Arzu

Chantal Jaquet

çev. Ece Durmuş

otonom felsefe

Otonom 114

Felsefe 38

ARZU
Chantal Jaquet

ISBN 978-605-7872-17-3
1. Baskı Aralık 2020, İstanbul

Kitabın Özgün Adı
Le Désir

© Éditions du Retour, 2017
©Türkçe yayım hakları OtonomYayıncılık, 2019

Fransızcadan Çeviren
Ece Durmuş

Yayıma Hazırlayan
Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım
Mert İnan

Baskı ve Cilt
Ceylan Matbaa
Maltepe Mah. D. Paşa Cad. Güven İş Merkezi
No:83/317-318- 319 Zeytinburnu/İstanbul
Sertifika No: 40933 Tel: 0212 613 10 79



Yayınevi Sertifika No: 31383
Otonom Yayıncılık
Firuzağa Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmazı No:2
Beyoğlu - İSTANBUL
Tel 0 212 244 87 09
iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

ARZU

Chantal Jaquet

Çağdaş Fransız felsefecilerinden **Chantal Jaquet,** Spinoza, modern felsefe tarihi, beden felsefesi ve toplumsal felsefe konularındaki çalışmalarıyla bilinmektedir. Halen Paris 1, Panthéon-Sorbonne Üniversitesi'nde dersler vermekte olan Jaquet'nin Spinoza üzerine birçok kitabı bulunmaktadır: *Sub specie aeternitatis, étude des concepts de temps durée et éternité chez Spinoza* (1997); *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions, passions chez Spinoza* (2004); *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza* (2005); *Spinoza à l'œuvre, composition des corps et force des idées* (2017).

İÇİNDEKİLER

7 Giriş

I. Bölüm
15 **Arzunun Kökeni ve Doğası**
18 Arzu ve ihtiyaç
24 Arzunun ihtiyaca indirgenemezliği
29 Arzunun kökeni
31 Aristophanes miti

II. Bölüm
43 **Arzunun O Belirsiz Nesnesi**
44 Erişilemeyen nesne
56 Kavuşulan arzu
63 Arzunun arzulanışı

III. Bölüm
67 **Arzu Bilgeliği**
68 Don Juan: yabancılaşmış arzu
74 Bir duygu bilimi mümkün mü?
84 Özgürleşen arzu

91 Sonsöz

93 Kaynakça

GİRİŞ

"Aglaion'un oğlu Leontios Pire'den yukarı gelirken kuzey surlarının dibindeki işkence yerinde cesetler görmüş. Bir yandan bunlara bakmak ister, bir yandan da görmemek için başını çevirirmiş. Bir süre görme isteğini yenip yüzünü kapamış, ama sonunda dayanamamış, gözlerini dört açıp ölülere doğru gitmiş ve bağırmış kendi gözlerine: 'Haydi kör olasılar... Alın doya doya seyredin bu güzel manzarayı!'"[1]

Platon'un *Devlet*'in IV. kitabında anlattığı bu kısa hikâye, arzunun yargıya indirgenemeyeceğine ve bedeli ne olursa olsun doyurulmayı ge-

1 Platon, *La République*, IV, 439e-440, çev. Emile Chambry, Œuvres complètes, c. VII, Paris, Les Belles Lettres, 1967, s. 38 [*Devlet*, çev. Sabaattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1999, s. 143].

rektiren bu iştahın irrasyonelliğine işaret eder. Gerçekten de arzu, kendisini gerçekleştirecek ve ilk gerilimin yerine zevki ve tamlığı geçirecek olan hazza bir amaca yönelir gibi yönelir. Arzu deneyimi, bir eksiklik deneyiminden de ziyade, kendi kendini çiğnemeye benzer: Özne bir baş dönmesiyle kendi kontrolünü kaybeder ve onaylamadığı, hatta kendi başına asla gelmeyeceğini düşündüğü bir şeyin kendi başına da geldiğini görür. Kendisiyle ya da ötekiyle bu karşılaşmada insan, kralın çıplak olduğunu, tüm gücünün ve saltanatının elinden alındığının farkına varır. Bundan dolayı arzu deneyimi, özgürlük ve kendine hâkim olma duygusunu sarstığı ölçüde daima bir kaygı kaynağıdır. Arzunun bizi alıp götürdüğünü, içine çektiğini söylemez miyiz hep? Kendinden geçen özne, telafisi zor olacak hatalar yapmaya sürüklenir. Bu açıdan, arzunun ortaya çıkışının genellikle bir düşüş olarak algılanması ilginçtir: yasak meyvenin çekiciliğinden kaynaklanan ilk düşüş, âşığın duygusal düşüşü. Sartre da "arzu bedenle büsbütün bir suç ortaklığına düşer,"[2] dediğinde bu metaforları birbirine bağlar. Akıl böylece, insan davranışlarının dizginlerini ele geçiren bu zorba tiran tarafından tahtından edilmiş ve çaresizce yenilmiş görünür. Arzu işte bu yüzden, kendi kendinin imparatoru olmak isteyen ve bu yolda bir direnişle, başkalık-

2 Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1933, s. 438 [*Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Esen, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014, s. 472- çev. değiştirilmiştir].

la karşılaşan filozof için bir endişe ve düşünce nesnesi haline gelir. Filozof açısından arzu, bilgelik sevgisinin gerçekten de sevginin bilgeliğine götürüp götürmediğini anlamasına imkân tanıyan bir aksi delil işlevi görür. Bu zorlu ilk deneyimde, kral olmak ve duygularını yönetmek isteyen filozof, kanatlarının arzunun ateşinde yanması ve Ovidius'un "Doğru yolu görüyorum ve kabul de ediyorum, ama yine de yanlış yoldan gidiyorum," sözünde dile getirdiği gibi, şeytanın aklına uyma tehlikesiyle karşılaşmaz mı? Arzunun sirenleri gerçekten de şeytanın bir çağrısı gibi gelir, çünkü özne akıllı bir hayvan olarak özlemini çektiği barışçıl düzeni ve birliği bozan bir iç savaşın, bir bölünmenin (*diabolon*) kıskacı altındadır. Buradan bakınca bazı teologların, kötülük prensinin bir marifeti ve günahın zehirli kaynağı olarak gördükleri arzuyu, hem de ona eşlik eden hazları niye mahkûm etmek istediğini anlamak zor değil. Akıl ile arzunun giriştiği bu kavga, bir iç savaştan çok daha yıkıcıdır, çünkü bu savaşta öznenin düşmanı yine kendisidir. Bu yüzden ahlakçılar, anlaşmazlığın nedenlerini çözümleyip, uygun bir çare önererek bu savaşı önlemeye çalışırlar. Arzunun arkasına saklanıp da, gayrimeşru bir biçimde, zihne tanınan hegemonyanın kendisine ait olduğunu iddia eden ve kendi yanıltıcı görüşünü hâkim kılmaya kalkışan bedenin kötü tohumunu saklandığı yerden çıkarırlar. Pisagorcular, eleştirilerini *sô~ma*'yı *sè~ma*, bedeni cesetle eşitleyerek başlatırlar. Fiziksel boyun-

duruğu ve zihni bulandıran bedensel arzuların tiranlığını eleştiren Platon da, Pisagorcuların görüşünü kısmen sahiplenir. "Bedenimiz [...] bize sevgi, arzu, korku, türlü kuruntular, sayısız saçmalıklar yaşatır. Öyle ki bunlar düşünebilmemizin bütün olanaklarını elimizden alır. Savaşlar, kavgalar ve çatışmaların tek sebebi beden ve bedenin iştahlarıdır."[3] Sonuç olarak, beden ihtiyaç duyduğu sürekli ilgiyle ruhu oyalar, aldatıcı duyu verilerinin işe karışıp her şeyi allak bullak etmesine izin vererek, düşünmenin temaşasının saflığını gizlice bozar ve ruhu arayışından saptırır, onu kendisine rağmen fiziksel bir hedonizme dönüştürür. Böylece bedensel hazların canlı ve zevk düşkünü karakteri, tefekkürün ciddiyeti ve sertliğine üstün gelir. *La Recherche de la Vérité* adlı eserinde Malebranche da bununla ilgili bir itirafta bulunur: "Bedensel iyilere sahip olmaya hazzın eşlik etmesi, ruhun iyilerine sahip olmasınınsa genellikle acı ve üzüntü getirmesi talihsizliktir."[4] Kısacası, ruha bilmenin saflığını geri kazandıracak, onu bedenle ve bedenin türlü arzularıyla hastalıklı bir alışverişten kurtaracak olan şey yalnızca ölümdür. Yine de filozofun istediği intihar değil kayıtsızlıktır, bedenin ölmesi değil bedene ölümü yaşatmaktır.

---

3 Platon, *Phédon*, 66a-67a, çev. Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965 [*Phaidon*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2013 [2015], s. 55].

4 Malbranche, *De la Recherche de la Vérité*, Œuvres complètes, c. II, 1962-1964, Paris, Vrin, s. 102.

Arzuya yöneltilen bu suçlamaların arasından, onu aklın mezar kazıcısı olarak görmeyi reddeden ve bedeni yeniden canlandırarak arzunun erdemlerini tanıyan muhalif sesler de yükselmiştir. Örneğin Epikouros, bedensel arzuların doğasını meşru görmekle ve bu doğaya uygun davranmak gerektiğini kabul etmekle kalmaz, arzuların tatminini akla yatkın bir model olarak sunarak şaşırtıcı bir ters çevirme de gerçekleştirir. Epikouros'a göre, "midenin aldığı haz, her iyinin ilkesi ve kökenidir. Ruhun bütün iyileri ve üstün değerlerin özü bu hazza gelip dayanır."[5] Göründüğünün aksine, bu provoke edici düstur, *Messer Gaster*'i[6] egemen iyinin tahtına yerleştiren, Rabelais'nin "her şey işkembe için!" nakaratını tutturmuş, domuzlara layık bir felsefenin[7] yemini değildir. Daha ziyade, arzuların sınıflandırılması ve hiyerarşisine dayalı natüralist bir etiğin asgari amentüsünü belirtir. Doğal ve zorunlu olan yeme-içme arzusu ve bir bakıma, çeşitlilik katma kaygısına cevaben gelişen, yine doğal olan ama zorunlu olmayan iyi yeme-içme arzusu, iki açıdan da akılsızlığı değil aklın ta kendisini somutlaştırır. Tensel haz,

5 Epikouros, *Doctrines et Maximes*, çev. Maurice Solovine, Paris, Hermann, 1965, s. 152.

6 *Messer Gaster*, yani Mösyö Mide, François Rabelais'nin 1532'de yayımladığı ilk kitabı *Pantagruel*'de yarattığı bir karakterdir (ç.n.).

7 Hayatın hazdan daha yüksek bir amacı olamayacağını öne süren felsefeler, insan yaşamını aşağıladıkları için, domuzların layık olduğu bir felsefe olarak tanımlanıyordu (ç.n.)

mutlu yaşamın koşuludur, çünkü yaşamsal ihtiyaçlarını karşılayamadığından dolayı acı çeken bir beden için zaten iyi olan bir şey olamaz. Bu vesileyle, Epikourosçu hazzın sefahatten sınırsızca alınan bir zevk anlamına gelmediğini bir kez daha hatırlatalım. Epikourosçu haz *aponie* ve *ataraxie* ile, yani fiziki ve manevi sıkıntıların olmayışıyla tanımlanır. Dolayısıyla bu tanım, yaşamını ve sağlığını korumaya çalışmanın doğasına ve mantığına uygundur. Ama sağduyunun gereği olan bu düşüncenin de ötesinde, Epikourosçu düsturun asıl vurguladığı şey, midenin aldığı hazzın tam da sınırlı niteliği itibariyle iyinin hem bir normu hem de bir modeli olduğudur. Epikouros, kötülüğün, bizi Danaidlerin[8] çektiği fıçı eziyetine mahkûm eden doyumsuz arzuların ölçüsüzlüğünden ve sınırlısızlığından kaynaklandığı konusunda Platon'la aynı fikirdedir. Platon gibi Epikouros da lükse ve şöhrete düşkünlük gibi beyhude bir sanıdan doğan, doğal ve zorunlu olmayan arzuları kınar. Peloponez'i fethetmeye kalkmak yerine, "başında fötr şapkasıyla, aklı midesinde olan biri" gibi evinde otursa daha iyi

8 Danaidler, Danaos'un elli kızıdır. Mite göre, Danaos kızlarını ikiz erkek kardeşinin 50 oğluyla evlendirir. Fakat ne Danaos ne de kızlar bu evlilikten memnundur. Bu yüzden Danaos kızlarından evlendiklerinin ilk gecesinde kocalarını öldürmelerini ister. Sadece en küçük kız kocasını âşık olduğu için öldürmez. Diğer kızlar ise, ömürleri boyunca yerin altında, delik bir fıçıyı doldurmakla cezalandırılır. Danaidlerin hikâyesi, genellikle, imkânsız bir şeyi başarma için verilen boşuna çabayı anlatmak için kullanılır (ç.n.).

olacak olan Epaminondas'ın hırsıyla o da alay eder, fakat mutsuzluğumuzun nedenini bedene yüklemeyi reddeder. Hatta aksine, beden ve onu canlı tutan arzular iyinin güvencesidir, zira bize bir ölçü ve özdenetim modeli sunarlar. Bizim midemizden başka bir şeyimiz yoktur. Mide dolduğunda, beden tatmin olur ve bundan fazlasını da istemez. "Çoğunluğun düşündüğünün aksine, asıl doyumsuz olan, mide değil, onun sınırsız bir kapasiteye sahip olduğunu söyleyen yanlış sanıdır."[9] Kötülük, kulakları olmayan aç bir midenin değil, gözleri mideninkilerden daha büyük olan kör bir ruhun marifetidir. Sonuç olarak, fiziksel kapasitelerin sınırlı niteliğini görmeyip akılsızlık eden beden değil aklın ta kendisidir. Beklenenin aksine, ölçülü bir haz örneği yoluyla, ruha metriopatiyi[10] öğreterek onu akla eriştiren, bizatihi beden ve arzulardır. "Ruhun bütün iyileri ve üstün değerleri" tam da bu yüzden bu ölçüyü temel almalıdır, ayrıca doyumsuzluktan ve ölçüsüz iştahların neden olduğu ıstıraplardan kaçınmak için kendisine buna göre bir çekidüzen vermek zorundadır. Arzu, aklın ezeli düşmanı olmak şöyle dursun, onun vazgeçilmez bir dostudur.

Bu analizlere bakınca, arzunun kâh aklın kâh akılsızlığın bir modeli olarak, kâh doğal bir

9 *Sentence Vaticane*, n. 59, *Doctrines et Maximes*, çev. Maurice Solovine, s. 131.

10 Epikouros'a göre, bir eyleme girişildiğinde karşılaşılabilecek acıların hesaplanması.

düzenin kâh doğaya aykırı bir düzenin yansıması olarak, kâh iyinin kökeni kâh kötülüğün ilkesi olarak görüldüğünü kabul etmemiz gerekir. Arzunun görünüşteki çelişkili doğası, onu akılla bir çift mi oluşturduğu, yoksa onunla düelloya mı tutuştuğunu bilemediğimiz aldatıcı güçlerden biri gibi gösterir. Arzuyu tanımayan ahlakçılar onu yargılamaya çalışırlar, ama bu cehaletten biz de payımıza düşeni aldığımız için önyargılı hale gelir, üzerine düşüneceğimiz yerde sertçe yermeye yöneliriz. Oysa Spinoza'nın da altını çizdiği gibi, filozofa düşen hayıflanmak değil anlamaktır. Hatta arzularımla ne yapmam gerektiğini ve neyi arzulamam gerektiğini belirlemeden önce, libidinal hamlelerimizin özünü analiz ederek "ne bilebilirim?" sorusuna bir yanıt vermemiz gerekir. Her arzu yönelimsel olduğu ve arzulayan bir özne ile arzulanan bir nesne arasında bir ilişkiyi içerdiği için, arzunun bu belirsiz öznesi kadar bu belirsiz nesnenin de doğasını açıklamak gerekir. *Kim neyi* arzuluyor? Ve neden onu arzuluyor? Bütün aksiyolojik sınıflandırmalar ve ruhun tedavisi işte tam da buradan başlamalıdır.

I. Bölüm
Arzunun Doğası ve Kökeni

Cupiditas ve *libido*: Arzunun Latincedeki iki karşılığı da doğasındaki bir ikircikliği açığa vurur. Psikanalizin anahtar kavramı olan libido, bireyin cinsel ve yaratıcı gücünü açığa çıkaran yaşam enerjisinin olumlu bir ifadesidir. Buna karşılık, pek de övgüye değer bulunmayan "libidinal" sıfatı, tensel hazlarına düşkün bir insanın davranışlarını gözden düşürmeye yarar. Aynı şekilde, *cupitidas* terimi de hem arzuya hem de şehvete gönderme yaptığı için, bazen nötr bazen de olumsuz bir anlamda kullanılır. Cupid'in oğlunun kötü aşklardan muaf olmadığı, arzunun her şeyi içine çeken ölçüsüz bir iştah ya da tüketici bir şehvet biçimine bürünebileceği doğrudur. *Devlet*'in X. kitabında anlatılan Er mitinde Platon da, kendine yeni bir yaşam seçmesi istendiğinde,

tam bir açgözlülükle, kendi çocuklarını yiyen bir tiran olmayı seçen adamın dramatik durumuna işaret etmez mi? Kâh yaşam gücü kâh ölüm dürtüsü olan arzu, bize ya zevk vaadiyle cennetin ya eziyet vaadiyle cehennemin kapılarını açar. Hiç kimse cehennemin dokuzuncu çemberinden geçmek istemez; arzuyu tutku haline gelmeden dizginlemek ve ihtiyaç düzeyine oturtmak için bunca uğraşılmasının nedeni de budur. Gerçekten de tutku, ruhu bütünüyle işgal eden ve istese de istemese de, saplantı haline getirdiği tek bir amacı gerçekleştirmeye yönelten, kendine münhasır abartılı bir duygudur. Alain'in de gayet yerinde bir şekilde dile ifade ettiği gibi, "tutkum benimdir, hatta benden de daha güçlüdür."[1] Tutkusuna kapılmış insan, bu çok güçlü ve söz geçirilemez duygu yüzünden öyle acı çeker ve edilginleşir ki kendi çıkarının gereğini ne görebilir ne de yerine getirebilir. Tutkulara hizmet etmek, çoğu zaman köleleşmek ve Phaedrus gibi, "utanç verici boyunduruğa" son vermeye gücünün yetmediğini kabul etmek demektir. İşte Yunan filozoflar, kötülük tedavi edilemez bir aşamaya daha gelmeden, başvurulabilecek birtakım önleyici çareler ve tutkunun atılımını kontrol etmeye, patolojik arzuları dizginlemeye yönelik bir ruh tedavisi önermişlerdir. Hekim Galenos'un yaygınlaştırdığı bu tedavinin anahtar sözcüğü ölçüdür: "Böyle davranarak, gün gelecek, çabuk öfkelenen ruhu-

1 Alain, *Propos sur le Bonheur*, VI, Des Passions, Paris, Gallimard, 1928, s. 23.

nun bu akıldışı yetisini, vahşi bir hayvanı nasıl evcilleştirip sakinleştiriyorsak, öyle evcilleştirip sakinleştirmiş olacaksın."[2] Ama bununla birlikte, arzunun ölümcül bir tutkuya dönüşmemesi için doğru ölçüyü bulmamız ve iştahlarımızı ona göre düzenlememiz gerekir. Ne ki bu oldukça hassas bir iştir, çünkü arzunun norma göre düzenlenmesi, insanların boylarını Procrustes'in efsanevi yatağına uydurmak kadar meşakkatlidir. Bu eşkıyanın bu meşhur demir yatağının aslında kimseye göre olmadığını, onu eline geçirdiği talihsiz yolcuların ayaklarını uzatmak ya da kısaltmak için bir bahane olarak kullandığını düşünürsek, söz konusu olan arzu olduğunda da, böyle bir çabanın arzuyu çileden çıkararak kısaltmaya ya da uzatmaya varıp varmadığını pekâlâ sorabiliriz. Arzuya en uygun yatak hangisidir? Hangi eşikten sonra geçici hevesleri sağlam arzulara dönüştürmeli ya da aşırı güçlü tutkuları budamalı?

Normun aşırı bir normalleştirme gibi görünmemesi için doğal yollardan dayatılması gerekir. Her türlü *metriopatinin*, arzuyla ilişkilendirilebilecek doğal bir model arayıp bulmaya çalışmasının nedeni de budur. Arzunun hazzın ve mutlu bir yaşamın kaynağı olması, doğanın onun için, bedensel ihtiyaçlara göre belirlemiş olduğu sı-

2 Galien, *L'âme et ses passions*, les passions et les erreurs de l'âme, §5, Giriş, çeviri ve notlar Vincent Barras, Terpsichore Birchler, Anne-France Morand, Paris, Les Belles Lettres, 1995, s. 20-21.

nırlar içinde ele alınmasına bağlıdır. "Azıcık ekmeğim, azıcık suyum olsun," demişti Epikouros, "mutlulukta Jüpiter'le bile yarışırım." Şimdi bu natüralist etiğe geri dönüp, arzunun ihtiyaca indirgenip indirgenemeyeceğine bakalım.

Arzu ve ihtiyaç

Hubris'in şehvete düşkünlüğünden ve ölçüsüzlükten mustarip olan arzunun aksine, ihtiyaç hayati bir gerekliliğin ölçülü ağırbaşlılığına sahiptir. İhtiyaç, hayatta kalması birtakım zaruri araçlara bağlı olan bir varlığın durumunu ifade eder. Arzu, lüks için sürdürülen sınırı belirsiz bir arayışın uçarılığını taşıyabilir, ihtiyaç ise zorunlu bir gereksinimi karşılamaya dair ciddi bir kaygıya karşılık gelir. İhtiyaç "fazlasına gerek yok" buyruğunu izler, arzu ise "her şeyin fazlası" buyruğunu izleyerek kendi boşunalığını kendi ele verir. O halde arzuyu ihtiyacın kıstasıyla ölçmek ve sınırsız olanın sınırlarını belirlemek zorunlu görünür. İhtiyaç, meşru bir istek olarak dokunulmazlığa sahiptir, çünkü dile getirildiğinde asla kınanmaz. İhtiyaçlarına boyun eğmek sadece bir zorunluluk değil aynı zamanda bir ödevdir; hatta Stoacılara göre, insanın kendisine karşı ilk görevidir, yani varlığını sürdürmesinin gereğidir. Sonuç olarak, arzuları tatmin etmeyi reddetmek nasıl bir erdemse, kendilik sevgisi ilkesine aykırı olduğu için, ihtiyaçları karşılamayı reddetmek de erdemsizliktir. Bu durumda, arzuyu ihtiyaca indirgemek, kaybedilmiş olan bir masumiyete

ve saf zevkin mutluluğuna yeniden kavuşmak demek değil midir? Arzuya direnmenin bir hata olarak görüldüğü ne güzel bir bolluk ülkesi!

Muhteşem bir altın çağın canı cehenneme! İhtiyaç kendisini şiddetle hissettirir ve bize sonluluğumuzu hatırlatır. Mutlulukta Jüpiter'le yarışmak kesinlikle ilahi bir amaç olsa da, bunun için herkesin yine de azıcık ekmeğe ve suya ihtiyacı vardır! İhtiyaç da arzu da aynı sepete konabilir, çünkü her ikisi de eksikliklerimizi ve yetkin olmayan varlıklar olarak içinde bulunduğumuz sefil durumu anlatır. Arzunun ihtiyaçla ittifakı, ontolojik açığımızı şüphesiz kapatmaya hizmet etse de, küçük bir meseledir, zira sonlu olan daima sonlu olarak kalacaktır. Ayrıca ihtiyacın karşılanması sorunu ekonomik bir çözüm gerektirir, etik bir sorgulamayı beraberinde getirmez. İnsan ihtiyaçtan çalışmaya geçerek, kaybettiği kendi kendine yeterliliğini yeniden kazanabilir ve emeği sayesinde eksikliklerini kapatabilir. İhtiyaç, amacı doğaya içkin olduğu için, amaçlar meselesi üstüne fazla kafa yormayı gerektirmez, araçlar üstüne düşünmek yeterlidir. Oysa arzu hem ulaşılmak istenen amacın meşruluğu hem de bu amaca ulaşılması için gereken araçların doğası üstüne düşünmeye davet eder. Arzuyu ihtiyacın altına ittiğimizde, amaçları belirlerlerken yapılabilecek hataları da baştan ortadan kaldırmış olmaz mıyız? Ayrıca erzak bitse bile, insanı muhtaç duruma düşüren kıtlık onun onurunu kırmaz. İnsan, her şeye rağmen kontrolünü kay-

betmez ve zorunluluğu erdeme çevirebilir. İhtiyacın kıskaçları arzunun kıskaçları kadar zalim değildir, çünkü bizi ahlaken yaralamazlar, canımızı sadece fiziki olarak acıtırlar. Biyolojik bir durum olarak ihtiyaç, öznenin dünyasını hiçbir şekilde sorgulatmaz, çünkü iyinin ve kötünün ötesindedir. Açlık, kıskançlık kadar insanın içini yiyip bitirmez. Açlık, fiziksel benliğimi tehdit edebilir ama eksikliğin üstüne bir kusurun vicdan yükünü ekleyen bir yanlış olmadığı sürece, ahlaki benliğime zarar veremez. İhtiyacın temelde ahlakın dışında oluşu, insanı etik dertlerden ve ikileme yol açan tercihlerden kurtarır.

Dante'nin *İlahi Komedya*'da anlattığı, Kont Ugolino della Gherardesca'nın meşhur hikâyesi, bir kafanın içinde kopan fırtınaların ihtiyaçlar alanını hiçbir şekilde ortadan kaldıramayacağına inanıvermemize engel olur. Başpiskopos Ruggieri tarafından evlatlarıyla açlık kafesine kapatılan hain Ugolino korkunç bir vicdan muhakemesine mahkûm edilir: Ya çocuklarının cesetlerini yemeyi reddedip onurlu bir şekilde ölecek ya da kendi etinden olan eti yiyip yaşayacaktır. İki günlük süren mücadeleden sonra açlığa yenik düşen zavallı kont, "acının yapamadığını açlık başardı sonunda,"[3] diye acı içinde haykırır. Aç bir karnın kulaklarını etiğin sirenlerine kapamayacağı sonucuna varmadan önce,

3 Dante, *Divine Comédie*, Cehennem, Kanto XXXIII, sıra 75 [*İlahi Komedya*: Cehennem, çev. Rekin Teksoy, İstanbul, Oğlak Yayıncılık, 2011 [1998], s. 269].

Ugolino'nun ıstıraplarının aslında temel ihtiyaçlarla ilgili olmadığını, çünkü sonuçta bu ıstırapların kendilik sevgisinden değil sadece kendini sevmekten[4] kaynaklandığını da görmemiz gerekir. Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri*'nde tanımladığı haliyle kendilik sevgisi, aklı önceleyen, "bizi refahımız ve kendi varlığımızı koruma bakımından yürekten ilgilendiren"[5] ilkenin ta kendisidir. Türün karşılıklı devamına katkı sunan merhamet duygusuyla ılımlaşmış olan kendilik sevgisi, ortaya çelişkili bir durum çıktığında en başta gelir ve insanı, kendisi için iyi olanı, başkasına en az zarar verecek şekilde aramasını salık veren doğal iyilik düsturuna göre davranmaya teşvik eder. Dolayısıyla kendilik sevgisi ruhun bir durumu değildir, merhamet duygusuna yol açmaz ve hayatta kalması başka bir şekilde mümkün olmadığı sürece, en güçlünün, "zahmetle elde edilmiş nafakasını çelimsiz bir çocuğun veya elden ve ayaktan düşmüş bir ihtiyarın elinden alma"sına6 engel olmaz. Bu bakış açısından, Ugolino'nun insan ölüsü yeme-

4 Kendilik sevgisi ve sadece kendini sevme, sırasıyla, J.J. Rousseau'nun *amour de soi* ve *amour propre* kavramlarının karşılığıdır. Kendilik sevgisi doğal haldeki ilkel bir duyguyu ifade ederken, sadece kendini sevme kişinin toplumda başkasından ziyade kendini sevmesi anlamına gelir (ç.n.).

5 J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, önsöz, Paris, GF-Flammarion, 2008, s. 56 [*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Hakkında Nutuk*, çev. Doç Dr. Atakan Altınörs, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2019, s. 34].

6 *A.g.e.*, s. 98 [81].

sinin ahlaksız bir yanı yoktur: "Zorunluluk yasa tanımaz." Bu davranış kendilik sevgisiyle gayet uyumludur ve onu ne ertelemeye ne de arkasından *ağıt yakmaya* gerek vardır.

Ugolino'nun ıstırabı bizi gözyaşları içinde bırakıyorsa, bunun nedeni bu açlık kafesinde, midenin kramplarının insanın sadece kendini sevme duygusunu yaralayan mızraklara dönüşmesidir. Kendilik sevgisinin aksine, sadece kendini sevme, Rousseau'ya göre, ötekinin bakışıyla ortaya çıkan, insanı kendini karşılaştırmaya ve her şeyin merkezi haline getirmeye iten bir duygudur. Gururun ve tüm kötü tutkuların kaynağı olan bu duygu, izleyicilerin yokluğunda ve kişinin kendine dair, toplumsal yargıyla şekillenmiş olan algısı olmaksızın ortaya çıkamaz. Dolayısıyla, Kont della Gherardesca'yı perişan eden ve dinmeyecek bir nefretin içini kemirmesine sebep olan şey açlık değil, düşmanının önüne yem gibi atılmış olmaktır. Oğullarının ve zalim Ruggieri'nin çapraz bakışları altında, yavrularını besleyecek ve ölümden koruyacak güçten tamamen mahrum, koruyup kollayacak bir baba rolünden azledilmiş bir halde bulur kendini. Büyük bir ıstırabın bu ilk uğrağı, oğulları, babalarının acısını tamamen yanlış anlayıp bunu onun açlığına bağladıkları ve bu yüzden kendi etlerini ona cömertçe sundukları için daha da acıtıcı olan küçük düşürücü bir duruma yol açar. Babayı açlık çeken bir hayvan düzeyine inmiş bir insan imgesiyle birleştirerek onu daha da küçük düşüren soylu bir fedakârlık!

Bu düşüş, bu korkunç gösterinin finalindeki ceset yeme sahnesiyle doruğuna ulaşır. Ugolino, cellâdın alaycı bakışları altında insanlıktan çıkma yolunda adım adım ilerler. Babadan insana, insandan hayvana, hayvandan hiçliğe doğru, bir utanç toprağı üzerinde bir uğraktan diğerine sürüklenir. O halde fiziksel ihtiyaç, sadece kendini sevmeden ve küçük düşmenin bilincinden kaynaklanan ahlaki boğuntuların vesile nedeninden başka bir şey değildir. İhtiyaç, nefretin ve kindar suçlamaların karşısında unutulur gider. İhanetinin bedelini ödediği donmuş cehennemin dokuzuncu çemberinde, Ugolino'nun Ruggieri'nin kafasını bir çırpıda midesine indirmek istemesinin nedeni fiziksel açlığı değil metafizik intikam açılığıdır. Dante'nin bununla ilgili dizileri çok çarpıcıdır:

"Acıkınca nasıl ekmek yenirse, üstteki,
beyinle ensenin birleştiği
yerden, dişlerini ötekine geçirdi."[7]

Son tahlilde, Ugolino'nun ihtiyacın masum olduğu ve ahlakın dışında kaldığı tezini geçersiz kılmak için anlatılan hikâyesi çok da ikna edici değildir, çünkü ihtiyaç, sadece bir kendilik sevgisi sorunsalına indirgenemez. Bu hikâye saf ihtiyaçtan ve arzudan kaynaklanan şeylerin nasıl ayırt edileceği sorununa da dikkat çeker. Ugolino'nun açlığı, onun açlığa dair temsilinden ve görüşün-

7 *Divine Comédie*, Cehennem, Kanto XXXII, sıra 127-129 [s. 268]. [Köşeli parantez içindeki sayfa numaraları eserlerin Türkçe baskılarındaki sayfa numaralarıdır – ç.n.]

den ayrı değildir ve nefretin altına gizlenmiştir. Başpiskopos Ruggieri'ye verilen ceza, ihtiyaç ile arzuyu ayırmanın imkânsızlığının bir alegorisi olarak yorumlanabilir, zira kontun düşmanını "kurt gibi aç olduğu" için mi, yoksa "ona kin güttüğü" için mi yiyip bitirdiğini belirlemeye çalışmak boşunadır. Bu bakımdan, bu iki durum arasındaki sınır, gerçek değil, daha ziyade teorik bir sınır olarak görünür. O halde şunu sorabiliriz: Arzuyu ihtiyacın belirsiz ufkuyla birleştirmeyi istemek, sonuç olarak imkânsızı istemek midir ya da boş bir hayal midir?

Arzunun ihtiyaca indirgenemezliği

Arzunun doğal sınırlarını belirlemeye çalışanların haklarını teslim etmek adına, onların arzuyu yaşamsal ihtiyaç temelinde düşünmediğini vurgulamamız gerekir. Dolayısıyla Epikouros'un doğal arzuları boşuna arzularla karşıtlık içinde tanımladığı meşhur sınıflandırması da, zorunlu ihtiyaçlar ile lüks arayışı arasında bir ikilik olarak anlaşılmamalıdır. Epikouros, doğal arzular alanında, bir gereklilik haline gelmediği ve eksikliği herhangi bir bedel ödettirmediği müddetçe, lüzumsuz şeylerden de keyif alınabileceğini kabul eder. Doğal arzular arasında "bazılarının zorunlu, bazılarının ise yalnızca doğal olduğunu"[8] söyleyerek sınıflandırmasına daha kesin bir biçim verir. Doğal olduğu halde

8 *Lettre à Ménécée*, 128, *Doctrines et Maximes*, çev. Maurice Solovine, s. 100.

zorunlu olmayan arzular, sözgelimi her gün yenen mütevazı öğünün yerine, biraz şarapla daha güzel yemekler yemek gibi, bir çeşitlilik katma kaygısıyla ilişkilidir. Epikouros açıkça söylememiş olsa da, cinsel arzu ve güzele duyulan estetik arzu da bu kategoriye dahildir. Bu arzuların boşunalığı, zorunlu ihtiyaç düzeninin elinden kaçıp kurtulmuş olmalarından değil, tutkulu ve sınırsız niteliklerinden kaynaklanır.

Doğal arzuların bu şekilde bölünmesi, yaşamsal ihtiyaçlar ile ölçülü bir lüks arasındaki bir ayrım olarak da anlaşılmamalıdır. Zorunlu arzular hayatta kalmanın gereklerine indirgenemez: "Zorunlu olanlardan bazıları mutluluk için, bazıları bedenin esenliğinin devamı, bazıları da yaşamak içindir."[9] Yemek, içmek gibi yaşamın kendisi için zorunlu olan arzular ve kendini tehlikelerden, kötü hava koşullarından koruma isteği gibi bedenin esenliği için zorunlu olan arzular, gerektiğinde bir ihtiyaç olarak görülebilir. Buna karşılık, aralarına bilgelik ve dostluk arzusunu da katabileceğimiz, mutlulukla ilişkili arzular, safi biyolojik gereksinimler olarak görülemez. Dolayısıyla doğal arzular ile yaşamsal arzular birbirleriyle tam olarak örtüşmez, hatta bu yüzden doğal bir normun tanımlanması bile sorunlu hale gelir.

Her halükârda Epikouros arzuyu ihtiyaca indirgeme fikrini hiçbir şekilde desteklememiştir. Nihayetinde böyle bir eğilim, insanda bulunan hayvani işlevleri harekete geçirmek için onu öl-

9 *A.g.e.*

dürmeyi hedeflediği ölçüde, bir nevi insanı öldürme girişimidir. Arzulamaktan vazgeçmek, insan olma vasfından vazgeçmektir. Buradan bakıldığında, bilgenin azıcık ekmek, azıcık suyla mutlulukta Jüpiter'le yarışabileceği düşüncesi, temel yaşamsal ihtiyaçlarla sınırlı çileci bir yaşamı övmek anlamına gelmez. Gerçekten böyle olsaydı, Epikourosçu ideal domuzlara layık bir felsefe olarak tanımlanabilirdi. Ama bu düstur daha ziyade, mutlu yaşamın korkudan ve beyhude fikirlerden arınmış bir ruh halini içerdiğine işaret eder. Mutluluk, sadece hayatta kalmak için değil, iyi yaşamak ve insanların arasında bir Tanrı olmak için çalışmaktan doğar.

Ayrıca her ölçüt, tanımı gereği, sabit bir birimi ifade ettiğinden dolayı, arzunun ihtiyaç olarak belirlenip düzenlenebileceği iddiası yanıltıcı bir iddiadır. Düşünülmeden gerçekleştirilen ve hiç değişmeyen belirli bir davranışa işaret eden hayvani güdünün aksine, insani ihtiyaç tarih içinde yeniden şekillenir ve sürekli değişir. Tam da bu yüzden ihtiyaç, arzu için mutlak bir ölçüt olarak alınamaz. Rousseau'nun altını çizdiği gibi insan, belki hiçbir güdüsü olmadan, yetkinliği sayesinde bunları kendine mal edebilen ve kendini dönüştürebilen bir hayvandır. Deniz tanrısı Glaukos'un zamanla ve iklim koşulları nedeniyle şeklini kaybeden heykeli gibi, insan da değişebilir, dün sahte olan bir ihtiyaç yarın gerçek bir ihtiyaç haline gelebilir. Rousseau da ihtiyacın tarihsel yönünün tamamen farkındadır: Ahla-

ki yozlaşmayı ve sahte lüks ihtiyaçların mantar gibi çoğalmasını kınasa da, "artık var olmayan, belki de hiç var olmamış olan"[10] doğa haline geri dönmeyi savunmaz. Rousseau'nun başlangıçtaki kır yaşamını yeniden tesis etmek ve "ormanda ayılarla yaşamaya geri dönmek"[11] istediğine inanmak için, insanın Voltaire gibi kötü niyetli olması gerekir. Rousseau'ya göre de, insanın beslenme, üreme ve dinlenme gibi temel ihtiyaçları şüphesiz aynı kalır, ama bu ihtiyaçların nasıl karşılandığı değişir... İnsanın karnını doyuran aynı meşe ağacının altında yatıp dinlenmesi kendini tehlikeye atmadan artık mümkün değildir. Rousseau Voltaire'i, eğer istiyorsa ve yapabilecekse, pek sevdiği ormanlara geri gönderebilir, ama onun "artık otlarla ve meşe palamuduyla beslenemeyecek olan"[12] insan türüne ait olduğunu da kabul eder.

Arzuyu ihtiyaca göre tanımlamakta ısrar edilirse, ölçütün düzenli bir şekilde yeniden tanımlanmasından kaçış yoktur. Fakat düzenli olarak yapıp bozulan bu kural nedir? Başvuru ölçütünün keyfi ve yapay bir uzlaşmadan başka bir şey olabileceği varsayılsa bile, arzuyu ihtiyaca indirgemeyi istemek yine de boşunadır. İşin aslı, ihtiyacın reddi bizatihi arzunun özüdür. Akıl ile imgelemin birleşik etkisi altındaki insan, do-

10 J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, s. 53 [31].

11 *A.g.e.*, not IX, s. 169.

12 *A.g.e.*, not IX, s. 170.

ğanın çağrısına illa yanıt vermeyen ve güdüyü olumsuzlayarak bu çağrıyı arzuya dönüştüren hayvandır. Kant da, cinsel güdüden sevgi arzusuna nasıl geçildiğini analiz ettiği *Conjectures sur les débuts de l'histoire*'da bu dönüşümü vurgular. Cinsel uyarılmanın imgelemin etkisiyle uzamasının ve artmasının mümkün olduğunu fark ettiği için, insan zevkini geciktirebilir, sevdiği nesneyi yokluğunda da temsil edebilir. Bu nedenle, hayvanların aksine, geçici ve dönemsel bir dürtünün tatmininden kaynaklanan doygunluktan imtina edip, daha güçlü ve daha kalıcı eğilimleri tanıyabilir. Aynı nedenle "reddetme, insanı saf duyumsal uyarılmalardan ideal uyarılmalara ve yavaş yavaş, saf hayvani arzudan sevgiye yönlendiren maharetli bir araçtır."[13] Kısacası sevgi, hayır diyen aklın kurnazlığıdır. Arzu, nesnesi duyulardan koptuğu oranda büyüdüğü için, kurlaşmanın öncelikle süslenme biçimini alması gayet anlaşılırdır. Hatta Kant, bununla ilgili olarak, Âdem ve Havva'nın çıplaklıklarını örtmek için kullandıkları incir yaprağının da aslında aklın meyvesi olduğunu öne sürer. Bakmaktan kendini alıkoyan insan, içgüdüden uzaklaşır ve aklın retleriyle harekete geçirdiği ve yönlendirdiği arzuların farkına varır. Böylece, düşünümlemek sayesinde, refleksle davranmaktan kurtulur.

13 "Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine", *Opuscules sur l'histoire*, çev. Stéphane Piobetta, Paris, GF-Flammarion, 1990 içinde, s. 150.

Arzunun kökeni

Dolayısıyla arzu aklın yokluğu değil varlığıyla bağlantılıdır. Arzu yaşamın doğal çocuğu değil aklın meşru oğludur. Canlı varlıklar olduğumuz için değil, düşünen varlıklar olduğumuz için arzularız. Bu yüzden arzu ile aklı karşıtlık içinde tanımlamaya lüzum yoktur, ikisi de zihnin ürünüdür. Bu bakış açısından, beden masumdur, arzunun başıboşluklarından ve hatalarından onu sorumlu tutmak haksızlıktır. Ahlakçıların tutkunun yol açtığı dertlere hiç de deva olmayan çareler buyurmasının bu yüzden şaşılacak bir yanı yoktur, çünkü onlar da bedeni "bütün kötülüklerin anası" ilan ederek yanlış şeyi hedef alırlar. Platon, bedene sahip olmayı bir talihsizlik olarak görse de, tek suçlunun ruh olduğunu söylediğinde hakkaniyetli davranır. Platon'un ruhu üç parçaya ayırması, bedenin masum olduğunu kanıtlayan bir aksi delil olarak değerlendirilebilir. Platon'a göre ruh üç parçadan oluşur, rasyonel ve akıllı parça *nous*, kendini öfkede dışavuran parça *thumos* ve arzulayan parça *epithumia*. Beden öldüğünde geriye sadece *nous* kalır, fakat *epithumia*'nın da ruha ve onun işlevlerine ait olduğunu unutmamak gerekir. Arzuların yönetimi ve yaşama kılavuzluk etmek *epithumia*'nın sorumluluğundadır ve kendi sorumluluğunu günah keçisi seçtiği bedene yükleyemez. Kendini öfkeyle dışavuran parçanın da yardımıyla, *epithumia* ölçüsüz arzular karşısında öfkelenmek ve aklın egemenliğine saygı göstererek arzulardan kaynaklanan karga-

şaları bitirip bu arzuları bir düzene sokmak zorundadır. Platon'un *Phaidros*'ta[14] ruhun doğasını anlatmak için başvurduğu kanatlı at arabası miti bu açıdan son derece açıklayıcıdır. Bu mitte insan ruhu, bir arabacı ile biri uysal diğeri dik kafalı iki atın çektiği bir at arabasına benzetilir. Mit, atlar talihsiz bir biçimde kontrolden çıktığında, yanlış ata değil yanlış arabacıya denk geldiğimiz için hayıflanmamız gerektiğini gösterir. Yoldan sapmalar, aklın simgesi olan arabacının becerikisizliğinden, yani *thumos* atının uysallığından yararlanarak dik kafalı *epithumia* atının dizginlerini tutamamasından kaynaklanır. Asıl mesele, atı değil, at arabasının kötü sürülmesini sorumlu tutmaktır. Böylece, göründüğünün aksine, Platon da Epikouros gibi asıl akılsızlık edenin, akıl olduğu düşüncesindedir. Platon arzunun ve hazzın bedenin sanısı olduğunu söylediğinde, aslında unutkan ruha işlevlerini yeniden hatırlatır. İşin aslı, beden bir sanıya falan sahip olamaz. Bedenin sanısı denen şey, arzunun gerektirdiklerini aklın gerektirdiklerine üstün kılan bir ruhun düşüncesidir sadece. Platon bu yolla, arabacının yerine atı yerleştirerek, aklın kanatlı arabasını cehaletin balkabağına dönüştüren bir ruhun aptallığını ortaya koymak ister.

Arzu akılla aynı beşiği paylaşır ve iyi de olsa kötü de olsa onunla bir arada bulunur. Peki bu, tüm akıllı varlıklar için geçerli midir? Ne müna-

14 Platon, *Phédon*, çev. Emile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1965, 246e ve devamı.

sebet. Bir Tanrı doğası gereği hiçbir şeyi arzulamaz, çünkü o her şeye sahiptir ve her şeydir. Tanrının yetkinliği herhangi bir eksiklikle malul olamaz. İşte tam da bundan dolayı Sokrates *Şölen*'de, muhataplarını hayrete düşürmek pahasına, Eros'u tanrı olarak görmediğini söyler ve onu ölümlüler ile ölümsüzler arasında yer alan bir *İblis* olarak tanımlar. Sevgi zevkle karıştırılmamalıdır, çünkü sevgi arzudur, bir iyiye sahip olmak değil. Aksine arzu sahip olmadıklarına ve olmadığı şeylere can atar. Bu bakımdan, Eros'un tanrısal değil şeytani bir figür olduğunu kabul etmemiz gerek.

Arzu, eksiklikten ve yetkinsizlikten mustarip bir varlığın keder verici bir ayrıcalığı gibi görünür. Biz insan olduğumuz için arzularız. Kim ki arzulamıyorsa ya bir yaratıktır ya da Tanrı. Arzulamak, hem akıllı yaratıklara özgü olduğu için yüceliğin hem de sonlu varlıkların kaderi olduğu için zavallılığın bir işaretidir. Bu yüzden arzunun çelişkili bir yapısı vardır. Şimdi geriye, bu eksikliğin kökenini açıklığa kavuşturmak ve sahip olmamaktan kaynaklanan bu kusurun var olmak bakımından da bir kusur olup olmadığını belirlemek kaldı.

Aristophanes miti

Arzuluyoruz, bu bir gerçek. Ama iş arzuladığımızı açıklamaya gelince, neden sürekli aynı totolojiler etrafında dönüp duruyoruz? Bu döngüyü kırmak ve anlaşılmaz olanı anlamak için, genel-

likle, tıpkı Platon'un yaptığı gibi, mite yönelmek ve rasyonel söylemin imkânsızlığını onunla desteklemek ve ikame etmek gerekir. *Şölen*'in yazarı da, birbirini izleyen konuşmalarda sevginin doğasını ve kökenini ortaya çıkarmaya çalışırken, bizi bu yolu izlemeye davet eder. Platon, Eros'a saygısını göstermek için, ünüyle Mantineialı Diotima'nın felsefi görüşlerini bile bazen gölgede bırakan trajikomik bir hikâyeye başvuran şair Aristophanes'i sahneye çıkarır. Aristophanes, bir yanlış yüzünden ayrıldıktan sonra sevginin yeniden birleştirdiği ilk insanın doğasının üç parçalı bir resmini çizer. Vakti zamanında, doğamız şimdi olduğu gibi değildi. Üç cinsten oluşuyordu: güneşten doğan ve iki erkekten oluşan erkek, yeryüzünden doğan ve iki kadından oluşan kadın, aydan doğan ve bir kadınla bir erkekten oluşan androjen. Yuvarlak biçimli, dört kollu, dört bacaklı, birbirine ters duran iki yüzü, tek bir başı olan bu üç cins de, her yöne hareket edebiliyor ve bir çemberin içinde dönen akrobatlar gibi hızla toparlak olabiliyordu. Son derece güçlü ve zinde olan bu olağanüstü insanlar, tanrılara saldırmak için gökyüzüne tırmandılar. Ama işin sonu kötü bitti. Pervasızlıkları yüzünden cezalandırıldılar. Zeus, tanrılar konseyini topladıktan sonra, insanları ikiye böldü, yüzlerini kesip birbirlerine doğru çevirdi. Birbirlerinin nasıl ceza çektiğine şahit olmak, onları daha mütevazı yapacak; bölünerek sayıca çoğaldıkları için, Zeus'a duyulan inanç daha da yaygınlaşacaktı. İşte ta o zaman-

dan beri insanlar arzunun ne olduğunu biliyorlar. Çaresizce, eksik olan öteki yarılarıyla yeniden birleşmeyi istiyorlar. Bu mitte arzu, insana kibrinin bedelini ödemesi için verilen tanrısal bir cezadır. Yitirilmiş olan bir tamlığa duyulan bir nostaljiyi ifade eder ve ruh eşi arayışında somutlaşır. Arzu, gerek başlangıçtaki doğanın küre biçiminde gerekse de her cinsin tanrısal bir yıldızla ilişkisinde simgelenen kökendeki yetkinliğe yeniden kavuşma isteğidir. Kısacası, arzulamak bir yıldız olmayı istemektir. Kesin olmamakla birlikte, edebi yönü güçlü bir etimolojiye göre, arzulamak (*désirer*), yıldızının ya da gözde yıldızlarının olmaması anlamına gelen *desiderare* kökünden gelir. Arzu kayıp bir yıldızın, bir yıldız tanrının ya da göz kamaştırıcı bir tanrısallığın izinden gitmektir.

Ama bu sırada insanlar bir felakete doğru sürüklenmekteydiler, çünkü "kollarını birbirlerine dolayıp kenetleniyorlar, yanıp tutuşuyorlardı bütünleşmek için; birbirlerinden ayrı bir iş yapmaya yanaşmadıkları için de açlık ve yaygın bir aylaklık yüzünden ölüp gidiyorlardı."[15] Arzu, eksiklikten mustarip insanın zavallılığını gözler önüne serer ve insanın kendisinden ayrılmış olduğunu, asla özerk bir bütünlüğü olmayacağını gösterir. Yazgısındaki ayrılıktan kaçamayan insan kökendeki bölünmüşlüğünün, yarılmışlığı-

15 Platon, *Le Banquet*, 190d-191d, çev. Emile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1991 [*Şölen*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2014, s. 87].

nın bilincindedir ve arzunun çatırdattığı boş bir kale olduğunu bilir. Kökendeki bu çatlağın keşfiyle birlikte, insanlığın serüveni parçalanmış bir kimliğinin parçalarını yeniden birleştirmek için verilen beyhude bir çabaya dönüşür.

Her günah affedilir. Zeus merhamete gelip aşkı icat eder ve insanların üreme organlarını, birleşip "birbirleriyle üreyebilecekleri"[16] şekilde yeniden düzenler. Arzudan aşka geçiş, kaçınılmaz bir serüvenin de bitmesi demektir, çünkü böylece insanlık artık yarım yaşamaz ve harcanıp gitmez. Tükenmeyen bir arzuyla yanıp tutuşan insan kendini ölümüne tüketeceği için, aşka doymak hayatta kalabilmenin tek koşuludur. Heteroseksüel aşk üreme sayesinde türün devamını sağlarken, eşcinsel aşk, insanların arzuyla harekete geçmeksizin, çalışmayı arzuladıkları geçici doygunluk dönemlerinde yaşam araçlarının üretimi sayesinde bireylerin devamını sağlar.

Zeus'un müdahalesiyle arzu aşka talebine dönüşür. Herkes kendi öteki yarısını tanımak ve onun tarafından tanınmak ister. Bu mit, Yunan ahlakında kabul gören erkek eşcinselliğine ayrıcalık tanıyarak, aşk eğilimlerinin tuhaf çeşitliliğini ahlakla ilgisi olmayan bir biçimde ele alır. Arzu deneyiminde, her özne kendi kimliğinin bilincine varır ve her şeye gücü yeten bir bütünlük olmadığını görür. Eksikliklerini kabul etmek ve başkasından kendisinde hissettiği boşluğu aşkla doldurmasını istemek zorunda kalır. Aşk parça-

16 *A.g.e.*, 191c [s. 87].

lanmış ruhların şifasıdır. Birleştirerek ayrılığa, fazlalılığıyla eksikliğe deva olur. "Bu nedenle ta o zamandan beri doğuştan gelen karşılıklı bir aşk vardır insanlarda; onları baştaki doğalarına kavuşturan ve iki şeyi bir yapmaya, insani doğayı iyileştirmeye çalışan."[17]

Ne var ki bu mit bazı zorlukları da beraberinde getirir. Başkasının benim eksikliklerimi kapattığını ve aşkın kusursuz bir birlik oluşturduğunu varsayar. Oysa başkasına yöneldiğimde, benden daha fazla gücü olmadığı halde, ona her şeye gücü yeterlik atfettiğimde, talebim bir aldatmaca gibi görünür ve tatmin edilemez. İşte bu yüzden Lacan talepten arzuya geçilmesi gerektiğini düşünür. Arzu, içine kazılı olduğu talebe indirgenemez, hatta kendisi tam da bir yarığı, bir çatlağı, bir eksikliği barındırdığından dolayı, talepten kaçınır. "Arzu ne doyum iştahıdır ne de sevgi talebidir, birincinin ikinciden çıkarılmasından kalan fark, yani bu ikisi arasındaki yarılmanın kendisidir."[18] Dolayısıyla arzu, talep ile doyum arasında bunların upuygunluğunun imkânsızlığını ortaya koyan bir oyundur. Aşk mabedi her zaman çatlamış durumdadır, bu yüzden sevgiden doğan gerçek bir müştereklik yoktur, bu olsa olsa kaynaştırılmış bir birliktir.

Ne ki bu miti son sınırlarına kadar götürdüğümüzde, bu yarığı da düşünmek mümkün hale

17 *A.g.e.*, 191d [s. 88].

18 J. Lacan, *Ecrits II*, Paris, Points, Editions du Seuil, 1970, s. 110.

gelir. Aslında Aristophanes aşkın arzuyu tamamlamadığını, kaynaşmanın imkânsız olduğunu ve eksikliğin hiçbir zaman ortadan kalkmayacağını öne sürer. Aristophanes, aşk dolu birliktelikleri-nin doruğundaki âşıkların birbirlerinden ne beklediklerini dile getiremeden, "ne olduğunu bilmedikleri bir şey için" yanıp tutuştuklarını söyler. "İkisinin de ruhlarının başka bir şeyi istediği, bu şeyi dile getiremediği, olsa olsa sezdiği ya da sezdirdiği açıktır."[19] Demircilikle uğraşan ateş tanrısı Hephaistos âşıklara onları kaynatıp bir yapmayı teklif etse, bu ateş tanrısının onların kendi arzularını dile getirdiğine inanırlardı. Ama bu inanışın onların arzularının hakikatini ifade ettiğini gösteren hiçbir şey yoktur. Bu kaynaştırma, her durumda, parçaları birleştirmeyi hedefleyen bir icat olarak kalacak, lehim yerleri baştaki kopukluğun silinmez yara izleri gibi görünecektir. İşte bu yüzden bütün âşıklar bir kayıp cennetin bekleme odasında birleşmeye ve kusursuz olmayan bir bütünlük oluşturmaya mahkûmdurlar. Aristophanes, hikâyenin başından itibaren kusursuz ve mutlak bir bütünlük fikrinin kuruntular müzesine kaldırılması gerektiğini kabul ettiğini düşünürsek, muhteşem bir altın çağa övgüler düzen nostaljik biri değildir asla. Göründüğünün aksine, bizim eski doğamız da arzunun ve eksikliğin pençesindeydi. Gökyüzüne tırmanmak gibi akıl almaz bir girişim, tanrılarla eşitlenme ya da onları tahttan indirme arzusundan başka neyle

19 *Le Banquet*, 192d [s. 92].

açıklanabilir ki. Sonuç olarak bu mit, bize güçlü atalarımızda arzunun olduğunu ve bu arzunun bir anlık tamlığın dinginliğini gelip mahvettiğini anlatır. Aristophanes, bu yüzden, arzunun insanı doyumun uyuşukluğundan kurtardığını ve aşikâr bir tamlığın karşısına eksikliği çıkardığını ileri sürer. Kısacası arzuyu yaratan eksiklik değildir, eksikliği yaratan arzunun ta kendisidir. Bu eksiklik arzuyu oluşturmaz, arzu onu oluşturur. Dolayısıyla aşk da, zaten hiç tesis edilmemiş olan bir bütünlüğü yeniden tesis edemez. Aşk, zorunlu olarak, ilk doyumsuzluğu ikiye katlayan ve insanı zevkin ötesinde "ne olduğunu bilmediği bir şeyi" aramaya iten bir doyumsuzluğu içerir. Diotima'nın sözleri, Aristophanes'in hikâyesinde gizli kalan bu hakikati açıkça ortaya koyar: "Elde ettiğin şey boyuna kayıp gider elinden,"[20] bu yüzden aşk ne kusursuz bir zevke ne de doyumdan kaynaklanan tam bir dinginliğe erişebilir. Son derece zengin bir içeriği olan bu mit, eleştirileri dağıtır ve arzunun aşkın yarattığı kaynaşmış bütünlük içinde yok olacağı şeklinde basitleştirici yorumun ötesine geçer.

Bununla birlikte, bu mit paradoksal niteliği yüzünden sorgulamalardan kaçamaz. Aristophanes, sözde bir gelişimin kısır döngüsüne yakalanmış görünür, çünkü bir yandan arzunun nedenini tanrısal cezayla ilişkili bir yoksunluğa, diğer yandan da yoksunluğun nedeni gökyüzüne yükselme arzusuna bağlar. Hangisi önce gelir?

20 *A.g.e.*, 203a-204a [s. 126].

Arzu mu yoksa eksiklik mi? İşin doğrusu bu beyhude bir sorudur, çünkü sonsuza kadar gerileyerek, tanrılarla eşitlenme arzusunu insan doğasına kazılı bir eksiklikle açıklamak ve sonra bu eksikliği boşuna arzulardan kaynaklan bir kuruntu olarak sunmak mümkündür. Yumurta mı tavuktan, tavuk mu yumurtadan çıkar, kimse bilemez.

Bu döngüyü kırmak için, öncelikle sadece varlıkta ve tamlıkta bir eksiklik olabileceğini görmek gerekir. Lacan'ın arzuyu "varlığın eksiklikle ilişkisi" olarak tanımlaması da bundandır. "Bu eksiklik tam anlamıyla varlıktaki bir eksikliktir. Bunun ya da şunun eksikliği değil, varlıkta varlığın var olması bakımından bir eksikliktir."[21] Varlıktaki bu eksiklik, kökendeki bir ontolojik yetersizliğe atfedilmemelidir. Arzu, varlığın eksik olmasına, *exsistere*, yani kendisinden çıkmak için mutlak hareketsizlikten çıkmasına sebep olan harekettir. Bir eksikliğin ürününden ziyade taşan, yayılan, çatırdayan bir aşırılığın ürünüdür. Platon'un, Aristophanes'in hikâyesinde ima ettiği, Eros'un doğuşu mitinde ise açıkça öne sürdüğü şey de budur. Aşk, bereket tanrısı Poros ile yoksulluk tanrısı Penia'nın oğludur. Aşk, güzellik tanrıçasının doğduğu gün peydahlanmıştır: "Aphrodite doğduğu sıralarda Metis'in oğlu Poros ve diğer bütün tanrılar bir ziyafet veriyorlarmış. Yemeklerini yedikten sonra Penia dilen-

21 J. Lacan, *Le séminaire*, Livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, s. 263.

meye gelmiş şölen olduğu için ve durup dikilmiş kapıda. Poros nektarla sarhoş olup, henüz şarap yokmuş çünkü, Zeus'un bahçesine girmiş ve ağırlaşıp sızmış orada. Penia ise, kendi çaresizliğinden, Poros'tan bir çocuk peydahlamayı kurmuş kafasında, yatmış uzanmış yanına ve Eros'a gebe kalmış."[22]

Bu mit aşk arzusunun gizemini çözmemizi sağlayacak bir anahtar sunar. Aşk, Poros'un taşkınlığı vesilesiyle, tamamen beklenmedik bir biçimde doğar. Aşk, öncelikle bir fazlalılığın, varlığı uykuya mahkûm eden bir aşırılığın sonucudur ve ona haberi olmadan çocuk yaptırtan bir eksikliğe alan açar. Arzu, kendisiyle dopdolu olan bir varlığın artık kendisine doyup başka biri olmayı istemesinin hareketi olarak belirir. Varlığın bir kusurundan değil onu kendinden geçiren, hatta hasta edip midesini bulandıran bir fazlalığından kaynaklanır. *Bulantı*'daki Roquentin bunun iyi bir örneğidir. Sartre'ın kahramanı, hiçbir zorunlu nedenle gerekçelendirilemeyen varoluşunun olumsallığının ve saçmalığının bilincine varır. Bu yüzden kendini lüzumsuz hisseder. Varoluşunun anlamını bulma arzusu, varlığın fazlalığının yarattığı bir bulantı hissinden kaynaklanır. Bu bakımdan, eksiklik kökensel değil, nesnenin biçimsiz doluluğundan kaçmayı arzulayan özne tarafından yaratılan özgün bir eksikliktir. Arzu, dopdolu bir şekilde var olabilmek için hiçlikten ortaya çıkan varlık olarak insanın özünü açığa

22 *Le Banquet* , 203a-204a [s. 124].

vurur. Bu yüzden arzu, kendini tamamlanmamış olanda gerçekleştiren, soyut özdeşliği yadsıyan, kendisiyle asla örtüşmeyen bir varlığın kusurluluğunun değil kusursuzluğunun işaretidir. Kısacası, arzu oyunu *Ben*'in ötekisidir. Karşıtların sentezi olarak, hem dolan bir eksiklik hem de boşalan bir doluluktur. Aristophanes'in hikâyesi, Diotima'nın analizleriyle geri dönülüp bakıldığında açıklık kazanır ve paralojizmin hiçbir izini taşımaz. Mit bizi bir kısır döngüye kapatmaz, insanın varoluş dünyasının önce bölünüp, sonra kendini kusursuzlaştırmak için yeniden birleştiği noktaya götürür.

Fakat hâlâ bir zorluk vardır. Aristophanes'in hikâyesi, birbirleri için yaratılmış ve karşılaşmaktan asla kaçamayacak olan varlıklar varmış gibi, aşkın bir yazgı olduğu fikrini ortaya atar. Kuşkusuz, psikanaliz sevilen nesnenin seçiminin düşündüğümüz kadar tesadüfi olmadığını göstermiştir; yine de buradan kalkıp, aşkın bana yazılı olan ruh eşini bulmak olduğu düşüncesine kadar gelmeden önce, herkesin bir ruh eşine sahip olduğu ereksel bir dünya yanılsamasına düşmeden geçmek gereken zor bir engel vardır. Âşık olunan kişinin "seçilmiş kişi" veya "öteki yarım" olarak nitelendirildiği gündelik dil bu anlayışın bir yansıması gibi gözükse de, gerçek şu ki, peri masalları dışında, uyuyan güzeller yakışıklı prensi bekliyorlarsa maalesef asla uyanamayacaklardır. Başka bir deyişle, bu mit hassas bir problem olan nesne seçiminin üstüne örter. Diotima'nın

ağzından, Sokrates'in Aristophanes'in yüzüne vurduğu şey de budur: "Öteki yarılarını arayan kişiler âşık olurlar diye bir söz söylenir' [...]Benim sözümse aşkın ne öteki yarının ne de bütünün aşkı olduğunu söylüyor dostum, tabii kesinlikle iyi olma ihtimalleri yoksa. Çünkü insanlar yararsız olduğunu düşünürlerse eğer, kendi ellerini, kendi ayaklarını bile kesip atmak isterler."[23] Yani her şey öteki yarımızın bizi nasıl tamamladığına bağlı! Çünkü insanların bir şeyi iyi olduğu ya da kendilerine iyi göründüğü için arzuladıklarını kabul etmek zorundayız. Kendini kusurlulukta kusursuzlaştıran arzulayan öznenin doğasını analiz ettikten sonra, şimdi arzulanan nesnenin doğasını açıklamak gerekiyor.

23 *A.g.e.*, 205d-206c [s. 130-131].

II. Bölüm
Arzunun O Belirsiz Nesnesi

Dileklerimizi gerçekleştirmek isteyen iyiliksever bir cin bize "tam olarak ne istiyorsun?" diye sorsa, cevap vermekte zorlanırız. Arzu ikirciklidir, tatmin olmayı hem ister hem de istemez. Hem zevk almak ister hem de kendini bundan alıkoyar. Zerlina da, kendisini kaçırmayı ve Masetto'yla düğün arifelerinde evlenmelerini teklif eden Don Juan'a şöyle cevap vermiştir: "Bir yanım istiyor, diğer yanım istemiyor." Arzunun nesnesiyle müphem bir ilişkisi vardır. Arzu nesnesinden mahrum kaldığında ona sahip olmayı ister, nesnesine kavuştuğunda da onu ortadan kaldırmak için can atar, çünkü artık arzulanmıyorsa, arzulanan şeyin hiçbir değeri yoktur. Rousseau'nun şu dediğini kabul etmek zorundayız: "Elde ettiğimizden şeyden umut ettiğimiz

şeye göre daha az zevk alırız, o yüzden ancak mutlu olmadan önce mutlu hissediyoruz."[1] Arzu, sanki insanı zevksiz bir sevinç ile sevinçsiz bir zevk arasında melun bir seçime mecbur etmektedir. Ayrıca arzuyu geri püskürten her engel onu on kat daha artırır, arzuyu yasaklayan her şey onu daha da şiddetlendirir. Montaigne, "bir şeyi savunuyorsak bu onun için can atıyoruz demektir; ondan tamamen vazgeçmişsek, bu da onu hor gördüğümüz anlamına gelir,"[2] der. Bu durumda arzu, nesneleri yönünden, bir elde etmeye çalışıp bir elinin tersiyle itmeye, bir önüne koyup bir geri çevirmesine neden olan ebedi bir Don Juancılığın esiri midir? Beklentilerimizi boşa çıkarmayan, içsel ve nesnel nitelikleri nedeniyle en yüksek derecede arzu edilir olan kendinde bir nesne var mıdır, yoksa nesne arzumuzun hayali bir yasak meyvesi midir? Son tahlilde asıl soru, arzunun mu arzulananı, yoksa arzulanın mı arzuyu belirlediğidir.

Erişilemeyen nesne

İlk bakışta, insan faaliyetlerinin ereksel nedeni olan, en yüksek derecede arzu edilir olan bir nesnenin var olduğu tartışmasız bir gerçekmiş gibi görünür. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te her

1 J.J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, s. 693.

2 Montaigne, *Essais*, II, Bölüm XV, Paris, Impermerie nationale Editions, 1998, s. 452 [*Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006].

insanın mutlu olmayı arzuladığını söyler. Mutluluk, göreli olmayan mutlak bir amaç olması bakımından, üstün iyiye karşılık gelir. Her tikel etkinlik bir iyiye yönelir: doktor sağlığa, askerlik sanatı zafere, mali işler zenginliğe. Fakat bu iyiler kendileri için değil, en üstün amaç olan mutluluğa götüren araçlar oldukları için amaç edinilir. Her tikel erek, nihai bir ereğin aracı olmayan, aksine kendinde ve kendisi için amaç edinilen bu üstün tek ereğe tabidir. Mutluluğu mutlu olmak için arzularız.

Bununla birlikte, Aristoteles'e göre, bu en yüksek derecede arzu edilen iyinin adında ortaklaşılsa bile, doğasının ne olduğu konusunda birtakım farklılıklar vardır. Tüm dileklerimizin konusu olan bu gizemli nesne nedir? Stageiralı filozofumuz, güdülebilecek amaçları sayar ve bunlara dayanarak üç genel yaşam şekli tanımlar: daha çok yığınların yaptığı gibi, zevkine düşkün yaşamak, saygınlığı önemseyen eğitimli insanların arzuladığı politik yaşam ve bilgelerin sürdürdüğü temaşa yaşamı. Aristoteles'in bu sınıflandırması, Saint Jean'ın nefsi *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi* olarak üçe ayırmasından o kadar da uzak değildir. İlki, yani ten nefsi, bedensel hazlar ile maddi ve duyumsal zevklerin çekiciliğiyle ilgilidir. İkincisi, yani göz nefsi, bilme arzusuyla canlanan zihnin düzenine aittir. Üçüncüsü, yani irade nefsi ise kendini gurur ya da iktidar ve egemenlik isteği biçiminde gösterir.

Bu durumda arzu bizi, Pisagorcu geleneği devam ettirerek, ya hazzın ve zenginliğin dostları olan *philochrematoï*, ya şöhretin dostları olan *philotimoï* ya da bilgeliğin dostları *philosophoï*'lerden biri olmaya mı götürür? Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in birinci kitabında işte bu soruya yanıt vermeye çalışır. İlk olarak, zevkine düşkün yaşamayı inceler ve arzunun nihai bir erek olarak hazza yönelip yönelmediğini sorgular. Aristoteles hazcılığı reddetmez, çünkü ister duyulur ister akledilebilir olsun, elverişli koşullarda gerçekleştirilen her etkinliğe hazzın eşlik ettiğini kabul eder. Fakat birkaç nedenden ötürü, bu hazzı üstün iyi ile bir tutmaya gönlü el vermez.

Zevkine düşkün yaşamak isteyen yığın, ince entelektüel hazların değil, Sardanapalus'un[3] görgüsüz sefahatlerinin ve ziyafetlerinin peşinden koşar. Oysa her canlı varlık bir *hexis*'e, kendisine özgü bir erdeme sahiptir ve insan, kendi doğasına uygun olan işlevi ne kadar iyi yerine getirirse o kadar kusursuzdur. İnsanın zevkine düşkün yaşaması, varlığının hayvanlarla ortak olan duyarlı bölümünü geliştirmesi ve son sınırına kadar genişletmesi anlamına gelir. Duyarlı yaşam, hazzı ve acıyı tıpkı bizim gibi duyumsayabilen hayvanlardan bizi ayırt edemez. İnceliksiz ve kısmi olan hazcı doyum, akıllı bir hayvana hiçbir şekilde uygun olamaz. Aristoteles bu hususta,

3 Sardanapalus, Asur medeniyetinin zevkine düşkünlüğüyle bilinen son kralı (ç.n.).

"onların seçtikleri yaşam hayvanların yaşamıdır," diye haykırarak, hazzın dostlarını kınayan Herakleitos'u tekrar etmektedir.

Öte yandan, haz hiçbir zaman etkinliklerimizin nihai ereği değildir; daha ziyade, iyiye yönelen etkinliklerimizi taçlandıran artı bir erektir. Örneğin görme edimi, mükemmel bir görüşü mükemmel bir nesneyle birleştirdiğinde, estetik bir zevk verir. Ama bu edim haz olmadan da gerçekleştirilebilir, çünkü görmenin amacı nesnenin algılanmasıdır. Bu yüzden haz, edimin ereksel nedeni değildir. Haz, yetinin nesnesiyle uyumunun bir sonucudur. Böylece haz, bir lüks, edime eklenen, onu daha kusursuz ve daha arzu edilir kılan bir erek gibi görünür. "Haz, edimi, özneye içkin bir eğilim değil, ek olarak ortaya çıkan bir tür erek olarak tamamlar. Tıpkı hayatın en verimli dönemine gençliğin baharının eşlik etmesi gibi."[4] Haz, bir bakıma, amacı tamamlayan, lütfedilmiş bir artıdır.

Haz, Stageiralı filozofumuzun sunduğu nedenler bir yana, anlık ve geçici olduğu için de en yüksek derecede arzu edilir olan şey olamaz. Teologlar, çiftleştikten sonraki insanın kederli bir hayvan olduğunu söylerler. Pascal gibi çalışmayı hapşırmaya indirgemek istemiyoruz ama, duyumsal hazzın yarattığı iç gıdıklamasının sınırlı ve geçici olduğunu da teslim etmek zorundayız...

4 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 4, 1174 b 30, çev. Jean Tricot, Paris, Vrin, 1972 [*Nikhomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayınları, 2014].

Bedenin bir bölgesinin her şeyin merkezi haline gelip, diğerlerinin aleyhine olacak şekilde gelişmesi yabancılaşma tehlikesini de beraberinde getirir.

Öte yandan timokratik[5] ideal, insan dediğimiz politik hayvana daha uygun olması bakımından, daha yüksek bir ideal gibi görünür. Şeref, politik faaliyetin can damarıdır ve kentin işleriyle ilgilenen eğitimli insanların değer verdiği iyilerden biridir. Oysa Aristoteles "şerefin, peşinde koşulacak bir amaç olamayacak kadar sığ göründüğünü"[6] itiraf eder. Şeref, insanı, yarın olduğunda bir kenara atacağı şeye bugün hayran olan yığınların sürekli değişen görüşlerinin insafına bırakan kırılgan ve geçici bir iyidir. Bize bağlı olmayan ve talihin kaprislerine göre hoşlanılan bir iyi hakiki bir iyi değildir. Şerefin en yüksek derecede arzu edilir olan nesne olmadığı kesindir, çünkü şeref aslında timokratları harekete geçiren nihai erek değil yalnızca bir araçtır. Aristoteles, benzerleri tarafından tanınmak için yanıp tutuşan insanların aslında en başta kendilerini kendi meziyetlerine ikna etmeye çalıştığını söylerken haklıdır. Şöhretin parıltılı pelerinin altında, endişeli bir özsaygı arayışı gizlenmektedir. Şerefi arzulayan insan, nesnesini karıştırır, şan ve şerefin kendisi hakkındaki şüphelerini örten bir paravan olduğunu fark edemez.

5 Parası ya da gücü olanın yönetmesi gerektiği fikrine dayalı siyasi yönetim şekli. Para aristokrasisi olarak da bilinir (ç.n.).
6 *A.g.e.*, I, 3, 1095 b 20.

Zenginliklere gelince, Stageiralı filozofumuz bunları da hor görerek bir kenara atar, zira bu zenginliğin bütün arzularımızın yöneldiği değerli bir nesne olmadığı ortadadır. Hazine, ne kadar büyük olursa olsun, daima bir amaç için kullanışlı bir araçtan ibarettir. Plütokrat zenginliği zenginlik için değil, istiflemenin verdiği haz için ya da kendisine başkaları üzerinde iktidar sağladığı için sever. Dolayısıyla plütokrat kendini bilmeyen bir hedonist ya da timokrattır. Ayrıca talihin terse dönmelerine açık olduğu için, o da göreli ve geçici bir iyiye bağlanmış durumdadır.

O halde arzunun hakiki nesnesi teorik bir nesne midir? Platon gibi, akledilir dünyaya ait idelerin temaşa edilmesini eşsiz ve kayıtsız şartsız bir mutluluğun kaynağı olarak gören bilgelik dostlarının düşüncesine göre, evet, teorik bir nesnedir. İyilik idesinin görülmesi, insan her şeyin ilkesine ulaştığı ve doğası gereği, ötesine geçmeye çalışmadığı sürece ruhu tatmin eder. Aristoteles, duyulur dünyanın akledilir dünyanın kötü bir kopyası olduğunu reddetmesine rağmen, temaşanın insan varoluşunun en üstün ereği olduğunu söyleyen Platon'la aynı fikirdedir. İnsanlar, bilgeliği en kusursuz olan o olduğu için arzularlar. İşte bu yüzden, insanın arzularını ancak felsefe tatmin edebilir, mutlu bir hayatı ancak felsefe sunabilir. Dileklerimizin nesnesi yine de hâlâ esrarengizdir, çünkü "bilgelik"ten neyi anlamak gerekir? Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in yedinci kitabında bunu daha açık bir şe-

kilde tanımlar: "Bilgelik bilme biçimlerinin en tam olanıdır. Bu yüzden bilge sadece ilkelerden çıkan sonuçları bilmekle yetinmemeli, ilkelerin kendi hakikatine de sahip olmalıdır. Öyleyse bilgelik hem sezgisel akıldır hem de bir nevi bir başı olan ve en üstün gerçekliklere dayanan bilimdir."[7] Bilgelik, temelinde baş olmayan bir bilim olamaz. Aristoteles açısından bilim, olguları nedenleriyle ilişkilendirerek açıklayan, ispatlar üzerine kurulu bir bilgiler kümesidir. Oysa ispat, kabul görmüş ve ispatlanamayan ilkelerden sonuç çıkarmak demektir. Açıklanamayan ilkelere dayandığı için ispat da kusurludur.

Felsefe, ilkelerin temellerine bağlı kalır ve ilk nedenleri düşünmeye çalışır. O da kendisini ispatlara dayandırdığı için bilimdir ve bu ispatları ilkelerin sezgisine dayandırdığı için de sezgisel akıldır. Hipotezlerle yetinmez, anhipotezleri[8] ister. Diğer bilimler, başı olmayan bedenlerdir, çünkü temelleri sağlam bir şekilde oluşturulmamış, yalnızca varsayılmıştır. Felsefe bilimlerin efendisidir çünkü ispatı oluşturan bedenin üzerine ilkelerin sezgisi olan başı yerleştirir. Felsefe, temelleri sorgulayarak, ilk ve her şeyde ortak olanı, yani varlığı keşfeder. Bu ya da şu olmadan ya da belirli bir şey olmadan önce, her şey varlığa sahiptir. Bu yüzden felsefe, "varlık olarak varlığın bilimi" şeklinde tanımlanan metafizikle özdeşleşecektir. Varlığı

7 *A.g.e.*, VI, 7, 1141 a 15.

8 Hipotetik olmayan, kendisinden önceki bir ilkeye bağlı olmayan mutlak ilke; örneğin Platon'daki İyi ideası (ç.n.).

hiçbir zaman varlık olarak incelemeyen, varlığı çalışmasının nesnesi yapmak için bir yönünü ya da parçasını alıp varlığı bu yönü ya da parçasıyla sınırlayan diğer bilimlerin aksine, felsefe varlık olarak varlıkla, varlığın nedenleri ve özelliklerinin doğasıyla ilgilenir. Felsefeye üstün bir ilkenin varoluşunu, varlığın ve hareketinin nedenini belirlemek için başvurulur. Felsefenin temel görevi, anlağın bakışını insandan daha üstün bir gerçekliğin nesnelerine, yani sabit ve düzenli dönüşleriyle zorunluluğun bir modelini sunan yıldızlara doğru çevirmek, böylece onu sonunda "ilk hareket ettirici", Tanrı ve ilk tözü temaşa etmeye yöneltmektir.

Bilgeliğin neden isteklerimizin nihai nesnesi olduğunu artık daha iyi anlıyoruz. Temaşa, öznenin kusursuzluğunu bilinen nesnenin kusursuzluğuyla birleştirdiği için insanı tatmin eder. Temaşa anlağın bir erdemi, insanın en üstün yetisi olduğu gibi, Tanrı, ilk töz gibi kusursuz bir nesneyle ilişkilidir. İlk hareket ettirici, mutlak bir iyi olmanın bütün şartlarına sahiptir. Hiç kimse ilk hareket ettiriciden, ebedi ve zorunlu olduğu için ne talihin cilvesiyle, hiçbir zarara uğramadan paylaşılabilir ve aktarılabilir olduğu için ne de başkasının yaptığı bir kötülükle yoksun bırakılabilir. Doyum, nesnesiyle orantılı olarak tamdır. *Metafizik*'in oldukça ilginç şu açılış cümlesi böylece daha anlaşılır hale geliyor: "Herkes doğal olarak bilmeyi arzular."

Ancak belirsizlikler hâlâ ortadan kalkmış değildir. İnsan arzusunun nesnesi bilgelik olsay-

dı, hepimizin, yani bütün "tüysüz iki ayaklılar"ın filozof olması ve geçici iyileri küçümsemesi gerekirdi. O zaman ne oldu da insanlar en yüksek derecede arzu edilir olanı hor gördü ve ona kayıtsızlıkla sırt çevirdi? Hakiki arzularına gözlerini mi kapattılar, yoksa en üstün iyinin onları harekete geçirmeye gücü mü yoktu? Aristoteles üstesinden gelinmesi gereken bu zorluğun kesinlikle farkındadır. Platon'un aşkın ilke ve temaşanın nihai nesnesi olan kendinde İyi idesini de zaten bu yüzden eleştirir. Aristoteles, insanın bu iyiye erişiminin olmadığını ve yapabileceklerini gerçekleştirmekte ona hiçbir faydasının olmadığını öne sürer. Bu iyinin varlığının ya da onu temaşa etmenin bir dokumacıya ya da marangoza ne yararı olabileceğini sorar. Onu temaşa ederek, daha iyi bir doktor mu oluruz? Oysa doktorun hedeflediği sağlık, kendinde sağlık, hatta genel olarak insan sağlığı bile değil, belirli bir bireyin sağlığıdır. Aristoteles, bir şeyi kendinde iyi olduğu için arzulamadığımızı ima eder. İnsan, kullanışlı ve ulaşılabilir olmayan hiçbir iyiyi arzulamaz. Ama ne olursa olsun, Aristoteles bundan iyinin bireylere ve onların isteklerine göre değiştiği sonucunu çıkarmaya yanaşmaz ve Platon'a sadık kalarak, bütün etkinliklerimizin ereği olan üstün ve mutlak bir iyi olduğu düşüncesini kabul eder. Aristoteles'in etiği de çözümsüz bir iç gerilimden mustariptir. Aristoteles, bir yandan, hocası Platon gibi, temaşanın insanın varmak istediği en yüksek nokta olduğunu söyler ve insanı eyleme-

ye belirleyen evrensel nesnel bir erek olduğunu kabul eder. Diğer yandan da, teorik idealin tanrısal doğanın bir ayrıcalığı olduğunu ve insanların bu ideale nadiren ulaşabileceğini itiraf eder. "Böyle bir yaşam insanın düzeyinin çok üstünde kalır, insan insan olarak değil, kendisinde olan tanrısal bir unsur sayesinde böyle bir yaşam sürebilir."[9] Aristoteles, üstinsanca bir iyi ile pek insanca bir iyi arasında bir denge kurmaya çalışır. Bu denge, onda, bilgeliğin simgelediği teorik ideal ile ihtiyatın simgelediği pratik ideal arasındaki gelgitlerde ifade bulur. İhtiyat, yani *phronesis*, kendileri için neyin iyi ve yararlı olduğuna doğru bir şekilde karar verebilen ve insana özgü iyileri ararken bilgilerini buna göre düzenleyebilen insanlara özgü zihinsel bir erdemdir. İhtiyatlı kişi, kendisi için yararlı olanı gören, hatta önceden gören kişidir. Her karar, bir seçim imkânını da belirttiği için *phronesis* daima olumsaldır, zira zorunlu olanda seçim söz konusu olamaz. *Phronesis*, değişmez ve evrensel bilgeliğin aksine, bireylere ve durumlara göre değişebilir. İhtiyat insana özgü bir erdemdir ve bu bakımdan, tanrısal nitelikteki bir bilgelikten üstün olduğunu iddia edemez. "İnsanın dünyadaki en kusursuz varlık olmadığını kabul ettikten sonra, ihtiyatın bilginin en üstün biçimi olduğunu düşünmek saçmadır."[10] İnsanca, pek insanca olduğu için, ihtiyat bilgelikle yarışamaz. Bununla birlikte

9 *A.g.e.*, 1177 b 27.
10 *A.g.e.*, 1141 a 20.

ihtiyat, erdemin en üstününü ifade etmese bile, insandaki en üstün erdemdir.

Böylece insan kendini amaçlar çokluğunun çapraz ateşinde bulur. Neyi hedeflemeliyiz, bilgeliği mi yoksa *phronesis*'i mi? Ne kadar acımasız bir ikilem! Öyle ya, bilgeliği arzulamak, zaten kendini umutsuzluğa mahkûm etmek demek değil mi? Herkesin bir Anaksagoras, bir Thales olmasına ve insana yararsız ama tanrısal bir bilgiye erişmesine izin verilmemiştir. O halde ihtiyatı mı arzulamamız gerekir? Evet, mutlak iyiden sonra, elimizdekinin en iyisi bu. Yine de bu iyi, ortalama bir varlığa ortalama bir amaç sunan alternatif bir çözüm, orta karar bir uzlaşı gibi görünür. En iyi, iyinin düşmanı değil midir?

Aristoteles'e göre, bu iki tür bilgelik arasındaki düello bir düete dönüşmelidir, çünkü insan anlağı sayesinde bir tanrıdır, fakat aynı zamanda kentte yaşaması ve eylemesi gereken bir politik hayvandır. Stageiralı filozofumuz, bu yüzden, temaşa yaşamı ile politik yaşamı uzlaştıran karma bir yaşam biçimi önerir. Fakat Aristoteles'in insanın erişebileceği bir iyiyi tanımlama kaygısı, onu sentezi daha da ileriye taşıyıp, üstün iyi kavramı altında, zevke dayalı yaşam ile dışsal iyileri yeniden birleştirmeye götürür. Bilge olmak için daha az insan olamayız ve temaşa bizi tatmin etmeye yetmez. Bilge kişinin zalim Phalaris'in boğasının midesinde bile mutlu olabileceği fikri Aristoteles'e son derece uzaktır. Temaşanın önceliği hiç sorgulanmamasına rağmen, mutluluk,

sonuçta hiçbiri insanı tam olarak tatmin edemeyen, bilgi temelinde düzenlenmiş ve belli bir hiyerarşi içine oturtulmuş çok sayıda nesnenin birleşimine dayanır.

Tüm bunlar, Lacan'ın da dediği gibi, hiçbir nesne asla gerçekten "o" olmadığı sürece, bu karma yaşamın aslında gerçek bir çözüm olmadığını ima eder. Mutluluğun tüm bileşenlerinin bir araya gelmesi ve aynı insanın hem akıllı hem ihtiyatlı hem zengin hem de şerefli olması için şanslı bir tesadüfe ihtiyaç vardır. Mutluluk, uzak bir hayal gibi görünür. Aristoteles'in, Kant gibi, mutluluğun sadece imgelemin bir ideali olduğunu söylemesine sanki sadece bir adım kalmıştır. Aristoteles, yine de, bizi arzularımızı tatmin edebilecek bir nesnenin olup olmadığını sormaya davet eder. Bir temaşa yaşamını sürdürebilmiş ve yetkin bilgiye erişebilmiş olsak, gerçekten tatmin olur muyduk? Descartes, Chanut'a yazdığı 31 Mart 1649 tarihli bir mektupta canı acıyarak da olsa şöyle dememiş midir?: "Hakikatin bilgisi ruhun sağlığı gibidir, ona sahip olduğumuz anda onun üzerine artık düşünmeyiz." Öyle görünüyor ki, ne kadar kusursuz olursa olsun, nesne iştahımızın ereksel nedeni değildir; çünkü bu nesne, ona sahip olduğumuz anda bizi harekete geçirme gücünü kaybeder.

Aristoteles, üstün ve aşkın bir erek fikrine saldırıp, insanın arzularının erişebileceği bir iyinin aranmasını önererek, istemeden de olsa, arzuyu belirleyenin dış bir nesne olmadığını, kendi

nesnesini belirleyenin yine arzu olduğunu öne sürmüş olur. Böylece Spinoza'nın *Ethica*'da izleyeceği yolun önünü açar.

Kavuşulan arzu

Spinoza, ereksellik yanılsamasına getirdiği eleştiri çerçevesinde, arzunun nesnel bir iyinin çekiciliğinden kaynaklanmadığını, tam tersine değerlerin kaynağının bizatihi arzu olduğunu göstererek perspektifi tersine çevirir. *Ethica*'nın yazarına göre, öznenin dışında, ereksel neden işlevi görecek ve onda şehvet uyandıracak bir nesne yoktur. Arzu önce gelir ve bir bakıma, nesnesiyle birdir. Böylece Spinoza arzulayan özne ile arzulanan nesne arasındaki radikal ayrımı ortadan kaldırır. Ayrıca, yalnızca nesnenin doğasına odaklanan sorgulamalar da beyhudedir, çünkü bu sorgulamaları arzulayan özneyle ilişkili olanlardan ayırmaya gerek yoktur. O halde, bu özne-nesne birliğini kuranın ve Spinoza'nın insanın arzusunu dışarıdan belirleyen ereksel nedenlerin varlığını yadsımasına imkân tanıyanın ne olduğuna bakmamız gerekiyor.

Öyle görünüyor ki arzunun nesnesiyle hangi anlamda örtüştüğünü anlamak için, yanılsamanın mekanizmasını açıklamakla başlamalıyız. İnsanlar genellikle iştahlarının bir amacın temsilinin sonucu olduğuna ve bir şeyi iyi olarak gördükleri için onu arzuladıklarına inanıyorlar. Üzerlerinde etkide bulunan dışsal ereklere ve iyilere yöneldiklerini düşünmeye meyilli oluyorlar

ve böylece arzuyu peşinden koştukları erekten ayırıyorlar. Oysa *erek*, bir şeyin nedeni olması bakımından *arzu*nun kendisinden başka bir şey değildir.

Spinoza bunu, *Ethica*'nın IV. bölümünün önsözünde ikamet etmek örneğiyle anlaşılır bir biçimde ortaya koyar: "İkamet, falanca evin ereksel nedenidir, dediğimizde, bir insanın, ev hayatının rahatlıklarını hayal ettiği için bir ev inşa etme iştahı duymasından başka bir şeyi kastetmiyoruz."[11] Yani bir ereksel neden olarak ikamet, aslında etker neden olan bu belirli arzudan başka bir şey değildir. İkamet etmek bana kendini bir ereksel nedenin koşulu altında gösterdiği doğrudur, çünkü bir evi onda ikamet etmek için inşa ederim. Yine de bu amacın arzumun ilk nedeni olmadığının bilincinde olmam gerekir. Güdülen amacın, insan arzusunun kiplerinden yalnızca biri olduğu açıktır. İkamet etmenin birincil nedeni, bir barınağın sunacağı rahatlıktan faydalanma arzusudur, yoksa arzunun nedeni ikamet etmek değildir. Bu açıdan, ikamet etmek bir erek değil, rahatlık arzusuna hizmet eden bir araçtır. Arzu şüphesiz beklenen etkiyi, yani evi doğuran etker nedendir. Rahat bir yaşam arzusuna sahip değilsem, ikamet etmek gibi bir ereğin temsilinin benim üzerimde hiçbir etkisi olmayacak ve beni barınak inşa etmeye

11 Spinoza, *Ethique*, IV, önsöz, çev. Charles Appuhn, Œuvres III, Paris, Garnier-Flammarion, 1965 [*Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı, 2012 – çev. değiştirilmiştir – ç.n.].

yöneltemeyecektir. İkamet etmek, kendine özgü niteliklerinden dolayı bizde iştah uyandıran bir kendinde iyi değildir. Kendimizi etkili bir şekilde koruma arzumuz olduğu için ikamet etmenin iyi bir şey olduğu yargısına varırız. Doğanın son derece merhametli ve misafirperver olduğunu varsaysaydık, barınak inşa etme arzusuna belki de asla sahip olmazdık ve en görkemli saraylara yüz çevirirdik. Nesnelerin arzuyu değil, arzunun nesneleri ürettiğine hiç şüphe yoktur. Bir şeyi iyi olarak gördüğümüz için onu arzulamadığımız, aksine onu arzuladığımız için iyi olarak gördüğümüzü şimdi daha iyi anlıyoruz. Böylece Spinoza, değerlerin mutlak nesnelliği tezini geçersiz kılarak, aksiyolojik bir devrime doğru ilerler. Şeyler kendinde iyi değildir, bizim arzumuza ve mizacımıza göre iyidir. Spinoza'nın *Ethica*'nın IV. bölümünün önsözünde dediği gibi, sözgelimi, "hüzünlü bir insan için iyi, yaslı bir insan için kötü, sağır bir insan içinse ne iyi ne de kötü"[12] olan müziğe nesnel bir değer atfetmek imkânsızdır.

Öyleyse, insanların şeylerin düzenini ve bağlantısını tersine çevirmesini, ikamet etmenin ya da daha genel anlamda, iyi olarak görülen bir ereğin temsilinin arzunun temel nedeni olduğuna gönülden inanmalarını nasıl açıklayacağız? Spinoza bu yanılsama mekanizmasının kilit noktasını şöyle özetler: İkamet etmenin, "ilk neden olarak görülmesinin nedeni, insanların kendi iştahlarının nedenlerinden bihaber olmalıdır.

12 *A.g.e.*

Çünkü daha önce de sıkça belirttiğim gibi, insanlar eylemlerinin ve iştahlarının bilincinde olsalar bile, kendilerini bir şeye iştah duymaya belirleyen nedenleri bilmezler."[13] Yanılsama, bütüncül olduğunu zanneden kısmi bir bilincin ürünüdür. İnsanlar arzularının şüphesiz bilincindedirler, çünkü bu arzuların kendi üzerlerindeki etkilerini açıkça hissederler ama tam bir naiflikle, bunların itici ya da çekici dışsal nesnelerden kaynaklandığını hayal ederler. Arzuları belirleyen gerçek nedenler doğrudan algılanabilir değildir, sadece etkilerinde duyumsanabilir. Bu yüzden tamamen karanlıkta kalabilirler. Fakat neden iştah duyduğumu bilmeden iştah duyabiliyorsam, arzunun benim ona dair bilincime indirgenemeyeceğini, bilinçdışının bir parçası olduğunu da kabul etmek gerekir, nitekim Freud da bu analizlere karşı çıkmayacaktır. Buradan bakıldığında, Freud'un bilinçdışı kavramı altında kuramsallaştırdığı her şeyi Spinoza'nın felsefesinin çerçevesinde düşünmemiz pekâlâ mümkündür. Spinoza psişik olan ile bilincin örtüşmediğini, bilinçdışının keşfinden çok önce göstermiş olan bir öncüdür. Gelgelelim *Ethica*'nın yazarı açısından, doğrusunu söylemek gerekirse, bilinçdışı arzu diye bir şey yoktur. Arzu bilinçli iştah olarak tanımlanır. Sadece arzuyu belirleyen nedenler bilinçdışı olarak kalabilir. Spinoza *Ethica*'nın III. bölümünün 9. önermesinin notunda bunu şöyle ifade eder: "Arzunun iştahının bilincinde olması

13 *A.g.e.* [çev. değiştirilmiştir – ç.n.].

bakımından genel anlamda insanla ilişkilendirilmesi dışında, arzu ile iştah arasında hiçbir fark yoktur. Bundan dolayı da şöyle tanımlanabilir: Arzu kendisinin bilincinde olan iştahtır." Demek ki bilinçsiz bir arzu yoktur. Bu bakış açısına göre, tamamen bilinçdışı olan bir arzu fikri saçmadır, çünkü kafa karıştırıcı bile olsalar, etkileri açıkça algılamamız ve arzuladığımızı söyleyebilmek için, bunların asgari bir bilincine sahip olmamız gerekir. İşte Freud, psikanalizi arzu kavramına değil, dürtü kavramına dayandırarak bu zorluktan itinayla kaçınır. *Metapsikoloji*'de bütün analizlerinin zorunlu ve "temel bir kavram" olarak dürtüye dayalı olduğunu hatırlatır.[14] Freud, dürtüyle, organizmaya içkin, tatmin edilmeyi gerektiren ve haz ilkesini izleyen psişik uyarılmaları kasteder. Bu bakımdan, Freudcu psikanaliz, arzunun doğasını ve kipliklerini ele almaya doğrudan izin vermez; arzuyu konu edinmez, bunun yerine dürtülerle, onların yazgısıyla ve özellikle de bastırılmalarıyla ilgilenir.

Aksine Spinozacılık açıkça, imgelemin tuzaklarını boşa çıkarmaya çalışan bir arzu felsefesidir. Bir evde yaşama arzumun, tam da bu ihtimal bana belli bir neşe verdiği için, bilincinde olduğumdan, ayrıca yaptığım planlarda ve işlerde hep bu amaca göre hareket ettiğimin de farkında olduğumdan, ikamet etmenin arzumun ereksel nedeni olduğuna tüm samimiyetimle inanabili-

14 Krş. *Métapsychologie*, çev. J. Laplanche, B. Pontalis, Paris, Folio essais, Gallimard, 1968, s. 12.

rim. İlk nedeni keşfettiğim izlenimine kapılırım ve nedenler zincirinde daha geriye gitmeye gerek duymam. Böylece, gerçekleşmesinden önce var olan, bana çekici gelen ve son tahlilde, vazgeçmek ya da reddetmekte daima özgür olan istencimin eğilimini az çok belirleyen, kendinde arzu edilir olan bir nesnenin var olduğu yanılsamasını güçlendiririm. Gerçekte ise, isteklerimi ve edimlerimi belirleyen hakiki nedeni görmezden gelirim; bilinçli olarak algıladığım şeyin beni kör etmesi yüzünden, beni ikamet etmeyi iştahlarımı tatmin etmenin uygun bir aracı olarak görmeye iten asıl şeyin, daha büyük bir rahata kavuşma arzusu olduğunu unutur giderim. Oysa nedenler zincirinde ilerlediğimde, bu rahatlık arzusunun "bana yararlı olanı aramak" arzusundan beslediğini anlar ve zincirin halkalarını tek tek geçerek, bütün arzularımın aslında en başta gelen, varlığını koruma ve varlığında sürüp gitme arzusunun kipliklerinden başka bir şey olmadığı sonucuna ulaşırım.

Bu, Spinoza'nın arzuyu neden *conatus*'la, yani varlığında sürüp gitme çabasıyla ilişkilendirdiğini de açıklar. *Conatus* asla kendini koruma dürtüsüne indirgenmez, çünkü varlık biyolojik olarak hayatta kalmaktan ibaret değildir. Varlık, tüm zenginliği ve karmaşıklığıyla bir şeyin özünü ifade eder. Dolayısıyla varlığında sürüp gitmek, aynı durumda kalmak değil, gücü dahilinde olanı ve özünün içerdiği her şeyi gerçekleştirmeye yönelmektir. Çaba, yani *conatus* bir şeyin

özünü ifade eder. Bu çaba hem zihin hem bedenle ilişkili olduğunda, "iştah" adını alır. İştah insanın özüdür ve insanı varlığını koruması için gerekli olan her şeyi yapmaya belirler.

Tüm tikel arzularımız, birincil konumdaki varlığında sürüp gitme arzusunun ifade edilmesi ve gerçekleşmesinin kipleridir. O halde her arzu temelde kendi kendinin arzusu, kendini gerçekleştirmenin arzusudur. *Benimdir arzunun o belirsiz nesnesi.* Beni isteklerime karşılık gelen nesneleri üretmeye iten tikel arzularla aslında ben kendimi üretirim ve kendi özümü ifade ederim. Spinoza işte bu yüzden, *Ethica*'nın III. bölümünün sonunda yer alan duyguların tanımlarında, arzuyu şöyle tanımlar: "Kendisinde verili herhangi bir duygulanış tarafından *bir şey yapmaya* belirlenmiş olarak anlaşılması bakımından, insanın özü."[15] Burada, özün duygulanışı, onun ister doğuştan isterse edinilmiş olan yapısını gösterir. Bundan dolayı arzu, kendi yapısının içkin dinamizmi sayesinde etkin ve üretken olan insanın özüdür. Böylece arzuyu dış bir nesneyle ilişkiden, bir ereğe ya da aşkın bir iyiye herhangi bir göndermeden bağımsız olarak kavramak mümkün hale gelir. Arzu kendi kendisinin nesnesidir ve bir şeyi olduğu kadar bir insanı da üretmeye katkıda bulunur. Kısacası, arzu insanı, yaratırken kendini de yaratır.

15 *Éthique*, III, Duyguların tanımları I (çev. değiştirilmiştir - ç.n.).

Arzunun arzulanışı

Bununla birlikte, dış bir nesneye atıf yapılmaması, başkalığın reddedilmesi ya da solipsizmin bir biçimi olarak görülmemelidir. Çünkü özne kimliğimi elde edebilmem, özümü keşfedebilmem, kendim olma arzumu gerçekleştirebilmem için, bir başkalıkla karşılaşmam, kendimi kaybetmeden ve kendime yabancılaşmadan kendimi başkanın aracılığıyla aramam gerekir. Hegel de "arzunun özü, kendi kendinin bilincinden başka olandır,"[16] dediğinde aynı şeyi söyler. Ama kimdir bu başka? Ve kendini aramanın yolu neden illa ondan geçiyor?

Hegel, her arzunun doğası gereği bir başkalığın deneyimlenmesi olduğunu söyler. İhtiraslarımın nesnelerinin benden farklı olduğu ve Fichte'nin "ben-olmayan" dediği şeye karşılık geldiği daha ilk bakışta açıktır. Yine de bu nesneler, mutlak bağımsızlıkları içinde vazedilmiş değildir. Bu nesneleri algı ve arzu yoluyla hedef alan bilincim, onları benim için nesneler olarak kurar. Onların bağımsızlığını, başkalığını olumsuzlar. Bilincim bu nesneleri bilgi ve tüketim yoluyla massederek, kendini bütünleştirmeye, ben'in birliğinde kendini olumlamaya çabalar.

Fakat dış dünyanın basit nesneleri, bilincin sadece soyut bir özdeşliğe erişmesine imkân tanır. Bilinç bu nesneleri kendine mal etmek

16 G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, c.1, çev. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, s. 152-153 [*Tinin Fenomenolojisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1986].

ve bunlardan faydalanmak için olumsuzladığı anda, bu nesnelerin bağımsızlığını da deneyimler. Başkalığın ortadan kaldırılması aynı zamanda onun varlığının tanınmasıdır: "Bu ortadan kaldırmanın mümkün olması için, bu başkanın da var olması gerekir."[17] Kendi kendinin bilincinin gerçekleştirdiği olumsuzlama, nesneyi ortadan kaldırıp başkalığını indirgemek için yeterli değildir. Kendi kendinin bilinci, nesneyle olan olumsuz ilişkisi yoluyla, "arzuyu nasıl yeniden üretiyorsa, bu nesneyi de öyle yeniden üretir."[18] Arzunun ve nesnesinin mütemadiyen yeniden doğuşu, nesnenin kendi kendinin bilincinden bağımsız olduğunu keşfetmemizi sağlar. Örneğin, arzuladığım bu elma hem vardır hem yoktur, çünkü nihayetinde tüketilecek ve böylece olumsuzlanacaktır. Fakat arzu bir seferde doyuma ulaşıp sönümlenmez, Anka kuşu gibi küllerinden sürekli yeniden doğar. Kendini yeniden üretir ve karşısına olumsuzlayacağı başka bir nesne çıkar. Bilinç böylece nesnenin zorunluluğunu algılar. Olmayan şeyi olumsuzlayamayız. Tam da bu yüzden, nesneyi olumsuzlamaya dönük her girişim, nesnenin yeni bir biçime bürünmüş olarak yeniden olumlanmasına yol açar. Bilinç, işte böylece radikal ve aşılamaz bir başkalıkla karşı karşıya kalır. Aslında, bilinç şeyleri asimile edebilse de, kendisi onlara asimile olmaz, yoksa kendisi şeyleşir. Bu yabancı evrende kendine yabancılaşır ve

17 *A.g.e.*, s. 152.
18 *A.g.e.*

nesnelerde kendini kaybederken özdeşliğini de kaybeder.

Bilincin kendisini bulabilmesi için nesnenin radikal bir biçimde Başka olması gerekmez. Nesne hem kendisi hem başka olmalı, yani hem *ben* (moi) hem de kendisinde kendimi *tanıdığım* nesne olmalıdır. Bu şartları ise ancak başka bir bilinç yerine getirir, çünkü bilinç hem kendi hem de kendinden başkasıdır, hem özdeştir hem de farklıdır. Hegel bu yüzden "kendi kendinin bilinci ancak başka bir kendi kendinin bilincinde doyuma ulaşır,"[19] der. Doyum, ancak iki bilincin birbirlerini karşılıklı olarak tanıdığı iki yönlü bir hareketle mümkündür. Her bilincin, başka bir kendi kendinin bilincine duyduğu arzu yoluyla, onunla uzlaşarak, soyut özdeşliğin ötesine geçer, radikal başkalığı aşar. Her bilinç arzu olduğu için, başkayı arzulamak onun arzusunu arzulamaktır. Bu durumda kendi kendinin bilinci de arzunun arzulanışıdır, kendinin ve başkanın arzulanmasıdır, kendisi için başkanın arzusunun arzulanmasıdır. Kendimi başkada bulabilmem için, onu arzulayan bir özne olarak tanımam gerekir.

Arzu, bilinçlerin birbirini tanıdığı bu ara ilişkide doruğa çıkar ve hakikatine ulaşır. Arzu asla yalnız değildir, aksine bilinçler arasındaki bir ilişkiyle daima dayanışma içerisindedir. Bundan dolayı arzu daima benden kaçar, çünkü bana değil bize aittir. Bilinçlerin birbirini karşılıklı olarak tanıması, bilinçleri hakikatleri içinde

19 *A.g.e.*, s. 153.

kurar ve Hegel'in deyişiyle, "bir *Biz* olan bir *Ben*, bir *Ben* olan bir *Biz*"[20] ortaya koyar. Bu *Biz*, bilinçlerin tinidir, farklarındaki birliktir. Bir bene bir senin eklenmesinden ibaret olmayıp, ikisinin de ötesinde olan *Biz*, bu ben ile seni mutlak olmaları bakımından olumsuzlarken ilişki içinde olmaları bakımından sürdürür.

20 s. 154.

III. Bölüm
Arzu Bilgeliği

Kendini arayış başkadan bir talepte bulunmayı, içsel bilgi dışarıdan tanınmayı gerektirdiğine göre, böyle bir girişimin, hele de öznelerarası ilişkilerde hilekârlığın ve şeytanlığın da bazen hâkim olabildiğini düşünürsek, epey kırılgan olabileceğini kabul etmek gerekir. Hegel de, tanımanın ilk önce bilinçler arasında gerçekleşen bir ölüm kalım mücadelesine büründüğünü ve bir efendi-köle ilişkisinin tesisiyle sonuçlandığını göstermemiş midir? Arzuyu, başkasının özgürlüğüne onun bedenini mülkleştirerek tuzak kuran bir büyülenme hali olarak sunan Sartre da Hegel'le aynı fikirdedir. Bununla birlikte, iktidar mücadelesi ve açık ya da örtük güç ilişkileri arzu yasasının engeline çarpar. Efendi gibi hâkim olmayı denemek boşunadır, çünkü arzu kontrol

edilemez. Köle gibi yalvarmak yakarmak da boşunadır, çünkü arzu sorgulanamaz. "Kimsenin evcilleştiremediği asi [ve güzel] bir kuş" gibi, arzu kılıçtan nasıl kaçıyorsa yakarışlardan da öyle kaçar. Aklın buyruklarına uymaz, hayal gücünün peşinden gidip serserilik eder. Fantezinin bir ürünü olduğu için, hülyalar yaratabilir, gerçekliğin önüne geçen saf fantazmlar üretebilir.

Don Juan: yabancılaşmış arzu

Arzu yaratıcı gücünü elbette dünyaya yansıtır ve daima yapay olgular üretir. Peki ama yapay olan aldatıcı hale geldiyse ve imgesel olan, gerçek nesnenin yerine düşlenen bir nesneyi koyacak kadar gerçeklikten kopuyorsa, o zaman ne yapacağız? Kendini inşa etmenin yıkıma, arzunun kutlanışının bir yenilgiye dönüşme tehlikesi çok büyüktür. Başkalık arayışı, sapkın bir yabancılaşma biçimine bürünür.

Mozart'ın, kendini elde ettiği kadınlarda arayan Don Juan'ı bunun kusursuz bir örneğidir. Don Juan gerçek bir kadını her baştan çıkardığında, aslında amacı kadınların bir bütünü önünde saygıyla eğilmektir. Saf fantazmlar dünyasında gezinen Don Juan, Donna Anna'yla, Elvira'yla ya da Zerlina'yla aslında hiç tanışmamıştır, bu kadınlar "etek giyenlerin" birbirinin yerine geçebilecek örnekleridir sadece. Leporello'nun efendisinin fetihlerinin listesini Elvira'nın yüzüne hiç acımadan okuyarak, bu iflah olmaz zamparanın davranışının nedenine dair ipucu verdiği birinci

perde de tam buna işaret eder. İster tombul bir esmeri isterse sıska bir sarışını, ister zarif olan küçüğünü isterse nadide olan büyüğünü öptüğünde, Don Juan aslında kadın cinsinin bütününü öpmek ister. Arzusu, "etek giymesi koşuluyla" (*purché porti la gonnella)* bütün varlıklara kancayı takar. Leporello'nun "İspanya'da zaten bin üç tane var" deyip, dünyadaki tüm eteklilerin listesini sayıp dökmesi boşunadır, Don Juan, arzunun, Hegel gibi söylersek, kötü sonsuzuna mahkûmdur, çünkü bu arzu asla tükenmeyecektir. Nasıl ki cins bireylerin toplamı değilse, kadın da tüm kadınların toplamı değildir. Hepsini sevmek, kadınları bir bütün olarak sevmek değildir, hiçbirini sevmemek demektir.

Aynı şekilde Moliere'in Don Juan'ı da "bütün dünyayı seven bir kalbe"[1] sahiptir. Hiçbir kadın onun arzusunun hakiki nesnesi değildir, çünkü Don Juan'ın iştahı marifetlerini hep aşar. Hatta Sganarelle'in efendisi, tıpkı Büyük İskender gibi, "aşktaki fetihlerini devam ettirebileceği başka dünyaların olmasını"[2] diler.

Sonuç olarak, iki durumda da gerçek nesne ile fantazmın nesnesi örtüşmez. Tekil kadın daima Ebedi kadınlıkla çiftlenir. "Kadın"ın geçici bir şekli olarak, temsile ilişkin bütün iniş çıkışları yaşar. "Şekil," der Pascal, "hem varlığı hem yokluğu içerir." Yalnızca, bu belirli ve sınırlı cisimleşmeye sonunda üstün gelen yokluklar temsil edi-

1 1. Perde, 2. Sahne.
2 *A.g.e.*

lebilir. Bu şekil bütünü verirken, bir Elvira bütünü asla vermez ve ona sadece kendini toparlamak kalır, ki böylece yolunu şaşırmış olan zihni aklın yolunu bulabilsin.

Yine de burada, Spinoza'nın çoktan ortaya çıkarmış olduğu tuzağa düşüp, Don Juan'ın arzusunu harekete geçiren ve onun ereksel nedenini oluşturan şeyin hayali bir nesne olduğuna inanılıyor değildir. Aksine, Don Juan'ı kendi tasarısına en uygun düşen nesneye yönelten şey kendi arzusunun niteliğidir. Don Juan'ın amacı, Epikourosçular gibi huzur içinde yaşanacak bir zevk değildir, cinsel ilişkiyle gevşeyip rahatlamak da değildir istediği. Don Juan avını kovalamayı sever, avını değil. Nesne ele geçirildiğinde, arzu söner. Av yakalandıktan sonra hor görülür. Moliere, Don Juan'ın arzunun tatmininden değil arzunun kendisinden hoşlandığını açıkça ortaya koyar. Zampara efendi, uşağına "güzel bir insanın direncini kırmak kadar tatlı bir şey yoktur,"[3] der, "ama onun efendisi olduğumuz anda geriye ne söylenecek ne de umut edilecek bir şey kalır; tutkunun bütün güzelliği gider ve başka bir nesne arzularımızı yeniden uyandırmazsa, çıkılacak yeni bir fethin cazibelerini kalbimizin önüne sermezse, böyle bir aşkın sakinliğinde uyuyakalıp gideriz."[4]

Sonuç olarak, Don Juan *arzuyu arzular.* Bu yüzden kendi iştahlarına uygun bir nesne oluş-

3 *Don Juan*, 1. Perde, 2. Sahne.
4 *A.g.e.*

turur ve bütün kadın cinsini öpmeyi tasarlar. Yalnızca sonsuz bir nesne onun ateşini körükleyebilir ve susuzluğunu devam ettirebilir. Aslında kadını baştan çıkarmak, arzunun arzusunun özel bir biçimidir sadece. Oysa arzuyu arzulamak varlığında sürüp gitmeyi ve gücünü olumlamayı istemek değil midir? Don Juan, ölene kadar arzulamaktan hiç vazgeçemeyen insanın özünü ifade etmiyor mu? Sonlu bir nesneyi hedeflemek, sonlu bir insan olmak değil midir?

Her şeye rağmen, Don Juan yabancılaşmış arzunun bir örneği olarak kalır, çünkü kendi içinde kapalı kalarak, sonsuzu sonlunun içine işlemeyi başaramaz. Yaşama değil ölüme dair bir arzuyla harekete geçer. Onun varoluşu küçük küçük ölümlerin bir birikimidir. İştahını kabartan nesneler, ölü arzusunun ateşinde kül olup gider. Fethettiği nesneyi yeniden olumsuzlayarak kendi arzusunu yadsır ve kendisini olumsuzlar. İşin doğrusu, Don Juan hep ölümle karşı karşıyadır. Buradan bakınca, gerek oyunun gerekse de operanın ölümün mermerden temsili olan komutan heykeliyle bir buluşmayla bitmesi hiç de şaşırtıcı değildir.

Don Juan, Hegel'in tanımladığı haliyle, kendi kendinin bilincinin bir şeklini temsil eder. O da, bilincin arzuladığı şeyin kendisi olduğunu anladığı ama başka bir arzu, başka bir kendi kendinin bilinci olmadan, kendisine ulaşamayacağını henüz bilmediği uğrağını ifade eder. Don Juan kendi olma arzusunu bu yüzden gerçekleştiremez.

Arzulayan özneleri arzulanan sıradan nesnelere dönüştürdüğünde, radikal başkalığın duvarına çarptığıyla kalır, ne nesnelerinde kendisini tanır ne de nesneleri tarafından tanınır. Nesnelerinde kaybolur, aşk maceralarının girdabında onları birbirine karıştırır. Bu açıdan, Mozart'ın operasında, Don Juan'ın kendini yeniden bulmak için fetihlerinin bir listesini çıkarmaya ihtiyaç duyması ilginçtir. Don Juan, terk edilmiş bir güzeli (ki bu kadın kendi eşi Elvira'dan başkası değildir) körü körüne teselli etmeye kalkıştığı komik sahnenin de gösterdiği gibi, çetelesine daha önce işlediği kadınları yeniden baştan çıkarmaya kalktığında yanılır. Bu zamparaya âşık olan kadınlar ise kendileri olamazlar, kendilerinin mahvına sebep olan bu oyuna marazi bir şekilde razı oldukları için onlar da yabancılaşmış bilincin bir şeklini oluştururlar.

Ne ki Don Juan'ı aşkta bir tür teklik ilkesi adına mahkûm eden ve yabancılaşmanın nedenini ilişkilerin çokluğunda gören bir yorumdan da sakınmamız gerekir. İşin aslı, yabancılaşmanın kendinde nedeni, bu ilişkilerin tek ya da çok olması değil, hakiki bir başkalıkla karşılaşmanın ve onu kabul etmenin reddedilmesidir. Bu açıdan bakıldığında, teklik talebi genellikle, başkalığın birçok yönden olumsuzlanmasına neden olur. Bu tutum, sonsuza dek olduğu gibi kalacak soyut bir özdeşlik uğruna, yeni arzular yaşama, başka ilişkiler kurma imkânını peşinen reddeden bir öznenin biçimsel tutumu olarak düşünülebilir. Üzerine yemin edilip sonra ihanet edilen sadaka-

tin arkasında, değişim ve toplumsal ben'in resmi imajının tartışılır hale gelmesi korkusu yatar. Bu yüzden özne, ölümün dinginliğinin habercisi olan gevşeyip rahatlamanın dinginliğine geçip hareket etmemeyi tercih eder ve arzunun yaşamsal atılımını bastırır. İki bilinç özerkliğini kaybederse, *ben* ile *seni* birleştiren bir *biz* olmaktan çıkıp *on*'un[5] kişisiz diktatörlüğüne boyun eğerse, tek kişiyle ilişki de fazlasıyla yabancılaştırıcı hale gelebilir. Başka, benim ağzımla konuşuyorsa, o olmadan hareket edemiyor ve duygulanamıyorsam, ortada artık ne *ben* vardır ne de *sen*. Öldürülmüş bir *ben* ve aldatılmış bir *sen* vardır sadece. İki bilinç birbirini yavaşça yok eder, her biri en küçük hareketini, davranışını gözetleyip duran ve engelleyen diğerinin tetikteki bakışları altında nefes alamaz hale gelir. Böyle bir durumda, dışarıyla dostluk ve sevgililik ilişkileri kurmaya dönük her çaba, telafisi olmayan bir şekilde başarısız olur, çünkü her bilinç, başkayla baş başa olduğunda bile, kendi istenmeyen yarısını işe karıştırıp onu üçüncü bir göz haline getirir. Böylece, bütün başkalar, tekil kişiler olarak, olumsuzlanır, çünkü yüz yüzeyken söylenmiş olanları kendi ikizine tekrar ederken, bu sözleri arkadan yapılan dedikodulara çeviren bir siyam bilinciyle yakınlık kurmak hiçbir şekilde mümkün değildir. Böylece yiyip bitirilen başkalık, dindar âşıkların ocağında yanıp kül olur.

5 *On*, Fransızcada belirsiz özne olarak ya da biz anlamında kullanılan bir zamirdir (ç.n.).

Bir duygu bilimi mümkün mü?

O zaman, artık arzulamamayı, tanrıların huzurlu yalnızlığını mı arzulamamız gerekir? Bu imkânsızdır, çünkü sinsi güzel Eros'un sadağında daha çok oku vardır. İnsan kalbinin zayıflığından ve tutarsızlığından hayıflanmak ve kötülüklerine sövüp saymak yerine, insana gücünü ve dayanıklılığını yeniden kazandırmak gerekir: Hor görmek sözünü geçirmek değildir. Asıl mesele, mutlak hâkimiyet mümkün olmadığına göre, insanın arzularını kontrol edip edemeyeceği, duygusal sıkıntılarının yol açtığı acıları dindirip dindirmeyeceği ve neşeyle yaşayıp yaşayamayacağını bilmektir. Spinoza tam da bu problemi çözmek için, ahlakçı geleneğin yerine, "duyguların (*affectuum*) doğası ve kuvvetleri ile zihnin duygular üzerindeki gücü"[6] üzerine düşünen bir etiği önerir. Spinoza duyguyla "bir bedenin eyleme kudretini artıran ya da azaltan, destekleyen ya da baskılayan bu bedene ait duygulanışları (*affectiones*) ve aynı zamanda bu duygulanışlara ait fikirleri"[7] kasteder. Bilinçli iştah olarak arzu bir duygudur çünkü arzuyu bedenimizi etkileyen değişimler yoluyla duyumsarız ve hissederiz, böylece onun az çok açık bir temsilini oluşturuyuruz. Arzu diğer bütün duyguları içinden çıkarabileceğimiz birincil ve temel duygu olduğundan dolayı, Spinoza'nın tasarısı bir arzu bilimine pekâlâ benzetebiliriz. Arzu, "bir insanın mizacı

6 *Éthique*, III, Önsöz (Charles Appuhn'un çevirisini değiştirdik).
7 *Éthique*, III, Tanım 3 (çev. değiştirilmiştir – ç.n.).

değiştikçe değişen, birbirleriyle zıtlaşıp, insanı farklı yönlere çekiştire çekiştire hangi yana döneceğini bilemez hale getiren bütün çabaları, dürtüleri, iştahları ve istekleri"[8] içerir.

Bizi paramparça eden arzularla karşılaştığımızda bunun tek bir çaresi vardır: yaralarımızı saracak bir düşünce. Spinoza, bunun için, öklid geometrisini model alan bir duygu bilimi geliştirmeye ve "insanın iştahlarını, çizgileri, yüzeyleri veya hacimleri ele alır gibi"[9] ele almaya çalışır. Duygu taşmalarını zararsız geometrik şekillere indirgeyerek tartışmayı yumuşatmaya çalışmak, ilk bakışta bir provokasyon ya da en azından anlamsız bir tasarı gibi görünebilir. Carmen'in aşk için dediği gibi, arzu da "hiçbir yasayı tanımayan çingene bir çocuk"tan farksızsa, arzunun kesin bir bilgisi mümkün olabilir mi ki? *A priori* irrasyonel görünen şeyi rasyonel bir şekilde analiz etmeye ve kanıtlamaya çalışmak boşa kürek çekmek değil midir? Böyle bir bilimin mümkün olduğunu varsaydık diyelim, bu bilim insana arzuları üzerinde hâkim olacak kadar büyük bir etkililik kazandırabilir mi? Bilmek, yapabilmenin gerekli koşuludur, ama yeterli koşulu mudur da? Neden acı çektiğimi anlarsam, bundan böyle acı çekmeyi bırakır mıyım, yoksa aslında acizliğime şimdi bu acizliğin bilinci de eklendiği için acımı ikiye mi katlarım? Ne kadar bilirsek, o kadar acı çekmez miyiz? Spinoza'nın projesi yararsız ve

8 *Éthique*, III, Duyguların tanımları, I, Açıklama.
9 *Éthique*, III, Önsöz.

muğlak bir proje midir? Şimdi bu sorulara bir yanıt arayacağız.

Bir duygu bilimi oluşturabilmek için, önce böyle bir bilimin önündeki engelleri kaldırmak gerekir. Spinoza, bu yüzden, *Ethica*'nın III. bölümünün önsözünde, insana ait arzuların ve duygulanışların bilgisine engel olan nedenleri ele alır. Başarısızlığın nedenleri, en temelde, antropolojik ve dini varsayımlarla ilişkilidir. İnsan, genelde, evrende "doğanın düzenini takip etmekten çok onu bozan"[10] istisnai bir varlık olarak algılanır. İnsanın duyguları düzensiz, gelgeç fenomenler gibi görünür ve sıkıntı, hatta hastalık gibi yaşanır. Bunun yansımalarına gündelik dilde sıkça rastlarız: Sıkıntı verici, sarsıcı, altüst edici veya sağlıksız arzulardan bahsedip durmuyor muyuz? Arzu, bazen doğaya aykırı olduğu iddia edilecek kadar, doğanın düzenini sarsan ve yasayı çiğneyen bir meteor biçimini alır. İnsanın ve arzularının böyle temsil edilmesinin arkasında, insanı üstün ve doğaüstü niteliği nedeniyle diğer yaratılanlardan ayrı gören dini inançlar yatar. İnsan sıradan bir doğal varlık olamaz, çünkü yaratan, insana yeryüzünü ona boyun eğmesi için değil, aksine boyun eğdirmesi ve hâkim olması için vermiştir. Tanrının özgür irade bahşettiği insan, ortak doğal yasalara uymak zorunda kalmadan, kendi yasalarını seçme ve tanımlama konusunda mutlak güce sahiptir.

10 *A.g.e.*

Birçok tutarsızlık içeren bu yaklaşım korkunç sonuçlara neden olur, çünkü insanı her şeye gücü yeten bir varlık yapayım derken onulmaz bir güçsüzlüğe mahkûm eder. İnsan karar vermede mutlak bir güce sahip istisnai bir varlıksa, yadsıdığı arzular onu hâkimiyeti altına aldığında yaşadığı güçsüzlüğü ve düştüğü köleliği nasıl açıklayacağız? Bu kölelik hissi, özgür irade teorisiyle pek uyumlu değildir. Tutkulu arzuların canavarımsı, irrasyonel fenomenler olarak görülüp, deliliğin farklı biçimleriyle ilişkilendirilmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Ahlakçılar ve teologlar, özgür irade tezini korumak ve bu gizemli güçsüzlüğü açıklamak için, insanlığı yozlaştırmış olan bir ilk günah öğretisini benimserler. Özgür irade, Âdem'in günahı yüzünden köle iradesine dönüşmüştür. Fakat ilk baştaki bir doğanın bir ahlaksızlık yüzünden yozlaşmış olduğu hipotezi zayıf bir hipotezdir, çünkü bu düşüşün temel nedeni bir muamma olarak kalır. İlk baştaki doğamız gerçekten iyiyse, kötülüğü neden seçtiğimiz iyice anlaşılmaz hale gelir. Eğer ahlaksızlığa teslim olduysak, içimizde kötücül bir eğilim olduğunu da kabul etmemiz gerekir ama bu durumda da doğamız ne özü gereği iyidir ne de her şeye gücü yeterdir. Özgür iradenin savunucuları bir kısır döngü içindedir, çünkü bir yandan insanın her şeye gücü yeterliğini yüceltirler, diğer yandan da onun güçsüzlüğüyle alay ederler. Alay ve yergi gerçekten de tek savunma aracı haline gelir, zira madem tutkudan kaynaklanan güçsüzlüğün bir

çaresi yok, ona gülmek ve onunla dalga geçmek daha iyidir.

Ancak hiciv, cehalet için bir sığınağına dönüştüğünde zararlıdır. Spinoza da, duygulanımsal hareketleri patolojik ve gelgeç şeyler gibi görüp, insan ile doğa arasında bir uçurum oluşturan ve hakiki bir bilgi oluşturma, etkili bir çare önerme imkânını yok eden ahlakçıları ve teologları bu yüzden eleştirir. Bunlara mahal vermemek için, insanı doğduğu yere yeniden yerleştirmeli ve onun duygulanımsal hareketlerini her sonucun zorunlu bir nedeni olduğunu söyleyen determinizm ilkesi ışığında incelemeliyiz. Spinoza, *Ruhun Tutkuları*'nın ikinci mektup-önsözünde amacının "tutkuları bir hatip ya da bir ahlak filozofu olarak değil, sadece bir fizikçi olarak açıklamak"[11] olduğunu belirten Descartes'ın açtığı yoldan devam eder. Descartes'ın tutkuların bir fiziğini oluşturmak yönündeki şaşırtıcı tasarısı, insan doğanın bir parçası olduğu ve bu nedenle diğer fenomenler gibi incelenebileceği düşünüldüğünde, artık daha anlaşır gelse de, Spinoza'nın geometriciler gibi ilerleme isteği akıllarda soru işaretleri yaratır, çünkü Öklid'in şekilleri ile arzunun entrikaları arasındaki bağlantı *a priori* açık değildir. Elbette, düz çizgiler ve kavisli çizgiler olduğu gibi, düz arzular ve çarpık arzular da vardır, yine de metaforlaştırmanın

11 14 Ağustos 1649 tarihli mektup, *Passions de l'âme, Œuvres philosophiques*, c. III, édition de F. Alquié, Paris, Garnier, 1973, s. 949.

ötesine geçilip, geometrik modelin arzunun incelenmesinde kullanılmasına itirazlar gelebilir. Geometrik bir yöntemin uygulanması aslında meşrudur, çünkü kendisini kanıtlar niteliktedir. Geometri, diğer bilimlerin kurucusu olan bir bilimin örneğidir. Fizik soyluluk unvanlarını ancak kendisini matematikleştirerek kazanmış, öyle ki Galileo doğanın kitabının matematik dilinde yazılmış olduğunu düşünebilmiştir. Özellikle de Descartes tarafından, bir şekle ve harekete sahip uzam parçaları olarak tanımlanmalarıyla birlikte, bedenleri tamamen geometrik bir şekilde açıklamak mümkün hale gelir. Dolayısıyla Spinoza Öklid'i takip ederek, aslında zaten başlamış olan bir geometrikleştirme sürecini sadece daha da ileri taşır. Ancak bu ilerlemenin kötüye kullanılmaması için, duygulanımsal fenomenlerin geometriye uygun düştüğünü, doğanın birliği ve yasalarının evrenselliği ilkesini vurgulayarak göstermek gerekir. Doğa bütün tekil şeyleri kendi yasası altında bir araya getirir, onları ayrı dünyalara bölmez. İnsan krallık içinde bir krallık değildir; yapısı, karmaşıklık derecesi dışında, diğerlerininkinden farklı olmayan düşünen bir bedene sahip doğal bir varlıktır. Duygulanımsal hareketler dahil sahip olduğu bütün özellikler açık bir biçimde analiz edilebilir. Bununla birlikte, doğa bir ve her yerde aynı olduğu için, evrensel ve değişmez kurallara tabiidir. Bu yüzden, bir fenomenin doğasını anlamak, onu yasasına bağlamak ve genel düzenle ilişkisini kavramak-

tan geçer. Doğa, hiçbir düzensizliği kabul etmez ve hiçbir günahla kirletilmiş olamaz. Günah, doğanın düzeninde bir düzensizliğin, bir sektenin ya da bir bozulmanın işaretinden ibarettir. Bozukluk denen şey, gerçekte yasaya uygundur, sadece bu uygunluk bilinmemektedir. Günahkâr, sapkın, canavarımsı arzular, cahillerin imgeleminin ürünleridir. İster yerçekimi isterse tutkunun cazibesi yüzünden düşmüş olayım, hepsi birdir: Ortada kavranması gereken bir neden vardır. Spinoza tam da bu bakımdan duyguların Newton'u sayılacaktır.

Arzuları geometrik olarak anlamak onların oluşum sürecini ve özelliklerini anlamaktır. Arzuların nedenlerini kavramak için, öncelikle şunu hatırlamamız gerekir: İnsan da, başka herhangi bir beden gibi, hareket ile dinginliğin belirli bir oranıyla ayırt edilir ve "varlığında sürüp gitmeye çabalar."[12] İnsan doğanın bir parçası olduğu için, bir kuvvetler oyununa tabiidir ve kendisini sınırsızca aşan dış nedenlere boyun eğmiş durumdadır. İnsanın eyleme gücü, iç örgütlülüğünü etkileyecek ve değiştirecek başka tarafların etkisiyle ya desteklenir ya engellenir. Böylece değişikliklere maruz kalabilir ve kimi zaman daha yüksek kimi zaman da daha düşük bir yetkinlik düzeyine geçebilir. İnsan eyleme gücünü artıran bir şekilde etkilendiğinde neşeli bir arzu yaşar. Neşe bu yüzden "insanın daha düşük bir yetkin-

12 *Éthique*, III, Önerme VII.

likten daha yüksek bir yetkinliğe geçişi"[13] olarak tarif edilir. Tersi olduğunda, yani insan eyleme gücünü azaltan bir şekilde etkilendiğinde ise kederlidir, çünkü daha düşük bir yetkinliğe geçmiştir.[14] Arzu, neşe ve keder diğer bütün duyguların ilişkili olduğu üç ilksel duygudur. Arzunun mümkün tüm kiplikleri, bu üç ilksel duygunun bileşiminden ve bunların dış nedenlerle kombinasyonlarından doğar. Sözgelimi, bu yüzden, "sevgi dışsal bir nedenin fikrine eşlik eden neşedir,"[15] hırs ise "ölçüsüz bir şöhret arzusudur."[16] Arzunun sınırsız kombinasyonlarının dolambaçlarına hiç girmeden, iki büyük duygu tipini ayırt edebiliriz: eylemler ve tutkular.[17]

Bütüncül ve upuygun nedeni biz olduğumuzda arzu bir eylemdir. Arzunun bizde veya bizim dışımızda ürettiği etkiler ancak bizim doğamızla açık ve seçik olarak anlaşılabildiği için, arzu bizi ifade eder ve gerçekleştirir. Arzu, irrasyonel olmak şöyle dursun, aklın ta kendisidir, yetkinliğimizi açığa vurur, saf ve kalıcı bir neşeyi beraberinde getirir.

Biz sadece kısmi ve upuygun olmayan nedeniysek, arzu bir tutkudur. Etkileri yalnızca bizim

13 *Éthique*, III, Duyguların tanımları, II.

14 *A.g.e.*, Duyguların tanımları, III.

15 *A.g.e.*, Duyguların tanımları, VI.

16 *A.g.e.*, Duyguların tanımları, XLIV.

17 Latincede "tutku" sözcüğünün kökü olan "patir" fiili, maruz kalmak, acı çekmek, edilgin olmak anlamlarına gelir. Tutku, bu yüzden, edilgin bir duygu durumunu ifade eder (ç.n.).

doğamızla açıklanamaz, aksine bunlar dış nedenlerin bir çakışmasının ürünüdür. Bu yüzden edilginleşiriz, zira varlığımızda sürüp gitme arzumuz, etkinliğimize karışan yabancı etkenler yüzünden, değişir, bozulur, kılık değiştirir. Tutku anlaşılmaz bir canavar değildir. Tıpkı iki doğrunun kesişmesiyle oluşan bir nokta gibi, bir dış neden ile benim içsel nedenselliğim arasındaki bir karşılamanın ürünüdür. Doğanın diğer tüm fenomenleri gibi, tutku da determinizmin "her etkinin (sonucun) zorunlu bir nedeni vardır," ilkesine tabiidir. Tutkunun kontrol edilemezliği, daha güçlü dış etkinlerin baskınlığının bir sonucudur. Dış nedenleri, yabancılaşmanın kaynağı gibi görüp kötülememek gerekir, çünkü bu nedenler gücümü azalttığı gibi artırabilir de, kaderin cilvesine göre keder gibi neşe de uyandırabilir. Karşılaşmaların tesadüfüyle bağlantılı imgelerin iç içe girmesinin yaratığı karışık bir sonuç olan tutku, zorunlu olarak, upuygun olmayan nedenlere dayanır ve arzumu yabancı etkilerin yığını altına gizler. Arzuyu anlamak, bir karmakarışıklığı çözmek ve imgelemin boşanan zincirlerinin yerine fikirlerin zincirlenişini koymayı gerektirdiği için kolay bir iş değildir. Bununla birlikte, dış nedenler derin ve bilinçdışı artçı etkiler yaratır. Spinoza'nın *Ethica*'nın III. bölümünün ikinci önkabulünde dediği gibi, "insan bedeni pek çok değişime maruz kalabilir, buna karşın nesnelerin izlenimlerini ve izlerini [...] dolayısıyla şeylerin imgelerini muhafaza edebilir." Bu önkabulde,

Freud'un "hiçbir şey unutulmaz," hipotezinin bir tohumunu görebiliriz; öznenin tarihi bedenine kaydedilir ve psikosomatik anma biçiminde yeniden dirilebilir.

Her şeye rağmen, bilişsel çaba sonuçsuz kalmaz, çünkü "bedenin açık ve seçik herhangi bir kavramını oluşturamayacağımız hiçbir duygulanımı yoktur."[18] İlişkilendirme mekanizmasını ve onun tutkulu atılımlarını etkisiz hale getirmek için, bu mekanizmanın şeylerin doğasını upuygun bir şekilde yansıtmadığını, etkilenmiş olduğumuzu bulanık bir şekilde temsil etmenin ötesine gitmediğini göstermek gerekir. Doğrunun olduğu yerde, imgenin aldatıcı gücü zayıflar, böylece onun demir yasasını hükümsüzleştirmek ve imgelemin determinizminin yerine aklın zorunluluğunu koymak mümkün hale gelir.

Tüm bunlara rağmen, insan değişmez bir şekilde doğanın bir parçası olduğundan ve güçleri kendisini sınırsızca aşan dışsal nedenlerin arasından sıyrılıp geçemeyeceğinden dolayı, kendi kendinin bilinci asla mutlak bir açıklığa kavuşamaz. Spinoza, kusursuz bir akledilebilirlik olduğuna ve öznenin arzuları üzerinde mutlak bir güce sahip olduğu fikrine şiddetle saldırır. Ben kendim için asla tamamen şeffaf değilimdir. Arzum, benim hiç haberim olmadan, hikâyelerimizin keşiştiği başkalarının arzularıyla şekillendiği, dönüştüğü için, özdeşliğim/kimliğim bir kırkyamadan farksızdır. Spinoza, tam da bu yüzden, düşüncesine

18 *Éthique*, V, Önerme IV.

Descartes'ın yaptığı bilinçli bir düşünen özneyi kabul ederek başlamaz. Çünkü başlangıçta özne yoktur, dış etkilerin baskısına maruz kalan bir varlık vardır sadece. Bilinç, insanın kurucusu değildir, aksine kurulandır ve ancak felsefi yolculuğun en sonunda ortaya çıkabilir.

Özgürleşen arzu

"Her insan kendisini ve kendi duygularını mutlak bir şekilde olmasa bile en azından kısmen açık ve seçik bir şekilde bil[diğinden]"[19] arzunun upuygun bilgisi artık bir hayal olamayacağına göre, geriye bu bilginin insana arzunun krallığını yenmesine yetecek gücü sağlayıp sağlamadığına bakmak kalıyor. Bu bilgi etkin duygulara dayandığı oranda hiç şüphesiz gücümü artırır, zira neşem onun bilinciyle birlikte ikiye katlanır: Hem neşelenirim hem de neşelenmekten neşelenirim. Buna karşılık, edilgin duyguların bilgisi kederi ve güçsüzlük hissini artırır, zira böyle bir bilgi, bu bilginin kendisinin düşündüğü gibi olmadığını keşfeden öznede narsist yaralar açar ve bir dış nedene bağlı olan her şeyin gelgeç niteliğini açığa çıkararak, tutkulardan kaynaklanmış olan azıcık neşeyi de söndürme riski taşır. Anlamanın verdiği neşe, belirsizliğin yerine belirliliği koyarak ve acımasız hayal kırıklıklarının önüne geçerek, tutkuların tatmininin ortadan kalkmasını hiç şüphesiz telafi edebilir, ama yine de bu neşe çekilen tüm o eziyetlerin yanında sefil bir avuntu

19 *Éthique*, V, Önerme IV, Not (çev. değiştirilmiştir).

olarak kalmaz mı? Açık seçiklik, güçsüzlük için yakılan göz kamaştırıcı bir ağıttan mı ibarettir?

Spinoza açısından, kurtuluşun tamamen arzuların bilgisine dayandığına hiç şüphe yoktur. Bilmek güçtür. Spinoza'ya göre, "tutku olan bir duygu, onun açık ve seçik bir fikrini oluşturduğumuz anda tutku olmaktan çıkar."[20] Hatta bu önermenin sonucunda, "bir duyguyu ne kadar iyi tanıyorsak, o kadar gücümüz dahilindedir ve zihnimiz de ondan o kadar daha az etkilenir,"[21] der. Bilmek, artık maruz kalmamaktır, edilgin olmaktan çıkmaktır. Peki bu saf bir iyimserlik ya da bir inanç meselesi midir? Aklın düzenine ait olan bilgi, nasıl olur da duygulanımsal etkiler yaratabilir ve tutkuyu eyleme dönüştürebilir?

Bu bilmecenin çözümü bir önermenin sonucunda yer alır: "Her şeyden önce dikkat etmemiz gerekir ki, insanın gerek etkin gerekse edilgin olarak tanımlanmasına sebep olan iştah aynı iştahtır. Örneğin, insan doğasının bir eğilimi gereği, herkesin başkalarının da kendi düşüncesine göre yaşamasını istediğini göstermiştik [...] aklın kılavuzluğunda yaşamayan bir insanda bu iştah Hırs dediğimiz bir tutkudur ve Kibirden çok da farklı değildir. Oysa Aklın buyruğuna göre yaşayan bir insanda bu iştah Ahlak (*pietas*) dediğimiz bir eylem ya da erdemdir."[22]

---

20 *Éthique*, V, Önerme III (çev. değiştirilmiştir).

21 *Éthique*, V, Önerme III, Önerme sonucu (çev. değiştirilmiştir).

22 *Éthique*, V, Önerme IV, Not.

Bu ilginç notun anlamını çözebilmek için, her arzunun varlıkta sürüp gitme çabasında kök salmış olduğunu ve bu nedenle, acı çektiğimiz zamanlarda dahi, yaşamsal kudretimizi ve özümüzü ifade ettiğini hatırlamak gerekir. Bütün edimlerimizde iş başında olan, koşullara göre çeşitli biçimlere bürünen, upuygun olan ya da olmayan bir bilginin ışığında şu ya da bu derecede erdemli bir yönelime giren, hep aynı iştahtır. Her arzu, akıl karşısında gülümseyen, tutkular karşısında yüzünü buruşturan ikiyüzlü bir Janus'tur. Spinoza'nın verdiği örnek, paradoksal bir nitelik taşısa da, doğru bilginin tutkuyu eyleme nasıl dönüştürebildiğini anlamak için bir paradigma sunması nedeniyle oldukça açıklayıcıdır. Hırs ve ahlak, doğaları gereği birbirlerinden köklü bir şekilde farklı değildir; aynı arzunun biri tutku diğeri akıl temelli iki haline karşılık gelirler ve tek bir kaynaktan beslenirler: kendi tekil yaşam tarzı için onay arayışı. Her insanı, başkalarının kendisinin sevdiği şeyleri onaylamasını, nefret ettiği şeyleri de kınamasını sağlamaya çalışmaya iten bu gizemli iştah, Hegel'deki tanınma arzusuna yakından benzer. Bu iştah, fikirlerimizin upuygun olmasına ya da olmamasına göre hırs ya da ahlak biçimine bürünür. Ölçüsüz bir şöhret arzusu olan hırs, bizi insanların övgüsünü kazanmak için onları memnun etmeye çalışmaya zorlar. Hırs güç istencimizi neşeyle olumlasa da, dış nedenlerin hâkimiyetinin bir göstergesidir. Yığınların sürekli değişen kanaatlerinin insa-

fına kalmış olan hırslı insan, sırf bu kanaatlere yaranmak için nasıl kurulduklarını bile bilmediği geleneksel değerleri benimser ve taklit eder. Böylece, hakiki ve evrensel bir iyinin yokluğunda, hırslı insanın kaderi kaçınılmaz aksiyolojik dalgalanmalara bağlı hale gelir. Tutkusunun sürüklemesiyle, açık ya da örtük bir şiddet yoluyla, itibarının tanınmasını sağlamaya çalışır ve başkalarını kendisine saygılı olmaya zorlar. Bundan dolayı körü körüne hırs, içinde daima zorbalık ve nifak tohumları taşır. Oysa aklın yol göstericiliği izlendiğinde, hırsı tetikleyen, yaşam biçiminin onay görmesi arzusu ahlaka da dönüşebilir. Hırslı bir insan, düşünürse, şöhretini korumanın ve insanları memnun etmenin en kesin yolunun, kendisinin hoşuna gitmeyecek bile olsa, onlara zarar vermemek olduğunu hemen görür. Pascal'e göre "zahmet etmek"[23] anlamına gelen saygının, toplumsallaşıp insanileştiğini fark eder. Hırs yerini insanlığa, "insanları memnun edecek şeyleri yapma, memnun etmeyecek şeyleri yapmaktan sakınma arzusu"na[24] bırakır. Fakat bu durumda bile, henüz bilgeliğe erişmiş değildir, halen başkalarını taklit etmektedir.

İnsanlığın izlediği yollar, ancak upuygun bilgiyle döşendiğinde ahlaka çıkar. *Pietas* ya da aklın doğurduğu iyiyi yapma arzusu da, kendi yaşam tarzının onay görmesi arzusuna daya-

23 *Pensées*, 80-*317*, sunuş ve notlar Louis Lafuma, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1963, s. 509.

24 *Éthique*, III, Duyguların tanımları, XLIII.

nır, çünkü bilge insan da kendi davranışlarını tanıtmak ve anlama iştahını tüm neşesiyle başkalarına da aktarmak ister. Her insan kendini korumak için kendine yararlı olanı arar. O halde aklın kılavuzluğunda yaşayan bir insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur, çünkü hakikat zihinler arasında uyumu sağlar ve kendiliğin uyumlu gelişimi için gerekli olan mutabakatı teşvik eder. Bu nedenle, akılla davranan insan, aydınlanmanın yaygınlaşmasını ve herkesin upuygun fikirlerinin zenginliğinin birikimini dert edinir. Dolayısıyla günahtan erdeme giden yolda, atılmasına ancak aklın yardımcı olabileceği tek bir adım vardır. Bunun için, upuygun olmayan fikirleri upuygun fikirler haline getirmek ve arzularımıza akla dayalı düzenlemenin yardımıyla yön vermek yeterlidir. Duygulanımsal ıstırapların çaresi, yarayı kesip atmak değil, bilgidir, çünkü mesele, karmaşaya hapsolmuş arzunun kökünü kazımak değil, onu özgürleştirmektir. Eylemler ve tutkular aynı kaynaktan çıkıyorlarsa eğer, tutkularını köreltmek isteyen kişi eylemlerini de köreltmekle karşı karşıya kalır. Günah tohumlarını öldüreyim derken, aslında erdemin tohumlarını da öldürür.

Sonuç olarak, kadınların büyük İskender'i olmak isteyen Don Juan'ın fetih hırsı ile insanları zihinsel Tanrı sevgisiyle anlamayı ve birleştirmeyi isteyen Spinozacı bilgenin ahlakı birbirini dışlamaz: İster Don Juan'ın tutkusuyla karanlıkta kalıp başkalaşsın, isterse Spinozacı

bilgenin aklıyla aydınlatılıp yüceltilsin, iş başında olan aynı tanrısallık ve yetkinlik arzusudur. Aslında Don Juan da, diğer herkes gibi, egemen eril değerlere bağlılığının kurbanı olduğu için cinsel güç sandığı kendi gücünü olumlamaya çabalamaktadır. Don Juan, maceralarıyla, tanrının lanetine meydan okur, tanrıya rakip olur, kafa tutar, en nihayetinde onu var olmaya davet eder. İlahi adaletin hayaleti kapısını çalıp onu tövbe etmeye çağırdığında, Don Juan sert bir şekilde karşılık verir: "Tanrının bana vereceği bir öğüt varsa, daha açık konuşacak ki onu anlayayım."[25] Akılcılığa tutkun olan Don Juan çok iyi göremiyordur, çünkü tutkusu, bilhassa da "Tanrının kılavuzluğunda yaşanıyorsa, ışığa ihtiyaç olmadığını"[26] iddia eden hayaletin dini gericiliği onu kör etmiştir. Bu yüzden, oyunun sonunda, sahici bir dönüşüm geçirmez, politikacılık yapıp, mütedeyyin biri kılığına bürünür ve ve *pietas*'ı taklit eder. Son tahlilde, Don Juan'ın içinde bir azizin uyumakta olduğunu ve aklın gelip kendisini uyandırmasını beklediğini düşünmenin hiç de şaşılacak bir yanı yoktur.

25 Molière, *Don Juan*, 5. Perde, 5. Sahne.
26 *A.g.e.*

Sonsöz

İyi arzular ile kötü arzular arasındaki ikiliğin bir hükmü yoktur, çünkü insanların kötülük olarak düşündüğü şey, aslında sessizlik içindeki bir erdemdir sadece. Kederli arzuların egemenliğinden kurtulmak için, aklın köprülerinden neşeyle geçmek gerekir. Arzu böylece tam olarak, varlığı hiçlikten çıkaran ve daha iyi olmak için kendisini olumsuzlayan o yaratıcı güç haline gelir. Arzu, öznelerarası yollarda gezinen öznenin aynasıdır. Hakikatine bilinçler arası ilişkide kavuşur, tanınmayan bir yabancılaşmada kendini kaybeder, tanınan bir başkalıkta kendini bulur. Belçikalı ressam Magritte'in 1928 yılında bir serinin ilk yapıtı olarak yaptığı *Âşıklar* tablosu, bunun bir örneği olarak alınabilir. Tabloda, farazi, puslu bir ufka açılan çıplak bir manzara içinde,

bir adam ve kadın birbirine sarılmış öpüşmektedir: işte Penia'nın sefalete aldırış etmeyip, aşk feveranlarından beslenen oğlunun çıplaklaşması. Buraya kadar her şey normaldir. Ne ki adamın da kadının da yüzü, hiçbir özelliği belli olmayacak şekilde tamamen örtülüdür. Arzunun gizemi, aşkın körlüğü, mumyalanmış maskeli yüzler, başkalığın nüfuz edilemez teni, kendimizi açığa vurmak için gizlendiğimiz o imkânsız şeffaflık...

Tablonun isminin *Âşıklar* olması onu iyice tuhaflaştırır. Örtünün engel olduğu öpücük ya da kadın ve erkek cinsiyetinin resmi kıyafetleri içindeki bu bedenler, âşıkların arzusunun imgesiyle hiç uyuşmaz. Tablo, bir örtünün gizemi altında, yerleşik kimliğin âdetleri-kıyafetlerini bozar; kendiliğin ve gerçek dünyanın arkasında gerçeküstü bir dünyanın keşfedilmesiyle, arzu bir o biçime bir bu biçime bürünür.

Kaynakça

ALAIN, *Propos sur le bonheur*, Paris, Gallimard,1928.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque, çev. Jean Tricot, Paris, Vrin, 1972* [Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayınları, 2014].

DANTE, *La Divine Comédie*, Édition de H. Longnon, Paris, Classiques Garnier, 1966 [*İlahi Komedya*, çev. Rekin Tekinsoy, İstanbul, Oğlak Yayıncılık, 2011 (1998)].

DESCARTES, *Passions de l'âme, Œuvres philosophiques*, Cilt III, Édition de F. Alquié, Paris, Garnier, 1973 [*Ruhun Tutkuları*, çev. Murat Erşen, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020].

ÉPICURE, *Doctrines et Maximes*, çev. Maurice Solovine, Paris, Hermann, 1965 [Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Öz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1962].

FREUD, *Métapsychologie*, çev. J. Laplanche, B. Pontalis, Paris, Folio essais, Gallimard, 1968 [*Metapsikoloji*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın ve Dr. Emre Kapkın, İstanbul, Payel, 2002].

GALIEN, *L'âme et ses passions*, giriş, çeviri ve notlar Vincent Barras, Terpsichore Birchler, Anne-France Morand, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, çev. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941 [*Tinin Fenomenolojisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1986].

KANT, *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, *Opuscules sur l'histoire*, çev. Stéphane Piobetta, Paris, GF-Flammarion, 1990 içinde.

LACAN, *Écrits*: Paris, Points, Éditions du Seuil,1970.

Le séminaire, Livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

MALEBRANCHE, *De La Recherche de la Vérité*, *Œuvres complètes*, c. II, Paris, Vrin,1962-1964.

MOLIÈRE, *Don Juan*, *Œuvres complètes*, Éditions du Seuil, 1962.

MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Imprimerie nationale Éditions, 1998 [*Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006].

PASCAL, *Pensées*, yayına hazırlık, sunuş ve notlar Louis Lafuma, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1963 [*Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, *İstanbul*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017].

PLATON, *Le Banquet*, çev. Emile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1991 [*Şölen*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2014].

Phédon, çev. Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965 [*Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013 (2015)].

La République, çev. Emile Chambry, *Œuvres complètes*, c. VII, Paris, Les Belles Lettres, 1967 [*Devlet*, çev. Sabaattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1999].

ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 2008 [*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Hakkında Nutuk*, çev. Doç Dr. Atakan Altınörs, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2013 (2019)].

La Nouvelle Héloïse, Paris, Garnier-Flammarion,1967.

SARTRE, *L'Être et le Néant, Paris, Gallimard, 1933 [Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Esen, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014].

SPINOZA, *Éthique*, çev. Charles Appuhn, Œuvres III, Paris, Garnier-Flammarion,1965 [*Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2012].

"Vakti zamanında, doğamız şimdi olduğu gibi değildi. Üç cinsten oluşuyordu: güneşten doğan ve iki erkekten oluşan erkek, yeryüzünden doğan ve iki kadından oluşan kadın, aydan doğan ve bir kadınla bir erkekten oluşan androjen. Yuvarlak biçimli, dört kollu, dört bacaklı, birbirine ters duran iki yüzü, tek bir başı olan bu üç cins de, her yöne hareket edebiliyor ve bir çemberin içinde dönen akrobatlar gibi hızla toparlak olabiliyordu. Son derece güçlü ve zinde olan bu olağanüstü insanlar, tanrılara saldırmak için gökyüzüne tırmandılar. Ama işin sonu kötü bitti. Pervasızlıkları yüzünden cezalandırıldılar. Zeus, tanrılar konseyini topladıktan sonra, insanları ikiye böldü, yüzlerini kesip birbirlerine doğru çevirdi. Birbirlerinin nasıl ceza çektiğine şahit olmak, onları daha mütevazı yapacak; bölünerek sayıca çoğaldıkları için Zeus'a duyulan inanç daha da yaygınlaşacaktı. İşte ta o zamandan beri insanlar arzunun ne olduğunu biliyorlar. Çaresizce, eksik olan öteki yarılarıyla yeniden birleşmeyi istiyorlar..." Aristophanes böyle anlatıyor hikâyenin başını. Bakalım, devamı nasıl geldi?



9 786057 872173

www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com