tez, tek tek bazı kanıtlardan ibaret olmayıp, benim kendi bakış açımın, önceki bölümde ele alınan yaklaşımların yetersizliği ve bu kitabın sonraki bölümlerindeki eleştirel tartışmalar zemininde yapıcı bir şekilde geliştirilmesine dayanmaktadır.

"Bilmek", "farkında olmak" ve "bilincinde olmak" gibi terimler hiçbir güçlük olmaksızın *görme* metaforuyla –dünyanın gözlerimizin önünde sergilediği şeyin "zihne" esas olarak edilgen bir şekilde kaydedilmesi ve yansıtılmasıyla– birbirine bağlanır. "Bilme-görme", "inanma-görünme" gibi sözcük çiftleri arasındaki tarihsel olarak yakın bağlantıyı vurgulamaya pek gerek olduğunu sanmıyorum. Son zamanlarda felsefeciler "bilmek" ve "inanmak" ile ilgili bu edilgen, görsel imgelemden kuşku duymaya başladılar. Ama "bilinç"le ilişkili dil ve görsel imgelem konusunda böyle bir kuşku henüz ortaya çıkmadı.

Kuşkusuz görüde "etken" bir öğe vardır – başımızı ve gözlerimizi bir sahneye çevirir iz. Ve bunun bir kısmını etken "bakma" fiiliyle ve kuşkusuz "bilinç"le çok yakından ilişkili olan "dikkat" sözcüğünün kullanımıyla yakalarız. "Dikkatimizi bir şeye yöneltiriz" ve "gözlerimizi bir şeye çevirir iz". Ama gruptaki birbiriyle yakından ilişkili, çoğunlukla birbirinin yerine konulabilen terimlerin çoğu için –"bilinç", "farkındalık", "dikkat", "anlamak" ve "fark etmek"– gündelik dil, edilgen olanı vurgular. Bir şeyin "bilincinde oluruz", "farkında oluruz", "bilincini yitiririz", "farkına varırız" Anlamak ve fark etmek gramatik olarak geçişli diye ifade edilir, ama bunlarla ilişkili deyim ve imgelem bunları edilgen olarak, White'ın deyişiyle (s. 25) "alma kavramları" [reception-concepts] olarak kurar. Son olarak bilinçliliğin genellikle bir tür bakma değil, görme olarak düşünüldüğünü belirtmek gerekir; yani etken "bakma" yerine edilgen "görme"yi seçeriz.

Bilinçli hale gelmeyi temel bir veri olarak kabul ederiz; ama bunun *nasıl* gerçekleştiği bizim için bir muammadır, felsefi olarak o kadar hayal kırıcı bir muammadır ki, çoğunlukla Batı felsefesinin merkezinde bulunmuştur. Önerilen çözümler çeşitlidir. Ama bildiğim kadarıyla hiçbiri, bir şeyin bilincinde olma ya da bir şeyin bilincine varma bağlamında üretilen modele, dile ve imgeleme sistematik bir biçimde karşı gelmedi. Ben böyle bir değişikliğin mümkün ve bazı açılardan arzu edilir olduğuna inanıyorum. Depresyon "duygusu"nu ağırlık, koyu karanlıklar veya aşağılık ve suçluluk imgelemi terimleriyle tanımlayabildiğimiz ve aynı duygunun verdiği "hissi" betimleyebildiğimiz gibi, bilincimizi de, bilinç *olarak*, birden fazla yolla betimleyebiliriz. Ve konu üzerinde analitik biçimde düşündüğümüzde, depresyonun suçluluk dili ve imgelemi terimleriyle betimlenmesi, ağırlık imgeleminden çok daha verimli olduğu gibi, önerdiğim bilinç modelinin de felsefi analiz için bir bilinç modeli olarak, görüden daha verimli olacağını ileri sürüyorum.

Görünün, bir şeyin bilincinde oluşumuzu betimlemek için neden bir model oluşturduğunu görmek kolaydır. Biz son derece hareketli yaratıklarız ve görü hareket etmemiz için en zengin bilgi kaynağımızdır. Ayrıca –insanlarla ve onların yaratımlarıyla ilişkile-

rimizde– bilincinde olduklarımızın, büyük ölçüde tam da gördüklerimiz sayesinde bilincindeyizdir. Örneğin bir kişiyle konuştuğumuzun bilincinde olduğumuzda, bunda önemli ve tipik bir öğe onu görmek, çevresiyle ve bizimle ilişkili hareketlerini gözlemlemektir. Ancak her bilinçliliğin bir görü biçimini gerektirmediği açıktır. Seslerin ve kokuların bilincindeyizdir. Düşüncelerimize o kadar dikkatle yoğunlaşmış olabiliriz ki, gözlerimizi dört açsak bile herhangi bir şeyi *gördüğümüzün* bilincinde olmayız. Bilinçlilikten söz ederken bazı amaçlar doğrultusunda görsel imgelemin yararlı olabileceği açık olmakla birlikte, bilinçlilikten her söz edişte bu imgelem gerekli değildir.

Ben sadece görsel imgelemden bir kayma önermek istemiyorum, aynı zamanda "edilgen" imgelem ve dilden de bir kayma yapmak istiyorum. White, "farkına varmak" ve "bilincine varmak" üzerine yaptığı gözlemlerde, tek tek ve birlikte ele alındığında tam da karşı çıkmak istediğim türden "bilinç" açıklamasını oluşturan bir dizi iddiada bulunuyor. Benim kendi tezlerimin White'ın olumladıklarının tam da karşıtı olmadığı hemen ortaya çıkacaktır, çünkü ben çok özel olarak "belirtik bilinç" [explicit consciousness] diye adlandırdığım şeyle ilgileniyorum. Ama önerdiğim yönü anlamanın en iyi yolu, ilk olarak onun ve benim görüşlerimi karşılaştırmak olabilir. White'a göre farkına varmak ve bilincine varmak

> bizim yaptığımız bir şey değildir. Felsefecilerin zaman zaman söylediklerinin tersine, farkındalık ya da bilinçlilik "edimi" diye bir şey yoktur... Bunları yapmaya karar veremeyiz ya da bunları yapmayı reddedemeyiz, bunları iyi ya da kötü, sistematik olarak ya da gelişigüzel yapamayız... Birine bir şeyin neden farkına ya da bilincine vardığını sormanın anlamı yoktur... (s. 39).
> ("Farkına varma" ya da "bilincine varma") konusunda alıştırma yapamayız ya da beceri kazanamayız. (s. 40).

Ben şimdi farklı bir belirtik bilinç modeline dönmeyi, yani bir şeyin belirtik olarak bilincinde olmanın bize göre ne olduğunu açıklamamıza yarayacak farklı, ama yeterince tutarlı bir imgelem, metafor ve deyim grubuna dönmeyi öneriyorum. "Belirtik bilinç"in

anlamı aşağıdaki tartışmada açığa çıkacaktır. Önerdiğim model, yapanlar olduğumuz, edilgen değil, etken olduğumuz bir modeldir. Açık olmak gerekirse, önerdiğim model bir beceri modelidir. (Böyle bir modelin kullanılması, kuşkusuz bir kişinin bir şeyin belirtik bir şekilde bilincine varmaya karar vermek ya da bunu reddetmek ya da etkili veya etkisiz bir şekilde, sistematik olarak ya da gelişigüzel bir şekilde, haklı olarak ya da haksız yere bunu reddetmek gibi "bir şeyi" yapabileceği anlamına gelir; ve dolayısıyla kişinin öğrenme, hatta alıştırma yoluyla belirtik bir şekilde bilinçli olabileceği anlamına da gelir.)

Bir şeyin belirtik olarak bilincine varmak, belli bir beceriyi uygulamaktır. Beceriler kuşkusuz öğrenilir, ama rutin hale gelmeleri gerekmez. Doğduğumuzda, öğrenme yoluyla, bazıları oldukça hassas ve akıllıca olan özel becerilere dönüştürdüğümüz bazı genel yeteneklerimiz vardır. Bir şeyin belirtik bir biçimde bilincine varmak için bir model olarak özellikle aklımda olan özel beceri, yaptığımızı ya da yaşadığımızı dile getirme becerisidir. Bu durumda, bilinci bir tür zihinsel ayna olarak değil, angaje olduğumuz haliyle dünyanın bir özelliğini "izah etme" becerisinin (öğrenilmiş) uygulanması olarak tanımlamayı öneriyorum. Modeli –dar anlamda dil becerisi– gibi, bu beceri de insanlarda her zaman vardır, ancak her iki durumda da beceriyi uygulama ustalığı, derecesi ve yatkınlığı bireylere göre belirgin bir şekilde değişir.

Bu beceriyi adlandırmak için, kasıtlı olarak, bağlam içinde tam kelime anlamıyla değil, konuşma dilindekine benzer bir şekilde ele alınması gereken "izah etme" sözcüklerini kullandım. Çünkü güçlü ve uygun olan, ama bizi, söz konusu beceriyi uygulama koşullarının herhangi bir özel fizyolojik ya da davranışsal açıklamasına çok erken ya da çok kesin bir şekilde mahkûm etmeyen bir sözcük kullanmak istiyorum. Çünkü verilecek böyle bir açıklamam yok.

Konuşma dilinde, bir şeyi izah etmek onu iyice açıklamak, onu tamamen açık ve ayrıntılı bir şekilde dile getirmek, tamamen görünür kılmaktır. Aklımdaki örnek kullanımlar şunlar: "O kadar aptal ki anlaması için her şeyi izah etmek gerekir"; "Gerçekten izah et-

meden anlamamı sağladı"; ve "Ne demek istediğimi çok iyi biliyorsunuz –izah etmem gerekiyor mu?"

"Bir şeyin bilincine varmak" cümlesine uygulandığında, "izah etmek", kişinin bilincine vardığı şeyi fiilen ve ayrıntılı olarak yüksek sesle söylediğini ya da yazdığını belirtebilir, ama bu zorunlu değildir. Ancak "izah etmek" deyişi, güçlü bir şekilde, dilbilimsel etkinlikle yakın bir ilişki ve benzerliğe sahip bir etkinliği düşündürmeye yöneliktir. Bazen –ama asla her zaman değil– "model" etkinlik (tam olarak bir şeyi dilsel olarak açığa vurmak) aynı zamanda modeli olduğu becerinin (bilincine varmak) bir örneğidir. Ancak insanın kendisine bile açıkça söylemediği ya da sadece dolaylı veya şifreli ifadelerle dile getirdiği bir şeyin bilincine belirtik bir şekilde vardığı ya da şimdi eşanlamlı olarak kullanmayı önerdiğim sözcüklerle izah ettiği durumlarla sık sık karşılaşıldığı açıktır.

İzah etme ile dilbilimsel etkinliğin dolaysız örnekleri arasındaki ilişkinin tam olarak ne olduğunu bilmiyorum. Bunun her zaman yakın bir ilişki olduğunu düşünüyorum. Burada bir "model"den söz etmemin nedeni, kesin bir açıklamaya girişmekten bile kaçınma isteğimdir. Sınırları iyi tanımlanmamış büyük alanları açık yürekliliklе tanımlıyorum. Bu daha önce söylediğim gibi eskiyi düzeltmekten çok, çok farklı *tipte* bir harita çizmek olan esas girişimimin doğasına uygun bir yaklaşımdır.

İzah etmeye ilişkin ilk tezim, önerdiğim, bilince "yeni bakış"ta temel öneme sahiptir. Tez, genel olarak, bir bireyin dünyadaki angajmanının belirli özelliklerinin, kendisi tarafından izah edilmesi gerekmediği ve genellikle de izah edilmediğidir.

Bu ilk tezi açıklarken, bir "bireyin dünyadaki angajmanı"ndan söz ediyorum. Bu deyişi teknik bir terim olarak değil de, daha çok elverişli olduğundan sık sık kullanacağım için, şimdi bu deyiş hakkında birkaç kelime etmem iyi olacak. Bunu bir kişinin bir insan olarak ne yaptığını ve başına ne geldiğini; bir bireyin kendisi de dahil olmak üzere dünyayı nasıl bulduğunu ve/veya nasıl ele aldığını en genel terimlerle nitelemek için kullanıyorum. Bu, girişiği etkinliklere, üstlendiği projelere, dünyanın görülmek, duyulmak, hissedilmek, zevk alınmak, korkulmak ya da başka türlü onun tarafından

"yaşantılanmak" üzere kendisini ona sergilediği biçime ilişkin bir meseledir. Bir bireyin, dünyadaki angajmanına dair açıklamamızda, açıklamamızın amaçlar, nedenler, güdüler, tutumlar ve duygular gibi kategorilerle, dünyanın ve kişinin kendisini anlaması ve "algılaması" bağlamında yapılmasının tipik olması mantıksal bir gerekliliktir. Bir kişinin her nasılsa dikkate almadığı şey, dünyadaki angajmanının dışındadır ama bu, angajmanının seyri üzerinde etkili olabilir. "Bir bireyin davranışı, amaçları, ümitleri, korkuları, algılamaları, anıları vb., vb." gibi tamamlanmamış bir dizi oluşturmak yerine, ben kısaca "dünyadaki angajmanı"nı öneriyorum. Buna, "*onun dünyası*" da diyebilirdik.

En can alıcı nokta genellikle dünyadaki angajmanımızın belirtik bir şekilde bilincinde olmadığımızdır. Ya da meseleye olumlu tarafından bakarsak, bir bireyin bir şeyin belirtik bir şekilde bilincine varması, bir angajmanını izah etmesidir; bunu genel terimlerle ("bir yelken yarışına katılıyorum") izah eder ya da angajmanının açıklayıcı bir özelliğini izah eder ("Kaybediyorum, rakiplerimin teknesi beni geçmek üzere"). Ancak bir angajmana girilmesi için o angajmanın izah edilmesi şart değildir. "Bilinç"i kullanmanın çeşitli biçimleri arasından "belirtik bir şekilde farkında olmak", "belirtik bir şekilde bir şeye dikkat etmek"e çok yakın olan birini seçtiğim sanırım zaten açık. Kısa bir süre sonra bu noktaya ilişkin daha ayrıntılı yorumlar gerekli olacak.

İstisnalar (gösteriye yönelik olanlar gibi) olmakla birlikte, bir şeye özel bir biçimde angaje olma olgusuna ilaveten, bu ek adımı, yani angajmanı izah etme adımını atmak için her zaman özel bir neden vardır. Modelimize başvurursak: Her zaman her yaptığımızı dile getirmeyiz; getiremeyiz. Bu nedenle ne söyleyeceğimiz konusunda seçiciyizdir, ama keyfi bir şekilde değil. Aynı şey *mutatis mutandis* [gerekli değişiklikler yapılarak. ç.n.] izah etme için de geçerlidir. Bisiklete bindiğim, araba kullandığım, İngilizce cümleler kurup söylediğim, giyindiğim, keman çaldığım, sandalyeye oturduğum, yürüdüğüm, bedenime dokunduğum zaman bu becerileri genellikle iyi, zaman zaman ustalıkla uygularım; ama çoğu zaman yaptığım şeyi izah etmem, hatta kendime bile. Kuşkusuz normal

olarak angajmanımı, yani keman çaldığımı ya da daha özel olarak sol elimin işaret parmağını mi teline getirdiğimi kendime ya da başkalarına izah edebilirim ve zaman zaman izah ederim. Bunu izah ettiğimde, bu edime yardımcı olabilir ya da onu engelleyebilir, ama her durumda izah etmenin özel bir nedeni olacaktır, örneğin yanlış bir notaya bastığımı duymuşumdur ya da parmağım acıyordur.

Vurgulamak istediğim nokta özünde yeni değil, ama bu noktayı düşünmeyiz ya da yeterince düşünmeyiz ve bu nedenle önemini takdir edemeyiz. Belirtik bilinci veri olarak almak yerine, yokluğunu veri almamız gerekir; belirtik bilinci özel bir becerinin özel bir nedenle daha ileri bir uygulaması olarak görmemiz gerekir.

İzah etmek için özel bir nedenin gerekli olduğunu kabul ettiğimizde, izah etme becerisinin kapsamının, sadece izah etmeyi uygulama kapasitesinden daha geniş olması gerektiğini anlarız. Becerinin uygulanması, angajmanı izah etmek için yeterli neden olup olmadığını değerlendirmek için bir durumun tartılmasını gerektirir. Ve bunun doğal sonucu olarak, beceriyi uygularken aynı zamanda, angajmanı izah etme*mek* için bir neden olup olmadığını görmek üzere durumu değerlendiririz. Aynı şeyi hem izah etmek için nedenler hem de izah etmemek için nedenler olduğu durumda, birey bunları muhtemelen birbirine göre tartar. Söz konusu meseleyi izah edip etmemesi ya da izah ederse bunu tam olarak nasıl yapacağı sadece değerlendirmesine değil, aynı zamanda çatışmalı düşüncelere kendini uyarlama maharetine bağlı olacaktır. Bütün bunlar genel olarak karmaşık beceriler için kabul ettiğimiz durumdan farklı değildir. Araba kullanma becerisi bazı hareketleri yapabilmekten ibaret değildir; aynı zamanda hangi hareketleri yapmak gerektiğine, bunları ne zaman ve tam olarak nasıl yapmak gerektiğine karar vermek için, bir durumda muhtemelen birbiriyle çelişen düşünceleri değerlendirme kabiliyetidir. Konuşma becerisi tam da ne zaman konuşulacağını, ne zaman konuşulmayacağını, nasıl konuşulacağını, ne söyleneceğini değerlendirmeyi gerektirir. İzah etme becerisi de benzer değerlendirmeleri gerektirir.

Şimdi, belirli bir durumda izah etme becerimizi uygulamanın bizzat dünyaya angaje olmanın bir yolu olduğunu; bizim yaptığı-

mız bir şey olduğunu belirtmeliyiz. Dolayısıyla ilk genel ilkemizi burada uygulayabiliriz: izah etmenin kendisi, bunu yapmak için özel bir neden olduğu durumlar dışında izah edilmeyen bir etkinliktir. Genellikle izah etme becerisini uyguladığımızı izah etmek için geçerli bir nedenimiz olmaz. Ama zaman zaman bunu yapmak için haklı nedenler olabilir. Örneğin keman çalarken parmağımı yerleştirdiğimi izah edebilirim ve ayrıca parmağımı yerleştir*diğimi* izah ettiğimi izah edebilirim. Şöyle bir durum olabilir: Parmağımı yerleştirdiğimin o kadar rahatsız edici bir şekilde farkındayımdır ki, bu beni, bunun rahatsız edici bir şekilde bilincinde *olduğumun* açıkça bilincine varmama yol açar.

Şimdi tam tersi bir durumu düşünelim – ve burada kendini aldatma ile en ilgili duruma geliyoruz. Bu, bir angajmanı izah *etmemek* için daha önemli bir nedenin olduğu bir durumdur, bunu başarıyla dikkate alırız ve sistematik olarak angajmanı izah etmekten kaçınırız ve daha sonra bu izah etme eylemindeki becerimizi izah etmekten kaçınırız. Başka bir deyişle, angajmanımızın belirtik bir şekilde bilincine varmaktan kaçınırız ve bundan kaçındığımızın belirtik bir biçimde bilincine varmaktan da kaçınırız. Kendini aldatmayı, Freudçu bilinçdışını, Sartreci Kötü Niyeti ve ana temamızın diğer biçimlerini içeren bölgeye ilk büyük adımımızı atmamızı sağlayacak olan bu durumdur.

Bu noktada duraklamak, geldiğimiz yoldan geri dönmek, yaptığımız genel ve hızlı tanımlamaları biraz daha ayrıntılandırmak yararlı olabilir. Öncelikle, bir beceri olarak bilinç temasını biraz daha açmak istiyorum. Bu noktada çocuğun, bilincini odaklama, konuyla ilgili olanı ve ihtiyaç duyulanı izah etme konusundaki yetersizliğini anımsamamız iyi olur. Çocukların dikkati kolayca dağılma eğilimindedir ya da dikkatin odaklanmasında fazlasıyla tek bir amaç öne çıkar. Dikkatlerini doğru zamanda doğru şeylere yöneltme becerisini henüz edinmemişlerdir. Öte yandan, bir erişkinin konuyla ilgili olanı ve izah edilmesi gerekeni seçip ayırma hissi son derece emin ve ustalıklı olabilir; erişkini "akıllı" olarak adlandırdığımızda kastettiğimiz büyük ölçüde budur. Ancak çoğu zaman, çoğumuz için, varoluşumuzun şu ya da bu özelliğinin bilincini edinme bece-

rimiz yürüme ya da konuşma becerimize benzer; bunlar, hepimizin erken bir yaşta ortalama bir düzeyde öğrendiğimiz becerilerdir. Şimdi ise çabalarımızı büyük ölçüde unutmuşuzdur, bu becerileri öğrenmek zorunda kaldığımızı unutmuşuzdur. Kendi kendimize "Daha düzgün yürümeyi öğrenmeliyim"; "Gerçekten de daha anlaşılır bir şekilde konuşmaya çalışmalıyım"; "Yoğunlaşmayı öğrenmem gerek" dediğimiz durumlar dışında, bunları birer veri olarak alırız.

Erişkin, izah etme becerisini geliştirmeye açık ve sistematik bir şekilde devam edebilirse de, dinsel meditasyon disiplinlerinin uygulayıcıları dışında Batı dünyasında bu, geleneksel bir kaygı konusu olmamıştır. Oysa, Asya ve Küçük Asya'da meditasyon uygulamasıyla ilişkili karmaşık bilinç öğretileri, bu becerinin geliştirilmesinde binlerce yıllık deneyimi ifade eder. Çağdaş Batı dünyasında, psikanalizdeki "serbest çağrışım" özel bir izah etme tekniği olarak düşünülebilir. Daha dolaylı olarak, örneğin "estetik değerlendirme" yaparken ya da "daha iyi çalışma alışkanlıkları" geliştirirken de izah etme becerimizin bazı yönlerini geliştiririz.

Yukarıdaki gibi gözlemler, bilinçte önemli bir beceri öğesinin söz konusu olduğu görüşünü desteklemekle birlikte, bilinçle ilişkili becerilerin tümü izah etmekle ilişkili değildir, çünkü bilinç her zaman belirtik bilinç değildir. Şimdi "bilinç" sözcüğünü ya da gramatik olarak farklı biçimlerini ("bilinçlilik", "bilinçdışı" vb.) kullandığımızda söz edebileceğimiz birçok başka şeyin tersine, "belirtik bilincin" anlamına ilişkin daha başka birkaç gözlem yapmak uygun olur. Sözcüğün kendisi kullanım çeşitliliğiyle ünlüdür. Demiştim ki bir şeyi izah etmek, o şeyin belirtik bir şekilde farkında olmaktır; o şeye bilinçli bir dikkat göstermektir. Bundan "bilincin" "en güçlü" anlamı olarak söz edebiliriz. Buna karşılık "bilincin" "daha zayıf" anlamları da vardır: "Sert bir darbe aldığı halde, tamamen bilinçliydi"; ya da "Bilincini kaybetti" gibi. "Bilincin" izah etmekle çelişen "daha zayıf" başka bir anlamı daha vardır: "Oyun kâğıtlarını karıştırdığının farkında mısın?" "Elbette, tamamen farkındayım, ama bu, söylediklerini anlamamı engellemiyor; sadece senin söylediklerine dikkat ediyorum ve zihnime başka hiçbir şey girmiyor."

"Bilincin" bu ve başka "daha zayıf" anlamlarda kullanımı için gerekli ve yeterli olan koşullar, karmaşık, iyi tanımlanmamış ve iyi anlaşılmayan kümeler oluşturur. Ama biz sadece, "güçlü" dediğim anlamı, "daha zayıf" olanların herhangi birinden ayırt eden başlıca özelliği seçip ayırmakla ilgileniyoruz. Önerim, "bilincin" "güçlü" kullanımını tüm diğer kullanımlarından ayırt etmek için, birinciyi dilbilimsel olarak ya da buna çok yakın bir biçimde, bu "güçlü" anlamda bilincine vardığımız söylenen şeyi açıkça ortaya koyma becerimizin uygulanması olarak görmenin yararlı olabileceğidir. Sözcüğün bazı "daha zayıf" anlamlarında bilincin ayırt edici bir özelliği, bunu yapmasak bile, uygun bir durumda angajmanımızın özelliklerini kolayca izah *edebilir* olmamızdır. Oysa "bilincin" "güçlü" anlamında bilincine varmak, bilincinde olduğumuz şeyi izah etmeyi fiilen yerine getirmektir.

İzah etme modelinin, bir angajmanın dildeki belirtik ifadesi olduğunu belirtmek önemlidir, oysa dilin bütün kullanımları için bu söylenemez. Başka bir kişinin konuşmasını anlayabiliriz, ama onu anlarken onu anladığımızı izah etmiyor olabiliriz. Onun söylediklerine karşılık olarak amaçlı bir şekilde ve ustalıkla hareket ederken de bu, zorunlu olarak izah ettiğimiz anlamına gelmez. Ama her iki durumda da, kendimiz konuşmasak bile, dili kullanırız. Örneğin felsefi bir tartışmaya katılan bir kişi, *ad hominem* [bir kimsenin ön yargı ve tutkularına hitap eden. ç.n.] izler taşıyan bir gözleme, kendine duyduğu saygıyı yeniden oluşturmaya yönelik maharetli, örtülü tartışma taktiklerine başvurarak bir karşılık verebilir; ama hasmının saldırısının bu özelliğini anladığının ve ona bir karşılık verdiğinin belirtik olarak bilincinde olmayabilir. Ayrıca genel olarak kabul edilmektedir ki, belirli bir anda konuşma, yazma ya da dilin başka bir açık kullanımının söz konusu olup olmamasından bağımsız olarak, insan varoluşunun biçimleri dilde o kadar derin köklere sahiptir ki, insan olarak angaje olduğumuz her an, gündelik dilin anlaşılması –zımni olsa bile– çok önemlidir.

Dahası, yüzeyde izah etmenin bir örneği gibi görünen her açık dil kullanma örneği de gerçekte bir izah etme değildir. Örneğin rol yapan bir oyuncu, kamuya izahatta bulunan bir kişi olarak rol yap-

sa bile izahatta bulunmamaktadır (en azından kamuya değil). Bir kişinin izah eder gibi mi yaptığına yoksa gerçekten izah mı ettiğine karar vermek için genellikle, ama her zaman değil, güvenilir metotlarımız vardır. Kendini aldatan birinin karşısında ya da bizi aldatmayı amaçlayan sıradışı bir oyuncu karşısında muhtemelen aldatılırız. Böylesi durumlarda bile içten olanı anlama metotları mevcuttur. Bunların bazılarını daha sonra tartışacağız.

İzah etmenin kişinin angajmanının ifadesi olduğunu söylemek, izah etmenin ancak kişinin kendisi için yapabileceği bir etkinlik olduğunu söylemektir. Gözlemci, başka bir kişinin angajmanını açıklayabilir, ama bunu yaparken bize açıkça diğer kişinin angajmanını kendisinin nasıl anladığını söylemektedir. Yani gözlemci aslında dünyadaki kendi angajmanını, dünyayı *kendisinin* nasıl gördüğünü izah eder. (Aynı "açıklama"yı kendisine verilen rolün sözleriyle yapan oyuncu aslında hiçbir şekilde izahatta bulunmamaktadır.)

Genellikle kendini aldatan kişi, normal olarak uygun olduğunda bile dünyadaki angajmanının bir özelliğini izah etmekten *inatla* kaçınmak gibi bariz bir özelliği olan kişidir. Bazen bunu izah etme "yeteneksizliği" olarak görürüz. Kendini aldatan, gerçeği kendisine itiraf etmekten "aciz"dir (derinlerde böyle olduğunu bilse bile). "Bilmeme"sinde bir tür samimiyet vardır; bu sadece ikiyüzlülük, yalan ya da başkalarını kandırmak değildir. Ama öte yandan bir anlamda *istese* gerçeği kabul *edebileceğini* hissederiz. Şimdi Kierkegaard'ı izleyerek Murphy'nin verdiği adla bu paradoksal "kasıtlı cehalet"i biraz aydınlatabileceğimize inanıyorum.

Bu izah etme yeteneksizliği, bir beceri ya da güç eksikliği değildir; (zımnen) kabul edilen bir politikaya bağlılıktır. "Bunu kabul edemez, bunun bilincine varmak için kendisine izin veremez". Bu sözler, burada "bunu *yapmayacak*" demektir; ama "yapmayacak" bir politikaya bağlılığı belirtir ve izah etmemek için *ad hoc* [belli bir amaç için düzenlenmiş olan. ç.n.] bir karar değildir. Bunun bir benzeri ise şöyledir: "Seninle *gelmeyeceğim* demiyorum, ama *gelemem*, çünkü Smith'e onunla gideceğime söz verdim". Kendini aldatmanın "yapamam"ı, bir açıdan söz veren kişinin "yapamam"ından belirgin bir şekilde farklıdır. Söz veren kişi, evet diyemez, ama

evet demeyeceğini *söyleyebilir*. Oysa kendini aldatan kişi her iki konuda da hiçbir şey söylemez. Bu nedenle (I) hiçbir şey söylemez (gerçeği izah etmez) (2) bize "bir anlamda" istese yapabileceği izlenimini verir; ama (3) öte yandan bize, kendisini bir şekilde bunu yapamaz duruma getirdiği izlenimini de verir.

Kendini aldatan kişi, angajmanını, yani duruma ilişkin değerlendirmesini ve bunun sonucunda oluşturduğu gerçeği izah etmeme "politika"sını izah etmekten kaçınmaya kendisini neden mahkûm eder? Bunun nedeni sadece genel olarak bir becerinin uygulanmasını izah etmememiz değildir. Daha önemlisi, gerçeği izah etmeyi reddetmenin özgün nedenleri, aynı şekilde önceki değerlendirmeyi ve gerçeği izah etmeme taahhüdünü izah etmemenin nedenleri olarak işlev görecektir. Çünkü değerlendirmeyi ve benimsenen politikayı izah etmek, kuşkusuz söz konusu angajmanı, kendini aldatanın kendisini izah *etmemeye* mahkûm ettiği angajmanı izah etmeyi gerektirecektir. Varsayımsal olarak, kişinin bu angajmanı izah etmeme konusundaki kararlılığının tartışılmaz nedenleri vardır. Bu nedenle bu durumda becerinin uygulanmasını izah etmeyi engelleyen nedenler, genel olarak angajmanı izah etmeyi engelleyen nedenlerle aynı nedenler ve aynı ölçüde güçlü nedenler olacaktır.

Örneğin: bir projeyi gerçekleştiremediğimi –kendime bile– izah etmemek için güçlü ve karşı konulmaz bir neden olduğunu fark ediyorum. Sonuç olarak bunu izah etmeme politikasını benimsiyorum. Öte yandan, bu politika beni, duruma ilişkin böyle bir değerlendirme yaptığımı ve bu taktiği benimsediğimi de izah etmemeye mecbur ediyor. Çünkü değerlendirmemi izah etmemin, kendimi başarısız bulduğumu ve bunu kendime bile itiraf etmemek için nedenler olduğunu ve bu nedenlerin şu ya da bu olduğunu izah etmek anlamına geleceği ortadadır. Ve değerlendirmenin sonucunda benimsenen politikayı izah etmek, başarısız olduğum halde, politikamın şimdi bunu kendime bile izah etmemek olduğunu da izah etmek anlamına gelecektir. Her iki durumda da –değerlendirmeyi ya da politikayı izah etmek durumunda– bu, benimsediğim politikanın kesinlikle terk edilmesi olacaktır.

Bu nedenle, bir angajmanı izah etmeme *politikasının* benimsen-

mesi bir "kendini saklama" politikasıdır. Bu politikayı benimsemek, ister istemez onu hiçbir zaman ortaya koymamak, onu "saklamak"tır. Bu açıdan değerlendirildiğinde bu durum, başka belirli bir durumda, bir şeyi sadece yeterli neden olmadığı için izah etmemekten tamamen farklıdır. Bu kuşkusuz sık karşılaşılan bir durumdur. Söz konusu meseleyi izah etmemek için kalıcı bir taahhüdümüz olmadığı için, bunu, bir neden olduğunda her fırsatta izah etmeye hazırızdır. Ayrıca bunu *izah ettiğimizi* de izah edebiliriz, yani bir şeyin bilincinde olduğumuzun bilincine varabiliriz.

Genel olarak, böyle bir otomatik "kendini saklama" politikasının öngörülebilir ilk sonucu, kişinin dünyadaki angajmanlarının zaman zaman uygun olan normal izahatları sırasında, söz konusu "gizli" alana yaklaşıldıkça "açıklıkların" ya da boşlukların olacağıdır: bazı anılar, algılar, arzular, eylemler –ki bunların hepsi genellikle fırsat olduğunda kolayca izah edilir– durum diğer açılardan uygun olsa bile artık izah edilmez. Ve bu benimsenen politikanın gereği olarak, politikanın nedenlerinin ve kişinin böyle bir politikası olduğu olgusunun da izah edilmemesi, durumun kafa karıştırıcılık ve can sıkıcılık potansiyeline katkıda bulunur.

Bu tür bir kendini saklama politikası az çok işlenmiş bir "kapak öyküsü" yaratma eğilimi taşır. Çünkü doğal olarak, kişi izah etme konusunda geliştirdiği becerinin öğelerini, kendi kendini saklama politikasının oluşturduğu boşlukları doldurmak için elden geldiğince yaratıcı bir şekilde kullanarak kendini korumaya çalışacaktır. Bunu da, "öykü"yü mümkün olduğu kadar iç tutarlılığa sahip ve doğal hale getirecek ve apaçık olan olgulara mümkün olduğunca uygun kılacak bir şekilde yapmaya çalışacaktır. Bu koruyucu taktik sonucunda kendini aldatmanın maskeleri, tebdili kıyafetleri, gerekçe bulmaları ve yüzeysellikleri bütün biçimleriyle ortaya çıkar. Farklılık artarsa ve gerçek angajmanlar ile kapak öyküsü arasında yeni tutarsızlıklar ortaya çıkarsa, birey öyküsünü geliştirmek ve mantıklılığını korumak için sürekli çaba ve yaratıcılık gösterir. Kolayca kendisini ve başkalarını ikna etmeye çalışan bir kişi havasına bürünebilir. Kuşkusuz bütün bunları yapmasının bir nedeni vardır, ama o, bunu başkalarına ya da kendisine açıklamayacaktır.

Kendini aldatan kişinin dünyaya angaje olma biçimi ile angajmanlarına ilişkin olarak kendisine ve başkalarına yaptığı beyanlar arasındaki fark bizi içtenlik sorununa getirir. Kendini aldatma paradoksundaki önemli bir öğenin, kendini aldatanın kamusal beyanlarını dinlediğinde gözlemcinin edindiği içtenlik izlenimi olduğu açıktır. Anne sadece oğlunun bir serseri olduğunu gösteren güçlü kanıtlara karşın onun iyi bir çocuk olduğuna inandığını *söyleseydi*, bunu bizi kandırmaya yönelik, boş olmakla birlikte anlaşılabilir bir çaba olarak bir tarafa bırakacaktık. Ama annenin söylediklerinde hem içten olduğu *hem de aynı zamanda* içtenliksiz olduğu izlenimini edindiğimiz ve sonunda buna ikna olduğumuzda daha çok şaşırırız.

Bir şeyi sadece söylemek ile içtenlikle söylemek arasındaki fark, felsefi dil tartışmalarında sık sık ele alınmakla birlikte, nadiren tartışılır. İçten olmak ile içtenliksiz olmak arasındaki fark da şu ya da bu şekilde çağdaş Kıta Avrupası felsefesinde belli bir rol oynamıştır; ama bu tartışmalarda paradokstan kaçınma çabaları çok zayıftır. Yine de biz, ancak şimdi içtenliğin doğası üzerine paradoksal olmayan bazı yorumlarda bulunabilecek bir konumdayız.

Kendini aldatanın "içtenliksiz içtenliği" paradoksu, içtenlik kavramındaki bir belirsizlik nedeniyle ortaya çıkar. "Bir şeyin belirtik olarak bilincine varma"yı, izah etmek olarak yorumladığımız için belirsizlik şimdi kolayca tanımlanmış oldu.

İçtenlik isnadının her zaman, kişinin davranışının, davranışına ilişkin içten açık beyanlarına uygun olmasını gerektirmediğini hemen belirtmeliyiz. Genellikle içtenlik atfettikten sonra genel çerçeveye niteleyici yorum ve imalar ekleyerek ileri sürdüğümüz şeyi açıklarız, ama bu noktada kullanımlar değişir. Örneğin bazı aleni sorumsuzluk durumlarına içtenlik atfetmeye istekliyizdir. Örneğin: "Bay Jones'un vaatleri bir şey ifade etmez; vaatlerde bulunurken çok içtendir ve ciddidir, ama düşünmeden ve bol bol vaatte bulunur; kesinlikle güvenilmezdir." Ya da: "Jones sadakatini her fırsatta yüksek sesle beyan eder; ve bunu yaparken içtendir; ama bu sadece o anki duygularının bir ifadesidir. Çok güvenilmezdir." Bu gibi durumlarda, kendini aldatmada olduğu gibi, "Bu sığ (ya da yü-

zeysel) bir içtenliktir" yorumunda bulunma eğilimini taşırız. Ama bu, yine de bir içtenliktir.

Gündelik kullanımın, bunlar gibi "yüzeysel" içtenlik durumlarının, kendini aldatma olarak adlandırılmasına izin verdiği doğrudur. Ve bu tür içtenlik-içtenliksizliği aydınlattığımızda kendini aldatmanın bir türünü aydınlatmış olacağız. Ama bu, bizzat kasıtlı kendini aldatma değil, kişinin duygularının yoğunluğunu, vaatlerinin sağlamlığını ifade eden bir kılavuz olarak ele alma hatasıdır. Biz esas olarak kasıtlı, amaçlı olan, daha karmaşık bir tür kendini aldatmayla ilgileniyoruz. Her şey bir tarafa, benim şu anda asıl derdim "içtenlik" tanımlamasının, içtenlik isnadının, bir kişinin angajmanı hakkında bize söylediği şeyin, angajmanının gerçek doğasına uygun olduğunu ima etmeyi amaçlamadığı, genel bir kullanımına sahip olduğumuzu ortaya koymaktır.

İçtenlikten söz ettiğimizde her zaman ima etmek istediğimiz şey, bireyin bize söylediği ile kendisine söylediğinin uyumlu olduğudur.

"İçtenlik"teki muğlaklık, aslında içtenlik isnadı için gerekli olan farklı, birbirinden bağımsız birkaç ölçütün genellikle birlikte karşılanmasından kaynaklanır. Bu nedenle, ölçütlerin birden fazla olduğunun ve bunların hep birden karşılanamayabileceğinin farkında değilizdir. Zaman zaman bu ölçütlerin hepsi değil de bazıları karşılandığında ise şaşırırız. O zaman içtenlik isnadında bulunup bulunmayacağımıza karar veremeyiz. İçtenliğe ilişkin tipik ölçütler, kişinin başkalarına söyledikleri, kendisine söyledikleri ve olayları gerçekte ele alış biçimi arasındaki uyum ya da uyumsuzluğa ilişkindir; bunlar arasında farklılıklar olduğunda, hem farklılığın nedeni hem de farklılığın niteliği teşhise yardımcı olur. Daha düzenli bir biçimde ortaya konulduğunda ölçütler şunlardır:

(1) Bireyin kendi angajmanını başkalarına izah etme biçimi ile kendisine izah etme biçimi arasında kasıtlı bir fark yoktur;
(2) Angajmanını kendisine izah etme biçimi angajmanını doğru ve gerektiği gibi yansıtır.
(3) Angajmanını ifade etme biçimi kasıtsız olarak hatalı değildir.

Eğer (1) geçerli değilse, kişi içten değildir. (Kabaca: öyküyü bize, kendisine anlattığı gibi anlatmaya niyetli değildir.) Eğer (1) geçerli değil, ama (2) geçerliyse, sıradan yalanlar, düzenbazlık, hilekârlıkla karşı karşıyayızdır. (Kabaca: kişi gerçeği kendisine gördüğü gibi söyler, ama bize bu şekilde söylemeye niyetli değildir.) Eğer (1) geçerli, ama (2) ve (3) geçerli değilse, sorumsuz bir şekilde değişken ve fevri bir kişinin "yüzeysel" içtenliğiyle karşı karşıyayızdır. (Kabaca: kişi bize de kendisine de olayları olduğu gibi söylemek ister, ama ifade etmede beceriksizdir.) Hem (1) hem de (3) geçerliyse, bu kişiyi genellikle, içten olarak nitelendiririz – çünkü normal olarak (2) de geçerlidir. (2)'nin normal olarak geçerli olduğunu söylemek, aslında, genellikle, bir kişinin kendisine angajmanına ilişkin gerçeği söylediğini söylemektir.

(2) geçerli olmayıp, (1) ve (3) geçerli olduğunda tuhaf, ama hiç de nadir olmayan bir durum ortaya çıkar. Kişi, olayları başkalarına da kendisine izah ettiği gibi izah eder ve olayları kendi kendine izah etme biçimi kasıtsız olarak hatalı değildir. Bununla birlikte kendisine, olayları oldukları gibi izah etmez. Kendisine de bize anlattığı öyküyü anlattığı için, başlangıçta onun içten olduğuna karar veririz. Ama onu daha fazla gözlemledikçe, anormal, olağan dışı, yanlış bir şey olduğuna daha çok ikna oluruz; kendisine de bize de anlattığı öykünün yanlışlığının kasıtsız olmadığını, amaçlı bir şekilde yanlış olduğunu görmeye başlarız. Artık ona özel, "daha derin" bir içtensizlik atfederiz. Ya da "bir biçimde söylediğine inanıyor, ama söylediği gerçek değil; kendisini bile kandırıyor," deriz. Bu bizi şaşırtır, çünkü belirtik bilinci, bir şeyi söylemenin bir biçimi olarak düşünememişizdir. Dolayısıyla bir kişinin kendisine söylediklerinin son derece seçici, son derece amaçlı olduğu, yani zaman zaman kendisine amaçlı olarak doğru olmayanı söyleyebildiği sıradan gerçeğinin sonuçlarını değerlendirememişizdir. Belirli bir durumda (3) ne kadar geçerli, ama (2) ne kadar geçersizse, o kişiyi o ölçüde aldatan kişi olarak görürüz. Bunu göz ardı ettiğimiz ve özellikle (1)'in geçerli olmasıyla ilgilendiğimiz ölçüde, o kişinin içten olduğu konusunda hararetle ısrar ederiz.

Daha önce belirtildiği gibi, kendimize söylediklerimizi ciddiye

alma eğilimimizin sonuçları meseleyi daha da karmaşıklaştırır. (Kendimize söylediklerimizi neden ciddiye almamız gerektiği, yanıtı açık olmayan önemli bir sorudur. Bu soruyu sonraki bölümde kapsamlı olarak ele alacağız.) Sonuçta, bu gibi durumlarda sonraki davranışımızı ve sonraki açık yorumlarımızı durumun bu amaçlı olan kusurlu biçimine uydurmaya çalışırız. Böylece tablo giderek karmaşıklaşır ve –failin yanı sıra– gözlemci de, eğer yapabilirse, ağın ipliklerini çözmek için genellikle uzun uzun ve dikkatle bakmak zorunda kalır.

Yapmaya çalıştığım ayrımları açıklamak için, söz konusu kişinin kendisini mi aldattığı yoksa kinik mi olduğu, yani tamamen bilinçli, ikiyüzlü mü olduğu konusunda bir belirsizliğin söz konusu olduğu bir durumu ele almak faydalı olabilir. Bu durumda belirsizliği çözmek için ortaya attığımız sorular, sunduğum bakış açısının gücünü ortaya çıkarır. Böyle bir durum, örneğin *Le Misanthrope*'taki Arsinoé'nin durumudur. (İkiyüzlülük, kendini aldatma, sahtelik ve ahmaklığı tasvir etme konusunda en eski ustalardan biri olan Molière'den alınan bir örnekle işe başlamak sanırım en iyisidir.)

Arsinoé, durmadan aşırı iffetli bir tavırla erdem ve namusluluk vaazları verir. Aslında cilveli Célimène'in ortak bir tanıdıklarına anımsattığı üzere, Arsinoé sadece erkekleri cezbetmekte başarısızdır, Célimène'i kıskanmaktadır ve özellikle Célimène'in âşığı Alceste'i elinden almaya çalışmaktadır. Arsinoé kısa bir süre sahneye geldiğinde bu tasvir onaylanır. Célimène'e dostça öğütler verme kisvesi altında, Célimène'e hakkındaki rezilce konuşmaların ayrıntılarını canlı bir şekilde aktarır, böylece dolaylı ama etkili bir şekilde Célimène'e karşı bir dizi kırıcı hakareti dile getirir. Arsinoé daha sonra, Célimène'in teşhisini onaylayan bir şekilde, erdemli anlatısına Alceste'i teselli etme isteğini de katarak, aynı şeyi Alceste'e yapar.

Arsinoé konuştuğu şekilde konuşurken ve davrandığı şekilde davranırken kinik bir ikiyüzlü müdür? Yoksa kendi sahteliğini göremeyecek kadar kör müdür?

Arsinoé'nin Célimène'i yaralamak için sistematik ve oldukça başarıyla gerçekleştirilen bir girişimde bulunduğu açıktır. Başka

hareketlerinde olduğu gibi, uzun konuşmalarında da Célimène'i neyin yaralayacağını kesinlikle dikkate almakta, tutarlı olarak bunu tercih etmekte, buna ulaşmaya yönelik taktikleri başarıyla uygulamakta, ama bu süre boyunca her hareketini gayretli bir arkadaşın erdemli öğütleri biçiminde sunmaktadır. Bütün bunlar sadece bir rastlantı ya da Arsinoé'nin yaptığı bir hata, kafa karışıklığı ya da yanlışlığından kaynaklanan bir tutarsızlık olarak kabul edilemeyecek kadar birbirine iyi uymaktadır. Burada "Célimène'i çekemiyor ve kıskanıyor, onu yaralamak ve Alceste'i elinden almak istiyor ve ne yaptığını *biliyor*", yargısının gücünü hissediyoruz. Bu kadarı, Arsinoé'nin kinik bir şekilde ikiyüzlü mü olduğu yoksa kendisini mi aldattığına karar vermek için çok önemlidir.

Arsinoé bir kişiye sırrını açsa ve Célimène'in söylediği her şeyin doğru olduğunu, kendi aşırı iffetliliğinin ve dostluğunun Célimène'i ve başkalarını aldatmak için hazırlanmış bir görüntü olduğunu kabul etse, hiç problem olmayacaktı. Onun kinik bir ikiyüzlü olduğuna karar verecektik.

Ancak Arsinoé'nin kimseye sırrını açmadığını varsayalım (ki gerçek durum budur). O zaman *onun* bunun tamamen farkında olduğuna, bunu en azından kendisine itiraf ettiğine ilişkin başka işaretler arardık. Bu işaretleri bulamayıp, söylediğine inandığına, içten olduğuna dair işaretler bulsaydık, bir kendini aldatma vakasıyla karşı karşıya olduğumuza karar verecektik.

Bir an için Arsinoé'nin Célimène'i yaralama ve âşığını elinden alma çabasına giriştiğini kendisine itiraf ettiğini nasıl belirleyebileceğimizi mümkün olduğu kadar somut bir şekilde hayal etmeye çalışalım. Oyun yazarı kullanabileceği geleneksel araçlara sahiptir: Arsinoé sahnede tek başına bırakılabilir ve bir iç monoloğa girişebilir. Bu tam da izah etme modelidir. Genellikle Arsinoé'nin yalnızken kendi kendisiyle sohbet ettiğini, kıskanç amaçlarını farkedilmeden en iyi şekilde uygulamak için ne yapması gerektiği hakkında derin derin düşündüğünü, akıl yürüttüğünü hayal etmemiz gerekir. Onu sadece nefretle dolu olarak değil, aynı zamanda nefretle dolu olduğunu *anlar*, bunun üstüne düşünür, projesinin yıkıcı *olduğunu*, nefretten kaynaklanan bir proje *olduğunu*, kıskanç bir proje

olduğunu kendisine açıkça ifade eder durumda betimlememiz gerekir. Bunu, kıskanç *olmakla* kalmayıp kıskanç olduğunu *bilmesi* gerektiğini, Célimène'den nefret etmekle kalmayıp ondan nefret ettiğini *bilmesi* gerektiğini söyleyerek ifade edebiliriz. Burada "bilmek" "kendine açıkça ifade etme"nin –ya da benim dediğim gibi "izah etmenin"– gücüne sahiptir.

Arsinoé'yi ikna edici bir şekilde, açıklandığı gibi betimleyemeseydik, hatta böyle bir betimlemenin doğru olmadığına bir şekilde ikna olsaydık, onu kinik bir ikiyüzlü olarak nitelendirmezdik. Bunun yerine onu, "bir şekilde" ne yaptığını *bilmeyen*, ama söylediğine inanan biri olarak düşünürdük. Ama karmaşık ve ustalıklı davranışlar bütünü, bu "bir şekilde"nin *sadece* bilgisizlik ya da düşüncesizliği çağrıştırdığını düşünmemize izin vermeyecektir. Kıskançlığını ve nefretini izah etmemesinin, sadece nedensiz olan ya da bu projeye özgü olmayan düşünme yeteneksizliği, belki de genelleşmiş zihinsel tembellik ya da yeteneksizlik gibi özelliklerden kaynaklanan bir başarısızlık olduğuna inanamayız. Burada söz konusu davranışların ustalığı ve aleni amaçlı birbirine bağlılığı nedeniyle "ne yaptığını bildiği" yargısının gücünü reddedemeyiz; ama "bir şekilde içten olduğu ve söylediğine inandığı" yargısını da göz ardı edemeyiz. İki tablodaki kesin fark –projesini kendisine izah edip etmediği– kendini aldatma teşhisinin temelini oluşturur.

Meşru olarak şu ya da bu tablonun doğruluğuna nasıl ikna olacağız? Kuşkusuz buna verilecek tek ya da basit bir yanıt yoktur. Haklı olarak buna benzer olduğu yargısına varılan başka durumlarda, Arsinoé'nin bir noktada bu taktikleri açıkça itiraf ettiğini belirtmeliyiz. Célimène'e saldırılarında belirli bir noktada, en azından bir an için, Arsinoé erdem kumkuması rolünü bırakabilir ve dolaplarını açıkça ifade edebilir. Bu, zafer ya da yenilgi anında ya da meydan okumaya ya da sorgulamaya bir yanıt biçiminde olabilir, ama bu, onun için yeniliği olan bir nida olarak değil, kendisine daha önceden sessizce söylediği besbelli olan şeyi yüksek sesle ifade eden bir nida olarak ortaya çıkacaktır. Ya da Arsinoé'nin bakış açısından, aldatıcı görünüşü bir süre için bırakmanın son derece yararlı olacağı bir durum ortaya çıkabilir; o zaman bunu, kıskanç proje-

sini kendisine itiraf ettiğini duyduğunda hiçbir şaşırma ya da tepki işareti olmadan yaparsa, bize söylediğini kendisine, önceden söylediği sonucunu çıkarma eğiliminde oluruz. Böyle bir durumda kendisini doğaçlama, hatta tutarsız veya el yordamıyla arayarak değil de iyi seçilmiş sözcüklerle ifade ederse, bu meseleler üzerinde daha önceden açık açık düşünmüş olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

İzah etme, sonunda herkesin duyacağı bir şekilde gerçekleştiğinde, izah etmeyle ilişkili duygu belirtilerini de ararız; bu, *sözcüklerle* ifade edilen duygudan ya da bunları söylemiş olmanın sonuçlarına dair beklentiyle ilişkili duygudan farklı olarak, yaptığını izah etmeye ilişkin bir duygu olmalıdır. Arsinoé kinik bir ikiyüzlü olsaydı da, örneğin nihai olarak yenildiği zaman nefretini izah ettiğinde duygu gösterebilirdi. Ama o zaman, duygunun *sözcüklerle* ifade edilen nefret olduğu ve ayrıca belki de denetlenemeyen duygu patlamasının beklenen sonuçlarına ilişkin korku ve öfke içerdiği yargısına varacaktık. Ama kendini aldatıyor olsaydı, durum başka türlü olacaktı. Sözcükleri yine öfke ifade edebilirdi ve sonuçlara ilişkin endişeyi ortaya koyabilirdi. Ama kıskançlığını bizim önümüzde izah etseydi arayacağımız özel kanıt, duygunun büyük ölçüde bu hisleri kendi hisleri olarak ifade etmesi *olgusuna* ilişkin görünmesi, yani *bunun* hislerinin ve amaçlarının gerçek niteliği olduğunu anladığında yaşadığı şok olacaktı.

Molière'in gerçekten sunduğu şekliyle, Arsinoé'nin durumunda, onun kinik bir ikiyüzlü mü, yoksa kendini aldatan bir kişi mi olduğunu kesin olarak bilemeyiz ve şimdi bunun neden böyle olduğunu belli bir doğruluk payıyla söyleyebiliriz. Molière can alıcı test durumlarını bizden esirger: Arsinoé, Célimène'le ya da başka biriyle ilgili kıskanç hislerini ve rekabetçi amaçlarını hiçbir zaman izah etmez; bu nedenle bunu nasıl yapacağını hiçbir zaman göremeyiz. Ama hislerini ve amaçlarını izah etmediğinden de emin olamayız: oyuncu şu ya da bu tahminde bulunmamıza yol açan dolaylı imayla burada bizi etkileyebilir.

O'Neill'in *The Iceman Cometh* adlı eserinde, bu can alıcı test durumlarının sunulduğu örnekler buluruz ve o zaman birden, kesin bir yargıya varabileceğimizi hissederiz. Örneğin oyunda doruk

noktasını oluşturan sahne, oyunun kahramanı Hickey'i, içki arkadaşlarına karısını nasıl öldürdüğünü, kendisini aklayan bir öyküyle anlatırken gösterir. Hickey uzun süreler evden uzakta kalan bir seyyar satıcı, güvenilmez bir koca, bir ayyaş, bir kumarbazdır; sadık karısını yıllarca mutsuzluğa mahkûm etmiştir. Karısının yakarışlarına her zaman, hiç de güven vermeyen yaşam biçimini değiştirme vaatleriyle karşılık vermektedir. Hickey sonunda aşağıdaki sonuca varır (araya serpiştirilmiş sahne talimatlarını ve sahnedeki izleyicilerinin yorumlarını dışarıda bırakıyorum):

> O son gece onun için bir çıkar yol bulmaya çalışırken delirdim. Yatak odasına gittim. Ona artık bittiğini söyleyecektim. Ama ona bunu yapamadım. Mışıl mışıl uyuyordu. Düşündüm, Tanrım, ya hiç uyanmasaydı, hiç bilmeyecekti! Ve o zaman aklıma geliverdi – mümkün olan tek yol, onun iyiliği için. Ben uzaktayken kendisini koruması için ona verdiğim silahı hatırladım, silah çalışma masasının çekmecesindeydi. Hiç acı duymayacaktı, rüyasından hiç uyanmayacaktı. Ve–
>
> Ve onu öldürdüm. (Bir an için büyük bir sessizlik olur.)
>
> Ve o zaman ona huzur vermenin ve onu beni sevme mutsuzluğundan kurtarmanın mümkün olan tek yolunun bu olduğunu her zaman bildiğimi anladım. Onun huzurlu olduğunu bilmenin benim için de huzur anlamına geldiğini anladım. Büyük bir suçluluk duygusunun sırtımdan kalktığını hissettim. Yatağın yanında durduğumu ve birden gülmeye başladığımı anımsıyorum. Kendimi tutamıyordum ve Evelyn'in beni affedeceğini biliyordum. Onunla konuştuğumu duyduğumu anımsıyorum, sanki ona her zaman söylemek istediğim bir şeydi: "Evet, şimdi boş hayallerinle ne yapabileceğini biliyorsun, seni kahrolası orospu." (Bir kâbustan korkuyla uyanmış gibi, biraz önce söylediği şeyi duyduğuna inanamıyormuş gibi korku dolu bir irkilmeyle durur. Kekeler) Hayır! Ben asla–! (s. 240-2)

Hickey'nin kendisini bu şekilde ifade etmiş olmak nedeniyle duyduğu hayret ve şaşkınlık kendini aldattığını keskin bir şekilde ortaya koyar. Hickey'nin gösterisi, Camus'nün *Düşüş*'ünün sonunda, Jean-Baptiste Clamence'in yaptığı, tamamen zarif ve bilinçli beyanla tam bir karşıtlık oluşturur. Kitap boyunca Jean-Baptiste, bütünüyle kendini aldatmış olarak kendisini tamamen bir fazilet

timsali olarak düşündüğü sırada bile, *eskiden* sahip olduğu bencillik günahını itiraf etmeye çalışır. Bu uzun monologda Jean-Baptiste, eski bencilliğini ve kendini aldatmasını parlak bir şekilde, zarafet, zekâ, kavrayışla, dramatik bir duyguyla ve –görünürde kasıtsız bir şekilde– okurun iç yaşamını aydınlatan çok sayıda *aperçus* (genel bir özet, toplu bir bakış) ile itiraf eder. İzleyicileri, sessiz, büyülenmiş, hayran ve haz veren bir iğrenme duygusuyla, bu *sergilenen ustalığın* egemenliği altında –ve suçluluk duygusu açığa çıkarılmış olarak– durmaktan başka bir şey yapamaz. Bu etki büyüdükçe, insan bunun, Jean-Baptiste'in hâlâ kendisini aldattığını, parlak etkinin her zamanki kadar büyük olan itiraf edilmemiş bir bencilliği tatmin etmeye yönelik olduğunu kanıtladığından kuşku duyar. Ama kitabın sonunda, Jean-Baptiste birçok kez dolaylı olarak sözünü ettiği gizemli yeni "uğraş"ını açıklar. Ne yaptığını çok iyi bildiği ortaya çıkar.

> Böylece bir süredir faydalı uğraşımı *Mexico City*'de uyguluyorum. Uğraşım, deneyimlerinizle bildiğiniz gibi mümkün olduğu kadar sık kamusal itirafa kendini vermekle başlıyor. Kendimi tepeden tırnağa suçluyorum. Bu zor değil, çünkü artık bir bellek edindim. Ama şunu söyleyeyim ki, kendimi kaba bir şekilde, göğsümü yumruklayarak suçlamıyorum. Hayır, ben ustalıkla kılavuzluk ediyorum, ayrıntıları ve ara sözleri çoğaltıyorum – kısacası sözcüklerimi dinleyicime göre uyarlıyorum ve onu benden daha iyisini yapmaya yöneltiyorum. Beni ilgilendirenleri başkalarını ilgilendirenlerle harmanlıyorum. Ortak özelliklerimizi, birlikte yaşadığımız deneyimleri, paylaştığımız başarısızlıkları –başka bir deyişle, günün adamında yaygın olan özellikleri– seçiyorum. Bütün bunlarla herkesin görüntüsü olan ve kimsenin görüntüsü olmayan bir portre oluşturuyorum. Kısaca hem gerçeğine benzeyen hem de stilize, dolayısıyla insanların "Hey, tabii ki onunla karşılaştığımdan eminim!" diyebileceği karnaval maskeleri gibi bir maske. Bu akşam olduğu gibi portre tamamlandığında, onu büyük bir kederle gösteriyorum: "İşte ben buyum!" Davacının ithamı bitti. Ama aynı zamanda çağdaşlarıma sunduğum portre bir ayna haline geliyor. (s. 139-140).

Bu beyanın zarafeti ve inceliği Jean-Baptiste'in projesini ilk defa izah etmediği konusunda insanın kafasında hiçbir kuşku bırakmaz.

O sonunda bencil amaçlarını kabul etmiş –ve kendini suçlaması, kendini düzeltmeye yol açmak şöyle dursun, parlak bir *volte face* (tam ters dönüş. ç.n.) ile şimdi tamamen bilinçli olan bencilliği için mükemmel bir ifade aracı haline gelen– eski bir kendini aldatandır. (Kuşkusuz Camus'nün Jean-Baptiste'inin itirafında, izleyicilerinin de itiraf etmelerini sağlamak için son bir darbeyi amaçlamak gibi daha derin belirsizlikler yatmaktadır, ki bu bizim burada ele almak istediğimiz bir nokta değildir.)

Şimdi bu bölümdeki ve önceki bölümdeki çeşitli tartışmaların sonucunu özet halinde ama sistematik bir biçimde gözden geçirelim. Bunu kısaca yapmak, geniş perspektifin yeniden kurulmasına yardım edecek ve bu bölümü takip eden bölümün merkezinde yer alan bazı temel soruların ortaya atılmasına yarayacaktır.

Analiz amaçları açısından, kendini aldatan hem inanır hem inanmaz ya da bir şeye inanır ama başka türlü bilir ya da daha iyi bilmesi gerekirken inanır ya da kesinlikle tersini gösteren kanıtları tamamen değerlendirse bile inancın bazı (belirlenmemiş) ölçütlerini karşılar türünden formülasyonlarda, inanç ve bilgi üzerine yapılan vurguyu reddediyoruz. Bunun yerine dikkatimizi bilinç kavramı ve özellikle bir şeyin belirtik olarak bilincinde olma kavramı üzerinde yoğunlaştırıyoruz; ve sonra bu bilinci belirtik bir şekilde dilde (dile benzer bir biçimde) angajmanımızı ifade etme becerisinin uygulanması olarak yorumluyoruz. Daha sonra kendini aldatan kişinin hayattaki konumuna ilişkin zımni değerlendirmesi temelinde, dünyadaki bir angajmanını izah etmeme politikasını benimsemek için karşı konulmaz bir neden olduğunu düşünen bir kişi olduğunu söylüyoruz. Bütün gelişmiş becerilerde olduğu gibi, bu durumda da eylem, zımni değerlendirmeyle bir uyum içindedir: kendini aldatan kişi daha sonra söz konusu meseleyi izah etmez; ve bu benimsediği politika nedeniyle, değerlendirmeyi ya da politikayı da izah etmemek zorundadır. Bunun sonucu olarak bu kişi, dünyaya belli bir şekilde angaje olan, örneğin bir kişiye karşı yıkıcı bir kampanya yürüten ya da sevilen birinin ününü lekeleyecek bir kanıtı bilen ve bu kanıtı mümkün olduğunca gizleyen bir kişi olarak gözlemlenebilir; ama bu olguyu kendisine ya da başka birine izah ede-

mez (zımni taahhüdü nedeniyle). Bu nedenle mesele gündeme getirildiğinde, meseleyi açık bir şekilde ifade etmez, edemez. Bu açıdan başkalarından daha iyi bir konumda değildir. Bize de sadece kendisine söylediklerini söyler.

Kendini aldatan kişi gerçeği izah etmeyi reddetme noktasında durmaz. Olaylara ilişkin olarak sunduğu açıklamayı ve olayların gerçek biçimini, açıklamasını mantıklı kılacak bir tür uyum içinde tutmak için öyküler uydurmak zorundadır. Ancak bunu yaptığını izah etmez. Yani bize söylediği uydurma öyküler de kendisine söylediklerileriyle aynıdır.

İçtenliğin ayırt edici bir işareti olarak bize de kendisine söylediklerini söylediği için, "O içten; inkârlarına inanıyor," deriz. Aynı zamanda başka açılardan bizim düşündüğümüz, ama kendisinin içtenlikle yadsıdığı şekilde davrandığı konusunda inandırıcı işaretler gösterdiğini de gözlemleriz. Angajmanı uygulamada gösterdiği amaçlılığı ve çoğunlukla kaydedilebilir mahareti, bizi "Ne yaptığını biliyor olmalı; gerçeği biliyor *olmalı*" demeye iter. Yargılarımızdaki bu çelişki ("İnkârlarında içten" –ve– "İnkârlarının zıttı olan gerçeği biliyor"), bizi her iki yargıyı da değerlendirmeye götürür ve böylece kendini aldatmanın tipik (ama eksik) bir formülüne varırız: "Bir şekilde içten, ama aslında gerçeği biliyor"; "Bir şekilde söylediğine inanıyor, ama aslında gerçekten inanmıyor."

Bu dilin cazibesine kapılmak ve felsefi analistler gibi "*Gerçekten* biliyor mu?" ya da "Bütün bunları yapıp da *bilmemesi* mümkün mü?" gibi sorularda ısrar etmek yerine, "Dünyadaki angajmanı nasıl" ve "Bu angajmanı açıkça ifade ediyor mu?" sorularını sormalıyız. Bireyin dünyada gerçek angaje olma biçimi ile kendisine söylediği öykü arasında amaçlı bir farklılık olduğunda, bizim ilgilendiğimiz karmaşık ama yaygın kendini aldatma biçimiyle karşı karşıya olduğumuz sonucuna varırız.

Gündelik konuşmada "bilmek" sözcüğünü gerçek angajmanın karmaşık amaçlılığını kavramak için kullanırız: "Gerçekten", "aslında", "son tahlilde", "kalbinin derinliklerinde"–*biliyor*. Daha zayıf olan "inanma" sözcüğünü esas olarak gösterisinin çok çarpıcı ve genellikle çok önemli bir özelliğini ifade etmek için kullanırız:

Söylediklerinde içten, bize, gerçekten tam da kendisine söylediğini söylüyor.

Gündelik deyimlerde neden "bilmek" ve "inanmak" kullanılıyor da, benim kendi analizimde kullandığım gibi bir dil kullanılmıyor? Çünkü bu noktaya kadar meselenin can alıcı noktası, "belirtik bir şekilde bilincine varma" cümlesiyle sınırlanan alanda yatıyor ve çünkü bilinç geleneksel olarak bilme, inanma ve algılama dili ve imgelemi içinde nitelenmiştir. Bu akrabalık tamamen zorlama ya da yanıltıcı değildir. Daha önce söylediğim gibi bu dil ve imgelemin yararlı olduğu birçok bağlam vardır. Benim tezime göre, özel kendini aldatma durumunda, meselenin özünde, izah etmek, yani bilincin bir beceri yönü yatmaktadır. Bu nedenle amaç, meseleyi dolaylı ve paradoksal bir şekilde değil de dolaysız ve paradoksal olmayan bir şekilde ortaya koymaksa, alışıldık bilgi-inanç-algı yaklaşımı yerine bilinci tanımlamanın büyük ölçüde araştırılmamış bu yönüne dönmeliyiz.

Bu noktaya kadar sunduğumuz kendini aldatma açıklaması hiçbir şekilde tamamlanmış değildir. Aslında inanç, bilgi ve algıyı vurgulayan tartışmalarda hiçbir zaman net bir şekilde formüle edilmemiş, pek az yanıtlanmış bazı temel soruları kesin bir şekilde gündeme getirmektedir. Gündeme getirdiği ilk ve temel soru şudur: Neden bu zahmet? Normal olarak uygun olduğunda bile kişinin angajmanlarını izah etmemesi için ne gibi bir neden olabilir? Ya da aynı soruyu daha geleneksel bir dille sormak istersek, bir birey dünyadaki kendi angajmanının bilincine varmaktan neden kaçınır?

Zaman zaman başkalarına bildiğimiz şeyin doğru olmadığını söylemenin kazandırabileceği önemli avantajlar olabileceği açıktır. Bir kişinin davranışı, bildiklerinden, bilmediklerinden, bildiğini düşündüklerinden önemli ölçüde etkilenir. Ama kendini aldatan zaten etkin, amaçlı, becerikli bir angajmana girmişse, bunu kendisine izah edip etmemesi ne büyüklükte bir fark yaratabilir? Tekrar tekrar bir bireyin bir angajmanını izah *etmemesi* için karşı konulmaz bir nedeni olduğundan ve bu nedenle bunu yapmaktan ustalıkla kaçındığından söz ettik. Ama tek kelimeyle bu nedir? Zaten yaptığımız ya da yaşadığımız bir şeyi izah edip etmememiz neden önemli

olsun ve bunu reddetmemiz neden kendini aldatma gibi özellikle insani, özellikle moral bozucu bir hastalığı oluştursun?

Bu sorular, bu çerçevede olduğu gibi, psikanalizin savunma ve bilinçdışı çerçevesi içinde ve kendini aldatmanın inanç-bilgi öğretileri içinde de *mutatis mutandis* (gerekli değişiklikler yapılmış olarak, ç.n.) gündeme getirilebilir. Belli bir şekilde hareket ediyorsak (bilinçdışı olarak), bunun bilincine varmamamız neden bu kadar önemli olmalı? Bu neden *savunma* olarak nitelenir? Acıya karşı savunma olarak bilinçdışı düşüncesi, bilinci zımni olarak bilgiyle eşitlememiz nedeniyle mantıklıdır. (Bilmediğiniz şey sizi yaralamaz – en azından gelecekte ya da geçmişte olduğu kadar.) Ama "bilinçdışı olarak" ele alındığında, bilginin *var* olduğunu ya da gündelik dilde "kendini aldatan derinlerde gerçeği biliyor" yargısını anımsadığımızda, soru eğlenceli kelime oyununun gerisinde gizlenir, ama her zamanki kadar canlı ve şaşırtıcıdır. Eğer kişi *biliyorsa*, en azından kendisine söylemeyi reddetme zahmetine katlanması neden?

Girişteki gözlemlerimde belirttiğim gibi, bilincin bilgiyle ilişkisindeki vurguyu kaldırmak ve eylemle ilişkisini vurgulamak, en önemli adım olacaktır, ama kendini aldatmanın bağlamı ve doğasının temel bir yeniden değerlendirmesine doğru sadece bir adım. Şimdi bu daha temel göreve girişmeye hazırız.

IV
İkrar etmek ya da ikrar etmemek

Kendini bir şeyin açık bir şekilde bilincine varmaktan sistematik olarak alıkoymanın bir modelini oluşturduk. Bunu yaparken insanın izah etmekten neden kaçınmak istediğinin bir muamma olduğunu keşfettik. Bu düşünceler ve dünyadaki angajmanlarımızı genellikle izah etmemiz gerekmediği olgusu kaçınılmaz olarak bizi şu soruya getirir: O zaman belirli durumlarda bir şeyi izah *etmemizin* nedeni nedir?

Bir şeyi neden izah ettiğimiz sorusu kuşkusuz bilincin doğasına ilişkin temel bir sorudur. Öncelikle bunu çözmek gerektiği, sonrasında da kendini aldatmanın daha iyi ele alınacak özel bir durum olduğu düşünülebilir. Ancak ikincisi dolaysız bir şekilde yanıtlanabilir ve çok önemlidir, ayrıca neyse ki bir şeyleri neden izah ettiği-

miz sorusuna göre yanıtlanması daha basit bir sorudur. Bu nedenle biz hemen neden izah etmeyi reddettiğimiz sorusuna geçeceğiz.

Kişinin angajmanını izah etmeyi reddetme politikası, kendini aldatmanın sadece en "görünür" özelliğidir. Çok kolay görülebilir olduğu halde, aslında çok daha temel bir oyunun doğal bir sonucudur. Kendini aldatan kişi, dünyada bir tür angajmanı olan, ama angajmanını inkâr eden, bu angajmanın kendisine ait olduğunu kendisine bile itiraf etmeyecek olan kişidir. Yani kendini aldatma, kişinin sahip olduğu inançlardan çok, kişinin kabul ettiği kişisel kimlikle ilgilidir. Konuşan halüsinasyon yaratır, ama sözcüklerin kendisinin olduğunu *kabul* etmeyecektir; onun sahip çıkmadığı ve ötekilerin fark etmediği ses yine de konuşmaya devam eder ve kişi onu bir tür doğaüstü varlık olarak kabul eder. Paranoid kişi, yıkıcılıkla doludur, ama bunu inkâr eder; yıkıcılığın varlığı onun gözünde çok sarih olduğu için, sonunda bu yıkıcılığın "mülkiyetini" başkalarına atfeder. Kişi, kafasındaki bu kesin önerme ve her duruma uygun düşecek bu "komplo" formülü eşliğinde, gerçekleşen her şeyi buna göre yorumlar. Genel olarak kendini aldatanın dünyada belli bir angajmanı vardır, ama kendisini dünyada böyle bir angajmanı olan bir kişi olarak tanımlamayı reddeder; bu angajmanın kendi angajmanı olduğunu ikrar etmeyi reddeder. Kendini aldatan kişi, angajmanı reddedince, kendi kabul ettiği haliyle dünyadaki angajmanındaki tutarsızlıkları açıklamak için koruyucu, savunmacı taktikler geliştirmek zorunda kalır.

Olaya bir kez kuşbakışı baktıktan sonra, şimdi yolu yürüyerek tekrar geçmemiz gerekiyor.

Bir birey belirli bir aile, ulus ya da gelenek içinde doğmuş olabilir. Ama aynı bireyin kendisini bu aile, ulus ve gelenekle tanımlaması başka bir şeydir. Bunu hiçbir zaman yapmayabilir. Bunu yaparak büyüyebilir, ama sonra hayat koşullarındaki değişikliklere bağlı olarak şu ya da bu kimliği yitirebilir. Daha da çarpıcısı, bir fırsat yakaladığında bir Amerikalı, bir Hıristiyan ya da sadece bir Rotaryen olarak bağlılığını ve kimliğini nihai ve kesin bir edimle inkâr edebilir. Birey bebeklikten erişkinliğe doğru ilerledikçe, kendisini, belirli karakter özellikleri olan, bazı meziyetleri ve kusurla-

rı, belirli bir beden biçimi, bağlılıkları, düşmanları, yükümlülükleri, hakları ve tarihi olan bir kişi olarak tanımlar.

"Kendini olarak tanımlar" cümlesi, bireyin yaptığı keşiflere bir göndermede bulunur; ama aynı zamanda benimsenen seçeneklere de göndermede bulunur. Beden kadar "somut" ve "nesnel" bir şeye ilişkin olarak bile, benim kendim için tanımladığım haliyle *benim* bedenim tanımlamasını, psikiyatristlerin "beden imgesi" biçiminde adlandırması ilginçtir. Psikiyatrist, bunu, tarafsız gözlemcinin tasvir edeceği bir nesne olarak değil, aslında benim dünyadaki angajmanımı, şeyleri görme ve ele alma biçimimi yansıttığını gördüğü için benim beden imgem olarak adlandırır.

Bir baba şöyle bir beyanda bulunur: "Sen benim oğlum değilsin. Bundan böyle seni tanımıyorum." Biyolojik bir açıklama olarak ele alındığında ilk cümle yanlıştır. İkinci cümlenin ortaya koyduğu kimlik reddi olarak alındığında, ilk cümle bunun bir devamı olabilir ya da olmayabilir, ama yanlış değildir. Bu gibi durumlarda "ikrar" büyük ölçüde toplumsal ya da hukuksal bir temelde kullanılmakla birlikte, önerdiğim kullanımla ilişkilidir ve onun için bir model oluşturur. Aynı şey "Ben bir Amerikalıyım," "Ben bir sendikacıyım," Ben artık bir Demokrat değilim" gibi belli nitelikleri gösteren beyanlar için de geçerlidir. Bu tür kamusal ikrarların ve inkârların var olduğundan ve basit açıklamalardan farklı olduklarından kuşku duyamayız. Benim tezim için gerekli olan diğer varsayım, kişinin kendi mahremiyeti içinde buna çok benzeyen bir şeyin yapılabilmesi – yaygın olarak yapılmasıdır. Aslında benim varsayımıma göre, kendini aldatmada (ve kendini aldatmadan vazgeçmede) yapılan ile yukarıda verilen örneklerde yapılan arasındaki benzerlikler o kadar fazla, o kadar birbirine bağımlı ve o kadar temeldir ki, çok genel olarak kendini aldatmadan ikrar ve inkâr diliyle ve "kendini ... olarak tanımlama" ve "kabul etme" gibi ilişkili bir dille söz etmemiz iyi olacaktır.

Belirli bir birey olmak ve kişinin belirli bir kişi olarak kimliğini ikrar etmesi arasındaki ayrım, kanıtlara göre John Jones olduğunu kabul eden, ama kendisini kendisine John Jones olarak tanımlamayan, amnezisi olan kişinin durumunda çok belirgindir. Jones,

belli kişisel anılarını ve bağlılıklarını ikrar etmez. Bir birey olduğundan belirli bir öyküsü vardır, ama bu öyküyü ikrar etmez. Mesele sadece bunları bize ikrar etmemesi değildir; bunları kendisine de ikrar etmez. Bütün bunları, söz konusu öykünün artık onun için, onun kişisel öyküsü olmadığını söyleyerek ifade edebiliriz. Burada önemli bir *sahicilik* öğesi vardır: bu açıdan, karşımızdaki insan için, Jones'un aslında bir yabancı, başka biri olmasından söz ediyorum (Karşımızdaki insan tam olarak *kim* olduğundan emin değildir, ama kendisini kendisine Jones olarak tanımlamadığından emindir.) Gözlemcinin bakış açısından, Jones'un burada olduğu ve amnezisi olduğu doğrudur. Ama karşımızdaki insanın, yani kendi bilincine yansıdığı haliyle öznenin açısından, onun Jones olmadığını söylemek önemlidir. İkrar ve inkârdan, kendini kendine belirli bir kişi olarak ya da dünyada belirli bir tür angajmanı olan belirli bir kişi olarak tanımlamaktan söz ederken aklımda olan bu ikinci bakış açısıdır.

Dilbilgisi ve cümle kuruluşuyla ilgili gerekliliklere bağlı olarak, "kendini ... olarak tanımlama," "ikrar etme" ve "kabul etme"yi (ve bunların karşıtları olarak "inkâr" ve zaman zaman "kendini ... olarak tanımlamama"yı) birbirinin yerine kullanacağım. Bunu yapmamın nedeni kafamdaki kavramın tek bir gündelik İngilizce sözcük ya da deyimle ifade edilememesidir. İkrar ile oluşturulan kimlikten söz ettiğimde, *kişisel* kimlikten ya da basitçe *kişi*den söz edeceğim. Bu kimliğin ikrarını ima etmeden kimlikten söz ettiğimde, bireysel kimlikten ya da basitçe bireyden söz edeceğim. Bu durumda, ikrar etmek, kişinin kendisi için kimliğini tanımlamasıdır; eyleme göre değil, "kişinin kimliğini tanımlamak" derken bir açıdan kişinin kişisel kimliğini kurduğunu kastetmemiz anlamındadır. Ayrıca inkâr etme fırsatına rağmen, kişinin kendisi için kişisel kimliğini korumasını da buraya dahil etmeliyiz. Kişinin kişisel kimliğinin bu şekilde kuruluşu ya da yeniden olumlanması kritik, kamusal bir edimde gerçekleşebilir; ya da gelişimi o kadar yavaş ve o kadar düz bir çizgide olur ki dramatik bir adımdan çok, doğal bir evrim ya da zorlamalar karşısında içsel bir denge gibi görünebilir. Bununla birlikte, ikrar ve inkâr her zaman, yapısı gereği, kişinin başına gelen

bir olaydan çok, amaçlı olan türden kendini ifade etmesidir. İkrar ve inkâr bir kişi tarafından gerçekleştirilir; bunlar kişinin üzerindeki etkilerden çok, onun verdiği karşılıklardır.

"Kendini ... *ile* tanımlamak" cümlesi normalde kişiler, gruplar, ideallerle ilişkili olarak kullanılır. Genişletilmiş kullanımlar da vardır: "Kendimi bu eski kulübeyle tanımlıyorum; gelişme yıllarımı onun içinde yaşayarak geçirdim ve en mahrem anılarım, onu, benim için gençliğimin bir simgesi yapıyor." Ancak ben, "ile"yi "olarak" ile değiştirdim, çünkü tanımlamanın bir sonucu olarak kişinin ne *olduğunu* vurgulamak ve "ile tanımlama"nın normal kullanımında örtük kalan ikilik öğesini ortadan kaldırmak istiyorum. Ayrıca "kendini ... olarak tanımlama"yı kullanırken kafamda olan şey, kişiler, gruplar ve ideallerden çok daha fazlasına göndermede bulunmama izin veriyor; büyük ölçüde bu nedenle ayrıca ikrar ve "kabul"den söz ediyorum. Bu terimleri normalde anladığımız biçimine göre, bir kişi bir eylemi, bir duyguyu, bir algıyı, bir inancı, bir tutumu, bir kaygıyı, bir amacı, bir nedeni *kendinin olarak* ikrar ya da kabul edebilir. Bunları kendinin olarak ikrar ederek, kişi olarak "kendini" hisseden, acı çeken, algılayan, inanan vb. biri "olarak tanımlar". Baskı altında bir anlaşmayı imzalayan bir kişi daha sonra imzayı kabul edebilir ama anlaşmayı kabul etmeyi reddedebilir. Bir kişi hipnoz durumunda imza atmış olabilir ve daha sonra kişi, hipnoz sonrası amneziye bağlı olarak sadece anlaşmayı değil, imzayı da kabul etmeyi reddedebilir. Hipnoza bağlı amnezi ortadan kalktığında, o zaman imzasını kabul edebilir. Bu nedenle ikrar ve inkârdan söz ederken, kişiyi oluşturan bir unsur olan, *de jure* [meşru] bir geçerliliği olan, bir şeyi onun *için* onun *olarak* kuran bir kabulle ilgileniyoruz.

"İkrar" ya da "kabul"ün sıradan kullanımı, ikrarın ya da kabulün kendisi *olan* açık bir ifadeyi düşündürür, ama bunu zorunlu kılmaz. Oysa benim kullanımım, yine ikrar edilenin açık ifadesini düşündürmekle birlikte, ikrarı ifadesiyle eşleştirmez. İkrar "içsel bir edim"dir; yani normal anlamda bir edim değildir, çünkü herhangi bir açık davranışın ikrar edimi *olduğunu* hiçbir zaman söyleyemeyiz. Terimleri benim kullandığım gibi kullanırsak, açık davranış,

bir ikrarı ya da inkârı açığa vurabilir ama bir ikrar ya da inkâr olamaz. Bu ilişki, bir kararı açığa vuran davranış ile kararın kendisi arasındaki ilişkiye benzer.

Gündelik "kendini ... ile tanımlama" kavramı tipik bir biçimde, kişiyi, kendisini başka, nispeten ayrı bir kişi, grup ya da idealle ilişkilendirdiğinde bile kendisi kalan, kurulmuş, nispeten ayrı bir "varlık" olarak düşündüğümüz durumlarda kullanılır. Ancak daha psikolojik yönelimli bir tartışmada, bu kavram, zorunlu olarak tamamlanmış bir kendiliği öngerektirmeyen bir şekilde kullanılır; "tanımlama" kendini oluşturma olarak düşünülen bir gelişimin adıdır. Benim kullanımım bu açıdan psikolojik kullanıma yakındır, ama aynı değildir. Psikologların kullandığı biçimiyle tanımlama, benim "kendini ... olarak tanımlama"mın önemli, ama özel bir durumudur. Aslında önerdiğim kavramın meziyetlerinden biri, psikolojik "tanımlama" kavramını genelleştirmesidir. Dolayısıyla savunma ve bilinçdışının (ya da çeşitli psikolojik öğretilerdeki benzerlerinin) anlaşılmasının yanı sıra, kişisel kimliğin anlaşılmasında daha temel bir yaklaşıma imkân verir. Bu konuları bu bölümde ve sonraki bölümlerde ele alacağız. Ancak şimdilik kendini aldatmaya ve kendini aldatmanın analizinde ikrar kavramının oynayabileceği role ilişkin daha dolaysız bir tartışmaya gireceğiz.

Kendini aldatmanın inkâr olarak anlaşılması, önceki sorumuzun temel yanıtını nihayet ortaya çıkarır: Dünyadaki angajmanımızın bazı yönlerini izah etmemek neden bu kadar önemlidir?

Bir kişinin kimliğinde doğal olanı, doğal olmayandan ayıran işaretlerden biri –genellikle temel ve pragmatik anlamda yeterli olan işaret– kişinin bu kimliği izah etme kabiliyetinin olmasıdır. Uzun süredir fark edildiği gibi, izah etmek, özel bir yetki, kişinin özel bir kişi olarak varoluşuyla yakından ilişkili bir yetki uygulamaktır. Bu nokta Descartes'tan beri Batı felsefe geleneğinde hem bilinmekte hem de merkezi bir yer tutmaktadır. Bu özel yetki ve kişisel kimlikle kurulan bu yakın ilişki, geleneksel biçimiyle, kişinin, kendi bilincinin içeriğine içe bakış sayesinde varsayılan "ayrıcalıklı erişimine" atfedilmiştir. Son zamanlarda "zihinsel" fiillerin birinci tekil şahıs şimdiki zamanında bazı tipik kullanımlarının özel

kuvvetine ilişkin olarak, esasen aynı meseleler gündeme getirilmiştir. Benden başka kimsenin yetkisi olmaksızın arzu ettiğim, hissettiğim, niyet ettiğim, yaşadığım, düşündüğüm ve yaptığım konusunda kendi yetkimle *ben* konuşabilirim.

Meselenin düğüm noktası şudur: bazı izah etme biçimleri, içerimleriyle, bir kişinin kendi kişisel kimliğini açıkça olumlamasıdır. Kızgın bir ses tonuyla "Sana kızgınım" demek ya da ayağa kalkıp "Ben gidiyorum" demek sadece belli bir kızgınlığı ya da niyeti ifade etmek değildir, bu kızgınlık ya da niyetin *benim olduğunu* açıkça kabul etmektir. Bu o kadar tipik, o kadar tanıdık bir durumdur ki, genellikle bir bireyin kızgın olabileceğini ya da belli bir niyeti olabileceğini, kızgınlığını ya da niyetini ifade edebileceğini, ama bunu, bunların kendisine ait *olduğunun* kabulünü ifade edecek bir şekilde yapmayabileceğini göremeyiz. Aslında bunlar inkâr edilebilir. Bir kişi kızgın bir sesle kızgın olmadığını söyleyebilir; bir bireyin endişe ya da kaygıyı inkâr ederken endişeli olduğunu ortaya koyduğunu gördüğümüz durumlar az değildir. Bir birey açıkça biriyle ilişkisini kesmeye çalışabilir, ama böyle bir niyeti olduğunu inkâr edebilir. Bir kişi bir ülkeye bağlılığını inkâr ederse de orada yaşamaya devam edebilir ve ayrıcalıklardan yararlanmaya, olumsuzluklardan mustarip olmaya devam edebilir; ama örneğin bir Amerikalı *olarak* konuşma hakkından ya da Amerika *adına* konuşma hakkından feragat etmiştir. Benzer bir şekilde bir duyguyu, bir niyeti, bir eylemi inkâr eden kişi, böylece şu ya da bu şekilde hisseden, niyet eden ya da eyleyen bir kişi olarak konuşma yetkisinden vazgeçmiştir, ayrıca o duygu, niyet ya da eylem *için* konuşma, onu izah etme yetkisinden de vazgeçmiştir.

Şu anda henüz ikrar ve inkârın diğer önemli tezahürlerini tartışacak bir konumda değiliz. Bununla birlikte sonraki bölümde ve son bölümde özel olarak ele alınacak olan iki tezahüründen hiç değilse kısaca söz etmek yararlı olabilir. İnkârın bir işareti, inkâr edilen angajmanın, ikrar edilen her şeyin etkisinden hemen hemen tamamen yalıtılmasıdır. Bir kişiliğin gelişmişliği ve uyumluluğunun temelini, ikrar edilen öğelerin birbiri üzerindeki sürekli ve karşılıklı etkisi oluşturur. İnkâr edilen, bu sistemden nispeten yalıtıldığı

için, orantılı olarak durağan ve ilkel bir halde kalır. İnkâr edilen angajmanın "katılığı" ve –uygulamadaki belli bir yaratıcılığa karşın– akıldışılığı bu yalıtımın bilinen tezahürleridir.

İnkâr edilenin bu yalıtılmışlığına ek olarak, sorumluluğun yadsınmasını ararız. Bu gibi durumlarda kişi, inkâr edilenin sorumluluğunu yadsır, öte yandan sorumlu bir kişi olduğu ölçüde, ikrar ettiklerinin sorumluluğunu kabul eder.

Yalıtma, sorumluluğu yadsıma ve izah edememe, bunlara eşlik eden sonuçlarla birlikte, inkârın üç temel boyutunu, kişisel bütünlükteki çok önemli üç kusuru oluşturur. Üç kalemlik bu listenin eksiksiz olduğunu ileri sürmüyorum. Ama bunlar sonraki bölümlerde yoğurabileceğimiz hamuru büyük ölçüde bize sağlamaktadır.

İkrar kavramını, analoji olarak nitelediğim şeyi bol bol kullanarak geliştirdim. Ancak sonuçta burada analojilerle değil, dünyadaki angajmanın tek, genelleşmiş bir biçiminin farklı tezahürleriyle –en genel terimlerle, kimlik ikrarı olarak adlandıracağımız şeyle– uğraştığımıza inanıyorum. Ben sadece bir grup ya da ulusa sadakatin hakiki ikrarı ya da ideallere ya da davalara bağlılığın hakiki ikrarı gibi şeylerin, insana özgü olan ve temelde toplumsal kimliğin yanı sıra, kişisel kimliğin de kökenini oluşturan bir karşılık verme biçiminin tezahürleri olduğunu ileri sürmek istiyorum, ama bunu tartışmaya çalışmak istemiyorum. Ancak burada toplumsal kimliğe ilişkin daha fazla şey söylenmeyecek, çünkü bu kitabın esas konusu daha çok kişisel kimlik sorununa ilişkindir.

İkrara ve kendini aldatmadaki rolüne ilişkin gözlemlerim, açık bir şekilde "kendi", "kendisi", "kişi", "ben" gibi terimlerdeki muğlaklıkla ilişkili soruları gündeme getirmektedir. Kızgınlığı inkâr eden "ben", dünyada kızgın bir angajmanı sürdüren "ben" ile "aynı" mıdır? Bu soruya ve kendini aldatmanın ikrara dayalı analizinin düşündürdüğü bu tür bir dizi başka soruya verilecek yanıt, başlangıçta "evet ve hayır" olmalıdır. Bu bölümde yer alan aşağıdaki yorumların hedefi, uygun biçimde değiştirilmiş sorulara doğru olarak evet ya da hayır yanıtı verebileceğimiz şekilde durumu yeniden betimlemektir. Bunu yaparken kendini aldatmayı gördüğümüz çerçeveyi yeniden genişleteceğiz; aslında kişisel kimliğin ve kişisel

sorumluluğun yeni yönlerini ortaya koyan bir bakış açısına, tabir caizse, arka yoldan geri geleceğiz.

Kişisel kimliğe ilişkin meseleler bütününün, ikinci bölümde tartışılan analitik felsefi yazılar dizisinde ele alınmadığına dikkat çekmek isterim. Yine de ben, kendini aldatmanın yeterli bir analizinin bu meseleleri atlayamayacağını düşünüyorum. Sartre, Freud ve Kierkegaard gibi yazarlar aslında, kendini aldatmanın öznelliğe, kendiliğe özgü bir hastalık olduğunu, kendiliğin kendisinden yabancılaşması, kendisi olmaktan kaçması olduğunu ileri sürdüler. Bununla birlikte çağdaş Anglo-Amerikan analitik felsefesinin geniş yelpazesi içinde, kendini aldatma muammasını büyük ölçüde kendilik kavramını temel alarak çözme yönünde sadece bir girişim biliyorum. Bu girişim merhum Arthur Murphy'ye aittir ve kitabının "The Moral Self in Sickness and in Health" bölümünde bulunmaktadır.

Murphy bu bölümde ortaya koyduğu sorunu, geliştirmekte olduğu öğretiye karşı yöneltilebilecek bazı itirazlara nasıl karşı koyabileceğini anlama çabası olarak tanımlamaktadır. Murphy'nin kendilik öğretisi, onu sempatiyle, "iyiyi bildiği zaman rasyonel insanın elinden onu tercih etmekten başkası gelmez, çünkü rasyonel olduğu ölçüde, bir şeyi başka bir şeye göre tercih etmesinin nedeni, o şeyin daha iyi ya da daha az kötü olmasıdır ve sağduyulu bir fail olarak, kendisi olduğu ölçüde rasyoneldir" (s. 138) demeye götürür. İlk itiraz tanıdık bir itirazdır: Kötüyü seçenlere ya da en azından seçer gibi görünenlere ne demeli? Murphy, bu itiraza karşı koymak için, başlangıçta Kierkegaard'ın Sokrates'in tezinde yaptığı bir düzeltme olarak sistemli bir şekilde geliştirdiği bir kavramdan, "kasıtlı cehalet" kavramından destek alır. Murphy bu çerçevede açık bir şekilde Sartre'ın "kendini aldatma" açıklamasına göndermede bulunur ve aynı tartışma sırasında Freud'un görüşlerinden söz eder. Bu nedenle, "kendilik hastalığının" kökeni olarak kasıtlı cehaleti ele alırken Murphy'nin, büyük ölçüde "kendini aldatma"yla ilişkili tartıştığımız meselelere odaklandığı açıktır. Kendini aldatma sorununu (birbiriyle bağdaşmayan inançlar yerine) kendilik hastalığı terimleriyle ortaya atmanın hemen ve açıkça Varoluşçu düşünce ve

psikanaliz temalarının gündeme gelmesine yol açtığını görmek ilginçtir – temel üslubu ve geçmişi, bu düşünce "okulları"na taban tabana zıt olan Murphy'nin yazılarında bile.

Murphy, kişi "bihaber kalma çabası içinde bile bir şekilde bildiği şeye –gündelik hayatta iyiye bağlı kalma olgusuna– karşı olan şeyi 'isteyen' (veya eyleyen) bir kendilik çarpıklığı"ndan söz eder (s. 144-5). Bu tür bir akıldışılık göz ardı edilemez der. Genel olarak sağduyulu failin rasyonelliğini vurgulamakla birlikte, Murphy, tezini bu türden çarpık bir akıldışılık üzerine inşa etmeyi önerdiğini söyler: zaten rasyonel bir fail olan bir kendilik ancak (Murphy'nin sözcükleriyle) bu özel şekilde akıldışı olabilir. Murphy, Kierkegaard'dan bir cümleyi ödünç alarak, burada bir tür "çift amaçlılık" olduğunu kabul eder. Bu kendilik, reddettiğini öngerektirir. Sadece derinden rasyonelliğe bağlı bir kendilik, rasyonalizasyon zahmetine girecektir. Murphy Sartreci dile göndermede bulunur: rasyonalize eden kendilik aynı zamanda "olmadığı şeydir". Ancak Murphy, bunu Varoluşçuluğun "anlaşılmaz dili" ya da "jargonu" olarak görür ve buna "kendini kaptırmak" yerine "dikkatini bunun belirsizlik içinde açıkladığı olgulara yöneltmeyi..." tercih eder (s. 145).

Murphy, kendiliğin kendisi için iyi olduğunu gördüğü şeyin tersine nasıl hareket edebildiği sorusuna şöyle bir yanıt verir: "ruh istemektedir, ama beden zayıftır" (s. 146). Ancak failin kendisi için iyi olarak gördüğünün, kendisi tarafından istenmediği ve bunun nedeninin dayanıksızlık değil, *ruhun* "istememesi" olduğu durumlar olduğunu da ilave eder. Bu ikinci durumlar, açıklanması "daha zor vakalardır", der Murphy (s. 146).

Bu "daha zor vakaları", yani yapmamız gerektiğini anladığımız şeye karşı "ruhsal bir direnci" nasıl açıklayacağız? Murphy'nin, istemi, hareket etmemizi sağlayan "içsel bir aygıt" olarak değil, "eylem içindeki sağduyulu fail olarak kendilik" biçiminde görmesi nedeniyle işimiz zorlaşıyor. Bu nedenle iyiye karşı böyle bir ruhsal direnç "kendisine karşı bölünmüş bir kendiliğin" direnci olarak görülmelidir (s. 146). Murphy böyle bir durumun gerçekten olduğunu temin eder ve bunu "anlamanın aslında güç olmadığını" ekler (s. 146).

Ama kendine karşı bölünmüş bir kendiliğe ilişkin sonraki açık-

lamasını anlamak güçtür. Murphy, "burada görülmesi gereken temel olgu" olduğunu söylediği bir ayrım yaparak işe başlar. Söz konusu türden bir durumda, reddedilen iyi değil, ama "dini ya da dini olmayan otoriteler tarafından ya da geleneklere göre sözde böyle adlandırılan, ama onu reddeden bireyin normatif inandırıcılık iddiası nedeniyle kabul etmeyeceği 'iyi'dir" (s. 146). Ayrıca, bu "sözde iyi", bireyin "en azından *kendisi* için iyi olduğu ve bu nedenle elde etmeye değer olduğu için haklılığını kanıtlamakla gerçekten ilgilendiği" bir alternatif lehine reddedilir (s. 147).

Bu noktada Murphy'nin açıklamasında bir yanlışlık var gibi görünüyor. Burada bizim paradoksal dediğimiz, kendisine karşı bölünmüş kendiliğimizden eser olmadığı açıktır. Burada sadece "dini ya da din dışı otoritelerle" ya da "gelenekle" anlaşmazlık içinde olan bir kişi vardır, ama bu kişi kendisiyle anlaşmazlık içinde değildir.

Murphy paradoksla birlikte kendini aldatmayı da gözden kaybettikten sonra, kendini aldatmayı şimdi yavaş yavaş geri getiriyor (ama paradoksu da *beraber*). Alternatif bir iyinin "haklılığını kanıtlamakla gerçekten ilgilenmek" olarak geçen şeyden Murphy kısa bir süre sonra "rasyonalizasyon" (tırnaklar Murphy'nin metninden) olarak söz eder. "Daha kötü"nün "daha iyi görünmesini sağlamak gerektiği..."ni ileri sürer (s. 147). Murphy burada "rasyonalizasyon" ve "görünme"yi çok muğlak bir şekilde kullanır: bunlar sırasıyla "gerçek nedenleri ortaya koymak" ve "*olmak*" anlamına mı gelmektedir yoksa "sahte nedenler bulmak" ve "öyle görünmek, ama aslında öyle *olmamak*" anlamına mı gelmektedir?

Murphy hemen sonra (1) kişinin seçtiği "kötü"nün, "öyle görenler" için "hakikaten iyi" olarak "sunulması gerektiğini" söyler. Ve (2) hemen "bu formüle göre" kendi gözünde "girişimçi bir Amerikalı" olan gangster örneğini verir (s. 147). Ama burada da "hakikaten iyi olarak sunulma"nın "hakikaten iyi *olmak*" anlamına gelip gelmediği konusunda bizi aydınlatmaz. Gangster örneği kafasındaki yanıtın hayır olduğunu düşündürüyor. Murphy'nin bunu kısa bir süre sonra kendini aldatma olarak adlandırması bu yorumu desteklemektedir. Ayrıca Murphy bunu yine "rasyonalizasyon" olarak ad-

landırır ve son olarak rasyonalizasyonun içtenliksiz olduğunu söyler. Bu noktada çıkarmamız gereken sonuç, Murphy'nin, kendini aldatan kişinin, bir tür içtensizlikle kötüyü, kendisine hakikaten iyi olarak *gösterdiğini*, bu arada gerçekte asıl iyi olarak bundan başka bir şeye bağlı olduğunu söylemek istediğidir.

Yine gerçek ve paradoksal olan kendini aldatma kavramına geri döndük. Murphy'nin şimdi söylediği gibi, kendini aldatma, kişinin kendisine karşı samimiyetsizliğidir (sadece geleneksel değerlerle uyuşmazlığı değil); "kasıtlı cehalet"tir, kişinin rasyonalizasyonlarının yetersizliğini "açığa çıkaracak nedenlerin iradi olarak dışarıda bırakılması"dır (s. 147). Kişinin rasyonalizasyonlarını açığa çıkaracak olan her neyse onu *kasıtlı olarak* dışarıda bırakacağını ileri sürmek paradoksaldır, çünkü bu kişinin *aslında* bu rasyonalizasyonların farkında olduğunu, kişinin karşı nedenleri belirlemeye muktedir olduğunu ve sonra –tam da kişinin karşı nedenleri belirlediği ve güçlerini tamamen kabul ettiği ölçüde– onları dikkate almayı reddettiğini varsayar! Bu tam da kendisine karşı bölünmüş kendiliktir.

Murphy şimdi, "kendimizi" öfke, gurur, kendine acıma, kendinden emin olma gibi durumlara "kışkırtabilirsek", böylece davranışımızın hakiki ahlâki statüsünü ifşa edecek düşüncelere "etkili bir şekilde kör" hale gelebilirsek bu işi başarabileceğimiz tezini ileri sürer (ama geliştirmez). Anlaşılması zor olan bu önerinin, eğer varsa tek makul yanı muğlak "kendimizi kışkırtmak" cümlesinden gelmektedir. Bu, eğer bu durumların bizi alt ettiği anlamına geliyorsa, duygusal özdenetim yokluğu ya da karakter zayıflığı suçlamasına varır; ve bunlar kuşkusuz ahlâki körlüğe yol açabilir. Bu olsa olsa "hüsnükuruntu"nun "masum" biçimidir. Ama duygu geri çekildiğinde bile, düzeltme fırsatı varken bile, bu "körlük" devam ederse ve kendini sürekli olarak duruma adapte ederse, daha başka bir şeyin varlığını kabul etmeliyiz. "Kendimizi kışkırtmak", stratejik anlarda, "körlüğümüzü" sürdürme amacıyla kasıtlı bir şekilde duygularımızı şiddetle dışarı vurmak anlamına geliyorsa, o zaman Murphy ahlâki içgörünün körlükle bir arada var olduğunu ve içgörü ve körlüğün tek bir niyette birleştiğini ileri sürmektedir – ki bu da paradoksaldır.

Murphy'nin daha da farklı bir tez ileri sürdüğü yorumu da yapılabilir: kasıtlı bir şekilde ahlâki olarak körleştirici bir duygu heyecanı üretilir, ama "heyecan" zamansal olarak sonraki bir etkidir, ki bu bir kez üretildikten sonra, tabir caizse kendisini devam ettirir ve ilk niyette mevcut olan daha doğru içgörüyü bastırır ve siler. Bu yorum karşımıza, kendisinin ahlâki açıdan körleşmesine neden olan, şimdi ahlâki olarak kör *olan,* ama şu anda kendini aldatmayan birini çıkarır. Bu iki şekilde olabilir. Biri, rahatsızlık verici berraklıktaki mevcut ahlâki içgörüsünü bulandırmak için, bile bile ve açık yüreklilikle kendisini sarhoş eden bir kişinin durumuna benzer. Daha önceki bir andaki basiretli ve kasıtlı davranışına bağlı olarak daha sonraki bir anda sadece kör olduğu için hiçbir an kendisini çok fazla aldatmamıştır. Aynı sonucu yaratabilecek diğer yol, bir sonraki küçük içkinin kesinlikle son içkisi olacağını belli bir yüzeysel içtenlikle iddia eden kişinin durumuna benzer, oysa kalbinin derinliklerinde sonun, gizlice olmasını istediği gibi –sarhoşluğun verdiği ahlâki serbestlik– olacağını bilmektedir. Bu durumda da nihai durum, bir kez ulaşıldıktan sonra, kendini aldatma değil, alkolün yol açtığı zihinsel sersemlemedir. Ama bu durumda, nihai, kendini aldatmama durumu kendini aldatma vasıtasıyla *yaratılır.*

Murphy'nin düğümü çözmeye yönelik son çabası, kendini aldatmayı *nasıl* başardığımızı ("kasıtlı cehalet") değil, neden "cehaleti istediğimizi" sormaktır. Burada Murphy "sağduyulu fail" olarak kendilik temasına geri döner; bu kendilik, der, bir yaratım, bir öğeler sentezi, varlığın belli bir bütünlük derecesine ulaşmasıdır. Bu açıdan bakıldığında kendiliğin, kolayca kendine özgü hastalığına maruz kaldığı görülür – yarı yarıya oluşmuş ya da yanlış biçimlenmiş kendiliğin işaret ettiği bütünlük ve senteze tam olarak ulaşamama başarısızlığı.

Yeniden kendine karşı bölünmüş kendiliğe geri döndük. Ama bölünmenin yapısını hâlâ bilmiyoruz. Murphy bunu hemen anlamayla "bağdaşmayan" "istem" ("istençli eylem") olarak açar. "Bir kendilik olarak artık denetleyemediği, kendisini ahlâki bir fail olarak suçluluk hissettiği davranışa zorlayan (sağduyulu failin) 'aşağı

doğası'" (s. 150). Bir kez daha, kendini aldatmayla değil, Murphy'nin önceden "zor" vakalar sınıfına ait olmadığı için bir kenara bıraktığı akıldışılıkla uğraştığımız ortaya çıkıyor. Ruhun istediği, bedenin zayıf kaldığı duruma geri döndük. Kendini aldatmaya değil, özdenetim eksikliğine geri döndük. Kuşkusuz özdenetim eksikliği kendini aldatmanın bir nedeni olabilir ama kendini aldatma için bu nedene başvurmak kendini aldatma içindeki paradoksu aydınlatmıyor.

Gidiş gelişleri boyunca Murphy bir başarı, bir sentez olarak kendilik temasına ve bu sentezin başarılamaması olarak kendini aldatmaya geri dönüyor. Bu açıdan temelde doğru yolda olduğuna inanıyorum. Ayrıca rasyonelliği kendilik için merkezi önemde görüyor ve ben bunun da doğru olduğunu düşünüyorum. Ama bu, rasyonelliğin, kendiliğin tek ayırt edici ve temel özelliği olduğu anlamına gelmez. Murphy'nin hatası, kendiliğin rasyonel yanının, kendini aldatmanın anlaşılmasında temel öneme sahip olduğu varsayımında yatmaktadır. Bu rasyonalist önyargı nedeniyle Murphy, tekrar tekrar, bilgi ve bilgisizlik temasına ve buna bağlı, zayıf rasyonel kendilik ve güçlü bedensel kendilik temasına varan dolambaçlı analizine geri dönüyor. Bu temalar Murphy'nin, kendisine karşı bölünmüş bir kendilik olarak çok güzel bir şekilde açıkladığı hastalığın yapısını aydınlatmak için yeterli değildir.

Murphy, kendi tezindeki, kendiliğin, zaman içinde ortaya çıkan bir sentez, bireyin "çeşitli şekillerde bu düzenlemeye direnen" malzemelerden "inşa ettiği" bir başarı (s. 149) olduğu şeklindeki içerimini takdir edememektedir. İnsan "manevi bir varlık olarak kendi doğasını *yapar* (italikler orijinal)..." tezi, pek farkına varılmayan bir çıkarım içerir, bu da insanın malzemeleri *reddettiği*, malzemeleri kendiliğe kabul ettiği, kattığı ve sentezlediği gibi aynı şekilde onları kendilikten ayıkladığıdır.

Şimdi insanın kullandığı "malzemeler"in neler olduğunu, birleşmiş bir kendiliğe katılmaya ya da bu birleşmiş kendilikten ayıklanmaya hazır malzemeler *olarak* bu malzemelere "sahip" olmanın bir birey için ne anlama geldiğini daha kesin olarak belirlemeye çalışmalıyız; ve bu kabul ya da reddin anlamının ne olduğunu sorma-

lıyız. Çünkü kendini aldatma olarak adlandırdığımız ruhsal bozukluğun merkezinde bilgisizlik ya da baştan çıkma değil, kendilikten bu ayıklamanın ya da kendilik içine katmanın hakikiliği yer alır.

Kendini aldatma görüngüleri (Sartre'ın "*mauvaise foi*" ve Freud'un "savunma" terimleri gibi terimlerin kapsadığı görüngüleri de buna dahil ediyorum), kendiliğin, bireyin yaptığı bir sentez, bir başarı, "yapılan" bir şey olduğu öğretisinin çerçevesi içinde tutarlı bir şekilde yorumlanabilir. İkrar, bir sentez olarak kendilik öğretisinde örtük bir biçimde bulunan "kayıp halka"dır. Bunun nasıl böyle olduğunu göstermek için, teknik bir dille ince ince dokunmuş bir teori sunmayı değil, kendiliğin ortaya çıkışının bilinen seyrinin genel ve hızlı bir taslağını, benliğin bir sentez, bir yaratım olduğu görüşüyle birleşen bir taslak sunmayı öneriyorum. Doğal olarak kendini aldatmada temel olduğunu ileri sürdüğüm bazı özellikleri vurgulayacağım. (Aşağıdaki taslak üzerine düşünürken kendi gözlemlerini genişletmek isteyen okur, Gesel ve Ilg'ın *Infant and Child in the Culture of Today*'i gibi standart betimleyici çalışmalara başvurabilir.)

Çocuk, bir kendilik olarak nispeten tutarlı bir bütünlüğe ulaşmadan önce dünyadaki angajmanın nispeten spesifik biçimlerini öğrenir. Başlangıçta bunlar çok basittir: kaşık kullanmak, kapı açmak, düğmeleri iliklemek gibi. Daha sonra birbiriyle ilişkili güdü, neden, duygu, konuyla ilgili amaçlar, uygun araçlar ve önemli olduğu durumda ahlâkçı yargı tavrını öğrenir. Bu ikinci türden belli angajmanları normal olarak iki ya da üç yaşında bile, en azından net olarak görmeyiz. Örneğin iki yaşındaki bir çocuk bir hakarete karşılık bir öç politikası benimseyerek, politikasını uygulamak için uygun araçları seçerek ya da kullanarak yanıt vermez; bunun için illa ki suçluluk da hissetmez. Üç yaşında bunun belirtileri görülebilir ve beş yaşında bunun öğrenildiği artık apaçıktır. Beş yaşındaki bir çocuk örneğin günün vaktini ve kendi açlığını değerlendirmeyi öğrenmiştir; karnını doyurma ve anababasını memnun etme amacıyla masaya oturur ve genel olarak istenen şekilde yemeğini yer, bu arada ahlâkçı tepkinin ("yaramaz" değil de) "iyi" olma yönünün tadını çıkarır. Bazı koşullar altında bir nesnenin, kalıcı ya da geçici ola-

rak, kendi mülkü olduğunu ve kendi izni olmadan akranlarının onu almasının öfkelenmesi için bir fırsat yarattığını; "haklı olarak kızgın" hissetmenin yanı sıra, çok beklenir bir biçimde "yaramaz" ya da "kötü" hissetmesini de kapsayan ahlâkçı bir tepkinin eşlik ettiği misilleme hareketi için bir fırsat olduğunu da öğrenmiştir. (Bu ahlâkçı tepkilerin rasyonelliği genellikle sorgulanmaz; model bir bütün olarak öğrenilir ve ancak daha sonra, birleşmiş bir kendilik ve onun daha geniş perspektifi ortaya çıkarılabildiğinde, ahlâki eleştiri ve kişisel ahlâki yargı ortaya çıkar.)

Ama sonunda çocuksu nedenlerle, çocuksu amaçlar ve yöntemlerle ve çocuksu ruh halleriyle, belirli bir karmaşık etkinliğe girişebildiğinde bile, dört ya da beş yaşındaki bir çocuk henüz kalıcı bir merkez, bütünlüğü çeşitli özel etkinliklerini renklendiren ve biçimlendiren kişisel bir çekirdek sergilemez. Başkalarının emriyle ya da etraftaki bir şey dikkatini dağıttığı için ya da yorgun olduğu için tuhaf bir şekilde, her biri nispeten diğeriyle ilişkisiz olan bir projeden diğer bir projeye kayar; bu angajmanların hiçbirini kendisi, fark edilebilir bir şekilde diğerlerine referansla yargılamaz, angajmanların hiçbiri diğerlerinden belirgin bir şekilde etkilenmez. Kişisel üslup ve tutumun genel bütünlüğü, içten yönlendirilen ve nispeten daha yumuşak bir geçiş henüz eksiktir. Psikanalistler iki buçuk ilâ dört yaşta (ödipal evre) en azından çekirdek halinde, kolayca görülemeyecek kadar ince biçimlerde birleşik bir kişilik özünün geliştiğini söylerler; ve dikkatli bir gözlemci o zaman bile mizaç ya da üslubun bazı kaba hatlarını fark edebilir. Ama meslekten olmayanların fark edebileceği özerk bir yönetim merkezi genellikle ilkokul yıllarına kadar kendisini ortaya koymaya başlamaz. Aslında bu kreş ya da çocuk yuvası seviyesinin ötesinde okula hazır olmanın geleneksel bir işaretidir. Bu dönemde çocuk, en azından belirli sürelerle ve kısmi bir başarıyla, özerk bir şekilde hareket edebilir. Bir angajmanı diğerine yol açar, diğeriyle karışır; çocuk *sadece* "olumsuz" ya da "itaatli" değildir, dışsal taleplere verdiği yanıtlarda belli bir derece bağımsızlık gösterir. Burada içerden belirlenen büyük bir "plan" ortaya çıkmaya başlar. Birkaç yıl sonra, özel bir angajman biçimi bir diğeriyle ilişkilendikçe, tutarlı bir kendilik ortaya

çıktıkça ve bunun mümkün kıldığı yargının genelliği ve çok yanlılığı daha "kişisel" ahlâki yanıtları besledikçe, dolaysız ahlâkçı tepkiler bile ("nazik", "yaramaz", "utanç", "iyi", "kötü") yumuşar – ancak bu, sürecin son aşamalarından biridir.

Dediğim gibi, bu çok genel yorumlar, sadece herkesin kolayca gördüğü, ama kendini aldatma analizi çerçevesinde düşünülse bile nadiren düşünülen bazı büyük gelişim çizgilerini okura hatırlatmaya yöneliktir. Açık bir metafor, bu özerkliğe geçişteki, bence bir bireyin tamamen bir kişi haline geldiği bu hareketteki can alıcı öğenin açığa çıkarılmasına yardımcı olabilir.

Bir yığından çok bir topluluk olarak kendilik metaforu eski ve kullanışlı bir metafordur. Burada ele alınmayı hak etmektedir. Bu metaforun kullanılmasına imkân veren benim açıklamam, topluluğun üyelerini belirleme açısından metaforun daha çok bilinen kullanımından ayrılır: Platon'da, Murphy'de olduğu gibi, üyeler Akıl ve İştah'tır ya da daha Hıristiyan terimlerle "Ruh" ve "Beden"dir. Ama benim gördüğüm haliyle kendilik topluluğunda, üyeler, başlangıçta bağımsız olan çeşitli angajman biçimleri, tam gelişmemiş ama birleşik nedenler-güdü-duygu-amaç-araçlar-ve-ahlâkçı tepki bileşimleridir. Bu atomik biçimler bir kendilik topluluğunda yurttaşlık kazandığında, karşılıklı etkileşim ve karşılıklı bağımlılık sayesinde önemli ölçüde dönüşüme uğrar, ama ayırt edici niteliklerini ya da yarı özerkliklerini tamamen yitirmezler. İdeal olarak, uygarlaşmamış ve toplumsallaşmamış çocuk, topluluğun uygar bir üyesi haline gelir, ama bireyliğini sürdürür; ve benzer bir şekilde angajmanın ilkel ve bağımsız biçimleri ideal olarak bir kendilik içinde birbiriyle bütünleşir ve incelikle dönüşmüş olsa bile, aynı kişinin kendini sürekli olarak ifade ettiği bir ortam olarak işlev görseler bile, özgüllüklerini korurlar.

Burada metaforlarla ilgilendiğimiz açık olduğu için, imgeyi biraz değiştirmenin ve kendiliğin bu başarısını, iki bağımsız kişinin birbirine koca ve karı olarak bağlanmasına benzetmenin bir zararı olmaz; bireyselliğin yok olmadığı ve sadece eşin bireyselliğini değil, aynı zamanda giderek daha fazla ikisi için de merkez olan yeni bir birliği yansıtmaya devam eden ideal bir evliliğin şekillendirildi-

ğini düşünmeliyiz. Topluluklarda, evliliklerde ya da kendiliklerde idealden uzaklaşan durumlar elbette sık sık görülür.

Çocuk birçok özel angajman biçimini öğrenir; bazılarında erişkinlerin nezaretinde olmak üzere, çeşitli rolleri sürekli olarak, hevesle "oynar". Bazı angajman biçimleri gerçekleştirilen ve sonra unutulan projeler, öğrenilen ve sonra bir tarafa bırakılan roller olarak kalır. Ancak bazı angajman biçimleri –hatta bazı özel angajmanlar– hep gelişen, hep büyüyen kişisel kendilik içine alınır ve bu "sentez"in giderek daha fazla bütünsel bir parçası haline geldikçe değişirler. Bir angajmanın kişisel benlik içine alınması fiziksel bir dahil etme edimi değildir (Freud'un bu imgenin bu çerçevede ne kadar önemli olduğunu göstermiş olmasına rağmen). Bir şeyi kendilik içine almak, kişisel kimlik kavramımızın varsaydığı bir "edim"dir. Bir şeyi kendinin bir parçası ya da bir yönü *olarak* veya kişinin ikrar ettiği angajmanlara içkin bir şey olarak ele almayı taahhüt etmektir.

Bir kişinin bir kimliği kendi kimliği olarak ve bazı angajmanları kendi angajmanları olarak *kabul etmesi* ve başka kimlikleri ve angajmanları inkâr etmesi diye bir şey olmasaydı, ne kişiler ne de kişisel bir kimlik olurdu. Bu olmadan, insan olsa olsa tam ve kaçınılmaz bilinçsizlik içinde bir dizi çabaya girişen koordinasyon düzeyi yüksek, hatta çok zeki bir hayvan olurdu. Bu yaratıklara numaralar ya da adlar verilebilir ve hatta bu yaratıklar "kişiler" olarak adlandırılabilirdi, ama ahlâki ya da ruhsal yaşam kapasitesine sahip olamazlardı.

Genel olarak konuşursak, bireyde kişinin ortaya çıkmasıyla birlikte, kişinin ikrar ettiği ile bireyin gerçek angajmanları arasındaki bağıntının artması yönünde bir eğilim olur. Bireyi bu açıdan, zımni mükemmel uyum ideali temelinde değerlendirme eğilimi taşırız. Çocukta gördüğümüz çelişkiler bizi daha az rahatsız eder; çocuklar sadece "yarı oluşmuştur"; onlar "büyüyecekler" ve "büyüdükçe bunu aşacaklardır"; bu arada, birçok yöne giderler ve biz bu konuda sabır gösteririz. Ama çocuklar için bile yaş seviyesine göre bazı beklentilerimiz vardır.

Bir çocuk ya da erişkin, beklentilerimize uygun davranmayabi-

lir. Özellikle bir birey, kısmen ya da bütünüyle, kişinin *kendi* angajmanı olarak *ikrar* edemeyeceği bir tür angajmana zorlanabilir –bakınız kendini aldatan– çünkü bunu ikrar etmek, belli ki kişi için baş edilemez düzeyde tahripkâr olacak kadar yıkıcı ve üzücü sonuçlara yol açacaktır. Burada meselenin can alıcı noktası angajmanın kişi için *kabul edilemezliğidir.* Birey, belirli bir angajmana güçlü bir eğilim duyabilir, ama bu özel angajman, kişiyi oluşturan ulaşılmış angajmanlar senteziyle kesinlikle bağdaşmayabilir.

Özel angajmanları kişisel bir kendiliğin karmaşık bütünlüğü içine dahil etmeden, özerk projeler olarak, bağımsız bir şekilde sürdürme kapasitesi, daha önce belirttiğimiz gibi, insanoğluna özgü erken yaşta gelişen ve temel bir kapasitedir. Şimdi buna, "kendini aldatma", "savunma" ve "*mauvaise foi*" gibi başlıklar altında sınıflandırdığımız görüngünün, bu angajman biçimine doğru "gerilemeler" olduğunu ilave edebiliriz; bunlar kişisel bir kendiliğin ortaya çıkışından sonra bile ve kişi için kabul edilemezliğine rağmen bu yalıtılmış angajmanlara sahip olma kabiliyetimizi ortaya koyar. Davranış bütünlüğü yönünden, bireyin belli bir şekilde angaje olduğu yargısına varabiliriz ve birey utanç ya da yoğun suçluluk işaretleri bile gösterebilir; ama inkârın tipik özelliklerinin aslında neler olduğunu fark ederiz: kişi angajmanından kendi angajmanı olarak söz etmez, onun *lehine* konuşmaz ve samimi görünür; angajman kişinin genel mantıklılığı, zevkleri, duyarlılıkları, değerlerinin yumuşatıcı etkisinden belli bir yalıtılmışlık içinde varlığını sürdürüyor gibi görünür; kişi bu şekilde angaje olmanın hiçbir sorumluluğunu kabul etmez. Zaman zaman, çelişkileri asgariye indirmek için alınan bazı onarıcı önlemleri de ayırt ederiz.

Şimdi örnek olarak işvereninin kendisine karşı tutumuna çok öfkelenen bir bireyi ele alalım. Bireyin kendisini bu tepkiden kurtaramadığını varsayalım. Ama böyle bir kişiye karşı duyulan böyle bir öfke, kişi için kesinlikle kabul edilemez bir durumdur. Öfkeye rağmen ilkesiz ve küçük düşürücü bir itaat de kabul edilemeyecek, ve her durumda, sadece kendisine itiraf etse bile kendi öfkesinin utancını taşımaya devam edecektir. Ehvenişer bir durum olarak kişi dindirilemez öfke ve saldırganlığı inkâr eder: Öfkeli olan "ben"

değilim; bundan böyle öfkeyle ilişkimi kesiyorum; bu benim için tamamen tiksindirici. Öfkeyle özdeşleşmeyi reddederek kişi sorumluluktan kaçınır, ama aynı zamanda tüm yetkisini ve dolaysız denetimini de yitirir.

Bununla birlikte birey, saldırgan ilişkisini yalıtılmış bir proje olarak yürütme durumundadır. Bu ilişki kendisini, işverene karşı zararlı eylem ve kırıcı sözcükler biçiminde kolayca ifade eder. Bununla ilişkili ahlâkçı suçluluk tepkileri de olabilir. Ruh halinin sarih tezahürleri "depresyon" ya da birine yönelik olmayan küskünlük şeklinde rasyonalize edilebilir olmakla birlikte, bu suçluluk tepkileri de kuşkusuz inkâr edilir.

Ahlâkçı suçluluk tepkisi nedeniyle ve ayrıca müdahaleye karşı koruyucu kamuflaj olarak birey, iyileştirici ve gizleyici taktikler geliştirebilir: oynayacak bir rol bulabilir ya da icat edebilir –muhtemelen çok saygılı ve dost çalışan rolü. Bu, uygulamadaki etkisiyle saldırgan olma tarzında bir değişikliği gerektirebilir ya da en azından saldırgan olmanın etkilerinin uygulamadaki sonucunu yumuşatabilir. Genel olarak bir bireyin uygun açıklamalar icat ettiğini ya da çeşitli roller oynadığını varsaymakta hiçbir sorun yoktur; biz bir adım daha ileri giderek, burada ayrıca bu etkinliklerin de inkâr edildiğini varsayıyoruz. Birey genel olarak dost ve saygılı bir çalışan için uygun olduğunu öğrendiği sözleri az çok başarıyla söyleyebilir. Bu kişisel bir tepkiden çok genelleşmiş bir rol olduğu için ve kendini aldatan çok iyi bir oyuncu olmayabileceği için, dostluğunda belli bir yapaylık, bir abartma ve "rol kesme" eğilimi, duruma özgü inceliklere belli bir duyarsızlık, üslupta bir basmakalıplık fark ederiz.

Kuşkusuz bireyin bu gizleme taktiklerinin başarısı –bildiğimiz gibi– bireyin içinde bulunduğu koşullarda ve zıt eğilimlerine rağmen yeterince etkili bir şekilde oynayabileceği bir rol seçmesine bağlıdır. Eğilimlerin çatışması çok şiddetliyse, "zoraki" dostluğun işaretlerini sergileyen değişken bir performansın yanı sıra, "açıklanamaz" öfke patlamaları da görürüz. Ancak birey koşulların ve kendi zekâsının yardımıyla kısa bir süre sonra öfkeli, saldırgan amaçlarını dost çalışan rolü *içine* dahil ederek çatışma ve hüsranı

azaltmanın yollarını bulacaktır. "Yardımsever dostluk" o zaman "yanlışlıkla" münasebetsiz ve kırıcı hale gelir; "saygı", işverenin iyi seçilmiş aşırı iltifatlarla taban tabana zıt kusurlarını daha da keskin bir şekilde açığa çıkararak, işvereni rahatsız edecek ve utandıracak kadar kusursuz bir hal alır. "En iyi niyet" en tahripkâr sonuçlara yol açar. Denge, dayanılabilir bir suçlulukla tutarlı azami saldırgan tatmine ve asgari müdahale tehdidine ulaşılmasında yatar. Bu son açıdan kendini aldatanın kişisel bütünlüğüne yönelik tehdidin en aza indirildiği belirtilmelidir: dost rolü genel olarak, kendisinin olduğunu ikrar edebileceği rolle tutarlıdır. Ve işvereninin öfkelendiği ya da her şeyi anladığı güne kadar, kişi, işverenden hiçbir ceza almaz.

Role uygun tepkiler belirli bir durumda samimi görünmeyebilir, ama belirtildiği gibi rol muhtemelen genel olarak kişinin bütünlüğüyle uyumlu bir rol olacaktır. Bu nedenle belirli bir rolün savunmacı kullanımı çeşitli "gizleme" amaçları için uygun olabilir, bir süre sonra bu alışkanlık haline gelebilir ve o zaman bireyin bir özelliği olarak görülebilir. Gözlemci için bunun "ayrı" bir yanıt, altta, nispeten yalıtılmış, katı ve sahici olmayan kişisel karakterini koruyan bir davranış biçimi olduğunun bir şekilde hâlâ açık olması koşuluyla, bunu belli bir tür "kişilik özelliği" ya da "yapma davranış", günümüzün yarı psikolojik deyişiyle "nevrotik" ya da "savunmacı" yapma davranış ya da özellik olarak etiketleme eğilimi taşıdığımız türden bir özellik olarak görürüz. Gündelik ayrımlarımız burada çok net değildir, ama kişilik özellikleri yelpazesinin aşırı uçlarında, bir kutupta "gerçekten" dost olan kişi ile diğer kutupta kararlılıkla ve ayrımsız bir şekilde herkesle "dost" olan –ama aslında kimseyle dost olmayan– kişiyi ayırt ederiz.

Ben, o halde, özet olarak, bir kişinin kendisini, kendisine dünyaya özel biçimlerde angaje olan özel bir kişi olarak tanımlama yeteneğini, bir kişinin böyle bir kimliği ve angajmanı reddetme kabiliyetini temel olarak ele aldım ve ayrıca bir bireyin kendi kişisel angajmanını ikrar etmese ve dolayısıyla bu ikrarın kanıtlarının hiçbirini göstermese bile dünyaya belli bir şekilde angaje olmaya devam edebileceği varsayımında bulundum.

V
Sartre ve Kierkegaard

A. SARTRE VE MAUVAISE FOI

Genel olarak bizim burada ilgilendiğimiz sorunları ele alırken Sartre sorunun "seçim"le, iradeyle, amaçla, "sahici olmayan"la ilgili yönünü vurgular. Öte yandan kendini aldatmanın ahlâki bağlamını çözümlemeye çalışır. Dolayısıyla sorunu farklı bir şekilde ve bazı açılardan (Murphy hariç olmak üzere) yeni analitik tartışmacılardan çok daha kapsamlı bir biçimde ele alır. Buna karşılık Sartre "*Mauvaise foi* ile ilişkili temel sorunun bir inanç sorunu" olduğunu kabul eder (s. 67). Onun için kendini aldatma, esas olarak "çelişkili kavramlar oluşturma sanatıdır... *Mauvaise foi* bu kavram-

ların, farklılıklarını korurken özdeşliklerini olumlamaya çalışır" (s. 56).

Mauvaise foi'nın inancı hedeflediği şeklindeki bu spesifik yanlış varsayım Sartre'ı da tartıştığımız analitik felsefeciler gibi paradoksun çıkmaz sokağına yöneltir. Sartre'ın "*mauvaise foi*" deyimi temel bakış açısını, burada bilgi ve bilgisizlikten çok bir kötü niyet meselesiyle uğraştığımız şeklindeki bakış açısını yansıtır; ve ele aldığı, kendini aldatma vakaları olduğu besbelli olan örnekler, görüngüyü gerçekten ne kadar iyi kavradığını göstermek için bir fırsat sunar. Ancak Sartre'ın kendi öğretisiyle ilişkili spesifik formülasyonları, Kaufman'ın "*mauvaise foi*"yı, harfi harfine ve sonuçta tercihen "kötü niyet" olarak değil de "kendini aldatma" olarak tercüme etmesini haklı kılmaktadır.

Sartre, *Mauvaise foi*'nın yapısını tatmin edici bir şekilde analiz edememekle birlikte, ahlâki bağlamın ve psikolojik ayrıntıların o kadar farkındadır ki, bunu bizim önceki analizimizle ilişkilendirmek ve bu süreçte her ikisini de derinleştirmek bizim için yararlı olabilir. Sartre'ın *mauvaise foi* üzerine yazdığı bölümde sunduğu ilk örneği, samimiyetsiz flört örneğini eleştirel bir gözle inceleyerek işe başlayabiliriz (s. 55-6).

Sartre'ın verdiği örnekte, bir kadın belirli bir erkekle ilk kez dışarı çıkmaktadır; kadın adamın niyetlerini "bilmektedir" ve bir karar vermek durumunda kalacağını "bilmektedir", ama bunun aciliyetini "anlamak istemez", adamın davranışını "bir yaklaşma" olarak "değerlendirmez", adamın davranışlarındaki "gelişme ihtimallerini" "görmek istemez". Adamın davranışını şu anda var olanla "sınırlar". Erkek kadının elini tutar. Elini orada bırakmak flörte rıza göstermektir. Elini çekmek ise o ana büyüsünü veren sorunlu, kararsız uyumu yok etmektir. Genç kadın elini orada bırakır, ama bunu "fark" etmez. Fark etmez, çünkü tam da o anda arkadaşının dikkatini, düşüncenin en yüce alanlarına çekmek için tamamen aklına yoğunlaşmıştır. Bedeni ruhundan ayrılmıştır. Kadın *mauvaise foi* içindedir ve bunu sürdürmek için çeşitli yöntemler kullanır.

Sartre *mauvaise foi* sorununu bizim önceki tartışmamızdan anımsadığımız terimlerle ifade eder: "Alenen kendimizi ikna etmek

için uydurduğumuz kavramlara *mauvaise foi* yoluyla nasıl inanabiliriz?" Sartre bizim başka terimlerle işaret ettiğimiz ikilemi kendi terimleriyle vurgular: "Aslında *mauvaise foi* projesinin kendisinin de *mauvaise foi* içinde olması gerektiğine dikkat etmeliyiz... Tam da *mauvaise foi* içine girmeye eğilim duyduğum anda, bu eğilim konusunda zorunlu olarak *mauvaise foi* içindeyimdir. Bunu kendime *mauvaise foi* olarak takdim etmek, kinizm olurdu; buna tamamen masum bir şekilde içenlikle inanmak ise *bonne foi* (iyi niyet) olurdu" (s. 67-68).

Sartre'ın yaptığı gibi bütün bunların nerede ve nasıl başladığını sormamız gerekiyor. İnsan ilk başta nasıl *mauvaise foi* içine girer ve en azından ilk adımı attığımız anda ne yaptığımızı bilmeden kasıtlı olarak bunu başlatmamız nasıl mümkündür? Ayrıca, Sartre'la birlikte bilincin "saydam" ve "birleşik" olduğunu, durumun doğası gereği bilinçte bilinçdışı hiçbir şey olamayacağını varsayarak, bildiğimizi bilmediğimiz bir duruma nasıl gelebiliriz?

Sartre ilk soruyu, *mauvaise foi* içindeki özgün projenin kendisinin "*mauvaise foi* içinde bir karar" olduğunu söyleyerek yanıtlar; ancak bu "düşünceye dayalı, iradi bir karar" değil, "Varlığımızın kendiliğinden bir belirlenimi"dir. "İnsan uyumaya çalışırken olduğu gibi kendini *mauvaise foi* içine sokar ve rüya görürken olduğu gibi *mauvaise foi* içindedir" (s. 68). Bu yanıt bu haliyle gerçeği yansıtır. Sartre'ın uykuya dalma benzetmesi iyi bir benzetmedir, çünkü bu tür şeylerin gerçekten olduğunu, niyet, eylem ve sorumluluk açısından bakıldığında, tuhaf görünme konusunda kendini aldatmanın yalnız olmadığını bize hatırlatır. Ama meseleyi yine de nispeten uzak bir benzetme ve paradoksla kavramamıza yol açmaktadır. Sartre'ın yanıtı bir yandan *mauvaise foi*'nın ortaya çıkışının açık seçik kasıtlı bir faaliyet değil, vuku bulan bir şey olduğunu, öte yandan insanın kendisini *mauvaise foi* içine "soktuğunu" ve bundan sonra gerçekleşenlerin ("rüya görmek") güdülenmiş bir kendini ifade olduğunu söyler gibi görünmektedir.

Sartre'ın, bir kez içine girdikten sonra kendimizi nasıl *mauvaise foi* durumu içinde tutabildiğimiz sorusuna verdiği yanıt da bize yardımcı olmaktan uzaktır. Bir ve aynı "birleşik" bilinç nasıl hem ina-

nır hem inanmaz? Bu konuda, Sartre'ın karar verici kesin sözcükleri şunlardır: *mauvaise foi*'nın "yapısı" "koşullara göre değişebilen türdendir" (s. 68); "varlığın kalbindeki içsel bir parçalanma"dan ibarettir (p. 70). Kısaca burada bize sunulan ikilemin çözümü değil, içrek etiketlerdir.

Zorunlu olarak Sartre'ın görüşünü basitleştirdim. Bu görüşün içine girdiği ve benim burada uzun uzadıya ele almak istemediğim karmaşık bir ontolojik öğreti bağlamı vardır. Bu öğretinin bizi burada dolaysız olarak ilgilendiren konulara ilişkin içerimlerine haksızlık etmekten kaçınmaya çalıştım. Ancak Sartre'ın, dolaysız olarak elimizdeki konuyla ilişkili olan ve *mauvaise foi*'nın daha bilgilendirici bir açıklamasını Sartre'ın kendi terminolojisi içinde kurmaya imkân veren bazı savlarından söz etmek zorundayım.

Mauvaise foi'nın ayırt edici bir şekilde, Bilincin angaje olduğu dünyada, o dünyaya dair sorumluluğu kabul etmenin Bilinç tarafından reddedilmesi olduğu şeklindeki, Sartre'ın kabul ettiği savla işe başlayabiliriz. Flört durumunun öğelerini inkâr terimleriyle ve ilişkili Sartrecı dille yeniden ifade etmeyi öneriyorum.

İlişki, flört planlarıyla başlamıştır; ama kadın böyle planlar olduğunu inkâr etmektedir. Bir birey ve bir kadın olarak, uygun durumda uygun şekilde karşılık vermektedir. Ama bu belirli kişi bağlamında bir cinsel ilişkiyi teşvik etmek, kadının kişisel kimliğiyle kesinlikle bağdaşmamaktadır: "... insafsız ve çıplak arzu onu küçük düşürecek ve ürkütecektir" (s. 55). Kadın ne yaptığını ve elinin ne yaptığını "biliyor" mudur? Bilip bilmediği, beceriyle sürdürülen ve flört amacını gerçekleştirmek için tasarlanmış davranışla test ediliyorsa, biliyordur. Bir taraftan herhangi bir aşikâr cinsel açılımdan kaçınırken, diğer taraftan elini, ayartıcı bir şekilde erişilebilir kılacak biçimde mükemmel bir denetimle kullanması bilmenin bir işaretiyse, eliyle ne yaptığını bilmektedir. Sartre bunu düşünce öncesi bilinç veya "savsız" [nonthetic] bilgi olarak adlandırmaktadır.

Öte yandan bilginin ölçütü "içe bakış" gücüyse, flört projesini kendi projesi olarak izah edebilmekse, Sartre'ın diliyle bunu düşünsel bilincin [reflective consciousness] bir nesnesi olarak ortaya koymak ve dolayısıyla ona ilişkin "savlı bilgiye" [thetic knowled-

ge] sahip olmaksa, kadın bilmiyordur. Çünkü projeyi kendi projesi olarak inkâr ettiği için, kendisini projesini izah etmeyi (projesi üzerinde düşünmeyi) reddetmeye mahkûm etmiştir ve Üçüncü Bölümde belirtilen türden nedenlerle bu mahkûmiyet üzerine düşünmek de yasaklanmıştır. Dolayısıyla kadın her şeyi düşünce öncesinde tutmayı seçer; veya başka bir deyişle izah etme becerisinin bu uygulaması, meselenin tamamını izah edilmemiş halde tutmaktan ibarettir.

Dahası, kadının, flört projesini –ve dolayısıyla elini maharetle kullanma amacını– inkâr etmesi, onu projesi için sorumluluk kabul etmeye isteksiz bir kişi yapar. Son olarak, Sartre için Kendilik, düşünsel bilincin bir inşası olduğu için, flörtçülük fiilen Kendilikten dışlanır. Söz ettiği "içsel parçalanma" budur. Sartre'ın dediği gibi, Kendilik aslında "saf olmayan düşüncenin", sorumsuz bir şekilde sabit bir kavrayışa (kadının "saf" ve "iffetli" olarak Kendiliği) eğilimli olan düşünsel bir bilincin bir ürünüdür. Bilinç (birey) serbestçe flörtçü bir projeye angaje olur. Kendiliğin sabit sistemi böyle bir projeye izin vermez. Burada Bilincin, Kendilikte kök salmış bu talep nedeniyle davranışın suç yükleyici özellikleri üzerine düşünmeyi reddetmesi söz konusudur.

Düşüncenin nasıl "saf" hale gelebileceğini (gelebiliyorsa), Kendilik ile özgürlüğün nasıl uzlaştırılabileceğini sorarsak, şimdi Sartrecı terimlerle bir yanıtın ana hatlarını görebileceğimizi düşünüyorum. Sartre çok dikkat çekilen birçok dipnot ve arasözde, "kurtuluş"umuzu ilgilendiren böyle bir yanıtın var olduğunu ima eder; ama kendisi *Varlık ve Hiçlik*'te buna ilişkin başka bir ipucu vermez. *Varlık ve Hiçlik*'in perspektifinden yanıt şudur: "saf" düşüncede ve iyi niyette kök salan sahici bir Kendilik var olacaksa, bu ancak Bilincin özgürce seçilen projeleri, Kendilik olan kalıcı sistemle çakıştığında olacaktır. Ve aslında Sartre'ın terminolojisiyle formüle edilen bu idealin, çok eski dinsel bir düşüncenin bir çeşitlemesi olduğu anlaşılmaktadır: Yasaya itaat ve özdisiplin nedeniyle değil, duruma ve o ana kendiliğinden bir karşılık verme meselesi olarak doğru ve iyi yapan birinin mükemmel erdemi. Bu sadece bir Hıristiyan ideali değildir, Yahudi geleneğinde, Doğu ve Batı'nın

çeşitli mistik geleneklerinde de bulunur; hatta Konfüçyüs gibi törensel ve özdisiplin yönelimli bir öğretmenden bile öğrencileri şöyle bir alıntı yapabilmektedir: "Yetmiş yaşımda ancak kalbimin sesini dinleyebildim; çünkü arzu ettiğim şey artık doğrunun sınırlarını aşmıyordu." Aynı ideali ifade etmenin diğer bir yolu, kendini bütünüyle kabul eden bir kişiden, özgürce, kendiliğinden, aslında her zaman kişisel bütünlüğünün bir ifadesi olan şeyi yapan bir bireyden söz etmektir. Bu tek bir sesle, hakiki tek sesle konuşan bir Bilinç olacaktır; Kierkegaard'ın "çift amaçlılığı" dışlayan "kalbin saflığı" dediği şeyin temel ve ayırt edici bir yönü olacaktır. (Ancak *Varlık ve Hiçlik*'i yazan Sartre'ın tersine, Kierkegaard bunun kurtarıcı idealin sadece bir yönü olduğunu görür. Bu meseleyi Kierkegaard'ı tartışırken ve ayrıca son bölümün sonunda yeniden ele alacağız.)

Eksik bir nokta bırakmamak için, flörtçü genç kadının aynı zamanda bir kendini savunma rolünü benimsediğini belirtmeliyiz: O "hoşsohbet bir entelektüeldir". Kuşkusuz bu rolü inkâr eder; aşk davetlerini üzerinde düşünmeden yaptığı gibi, "entelektüel" rolünü de sürdürür, ama üzerinde düşünmeyi reddeder. Sohbeti maharetle "ulvî" konular çerçevesinde tutar. Ama rolünde istisnai bir beceriye sahip olmadıkça, sohbetinde belli bir yapaylık, belli bir münasebetsizlik olacağını varsayabiliriz. Apaçık flörtçü cümleler, ifade veya jestlerden oluşan anlık patlamalar bile olabilir. Sartre'ın, bir rol oynadığı dışında, kadının rol oynayışına ilişkin söyleyecek hiçbir şeyi olmamakla birlikte, rol oynamanın Kendiliğin (kişinin) bir ifadesi olmayıp, ayrı bir "edim" olarak, bir "gösteri" olarak tek başına yürütüldüğünü artık görebiliriz. Örneğin kadın "Camus'nün sağlam karakterine saygı duyuyorum!" diyebilir, ama bu, oynamayı öğrendiği bir role uygun bir cümledir; Camus'nün sağlam karakterine duyduğu saygının –ki böyle bir saygı var olmayabilir– bir ifadesi değildir. Gözlemci, kadının konuşmasını "sığ" bulabilir, ama bu konuşma, bir şekilde içtendir, tamamen sahte değildir.

Sartre bilincin, kendisine karşı "şeffaf" olduğunu vurgular. Esas olarak "saf olmayan düşünme" öğretisini kullanarak, bilinç içindeki şeffaf olmayan noktaları ele aldığında, meseleyi benim yaptığım gibi Bilincin bazı bölgeleri üzerine düşünmenin reddi olarak değil,

özgürlüğün ve aşkınlığın reddi olarak değerlendirir. Bununla birlikte, Sartre hiçbir zaman bu ihtimali açıkça ortaya koymadığı veya bu ihtimalden yararlanmadığı halde, düşünmenin reddinin, Sartre'ın bilinç ontolojisinde içkin bir ihtimal olduğu konusunda hiçbir kuşku olamaz. Seçici olmayan ve bir bütün olarak kendisi üzerine düşünen bir bilinç, sonsuz bir düşüncelerin düşünceleri hiyerarşisinden oluşacaktı ki bu, Sartre'ın alenen imkânsız olduğunu kabul ettiği bir durumdur.

Düşünsel bilincin özgürlüğü reddetmesi, Sartre'ın ileri sürdüğü gibi kendini aldatmanın temeli değildir; özgürlüğün reddi, inkâr edilen proje üzerinde düşünmenin reddedilmesinin ve dolayısıyla o projeyle ilişkili olasılıklar üzerinde düşünmenin reddedilmesinin bir sonucudur. Başka bir deyişle, kötü niyetle özgürlüğün reddi, söz konusu projeyi dışarıda bırakan bir Kendiliği (saf olmayan düşünme yoluyla) kurmanın sonucudur.

Sartrecı terimlerle (ama bizim yeniden formülasyonumuzu izleyerek) kendini aldatmanın özü, Bilincin bir projesi için sorumluluğun inkârı ve sonuç olarak bu proje üzerine düşünmenin reddidir.

Daha önce belirttiğimiz gibi Sartre, insanın "kendisini uykuya bıraktığı gibi *mauvaise foi*'ya bıraktığını" söyler; bu "varlığımızın kendiliğinden bir belirlenimidir". Benim sunduğum alternatif açıklama, Sartre'ın temel yaklaşımı ve terminolojisinin çerçevesi içinde bu konuda çok daha spesifik ve bilgilendirici olmamıza imkân verir. Bu "kendiliğinden belirlenim", üzerinde düşünmeyi reddettiğimiz düşünce öncesi bir seçimdir, bu ret ise bizi onun üstüne düşünmemeye mecbur bırakır. Bu çok önemli bir açıdan gerçekten uykuya dalmaya benzer. Çünkü uykuya dalarken bir ölçüye kadar *gerçekten* bir şey yaparız, ama yaptığımız şey üzerinde düşünemeyiz, çünkü insanın uykuyu beklediği olgusu üzerine düşünmesi uykunun gelmesini engellemeye varır. Uykuya dalarken insan amaçlı olarak hareket eder; ama bu becerinin bir kısmı sonuçta insanın amacı üzerinde düşünmekten kaçınmasına dayanır. Kendini *mauvaise foi*'ya bırakmak ile kendini uykuya bırakmak arasındaki benzerliğin daha derine indiği de düşünülebilir. Her ikisinde de kendiliğin, normal olarak kendiliğe ait olabilecek endişelerden

amaçlı bir şekilde uzaklaşması söz konusudur. *Mauvaise foi*'da belirli bir endişe ile kişinin endişelerinin bütünü arasındaki ayrılık çok büyüktür; özel endişe geri kalana yabancılaşmıştır. Uykuya dalarken geçici olarak bırakılan, endişelerin bütünüdür. İnsan *çok* endişeliyse, aklı "süratle çalışır" ve uyuyamaz. Bu bakış açısından uyku kişisel varoluşun normal, periyodik inkârıdır; iradi "küçük bir ölüm"dür.

Kuşkusuz uyku ile *mauvaise foi* arasındaki benzerlik tam değildir. Uykuda amaçtan ve beceriden bağımsız olan çok önemli bir öğe vardır. Kendini uykuya bırakmak, kendini, daha sonraki amaçlı denetimden bağımsız olarak, bazı bedensel tepkilerin gerçekleştiği bir duruma sokmaktır. Ama kendini *mauvaise foi*'ya bırakmak için insanın belli bir noktada benzer bir şeyin *vuku bulmasını* beklemesi gerekmez. *Mauvaise foi* sadece, o sırada kasıtlı olarak bakışlarını başka tarafa çeviren ve dolayısıyla daha sonra gerçekleşen şeyi, gıyabında "vuku bulmuş" bir şeymiş gibi aktarabilen düşünsel bilincin belleği için "vuku bulmuş" gibi görünür. Felsefi tartışmaya kolayca yansıyan bu bakış açısıdır, çünkü felsefi tartışma düşünsel bilincin açıklamalarıyla işe başlama eğilimindedir. Bu nedenle kendini aldatmaya ilişkin felsefi tartışmalar doğal olarak kendini aldatmanın iradeci yönünü gözden kaybetme eğilimindedirler.

B. KIERKEGAARD VE ÇİFT AMAÇLILIK

Sartre'ın kendini aldatma öğretisi nispeten sistematik bir biçimde ve büyük, tek bir çalışmanın, *Varlık ve Hiçlik*'in bağlamı içinde sunulmuştur. Bu nedenle hem sistematik hem de nispeten kısa olabilen bir eleştiriye uygun düşmektedir. Kierkegaard'ın kendini aldatma üzerine görüşleri için benzer bir girişim söz konusu bile olamaz. Bununla birlikte, Kierkegaard'la ilgili bazı oldukça dağınık gözlemlerden yararlanabileceğimizi düşünüyorum.

Kierkegaard (*The Sickness Unto Death* adlı eserinde), insanın, fâni ile sonsuz arasındaki, özgürlük (veya olanak) ile zorunluluk arasındaki, beden ve ruh arasındaki bir ilişki olan bir sentez oldu-

ğunu söyler. Ama insanı oluşturan bu sentez henüz bu haliyle bir kendilik değildir. Kendilik ruhtur. Ancak Kierkegaard'ın sözünü ettiği sentez, benim birey olarak adlandırdığım şeye, zeki, amaçlı eylem seviyesine ulaşmış olan, ama henüz bir kişi olmayan insana karşılık gelir. Kierkegaard bu seviyedeki kabiliyetleri, yüksek hayvanlarınkilerle karşılaştırır (*Either/Or,* s. 183) –bu haliyle bireye özgü yalıtılmış angajman biçimlerine ilişkin olarak benim de önceki yorumlarımda yaptığım gibi.

Kendilik, ruh, Kierkegaard için bir başarıdır ve kendiliğin kuruluşu insanın önünde duran bir görevdir. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*'in başlangıcında veciz, ama anlaşılması güç bir ifadeyle şöyle der: "Kendilik, kendisini kendi kendiliğine bağlayan bir ilişkidir.... Kendilik ilişki değildir, ama ilişkinin kendisini, kendi kendiliğine bağlaması olgusuna dayanır" (s. 146).

Formülünde sözü edilen ilk ilişkiyle Kierkegaard'ın ne kastettiğine dair bir fikrimiz var: beden ve ruhun sentezi olarak insan. Ama bu ikinci ilişki, ilk ilişki kendisini kendi kendiliğine bağladığında ortaya çıkan ilişki nedir? Ruhu kuran, ne tür bir kendiyle ilişkidir bu? Dördüncü bölümde bir kişi olmanın bir başarı olduğunu ve bir birey olmaya ek bir şey olduğunu ileri sürdüğüm için, "kendi kendiliğine bağlayan ilişki"nin, benim, kişiyi kuran "tanımlama", "ikrar" veya "kabul" olarak sözünü ettiğim şeye anlam olarak herhangi bir benzerliği olup olmadığını soruşturmak bizim için uygun olacaktır.

Kuşkusuz benim görüşümde olduğu gibi Kierkegaard'ın kendilik görüşünün de özünü birlik yönü oluşturur. "Çünkü kendisi bir birlik olmayan kişi, asla gerçekten tam ve kesin olarak bir şey değildir; sadece dışsal bir anlamda var olur – kalabalık içinde bir sayı olarak yaşadığı sürece...." (*Purity,* s. 184). Böyle biri gerçekten "tek bir şeyi isteme", "çift amaçlılık"tan uzak kalma, "çift amaçlılığın tohumlarını" içinde taşıyan "iç ruhsal anlaşmazlık"tan kaçınma kabiliyetine sahip değildir (*Purity,* s. 117).

Kierkegaard kendilik veya ruh olan bu birliğin doğasını, benim dördüncü bölümde sunduğum kişi öğretisinin açıklamasında kolayca kullanılabilecek terimlerle tasvir eder. Kierkegaard, kendilikten

(benim kişi olarak söz ettiğim şeyden) söz ederken, der ki

> O (kendilik) .... kendisi için bir görevdir, öyle ki görev, esas olarak, düzenlemek, yetiştirmek, ıslah etmek, tutuşturmak, bastırmak, kısacası ruhta bir orantılılık, kişisel erdemlerin meyvası olan bir uyum meydana getirmektir. (*Either/Or*, s. 267)

Bu uyum, öğeleri irade veya istekle seçilebilecek bir uyum değildir. Öğeleri kişisel olmayan tarafından, tarih tarafından ve bireyin yaşamı tarafından verilen kişisel bir kimlik olduğu için kendilik bir tür kaderdir. Benim terimlerimle, kişi *de novo* (baştan, yeniden) bir yaratım değildir, bireyin tarihsel olarak verili olan bir ikrarı, yeni bir uyumda, kendisi tarafından bu sıfatla kabul edilen kişisel bir kimliğin birliğinde bireyin çok çeşitliliğini kuran bir ikrardır.

> Böylece birey, belirli bir ortamın bu belirli ürünü olarak bu belirli çevreden etkilenen bu yeteneklere, bu huylara, bu içgüdülere, bu tutkulara sahip, bu belirli birey olarak, kendisinin bilincine varır. Ama bu şekilde kendisinin bilincine varmakla, bütün bunlar için sorumluluk üstlenir. Şu veya bu belirli özelliği ihtiva edip etmeyeceği konusunda tereddüt etmez, çünkü ihtiva etmezse çok daha önemli bir şeyi kaybedecek durumda olduğunu bilir. Bu nedenle, seçim anında tam bir yalıtılmışlık içindedir .... ve aynı anda mutlak bir süreklilik içindedir, çünkü kendisini ürün olarak seçer (*Either/Or*, s. 255)

Kendilik olan bu birliğin kuruluşuyla ilgili olarak irade ve seçim öğesinin vurgulandığı Kierkegaardçı dilden daha önce söz ettik. Kierkegaard sürekli olarak "kendiliğini seçme" "görev"inden söz eder. Kierkegaard'ın, bu birlikten bilgi ve bilgisizlik terimleriyle söz etmenin doğallığının farkında olduğu açıktır; ve kendisi de bunu sık sık yapar. Ama bu "bilgi"nin temelinde ne yattığına ilişkin görüşü de aynı ölçüde kesin ve açıktır:

> Etik birey kendisini bilir, ama bu bilgi sadece bir tefekkür değildir..., kendisi de bir eylem olan kendi üzerine bir düşünmedir ve bu nedenle ben, kasten, kendini bilmek yerine "kendini seçmek" ifadesini kullanmayı tercih ettim. (*Either/Or*, s. 263)

O halde Kierkegaard için kendi kendiliğiyle bağ kuran ilişki, tarihsel olarak verili bireyin ayrı ayrı angajmanlarının tikelci yakınlığından, salt hazza yönelik "estetik" hareketinden çıkarıldığı ve kendiliğin birliği içinde bütünleştirilerek dönüştürüldüğü, iradeye benzer veya seçime benzer bir hareket vasıtasıyla bir tür birlik kurmaktır. Ruhun inşası olan bu hareket "etik bir seçimdir", der Kierkegaard. Bu, dolaysız yaşama [life of immediacy] karşı iyinin ve kötünün seçimidir, der. Dolayısıyla ruhun inşası etik failin inşasıdır. Veya meseleyi bu kitabın son bölümünde geri döneceğimiz biraz farklı bir dille ifade edersek: Etik bir fail olarak kendini seçmek, kendi içinde *ruhsal* bir edimdir ve sadece ihtimal olarak etik bir edimdir. Sartre ruhsal ve etik edim arasındaki bu ayrımı terk etmektedir. O, kendisi için sorumluluğun tam kabulünü (kabaca: kişinin bütün olarak bireyi ikrar etmesini) idealin gerçekleşmesi olarak görür. Ama Kierkegaard, iyi ile kötü arasındaki seçim olarak kendiliğin seçiminden söz ettiğinde bir ayrım yapar. Çünkü bu son cümle, kendiliğin seçilmesinin ahlâki sorumluluğun kabulü olduğunu, ama zorunlu olarak *iyinin* seçilmesi olmadığını ima eder. Kendiliği seçmek, ahlâki bir fail olmaktır–ve bu ahlâki fail kötüyü seçebilir. Kierkegaard bu ayrımın içerimleri konusunda net veya açık değildir. Çoğunlukla, uygulamada, kendiliğin seçiminin *İyinin* istenmesine vardığını varsayar gibi görünmektedir; ve *Purity of Heart*'ta savunduğu şey hemen hemen zorunlu olarak bu gibi görünmektedir.

Bence burada ne Sartre'ın ne de Kierkegaard'ın net olarak gördüğü bir ayrım var, son bölümde ben bu ayrımı açacağım. Bu ayrım, kişinin angajmanlarını kendisinin angajmanları *olarak* kabul etmesi ile bu angajmanların sorumluluğunu kabul etmesi arasındaki ayrımdır. Sartre öğretisini kesinlikle "nesnel" değerler kavramına dayandırmak istemediği için, elinde kalan tek "değer" kendinin kabul edilmesidir. Bu kelimenin tam anlamıyla, sorumluluğun kabulüdür. Ama Kierkegaard İyi'nin, Tanrı'nın nesnel değerine tutunmaktadır. Bu nedenle her zaman net veya açık bir şekilde ortaya koymasa bile, kendiliğin kabulünde birliğin *per se* [tek başına. ç.n.] eksik olduğu, bunun dinsel boyut içinde, bir bireyin tek, ezeli ve ebedi Tanrı ile ilişkisinde tamamlandığı her zaman aklındadır.

Yukarıdaki yorumlardan sonra, Kierkegaard'ın "görev"de başarısızlık olan umutsuzluk öğretisini ve Vahiy Kitabı'na rağmen Hıristiyan'ın umutsuzluğu olan günahı nasıl geliştireceğini görmek nispeten kolay olacaktır.

Umutsuzluğun –kendi olmak istememenin– çeşitli biçimleri vardır. Bunların birini ancak ileride dolaysız bir şekilde tartışabileceğiz. Ama birçok biçim meydandadır. Biri bu görevin olabileceğinden az çok habersiz olabilir ve böylece dolaysız yaşamı kucaklayabilir ve hatta tek amaçlı olduğunu ve kendisini tek bir şeye adadığını varsayabilir. Ama tek şey dediği *Tek*, ezeli ve ebedi, İyi değil, özel bir angajmandır; bu özel angajmanın peşinde koşmanın kaçınılmaz olarak zamana ve duruma göre değişen genel bir çizgisi vardır. Bu nedenle dürüstlük nihai olarak bunun hakikaten "*tek* şey" *olmadığını* ortaya koyacaktır. Ya da bir insan kendi görevini, kendisini seçmek olarak anlayana –kim bir dereceye kadar bu görevi anlamaz ki?– kadar, candan bir bağlılıktan kaçınacak derecede akıllı olabilir.

> Ne yazık ki her insanda bir güç, tehlikeli ve aynı zamanda büyük bir güç var. Bu güç akıllılıktır... İç dünyasında insan, akıllılığı yıkıcı bir şekilde, bir karara varmaktan kaçınmak için kullanır. Akıllılık, birçok şekilde, suistimal edilebilir; ... biz ... sadece bu suistimali kesin bir ifadeyle adlandıracağız: kaçınmaya çalışmak. (*Either/Or*, s. 127)

Bu kaçınmanın –bu inkârın– sonucu kuşkusuz, Kierkegaard'ın dediği gibi bir tehlikenin önlenmesidir, ama çift amaçlılıktaki bu "güvenliğe" ulaşıldığında, "... tam da bu noktada cehennem azabına düşülür" (*Either/Or*, s. 127). Bu cehennem azabı, kendi olmak istememekteki umutsuzlukta içkin olan çift amaçlılıktır. Bu, etik yaşamı istememektir. Sonuçta, Kierkegaard'ın görüşüne göre, aynı zamanda gerçek bir dinsel yaşamın inşasını istememektir – çünkü ancak Kierkegaard'ın "birey" (benim terimimle "kişi") olarak adlandırdığı şey yoluyla Tanrı'yla, bağışlama üzerine kurulu bir ilişkiye erişilebilir.

Kierkegaard'ın düşüncesinin teolojik yönleri bizi burada temel olarak ilgilendirmemekle birlikte, kendilik ve kendini aldatmaya

ilişkin öğretisinin bazı özellikleri, en azından Kierkegaard'ın teolojisinin "mistik unsurlardan arındırılmış" bir versiyonunun tartışılmasını gerektiriyor. Kierkegaard'ın *Either/Or*'daki sözcüsü Yargıç Willam der ki, "Ben kendimi seçtiğim olgusuyla doğdum" (*Either/Or*, s. 220). Ama aynı yerde aynı zamanda "Ben çelişki ilkesinden doğdum....", der. Kierkegaard *Sickness*'ta kendilik "kendini oluşturur" mu yoksa "başka biri tarafından oluşturulur" mu diye sorduğunda (s. 146) bu seçimdeki "çelişki" gündeme getirilir. Onun bu muğlak terimlerle gündeme getirdiği bu soruyu ele almak bizim için yararlı olacaktır. Çünkü bu soru, kişiliğimizi gerçekleştirebildiğimiz veya kendini aldatma içinde bırakabildiğimiz koşullara ilişkindir.

Kierkegaard'ın görüşüne göre, kendilik "kendisini kuran, oluşturan" bir şey değil, "türetilmiş", "oluşturulmuş" bir ilişki olmalıdır. Bu nedenle ilk terime (sentez) ve ikinci terime (kendilik) ek olarak bir "üçüncü terim", kendiliği oluşturan bir Güç vardır. Kendiliği oluşturan bir Güç olması neden gereklidir?

Kişinin kendisini oluşturduğunu varsayamayız. Kişi kendisinden önce var olamaz; önce var olup sonra ikrarlar, tanımlamalar yapamaz ve böylelikle kişisel bir kimlik olarak varoluşunu yaratamaz. Bu paradoks değil, saçmalık olacaktır. Kişi ikrarla oluşur ve henüz ikrarlar yoksa, henüz bir kişi de yoktur. Öte yandan, kişinin varoluşundan *önce* ikrarlar, kişinin varoluşunu yaratan ikrarlar olduğunu da varsayamayız, çünkü ikrarlar kişi*nin* ikrarlarıdır.

Bu son noktayı daha yakından inceleyelim. Yargıç William, temel görevin, mutlak olanı seçmek ve bunu mutlak bir şekilde yapmak olduğunu söyler – "ve mutlak nedir? Ezeli ve ebedi geçerliliğim içinde ben kendim" (*Either/Or*, s. 218). Kierkegaard mutlak bir seçim olarak kendiliği seçmekten söz ederken, büyük ölçüde, kendiliğin bir kendilik tarafından seçilen (ikrar edilen) özel bir nesne olmadığını, kendiliğin bir kendiliğin özel bir deneyimi de olmadığını kasteder. Kendilik, kendisi *için* birçok özel deneyim olan şeydir. Kendilik, deneyim ve eylem akışında varlığını sürdürür; o kimliktir, çeşitlilik içinde birliktir ve bu, karakterinde temel bir yer tutar. Geçici olanın akışına katılmakla birlikte, kendilik ezeli ve ebe-

didir, der Kierkegaard. Bu nedenle kendilik, seçimden *sonra,* ikrarlardan *sonra* dünyaya gelen bir şey değildir. O bizim seçimimizle yaratılmaz der.

Meseleyi bu şekilde –kendiliğin kendisinden önce var olamayacağı ve bu nedenle benim kendimi seçmemle *hayata geldiği* ("doğduğu"), ama seçilebilmesi ve "seçim" yapabilmesi için kendiliğin zaten (ezeli ve ebedi olarak) var olması gerektiği şeklinde– koymak, Kierkegaard'ı, kendiliğin "çelişki ilkesinden doğduğu"nu söylemeye götürür (*Either/Or,* s. 220). Ama aynı noktayı biraz daha az paradoksal bir şekilde formüle edebiliriz. "Kendiliğin seçilmesinin" sıradan anlamda seçim olmadığı, "mutlak bir anlamda" bir seçim olduğu kabul edildiğinde, Kierkegaard'ın paradoksu tam da, zaten var olan bir kendiliğin bir nesneyi veya bir davranış biçimini seçtiği sıradan durumla ilgilenmediğimizi göstermenin bir yolu olarak vurguladığını ileri sürebiliriz. Biz burada kendiliğin ortaya çıkışıyla ilgileniyoruz ve aynı zamanda kendiliğin özünde, kendisini bir kimlik olarak, bir kişi olarak kabul ettiğini söyleyerek ifade edebileceğimiz tuhaf bir içsel ilişkiye sahip olduğunu vurguluyoruz. Bu nedenle kişinin kendisini bir kişi olarak kabul etmesinden önce var olduğu bir *zaman* olması; ya da kabulün, kişinin bir kişi olarak var oluşundan önce var olduğu bir zaman olması mantıksal açıdan mümkün değildir. Paradoks görüntüsünün ortaya çıkmasının nedeni, kendiliğin ortaya çıkışının "seçim", "kendini istemek" terimleriyle tasvir edilmesidir ve bu sıradan bağlamlarda bazı zamansal ilişkileri ve seçen veya isteyen kişi ile seçilen veya istenen arasındaki belli bir mantıksal bağımsızlığı ima eder. Kendiliğin ortaya çıkışından söz ederken seçim dilini kullandığımızda paradoks ortaya çıkar. Ama Kierkegaard'ın bu konudaki önemli yapıcı kavrayışı, tam da durumun bütününün bazı özelliklerini vurgulamak için bu dili kullanmasından kaynaklanır. Bu özellikler benim "ikrar etme", "varlığını kabul etme" ve "kendini ... olarak tanımlama"yı kullanarak ayırmaya çalıştığım özelliklerdir.

Kendilik ortaya çıkar. Hangi "güç" onun ortaya çıkmasına neden olur? Onun ortaya çıkmasına neden olan "güç" olarak bireyi veya önceden var olan bir kendiliği anlaşılmaz bularak reddettiği-

miz için, Kierkegaard'ın "üçüncü terim"ine, bunun ortaya çıkmasına neden olan Güç olarak adlandırdığı şeye geliriz. Kierkegaard'ın yaptığı gibi teolojik terimlerle bu Güç üzerinde uzun uzadıya konuşabiliriz ya da şimdilik sadece dünyanın, bireylerin kişiler haline geleceği şekilde var olduğunu söyleyebiliriz; bu bizim burada tartışmamız gereken bir mesele değildir. Sadece her iki görüşte de kendiliğin, Kierkegaard'ın dediği gibi, onu varsayan bu Güçte "şeffaf bir şekilde" temellendiğini ilave etmemiz gerekir. Çünkü "şeffaf" ile kastettiği şeyin şu olduğuna inanıyorum: temel oluşturucu Gücün doğası ne olursa olsun, bu temel oluşturucu rolünün, *bütünüyle kendisinin* kendiliğini kendilik olarak kabul etmesiyle oluşturduğu bir kendilik kimliğini bozmadığı. Kişinin inkâr ettiği (kendisini özdeşleştirmediği) aslında kendisi değildir (birey angajmanını sürdürse bile). Kierkegaard'ın diliyle: "... sadece temelde bana ait olanı ben etik biçimde (yani bir kişi olarak) kendi görevim olarak kabul ederim. Bunu kabul etmeyi reddedersem, o zaman bana ait olan, onu reddetmiş olmamdır" (*Either/Or,* s. 265). Kendiliğin içeriğinin, kendisi olarak kabul ettiğiyle bu bütünsel çakışması, Kierkegaard'ın özgür ve mutlak bir biçimde "istenen" ya da "seçilen" kendilik, ve varlığını doğrulayan Güçte *şeffaf* bir şekilde temellenen kendilik derken kastettiği şeyi açığa çıkarır.

Öte yandan, görevimiz konusunda büyük bir alçakgönüllülüğü gerektiren, kendiliği oluşturmak için bir Gücün gerekli olmasıdır, kendiliğin kendisini oluşturamamasıdır. Aslında henüz tartışmadığımız şey, umutsuzluğun ana biçimini oluşturan bu kabul ve bu alçakgönüllülükten kaçınmadır – "umutsuzca kendi olmayı istemek". Bu sanki *kibirin* umutsuzluğudur; görevi tamamen bir kişisel irade edimi olarak yerine getirmeye çalışmanın umutsuzluğudur.

Kierkegaard iki koşul yerine getirildiğinde umutsuzluğun kökünün kazındığını söyler: (1) kişi kendisi olmayı isteme görevini ("kendisini kendi kendiliğiyle ilişkilendirme ilişkisini") üstlenir; ve (2) kendilik kendisini oluşturan "Güç"te "şeffaf bir şekilde temellenir". Dördüncü bölümün diliyle yeniden söylersek: bireyin inkâr edilen angajmanı ikrar edildiğinde kendini aldatma çözülür: sahici ikrar, sıradan eylemler gibi, eylemin içinde bulunduğu zamanın ve

durumun doğal olasılığına tâbi olmayan, özellikle kişisel ve eşsiz bir manevra olarak anlaşılmalıdır; ikrar eylem, irade ve seçime yakın özelliklere sahip olmakla birlikte sıradan anlamıyla bir "irade edimi" veya "seçim" de değildir.

Şimdi tartıştığımız Kierkegaardçı temaları bir araya getirebiliriz: Kalbin saflığı tek bir şey istemek ve onu mutlak olarak istemektir –bu kendilik olarak kabul edilen bütün bireyin birliği olarak kendiliktir; dolayısıyla ezeli ve ebedinin, değişikliğe rağmen ve hatta değişiklik içinde varlığını sürdürenin inşasıdır; hakiki etik yaşamın ve nihayet hakiki kurtarıcı dinsel yaşamın koşuludur. Kişi bireysel angajmanlarını ikrar edemediği veya inkâr ettiği sürece, bu ölçüde tikel ve dolaysız olana gömülür, etik olanın uyumlu birliği ve sentezinden feragat eder ve umutsuzluğa düşer. Çift amaçlılık umutsuzluğun doğası içinde bulunur. Kendini aldatanı ister içeri kendisine doğru akıllı bir şekilde kaçan olarak görelim, ister dışsal olarak sadece geçici, tikel, dolaysız olana angaje olan olarak görelim, varoluşunda temel bir çokluk vardır. Her iki durumda da kendini aldatan kişi, zamanın ve çeşitliliğin ezeli ve ebedi müfettişi olarak değil, tikelliğin, zaman içindeki kurbanı olarak görülür.

VI
Ben ve karşı-ben*



Bir an için kendimi, söyleyeceğim şeyin, uzun süredir bilinen ve aleni bir şey olarak mı yoksa tamamen yeni ve şaşırtıcı bir şey olarak mı görüleceğini bilememek gibi ilginç bir konumda buldum. Ama ben ikincisini düşünme eğilimindeyim.
Sonunda fark ettim ki... (23, 275)

Bunlar, Freud'un tamamlanmamış ve ölümünden sonra "Savunma Sürecinde Ben Bölünmesi" başlığıyla yayımlanan son çalışmasının kışkırtıcı açılış sözleridir. Freud'un bu açılış yorumu, bundan hemen önce psikanaliz teorisinin kesin, yeniden yapılan bir ifadesini

* counter-ego.

sunmak için yarıda bıraktığı iki girişimde bulunduğundan dolayı, daha da kışkırtıcıdır. Hemen arkasında bu tamamlanmamış girişimleri bırakarak Freud, "Savunma Sürecinde Ben Bölünmesi"ne başladı ve insan doğal olarak bu son kısa çalışmanın kışkırtıcı açılış sözcüklerinin özümsemeye çalıştığı yeni, temel bir kavrayışı ilan edip etmediğinden kuşkulanıyor.

Görünüşte bu son çalışma, Freud'un çeşitli çalışmalarındaki tartışmalardan aşina olduğumuz malzemelerin yeniden yapılan kısa bir ifadesidir. Bu tartışmalar ilk yazılarına kadar uzanmaktadır; zaman zaman son çalışmalarında da bu tartışmalar yer almakta ve sadece birkaç ay önce üzerinde çalıştığı son derece yoğunlaştırılmış *Outlines of Psychoanalysis*'in çok büyük bir bölümünü kapsamaktadır.

"Savunma Sürecinde Ben Bölünmesi"ndeki malzemenin bize tanıdık görünmesi beklenen bir durumdur çünkü Freud'un kendisi de bunun, "uzun süredir bilinen ve aleni" bir görünüme sahip olduğunu belirtir. O halde bu malzemede "tamamen yeni ve şaşırtıcı" olan nedir? Bu, şimdi yeniden "fark ettiği", bildik "olgu"yu görmenin bir *yolu* olmalıdır.

Freud'un dikkatini çekenin, benim geliştirdiğime benzer temel bir kavrayış olduğuna inanıyorum. Freud savunmada benin rolünü genelleştirmenin yeni bir yolunu fark etti; bu yol, ilk kez teorisinin bütününün bazı temel içerimlerini odak noktasına çekecek, teorisindeki bazı derin kavramsal problemlerin çözümüne gidebilecek bir yoldu. Freud, bu yeni kavrayışı geliştirebilecek kadar yaşamadı. Bu kavrayışın bazı yönleri, aslında, savunma ve psikanaliz literatüründeki bilinçdışı konusunda son teorik tartışmaların merkezinde yer alıyordu. Ama bu tartışmalar esas olarak eski terimlerle ifade edildiği için yine de Freud'un kavrayışındaki merkezi, birleştirici öğeyi açığa çıkaramadı.

Burada psikanaliz teorisinin içindeki, Freud'un sonunda önerdiği çözümü bekleyen temel kavramsal sorunların bazılarını kısaca gözden geçirmeyi öneriyorum. Freud'un yeni önerilerinin anlamını değerlendirmemiz için böyle bir eleştiri zorunludur. Çünkü meselenin önemli bir öğesi, şimdiye kadar formüle edilmeden kalmış ya da genellikle göz ardı edilmiş soruları formüle etmek ya da vurgulamaktır.

Savunmaya ilişkin bazı temel sorular: Psikanaliz teorisine özgü spesifik sorunlar arasında, ele alacağımız ilk sorun eski bir sorundur. Bu sorun çok zaman önce Freud tarafından tanımlandı ve kısmen çözüldü ve o günden sonra çok yakın bir zamana kadar unutuldu.

Savunma bilinçdışıdır: klinik veriler Freud'u bu konuda zorladığı halde, Freud'un ilk teorisi bununla tutarlı değildi. Teorisinin ilk versiyonları, bilinçdışı olan ile bilinçli olan arasında çatışma olduğunu varsayıyordu; savunma, bilincin, bilince ulaşmaya çalışan bir şeyi bilinçdışında tutmayı amaçlayan mutlak bir çabası olarak görülüyordu. Ama Freud klinik çalışmalarda hastanın savunmaya giriştiğinin bilincinde olmadığını gördü; dahası, hasta savunduğu şeyin yanı sıra, savunmanın bilincine varmaya da aktif bir şekilde direniyordu. Teorinin bilincin bir etkinliği olarak tanımladığı şeyin, klinikte bilinçdışına ait işaretleri taşıdığı anlaşıldı: görüngübilimsel olarak bilinçli değildi ve onu böyle tutmak için inatçı bir çaba vardı.

Freud'un en sonunda bu sorunu (ve bizi burada ilgilendirmediği için benim sessizce geçiştireceğim başka sorunları) çözmek için teorisini nasıl geliştirdiği iyi bilinir. Artık bilincin, savunma aygıtının temel bir özelliği olduğu ileri sürülmüyordu. Freud bu aygıtı artık ben olarak adlandırıyordu, bu daha önceden üstünkörü kullandığı, ama artık özel, teknik bir anlam vermeye çalıştığı bir terimdi. Beni kısmen bilinçli (ya da önbilinçli) ve kısmen bilinçsiz olan bir aygıt olarak niteledi. Bilinçlilik artık, bir ben işlevine ait olabilen veya olmayabilen bir "nitelik"ti. Klinik verilere uygun olarak, savunma manevraları bilinçdışı ben manevraları olarak adlandırıldı. Teori ile olgu arasında önceden var olan tutarsızlık böylece ortadan kaldırıldı.

Bir çelişki ortadan kaldırıldı – ama bu hiçbir şekilde savunmanın bilinçdışı oluşunun spesifik, anlaşılır bir açıklamasını sunma anlamına gelmiyordu. Freud'un bıraktığı ve benim kanımca hâlâ var olduğu haliyle sorun, birbiriyle yakından ilişkili iki soru grubu biçiminde ifade edilebilir.

(1) Eğer savunmayı düzenleyen, örneğin bir id türevini baskıya alan ben ise, yaptığı şeyi *nasıl* bilinçdışında tutabilir? Ben'in savunma faaliyeti *dinamik olarak* bilinçdışı mıdır, yani kendisi de savunmanın nesnesi midir? Ama o zaman bu sonuncu savunma manevrasını, yani ilk savunma manevrasını bilinçten uzak tutmaya yönelik "ikinci seviye" manevrayı nasıl açıklayacağız? Bu "ikinci seviye" savunma manevrası bilince açık mıdır yoksa o da, örneğin üçüncü seviye bir baskıcı savunmayla bastırıldığı için dinamik olarak bilinçdışı mıdır? O zaman sonunda bu hiyerarşideki son terim sorunuyla uğraşmak zorundayız. Hiyerarşideki bu son savunma bilinçli midir (ya da kolayca bilince ulaşabilir mi)? Gerilemenin sonlanmasının tek alternatifi, savunmanın –ya da en azından bu hiyerarşideki son savunmanın– dinamik olarak bilinçdışı *olmadığını* varsaymak olacak gibi görünüyor. O zaman terapide fiilen görülen, savunmanın açığa çıkarılmasına karşı bu direnci nasıl açıklayacağız? Yine ilk baştaki soruna geri döndük: Ben kendisine nasıl direnebilir, kendisinden nasıl saklanabilir? Sartre bu sorunu gündeme getirmek için çok çaba gösterdi, ama bu, psikanaliz literatüründe çok az ilgi çekti.

(2) İkinci gruba giren sorular benin savunmaları *nasıl* değil, *neden* bilinçdışında tuttuğunu sorar. Aslında soru bundan daha geniştir: ister savunma ister itki olsun, ben neden herhangi bir şeyi bilinçdışında tutmayı amaçlar? Psikanaliz teorisinin özünde çok daha temel bir sorun olduğunu düşündüğüm bu sorun, şimdiye kadar ne psikanalistler tarafından ne de Freud'u, Sartre veya daha yakın bir zamanda Ricoeur gibi çağdaş felsefede yeniden yorumlayanlar tarafından gündeme getirilmiştir. Soru ayrıntılı bir şekilde incelenmeyi hak ediyor.

Bir itkinin savunmacı reddinin, sadece dışavurumunun engellenmesi için değil, tipik olarak varlığının "gizlenmesi" için tasarlandığını varsayalım. Ama itkinin kimden ya da neden saklanması gerekebilir? Çevredeki diğer insanlardan mı? Hepsi bu kadarla kalsaydı, bu sadece sıradan bir aldatma vakası olurdu, oysa savunmada tipik olan insanın *kendisinden* bir şey "saklaması"dır. Ama bu gizliliğin içsel "kurbanı"nı nereye yerleştireceğiz? İtki idden mi

saklanmalıdır? Bu anlamsızdır, çünkü zaten id'*in* itkisidir. Üstbenden mi saklanması gerekmektedir? Hayır, çünkü ortaya çıkmakta olan id türevlerini algılayan ve bende kaygı oluşturarak savunmayı başlatan beklenir biçimde üstbendir. İtki benden mi saklanmalıdır? Kesinlikle hayır, çünkü ben tanım gereği *hem* itkiyi *hem de* çatışan üstben taleplerini dikkate alan ve sonra savunmacı manevrayı tasarlayan ve uygulamaya koyan "aygıttır". Ayrıca itki idde aktif kaldığı için, savunma devam eden bir süreçtir; bu nedenle savunmanın başarılı olması için ben *sürekli olarak* tüm ilgili faktörlerden haberdar durumda olmalıdır. Ancak, id, ben ya da üstbenden ilişkili hiçbir şey "saklanmıyorsa", bir şeyi bilinçdışında bırakmanın anlamı nedir? Artık bunun, genellikle varsayıldığı gibi, itkinin bir tür kendinden saklanması, başarılı bir "kılık değiştirmeye" bağlı bir tür bilgisizlik olduğunu varsayamayız. Bilince önem atfetmenin mantıklılığı belirgin bir biçimde bu sözcüğün bilgiyi düşündürmek, hatta ima etmek için kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Düşüncelerin bu özümsenmesi "farkındalık" gibi geçişli terimlerle ya da "görmek" gibi köprü oluşturucu metaforlarla desteklenir. Ancak buradaki durumda bilgiyi bilince, bilgisizlik durumunu da bilinçdışına yüklemek geçerliliğini yitirmiş gibi görünmektedir.

Bilinç kavramının psikanaliz teorisi için başka bir önemi olmadığı savı son yıllarda kabul edilmiş fikirlere nispeten sadık olan psikanalistler arasında önde gelen teorisyenlerin bazıları tarafından ileri sürülmektedir. Bu görüşleri kısaca tartışacağız. Ancak bu yazarlar, bilinç sorununun psikanalitik ilginin merkezinden çevresine itilmesinin, savunmanın teorinin hizmet ettiğini varsaydığı amaca nasıl hizmet ettiği sorusunu daha da belirgin bir hale getirdiğini takdir edememiştir. Savunma, kuşkusuz kaygıyı azaltmayı amaçlar ve savunmanın başlıca sonucunun kendi kendine oluşturulan bir bilgisizlik biçimi olduğu düşünüldüğü sürece, "bilmediğin şey seni endişelendirmez" varsayımında bulunmak anlamlıdır. Ama savunmanın, zihnin bir "aygıt"ına bir tür neşeli bilgisizlik getirdiği kavramını bir tarafa bıraktığımızda, soru kendisini dayatır: yalnızca itkilerimize gem vurduğumuz ve/veya başkalarını gayet bilinçli bir şekilde aldatabildiğimiz durumlarla karşılaştırıldığında savunma,

neden kaygıyı daha fazla, daha iyi bir şekilde ya da daha farklı bir şekilde azaltsın ki?

Psikanaliz teorisinde bilinç kavramını kolayca terk etmemiz de mümkün değildir: her şeyden önce, psikanaliz terapistleri –hatta artık bilincin önemini en aza indirenler bile– doğru zamanda içgörü temin etmek için neden o kadar çok çaba harcadılar? Bütün bu sorular ayrıntılı bir tartışmayı gerektiriyor.

III

Ben savunmalarını nasıl bilinçdışında tutar: Savunmanın *neden* değil de *nasıl* bilinçdışında tutulduğuna dair ilk grup sorularla ilişkili olarak, sorunu çözmek için sonunda bazı girişimlerde bulunuldu. Gill, Rapaport'un ve diğerlerinin, savunmanın daha sonraki ben savunmasının nesnesi haline gelerek bilinçten uzak tutulduğu görüşünü bu amaçla geliştirenlerden biridir. Gill, savunmalara karşı geliştirilen savunmalar dizisinin çok karmaşık olabilen bir savunmalar "hiyerarşisi" oluşturduğunu ileri sürer (s. 98ff.). Gill kaçınılmaz sorunu –gerilemenin sonlanmaması içeriminden kaçınmayı– anlamlı, ama ne yazık ki buradaki önemli meselelere ışık tutamayacak kadar belirsiz ve muğlak bir şekilde ele alır. Savunmalara karşı geliştirilen savunmalar dizilerinin her birinde her zaman sonda gelen bir tabir olduğunu ileri sürer: "bilince ulaşabilen ve savunmacı amaca hizmet ettiği halde bir savunma olarak *tanınmayan*" spesifik bir içerik (italikler orijinal, s. 98).

Gill'in bütün önermesinin dayandığı ifade "... olarak tanınmayan" ifadesidir. Bu, teknik statüye sahip olmayan ve son derece muğlak bir ifadedir. Gill burada muhtemelen "savunmacı amacın" bir şekilde bilinçli olmadığını kastetmektedir. Bu noktada sormamız gereken bir soru var: bu savunmacı amaç, savunma nedeniyle mi bilinçdışıdır (yani dinamik olarak mı bilinçdışıdır) yoksa bilinçli olmamakla birlikte bilince tamamen açık mıdır (yani önbilinçte midir)? Sorun tam da bu ayrıma bağlıdır. "Tanınmamak" "önbilinç-

te olmak" anlamına geliyorsa, bu varsayım "savunmacı *amaç*" önbilinçtedir demeye varır; ve Gill zaten "savunmacı *içerik*" "bilince ulaşabilir", yani önbilinçtir demektedir. Kısacası bu yoruma göre hem içerik hem de amaç önbilinçtedir. Gill'in bunu kastettiğini varsayarsak, bu yorum sadece, Gill'in formülünde yaptığı gibi savunmacı içerik ile savunmacı amacı karşı karşıya getirmenin hiçbir anlamı olmaması nedeniyle bile mantıklı değildir.

Öte yandan "tanınmaz" demek, bilinçli hale getirilmesine karşı bir *direnç* nedeniyle bilinçli değil anlamına geliyorsa –ki klinik verilere uyması için kesinlikle bu anlama gelmelidir– yine önermenin ortadan kaldırmaya çalıştığı gerilemenin sonlanmaması durumuna geliriz: savunmacı amacı "tanıma"ya karşı bu direnç nereden gelmektedir; ve bunu bilinçdışında tutan nedir?

Bir savunmalar hiyerarşisi getirerek sorunumuzun çözümünde bir adım bile ileri gidemeyeceğimiz açıktır, ama bu bağlamda Gill'in savunmanın içeriği ile savunmanın amacı arasında yaptığı ayrımın burada yararlı bir ayrım olabileceğini daha ileride göreceğiz. Ve bunun aslında, rol oynama davranışı inkâr edilirken (bilinçdışı amaç) açık açık rol oynamaya (bilinçli içerik) ilişkin önceki bir bölümde değindiğimiz bir noktaya vardığını hemen görebiliriz. Dolayısıyla Gill'in klinik ve teorik kavrayışı bizim önceki kavramsal analizimizi desteklemektedir. Ama Gill'in teorik formülasyonu, savunmanın tutarlı bir psikanalitik öğretisinden yoksun olduğu için muğlak ve eksik kalmaktadır.

Gill'in savunduğu tarzda bir görüşe başlıca alternatif Eissler'in önerdiği görüştür. Eissler, sahte bir sorunla karşı karşıya olduğumuz ölçüde, savunmaların nasıl bilinçdışı hale geldiğini açıklamamız gerekmediğini ileri sürer. Çünkü, der Eissler, savunmalar bilinçdışı *hale gelmezler,* çünkü yapısal olarak bilinçsizdirler [nonconscious]. Eissler burada temel bir benzetmeden yararlanır: retinamız üzerindeki bir görüntünün dönüştürüldüğü ve dış dünyaya "yansıtıldığı" sürecin bilincinde değilizdir; sadece sonucun, sonuçta uzamda yerleşmiş halde görünen nesnenin bilincindeyizdir. Benzer bir şekilde bilinçte, savunmanın yarattığı bir semptom ortaya çıkar, ama ben, savunma sürecini bilinçdışında tutmak için, görme

süreçlerinde olduğundan daha özel adımlar atmak zorunda değildir. Hem savunma süreci hem de görsel yansıtma süreci tam da doğaları gereği bilinçte yer almazlar; "dinamik açıdan bilinçdışında" değildirler (s. 34ff).

Eissler'in sözünü ettiği görme süreçlerinin yapısal olarak bilinçsiz olduğu kuşkusuz doğru olmakla birlikte, savunma konusunda aynı şey tam olarak geçerli değildir. Aslında, savunmada ayırt edici olan, çok önemli bazı açılardan dinamik olarak bilinçdışı olanın işaretlerini taşımasıdır: bazı açılardan bilinçli hale gele*bilir*, ama biz onun bilincine varmaya direniriz. Psikanalistlerin uzun zamandır savunmalara ilişkin dinamik içgörüyü sağlığa doğru bir hareketle ilişkilendirdiklerini anımsamamız yeterlidir. İyi ya da kötü, bu varsayımın nedenleri ne olursa olsun, eğer "savunma" olarak adlandırılan şey mutlaka ve bütünüyle bilinçsiz olsaydı bu varsayım anlaşılmaz olurdu. Eissler dikkatini görme ve savunma arasındaki çekici benzerliklere yoğunlaştırarak ve bu arada bazı çok önemli açılardan benzerliğin olmadığını gözden kaçırarak sorundan aleni bir şekilde kaçmaktadır.

Savunmanın nasıl bilinçdışı olabildiğini yapıcı bir şekilde açıklamaya başlamadan önce, şu andaki amaçlarımız açısından bastırılmış *itkinin* bilinçten nasıl uzak tutulduğu konusunda hiçbir teorik sorun olmadığını belirtelim. Standart öğretiye göre, ben, fazladan bir yatırımı [hypercathexis] (yani zihinsel bir içeriği belirtik bir biçimde bilinçli olarak kuran özel dikkat yatırımını) kısıtlar. Ayrıca ben, itkinin düşünsel türevleri üzerine bir karşı yatırım [countercathexis] yöneltir, böylece bunları önbilinç statüsünden (yani dikkat fazla yatırımına açık olma durumundan) çıkarır. İtki şimdi dinamik olarak bilinçdışıdır. (Şu anda ele aldığımız sorunla ilişkili olmadığı için, karışıklık yaratıcı olan id-yatırımları [id-cathexes] faktörünü şimdilik göz ardı edeceğiz.)

Bizim için can alıcı soru kuşkusuz itkinin bilinçdışında tutulma yolu değil, savunma faaliyetinin kendisinin bilinçdışında tutulma yoludur. Bu sorunun yanıtı sorumuzu başaşağı çevirmemizde yatar. Savunma eyleminin nasıl bilinçdışında tutulduğunu sormak yerine, bu eylemin –ya da *herhangi bir* zihinsel içeriğin– nasıl bilinçli ha-

le getirildiğini sormamız gerekiyor. Zihinsel bir içeriğin bilinçli olmamasına şaşırmak yerine, bilinçli hale gelmesine biraz şaşırmamız gerekiyor.

Soru, bu şekilde formüle edildiği haliyle, benin kendisini tamamen kendisine yabancı olana karşı savunmak için kullandığı görece istisnai, özel bir manevra olan karşı yatırımla ilişkili bir düşünceye dayanır. Psikanalistler sadece karşı yatırım eksikliğinin, bir şeyin önbilince girmesine izin vermekle birlikte, bir şeyi belirtik bir şekilde bilinçli hale getirmek için yeterli olmadığını göz ardı etme eğilimindedirler. Bir ben faaliyetini (ya da aslında herhangi bir *zihinsel* faaliyeti) belirtik biçimde bilinçli hale getirmek için benin bir görevi daha vardır. Daha önce belirttiğimiz gibi, psikanaliz teorisi, bir şeyin belirtik bir biçimde bilinçli hale gelmesi için, ek bir yatırımı, bir "fazla dikkat yatırımı"nı varsayar. Zihinsel bir öğenin *ön*bilinçte olduğunu söylemek, bilinçli olmanın biri hariç –fazla yatırım yapılmamış olması– tüm koşullarını karşıladığını söylemektir.

Burada çok tartışılan teorik yatırım kavramının ürettiği birçok sorunla ilgilenmiyorum. Benim tezimde can alıcı nokta, belirtik bir biçimde bilinçli hale gelmenin, çok özel bir "zihinsel edim"i, benin sonsuz büyüklükteki bir muhtemel kalemler dizisinden belirli bir kalemi seçtiği ve bu belirli kalemi vurguladığı bir edimi gerektirdiği şeklindeki psikanalitik önermedir. Bu edimin doğası hakkında acaba daha fazla bir şey söyleyebilir miyiz?

Yıllar içinde teorik görüşlerinde çeşitli değişiklikler ne olursa olsun, Freud'un her zaman dilin, önbilincin ve bilincin özü olduğuna ya da özüyle çok yakından ilişkili olduğuna inandığını başka yerlerde (*Self in Transformation,* I. Bölüm) ayrıntılı olarak gösterdim. Freud hiçbir zaman bunu böyle ifade etmemiş olsa bile, bu, "fazla yatırım"la nitelenen "zihinsel edim"in esas olarak bir tür dilbilimsel ya da dilbilimle ilişkili bir edim olduğunu kuvvetle düşündürür. Bu bence benim "izah etmek" diye adlandırdığım şeyle aynı şeydir. Önbilinç belirli uygun fırsatlarda izah edilmeye açık olma durumudur demenin mantıklı olduğunu ve Freud'un "bilinç" ile, benim "belirtik bilinç" dediğim şeyi kastettiğini düşünüyorum.

Ben, rastgele ya da otomatik bir şekilde fazla yatırımda bulunmaz; bunu yapmak için bir neden olduğunda fazla yatırımda bulunur –ve kuşkusuz ben, (a) bunu yapmak için bir neden olmadığında ya da (b) bunu yapmamak için karşı konulmaz bir neden olduğunda fazla yatırımda *bulunmayacaktır*. Bu sonuncusu savunma durumunda geçerlidir. Çünkü savunmacı bir karşı yatırım (ki bu göreceğimiz gibi benim inkâr dediğim şeye karşılık gelir), bir "politika" sorunu olarak, zihinsel bir içeriğin, fazla yatırıma, yani izah edilmeye açık olma durumundan çıkarılması anlamına gelir.

Şimdi psikanalistlerin verdiği adla "savunma"nın çeşitli yönlerini kısaca ele almanın zamanı geldi. Bu yapısal olarak bilinçsiz olan yönleri bilinçli hale gelebilecek olanlardan ayırt etmemize imkân vermenin yanı sıra, Gill ve Eissler'in girişimlerini başından itibaren sakatlayan muğlaklığı ortadan kaldıracaktır.

"Savunmalar"dan söz ederken bazen aklımızda savunmanın *biçimleri* ("savunma mekanizmaları"nın türleri), örneğin bastırma, yansıtma, karşıt tepki kurma vardır. Bunlar bir öznenin bilincinin dolaysız verileri değil, psikoloji öğretisi içindeki sınıflandırmalardır. Daha önce belirttiğimiz gibi ayrıca, varsayılan savunma *"süreçleri"*, yatırımlardaki kaymalar da vardır. Bu açıklayıcı bir modeldir ve hiçbir zaman bilinçteki dolaysız bir başlangıç noktası değildir ve biz Eissler'in savlarında anlamlı olan noktaları bu bağlamda ele alacağız.

"Savunma", savunmanın *içeriğine* referansla da kullanılır. Örneğin, saldırgan itkilere karşı karşıt tepki kurma savunmasının içeriği kuşkusuz aşırı ve esneklikten uzak bir "şefkatlilik", gerçekten şefkatli itkilerde kök salmayan ya da en azından tamamen kök salmayan bir "şefkatlilik" olacaktır. Şimdi bu noktada genellikle yapılmayan bir ayrım yapmamız gerekiyor. Bu içerik bilinçli *hale gelebilir*, ama savunma etkili olduğu sürece, bilinçsiz, fazla yatırım yapılmamış halde kalır. Savunmacı bir şekilde "şefkatli" olan kişi, şefkatli bir kişi olarak rolünde en azından görünüşte hakikaten şefkatli olan bir kişiye özgü şeyleri söyler ve yapar. Gerçekten şefkatli olan kişi, bu şefkatin bilincindedir ya da kolayca bilincine varabilir. Ama Gill'in yaptığı gibi, savunmacı içeriğin savunmanın içe-

riği olarak kalmaya devam ederken bile bilinçli hale gelebileceğini söylemek yanlıştır. Savunmacı kişinin sahte şefkatini "gerçekten" olduğu haliyle "gör"mediği gibi gündelik bir yorum, bu noktanın zımni olarak farkında olunduğunu yansıtır; bu kişi bizim için davranışının ayırt edici öğeleri olan şeyleri kendisine veya başkalarına ifade edemez. "Samimiydim, değil mi?" der. Biz can sıkıcı bir şekilde taşkın olduğunu söyleriz. Terapi sırasında savunmalarına ilişkin içgörü edinirse, bunu ilk kez "görüyor" gibi görünür. O zaman –kavramsal olarak tamamen doğru olarak– iddia ettiği şefkati hiçbir zaman gerçekten hissetmediğini söyleyebilir. Çünkü şimdi aslında şefkat iddialarının *hiçbir zaman* hissettiklerinin ifadesi olmadığını takdir eder; bunlar oynadığının belirtik bir şekilde bilincinde olmadığı bir role ait olan jestlerdir. Meydan okuma durumunda yaptığı "belirtik" itirazlar bile –"Ama Martha teyzeye karşı *gerçekten* çok şefkat duyuyorum"– "bilincin içeriğinin" ifadeleri değil, şefkatli yeğen rolünü oynayan birinin zorunlu jestleridir. Bir şekilde içten olduğunu, yüzsüzce bir yalan söylemediğini kabul ettiğimiz zaman bile, itirazının yapaylığını hissettiğimizde bunu kaydederiz. Duygularından emin olmadığını söylediğimizde, aslında duygularını kendisine veya başkalarına kasıtlı olarak izah etmediğini kastederiz.

Savunmadan söz ederken sıklıkla savunmanın *spesifik amacından* söz ederiz; örneğin amaç bir ana-baba figürüne karşı saldırgan bir itkiyi engellemek ve/veya gizlemek olabilir. Amaçlarımız kuşkusuz genel olarak bilinçli hale gelebilir (fazla yatırım yapılabilir). Ancak savunma durumunda amacın bilinçli hale gelmesine karşı bir direnç vardır; ben fazla yatırımda bulunmaktan dikkatle kaçınır.

Nihayet savunmanın genel *güdüsü*, kaygıya geliyoruz. Belirgin bir biçimde savunma güdüsünün bilinçli hale gelmesine direnilse bile, kaygı da genel olarak bilinçli hale gelebilir.

Kuşkusuz savunmayı tüm yönleriyle ele almadık, ama yukarıdakiler, güncel teori çerçevesinde ve şimdiye kadar yapabildiğimizden daha eksiksiz bir şekilde, savunmanın bilinçten nasıl uzak tutulduğunu açıkça ifade etmenin bir temeli olarak işlev görecektir.

Saldırgan bir itkinin dışavurumunu engelleme amacı, genel ola-

rak bilinçli hale gelebilecek türden bir şeydir. Savunma amacı bu olduğunda, tuhaf bir güçlük söz konusu olur: amaca fazla yatırımda bulunmak saldırgan itkiye de fazla yatırımda bulunmak olacaktır, çünkü saldırgan itki amacın içeriğinin temel bir bileşenidir. Ama bir savunma olduğunu varsaydığımızda, saldırgan itkiye, karşı yatırımda bulunulduğunu da varsayarız; dolayısıyla şimdi bu, fazla yatırımı engelleyen bir statüye sahiptir. Dolayısıyla itkiyi engelleme amacı da mecburen fazla yatırımın dışında tutulacaktır. Savunma güdüsüne ilişkin olarak da çok benzer bir sav geçerlidir: *saldırgan itkiye bağlı* kaygıya fazla yatırımda bulunmak, kuşkusuz itkiye fazla yatırımda bulunmaktır. Ama bu daha önce belirtildiği gibi dışarıda bırakılır. Olsa olsa ben *per se* [tek başına] kaygıya fazla yatırımda bulunur. Ama kuşkusuz kaygı o zaman yalın ve yaygın bir kaygı olarak veya bilincin başka bir noktasına bağlı (yön değiştirmiş) olarak algılanacaktır.

O halde, özetlersek, itkiye bir karşı yatırım söz konusu olduğunda, bu dinamik kompleksin bütünlüğü, bilincin dışında tutulur – bu da klinik olguya tam olarak uyan teorik bir çıkarsamadır. Bu çıkarsama, bir şeyi izah etmeme politikasının otomatik olarak kendini gizleyen yönüne ilişkin yaptığım açıklamayla paralellik içindedir.

IV

Benin bölünmesi: Şimdi hem itkinin hem de savunmanın bilince nasıl ulaşmadığına dair tutarlı bir teoriye sahibiz. Şimdi karşımızda duran şaşırtıcı soru şudur: bilinçten uzak kalmak neden bir savunmadır? II. Kısımdaki tartışma, herhangi bir şeyi bilinçten uzak tutmanın hiçbir önemli amaca hizmet edemeyeceğini kuvvetle düşündürmektedir. III. Kısımda benin gerçekten de kendisini bu yolla savunduğunu varsaydık, ama ayrıntılı açıklamamızın, savunmanın yapısını göstermekle birlikte, savunmayı şaşırtıcı bir şekilde anlamsız hale getirmesi olgusundan kaçınamıyoruz. Bu noktaya kadar analiz, bu bölümün ilk kısmında ortaya atılan soruları gündeme

getirme zorunluluğunu teyit etmektedir.

Şimdi karşımızdaki soru şaşırtıcı bir sorudur, çünkü her şeyden önce psikanalizin en eski ve en tipik kavrayışlarından biri, psikopatolojinin çoğunlukla, kendini iç veya dış tehditlere karşı, bunların bilincine varmayarak, savunma taktiğinden kaynaklandığı görüşüdür. Bu ayırt edici ve aydınlatıcı kavrayış birdenbire bir şaşkınlık ve belirsizlik kaynağı haline geldi. Yeni psikanaliz teorisyenleri, her zaman aynı nedenlerle olmasa bile, bilinç, önbilinç ve bilinçdışı kavramlarının çağdaş teoride çok küçük bir temel rol oynadığını veya hiç oynamadığını ileri sürdüler. Ben yanıldıklarını düşünüyorum. Ancak, haklı bile olsalar, savunmanın yararlılığı psikanaliz teorisi içinde çözülmemiş temel bir sorun olarak kalmaya devam edecektir. Sorun çözülmek bir yana, psikanaliz teorisyenleri tarafından kabul bile edilmemektedir. Herkes uzun süre savunmanın yaşamsal bir amaca hizmet ettiğini bir veri olarak kabul etti; bu kadar uzun bir süre veri kabul edilen amacın, teorinin önermesi olan *tek* amacın, artık teorik yükünü taşımak için yeterli olmadığını kimse takdir etmedi.

Arlow ve Brenner, psikanaliz teorisinin "bilinç-bilinçdışı" kavramlarını kullanmadan idare edebileceği savının önde gelen savunucuları arasında yer almaktadır. Analistin çalışmasında "Zihinsel bir öğeyi bilince erişebilir veya erişemez olarak nitelemek, bize bilmemiz gerekeni söylemez", derler (s. 112).

Arlow ve Brenner'in ayrıntılı tezleri çok kuvvetlidir. Ancak psikanalizde psikanalitik kavrayışların en eski ve en özgün olanına duyulan olumlu bir saygı ihtiyatlı olmayı gerektirir. Aslında Arlow ve Brenner'in savlarına ilişkin kendi açıklamalarında da iç tutarsızlığın tohumları bulunabilir.

Örneğin Arlow ve Brenner, analist doğru olduğuna inansa bile bazı yorumların, belli bir zamanda hastaya ifade edilmemesinin önemli olduğu iki farklı vakadan malzemeler sunmaktadır (s. 106-9). Bu yorumları bu noktada ifade etmek, der Arlow ve Brenner, uygun olmayacak, bir vakada muhtemelen tehlikeli olacaktır. Böylece yorumun terapötik rolünün önemini kabul ederek Arlow ve Brenner, teoride reddettiklerini uygulamada kabul ederler; çünkü

yorum, bilinçli olmayanı belirtik bir şekilde bilinçli hale getirme çabası değilse nedir?

Psikanalizin daha yeni amacının çok da fazla "bilinçdışını bilinçli yapmak" olmayıp, "idin olduğu yerde, benin olmasını" sağlamak olduğunu ileri sürmek, Arlow ve Brenner'in davalarına yardımcı olmayacaktır. Bu bildik sloganlarda ifade edilen tarihsel vurgu değişikliğini kolayca kabul edebiliriz. Ama dinamik içgörüde hedeflenen terapötik yorum, bu yeni amaca ulaşmak için de temel bir analitik araç olarak kalmaktadır. Bu haliyle, yorum –ve dolayısıyla bilinçdışını bilinçli yapmak– hem uygulama hem de teori için büyük önem taşımaya devam etmelidir. Oysa Arlow ve Brenner'in monografisinin terapi üzerine söyleyecek çok az şeyi var, dinamik içgörünün doğası üzerine ise söyleyecek hiçbir şeyi yok. Bu bizi, bilinç-bilinçdışı ayrımından vazgeçmeye ikna etmek için tasarlanmış bir tezde öngörülebilir bir kusurdur.

En azından terapötik uygulamada, zihinsel bir içeriğin bilinç durumu sorusunu bir tarafa bırakmak zor görünüyor; ama Arlow ve Brenner'in monografisinde ortaya konan savın daha yeni teorik çerçevesini de göz ardı edemeyiz.

Ben özet olarak, kabul edilmesi gerektiğine inandığım ve aslında benim bu ikilem için sunacağım çözümde kabul edilen bazı önermeler ileri sürüyorum. Bu önermeler sırasıyla geleneksel psikanalitik bakış açısından, daha yeni Arlow-Brenner tipi vurgudan ve benim önceki bölümlerde açıkladığım kendini aldatma analizimden ortaya çıkmaktadır.

(1) *Geleneksel öğe:* Savunma sadece boşalmanın engellenmesi değildir, çünkü bu kendi başına sadece kendini denetlemeye varır; savunma tipik olarak kendine yabancılaştırıcı bir doğaya da sahiptir. Ayrıca savunmadaki bu kendine yabancılaşma, tipik olarak bir bilinç değişikliğinde ifadesini bulur.
(2) *Arlow-Brenner tezi:* Savunmada esas önemli olan "dinamik" yöndür, bir "zihinsel niteliğin", yani algıya ilişkin bir öğenin ya da bilişsel bir öğenin varlığı ya da yokluğu değil.
(3) *Benim tezim:* Savunmada bilinç değişikliği esas olarak bilgi ve bilgisizlik terimleriyle değil, savunma "dinamikleri"ne referansla –yani

savunmanın gündelik dilde "amaç", "irade", "güdü" ve nihayet "eylem" gibi terimlerle belirttiğimiz özelliklerine referansla– anlaşılmalıdır.

Psikanalizde savunmanın, ta başından itibaren psişede, bir tür bölünmenin tesisi olarak düşünüldüğünü anımsamak, önerdiğim çözümde temel önem taşımaktadır. Freud'un ben psikolojisinin geliştirilmesinden önce, bölünmenin, her biri sonuçta bir sistem olarak düşünülen, Bilinç ve Bilinçdışı arasında olduğu düşünülüyordu. 1920'lerden itibaren, kaygı ve ben-id-üstben üçlüsüyle ilgili daha yeni tezler geliştirildiği zaman, bölünmenin esas olarak (üstben tarafından dürtülen) ben ve id arasında olduğu kabul edildi. Ancak iki versiyon da bizi burada özellikle ilgilendiren önemli bir paralelliği, değişmez bir anlayışlar grubunu korumaktadır. Her iki versiyonda da, çatışan varlıklar yarı özerk, aslında birbiriyle bağdaşmaz, birbirinden yabancılaşmış sistemler olarak düşünülür. Bir sistem, diğeri tarafından reddedileni içerir. İlk sistem "arkaik", "birincil sürece" göre işler; mantıksal, zamansal ve nedensel ilişkiler ihmal edilir, parça bütünü temsil eder, yalıtılmış benzerlikler denklikler kurar vb. İkinci sistem daha rasyonel olan "ikincil sürece" uyar. İki sistem arasındaki etkileşim eşgüdümden çok çatışmaya dayanır.

Teorinin eski ve yeni versiyonlarının bu açılardan paralel olması nedeniyle, iki sistem de bazı sorunlardan kaçamaz. Örneğin, bilinçdışı fanteziler Freud'un teorisinin hem önceki hem de sonraki versiyonlarında, bastırılanı içeren sisteme, birincil sürece göre işleyen sisteme atfedilir. Ancak klinik olgulara bakıldığında, bilinçdışı fantezilerin büyük ölçüde (rasyonel) ikincil süreçlere göre düzenlendiği görülür. Bu tür paradoksların ortaya çıkmasının nedeni, hem önceki hem de sonraki versiyonların psişede bir bölünme olduğunu haklı olarak vurgulama konusunda paralel olmaları, ama bölünmenin doğasını doğru olarak tanımlayamamalarıdır. Her iki versiyonda da Freud, Benden bölünmüş öğenin, belirgin bir şekilde "ilkel" bir karakter edindiği olgusunu *fazlasıyla* vurgular ama bölünmüş öğenin, Benin (ve üstbenin) temel niteliklerini büyük ölçüde korumaya devam ettiğini yeterince vurgulamaz.

Bu tek yanlılığı düzeltirsek, durum şu şekilde ifade edilebilir. Savunmanın sonucu daha rasyonel sistemden (yani savunulan sistemden) çekirdek, dinamik bir kompleksin bölünmesidir. Çekirdek halindeki bu varlık, bir güdü, amaç, duygu, algılama ve eylem dürtüsü karışımıdır. Örneğin haset nesnesi olarak babaya zarar vermeye yönelik öfkeli ve rekabetçi bir itkidir; ya da meseleleri, tapınılan bir oğul haline gelme şeklinde düzenlemeye yönelik erotik ve rekabetçi bir itki olabilir. Ve bu tür durumlarda, karışımda bir öğe olarak genellikle bir suçluluk duygusu bulunur, bu suçluluk türü, itkinin ve dışavurumunun görece çocuksu bir değerlendirmesine uygun bir suçluluktur. Bu itkilerin ayrılmaz bir diğer parçası, itkinin dışavurumunu, değişen gerçeklik durumlarına uyarlama konusundaki sınırlı ama sahici bir kapasitedir.

Kuşkusuz tasvir etmekte olduğumuz bir tür bölünmüş *ben*-yapısıdır. Tabii ki bu, son derece gelişmiş Benden bölünmüş, bir ben çekirdeğidir sadece. Benle karşılaştırıldığında, özellikle Benin öğrenmesinin ve birçok tanımlamasının zenginliğini yansıtmayı başaramaması nedeniyle, organizasyonu gelişmemiştir. Sağlıklı bir Benin sürekli olarak meşgul olduğu öğrenme ve deneyimlemeden yalıtıldığı için, bölünmüş çekirdek, sürekli olarak olgunlaşan Benle karşılaştırıldığında görece durağan (ve dolayısıyla görece gelişmemiş) kalır. Ne kadar uzun süre bölünmüş halde kalırsa, bölünmüş çekirdek ile Ben arasındaki farklılık o kadar büyük olur – ve dolayısıyla bölünmüş halde kalma eğilimi o kadar fazla olur.

Bende böyle bir ben çekirdeği bölünmesinin nedeni nedir? Bunun nedeni ben çekirdeği ile güncel Ben arasındaki bağdaşmazlığın, Benin bütünleştirici yeteneklerine göre çok büyük olması, Benin ben çekirdeğini kendisiyle bütünleştirme yönündeki çabalardan vazgeçmesidir. O zaman Ben Freud'un ortaya attığı *Ur*-savunmasının az çok inceltilmiş bir versiyonunu benimser: tabir caizse, Ben der ki, Bu *ben değilim.* Ben, özümlenemez ama yine de bene benzer bu sistemi, "içerisi" olarak değil "dışarısı" olarak ele alır.

Freud'un ileri sürdüğü gibi, bebeğin strese karşı bu ilk savunması aslında bütün savunmaların modelidir. Bu önerme, tipik kavramsal stratejinin, herhangi bir karşılık verme kategorisinin ilk bi-

çiminin, bu karşılık verme kategorisinin daha sonra üzerinde ayrıntılandırıldığı ve geliştirildiği model olarak ortaya atılmasına dayandığı, Freud'un teori oluşturma tarzına uygundur.

Bu durumda savunmacı sonuç, bir *karşı-ben çekirdeği* olarak adlandırabileceğimiz şeyin kurulmasıdır, bu çekirdek, karşı yatırımın yapısal yönünü oluşturur. Dolayısıyla karşı-ben çekirdeği kavramı, "iktisadi" "karşı yatırım" kavramının "yapısal" terimlerle genelleştirilmesidir.

Yukarıda söylediklerimin, daha önce hiçbir zaman tam da bu şekilde tanımlanmamakla birlikte, Freud'dan beri bilinen olguların esas olarak psikanaliz dilinde bir açıklamasını oluşturduğuna inanıyorum. Uzun zamandır bilinen bu olguları, savunma sürecinin, benin "başına gelen" bir şey olmayan, benin *yaptığı* bir şey, güdülenmiş bir strateji olan ben bölünmesi olduğunu vurgulayacak şekilde tasvir ettim. Freud'un sonunda "farkına vardığı" ve son çalışması "Savunma sürecinde ben bölünmesi"nin merkezine aldığı meselenin de bu olduğuna inanıyorum. Freud'un "tamamen yeni" ama "uzun zamandır bilinen ve aleni" olgu olarak adlandırdığı şey, "ben süreçlerinin sentetik (yani bütünleştirici) doğasını olduğu gibi kabul etmesinde" "alenen yanıldığı"ydı (23, 267). Çünkü benin her zaman genel bir *adı* ("savunma") olan, ama ben sentezinin tam tamamlayıcısı olarak *karakteri* hiçbir zaman doğru olarak anlaşılmayan ya da değerlendirilmeyen başka önemli bir işlevi vardır. "Savunma mekanizmaları" karma kategorilerdeki kalemlerin bir arada saklandığı bir sepetin üzerindeki etiket olmuştu. Savunmanın genel güdüsünün –kaygıyı azaltmak– nihayet 1920'lerde Freud tarafından takdir edildiği doğrudur. Ancak genel işleyiş biçimi, hatta genel bir işleyiş biçiminin –benin kendisinden bir karşı-ben çekirdeğinin bölünmesi– olduğunu, Freud hayatının son günlerine kadar takdir edemedi. Hayatının bu son günlerinde, yanılmıyorsam, teorisinin temellerini son olarak gözden geçirme ve yeniden ifade etme sırasında bunu açık bir şekilde gördü.

Freud çeşitli vesilelerle benim kullandığıma yakın bir dil kullandı. Savunmadan, "dışsal" veya "içsel" olana ilişkin olarak, sırasıyla "inkâr" ya da "ret" olarak söz etti (*Outline*, 23, s. 204). Ben-

ce Freud sonunda, savunmanın genel amacının, çocuksu oral terimlerle, "tükürüp atmak" ya da Freud'un kullandığı daha gündelik bir dille "inkâr" ya da "ret" olduğunu gördü. Bu inkâr veya ret, savunmanın genel özelliğidir ve benim inkâr dediğim şeye karşılık gelmektedir. Benin bölünmesi düşüncesinin özü, Freud'un ilk yazılarında çok aleni bir şekilde bulunabilir. Meslek yaşamında birçok başka durumda olduğu gibi, Freud hayatının son yıllarında, kendisinin çok erken bir zamanda açıkça ifade etmiş olduğu bir düşünceyi yeniden ve çok daha geniş bir perspektifte keşfetti. Başlangıçtaki çalışmalarından *Studies in Hysteria*'da savunma hakkında şunları yazıyordu:

> Bu süreç ilk kez gerçekleştiğinde, benden ayrılan ruhsal bir grubun –bağdaşmayan düşüncenin bir kabulünü ima eden her şeyin daha sonra çevresinde toplanacağı bir grubun– oluşumu için bir çekirdek ve kristalleşme merkezi ortaya çıkar. (2, 123).

"Ruhsal grup" kavramı Freud'un başlangıçtaki yazılarında belli bir sıklıkla kullanıldı (bkz. 9, s. 100-102), ama bu kavram giderek "kompleks" sözcüğü içine yedirildi ve bu sözcük de Jung'un başlangıçtaki bazı düşünceleriyle ilişkilendirildi. Jung'la bozuşmasından sonra Freud'un yazılarında artık bu sözcükler görülmez oldu; ve bu sözcüklerin ifade ettiği Freudçu kavram da benzer bir şekilde yüzeyin altına girmiş gibi görünmektedir – ileri sürdüğüm gibi her zaman ima edilir, ama artık açıkça veya doğru bir şekilde değerlendirilmez. (Ancak seçkin İngiliz psikanalist Edward Glover, bir "ben çekirdekleri" öğretisini yıllarca savundu.)

Yukarıdaki yorumlar bizi, Freud'un idin direnci olarak adlandırdığı direncin yapısını yeni bir biçimde görmeye yöneltiyor. Tam gelişmemiş de olsa bir karşı-ben çekirdeği, kendi dinamizmine sahiptir; onu id olarak değil, ben benzeri olarak kuran kendi amaçlarının peşine düşer. Freud'un bastırılanın saklandığı yer olarak ısrarla idi göstermesinin kaynağı buradadır. Aynı zamanda ek malzemeyi bilinçdışına doğru "çeken" idden, yatırımlar olarak adlandırılanın da bir kaynağı buradadır.

Psikanalitik terapi tekniği esas olarak, karşı-bene, değişmiş bi-

çimde ve Ben ile uyum içinde gerçek bir haz olanağı sunmak ve Bene, karşı-benin tahammül edilebilir bir ikrarı için olanak sunmak üzere tasarlanır. Bu nedenle terapist, ikrarı (karşı yatırımın ortadan kaldırılmasını ve karşı-benin ben içinde bütünleştirilmesini) mümkün kılar.

İkrarın en göze çarpan ifadesi genellikle, yeni fazla yatırımda bulunma kabiliyetiyle, yani hastanın daha önce inkâr edilen itkiyi açıkça ikrar etmeye (sadece "düşünselleştirmeye" değil) hazır olmasıyla ilişkilendirilir. Dolayısıyla hastanın terapötik bir yorumu *açıkça* kabul etmesi, savunmanın bırakılmasının ayırt edici, ama zorunlu olmayan bir koşuludur. Ya da başka bir deyişle, dinamik içgörü, bilinçdışı olanın bilinçli hale gelmesi, savunmanın çözülmesinin özü olmadığı gibi terapinin de mutlak amacı değildir, ama kişinin savunmayı bıraktığının ayırt edici ve doğal bir ifadesidir. Savunmanın "dinamik" özü benim inkâr dediğim şeydir. Sunduğum teorik eleştiri temelinde meseleyi bu şekilde ortaya koymak, belirtik içgörü üzerindeki geleneksel vurguyla ve Arlow, Brenner ve arkadaşlarının savunmanın dinamikleri üzerindeki daha yeni vurgusuyla tutarlıdır.

İnkâr edilenin bene benzer karakterini vurguladım, ama bunu genellikle id karakterinin vurgulanmasını dengelemek için yaptım. Karşı-ben çekirdeklerinin gelişmemiş karakteri, Benin uygarlaştırıcı etkisinden yalıtılmaları ve sonuç olarak titiz mantıksal, nedensel, zamansal ve diğer ileri derecede rasyonel ilişkilere ilginin azalması karşı-ben çekirdeklerinin, ifade biçimini çok daha kaba, daha "ilkel" hale getirir. İd uygarlaşmamış, özgüllükten çok uzak temel dürtüleri oluşturduğu için bunlar, aslında ide "daha yakın"dır.

Savunmanın "gizleme" yerine "inkâr" metaforuyla düşünülmesi, "gizleme" metaforunun ve bilgisizlik-bilgi şemasının "bilinç" ve "bilinçdışı"nı kullanışımıza hâkim olduğu bağlamlarda yeniden düşünmeyi gerektirir. Şimdi savunmada durumun, geleneksel dili geçerli kılan özelliklerini belirleyebilecek bir konumdayız. En başta kişinin savunmayı izah edememesi (fazla yatırımda bulunamaması) gelir. Fazla yatırımın bu sistematik yokluğu (ve bazı karmaşık, soyut akıl yürütme ve öngörü biçimlerine getirdiği sınırlama-

lar) söz konusu "körlüğü" ya da "bilgisizliği" oluşturur. Daha önce söz ettiğimiz gibi, terapideki hastaların geçmişte bir zaman, o sırada bilinçdışı olan bazı amaçlara ya da duygulara gerçekten sahip olduklarını *anımsadıklarını* dikkate aldığımızda, bunun budanmış bir bilgisizlik olduğu açıkça ortaya çıkar.

Bu yorumları, bilinçdışı olanın anımsanması üzerine birkaç sözcükle tamamlamak uygun olabilir. Bellek, her şeyden önce, sadece Freud'a göre değil, aynı zamanda Kierkegaard'a (ve Camus'ye) göre de aldatmanın ortadan kaldırılmasının başlıca kaynaklarından biridir. Bana öyle geliyor ki, içgörüye ulaşma sırasındaki bu anımsama hemen hemen dolaysız anlamında ele alınabilir, bununla ilişkili tek anormallik, kişinin şimdi bir anı olarak fazla yatırımda bulunabildiği şeye o sırada bir dikkat fazla yatırımında bulunamamasıdır. Normal olarak bir şeyi şimdi bir anı olarak izah etme kabiliyetinin daha önce bunu halihazırdaki angajman olarak izah etme kabiliyetiyle ilişkili olmasını bekleriz. Ama savunma ve sonraki içgörü durumunda, bu beklenti karşılanmaz. Kişi, inkâr ettiği şeyi izah edemez (kişi karşı yatırımda bulunduğu bir şeye fazla yatırımda bulunamaz). Ama bu, inkâr etse (ben karşı yatırımda bulunsa) bile bir bireyin belli bir şekilde angaje olabileceği olgusunu değiştirmez. Angajman ikrar edilince (karşı yatırım kaldırılınca), artık izah etme kabiliyeti mevcuttur. Ama geçmişi geçmiş olarak izah etmek bizim hatırlama dediğimiz şeydir. (Hatırlama bellek için neyse, bilinç de önbilinç için odur.)

O halde, bir kişinin belli bir zamandaki angajmanını o sırada izah etme kabiliyeti, daha sonraki bir zamanda o angajmanı hatırlamanın zorunlu bir koşulu değil gibi görünmektedir. Bilinçdışının hatırlanması hakikaten hatırlamadır; ben de dahil olmak üzere bazılarının ileri sürdüğü gibi, gerçekten yeni bir bakışın intikali ve kabulü değildir.

Terapide hatırlamanın nasıl sahici olduğunu gördüğümüzde, bunun aslında ne kadar karakteristik olursa olsun terapinin ilerlemesinin özü olmadığını da görürüz. Savunma terapisinde temel olan şey, Benden yabancılaşma veya Benle bütünleşmedir.

VII
Kendini aldatmanın muğlaklıkları – olmak ve olmamak

Kendini aldatmak, sezgilerimizle bildiğimiz gibi, ahlâki açıdan muğlak bir harekettir. Bilgisizlik ve bilginin kendini aldatmada merkez olduğunu kabul ettiğimiz sürece, bu muğlaklığı çözmek ya da kendini aldatma anlayışımızı derinleştirmek için hiçbir şey yapamayız: kendini aldatanın içtenlikle yadsıdığı şeyi "aslında" bildiği şeklindeki paradoksal hakikatle başbaşa kalırız. Bu "epistemolojik" paradoks, ahlâki paradoksu üretir, çünkü bilgisizlik ve körlük kişiyi suçsuz çıkarır, oysa bilgi, içgörü ve öngörü suç yükler. "Bilme yetisi-algılama" ailesinden terimlerin kendini aldatmada merkezi önem taşıdığı anlayışını terk eder ve önceki bölümlerde sunulan analizi kullanırsak, şimdi bu ahlâki paradoksun iç yapısını açıkça ortaya koyabiliriz.

Demos, kendini aldatma sorununu ilk formüle ettiğinde, kendini aldatan kişiye karşı eleştirel bir ahlâki tutumun haklı olmakla kalmayıp, kişinin hakiki bir kendini aldatan olup olmadığına karar vermemiz için bir ölçüt olduğunu ileri sürer. İkinci bölümde ele aldığımız diğer felsefi analistler bu meseleyle ilgilenmezler (Demos bile neredeyse anında bunu görmez hale gelir). Sartre ve Kierkegaard kendini aldatanı kınama açısından en kararlı olanlardır. Öte yandan Freud, terapist olarak, kendini aldatmaya karşı tıbbi, yargılayıcı olmayan tutumun en büyük örneğiydi.

Zıt tutumlar arasındaki fark, Freud'a karşı Sartreci saldırıda ortaya çıkmaktadır. Ama Sartre'ın kendini aldatma öğretisiyle, Freud'un öğretisini polemikçi bir üslupla ele aldığı açıklamasını dikkatle karşılaştırmak gerekir. Çünkü bu karşılaştırma yapıldıkça, Sartre'ın, Freud'un teorisi içindeyken entelektüel açıdan kabul edilemez bir paradoks olarak gördüğü şeyi, kendi öğretisinde Bilincin diyalektik bir fenomolojisinin nihai önermesi olarak bağrına bastığı görülür. O zaman Sartre'ın sadece Freud'un fizikalist imgelemine karşı kendi diyalektik dilini tercih ettiği varsayılabilir. Ama burada daha fazlası söz konusudur. Belirttiğimiz gibi, Sartre ve Freud kendini aldatana karşı ahlâki tutumlarıyla birbirlerinden ayrılırlar. Her ikisi de kendini aldatmayı esas olarak bir tür yanlış bilinç olarak görür, ama Freud bunu savunma "mekanizmaları", zihinsel "sistemler" ve "enerji" aktarımları gibi teleolojik olmayan dille açıklamaya çalışırken, Sartre ısrarla seçim, dürüstlük ve sorumluluk gibi teleolojik dil ve imgelemle ele alır. Öte yandan Freud, bunun sadece kestirme bir yol, bir "konuşma tarzı" olduğunu iddia etmekle birlikte teleolojik dilden hiçbir zaman tam olarak kurtulamaz; Sartre ise *mauvaise foi*'ya giden nihai, kritik adımı tasvir ederken, içinde can alıcı olan irade dışı öğenin bulunduğu bilincin bir hareketini temel almak zorunda kalır. Dolayısıyla kendini aldatmayı tamamen ahlâki olmaktan çıkarma ya da tamamen ahlâkileştirme çabası, her durumda, kapıdan atılanın bacadan geri alınmasıyla sonuçlanmaktadır.

Kendini aldatmanın, süregiden bir angajmanın inkârı olarak analiz edilmesi, beraberinde getirdiği "bacadan geri alma" manev-

raları zorunluluğuyla birlikte ya hep ya hiç yaklaşımından kaçınılmasını mümkün kılar. Şimdi bunun nasıl olduğuna bakalım.

İlk olarak bir kişinin kendisini, kendini aldatma durumuna soktuğu bağlama dönersek, genel olarak böyle bir kişinin üç seçeneği olduğunu söyleyebiliriz. Kuşkusuz bireyin, kişinin yönetici ilkeleriyle (kişinin ikrar edilen amaçları, idealleri, değerleri, geliştirilmiş zevkleri, ahlâki ilkeleri) tamamen uyumsuz olan bir angajman biçimine güçlü bir eğilim duyduğu bir durumda olduğunu varsayıyoruz. Bu koşullar altında bir seçenek, bireyin angajmandan vazgeçmesi ya da bir dereceye kadar girmiş durumdaysa angajmanı terk etmesidir. Normal olarak yetişkin kişinin tercih edeceği seçenek budur. Ancak bir kişinin kendisini kendini aldatma durumuna soktuğunu söylemek, kişinin angajmanı tamamen terk edemediğini söylemektir.

İkinci bir seçenek, kişinin *kendi* angajmanı olduğunu ikrar ederek angajmanını sürdürmesidir. Bunu yapmak, kişi için ruhsal bir kriz olacaktır, çünkü "ruh"un Kierkegaardçı kullanımını ödünç alırsak, ruhun krizleri kendiliğin biçimlendirilmesinin veya kendiliğe ihanetin krizleridir. Dinsel dilde, kişinin finitude'ünü (sınırlılık, bitimlilik, ç.n.), itiraf etmek, ayrıca çatışma çoğunlukla ahlâki ise kişinin günahını itiraf etmek olacaktır; kendini açık, incinebilir, temelden bölünmüş bir şekilde ortaya koymak ve o sırada kişinin gerçekleştirmesi, hatta öngörmesi bile mümkün olmayan iyileştirici bir hareketin yardımını umut etmek olacaktır. Böyle bir cesaretin sonucunu önceden bilemesek de, bu cesareti toplama olasılığı, kendini aldatmayı bu noktadan incelememiz gereken ruhsal bir ufuk, bir sınır olarak uzanmalıdır. Bu perspektiften bakıldığında, kendini aldatma her zaman ruhsal bir başarısızlıktır. Ancak bu perspektiften bile, gerekli olan cesaretin ne kadar büyük olduğunu, söz konusu olan dayanıklılık denemesinin ne kadar aşırı olduğunu, böyle bir girişimin ortaya çıkarabileceği sonucun gerçekten ne kadar yıkıcı olduğunu anımsamamız gerekir. Büyük Engizisyoncu'nun ileri sürdüğü gibi, mükemmel ruh çağrısının çoğumuz için yanıtlanması imkânsız bir çağrı olduğu ileri sürülebilir. O'Neill'in *The Iceman Cometh*'i, mükemmel olmayan insanın "boş hayalleri"nden vaz-

geçmeye ve kendisini kendisi olarak kabul etmeye çalıştığında işlediği insafsızlık üzerine verdiği, günümüzün büyük ve insancıl vaazlarından biridir.

Bireyin vazgeçmeyeceği eğilimler ile kişinin bu eğilimlerin kendisine ait olduğunu ikrar etmeyi reddetmesi arasında bir denge durumu varsa, o zaman son bir seçenek kalır: birey eğilim duyduğu şekilde angajmana girer, ama kişi angajmanın kendisine ait olduğunu kabul etmeyi reddeder. Bu insan ne kurtulmuş ne de lanetlenmiştir, araftadır ve kendisiyle savaş halindedir. Sartre'ın ve diğer Varoluşçuların ısrarla desteklediği bu perspektiften baktığımızda, kişinin manevi cesaret eksikliği nedeniyle, bütünlüğünü nasıl, tam da aziz tuttuğu bu bütünlükten, dolaylı da olsa, feragat etmek pahasına kurtarmaya çalıştığını görebiliriz.

Psikanalistlerin kendini aldatmaya giden bu hareketin aynı yönünü, ahlâki yönden tarafsız bir dille, örneğin "benin kaygıya dayanma kapasitesi veya kapasitesizliği" ve "uyarılma eşikleri" gibi terimlerle nitelediğini kısaca belirtebiliriz. Teologlar, ahlâkçılar ve büyük metafizikçilerin desteklediği dramatik imgeleme daha yakın, ama yine de klinik olarak serinkanlı olan, Freudçu formül "içsel ruhsal çatışma"dır.

Kendini aldatmaya varan hareketteki manevi korkaklık ve içsel savaş öğesine gerekli ilgiyi gösterdikten sonra, bu korkaklık ve bu savaşın bir kişinin belli bir bütünlüğe sahip olmasını gerektirdiğini de takdir etmeliyiz. Hiç de seyrek olmayan bir şekilde, tehdit edilen şey, ahlâki kaygıda kök salmış bütünlüğün bir yönüdür. Ne kadar az bütünlük varsa, kendini aldatmaya girişmek için o kadar az güdü vardır. Kişinin bütünlüğü ne kadar büyükse ve zıt bireysel eğilimler ne kadar güçlüyse, kendini aldatmanın çekiciliği o kadar büyüktür (azizliğe yaklaşıldıkça, güçlü bir kişilik azizliğe yaklaştığı ölçüde ıstırap çeker). Kendini aldatmaya giden hareket, ruhun bütünlüğüne ilişkin bir kaygıda kök saldığı için, kendini aldatana karşı kınamamızı yumuşatırız. Onun *sadece* bir dolandırıcı olmadığını hissederiz. Kendini aldatanın kendine ihanetinin güdüsünü sahici içsel vakarının oluşturduğunun farkında olmamızdan kaynaklanan bir merhamet duyarız.

İçgörü kazandırmaya yönelik psikoterapinin kullanımında iyimserliğin temelini oluşturan, kişisel bütünlükte kök salmış ahlâki kaygının bu sahiciliğidir. Kuşkusuz tıbbi yönelimli psikoterapist meseleyi muhtemelen bu şekilde koymaz. O daha büyük ihtimalle hastanın psikolojik olgunluğundan ya da içgörü yönelimli terapinin kullanılabilmesi için zorunlu "teknik" bir gereklilik olan "ben güç" seviyesinden söz eder.

Lehte ve aleyhte yönleriyle kendini aldatmaya "yargılayıcı" bir şekilde baktıktan sonra, kendini aldatmaya yargılayıcı olmayan bir yaklaşımla, kendini aldatanın ayıplanmaması gerektiği, elinden başka bir şey gelmediği, hasta olduğu veya (bir şekilde) aldatıldığı görüşünü daha ayrıntılı bir şekilde inceleyebiliriz. Kendini aldatan karşımızda Sartre'ın *salaud*'su (it, pis herif) ya da Kierkegaard'ın çift amaçlı günahkârı gibi görünmekten çok, nevrotik olarak, bilinçdışının zorlayıcı gücünün bir kurbanı olarak, ruh hastalığından mustarip biri olarak görünür. Bu yaklaşımın gücünü anlamak için, dikkatimizi kendini aldatmanın başka bir yönüne çevirmemiz gerekiyor.

İnkârın işaretleri, (1) inkâr edilen angajmanı kendi angajmanı olarak açık açık ifade etme özel otoritesinden feragat; (2) sorumluluktan sorumsuzca kaçınmaktan çok, angajman ve sonuçlarının kişisel sorumluluğunun sahici bir reddi; (3) kişiyi oluşturan son derece örgütlü, sürekli gelişen angajmanlar sisteminden kopulması nedeniyle, inkâr edilen angajmanın sapmaz ve akıldışı bir inatla sürdürülmesidir.

Bir bütün olarak ele alındığında, inkârın bu üç özelliği kuvvetle ve haklı olarak, inkâr olduğunda, kişinin bazı açılardan yaptığı şey üzerinde denetimi olmadığını söylememize yol açar. Ayrıca karmaşık angajmanların ayrıntılı bir şekilde planlanması ve değerlendirilmesi açısından önemi nedeniyle, izah edememe durumu özdenetimin daha fazla kaybedilmesine yol açar.

O halde, kendini aldatmada kişisel gücün hakiki bir tahribi ve dolayısıyla ahlâki kapasitenin tahribi söz konusudur. Duyarlı ve düşünceli bir gözlemci, meseleye bu şekilde baktığında, kendini aldatanı sorumlu tutmaz, onu bir "kurban" olarak görme eğilimi taşır.

İnsan dikkatini meselenin bu yönleri üzerinde yoğunlaştırdıkça, kınama ve bağışlama daha az konuyla ilişkili görülür. Bunun yerine, kurbana zihinsel "çöküntü" nedeniyle acınır. "Zihinsel patoloji"ye bağlı çaresizlik olarak kendini aldatmaya "tıbbi" bakış, burada ortaya çıkar.

Kendini aldatmanın yönleri üzerine yukarıdaki bu yorumlar, psikoterapistler arasındaki en sürekli tartışmaların birinin kavranması için bir temel sunmaktadır. Bu tartışma psikoterapinin ahlâki statüsüne ilişkindir. Bu meseleye dair görüşler geniş bir yelpaze oluşturur. Yelpazenin bir ucunda, Buber'inki gibi, psikoterapinin aslında ruhsal ve ahlâki dönüşümü hedefleyen tamamen kişisel bir ilişki olduğu görüşü yer alır. Diğer uçta, birçok tıbbi psikanalistin az çok savunduğu, psikoterapinin tek değeri "sağlık" olan ve dolayısıyla ahlâki veya dinsel vaaz, telkin veya etkiden çok farklı olan "teknik", "bilimsel", "tıbbi" bir uygulama olduğu görüşü yer alır.

Freud üzerine önceki tartışmamda, terapisinin, her zaman esas şifa verici olarak "bilgi"den (bilinç) çok kendini kabullenmeye (karşı yatırımın ortadan kaldırılmasına) yöneldiğini Freud'un sonunda anladığını göstermeye çalıştım. Kişinin angajmanlarını ikrar etmesi klasik psikanalizin yerinde ve yeterli hedefidir. Bu ikrar ahlâki eylemin zorunlu koşuludur, ama kendisi ahlâki bir eylem değildir. Belirli bir açıdan kişiyi tam anlamıyla kurar ve böylece ahlâki yaşama angajmanı mümkün kılar. Freud'un dediği gibi, psikanaliz özel bir bağlamda kişiye neyin iyi ya da kötü veya doğru ya da yanlış olduğunu söylemek değil, "hastanın benine şuna ya da buna karar vermede özgürlük tanımak"tır (19, s. 50). Bu durumda tıbbi amaç özünde ruhsal bir amaçtır. Bireyin bir fail haline gelmesine ve artık bir hasta olmaktan kurtulmasına yardım etmektir; telkinde bulunmak değil, serbest bırakmaktır.

Freudçu terapist bilinçdışının zorlayıcılığını vurgularken, dolaysız denetimini yitirmiş bile olsa, hareket edenin birey olduğuna dikkat çeker; Freudçu terapist farklı "sistemler" içinde "kuvvetler" arasındaki iç çatışmayı vurgularken, irade gücünün çok önemli bir faktör olduğuna işaret eder, çünkü ikilem her iki "sistem"i yöneten rasyonel çerçeve içinde tanımlanamaz ve dolayısıyla bu çerçeve

içinde çözülemez. "Varoluşsal" yönelimli psikoterapist aynı meseleleri farklı bir vurguyla gündeme getirir: hastanın dünyası baştan başa bir insanın dünyası olarak anlaşılabilir, yani fizikçinin ya da tarafsız gözlemcinin dünyası değil, bir angajman dünyasıdır; ve ayrıca der ki, hastanın dünyasının şöyle ya da böyle olması yerleşik evrensel değerlere değil, "özgür", "keyfi", "saçma" bir seçime bağlıdır. Ve varoluşsal yönelimli terapist, kendi yaptığı vurguyu benimsediği için, "hasta"dan söz bile etmez.

Bir an için dikkatimizi terapistlerin rolünden, ahlâkçı, ideolog veya vaizin rolüne çevirdiğimizde, söz konusu meselede kendini aldatanın tamamen kişisel bir fail olduğunu varsaydıkları sürece onların boş yere vaaz verdiklerini, öğrettiklerini ve tartıştıklarını şimdi görebiliriz. Nevrotiğe vaaz vermenin beyhudeliği psikiyatri yönelimli olanlarca uzun süredir vurgulanmaktadır. Kendini aldatmanın güdülerini hatırlatarak bütünlüğe ve ahlâki kaygıya dolaysız bir çağrıda bulunmak, kendini aldatma eğilimini güçlendirir ve kendi kendini baltalayıcıdır.

Kendini aldatan kişinin özellikle yoksun olduğu şey, kaygı ya da bütünlük değil, kendisi için muhtemel bir felâkete yol açmadan ikilemini çözmenin bir yolu ile cesaretin bir araya gelişidir. Kendini aldatanın ihtiyaç duyduğu yardımın doğası bu tanıya bağlıdır. Onun, yaşamın dokusunu ayrıntılarıyla ele alarak, nazik ama ısrarlı bir şekilde kendisine yardım edebilecek birine ihtiyacı vardır. Bu yardımcı ayrıca açık, kararlılıkla adanmış bir güvenilirlik ve tarafsızlık, konuyla ilişkili engin bilgi, kişisel sağlamlık ve insani hoşgörü de sunmalıdır; çünkü kendini aldatana cesaretinin sınırlarını zorlaması için yardımcı olunmalı, ama kopma noktasının ötesine kadar kışkırtılmamalıdır. Bu yardım tam da ideal psikoterapistin sunacağı şeydir. Kuşkusuz ideal terapist yoktur. Ve öte yandan yine ideal olmayan, ama yine de anlamlı bir ölçüde bu nitelikleri gösterebilen başkaları –vaizler, öğretmenler, arkadaşlar ve akrabalar– vardır.

Bu noktaya kadar yaptığım gözlemlerin çoğu, açık veya zımni olarak "klasik" psikanalizle, görece özel iç çatışmaları olmakla birlikte, temel olarak sağlıklı bir bene sahip olduğu tanısı konulmuş

kişinin terapisiyle ilişkilidir. Ancak zihinsel patolojilerin hepsi bu tür değildir, psikojenik denilen zihinsel patolojilerin bile hepsi bu tür değildir. Psikiyatride karakter bozuklukları, psikozlar ve vahim ben ve üstben eksikliklerinden kaynaklanan başka türden patolojiler olarak adlandırılan vakalar hakkında doğrudan hiçbir şey söylemedim. Organik bir nedene dayandığı açık olan psikopatalojiyle birlikte bu tip psikopatolojiler, fiilen psikiyatrik tıbbi denetim altında olan vakaların büyük kısmını oluşturmaktadır. Sunduğum kendini aldatma açıklaması bu vakalara nasıl uygulanır? Bu tür vakaların önemli bir türünde psikoterapinin başlangıçtaki bir paradigmasının özetlenmesi yeterince kolay olacak ve benim tezlerimle çarpıcı bir paralelliği ortaya koyacaktır. Psikopatolojilerin tamamına ilişkin kapsamlı bir tartışmaya girişmeyeceğim.

Büyük usta August Aichorn, genç suçlularla yaptığı çalışmada, bunların büyük bir bölümü için, terapinin ilk önemli görevinin paradoksal bir şekilde onları nevrotik olmaya yöneltmek olduğunu tespit etti. Söz konusu genç suçlular, toplumun ahlâkdışı ya da yasadışı olarak olarak yasakladığı davranışı açık açık yapan ve bunu kendilerine ait derin bir bağlanma nedeniyle değil, sorumsuzca yapanlardı.

Aichorn'un bu tür bireylere yaklaşımının mantığı özünde basit bir mantıktı. Aichorn onları güçlü üstbenler geliştirmemiş kişiler olarak görüyordu; bu kişiler ana-babanın ve kültürün ahlâki taleplerini "içselleştir"memişlerdi. Bu nedenle vicdana, insani değerler için duyulan kaygıya çağrılar beyhudeydi. Aynı noktayı benim daha önce (dördüncü bölümde) kullandığım terimlerle ifade edersek, Aichorn bu kişilerin çeşitli angajman biçimleriyle ilişkili normal ahlâkçı tepkileri öğrenmemiş olduğunu tespit etti; onlar kaçınılmaz bir şekilde, sonraki seviyeye, bir kişi olarak olgunlaşma seviyesine doğru yeterli bir şekilde gelişememişlerdi. Olgunlaşmamış kişiler olarak geliştikleri için, onları esas olarak başka kişilere ya da ideallere derin bağlılıklar değil, çok dolaysız hazlar kompleksi ilgilendiriyordu.

Aichorn'un terapi tekniği, kişisel, ebeveynsel bir ilişki kurma ve sonuç olarak gecikmiş ama normal olan, suçluluk tepkisini içe-

ren angajman biçimlerini uyandırma yönündeki yorulmak bilmez çabalardan oluşuyordu. Aichorn uygulamada teyit edildiğine inandığı teorik temellerde, ilkel bir üstbenin (ahlâkçı suçluluk tepkilerinin) ortaya çıkmasıyla birlikte, savunma için kesin koşulun oluşacağını savunuyordu. Psikanalitik öğretiye göre, ilkel bir üstbenin ben üzerindeki esnek olmayan taleplerinin bir sonucu olarak uyandırdığı şiddetli ahlâki kaygı, savunmanın tipik bir koşuludur. Bu özellikle, üstbenin katı yasaklamaları, ergenliğinkiler gibi güçlü dürtülerle, olgunlaşmamış benin bastırmaya ya da yüceltmeye hemen hemen muktedir olmadığı dürtülerle ilgili olduğunda geçerlidir. Kişi, yasaklanmış bir angajmanı terk edemediği, dürtülerini ikrar edemediği ve henüz olgunlaşmamış ve dolayısıyla ezici olan kişisel vicdanın eziyetlerine dayanamadığı için, son alternatif olarak savunmayı benimser. Bu en azından, suçluluk yüklü projeyi henüz olgunlaşmamış kişisel kendilikten yalıtır; çocuk suçluların ulaştığı toplumsal ve ahlâki özdenetimin ilk kaba biçimini oluşturur. Ama burada bundan daha fazlası söz konusudur. Bu klasik nevrozdur. Terapistin daha uygun bir psikoterapiye geçebileceği aşamadır.

Şimdi yavaş yavaş terapist iki şeye girişebilir. Birincisi, genç kişinin benini güçlendirmeye, yani (ahlâki) kaygı karşısında cesaretli olmasına yardım etmeye çalışır. Ayrıca Aichorn genç kişinin itkiyi ve suçluluğu nasıl ikrar edeceğini, bunları kişinin ve vicdanının bir parçası olarak bütünleştirebileceğini, bunlarla savaşarak kendini tüketmek yerine bunları nasıl dönüştürebileceğini ve uygarlaştırabileceğini öğrenmesine yardımcı olmaya çalıştı. Terapinin bu görevi yerine getirildikten sonra, genç kişi, çatışan amaçları olan bir kişinin gündelik görevleri ve sorunlarıyla karşı karşıya bırakıldı. Genç kişi, kendisi ve hareketleri için sorumluluğu kabul edebiliyordu; davranışını kendi ahlâk görüşüne göre ahlâki olarak değerlendirebiliyordu.

Bu bölümdeki tartışma kendini aldatmaya girme ve kendini aldatmadan çıkmayla ilgili olmakla birlikte, bu hareketi ahlâki sorumluluğa giriş ve ahlâki sorumluluktan çıkışla karıştırmamalıyız. Uygulamada, kendini aldatmanın ortadan kaldırılması belirgin bir

biçimde sorumluluğun kabul edilmesiyle ilişkilendirilir. Her şeyden önce, kendini aldatma *içine* girme, kişisel bütünlüğe duyulan bir ilgiyle harekete geçirilir ve bu belirgin bir biçimde özellikle ahlâki bütünlüğe duyulan bir ilgidir. Bu nedenle kişinin daha önce inkâr edilen angajmanını kabul etmesiyle birlikte, o angajmanın kişi tarafından kabul edilen sorumluluklar modeli içine alınmasını bekleyebiliriz. Bununla birlikte, burada söz konusu olan gelişimin bütününe ilişkin genel ve net bir görüş edinebilmemiz için, ikrar ile sorumluluğun kabulünü, *kişisel* fail ile *ahlâki* faili birbirinden ayırt edebilmemiz gerekir. Örneğin beş veya altı yaşındaki bir çocuk faaliyetlerinin birçoğunda kişisel failin işaretlerini gösterir; o alenen bir *kişidir* (genel olarak çevresinin ve o andaki faaliyetlerinin bir yaratımı olan bir yaşındaki çocuktan farklı olarak). Ama birçok kişisel angajmanına ilişkin olarak, beş yaşındaki çocuk çok haklı olarak sorumlu tutulmaz. Bir kişi olduğu halde, sorumlu bir kişi değildir.

Başka bir yerde (*On Responsibility*, 2. bölüm) kişisel sorumluluğun, kişinin zımnen veya açık açık sorumluluğu *kabul* etmesini gerektirdiğini ileri sürdüm. Sorumluluğun kabulünü ifade eden ilgi ve alaka olmadan, kişinin ahlâki statüsü, kendi başlattığı amaçlar yönünde kasıtlı bir şekilde hareket edebilen, ama kendisini sorumlu kabul etmeyen ve başkaları tarafından da sorumlu tutulmayan, rüştünü ispat etmemiş birinin ahlâki statüsüne yakındır. Kuşkusuz sorumluluğu kabul etmeyen kronolojik olarak yetişkin birinin durumunda, başlangıçta güçlü ve genellikle makul olan eğilimi, diğerleri için onu, şu ya da bu şekilde sorumlu tutmaktır. Ama, bu soruna ilişkin sistematik tartışmamda ileri sürdüğüm gibi, sorumluluğun hakikaten kabul edilmemesi söz konusu olduğunda, ötekilerin bu girişimi sonunda başarısızlığa mahkûmdur; bu girişim, sahici ilgisizlik karşısında manasızlaşır. (Benim burada ve adı geçen çalışmada kullandığım haliyle, "sorumluluğun kabulü"nün, kişinin meseleye ilişkin sözel itirazlarına değil, kişinin ilgisine ya da ilgisizliğine göndermede bulunduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca özel bir angajman açısından ilgisiz olmasına rağmen, kişinin söz konusu angajmanla ilgilenmeye dolaylı olarak kendisini adamasına neden

olan başka ilgileri varsa, kişinin sorumlu olması meseleyi daha da karmaşıklaştırmaktadır.)

Önceki çalışmamın tezlerini yeniden tartışmanın yeri burası değil. Ancak anlaşılabilir olması için, bu ilgisizliğin ve sorumluluk eksikliğinin, psikiyatride şimdi genellikle "sosyopatik kişilik" başlığı altında sınıflandırılan kişilerin çok sayıda örneğinde görece saf halde bulunduğunu tekrarlamak yeterli olabilir. Zeki bir şekilde, ama herhangi bir sahici ahlâki ilgi olmadan hareket etme kabiliyeti, sosyopatın temel bir özelliğidir. (Bu, tartışılan vakanın tedavi edilebilir tipi muhtemelen, en belirgin sosyopatik kişiliklerin sergilediğinden daha basit bir patoloji biçimini temsil etmekle birlikte, daha önce ele alınan çocuk suçluların özelliğidir.)

Sosyopatik kişilik burada vurgulamak istediğim ayrımı çok belirginleştiriyor. Söz konusu ayrım, ikrarda kişisel *kimlik* tasdiki, bir angajmanın kişinin kişisel angajmanı olarak kabul edilmesi ile diğer tarafta kişinin angajmanlarının sorumluluğunun kabul edilmesi arasındaki ayrımdır.

Angajmanına ilgi ve alaka göstermeyen, onun sorumluluğunu kabul etmeyen kişi, bu angajmanları en kolay şekilde ikrar eden kişidir (yani yaşlı ve hasta annesini tamamen bilinçli bir şekilde bir arabada yalnız bıraktığını, çünkü hemen kabul ettiği gibi, annesinin başına gelecekleri hiç umursamadığını onaylayan genç). Öte yandan derin bir alaka gösteren kişi, önceden görmekle kalmayıp angajmanı ikrar ederse kendi özgür iradesiyle kabul edeceği ağır sorumluluklar nedeniyle, bir angajmanı inkâr etmeye en eğilimli kişidir.

Bu nedenle ikrar, sorumluluğun zorunlu bir koşuludur ve bu nedenle inkâr sorumluluğu siler. Öte yandan ikrar, sorumluluğun yeterli bir koşulu olmadığı için, bir kişi olmak, kişisel bir kimlik (oldukça sınırlı bir kimlik de olsa) edinmek ve yine de büyük ölçüde sorumsuz olmak mümkündür. Bu zincir daha önce net olarak belirtilmemiştir – daha önce Varoluşçularda işaret ettiğim gibi sürekli olarak eritilmiş ya da bulanıklaştırılmıştır. Bunun nedeni, uygulamada ikrarın ardından genellikle (ama zorunlu olarak değil) ikrar edilenin sorumluluğunun kabul edilmesinin gelmesidir.

İkrarın kendini ortaya koyduğu üç tipik yolu ele aldım: izah etme yetkisinin üstlenilmesi, ikrar edilenin kişisel kendilik olan ulaşılmış senteze dahil edilmesi ve ikrar edilen angajmanın sorumluluğunun kabul edilmesi. Şimdi açık olduğu üzere, bunlar ikrarın tüm zorunlu işaretleri değildir. Aslında birinci ve ikinci, ikrarın temel tezahürleridir, ancak ikrarın çok önemli ve çoğunlukla kolayca fark edilebilen bir işareti olmakla birlikte, sorumluluğun kabulü genellikle makul bir düzeyde bulunur ama zorunlu değildir. Şimdi kişinin genel olarak sorumlu bir kişi olmasını belirleyen aşamanın, genel olarak kişinin ikrar edilmiş belirli bir angajman için sorumluluğu kabul etme aşaması olduğunu ilave edebiliriz. Bu, ikrarın, ikrar edilen angajmanın kişisel kendiliğin sistemiyle bütünleştirilmesiyle ortaya konduğu savının doğal bir sonucudur.

Sorumluluğun kabulüne ilişkin önermelerimde haklıysam, ruhsal kendini kabullenme ideali üzerine önceki yorumları genişletmemiz gerekiyor. Şimdi meseleyi çok genel bir şekilde ele alarak, sorumlu bir kişi olmaya giden hareketin koşulunun, bireyin bir kişi olması olduğunu, kendini kabullenme sorumluluğu, kabullenmenin koşulu olduğu halde, bu koşulu karşılamanın, sorumlu olmanın yeterli bir koşulu olmadığını söylememiz gerekiyor. Kişisel kimlik normalde fark edilmez bir şekilde anlamlı bir kişisel sorumluluk aşamasına doğru yol almakla birlikte, bazı durumlarda bunu neredeyse hiç yapmaz ve genellikle her birine ulaşılması bireylere göre çok değişir.

Şimdi, kendini kabullenmenin ruhsal bir ideal olmakla birlikte, ahlâki bir bakış açısından kapsayıcı ya da nihai bir ideal olmadığını, çünkü ahlâki sorumluluğun kendini kabullenmenin sonraki bir meyvesi olduğunu görmeliyiz. Ancak bu formülasyon şimdi ele alabilecek bir konumda olduğumuz, ama temel hedefine artık ulaşmış olan bir çalışmada ele alınamayacak olan başka ve kapsamlı soruları gündeme getirmektedir.

Ek A
Kendini aldatmanın nöropsikolojik çerçevesi

Tezimin dayandığı iddialardan biri, izah etme becerisinin, genel olarak dili kullanışımız ve dünyadaki angajman kabiliyetimiz karşısında kesin bir özerklikle uygulandığı iddiasıdır. Genellikle dilbilimsel ifade becerisini bu kadar kesin bir şekilde ayırmayız; onu zımnen genel dili kullanma becerimizin ayrılmaz bir parçası olarak görürüz. Beni dili kullanmanın bu belirli özelliğini, oldukça özel, özerk bir beceri olarak ayırt etmeye yönelten, bilinç ve kendini aldatma analizim oldu. Şimdi dönmek istediğim soru şudur: Nöropsikolojide, kişinin angajmanlarının dildeki ifadesinin (a) kişinin dili kullandığı diğer biçimler ve (b) söz konusu angajmanın sürüp gitmesi açısından, belirgin bir işlevsel özerkliği olduğunu varsaymak için herhangi bir temel var mıdır?

Beynin yapısına ve işlevine ilişkin son nöropsikolojik araştırmaların bazı yönleri, bu tür sorularla ve genel olarak bu kitapta incelenen sorunlarla ilgili önemli noktaları açığa çıkarmaktadır. Kuşkusuz nöropsikoloji için gündeme getirilen kavramsal ve ampirik sorunlar çok geniştir. Buradaki düşüncelerimize nöropsikolojik verileri dahil etmek için uygun olan ilkeler (1) neyi nöropsikolojik verilerin felsefi meselelerle ilgisi olarak ele alacağımız konusunda elden geldiğince spesifik olmaya çalışmak, (2) ayrıntılar veya kurgusal, ihtilaflı noktalardan çok nöropsikolojik temelleri belirlemek ve bunlar üzerinde yoğunlaşmak ve (3) projenin bütününü, felsefi bir tezin kesin bir kanıtı olarak değil, genel düşündürücülük açısından değerlendirmektir.

Bu kitapta sunulan nöropsikolojik veriler ve felsefi araştırmalar hem tarihsel hem de mantıksal olarak tamamen birbirinden bağımsız olarak geliştirilmiştir. Görüleceği gibi, iki araştırma çizgisinde sonuçlar kayda değer bir şekilde çakışmaktadır. Ancak bu ekte ben konumuzla ilişkili nöropsikolojik verileri sadece genel hatlarıyla ve asgari teknik teçhizatla sunmaya çalışacağım. İlgili okur, adı geçen teknik literatüre başvurabilir, benim açıklamalarım bu literatüre sadece bir davettir ve hiçbir şekilde onun yerini alamaz.

Nöropsikologlar uzun süredir, anatomik açıdan homolog (farklı işlev göstermesine rağmen yapı veya kökeni aynı olan, ç.n.) olmakla birlikte, beynin sol ve sağ yarıkürelerinin işlevsel farklılıklar gösterdiğini, bu farklılıklardan birinin dille ilgili olduğunu ileri sürmektedir. Beynin sol yarıküresi geleneksel olarak "başat" veya "asli" yarıküre olarak, sağ yarı ise "başat olmayan" veya "tâli" yarıküre olarak adlandırılmıştır. (1) Sol (başat) yarıkürenin esas olarak dille ilişkili olduğu ve ayrıca (2) sol yarıkürenin esas olarak vücudun sağ yarısını yönettiği konusunda çok sayıda bulgu vardır. İnsanların çoğu "sağ elini kullandığı" için, sol yarı küre genel olarak zihinsel ve hareketle ilişkili işlevler açısından "başat" olarak düşünülebilir.

Söz konusu "ilişki" ve "yönetme" sözcükleri, anlamlarını esas olarak şu tür bulgulardan almaktadır: sol yarıküredeki hasar, sağ yarıdaki hasardan daha çarpıcı ve ayırt edilebilir bir şekilde, dil

kullanımındaki ya da vücudun sağ tarafının motor kullanımındaki patolojiyle ilişkilidir. Patolojinin kesin yapısı ve derecesi büyük ölçüde etkilenen sol yarıküre bölgesine bağlıdır. Çeşitli işlevler, organlar, kol ve bacakla ilişkili olarak, beynin özel bölgeleri ile özel patolojiler arasında kayda değer bağıntılar kurulmuştur.

Yukarıdaki genellemeleri dolduracak ayrıntılar çok sayıda, çok karmaşık ve çoğunlukla tartışmalı olmakla birlikte ve genellemelerin büyük ölçüde geliştirilmesi ve genişletilmesi gerekmekle birlikte, genelleştirmelerin esas içeriği tartışmalı değildir. Beynin lokal alanlarındaki tahribat ya da elektrik uyarımının bir sonucu olarak beden işlevinde ya da zihinsel işlevde ortaya çıkan gözlemlenebilir etkilerin nispeten dolaysız bağıntısından bir hayli kanıt elde edilmektedir.

Son altı yedi yıldır, corpus callosum kesme tekniğinde, bizi burada özellikle ilgilendiren ek bir hassasiyete ulaşılmıştır. Corpus callosum kabaca iki yarıküre arasında, beynin orta çizgisi boyunca uzanan kalın bir sinir malzemesi kablosudur. Bu kablonun işlevleri yakın zamana kadar iyi bilinmiyordu. Koparılması, bir kişinin (ya da hayvanın) çeşitli testlerde veya klinikte niteliksel olarak gözlemlenen sonraki performansında hiçbir anlamlı fark üretmiyor gibi görünüyordu. Bu şaşırtıcı bir gözlemdi, çünkü corpus callosum, yeri, büyüklüğü ve iç yapısı nedeniyle beynin işleyişi açısından *prima facie* (ilk bakışta, ç.n.) çok önemli görünüyordu.

Ancak son birkaç yıldır, hayvanların ve insan deneklerin laboratuvar performanslarını aydınlatmaya ve ayırt etmeye yönelik yeni teknikler, corpus callosumun koparılmasından sonraki performansta aslında kayda değer farklılıklar olduğunu ortaya koydu. Bu farklılıklar, artık gördüğümüz gibi, corpus callosumun koparılmasının, iki yarıküre arasındaki dolaysız beyiniçi iletişimin kesilmesine yol açmasından kaynaklanır. Yeterli deneysel yaratıcılık olduğunda, bu, her yarıkürenin performansını diğerinden bağımsız olarak değerlendirme ve normal beyinde beyiniçi iletişimin rolüne ilişkin çıkarımlarda bulunma fırsatı sağlamaktadır. Önceki gözlemcilerin corpus callosumun koparılmasına bağlı hiçbir sonucu fark edememesinin nedeni, beyne gelen bilgiyi sadece bir yarıküreye gi-

recek şekilde yalıtma çabasına girilmemiş olmasıydı. Bu nedenle her iki yarıküre de aynı bilgi temelinde ve çeşitli vücut içi ve başka ipuçları temelinde işlev görebiliyordu ve dolayısıyla dolaysız beyiniçi iletişimin kesilmesinin etkileri kolayca gözlemlenemiyordu.

Sperry, Gazzaniga ve diğerleri son on beş yılda, açık dil kullanımının başlatılmasının esas olarak sol yarıküreyle ilişkili olduğunu gösterdiler. Sol yarıkürenin dil kullanımını yönettiği şeklindeki daha genel tez böylece büyük ölçüde geliştirilmiş oldu. Her iki yarıküre de, farklı yollarla, çeşitli dil ve kavram kullanımı biçimlerinde rol oynamaktadır. Ama gözlemcinin en çok fark ettiği *aktif* konuşma, diğer dil ve kavram kullanma biçimlerine göre farklı bir anatomik, nörolojik ve işlevsel özerkliğe sahiptir. Son çalışmaların ortaya koyduğu klinik ayrıntılar, kendini aldatma, bastırma ve savunmanın ayırt edici özellikleriyle çarpıcı benzerlikleri gözler önüne sermektedir. Şimdi meseleyi daha ayrıntılı olarak inceleyelim.

Corpus callosumun koparılmasından sonra, bilgiyi sırasıyla sadece görsel alanın sağ yarısına veya sağ ele vererek sadece sol yarıküreye görsel veya dokunsal bilgi iletmek mümkündür. Aynı şekilde, bilgiyi karşı görsel alana ya da ele vererek sadece sağ yarıküreye iletmek de mümkündür. (Bazıları çok yaratıcı ve büyüleyici olan deneysel tekniklere burada girmeyeceğiz. Bu cerrahi uygulama başka türlü başa çıkması zor epilepsi nöbetlerinin tedavisinde zaman zaman tıbbi olarak gerekli olduğu için commissurotomy [bu koparılma işlemi] uygulanmış insanların gözlemlenmesi mümkün hale gelmiştir.)

Konuşma

Özellikle şu ya da bu yarıkürenin karşı tarafına verilen bilgiye referansla konuşma kapasitesini belirlemek için tasarlanmış testlerde, sağ ve sol taraflar için çok farklı sonuçlar elde edildi. Sol yarıküreden elde edilen uyarıcı malzemeye dair sözel betimlemelerde ve diğer sözel yanıtlarda, başlangıçtan itibaren hiçbir bozulma görülmediği ya da çok az bozulma görüldüğü halde, sağ yarıküre benzer testlerde tamamen konuşmadan aciz göründü.

... Deneğin sağ eline yerleştirilen, kaşık, bıçak, saç fırçası, diş fırçası, blok harfler ya da herhangi bir basit geometrik şekil gibi bilinen bir nesne kolayca tanındı, adı söylendi ve betimlendi.... Vücudun sağ tarafında herhangi bir yere uygulanan ağırlık, desen ve sıcaklık da dahil olmak üzere çeşitli bedenduyumsal [somatosensory] ayrımların yapılmasında da konuşma normal kolaylıkta kullanıldı.... Kısacası, sol yarıküreye giren herhangi bir duyusal bilgi veya bu bilginin merkezi olarak işlenmesinin sonuçları, konuşmayla hemen hemen her zamanki gibi bildirilebildi.

Buna karşılık, her iki denek de sağ yarıküreye yansıtılan en basit bir duyusal bilgi için bile doğru sözlü raporlar vermekten tamamen acizdi.... Örneğin sol ele yerleştirilen bir kalem fark edilmeyebiliyor ve hiçbir sözel yoruma yol açmıyordu ya da daha tipik olarak, varlığı fark ediliyor, ama "konserve açacağı" veya "çakmak" vb. olarak adlandırılıyordu. Bu tahminler muhtemelen sol başat yarıküreden geliyor ve o yarıkürede mevcut olan dolaylı ipuçlarına dayanıyordu. Sol yarı alana uygulanan tüm görsel uyarılar betimlenmeden kalıyor veya sesli olarak sadece bir "flaş" veya "beyaz bir flaş" olarak bildiriliyordu.

Yazma

Konuşmayla birlikte, ana motor denetimi sol yarıkürede bulunan sağ el, sol yarıküreye sunulan görsel veya dokunsal uyarıların adlarını ve açıklamalarını, hiçbir özel zorluk belirtisi olmadan doğru olarak yazabiliyordu. Aynı uyarı malzemesi sağ yarıküreye sunulduğunda ise, sağ ya da sol elini kullanan hastaların hiçbiri, uyarıların hiçbirini tarif edemiyor ya da adlandıramıyordu. (Gazzaniga, 1967).

Sağ yarıkürenin dili "konuşamamakla" birlikte, dili *anlayabildiğini* ve anladığı şey temelinde zekice *hareket edebildiğini* gösteren deneyler yukarıdaki sonuçlarla karşıtlık oluşturmakta ve bu kitabın tezleriyle çarpıcı bir paralellik göstermektedir. Örneğin,

araştırmacı "Zamanı söylemek için kullanılır" dedi ve sol görsel alanda art arda beş seçeneği anlık olarak gösterdi. Bu durumda hastalar elle, doğru bir şekilde "saat" sözcüğünü gösterdiler.

Kişi, yalnızca dili anlamak ve beceriyle yanıt vermekle kalmaz, aynı zamanda uygun duyguyu da gösterir. Bu nedenle, sol görsel ala-

na çeşitli fotoğraflar anlık gösterilirken, denek beklenmedik bir şekilde çıplak bir kadın fotoğrafı gösterildiğinde kızarır ve utanarak gülümser. Ama sorulara yanıt verirken, denek neden gülümsediğini bilmediğini ve hiçbir şey görmediğini söyler. (Bu Profesör Gazzaniga'nın hazırladığı bir filmde gözlemlenebilir.)

Dilin, kişinin algılamaları, eylemleri, duyguları vb.nin açık ifadesi için kullanılmasının, dilin ve kavramların açık ifade dışındaki amaçlar için kullanımına göre işlevsel ve nöroanatomik olarak özerk olması, izah etmenin nispeten özerk bir beceri olduğu tezini çok daha inanılır kılmaktadır. Burada, izah etmenin büyük ölçüde commissurotomy deneylerinde sol yarıküre tarafından yönetildiğini gördüğümüz türden bir etkinlik olduğunu varsaymamız gerekiyor. Ayrıca bir bireyin angajmanı ile bu angajmanın dilbilimsel ifadesi arasındaki benzer bir işlevsel ayrılmanın, beyiniçi iletişimin *fiziksel* olarak kesilmesini gerektirmeyebileceğini, ama "ruhsal kökenli" olabileceğini varsaymamız gerekiyor. Kendini aldatma, savunma ve bilinçdışına ilişkin davranışsal bulgular, bu iletişimin "psikolojik" yollarla bastırılabileceğini, çarpıtılabileceğini ya da kesilebileceğini kuvvetle düşündürmektedir. Bu benim inkâr dediğim şeyin nörolojik karşılığı olacaktır ve inkâr içinde üretilecektir. Böyle bir psikojenik ve son derece özel bir "commissurotomy"nin altında yatan beyin süreçlerinin araştırılması kuşkusuz felsefi araştırmanın alanı dışındadır. Ama bu tür düşüncelerin nöropsikolojik araştırmada yeni ufuklar açması ihtimal dışı değildir.

Benim tezim ile nöropsikolojik veriler arasındaki paralellik, sadece sağ yarıküreye spesifik bilgi alan deneğin, izah etme yönündeki taleplere, psikolojik savunmaya benzer başka manevralarla tepki verdiğini fark ettiğimizde daha da çarpıcı bir hal alır: sol yarıküre, durumu –tahminler, sezgiler, yadsımalar, rasyonalizasyonlarla– "rasyonalize" etmenin bir yolunu "araştırır" ve sonra meseleleri buna uygun olarak ifade eder.

Daha önce alıntılanan açıklamayı hatırlayalım:

> ... sol ele yerleştirilen bir kalem farkedilmeyebiliyor .... ya da *daha tipik olarak* varlığı vücut içi devimduyumsal [kinesthetic] ipuçları temc-

linde (asli yarıküre tarafından) fark ediliyor, ama bir "konserve açacağı" veya "çakmak" vb. olarak adlandırılıyordu (İtalikler ve parantezler ilave edilmiştir.)

Sol yarıkürenin rasyonalize edici bir "tahmin"de bulunma eğiliminin diğer tipik bir örneği, daha önce alıntılanan bir deney raporunun aşağıdaki daha eksiksiz versiyonunda görülebilir. Bu deneyde denekler söylenen bir cümleyi her iki kulaklarıyla duyar ve dolayısıyla söylenen talimat cümlesi her iki yarıkürede kaydedilir, ama doğru yanıt sözcüğü sadece sağ yarıküreye gönderilir. Burada önceki alıntıda yer almayan son cümle özellikle önemlidir:

Örneğin araştırmacı "Zamanı söylemek için kullanılır" dedi ve sol görsel alanda art arda beş seçeneği anlık olarak gösterdi. Bu durumda hastalar doğru elle, "saat" sözcüğünü gösterdiler. İçlerinden birine geçerken hangi sözcüğü gördüğü sorulduğunda yanıt (aslı yarıküreden) "kol saati"ydi.

Deneyler, dolaysız bilgiden yoksun bırakılan sol yarıkürenin, yaratıcı tahminler ya da rasyonalizasyonlar önerdiği örneklerle doludur. Bu örneklerin de spesifik, dolaylı ipuçlarına bağımlı olduğu ya da tamamen güvenilmez oldukları kanıtlanabilir.

Alandaki araştırmacıların belirttiği gibi, insan, kaçınılmaz olarak yarıkürelerden her biri ayrı bir bireymiş gibi bağımsız bir şekilde söz etmeye başlar. Meselenin bu şekilde görülmesi bir dizi ilişkili deneyle desteklenmektedir. Örneğin bir yarıkürede süregiden farklı bir öğrenme dizisinden bağımsız olarak, ama onunla eşanlı bir biçimde diğer yarıkürede devam edebilen aktarılamaz öğrenme dizisi gibi. Bütün bunlarda, savunmada ve kendini aldatmada psişenin bölünmesine ilişkin söylediklerimiz arasındaki paralellik kayda değerdir.

Daha genel söylersek, sol yarıkürenin insanların zihinsel açıdan daha gelişmiş performanslarıyla ilişkili olduğu belirtilmelidir. Hesaplama ve yüksek düzeyde soyut uslamlama, genellikle sol yarıküre işlevlerinde kök salmış gibi görünmektedir. Son olarak ve kuşkusuz öncekilerle yakından ilişkili olarak, sol yarıküre spesifik mo-

tor terimlerden çok, karmaşık ve soyut entelektüel terimlerle tanımlanan projelerin koordinasyonunda başat gibi görünmektedir. Bütün bunlar izah etme becerisinin, diğer dil ve kavram kullanımı biçimlerinden daha fazla, kendilikle, bir birey olarak insanın en yüksek organizasyon ve birliğiyle, yakından ilişkili olduğu teziyle uyum içindedir. Ayrıca psikanalizdeki "ikinci süreçler"le düzenlenen nispeten özerk zihinsel "sistem" önermesini anımsatmaktadır.

Genelde beyindeki hasarın –özellikle dil kullanımıyla ilişkili bölgelerde– bir sonucu olarak beyin işlevinin dekoordinasyonunun, Freud'un ve diğerlerinin açıkladığı gibi "birincil sürecin" işaretlerini tek tek, belirgin bir şekilde düşündüren çeşitli etkileri olduğu belirtilmelidir. Beynin entelektüel "alanları"ndaki hasarın başlangıçtaki ve tipik işaretleri arasında şunlar yer alır: "yüksek" rasyonel güçlerde (yani uzun ve son derece soyut uslamlama zincirlerini uygulama gücünde) keskin bir azalma, bellek çağrışımları, ses benzerlikleri ve görsel benzerlikler nedeniyle bir düşünceden bir diğerine geçme eğilimi, bütünlerin yerine parçaları koyma eğilimi, nedensel, zamansal ve kavramsal ilişkileri göz ardı etme. Bütün bunlarla birlikte, sağlam sağ yarıkürenin sözel ifade aczine ve genel olarak sınırlı olan entelektüel kapasitesine karşın, en azından nispeten basit düşünsel, motor, algısal ve duygusal koordinasyonu gerektiren pratik görevlerini yerine getirme kapasitesine sahip olduğu anımsanmalıdır. Kısacası, rasyonel bir incelikle olmasa bile, bütünleşmiş "kendiliğin" kapasitelerini barındırmadan, nispeten basit insani angajmanların yürütülmesinin mümkün olduğunu varsaymak için sağlam nöropsikolojik bir temel vardır.

Beynin sadece sağ yarıküresine nispeten gelişkin ve "duygusal olarak anlamlı" bir projeyi verdikten sonra ortaya çıkacak davranışı gözlemlemek, öte yandan sol yarıküre dolaylı ipuçlarını alıp, rasyonel bir görüntü sunmak için gerektiği yerde tamamen uydururken, sol yarıküreden düzenli "raporlar" almak ilginç olabilecek, ama henüz yapılmamış bir araştırmadır. Böyle bir durum kendini aldatmanın bilinen özelliklerine giderek daha çok yaklaşabilir; buradan silinemez ve kuşkusuz önemli olan fark, tüm meselenin, gerçekten güdülenmiş commissural'ın yanlış bir performansından

çok, "yapay olarak güdülenmiş" ve fiziksel olarak uyarılmış commissural işleyiş bozukluğundan kaynaklanmasıdır.

Bu kitabın ana metninin yedinci bölümünde, bir angajmanın ikrarı ile bu angajman için sorumluluğun kabulünü birbirinden ayırdığım için, bu ayrımın da nöropsikoloji alanında benzerinin bulunduğunu belirtmek anlamlı olabilir. Yıllardır beynin frontal loblarının rolü araştırılmakta, üzerinde deneyler yapılmakta ve genel bir anlayış geliştirilmektedir. Heyecan verici prefrontal lobotomi tekniği, konuya ait çoğu bilgiyi ve kamunun konuyla tanışıklığını açıklamaktadır. Çok kısa ve kabaca: planlama, girişimcilik ve eleştirel olarak kendini düzeltme yetenekleri özellikle frontal loblarla ilişkili gibi görünmektedir. Bu nedenle bir birey kişisel kimliğine ve angajmanlarına ilişkin oldukça net bir iç duyguya sahip olabilir, ama –frontal loblardaki hasara bağlı olarak veya lobotomiden sonra– kendisine veya bir zamanlar girdiği angajmanlara *ilgisi* olmayabilir. İşlerinde ya da belirlenmiş görevlerinde daha az inisiyatife sahiptir; bunları yerine getirmede daha az titiz ve "sorumlu"dur; daha az özeleştiri yapar. Farklılığın derecesi ve niteliği kuşkusuz lezyonun özgül yapısına, kişinin karakterine ve koşullarına bağlıdır. Ama frontal lob malzemesinin hasar görmesinden sonra değişimin yönü tartışmasızdır.

Frontal lobdaki bir hasarda oluşan, bir tarafta "sorumluluk" eğilimlerinin ve diğer tarafta kişisel kimlik ve dilbilimsel kendini ifade eğilimlerinin anatomik ve işlevsel farklılığı, bu tip eğilimleri ahlâki psikoloji seviyesinde ayırmanın *ad hoc* [belli bir amaç için düzenlenmiş. ç.n.] olduğu suçlamasının ağırlığını azaltmaktadır. Ayrıca, daha önce izah etmekle ilgili olarak sözü edilenlere benzer düşünceler, buraya da uygulanabilir gibi görünmektedir. Bu düşünceler, kişisel kimlik tepkileriyle, sorumluluk tepkileri arasındaki koordinasyon eksikliğini, konuşma merkezlerini bozmayan frontal lob hasarının yanı sıra, uygun güdülerle de açıklanabilmesini mantıklı kılmaktadır. Şimdiye kadar ciddi ve uzun süreli sosyopatik kişilik vakalarında frontal loblarla sınırlı bir patolojinin olabilirlik derecesinin araştırıldığını duymadım.

Ek B

Kendini aldatma açıklama gerektirmiyor*

A. GİRİŞ

En iyi durumda bir muamma veya bir paradoks, belki sadece tutarsız, hatta kendi içinde çelişkili olan bu kendini aldatma görüşü, geçtiğimiz yıllarda kavramın felsefi açıklamalarının hepsi için bir başlangıç noktası oldu. Bazıları kendini aldatmanın tutarsız bir kavram olduğunu beyan etti. Buna karşılık, kendini aldatmanın "sağlam" ya da "doğru" bir versiyonunu açıklamak için ayrıntılı felsefi, psikolojik veya sosyolojik teoriler ortaya atıldı. "Kendini aldatma"nın aslında ifade eder gibi göründüğü şeyi ifade etmediği-

* İlk olarak *The Philosophical Quarterly*, Cilt 48, No. 192, Temmuz 1998'de yayımlandı.

ni açıklamak için, son derece karmaşık kavramsal analizler yapıldı, bu arada mantıksal olarak zararsız çeşitli alternatif anlamlar önerildi. Tabii ki yararlı yaklaşımlar ortaya çıktı. Ama bence, bütün bu tartışmalar ta baştan itibaren temelden hatalıydı. Çünkü kavramda özellikle sorunlu hiçbir şey yoktur. Bu nedenle de kavramın kendisi, hiçbir özel açıklama gerektirmiyor.

"Kendini aldatma"nın konuyla ilgili anlamı çeşitli şekillerde formüle edilmiştir. Benim kafamda "kendini aldatma"nın oldukça birebir bir anlamı var: neyin doğru olduğunun (veya insanın neyi hakikaten doğru olarak kabul ettiğinin) farkında olduğu halde, kişinin kendisini konu hakkında aldatmaya devam etmesi.

Kendini aldatmanın tasavvur edebileceğimiz en sıradan ve bilinen zihinsel etkinlik türlerinden biri olduğunu göstermek istiyorum. Sonuç olağandışıdır, ama uygulanma biçimi zihnin herhangi normal, bilinen ve gündelik bir etkinliğinden daha fazla açıklama gerektirmez. Paradoks havası esas olarak, uyanık olduğumuz her an zihnimizin sıradan, normal ve bilinen bir şekilde nasıl çalıştığını doğru olarak değerlendirememizden kaynaklanır. Bu nedenle açıklanması gereken –ya da daha doğrusu, doğru betimlenmesi gereken– zihnin genel olarak nasıl çalıştığıdır. Bunu doğru şekilde değerlendirirsek, kendini aldatma kavramı özellikle sorunlu olmaktan çıkar.

Yukarıdaki iddiaların doğru olduğunu görmek için atılacak ilk adım, zihnin normal işleyiş biçiminin bazı özelliklerini açık bir şekilde ele almaktan ibarettir. Burada bazı temel ve apaçık özelliklerden söz ediyorum. Bu özellikler çok tanıdık ve açık olduğu için, veri kabul edilirler, önemleri takdir edilmez. Bu nedenle benim amacım yeni olgular keşfetmek ya da yeni varsayımlar ileri sürmek değil, sadece zihnin normal olarak nasıl işlediğinin doğru ve aslında sarih olan bir açıklamasını ortaya koymaktır. Daha sonra, kendini aldatmanın bu temel esas alınarak incelenmesi, onu çevreleyen paradoks havasını dağıtacak ve zihnimizin bunu nasıl yaptığı konusunda özel bir açıklama ihtiyacını ortadan kaldıracaktır.

Zihnin nasıl çalıştığı konusunda burada ortaya koyulacak olgular bildik, aslında tamamen sıradan olgulardır. Ama önemleri gereğince takdir edilmemiştir.

Burada oturmuş yazarken, şu anda kalem ve mürekkeple kâğıt üzerinde dile getirdiğim düşüncelerin bilincindeyim. Ya da sonraki tartışma için yararlı bulduğum spesifik dili kullanırsak, dikkatim şu anda düşüncelerim üzerinde yoğunlaşmıştır ve ayrıca fiziksel olarak kâğıt üzerinde göründükleri haliyle sözcükler üzerinde yoğunlaşmıştır. Kuşkusuz kalemi özel bir kavrayışla, kalem ve mürekkeple yazarken her zaman kullandığım kavrayışla tutuyorum. Ancak, dikkatim parmaklarımın kalem çevresindeki konumu üzerinde yoğunlaşmamıştır – en azından kavrayış hakkında düşünmeye ve yazmaya başladığım şu ana kadar. Her durumda, dikkatimi kavrayış üzerinde yoğunlaştırmam nadir bir durumdur. Bu kavrayışı defalarca kullanırım, ama bunu, diyebilirim ki, "düşünmeden" yaparım. Bu bir "alışkanlık"tır.

Ancak "alışkanlık" sözcüğü, parmaklarımın kalemi ustalıkla kavramakla kalmayıp, düşüncelerimi ifade eden yazılı sözcükleri oluşturan sayfa üzerindeki çizgileri şekillendiren hep değişen, ustalıkla farklılaştırılmış biçimlerde kalemi hareket ettirdiği olgusunu gizlemesin. Bu, mekanik, tekrara dayalı bir hareket anlamında "alışkanlık" değildir; bir kere tetiklendikten sonra programlanmış şekilde devam eden özerk bir hareket değildir. Altta yatan sürecin nihai yapısı ne olursa olsun, kalemi hareket ettirirken sadece düşüncelerimi ifade etmek istediğim sözcükleri değil, aynı zamanda okunaklı yazı için gerekli hareketleri ve bunun yanı sıra kalemin sayfanın kenarlarına ve görünmeyen yatay yazma çizgisine göre ilişkisini dikkate aldığım açıktır. Bütün bunları sürekli olarak ve "düşünmeden", "bilinçaltında", "bilinçdışında", yani dikkatimi yoğunlaştırmadan hesaba katarım.

Bu kol, el ve parmak hareketlerinin ve bu hareketlerin tepki verdiği koşulların bir şekilde farkında mıyım? Bunların normalde farkında olmadığım söylenebilir. Öte yandan, kâğıdın sağ kenarına

ulaştıktan sonra bile aynı satıra yazmaya devam etseydim ya da yatay çizgiden önemli ölçüde uzaklaşsaydım, biri haklı olarak "Yaptığın işe yeterince dikkat göstermiyorsun" diyebilirdi. Ve ben kâğıdın kenarlarına ve yazma satırına göre yazmaya daha fazla dikkat göstererek bu hatamı düzeltirdim. Ama ben hatamı düzelttiğimde ve böylece normalde olduğu gibi yeterince dikkat ettiğim söylenebildiğinde, bunun farkında olmadığımı, buna dikkat etmek zorunda olmadığımı söyleyebilirim. Gündelik dilin burada muğlak olduğu açıktır.

Kolay ve açık olması için, meseleyi şu şekilde ifade edeceğim: normalde yazarken, düşüncelerimi kâğıda dökmek için karmaşık ve değişken fizik ve imlâ kurallarını *dikkate alırım*, ama *dikkatimi* bunlar üzerinde *yoğunlaştırmam*. Bununla birlikte, bütün bunları bilerek, zekice ve koşullara uygun olarak yaptığımı söylemek doğru olur. Ama bu sırada dikkatimi hep o sıradaki düşüncelerime ve bu düşünceleri doğru ifade edecek sözcükleri seçme işine yoğunlaştırırım. Sözcükleri kafamda belirledikten ve onları yazmaya karar verdikten sonra, yazmanın kendisi artık "otomatik"tir.

Genelleştirirsek, meselenin can alıcı noktası, zorunlu olarak dikkatimizi bir şey üzerinde yoğunlaştırmadan o şeyi dikkate alabileceğimizdir. Yani, dikkatimizi yaptığımız şeye yöneltmeden onu tanıyabilir ve ona karşılık verebiliriz ve verdiğimiz karşılık sadece bir reflekse veya alışkanlığa bağlı otomatik bir karşılık değil, koşullara akıllıca uyarlanmış bir karşılık olabilir.

Dikkatimi yoğunlaştırmadığım şeyleri dikkate almamın önemli bir sonucu, yaptığım şeylerin ayrıntılarını daha sonra genellikle anlatamamamdır. Böylece daha sonra yazdıklarımın basılı bir kopyasını okuduğumda, ne zaman ve nerede yazdığımı anımsayabilirim ve genel olarak masamda oturarak yazdığımı anımsayabilirim. Ancak sayfadaki herhangi bir yerde belirli bir parmak ve kol hareketine ilişkin hiçbir şey hatırlamam ya da çok az şey hatırlarım.

Kuşkusuz, dikkati yazma üzerinde yoğunlaştırmadan yazı yazabilmek bir eğitim ve öğrenim meselesidir. Ama öğrendiğim tam da budur – dikkatimi nasıl yaptığım konusuna yoğunlaştırmadan ustalıkla yazmak.

Bu zihinsel yeteneğin yapısı, uygulanmasının ne kadar karmaşık ve incelikli olduğunu ortaya koymak için daha fazla incelenmeyi gerektiriyor. Ben yazı yazarken, geçen arabaların, komşunun çim biçme makinesinin, buzdolabının gürültüleri kulağıma gelir. Bunlar benim yazımla ilgili değildir, hatta dikkatimi bunlar üzerinde yoğunlaştırırsam, yazmamı engellerler. Ben bu gürültülerin farkında değilimdir. Bu nasıl olabilir? Kulaklarım kesinlikle gürültüleri kaydeder. Onları dikkate almam, o anki projemle ilgisiz olduklarını kavramam ve dolayısıyla dikkatimi gürültülerden uzaklaştırmam –hatta bu amacı benimseme ve onun peşinden koşma sürecine bile dikkatimi yoğunlaştırmamam– gerekir.

Daha sonra bizim araba yolumuzdan gelen karımın arabasının sesini duyarım ve eve geldiğinin bilincine varırım. İçeri girerken onu karşılamak ve ona bırakılan mesajları iletmek isterim. Dolayısıyla şimdi dikkatimi esas olarak karıma yöneltirim ve yazma eyleminden uzaklaştırırım. Bu değişiklik nasıl gerçekleşir?

Bunu yapmak için araba gürültülerini dikkate almış olmam gerekir. Karımın araba yolumuzdan gelen arabasının farklı gürültüsünü ayırt edebilmem ve tanıyabilmem gerekir. Bu gürültünün özel anlamını dikkate aldığımda, dikkatimin yönünü değiştirmek için bir nedenim olur. Bütün bunları dikkatimi yaptığım şeye yöneltmeme gerek olmadan yaparım. Bu değişikliğe giden her şey "kafamın gerisinde" gerçekleşir. Ancak karımın arabasının gürültüsünü diğer gürültüler arasından akıllı bir seçicilikle duyduğum ve uygun şekilde karşılık verdiğim takdir edildiğinde, burada aktif bir rol oynadığım açıkça ortaya çıkar. Bana göre haklı ve yeterli nedenlerle dikkatimi aktif olarak yönlendiririm ve yeniden yönlendiririm.

Amacımla ilgili olmadıklarından daha önce araba gürültülerinin genel akışına dikkatimi yoğunlaştırmam için hiçbir neden olmadığı gibi, dikkatimi bu gürültülere yöneltmekten *kaçınmam* için haklı nedenlerim olduğunu vurgulamak gerekir. Yani gürültülerin sadece yazımla ilgili olmadığını değil, dikkatimi onlara yönlendirirsem bu gürültülerin kesinlikle dikkatimi yazımdan uzaklaştıracağı, yazım için zararlı olacağı olgusunu dikkate alırım. Benzer bir şekilde, dikkatimi, yazarken parmak hareketlerimin ayrıntıları üzerinde yo-

ğunlaştırsaydım, dikkatim yazdığım içerikten uzaklaşmış olacaktı. Bu nedenle durumu dikkate alarak, kasıtlı bir şekilde dikkatimi gürültülere yöneltmeye *direnirim* ve aynı zamanda dikkatimi bu kasıtlı direncime yöneltmekten de kaçınırım. Sonuç olarak, hem gürültüler hem de benim onlara yönelik tutumum benim ilgi alanım dışında kalır.

Bu direncin kasıtlı olduğunu söylemek doğru olur mu? Parmaklarımı ve kolumu nasıl kullandığımın ya da kâğıt üzerindeki yerleşime ilişkin algımın bilincinde değildim. Dikkatimi araba gürültülerinden uzaklaştırdığımın bilincinde değildim. O halde bu, gerçek niyet midir?

Neyse ki, "niyet" sözcüğünün kullanımına ilişkin tezle uğraşmamız gerekmiyor. Mesele zeki bir şekilde duruma uyarlanan bir şey yaptığımdır. Onu yapmak istedim; bu kasıtsız değildi. Bir amacım ve bu amaca sahip olmak için bir nedenim vardı. Bu, gürültülerden rahatsız olmama, o anki ilgilerime uygun olan bir gürültü belirlenene kadar, bu gürültülerin dikkatimi çekmesine izin vermeme isteğimin etkili bir uygulamasıydı. "Bilinçli" olmaması, yani dikkatimi yöneltmeden yaptığım bir şey olması dışında, kasıtlı davranış olarak adlandırdığımız davranışın bütün özelliklerine sahiptir.

Bütün bunlar o kadar açık ve bildik şeyler ki, bunları okurun dikkatine sunmak için ayırdığım yeri pek haklı çıkaracak gibi görünmüyor. Oysa şimdiye kadar ancak yüzeyi kazıyabildim. Örneğin, sözcüklerimin anlamlı olması için bağlama uygun olmaları gerekir, önceki paragrafta yazdıklarımı dikkate almam gerekir. Daha az ayrıntılı bir şekilde bu noktaya kadar yazdığım her şeyi, ayrıca tezimin alması gereken yönü de dikkate almak zorundayım. Bunun ötesinde geniş ve karmaşık bir temeli de dikkate almalıyım – projeme esin kaynağı olan felsefi kaynakları ve düşünceleri, yazmamı yönlendiren üslup kurallarını, okurların dilime ve düşüncelerime vermesi beklenen karşılığı ve daha neler neler. Yazarken bunların herhangi birini dikkate almamam, hatalar, tutarsızlıklar, karışıklık, üslup bozukluğuna yol açacaktır. Tam da zaman zaman karışıklık ya da hataların olması, çoğu zaman bütün bunları "düşünmeden" gerçekten dikkate aldığımı açıkça ortaya koyar gibi görünüyor.

Tam da bu nedenle şimdi dikkatimi yoğunlaştırdığım düşünceler ve yazı, genellikle yukarıdaki paragraflar ve sayfalarda yazdıklarımla tutarlı, benim inançlarım, tutumlarım ve genel bilgimle tutarlı, bu denemenin amacıyla tutarlı, dolayısıyla herhangi bir zamanda dikkatimi odaklayabileceğimden çok daha geniş bir şeyle tutarlı gibi görünüyor.

Bazen olaylar dikkatimizi arka planda böyle bir sürecin işlediği olgusuna çeker. Örneğin birçok kez kafam bürodaki bir problemle dolu bir halde araba kullanarak eve gelirim – ama eve geldiğimde birdenbire araba kullanmama ilişkin hiçbir şey anımsamadığımın farkına varırım. Ben bunun birçok kişi için çok yaygın bir deneyim olduğuna inanıyorum. Kısa bir süre önce bu deneyimin çok daha çarpıcı bir çeşidini yaşadım. Araba kullandığım yol, daha önce çok az geçtiğim bir yoldu ve çok karmaşıktı. Dikkatim arabada yaptığımız canlı bir tartışmaya yoğunlaştığı için, eve geldiğimde o yolda araba kullanmama ilişkin hiçbir şey hatırlamıyordum. Bu tür deneyimler, dikkatimizi başka bir yere yönlendirmişken, kafamızın gerisinde karmaşık ve oldukça uzun süreli projeleri yürütebilmek gibi normal ve genel olarak fark edilmeyen bir kapasitemiz olduğunu mükemmel bir biçimde anlatır.

Dikkatin tümüyle yöneltilmesi için çok karmaşık olan bir çerçevede, insanın akıllıca hareket etme kapasitesi, kuşkusuz başka türlerle karşılaştırılamayacak kadar gelişmiştir. Bu her zaman, her gün, günün her dakikası uygulanan bir kapasitedir ve ayırt edici bir şekilde insana dair bir zeka biçiminin bir işaretidir.

O halde kısaca zihnin işleyişinin konumuzla ilgili doğal öyküsü budur. En azından kendini aldatmayı anlamak için, bu sürecin ayırt edici özelliklerini kısa bir şekilde özetleyebiliriz.

Birincisi ve psikolojik olarak en temel olanı, zihnimizin, sürece dikkatini yöneltmek zorunda kalmadan inanılmaz derecede farklı verileri an içinde etkili bir şekilde dikkate alma kapasitesidir. Kuşkusuz ilgi alanının sınırları keskin görünmez. Bir aşırı uçta genel durumumuzun küçük bir kısmının keskin, güçlü bir şekilde farkındayızdır. Diğer aşırı uçta, dikkatin odak merkezinin en uzağında olan şeyleri bile etkili bir şekilde dikkate alabilir, ama bunları dik-

kate aldığımızın asla "farkında değilizdir". Bu iki aşırı uç arasında az çok bir süreklilik var gibi görünmektedir.

İşlemekte olan zihnin ikinci bir önemli özelliği, dikkatimizin merkezinde neyin bulunduğunu genel olarak anımsayabildiğimiz halde, genellikle dikkatimizin çevresel kısımlarında veya ilgi alanımızın tamamen dışında olan şeyleri anımsamayı giderek güç, hatta imkânsız bulmamızdır.

Üçüncüsü, dikkatimizi yoğunlaştırmamızın, doğası gereği, dikkate aldığımız genel alanın çok küçük bir parçasına özel bir açıklık ve yoğunluk getirmek olduğu açıktır. Bu, durumumuzun kasıtlı olarak yaptıklarımızda merkezi bir yer tutan özelliklerini veya ciddi bir tehdidi temsil eden özellikleri değerlendirme kabiliyetimizin artmasına yol açan büyük avantajlar sunar. Ama bu kabiliyetin çerçevesi çok sınırlı olduğu için, ödenen bedel geri kalan her şeyin dikkatimizin çevresel kısımlarında veya dikkat alanımızın tamamen dışında kalmak zorunda olması ve dolayısıyla onları anımsamamızın zorlaşmasıdır.

Son olarak, dikkatimizi, durumumuza ilişkin değerlendirmemiz temelinde aktif ve seçici bir şekilde yönlendiririz. Büyük ölçüde dikkat alanımızın dışında kalmakla birlikte, durumumuzu, dikkate almaya –algılamaya, değerlendirmeye, karşılık vermeye– devam ederiz.

C. KENDİNİ ALDATMA

Kendini aldatmanın bir muamma gibi görünmesine yol açan, bu normal zihinsel etkinliğin yapısının yanlış anlaşılmasıdır. Hata aslında dikkate aldığımız ve zekice karşılık verdiğimiz her şeyin dikkat alanımız içinde olması gerektiğini varsaymamıza dayanır. Kullanılan dil genellikle bu varsayımı gizler. Örneğin kasıtlı davranışın zorunlu olarak bilinçli olduğu önermesi, genellikle kullanıldığı biçimiyle, zımni olarak bu yanlış ve son derece yanıltıcı varsayımın olumlanmasını içerir.

Bu yanlış varsayım ortadan kalktığında, kendimi aldatabilmem-

de şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. Keskin bir şekilde yoğunlaştırılmış farkındalığın –insanın azami açıklık ve yoğunlukta görmesi, hissetmesi, düşünmesi, anlaması ve tepki vermesinin– ayırt edilebilir yararlarının, insan dikkatini acı verici, hatta travmatik bir anlamı olan bir şeye yoğunlaştırdığında önemli engeller haline gelebildiğini hatırlamamız yeterli. Dikkatin bir olgu üzerinde yoğunlaştırılmasının şiddetli bir acı vaat ettiğinden endişe edilirse, bu endişe bunu yapmaktan kaçınmak için çok güçlü bir nedendir. Her zaman bütün üzerinde belirleyici olmayabilir – ama bazı durumlarda olabilir.

O halde durumumu dikkate alabilir ve ilgilerime uygun olan bir koşulu tespit edebilirim, ama dikkatimi onun üzerinde yoğunlaştırırsam zihinsel dengem ciddi bir şekilde bozulabilir. Dikkatimi o yöne yöneltmekten kaçınmak için bunu bir neden olarak kabul ederim. Yoldan geçen arabaların dikkatimi dağıtma potansiyeli taşıyan gürültülerine dikkatimi yoğunlaştırmaktan kaçındığım ve bunu böyle bir şey yaptığıma dikkatimi yoğunlaştırmadan yaptığım gibi, duygusal olarak travmatik olabilecek bir şeyi de dikkate almayabilirim, bu nedenle dikkatimi ona yöneltmekten kaçınabilirim ve bütün bunları böyle bir şey yaptığım olgusuna dikkatimi yoğunlaştırmadan yaparım.

Bütün bunlarda hiçbir özel zihinsel kurnazlık yok. Genel olarak koşullara ve benim çıkarlarıma bağlı olarak dikkatimi şu ya da bu yöne yöneltmem için nedenler değişmekle birlikte, söz konusu zihinsel kabiliyet esas itibarıyla aynıdır ve problematik değildir. Bu uyanık olduğum her an uyguladığım bir kabiliyettir. Kendini aldatmada nihai sonucun anlamının, aldatmaya yönelik olmayan daha genel zihinsel durumlardan çok –bazıları "nitelik olarak" diyebilir– farklı olduğu doğrudur. Ancak, genel varsayımın tersine, zihnimizin kendini aldatma durumlarını üretme yolu, aldatıcı olmayanlar için kullandığı yol ile aynıdır.

Örneğin utanç verici bir şey yaptığımı varsayalım. Davranışımı ve bunun benim için anlamını dikkate alırım. Ancak bu özel utanç beni derinden yaraladığı için, kendilik duygum nedeniyle, dikkatimi olay üzerinde, en azından olayın utanç verici özellikleri üzerinde yoğunlaştırmaktan kaçınırım. Böylece olayın üzerimdeki etkisi-

ni azaltırım ve kendime duyduğum saygıda travmatik bir yara açılmasından kaçınırım. Bunun bir bedeli vardır. Bu davranışı tam ilginin sağladığı berraklık ve derinlikle değerlendirme fırsatını yitiririm. Öte yandan daha az güvenilir bir hafızaya sahip olurum ve dolayısıyla olayları ve bu konuda yaptıklarımı daha kolay bir şekilde rasyonalize edebilirim. Bütün bunlar nedeniyle meseleyle yeterince verimli bir şekilde ilgilenemem. Meseleyi ele alma konusunda daha az yaratıcı ve daha az maharetli olurum, geçmişime daha önceden oluşturulmuş kaçınma tekniklerini elde etmek için ulaşmaya çalışırım. Uzun vadede bu en akıllıca politika değildir, ama tamamen insani bir şekilde, kısa dönemli korkular nedeniyle böyle şeyler yaparız.

Geriye, kendime duyduğum saygı nedeniyle, başkalarına olduğu gibi kendime de mantıklı bir insan olarak görünme arzum kalır. Bu çoğunlukla yaptığım şeyin en azından çıplak doğasını açıkça kabul etmemi gerektirir. Ama aynı zamanda dikkatimi, yaptığım şeyin anlamının utanç verici olmayan bir tasavvuruna yoğunlaştırarak kendime duyduğum saygıyı korumam gerekir. İlk olarak hareketin, davranışın utanç verici olmasını gerektiren yönlerini dikkate almam ve dikkatimi onlara yönlendirmekten kaçınmamı sağlayacak önlemler almam gerekir. İkinci olarak, davranışın utanç verici olmayan bir anlamı olduğunu düşündürebilecek şeyleri dikkate almam (ve burada olgular yeterli olmadığında yaratıcı olabilirim) ve sonra dikkatimi mümkün olduğu ölçüde ısrarla bu utanç verici olmayan işaretler üzerinde yoğunlaştırmam gerekir. Daha yaygın ve belki de daha incelikli bir manevra, utancı sözcüklerle kabul etmek, ama bunu hafifseyerek ve hareketi utanç verici kılan şeyin özüne gerçekten dikkat etmeden yapmaktır.

Bütün bunlar içten inanç ve tutumun en azından yüzeysel havasını verir. İçtenliğin yüzeyi oradadır, çünkü keskin bir şekilde yoğunlaştırılmış dikkat söz konusuysa, utanç konusunda ben gerçekten "kör"ümdür, oysa davranışa ilişkin olarak alternatif ve ahlâki olarak kabul edilebilir bir yaklaşımı düşündürür gibi görünen her şeyin şiddetle bilincindeyimdir (yani dikkatimi ona yöneltirim).

Kuşkusuz dikkatimi utanç verici yöne çevirmekten kaçınma ça-

bası içinde, gafil avlanabilirim ve ilgili gerçeklerden mantıklı bir şekilde kaçınmaya çalışırken sinsi veya telaşlı, münasebetsiz veya sadece inanılmaz görülebilirim. Yakın gözlemci bu tür muhbir işaretlerden "içimde", "aslında" hareketin ne kadar utanç verici olduğunu gizli gizli bildiğim sonucunu çıkaracaktır. Ve aslında gizliden gizliye gerçekten de bilirim, ama bu çok can alıcı bir şekilde kendimden bile sakladığım bir sırdır. Yani dikkatimi ona, ve bunu yaptığım olgusuna yöneltmekten kaçınırım.

D. HARRIET

Tanıdığım birini temel alarak, kendini aldatmanın tam gelişmiş bir örneğini incelersek, kendini aldatmanın işleyişini spesifik, somut terimlerle kavrayabiliriz.

Yıllar önce, Harriet sosyoloji bölümünde doktora öğrencisiydi. Bu arada benden de birkaç ders aldı ve ilişkimiz daha sonra da devam etti. Harriet herkese göre nazik ve iyi niyetli bir kişidir. Bir asistan olarak, öğretim tarzı ve konu sunumunun yeterli, ama renksiz ve yavan olduğu yargısına varıldı. Doktora komitesindeki bir profesör, onun kabul edilebilir, ama kayda değer olmayan bir tez hazırladığını söyledi. Daha sonra Harriet'ın iş arama dönemi geldi.

Sonraki yıllarda bir yüksek öğrenim kurumunda tam günlük sürekli bir öğretim görevi edinmek için çok çalıştı, ama başarılı olamadı. Hasta ya da izinde olan ya da başka bir nedenle geçici olarak görevine devam edemeyen personelin yerine çeşitli geçici işler yaptı. Çok sık başına geldiği üzere, bu pozisyonlardan biri genel başvuruya açıldığı zaman, işe başka biri alındığında Harriet inciniyordu. O her zaman bunun nedeninin önyargı ya da aynı okulun öğrencilerinin birbirini kollaması ya da torpil olduğuna ikna oldu.

Birkaç kez Harriet bilimsel makaleler yazma konusunda benden öğüt istedi. Ama kendisinin yazmak için hiçbir özel düşüncesi ya da içsel itkisi yoktu. İki kısa makalesi reddedildi. Bunun tam bir kısır döngü olduğundan emindi: bir yayının kabul edilmesi için insanın bir "ismi" olmalıdır, ama bir "isim" sahibi olmak için önceden

yayımlanmış bir makalesi olması gerekir. O zaman Harriet, baskıcı "yayınla ya da yok ol" talebine boyun eğmemeye karar verdi ve artık yazmama kararını "bağımsızlığının" bir kanıtı olarak görmeye başladı.

Bir öğretmen olarak Harriet, kendisini çok nitelikli buluyor ve "nesnelliği" hakkında öğrencilerin zaman zaman yaptıkları iltifatları dile getiriyordu. Bir keresinde kendisini öğrenci değerlendirmelerinde şiddetli eleştiriler almış kıdemli bir öğretim görevlisiyle, kendisine pay çıkararak karşılaştırmıştı. Kendi öğrenci değerlendirmelerine ilişkin bir soruya yanıt olarak, kesin bir tavırla bu değerlendirmeleri kullanmadığını, onları güvenilmez göstergeler, anonim eleştirilerin ve şikayetlerin dile getirilmesi için bir davet olarak kabul ettiğini söyledi. Meslektaşına ve kendisine karşı tutumlarındaki bu açık tutarsızlık, Harriet'in normal zeka seviyesine uygun değildi. Her şey bir tarafa Harriet zeki bir kadındı.

Meslek yaşamını izleyenlere göre Harriet kendini aldatmanın üzücü ama tipik bir örneğidir. Meslektaşlarını etkileyemediği, öğrencilerinin ondan sıkıldığı açıktır. Bu, mesleki niteliklerine yönelik herhangi bir eleştiri imasına karşı anında gösterdiği huzursuzluk ve şiddetli öfkeden açıkça görülebilir. Başkalarının önyargılı olduğunu ya da çalışmasını değerlendiremediğini ileri sürerek yetersizliğinin kanıtlarını hafifsemek için, içinde çoğunlukla en azından doğru bir öğenin bulunduğu nedenler bulma konusunda becerikli ve süratlidir. Öte yandan en laf olsun diye yapılan iltifatlara ya da "algılama kapasitesi yüksek" bir öğrencinin zaman zaman yaptığı olumlu değerlendirmelere inanılmaz bir kolaylıkla inanır ve bunları yargı için ciddi, anlamlı temeller olarak bildirir. Meslektaşlarının kendisini yargılamak için açık bir şansa sahip olacağı durumlar olarak, zaman zaman mesleki bir konferansta bir panele katılması veya bir makale sunması için yapılan davetleri reddetmek için hiç de inandırıcı olmayan özürler sunar.

Bütün bunlar, birbiriyle tesadüf olamayacak kadar tutarlı. Bu, kasıtlı olduğu besbelli ve ustalıklı bir şekilde uygulanan bir politikayı yansıtmaktadır. Kuşkusuz bir kişinin davranışını açıklamak için birden fazla varsayım üretmek her zaman mantıksal olarak

mümkündür. Benim buradaki amacım böyle bir kendini aldatma vakasının, kendini aldatmanın ayırt edici özelliklerini gerekli kılan, ama sadece zihnin açık ve normal işleyiş biçimlerini kullanan bir açıklamasının tüm kanıtlarla tutarlı bir şekilde nasıl yapılabileceğini göstermektir. Kişinin ifade ettiği görüşteki tuhaf çarpıtmayı fark ederiz, ama bunun, derin bir acı vereceği düşünülen bir şeyden, dikkatin sürekli olarak uzaklaştırılarak üretildiğini değerlendiremeyiz. Teknik evrenseldir; kendini aldatmada sonuç olağandışıdır.

E. KENDİNİ ALDATAN İÇTENLİKLE İNANABİLİR Mİ?

Harriet'in böyle iki yüzlü bir kendini aldatma politikasını gerçekten samimiyetsiz bir şekilde yürütebilmesi ihtimal dışı zihinsel bir akrobasi olarak görülebilir. Yaptığı şey konusunda ifade ettiği görüş nasıl içten olabilir? Bu sadece "entelektüel" bir inanç mıdır? Durum sadece bununla açıklanamaz, çünkü duygularının ve tepkilerinin birçoğunun genel olarak bu kendini aldatıcı inancı ifade ettiği açık. İnancı sadece kısmi bir inanç mı – sadece yarı inanıyor denebilir mi? Bu da yanıltıcı olacaktır, çünkü Harriet meseleye bakışına son derece sadık. Bununla birlikte içinde bir yerlerde tam tersinin farkında olduğunu görebiliyoruz, başkalarının dile getirdiği doğrularla karşılaştığında belki sendeliyor, ama hemen meselenin hiç de inandırıcı olmayan ve onun normal sağduyu seviyesine uygun olmayan çeşitlemelerine sıçrıyor. Sınırlılıklara işaret eden herhangi bir kanıt veya tez ortaya çıkar çıkmaz dikkatini uzaklaştırıyor. Harriet'in, neden kaçınılması gerektiğinin farkında olduğu açık.

Bir kişi tamamen çatışan iki bilişsel bağlanmaya sahipken, inanç, duygu ve tepkilerinde sahiciliğe gerçekten ulaşabilir mi?

Yanıt: "Evet, kolaylıkla".

Bunu daha kolay değerlendirmek için, işlemekte olan zihnin farklı ve "normal" kabul edilen bir alanını –sanat alanını– akla getirmek yararlı olur. Sanatta, bu kavrayışı en açık biçimde tiyatroyu düşündüğümüzde görürüz.

Anlamı ve doğruyu düşündüğümüzde, tiyatro dünyasındaki gerçeklik ile gündelik yaşam dünyasının gerçekliği arasındaki açıklık daha geniş olamazdı. Zihinsel olarak iki dünyaya da içtenlikle katılabilmemiz ve bunu aynı anda yapabilmemiz son derece inanılmaz görünür. En azından insan, kendini aldatma söz konusuyken işlemekte olan zihin hakkındaki görüşleri benimsediğinde bu böyle görünecektir. Ama tiyatroda aynı anda ikisini de temel alarak etki ve tepkide bulunuruz. Oyun devam ederken dikkat etmesek bile, oyuncuların kendiliğinden bir konuşma yapmadıklarını, sözlerin oyuncu dışında biri tarafından yazıldığını, sözlerin sadece oyuncu tarafından ezberlendiğini ve her gece ezberden tekrarlandığını biliriz. Oyuncunun Moor ya da Othello olmadığını, kadının adının gerçekten Desdemona olmadığını biliriz.

Bütün bunların tamamen bir düzmece olduğunu her an biliriz. Ama dikkatimizi olmakta olanın bu yönüne çevirmekten sürekli olarak kaçınırız. Bu perde kalktığında çaba göstermeden, kendiliğinden benimsediğimiz bir tutumdur. Dikkatimizi benimsenen bu politikaya yoğunlaştırmadan, sistematik olarak dikkatimizi oyunun öyküyle ilgili yönlerine çevirir ve dikkatimizi "gerçek dünya"dan uzaklaştırırız.

Oyunun dramatik bir yönü varsa, içtenliğin ayırt edici özelliklerinin birçoğuyla, oyun bağlamında anlaşılabilir olan, ama bir tiyatro koltuğunda oturuyor olmamız bağlamında anlaşılabilir olmayan sahici duygularla tepki veririz. Duygularımız ve düşüncelerimiz kendiliğinden ve derinden oyunun öyküsüne bir karşılık verir. Bu salt kandırmaca değildir. Gerçekten, derinden etkileniriz. Ama kuşkusuz tepkilerimiz mutlak ve sınırsız değildir. Bir tiyatroda oturan kişiler olarak rolümüzü oynamaya devam ederiz. Hareketlerimizin ve tepkilerimizin, gündelik, tiyatro dışı dünyamızdaki benzer bir durumda vereceğimiz tepkilerle aynı olmaması bunu gösterir. Dolayısıyla öfkeyle bağırmayız ya da saldırıya uğradığında Desdemona'yı korumak için sahneye fırlamayız. Kandırılmış ve tutkulu bir âşığın bu masum kurbanının katline üzülürken bile sessizce oturur, tiyatrodaki davranış kurallarına uyarız.

Bizim amaçlarımız açısından tiyatro deneyiminde sahicilik öğe-

sini, hakiki duygusal tepkiyi görmek yeterlidir. Bu, zihnimizin gerisinde sürekli olarak gerçek olmadığını dikkate aldığımız halde böyledir. Kendini aldatmada gördüğümüz de budur: arka planda, gerçek dünyayı ve tam zıt özelliklerini dikkate alırken bile kişi, bir içtenlik, sahici inanç ve duygusal tepki biçimi gösterir. Oyunun öyküsüne inanmanın ya da inanmamanın zorunlu olduğunda ısrar etmek, bu tür bir durumun önemli özelliklerini gözden saklamak anlamına gelir.

Anlamlarının tamamen uyuşmaz olduğunu düşünürsek, bu iki perspektifin uyumlu koordinasyonu, zihnin gerçekten kayda değer yeteneklerinden biridir. Bunu en kayda değer kılan rutin ve çaba gerektirmeyen yapısı, benim açıkladığım şekilde işleyen zihnin bir örneği olarak gündelik yapısıdır.

Edebiyat dünyasına ve görsel sanatlar dünyasına girişimize ilişkin olarak da benzer yorumlarda bulunulabilir. Dikkatimizi öykü dünyasına ya da görsel olarak sunulan dünyaya yöneltiriz ve çok sık olarak güçlü bir tepki veririz. Ama dikkat alanımızın dışında pratik gerçekliği dikkate alırız. Cézanne'ın resmindeki elmayı alıp yeme arzusu duymayız.

Sanatta temel olan "inanmazlığın askıya alınması" [suspension of disbelief] aslında, dikkatin yapılan işin sanatsal içeriğinde yoğunlaştırılması ve dikkatin estetik olmayan ilgisiz özellikler üzerinde yoğunlaştırılmasından –bunlar dikkate alınmaya devam ederken bile– sistematik olarak kaçınılmasıdır. Güdüler ve yaşanan şeyin niteliği, bilişsel, ahlâki, basiretli ve manevi nitelik açısından çok farklı olmakla birlikte, kendini aldatmada da aynı zihinsel manevra söz konusudur.

F. SONUÇ

Önceki yorumlarda savlarımın "bilinç", "bilinçdışı", "bastırma", "bilinçaltı", "savunmacı" gibi kavramların civarında dolaştığını görmek için özel bir çaba harcamaya gerek yok. Bazı yerlerde bu sözcüklerin bazılarını kullandım, ama sadece teknik olmayan bir

anlamda. Benim yöntemimde temel olan, zihnin nasıl işlediğini açıklamak için sadece gündelik dili kullanmamdır ve hiçbir yerde psikolojik teorileri ya da teknik psikolojik kavramları kullanmaya ya da herhangi bir şekilde bunlara dayanmaya niyetlenmememdir. Ben bu çalışmanın, bu teoriler ve kavramların bazılarını aydınlattığını düşünüyorum. Ancak buradaki amacım için gerekmediği ve her durumda kendi başına uzun bir çalışma gerektirdiği için, bu karmaşık soruları burada açmayı amaçlamadım.

Benzer nedenlerle kendini aldatmanın ahlâk açısından ya da ihtiyat açısından ya da herhangi bir başka açıdan en uygun karşılık olup olamayacağı gibi soruları da burada ele almadım. Bu sorular da önemlidir, ayrıca tek veya basit bir yanıtları yoktur.

Buradaki tartışma için belirlenen görev, sadece kendini aldatmanın hiçbir özel, anormal ya da başka türlü ayırt edilebilir zihinsel manevralar gerektirmediğini göstermekti. Kendini aldatma bizi şaşırttı. Şaşırmanın kendini aldatmanın bazı ayırt edici özelliklerinden kaynaklandığını düşündük. Bu ayırt edici özellikleri tespit etmeye ve bu temelde kendini aldatmanın nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalıştık. Oysa gerçek şu ki, şaşırmanın nedeni genel olarak zihnin nasıl işlediğine ilişkin bazı yanlış varsayımlardı. Zihnin nasıl işlediğinin doğru olarak açıklanması, kendini aldatmayı, şaşırtıcı olmayan ve hiçbir özel açıklama gerektirmeyen bir şekilde ortaya koyar.

1998

EK B İÇİN SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

Burada kendini aldatma üzerine çok geniş olan felsefi yazının tam bir kaynakçasını vermek anlamsız olur. Ancak aşağıda etkili iki kitap, önemli iki özgün makaleler derlemesi ve konu üzerine tek tek makaleler arasından bir derleme yer almaktadır.

Herbert Fingarette, *Self-Deception* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1969).
M.R. Haight, *A Study of Self-Deception* (Brighton: Harvester, 1980).
Brian P. McLaughlin ve Amélie Oksenberg Rorty (der.), *Perspectives on Self-Deception* (Univ. of California Press, 1988).

Mike W. Martin (der.), *Self-Deception and Self-Understanding* (Univ. Press of Kansas, 1985).
John V. Canfield ve Donald F. Gustafson, "Self-Deception", *Analysis*, 23 (1962), s. 32-6.
Roderick Chisholm ve Thomas D. Feehan, "The Intent to Deceive", *Journal of Philosophy*, 74 (1977), s. 143-59.
Raphael Demos, "Lying to Oneself", *Journal of Philosophy*, 57 (1960), s. 588-95.
Jeflery Foss, "Rethinking Self-Deception", *American Philosophical Quarterly*, 17 (1980), s. 237-43.
D.W. Hamlyn ve H.O. Mounce, "Self-Deception", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Cilt 45 (1971), s. 45-60, 61-72.
Stanley Paluch. "Self-Deception", *Inquiry*, 10 (1967), s. 268-78.
David Pears, "Self-Deceptive Belief-Formation", *Synthese*, 89 (1991), s. 393-405.
Terence Penelhum, "Pleasure and Falsity", S. Hampshire (der.), *Philosophy of Mind* (New York: Harper & Row, 1966), s. 339-46.
Jean-Paul Sartre, "Bad Faith", *Being and Nothingness*, çev. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), bölüm 2.
John Turk Saunders, "The Paradox of Self-Deception", *Philosophy and Phenomenological Research*, 35 (1975), s. 559-70.
Frederick A. Siegler, "Self-Deception and Other-Deception", *Journal of Philosophy*, 60 (1963), s. 759-64
Bela Szabados, "Self-Deception", *Canadian Journal of Philosophy*, 4 (1974), s. 51-68.

Beyin 'Commissurotomy'si üzerine seçilmiş kaynakça

1. Bogen, J.E. ve Gazzaniga, M.S., "Cerebral Commissurotomy in Man", *Journal of Neurosurgery*, 23, 1966, 394-399.
2. Bogen, J.E. ve Vogel, Philip J., "Cerebral Commissurotomy in Man", *Los Angeles Neurological Society Bulletin*, 27, 1962, 169-172.
3. Gazzaniga, M.S., "Cerebral Mechanisms Involved in Ipsilateral Eye-Hand Use in Split-Brain Monkeys", *Experimental Neurology, 10*, 1964, 148-155.
4. Gazzaniga, M.S., Bogen, J.E. ve Sperry, R.W., "Laterality Effects in Somesthesis Following Cerebral Commissurotomy in Man", *Neuropsychologia, 1*, 1963, 209-215.
5. Gazzaniga, M.S. ve Sperry,R.W., "Language After Section of the Cerebral Commissures", *Brain, 90*, 1967, 131-148.
6. Gazzaniga, M.S., Bogen, J.E. ve Sperry, R.W., "Observations on Visual Perception after Disconnexion of the Cerebral Hemisphere in Man", *Brain, 88*, 1965, 221-236.
7. Paillard, J., "The Patterning of Skilled Movements", *Handbook of Physiology*, Cilt III, Kısım I, 1960, Bölüm LXVII, s. 1679-1708.
8. Piercy, M.,Hecaen, H. ve De Ajuriaguerra, J., "Constructional Apraxia Associated with Unilateral Cerebral Lesions–Left and Right Sided Cases Compared", *Brain, 83*, 1960, 225-242.
9. Piercy, M. ve Smyth, V.O.G., "Right Hemisphere Dominance for Certain Non-Verbal Intellectual Skills", *Brain, 85*, 1962, 775-790.
10. Sperry, R.W., "Cerebral Organization and Behavior", *Science, 133*, 1961, 1749-1757.

Kaynakça

1. Arlow, J.A. ve Brenner, C., *Psychoanalytic Concepts and the Structural Theory*, International Universities Press, New York, 1964.
2. Bulwer-Lytton, Edward, *The Disowned, The Complete Works*, 2 Cilt. Thomas Y. Crowell & Co., N.Y., yayın tarihi itibarıyla.
3. Camus, A., *The Fall*, Vintage Books, New York, 1956.
4. Canfield, J.V. ve Gustafson, D.F., "Self-Deception", *Analysis*, Cilt 23, 1962, 32-36.
5. Demos, Raphael, "Lying to Oneself", *Journal of Philosophy*, Cilt 57, 1960, 588-595.
6. Eissler, K.R., "On the Metapsychology of the Preconcious", *Psychoanalytic Study of the Child*, Cilt 17, 9-41.
7. Fingarette, H., *The Self in Transformation*, Basic Books, Inc., New York, 1963 (Harper Torchbooks, New York, 1965).
8. Fingarette, H., *On Responsibility*, Basic Books, Inc., New York, 1967.
9. Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, The Hogarth Press, London, 1953-1966.
10. Gesell, A. ve Ilg, F.K., *Infant and Child in the Culture of Todey*, Harper & Bros., New York, 1943.
11. Gide, Andre, *Journal of the Counterfeiters* (Second Book); *The Counterfeiters*, Modern Library, 1955.
12. Gill, Merton M., *Topography and Systems in Psychoanalytic Theory*, Psychological Issues Monograph #. 10, International Universities Press, New York, 1963.
13. Kierkegaard, S., *Either/Or*, Cilt II, çev. W. Lowrie, Anchor Books, New York, 1959.
14. Kierkegaard, S., *Purity of Hearth*, Harper & Bros., Torchbooks, New York, 1956.
15. Kierkegaard, S., *The Sickness Unto Death*, çev. W. Lowrie, Anchor Books, New York, 1954.
16. Moliere, *Le Misanthrope*.
17. Murphy, A.E., *The Theory of Practical Reason*, Open Court, Illinois, 1965.
18. Nemiah, John C., *Foundations of Psychopathology*, Oxford University Press, New York, 1961.
19. O'Neill, Eugene, *The Iceman Cometh*, Random House, New York, 1940.
20. Penelham, T., "Pleasure and Falsity", *Philosophy of Mind*, der., Stuart Hampshire, Herper & Row, New York, 1966, 242-266.
21. Peyre, H., *Literature and Sincerity*, Yale University Press, New Haven, 1963.
22. Rivière, Jacques, *The Ideal Reader*, Meridian Books, New York, 1960.
23. Ryle, G., *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, New York, 1949.
24. Sartre, J-P., *Being and Nothingness*, çev. Hazel Barnes, Philosophical Library, New York, 1956.
25. Siegler, F.A., "Demos on Lying to Oneself", *Journal of Philosophy*, Cilt 59, 1962, 469-475.
26. White, A.R., *Attention*, Basil Blackwell, Oxford, 1964.

Dizin

A
açık davranış 67
açık dil 135
ad hoc (belli bir amaç için düzenlenmiş olan) 47, 140
ad hominem (bir kimsenin önyargı ve tutkularına hitap eden) 46
ahlâk 156
ahlâk teorisi 16
ahlâkçı 126
ahlâkçı suçluluk tepkisi 82, 128
ahlâkçı yargı 77
ahlâkdışı 127
ahlâki 9, 10, 13, 84, 85, 121, 125
ahlâki bütünlük 35
ahlâki eleştiri 78
ahlaki eylem 125
ahlâki fail 94, 129
ahlâki içgörü 74, 75
ahlâki kapasitenin tahribi 124
ahlâki kaygı 123, 124, 128
ahlâki körlük 74
ahlâki paradoks 120
ahlâki psikoloji 140
ahlâki sorumluluk 16, 94, 128, 131
ahlâki statü 129
Aichorn, August 127, 128
Akıl ve İştah 79
akıldışılık 76
akıllılık 95
aklını oynatma 30
alçakgönüllülük 10
aldatan 10
aldatıcı ilke 11
aldatılan 10
aldatma 19, 26, 119
aleni sorumsuzluk 50
algılama 115
algılama dili terimleri 36, 61
alışkanlık 143, 144, 145
alkol 75
alma kavramları 38
amaç 84, 114, 115
amaçlılık 31, 32
amnezi 65, 66, 67
angajman 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 94, 98, 99, 119, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 137, 139, 140
angajman için sorumluluğun kabulü 140
angajmandan vazgeçme 122
angajmanın ikrarı 140, 121
anlamak 38
aperçus (genel bir özet, toplu bir bakış) 58
aptalca inatçılık 27
araf 123
Arlow 118
Arlow ve Brenner 112, 113, 118
aslında 60
Asya 45

aşırı iffetlilik 53, 54
ayıp 21
azar 25
azizlik 123

B
bağışlama 125
bakma 38
bastırılanın saklandığı yer 117
bastırma 35, 109, 135, 155
başından beri biliyordum 22, 23, 24, 25
başkalarına emir verme 26
başkalarına yalan söylemek 19
başkalarını kandırmak 47
başkasını aldatma 28
baştan çıkma 77
Batı felsefesi 38, 68
beceri modeli 40
beceri olarak bilinç 44
beceriler 40, 43, 45
beden 65
beden imgesi 65
beden ve ruh 91, 92
belirtik bilinç 39, 40, 45, 108
belirtik bir şekilde bilincine varma 61
belirtik bir şekilde bir şeye dikkat etmek 42
belirtik bir şekilde farkında olmak 42
bellek 119
bellek zayıflığı 23, 24
ben 70, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 128
ben bölünmesi 116
ben çekirdeği 115, 117
ben güç 124
ben tembeldim 25
ben ve karşı-ben 100
benden yabancılaşma 119
ben-id-üstben 114
benin bölünmesi 111, 117
benin kaygıya dayanma kapasitesi 123
benle bütünleşme 119
beyin cerrahisi 16
beyiniçi iletişim 137
beynin sol yarıküresi 133
beynin frontal lobları 140
beynin sağ yarıküresi 133
beynin yapısı ve işlevi 133
bildiğinin anlamını kavrama 28
bilgi 104
bilgi ve bilgisizlik 85, 93
bilgi-inanç-algı 61
bilgisizlik 77, 104, 118, 119
bilgisizlik ve bilgi 120
bilimsel 125
bilince yeni bakış 41
bilincin bilgiyle ilişkisi 62
bilincin eylemle ilişkisi 62
bilincin güçlü anlamda bilincine varmak 46
bilincinde olmak 37, 38
bilincine varmak 39
bilincini yitirme 38
bilinç 12, 13, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 45, 61, 86, 87, 89, 90, 102, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 119, 125, 132, 155
bilinç ve bilinçdışı 114
bilinçaltı 155
bilinç-bilinçdışı 112, 113
bilinçdışı 12, 13, 15, 35, 37, 45, 62, 68, 86, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 112, 113, 118, 119, 137, 155
bilinçdışı ben manevraları 102
bilinçdışı fanteziler 114
bilinçdışının hatırlanması 119
bilinçli 21, 113, 118, 146, 148
bilinçlilik 39, 45
bilinçsiz 106, 107, 109
bilme 10
bilme-algılama 36, 37
bilme-görme 37
bilmek 37, 55, 60, 61
bilmek ve inanmak 37
bir angajmanı izah etmeme

politikası 48
bir karara varmaktan kaçınmak 95
bir kişi haline gelme 16
bir şekilde içten, ama aslında gerçeği biliyor 60
bir şeyi izah etmeme politikası 111
bir şeyi sadece söylemek 50
bir şeyin belirtik olarak bilincinde olma 59
bir şeyin belirtik olarak bilincine varma 40, 50
bir şeyin bilincinde olma 38
bir şeyin bilincine varma 38, 41
bir angajmanı izah etmemek 44
bireyin dünyadaki angajmanı 41, 42
birincil süreç 139
bonne foi (iyi niyet) 86
bölünmüş ben 115
bölünmüş kişilik 30
Brenner 118
Buber 125
Bulwer-Lytton 10
bütünlük 126

C-Ç

Camus, *Düşüş* 10, 57, 59, 89, 119
can sıkıcılık 49
Canfield ve Gustafson 27, 28, 33, 35
cehalet 21, 33
cehennem azabı 95
Cézanne 155
commissural 139
commissurotomy 135, 137
corpus callosum 134, 135
çatışma durumu 28
çelişen inançlar 21
çelişkili kavramlar oluşturma sanatı 84
çift amaçlı günahkâr 124
çift amaçlılık 89, 91, 92, 95, 99
çocuk 77, 78, 79, 80
çocuk suçlular 130
çocuklar 21
çocukların dikkati 44

D

daha iyi çalışma alışkanlıkları 45
daha kötünün daha iyi görünmesini sağlamak 73
dalga geçmek 29
davranış bütünlüğü 81
de jure (meşru) 67
de novo (baştan, yeniden) 93
değişken ve fevri 52
değişme 26
Demos, Raphael 19, 20, 21, 22, 26, 28, 30, 33, 121
depresyon 38, 82
Descartes 68
dikkat 38, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 154, 155
dikkat etme 21
dikkatinden kaçma 21
dikkatsiz 24, 27
dil 12, 13, 30, 39, 40, 46, 50, 59, 108, 132, 133, 135, 136, 137, 139, 148
dilbilim 108
dini ya da din dışı otoriteler 73
dinsel 125
dinsel boyut 94
dinsel meditasyon 45
dinsel yaşam 99
doğruluk 55
Doğu 88
dolandırıcı 34, 35, 123
dolaysız yaşam 94, 95
dost rolü 83
dönüşlü aldatma ifadeleri 22, 26, 35
duyarsızdım 26
duygu 115
duygu belirtileri 56
duygusal özdenetim yokluğu 74
duygusal tepki 155
dünyaya angaje olma biçimi 50
dürüstlük 95, 121
düşünce öncesi bilinç 87
düşüncesizlik ettim 25
düşünsel bilincin özgürlüğü

reddetmesi 90
düşünsel bilinç 87, 88, 91
düzenbazlık 52

E
edebiyat 155
edilgen görme 38
edilgen imgelem 39
Eissler 106, 107, 109
endişeler 23
enerji aktarımları 121
Engizisyoncu 122
epilepsi 135
epistemolojik paradoks 120
erdem 10
erdem ve namusluluk vaazları 53
estetik 94
estetik değerlendirme 45
etik birey 93
etik fail 94
etik yaşam 95
etken bakma 38
eylem 86, 99, 114, 115
ezeli ve ebedi 95, 96, 99

F
fâni ile sonsuz 91
fark etme 21, 38
fark etmeme 21
farkına varırız 38
farkına varmak 39
farkında olmadığı 37
farkında olmak 37
farkındalık 36, 38, 39, 104, 149
fazla dikkat yatırımı 108
fazla yatırım 109, 118, 119
felsefe 9, 10, 37
felsefi analiz 18
finitude (sınırlılık, bitimlilik) 122
Fredçu bilinçdışı 44
Freud 13, 14, 15, 16, 71, 77, 80, "Savunma Sürecinde Ben Bölünmesi 100, 101, *Outlines of Psychoanalysis* 101, 102, 103, 108, 114, 116, *Outline* 116, 117, *Studies in Hysteria* 117, 119, 121, 123, 125, 139

G
gangster 73
Gazzaniga 135, 136, 137
geçmişteki korkular 23
gelenek 73
gerçeği göremeyen 37
gerçeği izah etmeme politikasını izah etmekten kaçınma 48
gerçeği izah etmeme taahhüdünü izah etmeme 48
gerçek bir dinsel yaşam 95
gerçek dünya 154
gerçekten 60, 83
gerekçe bulmak 49
Gesel ve Ilg, *Infant and Child in the Culture of Today* 77
Gill 105, 106
Gill ve Eissler 109
gizleme 118
gizleme taktikleri 82
gizli alan 49
Glover, Edward 117
görmek 36, 37, 39, 104
görsel sanatlar 155
görü 38, 39
görünmek 36
güç 96, 97, 98
güçlü kanıtlara rağmen inanma 29
güdü 32, 114,115
günah 95
güncel ben 115
gündelik dil 13, 38, 46

H
hakikaten iyi olmak 73
hakiki etik yaşam 99
Harriet 151, 152, 153
hasta 126
hatırlama 119

hazlar kompleksi 127
hesaplama 138
hilekârlık 52
hipnotizma 35
Hıristiyan 88, 95
homolog 133
hüsnükuruntu 24, 25

İ

iç çatışma 20
iç ruhsal anlaşmazlık 92
içgörü 119, 124
içimizdeki aldatıcı ilke 10
içki 35
içsel ruhsal çatışma 123
içten inanç 150
içten olmak 50
içtenliğe ilişkin tipik ölçütler 51
içtenlik 51, 60, 150, 153, 155
içtenlik sorunu 50
içtenlikle inandığı 37
içtenlikle söylemek 50
içtenlikle yalan söyleyen kişi 12
içtenliksiz olmak 50
id 103, 104, 113, 118
ideal psikoterapist 126
ideolog 126
*id*in direnci 117
id-yatırımları 107
iki inancın birlikte varolması 30
iki inanç 34, 35
ikinci süreçler 139
ikiyüzlü 53, 54, 55, 56
ikiyüzlülük 10, 12, 47
ikna 32, 49, 50
ikrar 66, 67, 68, 70, 77, 96, 98, 118, 119, 125, 130, 131
ikrar ve inkâr 65, 66, 67, 69
ilaçlar 35
ilgisizlik 130
ilkel bir üstben 128
inanca aykırı koşullara rağmen 28
inanca ters koşullarda 27
inancın kanıtlara aykırı olması 33
inanç 20, 21, 25, 85
inanç sorunu 84
inanç ve bilgi 59
inanç ve bilgi terimleri 36
inanma 30, 60
inanma arzusu 25
inanma ölçütleri 28, 30
inanma ölçütlerini kısmen karşılamak 28
inanma-görünme 37
inanmak 61
inanmazlığın askıya alınması 155
inkâr 60, 68, 70, 98, 116, 117, 118, 130, 137
inkârın işaretleri 124
insani hoşgörü 126
irade 84, 94, 99, 114, 125
irade dışı 121
irade edimi 99
irade ve seçim 93
iradeci 91
isteme 10
istenç-eylem 36, 37
istençli eylem 75
itiraf etmekten aciz 47
itki 103, 104, 107, 110, 111, 115, 118
iyi 72, 73, 74, 77, 95, 125
iyi niyet 88
iyinin seçilmesi 94
iyinin ve kötünün seçimi 94
izah 42
izah etme 41, 43, 44, 45, 46, 47, 56, 61, 63, 68, 69, 108, 131, 137
izah etme becerisi 40, 43, 132, 139
izah etme becerisini uyguladığımızı izah etme 44
izah etmeme 59, 70
izah ettiğimizi de izah edebiliriz 49

J-K

Jung 117
kabul 67

kabul etme 66
kaçınmaya çalışmak 95
kaçmak için 32
kader 93
kafa karışıklığı 23
kafa karıştırıcılık 49
kafası karışık 24, 27, 30
kalbin saflığı 89, 99
kalbinin derinliklerinde 60
kamusal ikrarlar 65
kanser 33
kapak öyküsü 49
karakter bozuklukları 127
karakter zayıflığı 74
karmaşık bilinç öğretileri 45
karşı yatırım 108, 109, 116, 119
karşı-ben 118
karşı-ben çekirdekleri 116, 117, 118
karşıt tepki kurma 109
kasıtlı cehalet 47, 71, 74, 75
kasıtlı davranış 148
Kaufman 85
kaygı 110, 111, 114, 126
kaygıyı azaltma 116
kendi 70
kendi sahtekârlığını algılamayan 36
kendiliğin ortaya çıkışı 77
kendiliğini seçme görevi 93
kendilik 70, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 88, 90, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 131, 139
kendilik çarpıklığı 72
kendilik hastalığı 71
kendimi aldatıyordum 25
kendimize söylediklerimiz 53
kendimizi kışkırtmak 74
kendinden bir şey yapmasını isteme 26
kendine açıkça ifade etme 55
kendine bir şey yapmasını söyleme 26
kendine bir şey yaptırma 26, 27
kendine bir şeyi unutturma 26
kendine emir verme 26
kendine itiraf etmesini sağlamak 35
kendine karşı bölünmüş kendilik 75
kendine yalan söylemek 19, 20, 32
kendini ... ile tanımlama 65, 67, 68
kendini ... olarak tanımlama 67, 68, 97
kendini ... olarak tanımlamama 66
kendini aldatmaya girme 128
kendini aldatan 59, 82
kendini aldatan derinlerde gerçeği biliyor 62
kendini aldatan kişi 31, 32, 47, 48, 50, 56, 60, 64
kendini aldatanın ayıplanmaması 124
kendini aldatanın içtenliksiz içtenliği 50
kendini aldatma 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 22, 36, 53, 61, 62, 68, 71, 77, 74, 81, 84, 85, 96, 98, 120, 121, 122, 126, 135, 137, 138, 141, 142, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156
kendini aldatma paradoksu 20
kendini aldatma terimi 18, 19
kendini aldatma'nın paradoksal olmayan bir analizi 19
kendini aldatmadan çıkma 16
kendini aldatmanın derin paradoksu 33
kendini aldatmanın maskeleri 49
kendini aldatmaya ilişkin paradokslar 36
kendini bilmek 93
kendini bir şeye inandırma 26
kendini inanmaya ikna etmek 32
kendini istemek 97
kendini kabullenme 131
kendini oluşturan bir güç 96
kendini saklama politikası 49
kendini seçmek 93
kendini suçlama 26
kendini uykuya bırakmak 91
kendisine ... gibi göstermek 32
kendisine karşı bölünmüş bir kendilik 72, 74, 76
kendisine karşı samimiyetsiz 74
kendisini izah etmemeye mahkûm

ettiği angajmanı izah etme 48
kendisiyle savaş 123
kibirin umutsuzluğu 98
Kierkegaard 10, 14, 15, 47, 71, 72, 89, 94, 95, 119, 121, 124, *Either/Or* 92, 93, 95, *96*, 97, 98, *Purity* 92, *Purity of Heart* 94, *Sickness* 96, *The Sickness Unto Death* 91, 92
kimlik ikrarı 70
kınama 125
kinesthetic 137
kinik 53, 54, 55
kinizm 86
kişi 66, 70, 93
kişi ikrarla oluşur 96
kişi olmak 130
kişisel kimlik 66
kişiler 80
kişilik özelliği 83
kişinin angajmanını izah etmeyi reddetme politikası 64
kişinin daha iyi bilmesi gerekir 27
kişinin kanıtları bilmesi 28
kişinin kimliğini tanımlamak 66
kişisel ahlâki yargı 78
kişisel bütünlük 70
kişisel fail 129
kişisel kendilik 80
kişisel kimlik 68, 69, 70, 71, 80, 96, 130, 131, 140
kişisel sorumluluk 129, 131
koca ve karı 79
kompleks 117
komplo 64
Konfüçyüs 89
konuşma 135, 136
konuşma becerisi 43
konuşma biçimi 13
konuşma dili 40
konuşma tarzı 121
kopma noktası 126
körlük 119
kötü 73, 74, 78, 125
kötü niyet 85
kurban 124, 125
Küçük Asya 45

L-M

lobotomi 140
mauvaise foi 77, 81, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 121
McNally 35
merhamet 123
Molière 56, *Le Misanthrope* 53
Murphy 14, 47, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 84
Murphy'nin kendilik öğretisi 71
mutatis mutandis (gerekli değişiklikler yapılarak) 42, 62

N

neden cehaleti istediğimiz 75
Nemiah 11
nevrotiğe vaaz vermenin beyhudeliği 126
nevrotik 83, 124
nevroz 128
niyet 86, 146
niyet etme 10
Nouvelle Revue Française 10
nöropsikoloji 16, 17, 132, 133, 140

O-Ö

O'Neill, *The Iceman Cometh* 56, 122
oburluk yaptım 26
olgunlaşmamış kişiler 127
On Responsbility 129
onun dünyası 42
önbilinç 102, 105, 107, 108, 112, 119
önbilinçte olmak 106
önyargılarımız 25
öyküler uydurmak 60
öyle görünmek, ama aslında öyle olmamak 73
özdenetim eksikliği 76
özel angajman 81, 95

özerk 137
özerklik 132
özgürlük (veya olanak) ile zorunluluk 91
öznenin kanıtları bilmesi 29
öznenin kanıtların önemini kabul etmesi 29

P
paradoksal kendini aldatma 35
paranoid kişi 64
patoloji 134
Penelhum 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33
per se (tek başına) 94, 111
Peyre 10
Platon 79
prefrontal lobotomi 140
prima facie (ilk bakışta) 134
Proust 10
psikanalist 123
psikanaliz 11, 12, 35, 45, 62, 72, 112, 113, 125
psikanaliz teorisi 101, 102, 103, 104, 105, 108, 112
psikiyatri teorisi 12, 15, 16
psikiyatrist 65
psikojenik 127, 137
psikolojik 13
psikolojik teoriler 156
psikopataloji 127, 112
psikoterapi 16, 125
psikoterapinin ahlâki statüsü 16
psikoterapist 124
psikoz 127
*psişe*nin bölünmesi 138

R
Rapaport 105
rasyonalizasyon 73
rasyonalize 137
rasyonel 114, 115, 118, 125
rasyonel insan 71
rasyonellik 76
ret 116, 117
Ricoeur 103
Rivière 11
Rivière, Jacques 10
rol 83, 89, 106
rol kesme 82
roller 80
ruh 92, 122
ruh istemektedir, ama beden zayıftır 72
ruh ve beden 79
ruhsal 13
ruhsal grup 117
ruhun bütünlüğü 123
ruhun inşası 94
ruhun krizleri 122
rüya görmek 86

S-Ş
saf olmayan düşünme 89
sağ yarıküre 135, 136, 138, 139
sağduyulu fail 75
sağduyulu failin rasyonelliği 72
sağlık 125
sahici ikrar 98
sahici inanç 155
sahici olmayan 84
sahicilik 66
sahte nedenler bulmak 73
sahtelik ve ahmaklık 53
salaud (it, pis herif) 124
samimi 81
samimiyetsiz flört 85
sanat 153, 155
Sartre 10, 14, 15, 26, 71, 72, 77, 84, 86, 87, *Varlık ve Hiçlik* 88, 89, 91, 88, 90, 94, 103, 121, 123, 124
Sartrecı Kötü Niyet 44
savlı bilgi 87
savsız (nonthetic) bilgi 87
savunma 12, 15, 62, 68, 77, 81, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 128, 135, 137, 138

savunma mekanizmaları 109, 121
savunma sürecinde ben bölünmesi 116
savunmacı 83, 110, 155
savunmacı amaç 106
savunmacı taktikler 64
savunmalar hiyerarşisi 105, 106
savunulması mantıksız olan yanlış inanç 27
seçim 84, 93, 97, 99, 121
seçme 10
Self in Transformation 108
serbest çağrışım 45
Siegler 22, 23, 24, 26, 27, 28, 33, 35
Sokrates 71
sol yarıküre 135, 136, 137, 138
son tahlilde 60
sorumluluğun inkârı 90
sorumluluğun kabulü 129, 131
sorumluluğun yadsınması 70
sorumluluk 81, 86, 87, 93, 121, 128, 129
sorumluluk eksikliği 130
sosyopatik 140
sosyopatik kişilik 130
Sperry 135
suçlama 25
suçlular 127
suçluluk hissettiği 75
şeffaf 89, 98
şefkatlilik 109, 110

T
tanınmamak 106
Tanrı 94
tebdili kıyafet 49
teknik 125
teleolojik dil 121
tembel 27
tevazu 10
tıbbi 125
tikellik 99
tiyatro 153, 154
toplumsal kimlik 70
tutarsızlık 21

U-Ü
umutlar 23
umutsuzca kendi olmayı istemek 98
umutsuzluk öğretisi 95
Ur-savunması 115
utanç 81, 149, 150
uyarı 25
uyarılma eşikleri 123
uyku 90, 91
üstben 104

V
Vahiy Kitabı 95
vaiz 126
varlığını kabul etme 97
varoluşçu 15, 16, 71, 123, 130
varoluşçuluk 72
varoluşsal 126
vicdan 127, 128
volte face (tam ters dönüş) 59

W
White 38, 39
Yahudi 88

Y
yalan 47
yalan söyleme 22
yalanlar 52
yalıtılmış angajman 92
yalıtılmışlık 93
yalıtma 70
yanlış bilinç 121
yansıtma 109
yapma davranış 83
yaptığını izah etmeye ilişkin bir duygu 56
yaratıcılık 49
yaratıklar 80
yardım 126
yarı inançlar 30

yasadışı 127
yasal 13
yasaya itaat ve özdisiplin 88
yazma 136
yeniden düşünme 25
yoğun suçluluk 81
yüksek düzeyde soyut uslamlama 138
yüzeysel içtenlik 51, 52
yüzeysellik 49

Z

zihin nasıl çalışır 143
zihinsel çöküntü 125
zihinsel denge 149
zihinsel edim 108
zihinsel etkinlik 148
zihinsel etkinlik türleri 142
zihinsel fiiller 68
zihinsel manevralar 156
zihinsel patoloji 125, 127
zihinsel sistem 121, 139
zihnin işleyişi 147
zihnin normal işleyiş biçimi 142

Kendimizi niçin aldatırız? Aldatırken hem "fail" hem de "mağdur" olmak nasıl bir insanlık halidir? Bu durumu, "kasıtlı bir uyku hali"ne dalmak diye adlandırabilir miyiz?
Fingarette, bu kitabında kendini aldatmanın gündelik dildeki göndermelerini çözerken, mevcut çalışmalara özgün katkılarda bulunuyor. Önce, konuya eğilen önceki çalışmaların paradokslar taşıdığını gösteriyor; sonra, bu paradoksallığı gidermek için, kendi yaklaşımının Varoluş felsefesiyle ilişkilendiği noktadan hareketle, "nasıl?" sorusunu bir yana bırakarak, bakışını "neden kişi kendini aldatır?" sorusuna kaydırıyor. Ve, "Kişi, neden bildiği bir şeyi kendisine bile ikrar etmekten kaçınır? Bunu başkaları bir yana kendisine bile söylemeye neden çekinir? Yalan söyleyen kişi kendi yalanına neden inanır?" sorularının izini "kişi olma" mücadelesi açısından sürdürüyor. Zihnin işleyiş biçimi hakkında düşünürken; benlik, bilinçaltı ve kişisel sorumluluk hakkındaki temel fikirlerimizi, suçluluk ve masumiyet hakkındaki ahlâki sınıflandırmalarımızı sorguluyor.
Fingarette, *Kendini Aldatma*'yı, psikolojik, felsefi, etik, nöropsikolojik bağlamlarda değerlendirirken, hem Camus, Molière, Eugene O'Neill gibi yazarların eserlerinden, hem de gündelik yaşamda sıkça karşılaştığımız örneklerden faydalanarak kendini aldatmanın çeşitli yönlerine dikkat çekiyor. Yeni baskısına eklediği "Kendini Aldatma Açıklama Gerektirmiyor" başlıklı bir bölümle de kitabı konusunun vazgeçilmezleri arasına katıyor.
Kuşkusuz, kendini aldatma durumunun en can alıcı noktası ise kişinin kendini aldatmayı bıraktıktan sonra neler olacağı...

(İçimizdeki kendini aldatma dürtüsünün) varlığından ve faaliyetinden haberdar olmadan ve onun düzenlerine karşı hazırlanmadan insanın duyguları üzerine çalışmaya koyulmak, bir sondaj aleti olmadan, sadece suyun yüzeyine bakarak, denizin derinliklerinin yapısını anlamaya çalışmak gibidir.
Jacques Rivière



AYRINTI

AYRINTI • LACİ
ISBN 975-539-

789755 393