

CULTURA

Bu dizi Mehmet Emin Özcan'ın yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.

Ortak Hayat

Tzvetan Todorov
(1939)

Bulgar asıllı Fransız göstergebilimci, filozof ve fikir tarihçisi Todorov Roland Barthes'la birlikte yapısalcılığın büyük temsilcilerinden biridir. Gerard Genette'le birlikte *Poétique* dergisini kurmuş, anlatıbilimin temel ilkelerini belirlemiş, Rus biçimcilerinin metinlerini derlediği *Théorie de la littérature* adlı yapıtla tanınmıştır. İlk dönem yapıtlarında dilbilim temeline dayalı bir çözümleme yöntemini kapalı sistemler olarak gördüğü metinlere uygulamış, özellikle Meksika'da gerçekleştirdiği bir dizi konferanstan sonra genel antropolojiye doğru kaymış, bu tarihten sonraki yapıtlarında kültür antropolojisinin konularını ele almıştır. Batı kültürünün kaynaklarına yeniden dönerek bu toplumun geleceğine ilişkin fikirleri yeni hümanizm olarak nitelendirilebilecek bir bakış açısıyla işlemiştir. ABD'de Yale Üniversitesi'nde ve Paris'te Ecole pratique des hautes études'de dersler vermektedir. Eserleri yirmiden fazla dile çevrilmiştir. Otuzu aşkın kitabın ve çok sayıda makalenin yazarıdır. Kitaplarından bazıları: *Théorie de la littérature* (1965); *Littérature et signification* (1967); *Théorie du symbole* (1977); *Les genres du discours* (1978); *Introduction à la littérature fantastique* (1970); *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre* (1982); *Nous et les autres* (1989); *Eloge de l'individu* (2000); *Les abus de la mémoire* (2004); *L'Esprit des lumières* (2006); *La littérature en péril*, (2007); *La peur des barbares* (2008).

D

Mehmet Emin Özcan

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı öğretim üyesi. Fransız Edebiyatı, genel ve karşılaştırmalı edebiyat, kültür tarihi, Türk edebiyatı alanlarında çalışmaları bulunmaktadır. Mircea Eliade, François Hartog, Marcel Gauchet, Philippe Borgeaud, Hugo Pratt, Marguerite Duras, Pierre Boulle, Jean-Marie Guéhenno, Jean-Pierre Vernant ve Jean Bottéro'dan çevirileri bulunmaktadır.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication,
bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères,
de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut d'Etudes Françaises d'Istanbul.

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt,
Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve
İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

ORTAK HAYAT

Tzvetan Todorov

DOST
kitabevi



CULTURA

1) İMPARATORLUKTAN SONRA, Emmanuel Todd, Aralık 2004
2) ESKİ YAKINDOĞU, Derleyen: Jean Bottéro, Haziran 2005
3) HAFIZA MEKÂNLARI, Pierre Nora, Şubat 2006
4) GÜÇ İLİŞKİLERİ, Carlo Ginzburg, Temmuz 2006
5) KURBAN VE EGEMENLİK, Gilberto Sacerdoti, Ocak 2007
6) İLERLEME, Reinhart Koselleck, Nisan 2007
7) AYNADA MELANKOLİ, Jean Starobinski, Ağustos 2007
8) KOKUNUN TARİHİ, Alain Corbin, Ekim 2007
9) METATARİH, Hayden White, Mart 2008
10) DİNLER TARİHİNDE BAŞLANGIÇLAR, Philippe Borgeaud, Mayıs 2008

Todorov, Tzvetan
Ortak Hayat
ISBN 978-975-298-379-3 / Türkçesi; Mehmet Emin Özcan / Dost Kitabevi Yayınları
Aralık 2008, Ankara, 149 sayfa.
Genel Antropoloji-Felsefe-Kültür Tarihi-Edebiyat-Notlar-Kaynakça-İsim Dizini

ISBN 978-975-298-379-3

La vie commune
TZVETAN TODOROV

© Editions du Seuil, 1995

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Aralık 2008, Ankara

Fransızcadan çeviren, Mehmet Emin Özcan

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

Baskı ve cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.;
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4 Yenişehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Çevirenin Önsözü **11**

Önsöz **19**

1. *Düşünce Tarihine Genel Bakış* **23**
   Asosyal gelenekler **23**
   Keşif ve keşfin indirgenişi **29**
   Modernçağ'daki kalıntılar **43**

2. *Olmak, Yaşamak, Var Olmak* **58**
   Ölüm itkisinin ötesinde **58**
   Üç kanat **62**
   Bireylerin kökeni **68**

3. *Takdir ve Halleri* **81**
   Modaliteler **81**
   Stratejiler ve toplumsal savunma **89**
   Onay alma **91**
   Eğreti takdir **94**
   Vazgeçişler **97**
   Rol sırası **105**

4. *Kişinin Yapısı* **109**
İç dünyanın çeşitliliği **109**
Montjouvain'de bir karşılaşma **111**
En az kişiyle bir takım **116**

5. *Çakışma ve Tamamlanma* **129**
Kendi'nin tamamlanması **129**
Dar patikalar **132**

Göndermeler **138**

Kaynakça **143**

İsim Dizini **148**

François Flahault'ya

Çevirenin Önsözü

Tzvetan Todorov 1963 yılında Bulgaristan'dan ayrılıp Fransa'ya yerleştikten sonra yakın zamanlara kadar edebiyat kuramı ve söylembilim alanlarında çalıştı[1]. Son dönemdeki yapıtları bu alanların dışında gibi görünse de günümüze kadar yayımladığı yapıtlarının anlamlı bir bütün olduğunu söyleyebiliriz. Bu bütünün parçaları arasındaki ilişkiler aynı zamanda sosyal bilimlerde bir anlayış ve kavrayışın evrimini gösterir. Todorov'un en başta dilsel ögeler arasındaki ilişkilere dayalı araştırma alanı, önce metinsel ögeler, ardından bireyler, son olarak da toplumlar arasındaki ilişkilere doğru açılır. Gerçekten de yapıtlarını zamandizinsel sıraya göre göz önüne aldığımızda örneğin *Poetika* ilk adıma, *Fantastik. Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım* ikincisine, *Ortak Yaşam* üçüncüsüne, nihayet *Yeni Dünya Düzensizliği* son adıma örnek olarak gösterilebilir[2].

1) Özellikle son kitaplarından *L'homme dépaysé*'de (Ülkesinden uzak insan) bu öyküyü anlatır. Konuya ilişkin kısa bir değinme için bkz., M. E. Özcan, "Edebiyattan Sosyal Bilimlere. Eleştirel Bilincin İlerleyişi ve Tzvetan Todorov", *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Dergisi, Dilbilim XIV*, İstanbul, 2005, s. 5-12.

2) *Poetikaya Giriş*, çev.: Kaya Şahin, Metis, 2001; *Fantastik. Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım*, çev.: Nedret Tanyolaç Öztokat, Metis, 2004; *Yeni Dünya Düzensizliği Bir Avrupalı'nın Bakışıyla*, çev.: Ö. Faruk Turan, Babıali Kültür Yayıncılığı, 2005.

Todorov'un edebiyat kuramına sunduğu ilk katkı hiç kuşkusuz Rus biçimcilerinin metinlerinden oluşan ve Türkçeye de çevrilmiş derlemeydi[3]. Todorov bu derlemenin ardından söylem kuramına ilişkin araştırmalarını genişletti. Bu araştırmalar sırasında dönemin kuramsal eğilimlerine katkıda bulunurken genel bir sosyal bilim anlayışını hiç gözden kaçırmadı, bu nedenle de kimi anlayışları eleştirmekten geri durmadı. Böylece örneğin 1968'de yayımlanan *Poetika*'da yapısalcılığın sosyal bilimlerde yarattığı "yıkıma" dikkat çekti. Todorov'un bu yıkımı ifade ederken dayandığı sosyal bilim anlayışının o tarihten itibaren açık bir evrim sürecine girdiğini görürüz. Buna ilişkin bir ipucunu aynı yapıtın 1973 yılı baskısındaki notta buluruz. Todorov bu baskının ilkinden farklı olduğunu söyler: "Bunun iki nedeni var: Bugün poetikanın alanı artık altı yıl önceki gibi değil ve ben de bunu aynı biçimde kavramıyorum. Ancak tamamen yeni bir metin de ilk baştaki tasarımızla uyuşamazdı. Bu nedenle ilk değişkenin genel niyetini ve çerçevesini ve ayrıca bazı çözümleme ve örnekleri korudum, ama gerektiği her seferinde poetikanın bugünkü durumunu belirlemek için sunuşu değiştirdim."[4] Todorov bu düşünsel evrimi "ilişki" kavramı üzerine oturtacaktır.

Öncelikle dilsel ögeler arasındaki ilişkiler, sonra da metinlerin başka ögelerle ilişkileri: "Gerçekten de edebi olsun olmasın bir metni onun dışında başka bir yere gönderme yapmadan, metinden bir an için olsun ayrılmadan, kendi için ve kendi içinde yorumlamak neredeyse imkansız bir şeydir"[5]. İlişkilerin belirlenmesi eleştiriyi etkin bir yazma biçimi haline getirir. Eğer bu ilişkilere dair bir bilgi sistemi kurulacaksa, tekil yapıtların tanımlanması değil, metni ortaya çıkaran genel yasaların ortaya çıkarılması hedeflenmelidir. Böylelikle poetika yorum ile bilim arasında yer alır. Poetika "tekil yapıtların yorumlanmasına karşı çıkarak anlamı adlandırmayı değil her yapıtın doğuşunu idare eden genel yasaları ortaya çıkarmayı" amaçlar, ancak bu yasaları edebiyatın dışında değil, içinde arar: "Böylece poetika hem soyut hem de içsel bir edebiyat yaklaşımıdır"[6]. Bu nedenle de bu bilim gerçek edebiyatla değil olası edebiyatla, yani "edebilikle" ilgilenir. Todorov'un tanımladığı poetika yolunu çok özel ile çok genel arasındaki ilişkilere göre çizer; bu iki yaklaşım poetikada birbirini tamamlar, aralarında hiyerarşi söz konusu değildir. Buna karşılık

3) Todorov, *Yazın Kuramı & Rus Biçimcilerinin Metinleri*, çev.: Mehmet Rifat, YKY, 1995.
4) Todorov, *Qu'est-ce que le structuralisme? 2, Poétique*, Seuil, 1968, s. 14.
5) Todorov, *a.g.y.*, s. 16.
6) *A.g.y.*, s. 19.

edebiyat çalışmalarında "yorumlama" daha ağırlıktadır; "işte savaşılması gereken şey yorumun kendisi değil bu dengesizliktir"[7]. Todorov sonradan çok daha ısrarla üstünde duracağı aşırı kuramsallaştırmanın tehlikelerini haber verir. Esas olan metnin kendisidir ve eleştirinin merkezinde de metin çözümlemesi olmalıdır. Todorov edebiyat biliminden çok, daha özgül bir söylem bilimi öngörür; poetika bu söylem bilimini hazırlayacak bir ön aşama olacaktır. Bu ön aşamanın 1971 tarihini taşıyan *Poétique de la prose*'da (Düzyazının poetikası) daha geniş bir açıyla ele alındığını görürüz[8]. Burada da yine "ilişkiler" bir kavram olarak kullanılır. İletinin işlevleri üzerinde duracak olan poetika metinsel etmenlerin işlevlerini tanımlar. Buradaki ilke Tynianov'un yapısal dilbilimde belirlediği ilkedir: "Yapıt alışveriş içindeki bir etmenler sistemidir. Her etmenin bir diğeriyle alışverişi, onun sistem içindeki işlevi demektir"[9]. İlişkilere dayalı çözümlemenin temeli "sistem" olacaktır: "Sistem bütün ögeleri birbirine denk tutan bir işbirliği değildir; sistem bir grup ögeyi (baskın öge) öne çıkarırken diğerini deforme eder"[10]. Demek ki metin çözümlemesinde ögeleri birbirinden ayırmak sadece bir çalışma gereğidir; bu ögenin anlamı esasen diğerleriyle ilişkisindedir. 1995 tarihini taşıyan *Ortak Hayat*'ın çıkış noktasıdır bu düşünce. Edebiyatla olan bağımız, tıpkı dış dünyayla olan bağımız gibi "ben"i kuran *imago* ile ben'in sayısız yordamlarla içine yerleştiği *logos* arasındaki ilişkiler ve işlevlere dayanacaktır. *Ortak Hayat* bu temel düşünceyi antropolojiye aktarır.

Todorov *Ortak Hayat*'ta toplumsal varlık olarak insana ilişkin temel sorunun anlamını genel antropoloji içinde arıyor; antropoloji önüne koyduğu "genel" sıfatı uğraşı alanının genişliğinden çok özgül bir bakış açısına denk düşüyor. Buna göre amaç, "alışıldık biçimde yapıldığı gibi insanın toplum içindeki yerini ele almak değil, insanda toplumun yerini incelemek"[11]. Bu amacı gerçekleştirmek için Todorov öncelikle Batı felsefesi tarihine göz atar. Bu sırada psikoloji ya da psikanaliz gibi bilimlerin her şeyi açan anahtarlardan çok, anahtar isteyen kilitler olduğunu, bu nedenle de daha çok yazarlardan, şairlerden ve romancılardan yararlandığını belirtir. Edebiyat kuramına adadığı hayatının büyük bö-

7) A.g.y., s. 27.

8) Todorov, *Poétique de la prose*, Seuil, 1971.

9) Todorov, *Poétique de la prose*, Seuil, 1971, s. 13. Bkz. *Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes*, Seuil, 1966, s. 49.

10) A.g.y., s. 13. *Théorie de la littérature*, s. 130.

11) Bkz. bu kitap s. 20.

lümü böyle bir kullanımı açıklar gibidir; bilim ile edebiyat arasında "kesinlik" ile "belirsizlik" arasındaki gibi bir çatışma söz konusu olsa da, Todorov edebiyat metninin sunacağı "verilerin" "bilim söyleminde" yer alabileceğini söyler: Edebi düşünce, gücünü "simgesel yorumlama aygıtımıza" aktarır. Todorov bu aygıtı birincil kaynak olarak görür. Antropolojik bilginin ikinci kaynağı bireyin dünyasıdır. Avrupa düşünce tarihinde asosyal geleneklerin dayanağıdır bu aynı zamanda: "ideal olan, yalnızlıktır, çünkü bu aynı zamanda bizim doğamızın derin hakikatidir"[12]. Todorov bu geleneğe karşı öznenin ötekiyle "ilişkisinin" önceliğini çıkarır; buna göre "ötekiyle olan ilişki benliğin çıkarlarının bir ürünü değildir; bu ilişki hem çıkarlardan hem de benlikten öncedir"[13]. La Rochefoucauld, Hobbes ve Schopenhauer düşüncesinde insanın toplumla ilişkisi, kabaca söylemek gerekirse, çıkarlar, erdemler ya da zorlayıcı başka ögelerle belirlenir; Todorov'a göreyse insanların toplum içinde yaşamasının tek nedeni, bunun olası tek varoluş biçimi olmasıdır[14]. "Çıkarlar" olarak özetlenen güdülenim kaynağı, Kant'tan Diderot'ya, Helvétius'tan d'Holbach'a ve nihayet Sade'a kadar birey-toplum ilişkisinin temeli haline getirilmiştir. Todorov Nietzsche'deki düşman-öteki denkliğinin de aynı kökten geldiğini belirtir.

Todorov'un kendini en yakın gördüğü filozof olan Rousseau'nun kitapta ayrı bir yeri olduğunu gözlemleriz. Toplumsal varlığın temel sorunu ötekiyle ilişkilerse, Rousseau insanı ötekilere ihtiyaç duyan varlık olarak belirleyen "ilk filozof"tur[15]. Yaşamının son yıllarını inzivada geçirmiş olmasına karşın, Rousseau, insanın yalnızlığını insanın özünün bileşeni olarak görmez. Todorov düşünüşünün başlıca temeli olacak kavramı da yine Rousseau'dan alır: "takdir fikri"[16]. İnsan takdir etme aracı olarak gözleri kullanır. Varoluş felsefesinde bakış'ın ötekini kendi içinde-şey'e (en-soi) indirgediğini biliyoruz; insan, bakışıyla ötekini nesneleştirir. Sartre felsefesindeki bu indirgeyici fikir Todorov'da tersine döner: Rousseau'nun da belirlediği gibi, Todorov'a göre ötekinin bakışı bir tehditten çok bir ihtiyaçtır. Bu düşünceyle klasik görüşten ayrılan Rousseau'nun fikrini Adam Smith geliştirir; zira "zenginliklerin bencilce biriktirilmesi

12) *A.g.y.*, s. 24
13) *A.g.y.*, s. 26.
14) *A.g.y.*, s. 26.
15) *A.g.y.*, s. 31.
16) *A.g.y.*, s. 32.

sadece diğerlerinin takdirini kazanmak için bir araçtır"[17]. "Takdir" Rousseau ve Smith'te ancak toplum içinde var olabilecek estetik ve etik değerlerin kaynağıdır. Buradan halkların topluluk haline gelişi ile bu iki değerin zihinlerde yer alma biçimi arasındaki ilişkiyi sorgulayabiliriz. Gerçekten de "bilinç", "vicdan" anlamlarını karşılayan "conscience" kavramı "genelleşmiş öteki" olarak alınırsa, topluluğun topluma, gelenek ya da törenin hukuka dönüşmesi anlaşılırlık kazanabilir.

Todorov bu dönüşümü Avrupa geleneğinde Hegel'in mirasını inceleyen Kojève yoluyla okur. Hegel'i izleyerek sorulacak soru, bütün insanlık tarihinin köle-efendi ilişkisine indirgenip indirgenemeyeceği sorusudur. Soruya Todorov'un verdiği cevap "takdir" olgusunun doğuşuna, dolayısıyla kitabın esas konusuna götürür bizi: "Özgül olarak insani bireyin varoluşu bir savaş yoluyla değil, annenin bakışının bebek tarafından yakalanması yoluyla başlar"[18]. Todorov takdir ilişkisinin doğduğu alanı bebek-anne ilişkisi olarak görür; bu ilişkide "savaş" ya da herhangi bir biçimde rekabet fikri yer almaz. Dolayısıyla efendi-köle kategorisi takdirin oluşma anında geçerli değildir. Todorov dünyanın bu tür bir indirgemecilikle açıklamamayacak kadar karmaşık olduğunu söyler; ona göre bu fikri aşıp Rousseau'nun keşfi üzerinden hareket etmelidir. Varış noktası Martin Buber ve Mikhail Bakhtine, Emmanuel Lévinas ve Jurgen Habermas gibi çok farklı düşünürlerdeki "öznelerarası antropoloji" olacaktır[19]. Genel olarak birey-öteki ilişkisinde birbirine olan ihtiyaç bir kusur gibi görülmüş, bu "bağımlılık" kabullenilememiştir. Oysa Todorov kendi ben'ini temel alır ve bağımlılık ilişkisini küçültücü olarak görmez.

Avrupa felsefesinde asosyal geleneğin hakim oluşuna karşılık Todorov, genel antropolojiyi üç kategori içinde kavrar: "Olmak, yaşamak, var olmak". Kesin bir hiyerarşi içindeki bu kategoriler Freud'un "yaşam itkisi" ile "ölüm itkisi" kavramlarından türetilmiştir: "Olmak itkisini bütün maddelerle paylaşırız; yaşamak itkisini canlı varlıklarla paylaşırız; ama var olmak itkisi insana özgüdür"[20]. Bu üç kategorinin tamamı sadece insanda gerçekleşebilmektedir. Todorov bunun bir süreç olduğunu ve doğumla başladığını belirtir; bu nedenle doğumdan sonrasını ele alacak bir çalışma genel antropolojinin temel konusu olacaktır. Todorov'un

17) *A.g.y.*, s. 36.
18) *A.g.y.*, s. 41.
19) *A.g.y.*, s. 52.
20) *A.g.y.*, s. 62.

başlıca beş evreye ayırdığı çocuk gelişiminin ilk evresinde ilk kategori ile ikincisi arasındaki geçiş gerçekleşir; "olmak" bir anda yaşamak kategorisiyle birleşir; "var olmak" kategorisine ise son evre olan dil edimiyle ulaşılabilir. Böylece temas, bakış, elin kullanımı, hafıza ve son olarak da dil yetisi hiyerarşiyi tamamlar. Todorov'a göre temas nesne özelliğini bakış ise özne özelliğini belirler; bakış'ın sahip olduğu özel önem buradan kaynaklanır: "Anababanın bakışı çocuğun kendini gördüğü ilk aynadır"[21]. Todorov buradan da varoluşun formülüne ulaşır: "Bana bakıyorlar, öyleyse varım"[22]. Takdirin rolü anababa-çocuk ilişkisinde her iki tarafın birbirlerinin kimliklerini onaylamasıyla belirginleşir. İnsanın sonraki toplumsallığı bu ilişkiyle oluşan takdir beklentisi üzerine kurulu olacaktır. Böylece varoluş ötekinden gelecek takdire bağlanır; dolayısıyla insan "ötekiyle ilişkisi yoksa, var olmamaktadır ... yalnız olmak, artık olmamaktır"[23]. Bu nedenle Todorov, yine Rousseau'ya dayanarak, "üne, onurlara ve tercih edilmeye ilişkin evrensel arzu"nun çok çeşitli kılıklar altında ortaya çıktığını belirtir; bu arzu dil yetisi gibi evrenseldir. Ancak eşitlikçi toplumlar ile geleneksel hiyerarşili toplumlar arasındaki temel farklılık burada ortaya çıkar: Toplumsal takdir biçimi her iki toplumda farklıdır. Birey kavramı üzerine kurulu olmayan geleneksel toplumda siyasi ve hukuki takdirin yerini toplumsal takdir alır[24]. İki durumda da takdiri elde etmek insanın var oluşunun temelini oluşturur. Todorov bu amaçla geliştirilen stratejileri iki bölümde toplar: Onama takdiri ve eğreti takdir. Bunlardan ilki ötekinden beklenen onaylama olgusuna dayanır ve öznenin bireye dönüşmesinde hayatidir; bunu elde edemeyenlerde ciddi kişilik sorunları ortaya çıkar[25]. Onama takdirinin karşısında bu kez çeşitli biçimlerde eğreti takdir elde etme stratejileri gelir. İdole karşı bağımlılık, gruba aitlik duygusu gibi din de onama takdirinin yerine bulunan eğreti takdiri türüdür: Freud'un kolektif kurgu olarak nitelediği din, bu dünyadaki takdirden vazgeçip öbür dünyada elde edilecek nihai takdire yönelir.Takdirden tamamıyla vazgeçilmesi bireyi otistik bir içe kapanış, gurura ya da kurban konumuna sığınma, kendini bir şeye adama ya da tevekkül etme gibi çeşitli davranışlara sürükleyebilir. Todorov karşılıklı takdiri eylemleşim (interaction) kavramıyla açıklar. Sağlıklı takdir etme-edilme ilişkisi doğ-

21) A.g.y., s. 73.
22) A.g.y., s. 73.
23) A.g.y., s. 86.
24) A.g.y., s. 88.
25) A.g.y., s. 92.

rudan karşılıklılık ilkesine, "rol sırasına" bağlıdır: Toplumu oluşturan çoğulluk içinde takdir ihtiyacını karşılayacak temel çözümdür bu.

Çoğulluk teriminin birey ile ötekiler arasındaki ilişkilerde bu denli belirleyici olmasının nedeni, sosyal olgunun her zaman kişinin psikolojisiyle iç içe olmasıdır. Todorov'un dediği gibi: "Herbirimizin içinde birçok merci işbaşındadır"[26]. Todorov iç dünyada aynı anda var olan birçok "sesi" örneklendirmek için Proust'tan bir sahneyi seçer. Vinteuil'lerin evinin önüne gelen anlatıcı açık pencereden içeriyi görür ve merhum bestecinin kızı ile dostu arasındaki konuşmaya tanık olur. Todorov'un çıkardığı sonuca göre bu sahnede olduğu gibi "herhangi bir insan eylemleşiminde çok çeşitli kendilik makamları işin içine girer"[27]. Burada Rimbaud'nun "Ben bir başkasıdır" cümlesi yerini bulur: Tıpkı Proust'un iç dünyaya ilişkin görüşü gibi: "Kendi, bizzat onun ürettiği başkalarının ürünüdür"[28]; içimizde taşıdığımız dünyamızı dışardan binbir yönüyle aldığımız, duygularımızla yoğurduğumuz nesnelerle kurarız; dolayısıyla varlığımız, tıpkı La Rochefoucauld'nun düşündüğü gibi, "insanlık komedyasının oynandığı tiyatro sahnesidir"[29]. Todorov bu sahnede en az üç öge belirler: Kendi, takdir eden üst makam, arzu nesnesi. Bu oyuncuların herbirinin bir diğeriyle ilişkisi sahneyi alabildiğine karmaşıklaştırır. Ancak yine de Todorov genel ilkeyi belirler: "Bizim kendi'miz diğerleriyle ilişkilerden ve onların gözünde okuduğumuz isteklerinden ayrılabilir değildir"[30]. Böylece insanlararası alışverişin, sürekli eylemleşmenin sonucu olarak kendi'nin içindeki çeşiti merciler işbirliğine girer. Dolayısıyla "toplumsal olan, varlığımızın şu ya da bu veçhesi değil, tamamıyla bütün insan varoluşudur"[31].

Takdirin nihai biçimi olan "tamamlanma duygusu" aynı zamanda güzel'in ve estetik'in de temel yapısıdır. Tamamlanış, tıpkı Sartre'ın *Bulantı*'sında Roquentin'in *Some of these days* şarkısını duyduğunda kısa süreliğine hissettiği dolu varoluş gibidir. Varlık nedenini kendi içinde, kendisiyle oluşturan bir tamlık olarak tanımlanan "güzel", insanın "doğal ve doğaüstü sonsuz bir dünyaya açılma, kişisel varoluşunu bütün evrenle

26) *A.g.y.*, s. 109.
27) *A.g.y.*, s. 116.
28) *A.g.y.*, s. 116.
29) *A.g.y.*, s. 117.
30) *A.g.y.*, s. 126.
31) *A.g.y.*, s. 128.

tekbeden haline getirme" eğilimidir[32]. İnsanoğlu bu tamamlanış hissini bilimde olduğu gibi dinde ya da sanatta da elde edebilir. Todorov'a göre bundan elde edilecek sonuç varoluşun iyilik ya da kötülük terimleriyle değil, mutluluk ve mutsuzluk terimleriyle kavranabileceğidir. Bu terimlerse ilk önce Rousseau'nun keşfettiği gibi insan türünün toplumsallığını gösterir: "Sevdiğimiz için mutluyuz, severiz, çünkü diğeri olmadan eksiğizdir"[33]. Buna karşın sürekli bir şimdi'de yaşayan bilincimizin isteklerinin toplumun sunacağı mutlulukla yetinmeyeceği de açıktır. Todorov "insanlık durumunun çelişkisini" tam da bu noktada görür. "Ortak hayat en iyi durumda olsa olsa kırılgan bir mutluluk sunar, hepsi bu"[34].

Todorov'un denemesi sosyal bilimlere yeni değerlendirme kategorileri eklerken aynı zamanda yeni bir hümanizmin bu bilimlerin ufkunda belirişini de gösteriyor. Lévi-Strauss'un *Hüzünlü Dönenceler*'de birbirine eklemlediği benlik (*imago*) ile nesnesi (*logos*) arasındaki ilişkiyi ve eylemleşmeyi *Ortak Hayat*'ın daha da ileri götürdüğünü görürüz. Todorov'un hayatını adadığı söylem kuramı devasa bir *logos* olarak arkada kalır ve artık bir tür bilgeliğe ulaşmış yaşlı yazarın benliği bilginin kaynağı ve hedefi olur. Todorov'un bir Rönesans bilgesi, bir yeni-hümanist olarak nitelendirilmesinin en büyük nedeni belki de budur.

32) *A.g.y.*, s. 131.
33) *A.g.y.*, s. 136.
34) *A.g.y.*, s. 136.

Önsöz

Bugün yaygınlıkla uygulanan antropoloji kesinlikle "genel" değildir: Tekil toplumları ya da onların kültürlerini konu alır. Ancak kelimeyi temel anlamıyla, yani "insanı tanıma" olarak, insanoğluna bağlanan ve ahlaki ya da siyasal söylemlere, yahut felsefe söylemine yönelik çeşitli araştırmaların ayrılmaz parçası olan kavrayışı ifade edecek şekilde alabiliriz. Bu deneme bu tür bir antropoloji anlayışının ürünüdür.

Böylece genel antropoloji insan bilimleri ile felsefe arasında tam ortada durmakta, bunlardan herhangi biriyle zıtlaşmaksızın, daha çok onların buluşmalarını sağlayacak bir köprü ya da birbirlerine eklemlenmelerini kolaylaştıracak bir alan yaratmaktadır. Genel antropoloji, psikoloji, sosyoloji ya da etnoloji gibi disiplinlerden farklılaşır, çünkü, insan etkinliklerinin şu biçimi ya da bu veçhesi üzerine yoğunlaşmak yerine, insanla ilgili olanın örtük tanımını ve bu bilimlerin söze dökülmemiş sezgilerini gün ışığına çıkarmayı hedefler. İlk bakışta düşünülebileceği gibi, tür içinde benzer özelliklerin ve değişken özelliklerin önemine ilişkin önyargıları yoktur; bunlardan birincisine özel bir yer verip ikincisini ihmal etmez. Toplumlar ya da bireyler arasındaki farklılıklar fikri bile, karşılaştırmayı ve farklılıklar araştırmasını verimli ya da basitçe olası kılan bir özellikler

birliğini öngörür. Bununla birlikte genel antropolojinin bizi her disipline ya da her disiplin içindeki her kesime özgü jargondan –disiplinin uygulayıcılarının tek amacı kimi kez sadece bu jargona hâkim olmaktır– kendimizi kurtarmaya yönelttiği doğrudur. Ayrı araştırma alanlarında ortak olanı belirlemeyi hedefleyen genel antropoloji böylelikle ister istemez ortak bir dil arayışına doğru itilir.

Ancak genel antropoloji aynı şekilde alışılagelmiş biçimde felsefe adı verilen alandan da ayrılır (tam da "felsefi antropoloji" adı verilen alan hariç), çünkü bilginin, yargının ya da bizzat varoluşun ilkelerini ve temel kurallarını, olanaklarını ve olanaksızlıklarını incelemekten çok görgül bir nesneyle, insanoğluyla uğraşır. Böylece insan bilimlerinde bulduğu gözlemlerden ve tanımlamalardan beslenir, ama bunları felsefi naiflikleri nedeniyle gülünçleştirmez. İşte bu açıdan antropoloji hem *somuttur* hem de *genel*, ve günümüzdeki aciliyeti de buradan ileri gelir.

Bu şekilde yayılan antropolojinin alanı geniştir. Şimdi benim dönmek istediğim yön de antropolojinin bölümlerinden yalnızca biri: Alışıldık biçimde yapıldığı gibi insanın toplum içindeki yerini ele almak değil, aksine insanda toplumun yerini incelemek. Gerçekten de, insanın toplumsal bir varlık olduğu yolundaki yaygın kabulün anlamı nedir? Bu belirlemenin sonuçları nedir, *ben* olmadan *sen*'in olmadığı mı? Bireyin *ortak hayat* dışında başka hiçbir hayatının olamayacağı gerçeği nereden ileri gelir?

Düşünce konusunu çeşitli kaynaklardan aldım, çünkü benim için önemli olan gözlemin değeriydi, yoksa gözlemi çevreleyen bilimsel ya da sözümona bilimsel gereç değildi. İlk bölümde Batı felsefi düşüncesinin tarihine göz atmayı deniyorum; ancak bu, derinlemesine tarihsel incelemelerin yerini tutacak bir bakış değildir; burada geçmişi, onu kendi içinde aydınlatmaya çalışmaktan çok, örneklendirme için kullanıyorum. Bununla birlikte en başından şunu belirtmeliyim: Bütün düşünüşüm yaklaşık iki yüz elli yıl önce Jean-Jacques Rousseau tarafından dile getirilmiş birkaç cüretkar varsayımın bir açımlanışı olarak da sunulabilir.

Ayrıca insani bilimlerde, özellikle de ele aldığım konu dolayısıyla psikoloji ve psikanaliz alanlarında yapılmış çalışmaları da kullandım. Ama bu disiplinler, sanki bilim bilim olmayanın hakikatini bize veriyormuş gibi, niteliksel bir ayrıcalığa sahip değildir. Bana göre bu disiplinler bütün kilitleri açan bir anahtar olmaktan çok, diğerleri gibi kilitlerdir; diğer bütün söylemlerin nihai amacı değil yorumlanacak söylemlerdir. Bugün bunları oluşturan çeşitli akımlar ve ekoller arasında beni ilk olarak

küçük yaştaki çocuğun duygusal gelişimini ele alan psikoloji ve ilişkisel psikanaliz ilgilendiriyor.

Alışılmıştan daha geniş ölçüde yazarların, şairlerin, romancıların, özyaşamöyküsü yazarlarının ya da denemecilerin eserlerinden yararlandım. Bu kullanım biraz daha fazla açıklamayı gerektiriyor, çünkü hem edebiyat uzmanları tarafından hem de insani bilimlerin uzmanları tarafından sapkınlık olarak görülebilir. Her iki taraf için, gerçekten de edebiyatın bilgiyle, hakikatin de şarkılarla hiçbir ilgisi yoktur: Burada deyiş yerindeyse kurucu ögeleriyle oluşturulan tam bir biçimsel oyun olan edebiyat sadece kendine göndermede bulunur ya da kendi sahte doğrularını yıkıp yeniden kurar; şunu da ekleyebiliriz: Dünyanın belirsiz bir yansıması olarak edebiyat belirlenecek ya da doğrulanacak önermelere indirgenemez. Ancak buna da karşı çıkılabilir: Edebiyat insanlık durumu hakkında temel bir şeyler öğretmiyor olsaydı, binlerce yıllık metinlere dönüp bakma gereğini duymazdık; ayrıca, edebiyatın hakikati yürürlükteki doğrulama işlemlerine indirgenemiyorsa, orada çok çeşitli doğrulama biçimlerinin olması nedeniyledir, denilebilir. Edebi metinlerin hakikati doğrudan göndergesel değil özneler arası olacaktır; bu hakikat okurlarının katılımından ibaret olacaktır. Bu nedenle Sophokles ve Shakespeare, Dostoyevski ve Proust, estetik özlemlerimizi karşılamayı sürdürmekte, bir yandan da bilme ve anlama ihtiyacımızı da karşılamaktadır.

Edebi düşünce sadece bilgi söylemleri içine alınmakla kalmamalıdır; ayrıca kendine özgü meziyetleri vardır. Hikayeler ya da şiirsel deyişlerde ifade bulan şey zamanımıza hâkim olan klişelerin ya da açıkça dile getirdiğimiz iddialar üzerindeki kendi ahlaki sansürümüze gösterdiğimiz dikkatin dışına taşar; hoşa gitmeyen hakikatler –ait olduğumuz insan türü için ya da kişi olarak kendimiz için– edebi bir eserde felsefi ya da bilimsel eserde olduğundan daha fazla dile gelebilme şansına sahiptir. Edebi düşünce görgül ya da mantıksal deneylere tabi tutulamaz, doğru, ama simgesel yorumlama aygıtlarımıza güç verir; hareketleri, yansımaları, şok dalgaları ilk baştaki temastan sonra uzun süre devam eden çağrışım kapasitemizi kışkırtır; bunu sözcüklerin çağrıştırma gücüyle ve hikayelere, örneklere, özel durumlara başvurarak yapar. Bu anlamda yapıtlar yazarlarından ve bizim onlar hakkındaki yorumlarımızdan daha akıllıdır. Nihayet edebi eserler herkese seslenme, yani en geniş ölçüde anlaşılabilirliği hedefleme ayrıcalığına sahiptir; günümüzde şu ya da bu psikanalistin tumturaklı ve bilgiççe kanıtladığı şeyi, her ne kadar kolaylığa

kaçmadan da olsa La Rochefoucauld'da açıkça görünce keyfimizi dizginlemek niye?

Nihayet antropolojik bilgilerin açık bir son kaynağı vardır; günümüzdeki insan bilimlerinin sözümona "nesnelci" dönemeci nedeniyle bundan söz etmeliyiz; iç gözlemdir bu. Bu konuya tutkuyla sarılmasam, bu konu bana temel önemde görünmese, "ortak hayat" konusunda hiç yazmazdım; burada bunun nedenini anlamaya çalıştım.

Son olarak daha özel bir borçtan, dostum François Flahault'ya olan borcumdan söz etmeliyim. "Ortak hayat" yaklaşık yirmi yıldır sohbetlerimizin en sık teması oldu ve o bu konuyu birçok kitap ve makalede ele aldı. Bugün kendiadımla sunduğum fikirlerde onun tam payını belirlemem olanaksız görünüyor; ama bunun çok büyük olduğunu biliyorum. Bunu belirtmek ve ona teşekkür etmek için bu denemeyi ona ithaf ediyorum.

1.
Düşünce Tarihine Genel Bakış

Asosyal gelenekler

İnsan olgusunun tanımlanmasını konu alan Avrupa felsefi düşüncesindeki akımlara baktığımızda ilginç bir sonuca ulaşırız: Toplumsal boyut, ortak hayat olgusu insana *gerekli* olarak görülmemiştir genellikle. Bununla birlikte bu "sav" bu haliyle sunulmaz; dile getirilmemiş bir ön kabuldür daha çok ve bu yüzden de bu savın sahibinin kanıt sunma fırsatı olmamıştır; zaten bunu bu şekilde daha kolay kabul ederiz. Üstelik bu tez bir yandan da zıtlaşan ve birbiriyle savaşan kuramların ortak belirleyicisini oluşturur: Bu çatışmalarda tutulan taraf ne olursa olsun, her zaman tekil, toplumsal olmayan bir insan tanımı benimsenir.

Bu toplumsal olmayan bakışın çeşitli değişkelerini belirlemek kolaydır. Öncelikle klasik çağın büyük ahlakçılarını alalım (ahlakı vazetmek yerine adetleri incelemeye çalışanlardır bunlar); bunlar da Antikçağ düşünürlerinin mirasçılarıdır. Bu değişke insanlığı iki durum arasında bocalayan bir olgu olarak sunar. Biri gerçek, ama aynı zamanda yanılsamalarımızın ürünü de olan, gerçek hayattır; insanoğlunun toplumsal ilişkiler şebekesi içinde olduğu doğrudur, ama bu onun zayıflığı nedeniyledir. Diğeri kendi

halis hayatımızdır, buna zorlukla ulaşıyor olsak da; burada tanrılarla yan yana olunabilir, ama diğer insanlar karşısında özgürleşmişizdir: Toplumsallığın yüzeysel sarsıntılarını geride bırakmışızdır. Diğer insanlarla ilişki, kurtulunması gereken bir yüktür; yakınlardan beklenen onaylama, bilge kişinin tahammül edemeyeceği, suç kaynağı bir *beyhudelik*'tir; bilge kişi kendi kendine yetmeyi, özyeterliliği ister.

Montaigne türdeşlerine bir öğüt vereceği zaman bakın nasıl hitap eder. "Memnuniyetimiz bize bağlıymış gibi davranalım, bizi ötekine bağlayan bütün bağlardan kurtulalım, bile isteye yalnız ve keyfimizce yaşayabilme gücünü elde edelim." "Diğer şehvetlerle birlikte, başkalarınca onaylanmanın sağladığı şehveti de terk edin." Demek ki diğer insanlarla ilişkiden ve özellikle onlardan beklediğimiz onaylamadan kurtulmak hem olası hem de övülesidir: Montaigne'in aktardığı Stoacı bilgelik budur. La Bruyère de aynı telden çalar: "İnsan kimi kez kendine yetemez görünmektedir", diye belirtmekte değil midir? Ama neyse ki bu kısıtlamalar her zaman ve her yerde uygulanmıyor; kimi kez de insan yanılsamalarını alt edip özyeterlilik idealine ulaşabilmektedir. Pascal bakış açısı çok farklı olsa da aynı insan tasavvurunu paylaşır. "İçimizdeki ve kendi varlığımızdaki hayattan memnun olmuyoruz: İstiyoruz ki diğerleri bizim kurguladığımız bir hayata sahip olduğumuzu düşünsün, ve biz de bu kurmaca hayatı yaşıyormuş gibi görünmeye çalışıyoruz", diye yazar. Pascal üzülerek şunu da söyler: Kendi kendimize yetmeyi bilmiyoruz; bizim kendimizi sürekli toplumla oyalamamızı melankoliyle izler. Toplumsallık gerçektir; ama ideal olan, yalnızlıktır, çünkü bu aynı zamanda bizim doğamızın derin hakikatidir: İnsan hayatına ilişkin tasavvurlarımızı destekleyen ilk büyük bireyci görüş değişkesi böyledir.

Ancak bu, baskın değişke değildir. İdeal ile gerçeklik zıtlığı yalnızlık ile toplumsallık genellikle başka bir türdendir. Gerçekten de Rönesanstan beri "doğa"yı "ideal"e bağlama çabasından vazgeçilmiş ve doğa daha ziyade gerçek diye adlandırılan olguda keşfedilmiştir. Dönüm noktası siyaset kuramında ve psikolojide eşzamanlı olarak gerçekleşir ve bunun sorumlusu da aynı yazarlardır (Machiavelli ve Hobbes bu düşüncenin simgeleri olmuşlardır). Yeni yaygın görüşe göre (yine de köklü bir yenilik değildir bu: Ulusların bilgeliği yüzyıllardan beridir "insan insanın kurdudur" diye öğretir), insan diğerleriyle sadece görünürde ve resmi ahlakın gereklerine uyum sağlamak için ilgilenir; gerçekte, sırf bencil ve çıkarcı bir varlıktır insan, diğer insanlar onun için sadece rakip ya da engeldir. Temelde yalnız bir varlık olan insan eğer toplum ve ahlak gibi güçlü engellere tabi

olmasa zıvanadan çıkmış bir iktidar arayışı içinde benzerleriyle sürekli bir savaş halinde olurdu. Montaigne ile La Bruyère'in bir ideal olarak gördükleri –özyeterlilik, kendi kendine yetme– insanın gerçekliğidir; ama tehdit altındaki bir gerçekliktir bu. Toplum ve ahlak insan doğasına aykırı yöndedir; temelde yalnız bir varlığa ortak hayatın kurallarını dayatırlar. İşte ahlakçıların anlayışını alteden de bu ahlakçı karşıtı insan tasavvurudur; yine bugünün en etkili psikolojik ve siyasal kuramlarında işbaşında olan tasavvur da budur.

İnsanın doğası gereği hem yalnız hem de bencil bir varlık olduğunu belirlemiş olmakla birlikte iki zıt tarafa yönelebiliriz: Bu doğayla savaşabilir ya da onu yüceltebiliriz. İnsana ilişkin bu görüşün Fransa'daki ilk büyük temsilcisi olan La Rochefoucauld daha ziyade savaşma tarafını seçer: Toplum hayatı insanların ölçüsüz iştahlarını sınırlar ve onlara karşılıklılık ilkesini öğretir; toplumsal ideal egoist gerçekliğe yeğlenir. Ama bizzat insan doğasına gelince La Rochefoucauld'nun kuşkusu yoktur: İnsan öz-sevgisinin esiridir; bu kavram burada kendini bencilce ya da çıkar için sevmek demektir; çıkar terimi de geniş anlamıyla alınır, ama her zaman arzu eden özne açısıyla sınırlı bir terimdir. Her ne kadar kibarlık ve hizmetseverlik açgözlülük ve küstahlığa tercih edilirse de gözlerimizin önündeki perdeyi indirmekle başlamalıdır: Görünürdeki bütün iyi duygular sadece maske ve yanıltmadır. "Her şeyi kendimize göre severiz." "Dostluğumuzu oluşturan şey sadece çıkardır." Benlik nefret edilesidir, diye ekler, Pascal, iki nedenle: "Kendi içinde haksızdır, çünkü kendini her şeyin merkezi haline getirir; diğerleriyle rahat edemez, çünkü onları hükmü altına almak ister: Çünkü her *benlik* bir düşmandır ve diğerlerine hükmeden bir zorba olmak ister."

La Rochefoucauld'da (ya da ondan önce Hobbes'ta) yüzyıllar boyunca neredeyse dokunulmaz olarak kalan bir kanıtlama gerecinin oluştuğunu gözlemleriz. İlk aşamada bütün toplumsal ilişkiler övülesi niteliklere, cömertliğe, öteki sevgisine bağlıymış gibi davranırız; başka deyişle yalnızlık ile toplumsallık arasındaki zıtlığı bencillik ile diğerkamlık arasındaki zıtlığın eşdeğeri olarak yorumlarız, ki bu da elbette hatalıdır. Oysa ikinci aşamada gözlerin önündeki perdeyi indirmek için çalışıldığında erdem maskesi düşürülür. Bu hareket bize göre çok daha ikna edicidir, çünkü pohpohlayıcı bir yönü yoktur (oysa bilinçdışı olarak kendimize şunu diyoruz: Hoş olmayan bir şey gerçek olmadıkça onaylanmaz). Aynı anda insana ilişkin aşırı iyimser bir görüşü reddedersek, geriye yalnız ve bencil bir varlık biçimindeki tanımlama kalır. Toplumsallık erdemliliktir, ama er-

dem aldatıcıdır; demek ki hakikat toplumdışıdır. La Rochefoucauld şu sonuca varır: "Eğer insanlar birbirlerini aldatmıyor olsalardı toplum içinde uzun süre birlikte yaşayamazlardı"; Pascal ise şunu söyler: "İnsanlar arasında var olan birlik sadece bu karşılıklı aldatma üzerine kuruludur." Haksız olarak diğerlerinin bizim iyiliğimizi istedikleri düşünülür; eğer gözümüzün önünde hiçbir perde olmasaydı toplum dağılır giderdi!

Peki ama burada öncüllerin yanlışlığından ileri gelen saçmalığa dayalı kanıtlama yoluna girmiş olmuyor muyuz? Ahlaki yargı, kusurların ve erdemlerin belirlenmesi, bunlara eşlik eden antropolojik kavrayışlara sirayet eder gibidir. La Rochefoucauld dostlukların sadece çıkar üzerine kurulu olduğunu belirttiğinde burada aşırı bir durumu belirtmiş olmaktadır: Çok haklı olarak, diye düşünür, bu söz görünüşte dostluktan daha az çıkara dayalı olan diğer ilişkilerimiz için de geçerlidir. Oysa böyle bir açıklama sadece kestirme bir açıklama olmakla kalmaz, çünkü eğer ben kendi çıkarlarımı tamamen ötekine dayatıyor olsaydım, onun bana bağlılığının bir değeri kalmazdı. Daha temelde La Rochefoucauld'nun deyişi her tür toplumsal hayattan *önce gelen*, özerk ve çıkarını düşünen bir benliğin; sanki kişilerle olan ilişkilerimizi nesnelerle olan ilişkilerimize bakarak anlayabilirmişiz gibi, sadece servet biriktirmeyi düşünen bir benliğin varlığını içermektedir. Oysa ötekiyle ilişki benliğin çıkarlarının bir ürünü değildir; bu ilişki hem çıkardan hem de benlikten öncedir. Hobbes gibi "insanlar neden toplumda yaşamayı seçerler?" sorusunu ya da Schopenhauer gibi "topluma olan ihtiyaç nereden gelir?" sorusunu sormaya gerek yoktur, çünkü insanlar asla böyle bir ortak hayata geçiş gerçekleştirmezler: İlişki tekil ögeden daha önce gelir. Çıkarları gereği ya da zoraki ya da başka herhangi bir nedenden dolayı toplum içinde yaşıyor değillerdir; toplum içinde yaşarlar çünkü başka bir yaşama biçimi yoktur onlar için.

Büyük ahlakçı ama tartışılır bir psikolog olan Kant'ta da hemen hemen aynı insan anlayışını buluruz. Kant'a göre insan türünün temel husumeti "toplumdışı toplumsallığı" içinde, hem toplumu aramaya hem de ondan kaçmaya olan eğilimindeki çelişkide bulunur. Bununla birlikte ilk eğilim insanın içinde en iyi olanın oluşmasını sağlarken (bu ideal, insan türünün yönelimi tarafındadır, bu düzenleyici bir ilkedir) ikinci eğilim içsel hakikatini, doğal eğilimini bildirir bize; bu "her şeyi sadece kendi bakış açısına göre yönetmek istemesi gibi bağdaşmaz bir niteliktir; sonra da her yerde dirençle karşılaşır, kendisi de diğerlerine direnme eğiliminde olduğunu bilir". Birey açısından diğerleri sadece rakiptir, onun yükselişine engeldir: Dolayısıyla diğerlerinin yok olmasını ister. İnsanlar diğerleriyle paylaşma-

yacakları sınırsız bir iktidar hırsı ile zayıf olmaları nedeniyle vazgeçemeyecekleri toplum arasında kalırlar. "Sadece *ötekilerin* (bu kişiler ne kadar iyi niyetli olsalar da) seçimleriyle yetinen kişi haklı olarak mutsuz olur."

İnsana ilişkin bu imge Kant'ı bebeğin doğduğunda attığı ilk çığlığı garip biçimde yorumlamaya iter. Yoksa savaşmak pahasına bile olsa diğerlerini kendinden uzak tutmak insandaki doğal bir istek midir? "Hatta çocuk anne karnından çıkar çıkmaz diğer bütün hayvanların aksine dünyaya ağlayarak gelir ve bunun bir tek nedeni vardır; uzuvlarını kullanamayışını bir engel olarak görür ve derhal özgürlük için çabalamaya başlar." Yenidoğanın ağlaması hayatı ve varlığı için gerekli olanı istemek amacıyla değil diğerlerine bağımlılığını protesto etmek içindir: İnsan Kantçı bir özne olarak, özgürlüğü isteyen özne olarak dünyaya gelir!

Kant temel insan tutkusunu, yani herbirimizi iktidar elde etmeye, diğerlerine hükmetmeye iten tutkuyu tanımlamaya koyulduğunda, uygulandığı nesneye göre üç tarz belirler: *Ehrsucht*, *Herrschsucht*, *Habsucht*, onurlara susamışlık, hâkimiyete susamışlık, mala mülke susamışlık (ya da tamahkârlık). Ancak bu son tarz biriktirmeye ilişkin ekonomik modele kaydolurken ve ikincisi de diğer bütün insanları gücül hizmetçiler (ya da köleler) olarak görürken ilki için, onurlara susamışlık için, durum aynı değildir. Onurların (özellikle çoğuldur) özelliği bizim dışımızdaki birileri tarafından bu işi yapmaya yetkili kişilerce bize bahşedilmiş olmalarıdır; demek ki bu diğerleri bize benzer biçimde aynı ayrıcalıkları isteyen rakipler ya da engeller sınıfına indirgenemez. Burada öteki indirgenemez biçimde kendi'nden farklı ve kendi'nin tamamlayıcısıdır. Peki acaba toplumsal, dostluğa dayalı, öğrenmeye ilişkin diğer birçok ilişkide, hatta yenidoğanın annesiyle olan ilişkisinde de mi durum aynıdır?

La Rochefoucauld bu yöndeki açıklama ilkesinin alabildiğine abartılmasından korkuya kapılarak *Maximes*'in (Deyişler) ikinci baskısında "Okura not" bölümünde şunu belirtir: "*Çıkar* sözcüğüyle her zaman maddi çıkarı anlamamak gerekir; çoğunlukla onura ve şana ilişkin bir çıkardır bu". Kesinlikle doğrudur bu, ama ilk baştaki önermenin köktenciliğini büyük ölçüde azaltır: Eğer insan etkinliğinin yelkovanı maddi varlıklara, bencilce tatmine benzeyen olgulara yönelik istek değil de şana ve onurlara yönelik bir istekse o zaman bunları sağlayacak tek kişiler olan diğerlerinden nasıl vazgeçebiliriz? La Rochefoucauld sadece toplumsal tutkularımızı dikkate almıştır ama temel ve ilk insanın yalnız bir yaratık olduğunu da ima eder: Diğerlerinden vazgeçemeyiz, doğru, ama bunun nedeni bencilce çıkarlarımızdır. Bununla birlikte Kant gibi La Rochefoucauld tara-

fından ele alman tekil örnekler genel yorumlama çerçevesini sarsar –bu çerçeve açıkça onaylanmış olmadığından, bu sarsılma çok daha kolay gerçekleşir; bu olmadan çok çeşitli insani ilişkilerin sadece rekabetten ya da itaatten oluştuğuna kim inanır ki?

İsanın bencil ve yalnız bir varlık olduğunu öne süren bu ilk anlayış değişkesinde ahlak tarafı seçilirken (yönelimlerin üstesinden gelmek gerekir, diye öğretir Kant), en geç XVIII. yüzyıla tarihlenen ikinci değişkede ise ideal ile gerçekliği zıtlaştırmak yerine ideali gerçeklik üzerinden oluşturmak önerilir; bununla birlikte insanın psikolojik olarak kavranışı bu seçimle değişmiş değildir. Bu, maddeci Ansiklopedi yazarları olan Helvétius, Diderot, d'Holbach ve çok daha aşırı biçimde Sade'ın çoğunlukla benimseyecekleri tavırdır. *De l'esprit*'de (Zihne Dair) Helvétius La Rochefoucauld'dan sonra çıkarların insan davranışlarını yönettiğini tekrarlar, ama o öncülü gibi bundan pişmanlık duymaz. Diderot bu öğretiyi benimser ve şunu ekler: "İnsanı oluşturan, onun olduğu şey [...] ona uygun olan ahlakı kurmalıdır", diğer bir deyişle ideal, gerçekliğe boyun eğmelidir. Sade ise şu sonuca varır: "Eğilimlerinizden başka hiçbir engel tanımayın, sadece arzularınızın yasalarına uyun, sadece doğa yasalarını bilin."

Nietzsche XVII. ve XVIII. yüzyıldaki öncüllerine eleştirel yaklaşır; ama buna karşın onların insan anlayışını paylaşmadan da edemez. Her tür şan ve mükemmellik kaygısını unutan ve karnı tok sırtı pek yaşamakla yetinen zamanındaki burjuvaları küçümsemekten kendini alamaz; ancak onun ideali, üstinsan, o da yalnızlığı isteyen bir varlıktır. La Rochefoucauld'nun öz-sevgi ve bencillik kavramının yerini, gönlündeki güç istenciyle birlikte "üstatların ahlakı" alır. "Her özgül bedenin bütün bir uzama hâkim olmaya, gücünü (güç istencini) arttırmaya, yayılmasına direnen her şeyi geri püskürtmeye meylettiğini hayal ediyorum. Ama bu beden sürekli olarak diğer bedenlerin benzer temayülleriyle karşılaşmakta ve türdeş olanlarla uzlaşma (onlarla "bir olma") yoluna gitmektedir: Böylece hep birlikte gücü ele geçirmeye meylederler." Bu konuda diğer canlılardan farklı olmayan insanoğlu hâkim olmayı ister; hepsi de benzer olan diğerleri sadece rakiptirler ya da eğer iş bir kişinin üstesinden gelemeyeceği kadarsa işbirlikçidirler. Ama en iyileri başarılı olur: "Zenginler ve yaşayanlar zafer isterler, düşmanlarını altetmeyi, hâkimiyet duygularını yeni alanlara yaymayı isterler..."

Nietzsche tuhaf biçimde eşitlikçi bir psikolojiye sahiptir: Bütün insanlar birbirine benzer ve aynı yer için birbirleriyle rekabet ederler; böylece ya düşmandırlar ya da işbirlikçidirler ya da (zafer durumunda) boyun-

eğendirler, hizmetçidirler. Sanki hepimiz zayıfları korumaya yönelik uzlaşımsal ahlakın, bir koyun sürüsü ahlakının bize dayattığı frenlerden kurtulmaya çalışıyor, tekil hâkimler olarak hüküm sürmek için can atıyoruz. Peki insan davranışlarının kuralı gerçekten bu mudur? Burada bir zorba sefaleti yok mudur?

Burada onur ve şan kavramlarının oynadığı rol dikkatimizi çekmektedir. Bunların toplumsallık için zorunlu birer gönderme olduğu ve öte yandan insana ilişkin düşünüşte hem Antikçağ düşünürlerinde hem de Modernlerde sürekli yer aldığı doğrudur. Ama haklarındaki derin tavır değişikliğine karşın onur ve şan isteğinin her zaman kişiye bağlı olarak, vazgeçilebilecek istekler olarak görülmüş olması da aynı derecede dikkat çekicidir. Antikçağlılara göre bu istekler insanda en iyi adına ne varsa onu çeker çıkarır: Akhilleus şanlı ölümü ünsüz bir hayata yeğler. Ama tam da bu noktada bu erdem herkeste değil ama en iyilerde bulunmaktadır: Bu bir idealdir, hayati bir ihtiyaç değil.

Aksine Hobbes'tan başlayarak Modernler için şan şöhret isteği kötülüklerin kaynağıdır; bu isteği dizginlemeyi bilmek, daha temel çıkarlara tabi kılmak gerekir: Toplumsal barış kahramanların şöhretinden daha değerlidir. Aydınlanma filozofları Montesquieu, Kant, feodal düzgünün iğreti kalıntısı olan bu denetlenemeyen tutkudan, şöhret isteğinden yakınacaklardır. Onlara göre de bundan vazgeçilebilir; sadece en iyiler buna ulaşırlar. Bu nedenle Hobbes ya da La Rochefoucauld temeldeki bencilliğimize en iyi çare olarak iyi toplumsallığı överler, buna şöhret ve onur isteğini eklemezler, çünkü bu istek tam da kurtulunması gereken bencilce istekler tarafında yer alır. *Ehrsucht* artık ancak *Habsucht* ve *Herrschsucht* dizisinde yer alır, bu artık "bencilce çıkarın" bir türü değildir. (Aksine Nietzsche Modernçağ'da şöhret isteğinin azalmasından yakınır, bu da yeni demokrasilerin yaydığı vasatlığa ek bir kanıttır.) Çağdaş dönemde yeniden bireye kendi işlerine dönmesi, boş bir itibar arayışına girişmektense kendi iç dünyasının gelişimiyle ilgilenmesi öğütlenmektedir –sanki benlik dışarıya başvuru olmadan var olabilirmiş, özneler arasında sanki sadece yersiz gurur ve benmerkezcilik temeline dayalı ilişkiler varmış gibi.

Keşif ve keşfin indirgenişi

Bu toplumsallıkdışı görüşün Batı psikoloji geleneğinde bulunan bütün insan anlayışlarına denk düştüğünü söylemek yanlış olacaktır. Bu görüş

baskındır, doğru, ama tek değildir. Klasik felsefenin "yalnızlığa" olan eğilimlerini anabiliriz, ama aynı zamanda "toplumsal" eğilimleri de vardır bu felsefenin. Özyeterlilik bilgenin ideali olarak kalsa da Yunanlı filozoflar aynı zamanda insanın toplumsal bir hayvan olduğuna, benzerleriyle birlikte yaşamak zorunda olduğuna, site içinde geliştiğine inanıyorlardı. İki düşünce arasındaki gerilim çoğunlukla "birçok hayat türünün" kabulüyle çözülür; bunların hepsi de bir hiyerarşi içine yerleştirilebilir olsalar da hepsi övülmeye değerdir: Böylelikle pratiğe dönük, etkin, kamuya açık ve toplum içinde geçen bir hayat da öyledir; içine kapalı ve tek başına yaşanan, özellikle bilgelere özgü hayat da. Ama insanoğlunun çok çeşitli olduğuna dayalı temel olgu kabul edilse bile Yunanlı filozoflar genel kural olarak *ben*'den farklı, amə onun tamamlanması için gerekli *sen*'ler görmezler; *ben* ile *öteki* arasındaki konum farklılığı tema olarak işlenmemiştir. İnsanlar arasında var olan eşduygu (sempati) benzerlerin benzerleri için duyduğu eşduygudur. Diğerleri onlar olmadan her tekil özne eksik kalacağı için de değil, erdemin tezahür edilmesi için gereklidir (Aristoteles: "Bizim için, iyilik ötekiyle ilişkiyi gerekli kılar"). Dostluk da bir ihtiyaçtan çok layık olunan bir şeydir. Cicero daha da açık söyler: "Doğa bize erdem –erdem yalnız insanda kusursuz olamaz– ötekiyle işbirliği yapsın ve böylece kusursuzluğa yönelsin diye dostluğu vermiş."

Yine Aristoteles iyi bilinen şu sözü söylemiştir: "Bir topluluğa üye olamayan ya da kendi kendine yettiği için buna ihtiyaç duymayan insan siteye hiçbir şekilde katılmıyor demektir, dolayısıyla da ya bir aptal ya bir tanrıdır." Hayvanlar ve tanrılar kendi kendilerine yetmektedirler, dolayısıyla onlar yalnız varlıklar olarak düşünülebilir; insan ise çaresiz bir eksikliğe sahiptir, diğerlerine muhtaçtır. Ancak bu diğerlerinin şu ya da bu özgül işlevi görmek için değil bireyin doğal çevresi olarak gerekli olduğu görülüyor. Aristoteles'in öngördüğü ilişki bir site içinde bakan ile bakılanın tamamlayıcılığı değil bir site içinde bireylerin bir arada bulunuşudur. Platon'un *Şölen*'de alıntıladığı Aristophanes mitinde insanoğlu bir diğer varlığın "tamamlayıcı yarısına" (*symbolon*) muhtaçtır; demek ki içsel olarak tam değildir; ancak bu tamamlayıcılık ortak hayatı kurmaktan ziyade cinsel çekiciliği açıklamaktadır: Burada erkek cinsin kadın cinsine katılması arzu edilen tamamlanma halini alır. Platon da aşk ateşini, *tymos*'u ruhun bir bileşkesi olarak görür ve bunu onu tutkusuna, zafer sevgisine bağlı olarak tasavvur eder; ama bu ödülü bize sadece ötekilerin verebileceğini belirtmez. Stoacılarsa her yerde bulunan yersiz gururu tespit ederler ama bundan kurtulabileceğimizi düşünürler.

İzleyen sayfaları haber verebilecek birkaç öncü belirtiyi bir yana bırakırsak, XVIII. yüzyılda Jean-Jacques Rousseau *insanı ötekilere ihtiyacı olan* varlık olarak ilk kez tanımladığında gerçek bir devrimle karşılaşırız. Rousseau'nun söylemindeki iki özelliğin mesajını bulanıklaştırdığını ve kimi kez de mesajın içeriğinin kavranmasına engel olduğunu eklememiz gerek. Bunun ilk nedeni *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda sunulan felsefi antropolojinin tarihsel bir sunum kılığına bürünmesidir, oysa Rousseau bizi inşa ettiği zihinsel yapıları tarihe aksettirmememiz için uyarır. Adı geçen yapıtının en başından itibaren hayal ettiği "doğa durumu" "artık var olmayan bir durum, belki de hiç var olmamış olan ve hiç de var olmayacak, bununla birlikte şimdiki durumumuzu değerlendirebilmemiz için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız gereken" bir durumdur. Rousseau tarafından düşünülen insanlığın ilk "aşamalarının" "yalnızca varsayımsal ve koşula bağlı düşüncelere" dayandığını, tek gerçek insanlığın şimdiki zamandaki insanlık olduğunu hatırlamakta zorlanırız.

İkinci zorluk insan Rousseau'nun endişeli ve kuşkucu bir huya sahip olmasından, başkalarının gadrine uğradığını sanmasından ve bu nedenle de beraberlikten ziyade yalnızlığı tercih etmesinden ileri gelir –çok arzulanan bir yalnızlıktır bu, çünkü o zamanlar çağımızda olduğundan çok daha zor elde edilebilecek bir yalnızlıktır. Ancak yalnız kalma yolundaki kişisel tercih Rousseau'nun zihninde insanın temelini oluşturan öğretisel bir yalnızlığın onaylanmasıyla karışmaz. Rousseau genel kural (Émile'e yönelttiği öğütler) ile istisna (kendi yazgısı) arasındaki mesafeyi açıkça gösterir; ve *Diyaloglar*'da yalnızlığa karşı merakını anlattıktan sonra şunu hatırlatır ısrarla: "Mutlak yalnızlık üzücü ve doğaya aykırı bir durumdur." Demek ki öncelikle Rousseau düşüncesini algılayışımıza engel olan örtüleri kaldırmamız gerekiyor; bu düşünce ancak böyle yaparsak bütün haşmetiyle ortaya çıkabilir.

Bununla birlikte Rousseau toplumdaki hayatı mahkûm edip bireyin yalnızlığına olumlu bir aydınlık kazandırarak, yolun bir bölümünü burada benim "ahlakçılar" diye adlandırdığım düşünürlerin (Montaigne geleneğindekiler) eşliğinde kat eder. Bu amaçla "kendi sevgisi" ile "öz-sevgi" arasında bir terminolojik ayrım kullanır. İlk kavram olumludur: Her varlık için kaçınılmaz olan, basit korunma içgüdüsüdür bu; ahlaki tavırlardan önce var olan bu güdü yine de bencilliğin değil erdemlerin tarafında yer alır (merhametle değişime uğrayınca bu erdemlerin temelini oluşturacaktır). Rousseau ikincisine olumsuz bir anlam yükler: Bu sadece toplumda var olan bir duygudur; kendimizi diğerleriyle karşılaştırmaya, onlardan

üstün olduğumuzu, onların bizden aşağı olduğunu düşünmemize dayalı bir güdüdür. Rousseau'nun öz-sevgisi böylece La Rochefoucauld'unkiyle aynı değildir, onda bu kavram kendi sevgisiyle karışır, daha çok diğer ahlakçıların yersiz gurur (fr. *vanité*, beyhudelik, boş övünme, ç.n.) dedikleri şeye denk gelir: Bu bizim diğerlerinin yargısına olan bağımlılığımızdır. "Öz-sevgi, yani kendimizi diğerleriyle karşılaştırmamızı sağlayan, tercihler gerektiren, tatmin edilişi de tamamen olumsuz olan ve kendi iyiliğimizden değil ama diğerlerinin kötülüğünden tatmin olmaya çalışan göreceli [bu terim Rousseau'da "toplumsal"ın eşdeğeridir] bir duygudur."

Rousseau'nun düşünüşü burada kalsa da o sadece insanın yersiz gururla ve diğerlerini aşıp geçme isteğiyle cebelleşen –özellikle cevval ve iyi konuşan– bir düşünür olarak kalacaktır. Burada ortaya koyduğu insan ilişkileri bir kez daha diğer ahlakçılarda olduğu gibi benzerlik üzerine dayalıdır: Kendimizi diğerleriyle karşılaştırırız, diğerinin yerini almak isteriz, rakiplerle savaşırız. Artık bütün sorun bu tür bir ilişkinin, tıpkı böylelikle toplumdaki hayatı mahkûm edişlerini temellendiren öncüllerinin ima ettikleri gibi, bütün bir toplumsallık alanını kaplayıp kaplamadığıdır; ya da sorun yine toplumsal olacak, ama artık benzerlik kavramına dayanmayacak, yani karşılaştırmaya, başkasının yerini almaya ya da rekabete götürmeyecek başka ilişkilerin olup olmadığıdır.

Rousseau'nun başarısı, bunu ifade ettiği terim genelde ne kendi sevgisine ne de öz-sevgiye benzemese de, farklı bir toplumsal ilişki tipini öngörmüş olması ve bu ilişkinin insan kimliği üzerindeki etkilerini farketmiş olmasıdır. Diğer ikisi arasında bulunan bu üçüncü duygu "takdir fikri"dir. İnsanlar toplum içinde yaşamaya başlar başlamaz (bunun anlamı tarihsel zamanlarda, kısaca her zaman) diğerlerinin bakışlarını kendi üzerine çekmeye çalışırlar. Özgül olarak insani organ gözlerdir: "Herbirimiz diğerlerine bakarak ve bakılma isteğiyle başlarız hayata." Demek ki Öteki benimkiyle kıyaslanabilir bir konum işgal etmemektedir, ama bana bitişik ve tamamlayıcı bir konumu vardır; benim tamamlanabilmem için kaçınılmazdır. Bu ihtiyacın etkileri yersiz gururun etkilerine benzer: Bakılmak istenir, kamunun takdiri beklenir, başkalarının kendi yazgımızla ilgilenmesi istenir; aradaki fark, bu ihtiyacın tanıyabildiğimiz haliyle bir kusur değil türü oluşturan bir ihtiyaç olmasıdır. Rousseau'nun getirdiği yenilik insanların şan ve itibar arzusuyla davrandıklarına işaret etmek değil –bunu bütün ahlakçılar bilir– ama bu arzuyu ancak ötesine geçildiğinde insanlıktan söz edilebilecek bir eşik haline getirmiş olmasıdır. Bakılma isteği, takdir görme isteği: İnsanın Rousseau tararfından keşfe-

dilmiş olan bu özellikleri şan arzusundan hissedilir derecede daha büyük bir açılıma sahiptir.

Toplumsallık bir kaza ya da bir olumsallık değildir; bu bizzat insanlık durumunun tanımıdır. Böylece Rousseau'nun *Dillerin Kökeni Üzerine*'deki törensi havası anlaşılmaktadır: "İnsanın toplumsal olmasını isteyen, yerkürenin eksenine parmağıyla şöyle bir dokundu ve bu ekseni evrenin eksenine doğru çevirdi. Bu basit hareketle yeryüzünün görünümünü nasıl değiştiridiğini ve insanoğlunun yazgısına nasıl karar verdiğini gözümün önüne getirebiliyorum." Ama bu "yazgının" anlamı diğerlerine mutlak suretle ihitiyacımızın olmasıdır; bu ihtiyacın amacı yersiz gurur duygusunu tatmin etmek değildir; ötekilere ihtiyacımız vardır, çünkü kökensel bir eksiklik taşırız ve bu yüzden de bizzat varlığımızı onlara borçluyuz. Başka bir yerde Rousseau şunu yazar: "Her tür bağlanma bir yetersizlik işaretidir: Eğer diğerlerine hiç ihtiyaç duymasaydık onlarla bir araya gelmeyi kesinlikle düşünmezdik." Ama biz böyleyiz: Yetersizlikle doğmuşuz, yetersizlik içinde ölürüz, sürekli başkalarına ihtiyaç duyarız, sürekli eksik taraflarımızı tamamlamaya çalışır dururuz. Yalnızlığın mutluluğuna sadece Tanrı erişebilir: Rousseau burada toplum düşüncesinin insanın zayıflığından ileri geldiğine dayanan Aristoteles düşüncesiyle buluşur. Ama esas katkısı insanın doğumdan gelen bir yetersizlikle var olmaya başladığını, bu yüzden herbirimizin diğerlerine, *takdir edilmeye*, "kalben bağlanmaya" muhtaç olduğunu belirlemiş olmasıdır.

İnsana kendi varoluşuna ilişkin duyguyu veren nedir? Rousseau kimi kez bu ifadeyi kendi sevgisi'nin ve korunma içgüdüsünün eşdeğeri olarak kullanır. Ama işin içine toplumsallık girdiğinde bunu haklı olarak "takdir düşüncesine" yerleştirir. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'ndaki sonuç bölümü *böyledir*: "Vahşi kendi içinde yaşar, hep kendi dışında yaşayan toplumsal insan [ama unutmayalım, bunun anlamı gerçekte var olduğu haliyle insandır] sadece diğerlerinin kanısında yaşayabilir ve deyiş yerindeyse kendi varoluş duygusunu ancak diğerlerinin yargılarından elde eder." Rousseau *Diyaloglar*'da bu bakış açısını onaylar: İnsanoğlu fiziksel duyarlılığı yanında (korunma güdüsünün kullandığı duyarlılıktır bu) toplumsal bir duyarlılığa, "kendi duygularımızı bize yabancı varlıklara da atfetme yetisine" sahip olduğu için hayvanlardan ayrılır; ve bu yetinin uygulanması "kendi varoluş duygumuzu genişletmeye ve güçlendirmeye" yarar. Ötekiyle ilişkiler kendi'ni azaltmak yerine çoğaltır. Bu haliyle insanın bu niteliği erdemlerinin ve kusurlarının, bitmek bilmez acılarının ve kırılgan mutluluğunun kaynağıdır.

Rousseau, öğretisinin çeşitli bileşenleri bu tanımda çok önceden yerlerini almış olsa bile, ötekinin bakışına olan ihtiyacı bizzat insanın tanımına ekleyerek klasik gelenekten ayrılır. Dehasını bir yana koyarsak onun insanlık durumunda bu kesin adımı atmasını sağlayan şey ne olabilir? Belki de Charles Taylor'ın ima ettiği gibi tarihsel bağlamın bunda bir payı vardır: XVIII. yüzyılın ortasında az sayıda ayrıcalıklı kişiye has onur unvanlarına dayalı eski sistem işlerliğini yitirmeye başlar ve herkes, onur (dignité) denilen kamusal takdiri ister hale gelir. O zamana kadar sorunsuz işleyen şey sorun olmaya başlar ve bu yolla görünürlük kazanır: Rousseau böylece değişikliği ilk görenler arasında yer almaktadır. Ama tarihsel bağlamı incelersek onun yaptığı katkının sanıldığından çok daha öteye gittiğini görürüz.

Burada Rousseau'nun keşfinin sonraki yazgısını bütün ayrıntılarıyla belirlemek söz konusu olamaz; ancak zaman içinde buna yakın iki tepkiyi ele almaya değer, çünkü bunlar hem bu keşfin yarattığı yankıyı hem de bu yankının çeşitliliğini göstermektedir.

İlki İskoç filozof ve iktisatçı Adam Smith'in tepkisidir. Rousseau'nun yapıtı yayımlandığında henüz otuz yaşında olan Simith Glasgow'da felsefe öğretmektedir; Smith yapıtı hemen okur ve hakkında 1756 yılında övgü dolu bir değinme yazısı yazar. Rousseau'da özellikle hayran kaldığı şey onun merhamete, yani topplumsallığa ayırdığı yerdir; Smith Hobbes'un La Rochefoucauld'nun ya da Mandeville'in toplumsaldışı kuramlarına karşı Rousseau'da bir müttefik bulur. Smith'e göre Hobbes'un görüşü eşduyum kavramını es geçmektedir, oysa bu kavram kendi sisteminin mihenk taşıdır ve bunu geniş biçimde ötekilerinin her türlü duygusunu paylaşabilme yetimiz olarak tanımlar; Smith'e göre burada varlığı herkesin gündelik deneyimiyle onaylanan bir kategori vardır.

Smith 1759'da *The Theory of Moral Sentiments*'ı (Ahlaki duygular kuramı) yayımladığında Rousseau'ya artık açık biçimde başvurmaz; ama insanlığa adım atmamızı birbirimize yönelttiğimiz bakışlara bağlayan *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nın temel kabulü, özellikle de insan davranışlarının güdülenimlerini açıklamak için bu yapıtta temel bir rol oynar. Bu hayatta izlenen amaç nedir, durumumuzu hep iyiye doğru geliştirme isteğinin altında ne yatmaktadır? "Bizi izlesinler, bizimle ilgilensinler, bize eşduyumla, hoşnutlukla ve takdirle bakılsın: İşte hedefleyebileceğimiz bütün fayda budur." Bizi dikkate almaları hem "en sevilesi umut" ve hem de "insan doğasının en şiddetli isteği"dir; kusursuz bilge ve hayvan safına düşmüş kişi dışında hiçkimse kamusal takdirin çe-

kiciliğine kayıtsız kalamaz. Bunu elde etmek için ödemeyeceğimiz bedel yoktur, zira "insanlar ölümlerinden sonra keyfini süremeyecekleri bir ün elde etmek için bile isteye hayattan vazgeçerler" (tutkuların çıkarlar üzerindeki üstünlüğüne ilişkin klasik örnek).

Takdirin yokluğu da başımıza gelebilecek en büyük kötülüktür: "Küçümsemeyle kıyaslandığında dıştan gelen bütün kötülüklere dayanmak daha kolaydır." Bu dünyanın büyükleri "bütün dünyanın bakışlarını üstüne çekebilmiş" kişilerdir; onlar için en tehditkar sefalet bir gün çevrelerini saran "o akılsız, dalkavuk, emirkulu güruhun" yok olması, "kalabalıklar tarafından seyredilmemek"tir. Smith'in bizim başkalarına olan bağımlılığımızı konu alan betimlemesi görsel terimlerle yüklüdür: Göstermek, saklamak, işaret etmek, bakmak, gözlemlemek, görmezden gelmek, takdir, görüş, gözler, dikkat, bakış...

Bakılma ihtiyacı insanın diğer güdülenimlerinden herhangi biri değildir: Bu diğer bütün ihtiyaçların hakikatidir. Maddi zenginlik için durum budur: Zenginlikler kendi içlerinde amaç değil ötekinin takdirini sağlamak için bir araçtır. "Zenginliği arayıp fukaralıktan kaçmamızın nedeni tastaman kişilerin duygularına gösterdiğimiz dikkattir." Zengin insan mutludur çünkü kamunun dikkatini üzerine çekmeyi başarmıştır, ikinci aşamada zenginliğini saklamaya çalışsa bile. Zevkler için de durum aynıdır: En yoğun zevkler diğerlerinin hakkımızdaki görüşlerinden çıkardığımız zevklerdir. "Doğa insanı topluma özgü olarak yaratırken [...] ona ötekinin bakışlarında dostane ya da düşmanca olmalarına göre zevki ya da azabı görmeyi öğretmiştir." Diğer zevkler bunun yanında önemsenmeye değmez: "Tutkulu kişi ne dinginliğin ne de zevkin peşindedir, ama hep şu ya da bu kılık altında şeref peşindedir." Buradan, tıpkı Jean-Pierre Dupuy'nin Smith yorumunda belirttiği gibi "Smith'in öznesi kökten biçimde eksiklidir", zira diğerlerinin bakışından vazgeçemez: "Kendine bir kimlik yaratabilmek için ister istemez benzerlerine ihtiyacı vardır." Demek ki Smith Rousseau'nun bir fikirdaşıdır.

Burada şeref, ilerde Kant'ta olacağı gibi, arzuların (mal mülk, iktidar, şeref isteği) birbirinden farksız dizisine eklemlenmiş değildir: Ötekinin bakışı ve yargısına gönderme olarak, geniş anlamıyla şeref, diğer arzuların hakikatidir. Smith böylelikle yüzyıldan yüzyıla aktarılan beyhude arzularımız ile diğer yandan yararcı, ya da Albert Hischman'ın deyişiyle tutkular ile çıkarlar arasındaki zıtlığı aşmayı başarır. Böyle bir ayrımın uzun süre düşünüldüğünü biliyoruz: İnsanların "iyi" niyetler uğruna, örneğin zenginleşmek için yaptıklarını sağa, deliliklerini, şöhret arayışlarını, sim-

gelere olan sadakatlerini de sola yerleştirmek. Adam Smith'in ima ettiği gibi burada aynı amaca ulaşmak için farklı araçlar söz konusudur sadece. "Smith burjuva bireyciliğinin ya da bencil çıkarcılığın yalanına kapılmayı reddediyor", diye bitirir Dupuy. Bu kesin noktada Adam Smith Rousseau'dan daha ileriye bir adım atar. Önce de söylediğimiz gibi Rousseau, kendi sevgisini bütün canlı varlıklara, takdir fikrini ve onun sapkın hali olan öz-sevgiyi sadece insanlara *atfeder*. Smith ise insanda özerk bir kendi sevgisi düşüncesini terkeder: Öz-sevgi kendi sevgisinin hakikatini açıklamaktadır, zenginliklerin bencilce biriktirilmesi sadece diğerlerinin takdirini kazanmak için bir araçtır.

Alıntılanan son örnekleri değerlendirerek Adam Smith'in insanoğlunun diğerinin bakışı karşısındaki bağımlılığı konusunda olumsuz bir yargı getirdiğini sanabiliriz; ilgisi yoktur: İnsanlık durumunu olduğu gibi kabul etmek gerekir. Bu ise Smith'in kusur ile erdem arasında ayrım yapmasına kesinlikle engel olmaz; bunun nedeni, "öz-sevgi" ile "takdir fikri" arasında ayrım yapan Rousseau gibi, yersiz gururla insanların karşılıklı bağımlılığını birbirine karıştırmamasıdır. Bu onun tam da La Rochefoucauld ve Mandeville hakkında yakındığı şeydir: Onlar ilk aşamada istenen bakışlar arasındaki farklılığı silerler, sonra da bizi sadece çıkarların yönettiğini söylerler. Mandeville "diğerlerinin duygularının ilişkili olduğu ya da olduğu sanılan bütün her şeyi yersiz gururdan çıkarır alır." Oysa şöhret isteği yersiz gururla, iyi olma isteği de iltifat görme zevkiyle karışmaz.

Bizi birbirimize iten insani tutkular kendi içlerinde suçlu değildir. Bozulma kaynağı olabilecek şey başlangıç noktasında toplum içindeki hayat için, yani insan hayatı için gereklidir. Hatta bu şekilde "insanlara benzerlerinin duygularına ve yargılarına saygı duymayı öğreten", "insanı bir bakıma insan türünün doğrudan yargıcı haline getiren" "doğanın o çok bilge yaratıcısına" şükran duymak gerekir. Zira her yargının kaynağı ötekine yapılan başvurudur: Rousseau gibi Adam Smith için değerler, yani estetik gibi etik de sadece toplumda doğabilir. Kendi hakkımızda bir düşünceyi kendi dışımıza çıkmadan oluşturamaz ve kendimize diğerlerinin gözleriyle bakamayız. Bir insanı yalnızlık içinde büyütürsek bu kişi hiçbir yargıya, hatta kendi hakkında bir yargıya bile ulaşamaz: Kendini görebilmesi için ayna yoktur. "Bu kişiyi topluma yerleştirdiğinizde o zamana kadar sahip olmadığı aynayı bulacaktır." Gerçekten de Montaigne daha o zaman kendi hakkında şu terimleri kullanır: "Çocukluğumdan beri kendi hayatımı başkalarmınkine bakarak kurmak için..."

Bunun anlamı bütün gücümüzle diğerlerinin olumlu yargısını elde etmeye çalışmamız gerektiği midir? Aynı zamanda bu yargının yüzeysel ve havai olduğunu da biliyoruz. Eğer tanrı olsaydı açık görüşlülüğe dayanabilir ve insanın değerlendirmesine gerek duymayabilirdik. Ama Adam Smith'in tamamıyla insana ait olan dünyasında bu olasılık göz önüne alınmaz. Bunun yerine Smith'in bize önerdiği şey herkesin anlayabileceği zihinsel bir inşadır: İçimizde bulunan ve hayatta karşılaştığımız bütün "ötekilerinin" damıtılmış bir ideal varlığı olan, "tarafsız ve her şeyi bilen seyirci"dir bu (XX. yüzyılda George Herbert Mead bu kişiye "genelleşmiş öteki" ve Mikhail Bakhtine de "üst muhatap" diyecektir). Bu seyirci hem son derece insani hem de herbirinin kusurlarından arınmıştır; diğerlerinin takdirini aramayı bir yana bırakmadan yersiz gururdan (*vanité*)kurtulmamızı sağlar.

Bu tarafsız ve bilgi sahibi gözlemci sadece felsefenin bir kurgusu değildir: Kendi içimizde buna ilişkin bir temsilimiz vardır, buna bilinç (*conscience*, vicdan) adını veriyoruz; bu kavram aslında genelleşmiş ötekinden, içimizde bulunan ötekinin bakışından başka bir şey değildir. Son tahlilde davranışımızı belirleyen şey de işte bu genelleşmiş ötekinin yargısıdır. Demek ki iyi niyetlerle dolu olarak insanoğlunun davranışlarını insan sevgisi amacıyla ayarladığını söyleyenler kadar, acımasız bir hakikat aşkıyla düşünüp insanın sadece kendi bencilce çıkarlarına göre davrandığını ileri sürenler yanılmaktadır. İnsan kendi başına tatmin olamaz, ama zorunlu olarak topluluğun dayattığı bir ödeve de boyun eğiyor değildir. "Bizi bu tanrısal erdemleri uygulamaya götüren şey yakınımıza duyduğumuz sevgi, insanlığa duyduğumuz sevgi değildir. O anlarda ortaya çıkandan daha güçlü, daha kudretli bir sevgidir: Saygıdeğer ve soylu olana duyulan sevgi, kendi karakterimizin liyakatına, büyüklüğüne duyulan sevgidir bu." İnsanoğlunun etkinliklerinin en güçlü güdüleyicileri zevk, çıkar, açgözlülük ya da bunların aksine cömertlik, insan sevgisi, kendini feda etme değildir, ama şöhret ve takdir arzusu, utanç ve suçluluk, gözden düşme korkusu, tanınma ihtiyacı, ötekinin bakışlarına başvuru, vb.'dir...

Adam Smith Rousseau'nun sezgisini kabul eder ve ona ihanet etmeden geliştirir. Hegel'in ellerinde bu sezgi bambaşka bir biçim alacaktır. Hem Rousseau'nun hem de Adam Smith'in hayranı ve okuyucusu olan Hegel yapılandırıcı toplumsallığımız sorununu *Tinin Görüngübilimi*'nin (1807) "efendi ve hizmetçi (ya da köle) diyalektiği"yle ilgili ünlü sayfalarında ele alır –bu sayfaları tıpkı benden önce birçoklarının yaptığı gibi 1930'lu yıllarında Alexandre Kojève'in yaptığı yorumdan okuyacağım (*Introduction*

à la lecture de Hegel [*Hegel Felsefesine Giriş*]). Kojève'in yorumunun tastamam özgün metne uygun olmasından değil: Her yorumcu gibi Kojève de okuduğu metni büker ve değiştirir. Ama bu yorumun özgün metne göre önceliği, son derece berrak olmasıdır; öte yandan Kojève'in yaptığı değişiklikler XIX. yüzyıldan itibaren Hegel konusundaki görüşlerdir kısmen: Hegel düşüncesi kitle üzerinde sanki Kojève'in yaptığı yoruma uygunmuş gibi etkili olmuştur.

Gerçekten de Hegel (*Görüngübilim*'in bu sayfalarında ne Rousseau'ya ne de Adam Smith'e göndermede bulunmuştur) Rousseau'nun düşüncesini iki yönde yorumlar ve değiştirir. Bir yandan bu düşünceyi güçlü biçimde genişletir ve doğrular. "Takdir fikrini" kendi sevgisi ile öz-sevgi arasında bir geçiş durumu olarak korumaktan çok bunu insan türünün bir niteliği olarak görür. Ve bunu "öz-sevi", "gurur" ya da "yersiz gurur" olarak mahkûm etmekten çok ahlaki açıdan yansız terimlerle tanımlar. Gerçekten de hayvan ile insan arasındaki fark neye dayanır? İlki korunma içgüdüsüne göre davranır, bu amaçla kendine gerekli olan şeyleri sahiplenir (örneğin, yiyecek) ve engelleri (rakipleri) bertaraf eder. İkincisi de aynı şeyi yapar, ama bununla yetinmez maddi tatminin ötesinde bir şeyler arar, sadece ötekinin bakışlarından elde edebileceği kendi değerinin takdir edilişini görmek ister. *Anerkennung*: Hegel Rousseau'nun "takdir", Adam Smith'in de "dikkat" diye adlandıracağı şeyi belirtmek için bu terimi kullanacaktır; ben de bu terimi kullanacağım.

"Takdiri amaçlayan insani arzu" "hayatın korunmasına yönelik biyolojik arzu"yu egemenliği altına aldığı anda insani olan başlar. "İnsani arzu bu korunma arzusuna egemen olmalıdır. Diğer bir deyişle insan hayatını (hayvana özgü bir hayat) insani arzusu için tehlikeye attığında insan 'olarak ortaya çıkar'": Daha o zaman Adam Smith'in hatırlattığı gibi insan şöhret kazanmak için hayatını feda etmeye hazırdır. Şöhreti hayata yeğleyen Akhilleus yalnızca büyük bir kahraman değil insanlığın ilk halis temsilcisidir. Takdir ihtiyacı insanı oluşturan bir olgudur. İnsan bu anlamda toplumdan önce var olmaz ve insani olan insanlararası olan üzerine kurulmuştur. "İnsanoğlunun gerçekliği yalnızca toplumsal olabilir." "İnsan olmak için en az iki kişi gerekir." Oysa Hegel insanlık durumundan yakınmak için Rousseau'nun kişisel sebeplerine sahip değildir; bu durumu tanımlamakla yetinmiştir.

Ancak Hegel-Kojève bu genişletmeyi yaparken takdir fikrini büyük ölçüde daraltır. Bu da birçok aşamada gerçekleşir. İlki dışarda bırakılan üçüncü kişiler yasasının hoyratça uygulanmasından oluşur. İnsan hayvan-

lık durumunu aşmak için sadece arzularını ve korunma güdüsünü hemen karşılayacak şeyleri değil ayrıca "verili gerçekliği aşan bir şeyleri" de aramak zorundadır. "Oysa bu gerçekliği aşan tek şey bizzat Arzu'nun kendisidir". Ya da "Arzu insanı oluşturabilmek (antropojen) için bir olmayan-varlık, yani başka bir Arzu'ya, yani aç bir başka boşluğa, başka bir benliğe yönelmelidir." Peki ama arzu nesnelerinin dünyası zorunlu olarak iki özel bölüme, yani maddi nesneler ile diğer arzulardan oluşan iki bölüme ayrılıyor değil midir?

İkinci aşama daha gösterişlidir. Diğerlerinden takdir beklerken onlar da aynısını benden bekler, oysa biz birbirimize karşılıklı olarak bunu veremeyiz, bu takdiri birinin alması için diğerinin almaması gerekir. Takdir talebi zorunlu olarak bir savaşımdır; ve insanlar için takdir hayatın en yüce değeridir, bu kavga bir ölüm kalım savaşıdır. Aslında bu fikir (önceki yazarlarda olduğu gibi) Rousseau'da yok değildir ama ona göre bu fikir takdir fikrini ya da diğerlerine olan ihtiyacı (yansız) değil öz-sevgiyi (olumsuz) içermekteydi. Şunu yazıyordu: "Bütün insanları birbirine rakip hatta düşman haline getiren [...] bu evrensel şan şöhret, şeref ve iltifat arzusunun her gün onca talibi aynı yarışa koştururken her tür tersliğin, başarının ve felaketin nedeni oluşunu vurgulamak istiyorum." Ancak Hegel-Kojève bu farklı unsurlar (kendi sevgisi/öz-sevgi) arasında fark görmediğinden bu tanımlamayı bizzat takdir fikri için kullanır. Her iki rakip de pes etmektense hayatlarını ortaya koyduklarına göre "karşılaşmaları ancak ölümüne bir savaş olabilir", "itibar için ölümüne savaş"; bu savaşı yargılayamayız: İnsanlığın tanımıyla karışmıştır bu savaş. Bu "ölüm kalım *savaşıdır*. Bir *Savaş*, çünkü her iki taraf da diğerini, diğer *herkesi* olumsuzlayıcı, yıkıcı bir eylemle kendine bağlı kılmayı isteyecektir". Kendini takdir ettirmek demek baskın olmak demektir. Böylece takdir fikri doğrudan iktidar kavgası fikrine bağlıdır.

Bu ikinci aşama üçüncü bir daralmayı sağlayacaktır; bütün takdiri bir değerin tanınması olarak yorumlayan daralmadır bu; Hegel-Kojève sözlüğünde takdir hayranlığın, onaylamanın, övgünün eşanlamlısıdır –yani bir üst şey karşısında bir alt konumun eşanlamlısıdır. "Her arzu bir değerin arzusudur."

Nihayet Hegel-Kojève tarafından yapılan son bir daraltma, bu kökensel çatışmanın sonuçlarını göz önüne aldığında gerçekleşir. Çarpışanlardan biri çarpışmadan galip çıkar, diğeri yenilmiştir ve eğer öldürülmediyse köle ya da hizmetçi olmuştur (takdiri elde etmeyi değil hayatını yeğlemiştir). Ama sırf bunun için bir tek insana özgü nitelikten de vazgeç-

miş demektir; aynı hamleyle yenen de hezimete uğramıştır: Takdiri elde etmiştir gerçi, ama bu takdir bir başka *insanın* takdiridir, yani onun istediği takdir değildir. Arzusu kendi içinde trajik bir arzu olarak kalır: Ya yenildiği için takdiri elde edememiştir ya da elde ettiği takdir değersizdir, çünkü yenilmiş birinin takdiridir bu. Efendi "onun tanımadığı biri tarafından tanınmıştır. [...] Demek ki efendinin davranışı varoluşsal bir çıkmazdır".

Burada her tür takdir talebinin sadece bir savaş olmakla kalmayıp aynı zamanda her savaşın da takdir talebi olduğunu farkediyoruz: Zafer takdirle/hayranlıkla taçlanmadığında hiçbir tatmin sağlamaz; Hegel-Kojève "en azından iki kişi olmak gerekir" dediğinde aynı zamanda "ve sadece iki kişi olmak gerekir" demek istemiştir; bu senaryoda dünyada her an sadece yenen ve yenilen vardır. Burada da böyle bir indirgemenin yasallığı tartışılabilir. Gerçi insan öldüren ya da bir toplama kampındaki tutukluyu köleleştiren SS, kurbanından elde edebileceği takdirden zevk almaz; peki ama bu takdiri *aynı anda*, onun "sertliğine" hayran kalan diğer SS arkadaşlarından ya da onun sadakatini ve görev aşkını öven üstlerinden bekleyemez mi? Bununla birlikte bunu kabul etmek için en başta iki değil de üç eyleyenin varlığı gerekecektir: İki savaşçı ve savaşı izleyecek bir *tanık*, bir *seyirci*.

Hegel-Kojève'in anlattığı öykü Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda anlattığına ve diğer benzerlerine koşuttur: İnsanlığın kökenine ilişkin bir hikayedir bu. Hegel-Kojève'in betimledikleri şey ilk insanlardır, türün doğum belgesidir. Bu nedenle sürekli "insanı oluşturan"dan (antropojen), "doğmakta olan insan"dan, "kökenden" söz eder. Özetlersek: "İnsan doğmuştur ve Tarih, bir Efendi ile bir Köle'nin ortaya çıkmasına yol açan ilk Kavga ile başlamıştır." İnsanlık tarihi efendiler ile köleler arasındaki ilişki biçiminin evriminden başka bir şey değildir.

Yeni döneme kadar felsefenin bildiği insanlığın kökenlerine ilişkin kurgular mite dayanır; bunlar imgelemi canlandırıcı olabilir, ama hiçbir zaman doğrulanamaz ya da yalanlanamazlar. En iyi durumda bize gerçekten var olmalarını zorunlu saymayacağımız mantıksal bir model, bir açıklayıcı tasavvur sunarlar. Bununla birlikte başka bir doğumu da gözlemleriz; türün değil ama bireyin doğuşudur bu. Ayrıcalıklı bir rol yüklenmese de bu olay en az insan kimliğinin diğer herhangi bir ögesi kadar anlamlıdır. Hegel-Kojève'in senaryosundaki iki yiğit savaşçının zorunlu olarak çocuk olmuş olmaları gerekmez miydi? Bir filozofun kafasından değil ama bir annenin karnından çıkmış değiller midir? Ama Hegel-Kojève mitini

okurken örnek olarak bireyin doğumunu aklımızda tutuyor olsak da, mitin birçok ögesi, açıkça gülünç değilse bile, epeyce tartışılır görünmektedir. Kısaca bu model işe yaramamaktadır.

Türün kökenine ilişkin mitte olduğu gibi bireyin kökenine ilişkin gerçeklikte de en azından insani olanın çıkabilmesi için en az iki kişi gerekir; ama bu ikisi Hegel-Kojève'de olduğu gibi bir şövalye turnuvasında ya da bir boks ringinde kapışan iki erkek değildir; bunlar anne ve çocuktur (ya da rahme düşme ânı düşünüldüğünde bir erkek ve bir kadın).

Kökenin, doğumun, insanı oluşturan'ın (antropojen) ölüm kalım savaşı gibi betimlenişi kesinlikle anne ile çocuk ilişkisine uygulanamaz. İnsan bir savaş sonucu değil sevgi sonucu doğmaktadır. Bu doğumun sonucu ise efendi-köle çifti değil, ama daha açıkçası, anababa-çocuk çiftidir.

Peki, insanın çocuğunun doğumunda sırf insana özgü bir yanın olmadığı ileri sürülerek karşı çıkılabilir; bu doğum, annenin hafızasında ve belki de çocuğun hafızasında bıraktığı izlerin hayvan dünyasında hiçbir eşdeğeri olmasa da, diğer memelilerin doğumuna benzer. Anababanın ve çocuğun birbirlerine doğru ilk hareketleri de sırf insana özgü değildir: Çocuk beslenmek ve ısınmak, kısaca korunmak "ister", anneyse korumak "ister", doğru, ama bu ilk ilişkinin hayvanlarda da eşdeğeri vardır. Bu gerçek. Bununla birlikte birkaç hafta sonunda insana özgü, diğer memelilerde eşi benzeri olmayan bir olay olur: Çocuk annesinin bakışını yakalamaya çalışır; sadece gelip onu beslemesi ya da rahatlatması için değil, aynı zamanda bu bakış kendi içinde onun için kaçınılmaz bir tamamlayıcı öge barındırdığı için: Bu bakış çocuğun varoluşunu doğrular. Başka deyişle çocuk artık annesinden (ya da bu rolü üstlenen yetişkinden, baba ya da üçüncü bir kişi olabilir bu) tanınmayı bekler, anne bu takdiri çocuğuna sunmaya, onun varoluşunu onaylamaya çalışır; ve aynı zamanda çok farkında olmadan o da çocuğunun talepkar bakışı yoluyla, 'takdir makamı' rolüyle tanınmış olur. Özgül olarak insani bireyin varoluşu bir savaş yoluyla değil, annenin bakışının bebek tarafından yakalanması yoluyla başlar –elbette pek kahramanca bir durum değil bu... Bütün yanlış anlamaları bertaraf etmek için şunu da ekleyelim: Burada "bakış" terimi insanın ötekiyle bir temas kurabilmesi için kullandığı araçlardan ilki ve en iyisidir; ama olmadığında –örneğin körlerde– diğer duyular, öncelikle de dokunma ve işitme, aynı görevi üstlenecektir.

Artık Hegel-Kojève'in takdir süreçlerini, bunları anne-çocuk ilişkisinde gözlenen olgularla karşılaştırdığımızda, ne denli indirgediklerini ölçebiliriz. Maddi olmayan bütün istekleri (somut olarak, yiyecek dışın-

daki metalar) başka bir arzuya indirgemek doğru mudur? Bebek annesinin arzusunu mu arzulamaktadır? Bakışını, mevcudiyetini, tek sözcükle takdirini arzular, ama tam olarak söylemek gerekirse bu takdire arzu demek için büyük bir hayal gücü gerekir. İkinci olarak bu takdir isteği ister istemez bir savaş, hatta bir ölüm kalım savaşı mıdır? Bunu kabul etmek zordur. Çok daha sonra anababa ile çocuk arasında bir rekabet oluşabilir, çocuk babası ya da annesiyle savaşabilir; ama ilk başta kesinlikle böyle bir şey olmaz. Her iki tarafın zihninde savaş düşüncesi çok uzak bir düşüncedir; çocuk anababasıyla savaşmaz, anababasını ister. İkisi arasındaki eşitsizlik başta o kadar fazladır ki ilişkinin eşitsizliğe *doğru* evrilebileceğini düşünmek saçmadır; hiyerarşi savaşı önceler. Ve çocuk ötekinin (annenin) takdirini isteyerek hiçbir tehlikeye atılmış olmaz; buna karşın insanlığını sıkı sıkıya onaylamış olur. Üçüncü olarak çocuk değerinin onaylanmasını istemez (bunun ne olduğunu bilmez), varoluşunun takdir edilmesini istemekle yetinir, daha fazlası değil (ki bu zaten çok büyük bir istektir).

Nihayet dördüncü olarak bireysel evrimin devamında çatışmalı ilişkilerin her zaman bir takdir talebine eşlik etmediğini (ya da bunun tersi olmadığını) görürüz: Çatışmalar daha çok rakiplerin yanında bir tanığın bir yargının bir takdir sunucusunun olduğu üç uçlu durumlarda söz konusudur; iki süreç, takdir ve savaş, birbirinden bağımsız olarak gelişebilir demek ki. Bunları birbirinden ayırabileceğimize dair bir başka kanıt, hayvanların gözlemlenmesinden ileri gelir (elbette bu gözlem Hegel'in döneminde henüz ilk adımlarını atmaktaydı). Sürü halinde yaşayan hayvanlar Hegel'in efendi ya da köle konumuna yol açan savaşa ilişkin şemasına epey uymaktadır: Rakipler ölümüne kavgalara tutuşurlar, ama herbiri, yenen tarafa boyun eğdiğine dair işaret verirse, bu kavgadan çıkabilir de. Bu da egemenliği elde etmek için hayatını tehlikeye atmanın bir varlığı insan sınıfına sokmak için yeterli olmadığını gösterir. Şimdiden klasikleşmiş bir araştırma bir kümeste toplumsal hayatın nasıl örgütlendiğini inceliyor: Başta bir çatışma vardır, sonra da boyun eğme. Buradan insan toplumunun da büyük bir kümes olduğu sonucunu mu çıkarmak gerekir? Hayır, zira hayvanların bu savaşında hiçbir takdir talebi yoktur; savaş sadece güç savaşıdır. Üstelik kümesteki hayat kesinlikle buna indirgenemez: İnsanlarda olduğu gibi hayvanlarda da ilk toplumsal ilişki kavga değil soyun sürdürülmesidir.

Anababa-çocuk ilişkisi efendi-köle ilişkisine benzetilebilir mi? Bu savunalacak bir şey değildir. Çocuğu köleye (ast olduğu için) ya da efendiye (takdir istediği ve elde ettiği için) denk sayabilir miyiz? İki ilişkiyi

birbirine karıştırmak sadece yararsız olmakla kalmayıp, ayrıca bu yolla anababa-çocuk arasındaki *bazı* ilişkilerin evrimin *bazı* anlarında tam da efendi-köle mantığı içine girdiğini gözlemleme olasılığını da gözden kaçırmamıza neden olur.

Burada bir sonuca bağlamamız gerekiyor: Hegel-Kojève'in tanımlaması ne kadar parlak olsa da insanlık durumuna ilişkin gerçeği göstermiyor, daha çok özel bir ilişki biçimini tanımlıyor: Gerçekleştiği anda sahteleşen arzunun kurduğu ilişki, çelişkili biçimde takdirin rakipten beklendiği rekabet ilişkisi. Bu tanımlama yanlış değildir, ama evrensellik iddiası akla mantığa sığmamaktadır. Gerçeklik içinde insan ilişkileri bundan çok daha zengindir, sonsuzdur. Maddi olmayan her şey arzu değildir, bütün takdir istekleri iktidar için savaş ya da bir değerin onaylanma isteği değildir; her savaş da bir takdir talebine eşlik etmemektedir; insanların dünyası, Hegel-Kojève'in "diyalektik efendi köle ilişkisinin" sağlayacağından daha çokbiçimlidir. Aynı hamleyle Hegel'in ulaştığı sonucu kabul etmek de zordur: "Tarihsel ve kendi kendinin bilincinde olan insanoğlunun varoluşu ancak kanlı savaşların, itibar savaşlarının olduğu, ya da en azından olmuş olduğu yerde olası olabilir." Burada takdirin talebine ve arzına ilişkin o olağanüstü çeşitlilik bir iktidar kavgasının yeknesaklığına indirgenmiştir. Buna ilişkin araştırma başladığı anda takdir çok sayıdaki türlerinden birine indirgenmiş ve uygulamada da Batı felsefesinin şu diğer yorgun kiracısıyla, yani herkesin herkesle savaştığı fikriyle karıştırılmıştır. Bugün bu kendi kendini sakatlayan kısıtlamayı aşmak gerekiyor.

Modernçağ'daki kalıntılar

Yüzyılımızda Rousseau'nun keşfine dayandıklarını iddia eden, bunu değiştirmeye ya da buna karşı çıkmaya çalışan çeşitli kuramları burada bir bakışta kavrayabilmemiz elbette olanaksızdır. Ancak en etkili öğretiler önceki toplumsallıkdışı eğilimlerin, Hobbes'un ya da La Rochefoucauld'nun ya da Helvétius'un uzantıları olarak, ya da Rousseau'nun Hegelci yeniden yorumu (ya da indirgenişi) olarak karşımıza çıkar; bu sonuncu değişke Kojève'in okumasından çok daha önce gerek efendi ve hizmetçi diyalektiğini sınıfların acımasız çatışması olarak ifade eden Marksizm yoluyla gerekse Nietzsche'nin güç istemi kavramı yoluyla Batı düşüncesine tahakküm eden bir değişkedir. Bu durumu, sistemli bir tanımlamanın yerini tutmasa da, birkaç örnekle gösterebiliriz.

Psikolojik kuram alanında rakiplerinini bugün artık bertaraf etmiş düşünce okulu olan klasik psikanaliz çoğunlukla La Rochefoucauld'nun ve Kant'ın görüşleriyle mutabıktır: İnsan bencil ve tamamen yalnızdır, sadece arzularının tatminini düşünür, ona diğerkamlığı ve âlicenaplığı öğreten şey toplumdur; bunlar bir gerçeklik değil birer idealdir. Derin itkiler sadece doğrudan öznenin çıkarlarını ilgilendirir. Freud bu bakımdan ünlü öncüllerinin fikirlerini paylaşır, bunlar XIX. yüzyılda özellikle yaygın düşüncelerdir. *Malaise dans la civilisatoin*'da (Uygarlığın hastalığı) şunu yazar: "*Homo hominis lupus* (insan insanın kurdudur): Yaşamın ve tarihin öğrettikleri karşısında bu söze karşı gelebilecek kim vardır? [...] Tezahürlerine karşı koyan [saldırganlık güçleri] ve oraya kadar onların içine işlemiş ahlaki güçler eylemin dışında bırakılırsa saldırganlık kendiliğinden ortaya çıkar, insanın altındaki kendi türüne karşı her tür özeni kaybeden vahşi bir hayvanı ortaya çıkarır." Oysa bu vahşi hayvan (hangi vahşi hayvan böyle davranır ki?) diğerini ancak bu diğeri onun bazı itkilerini tatmin ettiği sürece tanır: Bu bir cinsellik nesnesi ya da özellikle bir işin tamamlanması için bir yardımcı olacaktır; yoksa bütün insanlar birbirlerinin rakibidir. Demek ki bu saldırgan ve yarışçı varlık özde yalnız, ayrı, özyeterli bir varlıktır.

Bu bakımdan toplum herkesin herkese karşı sürekli savaşın sakıncalarına karşı bir çare, bir kalkan olarak ortaya çıkacaktır. Demek ki toplum ahlakın ve uygarlığın tarafında yer alır: Toplum yapaydır. "Uygarlık yapısının ne denli geniş ölçüde içgüdüsel itkilerden vazgeçmeye dayandığını ve ne derecede tam da güçlü içgüdülerin tatminsizliğini koyutladığını (baskılama, içegömme ya da diğer başka bir işleyişle) görmemek olanaksızdır. Bu kültürel ödün insanlar arasındaki geniş ilişkiler alanını idare eder." Demek ki uygarlık ile vahşilik (itkilerimizin tatmini anlamına gelen vahşilik) arasında sürekli bir çatışma vardır. "İnsanları birbirleriyle karşı karşıya getiren bu ilk düşmanlığın devamında uygar toplum sürekli yıkım tehditi altındadır." Doğa bireysel içgüdülerden oluşmuştur, toplum içinde hayat kültürel bir kazanımdır, yani birey topluma girmezden önce var olur. Kant da başka bir şey söylemiyordu: "Ham halden kültüre götüren ilk adımlar tam da burada [ortak hayat içinde] atılır; kültür ise esası itibariyle insanın toplumsal değeri üzerine kuruludur." Her defasında 'toplumsal olan' 'erdemli olan'a indirgenmiştir –erdem ise doğal insanda bulunmaz.

İnsanoğlunu *kökenselce* münzevi bir varlık olarak gören kavrayış Freud öğretisinin en etkili tezlerinden birkaçını açıklamaktadır. Örneğin ilksel

narsizm bunlardan biridir. Michael Balint'in gösterdiği gibi Freud bu noktada "kökende" kimi kez bir nesne ilişkisi (yani ötekiyle) kimi kez bir öz-erotizm, kimi kez de narsizm koyutlayarak kararsız kalmıştır. Ancak nihai sentezlerinde, yani psikanalitik gelenekte insanın ilkel halinin "çevreyle hiçbir ilişkisinin olmaması" özelliğine sahip olduğu kabul edilir; bu kesin bir "nesneyle ilişki yokluğu (anobjectal)" durumudur. Kökensel olarak libido bizzat özneye tahsis edilmiştir; narsist libidonun nesne libidosuna dönüşmesi zamanla gerçekleşir. Freud antropolojisinin bu alttan ilerleyen eyleme ilişkin bir başka örneği psikanalizin kurucusunun öznenin arzusunun kaçınılmaz olarak rekabet ve kin ilişkilerine bağlı olduğu "Oidipus kompleksi"ne atfettiği hayati roldür. Bu eklemleniş Freud ve gelenekçi psikanalistler tarafından hem bireyin evriminde hem de türün evriminde en büyük başvuru ekseni olarak düşünülegelmiştir, zira ilkel babanın katli *Totem ve Tabu*'da insanoğlunun kökensel ânı olarak görülmüştür. Oidipus'a indirgenebilen her şey yanlılığı bakımından anlamlı olan "Oidipus öncesi" sıfatını kazanır: Bu ise nihai ânın yükselişini hazırlar sadece. Hegel gibi Freud da şunu ileri sürer: Kökende savaş, ölümüne kavga vardı.

Klasik psikanalizin görüşünden daha "toplumsal" bir insan görüşü sunmak isteyen Alfred Adler gibi Freud'un öğrencisi olup ona karşı çıkan bir düşünürde bu şemanın yinelendiğini görmek öğreticidir. Adler'in durumu ilginçtir. Adler'de bir yandan, Nietzsche'nin sözlük dağarıyla ifade ettiği, yalnız-ve-bencil insan tezi bulunur. Her insanda "dinmez bir güç açlığı" hâkimdir ve tek amacı "dış dünyanın egemenliğini elde etmek"tir. Hayat sadece "başarıyı amaçlayan bir savaştır" ve "bir insanın her davranışı üstünlüğü, gücü, diğeri karşısında kazanılan zaferi hedeflemekten başka bir şey olmayan bir amaçla belirlenmiştir". Bu bakımdan diğerleri bertaraf edilecek rakipler ya da olası hizmetçilerdir.

Adler aynı zamanda insan davranışının başka bir yönüne de dikkati çeker (bu konuda belki de sosyalist kanılarının etkisinde kalmıştır): Rekabete dayalı olmayan işbirliği eylemleri bir üste karşı ortak bir tertibe de indirgenemez. Adler aynı biçimde yenidoğanın annesinin göğsüne doğru hareketini Kant tarzında özgürlüğün onanması olarak yorumlamak istemez; Freud'dan sonra bir saldırganlık hareketi olarak da görmez. "Yenidoğanın ilk hareketinin, annesinin memesini emmesinin bir işbirliği eylemi oluşturduğunu –bu eylem Freud'un yamyamlıktan türettiği kuramını desteklemek için varsaydığı gibi, içten gelen Sadik eğilimin bir göstergesi de değildir– ve bu eylemin hem annenin hem de bebeğin yara-

rına olduğunu anlamak kolaydır." Daha genel olarak Adler kadınların davranışlarına eğildiği zaman (Adler'in feminist kanıları da vardır) güç açlığına ilişkin kuramlarının onaylamasını da bulamaz. "Hayatın tekinsizliği şimdiye kadar –ve genel anlamda– güç arayışından başka bir çözüm bulamamıştır. Hayatın güvenliği ve insanlığın gelişimi için bunun tek, en iyi yol olup olmadığını sormanın zamanıdır. Ayrıca kadının hayatının yapısından da öğrenecek şeyler var." Nihayet insanlığın tarihi hakkında düşünen Adler burada kesinlikle ayrı bir bireyin olmadığını *görmemezlik edemez*. "Kolektif hayat insanların bireysel hayatından önce vardı", diye yazar *Connaissance de l'homme*'da (İnsanı tanıma); ve *Le Sens de la vie*'de (Hayatın anlamı): "İnsanoğlu tarihinin hiçbir yerinde yalıtık bir özne bulunmaz."

Peki bu denli farklılaşan iki onaylamayı nasıl uzlaştırmalı? Burada da Adler'in görüşü yeni değildir; onun mucizevi eklemlenişi gerçekleştirmesini sağlayan şey gerçek-ideal ayrışmasıdır. Rekabet doğaldır, işbirliği ise kültürel (diğer memelilerin yavrularının da meme emdiklerini ve hayvanların da işbirliğini bildiklerini unutuyor). *Connaissance de l'homme*'un bir sayfası daha önce alıntılanan gözlemin içeriğini şöyle belirler: "*İnsan kültürünün* tarihinde toplumsal olmayan hiçbir hayat biçimi yoktur." Aynı biçimde anne çocuk ilişkisi de bütün bir insan hayatının embriyosundan çok *uygarlığın* ilkörneğini sunar: "İnsanlığın toplumsal duygusunun en büyük kısmını ve bu yolla da insanoğlunun uygarlığının esasını muhtemelen anneyle olan temasa borçluyuz" (Adler burada Freud'un da bildiği Bachofen'in fikirlerini kullanır, ama bu iki düşünürlerle de çatışır).

Adler insan hayatını çatışma içindeki iki hareketin egemenliğinde olduğunu söyler: Bir yandan güce susamışlık, üstünlük arzusu, diğer yandan insanın birlikteliği duygusu; bir yanda yalnızlık, diğer yanda toplumsallık; bir yanda (kötü) doğa, diğer yanda (iyi) kültür; kötü bencillik ile iyi diğerkamlık. Demek ki sağaltıcı ve eğitmen Adler'in bütün çabası insanlığın birlikteliği duygusunun, bu idealini özetleyen kavram olan *Mitmenschlichkeit*'ın kabulüne zorlamaktan ibarettir. Zira yokluğunu hiç belirleyemesek de toplum doğal değildir, bu bireyin kökensel zayıflığına karşı bir çaredir. İnsan yalnız yaşayacak kadar güçlü değildir", "ortak hayat sürme zorunluluğu" buradan kaynaklanır der Rousseau'yu yineleyen Adler.

Demek ki Adler psişizme ilişkin iki yönün her ikisinin de toplumsal olduğunun, ama birinin benzerlik ilişkileri üzerinde, diğerinin bitişiklik ve tamamlayıcılık üstünde etkili olduğunun farkına varmaz ("simetrik"

ve "asimetrik" ilişkiler). Ayrıca "kötü" (yani erdemsiz) bir toplum hayaletmek de istemez; bununla birlikte yersiz gururu anarken açmaza düşer, bu da onun Montaigne çizgisinde ahlakçı vurgulara sahip olmasına neden olur. "Yersiz gurur insan birlikteliği duygusuna zarar verir." Peki ama yersiz gurur ötekinin bakışlarının bize sağlayabileceği çılgınca bir arayıştan, tastamam toplumsal bir duygudan başka bir şey değil midir?

Adler'in psikolojik kurama temel katkılarından biri, muhtemelen bir "aşağılık kompleksine" yol açabilecek "aşağılık duygusu"nun belirlenip tanımlanmasıyla ilgilidir; bu konuda genel kuramda aynı çelişkiler ve çıkmazlarla karşılaşırız. Nedir söz konusu olan? Adler'e bakılırsa bu çocuğun özelliğidir, çünkü her insan gibi o da "çevre üzerinde üstünlük kurmaya yönelik bir *güce susamışlığın*" egemenliği altındadır; oysa o yaşta bu imkânsızdır: "Yetişkinler arasında olduğuna göre her çocuk kendini küçük ve zayıf hisseder, kendini yetersiz, aşağı olarak görür." Bu genel duruma olası organik biçim bozulmaları eklenir; hepsi de içimizde bu aşağılık duygusunun derinleşmesine neden olur; bu duygu ancak yetişkinliğe, yani, her ne kadar insan birlikteliği duygusuyla dengelense de, güce ulaşıldığında, o da olursa, ortadan kalkar.

Ama çocuğun anababasının üstünlüğünden acı çektiği doğru değildir: Bunu belirlemek için bir çocuğu gözlemlemek yeter. Artık haklılaşmasını göremediği hiyerarşik üstünlükten olsa olsa yetişkinler acı çeker; çocuk ise bunu kız ve erkek kardeşleri karşısında ya da oyun arkadaşları karşısında hissedebilir. Ama anababasına bambaşka bir talep yöneltir: Onu bakışla ve sözle tanımaları; onlarla savaşmayı değil, onları taklit etmeyi ister. Tıpkı yenidoğanın yaşamak için ötekine (annesine) ihtiyacı olması gibi çocuğun da var olmak için, yani diğerlerinin ona sundukları takdir yoluyla kendi bilincini elde edebilmesi için diğerlerine (anababasına) ihtiyacı vardır. Çocuk anababasına "en güçlü benim!" dese de, onlar karşısında üstünlüğü değil, bizzat varlığının tanınmasını ve değerinin onanmasını amaçlar, bunu ona ancak başkaları sağlayabilir ve bu bir rakip üzerindeki zaferden çok daha önemlidir. Adler anababa-çocuk ilişkisine özgü olan tamamlayıcılık ilişkisini rekabet ve dolayısıyla benzerlik terimiyle yorumlayarak yetişkinler arasında sık görülen (ama kesinlikle genel olmayan) bir durumu çocuk dünyası üzerine yansıtır.

Bununla birlikte Adler özel durumları ele aldığında kendi kuramına ihanet eder. Şımarık çocuğu tanımlarken bu çocuğun "anababasının gözünde parlamaya", "anababasının dikkatini üstünde toplamaya", "diğerlerinin kendisiyle daha fazla ilgilenmelerini sağlamaya" vb. çalıştığını söy-

ler. Peki güce susamışlık ile üstünlük arzusu nerededir burada? Ancak bu doğru belirleme kuramsal ifadeye girmemektedir. Seçilen kavramsal çerçeve, özellikle *Connaissance de l'homme*'un bir cümlesinin de gösterdiği gibi, gözlemin sonuçlarına yer bırakmaz: "Hayatın ilk günlerinden tibaren çocukta öne çıkma ve anababasını bütün dikkatini ona vermeye zorlama eğilimi vardır. Bu durumda çocukta kendi değerini kabul ettirme itkisinin (*Geltungstreben*) uyandığını görürüz; bu itki aşağılık duygusunun etkisiyle çocuğun, çevresindekilerden üstün olarak görülmeyi amaçlamasına neden olacaktır." Takdir, değerinin kabulü, "ünlenme" isteği koyutundan hareket eden Adler, sezgisini itkinin güce pek uymayan kalıbı içine hapseder.

Adler'in gözlemleri burada doğrudur, ama başka bir dilde tercüme edilmeye ihtiyacı vardır. Çocukluk durumunda gördüğü şey aslında çocuğun aşağı oluşu değil yapısal *eksikliğidir*; en başından beri çocuğun başkalarına olan ihtiyacı sadece hayatta kalmak için değildir; ayrıca onların sıcaklığına, kokularına ve tatlarına, seslerine ve bakışlarına, sonra gittikçe artan biçimde sözlerine ihtiyaç duyar; burada tek başında amacına ulaşamadığını tespit ettiği için özerklik kazanan bir öznenin seçtiği bir araç söz konusu değildir! Oysa bu kökensel eksiklik hiçbir zaman tamamıyla giderilemez. Çocuk büyürken varlığına kendi kendine onay verecektir; ama bunun anlamı onun, yetişkin olduğunda ve hatta diğerleri olmaksızın uzun süreler geçirebiliyor olsa bile, onların bakışlarından tamamen vazgeçebileceği değildir.

Bu konuda Freud'a kendinin bile inanmadığı ölçüde daha sadık olan Adler, La Rochefoucauld geleneğine katılır: İnsanoğlu bencil ve yalnız bir varlıktır ama onu toplumsal ve cömert olmaya kışkırtmak gerekir. Diğerleri her tür ahlaki gözlemi bir yana koyarak Helvétius'un geleneğini (bilerek ya da bilmeyerek) sürdürmüştür. Georges Bataille'ın *L'Érotisme*'inin (Erotizm) Sade düşüncesine ayrılmış birkaç bölümünde bu tür açımlamalarla karşılaşmak rastlantı değildir. Blanchot'nun ve bizzat Bataille'ın yorumladığı biçimiyle Sade, insanın münzeviliği düşüncesini daha önce hiç olmadığı bir noktaya kadar ileri götürmüştür. Blanchot'ya göre onda her şey "ilk olgu olan mutlak yalnızlık" üzerine kurulmuştur. "Sade bunu bütün kılıkları altında söylemiş ve yinelemiştir; doğa bizi yalnız doğurtur, bir insanın diğeriyle hiçbir biçimde ilişkisi yoktur" (Blanchot'nun alıntıları *Lautréamont et Sade*'dandır [Lautréamont ve Sade]). "Gerçek insan yalnız olduğunu bilir ve bunu kabul eder." Batallie onaylar: "Sade'ın sözcüsü olduğu yalnız insan kendi benzerlerini hiçbir şekilde hesaba katmaz." Ve bu nedenle de Sade'a şükran borçluyuz:

"Önünde ötekinin artık var olmayacağı, sadık bir insanoğlu imgesini sunmuştur."

Bununla birlikte Sade hayatında kendini ötekine bağlayan ilişkilere kayıtsız kalmamış ve Bataille da bu çelişkiyi kolaylıkla ortaya çıkarmıştır: Ötekilere (okurlarına) bizzat ötekilerin anlamsızlığını göstermeye çalışıyor! Ayrıca Bataille yalnızlık (hapishane) Sade'a dayatılan bir şey olduğundan, onun bunu özgür seçimmiş gibi göstermek istediğini de ima eder. Diğer yandan Bataille toplumsallığın insanoğlunun içine işlemiş olduğunu çok iyi bilir; ayrıca "diğerlerinin bizimle kurduğu ilişkiden, onun bizzat diğerleriyle kurduğu ilişkiden yalıtmayı düşünemeyeceğimiz her gerçek insanın asli yapısı"nı da gözden kaçırmaz. "İnsanın bağımsızlığı, hayatın var olabilmesi için kaçınılmaz olan, karşılıklı bağımlılığın önüne çekilen bir sınırdan *daha iyi olmadı hiçbir zaman*". Bununla birlikte Bataille Sade'ın insanın tanınmasına katkısının büyük *önemde* olduğunu ve eserlerinden edinilen imgenin bütünü itibariyle sadık olduğunu ve böylece Sade'ın kesin bir keşif yaptığını düşünür. Sade kanıtlama zorunlulukları gereği insanın yapısal özelliğini ayraç içine alıyorsa, bu durum nasıl mümkün olabilir?

Bu yeni çelişki Bataille'ın düşüncesinin ikici (dualiste) olmasında yatar, zira ona göre insan da ikilidir. "İnsan hayatı asla birleşmeyen iki ayrışık parçadan oluşur. Bunlardan biri anlamlıdır, anlamı da yararlı amaçlarca, bunlara bağlı sonuçlarla verilir: Bu bölüm bilince görünendir. Diğeri egemendir [...] böylece her durumda bilinçten sıyrılır." Bir yanda normal insanların işle, çocuklar için kaygıyla, iyilikle ve sadakatle oluşan sıradan varoluşu; akıl, bilinç, dil, düzen, yararlılık, uygarlık, ama aynı zamanda sıkıntılar ve korkaklıklar vardır. Diğer yanda patoloji (ama bu da insanın tanımına dahildir), aşırılık anları, öldürme ve acımadan işkence etme, barbarlık, bilinçsizlik, gülme, sessizlik –ama aynı zamanda tutkular, şehvet, erotizm. Sade genelde susan bu parçayı, şiddeti konuşturabilmiştir ve bu yüzden de onu dikkatlice dinlemek gerekir. Toplumsal hayatımız şiddeti bastırır, ya da şiddet içimizdedir; apaçık gözümüzün önündeki (Sade'da) bu duruma gözlerimizi kapamayalım.

İnsanda şiddet kutbunu niteleyen terim özellikle önemlidir; egemenlik terimidir bu. Antikçağ halklarının kralları egemendiler, iktidarlarına hiçbir engel yoktu; ama mutlak egemenliği (hayatta hep uzlaşmalar kurma zorunluluğu vardır) sadece edebiyat hedefleyebilir, ve bunun en öndeki sözcüsü tam da Sade'dır. Oysa bir öznenin egemenliğinin gelişmesi diğer bütün öznelerin iptalini, yok olmalarını ya da köle haline gelmelerini

içerir: Bu ise onların iradelerini yabancılaştıran bir araçsallaştırmadır. Egemen varlık için diğerleri iki kategoriye ayrılır: Bir yanda kendisine benzeyen sefihler, ve diğer yanda boyuneğmiş kurbanlar. Bu kurbanların onun tarafından şu ya da bu şekilde takdir edilmesi onun egemenliğini kısıtlayacaktır. "Ötekinin değerini kabul eden kişi zorunlu olarak kendini kısıtlar. [...] Bütün diğerleriyle dayanışma bir insanın egemen bir tavra sahip olmasını engeller." Sade'ın dersleri burada Hegel'inkilerle birleşir.

Sade'ın söylendiği kadar köktenci olup olmadığı sorusunu sorabilsek de Sade'a, devamcılarına ve Blanchot ya da Bataille gibi çağdaş yorumcularına, insandaki şiddeti, ikiyüzlülükle görmezden gelmek yerine tanımış oldukları için şükran duyulmalıdır. Ancak bu bize bu şiddetin işgal ettiği yer ve insan psişizminde oynadığı role ilişkin hiçbir şey öğretmemektedir yine de: Şiddet bütün bilinçdışını kaplayan iki kutuptan, tutkulardan ve erotizmden biri midir, yoksa bilinçli ve görünüşte akılcı eylemlerimizin, iş ve aile ilişkilerimizin hedeflediği bir amaca ulaşmak için diğerleri gibi bir araç mıdır?

Bataille kendi itirazlarına karşın insan bağımsızlığını insanlararası bağımlılığın basit bir sınırından daha farklı görür; Blanchot gibi o da diğerlerine ihtiyacı olmayan temel bir insani varlığın olduğunu düşünür. Diğerleri işe karışıyorsa bunun nedenini bulmak gerekir. Blanchot ve Bataille Nietzsche tarafına döndüklerinde bunun korkaklık, sürü zayıflığı olduğunu söyler (Blanchot: "on yedi yüzyıllık korkaklığın mirası olan o [gerçek insan] onun dışındaki başkalarıyla ilgili olan her şeyi inkâr eder"; Bataille: "Yalnızdır ve onlar arasında ortak olan bir zayıflık duygusu olmadıkça asla onlarla bağ kurmaz"; bağlar sadece ortak zayıflıktan ileri gelir). Bataille, ortak duyguyla (hümanizm) birleşmek istediğinde, sanki nitelikli duygular toplumda insanlar arası bağımlılığın biçimlerinin hepsini içeriyormuş gibi, diğerleri dayanışma ve saygı için gereklidir, der. Ama her iki durumda insani olan, hatta sırf insani, ham durumda insani olan toplumsal'ı bilmez; insanlar arası durumun bir açıklamaya ihtiyacı vardır: Bu ancak bir zorluk karşısında bir tepki olarak ortaya çıkar.

Egemenliği diğerlerinin yadsınması biçiminde totolojik olarak açıklamak istemezsek bunu iktidardan alınan zevk olarak yorumlayabiliriz. Peki ama iktidarın keyfine tek başına varılabilir mi? Ötekinin bütün değerini yadsırsam ona egemen olmak bana keyif vermez. Bu nedenle ötekilerin kökten yadsınması egemenliği güçlendirmek yerine iptal eder: İşte Hegel'in açımlamayı istediği çelişki de budur. Bataille da aynı sonuca ulaşır ama çok daha dolambaçlı bir yoldan: Ona göre, özneyi harekete

geçiren yıkma hareketi sonunda kendine de ulaşacaktır, kökten Sadik kişi kendi darbelerinden kurtulamayacak ve mazoşist olacaktır. "Sade'ın ileri sürdüğü ötekinin yadsınması ilkesinden itibaren ötekini sınırsızca yadsımanın zirvesinde kendini yadsıma bulunmaktadır." Ama bu kendini yadsımanın tuhaf hiçbir yönü yoktur ve ötekinin yadsınmasının zirvesinden çok daha önce meydana gelir: Her ikisi aynı anda başlar, zira varlık diğeri olmadan var olamaz. Mutlak tiran kesinlikle mutsuzdur; efendinin yolu, diyordu Hegel, bir çıkmazdır. Gerçek anlamda yalnız zevkler –diğerlerini acımasızca hiçliğe indirgeme *yeteneğimin* tadına varabilmem için hiçbir bakışa, hiçbir takdire ihtiyaç duymadığım durumlar– çok sınırda olasıdır; ama insanlık durumunun hakikati içinde yer almazlar. Yalnızlık toplumsal etkileşimin sadece özel bir biçimidir, yoksa tersi değildir; böyle bir şey yoktur.

İnsanın ikiliğine ilişkin olarak sunduğu çeşitli tanımlamalar arasında Bataille ekonomik modele de başvurur. "Erotik davranış tıpkı harcamanın kazançla zıtlaşması gibi alışılmışla zıtlaşır. Akla göre davranırsak her tür malı edinmeye çabalarız, [...] her tür araçla zenginleşmeye ve daha fazlasına sahip olmaya çabalarız. [...] Ancak cinsellik ateşi sırasında tam tersi davranırız: Gücümüzü ölçüsüzce harcarız." Buradaki boşuna harcanan çaba fikri Bataille'ın *La Part maudite*'te (Lanetli yan) serimlediği "genel ekonomisinin" temelinde yer alacaktır. Böylelikle Bataille Adam Smith'in aşmayı bildiği çıkarlar ile tutkular arasındaki klasik zıtlığı yeniden keşfeder (Smith'e göre, der Dupuy, "ahlak ve ekonomi bir tek ve aynı bilimin konularıdır"). Peki ama insani alışverişin iyiliklerini zenginlikler gibi biriktirebilir miyiz? Aşkı ya da dostluğu ya da çalışmadaki işbirliğini vermeden alma girişimi olarak tanımlayabilir miyiz? Karşılıklı erotik tutku sırasında ötekinden hiçbir şey almıyor muyuz? Diğerini dolu dolu yaşatırsam bundan fazlaca bir minnettarlık elde ederim: İnsani alışveriş muhasebe kitaplarının alışıldık sütunlarına göre sınıflandırılamaz. İsa havarilerine "Hiçbir şey beklemeden verin ve ödülünüz iyi olacaktır", dediğinde Bataille'dan daha iyi bir psikolog olduğunu gösterir.

Demek ki Bataille'ın antropolojisi Hegel'in değişkesindeki bazı ögeleri benimseyerek toplumdışı psikoloji geleneği içinde kalır. İnsan esasen yalnızdır, benzerleriyle ancak zayıflığı ve cesaret eksikliği yüzünden birleşir; toplum uygarlık ve ahlak tarafındadır, bilinçdışı ise sessiz ve şiddetlidir. Batalille bu geleneksel karşıtlıkları yeniden üreterek toplumsallıkla ve bilinçdışıyla ilgili tatmin edici olmayan bir imge bırakmaktadır. Toplumsallık ikincil ya da sonradan değildir, ayrıca ötekinin bakışı yoluyla

takdir edilme isteği ahlaki (âlicenaplık) ya da ahlakdışı (yersiz gurur) değildir; zorunludur. Bilinçdışı kesinlikle diğerlerinden, bizden önce var olup bizi çevreleyen kişilerden bağımsız değildir. Şiddet yararlıyla çatışmaz, çünkü o da bir şeye hizmet eder.

Klasik psikolojinin ya da Bataille gibi yazarların temsil ettiği tavırlar bugün popülerliğini koruyor. Bunun anlamı toplumdışı kuramların genel psikolojinin alanında tek başına hüküm sürdükleri midir? René Girard'ın hatırlattığı gibi insanı hep başkalarına olan bağımlılığı açısından göstermiş olan Avrupalı büyük romancılardan söz etmeden (Girard'ın "mimetik arzusu" Rousseau'nun öz-sevgisinin bir başka adıdır), geçmişte olduğu gibi felsefede ve psikanalizde insanın bileşeni olarak toplumsallık fikrinden hareket eden akımların olduğunu belirleyebiliriz. Ludwig Feuerbach *Principes de la philosophie de l'avenir*'de (Geleceğin felsefesinin ilkeleri, 1842) insanlar ile insan topluluğu arasındaki iletişimi bizzat insanlığın tanımı haline getirir. Feuerbach bu anlamda, insanlar ile hayvanlar arasındaki farkın bilincin varlığı ve yokluğu, yani varlığın zihinde tasavvur edilip edilememesi düzeyinde bulunduğu düşüncesini benimser. Oysa bilinç demek öznelerarasılık, topluluk, iletişim demektir. Bilincin temeli olan var olma duygusu Rousseau'da olduğu gibi Feuerbach'ta da toplum içindeki hayattan ileri gelir. XX. yüyılda çoğunlukla felsefenin kıyılarında kalan Martin Buber, Mikhail Bakhtine, Emmanuel Lévinas ve Jurgen Habermas gibi birbirinden çok farklı yazarlarda yeni bir felsefi antropolojinin, (kimi kez son derece soyutlayıcı terimlerle ifade edilmiş) öznelerarası bir antropolojinin oluşturulması sürecektir.

Psikanaliz tarafında Freud klişesine dayanan asosyal insan modeli de uzun yıllardır tartışılmaktadır. Burada iki alt geleneği belirlememiz gerekiyor. Ferenczi'ye kadar geriye götürebileceğimiz birincisi Freud'un "baba" yönelişine karşı çıkar ve anne ile çocuk arasında "Oidipus öncesi" evrede yerleşen ilişkileri vurgular; bu gelenek Bachofen'in "anne hakkı" konusundaki kurgularıyla birleşerek bireysel hayatın kökeninde çatışmalı olmayan ilişkileri keşfeder. İnsan zihninin ne kadar derinine inilirse inilsin, der Ferenczi, asla tekil bir varlıkla karşılaşılmaz, ama sadece diğer varlıklarla ilişkilerle karşılaşılır. Bu eğilimin en anlamlı temsilcileri öncelikle, "Britanya ekolüyle" bağlantıyı kuran iki Macar olmuştur: Kendilerini "ilksel aşkı" (anne ile çocuk arasındaki aşk) incelemeye veren Alice Balint ve "temel aile" kavramıyla "Oidipus öncesi" zihin bunalımlarının kökenini tanımlayan Michael Balint.

Özellikle Melanie Klein ve W.R.D. Fairbairn gibi Britanyalılar da kendilerini "nesne ilişkileri"nin uzmanları olarak görürler; ama söz konusu "nesnenin" diğer bir özne (*ego*'nun karşısında *alter*) söz konusu olduğu hatırlanırsa bunlara ilişkin olarak *öznelerarası psikanalizden* söz etmek daha doğru olacaktır. Michael Balint kökensel bir öz-erotizm olarak ilksel narsizm, yani bireyin en baştan beri kendi kendine yeterliliği biçimindeki Freud düşüncesine sert biçimde karşı çıkar; aileyle (anneyle) ilişkinin baştan beri var olduğunu ve sadece zayıf bireyleri nitelemediğini gösterir. Ve "nesne ilişkileri" arasında bazılarına öncelik vermek gerekir: Bu ekolün bakış açısına göre Balint'te ya da Fairbairn'de insan psişizminin üzerine oturduğu kaya "Oidipus karmaşası" değil ondan çok daha öncesine dayanan, bebek ile anababasını birleştiren ilişkidir ve bu ilişki bir bağlılık ve bağımlılık ilişkisidir (Alice Balint'in "ilksel aşk"ı).

Diğer alt gelenek Erich Fromm'da Freudculuğun Marksçı eleştirilerinden, Karen Horney'in toplumsal kültürelci ve feminist eleştirisinden, nihayet Birleşik Devletler'de H. Sullivan'ın kişilerarası psikiyatrisiden hareket eder (otuzlu yıllarda Almanya'daki Nazizmden kaçan Fromm ve Horney, tıpkı birkaç yıl sonra da Bettelheim gibi, Sullivan'la buluşacaktır). Sonra kimi "benlik" psikologlarıyla bir araya gelecekler ve antropologlarla sıkı bir ilişki içine gireceklerdir. Bu psikanalitik akımın temsilcileri Freud'un toplumsal etkileşime karşı ilgisizliğinden yakınmışlar ve psikanalitik görüşleri çeşitli çağdaş siyasal rejimlere, totalitarizm türlerine ve demokrasilere özgü toplumsal biçimlerin incelenmesiyle birleştirmeye çalışmışlardır.

Fromm dikkati Freud modelinin başka bir yönüne çekmiştir: İnsanların psişik hayatlarını tanımlamak için ekonomik modele başvurur. Oysa burada herhangi bir model değil XIX. yüzyılda geçerliliği olan ve aynı biçimde insanın yalnızlığı ve kendine yeterliliğini temel olarak gören model söz konusudur. "İlkel olarak yalnız ve kendine yeterli insan diğerleriyle bir tek amaç için ekonomik ilişkiler kurar: Satmak ve satın almak için. Freud'un insan ilişkilerine dair tasavvuru temelde aynı doğaya sahiptir: Birey tepeden tırnağa tatmin edilmek isteyen biyolojik kökenli itkilerle donanmış olarak doğar. Bunun için diğer "nesnelerle" ilişkiye girer. Böylece onun nezdinde diğerleri onun isteklerini gerçekleştirmek için her zaman birer araçtır; bu istekler, birey henüz diğerleriyle ilişkiye girmeden önce doğmuştur. Freud'cu anlamdaki insani ilişkilerin alanı pazara benzemektedir –biyolojik olarak verili olan ihtiyaçların tatminine yönelik alışveriştir bu." Böyle bir insani alışverişin derinden derine yetersiz

olduğunu vurgulamaya gerek bile yok. Biçim bozukluğu iki yöndedir: Bir yanda bu ekonomik model bizzat ekonomik gerçekliği anlamayı sağlayamaz, diğer yandaysa kişilerle olan ilişkileri nesnelerle olan ilişkilerden türetmemizi söyler; oysa bu durumda temas halindeki öznelerin bağımsız olarak aktardıkları mallar yoktur ve aşk yeteneği herhangi bir harcama değildir: Burada ne kadar çok verilirse o kadar fazla elde edilir. Freud'un kuramındaki çok sayıdaki açıklama bu genel çerçevenin dışında kalsa da (örneğin üstben'in eylemini herhangi bir "zevk ilkesi"yle açıklayamayız, ayrıca bunu diğerleriyle ilişkilerin dışında da tasavvur edemeyiz) bunun temelde gerçeğe pek benzemeyen bir psikolojik hedonizm üzerine kurulu olduğu da doğrudur.

Freud kuramındaki kökensel tezlerinden çok azı hakkı teslim edilmiş eleştirilerden kurtulabilmiştir; bununla birlikte Freud'un itibarı bugün de sürer –haklı olarak. Onunki gibi bir yapıt insan psişizmini tanımlayan tekil önermelerden oluşmamaktadır; ayrıca Freud'un olağanüstü kişiliğince, varoluşsal bağlanımının yoğunluğuyla (hoş bir narsizmden çok farklı bir şeydir bu) ve yazısının gücüyle belirlenmiştir. Bu hakedilmiş hayranlığın olumsuz etkisi ise Freud'dan sonra gelen kuramcıların ona açık açık karşı koymada çekingen davranmaları olmuştur. Bununla birlikte Freud'un mirasının kutsal ve dogmatik metne dönüştürülmesinin Freud'un girişimini harekete geçiren esinlerden birine ters olduğu açıktır: Freud ilke olarak hakikat arayışını otoriteye saygının önüne koyar ve en azından varoluşunun bir bölümünde varsayımlarının aşılacağını ve terkedileceğini umar. Oysa bu yazarlar Freud'un kuramına uygun olarak babayı öldürüp defterini dürmek için işbirliği yapmak bir yana, bizzat ustanın izindeki ruhçözümcüleri tarafından ruhçözüm seanslarından geçirilmişlerdir ve sisteminin temel koyutlarını sorguya açmış olsalar bile hepsi de Freud'a sadık kaldıklarını ileri sürmüşlerdir. Fromm ya da Lacan, Balint ya da Winnicott gibi birbirinden farklı yazarlar için de durum aynıdır.

Bununla birlikte elli yıldır yine onların çabaları sayesinde yeni bir psikanalizin, Freud'unki gibi itkiye, yani bireye dayalı değil ilişkilere dayalı bir psikanalizin yerleştiğini görürüz. Fairbairn artık herkesçe bilinen cümlesinde, "libido her şeyden önce zevki değil nesneyi arar" dediğinde gerçek bir devrim yaratır: "Nesne", yani diğer özne insan etkinliğinin amacı haline gelir (buna yine "libido" demek akıllıca değildir). Ne yazık ki bu yenilikçi psikanalistlerden hiçbiri Freud'unkine benzer bir eserin yaratılması için kaçınılmaz olan düşünce kudretine ve yazma hırsına sahip olmamıştır.

Çağdaş psikanalizin bu çeşitli dallarının temsilcileri arasındaki farklılıklar süregider, ama katkıları bibiriyle çelişmekten çok birbirini tamamlar; örneğin Amerikan "kültürcü" ekolü takdir ihtiyacı ve itibar kavgası üzerinde durmuştur, oysa "nesne ilişkilerine" dayalı İngiliz ekolü çocuğun hissettiği rahatlık ve bağılılık ihtiyacını ya da iyi ve kötü "nesnelerin" "içselleştirme" süreçlerini aydınlığa kavuşturmuştur. İnsan topluluğunun tanınması yönünde sosyoloji, etnoloji ya da, sadece bilişsel kazanım süreçlerini incelemekle kalmayıp ayrıca çocuğun "duygusal", yani ilişkisel evrimini de çözümleyen ve özellikle anlamlı bir alan olan gelişim psikolojisinin sunduğu diğer katkılar için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Bununla birlikte ekoller ve çok haklı olarak da disiplinler arasındaki köprülerin kurulması yavaş ve zordur (Britanyalı John Bowlby'ın eseri böyle bir sentezin başlangıcıdır).

Konunun can alıcı noktasına geçmeden önce bir başka soruyu daha sormamız gerekiyor. Büyük felsefi ve psikolojik ekolleri ve bunların sundukları insan imgesini incelediğimizde, bunların bu denli göz önündeki olgulara kör kalabilmelerini, buna karşılık hiç olamayacak bir tasavvuru da gizli ya da açıkça kabul etmelerini açıklamamız gerekiyor. Bireyin kökenine ilişkin, herbirimizin gözlemleyebildiği anlatının yerine (çocuğun gelişimi) zorunlu olarak mitik ve sadece ideolojinin ürünü olan, türün kökenine ilişkin bir anlatıyı koymanın gereği var mıdır? Asla içine girilemeyen ve girilememiş yalnız bir varlık hayal etmek neden? İnsanlar arasında sadece rekabet, yani benzerlik ilişkilerini göz önüne almak ve beraberlik ve tamamlayıcılık ilişkilerini görmezden gelmek neden? Her tür toplumsallık biçimini ahlaka ve bütün ahlakdışılığı da yalnızlığa bağlamak neden? Bu sorulara cevap verilememesini yazarlarımızın zihinsel zayıflığına bağlamamak gerekir. Peki ama nerededir bu cevaplar? Bunlara kesin bir karşılık veremesem bile bu soruları yeniden sormak gerekmektedir. İşte bunlar hakkındaki bazı düşüncelerim.

Eğer türün kökenine ilişkin anlatı bireyin kökenine, soyoluş (filojenez) bireyoluşa (ontojenez) yeğlenmişse bunun en azından kısmi nedeni bu anlatıların yazarlarının kadınlar değil erkekler olmasıdır, oysa bireyin kökeni, yani doğum ve bebeklik dönemi yüzyıllar boyunca kadınların evrenine ait olmuştur. Türle ilgili anlatı saf bir kurgudur, bireyi konu alansa gözleme dayanır –ama yetkili anlatıcılar bunlara giremez ya da bunlarla ilgilenmezlerdi ve gözlemci kadınların da bunları anlatmaları yasaktı. Hatta doğurganlığa müdahale edemeyen erkeklerin bilinçaltı bir telafiye başvurarak dünyanın doğuşunu anlatıp kendilerini teselli

etmiş olabileceğini bile düşünebiliriz. Ama böyle bir neden her şeyi açıklamaya yetmiyor: Geçmiş yüzyıllarda bu tür anlatının egemenliğini sarsmaya ve dikkati bireyin evrimine, çocuğun anne ile ilişkisine doğru çekmeye çabalayanlar da erkekler olmuştur; yakın bir tarihe kadar kuramsal söylem basitçe eril bir girişimdir.

İlişkinin zararına olarak bireyin, insanoğlu zararına insanın yeğlenmesinin ikinci bir nedeni basitliğin çekiciliği olabilir. Michael Balint birçok disiplinde benzer bir durumun bulunduğunu söyler: Belli bir tarihte ekonomistler çoğunlukla "Robinson hipotezi"yle düşünmüşler, biyologlar da yapısal olarak basit organizma olan amipin karadaki yaşamın kökeninde olduğunu sanmışlardır.

Bu körlüğün üçüncü nedeni psikolojik kavramların ve ahlaki konseptlerin yorumlanması olabilir: Bir yandan yalıtılma ile bencillik, diğer yandan ilişki ile âlicenaplık. Toplumsallık çoğunlukla doğuştan gelen eşduygu ve medenilik olarak tanımlanmıştır; oysa insanın temelde kötü, diğer deyişle bencil olduğunu anlamamızı sağlayan açıklamalara ister istemez eğilimimiz vardır. Belki de felsefi modernitenin en büyük özelliklerinden biridir bu: Bazı istisnalarla birlikte kötülüğün insanın hakikati olduğunu ileri sürer. Ahlakın gereklerine uyan her doğrulamanın sofu bir yalan olmasından kuşkulanıyoruz. Gerçekten de eğer her ahlak toplumsalsa her toplumsallık ahlaki değildir. Ama bu ayrılmayı bilmeyiz ve her zaman kötü, bencil, yalnız, bir insan doğası düşüncesini sanki cüretkar bir keşifmiş gibi, arındırıcı bir hakikatmiş gibi kabul etmeye hazırız. Böyle bir indirgemeye karşı çıkanlar üstelik ahlakçılıkla, pimpirikli ve ödlek olmakla suçlanırlar: Hakikate doğrudan bakmaya cesaret edemezler.

Bu içegömmenin modernliğe özgü diğer bir nedeni, artık psişik kategorilerle ahlaki değil, ama siyasal kategorilerin birbirine karışmış olmasıdır. Siyasal ideal olarak eşitliğe bağlılığımız yüzünden bu modeli toplumsal ilişkiye de yansıtıyoruz. Sonuçta toplumsal ilişkilerden kaçılamayacağını kabul ettiğimizde aslında onları eşitliği varsayan ilişkilere indirgiyoruz: Rekabet, taklit; bilinçdışı olarak toplumu ilk eleştirmenlerin yazılarında ortaya çıktığı haliyle, demokrasi imgesine göre, yani hiyerarşisi olmayan rakipler arasında bitmek bilmez bir savaşım olarak görüyoruz. Bonald'ın demokrasiler konusundaki düşündüklerini (demokrasilerin sınırsız rekabeti himaye ettikleri) Nietzsche bütün insanlara atfeder. Ama demokratik toplum da dahil olmak üzere herhangi bir toplum eşitlikçi olduğu kadar, daha fazla olmasa da eşitliksiz (hiyerarşili) ilişkiler de içerir. Anababa ile çocuklar, öğrenci ile öğretmen, memur ile

işveren, sanatçı ile kitle arasındaki ilişkileri nasıl anlayabiliriz? Belki de insanların etkileşimini temsil etme aracı olarak ekonomik modelin rağbet görmesini bu eşitlikçi düşüncenin her yerde olmasına bağlamalıdır: Her şeyi metaya çevirmek kişiler arasındaki hiyerarşik farklılıkları bertaraf etmeyi (görmezden gelmeyi) sağlar.

Körlüğümüzün son bir nedenini öz-sevgide, bu durumda düşünürün, bilginin ya da filozofun öz-sevgisinde aramak gerekir. İnsanoğlunu kötü olarak tanımlamak pek de gönül okşayıcı değildir, ama bireyi kimseye borcu olmayan ve kitlesinin onayından çok tek başına hakikati arayan kişi olarak düşünmekse pohpohlayıcıdır. İnsanların asosyal tasavvurun değişkelerini, bencillik, zorbalık, baba katilliği gibi onca günaha ve suça karışmış olarak göstermelerinin nedeni gururlarıdır! İnsanlar kendilerini kötü olarak resmederek yalnızlıklarını onaylamaktadırlar: Bu örtük anlaşmadan elde ettikleri kâr, beyanlarından çıkan sakıncaları büyük ölçüde karşılamaktadır. Bu suçlara bulanarak kendi yapısal eksikliklerini gözlemleyebilir, kendilerini kaderlerinin hâkimi olarak görebilirler. Diğerlerine bağımlılıktan, onlara ihtiyaç duymaktansa her şeyi itirafa hazırdırlar; diğerleriyle ilişkiyi tamamen isteğe bağı olarak görür ve böylece amaçlarına ulaşırlar. Böylece kuramın içeriği onu dile getirenin değerini teminat altına alır.

2.
Olmak, Yaşamak, Var Olmak

Ölüm itkisinin ötesinde

Günümüzde Freud düşüncesine başvurmadan insanoğlunun psişik yapısı üzerinde konuşmak zordur: Ortaya çıktığı zamanda hiç de gelenekçi olmayan bu düşünce günümüzün geleneği haline geldi, Freud terminolojisi gündelik kullanıma düştü ve bu düşünceden hareket etme zorunluluğu oluştu. Bununla birlikte bilindiği gibi baştaki ifadeleri ile sonraki kendi sentezleri arasında Freud'un önerdiği kuramın en genel eklemleri hissedilir değişimlere uğradı. Gerçekten de ilk elde Freud, etkinliklerimize hâkim olan iki büyük itki grubunu belirler: Korunma itkileri (ben'e yönelik) ve cinsel itkiler (ötekine yönelik). Kendisinin de belirttiği gibi, bu bakımdan uzun bir geleneği kullanmaktan başka bir şey yapmaz: Schiller'in bir dizesi aşk ile açlığın dünyayı yönettiğini söyler (tam da açlık Freud'da korunmanın özel örneğidir); Kant da güdülerimizi ikiye indirgiyordu: "*Hayat sevgisi* ve *cinsel aşk*, ilki bireyin korunması, ikincisi türün korunması için".

Bununla birlikte birçok klinik gözlem ve derin bir düşünüş Freud'u bu geleneksel ayrımı tam olarak reddetmeye olmasa da, içeriğini azaltmaya

ve bir yandan da, artık hâkim olan bir eklemlenişe basit bir alt bölüm olarak dahil etmeye götürmüştür. Bunun nedeni bir yandan narsizmin açımlanışı Freud'u korunmanın kendi sevgisiyle özdeş tutulabileceğine ikna eder, demek ki sevginin bu iki değişkesi arasında kesin ayrım yoktur, bu terime (ya da "Eros", ya da "libido" terimine) yeterince büyük bir açılım kazandırmak koşuluyla. Oysa bu birleşme kendi içinde kendini "*ikici*" (dualiste) diye niteleyen ve düşüncesi ikili karşıtlıklarla işleyen Freud'u rahatsız etmelidir. İkilik başka bir düzeyde olmalıdır: "Erotik" itkilerin ya da hayat itkilerinin tamamı, kimi kez "nirvana ilkesi" diye adlandırılan ölüm itkisinin karşısında yer alır (Freud gençlik yazılarında "atıllık ilkesi"ni de kullanır).

Elbette Freud'u ölüm itkisi kavramını kullanmaya iten (*Au-delà du principe de plaisir*'de [Zevk ilkesinin ötesinde]) yapısal nedenler (karşıtlıklar yoluyla ilerleme zorunluluğu) *tek nedenler* değildir. Bunun temelde bu düzenden ileri gelen pozitif ve tözsel nedenleri de vardır. İlkin Freud herhangi bir zevk araştırmasıyla, yani hayat itkileriyle açıklanamayacak derinlemesine tiksindirici durumlar da dahil olmak üzere kimi tekrarlanan olguları gözlemler. İkinci olarak saldırgan ve yıkıcı davranışların ister bizzat benliğe isterse dış dünyaya, yani diğerlerine yönelsin, her zaman cinsellik terimleriyle açıklanamayacağını kabul etmek zorunda kalmıştır. Freud çeşitli türleri aklımıza hemen gelen cinsel sapkınlıkların, mazoşizmin ve sadizmin gerçekte ikincil oluşumlar, cinsel itkiler ile ölüm itkileri arasındaki kombinasyonlar olduğunu düşünür; bunların ardında bir bakıma kökensel (cinsel olmayan) bir mazoşizm ve kökensel bir saldırganlık, kendi'nin ve öteki'nin yıkımı vardır. "Böylelikle varlıklarını kabullendiğimiz güdüleri iki büyük kümeye ayırabiliriz: Daha büyük birimler oluşturmak amacıyla daha fazla canlı tözü barındırmaya eğilimli erotik itkiler ve bu eğilime karşı koyan ve canlı maddeyi inorganik hale dönüştüren ölüm itkileri. Ölümün son verdiği hayata ilişkin olgular işte bu ikisinin işbirliği ya da zıtlaşmasından ileri gelir."

Bununla birlikte bu yeni kavramın iki kaynağı olan tekrara eğilim ve saldırganlığın aynı sürece göndermede bulunup bulunmadığı sorulabilir. Ayrıca bizzat Freud'da Laplanche ve Pontalis'in *Vocabulaire de la psychanalyse*'de (Psikanaliz sözlüğü) iyice belirledikleri bazı terminolojik yalpalamaları da görürüz. Freud yinelemeyi yorumlarken bir tözün tedrici olarak hiçliğe indirgenişi (bu da onu saldırganlığa yaklaştırır) ve ondan ayırdetmeyi sağlayan önceki durumunun korunması arasında tereddüt eder. Laplanche ve Pontalis şunu belirlerler: "Buna ilişkin olarak önerilen tanım-

lamalar her zaman bir bulanıklık içerir: Mutlak indirgeme eğilimi ile sabit kalma birbirine denk olarak görülür." Böylece Freud "yıkım"dan ve "koruma"dan bunlar sanki eşanlamlılarmış gibi söz eder; birçok terim dizisi konusunda duraksar: Atılık ilkesi ve nirvana ilkesi indirgeme yönüne doğru hareket eder; buna karşılık sabitlik ilkesi (Fechner'in kullandığı "istikrar ilkesi"nin olası bir yansımasıdır), homeostazi, termodinamiğin ikinci ilkesine yapılan bütün göndermelerle birlikte tutunma, hareketsiz denge, aynının tekrarlanmasına göndermede bulunur.

Demek ki bu iki ögeyi birbirine katarak değil ama birbirinden ayırarak Freud düşüncesini tam olarak terketmiş olmayız. Temelde her insanda kendisiyle aynı ve hareketsiz kalmaya doğru bir itki vardır; halihazırda var olanı sonsuzca yineleme itkisidir bu. Peki bu sadece insana özgü müdür? Aynı eğilim diğer bütün varlıklarda hatta her maddede yok değil midir? Spinoza da ünlü ifadesinde maddenin bu özelliğine göndermede bulunur gibidir: "Her şey, kendi içinde olduğu sürece, kendi varlığında kendini korumaya çalışır." Ancak var olmaya dönük bu ısrar, bu güçlü yönelim hayatın kendisi değildir. Ölüm de değildir, yani Freud'un ima ettiği gibi organik halden inorganik hale geçiş değildir, ama marazi bir niteliği vardır; bu ısrar, canlı varlıkta hareketsiz maddenin sahip olduğu payı onaylar. Bunlardan birinden diğerine geçiş değil, organik varlık içinde inorganik ögenin tezahürü vardır ve bu da bizzat maddenin ifadesidir. Kendi'nin bu yolla (her insanın psişik durum olarak tanıdığı) bir mineral haline gelmesini sağlamak, hiçliğin gözkamaştırıcılığına kendini bırakmak, marazi bir durumdur, ama kendi içinde hiçbir etkin yıkımı, hiçbir saldırganlığı içermez elbette.

Şimdi de saldırganlık konusuna dönelim. Öncelikle saldırganlığın, saldırılan varlığın saldıran varlık karşısındaki konumuna göre özgülleştiğini belirtebiliriz. En sık dile getirilen durum saldıran ile saldırıya uğrayanın belli bir benzerliğidir: Aynı nesneyi elde etmek, aynı yararı sağlamak için rakip durumdayız ve ötekine saldırmam bu istenen konumu (tek konum) elde etme amacını taşır. Demek ki burada saldırganlık sadece takdir arayışının hizmetinde bir araçtır: Rakiplerin bertarafıdır. Bataille konusunda başka bir tür saldırganlık gördük: Aşağı olarak düşünülen varlıklara yönelen saldırganlık. Burada da, ötekinin boyun eğmesi hatta yıkımı kendi gözümde ya da üçüncü kişilerin gözünde benim egemenliğimi kanıtladığı için çelişkili bir biçime bürünse de (işkencecinin ve katilin zevkidir bu), takdir arayışı yok değildir. Üçüncü bir saldırı biçimi takdir arayışına çok daha doğrudan bağlıdır: Gücül maliklere, üstlerime, bana

vermeyi reddettikleri şeyler için öç almak üzere yönelttiğim saldırıdır bu. Reddedilen aşık, ihmalkâr anababasına saldıran çocuk, hocasının üstüne atılan kötü öğrenci, yardımı aksatan yardımsevere hakaret eden yoksul bu tür saldırganlardır.

Dördüncü bir saldırganlık türü öncelikle farklı görülebilir: Öz-saldırı'dır bu. Peki bunu takdir arayışının tersine dönmüş bir aracı olarak görebilir miyiz? Kökensel ve indirgenemez bir mazoşizm türü yok mudur? Soruyu dikkatle incelemek gerek, ama şimdiden şunun söyleyebiliriz: Anababasının dikkatini çekmek için kendini yaralayan çocuk vakasından başlayıp ondan sevgiyi esirgeyen varlıklara bir tür mesaj olan intihara kadar, çeşitli öz-yıkım eylemleri ötekiyle eylemleşme (interaction) ve takdir isteğinden kaynaklanır. Saldırganlığın ya da yıkma itkisinin ayrı bir itki değil de zamanın geri kalanında uyguladığımız biçimiyle tatmin arayışı içindeki psişizmin kullandığı yollardan biri olduğu son derece gerçeğe yakındır.

Ayrıca şunu da sorabiliriz: Davranışlarımızı temellerinde bir "itki"nin ya da bir "güdü"nün bulunduğunu söylemenin yeterli bir açıklama olduğunu düşünmek aslında bir zayıflık itirafı olabilir mi? Saldırganlığımızı "saldırgan bir itki"nin açıkladığını söylemek uyku eğilimimizi "uykuya iten bir güdü"yle açıklamakla aynı şeydir. Burada Fromm'un sonuçlarıyla birleşiyorum, ama bunları saldırma güdüsüyle sınırlayarak ve tekrarlama itkisini dışlayarak. Gerçekten de Fromm hayat ve ölüm itkisi hakkında şunu söyler: "Görece sabit kalan ve ölüm itkisinin zaferine kadar sürekli birbirleriyle savaşan, içten gelen iki biyolojik gücün husumeti değil bizzat hayatın özünün bulunduğu eğilim ile [...] kaynağını bu girişimde başarısız olması olgusundan alan antitezi arasındaki çatışma söz konusudur. Bu açıdan 'ölüm itkisi' [...] Freud'un varsaydığı gibi normal biyolojik olgulardan değil psikopatolojiden ileri gelir."

Saldırganlık ve kin itkileri Freud'un cinsel olan hayat itkileri ve korunma itkileri, "aşk" ve "açlık" itkisi dediği şeylerden nitelikçe farklı değildir. Ancak şimdi şunu sorabiliriz: Eğer takdir kavramının tarafından bakarsak bu ifadeler türdeş gerçekliklere bağlanabilir mi? Kesinlikle içimizde türün korunmasına ve üremeye ilişkin bir içgüdü vardır; bunun tatmini ötekinin bakışına bağlı değildir. Ayrıca bizzat fiziksel hazzın bir bölümüne de bağlı değildir –bir köpeğin cinsel hayatında bu gözlemlenebilir. Ama elbette ötekinin varlığına yapısal bir rol yükleyen o uçsuz bucaksız aşk ve erotizm alanını bu tür bir tatmine indirgeyemeyiz. Öte yandan kuşkusuz bizi yemeye ve içmeye iten acıkmak ve susamaktır, ama bunlar tabakları-

mızın, sürahi ya da bardaklarımızın içindekileri açıklamakta çok yetersiz kalır: Etnik, toplumsal ve ailesel geleneklerimize göre, çeşitli yiyeceklerin toplumsal değerine göre ve birlikte bulunduğumuz kişileri ve topluluğu da hesaba katarak şunu ya da bunu yiyip içiyoruz.

Diğer deyişle "hayat itkilerimizde" örgütleniş seviyeleri vardır: Bütün canlılarla paylaştığımız itkilerden biri, açlığın ve susuzluğun giderilmesi, hoş duygular arayışıdır; diğer bir itki de özgülce sadece insana aittir ve kökensel eksikliğimiz ve toplumsal niteliğimiz üzerine kuruludur: Bireyler arasındaki ilişkilere yönlendiren itkidir bu. Victor Hugo şöyle diyordu: "Hayvanlar yaşarlar, insanlar var olurlar": Biz de bu terimleri kullanarak ilk örgütleniş seviyesine "yaşamak" ikincisini de "var olmak" diyebiliriz.

Freud'un hayat itkisi ve ölüm itkisi arasındaki ayrımından yola çıkarak üçlü bir ayrıma ulaşırız: Olmak, yaşamak ve var olmak. Olmak itkisini bütün maddelerle paylaşırız; yaşamak itkisini canlı varlıklarla paylaşırız; ama var olmak itkisi insana özgüdür.

Üç kanat

İnsani olan'ı sadece insana özgü olan'a indirgeyemeyiz. İnsan öncelikle maddi bir nesnedir ve bu özellik bazı davranışlarını ona dayatır. Aynı zamanda yaşayan bir varlık, bir hayvandır ve hayvanlarla onlara özgü nitelikleri paylaşır; ikinci davranış kümesi bu yolla açıklanabilir. Ama aynı zamanda insan başka hiçbir canlıya benzemeyen, toplum içinde, diğer insanlarla birlikte yaşayan bir varlıktır. Kozmik, hayvansal ve toplumsal olmak üzere bu üç seviye bazı sınır durumlar belirlense bile birbirlerine indirgenemez.

Böylece ilk sınır olmak ile yaşamak arasında, sabitlik ile değişim arasında, kendiyle aynılık ile dönüşüm arasında yer almaktadır. Olmak itkisini açığa çıkaran uç davranışlar bitkinlik, ağır depresyon, kendini hiçlikte yitirmedir; ama bu itkiden kısmen etkilenen eylemler çok daha yaygındır. İnsanın kendini ağaç, taş, beton gibi hissettiği, bütün varlığın mineral haline geldiği, *artık* hiçbir şeyin bizi ilgilendirmediği, *artık* konuşma, her zamanki gibi hareket etme isteğinin kalmadığı, ötekinin var olmadığı, yemek yemenin bırakılıp yalnızca *karın doyurulduğu*, algımızın söndüğü, aynı anda yenilmez bir uyuşukluk içine düştüğümüz anları yaşamamış kim vardır ki? Bu hareketsizlik elbette çok zenginleştirici değildir, ama ondan istenen de bu değildir; bunun üstümüzde gerçekte olumsuz olsa

da rahatlatıcı bir etkisi vardır. Bu ayrıca çelişkili olarak sonsuzluğa ve mutlak'a ilişkin olarak tek deneyimimizdir: Sadece hiçlik buraya katılır; hayatın her zaman geçici inşaları zorunlu olarak bitimli, kısmi, görecelidir.

Bu duruma ilişkin daha etkin bir değişke saplantılı ve mekanik jestleri yapmaktan, anlamdan yoksun ama geçmişte yapılmış eylemleri ardı ardına sıralamaktan ibarettir. Kimi günler bütün varlığı kaplar gibi görünen davranışlardır bunlar: Çimleri biçmek, evi ya da arabayı temizlemek, değişmez bir düzen içine yerleşmek, bir koleksiyonun parçalarını gözden geçirmek gibi. Hep tıpatıp aynı şeyin yinelenmesi de hayata terstir: İnsan davranışlarının keskin gözlemcisi Karl Philipp Moritz, *Anton Reiser*'de "Aynı eylemlerin bu bitmez döngüsü insanların atılımlarını en kesin biçimde kıran şey gibi görünüyor", diye belirtir.

Ayrıca daha olumlu olma itkisini de düşünmek gerekir: Çevre dünyaya karşı bir kayıtsızlaşma, kozmos içinde bir çözünme, biten ot gibi, güneşte parlayan çakıl taşı gibi olmayı sağlayan kayıtsızlık itkisidir bu. *Rousseau ünlü Rêveries'nin (Düşler) altıncısında* bizi bu tür bir deneyime götürür: Yapısal eksikliğimizi unutmamızı sağlayan hareketsizlikten ve yinelemeden oluşmuş bir durum (gerçekte bunu ne hayvanlar ne de bitkiler bilirler). "Ruhun bütünüyle dinlenebileceği ve orada, geçmişi hatırlamaya ve geleceği tasarlamaya ihtiyaç duymadan bütün varlığını toplayabileceği bir durum vardır; orada zaman onun için hiçbir şeydir, orada şimdiki zaman hep sürer, ama süreyi hiç belli etmez ve devamlılığını hissettirmez; yoksunluk ya da hazza, zevke ve acıya ilişkin hiçbir his bulunmaz; varlığımızdan başka bir endişemiz yoktu ve bir tek bu duygu orayı tamamen kaplar".

Ancak açıkça görüldüğü gibi, insanlığın yokluğuna denk gelen bu duyum tam olarak Rousseau'nun başka bir yerde varlık duygusu dediği şeyi kavramamaktadır; burada karşımızda daha çok bir olmak duygusu vardır. Budist teslimiyet, Stoacı sarsılmazlık ya da Hıristiyan dingincilik gibi çok çeşitli durumlara ilişkin bu tavırları birbirine benzetebiliriz (bunların hepsi dünyanın olduğu gibi kabulüne, dünyayı isteklerimize daha uygun hale getirme işinden vazgeçmeye dayanır). Eğer evrenle uyumlu biçimde karışırsam hayati ihtiyaçlarım ya da insanların birlikte varlığı için özel bir yer ayırmaya gerek de duymam. Burada toplumsal eksikliğin yerinde kozmik bir doluluk bulunur; olmak duygum kelebeğin, çiçeğin ya da deniz dalgalarının duygusuyla devamlılık içindedir.

İkinci temel sınır yaşamak ile var olmak'ı birbirinden ayırır. Bu sınırı biyolojist diye niteleyebileceğimiz çok sayıda düşünce ekolü yadsır.

Freud'un büyük esin kaynağı Schopenhauer bunun uzdilli sözcülerinden biri olmuştur. Örneğin şunu yazar: "Varlığımızın temelinde hayvan doğası vardır ve bunun sonucunda mutluluğumuzun temeli de hayvan doğasıdır. Huzurun temeli de rahatlıktır, yani sağlıktır [...]. Onur, şan, büyüklük, şöhret, bunlara ne değer verilirse verilsin, bu temel iyilikle rekabet edemez ya da onun yerini alamaz [...]. Demek ki mutluluğumuz için herkesin öncelikle ve cari olarak ötekilerin kanılarında değil kendi içinde yaşadığı bu basit olguyu zamanında tanımak çok yararlı olacaktır." Aynı biçimde aşkın psikolojisi de Schopenhauer'e göre türün üretilmesi gereğine indirgenir. İşte kolayca karşı çıkılabilecek bir konu: İnsan belki öncelikle kendi bedeniyle *yaşar*, ama *var olmaya* ancak başkalarının bakışıyla başlar: Oysa varlık olmadan kendi içinde hayat söner. Herbirimiz iki kez doğarız: Doğa içinde ve toplum içinde, hayat ve varlığa doğarız; her ikisi de narindir, ama onları tehdit eden tehlikeler aynı değildir. İnsan bir hayvandır, doğru, ama sadece hayvan değildir.

Yine biyolojist bakış açısından (buna göre biyoloji her tür insan hayatının temelidir, ayrıca hayatın amacı da biyolojiktir) insanlar arasındaki ilişkiyi en küçük yaşlardan itibaren tanıyabiliriz. Ancak bu ilişkileri kendileri dışında başka bir amacı hedefleyen, araçsal olarak görürüz: Çocuğun annesine ihtiyacı vardır, doğru, ama besin için. Daha sonra insan davranışını sözümona bir "haz ilkesi"yle açıklamaya çalışan aynı zihniyettir. Ama bu hedonist tasavvur yetişkin hayatında ekonomik kararlarımız kadar psişik seçimlerimizi daha iyi açıklıyor değildir. Fairbairn'in önemi şunu açıklamış olmasıdır: Arzu hazzı değil ilişkiyi arar. Ötekiyle ilişki bir araç değildir (karnını doldurmak, cinsel hazza ulaşmak için) varlığımızı sağlamak için peşine düştüğümüz bir araçtır (zevk ise bir ilişki inşa etmek için bir araç olabilir). Fairbairn ailelerince kötü muamele edilen, dövülen, işkence edilen, ama evlerini asla terketmek istemeyen çocukları gözlemleyerek yapmıştır keşiflerini. Bunun nasıl açıklamalı? Bir "acı çekme itkisi" mi öne sürmeli? Elbette hayır. Bu daha çok anababalarından gelen darbeleri yabancılardan gelecek okşamalara tercih etmelerinden ileri gelir: Darbeler takdirin (acılı) bir biçimidir, yabancıların okşamaları onların var olma duygularını hiçbir biçimde güçlendirmez.

Günümüzde çok yapıldığı gibi "toplumsal" ihtiyaçların açlık gibi biyolojik ihtiyaçlarla eşleştirilmesi son derece yoldan çıkarıcıdır: Bu, kişilerle ilişkiyi sanki nesnelerle ilişkiymiş gibi tanımlar. Bir nesneye sahip olabilirim: Önce uzaktadır, sonra yanıbaşımda. Bir elmayı yersem elma artık yoktur, onu bedenimin sindirebileceği bir yiyeceğe –temelli– dö-

nüştürürüm. Ama bir kişiyle olan ilişkimde buna benzer hiçbir yön yoktur (elbette onu nesneye dönüştürmezsem, ne yazık ki çok sayıda örneği vardır; peki ama o zaman da artık benim varoluşumu onaylayamaz hale gelir) ondan haz almak onu yok etmeyi gerektirmez, onu içselleştirerek özerkliğini azaltmam. Burada alınıp verilen şey elden ele geçen bir nesne gibi bizzat alışveriş sürecinden ayrılamaz; benim arzuladığım ilişkinin bana getirebileceği bir şeyler değil tam da ilişkinin kendisi –aşk, rahatlık, takdir. Bir sıvıyı bir başkasına aktarır gibi beni zevkle (takdir çeşitleri) dolduramaz kimse.

Yaşama itkisinin tatmini ve var olma itkisinin tatmini birbirlerini koşut olarak tamamlarlar; bu durumda bunları birbirinden zorlukla ayırırız. Ancak birinin tatmini diğerine karşı da olabilir; ayrıca Schopenhauer'in düşünmüş olabileceği gibi yaşamayı var olmaya yeğlemiş olmamız da kesin değildir. Duygusal zevklerden, yiyecekten ve cinsel hazdan vazgeçip sık sık "simgesel" zevklerin, ötekinin takdirinin ya da kendi bilincimizin bir bölümünün onayının peşine düşebiliriz. Daha ileri gidilebilir ve ahlaki bir temizlenme sanılan şeyi elde etmek için fiziksel rahatsızlıklar bile seçilebilir: Oruç tutulabilir, perhiz yapılabilir, sırta bir çuval geçirilebilir ya da kendi kendini kırbaçlayarak ten acıtılabilir. Genel kural olarak durumlar pek o kadar kesin çizgiyle ayrılmış değildir. Moritz kahramanının davranışını şöyle açıklar: "Reiser okuduğundan gerçekten zevk alıyor muydu? Her halükarda kantor tarafından böyle görülmekten büyük bir tatmin elde ediyordu. Bu özellikte onun yersiz gurura olan eğilimini görürüz. Onun için nesnenin kendinden ziyade görüntüler önemliydi, ama nesneye kayıtsız kalmıyordu."

Yaşamak ile var olmak sınırı aynı zamanda insan ile hayvanları ayıran sınırdır. Elbette gerçek sınır kopuk sözcüklerin düşündürebileceği kadar keskin değildir; insan sadece hayvanlar gibi yaşamakla kalmaz, ama aynı zamanda hayvanlar da biraz daha düşük seviyede olsa bile insanlar gibi var olurlar. Bebek maymun tıpkı insanın yavrusu gibi korunmaya, rahatlatılmaya ihtiyaç duyar. Maymunlar birbirlerine kur yaparken "göz kırparlar". Birçok hayvan için göz göze gelmek bir tehditin işaretidir ve sürünün liderinin genç isyancının derhal eski itaatkarlığına dönmesi için gözüne bakması yeterlidir. Evcil hayvanlar bilerek insanın takdirini isterler. Bunlar tıpkı insanda olduğu gibi bakışla gerçekleşen toplumsal birliktelik örnekleridir. Aynı ölçüde, bize tam da insani özellikleri hatırlatan bu birliktelik anları zaman içinde kısıtlıdır ve sınırlı bir işlevi yerine getirir: Hayat büyük çoğunlukla varoluşun önüne geçer, oysa insan

için tersi doğrudur. İnsan bilinci hiçlikten ortaya çıkmaz; bu bilinç hayvansı hayatın biçimleriyle hazırlanır, ama cenin durumu ile gelişmiş durumu birbirine karıştıramayız.

Var olma ihtiyacı asla temelli giderilemez, önceden yaşanmış hiçbir ortakvaroluş yeni ortakvaroluşlar talebinden kurtarmaz. Yapıdan gelen bu eksikliğin nedeni, temelde yalnız bir arzulayan varlık'ın kaçınılmaz olarak toplumsal hale gelmesi değil, onun sonsuz talepleri ile bu taleplerin tatmini arasındaki dengesizliktir, çünkü bu tatmin ister istemez kısmi ve geçici olacaktır. Bu ihtiyaç fiziksel doğumumuzdan az sonra ortaya çıkar ve ancak ölümden önceki bilinçsizlik durumunda kaybolur. Her tür ortakvaroluşun temel koşulu olan varlığımızın takdiri ruhun oksijenidir: Bugün nefes alıuam nasıl yarınki hava ihtiyacımı karşılamayacaksa, geçmişteki takdirler de sadece şimdiki zamanda yeterli olur. Takdir yokluğundan yakınan kişiyi geçmişteki başarılarını hatırlatarak teselli etmek saflık ya da kötü niyetliliktir; bu hatırlatma tam aksine *onun* bugün takdirden ne denli uzak olduğunu vurgulayarak daha kötü bir etki *yaratır*. Geçen yıl elde edilen ödüller bu yıl olmayan ödülleri telafi etmez, aksine ödül yokluğunu vurgular. Taleplerimi azaltabilir, ikincil (hatta üçüncül!) telafi sistemi yaratabilirim, ama önceden ne kadar takdir elde etmiş olsam da yeni takdirlerden asla vazgeçemem.

Takdir ihtiyacı ile nefes alma ihtiyacını karşılaştırmak o kadar da boşuna değildir ve bunu biz çok farklı yazarlarda görürüz. Moritz her varlığın sahip olduğu kendi imgesi konusunda bunu bulur: "Fiziksel eylemlerimiz için nefes almamız nasıl gerekliyse kendine güven de manevi hayatımız için o denli gereklidir"; ama kendine güven, diğerlerinin benim hakkımda sahip olacağı ve benim de içselleştirmiş olacağım pozitif bir imgedir temelde. Balint ötekinin benim için hava gibi olduğunu söyler; hem benim içimde hem de dışımdadır, atmosferdedir ve ciğerlerimdedir, ve her ikisi de farkedilmezdir: Bunun bana ne denli gerekli olduğunu onlarsız kalma tehlikesiyle karşılaştığımda keşfederim ancak; ortakvaroluştan yoksun olmak boğulmak demektir. Herhangi bir takdirin olmaması durumunda sıkıntı başgösterir; bu da tıpkı anjin gibi daralma, boğulmaya benzer fiziksel semptomlara sahiptir; sıkıntı boğazımıza sarılır; baskı altında olduğumuzda ciğerlerimiz sanki havayla dolup boşalmıyor gibidir.

Takdir eksikliğinin fiziksel durumu yalnızlıktır; eğer diğerleri yoksa onların bakışlarını yakalayamayız. Ama çeşitli yollarla düzenlenip giderilebilecek fiziksel yalnızlıktan daha da acı olan şey hiçbir işaret almadan başkaları ortasında yaşamaktır. William James "toplumsal kendi"

tanımlamasında bunu iyi dile getirmiştir: "İnsanın toplumsal kendiliği o insanın benzerlerinden elde ettiği takdirdir. Sadece arkadaşlarının yanında olmayı seven sürü hayvanları olmakla kalmayız, ayrıca kendi türümüzden varlıkların dikkatini çekmeye, onaylarını almaya yönelik doğuştan gelen bir eğilime de sahibiz. Fiziksel olarak olası olsa, topluma salıverilmek ve onu oluşturan üyelerin tamamınca görmezden gelinmek, olabilecek en şeytanca cezalandırmadır." Yabancının, marjinalin, dışlanmışın konumu bize bunu gösterir; Adam Smith'in de daha o zamandan belirlediği gibi, fakirler hiçkimsenin gözüne çarpmayan, kendi yurttaşlarının gözünde var olmayan kişilerdir. "Yoksul girer çıkar, hiç göze batmaz, ve bir kalabalığın ortasında sanki karanlık ve virane ortasında tıkılıp kalmış gibidir." Ralph Elison'un klasik tanımlamasındaki Amerikalı Zenci gibi, "Görünmez adam"dır. "Ben görünmezim, iyi anlayın, çünkü insanlar beni görmeyi reddediyor. [...] Sık sık kendi varlığınızdan gerçekten kuşku duyduğunuz olur. [...] Gerçekten, gerçek dünyada var olduğunuza ikna olma ihtiyacı duyarsınız, (....) onların sizi tanımaları için küfürler savurursunuz ve bir gün tanıyacaklarına yemin edersiniz."

Yaşlılık da sadece hayati güçlerin azalması değil varlığın azalmasıdır. Temel nedeni yalnızlığın artmasıdır. "Ölmeye yalnızlıkla başladım", diye yazar Hugo: Hayat sönmeden önce varoluş ölebilir. Yaşlının toplumsal varlığı sırasıyla ait olduğu çeşitli şebekelerden "koparak ayrılır"; hayatının temel deneyimi cansıkıntısı olur. Alışılmış takdir dağıtıcıları birbiri ardına yok olur (doğal seçimdir bu) ve onların yerini tutanlar da –"yeni kuşaklar"– onun için hiçbir ilgi duymaz ve ayrıca onu ilgilendirmez (bu da iradi seçimdir). Onların yaşlıya yaşlının da onlara ihtiyacı yoktur, oysa var olma itkisi devam eder.

"Ölen kişinin", yani yaşlının "yalnızlığı" modernliğe özgüdür, der Norbert Elias: Ölümden korkarız, dolayısıyla bize onu düşündüren her şeyden korkarız, bize ölümü fazlasıyla hatırlatanları bakışlarımızdan uzaklaştırmayı yeğleriz. Yaşlılar sadece diğer yaşlıları görecekleri bakımevlerine kapatılır: Bu uygun olmayan görüntüden kurtuluruz, ama onlar hayatlarında önemli olmuş olanların değil de onlara benzeyen, yani artık yararsız yabancıların bulunduğu bu yerlerde ancak küçücük bir varoluş duygusu yaşarlar. Çok sayıdaki yalnız insanın bir arada bulunması bir topluluk oluşturmaz. Sonraki adım hastanedir, günümüzdeyse yaşlı insanların çoğu hastanelerde ölür: Orada onların organlarına bakılır ama varlıklarına değil; ömürleri uzatılmaya çalışılır, ama varoluşları değil. Yaşlılar yalnız ölürler: Varoluş onları hayattan önce terketmiştir.

Bireylerin kökeni

Türlerin kökeni bizim için ulaşılamazdır; bireylerin kökeniyse her gün gözümüzün önündedir: Çocuklarımızın büyümesidir bu. Şimdi "ideal" bir anlatı sunarak bu konuyu ele almak istiyorum: Çağdaş psikologların gözlemlerine dayanan ama basitleştirilmiş ve genelleştirilmiş bir anlatı bu. Varoluş nasıl ortaya çıkar, yetişkin dünyasının karmaşık etkileşimlerinin üzerine kurulduğu, birbirinin yerini tutamayan temel toplumsal etkileşimler nelerdir? Bu sorulara tek bir cevap yoktur. Çocuk psikologları ve psikanalistleri yaptıkları özel keşiften o kadar etkilendiler ki bunu çocuğun eylemlerinin tamamına yaymak istediler: Her şey saldırganlık değilse o halde her şey sevgidir, diyeceklerdir, ya da bağlılıktır ya da rahatlık, ya da bakım; bu terimlerden herbirinin anababa-çocuk ilişkisinin tamamını tanımlaması gerektiği düşünülür. Aynı olguların rakip yorumlamalarından ziyade burada birbirlerine karşı konumlandırılmaları gereken farklı olguların söz konusu olup olmadığını sormak gerekir. Bu iş her zaman kolay değildir.

Zoraki daha tanıdık gerçekliklere benzetmeye çalıştığımız bu varlığın, yani bebeğin, çok tuhaf nitelikli olması nedeniyle bu iş özellikle zordur. Psikologlar bu eğilimden kurtulamazlar. Kimileri doğumdan sonra bile anne ile çocuk arasında tam bir simbiyoz olduğundan söz eder; oysa bu simbiyoz ancak eğretilemeli olarak ve annenin zihninde var olabilir, çocuğunkinde kesinlikle olamaz. Kimileri de kuşkusuz bilinçdışı bir yetişkin-merkezli düşünceye kapılarak, yenidoğanda çok daha sonralarının bir zihin yapısını varsayarlar. İnsan yavrusunda başlangıçtaki bir bencilliğin tecessümünü (Piaget) ya da çocuksu bir otizmi (Mahler) görmek, *evrimini* ilk baştaki zayıflığından *kurtulma* (Fairbairn) ya da bağımsızlığa *ulaşma* (Winnicott) çabası olarak tanımlamak tamamen gelişmiş bir insanın bakış açısına göre olabilir. İki varlığın, anababanın ve çocuğun iyice ayrı olacağı, ama herbirinin diğerine ihtiyaç duyacağı bu başlangıç durumunu düşünmek gerçekten de kolay değildir.

Bununla birlikte, bunu tanımlamak için kullandığımız terimler ne olursa olsun, bir şey kesindir: Çocuk diğerlerine olan ihtiyaçla ve onlarla temas kurmak için bazı yetilerle doğar. Rousseau'nun ağzından söylersek "toplumsal olmak için yaratılmış"tır. Hayatının ilk saatlerinden itibaren nesneler arasında sadece birini tanır: İnsan yüzü ve bunu gözlerin varlığıyla yüz olarak tanımlar. Ayrıca çocuk ilk haftalardan itibaren insan seslerini diğer seslerden ayırdeder.

Diğerlerine olan ihtiyaca gelince bu da elbette benim hayat dediğim şeye doğru genişler: Bebek kendisi dışında başka biri tarafından beslenmezse hayatta kalamaz. Ama bu kesin biyolojik bağımlılık uzun süre bu kez toplumsal olan başka bir bağımlılığı maskelemiştir: Sadece yaşamak değil var olmak ihtiyacı. Oysa her şey iki bağımlılığın en başından ayrışık olduğunu gösteriyor: Güvenlikte olma ihtiyacı beslenme ihtiyacının yerine geçebilecek bir şey değildir. Harlow'un maymun yavruları üzerinde yaptığı ünlü deneyinden beri bu iyice anlaşılmıştır: Maymun yavruları anneleriyle aynı teması sunan bir maymun kuklasını, onlara yiyecek veren oma onların dokunamayacağı başka bir maymun kuklasına yeğlemektedirler. Aynı biçimde ve daha da belirgin olarak çocuk sadece beslenmek değil, kucak ister, sarmalanmak ister, hoş sesler ve temaslar ister. Çocuğun bakışının odaklanabileceği ilk mesafe, emmek istediği memenin bulunduğu 2 santim değil, annesinin yüzünün bulunduğu 20 santimdir.

Bireyin evriminin büyük aşamalarını oral, anal, genital evreler olarak belirlemek de biyolojist bir bakıştır. Abraham'ın belirlediği ve Freud'un kullandığı bu "aşamalar" sadece kuramın cinsellikçi koyutunu değil –"normal" (yetişkinlere özgü) cinsellik ulaşılmak istenen amaçtır ve çocuğun bedeni de sadece kuramın ihtiyaçlarına göre kesitlenmiştir– ama toplumsal-olmayan anlayışını da gösterir: Bu aşamalardan hiçbiri, sanki çocuk için geçerli olan her şey kendi bedeninde zaten varmış gibi, ötekiyle özgül bir ilişkiyle özdeşleştirilmemiştir. Çocuk emmekten önce bakar; ama bu "bakışsal" aşamanın uygunca ele alınması hâlâ yapılmayı bekleyen bir çalışmadır (Lacan'ın "ayna aşaması" bu yönde belirsiz bir adımdır).

Genetik psikoloji uzun süreden beridir çocuğun evriminin kökten yeni ögelerin edinilmesiyle değil daha ziyade bir anda mevcut olan ve sonradan bize senkretik görünen etkinliklerin çeşitlenmesi ve uzmanlaşmasıyla ilerlediğini göstermiştir. Çocuk doğumdan itibaren toplumsallık için elverişlidir, ama bu eylemleşim (interaction) aygıtı sürekli karmaşıklaşır ve ayrıntılanır –en azından yetişkinliğe geçinceye kadar. Duygusal olan bilişsel olandan ileri gelmez, 'kendi' 'öteki'nden önce gelmez: Her şey en başından mevcuttur, sonradan ayrışır ve kusursuzlaşır.

En temel ayrım edilgen bir ilke ile etken bir ilke arasında yer alır: Eylemleşimde çocuk hem maruz kalan hem de eyleyen olmak ister. Anababası tarafından huzuru sağlandığında edilgendir; çevresini açınsamaya çalıştığı zaman etkendir. Aynı zamanda hem huzur ister hem de kışkırtılmak, yani bilineni bulmayı ve bilinmeyeni keşfetmeyi ister; Piaget

gibi söylersek, özdeşleştirmeyi (dünyayı kendiyle özdeş tutma) ve alışmayı (kendini dünyaya yerleştirme) uygular. Bu kurucu ikilik öteki ihtiyacı ile kendini onaylama arasında bir zıtlık oluşturmaz: Çocuk kendini hem ötekine olan bağımlılığı hem de dış dünyaya karşı merakıyla onaylar ve diğerlerine olan ihtiyacı her iki etkinliği de destekler. Daha çok etken ya da daha çok edilgen zamanların münavebesi, buna karşılık anababanın, yani koruma ve huzur anları ile terkedilme anları olan mevcudiyeti ya da yokluğunun münavebesine koşut olarak güçlenir. Bu ayrılık ânları da mevcudiyet ânları kadar ötekiyle ilişkilerin kuruluşunu sağlar: Çocuk çevresindeki bilinmeyen dünyanın keşfine çıkabilmek için kendini tok ve güvende hissetmelidir, ama anababanın kimliğinin dereceli olarak farkına varmasını, zamanın geçişinin bilincine varmasını sağlayacak ve onu dil kazanımı için hazırlayacak şey yokluktur. Ne kadar geçici olsa da bu kaçınılmaz yokluk çocuğun kökensel eksikliğinin, kendi kendine yeten bir varlık olmadığının farkına varmasını sağlayacaktır. Hayatının kalanında (Balint'in ifadesini anlamını biraz değiştererek kullanırsak) bu temel eksikliği doldurmak için girişimlere adayacaktır.

Çocukta toplumsal temasın çeşitlenmesi süreklidir. Bununla birlikte bu sunumun gerektirdiği gibi, herbiri yeni bir eylemleşim biçiminin edinimiyle nitelenecek aşamaları belirlememizde yarar vardır. Bunların ayrılmasının keyfi bir yönü olduğunu unutmamak gerekir: Değişiklikler bir tek düzlem üzerinde gerçekleşmez, kişiliğin çeşitli veçheleri aynı ritmle evrilmez; aralarından birine öncelik verirsek diğerlerini gözden kaçırırız elbette. Ayrıca çocukların bireysel gelişimlerinde çeşitli değişkeler de vardır; yaşla ilgili her belirleme ancak yaklaşık bir ortalama olarak alınmalıdır. İşte evrime ilişkin aşamaların tanımlanışını bu şekilde anlamak gerekir; bu aşamaları belirlerken H. R. Schaffer'in soruna ilişkin yakın tarihli bir genel bakışından yararlandım. Kolaylık olsun diye bu evrelerin herbirine akılda kalıcı bir ad vereceğim. Yinelersek, bu aşamalar anababa *ile* çocuk arasındaki eylemleşime ilişkin olan durumları ilgilendiriyor; çocuğun evrimini yalıtmak ve anababanın tamamlayıcı eylemlerinden söz etmemek yapaylık olacaktır.

I. Aşama: Temas (0-2 ay). Bu aşamanın temel kazanımı biyolojik düzendedir: Çocuk uyku ve uyanıklık, besin alma ve dışkılamadan oluşan temel ritimleri benimser. Ancak toplumsal eylemleşim hiç yok değildir: Gördüğümüz gibi bebek insan sesleri ve yüzlerini ayırdetmeye doğuştan eğilimli olduğundan anababanın sesi ve yüzünü çabucak ayırdeder ve ağlamalar ve gülümsemelerle onların dikkatini çeker. Beslenirken zorunlu olarak

onu kollarında tutan kişiyle eylemleşime girer: Diyaloğun çok uzaklardaki embriyosudur bu. Çocuk kişileri ve nesneleri iyi ayırdedemez: Çizilmiş bir yüz ile gerçek bir yüz onda benzer tepkiler uyandırır.

II. Aşama: Bakış (2-5 ay). Artık temel biyolojik döngülere hâkim olan çocuk çevresindeki dünyaya daha fazla dönebilir. Bu dönemin başında ortaya çıkan en anlamlı biyolojik evrim, bakışı çeşitli mesafelere odaklayabilme yeteneğidir (oysa daha önce odaklama yaklaşık yirmi santim kadardı, dünyanın geri kalanı bulanıklık içindeydi). Aslında görsel yetenekler kısa sürede tam olarak gelişir. Çocuk anababasına sadece bakmakla yetinmez, onların bakışını da çekip yakalamaya çalışır; ayrıca kendisininkini de bilinçli olarak çevirmeyi öğrenir. Gülümseme, seslenişe verilen kontrollü bir karşılıktır. Bakış alışverişleri kadar kapsamlı olmasa da ilk sesli alışverişler oluşur. Artık daha gelişmiş eylemleşimler vardır: Kimi kez anababa ve çocuk birlikte hareket eder (örneğin birlikte "şarkı söylerler"), kimi kez de herbiri sırayla davranır. Üstelik görsellik ve ses eşgüdüme girebilir.

III. Aşama: Evirip çevirme (5-9 ay). Bu aşamanın başında önemli bir fiziksel değişiklik olur: Çocuk hareketlerinde ve çevresindeki nesneleri evirip çevirmede ustalık kazanır; yeni olan her şey gözlerini kamaştırır ve her şeyi oburca özümser. Sonuçta bir bakıma insanlarla eylemleşimden yüz çevirip nesneler dünyasına odaklanır. İnsanlar gerek diğer nesneler gibi keşfedilecek, evrilip çevrilecek nesnelerdir, gerekse keşfe eşlik edecek eşlerdir. Baştaki ikili ilişkinin yerine bu aşama sırasında iki özne ve bir nesneden oluşan üçlü ilişkilerin geçtiğini söyleyebiliriz. Eşi izleme ve işbirliği artık daha da güçlüdür. *Bu aşamadan* çok az gelişmiş olan elle işaret etmek bu eylemleşmenin göstergesidir: Bir başka öznenin dikkatini bir nesneye çeker. Ayrıca çocuk bu anda bazı nesnelerin adlarını da öğrenir. Elini kullanmada ustalaşması sayesinde nesneleri keşfetmekle kalmayıp bunları kullanmaya da başlar: Nesneleri istediği gibi hareket ettirir.

IV. Aşama: Hafıza (9-18 ay). Birçok yazara göre dokuzuncu ay civarında oluşan değişiklikler o kadar önemlidir ki bunları ikinci bir doğum, insan dünyasına temelli bir giriş olarak görmek gerekir. Zihinsel evrim, hafızanın gelişimi çocuğun zamansal boyutu içselleştirmesini sağlar; bu nedenle çevresindeki bireylerin kimliklerini ayırdetmeye başlar; artık kişiler nesnelerden kesince ayrılmıştır. Artık çocuk kolayca tanımladığı tanıdık bireylere yönelir ve yabancılardan korkar. Ayrıca o anki davranışını etkileyecek kadar eskiyi hatırlamaktadır: Örneğin annesi bir yokluktan sonra karşısına çıktığında maymun yavrusu her zaman memnuniyet gösteri-

sinde bulunurken, insan bebek kolaylıkla "surat asabilir", yani geçmişteki yokluğundan dolayı anneyi cezalandırabilir. Bunu yaparken ona dikkat etmeyi bırakabilecek anababasını taklit eder. Önceki aşamaların yarım yamalak konuşmaları artık yerini gerçek diyaloğa bırakmıştır (bu her zaman sözel olmayabilir), çok iyi bilinen ve çok sevilen "ce, ce, haniymiş bebeğim!" gibi sevgi sözlerinde olduğu gibi; karşılıklı alışveriş doğmuştur. Nihayet ötekini diyalog eşi olarak tanıyan çocuk kendisini özne haline getirir ve niyetliliği keşfeder: Artık bir eylemi dışardan gelen taleplere tepki olarak değil istediği için yapmaktadır. Böylece yetişkinler-anababa grubu ile çocuk-arkadaşlar, yani asimetrik ve simetrik eşler arasında net bir ayrımı farkeder; aynı yaş grubunda üyeler arasındaki rekabet davranışları olası hale gelir. Üçlü yapılar artık üç ayrışık özneyi bir araya getirir.

V. Aşama: Dil (18. aydan itibaren). Dil kazanımı önceki aşamalarda gelişen hareket hâkimiyetiyle hazırlanır. Bir yandan oyun yoluyla çocuk simgeleme yeteneğini, yani iki bütünlüğü biri olmadan da sabit biçimde birbiriyle bağıntılandırma yeteneğini sağlamlaştırır; bu da dünyanın çeşitli kesitlerine gönderme yapabilme ya da bunları gösterebilme sürecine ilişkin bir taslaktır. Diğer yandan çocuk söz öncesi "diyaloğu", bir eşle işbirliğini, iki katılımcının eylemlerini yöneten aynı amacı tanır. Önceden kurulmuş sözel imlerin kullanımı olan dil, göndergesel ve iletişimsel olmak üzere iki işlevi birleştirir ve büyük ölçüde genişletir: Artık bütün nesneler, bütün durumlar adla belirtilebilir ve aynı düzgüyü, yani aynı dili bilen herkesle iletişim kurulabilir. Anlam "gönderge"sinden (işaret edilen dünya) ayrılarak seslerin zihinsel imgeleriyle taşındığı konuşmacıların zihnine yerleşir. Bu noktada dilin sağladığı eylemleşim –karşılıklı konuşma– ondan önce gelen her şeyden hem kesinlik hem de etki bakımından daha üstündür; diğer bütün eylemleşim biçimlerini etkileyerek tastamam insana özgü bir etkinlik halini alır. Bizzat dil toplumsaldır, zira bizden önceki insanlardan gelir ve edinimi çocuğun varoluşa kesin ve geri döndürülemez biçimde girişini kutsar. Bu edinimin de aşamaları vardır ve bir anlamda hiç bitmez.

Şimdi aynı aşamaları yeniden ele alıp çocuğun tedricen elde ettiği eylemleşimin temel biçimlerinin neler olduğunu gözlemlemeye çalışalım. Aktarma ve türetme yoluyla yetişkinlerin karmaşık eylemlerini açıklamakta kullanacağımız bir tür temel terimler bütünü olacaktır bu.

İlk aşama olan temas aşamasında basit fizyolojik etkinliklerden ayrışan etkinlik uzmanlarca farklı ama yakın anlamlardaki terimlerle betimlenmiştir: Çocuklar yumuşak ve sıcak bir bedenin huzur verici temasını

ararlar, kucağa alınmak, sarmalanmak, alışıldık hale gelecek kokular ve gürültülerle çepeçevre sarılmak "isterler", kimi kez yetişkin bakış açısı onlara aktarılarak söylendiği gibi, korunmak ve güvende olmak isterler; sevgi ve şefkate ihtiyaçları vardır. Bu ilksel bir davranıştır ve başka bir şeyle yeri doldurulamaz, bir sonuç elde etmeyi de amaçlamaz; bu, kimilerinin "iki büklüm olma güdüsü"ne (*clinging instinct*) atfettikleri kendi içinde bir amaçtır. Çocuğun eyleyen değil de maruz kalan olduğu bu birbirine yakın eylemlerin tamamını "huzurlu olmak" terimiyle ifade edeceğim.

İkinci aşama, bakış aşaması, bakma olgusuyla değil –çocuk bunun doğumundan itibaren yapar zaten– ama başkasının bakışını arama, görülmek isteme olgusuyla başlar. Bu ikisi arasındaki farklılık temeldir ve insan ile diğer üstün hayvanlar arasındaki ilk ayrımı belirler. Belirttiğimiz gibi bu hayvanlar yüzyüze gelmeyi bilirler ama bu, kısıtlı ve çok daha sonraki durumlarda gerçekleşir; bebeklik döneminde yoktur. İnsan bebek gibi maymun yavrusu da huzurlu olmaya ihtiyaç duyar; tek başına oynadığı zaman ya da eşleriyle her zaman annesine yakın durur: Onu görebilmeyi ister. Ama onun bakışlarını aramaz, *onun* da kendini görmesi için hiçbir şey yapmaz. İnsan yavrusu görülmek ister (bakışın kurucu rolünü kabul etmiş olan Sartre'ın terimleriyle bunun anlamı şudur: "özne-ötekiyle temel *ilişkim*, öteki tarafından *görülme* olasılığının sürekliliğine bağlanmalıdır"). Anababanın bakışı çocuğun *kendini* gördüğü ilk aynadır.

Bu belirleyici ân onda öteki bilincinin (ona bakması gereken kişi) ve kendi (ötekinin baktığı kişi) bilincinin eşzamanlı olarak doğmasını ve bu yolla da bizzat bilincin doğmasını belirler. Çocuk bu ândan itibaren kendine *söyleyemese* de *bilir*: *Bana* bakıyorlar, öyleyse *varım*; anababanın bakışı çocuğu varoluş durumuna geçirir. Bu ânın önemini sanki biliyorlarmış gibi anababa ve çocuk uzun sürelerle gözgöze bakabilirler; bu eylem yetişkinlikte çok nadir olacaktır; burada on saniyeden daha falza karşılıklı bakışma iki şeye işaret edebilir: Bakışanlar ya dövüşecekler ya da sevişeceklerdir. Çocuğun her zaman maruz kalan olup hiç eyleyen olmadığı bu kesin durum Hegel'in terimleriyle belirtilebilir: Çocuk *tanınmak* (takdir edilmek) istemektedir.

Bu aynı aşamada, iki ile beş ay arasında çocuk anababasıyla gerçek alışverişlerde bulunarak daha etkin roller de benimseyebilir. Her iki eyleyenin aynı eylemi, örneğin sesleri ve jestleri birbiri ardına (bu daha sık gibidir) ya da sırayla üretmelerine göre, sonradan daha kesin biçimde ayrışacak iki eylemi belirleyebiliriz: *Sırasıyla yapmak* ve *birlikte yapmak*.

Üçüncü aşama olan evirip çevirme sırasında kişilerle olan ilişkiler geri düzleme itilir ve çocuk özellikle çevresindeki nesneleri ele geçirme ve oynatma sığasından yararlanmaya çalışır. Bununla birlikte zihninde kişiler ile şeyler ayrımı iyice yerleşmediğinden aynı şekilde çevresindeki insanlara aynı biçimde davranır. Burada iki eylem belirlenebilir: Çevredeki dünyayı onu değiştirmeden *açımlamak* ve dünyadaki değişimlerin hareket nedenini, *belirlemek*, eyleyen olmak. Bu tavırlar yetişkin dünyasında farklı gelişimler izleyecektir: Açımlamak bilime, belirlemek tekniğe, ama aynı zamanda insanların dünyasında toplumsal eyleme götürür.

Dördüncü aşama olan hafıza aşaması sırasında yeni eylemler ortaya çıkar. Çocuk artık anababasını ya da arkadaşını (açınsama ya da belirleme sırasında bu ikisi birbirinden iyice ayrıştırılmamıştır) *taklit etmeye* çalışır; bir süre sonra, ama yine aynı aşamada, çocuk rakipleriyle *savaşmaya* başlar. Demek ki Hobbes'tan, Hegel'den Nietzsche'ye kadar klasik filozofların insanoğlunun yapıcı özelliği olarak gördükleri bu eylem çocuğun yerine getirdiği ilk eylem değildir; bu aslında epey ileri bir evrimi gerektirir. Bu nedenle aynı biçimde doğuştan gelen bir saldırganlık ya da kökensel bir sadizmden söz etmek de zordur. Michael Balint çözümlemede şunu söyler: "Doğuştan yaramaz ya da kötü kişi, gerçek bir sadik asla gözlemlemedik. [...] Kişiyi kötü yapan acılardır". Kavga belirli bir amacı olan bir eylemdir: Bir nesneyi elde etmek ya da bir kişinin dikkatini çekmek; hiçbir rakip ortaya çıkmazsa kavga olmaz. Demek ki insanda bir saldırganlık güdüsü, itkisi ya da enerjisi varsaymak aşırıya kaçmak olur: Bir amaca ulaşmak için bir araç olan şeyi doğuştan gelen bir nitelik, harekete geçiren ilke haline getirmek demektir bu. Bazı etnoloji basitleştirmelerinin ima ettiği gibi, hayvanlar da "saldırganlık içgüdüsü" taşımazlar.

Kavga anababaya değil arkadaşa yönelen ilk eylemdir: Anababa rakipler değildir, onlara karşı düşmanlık kavga biçimini alamaz (ama daha çok surat asma ya da daha sonra isyan biçimini alabilir). Kavga zorunlu olarak rakip tarafından bir takdir isteğine bağlı değildir, daha çok bir güç denemesidir: İki çocuk aynı oyuncağa sarılır, en güçlüsü yenilenin bakışına aldırış etmeden üstün gelecektir. Daha sonra kavga seyirci ya da yargıç olacak üçüncü bir kişi nezdinde takdir arayışına eşlik edebilecektir. Bu temel eylemler birleşimi kıskançlık, gıpta ya da kin gibi karmaşık duygulara götürecektir.

Beşinci aşama sırasında dilin edinimi daha önce uygulanan eylemlerin herbirine yeni boyutlar katacaktır: Artık jestler ya da bakışlar yerine sözcükler sayesinde huzurlu olunabilir, bu sayede takdir kazanılabilir; bu

yolla dünya belirlenebilir ve hatta açınsanabilir, sözcükler birbiri ardına sıralanır ve bunlar taklit edilir. Yine "Oidipusçu" denilen eştasarım da (configuration) bu süreçte oluşur. Balint'in belirttiği gibi bu üç özellikli önceki ilişkilerle zıtlaşır: 1) artık ikili değil üçlüdür; 2) artık tamamlayıcı değil çatışmalıdır; 3) artık bedensel değil sözeldir.

Bu temel eylemler arasına sevgiyi almadım. Çünkü çocuk ile anababa arasındaki ilişkinin bu çok genel terimle ifade edildiğinde kavranabileceğine inanmıyorum. Başlangıç noktasında çocuk ötekilerine ihtiyaç duyar, huzurlu olma ve takdir edilme ihtiyacı, işbirliğine girme ihtiyacı duyar. Daha sonra anababa kişiliği tam olarak sabitlenip belirlendiğinde önceki bütün ögeler buluşur: Çocuğun sevgisi bir bileşkedir, temel bir eylem değil. Aynı alana ait olmasa da, yetişkinlerin erotik sevgileri hakkında da aynı şey söylenebilir: Duyumsal haz, tanınma ihtiyacı ve tanıma ihtiyacı, işbirliği yapma, savaşma ve daha birçok diğer ihtiyaç sevgi ilişkisini biçimlendirir.

Buna karşılık anababa ve çocuğun daha sonra keşfettikleri (ve sevginin bir ögesi ya da biçimi olabilecek) daha basit başka bir eylem daha vardır; buna belki *tekbeden olma* (communier) denebilir. Anne çok erkenden çocuğuyla tekbeden olma duygusu elde edebilir, bu bir tür rahim içi simbiyozun eşdeğeridir; ama *iki* bireyin aynı duyguyu hissetmeleri ve bu duygunun aynı biçimde simbiyoza dönüş yanılgısıyla karışmaması için uzun süre beklemek gerekir. Tekbeden olma'da ötekinin öteki olduğu gözden kaçırılmaz, ortakvaroluşun içinde kalınır, ama iki eş arasında aynı zamanda bir devamlılık da vardır: Bu öteki tarafından kabul edildiğine ilişkin hiçbir kuşku içermeyen mutlak kesinliktir. Bu durumu paylaşan iki kişi böylelikle Aristoteles'in dostluğun zirvesi dediği şeye ulaşır; burada birinin sevinci aynı zamanda diğerinin de sevincidir, daha da ötesinde iki dosttan biri herhangi bir amaç için olmasa da sadece diğerinin yanında olduğunda bile sessiz bir sevinç kaynağıdır. Onu kendim için değil onun için severim, hiçbir karşılık beklemeden varoluşundan sevinç duyarım. Ona ihtiyacım yoktur: Böyle sevmek kendi varoluşumdan kaynaklanan yoğun bir duygu yaratır içimde. Kökensel eksiklik unutulmuştur.

Çocukların anababalarla ilişkisi iki geçişle kesitlenmiştir: Çocuklar yetişkin olduklarında ve anababalar yaşlandıklarında. Çocuklar olgunluğa erdiklerinde anababaların durumu da değişir. Temel eylemlerden bazılarının simetrik, bazılarının da asimetrik olduğunu belirtmiştik; artık özellikle etkilenen ilişkiler bu asimetrik ilişkilerdir, zira anababanın ve

çocuğun rolleri kökten değişmiştir: Biri doyurup bakar ve takdir eder, diğeri ise doyurulup bakılır ve takdir edilir. Yetişkin olan çocuk artık bunu kabul etmez. Bakılmayla, korunma ve güvenlik ihtiyacıyla ilgili duygu artık özgül olarak çocukça gelir; bir yetişkin nadiren çeşitli bakılma biçimlerine ihtiyaç duyar ama sürekli buna ihtiyaç duyarsa çevresi tarafından psişik olarak uyum sağlayamamış görülür. Büyüyen çocuk tam da kendini yetişkin hissetmek için anababasının sunduğu bakımı reddetmeye ihtiyaç duyar ("Ben artık çocuk değilim, bebekmişim gibi davranma bana!"). Takdir konusunda durum aynı değildir: İster çocuk olsun ister yetişkin, takdire her zaman ihtiyaç vardır; ama anababaların biraz da mekanik olan takdirleri yerine büyümekte olan çocuk çok sayıda başka takdirlerin peşine düşer: Akranlarının, sevdiği kişinin, öğretmenlerinin ve şeflerinin vb. takdirlerini isterler.

Çocuk yetişkin olduğunda sadece aileden gelen bakım ve takdirle yetinmek istemez, bunun yanında ilişkilerinde aynı etken rolü üstlenmeyi, korumayı ve takdir etmeyi ister; çünkü artık bakılmanın ve takdir edilmenin ayrıcalığının ötesinde, bizzat bakma ve takdir sunmanın daha büyük bir ayrıcalık olduğunu anlar (bu yeni davranışın çekirdeği, çocuk anababayı önceki bir dikkat eksikliği nedeniyle cezalandırmak istediğinde surat asıp kendi takdirini sunmayı reddettiği anlardır). Oysa yaşamlarının bu evresinde bu tür bakımlardan vazgeçmeye alışmış tam yetişkinler bu yeni rolü anababalarının nezdinde üstlenemezler; böylece kaçınılmaz olarak onlardan yüz çevirip bu rolleri elde edebilecekleri yeni durumları aramaya başlarlar.

Anababa deneyimi elbette çeşitlidir. Anababanın çocuğuna olan sevgisinde ilke olarak çelişkili bir şeyler vardır: Çocuğunu sevse de onun ilerde kendisine ihtiyacı olmayan bağımsız biri olmasını ister; anababanın "başarılı" sevgisinin sonucu çocuğu kendisinden –acı biçimde– uzaklaştırmaktır. İnsanlarda hayvanların bilmediği bir düzeyde bulunan bireysel hafıza tamamen ortak bir deneyim olan çocuklardan ayrılma deneyimini acılı hale getirir (bir sürenin sonunda ana maymun kendi çocuklarını diğerlerinden ayırdedemez). İnsana özgü anababa sevgisinin bu çelişkisi çocukların yetişkin oldukları ve önceki bakımdan ve takdirden vazgeçebilecekleri anda patlar. Anababa birden lütuf dağıtıcı, koruyucu takdir edici konumlarını yitirirler; bu rol onların kendi psişik dengelerinin temelini oluşturabilir; bu "boş yuva" sendromudur. En iyi durumda önceki asimetrik ilişkinin yerini bir karşılıklılık ilişkisi alır; ama birinin diğerini telafi ettiğini söyleyemeyiz: Çocukların kaybı artık çocuk

olmadıklarına göre bir anlamda tamir edilemez bir kayıp. Çocukla tekbeden olma artık aynı biçimde süremeyecektir.

Çocuğu anababaya bağlayan ilişki bir hamlede simetrik ve asimetrik çizgilere kavuşur. İki deneyimin ortak yanı, Alice Balint'in belirlediği gibi, eşlerden hiçbirinin diğerine tam bir özerklik tanımamasıdır. Özellikle anne için çocuğun bir derecede kendi bedeninin bir parçası olarak kaldığını ima eder Balint, ve anneler çocuk ölümünü bir cinayet gibi değil, bedenlerinden bir parçanın kesilmesi olarak algılarlar. Karşılıklı olarak çocuk anababasının her zaman hizmete hazır olmasını, hayatlarında ondan daha önemli hiçbir şeyin olmamasını, davranışları nasıl olursa olsun onu sevip kabul etmelerini ister. Michael Balint çocuğun annesine karşı duygusunu şu terimlerle tanımlar: "Her zaman, her yerde, her durumda, bütün bedenimle, bütün varlığımla sevilmeliyim; hiçbir eleştiri olmamalı, kendim hiçbir çaba harcamamalıyım."

Ancak farklılıklar daha da önemlidir. Çocuğun sadece bir tek anası ve bir tek babası olabilir; yetişkinlerse şu ya da bu çocuğa sahip olabilirler. Anababa çocuklar için kaçınılmazdır; çocuk ise yetişkinler için kaçınılmaz değildir. Üstelik çocuk iç dünyasındaki psişik eştasarım oluşurken anababasıyla yaşar, oysa bunun aksi doğru değildir. Sonuç olarak herbirinin diğerinin psişizminde oynadığı rol çok farklıdır. Çocuklar için anababalar onların *iç dünyalarından* asla çıkmayacaklardır, çünkü çocuğun temeldeki yapısı onlarla olan ilişkilerle oluşur; buna karşılık çocuklar yetişkin olduklarında anababalar normalde onların *hayatlarından* çıkarlar, o hayata çok daha sonra, ölüme yaklaştıklarında onlara bakmak gerektiğinde yeniden girerler. Anababalar içinse yapısal psişik rolü çocuklar değil kendi anababaları oynar; oysa çocuklar, onlarla somut ilişkileri ne olursa olsun, hayatlarının bir parçası, kimliklerinin bir ögesidirler ve hep öyle kalırlar.

Çocuklar ve anababalar arasındaki ilişkilerdeki kesin geçiş anababalar yaşlandıklarında gerçekleşir. Hayatlarındaki en açık değişiklik onların da bakım isteyecek hale gelmeleridir: Bazen beslenmeye, yıkanmaya, sıcak tutulmaya ya da yer değiştirirken yardıma ihtiyaç duyarlar; bir sözcükle artık küçük çocuklar bir zamanlar nasıl bağımlıysa şimdi de onlar bağımlıdır ve bu kez onlara bakılması gerekir. Çok sayıda durumda yardımı zorunlu görürler; ama bakıldıkları olursa da artık diğerlerine ve özellikle de kendi çocuklarına bakma imkânları kalmamıştır. Takdir için de aynı şeyler geçerlidir: Yakınları tarafından takdir edilmeyi sürdürürler, ama artık kimse onlardan takdir beklemez, sadece şükran duymaları istenir.

Onlarla ilgilenenler, örneğin çocukları karşısındaki konumları, bir zamanlar çocuklarınki kadar asimetriktir: Bakım ve takdirden yararlanırlar ama bunları artık sunamazlar (ya da bunların iyisini sunamazlar). Ancak önemli bir farkla: Çocuk en başta bir gün onun da bakma ve tanıma gücüne sahip olacağını ve bundan elde edeceği kârın kendi edilgen konumundakinden daha önemli olacağını bilmez; yaşlı da etken rolün daha lütufkâr olduğunu ama artık bunu asla elde edemeyeceğini bilir. Yaşlılığın dramı diğerlerine ihtiyaç duymanız değil, diğerlerinin size ihtiyaçlarının kalmamasıdır.

Artık yetişkin olan çocukların kendi anababalarının bakıcıları bile olsalar kendileri de yaşlandıklarını görürler, bu rol değişiminden tek bir lütuf elde edebilirler; sevdikleri bir kişinin rahatını sağlamaktan mutlu olabilirler. Ama anababalarının yaşlanması ve ölümünün bir etkisi daha olabilecektir. Günümüz toplumunda çocuklar yetişkin olunca anababalarından uzakta olmayı yeğliyor, bir zamanlar tamamıyla bağımlı oldukları kişilerin bakışlarından uzakta olmayı seçiyorlar. Çocukluk evreninde bütün yaptırımları anababalar elinde tutar; yetişkin olduğumda bile eski konumumu unutamam. Anababam yaşadıkça bir bakıma çocuk kalırım; onlar için, ama aynı zamanda benim için de öyledir. Bu duygunun çelişkili uzantıları olabilir. Bir yandan bu durumu korumak isterim, çünkü başıma gelenlerin tamamının sorumluluğunu üstlenmememi sağlar (çocuğun ayrıcalığı budur); Ama öte yandan ve belki de daha yoğun biçimde bunun sona ermesini de isterim ve bu yolla da anababamın ölmelerini isterim, çünkü benim dışımda bir başkasının evreninde basit bir kesit olmaktan sadece o andan sonra kurtulurum ve artık bana uygulayacakları yaptırımlardan endişe duymam gerekmez. Ötekine bağlılık iki taraflı keskin bıçaktır; yetişkin olan çocuğun anababasına bağımlılığı bir lütuftan çok bir yük olabilir ancak.

Çocuğun anababasıyla ya da onun yerini tutan kişilerle iyi eylemleşmesi elbette onun mevcut ve gelecekteki ruh sağlığının en büyük sorumlusudur. Küçüklüğü sırasında sevildiğine –çocukların anababalarından bekledikleri karşılıksız sevgi– inancı tam olan biri, daha sonra, yetişkinin hayatta onu bekleyen sınavları daha metanetle karşılar. Üzerinde Bowlby'ın çok durduğu baştaki bağlanma kişiliğin üstüne oturtulabileceği tek sağlam temeldir. Ama herkesin bildiği gibi bu süreçte bireyi bekleyen kazalar sayısızdır ve "iyi eylemleşme"nin yolunu bulmak zordur. İngiliz öznelerarası psikanaliz ekolünün bütün yazarları yetişkinin hayatında patoloji kaynağına dönüşen başlangıçtaki işlev bozukluğu

tiplerini belirlemeye çalışmışlardır. Örneğin Balint psikozları çocuğun anneyle olan ilk ilişkisine, psikonevrozları da daha sonraya rastlayan anneyle ve babayla ilk ilişkiye kadar geri götürür. Melanie Klein bizi terkeden ve depresyon yaratan "iyi nesneler" ile içimizde azap görme duygusunu kışkırtarak giren "kötü nesneler"i ayrıştırır. Fairbairn sevmekten korkan şizoid çocuk ile nefret etmekten korkan depresif çocuğu birbirinden ayırır. Guntrip sahip çıkan (çocuğun her şeyi olmak isteyen) anne ile kayıtsız (hiçbir şeyi olmak istemeyen) anneyi ayrıştırır.

Ruhsal patoloji alanında mesleki hiçbir deneyimim olmadığı için bu tipolojilerin hangisinin daha fazla ya da az geçerli olduklarını değerlendiremeyeceğim. Ama önce belirlenen temel eylemlerin oluşumundaki herbir bozukluğun daha sonradan psişik bulıranlara neden olacağına kesinlikle inanıyorum. Bununla birlikte en kesin rolün çocuğun ilk iki eylemleşimine bağlı olduğu görülüyor: Bakılmak ve tanınmak. Bunlardaki düzensizlik sonuçta en ciddi olumsuzluklara yol açar.

Bu düzensizlik de iki yolu izler: Bakım ile takdir ya hiç mevcut değildir ya da vardır, ama çocuğun isteğine uygun değildir. Bunun hiç olmaması öngörülebilir (ve ciddi) sonuçlara neden olur; bu yokluğun gerçekleşmesine ilişkin korku da öyledir, bu korku sıkıntıya neden olur. Kötü mevcudiyet de çok çeşitli biçimler alabilir. Bunlardan birini sahiplenici anababa imgesine bağlıyoruz: Bu anababa çocuğa sadece bakmakla ve onu tanımakla kalmaz, bunu başka birinin yapmasını da istemez; çocuğun bütün "toplumsal" ihtiyaçlarını üçüncü bir kişiye hiç yer bırakmadan tek başına doldurmayı ister. Bu eğilim çocuğunu tek başına yetiştiren ve kendi kendine yeterliliği içinde kalmış bir anababada güçlüdür.

Bir başka yıkıcı takdir de çocuğunda başka birini, mevcut olmayan ya da ölmüş birini görmek isteyen anababanın takdiridir. Savaş sırasında bir çocuklarını kaybetmiş çok sayıda anababanın, barıştan sonra bir çocukları daha olmuştur; bu durumda önceki çocuğa ait imgeyi olduğu gibi yeni çocuğa aktarmak için ellerinden geleni yaparlar: Aynı adı, aynı odayı, aynı giysileri verirler ve onda ilk çocuklarının dirilmiş halini görürler. Başka anababalar da çocuğun üzerine yitirdikleri bir kardeşin, bir sevgilinin ya da özellikle hayran oldukları herhangi birinin imgesini yansıtırlar. Çocuk takdir görür ama kısa sürede başka birisi sanıldığını anlar. Onun için varoluş sahtekârlık olmasa da sahtelik mührünü taşır: Kendi ağzından konuşanın kendisi olup olmadığını, ondan olması istenen kişiye layık olup olmadığını asla bilmeyecektir.

Çocuğun evrimi onu tamamen mutlak bir bağımlılıktan tam bağımsızlığa götürmez; ama bu evrim çocuğu, Fairbairn'in de düşündüğü gibi, maruz kalınan, eyleyenlerini, mevcudiyet ve yokluklarını onun seçmediği bir bağımlılıktan, başkalarına o kadar kökten ihtiyaç duymayacağı ama çeşitli takdir biçimlerinin hepsinin bir tek kişi üstünde toplanmadığı ve yalnızlık anlarının da hazzına varacağı bir yetişkinlik bağımlılığına doğru götürür; bu bağımlılıkta ilişkiler yazgının cilvelerine göre değil aynı zamanda seçimlere de bağlıdır; bizzat başlatılabilecek ve bitirilebilecek bir bağımlılık durumudur bu.

3.
Takdir ve Halleri

Modaliteler

Rousseau, Adam Smith ve Hegel'in bütün temel süreçler içinde takdire ayrı bir değer vermeleri boşuna değildir. Gerçekten de takdir iki bakımdan çok önemlidir. Öncelikle bizzat kendi içeriği bakımından: Bireyin özgülce insani varoluşa girişini diğer eylemlerden çok takdir sağlar. Ama aynı zamanda bir başka yapısal ayrıcalığı daha vardır: Bir bakıma diğer bütün eylemlerin zorunlu ikizi olarak ortaya çıkar. Gerçekten de çocuk sırayla ya da işbirliği içinde yapılan eylemlere katıldığında aynı zamanda varoluşunun doğrulamasını da elde etmiş olur, çünkü eşi ona bir yer ayırmış, onun "söylediği şarkıyı" dinlemiş ya da birlikte şarkı söylemiştir. Çocuk çevredeki dünyayı açınsadığında ya da değiştirdiğinde, bir yetişkini taklit ettiğinde kendini eylemlerinin eyleyeni, dolayısıyla da var olan bir varlık olarak tanır. Huzur içinde olduğunda ya da ötekiyle kavga ettiğinde ya da tekbeden olduğunda ikincil bir kazanım olarak varoluşunun bir kanıtını elde eder. Her ortakvarlık bir takdirdir. Diğer süreçleri bir yana bırakıp bu sürece önem vermemin nedeni budur.

Takdir elbette çok çeşitli yönleri olan sayısız eylemi içerir. Bu denli kapsayıcı bir kavram işe karıştırıldığında çeşitli oluşunun nedenlerini ve biçimlerini sormak gerekir.

Başlangıç olarak bizzat kavramın dışında kalan birkaç çeşitlilik kaynağını sıralayabiliriz. Takdir maddi olabileceği gibi olmayabilir de; diğer kişiler üzerinde iktidar icrasını içerecek biçimde zenginlik ya da onurlar da olabilir. Takdir isteği bilinçli ya da bilinçdışı olabilir, akılcı ya da akıldışı düzenekleri işbaşına geçirebilir. Varlığımın çeşitli yönleriyle ötekinin bakışını çekebilirim; fiziğimle, aklımla, sesimle ya da sessizliğimle. Bu açıdan giysiler özel bir yere sahiptir, zira tam anlamıyla diğerlerinin bakışı ile kendi iradem arasında bir karşılaşma alanıdır, ve benim diğerlerine göre yerimi belirlemeyi sağlarlar: Onlara benzemek isterim, ya da aralarından bazılarına, ya da kimseye benzemek istemem. Kısaca giysilerimi ötekilere göre seçerim, benim için onların önemli olmadığını söylesem bile. Buna karşılık giysileri üzerinde hiçbir kontrol hakkı olmayan kişi de (örneğin yoksulluk nedeniyle) ötekiler karşısında felç olmuş, onurunu yitirmiş demektir. Yani şu soğuk espri pek de haksız değildir aslında: "İnsanoğlu üç bölümden oluşur, ruh, beden ve giysiler..."

Takdir varoluşumuzun bütün kürelerine ulaşır ve çeşitli biçimleri birbirinin yerini tutmaz: En fazla belki biraz teselli sağlayabilir, ama işte o kadar. Mesleki olarak olduğu gibi kişisel ilişkilerimde, aşkta ve dostlukta da tanınmaya ihtiyacım vardır; ve dostlarımın sadakati aşk kaybını telafi etmeyeceği gibi özel hayatın yoğunluğu da siyasi hayattaki başarısızlığı silemez. Takdir isteğinin esasını kamusal alandan bekleyen bir birey orada artık hiçbir dikkati çekemezse bir anda varoluşunun sona erdiğini görür. Bu kişi hayatını topluma, devlete hizmetle geçirmiştir ve onun varoluş hissinin esası oradadır; bir kez yaşlanınca ve toplumsal talep kaybolunca bu eksikliği yakınlarının ona gösterecekleri ihtimamla telafi edemez; kamusal olarak var olmadığı için sadece artık hiç var olmadığı hissine sahip olacaktır.

Hegel'de takdir isteğinin iktidar için savaşa eşlik edebileceğini gördük; ama ayrıca bir hiyerarşi sayesinde çatışmaların önlendiği ilişkilere de eklemlenebilir. Eşlerin üstünlüğü ya da astlığı çoğunlukla önceden bellidir; herbiri ötekinin bakışıyla onanmayı aynı ölçüde ister. Çocuğun elde ettiği ilk takdir ona göre üst olan varlıklardan gelir: Anababası ya da onların işlevini görenler; sonra toplum tarafından yaptırım işleviyle yüklenmiş diğer makamlar bu rolü üstlenir: Öğretmenler, ustalar, hocalar; memurlar, müdürler ya da şefler. Eleştirmenler çoğunlukla yeni başlayan

sanatçı ya da yazarlar için ya da aralarından özgüveni eksik olanlar için takdir anahtarını ellerinde bulundururlar. Bütün bu üst kişiler toplum tarafından temel bir işlevle görevlendirilmiştir: Kamusal onamayı sunmak.

Astlardan gelen takdir de, her ne kadar bu pek itiraf edilmese de, gözardı edilmemiştir: Bilindiği gibi efendi hizmetçisine ihtiyaç duyar, bunun aksi de aynı ölçüde geçerlidir, hoca ona bağlı olan öğrencilerle var olduğu duygusunu onaylar, şarkıcı her akşam hayranlarının alkışlarına ihtiyaç duyar ve anababalar tek takdir isteyenler gibi gördükleri çocuklarının evden gidişini bir buhran olarak yaşarlar.

Takdire ilişkin bu hiyerarşik değişkeler, içinde rekabet duygularının kolayca uyandığı eşitlikçi durumlara blok halde karşı koyar. Bu durumlar da çok fazladır: Aşk, dostluk, iş, aile hayatının bir kısmı. Nihayet bizzat kendi kendine tek takdir kaynağı olunabilir, gerek otizm yolunda ilerleyerek dış dünyayla bütün bağı keserek, gerekse gururunu ölçüsüzce geliştirerek ve kendi liyakatı hakkında sadece kendisi karar vererek, gerekse kendinde davranışlarımızı onaylamaya ya da onaylamamaya yarayan bir Tanrı tecessümü yaratarak: Böylelikle aziz, insanlardan gelecek takdir ihtiyacını aşmaya çalışır ve iyilik yapmakla yetinir. Yine bazı sanatçılar da diğerlerinin ne düşüneceğini hiç umursamadan kendilerini işlerine verirler. Ama eklemek gerekir, bu tür çözümler her zaman kısmi ve geçicidir; William James'in de belirttiği gibi "*tam* bir toplumsal bencillik pek var olamaz, *tam* toplumsal intihar da deyiş yerindeyse insanın aklından hiç geçmez".

Şimdi hepimizin, ama çok farklı oranlarda istediği iki takdir biçimini belirlemek gerekiyor. Bunların birine *uyuşum* takdiri ve diğerine *ayrıcalık* takdiri diyebiliriz. Bu iki kategori birbiriyle zıtlaşır: Ya ötekilerden farklı ya da onların benzeri olarak algılanmak isterim. Kendini en iyi göstermek isteyen kişi en güçlü en güzel, en parlak göstermek isteyen kişi elbette diğerleri arasından ayrılmak ister; gençlik sırasında bu özellikle sık görülen bir tavırdır. Ama ayrıca bu kez çocukluğa özgü olan ve daha sonra da özellikle de yoğun kamusal hayat sürmeyen ve iç ilişkileri sabit olan kişilerde olgunluk çağına has olacak bir başka takdir türü daha vardır: Bu kişiler durumlarına uygun gördükleri adet ve normlara olabildiğince özenli biçimde uyarak takdir elde etmeye çalışırlar. Bu çocuklar ya da yetişkinler kendilerini kendi yaş gruplarına ya da toplumsal çevrelerine uygun giyindiklerinde, konuşmalarını uygun göndermelerle yüklediklerinde, gruba tamamıyla ait olduklarını kanıtladıklarında kendilerini tatmin olmuş hissederler.

İşimde toplumun kendisi için yararlı gördüğü bir işlevi üstleniyorsam ayrıcalık takdirine ihtiyacım yoktur (bana sürekli olarak iltifatta bulunulmasına ihtiyaç duymam): Uyuşum takdiri beni tam olarak memnun eder (ödevimi yaparım, ülkeme ve şirketime hizmet ederim). Bunu elde etmek için her defasında başkalarının bakışlarını istememe gerek bile yoktur; bu bakışı muhtemelen yapay adetler ve normlar halinde içselleştirmişimdir ve kurallara uygunluğum kendi hakkımdaki bir imgeye göndermede bulunur, üstelik olumlu bir imgeye; böylece var olurum. Ayrıksı değil normal olmayı isterim. Konformist kişi görünüşte kibirli kişiden daha mütevazıdır; ama bu, bunlardan birinin diğerinden daha az takdire ihtiyacı var demek değildir.

Grubun normlarına uygunluktan alınan tatmin böylece topluluksal duyguların gücünü, bir gruba bir üllkeye, bir dinsel topluluğa ait olma ihtiyacını büyük ölçüde açıklar. Çevrenizin alışkanlıklarını özenle izlemek size grup yoluyla var olduğunuzu hissetmekten ileri gelen bir tatmin sağlar. Kendi hayatında gurur duyabileceğim hiçbir şey yoksa ülkemin ya da dinsel cemaatimin ününü kanıtlamak ya da savunmak için çok daha fazla çaba sarfederim. Grubun bana gösterdiği hiçbir terslik cesaretimi kırmaz: Bir insanın bir tek varoluşu vardır, üstelik bu varlık başarısız da olabilir, bir halk ise yüzyıllara yayılır, bugünün başarısızlıkları yarının zaferlerinin habercisi olabilir.

Bu iki takdir biçimi kolayca çatışmaya girebilir ya da bireylerin tarihinde olduğu gibi toplumların tarihinde de değişken hiyerarşiler kurabilir: Ayrıcalık rekabeti destekler, uyuşum da mutabakatın bir yönüdür. Kaldırım kenarında durup ortak kurallara usluca uyacak ve böylece uygunluğun iç takdirini elde edecek miyim yoksa homurdanan arabalar arasından yola dalıp arkadaşlarımın hayranlığını mı uyandıracağım (ayrıcalık takdiri, ama aynı zamanda daha kısıtlı bir grubun, kendi takımınız içinde bir uyuşum takdiri haline de gelebilir)? Belli bir yaşta eşitlerimizin sunduğu onama diğerlerinden daha üstündür ve toplumun genel kurallarına uygunluktan elde edilen tatmini aşar. Demek ki bu durum tehlikeleri barındırır: Tanıkların gülüşmesini ya da şaşırmasını sağlamak için "ahlak" kolaylıkla ihlal edilebilir. Grup halinde işlenen suçların kaynağı çoğunlukla budur.

Bir başka farklılık takdirin biçimleriyle değil de bizzat sergilenişiyle ilgilidir. Takdir gerçekten de iki aşamaya sahiptir. Diğerlerinden istediğimiz, ilkin varoluşumuzu tanımaları (buna dar anlamıyla *takdir* diyelim) ve ikinci olarak da değerimizi onaylamalarıdır (sürecin bu bölümüne de

onaylama diyelim). İstenen iki müdahale aynı seviyede bulunmaz: İkincisi ancak birincisi olursa gerçekleşebilir. Yaptığımızın iyi olduğunun söylenmesi önceden bizzat varoluşumuzun kabul edildiği anlamına gelir. Onaylama bir önermenin öncülü, takdir ise öznesini ilgilendirir (ya da "X...'dir" biçimindeki bir tek önerme, tam bir varoluş önermesidir). La Rochefoucauld her ikisini belirleyen belki de ilk kişidir: "İnsan kendi hakkında kötü söylemeyi, kendi hakkında kötü söylendiğini işitmeye tercih eder", diye yazar. Adam Smith de bu ikiliğe, "dikkat ve onaylama" arasındaki farklılığa duyarlıdır ve bizi daha o zamandan uyarır: "İnsanlar tarafından unutulmak ya da onay görmemek çok farklı şeylerdir." Karşılıklı olarak diğerlerinin hayranlığı onların takdirlerinin en görünür biçiminden başka bir şey değildir, zira değerimizle ilgilidir; ancak kinleri ya da saldırıları da öyledir, daha az görünür olsa da: Bunlar da bizim varoluşumuzu aynı ölçüde güçlüce doğrular.

Bu iki tür takdir derecesinin belirlenmesi önemlidir, zira çoğunlukla birbirlerinden ayrışıktır, böylelikle de özgül tepkileri kışkırtırlar: diğerlerinin hakkımızdaki kanılarına kayıtsız kalabiliriz, bizzat varoluşumuzun takdirindeki bir eksikliğe kayıtsız kalamayız. William James'in belirlediği gibi, "kanıları bizim için pek önemli olmayan ama yine de dikkatlerini çekmek istediğimiz kişiler vardır". Aynı biçimde çağdaş psikiyatrlar takdirde birbirine çok zıt iki tür zayıflama görürler: *Ret*, ya da onay yokluğu ve *inkâr*, takdir yokluğu. Ret yargı içeriği konusunda bir uzlaşmazlıktır; inkâr ise bir yargı olduğunun kabul edilmesinin reddidir: Özneye yöneltilen suçlama çok daha ağırdır. Ret gramerdeki olumsuzlama gibidir: Sadece öncülü ilgilendiren bu olumsuzlama aslında önermenin özne tarafından aktarılan içeriğinin kısmen onaylanması anlamına gelir.

Moritz bu farklılığı gülünçlük ile kinin zıt etkilerini gözlemleyerek belirlemiştir. "Kendini gülünç hissetmek bir bakıma kendini yok olmuş hissetmek demektir ve birini gülünçleştirmek de neredeyse onun Ben'ine başka hiçbir saldırıyla karşılaştırılamayacak, öldürücü bir saldırıda bulunmak demektir. Buna karşılık kendi dışında herkesçe nefret edilmek istenebilir, hatta arzu edilebilir bir durumdur. Böyle genel bir nefret Ben'in ölümünü getirmez, aksine: Ona yüzyıllarca yaşamasını sağlayacak ve kin duyan bir dünyaya karşı öfkesini haykırmasını sağlayacak bir yiğitlik duygusu kazandırır. Ancak dostu ya da düşmanı olmamak, işte düşünen bir varlığın her tür biçimiyle yokoluşun azaplarını çekeceği gerçek cehennem budur." Birinin kini, onun reddidir: Demek ki varoluş duygusunu güçlendirebilir. Ama birini gülünçleştirmek onu ciddiye alınamak, onu sessizliğe

ve yalnızlığa mahkûm etmek çok daha ileriye gitmektir: Bu kişi yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Dostoyevski bu iki deneyim, onay reddi (ret) ile takdir reddi (İnkâr) arasındaki farklılığı *Yeraltından Notlar*'ın ana temalarından biri olarak işlemiştir. Anlatının ateşli anlatıcısı her şeyden çok inkârdan korkar, oysa reddi seve seve kabul eder, çünkü bu pek hoş olmayan bir tarzda da olsa, onun varoluşunun bir kanıtıdır. Örneğin onu görmemezlikten gelen bir subayla karşılaşır. Kolayca yenileceğini bile bile onunla kavgaya tutuştuğunu hayal eder: Bunun nedeni onun mazoşist olması değildir; kavga etmesi o kişinin onun varlığını farketmesini sağlayacaktır. Subay da buna tenezzül etmez. Bu nedenle sokakta karşılaştıklarında ve anlatıcı ısrarla yoluna çıktığında, subay kavgayı reddeder: "Omuzlarımdan tuttu ve uyarıcı ya da açıklayıcı tek bir söz etmeden, beni kenara çekti, sonra mevcudiyetimi farketmemiş gibi geçip gitti." Aynı mantık anlatıcı ile diğer tanıdıkları arasındaki ilişkilerde de sürer: Varoluşunun farkına varmaları için en aşağılayıcı durumları kabullenmeye hazırdır; en hakaretamiz sözler takdir yokluğundan daha iyidir. Kölelik bile, eğer diğerlerinin bakışını çekmemizi sağlıyorsa, istenir bir durumdur. Yeraltı insanı, ötekiyle ilişkisi yoksa var olmamaktadır; ama bu, bütün insanlığın gerçeğidir; hiç var olmamak köle olmaktan daha ağır bir acı değildir. Böylece "topluma koşmak" onun için "aşılmaz bir ihtiyaç" olur: Yalnız olmak, artık olmamaktır.

Her iki durumda da aşağılanma duygusu aynı değildir. Ret gerek yeraltı insanınınkine benzeyen bir çözümlemeyle gerekse basit bir gururla tartışılabilir elbette: Küçümsediğim diğerlerinin kanısı benim için önemli olabilir mi (bu üzümler çok ekşi)? Bununla birlikte bazı retleri yaşamak zordur. Görmezden gelinmek de bize yok olduğumuz izlenimini verir ve boğulma hissi yaratır.

Gördüğümüz gibi takdir asimetrik bir ilişkidir: Etmen takdiri sunar, edilgense kabul eder; iki rol birbirinin yerine geçebilir. Bununla birlikte yine gördüğümüz gibi diğer bütün temel eylemler aynı zamanda, ötekinin bakışından değil, basitçe bir eylemleşme içine girmiş olmamızdan kaynaklanan ikincil ya da dolaylı bir takdir sağlarlar. Bu olgu da bizzat takdir ilişkisi için işlevseldir: Doğrudan takdir etmeni, kendi rolünü oynamakla bile *dolaylı* takdirin yararlarını elde eder. Diğerlerine gerekli olduğunu hissetmek (onlara takdir sunabilmek için) kendinin de takdir edildiğini hissetmeyi sağlar. Bu dolaylı takdirin yoğunluğu doğrudan takdirinkinden genel kural olarak üstündür. Soykırımdan kurtulan biri olan Marck Edel-

man'ın anlatığına göre, Varşova gettosunda hayatta kalmanın en emin yolu kendini bir başka varlığa adamaktır: "Hayatınızı odaklayacağınız, uğrunda kendinizi harcayacağınız birisi gerekiyordu." Kendini çocuğuna adayan anababa çocuğun kendisine ihtiyacı kalmadığını hissettiği gün, çocuğa karşılığında hiçbir şey almadan verdiği dönem boyunca hissedemeyeği kadar acı hisseder. Üstelik dolaylı takdir, fazlasıyla açıktan övgü isteyen kişiyi yargılamaya hep hazır olan ahlakımızın sansürüne de takılmaz. Güçlü olmak, destek vermek, diğerlerini cesaretlendirmek aynı zamanda kendini ödüllendirmek demektir; yardım çağrısı kendi kırılganlığını ve zayıflığını kabullenmek demektir: Çocuk ya da yaşlı, hasta ya da mahkûm değilsek bu daha da zor bir edimdir.

Çeşitli takdir tarzları arasında seçim sadece bireyin durumlara ya da iradesine bağlı değildir yalnızca; kimi toplumlar, kimi dönemler bunlardan birine ayrıcalık verirken diğerlerini dışlayabilir. Burada öncelikle önemli bir sorunu incelemek gerekmektedir: Takdir isteği gerçekten evrensel midir, yoksa sadece Batı toplumunu, yani şimdiye kadar hakkında konuştuğum tek toplumu mu nitelemektedir? Rousseau "üne, onurlara ve tercih edilmeye ilişkin evrensel arzu"dan söz ettiğinde yaşanılan toplumun özelliklerini mi yoksa gezegen üzerinde ondan önce gelip onu hazırlayan toplumun özelliklerini mi yansıtmaktadır? Burada diğer geleneklerin edimcilerinin, örneğin Budistlerin Avrupalılar hakkında sürekli yakındıkları şeyin, yani onların kendi benliklerinin rahatıyla aşırı ilgilenmelerinin bir sonucu mudur bu? Üstelik Batı uygarlığı içinde bile bu tanımlama adsız ve dingin olan sade insanların, gülüşen çocukların, hayal kuran genç kızların, düşüncelere dalan olta balıkçıların, hayatından çok modern ve kamusal hayata daha iyi uyuyor olabilir mi? Nihayet tastamam Batı geleneğine özgü metin olan İncil'de "insanlar önünde göze girmek için", "*insanlardan şan elde etmek için*" davranmamalı, ama "sırları gören" Baba'mızın her şeyi bileceğinden ve ödülleri adilce dağıtacağından emin olup, bununla yetinerek davranmalıdır, yazmıyor mu?

Evrensel olan ve insanoğlunun yapı taşını oluşturan şey doğumdan itibaren insanlar arası ilişkiler ağına, yani toplumsal bir dünyaya giriyor olmamızdır; evrensel olan şey hepimizin varoluşumuzu hissettiğimizdir. Bu varoluşa girmemizi sağlayan yollarsa kültürlere, gruplara ve bireylere göre değişir. Tıpkı konuşma sığasının evrensel ve insanın yapıtaşı olup dillerin çeşitli olması, toplumsallığın evrensel, ama biçimlerinin farklı olması gibi. *Varoluş hissi, tıpkı diğerleriyle ortakvaroluşta olduğu gibi, tamamlanma, evrenle dolaysız temasın etkisi olabilir*; ortakvaroluş takdir ya da işbir-

liği, kavga ya da tekbeden olma kılığında olabilir; nihayet takdir doğrudan ya da dolaylı olmasına göre, ayrıcalık ya da uyuşum takdiri olmasına, iç ya da dış takdir olmasına göre aynı anlamları taşımaz. Her yerde olmasına karşın ün, onur ve tercih edilme isteği hayatımızın tamamını yönetmez (öz-sevgiyi gösterir ama takdir etme fikrini değil); sadece bu sayede Rousseau birbirimize yönelttiğimiz bakışlar olmaksızın insani varoluşun olamayacağını anlamıştır.

Toplumsal takdir sorununun hiyerarşili (ya da geleneksel) bir toplumda ve modern toplumlar gibi eşitlikçi toplumda aynı biçimde ortaya çıkmadığı kesindir (Francis Fukuyama bu bakımdan takdir tarihine ilişkin birkaç adım atmıştır). Bir yandan ilkinde birey kendisine daha önceden belirlenmiş yeri işgal etmeyi ister daha çok (seçimi daha kısıtlıdır); bunu başarırsa bir düzene ait olduğu hissini, yani toplumsal olarak var olduğu duygusunu yaşar: Köylünün çocuğu köylü olacaktır ve bu yolla takdir edilme duygusunu elde edecektir. Demek ki burada uyuşum takdirinin önde olduğunu söyleyebiliriz. Bunun aksine seçim şansının sınırsız olduğu demokratik toplumda kişinin konumu önceden belirlenmez; artık toplumsal takdirin işareti düzene uyum değil başarıdır, bu ise çok daha bunaltıcı bir durumdur. Bu başarı yarışı ayrıcalık takdirinden ileri gelir. Bunu geleneksel toplumlar bilmiyor değildir aslında: Burada kişisel mükemmelliği kutsayan ün ve onur isteği biçimini alabilir. Gerçekleştirdikleri zaferlere özel bir dikkat çekmek isteyen kahramanın seçtiği yoldur bu. Modern toplumda bu son istek de biçim değiştirmiştir: Artık bir itibar arayışı söz konusudur. Bugün başarı gösteriş için kullanılan bir toplumsal değerdir; ancak itibar ünün uyandırdığı saygı duygusunun aynısını uyandırmaz (televizyon yıldızları gibi itibarlı kişilere saygı duyulmaktan çok gıptayla bakılır).

Diğer yandan eşitlikçi toplum herkese eşit bir onur atfeder (Hegel'in deyişiyle bu eski kölelerin eşitliğidir), birey kavramı üzerine kurulu olmayan geleneksel toplum bunu kesinlikle yapmaz. Kısaca geleneksel toplum toplumsal takdiri himaye eder, oysa modern toplum özel, duygusal ve ailevi hayata değer verirken bütün yurttaşlarına siyasal ve hukuki bir takdir atfeder (herkes aynı haklara sahiptir, bu da hiyerarşili toplumların temel olan ayrıcalıklar sistemine zıttır). Her ikisinde de takdir ihtiyacı hep güçlüdür.

Günümüzde siyasetçiler daha az çalışılacak, daha fazla boş zamana sahip olunacak ve serbest uğraşılarla daha çok zaman geçirilecek bir toplum idealini çok sık dile getiriyorlar. Ancak böyle bir fikir insanı tüketici

bir hayvan olarak gören Hedonist kavrayışa dayanır, ki bunun hakikatle ilgisi yoktur. Boş zaman ve avareliğin kişinin serpilmesi için uygun olduğu kesin değildir. Hayatta rahatlığa ulaşmak varoluşun önündeki engeller kadar ağır bir yük değildir. İnsanlar duyularının tatminine kıyasla simgesel takdirlere sonsuz bir istek duyarlar ve bir bayrak gibi iğreti bir nesne için hayatlarını verirler; Adam Smith de daha o zamanlar bunu belirtmiştir. İş sırasında birey hayatını sürdürmesini sağlayacak bir maaş almakla kalmaz, yararlı olduğu, değerli olduğu duygusunu elde eder ve ayrıca dostane bir ortamın zevkleri buna eklenir; insan yaşamaktan çok var olmaya çalışır. Bütün bunları boş zamanlarda bulduğu kesin değildir: Kimsenin ona ihtiyacı yoktur, burada kurulan insani ilişkilerin zorunlu hiçbir yönü yoktur. Fiziksel dinlenme elbete hoş karşılanır, ama takdir yokluğu da bunaltıyı getirir. Çalışmaya anlam ve hoşluk kazandırmak hiç kuşkusuz boş zamanları çoğaltmaktan daha yararlıdır.

Takdir biçimleri ne olursa olsun ilk niteliklerinden birini unutmamak gerekir: İstek doğası gereği bitmez tükenmez olduğundan, tatmini de asla tam ya da temelli olmaz. Dünyanın en iyi iradesine bile sahip olsalar anababalar bütün zamanlarını bebeğin bakımıyla geçiremez: Başka varlıklara da yönelmek zorundadırlar ve onların da bebeklerinin onlara sağladığı takdirin dışında başka takdirlere ihtiyaçları olacaktır. Üstelik bebek de kısa sürede gözünü başka takdirlere dikecektir: Ona sadece anababası değil, ziyaretçiler de dikkatle bakacaktır; giderek bebek bütün dünyayı ister olacaktır. Ondan bakışlarını esirgeyecek kişiler neden olsun ki? Takdir açlığı umut kırıcıdır. Freud'un sekseninci yaşgününde şaka yollu söylediği gibi "övgüye tahammül etme gücü sınırsızdır". Ayrıcalık takdirinden daha dingin olan uyuşum takdiri bile her gün peşinden koşulmasını gerektirir. Demek ki eksikliğimiz sadece yapısal değil aynı zamanda onulmazdır da (öteki türlü insanlığımızdan da "iyileşmiş" olurduk).

Stratejiler ve toplumsal savunma

Varlığımızın takdiri ve değerimizin onanması varoluşumuzun oksijenidir. Herkes benzer bir istek dile getirdiğine göre bunların hepsini tatmin etmek tanım itibariyle olanaksızdır. Diğer bireyler de bunu isterler, dolayısıyla meşguldürler ve bize cevap veremezler. Uygulamada istek kayıtsızlığa ve redde çarpar. İsteğin sürekliliği ile insanların birbirlerine benzemeleri uyuşmazlık yaratır. Bu durumda şu soru ortaya çıkar: Takdiri

elde edemeyenler nasıl idare edilir? Sanırım diğerlerine olan ihtiyaç gibi onu duyan öznelerin çokluğunu dikkate alan, daha tatmin edici bir davranış tarzı vardır. Ama hissedilen yoksunluğu, buna pek de çare bulamadan, hatta bir yenisini ekleyerek saklayan ya da erteleyen birçok başka tarzlar vardır ve hepimiz bunları biliriz. Demek ki bunları *gelip geçici* (palliatif) olarak görmemiz gerekir, çünkü bunlar sözlükte de belirtildiği gibi "bir hastalığın semptomlarını azaltırlar, ama kökünü kurutamazlar": Bunlar geçici etkisi olan çarelerdir.

İnsan *psişesi* uzmanları başvurduğumuz koruma yöntemlerinin yüklendikleri tam işlev hakkında hemfikir olmasalar bile, bu yöntemleri ifade eden benzer bir kavram kullanmak zorundadırlar, çünkü bu uzmanlar bizim psişik hayatımıza ilişkin aynı görüşlere sahip değillerdir. Örneğin Adler aşağılık duygumuzu saklamak için ürettiğimiz *telafilerden* söz eder (kökensel eksikliğe verdiği, yoldan çıkarıcı bir ad). İnsanın olabildiğince fazla hazza ulaşmak isteyen yalnız bir varlık olduğu görüşünden hareket eden Freud *müsekkin* (sédatif) imgesini kullanır: "Bize dayatıldığı biçimiyle hayatımız çok ağırdır, önümüze çok sayıda acı, düşkırıklığı, ağır yük koyar. Hayata tahammül edebilmek için müsekkinlerden vazgeçemeyiz", ve şair Theodor Fontane'ın benzer bir deyişini hatırlatır: *Hifskonstuktionen*, yardım iskeleleri. Sartre *Sözcükler*'de bunlara *balzamlar* adını verir. Ünlü bir kitabında Anna Freud *savunma mekanizmaları*'nı sıralamış ama ben ile şu'yu zıtlaştıran çatışmayı temel almıştır. İnceleyeceğimiz düzenekler, ya da stratejilerin hepsi dışa dönüktür, bunlar bizim diğer varlıklarla ilişkilerimizi düzenler.

Geçici önlemler (palliatifs) yoksunluğuma anlık bir rahatlama sağlar; ama zamanla zararlı hale gelirler. Bunun nedeni hastalığın kökenini hedeflemiyor olmalarıdır ve er ya da geç kendi uyanık zihnimiz tarafından maskeleri düşürülür ve bu sırada da istenmeyen izler de bırakırlar; ya da yine sakıncaları iyileştirdikleri sanılan hastalıklardan daha çoktur. Sartre şöyle yazar: "Tıpkı cimrilik ya da ırkçılık gibi âlicenaplık da iç yaralarımızı iyileştirmek için salgılanan ve sonunda bizi zehirleyen bir balzamdır." Cimriliğin, âlicenaplığın ve ırkçılığın bir dizi halinde sıralanması (ya da ırkçılığın bir "balzam" olarak görülmesi) şaşırtabilir. Ancak takdir isteklerinin kışkırttığı geçici çarelerin çeşitliliği böyledir. Kökünden sökülemeyen alışkanlıklar haline gelen bu "balzamlar" nevrozlara ya da psikozlara neden olabilir ve bunlar da yeni tedaviler gerektirebilir; ancak geçici çareler de ruhsal hastalığın üstesinden gelemez: Bunlar patolojinin değil gündelik uygulamanın, sıradan yokluğun alanında kalmaktadır.

Geçici çarelerin sınırsız çeşitliliğini nasıl düzenlemeli ve bunları hangi sırayla incelemeli? Burada hiçbir kapsamlılık iddiasının olmadığını açıkça belirtmek gerekir: Psişizmimiz eskiler aşıldığı anda sürekli yeni savunmalar icad eder. "Que sais-je" dizisinden çıkan bir kitapta tamı tamına yirmi yedi "toplumsal savunma tepkisi biçimi" belirleniyor; ben yazarın bu görüşünü izlemeyeceğim. Kabataslak olarak, kimi geçici çarelerin özellikle sık ve güçlü olduğunu belirtmekle yetineceğim. Buna karşılık bunlar arasında bizzat takdir sürecinin çeşitli içeriklerini yansıtan birçok grubu belirlemek uygun olabilecektir. Baştaki isteğim başarılı olmazsa, önümde birçok çözüm vardır: Ya tatmin olana kadar bu işi yürütürüm, ya da istenen takdirin yerine daha kolay elde edilen bir başkasını koyarım (ya da bir bakıma eğreti takdir); olmazsa kendi isteğimi, vazgeçecek biçimde gözden geçiririm. Demek ki burada bu sınıflandırma sorununa pek önem vermeden düzeni izlerim; basitçe bir yolu seçmek söz konusudur.

Onay alma

Takdir reddine ilişkin ilk tepki türü bunu yeniden istemektir; bu başarısızlık talihsiz koşulların bir araya gelmesine bağlanır ve gelecek sefere daha iyisi yapılmaya çalışılır. Nasılsa başka istekler tatmin edilmiştir! Yeterince yakışıklı ve kendinden emin bir delikanlıysam hiçbir kız bana dayanamaz; eğer cinfikirliysem ve iradem çelik gibiyse bütün sınavları kazanırım; ağzım laf yapıyorsa, kameralardan çekinmiyorsam, televizyona çıktığımda en iyi görüntüyü veririm ve ertesi gün beni yeniden çağırırlar. Sürekli kazanan, galip gelen, iyi konuşan, sınav meraklısı, yakışıklı, zengin ve zeki, uluslararası şirket müdürü ya da medya starı gibi kişiler vardır elbette!

Hoş yönleri de olan bu ilk tavrın yarattığı sorun edimin herkesle, her an ve sürekli yenilenme zorunluluğudur, zira açlığı sadece başarı dindirir; demek ki bu *öne doğru bir kaçış*'tır ve bu, çaresizce başansızlığa mahkûmdur (ama ertelemeler yeterince uzunsa bu yazgı her zaman istenir görünebilir). Bu konuda Freud daha ziyade kötümserdi: "Bütün ihtiyaçların sınırsızca tatmini en çekici hayat tarzı gibi görünür bize, ama bu hayatı elde etmek dikkatin önüne zevki geçirir, ve bu girişimin cezası çok uzakta değildir." William James bu tür kişiliğin kaçınılmaz sakıncalarını şöyle tanımlar: "Günümüzde adlarını her ne şekilde olursa olsun gazetede görmek için yanıp tutuşan bir insan kitlesi var: 'Gelenler ve gidenler', 'kişisel bilgiler',

'söyleşiler'. Dedikodulara ve hatta, daha iyisi yoksa, skandallara bile razıdırlar." Sürekli takdir bekleyen bu birey türü de diğerlerine bakmaya meraklıdır: Ona hayran olurlar, onu pohpohlarlar, ama az severler. Gücünü takdir ederler, aynı zamanda küstah ve iddialı olmakla suçlarlar. Baştançıkarma aşkı teminat altına alamaz, parlak kariyer mutluluğu getirmez, her başarı görecelidir. Grimm kardeşlerin derlediği, iyi bilinen bir masalda mizahi bir yolla bu anlatılır. *Balıkçı ve karısı* (Günter Grass'ın *Pisi Balığı*'na esin kaynağı olmuştur): Doymak bilmez Elsabella kulübeyi elde ettikten sonra şato ister, sonra bir kraliyet sarayı; kraliçe olur, imparatoriçe, ve hatta papa olur; ama Tanrı olmayı isteyince eski sefil kulübesinde, lazımlığın üzerinde bulur kendini.

Anılarında Joubert Chateaubriand'ı hep diğerlerinin takdirini isteyen ama karşılığında hiç takdir etmeyen biri olarak anlatır; mutsuzluğunun nedeni de ona göre budur. "Sadece diğerleri için yazıyor ve sadece kendisi için yaşıyor; bu yüzden yeteneği onu asla mutlu etmeyecektir, çünkü buradan alacağı tatminin temeli onun dışında, onun uzağında, farklı, hareketli ve bilinmez." Chateaubriand'ın yeteneği uçsuz bucaksızdır, ama halkın beğenisi değişkendir; eğer takdir sadece hayranlardan gelirse yazar ister istemez başarısızlığa mahkûmdur. Chateaubriand diğerlerine sonsuz ihtiyaç duyar, ama diğerlerinin ona ihtiyacı olup olmadığına pek aldırış etmez; kamuya eserlerini sunduğunda toplumsal alışverişte alacak-verecek hesabını kapatmış olduğunu düşünür.

Başarı arzulanır ama elde edilemez: Çünkü daha en başta engellidir insan; yoksuldur, çirkindir; zihni ağır çalışır ya da başkası onun yerine göz dikmiştir. Bu durumda toplumun suç saydığı *şiddete* başvurur: İsteyerek verilmeyen bu takdiri şiddet kulanarak alırım. Yokluk her tür saldırıyı açıklamaya yeterli değildir belki ama bunun en ortak koşullarından biridir. Hırsızın durumu bu tutuma bir örnektir: Hırsız zenginlikten gelen itibarı elde etmek için toplumun kabul etmediği yollara sapar. Büyük Amerikan kentlerinde çete savaşları "saygı" arayışına dayalıdır, bu da takdirin diğer adıdır. Suç merdiveninde yukarı çıkıldıkça kullanılan güç o denli yüksektir, oysa güç, toplumsal değerlerin taşıyıcısı olan kurumların saygısı olmasa da, bireylerin saygısını beraberinde getirir.

Kadınlar ve erkeklerin özellikle fiziksel şiddete aynı oranda başvurmadıkları kesindir: Üstelik erkekler belli bir yaşta diğer yaşlarda olduğundan daha çok başvurur (sigorta şirketleri bunu iyi bilir). Diğer bir deyişle şu ya da bu geçici çarenin seçilişi konusunda biyolojik bir elverişlilik söz konusudur ve bu sadece kültürel durumlara bağlı değildir. Ama bu, erkek-

ler ya da delikanlıların bağımsız, başka yerde olmayan bir saldırı güdüsüyle yüklü olduğu, yoksunluğu aşmak için hormonal durumlarının da onları diğerleri arasında belli bir çareye ittiği anlamına gelmiyor.

Gerekli takdiri almayan ve bunu teselli edecek hiçbir çare bulamayan kişi şiddet uygulayan bir suçlu olabilir. Ama aynı zamanda kişisel durumunu aşıp bu takdir yokluğunun onun gibi olan herkesin, bütün yoksulların, bütün Zencilerin, bütün paryanın başına gelip gelmediğini sorabilir; ayrıca muhtemelen şiddet yoluyla bizzat oyunun kurallarını değiştirmek gerekip gerekmediğini sorar. Bireysel suç burada toplumsal *başkaldırı* karşısında silinir. Her iki durumda aynı takdir türü söz konusu değildir elbette, zira başkaldırının amacı yoksun olanlara saygı ve takdir sunmasını sağlamaktır, oysa bireysel şiddet kurumsal olmayan bir takdirin arayışıdır. Freud burada ileri kaçış konusunda olduğu kadar kötümserdir: "Bu dünyayı değiştirmeyi düşünebiliriz, onun yerine en acı verici yönleri silinip başkasıyla değiştirilmiş, kendi arzularımıza uygun hale getirilmiş bir başka dünya koyabiliriz. Umutsuz bir başkaldırı eşiğine gelmiş, bu yola mutluluğu elde etmek için giren varlık normalde hiçbir yere ulaşamaz; gerçekler ondan daha güçlü olacaktır." Kişisel olarak bu kaderci bakış açısını paylaşmıyorum: Toplum içindeki hayatın kuralları daha iyileştirilebilir, bu birçok kez görülmüştür.

Zorla elde edilen özel bir takdir durumu Bataille ya da Sade'ın verdiği anlamda egemenlik durumudur. Bu durumun özelliği kullanılan tek araç olan şiddet değil, elde edilen sonuçtur: Bu sonuç diğerlerinin sevgisi ya da hayranlığı ya da onların basitçe varoluşumu onaylamaları değildir. Buna göre varoluş duygum artık diğerlerinin bakışlarının üzerime çekilmesiyle değil, onların yok olmalarına kadar gidebilecek boyuneğişiyle, yani üstlerinde iktidarımın onaylanmasıyla oluşur. Varşova gettosundan sağ kurtulmuş, bugün insani örgütler için çalışan Alina Margolis bir gün şunu soruyordu: "Nasıl oluyor da bu Litvanyalı gardiyan, şu Salvadorlu asker onlardan istendiği gibi sadece öldürmekle kalmıyor, bir bebeğin kafasını bir ağaca, bir ev duvarına vura vura kırıyor ve bundan zevk alıyor? Eğer buna verilecek bir cevap varsa o da sınırsız egemenlik uygulamasının getirdiği hazdadır: Diğerlerinin hayatının kendi ellerinizde olduğunu hissetmek, onlara acımadan işkence etmek ve öldürmek, varoluşunuzun sarhoş edici bir onaylamasını sağlar. Muhtemelen tecavüzcünün de mantığı böyledir: Cinsel tatminden çok, bütün direnişlerin üstesinden gelen kendi iradesinin kazandığı zaferden zevk alır. Bu yolun kadınlardan çok erkekler tarafından benimsendiğini bir kez daha belirtmek gerekir.

Diğerlerinin boyuneğişinin sağladığı dolaylı takdir daha toplumsal biçimler kazanabilir ve muhtemelen, ister devlet ölçeğinde isterse bir aile ölçeğinde olsun, *zorbalık* psikolojisinde işbaşındadır bu. Shakespeare'in III. Richard'ı şöyle söyler: "Madem bir sevgili olamıyorum, o zaman ben de vicdansız olurum"; ama kötü olmak, vicdansız olmak, canavar olmak diğerlerinin korkmasına –ve bizzat bu yolla kabul görmeye– dayanır. Sartre bu fikri birkaç yüzyıl sonra açıklığa kavuşturmuştur: "Zorba sevgiyle alay eder, korkuyla yetinir. Kullarının sevgisini elde etmeye çalışması siyasi nedenlerledir ve onları köleleştirmenin daha ucuz bir yolunu bulunca bunu hemen benimser." Karen Horney "diğerlerini hem ezip hem de onlar tarafından sevilmeyi" imkânsızlaştıran bir "tutku ve şefkat zıtlığı"nı belirlediğini düşünür. III. Richard da maceranın sonunda şunu belirler: "Bir tek canlı sevmiyor beni, gün gelip öldüğümde bir tek kişi acımayacak bana"; kendi kendine "ben kendimi seviyorum ya!" demek çok zayıf bir tesellidir.

Bununla birlikte hâkimiyetini uygulaması bile karşımıza farklı bir imge çıkarır: Oyun boyunca birçok kez kendini sevdirmeyi başarır –başta, kocasını ve babasını öldürdüğü Lady Anne'a olmak üzere! Stalin hem sevilirdi hem de ondan korkulurdu. Hitler de öyle. Çocukları ve eşi tarafından sadece boyun eğilmekle kalmayıp sevilen zorba babaları bilmeyen var mıdır? Sorun belki başka yerdedir: Zorba sevilir, ama kendisi bir başkasını sevmez; Richard gibi sadece kendi kendini sever ve sonuç olarak bu sevgi ona çok şey kazandırmaz. Bir başkası için sevgisini kabul etmek bu aynı zamanda ona olan ihtiyacını, dolayısıyla kendi kırılganlığını da kabul etmek demektir; oysa zorbanın kendine ilişkin yaratmak istediği imge kadiri mutlaklık imgesidir. Hegel-Kojève'in tanımladığı gibi, yenilmişlerin göstereceği takdire ihtiyacı olmayan efendidir o; diğerleri üzerinde kayıtsız şartsız egemenlik sürmek için yalnız kalmak zorundadır. Zorba baba ise kendisi gibi diğer küçük zorbalarla teselli bulabilir.

Eğreti takdir

Zorbalık yöntemleri bakımından şiddetle akrabadır ama en başta istenen takdire götürmez. Diğer durumlarda ilk isteğin başarısızlığı tam bir yeniden yönlendirmeye, bir seviye değişikliğine neden olur, ama bir yöntem farklılaşmasına yol açmaz. Okulda bir sınıfı alalım. Çocuk sınıfın en iyisi olunca öğretmenin dikkatini çekme olanağına sahiptir. Peki ya bunu

yapamazsa, ya bu yol ona kesinlikle kapalı görünürse? O zaman hem arkadaşlarının hem de öğretmenin dikkatini, daha fazla olmasa da aynı ölçüde başarıyla çekmesini sağlayacak başka bir yol daha vardır: Yaramazlık yapmak, diğerlerinin kurallara uymasını engellemek, en iyi olamadığı için en kötü öğrenci olmak. (Elbette bu iki durum olasılıkların hepsini tanımlıyor değildir; okulda takdir almaya pek aldırış etmeyen çocuklar da olabilir.)

Demek ki resmi takdir yerine ortak kuralların *ihlalini* kutsayan bir başkasını elde etmek tercih edilebilir. Dostoyevski'nin diğerlerinin kayıtsızlığından acı çekmektense şikayetlerini duymayı tercih eden "yeraltındaki adam"ına tanıdık gelen bu stratejinin hayatta sınıfların çok ötesine geçen bir açılımı vardır; gündelik hayattaki birçok "sıradışı" davranışı, birçok "histerik" eylemi açıklar. Ayrıca suçlu da kendi eyleminden iki türlü yarar elde edebilir: İstenen ödülün elde edilmesiyle doğrudan bir yarar ve suç işlendikten sonra ona yönelen dikkat yoluyla da dolaylı yarar.

Moritz'in kahramanı Anton Reiser kalabalıkta kaybolmuş, diğerlerine benzeyen bir kişi ya da onlar için gülünç bir nesne olmaktan ötürü derinden acı çeker. Bir gün istemeden sarhoş olur ve çevresindekilerin yakınmalarına neden olur. Bununla birlikte olayın nihai sonucunun olumlu olduğunu görür şaşırarak. "Buna karşın ertesi gün koroya gelip de meslektaşlarının onun akşamdan kalma olduğunu gösteren soluk teniyle, dağınık görüntüsüyle alay ettiklerini görünce epey tuhaf bir gurur hissine kapıldı: Aşırı içerek büyük bir işi başarmış gibiydi. Hatta yine dikkati üstüne çekmek için sanki başı hâlâ dönüyormuş numarası bile yaptı." Böylece "kötü davranışıyla dikkatleri çekmek" onda "gizli bir tatmin" sağlamıştı.

Eğreti takdirin bambaşka bir biçimi şu ya da bu ünlü kişinin uyandırdığı hayranlık, üstüne çektiği dikkatin zevkini vekâleten çıkarmaktan ibarettir; burada bir tür *putataparlık* söz konusudur. Bütün ünlüler yansıtma yoluyla tatmin olgusunu yaratırlar: Kraliyet ailesinin üyeleri, sinema ya da sahne yıldızları, büyük sporcular, ünlü yazarlar ve sanatçılar. İdolümün ele ettiği bütün ayrıcalıkları ayrıntılarıyla kaydederek (kendime itirafe edemesem de) vasat hayatımda teselli bulurum, onun sonsuz diye hayal etiğim tatminlerini paylaşırım, çevresindeki lüksten başım döner. Bu işlem kendi saçlarından tutup kendilerini kaldıran gözbağcıların hokuspokusuna benzer: Söz konusu idolü seçerim, hayranlığımla güzelleştiririm ve sonra da onun güzelliğinden gelen yansımadan yararlanırım, ondaki onur halesinin keyfini çıkarırım; ona sunduğum takdir bana geri yansır

"Bu bir bakıma güzel eylemleri iyi yüreklilikle övmekten çok bunlardan pay almak demektir", diye yazar La Rochefoucauld. Üstelik bütün bu ayrıcalıkları hiç çaba sarfetmeden elde ederim: İdolüm yazar, sahneye çıkar ya da savaş alanlarında kendini gösterir, bense bunların meyvelerini toplarım. "Zihinsel tembellik erdem halini alır ve bir tür yarı tanrının ışığıyla insan kendini nurlandırabilir", diye belirtir Jung bu stratejiyi tanımlarken.

Ancak idole sahip olmak aynı zamanda başka bir ayrıcalık daha sağlar; gözümüzde aynı itibara sahip bir gruba, o yıldızın hayranlarının oluşturduğu gruba ait olmak. Bu bakımdan idol deneyimi sadece aitlikle bir uyuşum takdiri elde eden şu ya da bu grubun üyelerinin deneyimine yakındır. Aynı idole tapan bir kardeşle karşılaşmak içinizi ısıtır, herbiri diğerinin inanışını onaylamış olur. Otuzlu yıllarda bir Nazi partisi üyesi hem idolünün başarısını paylaşmakta hem de topluluğun bir parçası olduğu duygusunu hissetmektedir. Bir spor kulübü taraftarı takımın başarılarından takdir elde ettiği gibi hayranlarının oluşturduğu topluluğa ait olduğu için de tatmin olur. Her iki durumda büyücü ya da hokkabaz gibi davranırım: Kendi ürettiğim şeyden, yani ait olduğum topluluğun değerinden yararlanırım.

Seçilmemiş bir gruba aitlikten elde edilen tatmin geçici çare olarak görülemez: Herbiri kendini yakınları arasında tanıdık ortamda bulduğu için varoluşunun onandığını hisseder. Ancak bu ortak duygu da değişip bir savaş halini alabilir: Böylece grubunun zaferini sağlamak için bütün gücümle çalışırım, hatta şehitliğe bile razı olurum ve diğer bütün rakip gruplarla savaşırım; grubun çıkarlarıyla bu özdeşleşme istikrarlı bir takdir sağlar bana. Toplumsal konformizmin bu abartılı haline fanatizm adını verebilir ve buna çevremizde gördüğümüz milliyetçi ya da dinci *fanatizmi* örnek gösterebiliriz. Çoğunlukla burada bir eğreti çözümler söz konusudur: Günümüzde Müslüman entegrizminin gücü ilgili ülkelerde bireylerin başka tür bir takdire kapalı olmaları koşuluna bağlıdır; eski ideolojik nirengilerinden yoksun kalmış ve bireyci toplumların önayak olduğu yöne doğru ilerleyemeyen Sırp milliyetçiliği de aynıdır.

Fanatizme farklı olan diğerlerine karşı kin eşlik eder her zaman; ortak aidiyetin öbür yüzü, tanıdık topluluğa ait olmayanların dışlanıp küçümsenmesi, her tür eleştiri durumunda günah keçisi haline getirilmeleridir. Ancak ait olduğum gruptan (bu bir "azınlık" da olabilir) takdir isteğimin, diğer takdir biçimleri gibi kendi içinde yargılanacak bir yönü yoktur. Batı Avrupa ülkeleri günümüzde bireyci çağda yaşıyorlar; ancak dünyanın

diğer yerlerinde ve tarihin diğer çağlarında kolektif kimliğin halihazırda ya da eskiden önde olduğunu unutmamak gerekir.

Eğreti takdirin bir başka biçimi takdir *yanılgısını* beslemektir. Burada diğerlerinin beğenisi aranmaz ve bu kendi kendine de atfedilmez; bu kez gerçekte öyle olmamasına karşın diğerlerinin sizi takdir ettiği hayal edilir. Normal varlık hayalleriyle yaşar, ama bunları gerçek dünyadan ayırır, deli paranoyasından kurtulamayan kişidir. "Herbirimiz, diye yazar Freud, şu ya da bu noktada paranoyak gibi davranırız, kendimize dayanılmaz gelen dünyanın ögelerini rüyalar yoluyla düzeltiriz, sonra da bu sanrıları gerçekliğe eklemleriz." Freud'a göre din kolektif yanılsamalardan biridir: Bu dünyada sevilmiyorsa, öbür dünyada sevilecektir kişi. Yanılsamalı takdirin sakıncası elbette gerçeklik sınavında hep olasıdır: Uyanmak acılı olabilir. Buna karşılık kurmaca yazarı iyi korunur: İstediği tatmini sunabilecek hayali dünyalar yaratır ama ilke olarak kendini bir roman kişisi olarak almaz. Rousseau imgelemin bu kullanımını gerçeğe yeğlenir olarak görür: "Çevremde topladığım hayali varlıklarla, dünyada gördüklerimden daha iyi anlaşıyorum."

Yanılsamalarımı kendime saklayabilirim. Eğer yakınlarımla paylaşmaya kalkarsam *palavracı* olur çıkarım. Palavracı nesnel bilgiler aktardığını sanır, kendini hep kendiyle ilgili övgülü değerlendirmelerde bulunan biri olarak görmez. Aslında diğerlerinin kendi değerini onamalarını beklemekten bıktığı için bizzat kendisi bu görevi üstlenir ve karşılaştığı kişilere herkesin onu övdüğünü ve takdir ettiğini olmasa da en azından hep talep edildiğini, sürekli onu istediklerini, kendine ayıracak bir dakikası omadığını, onurlandırmaya zamanı olmadığını, gönül okşayıcı davetler aldığını, son romanının on üç dile çevrileceğini, vb. söyler. Ne kadar çok öz tatmin işareti alırsam diğerlerine olan bağımlılığımı da o kadar vurgulamış olurum, çünkü ilkece farazi olan *bu tabloyu* onlara sunarım; gerçekte memnuniyet ifadeleri gerçekte aynı ölçüde sevgi talebidir ve ikisi arasındaki boşluğun acınası bir yönü vardır. Bu tip kişileri o kadar iyi biliriz ki üstünde durmaya gerek yok; burada sadece eğreti takdir grubuna ait olduklarını belirtmek yeterli olacaktır.

Vazgeçişler

Her tür takdir arayışından vazgeçişin bazı biçimleri köktendir. *Otizm* böyle bir türdür; otizm, kişiyi kendi içine hapsolmaya, diğerleriyle her

tür teması, alışverişi ya da iletişimi reddetmeye mahkûm eden psişizmin derin marazıdır. Bu buhranın kökeni ne olursa olsun, ister organik isterse işlevsel olsun, etki aynıdır: Hasta teması reddederek her tür takdir eksikliği ya da değerinin onanmasını elde etmeme tehlikesini bertaraf eder.

Daha az hastalıklı bazı durumları da otizme yaklaştırabiliriz. Örneğin yetişkinlerde "sert" ya da "yumuşak" uyuşturucu kullanımının (ya da sonrasında alkol) diğerlerinin takdirini aramayı reddetmeye denk gelip gelmediğini sorabiliriz. "Uçarken" çevremizdekilerin tepkilerini dert etmememizi sağlayan bir doluluk, özyeterlilik duygusuna sahip oluruz. Aynı yaş grubunda müzik de benzer bir rol oynar –yüksek sesle ya da kulaklıkla dinlediğim müzik de dış dünya ile aramda yalıtıcı görevi görebilir, beni bir koza gibi sarabilir ve takdir dilenme çabasına gerek bırakmaz.

Nihayet yetişkinlerde olduğu gibi çocuklarda da yalnızlık eğilimi ve diğerlerinin yargısına kayıtsızlık çoğunlukla terk edilme duygusunun kışkırttığı durumlarda duygusal düşkırıklıklarının sonucu olarak gözlemlenebilir. Kayıtsızlık zırhının ardına gizlenmek elbette gelecekteki düşkırıklıklarından kurtulmayı sağlar. Anton Reiser de böyle davranır: "Öğretmenleri ve arkadaşları tarafından küçümsendiği ve kenara itildiği için, bitmek bilmez yaramazlığı ve vahşi karakteriyle herkesçe sevimsiz bulunduğu için (bunun doğru ya da yanlış olması önemli değildir; önemli olan onun buna inanmasıdır) kendi kişiliğinin toplumun gözündeki değerine aldırış etmedi ve sadece kendi üstüne kapanmakla yetindi." Elbette bu tür içe kapanma tavırları diğerleri tarafından gurur, kibir olarak yorumlanabilir ve böylece muhtemelen hayali olan ilk baştaki reddin ardından gerçek bir reddi kışkırtabilir. Bu işleyiş, mantıkçıların dediği gibi, tasavvurun tasavvur edilen şeyi yeniden ürettiği "ikna edici tanımlama"nın birçok örneğinden biridir.

Artık yetişkinde değil, ama daha ziyade bazı felsefi, dinsel ya da mistik düşünürlerde otizme zıt olan bir takdir karşısındaki köktenci tavra da rastlarız: Bu durumda her temasın ne olursa olsun bizim varoluşumuzu onayladığı bir dünyayla *bütünleşme* söz konusudur (daha önce, "olma duygusu" olarak adlandırdığım şeyin bir değişkesidir bu). Her tür giriş yolunu kapatmak yerine bütün kapılar açılır: Ya da insan sadece açıklıktır. Evrenle ve hayatla karışırım; bu durumda benim küçük varoluşumun önemi nedir ki? Freud bu durumu belirtmek için Romain Rolland'ın "okyanus duygusu" ifadesini kullanır; başka psikanalistlerde burada insan embriyosunun, doğumöncesi simbiyozuna ait bir deneyimin anısını

görürler. Ancak bütün evrenin bu şekilde kabulü insanların evren içindeki özgüllüklerini iptal eder; ötekiyle kaynaşma ise insanlık durumunun bir açıklaması değildir; insanlık durumunu açıklayan şeyler ayrılık ve bundan ileri gelen eksiklik duygusudur. Simbiyoz kaynaşma düşünü ötekini ustalıkla bir nesne-olmayan'a dönüştürür ve onu yoketmekle tehdit eder. Sevginin ideali rahimiçi varoluş olamaz; doğum insana özgü durumdan, yani tastamam rastlantılara bağlı olmaktan kaçılmak istendiğinde bir travma olabilir.

Vazgeçişin bu iki biçimi birbirlerine taban tabana zıt olsa da köktencilikleri bakımından benzeşirler. Başka vazgeçiş türleri daha ılımlıdır –ve aynı zamanda daha yaygındır. *Gurur* adı altında tanımlamak istediğim tür en çok bilinendir. Bu sözcüğün anlamını, değerimin dış yargıyla onanmasından vazgeçilmesini ve onun yerine öz-onamanın, ayrıcalığı bir tek benim elimde olan bir onamanın koyulmasını ifade etmek üzere (çok sayıda kullanmıyla uyaşacak biçimde) daraltabiliriz. Gurur, kendi kendimi övdüğüm palavracılıktan çok farklıdır: Bunun nedeni öncelikle gururlu kişi kendine ilişkin değerlendirmelerini ötekilerle paylaşmaya tenezzül etmez (diğerlerini bunu yapamayacak kadar küçümser); sonra, gurur zorunlu olarak kendini pohpohlamayı gerektirmez: Gururlu ama kendime karşı acımasız olabilirim, çünkü önemli olan kendimi bir tek kendimin yargılama hakkına sahip olmasıdır. Böylece gururlu kişi görünürde mütevazıdır, çünkü diğerlerinden bir şey istemez: *Sözcüğün* bu anlamıyla kibirli değildir; ama kendine ilişkin beğenisi diğerlerinin yargısına güvenen kibirli kişininkinden daha yüksektir. Kuşkusuz Rousseau'nun ifadesi de buna dayanır: "Mutlak bir duygu olmayı bırakan kendi sevgisi [yani toplumsal dünyaya giren] yüce ruhlarda gurur, küçük ruhlarda ise yersiz gurur kılığına bürünür."

Gururlu varlık kendi kendine yeten varlığa en çok yaklaşan varlıktır. Diğerlerine bağımlı olmamak, eksikliğini kabul etmemek için her şeyi kendi yapmak ister: Fiziksel alanda olduğu gibi zihinsel alanda da ustadır, kendine bakmasını bilir. Özerklik iradesi onu sağlıklı tutar: Hastalık bağımlılık demektir. Ya da ihtiyaçlardan arınmış, çileci biridir: Az yer, zorluk içinde yaşar. Hıristiyan azizlerin çok gururlu olduklarına inanıldı uzun süre; "hiçbir şeye ihtiyacım yok" diyen kişi "her şeyim var" der aynı zamanda; kendini tanrı gibi görür. Gerçekte gurur varoluşumuzun takdirini değerimizin onanmasından ayırır: Bu değere ilişkin olarak kayıtsızlık gösteririm, ama takdir için değil. Huzurumu kendi hakkımdaki olumlu yargıdan değil, ister pozitif isterse negatif olsun, bu yargının bana ayrılmış

olmasından alırım: Bununla birlikte onlardan beni onaylamalarını istemesem bile var olduğumu hissetmek için onlara aynı ölçüde ihtiyaç duyarım.

Gururlu kişi eylemlerini her tür dış amaçtan bağışık olarak sunmak ister: Öyle davranmaktadır, çünkü dünyada en çok sevdiği şey budur, yoksa bir ödül beklediği için yapmıyordur bunu. Bunun nedeni böyle bir güdülenmenin kendi içinde olanaksız olması değildir: Her şeyi takdir beklentisi için yapmayız, bir jestin gerçekleştirilmesinde onaylayıcı bakışın aracılığına başvurmadan, başka bir anlam da bulabiliriz. Ama gururda aracı yok değildir, içselleştirilmiştir. Ayrım doğru gibi görünebilir, ama tamamen gerçektir. İster marangoz olsun isterse yazar, kişi işini iyi yapıyorsa ya ona yönelik pozitif bir yargıda (bu diğerlerinin yargısının gururluca içselleştirilmesidir) ya da sırf eylemi yapmış olmakla bir tatmin bulabilir ve başka hiçbir aracıya başvurmayabilir (buna da "tamamlama" diyorum).

Yüzeyde gururlu varlık çevresiyle iyi geçinir; ama derinliğine yarı yolda bırakan biridir. İyi geçinir, çünkü sürekli arayarak canımızı sıkmaz, sürekli bizi peşimizde dolaşmaz ve istediğinden fazlasını verir; mütevazı davranır, çünkü ötekinin mütevazılığı beğenilen bir şeydir. Ama onunla yaşamaya başladığımda giderek durumun sakıncalarını görmeye başlarım. Kendi eksikliğini kabul ederek herhangi bir dolaylı takdiri sunmayı reddeder. Eğer bana hiç ihtiyacı yoksa, benim onunla işim ne? Bana bağımlı olan bir varlık başıma dert olur, rahatımı kaçırır; bununla birlikte benden aldığından fazlasını verir: Benim gerekli olmamı sağlar. "Bize ihtiyacı olan birilerine her zaman hitiyaç duyarız", der Romain Gary'nin bir kahramanı. Bir anne çocuğuna ayırdığı zamandan şikayet eder, bir kadın bir tutukluyu ziyaret ettiği için üzülür, bir adam çileden çıkmıştır, çünkü hasta babasıyla ilgilenmek zorundadır; bu bağımlı varlıkların yok olmaları aynı öçüde onların da varoluş duygularına bir darbe indirecektir. Gördüğümüz gibi, ötekinin bana yönlendirdiği takdir isteği kendi içinde bana yönelik bir takdirdir. Oysa tam da gururlu kişi bana hiçbir istekte bulunmaz, onayımı istemez, zayıflığını kabul etmez. Hatta her şeyi yakınlarından daha iyi yapmaya çalışır, öyle ki kıyaslamayla aşağılanmış hisseder kendini. Bu bakımdan yersiz gurur sahibi varlık yüzeyde dayanılmazken çok daha hoştur: Sürekli olarak bana ihtiyacı olduğunu ima eder. Bunu Adam Smith de belirlemişti: Gururlu insan daha saygıdeğerdir, ama onunla yaşamak daha zordur, sürekli hoşa gitmek isteyen yersiz gurur sahibi kişi ise hoş bir beraberlik sağlar: Onun hoşuna gitmek kolaydır.

Gururlu kişinin yakınları için çözüm elbette ayrılmak olacaktır, ama o buna dayanamaz ve bunu bildirir. Bunun nedeni onlar üzerinde iki zorlama uygulamasıdır: Mevcut olmalarını ister (bu onun varoluşunu onaylar) ama onlardan hiçbir özel katkı istemez; tam tersine hiçbir eksiğinin olmadığını da açığa vurur (öz-onama). Karılarını küçümseyen ama onlardan da vazgeçemeyen yaşlı kocalar gibidirler, zira onların önünde (onlarla değil) konuşmayı alışkanlık edinmişlerdir, onları dinlemeye değmediğini söylemek için olsa bile. Yakınlarından takdir ister, ama bunu kabul etmek istemez; bu nedenle kendi takdirini onlara sunmayı reddeder.

Gururun kökeni muhtemelen çocuğun kendi öz-sevgisine yönelen darbelerden korunma isteğinde yer alır. Bir çocuk anababası tarafından şımartılabilir ama bütün dünya tarafından şımartılmayı bekleyemez. Diğerlerinden daha iyisini başarmaya çabalayarak ya da ihlallerim yoluyla onların dikkatlerini çekerek diğerlerinden talep etmekle kendimi harab edeceğime, onların yargılarının pek önemi olmadığını düşünmek daha kestirme ve daha emin yol değil midir? Böylelikle aynı hamleyle bu yargıyı bana bir daha ulaşamayacak şekilde safdışı etmiş olurum. Onaylarını aramayı bırakırım ve hemen ödülünü alırım: Yaltaklanmalardan ve iltifatlardan kaçan kişi bunlara aynı ölçüde kolaylıkla layık olur. Bu sistem daha sonradan her tür zor durumda mükemmel bir korunma halini alır; bir sınavda başarısızsam sınavı yapanlar bakış açımın özgünlüğünü anlamakta yetersizdirler; okurlar kitabıma burun kıvırıyorlarsa eğitimsiz ve aptaldırlar; şu kadın beni reddediyorsa bana layık değildir. Bununla birlikte diğer geçici çareler gibi bu da gerçekle temas ettiğinde kısa sürede sınırlarına ulaşır: İddialarım ne olursa olsun yakınlarımla yaşamak zorundayım ve her zaman diğerlerinin yargısından kaçınabileceğim bir meslek bulabilirim. Gurur belli bir kamusal başarı dozuyla daha iyi korunur; başarı sürekliyse gururumdan korkacak bir şey yoktur: Bu durumda mütevazılık La Rochefoucauld'nun da belirlediği gibi ek yararların kaynağı haline gelir.

André Gide *Si le grain ne meurt*'de (Tohum ölmezse) delikanlıyken gururun ayrıcalıklarını keşfediş biçimini anlatır. Birileri onaylamadığını belirttiğinde delikanlı sesiyle değil ama gözleriyle şöyle diyordu: "Artık sizin değerlendirmenize aldırış etmiyorum; beni kötü gördüğünüz anda ben de size değer vermeyi bir yana bırakıyorum." Yetişkin olduğunda her genç yazarın hayatında olabilen çeşitli sakıncalardan korunmak için artık güçlük hissetmiyordu. İlk kitabı başarılı mı olamadı? Bir zaferin kendisi

için zararlı olabileceğini düşünür: Kalabalığın beğenisi kesinlikle iyi değildir. O andaki övgüler kısa sürede uçar gider. Geriye en iyi yargıç olarak kendisi kalır, ki bu da en hoş yargıç olduğu anlamına gelmez. "Kendimi kandırdığım sürece korkacak bir şeyim olmadığından ve kendini beğenmişliği zihnin gelişimi için öldürücü gördüğümden, kendime ilişkin değerlendirmemi hep geride tutarım ve bütün gururumla kendimi küçültürüm." Burada değer verilen, onama sahibidir, nesnesi değil, aynı kişi söz konusu olsa bile; bu durumdan elde ettiği ayrıcalık tanımlanan durumun sakıncalarını alteder.

Kimi sadakat tavırlarını da gurura (öz onama anlamında) yaklaştırabiliriz. Kendini adamış kişi ister Hıristiyanca hayır işlerine isterse insani yardımla uğraşsın kendini hiçbir şey istemeyen, tastamam durumun dışında, karşılıksız vermeyi amaçlayan biri olarak sunar: Parasını, zamanını, gücünü vermek ister; bunlardan yararlanacak kişiler, ihtiyaç içindekiler, yoksullar, hastalar, tehdit altındakiler olacaktır. Gerçekte elbette böyle değildir durum: Kamu ahlakının onayladığı bir eylemi yapan bu kişi, en iyisi olan dolaylı takdiri tekelinde tutar. Kendini adamış varlık az çok bilinçli olarak basitleştirici bir psikoloji içindedir (bu da ondan eylemlerinden vazgeçmesini istemek için bir neden değildir): Sanki diğeri var olmaya değil de sadece hayatta kalmaya ya da vermeye değil de sadece almaya ihtiyacı varmış gibi davranır; Böylece diğerinin kendini gerekli hissetmesine engel olur, oysa kendini adayan kişi ona kendi eksikliğini gösterdiğinde, o cömert hayırseverin ihtiyaçlarını günışığına çıkarsa, o da bunu yapacaktır belki de. Sistemlice kendini adama tek yönlü bir tavırdır, karşılıklılığa izin vermez. Cüzzamlı yerliler, Sudanlı açlar bana asla yardım edemezler, çoğunlukla adımı ve yüzümü bilmezler. İyilikseverlerin hikayelerinde hayır alanların nasıl zor durumda kalabildiklerini biliyoruz: Hayatlarını idame ettirebilmekten mutludurlar, ama hiç vermeden hep almaya mahkûm olduklarından varoluşlarının zayıflamasından mutsuzdurlar. İşte yine iyiliksevelerce bakılan Anton Reiser çıkar karşımıza: "Herkes onu şansından dolayı kutlasa da Reiser'in bu durumda yaşadığı yıl kimi saatlerde ve kimi anlarda hayatının en korkunç zamanlarıydı... Gerçekte onu perişan eden şey diğerleri tarafından bakılmaktan ileri gelen aşağılanmışlıktı..."

Bir kez daha bu başarısızlığı açıklayan şey dolaylı takdiri, yani nesnesi değil de öznesi olduğumuz cömertçe davranışlardan gelen takdiri yaşamanın olanaksızlaşmasıdır. Kendini adamada doğrudan takdir beklemem; ya da eğer istersem bunu yardım ettiklerimden değil üçüncü kişilerden

beklerim (kamu, herhangi biçimdeki seyirciler). Buna bir diğer ayrıcalık eklenir: Diğerlerinin ihitiyaçlarıyla ilgilenmek kendi ihtiyaçlarını unutmak demektir; öznenin bu seçimden elde ettiği yararlar gözardı edilir cinsten değildir. Gary'nin kendini vakfetmenin ana konu olduğu *L'Angoisse du roi Salomon*'unda (Kral Süleyman'ın sıkıntısı) kendini adayan anlatıcı da bunu açıklar: "Chuck eğer mümkün olsa ilk Hıristiyanın ben olacağımı söylüyor. Ama ben bunun bencillikten olduğunu sanıyorum, diğerlerini sadece kendimi düşündüğüm için düşünüyorum, bu da dünyada en çok korktuğum şey." "S.O.S Gönüllüleri"ndeki meslektaşları için de durum aynıdır. Ginette şöyle der: "Telefonun ucundaki acıları dinlediğinde kendini daha iyi hisssediyordu ve kendini daha az düşünüyordu; dinin de söylediği gibi, kendisinden daha zor durumdakileri düşünmek kurtarıcıdır." Nihayet mesleki yardım sunabilenlerin yönelimi de aynı biçimde açıklanmaktadır. "Örneğin gençliklerinde sevgi görmemiş ya da kendini hep çirkin ve kenara itilmiş hissetmiş olan ve bunu psikiyatr olarak telafi edenler vardır; ayrıca genç uyuşturucu bağımlılarıyla, yoksullarla ilgilenerek kendini önemli kişi olarak hisseden psikiyatrlar vardır [...], böylece bir güç hissine sahip olurlar; kendilerini böyle tedavi ederler ve iç dünyalarında huzurludurlar."

Geçici çare listesini aynı zamanda eğreti bir takdir sağlayan başka bir takdirden vazgeçiş biçimini ele alarak tamamlayacağım: İsteyerek *kurban* numarası yapmaktan oluşan eğreti takdirdir bu. Bu durumda takdir gururda olduğu gibi temelde benim içimde olan bir makamın (bilincimin) ürünüdür; önceki durumlardan farklı olarak kendi değerime ilişkin duygudan değil, bu kez diğerlerinin dikkat eksikliğinin kurbanı olmaktan ileri gelir. İdol sahibi olunduğundaki gibi burada da büyülü bir yön vardır: Bana acı veren yoksunluklar, narsizm yaraları bir tek irade gücümle tatmin kaynakları haline gelir, çünkü aslında isteyerek kurban konumuna sahip olmamı sağlarlar. La Rochefoucauld takdir isteğindeki iki konum olan kurban ile kahraman arasında bir denklik kurarak "şikayet edilmek ya da hayran olunmak isteği çoğunlukla güvenimizin en büyük bölümünü oluşturur", diye yazar.

Peki bu durum neden istenir bir durumdur? Çünkü öncelikle gerçek toplumsal ilişkilerimde karşılaştığım sakıncaları alt eden iç telafileri sağlar. Üstelik kendimi haksız yere suçlanan bir kurbanla özdeşleştirdiğimde diğerleri nezdinde tükenmek bilmez bir kredi sahibi olurum ve bu, gururda olduğunun aksine, benim tarafımdan hiçbir gerçek nitelik gerektirmediğinden daha da kullanışlıdır. Aksine, elde ettiğim başarısızlıklar

konumumu güçlendirir. Kendi kendime acırım ve bu kendi kendini ödüllendirme; maruz kalınan bütün terslikleri telafi eder. *Söylenen* acı *yaşanmış* acıyla hiç karışmaz, biri daha çok diğerinin zıttıdır, çünkü bir *partnerim* olmasa bile bir *dinleyicim* vardır. Marina Tsvétaeva'mn dediği gibi, "kim kendi acılarından coşkuyla, yani mutlu olmadan söz etmez ki?" Hiçbir şey almasam da bana her şeyi borçludurlar, ve bu beni dokunulmaz kılar. Aslında kimse kurbanın yazgısına maruz kalmayı istemez, ama hep kurban konumu elde edilmek istenir. Ayrım önemlidir: Burada sözünü ettiğim "kurban" genellikle mazoşist eğilimlerle hareket etmez, asla daha fazla acı çekmek istemez. Bu konumu elde etmeyi sağlayan kötülük genellikle geçmişte ya da başka bir yerde bulunur, bu rol sadece yakınlık nedeniyle üstlenilir (gerçek kurbanlara kendilerini adayanlar çoğunlukla bu kurbanlara yönelen sempatinin dolaylı faydalarını elde edenlerdir).

Kurban konumu bir toplum içindeki gruplarca ya da bütün bir halk tarafından da benimsenebilir, böylelikle talepte bulunma ayrıcalığı ya da dokunulmazlık elde edilir. Demokratik ideolojiye göre herkes aynı haklara (aynı onura) sahip olsa da geçmişte diğerlerinden daha az hakka sahip olmuş olduğunu kanıtlayan kişi şimdiki zamanda ek yararlar sağlayabilir. Yugoslavya savaşı sırasında Sırp propagandası bu konuyu çok işlemiştir: Sırplar kendilerini bir zamanların kurbanları olarak sundular, böylelikle telafiye (işgallere) hakları olduğunu ileri sürdüler.

Bu konuda Kant *Anthropologie*'de *tatlı bir acı* hissetme imkânından söz eder "tesellileri reddeden, ama rahatlığa kavuşmuş bir dul kadının" acısı gibi. Bu dulun gerçekten Königsberg'te yaşadığı ve filozofumuzun onu tanıdığı izlenimine kapılırız. Durumun içerimlerine dikkat edelim: Öncelikle dul kadın zengindir, hayatını idame ettirmesi tehlike altında değildir; bu yüzden gerçek anlamda bir kurban değildir o, sadece kurban rolü oynar. Tesellileri, yani burada çevresindeki beylerin saygı sunmalarını reddeder: Herkesin yakındığı bir yazgıya sahip olmuştur ve görünüşe göre bunu, bizzat münzevi filozof bile duyduğuna göre, başkalarına göstermekten çekinmeyen birinin içinde bulunduğu rahat konumu bırakıp uygun takdiri bulamayabileceği, ama artık şikayet de edemeyeceği yeni bir birlikteliğin belirsizliklerini neden benimsesin ki?

Kurban rolünü oynayan kişi dileklerinin gerçekleştirilmesindense sürekli talepte bulunmayı ister. Adler annesi karşısında kurbanı oynamayı seçmiş genç kızın vakasını ele alır. "Annesi ona kahve mi süt mü içmek istediğini sordu. Kız kapıda durdu ve duyulacak şekilde mırıldandı: 'Kahve derse süt içeceğim, süt derse kahve içeceğim!'"

Burada kurbanın tatminine kısmen kendi kendine acımayı da eklemek gerekir; bunun bir diğer kısmı diğerlerinin acınası durumunu bilmeleriyle oluşur. Demek ki küçük bir dram içinde üç rolü barındırır: Yakınan kurbanın rolü, suçlunun rolü (beklenen takdiri vermemiş olan kişi), son olarak da kurbanın yakınmalarını işiten ve eşduyuma layık olduğunu gören tanık-yargıcın rolü. Bu üçüncü rol bir yakın tarafından –aile üyesi, koca ya da karı, çocuk ya da anababa– kurbanla aynı mekâna mahkûm, kurbanın acılarını anlattığı kitle tarafından üstlenilir; oysa suçlu rolünü üstlenenler diğerleridir, dış dünyadır, meslektaşlar ya da komşulardır. Anne oğluna, koca karısına acılarının nedeni olduğunu söyler. Kendinin kurbanlaştırılması bağıntılı olarak ötekinin suçlanmasını getirir; eğer tanık tekil öteki ise her iki iş de ona düşer: Tatmin edilmesi imkânsız iki gereklilikle tıkanmıştır, zira acısının hem kaynağı hem de çaresidir. Uç noktaya götürülen "kurban oyunu" kendi'nin bir başkası olarak yıkımına götürür.

Rol sırası

Şimdi şunu soralım: Geçici çarelerin sakıncalarından arınmış hiçbir takdir elde etme tarzı yok mudur? Eğer varsa neye benzer? Bu tarzın uygulamasının her zaman kolay olmasa da epey yaygınlıkla mevcut olduğunu düşünüyorum: Kendi toplumsallığını ve ötekinin öznelliğini aynı anda kabul etmenin, *sen*'i hem *ben*'e benzer hem de onun tamamlayıcısı olarak görmek olasıdır. Bu tarza *rol sırası* adını verebiliriz. Etimolojik olarak, sıranın beklenmesi gerektiğini ifade eden bu formül ("rol", üstünde bir isim listesinin olduğu rulodur), iki anlamda anlaşılabilir: Bir yandan münavebe (sıra) diğer yandan da rollerin dağıtılması.

Herkesin bir sırası vardır: Bazıları bu bilgiyi harfiyen anlar. Herkes yakınından takdir beklediğine göre bu hizmet karşılıklı olarak sunulabilir (bu sırasıyla yapma işinin altı aylıktan başlayarak ortak bir kazanımımız olduğunu daha önce gördük). Seni dinliyorum, çünkü beni dinliyorsun; ve karşılıklı hep yeniden başlıyoruz. Burada elbette rol sırasının en mekanik biçimi vardır, hatta bir karikatürü vardır. Bunun alışılmadık bir başka tezahürünü çocuk parklarında, annelerin (nadiren de genç babaların) çocuklarını şato, bent ve tünel yapmaları için götürdükleri kum havuzlarında görebiliriz: Küçük çocuğunuzun maceralarını anlatabilmeniz için komşunun çocuğunun maceralarını dinlemeye hazır olmanız

gerekir (François Flahault'nun dediği gibi, rol sırası "vazgeçmeyi, bir ertelemeyi" gerektirir). Bana çocuğunun yataktan düştüğünü, başında şişlik olduğunu, ağlayacak gibi olduğunu, akşam yemeğini yemek istemediğini anlatır; onu sabırla dinlerim (hiçbir şeyi kaydetmesem de), ve benden istediği asgari takdiri onun anne rolünü onaylayarak atfederim ona. Bu nedenle o ağzını kapar kapamaz, biraz itibar elde ettiğim için artık ben de konuşabilirim: Söze girmek için söylediğim "evet"i saymazsak duyduğum küçük şeyleri yorumlamam, ama ben de tastamam aynı doğrultuda küçük şeylerden söz ederim: Benim kızım da dün çekilmez olmuştur, üstelik cinlerimi tepeme çıkarmıştır, vb. Komşu beni dinlemek zorundadır.

Rol sırasının bu basit değişkesinde bir çıkardan söz edilebilir (sabır sayesinde anababa rolümün takdir edilişi), ama bunun azami olduğunu kabul etmek gerekir. Seçim döneminde çeşitli siyasi grupların giriştikleri müzakereler daha karmaşık bir örneğini sunar. Burada da münavebeyi gözlemleyebiliriz: Şimdi benim sıram, sonra da sizin sıranız; aynı biçimde bireylere değil de kolektif bütünlere sunulan karşılıklı feragat denilen olgu da vardır: İlk dönem ben yerimi bırakırım, eş grup da ikinci dönemde aynı şeyi yapar. Ancak buna iki partiyi evrimleştirebilecek ve bu nedenle de daha zenginleştirici olan müzakereler, pazarlıklar, uzlaşılar, uzlaşı arayışları eklenir.

Erkek-kadın çifti gibi en iyi bilinen sürekli gruplarda durum farklıdır. Burada rollerin genelde paylaşılmış olması yanında ("rol sırası"nın ikinci anlamı) eşlerden ikisinin de basit münavebeye ihtiyaç duymamalarıdır. Bunun nedeni mutlu takdirin temelinde olan bir keşfi yapmış olmalarıdır: Senin ihtiyacın benim takdirimi, benim ihtiyacım senin takdirini oluşturur. Bana yönelttiğin talep bile, yani seni varlığın içinde tanıma talebin kendi varlığımın takdirini sağlar: Ben senin ihtiyacının olduğu biri olarak takdir edilirim. Sana gelince, benim takdir talebim seni şaşırtmaz, aksine, sana özel bir konum sağlar, zira bu takdiri verebilecek tek kişi sensindir. Eşlerin birbiri karşısında bencilliklerinden ziyade işbirliği yapmaları daha yararlıdır; bireyselci psikolojinin taraftarlarının kabul ettiklerinin aksine, özne çıkarını ötekinin yok edilişinde değil, varlığında bulur: Ötekini var kılarak kendi varlığımı güvenceye alırım.

Her tür diyaloğun temelinde bir karşılıklılık sözleşmesi bulunur: Ötekine yönelttiğim söz hem kendi varlığıma hem de onun varlığına bir tanıktır, bu söz söylemlerimizin kopuk oluşunu ve aynı zamanda benzerliğini onaylar; bana söyledeğini işitmek için susmak zorundayımdır, aynı şeyi o da yapar. Burada hepimizin düşünmeden uyduğu karmaşık bir ayin

söz konusudur. Bununla birlikte bu uzlaşma kolayca bozulabilir. Sözleşmeyi çıkmaza sokmanın bir tarzı ilginçtir: Sözleşmenin açıklığa kavuşturulması, her iki eşin bu sözleşmenin bilincine varmasının sağlanması, sözleşmenin işlevini eskiden olduğu gibi yerine getirememesi için yeterlidir. Aslında açıklığa kavuşturma sözleşmenin bozulmasının nedeni değil işaretidir. Özel küre, seçim anlaşmalarında olup bitenlerin aksine (kamusal alan özel alanla aynı kurallara göre yönetilmez, üstelik bu sınırlar kültürlere göre değişir) örtük olması koşuluyla sözleşmeleri benimser; bu sözleşmelerin pazarlıklar yoluyla belirlenmesinin ve –kopuştan önceki son evre– bunların yazılı hale getirilmesinin nedeni, karşılıklılık düzeneğinin çoktan işlemez hale gelmiş olmasıdır; samimiyetin ve âlicenaplığın artık olanaksız hale gelmesi çift için öldürücü darbedir. Çünkü –tıkanmanın nedeni de budur– eşime yönelttiğim talep ona bir takdir sağlar, ama bu onun istediği türden bir takdir olmayabilir. Senin benim fikirlerime değil sadece bedenime ihtiyacın var, diye karşı çıkar bana; ya da bunun aksi de olabilir. Ya da: Beni çocuğunun annesi olarak görüyorsun, özerk bir kişi olarak değil. Her tür talebin aynı zamanda bir sunu olduğunu bilmek yetmez, ayrıca size sizin ihtiyaç duyduğunuz şeyin sunulması gerekir.

Herbirine özgül bir rolün atfedilişi "rol sırası" deyişinin aldığı diğer anlamdır. Bu tekniğin çocuk gruplarında atmosferi ne denli rahatlattığı bilinir: Önceden herkes aynı oyuncağı aynı zamanda isterken ve herkes memnuniyetsizken, özgül rollerin yaratılması herkesin aynı anda memnun olmasını sağlar: Biri pencereyi gözetleyecek, diğeri kapının arkasına saklanacak, üçüncüsü de alarmı çalacaktır. Eğer herkesin kendi rolü olursa varoluşu oyunun oynanmasıyla bile onaylanacaktır ve birinin takdir edilişi diğerininkine engel olmayacaktır.

Değişmez olmasalar da istikrarlı rollerin verilmesi birçok ilişkinin nasıl işlediğini gözler önüne serer: Anababa ve çocuk, öğretmen ve öğrenci, işveren ve çalışan, yıldız ve hayranı. Her durumda birinin edilgen tanınma ihtiyacı diğerindeki etken takdir etme ihtiyacını karşılamaktadır; ve bu karşılıklıdır. Her durumda aynı zamanda tatmin ancak kısmidir: Etmen rolüyle karışmaz, aynı anda birçok rol oynamak ister ya da bir rolden bıkıp bir başka rol ister, ya da rolünü değiştirir ve dün bayıldığından bugün tiksinebilir.

Demek ki rol sırası her derde deva da değildir. Takdire ilişkin ihtiyaçlarımızı insan topluluğunu oluşturan çok sayıdaki varlıkla uyumlu hale getirir; ama kendi içinde kısmi ve narindir. Karşılıklılık ve rol dağılımı

zorunluluğundan hareket etmek takdirin başarısızlığa uğramasına karşı kullanılacak bütün geçici çarelere yeğlenir, çünkü bu daha hakikidir; ancak bu, hiçbir şeyi kesince çözmez. Rol değişimini sürekli yeniden icad etmeli ve her an yeniden başlatmalıdır, geçmiş diyalog şimdiki andaki diyalog eksikliğini gidermez. Bu da insanların her zaman ve yalnızca zaman içinde var olduklarını belirlemenin başka bir biçimidir.

4.
Kişinin Yapısı

İç dünyanın çeşitliliği

Takdir sürecini ve gerçekleşme biçimlerini iyi kötü tanımlarken karmaşıklığı daha da artıran boyutunu bir yana bırakmıştım. Bu boyut *ben* ile öteki arasındaki bir eylemleşme sırasında birden fazla ilişkinin kuruluyor olmasıdır: Şimdiki zamandaki alışverişe eski ya da yakın tarihli, ayrıca olası gelecek ilişkiler de eklenir – bunların tamamı takdir bekleyen kişinin psişizminde gerektiği gibi yer bulur. Koşula bağlı ya da sorunlu bir konumda yaşanmış olan bu önceki ve sonraki karşılaşmalar bir araya gelirler ve yüzeydeki eyleme etki ederler. Bunlara kişinin iç dünyasındaki çeşitlilik eklenir: Herbirimizin içinde birçok merci işbaşındadır.

Peki bunları nasıl belirlemeli ve herbirini bir diğerine göre nasıl yerleştirmelidir? Belirsiz zamanlardan beri bilgeler, insan ruhunu bilenler bu tür ayrımları uygulamışlardır: İnsani varlık sadece (artsürem üstünde) istikrarsız, değişken olmakla kalmaz aynı zamanda (eşsürem içinde) çeşitlidir de. Platon, Aristoteles, Stoacılar çeşitli varlık işlevlerini ya da düzeylerini belirlemişlerdir. Montaigne varlıkta biraz karmaşalı bir çoğulluk görecektir: "İnsan, her bakımdan ve her açıdan, yamalı bohçadır, alacalı

bulacalıdır." Pascal beden ile ruhu, kalp ile aklı birbiriyle zıtlaştırır. La Rochefoucauld üstünde insanlık komedisinin oynandığı çeşitli sahneleri tanımlayacak, insanın içinde Öz-sevgi, Gurur, Çıkar ya da Tutku gibi özerk kişilikleri betimleyecektir. İkiz imgesi, insan ile gölgesi, Dr. Jekyll ve Mr. Hyde romantiklerin gözlerini kamaştırır; bu imge Melville'in sözünü ettiği "ruhun o gizemli yönü"dür, "hiçbir insan yargısını tanımaz gibidir, ama onu barındıran bireyin masumiyetine karşın korkunç hayallere kapılıp en yasak düşünceleri mırıldanır". William James de "maddi kendi (*self*)" ile toplumsal kendi"yi, "manevi kendi" ile "sırf kendiyi" birbirinden ayırır. Bugün biz de bilinçdışından ve bilinçten ya da Freud'un son kavramlaştırışına göre ben'den, şu'ndan (ça), üstben'den söz ediyoruz. Her zaman özneler arası bir konuma yerleşen Fairbairn bu "başlığa" birkaç "nesne" ekler (yani *ego*'dan farklı özneler): Kışkırtıcı nesne, itici nesne, ideal nesne. Jung kendi ile ben'den, *anima* ile *animus*'tan, *persona* ile *imago*'dan söz eder.

Kendinin tanınması sürecinde ruhun iç mercilerinin başka bir çoğalma biçimini gözlemleriz. Borges'in hatırlattığı gibi (Hindu felsefesini çözümleyen Paul Deussen'i alıntılayarak) burada sonsuza kadar çoğaltma imkânı vardır, "çünkü eğer ruhumuzu tanıyabilirsek, ilkini tanımak için bir ikinci ruh gerekecektir, ve ikincisini tanımak için de bir üçüncüsü". Kendi içimizde, kenarda, eti kemiğiyle bir muhatapla sürdürdüğümüz diyaloğun altında ve üstünde, kendi içimizde giriştiğimizi diyaloglar için de durum aynıdır. Samuel Beckett *Compagnie* (Eşlik) adlı kısa anlatısında bu iç diyaloğun farklı bir yöndeki karmaşıklığını göstermiştir. Okuduğumuz metni üreten kişi tektir, ama kendi kendiyle konuşmaktadır. "Ses karanlıkta birilerine ulaşır": İşte iki kişiyim, bir yandan birinin sesi, diğer yandaysa işiten biri. Ama aynı zamanda başka biri daha vardır, ses ile sesi işiten kişiyi, yani deyiş yerindeyse kendi'nin iki yayılımını birleştiren kişi. Yani üç kişi vardır. Buna karşılık bir de "sesi çıkaranı, işiteni ve kendi'yi icad eden" kişiyi de öngörmek gerekir: İşte dörde çıktı sayı. Peki hepsi bu mu? Beckett şunu yazar: "Aynı karanlıkta ya da bir başka karanlıkta kendine eşlik etmek için her şeyi hayal eden bir başka kişi" ve şöyle yorumlar: "Zira, neden *ya da*? Neden başka bir karanlıkta *ya da* aynı karanlıkta? Peki kim söylüyor? Kim istiyor, bunun böyle olmasını?" Bizzat "kendi" bir ses ile bir işiteni hayal eder, icad eden de soruyu sorar: Kim istiyor? Ama bir araya getirecek kişi de başka bir kişidir: Kim istiyor, Kim istiyor bunu? Bu beşinci kişiye yazar mı demeli? Tanıyan ya da dile getiren makamların, kendi kendini bir nesne haline getiren öznenin gerilemesi

kuramsal olarak sınırsızdır, uygulamada anlaşılırlık sınırına çabucak ulaşılsa bile.

İnsan içselliğinin bu tasavvurlarının herbiri (ve buna benzer sayısız başka deneme vardır) ona özgü bir bakış açısına yerleşir ve çoğulluğu da buradan ileri gelir. Kendi ile öteki arasındaki eylemleşimi çıkış noktası alarak kendi çözümlememize girişmemiz ve başka bakış açılarından ileri gelen kategorileri bir yana bırakmamız gerekir: Burada bizi ilgilendiren kişinin iradesi ya da aklı, eylem yetisi ya da heyecanlarından çok özneler arası özelliğidir. Önereceğim kategorilerin herbiri kendi bakış açılarından geçerli olabilecek önceki kuramların sorgulanması değil, daha çok bir tamamlayıcı olarak görülmelidir. Öte yandan bunlar kesinlikle nihai değildir: Bunları henüz pek açımlanmamış bir alanın harita müsveddeleri olarak görmek gerekir daha çok. Ürkütücü terminoloji sorunlarının olduğu doğrudur, çünkü insan *psişizmini* ifade eden bütün terimler çeşitli kuramlar ya da felsefeler tarafından kullanılmış, yani belirlenmiş durumda ve bunların hiçbiri de tam olarak bizim bakış açımızı benimsemiş değildir. Bu eylemleşimlerin gerçekleştiği yeri ifade etmek üzere Fransızcada bu anlamda az kullanılan, dolayısıyla kısmen uygun görünen *soi*, *kendi* terimini kullanacağım; her ân ve aynı ânda işbirliği yapan birçok makamı belirleyeceğim; bunlar tıpkı bakanlar kurulunun üyeleri gibidir, sayıları çoktur, ama herbirinin bazı kesişmelere karşın özgül işlevleri vardır ve çok sayıda oluşları, tıpkı aralarındaki çekişmeler gibi, başbakanın temsil ettiği tekil kararla maskelenir. Burada rehberim bir bilgin ya da bir filozof değil, bir romancı olacak: Önce *Kaybolan Zamanın İzinde*'nin birkaç sayfasında, Montjouvain kesitinde göründüğü biçimiyle, öznelerarası alışverişlerde kişinin yapısını tanımlamaya çalışacağım.

Montjouvain'de bir karşılaşma

Durumu kısaca hatırlatayım. Anlatıcı Combray çevresindeki yürüyüşlerinde "Swann'ların tarafını" açımlar ve Montjouvain önünde Vinteuil'ün evine gelir. Besteci çoktan ölmüştür, ama orada kızı oturmaktadır ve sevici dostunu ağırlamaktadır. Anlatıcı açık pencerinin önündedir, kimse onu görmez, o ise her şeyi görür ve sohbete kulak kabartır. Bu sahnede sadizmin ne olduğunu anlamasına yarayacak şeyler bulur: İki kızın merhum babayla alay ettiklerini, sevici dostun da babanın portresine tükürdüğünü görecektir.

Sahne şöyle başlar: Dostu içeri girdiğinde Matmazel Vinteuil odadadır, bir divana oturmuştur. İlk önce, içeri girene yer açmak için biraz geri çekilir. "Ama aynı anda böyle yapmakla onu, uygunsuz görebileceği bir davranışa zorlar gibi hissetti." Böylece Matmazel Vinteuil dostunun tepkisini öngörerek ya da daha doğrusu dostununkinden çok kendi duyarlılığını gösteren birini hayal ederek mesajı değiştirir: Divana rahatça yerleşir, böylece içindeki arzuya ilişkin her tür izi ortadan kaldırır, ama aynı zamanda bir başka işaret daha verir böylelikle; bu kez açıkça nezaketine ilişkindir bu işaret, çünkü dostunu herhangi bir şeye zorlamak istememektedir. Biraz sonra durum tekrarlanır: Matmazel Vinteuil pancurları kapatmak istemektedir, çünkü, söylediği gibi, onları görebilirler. "Ama dostunun bu sözleri, gerçekten de duymayı arzu ettikleri başka bazı sözlerle ona cevap vermeye kışkırtmak amacıyla söylemiş olabileceğini, ama ağzısıkılık adına bunları söylemeyi ona bırakmış olduğunu düşüneceğini tahmin etti". "Tahmin etmek" fiili, tıpkı biraz önceki "hissetti" gibi, tepkinin öngörülmesidir; bu öngörü dostunun Matmazel Vinteuil'ün, bir başka makamla, "ağzısıkılıkla" çatışmaya giren kendi arzularına ilişkin varsayımlarıyla ilgili olduğundan daha da inceliklidir. Matmazel Vinteuil ilk cümlenin etkisini azaltmak için ikincisini ekleyecektir: Bizi okurken görebilirler, diye açıklar. Burada kişinin ilk yönüyle karşı karşıyayız; bu yönü kendi üstüne dönük "kendi" olarak, ya da açıkça sölersek, *ben*'in eylemlerine ötekinin vereceği tepkilerin öncelenişine göre oluşan kendi'nin bir bölümü olarak belirleyebiliriz.

Ancak gördüğümüz gibi, bu "kendi" tek başına ortaya çıkmamıştır, aynı anda Matmazel Vinteuil'ün içinde işlemekte olan bir başka makamla çatışmaya girmiştir: Dostu için duyduğu arzudur bu (ve benim terminolojime göre "var olmak" değil "olmak" kategorisine ait bir arzudur). Matmazel Vinteuil arzu eden kendi'nin istediğini elde etmek için dostunun tepkilerini en basit biçimde tahmin etmekten oluşan sanatını kullanır (ötekinin tepkilerinin öncelenmesi çeşitli biçimlerde öğretici olabilir). Örneğin dostu babanın portresine sırtını döner. "Matmazel Vinteuil dostu dikkatini portreye çekmezse dostunun onu göremeyeceğini anladı", bu yüzden öylesine konuyu portreye getirir: Hemen sonuç elde edilir. Ama ona daha fazlası gerekmektedir: Portreye hakaret. Kışkırtmayla kolayca başarır bunu: "A! Hayır, buna cesaret edemezsin", diye karşılık verir dostunun önerisine, bunun etkisi eylemin anında gerçekleştirilmesi olur.

İki dost alışkın oldukları kesitleri yeniden oynadıkları anlarda kendi'nin yeni bir yönü ortaya çıkar: Matmazel Vinteuil dostunun ona ilişkin

olarak sahip olduğunu düşündüğü imgeye uygun davranır, ötekinin duymak istediği cümleleri söyler: Her ikisinin de giriştikleri şey "ritüel hakaretlerdir", verilen karşılıklar "adetlerine uygun cevaplar"dır; birinin söylediği sözleri bir zamanlar "dostunun ağzından" işitmiştir. Burada yeniden Matmazel Vinteuil'ün kendi üstüne dönük kendi'siyle, ama bu kez öteki yüzüyle, yani ötekinin onun hakkında düşündüğü şeyle karşılaşıyoruz.

Bununla birlikte Montjouvain'deki sahnenin yarattığı temel gerilim başka bir yerdedir: İki dostun ilişkisinde değil (aralarında uzlaşı vardır), iyice belirlenmiş kendi üstüne dönük kendi'yle ilişkilerde değil, ama başka bir içsel çatışmadadır, buna "ağzısıkılığın" "arzu"yla çatıştığı yerde rastlayabiliriz; Matmazel Vinteuil'ün "kötü" görüntüleri ile "iyi" doğası arasındaki çatışmadır bu. "Her an, der anlatıcı, kendi derinliklerinde çekingen, yakaran bir bakire yakınmaya başlıyor ve kaba ve galip bir savaşçıyı geri püskürtüyordu"; "çekingenlik alışkanlıkları" orada "cüretkar keyfiliklerle" savaşır. Bu iki yeni kişiliği çözmeye çalışalım biraz.

Öncelikle "savaşçı". Matmazel Vinteuil dostunu arzulamaktadır; ama sadece bu değildir söz konusu olan: "Arzusunun tam olarak gerçekleşmesi için" buna "maksatlı sözcükler" eklemek gerektiğini düşünür. Arzu eden kendi bir başka makamla, kendini ahlaksızlığıyla tanımlayan yüzeydeki bir kendi'yle işbirliğine karar verir: Matmazel Vinteuil kabalık ve sadistlik rolü yapar, yüzüne bir maske geçirir, oyun oynar. "Olmak istediği kötü kıza özgü dili bulmaya", "özellikle iğrenç bir tarzı, özdeşleşmeye çalıştığı o tatlı zalim havasını" yakalamaya çalışır. Arzu eden kendi hazzı arar, yüzeydeki kendi, onunla uzlaşı içinde, kötülüğü arar. Peki neden uzlaşı içinde?

Çünkü anlatıcının kullandığı sözcük *dağarının* da gösterdiği gibi duyuların hazzı ve ahlaki kötülük Matmazel Vinteuil'e ayrılmaz biçimde birbiri içine geçmiş görünmektedir; bu nedenle hazzı elde etmek için kötülüğü kullanmak gerektiğini düşünür. Bunun nedeni onun kötülükten zevk alması değildir (Matmazel Vinteuil gerçek bir sadik değildir), daha çok zevkin bir kötülük olduğunu düşünmesi ve sonuçta kötülüğün zorunlu olarak bir zevk olduğunu sanmasıdır. "Tensel zevk" ona "kötü bir şey, kötülerin ayrıcalığı" olarak görünür. "Ona zevk fikrini veren, ona hoş görünen şey kötülük değildi; zevkin kendisinin kötücül olduğunu düşünüyordu. [...] Nihayet zevkte şeytansı bir şeyler buluyor, zevki Kötülük'le eşleştiriyordu." Ama bu nedenle zevki tatmak için kötü kız numarası yapması gerekir; "zevkin insani olmayan dünyasına" girmek için, "kötülerin kılığına bürünmesi" gerekir.

Bu yıkıcı denklemin günahı kimindir? Zevki Kötü Güç'ün eseri sayan Hıristiyan kökenli ortak ahlak olarak ifade edebileceğimiz şeydir; şimdiki zamandaki çatışmaların uzak geçmişteki kaynaklarını göstermeyi bilen Proust hem yasayı hem de onun ihlalini aynı anda yaşatır. Zevk üzerindeki toplumsal tabu kalktığında Matmazel Vinteuil'ün artık kötü kız rolünü seçip kendini bu role kaptırması için hiçbir nedenin kalmayacağını kolaylıkla hayal edebiliriz. Babasının portresi üzerine dostunun tükürmesine izin veriyorsa bunun nedeni hakaretin kendi içinde zevki getiriyor olması değildir; bunun nedeni Matmazel Vinteuil'ün zevk almak için kötülerin, acımasız ve küfürbazların sınıfına ait olmak gerektiğini sanmasıdır. Bu ahlak anlayışı sadece Matmazel Vinteuil'ün dışında, dünyada mevcut olmakla kalmaz, ama onun iç evreninde de bir kişiliğe dönüşür: Onayını ve dolayısıyla takdirini verip vermemesi keyfine kalmış başına buyruk bir efendi vardır içinde.

Burada sadece ortak kanı olan genel öteki'nin girişimi yoktur; öte yandan yine kendi varlığına ait bir başka makamla, bebekliğinden ve daha da ötesinde genlerinden getirdiği ve arkaik kendi'ni oluşturan bir temelle birleşir. Anlatıcı buna onun "açık ve iyi doğası" der. Gerçekten de Matmazel Vinteuil'ün bütün bu hakaretamiz eylemlere girişmesine karşın temelde erdemli bir özü olduğunu söylemeye özen gösterir anlatıcı. Ağzısıkılığının, kaygılarının kaynağı da budur; "içgüdüsel bir civanmertliğe" ve "iradi olmayan bir nezakete" sahiptir: Bilinçli ve öğrenilmiş jestler söz konusu değildir, arkaik 'kendi' bile öteki karşısında dikkatli ve ihtimamlı olmaya alışmıştır. Her şey Matmazel Vinteuil'ün "gerçek ahlaki doğasını", "doğasının iyiliğini", "doğal olarak erdemli" varlığını kanıtlar. İşte yine çatışmanın karşı tarafındaki kişinin, yani "içi endişeyle dolu" çekingen bakirenin karşısındayız.

Arkaik bir kendi'nin oluşmasını sağlayan bu kişisel ögeler ile ortak ögelerin yeni birleşimi Matmazel Vinteuil'ü özgülce niteleyen bir şeydir. Bunu temelde çocukluğuna borçludur; bu arkaik 'kendi' taklitle ve aktarmayla üretilmiştir. Gerçekten de anlatıcı Matmazel Vinteuil ile babası arasındaki bütün benzerlikleri ballandıra ballandıra anlatır. Birkaç sayfa önce anlatılan (ve burada hatırlatılan) bir sahnede baba Vinteuil'ün birileri tevazu eksikliğine yormasın diye ama aynı zamanda da dikkatleri bu hareketine çekmek için kendi piyano partisyonlarını kaldırır, tıpkı babasının portresinin yerini değiştirip dostunun dikkatini böylece sanki farkında değilmiş gibi yerini değiştirdiği portreye çeken kızı gibi. İki dost arasındaki sahne yoluyla sanki şeffaf bir örtünün altından baba ile kız

arasındaki bir başka eylemleşim görünür; bir zamanların sahnesi şimdiki zamandaki alışverişi etkiler. Matmazel Vinteuil babası kadar özenli, hatta pimpiriklidir; babasının dostane davranışlarını, zihniyetini almıştır. "Tam da babasından çok farklı olmak istediği bir anda, bana hatırlattığı şey eski piyano hocasının düşünce, konuşma tarzlarıydı." Fiziksel olarak bile onda göze çarpan şey "yüzünün benzerliği, ailesinden yadigar kalmış bir mücevheri andıran, annesinden aldığı mavi gözleri"dir.

Matmazel Vinteuil'ün kişiliğinin üzerine oturduğu bu çatışmanın galibi kim olur? Portreye tükürüldükten sonra genç kız pancurları kapatır ve anlatıcı artık hiçbir şey göremez olur; ama bu durumda arzunun galip geldiğini bilir. Bununla birlikte "savaşçı"nın "bakire"yi hep yendiği kesin değildir. Hatta anlatıcı tam aksini düşünür: Yüzeydeki kendi bir "süreliğine" baskın gelir, diğer zamanlarda ise çok çeşitli silaha sahip bakirenin önüsıra kaçar ve Matmazel Vinteuil'ü kavrayan 'kendi', yani bütün bu çatışmaların olup bittiği çerçeve, zevkin ortaya çıkmadığını görür. Matmazel Vinteuil boşu boşuna kötü kız numarası yapar, "onun samimiyetle söylediğini düşündüğü sözler ağzında sahte görünüyordu ona". Kavrayıcı kendi, yüzeydeki kendi'yi aldatmaz. Yüzeydeki babasının hatırasına küfrettiği anda başka bir psişik makam Matmazel Vinteuil'ün içinde kabarır ve öcünü alır, çünkü bestecinin kızı her tür bencil zevki reddeder. "Endişeli ve şefkatli ruhlarını terkettikleri yanılgısı" böyle varlıklarda sadece "bir an" sürer, "daha öteye gitmesi olanaksızdır". Anlatıcı uzun süre sonra konuya yeniden döner: "Bunun sadece bir kötülük numarası olduğu fikri zevkini eksiltiyordu." Demek ki Matmazel Vinteuil'de ona tam onay vermeyen, içselleşmiş bir takdir makamı vardır: Bunun nedenlerini anlayabiliriz: Arzunun içselleşmiş nesnesi Matmazel Vinteuil'de çelişki içindedir, zevki ister, aynı zamanda onun kötü olduğunu da bilir. Böylelikle yüzeydeki kendi'nin kurnazlıkları kısa süre sonra boşa çıkar.

Proust Montjouvain'deki bu sahneyi sadizmin bulvar tiyatrosuna yaraşır, örnek bir tezahürü olarak sunar: "bir kızın sadece onun için yaşamış öz babasının portresine dostunun tükürmesine izin vermesi" ancak bulvar tiyatrosunda görülebilir. Ama düşününce bu sadizmin tam olarak halis olmadığını ve dolayısıyla da kınamaya değmeyeceğini, en azından bizim yüzümüzden yaşanan acıların önündeki kayıtsızlıkta ortaya çıkan (ve son derece yaygın) sıradan kötülük kadar kınanmaya değer olmadığını farkeder. İşte anlatıcının bu yargıya varmasının nedeni Matmazel Vinteuil'ün kötülüğündeki ve acımasızlığındaki bu sahte niteliktir. Gördüğümüz gibi, Matmazel Vinteuil kötülükte dolaysız bir zevk bulmaz, o daha

çok "kötülüğün bir sanatçısıdır", zira varlığı ile eylemi arasında bir mesafe vardır, eylemi de bir eserle özdeşleşir. Bilerek kötülük yapınca da ruhunda kötülük duygusunun namevcut olmadığını gösterir: Bir günaha girmek için kutsallık duygusuna sahip olmak gerekir, külte inanmalıdır ki hakaretin anlamı olsun. "Babasına olan inanç kızının günahının doğrudan koşuluydu." Bu nedenle anlatıcı, Vinteuil sahneyi görse burada çok haklı nedenlerle "kızının iyi kalpliliğinin" kanıtlanışını görürdü, diye yorum yapar.

Bütün ağırlığı bizzat eylemin kendisi üzerine değil de eyleyenin güdülenimleri ve içsel deneyimi hakkında bildiklerimiz konusuna veren bu ahlak ve adalet yorumunda Proust'a katılmakta duraksayabiliriz; sanki bir varlığın kabalığı Proust'u onun sorumlu olabileceği bir şiddet hareketinden daha fazla rahatsız etmektedir. Buna karşılık şurası tartışılmaz bir gerçektir: Herhangi bir insan eylemleşiminde çok çeşitli kendilik makamları işin içine girer ve Proust da bunların pekçoğunu gözlemleyebilmiş, resmedebilmiş, böylelikle de bize insanlar arasındaki alışverişlerin sonsuzca karmaşıklığını keşfettirmiştir.

En az kişiyle bir takım

Şimdi de biraz daha sistemli biçimde bu çözümlemenin sonuçlarını yeniden ele alalım.

Ötekini kendi'nden, içeriyi dışarıdan ayıran zar sızdırmaz değildir. Diğerleri sadece çevremizde kendiliğinden var olmakla kalmazlar: En küçük yaştan itibaren onları içselleştiririz ve imgeleri bizim parçamız olmaya başlar. Bu anlamda şair çok haklıdır: *Ben* bir başkasıdır. Her varlığın içsel çoğulluğu onu çevreleyen kişilerin çoğulluğunun, herbirimizin üstlendiği rollerin çoğulluğunun bir yan ürünüdür; bu da insan türünün ayırt edici bir özelliğidir. Aynı zamanda doğar doğmaz bu imgeler –elbette çevremizdeki kişilerin birebir kopyaları değildir bunlar– dışarıya, onların ilkörneklerine ya da başka kişilere yansıtılacak, böylelikle de bizim dış dünya algımızı belirleyecektir. Kendi, bizzat onun ürettiği başkalarının ürünüdür. Bu belirleme insani öznenin asla filozofların özerklik dedikleri olguya ulaşamayacakları anlamına gelmiyor. Hukuk ve ahlak her öznenin kendi sorumluluklarını belirleyebilmesi için sınırlarını tespit etmek istemede haklıdır; ama psikoloji bu sınırları belirsizleştirir ve birbirine karıştırır.

Çevremizdeki diğerlerinin içsel çoğulluğumuzdan sorumlu oldukları düşüncesi klasik psikanalize "sansür" kavramıyla birlikte girmiştir (örneğin düşte): Anababanın istekleri ve yasaklarıyla oluşmuş ve kişiliğinin diğer bölümünü yargılayıp onunla savaşan, çoğunlukla bilinçsiz bir kişilik. Bu kişinin özerkliği 1923 yılında Freud ona "üstben" dediğinde güçlenmiştir: İç dünyamızın üç kişiliğinden biridir bu ve kökeni diğerleriyle eylemleşimdir. Ancak, dış "nesneler" ile iç makamlar arasındaki ilişkinin uzmanların odaklandıkları nokta haline gelmesi Melanie Klein sayesindedir. "İç dünya, çok çeşitli yönleriyle alınmış, içselleştirilmiş nesnelerden ve heyecansal durumlardan oluşur", diye yazar. "İçebakış" (*introjection*, içe atma) ve "yansıtma" (*projection*, öne atma) terimleri artık dış ile iç arasındaki bitmek bilmez gelgitleri ifade etmek üzere kullanılır. Melanie Klein aynı zamanda ilk başta içselleştirilmiş "nesne"nin sadece kısmi olabileceğini gözlemleyebilmiştir: Kişinin bütünü değil, ama bedeninin bir kısmı. Bu gözlem bugün çocuğun zihinsel gelişimi konusunda bildiklerimizle örtüşmektedir: İlk içselleştirmelerin görülebileceği iki ay ile hafızanın güçlendiği, ötekinin kimliğinin tastamam kurulduğu dokuz ay arasında çocuk, ötekinin bedeninin parçalarını (göğüs, gözler, el) kendi bedenini, parçaları gibi, bunları bir birey üstünde birleştirmeden içselleştirebilir; parçadan bütüne geçiş zamanla gerçekleşir ve aynada kendi imgesinin keşfi de buna yardımcı olabilir.

Kişinin içsel çoğulluğundan söz ettiğimizde aklımıza kolayca gelen eğretileme tiyatro eğretilemesidir: Varlığımız, La Rochefoucauld'nun o zamandan söylediği gibi, insanlık komedyasının oynandığı tiyatro sahnesidir. Peki oyuncuları nasıl belirleyebiliriz? Anababalar elbette alışılmış ilk kaynaklar olsalar da burada Melanie Klein'ın bu içselleştirilmiş oyunculara, yetişkinler de dahil olmak üzere "anne" ve baba" adlarını veren görüşüne katılmıyorum. Proust çözümlemesinden yola çıkarak içerdeki tiyatro sahnemizin her zaman en az üç oyuncusu olduğunu ileri süreceğim: Bunlara "kendi", "takdir eden üst makam", "arzu nesnesi" diyeceğim. Başka oyuncular değil de neden bu üçü? Şimdilik verebileceğim tek cevap şu: Çünkü varsayım belli bir öznelerarası hakikate sahiptir ve sayısız özel durumu, yani sayısız anlatıyı hesaba katmayı sağlar. Aynı anda rollerin herbirinin Melanie Klein'ın da belirlediği gibi, iyi ve kötü, olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayrılabileceğini eklemek gerekir. Aslında bu iki kutbun belirlenmesi özellikle kolaylık kaygısından ileri gelir: Bütün aracı konumlar, bütün bireşimler olasıdır. İyi ile kötünün ikiliği insan psişizminde şeyleştirilmeye ihtiyaç duymaz (burada en başından aşk ve

kin, yaşama içgüdüsü ve ölüm içgüdüsü gibi ikilikler belirleyen Klein'in Manikeizmini izlemeye gerek yoktur), bu ikilik basitçe bizim için içsel makamların değerini belirlemek için gerekli olan kategoridir.

Öte yandan bunlardan herbiri soruyu sorma biçimimize göre ikili bir bakış açısından tanımlanabilir: Nerden gelmektedir? ya da: Neye yaramaktadır? Kendi'nin rolüyle başlayalım. Nasıl oluşmaktadır? Algılarımızın sonucudur: Kendimize, bedenimize ve eylemlerimize ilişkin algımızın, ama özellikle diğerlerinin bizim hakkımızda sahip oldukları imgeye dair algımızın. Demek ki "özne Kendi duygusunda ötekinin imgesiyle özdeşleşir" dediğinde Lacan haklıdır, ama bu imgeyi sistemlice bir yabancılaşma olarak yorumladığında ona katılmayabiliriz: Aslında arzu öznesiyle bakışın ben'i arasında zorunlu bir kesinti yoktur, nedeni öteki olmadan öznenin var olamayacağı, ayrıca aynı biçimde kökensel bir "ayrılma" ya da bir "terkedilmişliğin" olamayacağıdır. İnsanın arzusu, burada terime verdiğimiz türsel anlamla bakış olmadan olanaksızdır.

Kendi imgesi varoluşumuz boyunca tekrar tekrar biçimlenir, ama içindekilerin değeri birbirine denk değildir; burada Proust'un ima ettiği gibi arkaik bir kendi ile kendi üstüne dönük bir kendi arasında ayrım yapmak uygun olur. İkisi geçmiş ile gelecek gibi birbirlerine taban tabana zıt değillerdir, ama daha ziyade bir yandan şimdiki zamandan kopmuş bir geçmiş, artık elimizden kaçıp gitmiş bir geçmiş, gramercilerin dedikleri gibi bir -mişli geçmiş zaman ("-miş"in alamı tamamlanmış, bitmiş'tir) gibidir; ve diğer yandan da şimdiki zamanla devamlılığı olan bir zaman, ya bir geçmişte (ama bu kez "tamamlanmamış" bir geçmiş, bitmemiş bir geçmiş) ya da ötekilerin gelecekteki tepkilerini öncelediğim zaman da yakın gelecekte yer alabilen bir zaman gibidir. Demek ki kendi üstüne dönük kendi kimi kez geriye dönüşten kimi kez de öncelemeden ileri gelmektedir; ama her zaman ötekilerin hakkımızda sahip oldukları imgeye dair bizim imgemiz söz konusudur.

Freud düşüncesinin su götürmez bir kazanımı varsa o da arkaik kendi'ne ilişkindir: Freud'dan önce sadece birkaç ileri görüşlü yazar yetişkinin şimdiki zamandaki davranışının ne ölçüde geçmiş deneyimiyle, çocukluk dönemiyle belirlendiğini farketmişti; Freud'dan sonra kendilerini psikanalist saymayanlar (kendilerini daha çok "derinlik psikolojisi" alanında görenler) bile bu açılımı kabul ettiler. Konumuza gelince: Şimdiki zamandaki eylemleşme sırasında birey yaşamının şafağında tespit edildiği haliyle kökensel eylemleşmede kendi hakkında edindiği imgeye göre davranır. Zira 'kendi', hayatın belli bir döneminde biçimlendirilebilir haldedir;

bu dönem doğumla, ötekiyle ilk karşılaşmayla başlar ve önce artan sonra azalan bir yoğunlukla belirlemesi zor bir zamana kadar gider: Yetişkinlik çağına giriştir bu zaman. 'Kendi', çevresindeki varlıkların arzları ve taleplerine göre kalıba dökülür. Bununla birlikte bir kez biçimlendi mi, bu arkaik 'kendi' sertleşecek, yeniden biçimlendirilmesi çok zor olacaktır.

Psikanalizin arkaik kendi'yle ilgili iyi bilinen büyük savlarını hatırlatmak yararsızdır, ama bunları bizim bakış açımıza yerleştirebiliriz. Oidipus tasarımına nasıl bir yer vermelidir? Zıt cinsiyetten ebeveynin çekiciliğine ilişkin duyguların yanında aynı cinsiyetten ebeveynin taklidi ve izlenmesine ilişkin duygular vardır; tıpkı benzerle olan rekabetin yerini farklı olan karşısındaki kayıtsızlığın alabilmesi gibi. Geleneksel psikanaliz, her tür aracı biçimleri de barındıran aynı "kompleksin" pozitif ve negatif biçimlerinden söz ettiğinde, bu olguyu hesaba katar; ama bu durumda Yunan mitine yapılan gönderme pek anlaşılır değildir: Çocuğun anababasıyla ilişkilerinin kendisi için temel bir rol oynadığı gibi genel bir fikre ulaşılır. Diğer yandan anababayla ilişkilerde arzular ile yasa arasındaki bir çatışma makamı görmek ailesel eştasarımın (configuration) özgül rolünü hatalı biçimde bozmaktadır. Üstelik kardeşler arasında çocuğun yeri, kardeşlerle işbirliği ve rekabet, anababayla olan ilişkiler kadar biçimlendirici değildir. Nihayet başka bireyler (sütanneler, öğretmenler, dostlar ve düşmanlar) çok erkenden bu alışverişe karışırlar. Arkaik kendi de bir mini tiyatro sahnesine dönüşür, bu sahnede çocukluğumuzdaki oyun kişileri oynarlar, bunların herbiri de kendi içlerinde bölünebilir.

Yetişkinin davranışındaki arkaik kendi'nin önemli rolünün kabul edilmesi burada özel bir determinizmin söz konusu olduğu anlamına gelmiyor. Her şeyin çocuklukta oluştuğuna inanan "geleneksel" psikanalistler ile toplumsal bağlamın her zaman üstün geldiğini düşünen "yenilikçi" psikanalistler arasında seçim yapmak zorunda değiliz; her iki taraf da haklıdır –kısmen, davranışımız geçmiş ve şimdiki zamandaki çeşitli etmenlerin sonucudur; ama şunu da eklemek gerekir: Davranışlarımız özgürlüğümüzün icrasını örneklendirir ve bu nedenle de üstesinden gelinmez bir gizem içerir.

Arkaik kendi'nin aksine kendi üstüne dönük kendi dokunulmaz bir veri değildir: Zamanla değişir ve onun üzerinde etkili olabiliriz, zira bu diğerlerinin hakkımızda sahip oldukları imgeye ilişkin imge, kendi'nin bilincinde, kendimiz hakkındaki imgeyle diyaloğa girer ve bu diyalog tam bir uyum ile tam ve basbayağı çelişki arasında gider gelir. İlk durumda kendime ilişkin imge tamamen dışardan yansıyan, çevremdekilerden aldı

ğım imgenin egemenliği altındadır; ikinci durumdaysa diğerlerinin yanıldıklarını söyleyerek bu imgeye temelden karşı çıkarım. Kurban, "rahatınız yerinde şimdi" diyenlere, şunu söyler: "Büyük bir yanlış yapıyorsunuz, kendimi hiç bu kadar kötü hissetmemiştim, ve özellikle bu işte sizin payınızın olmadığını düşünmeyin: Benim acımın ilk suçlusu sizsiniz."

Mikhail Bakhtin metinlerarasılık konusundaki araştırmalarında özellikle geriyebakış ile önealma arsındaki farka dikkat etmiştir. *Kayıp Zamanın İzinde*'nin dışında bir örnek vermek gerekirse, Anton Reiser müdürünün önünde kötü bir davranışta bulunduğunda bunun iki nedeni vardır: *Çünkü* müdürü onun hakkında acınası bir kanıya sahiptir ve onun öyle bir kanıya sahip *olmasını ister*. Davranışın şu ya da bu yönde değişmesinin nedeni çoğunlukla ötekinin varsayılan beklentisine uygunluktur. Yine başka biçimlerde itirazlar öncelenir ve bir anda tartışmacı bir havaya girilir. Sahneyi ötekine sergilemeden önce kafamdan geçiririm, ve temsil sırasında aynı öteki'nin önceden düşündüğüm tepkilerine dikkat ederim. Önceleyen kendine dönük kendi, geriye bakan kendi'ne kıyasla o anki duruma daha bağlı ve daha anlıktır: Şimdiki zamandaki muhatabımın somut kimliğine bağlıdır, geçmişteki bütün muhataplarımın belirsiz bir ortalaması değildir. Tıpkı önceki gibi o da hakikat terimleriyle ölçülemez: Bu bir olgudur, olgunun tanımı değil; muhatabın gerçek tepkilerini tam doğrulukla tahmin ettiği için değil, bu halde olduğu için şimdiki zamandaki davranışımı dönüştürür.

Kendi'mizin öznelerarası kaynakları böyledir; şimdi de içerdeki tiyatro sahnesi üstünde benimseyebileceği rollere dönelim. Burada bunlardan üçünü belirlemek uygun olacaktır: Pozitif kendi, negatif kendi ve ideal kendi. Bu sonuncusu kahramanlarımıza ilişkin sahip olduğumuz imgedir: Onlara benzemek isteriz, ama ideal ile gerçeklik arasındaki farklılığı da farkederiz. İyi kendi ve kötü kendi arasındaki zıtlığa gelince, bizim diğerleriyle olan ilişkimize kök salmıştır. Onlara yönelttiğimiz takdir isteği kesintiye uğrar; demek ki bu da aynı zamanda zorunlu olarak temelden yoksundur. Bununla birlikte çeşitli durumları bireylere göre çok farklı biçimde yaşanır ve her birey "hayatı iyi tarafından almayı" bilen pozitif kendi'nin egemenliğindeki varlıklar ile negatif kendinin ilk planda olduğu, kendi vasatlıklarına ya da kötülüklerine inanmış varlık arasında kolayca ayrım yapabilir.

Çocukluk konusu da aynıdır: İnsanın yavrusu diğer çocukların doğumu, anababanın ayrılması, dolayısıyla biri ya da her ikisi tarafından terke-

dilme gibi varoluşunun hayati anlarındaki durumlarda başarılı olup olmayışına göre kendini toptan hoşnut ya da hayal kırıklığına uğramış hissedebilir. Üstelik bu sürecin tam olarak bilincine varılması en iyi niyetli ve en uygun anababaların önceden çocuklarına göstermeleri gereken ihtimamın niceliğine karar vermelerine izin vermez: İhmal edilmiş çocuğun yoksunlukları ile şımartılmış çocuğun yoksunlukları arasında dar bir patika vardır ve yetişkinlik çağında en kötü darbenin hangisinden geleceğini bilmek zordur. Çünkü ihmal edilmiş (ya da kendini öyle gören) çocuğun kendine güveni yoksa, dolayısıyla kurban rolüne sığınabilecekse, şımartılmış çocuk da, ilk başta kendine güveni olsa da diğerleri nezdinde aynı ihtimamı göremeyeceğinden korkacak ve onların karşısına gururdan ve yadsımadan oluşan kalın bir kabuğun altına sığınarak çıkacaktır. Bu yüzden ortak hayata uyamayacaktır. Tıpkı negatif kendi gibi pozitif kendi de bize kötü oyunlar oynayabilir.

Anton Reiser bütün acılarının çocukluktan geldiğine inanmaktadır. Şimdiki zamanda neden hiçbir işte başarılı olamamaktadır? "Bunun nedeni anababasıydı: Onlar tarafından itilip kakılmıştı ve o yıllardan geriye yaralı bir ruh kalmıştı, bundan o sorumlu değildi, çocukluğundan beri bundan bir türlü kurtulamamıştı." Bu arada anababanın böyle suçlanmasının geçici çare (palliatif) görevi gördüğünü farkederiz; ama Anton'un arkaik benliği sürekli işe karışır. Ama girişimlerinin sonuçlarını her zaman önceden bilemez: Yetişkin çağında çocukluğunu yeniden oynaması, çocukluğunu tekrarladığı anlamına gelmez; yine aynı sıklıkta eksikler de bu şekilde telafi edilir. "Çocukluğu boyunca çok az şahsi bir varoluşa sahip olmuştu", der başka bir yerde Moritz, ötekinin gösterdiği dikkat ile kendinin varoluşu arasında tekyönlü bir ilişki kurarak, "işte bu nedenle kendisi dışındaki bütün yazgılar onu bu denli güçlüce çekmekteydi". Kökendeki durumlar şimdiki zamandaki durumları açıklamayı sağlamaz, bunun aksi de olmaz: Anton'a çekici gelen yön diğerlerine itici gelebilir.

Anton diğerlerinden aldığı ya da aldığını sandığı kendine ilişkin imgeyle asla yüzleşmeye cesaret edemez. Bu imge pozitifse her şey iyidir: Ona layık olacaktır. "Saygı gördüğüne ilişkin izlenim içinde kendi değerine ilişkin duyguyu artırdı ve onu başka bir varlığa dönüştürdü." Ne yazık ki zamanın çoğunda zincirleniş ters yönde gerçekleşir. Onu pek sevmeyen anababasının ona ilk darbeleri vurduğunu gördük; belini bir daha doğrultamamıştır. Daha sonra aynı çarkın kurbanı olarak kalacaktır: İyi davranmak için kendine güveninin olması gerekmektedir; bu güvene sahip olabilmek için, diğerlerinin takdirini kazanması gerekir (ya da özel

bir öteki'nin). Oysa bu takdiri, ondan yoksun olduğu sürece iyi davranamayacağına göre nasıl elde edebilir ki? "Kendine güven Anton'un çocukluğundan beri eksikliğini duyduğu bir nitelikti. Kendini sevdirmek için öncelikle kendinin sevilebilir olduğuna inanmak gerekir. Reiser'de kendine güven ancak karşısındaki gönül okşayıcı bir iyilik gösterirse oluşabiliyordu. İşte ancak o zaman sevimli olabiliyordu."

Anababanın sevgisinin, saygısının, ihtimamının sağladığı başlangıçtaki güvenden yoksun olan Anton arkaik benliğinde (arkaik kendi'nde) kendine güveni sağlayacak kaynakları bulamaz. Peki kendi üstüne dönük kendi'nde bu temelleri bulabilir mi? Bu arzu edilir bir şeydir, zira "onun için kaynağı sadece ötekinin sunacağı takdir olabilecek kendi kendini takdir duygusu erdemin temelidir", onda iyi eylemler iyi imgenin nedeni değil sonucudur. Aksine eğer dünya onu görmezden gelirse, kendi için bütün ilgisini yitirir: "Reiser'in dış görünüşüyle ilgilenmemesi normaldi, çünkü dünyada hiçkimse ona bakmaktan hoşlanmıyordu." Ötekilerin onun hakkında kötü bir kanıya sahip olduğunu düşünmeye başladıktan sonra Anton bunu hemen onaylar; güçlü bir negatif kendi'nin, onu tam olarak yıkan bir anti-kendi'nin pençesine düşmüştür. "Müdürün Reiser'e karşı tutumu, bizzat vasat ruhlu birini ele verir görünen Reiser'in ürkek ve çekingen tavrından kaynaklanıyordu; ama müdür bu ürkek ve çekingen tavrın tam da bizzat kendisinin Reiser'in karşısında takındığı tutumun meyvesi olduğunu aklına bile getirmemektedir." Öyle ki başkalarının ona yönelttiği sözleri sihirli bir güce bürünür: Bu sözler ifade ettiği şeyleri yaratır, bunlar hakikiymiş gibi görünür, oysa aslında sadece etkili sözlerdir. Başka deyişle bunlar "ikna edici tanımlamalardır"; ve bir kez daha "kişilerarası" ile "kişilerin arasında olan" birbirini tamamlar. La Rochefoucauld aynı ilişkiyi ters yönde belirlemiştir: "Kendine duyulan güven diğerlerine duyulan güvenin en büyük parçasını doğurur." Eğer aksine diğerleri, ötekiler bana güvenmiyorlarsa ben de kendime güvenmem ve dolayısıyla ben de onlara güvenmem!

Özyaşamöyküsel anlatısı *La Promesse de l'aube*'da (Şafağın sözü) Romain Gary de arkaik kendi'nin kişinin şimdiki eylemleri üzerinde etkilerini özenle göstermiştir. "Çocuklukta hissedilen yoksunluklar derin ve silinmez izler bırakır ve bir daha asla telafi edilemez", diye belirtir; ama anlatısı daha çok tam aksi bir durum üzerine odaklanmıştır, yani aşırı pozitif arkaik kendi'nin anlatısıdır bu: Çocukluk yıllarında bu kadar almaya alışılınca hayatın kalanı hayal kırıklığı olarak gelebilir. "Bu kadar küçükken, bu kadar erkenden, bu kadar sevilmek iyi değil. Kötü alışkanlıklara

neden oluyor. Hep hazır olduğu sanılır. Başka yerlerde var olduğu, buna yeniden kavuşulabileceği sanılır. Buna güvenilir. Gözlenir, umutla beklenir. Anne sevgisiyle birlikte hayat, henüz en başından size hiç tutmayacağı bir sözü verir." Burada gerçekte "ağırlaştırıcı sebepler" vardır": Gary tek çocuktur ve hem babası vardır hem de annesinin aşığı yoktur. Oysa "annelerin sevecek bir başkasına sahip olmaları daha iyidir. Eğer annemin bir aşığı olsaydı ömrümü her çeşmenin başında susuzluktan ölmekle geçirmezdim".

Romain Gary ömrünü yüzünde her an annesinin "büyülenmiş bakışını" hissederek geçirecek ve elbette gücünü ve zayıflığını arkaik kendi'nin bu özelliğine yükleyecektir. Mucizeyle savaşın tehlikelerinden kurtulacaktır, edebi ve toplumsal onurları toplayacak, istediği kadınları sevecek, başdöndürücü bir atılımla yaşayacaktır: Anne bakışının kayboluşuyla açılan boşluk o kadar büyüktür ki hiçbir şey onu dolduramaz, her tür başarı bu idealin yanında soluverir. "Büyüdükçe çocuksu yoksunluğum ve belirsiz isteğim azalmak bir yana, benimle birlikte büyüyordu ve yavaş yavaş ne kadının ne sanatın doyuramayacağı bir ihtiyaca dönüşüyordu." Bu yorumun bizzat Gary'nin ruh halini açıklamaya yettiği kesin değildir (bu satırları 1960'ta yazıyordu, 1980'de intihar etmiştir), ama burada tanımladığı şey çok sayıda kişi için geçerli olabilir.

İçerdeki tiyatronun sahnesinde kendi (*birçok* kendi), diğerlerinin hakkımızdaki varsayımlarından değil, ama bizzat diğerleri hakkında oluşturduğumuz doğrudan imgeden kaynaklanan diğer oyuncularla karşılaşır; bununla birlikte her kişilik çok çeşitli ilkörneklerden kaynaklanabilir. Şimdi de kısaca bu kaynaklara geçeceğiz, çünkü kaynaklar aynıdır: Bebekliğin -mişli geçmiş zamanı ve toplumsal mübadelelerin hikaye zamanı ile gelecek zamanı. Ama takdir eden üst merciye, yani eylemlerimizi olumlu ya da olumsuz olarak değerlendiren yargıca ilişkin olarak (Adam Smith'in "tarafsız ve her şeyi bilen seyirci" dediği kişi) bir belirlemede bulunmalıyız: Çocukluk sırasında sadece anababamızın emirlerini ve örneklerini alımlamakla kalmayız, ayrıca topluluğa özgü toplumsal normları da alırız. Bunlar geçmişteki ilişkiler sırasında içselleştirilir ve bu ilişkilerin tarafları belirlenebilir bireyler olmak zorunda değildir. Gerçekten de, adetlerden, kesinliklerden, bilimsel keşiflerden, yasalardan, atasözlerinden, klişelerden oluşmuş, özel bir faili olmayan zorunlu-varlık üzerinde bir uzlaşım söz konusudur; insan bu zorunlu varoluş biçimini hafızasının derinliklerine, henüz nasıl kullanacağını bilmezken kaydedip saklar.

Bu normlar beni birey olarak değil ama grubun üyesi olarak ilgilendirir. Üstelik bunlar illa ki ahlaki değildir, aynı zamanda estetik de olabilir: Örneğin genç kızlar zayıf kalmak, yani olabildiğince az yemek zorunda hissederler kendilerini (bütün toplumsal klişeler işbaşındadır). Bununla birlikte içselleştirilen değerlerin tamamının özel bir deneyime bağlı olduğu ve hatta bir tek kişinin özelliklerine sahip olduğu durumlar vardır: Bu kişi bir öğretmen, bir ebeveyn, bir yakın ya da aksine tesadüfen karşılaşılmış bir yabancı olabilir; benim normlarım grubunkilerle örtüşmeyebilir. Romain Gary'de, onun "iç tanık" dediği ve manevi isteklerinin sorumlusu olarak gördüğü rolü özellikle annesi oynar.

Takdir eden üst makam tarafından girişilen eylemlere gelince, bize yararlı ya da zararlı olabilir, öyle ki bu betiyi ödüllendirici ve zulmeden makam olarak ikiye ayırabiliriz. Melanie Klein bunlara dikkat çekmiştir. "Zihnimizde sevdiklerimizi üstüste bindiririz, kimi zor durumlarda onlar tarafından yönlendirildiğimizi hisseder ve onların bizim eylemimizi onaylayıp onaylamayacaklarını sorarız içimizden." Bu kişiler sayesinde önceden tanımlanmış bazı davranışları daha iyi anlayabiliriz. Uyuşum takdirini pozitif türdeki takdir makamı açıklar: Diğerlerinin açık onayını bir yana bırakmamı sağlar, çünkü ortak normlarla uzlaşım içindeyimdir; o zaman da, söylenildiği gibi, bilincimle barışığımdır. Gurur olgusunu anlamayı, hem çok pozitif hem de çok şahsi bir takdir makamı sağlar: Çevremde geçerli olan normlarla zıtlaşsa da kendi kendimi taltif ederim. Öte yandan her defasında tatmin edilmesi daha da zor isteklerde bulunarak bizi her tür sevinçten mahrum bırakan "zulmeden makamın" (kötü bir takdir makamı) ne denli gaddar olabileceğini biliriz; çoğunlukla mazoşist olarak nitelediğimiz davranışlardan sorumludur. Yaptığımız her şeyle alay eden ve her zevkimizi berbat eden acımasız bir düşmandır o. Gördüğümüz gibi, Matmazel Vinteuil'ün zevkini olanaksızlaştıran da odur.

Nihayet üçüncü başkişi arzunun içselleşmiş nesnesidir ("var olmak" ile "yaşamak" öznelerarası niteliklerdir). Tanımlanışı, bağıntılı olarak, Lacan'ın ima ettiği gibi toplumsal ben'den temelli kopmuş, arzunun öznesini (ya da *ben*'i) koyutlamayı gerektirmez: İkisi arasında kopma yoktur, bu nedenle de "imgesellik" yanılsama ya da yabancılaşma değildir. Bu imge öncekiler gibi arkaik ya da yakın tarihli, kişisel ya da topluluğun diğer üyeleriyle paylaşılan geçmiş deneyimlerimizden beslenir. Ve iyi ve kötü nesne arasındaki aynı ayrımı barındırır. İçteki iyi nesne, bunun bizim üzerimizdeki yararlı etkisine olan inanç, mutlu bir sevgi ilişkisini

ve bireyin yararlı yolda ilerlemesinden sorumlu kendi'nin özerkliğini kolaylaştırır: Herbirimiz verimli olarak algılanan böyle bir tavırdan yararlanırız. İçerdeki kötü nesne, Fairbairn'in "sabotajcı" dediği nesne zorunlu olarak bilinçdışı bir imgedir, çünkü içten içe çelişkili, dolayısıyla da tanımlanması daha zordur: Bir "nesne" bizi çeker, ama aynı zamanda, içten içe, ondan korkarız ve onu (muhtemelen takdir makamının hatasıyla) geri çevririz. Arzunun kötü nesnesi arzunun gerçekleştirilmesini olanaksız kılar ve ötekilere ve kendine karşı özellikle ağır acılar eşliğinde büyük bir saldırganlıktan sorumlu olacaktır. Takdir makamının vermediği onayı açıklamak, dolayısıyla içine sindirmek kolaydır, çünkü ne de olsa belli bir ahlakla ilintilidir; ama arzu nesnesi gerçekte kötü olduğu için sevmenin ve arzu etmenin olanaksızlığı, sevilecek nesne ile yok edilecek nesnenin örtüşmesi saçmadır ve bir var olma olanaksızlığı olarak algılanır (red ile inkâr arasındaki daha önce gözlemlediğimiz farka benzer bir farktır bu).

Hasımlar (ya da negatif kişilikler) kahramanlara (ya da olumlu kişilikler) üstün geldiklerinde ruhsal hastalık yakındır. Negatif kendi kötü bir takdir makamıyla birleşirse zulüm görme yanılgısı ve paranoyaya kapı açılmış demektir: Diğerlerinin gerçek ya da varsayılan kini, sonuçları çoğunlukla yıkıcı olan kendine karşı kini doğurur. Ötekinin içselleştirilmiş bakışı önündeki utancım nedeniyle içim içimi kemirdiği için hiçbir eylemde bulunamam; çekingenliğim iktidarsızlığa ve "bilincin felcine" dönüşür. Kendimi sevilebilir görmezsem kendimi nasıl sevdirebilirim, beni önceden kimse sevmemişse, başarısız olacağımdan eminsem nasıl başarılı olurum? Ayrıca kişi kendine bir daha asla çıkamayabileceğini tam bir hapishane yaratabilir, çünkü öznenin negatif eylemi ötekinden gelen negatif yansımadan beslenir, ve sonuna kadar da böyle gider. Yetişkindeki "aşağılık duygusu" çoğunlukla kendi üstüne dönük negatif bir kendi'nden başka bir şey değildir. Kendine karşı değil de içselleştirilmiş kişilere karşı, bu yüzden de daha ciddi olan saldırı depresyonu tetikler ve diğerlerinin ya da kendi'nin yıkımına (ya da intihara) neden olabilir.

Bu içselleştirilmiş kişiliklerin negatif etkileri kolektif düzlemde de kendini hissettirir. Kimi ırksal azınlıklar kendilerini bu çarkın dışına çıkarmakta zorlanır: Gaddar olduklarına inanılır, onlar da öyle olurlar. Onları niteleyen, kendine güveni yok eden yoksulluk diğerlerinde küçümsemeye yol açar, bu da bu azınlığın üyelerinin daha da çok yoksulluğa batmalarına –ya da şiddet yoluna başvurmalarına– neden olur. Birleşik

Devletler'de ırk sorununu ele alan çözümlemelerinde Shelby Steele'in gösterdiği gibi, siyah azınlığın bugün bulunduğu içinden çıkılmaz durumun sorumlusu, azınlığın içsel sabotajcısının saldırganlığı, anti-kendi'sidir.

Kişinin içindeki sahnenin karmaşıklığı burada bitmez. Jung *diğerlerinin*, adına *imago* dediği içselleştirilmiş imgesinin yanında, birey ayrıca diğerleri *için* bir imge oluşturur ve Jung da buna onun *persona*'sı der: Bu kitleye dönük bir maske, yüzeydeki kendi'dir. *Persona* bir bakıma *imago*'ların tersidir: Benim alımladığım imge değil benim ürettiğim, diğerlerinin içselleştirilmesi değil, kendi'nin dışavurulmasıdır; bununla birlikte bunların her ikisi de melez üretimlerdir, "birey ile toplum arasındaki uzlaşıya dayalı oluşumlar"dır. Kendimi sevimli ya da hoyrat, soytarı ya da melankolik olarak sunmayı seçerim ve bunu yaparken de "ben" olmadığını ya da her halükarda ben'in tamamı olmadığını bildiğim bir rol benimserim; ayrıca bu tamamıyla yürürlükteki normlarla da belirlenebilir (toplumsal konformizmden ileri gelebilir). Bu, ikiyüzlülüğün, yalanın, mış gibi yapmanın bilinen tarzıdır ve bu yolla belli bir takdir elde ederim, ama yönünü şaşırabileceğini de bilirim; buna laf olsun diye konuşmak ya da davranmak denir. Ama bu aynı zamanda günlük hayatta bir gösteriye, bir sanat eserine dönüşen icat, yaratma, büyülemedir de. Ötekiler nezdinde seçtiğim rol onların tepkilerinin öncelenmesinden etkilenebilir ve sadece ayartmayı hedefleyebilir: Başkalarının beni sevip bana hayran olacakları biçimde --öyle olacağını düşündüğüm biçimde– görünmeyi deneyebilirim (yapmacıklıktan "gibi görünmeye" geçiş kolaydır). Ama aynı zamanda tamamen bağımsız olabilir ve özel bir etki yaratmayı hedefleyebilir: Rahatsız etmek, ilgi çekmek, tedirgin etmek. Burada toplumsal bağlam önemli bir rol oynar (baskıcı bir toplum elbette ikiyüzlülüğün serpilmesini teşvik eder).

Bu yüzeydeki kendi'nin diğerleri kadar kaçınılmaz olduğunu farketmek önemlidir: İnsanların eylemleşimi kişinin sadece bir bölümünü harekete geçirir, dolayısıyla bazı özelliklerimi diğerlerine tercih edip öne çıkardığımda da bir rol oynarım. Mesleki ve kamusal kimliğimiz ister istemez yüzeydeki bir kendi'dir. Bu nedenle de her bireyde bir tek *persona* gören Jung'a katılmıyoruz; aksine içine girdiğimiz bağlamlara göre çok sayıda *persona* üretiriz: Kamusal ve özel, dostane ve seven, çocuk ya da anababa (çoğunlukla aynı anda her ikisi de olabiliriz) *persona*'ları. Aynı biçimde "*persona*'nın sahte zarflarından kurtulmak" istemek de boşunadır: Bizim kendi'miz diğerleriyle ilişkilerden ve onların gözünde okuduğumuz isteklerinden ayrılabilir değildir, ayrıca Lacan'ın anladığı anlamda "özne"

"ben"i olmadan düşünülebilir değildir. Yüzeydeki kendi bir maskeden çok bir yüz ifadesidir: Her zaman bir yüz ifadesi gereklidir.

Nihayet sahne üstünde devinen bütün bu oyunculara sonuncu bir kişilik daha eklemek gerekir; bu da eylemleşmenin olup bittiği sahnenin kendisidir. Demek ki bu kavrayıcı bir kendi'dir –ama aynı zamanda, bir bakıma, bir denetim kulesidir, çünkü bir yerlerde birileri her çözümün getirisini götürüsünü, yararlarını ve zararlarını hesaba katarak bir karar almalıdır. Bu William James'in "diğer bütün öteki kendilerin kendisi" dediği ve çatışmalı ögeler arasında hakemlik makamı olarak tanımladığı şeydir: "Düşüncemde ileriye doğru atılımların ve geri çekilmelerin, arzuların yanıbaşındaki denetimlerin, izinlerin, eğilimlerin ve bunlara karşı çıkan diğerlerinin bilincindeyimdir." Kimi kez takdir makamının egemenliğine boyun eğilir, kimi kez arzulayan kendi'inin istekleri tatmin edilir, kimi kez neden olduğu bilinmeden arkaik kendi'nin emirleri dinlenir; kim kez de istemediğimiz, ahlaka aykırı olduğu halde, kendi üstüne dönük kendi'ye, hatta yüzeydeki kendi dediğimiz o yapay görüntüye mahkûm oluruz (La Rochefoucauld bu iç çatışmaların bazıların iyi tanımlamıştır). Kavrayıcı kendi kimi kez bir savaş kimi kez de bir uzlaşma olan bu tartışmaya doğrudan katılmaz, onun sonucudur daha çok, ve üst seviyede yer alır: Belirlenemez bir hesabın sonucunda çeşitli seçenekler arasından seçmemizi sağlayan, öncelikleri belirleyen ve uygunluk kararını veren makamdır bu.

Bu şekilde göz önüne alınan takım çok küçüktür; üyelerinden herbiri, daha önce gödüğümüz gibi (kavrayıcı benlik hariç), kendi içinde bölünebilir. Bu ise işleri kolaylaştırmaz, zaten kendi içinde çoğul olan herbir kişi kendisi kadar karmaşık başka kişilerle karşılaşır: *Sen* içinde *ben* ile aynı makamları barındırır. Her *sen* –oysa her gün ne kadar çok karşılaşırız– toplumsal temas aygıtımızı hep yeniden ayarlamamızı ya da en azından yeniden uyum sağlamamızı gerektirir. Demek ki içimizde son derece karmaşık, her özel mübadele hedefine göre "otomatik olarak" yönlenmemizi sağlayan, hayranlık verici ölçüde ayrıntılı bir düzenek bulunmaktadır. İşte romancılar bunu gözardı etmemişlerdir, William'ın kardeşi Henry James de buna tanıklık eder ve şu tür cümleleri sever: "Ona gerçekten yardım edemeyeceğimi biliyordu, bunu yapamayacağımı bildiğini bildiğimi de biliyordu", ya da: "Ah, hissetmek istediğim duyguları hissetmeme yardım edin, hangi duyguları hissetmemi istediğimi bildiğinizi biliyorum!" İşte günlük hayattaki varoluş böyledir, çünkü sürekli müzakere içinde yaşarız ve insan alışverişi kendi'nin çok çeşitli

katmanlarının işbaşına geçmesini ve işbirliği yapmasını gerektirir. Bu makamların hepsi, son kez altını çizelim, öznelerarasıdır, yani ötekiyle eylemleşimin ürünüdür; aralarından hiçbiri kendi bireyselliğimizin derinliklerinden gelmez. Toplumsal olan, varlığımızın şu ya bu veçhesi değil, tamamıyla bütün insan varoluşudur.

5.
Çakışma ve Tamamlanma

Kendi'nin tamamlanması

Ötekinden istediğimiz takdir çok çeşitlidir ve hiç bitmez. Peki varoluş duygumuzun doğması için olası tek yol bu mudur? İyi yapılmış bir iş örneğini alalım. Bu iş elbette fazladan takdir sağlar: Toplumda iyi bir uzman olduğum için takdir edilirim, meslektaşlarım bana saygı duyar, öğrenciler akın eder, üstelik bunun için iyi para alırım, öte yandan para da başka lütuflara ulaşmamı sağlar. Takdir bazı koşullar değiştirilse bile hep mevcuttur: İşi kendi evimde, gözlerden uzakta yapabilirim, ama kendimi üreten özne ile değerlendiren nesne olarak ayırabilirim; başka deyişle, işimi bu denli iyi yaptığımdan dolayı kendimi içten içe ödüllendirebilirim. Bununla birlikte başka bir tür tatmin de olasıdır: Tatmini ötekinin ya da kendimin yargısında değil, her tür takdirin hatta varoluşun dışında, bizzat bu işi yaparken sarfettiğim jestlerde bulabilirim. Bu durumda insan hiçbir bölünme, hiçbir aracı olmadan, jestlerinin basitçe mevcudiyetiyle *tamamlandığı* duygusuna sahip olur ve kendi içinde varoluşunu hisseder.

Kendi'nin tamamlanışı ile, tek başına elde edilenler de dahil olmak üzere ("gururla" ilgili türler), takdir arasındaki ayrımı ele veren ipucu,

bir aracının varlığı ya da yokluğudur: Takdir ister anonim, ister gayrişahsi, isterse içsel olsun ötekini araç olarak kullanır; tamamlanma dolaysızdır, takdir sürecine kısa devre yaptırır ve kendi içinde kendi ödülünü barındırır. Buradan kendi varoluşunuza, kimi kez "halislik" diye adlandırmaya kalktığımız, hakikat içinde yaşadığımıza ilişkin duygumuzu elde ederiz; Oscar Wilde'a göre modernite tapınağının cephesine yazılması gereken "kendi olma" zorunluluğu daha fazla "öz-onama"ya dayalıdır, çünkü şimdiki zamandaki hareketler kendine ilişkin ideal bir imgeyle kıyaslanır; kimi psikologların sözünü ettiği "kendi'nin gerçekleşmesi" olgusu için de durum aynıdır. Tamamlanma ise hiçbir kıyas kabul etmez, tastamam mevcudiyettir. Bu bakımdan Moritz'in estetiğe ilişkin yazılarından birinde tanımladığı biçimiyle güzel'e yaklaşır: "Güzel kendi içinde o kadar tamamlanmıştır ki varoluşunun bütün amacı kendi içinde bulunur." Tamamlanmaya katılan her hareket böyledir. Ancak aynı ölçüde varoluş bir yana bırakılıp "hayat" seçilmiş olmaz: Tamamlanma ötekine göre belirlenmese de hayvanlar dünyasına takdirden daha fazla yabancıdır; tamamlanma, kullanmasa bile insanın toplumsal doğasını gerekli kılar.

Kimi davranışların gerçekleştirilmesiyle ya da bazı tavırların benimsenmesiyle elde ettiğimiz kendi'nin tamamlanması duygusu genelde kişiliğin "serpilmesi" dediğimiz olguyla karıştırılmamalıdır, zira serpilme dışa açılmayı, aşırı iletişimi, hatta bir tür neşeli mizacı gerektirir. Tamamlanma da neşeyi tetikler, ama yalnızlığı ve sessizliği dışlamaz; etkisi sadece içseldir.

Martin Buber insan eylemleri dünyasını çevremizde başka öznelerle karşılaşıp karşılaşmamamıza göre iki küreye ayırmayı önerir: Ben-Sen ve Ben-Bu. Ortakvaroluş Ben-Sen küresinde yer alır; tamamlanma ise Ben-Bu alanındaki bir zirve noktasıdır. Bu son küre içinde pasif ve aktif yamaçları belirlemek gerekir. Tamamlanmanın belki de en ortak biçimi güzellikle karşılaştığımızda hissettiğimizdir (güzellik de bir tamamlanmadır): Kendi içimde neşenin kaynağını bulamam, bu güzelliği yaratanın varoluşunda da bulamam, elbette güzelliğin bir yaratıcısının olduğunu varsayarsak; güzel, benim dışımdadır, gayrişahsidir, ama bununla birlikte varoluş duygumu güçlendiren içsel bir sevinçle doldurur. Doğal güzelliğin içine daldığım zaman, kendimi duyularımla özdeşleştirme eğilimindeyimdir: Seslerle, manzaralarla, dokunuşlarla, kokularla mest olmuşumdur; çevremdeki dünyayla sımsıkı bir bireşim içine girerim.

Sanatın güzelliği ise daha karmaşık bir algıyı gerektirir, zira bu algı sadece duyuları değil, aynı zamanda anlamı da buyur eder: Bu anlam

sanatın insan deneyimine sunduğu anlamdır. Bu bakımdan sanat zihinsel ya da tinsel türden diğer deneyimlere yaklaşır. Hayran olduğum bir kitabı, bir filozofu ya da bir bilgini okurken tamamlanmama izin veren bir ilişki içine girdiğimi hissederim, bu bizzat güçlü bir düşünceyle ya da tükenmek bilmez bir imgeyle temasa geçmem sayesinde gerçekleşir: Varoluşum tastamam genişler gibi gelir. Dinsel deneyimde aynı duyguyu hissederim: Bu deneyim sadece topluluksal bir "geçici çare" ya da Freud'un düşündüğü gibi güven verici bir yanılsama değil, aynı zamanda ben'in doğal ve doğaüstü sonsuz bir dünyaya açılma, kişisel varoluşunu bütün evrenle tekbeden haline getirme olasılığıdır.

Gözlemden ileri gelen bu cezbelere insanın dünyayla ilişkisindeki aktif kısma ait eylemleri eklemek gerekir. İster fiziksel isterse zihinsel olsun, iyi yapılan işteki tamamlanma buradan ileri gelir: Bir sanat eseri, tıpkı bir tabak yemek ya da sahilde kumdan bir heykel gibi, buna örnektir. Üstelik bir nesnenin üretimi kesinlikle zorunlu değildir; elimden gelenin en yisini yaptığımda, tamamlanmamı basit fiziksel çabayla sağlayabilirim. Tıpkı iyi yapılan iş gibi, spordaki zafer de çok yönlü bir durumdur: Bana ün ve zenginlik getirebilir, diğerlerinden daha yükseğe atlayabileceğimi kanıtlamak, okyanusu kürekle geçebilmek gibi bir amaca da yönelebilir; ama aynı zamanda bizzat davranışın mükemmelliği içinde ve sayesinde, bir zamanlar olanaksız olan şeye ulaşma olgusuyla bile sevindirebilir beni. Böylece zihinsel zaferimden, matematik problemleri çözmedeki yeteneğimden, yine bizzat davranışın dışında bir lütuf elde edebilirim: Sevincim norm dışıdır ve şimdiki zamanla sınırlıdır.

Bilimsel ve sanatsal yaratım bu etkinliklerin taçlandırılması olarak görülebilir, çünkü her iki yamacı, hem dünyanın yorumlanması hem de önceden hiç olmayan bir nesnenin yaratılmasını bir potada eritir. Bilimin Ben-Bu alanına ait oluşu, hem bilim adamının her durumda tek özne olduğu fizik bilimlerinde ve hem de konunun diğer özneler olduğu insan bilimlerinde gerçektir. İnceleme konusu olarak özneler diyaloğun dışındadır; ama, okur ya da bilginin eleştirmeni olarak buna sonradan katılabilirler. Sanat eseri için de durum aynıdır: Sanatçı, çağdaşlarıyla önce ve sonra görüşse bile, yaratımı esnasında yalnızdır.

Tamamlanmanın bütün biçimlerinde çelişkili bir nitelik vardır: *Ben* unutulmuş gibidir, oysa zenginleşmiş olarak çıkar. Sırf yapma zevki için bir işi yaptığımda, kendimi düşünmem; tapındığımda, ayine katıldığımda, geri plana çekilirim. Bununla birlikte her defasında varoluşum güçlenir. Ama bu artan kendi, bireyin yalnızlığının, tıpkı çeşitli bireyci psikoloji

geleneklerinin düşündükleri gibi, gizlenmiş biçimde sadece toplumsal şebeke içinde onaylanması anlamına gelmez. Tamamlanma yalnızlığın toplumsallıkla zıtlaşması gibi ortakvaroluşla zıtlaşmaz –çünkü takdir tek başına gururda aranabilir ve tamamlanma da diğerleriyle birlikte yaşanabilir– ama, aracının varlığı ya da yokluğu bakımından ayrılır. Ben-Sen dünyası tıpkı Ben-Bu dünyası gibi iğrenç ve hayranlık verici biçimlere sahiptir, yersiz gurur ve yabancılaşma dingin birliktelik ve tamamlanma kadar yaygındır; bu iki dünyanın hiçbiri içsel olarak diğerine üstün değildir ve hiçkimse bunlar arasında seçim yapamaz. İnsanoğlu benzerleriyle kurduğu ilişkilerden oluşmaktadır ve tek başına dünyaya müdahale de edebilir; tek yönlü değil çift yönlüdür.

Dar patikalar

Bir tek deneyim sırasında çok çeşitli düzenekler işbaşına geçer. Olmak ve var olmak, fizik ve zihin, alma ve verme, takdir ve tekbeden olma kategorilerine aynı anda katılan aşk konusunu işlerken bunu gördük; ama en sıradan eylemler için de durum aynıdır. Sıcak yuvamda, müzik dinleyerek sevdiğim kitabı okurum: Mutluluk budur! Bu huzur duygusuna birçok takdir biçimi iştirak eder. Kendim hakkında kendime sunduğum imgeden hoşnutumdur: Kendini-onaylama işlemektedir. Eğer odaya biri girerse, bana hayran olabilir ya da beni kıskanabilir: Seçkin hazlar tatmaktayım. Nitelikli bir yazar okumaktayım, o yazarın hayranlarınca oluşturulan takıma katılma fikriyle gururlanırım. Ancak bu toplumsal olarak öngörülebilir zevkler henüz sadece en yüzeysel olanlardır. Bunların yanında daha kalıcı bir başkasını hissederim: Okuduğum yazar benim hissettiğim ama dile getiremediğim, *benim* düşüncemi, *benim* duygumu, *benim* izlenimimi ifade etmeyi başarmıştır; bu yolla zihinsel dünyamı genişletir, bu dünyaya daha çok anlam ve güzellik katmıştır. Kendimi roman kahramanlarının yerine koyarım ve hayatıma bir başkası eklemlenir; zenginleşmiş, daha güçlü, daha zeki hissederim kendimi. Ama okumanın zevkine doğrudan, hiçbir aracıya gerek duymadan, hatta kendi yargıma bile başvurmadan da varabilirim: Kendimi böyle bir etkinliğe vermem, tamamlandığıma, yani var olduğuma ilişkin duyguyu sağlar bana doğrudan. Benim için okumanın alışkanlık, dolayısıyla yineleme olduğundan söz etmeyelim: Bu da varlığının sürekliliğini sağlayan bir biçimdir.

Deneyimlerin karmaşıklığı bunların içindekileri belirlemenin gerekliliğini yok etmez; bunu çoklu düzeneklerin eylemleşmesi sayesinde farkederiz. Bizzat bu karmaşıklık, ortak hayatı sorguladığımızda en çok aklımıza gelen kategorileri psişik işleyişimin tanımlamasından ayırmamızı zorunlu kılar: Bu kategoriler yalnızlık ve toplumsallık, bencillik ve diğerkamlıktır.

Toplumdaki hayat bir seçime dayanmaz: Zaten oldum olası toplumsalızdır. Rus Bakhtin ile Amerikalı G. H. Mead'in hemen hemen aynı çağda belirledikleri gibi kendimizi dışardan tam olarak asla göremeyiz; işte yapısal eksikliğimizin, kendi bilincini oluşturmak, dolayısıyla da var olmak için ötekine olan ihtiyacımızın tecessümüdür bu. Yalıtık hayat ile küme içindeki hayat arasındaki seçim bambaşka bir seviyede yer alır; bu, daha çok sakinliğe ve sessizliğe ya da tam aksine kalabalıkseverliğe olan eğilimi olan, ama dünya karşısındaki tavrımızın temeline ilişkin hiçbir şey içermeyen bir seçimdir. Hayat tarzı olarak yalnızlık diğerlerinden vazgeçmemizi ya da onlarla bağımızı koparmamızı gerektirmez: Her tür yalnızlık kendi'mizi yönlendirmiş olan ötekiyle ilişkinin belirleyici olduğu bir dönemden sonra gelir; oysa bizim kendi'miz de şimdiki hayatı etkiler. Yalnızlık içinde benzerleriyle iletişim kopmaz, sadece bazı iletişim biçimleri diğerlerine yeğlenir; artık sık sık ve kolayca gerçekleştirilemeyen görüşmeler aralıklı ya da tesadüfi görüşmelerdeki yoğunlukla telafi edilir.

Rousseau toplum içindeki hayatın insanoğlunun yazgısını belirlediğini ve yalnızlığı diğerleriyle birlikte olmaya yeğlediğini eşzamanlı olarak söylediğinde kendiyle çelişkiye düşmüş olmaz: Yalnız kaldığında toplumsallıktan kopmuş değildir, çünkü düşünür, kendini sorgular ve yazar. Ayrıca diğerlerinin onun bu yalnız başına tefekkürünü şu ya da bu biçimde bir insansevmezlik olarak görmelerinden rahatsız olur ("Sadece kötüler yalnızdır", der, Diderot'nun bir kahramanı hınzırca). Kalabalık ortasında yalnız olunabilir, görünürdeki yalnızlık sırasında ise toplumla sıkı sıkıya tekbeden olunabilir. Rousseau, yalnız olduğunda kendini daha mutlu hissetse de şöyle söyler: "En hoş varoluşumuz göreceli ve kolektif olandır, ve gerçek benliğimiz de tamamıyla kendi içimizde değildir. Nihayet ötekinin yardımı olmadan asla tam olarak benliğinin hazzına varamayacağımız bu hayatta insanın yapısı böyledir." Baudelaire de bu terimler arasındaki zıtlığın ötesine geçer: "Çokluk, yalnızlık: Etken ve üretken şair için bunlar birbirine denk, birbirinin yerini alabilen terimlerdir. Yalnızlığını kalabalıklaştırmayı bilmeyen, koşuşturup duran kalabalık

içinde yalnız kalmayı da bilmez." Hatta "yalnız gezginler" "*evrensel* tekbedenliğe" kalabalık sevenlerden daha kolay girerler; Ya da daha doğrusu: Bu tekbedenlik dış koşullara değil de içsel bir vaziyete bağlıdır.

İnsan varoluşunu daha iyi bilmek sadece kendi içinde değil, aynı zamanda toplumun gelişiminde belirlediği amaçları etkilediği için de yararlıdır. Birbirine bağlı bazı antropolojik tasavvurlar nedeniyle, varoluşun amacının bir yandan bireyin serpilmesi, kendi'nin gerçekleşmesi, öte yandan da, her ne kadar birey için bazı yararları ortadan kaldırsa da, toplumun ilerlemesi olduğunu söylüyoruz. Ancak insan idealinin bu iki değişkesi, insanı toplumsal çevresiyle çatışma içinde gören ve birey ile toplum arasından birinin seçilmesinin zorunlu olduğuna dayalı aynı insan tasavvuruna aittirler. Oysa, bu konuyu defalarca yinelemek gerekiyor, başkalarına dağıtarak yok edilebilecek ya da kasasına kapatıp keyfince yararlanılacak bir miras gibi, önceden oluşturulmuş bir kendi yoktur. Kendi ancak ötekilerle ilişkileri içinde ve bu sayede var olabilir; toplumsal alışverişi yoğunlaştırmak demek kendi ile olan ilişkileri yoğunlaştırmak anlamına gelir. Varoluşun amacı bunlardan biri ya da diğeri olamaz, daha çok kendi ya da daha çok toplum olamaz; bu amaç, Saint-Exupéry'nin dediği gibi, "mucizevi saatlerde, insanlarla olan ilişkilerin belli bir niteliğe erişmesi" olabilir.

Alimane kuramlar artık zevklerin azamiye çıkarılması ya da çok sayıda kişi için olabildiğince mutluluk gibi yararcı ideali içeren hazcı görüşü paylaşmasalar da –bunun nedeni her iki olgunun da ahlakdışı olması değil, gerçek insan deneyimini pek açıklayamamalarıdır– bu ilkeler ve bu idealler, anonim klişeler ve açıkça belli kesinlikler kılığı altında, toplumsal hayatımızın içine işlemeye ve siyasal tasarıları yarıştırmayı sürdürürler. Bir ülkede siyasal güçlerin nihai amacı azami tüketime ve azami üretime, bu iki durumun kişilerarası ilişkilerde etkisini sorgulamadan ulaşmak olursa, uykudan uyanmak çok ani olacaktır; esas olguyu bu şekilde gözlemleyemeyiz. İnsan arzusunun amacının zevk olmadığının ama insanlar arasındaki ilişki olduğunun bilincine varmak bizim başka ölçütlere göre hem tatminkâr görünmeyen durumlarla uzlaşmamızı, hem de toplum içindeki hayatı süreğen ve yaygınca iyileştirecek şekilde davranmamızı sağlayabilir.

İnsan varoluşu yalnızlaşmanın tehdidi altında değildir, zira bu olanaksızdır; yoksullaştırıcı ya da yabancılaştırıcı bazı iletişim biçimlerinin tehdidi söz konusudur; ayrıca bizzat insanlık durumu olan şeyi, yani kökensel eksikliğimizi ve ötekilerine olan ihtiyacımızı bir trajedi olarak gösteren, yürürlükteki bazı bireyci varoluş temsillerinin tehdidi vardır.

Çünkü bu temsiller gerçeğin pasif yansımaları değillerdir, değerlerimizi belirlerler ve bu yolla bu gerçeklik üzerinde etkili olurlar. Bu temsiller nedeniyle onca birey, tıpkı Don Juan gibi, diğerleriyle olan bağlarımızı zincir gibi ya da en azından bağlayıcı ögeler gibi görür. Benjamin Constant'ın bütün hayatını diğer birçoğuyla birlikte bu çelişkiyle boğuşarak geçirdiği söylenir: Bireyin siyasal özerkliği, onun uç noktadaki toplumsal bağımlılığını bildiğimize göre, nasıl savunulabilir? "İnsan denen tuhaf yaratık, asla bağımsız olamaz!" diye haykırır *Journal*'inde (Günlük). Oysa bağımlılık yabancılaştırıcı öge değildir, toplumsallık lanetli değildir, özgürleştiricidir; bireyci yanılsamalardan kurtulmak gerekir. Ötekilerle ilişkiler dışında bir tamlık, doluluk yoktur; rahatlık, takdir, işbirliği, taklit, yarışma, ötekiyle tekbeden olma mutluluk içinde yaşanabilir.

İnsanın toplumsal davranışları ahlakın üzerine kurulduğu alandır; ahlaki seçimlerin tanımıyla bizzat psişik aygıtın tamamlamasını birbirinden ayırmak aynı ölçüde önemlidir. İnsana özgü varoluşun tanınmasına, onun özellikle "yersiz gurur" ya da "ün açlığı" gibi sırf ahlaki terimlerle algılanması kadar zarar veren bir şey yoktur; sözümona ilkel bencilliğimizi ahlaki olarak haklı çıkarmak da bizi çok ileriye götürmez. Toplumsallıkta ne derlenecek bir nitelik ne de ayıklanacak bir pürüz vardır ve bunu ne civanmertliğe ne de yersiz gurura indirgemek gerekir. Her birimizin var olmaya hakkı vardır, ve her birimiz buna ulaşmak için ötekinin bakışını talep ederiz: Bu istek kesinlikle ayıplanacak bir şey değildir; herhangi bir seçimden ileri gelmediğinden, tanımı itibariyle ahlaksallık dışıdır. Toplum içinde yaşamak "eğilimlerimizi aşmak" değildir (Kant'ın bizim ahlaki eylemlerimize yönelttiği taleptir bu). Bunun anlamı bencilliğin ve diğerkamlığın olmadığı ya da eşdeğerde olduğu değildir; bunun anlamı bunların farklılığının bizim toplumsallığımıza hiçbir etkisinin olmadığıdır. Ahlak açısından diğerkam tutum yeğlenebilirse de, kendini adama konusunda gördüğümüz gibi tamamen ilgisiz ya da katıksız bir iyilik yarattığı sonucu çıkmaz (tanımsal değeri psikolojide sıfıra yakın bir başka zıt terim çifti, ilgili, ilgisiz çiftidir). Psikoloji, kimi kez söylendiği gibi, ahlakın yerini tutamaz; sadece yeni bir ahlak yok olan eskisinin yerine geçebilir. İşbirlikçi ve dayanışmacı bir tavır aksine göre yeğlenir bir tutumdur, öte yandan her bireyin özerkliği bir değerdir; ama, bir kez daha söyleyelim, insan toplumsallığının basit bir aksi yoktur.

Ortakvaroluş ile tamamlanma arasındaki ayrımı ahlaki bir zıtlık haline getirmek de boşunadır: Ayrıca bu toplumsallık ve yalnızlık ayrımına da indirgenemez, kimi kez eski ve yeni birçok ahlakçının bize önerir

göründükleri gibi toplum dışına çıkma kusuru ile öz yeterlilik erdemi ya da toplanmayı da bunun üzerine temellendiremeyiz. Tamamlanma olgusundan elde edilen varoluş duygusu kesinlikle takdirden gelen duygudan daha erdemli değildir, sadece daha dingindir. Bunun nedeni bizzat varoluşun iyilik ve kötülük terimleriyle değil mutluluk ve mutsuzluk terimleriyle ölçülebilmesidir.

Âlicenaplık ya da kendini adama gibi ahlaki olarak bilinen tavırlar kendi içlerinde ödüllerini aldıklarına göre, bunları onların karşıtlarından daha erdemli olarak görmek zorunda değil miyiz? Böyle bir şey yine iki ayrışık bakış açısını, yani birey psikolojisi ve ortak çıkar açılarını birbirine karıştırmak olurdu. Psikolojik açıdan bencillik ve âlicenaplık özne için kârın varlığı ya da yokluğu. bir kendi kaygısı ya da diğerleri kaygısı gibi birbirine zıt olmadığı, ama daha çok doğrudan maddi çıkarların seçimi ile dolaylı ama asli olan psişik çıkarların seçimi gibi olduğu doğrudur. Ötekini tamamıyla araçsallaştırırsam, onu doğrudan zevk sağlayıcısı konumuna indirgersem, bana verebileceği çok daha üstün hediyelerden kendimi yoksun bırakırım. Siyasal açıdan bencillik istenmeyen, diğerkamlık ya da fedakârlık ise istenen tutumlardır.

Demek ki ahlaki eylemlerin psikolojik bir çözümlenmesi bunların değerlerinden hiçbir şey eksiltmediği gibi onlara belli bir çekicilik de kazandırır. Öte yandan bu çözümleme ahlaki idealin dile getirilişinde belli bir etkiye sahip olabilir. Takdir makamlarının acımasız zorbalara dönüşebilecekleri, eskiden keşişlerin izledikleri "disiplin"den daha acımasız olabileceklerini, mutluluğu hepten engelleyebileceklerini gördük. Ancak bunu gözlemledikten sonra, diğer aşırı uca kayıp her tür manevi mükemmellik girişimini bir yana mı bırakmalıdır? İşte başka kısır bir seçenek, üçüncü kişiyi dışlayan diğer bir aşırı uygulama. Tevekküle dayalı gerçekçilik ile baskıcı idealizm arasında, kesinlikle ulaşılmaz olmayan gündelik yollar açık beklemektedir; bu erdemler temelde öteki ve zaten büyük bir ihtiyaç duyduğumuz diğerleri hakkında duyulan kaygıya dayanır; ahlak bizi, hem Hıristiyanlığın hem de Kant'ın öğrettiği gibi, kendi doğamızla savaşmaya sürüklemez. Diğerleri için kaygı duymak kesinlikle kendi'ni kendinden mahrum etmek değildir, tam aksine; bunu daha açıkça görmek hem ortak iyiliğe hem de bireyin mutluluğuna kol kanat gerebilir.

Ancak ortak hayata övgü olarak görülebilecek bu belirleme ona yönelik tehditlerin bilincinde olmamızı sağlamalıdır. Türümüzün yapı taşı olarak toplumsallığı Batı'da ilk kez belirlediğini söylediğimiz Rousseau bunun farkına varmayı başarmıştır. Diğerleri olmadan mutluluk yoktur, der.

"Hiçbir şeye ihtiyacı olmayan birinin herhangi bir şeyi sevebileceğini düşünemiyorum; herhangi bir şeyi sevmeyen kişinin de mutlu olabileceğini düşünemiyorum." Sevdiğimiz için mutluyuz, severiz, çünkü diğeri olmadan eksiğizdir. Peki eğer mutluluğumuz özellikle diğerlerine bağlıysa, bu diğerleri kendi yıkımlarının gereçlerini de gücül olarak içlerinde taşıyorlar demektir. "Hayatımızın buhranı ihtiyaçlarımızdan çok sevgilerimizden kaynaklanır." Fiziksel ve maddi ihtiyaçlar, dünyanın büyük bir bölümü bunu henüz kolayca elde edememiş olsa bile, sonuçta kolay tatmin edilir şeylerdir; hayatlarının temelini sevgiler oluşturur ve bu duygular da diğerlerine bağlıdır. "İnsan bağlarını ne kadar artırırsa, acılarını o kadar artırır." İlk anda bağlarını artırmak varoluş duygusunu güçlendirmektir; ama bu şekilde diğerlerine bağımlı kılar insan kendini, büyük riskler alır. Zira "sevdiğimiz her şey er geç elimizden kayıp gidecektir, oysa biz onlara sanki sonsuza kadar var olacaklarmış gibi bakarız".

İnsanlık durumunun özgül çelişkisi de budur: Bilincimiz ve arzularımız şimdiki zamanı sürekli işgal eder ve sonsuza doğru uzar gider; varoluşumuz ise zaman içinde yayılır ve sadece sonu belli bir açılıma sahiptir. "Arzularımız sınırsızdır, gücümüz neredeyse sıfırdır." Aşkın dışında mutluluk yoktur, ama aşk da ölümlüdür: Sevgililerin aşkı yıpranır, azalır, anababa ve çocuk sevgisi çocuklar yetişkin oldukça biçim değiştirir.

Toplumun kendisi de zaman içinde yaşar ve bütün dengeleri ister istemez iğretidir; çatışmaların tamamen yok olmasını değil ama, şiddet olmadan çözümlenmesini umut edebiliriz. Bireylere gelince, arzularına, özellikle diğerlerinin arzularına söz dinletemezler, ama arzular da değişir; bununla birlikte insanlar mutlak olanı hayal eder. Romain Gary'nin iki kahramanı karanlıkta şöyle konuşurlar: "Aline. –Evet? –Herkes neden korkar? –Böyle sürüp gitmemesinden." Takdirin istikrarsız dengesi bir yakalandı mı rol değişimi gereği anında bozulur; kendi'nin tamamlanışı elde edildi mi bu başarıyı yenilemek gerekir. İki tarafında da dipsiz uçurumların bulunduğu daracık bir yoldur mutluluğun yolu; ayrıca bu yola temelli girip girmediğimizden kesinlikle emin olamayız. Peki ne yapmalı? Stoacılar gibi gelecekteki hayal kırıklıklarından korunmak için gururlu bir yalnızlık içine mi kapanmalıdır? Aziz Augustinus'un önerdiği gibi dünyevi nimetlerden ayrılıp bir tek sonsuz varlığı, Tanrı'yı mı sevmelidir? Yoksa Rousseau'nun söylediği gibi kendi durumunu, topluluk yoluyla, soyzinciri ya da eserler yoluyla bir teselli olmaksızın herhangi bir sonsuz hayat ya da ölümsüz ruh umudu olmadan kabul mü etmelidir? Ortak hayat en iyi durumda olsa olsa kırılgan bir mutluluk sunar, hepsi bu.

Göndermeler

Alıntılanan yapıtların tam künyesi kaynakçada yer almaktadır

1. Düşünce tarihine genel bakış

Asosyal gelenekler

24: *Essais*, I, 39, s. 240, 247; *Les Caractères*, "De l'homme", 1001; Penséees, Brunschvicg, 147.

25: *Maximes*, M 81 ve M 85; *Pensées*, 455; *Maximes*, M 87; *Pensées*, 100.

26: *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 4. önerme, s. 192.

27: *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 82, s. 1084, 1084-1085; *Maximes*, "Avis au lecteur".

28: *Supplément au voyage de Bouvainville*, s. 505; *La Philosophie dans le boudoir*, V, s. 243; *La Volonté de puissance*, 300, 303.

Keşif ve keşfin indirgenişi

30: *Éthique à Eudème*, 1245b; *De l'amitié*, s. 70. *Politique*, 1253a; *Le Banquet*, 191d

31: *Discours sur l'origine de l'inégalité*, s. 123, 133; *Dialogues*, s. 183; s. 669.

32: *Inégalité*, s. 170, 169.

33: *Essai*, s. 99; *Émile*, s. 503; *Dialogues*, s. 810; Varoluş duygusu ve korunma içgüdüsü: III. cilt, s. 164; II. cilt, s. 1324; I. cilt 1047; *Inégalité*, s. 193; *Dialogues*, s. 805.
34: *The Theory of Moral Sentiments*, s. 10, 50, 51.
35: A.g.y., s. 116, 61, 51, 50, 116, 65.
36: A.g.y., s. 102; Dupuy, *Le sacrifice et l'Envie*, s. 86. *Moral Sentiments*, s. 312, 128-130, 110; *Essais*, III, 13, s. 1076; *Moral Sentiments*, s. 103.
37: A.g.y., s. 137.
38: Kojève, *Introduction*, s. 170, 14; s. 13, 172, 12, 168.
39: *Inégalité*, s. 252.
40: Kojève, s. 14, 169, 14; s. 25, bkz. s. 174 ;s. 15, 172.
43: A.g.y., s. 169-170.

Modernçağ'daki kalıntılar

44: *Malaise dans la civilisation*, s. 65, 47, 65; *Histoire universelle*, s. 192.
45: Laplanche ve Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, s. 262; *Connaissance de l'homme*, s. 67; *Le Sens de la vie*, s. 74, 75; *Connaissance*, s. 139.
46: *Sens*, s. 155, 92; *Connaissance*, s. 29; *Sens*, s. 202; *Connaissance*, s. 29 (vurgu bana ait); *Sens*, s. 160: *Connaissance*, s. 28-29, 166.
47: A.g.y., s. 64
48: A.g.y., s. 39, 64-65
49: *L'Érotisme*, s. 187, 192, 210, 187; s. 187, 214-215.
50: A.g.y., s. 190-191, 192, 210.
51: A.g.y., s. 194. Dupuy, s. 101; Luka, VI, 35.
53: *Escape from Freedom*, s. 26 ayrıca bkz. *La Mission de Sigmund Freud*, s. 88-91, ve *La Crise de la psychanalyse*, s. 60-61.
54: *An Object-Relations Theory of the Persoality*, s. 137 ve diğer sayfalar.

2. Olmak, Yaşamak, Var olmak

Ölüm itkisinin ötesinde

58: *Anthropologie*, 87, s. 1092.
59: *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, s. 141; *Vocabulaire*, s. 329; *Éthique*, III, VI. önerme, s. 217.
60: *Le Coeur de l'homme*, s. 63-64.
62: *William Shakespeare*, V, *Critique*, s. 389.

Üç kanat

63: *Anton Reiser*, s. 373; *Rêveries*, s. 1046.

64: *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, s. 41.
65: *Reiser*, s. 142, 146.
67: *Principles of Psychology*, I. cilt, s. 293; *Moral Sentiments*, s. 51; *Homme invisible*, s. 19-20.

Bireylerin kökeni
68: *Émile*, s. 600.
73: *L'Être et le Néant*, s. 302.
74: *Amour primaire*, s. 62-63.
77: A.g.y., s. 64.
80: *Fairbairn*, s. 145.

3. Takdir ve halleri

Modaliteler
83: *Principles*, I. cilt, s. 317.
85: *Maximes*, M. 138; *Moral sentiments*, s. 50, 51. *Principles*, I. cilt, s. 309; bkz. P. Watzlawick vdy., *Une logique de la communication*, s. 85; *Reiser*, s. 306.
86: *Notes d'un souterrain*, s. 117, 133.
87: *Mémoires du ghetto de Varsovie*, s. 97; *Matta*, VI, 1-6.
89: Jones, III. cilt, s. 204.

Toplumsal savunma stratejileri
90: *Malaise*, s. 18; *Les Mots*, s. 96; A. Mucchieli, *Les Motivations*, s. 53.

Onay alma
92: *Malaise*, s. 21-22; *Principles*, I. cilt, s. 308; Joubert, alıntılayan: M.-J. Durry, *La Vieillesse de Chateaubriand*, I. cilt, s. 524.
92: *Malaise*, s. 27.
94: Shakespeare, Richard III, I, 1 ve 3; *L'Être et le Néant*, s. 416; *La Personnalité névrotique*, s. 140.

Eğreti takdir
95: *Reiser*, s. 177.
96: *Maximes*, M 432; *Dialectique*, s. 125.
97: *Malaise*, s. 27; *Lettres à Malherbes*, s. 1131.

Vazgeçişler
98: *Resier*, s. 171.

99: *Émile*, s. 494.
100: *L'Angoisse du roi Salomon*, s. 202.
101: *Si le grain ne meurt*, s. 145, 252.
102: *Reiser*, s. 122.
103: *L'Angoisse*, s. 59, 181, 12; *Maximes*, 475; *Correspondance à trois*, s. 172.
104: *Anthropologie*, 64, s. 1054; *Connaissance de l'homme*, s. 172.

Rol sırası

105: *Face à Face*, s. 110.

4. Kişinin yapısı

İç dünyanın çeşitliliği

109: *Essais*, II, 20, s. 675.
110: *Pierre ou les ambiguïtés*, IV, 2, s. 89; *Enquêtes*, s. 31; *Compagnie*, s. 7, 33, 29, 31.

Mounjouvain'de bir karşılaşma

112: *À la recherche du temps perdu*, I. cilt, *Combray*, s. 158; s.159, 160, 161.
114: *A.g.y.*, s. 160, 159 (iki kez), 160
115: *A.g.y.*, s. 162, 160, 159, 160, 162, 159, 162, 163.
116: *A.g.y.*, s. 159162; *La Prisonnière*, III. cilt, s. 766; I. cilt, s. 161, III. cilt, s. 765; I. cilt, s. 161.

En az kişiyle bir takım

117: *Klein*, III. cilt, s. 141.
118: *Écrits*, s. 181.
121: *Reiser*, s. 307-308, 345, 268.
122: *A.g.y.*, s. 122, 197, 172, 166; *Maximes*, MS 47.
123: *La promesse de l'aube*, s. 115, 38, 39, 308, 21; *La nuit sera calme*, s. 27.
124: Klein, I. cilt, s. 338.
125: Fairbairn, s. 147; Reiser, s. 180.
126: Jung, s. 96,134.
127: *Principles*, s. 297, 299; H. James, alıntı. T. Todorov, *Poétique de la prose*, s. 88.

5. Çakışma ve tamamlanma

Kendi'nin tamamlanması

127: *Schriften*, s. 69.

Dar patikalar

129: *Le Fils naturel*, s. 62; *Dialogues*, s. 813; Baudelaire, *Les Foules*, *Oeuvres complètes*, I. cilt, s. 291.

134: Saint-Exupéry, *Lettre à un otage*, s. 342.

135: *Journal*, *Oeuvres*, s. 394.

137: *Émile*, s. 503, 816, 816; *L'Angoisse*, s. 265-266.

Kaynakça

Aksi belirtilmedikçe yayın yeri Paris'tir. Metinde alıntılanan basım ilk önce belirtilmiştir.

K. Abraham, *Oeuvres complètes*, II. cilt, Payot, 1966.

A. Adler, *Connaissance de l'homme*, Payot, 1990.

—, *Le Sens de la vie*, Payot, 1991.

M. Argyle ve M. Cook, *Gaze and Mutual Gaze*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Aristote, *Éthique à Eudème*, Vrin, 1991. Türkçesi: *Eudomas'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

—, *Éthique de Nicomaque*, Flammarion, 1965.

—, *La Politique*, Vrin, 1980. Türkçesi: *Politika*, çev.: Mete Tunçay, İstanbul, 1993.

J.-J. Bachofen, *Du règne de la mère au patriarcat*, Lausanne, Éd. de l'Aire, 1980.

M. Bakhtine, *Esthétique de la création verbale*, Gallimard, 1984.

M. Balint (Alice Balint'le birlikte), *Amour primaire et technique psychanalytique*, Payot, 1979.

G. Bataille, *L'Érotisme*, Minuit, 1979. Türkçesi: *Erotizm*, çev.: M. M. Yakupoğlu, Bilkamat, Ankara, 1993.

—, *La Part maudite*, Seuil, 1971.
G. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, 2 cilt, Seuil, 1977 ve 1980.
C. D. Batson, *The Altruism Question*, Hillsdale, N.J., LEA, 1991.
C. Baudelaire, *Oeuvres complètes*, I. cilt, Gallimard, 1975.
S. Beckett, *Compagnie*, Minuit, 1980.
J. Benjamin, *The Bonds of Love*, New York, Pantheon, 1988.
M. Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Minuit, 1963.
J. L. Borges, *Enquêtes*, Gallimard, 1986.
J. Bowlby, *Attachement et Perte*, 3 cilt, I. cilt: *L'Attachement*, PUF, 1978.
M. Buber, *La Vie en dialogue*, Aubier, 1959.
—, *On Intersubjectivity and Cultural Creation*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
D. Burston, *The Legacy of Erich Fromm*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.
D. Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, *Oeuvres philosophique*, Garnier, 1964.
—, *Le Fils naturel*, *Oeuvres complètes*, X. cilt, Hermann, 1980.
F. M. Dostoyevski, *Notes d'un souterrain*, Aubier, 1972. Türkçesi: *Yeraltından Notlar*, çev.: E. Bahar, İskele, İstanbul, 2005.
J.-P. Dupuy, *Le Sacrifice et l'Envie*, Calmann-Lévy, 1992.
M.-J. Durry, *La Vieillesse de Chateaubriand*, I. cilt, Le Divan, 1933.
M. Edelman, *Mémoires du ghetto de Varsovie*, Scribe, 1983.
N. Elias, *La Solitude des mourants*, Bourgeois, 1987.
R. Ellison, *Homme invisible, pour qui chantes-tu?*, Grasset, 1984.
W. R. D., Fairbairn, *An Object-Relations, Theory of the Personality*, New Yorks, Basic Books, 1952.
L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*; *Sämmtliche Werke*, II. cilt, Stuttgart, 1904 (Fr. çev.:, *Manifestes philosophiques*, PUF, 1960).
F. Flahault, *La Parole intermédiaire*, Seuil, 1978.
—, *Face à face*, Plon, 1989.
—, "Le renouvellement de idées et la questions du sentiment d'exister", *Politiques*, 7, 1994, s. 119-140.
A. Freud, *Le Moi et le Mécanisme de défense*, PUF, 1949.
S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1971.
—, *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, Gallmiard, 1971.
—, *Essais de psychanalyse*, Payot, 1967.
—, *Totem et tabou*, Payot, 1965. Türkçesi: *Totem ve Tabu*, çev.: Akın Kanat, İstanbul, İzmir, 2003.
E. Fromm, *Escape from Freedom*, New York, Avon, 1965 (Fr. Çev.: *La Peur de la liberté*, Buchet-Chastel, 1963).
—, *La Mission de Sigmund Freud*, Bruxelles, Complexes, 1975.

—, *La Crise de la psychanalyse*, Anthropos, 1971.
—, *Le Coeur de l'homme*, Payot, 1992.
—, *L'art d'aimer*, Éd. De l'Épi, 1980. Türkçesi: *Sevme Sanatı*, çev.: Yurdanur Salman, De Yayınevi, İstanbul, 1977.
F. Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, 1992. Türkçesi: *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev.: Z. Dicleli, Simavi, İstanbul, t.y.
R. Gary, *L'Angoisse du roi Salomon*, Gallimard, 1987.
—, *La nuit sera calme*, Gallimard, 1976.
—, *La Promesse de l'aube*, Galliamard, 1973. Türkçesi: *Şafakta Verilmiş Sözüm Vardı*, çev.: A. Er, Can, İstanbul, 1997
A. Gide, *Si le grain ne meurt*, Gallimard, 1992.
R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, 1961.
J. ve W Grimm, *Contes*, 2 cilt, Flammarion, 1967.
H. Guntrip, *Personality Structure and Human Interaction*, New York, International Universities Press, 1961.
J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 cilt, Fayard, 1987.
G. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, 1991.
C. A. Helvétius, *Traité de l'esprit*, *Oeuvres complètes*, I. ve II. cilt, 1827.
R. A. Hinde, *Biological Bases of Human Social Behavior*, New York, McGraw Hill, 1971.
A. Hischman, *Les Passions et les intérêts*, PUF, 1980.
T. Hobbes, *Leviathan*, Sirey, 1971.
K. Horney, *La Personnalité névrotique de notre temps*, L'Arche, 1953.
V. Hugo, *Critique*, Laffont, 1985.
N. Huston, *Tombeau de Roman Gary*, Arles, Actes Sud, 1995.
W. James, *Principles of Psychology*, I. cilt, New York, Holt, 1904.
W. Jones, *Sigmund Freud*, 3 cilt, Londra, The Hogart Press, 1953-1957.
C. G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Gallimard, 1964.
E. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, *Oeuvres philosophique*, II. cilt, Gallimard, 1985.
—, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, *Doctrine de la vertu*, *Oeuvres philosophique*, III. cilt, Gallimard, 1986.
M. Klein, *Writings*, I. cilt, 1921-1945, Londra, The Hogart Press, 1975.
—, *Writings*, III. cilt, 1946-1963, Londra, The Hogart Press, 1975.
A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1979. Türkçesi: *Hegel Felsefesine Giriş*, Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 2000.
J. de La Bruyère, *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1951.
J. Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966.
J. Laplanche ve J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1967.
F. de La Rochefoucauld, *Maximes*, Garnier, 1972.
E. Lévinas, *Entre nous*, Grasset, 1991.

N. Machiavel, *Le Prince*, Flammarion, 1980. Türkçesi: *Prens*, çev.: M. Satıcı, İlya, İstanbul, 2003.
M. Mahler, F. Pine, A. Bergmann, *La Naissance psychologique de l'être humain*, Payot, 1980.
G. H. Mead, *L'Esprit, le soi et la société*, PUF, 1963.
H. Melville, *Pierre, ou les Ambiguïtés*, Gallimard, 1967.
S. A. Mitchell, *Relational Concepts in Psychonalysis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988.
M. de Montaigne, *Essais*, 3 cilt, PUF, 1992. Türkçesi: *Denemeler*, çev.: S. Eyuboğlu, Cem, İstanbul, 1999.
K. P. Moritz, *Anton Reiser*, Fayard, 1986.
—, *Schriften zur Aesthetik und Poetik*, Tübingen, Niemeyer, 1962.
A. Mucchielli, *Les Motivations*, PUF, 1992.
F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, LGE, 1991.
—, *Le Gai Savoir*, Gallimard, 1982.
Nouveau Testament, Gallimard, 1982. Türkçesi: Şen Bilim, çev.: Levent Özşar, Asa, Bursa, 2003.
M. Nussbaum, *Need and Recognition, The Gifford Lectures*, elyazma, 1993.
B. Pascal, *Pensées*, Garnier, 1964.
J. Piaget, *La Formation du symbole chez l'enfant*, Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1945.
Platon, *Le Banquet, La République, Oeuvres complètes*, I. cilt, Galliamrd, 1950.
M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, 4 cilt, Gallimard, 1987-1989. Türkçesi: *Kayıp Zamanın İzinde*, çev.: Roza Hakmen, 7 cilt, YKY, İstanbul, 1999-2001.
J.-J. Rousseau, *Dialogue, Rêveries, Lettres à Malesherbes, Oeuvres complètes*, I. cilt, Gallimard, 1959.
—, *La nouvelle Héloïse, Oeuvres complètes*, II. cilt, Gallimard, 1964.
—, *Discours sur l'origine de l'inégalité, Oeuvres complètes*, III. cilt, Gallimard, 1964. Türkçesi: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev.: Rasih Nuri İleri, Say, İstanbul, t.y.
—, *Émile, Oeuvres complètes*, IV. cilt, Gallimard, 1969. Türkçesi: *Emile, Yahut Terbiyeye Dair*, çev.: Hilmi Ziya Ülken, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1966.
—, *Essai sur l'origine des langues*, Gallimard, 1990.
D. A. F de Sade, *La Philosophie dans le boudoir, Oeuvres complètes*, XXV. cilt, Pauvert, 1968.
A. de Saint-Exupéry, *Lettre à un otage, Écrits de guerre*, Gallimard, 1982.
J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1979.
—, *Les Mots*, Gallimard, 1964. Türkçesi: *Sözcükler*, çev.: Bertan Onaran, De Yayınevi, İstanbul, 1969.
H. R. Scahffer, *The Child's Entry in the Social World*, Londra, Academic Press, 1984.

A. Schopenhauer, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, PUF, 1964.
W. Shakespeare, Richard III, *Completes Works*, II. cilt, Londra, Colins, 1958.
A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon Press, 1976 (Fr. çev.: *Théories des sentiments moraux*, Plan de la Tour, Éd. d'aujourd'hui, 1982).
M. Sperber, *Alfred Adler et la psychologie individuelle*, Gallimard, 1972.
B. Spinoza, *Éthique*, Seuil, 1988. Türkçesi: *Etika*, çev.: H. Z. Ülken, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul, 1945; Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
S. Steele, *The Content of Our Character*, New York, Harper Perennial, 1953.
C. Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
T. Todorov, *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Seuil, 1981.
—, *Poétique de la prose*, Seuil, 1980.
M. Tsvétaeva, R. M. Rilke, B. Pasternak, *Correspondance à trois*, Gallimard, 1983.
A. J. Voelke, *Les Rappors avec autrui dans la philosophie grecque*, Vrin, 1961.
P. Watzlawick vdy., *Une logique de la communication*, Seuil, 1972.
O. Wilde, *The Artist as Critic*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
D. W Winnicott, *Processus de maturation chez l'enfant*, Payot, 1987.

ORTAK HAYAT
TZVETAN TODOROV

Türkçesi: Mehmet Emin Özcan

İnsan varoluşunu daha iyi bilmek sadece kendi içinde değil, aynı zamanda toplumun gelişiminde belirlediği amaçları etkilediği için de yararlıdır. Birbirine bağlı bazı antropolojik tasavvurlar nedeniyle, varoluşun amacının bir yandan bireyin serpilmesi, kendi'nin gerçekleşmesi, öte yandan da, her ne kadar birey için bazı yararları ortadan kaldırsa da, toplumun ilerlemesi olduğunu söylüyoruz. Ancak insan idealinin bu iki değişkesi, insanı toplumsal çevresiyle çatışma içinde gören ve birey ile toplum arasından birinin seçilmesini zorunlu sayan aynı insan tasavvuruna aittirler. Oysa, bu konuyu defalarca yinelemek gerekiyor, başkalarına dağıtarak yok edilebilecek ya da kasasına kapatıp keyfince yararlanılacak bir miras gibi, önceden oluşturulmuş bir kendi yoktur. Kendi ancak ötekilerle ilişkileri içinde ve bu sayede var olabilir; toplumsal alışverişi yoğunlaştırmak demek kendi ile olan ilişkileri yoğunlaştırmak anlamına gelir. Varoluşun amacı bunlardan biri ya da diğeri olamaz, daha çok kendi ya da daha çok toplum olamaz; bu amaç, Saint-Exupéry'nin dediği gibi, "mucizevi saatlerde, insanlarla olan ilişkilerin belli bir niteliğe erişmesi" olabilir.

Kapak gravürü: Theodore Galle.

genel antropoloji

felsefe, kültür tarihi, edebiyat