

FREUD VE AHLAK DÜŞÜNCESİ*

[Freud and Moral Reflection]

Richard Rorty

Çev. Banu Tümkaya**

ÖZET

Freud, kendini Kopernik ve Darwin'in de dahil olduğu merkezsizleştirici (decentering) düşünce hareketi içinde görmekteydi. Ünlü bir pasajında, psikanalizin, “egoya kendi evinin bile efendisi olmadığını, ancak aklında, bilinçten uzak bir biçimde olup bitenlerin kıt bilgisi ile yetinmesi gerektiğini kanıtlamaya çalıştığını” söyler. Kendimizin önemli olduğu hissi veya özdenetim duygumuz, gerçekten kendimize karşı şeffaf olduğumuz inancına mı dayanmaktadır? Bilinç dışının keşfi neden arzularımızın keşfine değersizlik eklemek zorundadır?

ABSTRACT

Freud thought of himself as part of the same “decentering” movement of thought to which Copernicus and Darwin belonged. In a famous passage, he says that psychoanalysis “seeks to prove to the ego that it is not even master in its own house, but must content itself with scanty information of what is going on unconsciously in its mind.” Does our sense of our importance, or our capacity for self-control, really depend on the belief that we are transparent to ourselves? Why should the discovery of the unconscious add humiliation to the discovery of the passions?

* Richard Rorty'nin “Freud and Moral Reflection” başlıklı makalesi, 1984'de Washington D.C.'de Psikiyatri ve Beşeri Bilimler Forumunda, Edith Weigert anısına yapılan bir konferansta sunulmuştur. İlk olarak 1986'da, *Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis*'te yayınlanmıştır. // Richard Rorty (1986), ed. Joseph H. Smith ve William Kerrigan, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 1-27.

Bu çalışmanın yazarlık haklarını elinde tutan Washington School of Psychiatry'e ve Yönetim Kurulu Üyesi Dr. Harry Gill'e çalışmanın Türkçe dilinde yayınlanmasına olanak sağladıkları için teşekkür ederiz. Metnin girişinde bulunan Türkçe ve İngilizce özetler, orijinal metnin giriş bölümünden çevirmen tarafından alınan birkaç tümceyle oluşturulmuştur; ETHOS yayın standartlarına uygunluk bakımından eklenen bu özetler orijinal metinde yoktur.

** Akdeniz Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

İletişim: banutumkaya@gmail.com

MEKANİK AKIL: HUME VE FREUD

Freud, kendini Kopernik ve Darwin'in de dahil olduğu merkezsizleştirici (decentering) düşünce hareketi içinde görmekteydi. Ünlü bir pasajında, psikanalizin, “egoya kendi evinin bile efendisi olmadığını, ancak aklında, bilinçten uzak bir biçimde olup bitenlerin kıt bilgisi ile yetinmesi gerektiğini kanıtlamaya çabaladığını” söyler. Freud bunu “dünyamızın evrenin merkezi olduğu düşüncesi yerine, hayal edilemeyecek genişlikteki kozmik sistemin sadece küçük bir parçası” olduğunun idraki ile ve Darwin'in “kendisinden kaçamayacağımız hayvani doğamızın” keşfi ile kıyaslar.¹

Kopernik, Darwin ve Freud'un ortaklaşa sahip olduğu önemli bazı şeyler vardır, ancak Freud bize bunun ne olduğu hakkında açık bir fikir vermez. Birbirini izleyen merkezsizleştirici düşüncelerin, küçük düşürmeler tarihini oluşturduğu apaçık belirgin değildir; Kopernik ve Darwin, Tanrıyı ve melekleri daha az inandırıcı kılarak, insanları yığının tepesinde bırakmış olduklarını iddia edebilirler. İnsanlığın düşündüğümüzden daha az önemli olduğu önerisinin küçük düşürücü bir biçimde ortaya çıkışı, açıkça anlaşılır bir şey değildir. Zira bu bağlamda “önem”den ne kastedildiği yeterince açık değildir. Dahası, psikanalizin, egonun kendi evinde dahi hüküm sahibi olmadığı iddiası, ilgili bağlamda “efendi olma”nın anlamının belirsizliği nedeniyle, yararsız bir iddiadır. Kendimizin önemli olduğu hissi veya özdenetim duygumuz, gerçekten kendimize karşı şeffaf olduğumuz inancına mı dayanmaktadır? Bilinç dışının keşfi neden arzularımızın keşfine değersizlik eklemek zorundadır?

Sanırım, Freud'un doğal türlerin dünyası ile makineler dünyasını karşılaştırarak betimlemeye çalıştığı benzerliği -Aristotelesçi tözler dünyası ile homojen parçalar dünyasının evrensel yasalara göre birleşmesi veya ayrılması - daha iyi anlamak mümkündür. “İnsan doğal bir türdür” iddiasını, insanın bir şeylerin merkezi olduğunu ifade eden bir biçimde değil, makinelerin sahip olmadığı şekilde bir merkeze sahip olduğunu ifade eder şekilde düşünün. Aristotelesçi doğal türü temsil eden bir töz; amacı kendinde içkin, amacını kendi içinde taşıyan merkezi bir öz ve bir grup dışsal ilineklere ayrılır. Ancak insan eliyle yapılmış bir nesnenin biçimsel ve sonuçsal (formel ve final)

¹ *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çev. James Strachey (London: Hogarth Press, 1966), 16.284-285. Freud'a yapılacak referanslarda bu baskı esas alınacak ve metnin içinde (S.E. kısaltması ile) gösterilecektir.

nedenleri farklı olabilir; örneğin aynı makine farklı birçok amaç için kullanılabilir. Bir makinenin amacı kendinde içkin değildir.² İnsanlık doğal bir tür ise, o zaman belki de kendi merkezimizi bulabilir ve böylece iyi bir yaşamın yollarını öğrenebiliriz. Ama şayet bir makine isek, o halde kendimiz için bir işlev icat etmek bize bağlıdır.

Kopernik Devrimi ile ilgili olarak belirleyici olan, biz insanları evrenin merkezi olma konumundan kaldırmış olması değil, Dyksterhuis'un dediği gibi, “dünya resminin mekanizasyonunu”³ başlatmış olmasıdır. Kopernik ve Newton aralarında evreni aydınlatıcı bir manzara olarak düşünmeyi zorlaştırdılar. Kapalı bir dünyanın yerini, anlamsız parçacıklardan oluşan sonsuz bir evren aldığında, Yaratım'a yukarıdan bakıp onu iyi bulmanın nasıl bir şeye benzeyeceğini hayal etmek zorlaştı.⁴ Evren, sınırlandırılmış ve iyi düzenlenmiş bir tabloda daha çok, ufkun ötesinde başıboş bir şekilde devinen, basit, sıkıcı bir makine gibi görünmeye başladı. Bu yüzden bir merkez fikri uygulanabilirliğini kaybetti. Benzer bir şekilde, Darwin ve Mendel'in biyolojiyi mekanikleştirmesinin sonucu, eğitici bir “doğal türler hiyerarşisi”ni bir kenara bırakmak oldu. Çeşitli bitki türlerini ve hayvanları, tesadüfi çevresel güçler ve rasgele genetik değişimler arasındaki etkileşimlerin geçici sonuçları olarak görmek, Newtoncu mekaniğin kozmolojiye (evrenbilim) yaptığı kadar, canlı yaratıklar dünyasını anlamsız bir hale soktu. Mekanikleştirme, içinde

² Doğrudan ilgisi olmayan ilineksel değişimlere daha az maruz kalmasından dolayı özünü daha iyi gerçekleştiren, Aristotelesçi “daha saf” töz diye bir şey olabilir. (Aslında Aristoteles tözleri maddilik ve böylesi değişimlere duyarlılık derecelerine göre, “saf aktüalite”nin en üstte bulunduğu bir hiyerarşi içinde düzenler.) Ancak, aynı amacı daha etkin bir biçimde başaran başka bir makine olabilese bile, saflaşmış bir makine diye bir şey yoktur. Makinelerin kendilerinden sökülüp çıkarılabilecek merkezleri yoktur; merkezleri sökülüp ayrılmış versiyonları, aynı makinenin daha mükemmel versiyonları değil de, farklı şeyler yapmak veya üretmek üzere farklı makinelere tekabül ederler.

³ Kopernikçi evren modeli Galileo ve Descartes'in parçacıklı mekanik görüşleri de kabul edilmeden, tek başına kabul edilemezdi. Bu mekanik görüşler, çeşitli doğal türlerin farklı doğalarını ortaya çıkarmak yerine; olayları, homojen bir mikro yapının evrenselliği temelinde, öngören Newtoncu bilimsel açıklama paradigmasına giriş teşkil ediyordu. “Yeni Felsefenin” herkesi şüpheye düşürmesinin nedeni, dünyanın yerini güneş aldığında insanların kendilerini alçalmış hissetmeleri değil, Galileci uzaya göre evrenin bir merkezi olmasının ne anlama geldiğini görmenin zorlaşmasıdır. Tanrının gözüyle görüşün nasıl olduğunu bilmek zorlaştıkça, tanrıya inanmak da zorlaştı. Pratik bir elverişlilikten daha fazlası olarak dünyayı sağduyuya dayalı bir biçimde “doğal” türlere ayırmayı düşünmek zorlaştıkça, Aristotelesçi özilinek ayırımı anlamak zorlaştı. Bu sebeple, belli türden şeylerin ne olmaları gerektiğinin standartlarını belirleme işi olarak, bir şeyin “doğası” düşüncesi bulanıklaşmaya başladı.

⁴ Özellikle, Alasdair MacIntyre tarafından: “Yunan veya ortaçağ versiyonlarındaki klasik, Aristotelesçi gelenekteki ahlak argümanları, en az bir merkezi işlevsel kavram- zorunlu bir doğası ve bir neden veya işleve sahip olması biçiminde anlaşılabilir insan kavramı- barındırır... Aristoteles bunu etik soruşturma için bir başlangıç noktası sayar ve ‘insan’ ile ‘iyi bir yaşam’ arasındaki ilişkiyle, ‘harp çalgıcısı’ ile ‘iyi harp çalma’nın arasındaki ilişki arasında benzerlik kurar. Ancak, ‘insan’ın işlevsel bir kavram olarak kullanılışı Aristoteles’ten çok daha eskidir ve ilk kez Aristoteles’in metafizik biyolojisinden türemiş değildir. Klasik gelenekteki teorisyenlerin ifade ettiği sosyal yaşam biçimlerinden kaynaklanır. Çünkü bu geleneğe göre, insan olmak, her birinin kendi anlamı ve amacı olan bir grup rolü –bir ailenin üyesi, bir yurttaş, asker, filozof, Tanrı hizmetkârı - üstlenmektir. Yalnızca tüm rollere öncel ve onlardan ayrı düşünüldüğünde ‘insan’, işlevsel bir kavram olmaktan çıkar.” (MacIntyre , Erdem Peşinde {Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1981}, s.56) şeklinde iyi betimlendiği üzere Aristoteles’in “işlevsel” insan kavramı gibi bir şeyi muhafaza etmek, insanın anlamını kavramak açısından zorlaştı. MacIntyre’in böyle bir kavramı yeniden ele almamız gerektiği şeklindeki önerisine bu denemenin sonuç bölümünde değineceğim.

yaşadıkları dünyanın insanlara, nasıl yaşamaları gerektiği hakkında artık hiçbir şey öğretmediği anlamına geliyordu.

Freud'un "bir mekanizasyon olarak merkezleştiricilik (decentering)" öyküsünde yerini nasıl aldığını görebilmek için, onun, diğer her şey mekanikleştirildiğinde aklı da mekanikleştirmiş olduğumuzu ilk kez öne süren kişi olduğunun altı çizilmekle işe başlanmalıdır. Hume ideaları ve izlenimleri, çok önceden benliğin temel nitelikleri olarak değil, onun yerine benliği oluşturan/düzenleyen zihinsel atomlar olarak görmekteydi. Bu düzen, yerçekimi yasası ile benzeşen çağrışım yasaları ile belirlenmekteydi. Hume kendini, aklın Newton'u olarak gördü ve tasarladığı mekanik akıl –adeta kuşbakışı, tepeden bakılan- tıpkı Newton'un parçacıklardan oluşan evreni gibi ahlaki bakımdan boş idi.

Bununla birlikte, Hume, ne aklın ne de doğanın mekanikleştirilmesinin, bir benlik imgesi bulunması amacı bakımından önem taşımadığını ileri sürdü. Hume, proto-pragmatist/ön pragmatik türden bir umursamazsızlıkla, Demokritos'un atomlarından, Newton'un parlayan ışıklarından ve kendisinin "idealar ve izlenimler"inden bahsetmenin, şeyleri ve insanları, kontrol altında tutma ve onlar hakkında tahminlerde bulunma gibi amaçlar doğrultusunda, betimleyici pratik yollar sunduğunu düşündü. Böyle bir söylem, ahlaki maksatlar ve yaşamın bir anlamı olduğunu düşünme tasarılarına ilgisiz kalabilir. Blake gibi Hume da, tepeden bir bakışın – Baconcu, tahmin eden ve kontrol altında tutan bakış açısının- merkezlilik/merkeziyetçilik (centeredness) anlayışımız ile ilgisiz olduğunu söylemeye hazırdı. Hume bizi, teorik merakla yapılan masa başı şüphecilik ve pratik yardımseverlik arasındaki uzlaşımında olduğu gibi, özgürlük ve determinizmle ilgili pragmatik uzlaşımında da, genç bir insanın ünlü olmak için yapabileceği türden ilgi çekici bir zihin egzersizinden daha fazla bir şey olmayacak şekilde, aklın mekanikleştirilmesini hafife almaya davet eder.

Freud'a, Hume'un kendi mekanikleştirme çabalarına verdiği şekilde karşılık vermek; yani ahlak düşüncesinin amaçları bakımından, Freudcu bilinçdışı güdülenmenin bilgisinden söz etmek, Humecu çağrışım veya nörofizyoloji bilgisinden söz etmek kadar alakasızdır demek, cazip görünüyor. Fakat bu karşılık ikna edici değildir. Hume'un tersine, Freud benlik imgemizi değiştirdi. Bilinçdışı güdülerimiz hakkındaki keşif sadece ilginç bir egzersiz olmayıp, daha çok ahlaki bir zorunluluktur. Freud'un ve Hume'un mekanizasyonu, akla varana dek genişletme yolları arasındaki hangi fark, Freud'un ahlaki bilincimizle kurduğu ilişki bakımından açıklayıcıdır?

Freud'un, egonun kendi evinin bile efendisi olmadığı sözü, "sık sık iç gözleme açık inanç ve arzularımız temelinde önceden tahmin edilemeyecek eylemlerde bulunuruz" şeklinde okunduğunda, Freud iyi bilinen Yunan düşüncesini tekrarlıyor olacaktır. Eğer bu iddiada, akıl, öngörme ve kontrol altında tutma amacı bakımından birbiriyle ilişkili bir mekanizmalar grubu ve hiçbir ilineğin olmadığı bir alan olarak düşünülürse, Freud, Hume'un söylemediği bir şey söylüyor olacaktır. Bu yüzden farklı bir yorum geliştirilmelidir. Sanırım, "kendi evinin bile efendisi olmaması" deyimini, sadece, bu alanda sanki başka birinin yöneticiymiş gibi davrandığı anlamında düşünüldüğünde bir ipucu elde edilebilir. Bu deyim istenmeyen bir misafirin baskınına uygun bir karşılıktır; mesela, şizofreni başlangıcına. Fakat mesela ruh halimizin endokrin sistemine bağlı olduğu açıklamasına uygun bir karşılık değildir. Çünkü salgı bezleri kendileri ile mücadele etmek durumunda olduğumuz sözde insanlar değildir. Aynı şekilde nöronlar da, aklın bir olasılıkla beyin ile aynı şey olmasından dolayı, ahlaki önem arz etmez. Psikolojik keşifler bize, kendi benlik imgemizi tehdit etmeksizin veya değiştirmeksizin, inanç ve arzularımız da dâhil olmak üzere, kendimiz hakkında nasıl tahminlerde bulunacağımızı ve kendimizi nasıl kontrol edeceğimizi gösterebilir. Çünkü böyle keşifler, başka birisi tarafından bir tarafa itildiğimiz önerisini barındırmaz.

Psikolojik mekanizmalar, sadece eğer birisi doğal bir biçimde metafizik anlayışta ve "Ben gerçekten neyim? Benim hakiki benliğim ne? Bana özsel olarak ait olan ne?" sorularında ısrarlı ise, fizyolojik mekanizmalardan, daha çok merkezsizleştirici görüneceklerdir. Descartes ve Kant'ın bu türden bir anlayışı vardı; aynı şekilde, günümüzde B.F. Skinner gibi indirgeyici metafizikçiler ve "öznellik" ve "fenomenoloji"nin anti-redüksiyonizm/anti-indirgeyicilik şampiyonlarından Thomas Nagel ve Richard Wollheim'in da. Ancak doğanın mekanizasyonu birçok kişiyi öz/nelik sorularının önemsenmemesine izin veren ön-pragmatistler (proto-pragmatists) haline getirdi. Baconcu tahmin etme ve kontrol altında tutma amaçları için belli bir tür dil, ahlak düşüncesi için başka bir dil kullanmaya alışık hale geldiler. Ancak hangi dilin dünyayı veya benliği "kendinde şey" olarak temsil ettiği sorusunu yöneltme gereğini görmediler.⁵ Bunun yanında Freudçu keşifler pragmatistler

⁵ Entelektüel olmayan kesimin, entelektüellerin ne söylediklerinin bir önemi olmadığına ilişkin kanaatleri, yeni Aydınlanma entelektüellerinin kendilerinden önceki entelektüel grubunun –yani papazların- tamamen yanıldıklarını söylemeleri ile iyice pekişmiş oldu. Doğanın mekanikleştirilmesinin ve bilgi savlarına yönelik pragmatik Baconcu tutumun popülaritesinden doğan sonuç, kinizmin yükselmesi ve entelektüellerin tartıştıkları konular hakkında bir kayıtsızlık olmuştur. Bu, "gerçekliğin doğası" ve "gerçek benlik" hakkındaki metafizik sorunların, bir zamanlar dini sapkınlıkların bulunduğu daha az yankı bulması ve halkça sevilmesinin; ve Comte'un "pozitif", post-metafizik perspektifi içinde ortaya çıkan felsefi soruların bile daha az ilgi görmesinin nedenidir. İnsanlar her zaman papazların biraz komik olduklarını ancak biraz da heybetli ve korkutucu olduklarını düşünmüşlerdi. Alman idealistleri ve Anglo-Sakson pozitivistlerin ise yalnızca komik olduklarını düşündüler. Buna karşılık, parlor analizinin ve günlük

için bile sorun kaynağıdır. Hume'un veya Demokritos'un atomlarının tersine, Freudçu bilinçdışı belli bazı amaçlarımıza ulaşabilmemize, kendimizi onunla tanımlayabilmemize yarayan bir şey gibi görünmez. Bilinçdışı bizim yerimize geçen, bizden farklı maksatları olan birine benzemektedir. Bizim kullanabileceğimiz bir şey olmaktan çok, kendisi bizi kullanan biri gibidir.

Bu ipucu –psikolojik mekanizmaların, mekanizma gibi görünmekten çıkıp insan gibi görünmeye başladıklarında en rahatsız edici ve merkezsizleştirici hale geldikleri gerçeği- Donald Davidson tarafından takip edilmiştir. “İrrasyonelitenin Paradoksları” adlı dikkat çekici bir denemesinde Davidson, filozofların, Freud'un benliği “parçalarına ayırma” ısrarından hep rahatsız olduklarına değinir. Filozoflar, tekil bir benliği sarsacak nitelikte, tutarsızlık ve karmaşayı betimlemenin gereksizce canlı bir yolu olarak sözde benliklerin, bilincin eşliğinde gizlenen tehdit edici resmini reddetme eğilimindedirler. Bu nedenle, tek bir insan bedeninin tipik bir biçimde tekil bir benlik barındırdığı şeklindeki sağduyu varsayımına sadık kalmaya devam etmeyi isterler. Davidson, biri, eğer bilinçdışı yarım benlik tanımlanmasının, (çoğu doğru ve çoğu p ile tutarlı) başka inançlar grubu anlamında “p'ye inanan” bir yarım benlik demek olduğuna razı olmadıkça, “içinde şu p'ye inanıyormuşsun gibi davranmana neden olan bir şey var” demek yerine, “şu p'ye bilinçsizce inanıyorsun” demenin bir nedeni olmadığına işaret ederek, Freudçu bölümlendirmeyi savunur. Kişinin bir şeye, bir inanç yüklemesi, ancak, eş zamanlı olarak genellikle doğru ve tutarlı başka birçok inançlar da yüklüyorsa mümkün olabilir. İnançlar ve arzular, insan zihnine, Humecu idealar ve izlenimlerin aksine paket gibi toplu ve birbirine karışmış bir halde gelirler.⁶

Davidson bu bütünsel düşünömleri şu şekilde işlemek üzere sıralar. Davidson, (belirgin biçimde olmayarak, eğer kendisi hakkındaki kanım doğruysa, örtük bir biçimde) kişi olmayı bir grup tutarlı, makul inanç ve arzular üzerinden tayin eder. Daha sonra, bir insanın bazen irrasyonel davranışlarda bulunduğunu söylemeye mecbur olmanın, o kişinin bazen tek bir inançlar ve arzular grubuna dayanarak açıklanamayacak davranışlar sergilemesinden kaynaklandığına işaret eder. Son olarak, benliği bir bilinç ve bir bilinç-altı arasında paylaşırma noktasında, sonrakinin (bilinç-altının), bilinç ile birlikte tanımladığımız bilindik grupla uyuşmayan, ancak kendi içinde bir kişi sayılabilecek

konuşmalara yönelik analizin (parlor analysis and psycho babble) gelişiminde olduğu gibi psikanalistleri onları taklit etmeye çalışacak kadar ciddiye alırlar.

⁶ Hume'un düşündüğü gibi sadece duyum-izlenimden oluşan bir evrenin olası varlığı söz konusu olsa bilse, sadece örneğin Sezar'ın Rubikon nehrini geçtiği inancından oluşan bir evren düşüncesi bize bir anlam ifade etmez. Bunun ötesinde, Humecu zihin atomlarının tutarsız bir dizilişi gibi bir şey yoktur. Ama kendisine tek bir benliği atfedemeyeceğimiz kadar tutarsız inanç ve arzu birliği gibi bir şey vardır.

kadar tutarlı bir alternatif arzular ve inançlar grubu olarak görülebileceği çıkarımında bulunur. Bu strateji, aynı insan bedeninin iki ya da daha fazla kişiye ev sahipliği yapabileceği olasılığını açık bırakır. Bu kişiler birbirleri ve biri veya ötekini inanç ve arzuları tarafından hareketlendirilen beden ile nedensel ilişkilere girerler. Ancak normal olarak aralarında karşılıklı konuşmaya dayalı – etkileşimsel- bir ilişki yoktur. Bu, kişinin bilinçdışı inançlarının, bilinçli inançlarındaki bir değişikliğin zorunlu *sebebi (reason)* olmadığı, ancak gelecekteki inançlarında değişikliklere *neden (cause)* olabileceği- bedenın bölümlerinde de olabileceği gibi (örneğin, retina, parmak uçları, yumurtalıklar, hipofiz bezleri)- anlamına gelir.

Davidson'un önerisinin gücünü görmek, Hume ile Freud arasındaki çok önemli farklılığı takdir etmektir. Bu, Hume'un mental (zihinsel) atomlarının sadece –çoğunlukla algılanabilir ve iç gözleme uygun olan (introspectible qualia) öğelerin adı- tam önermesel olmayan inanç öğelerini (sub-propositional components of beliefs) içermesidir. Hume'un ileri sürdüğü benlik mekanizasyonu ve geliştirdiği çağrışımcı psikoloji, daha çok algı ve belleğin ham bir fizyolojisi olan şeyi, zihinsel (mentalistic) terminolojiyle değiştirmekten fazla bir şey yapmadı. Buna karşılık, Freud iç dünyayı Boyle'cu parçacıklar benzetmesi ile değil, içsel olarak tutarlı inanç ve arzular demetinden oluşan kişiler benzetmesi ile çoğalttı. Freudçu resimde, bu yarım benliklerin her biri, tek bir benliğin değil, (bir kişi için bireysellik kriteri, inanç ve arzular arasında belirli asgari düzeyde tutarlılık olduğuna göre) *gelişigüzel* birleşmiş bir ağın parçasıdır. Bu kişilerin bilgisi tahminlerde bulunmak ve insan davranışlarını (özellikle irrasyonel davranışları) kontrol etmek için gereklidir, ancak, bu benliklerden sadece biri iç gözleme (herhangi bir verili zamanda) elverişli olacaktır.

ETKİLEŞİM PARTNERİ OLARAK RASYONEL BİLİNÇDİŞİ

Eğer Freud'un temel stratejisi hakkında Davidsoncu açıklamayı kabul edersek, böylece psikanalizin merkezsizleştirici olarak tanımlanmasının yerinde bir tanımlama olduğunu anlamada önemli bir yol kat etmiş oluruz. Şimdilik, Freudcu mekanizmaların, Humecu veya hiçbir fizyolojik mekanizmanın sahip olamayacağı, deyim yerindeyse insani bir çıkara sahip olduğu görülebilir. Freudcu bilinçdışını, bilimin fenomeni korumak amacıyla icat ettiği daha yararlı yeni bir dünya tasarımında olduğu gibi, -gündelik pratik amaçlar sebebiyle görmezden gelinebilecek türden yeni tasarımlar, örneğin; güneş merkeziliğin (heliocentrism) görmezden gelinmesinde olduğu gibi- mantıksal bakımdan çelişik olsa da, küçümsemenin zor olduğu ortadadır. Tanımlanamayan kişilerin bize kalsa yapmayacağımız şeyleri bizim (veya bu öneri ile üretilen yabancılaşmayı vurgulamak amacıyla bedenimizin yapmasına) yapmamıza neden olduğu iddiası, öte dünyalı nesnel görüşünün (ya da insanlığın kökeni görüşünün) olmadığı bir biçimde merkezsizleştiricidir. Bu öneri ile kişi, Aristotelesçilikle hiçbir ilgisi olmasa bile, kendi “öz”ü veya “gerçek benlik”i hakkında metafizik sorulardan kurtulabilecektir. Kişi hayatta duruşunda baştan aşağı pragmatik olup hala böylesi bir öneriye karşılık bir şeyler *yapılması* gerektiğini hissedebilir.

Freud'un önerisini ciddiye almak, bu yabancı kişilerle –onları ortadan kaldırmak için atılan ilk adım olsa da- ahabap olmayı istemektir. Bu istek, pragmatik bir Freudcu için kendi “gerçek merkez”ini bulmak biçimindeki dini ve metafiziksel arzularının yerinin alacaktır. Bu istek, makul bir şekilde ahlaki bir yükümlülük olarak tanımlanabilecek bir görevi –hedefi “id neredeyse ego da oradadır” deyiminde özetlenen görevi- başlatır. Bu hedef Aristotelesçi bir nosyon olan, “kişinin egosu, id’inden daha doğal ve daha gerçek kendiliğidir” nosyonunu gerektirmez. Ancak bu hedefi benimsemek, belki de makine olarak benliğe (self as machine) uygulanılamayacağı düşünülen “kendini bil!” buyruğuna ilişkin bir noktayı yeniden yürürlüğe geçirir.

Freud'un düşüncesine göre benlik bilgisi, kendimiz hakkında ahlaki olarak bilmekle yükümlü olduğumuz özümüz veya bir şekilde ahlaki sorumluluğun kaynağı ve mekânı olan genel bir insan doğası değildir. Türümüzün diğer üyeleri ile paylaşıyor olmaktan ziyade, benlik bilgisi tam da bizi onlardan ayıran şeylerdir: bizim ilineksel tutumlarımız, bizi birbiriyle tutarsız inanç ve arzu gruplarına ayıran kendimizdeki “irrasyonel” elementlerdir. Humecu idelerin çağrışımı ya da Freudcu meta-psikoloji çalışmaları olarak yorumlanan “Zihnın doğası” çalışması, ahlak

düşüncesinin amaçları bakımından, gök cisimlerinin hareket yasaları hakkındaki çalışmalar kadar anlamsızdır. İlgiye değer olan, tahminlerde bulunmaya yönelik Humecu ve Freudcu mekanizmalardan geçerek işlenen özgül ham maddeler ve bu süreçte ortaya çıkan özgül ürünler üzerine yapılan çalışmadır. Sadece bu somut detayların incelenmesi, bilinçdışı ile etkileşimli ilişkilere girmemize olanak sağlayacak ve böyle bir etkileşimin ideal sınırında (kişilik) parçalanmaları(nı) engellememiz mümkün olacaktır.

Freud hakkında sunduğum görüş, “bilinçdışı”nın iki anlamı arasında açık bir ayırım yapıldığı takdirde akla uygun gelecektir: 1) İlki; anlaşılır, bir ya da birden fazla, iyi düzenlenmiş inanç ve arzu sistemleri, çok parçalı, incelikli ve normal bir yetişkinin bilinçli inanç ve arzuları olarak içsel bir tutarlılığı olan sistemler anlamında, 2) anlaşılmaz içgüdüsel enerjilerin kargaşası, tutarlılığın aranamayacağı bir “libido rezervuarı” anlamında kullanılır. İkinci anlamında bilinç dışı, “tutkular” (passions) için bir başka isim, ruhun aşağı bölümleri, kötü, hatalı benliğidir. Bu Freud’un terime verdiği tek anlam olsaydı, çalışması karakter gelişimi stratejilerimizi ve benlik imajımızı kapsamlı bir biçimde değişmeden bırakırdı. Freud’un bilinçdışı görüşünde farklı olan, bilinç dışı benliklerimizin aptal, karanlık, yalpalanan hayvanlar olmadığı, aksine bilinçli benliklerimizin entelektüel eşleri, onların olası etkileşimli partnerleri olduğu iddiasıdır. Rieff’in de belirttiği gibi, “Freud herkese yaratıcı bir bilinçdışı vererek dehayı demokratikleştirdi.”⁷

Bir ya da birden fazla zeki, anlaşılır yaratıcı kişilerin sahne arkasında işbaşında olduğu anlamına gelen – esprilerimizi hazırlayan, metaforlarımızı yaratan, rüyalarımızı çevreleyen, hatalarımızı ayarlayan, anılarımızı sansürleyen - bu öneri Freud okuyucusunun hayal gücüne hakim olan bir şeydir. Freud’un kendisinin de söylediği gibi, psikanaliz nevrozlara takılıp kalmış olsaydı, entelektüellerin dikkatini hiçbir zaman çekmeyecekti.⁸ Freud’un fikirlerinin kendi benlik imgemizde bir revizyon ihtiyacı doğurabileceğini ilk kez gündeme gelmesine, psikanalitik nosyonların normal hayata uygulanması neden oldu. Çünkü bu uygulama Platonik akıl- tutku

⁷ Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer* (New York: Harper and Row, 1966), p. 36.

⁸ “Psikanalizin önemi, psikiyatrinin entelektüel dünyanın dikkatini kendine çekemeyecek olmasında veya *Bizim Zamanımızın Tarihi*’nde kendine bir yer kazanamayacak olmasında yatar. Bu sonuç psikanalizin normalle olan ilişkisinden dolayı elde edilmiştir, patolojik olanla zihinsel hayat arasındaki bir ilişkiden değil.” Freud, S.E. 19:205; ayrıca bakınız 18:240). Analitik psikiyatri günün birinde kimyasal ve mikro cerrahi tedavi yöntemleri adına bir kenara itilmek zorunda kalsa bile, Freud’un gerek cinsel istek ve şiddet gibi duygular arasında kurduğu bağlantılar, gerekse rüyalar ve geçici bellek yitimleri arasındaki bağlantıları kültürümüzün ortak sağduyusunun bir bölümü olarak var olmaya devam eder.

ayırımı ve bilinç-bilinçdışı ayırımı arasındaki bağlantıyı yıkmaktadır. Bu öneri, bir zekânın irrasyonel hayvanlar yığınıyla mücadele eden bilindik resmi yerine, iki veya daha fazla zekâ arasında gerçekleşen incelikli işlemlerin resmini çizer.

Platonik gelenek, ifade edilebilen inançları –veya daha genel olarak önermesel (propositional) tutumları- ruhun yüksek bölümünün koruması olarak düşünmüştü. Aşağı kısımlarını ise bedensel, hayvani ve özellikle dil öncesi olarak düşünmüştü. Ancak hazırcevap bir bilinçdışı zorunlu olarak dil içinde bir bilinçdışıdır. Dahası, “rasyonel”, “gerçekliği olduğu gibi izleme yeterliliği” değil de, “karmaşık, içsel tutarlılığı olan, inanç ağları örme yeterliliği” anlamına geliyorsa, o halde hazırcevap bir bilinçdışı – tutarsızlıkları bilincin yaptığından daha fazla tolere edemeyecek olan- aynı zamanda rasyonel bir bilinçdışıdır.⁹ Bu yüzden bilinçdışını “zihnimizin en dibindeki, içgüdüsel dürtülerden oluşmuş katman”, “olumsuz hiç bir şey bilmeyen ve olumsuzlamanın olmadığı” içinde “ çelişkilerin uyum sağladığı” (S.E. 14:296) yer olarak; duyarlı, sapkın, en iyi mısralarımızı besleyen, sahne arkası partneri olan bilinçdışından ayırmamız gerekir. İkincisi, belli önemli hususlarda umutsuzca hatalı olsa da, iyi işlenmiş, içsel olarak tutarlı bir dünya görüşüne sahip biridir. Hume’un “ akıl tutkuların esiridir ve öyle olmalıdır”¹⁰ iddiasına karşılık olan Freud’un “zihnimizin güçsüz ve bağımlı bir şey olduğu, içgüdülerimizin ve arzularımızın bir oyuncağı veya aleti” (S.E. 14:301) olduğu sıradan iddiasını; bilinç-bilinçdışı ayırımının, insan-hayvan ve akıl-içgüdü ayırımlarını ortak bir noktada birleştirdiği şeklindeki yeni ve ilginç iddiasından ayırmak gerekir.

Sonuncu iddiaya yoğunlaşıldığında görülecektir ki, Freud, içimizde iki ruhun yaşadığından şikâyet etmeye meyilli olduğumuz durumlarda, bu ikisinden birini insan ruhu, diğeriniyse hayvani bir ruh olarak düşünmek yerine; birinin hemen hemen akıllı başında diğerininse hemen hemen çılgın bir insan ruhu olduğunu düşünmemizi önerir. Platonik olan diğer modelde benlik bilgisi, bir benlik arındırma (öz arınma) meselesi –gerçek insan benliğimizi saptama ve hayvani yanımızı çıkartma, göz ardı etme ve ona gem vurma - olacaktır. Önceki modelde, benlik bilgisi bir ya da birden fazla

⁹ Bkz Davidson, *Freud üzerine Felsefi Denemeler* adlı eserinde, “Paradoxes of Irrationality”, ed. B. Wollheim ve J. Hopkins (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) özellikle “rasyonelitenin paradoksu” adlı tartışması, sayfa, 303.

¹⁰ Her çağrışımçı psikoloji *bu* iddiada bulunacaktır. Çünkü bu iddianın sonucunda akıl tasarlayıcı öze ait bir yeti değil de sadece inançlardan başka inançlar türeten bir yetidir. Böylesi türetimlerin öncüllerinin mekânı akıldan başka bir yer olması gerektiğine göre ve “akıl” a karşı düşünülebilecek en uygun karşıt “tutku” ise o halde Hume’un iddiası abes kalacaktır. Çağrışımçı psikolojinin kendi mekanik söz dağarcığı içinde, yetilerden ve özellikle “akıl” ve “tutku” kavramlarından söz etmeyi bırakmak şüphesiz daha tutarlı olurdu. Akıl, parçalı benliğe sahip bir kişi olmak yerine bir makine haline geldiğinde, artık daha yüksek veya alçak yetileri yoktur. Hume, şaşırtıcı olmak adına, yetiler için eski söz dağarcığı ile yeni çağrışımıcılığın sonuçlarını birleştirir.

çılgın yarım insanlarla ahbab olmak, şeyler hakkında onların çılgın fikirlerini dinlemek, sahip oldukları çılgın görüşleri neden taşıdıklarını görmek ve onlardan bir şeyler öğrenmek meselesi olacaktır. Başka bir deyişle, bir kendini zenginleştirme meselesi olacaktır. “İd neredeyse ego da orda olacaktır” demek, “bir zamanlar içgüdü tarafından yönlendirilmişim oysa şimdi sadece akıl tarafından yönlendirilen, otonom bir varlık olacağım” demek anlamına gelmeyecektir. Bunun yerine, “Bir zamanlar neden öyle tuhaf davrandığımı anlayamadım ve bundan dolayı bir şekilde bir şeytan veya vahşi hayvan tarafından kontrol edilmekte olduğumu sandım. Ama şimdi davranışlarımı, hatalı öncüllere dayanıyor olma ihtimaline rağmen, rasyonel ve anlaşılır olarak görebilirim. Hatta bu öncüllerin hatalı olmadığını, bilinçdışımın benden daha iyi bildiğini bile keşfedebilirim.”¹¹ gibi bir anlama gelecektir.

Arzuları böyle düşünme yönteminin avantajı, kişinin bilinci de benzer bir yolla görmesini sağlamasında yatar. Zira bu düşünme yöntemi, Platonik geleneğin bir hayvanın itkilerinin neler olduğunu ele alışını hümanize ettiği gibi, o geleneğin yüce bir ilham olarak düşündüğünü de hümanize eder. Bu düşünce bilinci, tutku gibi, bir grup insani inanç ve arzular -dünyanın nasıl da başka bir Weltanschauung olduğu hakkında başka bir hikâye- haline getirir. En önemlisi, bilinci benzerlerinden çok da farklı olmayan –otomatik olarak bir şüpheli (arzuların durumunda olduğu gibi) veya otomatik olarak ayrıcalıklı (bilincin durumunda olduğu gibi) bir konuma sokmadan-

¹¹ Psikanalitik tedavinin hedefini bu şekilde göstermek, her şeyi fazlasıyla makul göstermek şeklinde algılanabilir. Bu yaklaşım, analisti bir nevi bir sempozyumda oturma başkanı gibi iş gören biri olarak sunar: oturma başkanı örneğin Anneyi, cefakâr bir merhamet objesi olarak düşünen bir bilinç durumuyla, anneyi açgözlü bir baştan çıkarıcı olarak düşünen bilinç dışı bir durumla tanıştır ve ikisinin olumlu ve olumsuz yanları tartışmasına izin verir. Şüphesiz, direnç olguları analistin etkileşimli bir biçimde düşünmesini yasaklar. Bunun yerine analist Freud’un libidinal akış üzerine çeşitli topografik-hidrolik modelleri bağlamında, bu modellerde direnci yenmenin yolları hakkında öneriler bulmayı, yeni semptomları gösterebilmeyi vs, düşünmelidir.

Ama hastanın da etkileşimsel bağlamda düşünmekten başka seçeneği olmadığı da doğrudur. (Bu, kendi kendini analiz etmenin genellikle neden işe yaramayacağını, derinlemesine düşünmeyle üstesinden gelinemeyen şeyin tedavi ile başarılabileceğini ortaya koyar.) Hastanın karakterini yeniden şekillendirme için bilinçli girişimi açısından hasta duygusal yoğunlaşma, libidinal akış ve benzerleri bağlamında bir benlik betimlemesinden faydalanamaz; topografik-hidrolik modeller benlik imgesinin bir bölümünü, kişinin endokrin sistemi betimlemesinden daha iyi bir biçimde oluşturamaz. Hasta annesiyle ilgili rekabet eden betimlemeleri düşündüğünde, hepsi hakkında söylenebilecek birçok şey olduğunu göz önünde bulundurmamak için diyalektik bir biçimde düşünmek zorundadır. Düşünmek, yeni bir uyarana tepki göstermenin aksine, sadece kişinin inanç ve arzu grubuna girmeye aday olanları karşılaştırmak ve kıyaslamaktır. Bu yüzden, analist nedensel olarak düşünürken, hastanın uyarılara (özellikle hasta koltukta iken meydana gelen uyarılar) tepkileri bağlamında hasta kendi bilinçdışını en azından potansiyel olarak etkileşimsel bir partner olarak düşünmek zorundadır.

Bu iki türlü düşünme yolları bana, karşıt iddialar olmaktan çok, farklı amaçlar için kullanılacak alternatif araçlar olarak görünüyor. Ben -örneğin Paul Ricoeur ve Roy Schafer’in tartışmalarının aksine- Freud’un düşüncesinde “enerji bilim” ile “yorum bilim” (hermeneutics) arasında bir gerilim olduğunu düşünmüyorum. Bunun yerine, bana göre ikisi, aynı nesnenin (örneğin Eddington’un masası) mikro ve makro yapısal betimlemeleri kadar birbiriyle uyumlu görünüyor. Ancak barışçıl tutumumu doğru dürüst bir şekilde savunabilmem için Davidsoncu bilinçdışı yorumuyla uyumlu bir “direnç” açıklaması sunmalıyım ve henüz bunu nasıl yapacağımı bulamadım. (George Thamas, Seymour Rabinowitz ve Cecil Cullender’a, bana bu güçlüğü gösterdikleri için minnettarım.)

başka bir öykü haline getirir. İd, süper ego ve ego tarafından anlatılan üç farklı hikâyeyi –özellikle çocukluk çağında geçen olaylardan edinilen deneyimleri- ortak deneyimden gelen, alternatif değerlendirmeler olarak ele alır. Her bir hikâye bu olayları sonrakilerle tutarlı kılma girişimidir. Ama böyle olaylardan sağlanan uyarımlar, (genellikle) o kadar çeşitli ve karmaşıktır ki, tek bir tutarlı inanç ve arzular grubunun onları bir arada tutmaya gücü yetmez.

Bu üç (veya daha fazla) hikâyenin karışık bir meselenin alternatif açıklamaları olarak eşit bir biçimde değerlendirilmesi, Rieff'in "Freud'un, hiyerarşik insan doğası biçimindeki geleneksel düşüncenin eşitlikçi revizyonu"¹² diye adlandırdığı şeye denk gelir. Bu eşitlikçi revizyonla uyuşan bir benlik imgesinin benimsenmesi, "Geçmişte bana ne oldu?" sorusuna verilecek tek bir doğru cevap olmadığını düşünmektir. Aynı zamanda, "ben şimdi nasıl bir kişiyim?" sorusunun da belli bir cevabı olmadığını düşünmektir. Kişinin çocukluğunu veya karakterini betimlemek için kullanılacak kelime dağarcığı tercihinin, bazı nötr olgular toplamının (örneğin, kişinin tüm hayatının kaydedildiği video kaset) denetlenmesi ile yapılamayacağını fark etmektir. Bu; arınma isteğinden vazgeçmek, benliğin çıplak (stripped down) bir versiyonuna erişmek ve Rieff'in dediği gibi "belirsizlikleri hoş görmek... Freud'un bütün kişisel başarıların en zoru olduğunu düşündüğü, sabit/istikrarlı olmayan bir zamanda gerçekten istikrarlı olan bir karakter anahtarı"¹³ geliştirmektir. Benim sunduğum görüşe göre, Freud bize gerçekten istikrarlı bir kişilik kazanmamız için yeni bir teknik verdi: İstikrarsızlığa yönelik eğilimlerimize -onları geçmişi anlamlandırmak için ve iç gözleme elverişli benzer inanç ve arzularda olduğu gibi dikkate değer olmayı talep eden alternatif yollar olarak görüp- sempatik bir kulak verme tekniği. Onun benliğe mekanik bakışı bize, ruhun, - bilinç ve bilinçdışı benzeri, eş deyişle; "gerçek benlik" için eşit derecede inandırıcı adaylar- çeşitli bölümlerini betimlememizi sağlayan bir kelime dağarcığı verdi.

Ancak, ruhun bütün bölümlerinin eşit derecede akla yatkın/inandırıcı olduğunu söylemek, hem bir "gerçek benlik", hem de "şeylerin (gerçekte) nasıl olduklarının gerçek hikâyesi" düşüncelerini kötülemektir. Aydınlanmış, özgürleşmiş, sonunda kendine bir biçim vermeyi başarmış benliği, "şeyleri düzgün ve bir bütün olarak görme" ve değişen görünüşleri aşarak her zaman aynı olan bir gerçekliğe ulaşmak ihtiyacından vazgeçmiş bir benlik olarak düşünmektir. Bu görüşe göre, olgunluk mertebesi, kişinin kendi geçmişinin yeni betimlemelerini arama yeteneğini ile –kendi kendine nominalistik ve ironik bir pencereden bakma yeteneği ile- erişilecektir. Freud, ruhun Platonik bölümlerini birbirleri için etkileşimli partnerlere dönüştürerek, her bir kişinin geçmişinin

¹² Rieff, P. *The Triumph of the Therapeutic* (New York: Harper and Row, 1966), s. 56.

¹³ *Ibid*, s. 57.

yorumlanmasının çeşitliliğine, Baconcu felsefi ve bilimsel yaklaşımın evren betimlemelerinin çeşitliliğine yaptığı katkının tamamı kadar, katkıda bulundu. O, alternatif anlatıları ve kelime dağarcıklarını, kendinde şeylerin nasıl olduklarının doğru bir tasvirinin adayları olmaktan ziyade, değişim için bir araç olarak görmemizi sağladı.

Söylemekte olduğum şeylerin çoğu Freud'un şu sözünde özetlenmiştir; “eğer şansın kaderimizi belirlemekte bir etkisinin olmadığı düşünülüyorsa, bu sadece, güneşin hareket etmediğini yazdığına Leonardo'nun üstesinden gelmekte olduğu, evrenin dini temellendirmelerine geri dönüş olur” (S.E. II:137).¹⁴ Şansı “kaderimizi belirlemekte etkili” bir şey olarak görme tavsiyesinin kendimizi, türümüzün tarihinde ve gelişim sürecimizde bazı belirgin özgünlüklerin meydana gelmiş olması nedeniyle, (var sayılan) “özellikle ahlaki” inanç ve duygularımızla birlikte, sahip olduğumuz inanç ve duyguları taşıyarak görmemiz gibi doğal bir sonucu var. Böylesi bir idrak kişinin kendi hakkında Baconcu olma yeteneğini ortaya çıkarır. Kişinin kendini, keşfedilecek ve özen gösterilecek değerli bir öze sahip bir töz olmaktan ziyade, oldukça çok kurcalanması gereken bir Rube Goldberg makinesi olarak görmesini sağlar. Aşıl'ın aslanlarla paylaştığı veya Platon ve Aristoteles'in tanrılarla paylaşmayı umduğu erdemlerden ziyade, Whitehead'in, “Odysseus'un kurtlarla paylaştığı erdemler” dediği şeyi ortaya çıkarır.

Baconcu bir açıdan bakıldığında, kişi bir kere, tek bir kelime dağarcını bile sorgusuzca kabul etmeyi bırakıp, -tam da o anda -düşünmekteyken kullandığı kelime dağarcını gözden geçirme ve genişletme çabasına girdiğinde, psikanalizin misyonu, kişinin sahip olmak istediği türden bir karakteri düşünmesiyle aynı noktada buluşacaktır. Her iki uygulamanın da amacı, benimsenmeleri ile birlikte kişinin davranışını değiştirmesine olanak verecek yeni benlik betimlemeleri bulmaktır. Kişinin geçmişi hakkındaki bilinçdışı izlenimlerini bulup çıkarmak, kişinin kendini gelecekte nasıl tanımlayacağı ve değiştireceği hakkında bazı ilave öneriler elde etme yoludur. Böylesi önerileri elde etme yolu olarak psikanaliz ahlak felsefi üzerinde, sadece daha zahmetli olması, radikal değişiklikler yaratabilecek olması ve bir partner gerektirmesi bakımından, tarih, edebiyat ya da inceleme yazılarını okumaktan ayrılır.

¹⁴ Alıntılanan pasajda Freud'un, Leonardo'ya sadece Kopernik'i değil, Lyell'ı (bu yüzden bir anlamda Darwin'i de) “Arno Vadisindeki fosilleşme ve katmanlaşmanın kutsal tarihi” önerisi nedeniyle desteklemesinden dolayı itibar ettiği başka bir pasaja (S.E. II:76) gönderme yapıyor olması ilginç.

SAFLAŞTIRMA VE BENLİĞİN ALANINI GENİŞLETME

Ahlaksallık hem dayanışma hem de trajedi ile ilişkili olduğundan, kişisel özgünlüklere yönelik dikkatin, mekanik benliğin yeniden ahlaksallaştırılmasını sağlayacağı şeklindeki iddiam çelişkili görünebilir. Benim iddiama, Kant'ın etkisinde kalarak tüm ahlaksallığın amacının; benliğin unutulması, kişinin diğer insanlardan daha değerli bir yanının olmadığını görerek kendini diğerlerinden ayırmaması, tüm insanlık için ortak olanla güdülenmesi olduğu argümanı ile itiraz edilebilir. Özgünlüğe vurgu yapmak, ahlaksallığın bizi yönlendirmeyi umduğu trajedilerden ziyade, insan hayatının komik çeşitliliğini vurgulamaktır.

Çelişkinin görünümü, “ahlaksallığın”, kişinin ya diğerleriyle ilişkide adil olma girişimi ya da kendi içindeki mükemmellik arayışı anlamına gelmesi olgusundan kaynaklanır. İlki yasalaştırılabilir ilke ve kurallardan oluşan kamusal ahlakıdır. Diğeri ise kişilik gelişimi ve özel ahlakıdır. Freud gibi ben de sadece ikinci ile ilgileniyorum. Ahlaksallık adalet arayışı olarak dinden, bilimden, metafizik ve psikolojiden bağımsız bir şekilde gelişir. Bu ahlaksallığın görece sade ve açık yönü – Freud ile birlikte günümüzde sıklıkla “kültür” veya “baskı” olarak atfedilen kısmıdır. Bu ahlaksallığın bize dürüst olmamızı, şiddeti bertaraf etmemizi, kan bağı ilişkisi içinde olduğumuz kişilerle cinsel ilişkide bulunmaktan sakınmamızı, sözlerimizi tutmamızı ve Altın Kural'a (Golden Rule) uymamızı telkin eden kısmıdır.

Kamusal ahlakta ilerlemenin öyküsü, dünya görüşünün mekanikleştirilmesi öyküsü ile geniş çapta bir ilgisizlik içindedir.¹⁵ Galileo, Darwin ve Freud böylesi bir ilerlemeyi desteklemek veya ona engel olmak konusunda çok az katkıda bulunmuşlardır. Ne Atina vari “Adil olmanın getirisi nedir?” sorusuna, ne de Kaliforniyen “Daha ne kadar baskıya dayanmam gerekiyor?” sorusuna cevap olarak söyledikleri hiç bir şey yoktur. Özellikle Freud'un, sosyal teoriye katkı yapmak gibi bir durumu yoktur. Onun alanı ahlaksallığın kültürle saptanamayacak kısmı, özel hayat, kişilik arayışı, bireylerin kendi içlerinde uzlaşmaları (ve bazı istisnai durumlardaki bireylerin kendi hayatlarını bir sanat eserine çevirmeleri) girişimidir.¹⁶

¹⁵ Bu ikisini yani, Feodalizmi ve Aristotelesçi bilimi “ön yargı ve boş inançların” bir örneği olarak görerek bağlantılandırmaya çalışan Aydınlanma girişimi, rasyonaliteyi yeni yaratılmış kurumlarla birlikte tanımlarken özü rasyonalite olan bir hayvan olarak insan idesini koruma amacıyla kendini kandırın neo-Aristotelesçi bir girişimdi.

¹⁶ Burada, Rieff ile Fromm ve Marcuse gibilerine karşı hem fikirim: “Psikanaliz mahrem bireyin kendini kamusal gaspa karşı savunmasının öğretisidir. Birey mahrem hayatını ve onun zevklerini üretir ve kamusal meselelerde yer alırsa bunu

Böyle bir girişim iki karşıt biçimden birine dönüşebilir: ya saflık arayışı veya benliğin alanını genişletme arayışı. Platon'un önderlik ettiği ve Nietzsche tarafından eleştirilen münzevi (ascetic) hayat tarzı ilkinin değerler dizisini (paradigma) özetler. Kierkegaard tarafından eleştirilen "Estetik" hayat ise diğerinin paradigmasıdır. Kişinin kendini saflaştırma arzusu incelme, ilineksel olan her şeyin çıkarılıp atılması, sadece bir şeyi isteme, yoğunlaşma, daha sade ve şeffaf bir oluş haline gelme arzusudur. Kişinin kendini çoğaltma/benliğinin alanını genişletme arzusu ise gittikçe daha çok olasılığı kucaklama, sürekli öğrenme, kişinin kendini olduğu gibi meraka teslim etmesi, geçmişin ve geleceğin tüm olasılıklarını tasarlamış olarak sona ermeyi istemektir. Bu, örnek vermek gerekirse, de Sade, Byron ve Hegel tarafından paylaşılan bir hedefti.¹⁷ Benim sunduğum görüşte Freud bu estetik, son bulmayan ilgi ve meraktan oluşan ve merkezini bulmaktansa sınırlarını genişletmeyi hedefleyen hayatın bir mürididir.

De Sade ve Byron tarafından önerilen seçenekleri (cinsel deneyleme, politik bağlılık/sorumluluk) reddedenler açısından benliğin alanının genişletilmesi tekniğinin ilkesi, Hegel'in "dil zenginleşmesi"ne karşılık gelir. Kişi insanlığın ve bireyin tarihini, kendi arzu ve beklentilerinin kurulmasının daha içerikli ve zengin yollarının gelişimi olarak görmeye başlayacak ve böylece o arzu ve beklentileri –dolayısıyla kendi kendini- daha zengin ve içerikli kılacaktır. Böyle bir gelişimi "ahlak düşüncesinin yeni sözcük dağarı kazanımları" olarak adlandıracağım. "Ahlak üzerine düşünmenin yeni söz dağarı" derken kastettiğim kişinin içinde kendini diğer insanlarla karşılaştırdığı bir grup terimidir. Böyle söz dağarları; yüce gönüllü, gerçek bir Hıristiyan, iyi ahlaklı, korkak, Tanrı korkusu olan, ikiyüzlü, kendini kandıran, cinsiyetsiz, kendi kendine zarar veren, soğuk, bir antik Romalı, bir aziz, bir Julien Sorel, bir Becky Sharpe, bir kızıl derili Amerikan, utangaç bir ceylan, bir sırtlan, bunalıma meyilli, bir Bloomsburyli, saygıdeğer bir adam, soylu bir kadın gibi terimler içerir. Böyle terimler "o nasıl biri?" gibi soruların olası cevaplarıdır ve bu şekilde "ben nasıl biriyim?" sorusunun da olası cevaplarıdır. Bunlar, kişilik kalıplarının toplamı, diğerlerinin kişiliğini eleştirme ve kendi kişiliğini oluşturmada bir araç teşkil ederler. "Şöyle bir şey

bilinçli mahrem güdeleri için yapar" (Rieff, *The Mind of the Moralist*, s. 278). Rieff Freud'un toplum "daha az baskıcı" yapılabileceği ve nasıl yapılabileceği hakkında pek az şey öne sürdüğünü söylerken haklı gibi görünüyor: "Daha az saat çalışma için uğraşan ama yine de insanların boş vakitlerinde neler yapabileceğinden endişe edenler gibi Freud da, eski ahlakımızdan yapıcı tahliyeleri destekledi. Ancak o ahlakı yenisiyle değiştirmeyi önermedi. Bizim mahrem etiğimiz onun bilimsel problemiydi: onun önercek yeni bir kamusal etiği, ortak hayatımız bilmececi için büyük bir tasarımı yoktu" (ibid, s. 38).

¹⁷ Bkz Hans Blumenberg'in "teorik merak" tartışması ve özellikle merakın ortaçağ eleştirisi ve Bacon'un ilgili övgüsü. *Legitimacy of the Modern Age* içinde, çev. Robert Wallace (Cambridge: MIT Pres, 1983).

yapsaydım, ne tür bir insan olurdu?” sorusunu sorarak ahlaki ikilemlerin üstesinden gelmeye çalışırken kullandığımız terimlerdir bunlar.

Bu soru şüphesiz yapılacak şeyler hakkında düşünürken sorulan tek soru değildir. Kişi örneğin; “şuna ve buna karşı kendimi nasıl gerekçelendirir, meşru kılardım?” ve “bu eylem ... şeklindeki genel ilkeyi zedeler miydi?” gibi sorular da sorar. Ancak bu sorulara verilecek cevaplar kişinin elinin altında bulunan ahlaki düşüncenin söz dağarını yansıtacaktır. Bu söz dağarı kişiye kendini ne tür insanlara mazur gösterebileceği konusunda karar vermesine yardım eder. Kategorik buyruk ve insan mutluluğunun maksimize edilmesi gibi soyut kurallara bir vücut verir. Genel ilkeler arasındakilerden çok, böyle söz dağarları arasındaki ayrımlar toplumların ahlaklarını, tarih dönemlerini ve meraklı entelektüelin hayatındaki dönemleri birbirinden farklılaştırır. Ahlaki düşüncenin daha zengin söz dağarları kullanmaya elverişli olduğu düşüncesi, kişinin, ahlaki açıdan atalarımızdan ve gençliğimizdeki halimizden daha hassas, kültürlü ve incelikli olduğumuzu söylerken, aklında baştan beri yer alan düşüncedir.

Dini ve felsefi kavramlara (ayrıca tarihi ve edebi örneklere olan talebe) özellikle psikanalitik kavramların eklenmesinin ahlaki düşüncenin çağdaş kalıplarını nasıl etkilediği hakkında daha birçok şey söylenebilir.¹⁸ Bunun yanında benim vurguladığım tema farklıdır. Ben, ortak bir insan doğasının az çok yeterli örneklemeleri olmaktan çok, olumsal ve özgün gereksinimlerin rastlantısal birlikleri olarak bize, kendimizi merkezsiz görmemizde yardım ederek, Freud’un estetik bir hayat için yeni olasılıkların yolunu açtığına odaklanmak istiyorum. Freud bizim giderek artan bir oranda ironik, oyuncu, özgür ve öz betimlemelerimizde daha yaratıcı olmamızı sağladı. Bu, diğer insanlarla paylaştığımız gerçek bir benliğimiz olduğu düşüncesinden ve bu gerçek benliğin taleplerinin –özellikle ahlaki taleplerinin- tüm diğerlerine öncel olduğuyla ilgili nosyondan sıyrılabilmemiz için önemli bir faktör olmuştur. Ahlaki düşünce ve kültürü, bir benlik bilgisi olmaktan ziyade bir benlik yaratımı meselesi olarak düşünmemizi sağlamıştır. Freud benlik bilgisi paradigmasını uymamız gereken ilkelerin bulunuşu olmaktan çıkarıp, içinden kendimizi inşa etmemiz gereken rastlantısal materyallerin bulunuşu haline getirdi. Böylece saflaşma/şeffaflaşma/yalınlaşma arzusu daha yanıltıcı ve benliğin alanının genişletilmesi arzusu ise daha umut vaat eder oldu.

¹⁸ Bkz, örneğin Adam Morton, “Freudian Commonsense” *Philosophical Essays on Freud* içinde. (9. dipnotta alıntı yapılan eser) Bence Morton, çizdiği kişilik-karakter ayrımı konusunda şüphelerim de olsa, tam da doğru soruyu sorar.

Bunun karşısında modern felsefe tarihi, mekanikleşmenin olmadığı bir alanı koruma girişimine odaklanarak “gerçek benlik” nosyonunu ve öz saflaşma veya benliğin yalınlaşması ahlakının inandırıcılığını ayakta tutmaya çalışmıştır. Descartes bir istisnaya, tüm Aristotelesçi doğal türlerin birçok küçük parçacığa ayrılması konusunda Galileo’nun izinden gitmek istiyordu. O akıllı bu çözümlenin dışında, ondan muaf tutmak istedi. Akıl ve onun bölümleri (özellikle zihnin, hakikati doğrudan doğruya idrak eden yeti olarak kavranışı) Platonculuk ve Hıristiyanlık tarafından kavrandığı şekilde devam etmeliydi. Descartes’in tanımladığını söylediği bu mekanikleşmeden uzak alan, “metafizik” denilen öznenin korunduğu yer haline geldi.¹⁹ Kant bu kartezyen girişimin, dünyayı mekanikleşmeden korumak amacıyla bir defaya mahsus uydurulmuş karakterini fark etti ve bu yüzden aynı amaca ulaşmak için daha radikal ve farklı bir strateji geliştirdi. Akıllı ve bedeni bir tutup, zihinsel atomların öngörülebilir birleşimleriyle oluşan, “deneyimle oluşan (ampirik) benlik” çözümlenmesinde bulunan Hume’u takip etmeyi tercih etti. Ancak o, bu ampirik benliği -bilimsel araştırmanın öznesi değil de benliğin bir aracı (agent) olan - gerçek benlikten, ahlaki benlikten, ayırdı.

Bu hala küçük ama daha gizemli bir mekanik olmayan alan “ahlak felsefesi” denilen bir öznenin bulunduğu yer haline geldi. Kant ahlaki ampirik olmayan, artık dinden, bilimden veya sanattan korkacak bir şeyi olmayan veya onlardan bir şey öğrenmek zorunda olmayan bir durum olarak düşünmeye çalıştı.²⁰ Yeni bilimin bir ahlak öğretisi ve hiçbir ahlaki amacı olmaksızın yeni bir dünya betimlemesinin nedenini Kant, bilimin bir görünüşler dünyası betimlemesi olmasından kaynaklandığı şeklinde açıkladı. Oysa gerçek dünya, adeta amaçtan, ahlaki bir buyruktan, ahlaki saflığa/şeffaflığa çağrıdan başka hiçbir şey değildi

Kant’ın girişiminin sonuçlarından biri ahlak felsefesinin söz dağarını fakirleştirmesi ve ahlak düşüncesinin söz dağarındaki zenginleşmeyi şairler, yazarlar ve dramatistler üzerinden bir yöne

¹⁹ Leibniz’in - Newton’un haklı olduğu bunun yanında Aristoteles ve skolâstiklerin de haklı olmuş olduğu alanları birbirinden ayırmak açısından göre- *fizik* ve *metafizik* kavramlarını, mekanizm ve anti-mekanizm çalışmasını adlandırmak üzere farklı ve etkili kullanımını göz önünde bulundurun.

²⁰ J. B. Schneewind’in dikkatimi çektiği üzere, bu düşünce Kant’ın sadece erken dönem ahlak düşünceleri için geçerlidir. Hayatının geç dönemlerinde, *Grundlagen*’de ahlaksallık için gerekli saflık ve izolasyon birçok açıdan uzlaşma açıldı. Bununla birlikte, Kant’ın adıyla aklımıza gelen ve ardılları tarafından eleştiriye tutulan onun erken dönem yazılarındaki ahlak düşüncesidir.

çevirmesiydi.²¹ Özellikle 19. yüzyıl edebiyatı, ahlak felsefesinin idealist metafizikle ilgilenen bir yarısının gerilemesi ve politikayla ilgilenen diğer yarısının ilerlemesiyle oluşan bir boşluğu dolduruyordu.²² Diğer bir sonuç ise Alasdair MacIntyre’ın adlandırdığı şekliyle, “birey”in –“bütün rollerin dışında ve onlara öncel”²³ bir biçimde var olan ahlaki bir benlik- tüm sosyal ve tarihi bağlamlardan bağımsız bir biçimde yeniden icat edilmesidir. Ahlaki benliğin bütün rollerin dışında var olduğunu söylemek, kendini hangi durumda bulursa bulsun, kendi benlik imgesini yaratmak için hangi dili kullanırsa kullansın, ahlak argümanının söz dağarı ne olursa olsun değişmeden kalacağı anlamına gelir. Bunun yanında ahlaki benliğin kendi kişiliğini oluşturmak üzere bir araç olarak hassas ve incelikli bir söz dağarı oluşturmasına da hiç ihtiyacı olmadığı anlamına gelir. Çünkü önemli olan tek kişilik, hâlihazırda sahip olduğudur. Bir kere insanların “ahlaka ilişkin” olarak sahip oldukları hakkında bilinebilecek her şey olan a priori’yi zaten hep bilmekte olduğumuz düşüncesine kapılınca (Kant’ın yaptığı gibi), ahlak düşüncemizin söz dağarını Hegelci itkiyle zenginleştirmeye çalışmak, bol zamanı olan elit bir kesimi oyalayabilecek, ancak ahlaki sorumluluklarımızla hiçbir ilgisi olmayan bir şey, yalnızca estetik bir talep olarak görünmeye başladı (Kierkegaard’a da olduğu gibi).²⁴

Modern bilim insanı doğal bir tür olarak düşünmeyi zorlaştırdığında felsefenin buna doğal olmayan bir tür icat ederek karşılık vermesi ile modern felsefenin tüm yapıp ettiği özetlenmiş olur. Belki de Descartes ile başlayan benlik betimlemelerinin sıralanışının Sartre ile -bir makinenin tam orta yerinde boş bir aralık olarak benlik etre-pour-soi, oluşta bir delik- son bulması gerektiği öngörülebilirdi Buna karşılık Freud Kant karşısında Hegel’le birlikte Sartre vari bir utanma yerine,

²¹ Bkz. Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, (New York: Schocken Books, 1971), s. 58.: “Bu durum doğrudan samimiyet, güvenilirlik veya özgürlük gibi egemen kavramlara yönelmeyi tercih ederek farklı erdemleri tartışmaktan sakınan, bu suretle, bana göre, tetkik edilmemiş ve boş bir birlik düşüncesini empoze etmeye çalışan ve ahlak düşüncemizi önemli bir alanda yoksullaştıran çağdaş ahlak Felsefesinin bir eksikliğidir.” Murdoch’un “insani durumları anlama ve resmetme eğitimi olduğundan, kültürümüzün en temel ve gerekli yönü edebiyat eğitimidir.” (s. 34) şeklindeki iddiası iki yüzyıl öncesine kadar farklı bir anlama geliyor olurdu. Çünkü o zaman *edebiyat* kavramı romanlar şiirler ve tiyatro oyunları kadar Hume’un *Soruşturmaları* ve onun *Tarihini* kapsıyordu. Edebiyat ile ahlak felsefesi arasındaki modern karşıtlığımız Murdoch’un betimlediği gelişmenin bir sonucudur: “Felsefe... bir süredir ‘benliğin’ eski sağlam resmini parçalarına ayırmakla meşguldür ve etik ahlaki amaçlar için bu kavramı yeniden düşünme konusunda kendini ispatlayamamıştır... Böylece Ahlak felsefesi ve aslında ahlaklar, bir tür yarı-determinizm ile kolayca beraber ilerleyen sorumsuz ve yönlendirilmemiş bir benlik-dayatması karşısında savunmasız durmaktadır. Makine gücünün tetkik edilmemiş bir anlamı, onun dışına fırlayan bir yanılısama ile birleştirilmiştir. Genç Sartre ve birçok İngiliz ahlak felsefecisi, Kant’ın dünya görüşünün bu son kuru damıtığını temsil eder.” (s. 47-48)

²² İkinci fenomen Bentham ve Marks gibi, kamusal alanda olabildiğince çok iyinin elde edilmesinden sorumlu ancak bireyin ahlaki kişiliğinin gelişimi konusunda işe yarayan öğütleri bulunmayan filozoflar tarafından örneklendirilebilir.

²³ MacIntyre’ın 4. dipnotta alıntılanan pasajına bakınız.

²⁴ Kantçı ve Hegelci tutumlar arasındaki karşıtlığa ilişkin çağdaş bir görüş için bkz., Alan Donagan, *A Theory of Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1997) “Hegel’in ahlaki bakış açısının boşluğu öğretisi” başlıklı bölüm (s. 10),

Nietzsche vari bir coşkunculukla durmaktadır. Bize benliğin alanını genişletme arayışını yeniden icat etmemizi önerir ve böylece kişilik ahlakını yeniden icat eder. Freud'un bunu nasıl yaptığını kendi görüşüme göre 5 noktada şöyle özetleyebilirim:

1. Platon'dan Kant'a tüm düşünürler evrensel gerçekler, genel ilkeler ve ortak bir insan doğası ile merkezi benliğimizi, bilincimizi, standart belirlenimi, otoriter parçamızı saptarken, Freud bilinci, özellikle merkezi olmayan, daha geniş ve homojen makinenin bir başka parçası olarak konumlandırdı. Ödev duygusunu bir grup özgün, ilineksel durumların içselleştirilmesi ile açıkladı. Ona göre, ahlaki zorunluluk duygumuz zihin tarafından tasarlanan genel fikirlere ilişkin değil ancak bedensel organlarımızın belirli kişilerle karşılaşmalarının izleriyle ilgilidir. Freud bilincin sesini ruhun tikel şeylerle ilgilenen kısmına zıt olarak genelliklerle uğraşan kısmının sesi olarak değil de, belirgin ve oldukça özel olayların (çoğunlukla çarpıtılan) belleği olarak algıladı.

2. Bu saptama ahlak/ın "...dan başka bir şey değildir/olmadığı" şeklinde, unutulmuş uyarana verilen ertelenmiş karşılıklardan ibaret olduğunu iddia eden indirgeyici bir biçim almadı. Freud hayatın her kısmını, bütün insan etkinliklerini aynı kavramlarla düşünmeyi istediğine göre, 'sadece' mekanik olanla ahlaki deneyimin tepkisel karakteri ve başka bir şeyin (örneğin, bilim, sanat, felsefe ve psikanalitik teori) özgür ve kendiliğindeki doğal karakteri arasında belirlenecek bir karşıtlık olmamalıydı.

3. Bilincin özgün olayların belleği ile özdeşleştirilişi, böyle olaylardan söz etmenin ahlaki açıklama ile (bilimsel) bir değiş tokuş olduğu iddiası biçimini de almadı. Freud, ahlak düşüncemizin söz dağarını psikanalitik kavramlarla sınırlayarak, kendimizi daha açık seçik göreceğimizi veya daha akıllıca seçeceğimizi önermiş değildir. Tam tersine Freud Baconcu idea teorisini, arzu edilen değişimi meydana getirmek için bir araç olarak kullanmadan yana bir tavır sergileyerek, "kendimizi daha açık seçik" görme şeklindeki Platonik metaforu/eğretilemeyi, bir tarafa bıraktı.²⁵ O, benliğin alanının genişletilmesi için gereksinilen tek aletin psikanalitik teori olduğunu düşünmekten bir hayli uzaktı.

²⁵ Rieff, Platoncu ve Baconcu tutumlar arasındaki bu karşıtlığı, ikincisinin yani "teorinin ikinci teorisinin" teoriyi "bizi gerçekliğe uymamamız için zorlamak yerine onu değiştirmeye yarayacak silahlarla donatan bir şey olarak gördüğünü ve Psikanalitiğin bu ikinci geleneğe ait olduğu" şeklinde belirler. (*Triumph of the Therapeutic*, pp. 55-56) Freud'un hedefinin böyle yorumlanması, onun kazanımları ile ilgili görüşümün merkezi temelidir ve bu sebeple Rieff'in çalışmasına çok şey borçluyum.

4. Baconcu tutum 17. yüzyılda başlayan mekanikleşme hareketinin doruk noktasıydı. Bu hareket, dünyayı oluşturan şeyler olarak makineleri kurcalama girişimiyle, doğal türlerin içeriğini tasarlama girişiminin yerini aldı. Ancak Freud'a kadar kendimizi düşünmenin, makinelerin kurcalanması gibi işe yarar bir yolunu veya kişilik oluşumuyla ilgili stratejilerimizdeki psikik mekanizmaları betimleyen kavramları örüntülememizi sağlayan bir benlik imgesi edinemedik.

5. Uzlaşımçı, ironik, nominalist entelektüelin dini, ahlaki, bilimsel, edebi, felsefi ve psikanalitik söz dağarları arasında, “peki bunlardan hangisi bize şeylerin nasıl olmakta olduğunu gösterir?” sorusunu sormadan, bir ileri bir geri hareket etmede giderek artan yetisi, -entelektüelin söz dağarlarına aynalar değil de, aletler/araçlar gözüyle bakması şeklinde artan yeteneği- Freud'un en önemli mirasıdır. Freud, bizim veya dünyanın bir defa keşfedildi mi kendimizle ilgili ne yapmamız gerektiğini söyleyecek bir doğamız olduğu şeklindeki Grek düşüncesine bizi bağlayan son birkaç zinciri kırdı. “Benim gerçek benliğim hangisi?” veya “İnsan doğası nedir/nasıldır?” sorularını sormayı eskiye göre çok daha zorlaştırdı. Felsefenin kendisinden ayırdığı alanda, rastlantısal karşılaşmaların izlerinden başka bulunacak bir şey olmadığını görmemizi sağlayarak, bizi dini ve felsefi geleneklerin elimine etmeyi/yok etmeyi umduğu belirsizlikleri tolere edebilir bir duruma getirdi.

“ZENGİN ESTET, YÖNETİCİ VE TERAPİST”

Benim Freud hakkındaki görüşümün, saflık/şeffaflık etiğinden bir öz-zenginleşme etiğine doğru gelişimdeki gibi, bilginin doğası hakkında görüşlerin Aristotelesçi olandan Baconcu olana doğru hareketini sorgusuzca onaylayan -bir Baconcu gibi- bir görüş olması arzu edilir bir şeydi. Dünyanın mekanikleştirilmesi ve merkezlesştirilmesi konularındaki coşku ironik, oyuncu entelektüelin arzu edilen bir kişilik tipi olduğu yönündeki varsayımım tarafından dikte edilmiştir ve burada Freud'un önemi böyle bir kişiliğin oluşumuna yaptığı katkıda yatar. Bu varsayımlara doğanın mekanizasyonunu barbarlığın başlangıcı olarak görenler tarafından karşı konulur. Böyle eleştiriler benim de yaptığım gibi doğaya ve benliğe pragmatik ve irdeleyici yaklaşım ile yeni deneyimler ve özgün bir dil için estetik arayış arasındaki bağı vurgular. Ancak onlar her ikisini de olumsuzlayıp mahkûm ederler.

Teknoloji ve estetizm arasındaki ilişkiyle ilgili en soyutu olsa bile, tasarlanmış en kapsamlı görüş Heidegger tarafından sunulmuştur.²⁶ Ancak *After Virtue* (Erdem Peşinde) adlı eserinde Alasdair MacIntyre tarafından sunulan modern düşünme yolları üzerine en somut eleştiriler benim tartıştığım konularla çok daha yakından ilgilidir. MacIntyre, düşüncenin Baconcu yolları ve Nietzscheci değerler arasındaki bağlantılar üzerine yaptığım betimlemelerimle aşağı yukarı hem fikir olacaktır. Ancak o, bu düşünme yollarının ve bu değerlerin arzu edilemez olduklarını göstermek üzere, modernitenin paradigmatic kişilik tiplerinin “Zengin Estet, Yönetici ve Terapist”(s.29) olduğu olgusunu ele alır. MacIntyre'in görüşünde Aristotelesçi “insanın fonksiyonel kavranımının” terk edilmesi bizi “duyguculuk (emotivizm)”a -idare edilebilir ve idare edilemez sosyal ilişkiler arasındaki gerçek ayrımların bozulmasına/silikleşmesine- götürür. (S.22)

Kanımca MacIntyre çağdaş ahlaki söylemin, dünyanın sadece Aristotelesçi kavranışında bir anlam ifade eden kavramlar (“akıl”, “insan doğası”, “doğal haklar” gibi) ile bu görüşü örtük bir biçimde reddeden mekanik, Aristoteles karşıtı kavramların kafa karıştırıcı ve tutarsız bir karışımı olduğunu söylemekte haklıdır. Fakat bunun yanında MacIntyre ahlaki söylemimizi tutarlı bir hale getirmek

²⁶ Bkz. Heidegger'in, *The Question Concerning Technology and Other Essays*'in içindeki denemeleri “The Question Concerning Teknoloji” ve “The Age of the World View”, çev. W. Lovitt (New York: Harper and Row, 1977). Heidegger'in yukarıdaki teknoloji görüşüne, “Heidegger, Contingency and Pragmatism”in sonundaki Deweyci karşılığı öneriyorum. MacIntyre, Heidegger'in teknolojiye saldırısını reddetmede benimle hemfikir olurdu ancak ahlaki bilinçlilik konusundaki Aristotelesçi dünya görüşünün terk edilmesini izleyen değişimi sürdürürdü.

için Aristotelesçi düşünme yollarını geri getirmemiz gerektiğini düşünmektedir. Bence bunun tam tersini yapmalı ve söylemi bu türlü düşünme yollarından kalan son izlerden tamamen kurtararak tutarlı hale getirmeliyiz.²⁷ Ben, isteyen *herkesin* (zengin olmasa bile olabildiği kadar rahat bir şekilde yaşayan- Rawls'ın fark ilkesi tarafından yönlendirilen, yöneticilerin idare edebilecekleri kadar zengin) bir estet olabileceği, “Zengin Estet, Yönetici ve Terapist”in hâkim olduğu bir kültürü hoş karşıladım.

Ayrıca, herkesin herkese (körü körüne veya çaresizce sevdikleri kişilere bile) yaptığı her şeyin, iyileştirici veya başka nedenlerle manipülasyon olarak (idare etme, çekip çevirme olarak) betimlenebileceğine ilişkin Freudçu düşünceyle pekala yaşanabileceğini düşünüyorum. İç gözleminin yapılması söz konusu olmayan inanç ve arzu sistemleri varsayımı, bu sistemlerin kavramlarıyla anlatılacak tutarlı ve bilgi verici bir öyküyü ve bu öykünün, tüm kişisel ve sosyal ilişkileri -en hassas ve en kutsal olanları da dahil- yorumlayacak, bu anlamda diğerlerinden de –diğer öyküler, diğer benliklerden (çev. notu)- faydalanmış bir öykü olacağını garantiler. Bu ekstra kişilerin/benliklerin, akrasia (irade zayıflığı) ve diğer irrasyonelite biçimlerini açıkladıkları göz önünde tutulduğunda, “benliksizlik” kavramının işe yarar bir kavram gibi görünebilmesi için adeta birçok benlik olduğu ortaya çıkar. Ancak Freud'un sunduğu ilave benlikler ile ilgili varsayımda içerilen açıklama yapma yeteneğindeki artış, bizi, insanları manipüle etmek (söz gelimi bilinçli bir şekilde yanıltıcı olarak birinin insanları kendi amaçları doğrultusunda bir araç olarak kullanması) ile etmemek arasındaki ortak anlayışa/sağduyuya dayalı ayrımı yapmaktan pek de alıkoymaz. Açıklayıcı amaçlara yönelik bir betimleme yapmanın elverişliliği, ahlak düşüncesindeki kullanışlılığını, onu (ahlak düşüncesini) engellediğinden daha çok gerektirmez.

Aristotelesçi insan düşüncesi terk edildiğinde, MacIntyre, kendisi insanın yetilerine ilişkin Freud öncesi (pre-Freudian)²⁸ bir anlayışı sürdürdüğünden, “duyguculuğu” (emotivism) elimizde kalan tek seçenek olarak değerlendirir. Bu anlayışa göre, “arzu” (desire) veya “irade” (will) veya “tutku”

²⁷ MacIntyre'nin, tek gerçek seçimin Aristoteles ve Nietzsche arasında yapılabileceği iddiasını kabul edip ardından Nietzsche'nin tarafını tutacağını söylemek caziptir. Ancak bu seçim çok dramatik ve çok basittir. MacIntyre, Aristoteles'teki saçmalıklardan (örneğin onun “metafiziksel biyoloji” dediği şeyden) kurtulduğunda, Aristoteles artık pek kendine benzemez. Ben Nietzsche'nin istemediğim kısımlarından (örneğin metafiziksel biyolojiye sapışları, Hegel'e olan güvensizliği, *hıncı* vs) kurtulduğumda, Nietzsche artık pek de kendine benzemez olurdu. Bu iki ideal tipin arasındaki karşıtlıklar ancak üzerine fazla gidilmediği zaman yararlıdır.

²⁸ Ya da daha genel olarak mekanikçilik öncesi (ve bu yüzden Hume öncesi: bkz Hume ve yetenek psikolojisi üzerine 10. dipnot

(passion), “akıl”a (reason) –şeyleri kendilerinde oldukları biçimde görme yetisi olarak değerlendirilen akıl- karşı tek alternatifini temsil eder. Ancak insanları bu yolla ayırmak/bölümlendirmek, onları betimlemenin diğer yollarına ilişkin –örneğin Freud’un yolu- bir soru sorulmasına ihtiyaç duyar. Freud (en azından burada geliştirdiğim Davidsoncu yoruma göre) “yetiler” fikrini tümünden bırakır ve onun yerine inanç ve arzu birliklerinin çoğulluğu kavramını koyar. MacIntyre’in “duyguculuk” (emotivism) tanımı, (“tüm değer biçen yargıların ve daha belirgin olarak tüm ahlaki yargıların tercih, tutum veya hislerin ifadeleri olmaktan başka bir şey olmadıkları öğretisi”[s.11]) ancak böyle yargıların olabileceği- örneğin insan doğasının hatasız “rasyonel” kavranımının ifadesi gibi- başka bir şey varsa bize anlamlı gelebilir.

Ahlak psikolojisi, ahlaki söylem gibi, mevcut durumuyla Aristotelesçi ve mekanik konuşma yollarının tutarsız bir karışımıdır. Vurgulamak isterim ki, şayet ilkinin kökünden kazırsak, “duyguculuk”un artık bilinebilir bir durumu kalmayacaktır. Daha genel olarak, şayet Freud’u yürekli bir şekilde benimsersek, ahlaki rehberlik sağlayacak Aristotelesçi “fonksiyonel/işlevsel” insanlık kavramı ile Sartre’i “dehşet verici özgürlük” arasında bir tercih yapmak zorunda kalmayacağız. Saf özgürlük olarak benliğin Sartre’i kavranışı, yalnızca Aristotelesçi geleneğin -en fazla “oluşturmuş bir delik” olan, Kartezyen belirlenimin makinenin merkezinde mekanik olmayan *bir şey* bulmak için kendisini inkar eden ifadesi- son nefesi olarak görülecektir.²⁹ Ahlaka sahip olmak için ne “insan benliği”nin bir resmine, ne de mekanik olmayan bir alanın veya böyle bir alanın içinde yer alması gereken anlamsız bir boşluğun resmine ihtiyacımız olacaktır.

“Her insanın hayatının bir birlik olarak algılanmasının rasyonel bir gerekçesinin *{pace Sartre}* olup olmadığı” (s.189) sorusunu, (Aristoteles’le paralel bir şekilde) “evet, çünkü insanın temel işlevi...” diyerek cevaplamadığı için bu noktada MacIntyre ile kendi görüşürüm uyuşuyor gibi görünmektedir. Onun yerine “bize başlayan, ilerleyen ve sona eren bir hikâye olarak, birliği doğumdan yaşama ve ölüme bağlanan bir öykünün içinde bulunan bir benlik kavramı verir”(s. 191).³⁰ MacIntyre böyle öykülerin ana temalarının verili türün her bir üyesi için aşağı yukarı aynı

²⁹ Nietzsche’yi tekrar izah etmek gerekirse, Sartre gibi metafizikçiler hiç metafizik olmaması için, bir hiçlik metafiziğini tercih ederler. Bu Heidegger’in erken dönem çalışmalarında etrafında dolaştığı ancak sonradan bu işe girişmeyi Sartre’a bıraktığı bir tuzaktır.

³⁰ MacIntyre’in *Erdem Peşinde* adlı eserinin, türümüzün tüm üyelerinde ortak bir erek (telos) saptayamadıkça, “tüm ahlaki yargıların tercih ifadelerinden başka bir şey olmadığını” söyleyen “duygucu (emotivist)” görüşe sürüklendiğimizi öne sürdüğü ilk bölümleri ile 14-15. bölümleri arasında bir gerilim var gibi görünmektedir (s.11). MacIntyre’in Aristotelesçiliğin bir rehabilitasyonu şeklinde düşündüğü daha sonraki bölümlerinde (bkz. s.239) tüm ahlaki yargıların

olduğu ve pek değişmeden türlerin tarihi boyunca sürüp gittiği şeklindeki Aristotelesçi talebi örtük bir biçimde terk eder. “Bütünlük ve değişmezlik” erdemlerini sergilememiz için hayatımızı bu türden anlatı kavramlarında görmemiz gerektiğini vurgulamaktan memnun görünür. Erdem, benim “mükemmellik arayışı” olarak adlandırdığım şeydir ve bu arayışın böyle öykülerin inşa edilmesini gerektirdiği fikrine katılıyorum. Ancak Aristotelesçi talebi bir tarafa bırakıp, kendimizi bireysel hayatların olumsuzlukları içinde işlenen öykülerle tatmin edersek, o zaman –insanlığın gelişiminin nihai hedefi olarak değil; ama en azından Savaşçı veya Rahibin baskın olduğu kültürler için hatırı sayılır bir ilerleme olacak olan- “Zengin Estet, Yönetici ve Terapist”in baskın olduğu Baconcu kültüre kapılarımızı açabiliriz.

Benim Freud’la ilgili değerlendirmeme göre, onun çalışması bize bu özgün türden anlatıları daha zengin ve inandırıcı bir biçimde –daha inandırıcı çünkü bu anlatılar kişinin hayatında gerçekleştirdiği *bütün* eylemleri (budalaca, acımasız ve kendi kendine zarar veren eylemleri bile) kapsayacaktır- inşa etmemiz için olanak sağlar. Daha genel olarak, Freud böyle bir anlatıyı –ne olumsuzluğu, ne de bir makine olarak her birimize katılan girdilerin belirgin önemini aza indirgeyen bir anlatıyı- bir araya getirme çabasının, tüm böyle makineler için ortak olan işlevleri bulma çabasının yerini alması gerektiğini görmemize yardımcı oldu. Freud’un tavsiyesi dikkate alınır, psikolojik anlatıların kahramansız/tanrısız veya tanrıçasız olduğu görülecektir. Çünkü ne Sartreci özgürlük, ne irade, ne içgüdüler, ne kültürün içselleştirilmesi ne de başka bir şey “gerçek benlik”in rolünü oynayacaktır. Bunun yerine, kişi bütün bir makinenin hayatını, belli bir grup çark ve yayları bir önder olarak seçmeksizin, makine *olarak* anlatacaktır. Bize yardım edecek bir şey varsa o da böyle bir anlatının, sarkacın özümüzü keşfetmeye yönelik Aristotelesçi çaba ile Sartreci öz yaratım *de novo*’daki çaba arasında sallanmasını durdurmamıza yardımcı olabileceğidir.

Kendimiz hakkındaki hikâyelerin merkezlessiz mekanizmaların hikayeleri –olumsal girdilerin belirlenmiş işleyişi- olması gerektiği önerisi, sadece hayatımızı romantik bir biçimde yaşamak için veya diğerlerine saygılı davranmak ve diğerlerinden de aynı muameleyi görmek için *aklımıza*

birbiriyle rekabet eden anlatılar arasından yapılan bir seçimden başka bir şey olmadığı önerisini alt etmek için –ki bu MacIntyre’ın kitabının 183-186. sayfaları arasında listelediği paradigmatik olarak üç Aristotelesçi öğretiyi uyumlu bir öneridir- hiçbir şey yapılmamıştır. “Aristoteles’in metafiziksel biyolojisi” dediği şeyi terk ederek (s.183), MacIntyre aynı zamanda, “geçmişin kayıp ahlaksallığının” “otorite ve nesnellik iddialarını” değerlendirme girişimini de bir kenara bırakır (s. 21). İnsan türünün işlevinin bilgisi, bizi MacIntyre’ın “insan için iyi bir hayat, insan için iyi bir hayatın aranmasıyla geçirilen bir hayattır” (s. 204) şeklindeki Sokratik iddiasının ötesine götürmediği sürece, daha ayrıntılı ve kapsayıcı olana karşıtlık içinde bir anlatının diğerinden daha “nesnel ve geçerli” olduğu düşüncesi boşa çıkacaktır.

ihtiyaç duyduğumuzu düşünüyorsak, bizi insanlık onurumuzdan sıyrılıyor görünecektir. “Neden umut etmeliyim?” veya “Neden diğer insanları araç olarak kullanmamalıyım?” veya “Neden bana eziyet eden beni bir araç olarak kullanmamalı?” gibi sorular yalnızca, bize mekanik olmayan bir dünyadan ve mekanik olmayan bir benlikten –merkezleri olan bir dünya ve bir benlik, otoritenin kaynağı olan merkezler- söz eden felsefi meta-anlatılar tarafından cevaplanabilecek sorulardır. Böyle sorular aynı türden cevaplara uymak için işlenirler. Eğer biz böyle cevapları, böyle meta anlatıları reddedersek ve bireylerin aktüel ve olası hayatları hakkında anlatılara sığınırsak, metafizik ve ahlak felsefesinin tatmin etmeye çabaladığı gereksinimleri de reddetmek zorunda kalacağız. Kendimizi “Şimdi şunu yapmaktansa bunu yaparsam, kendime daha sonra hangi öyküyü anlatacağım?” gibi sorularla sınırlamamız gerekecek. “Bana eziyet edenin içinde derinlerde bir yerde baş vurabileceğim bir yer –onun rasyonallitesi- var mı?” gibi sorulardan vazgeçmek, onları yadsımak zorunda kalacağız.

Aslında felsefi gelenek bu türden bir şeyler olduğunu ileri sürer. Onurumuzun “keyfi irade”ye karşı tutulabilecek bir şeyin varlığına bağlı olduğu düşüncesini kolayca benimsemek eğilimindedir. Genelde “akıl” olarak adlandırılan bu şeyin pratik kıyaslamalarımızın ilk öncüllerine “otorite” vermesi gerekir. İnsan onurunun bu şekilde kavranışı, Freud’un dediği gibi tam da “evrenin dindar kavranışı”dır. Freud akıl, irade ve duygu arasındaki geleneksel karşıtlıkların –MacIntyre’in kendi etik tarihini inşa ettiği kavramlar bağlamında karşıtlıklar- homojen mekanizmaların çeşitli bölümleri (birbirine uymayan inanç ve arzu sistemlerinden oluşan kişiler/benlikler çokluğunu barındıran bölümler) arasındaki ayrımlar lehine bertaraf edilmelidir. Bu sebeple Freud’un muhafaza etmemize izin verdiği insan onurunun tek versiyonu MacIntyre’in önerdiği versiyondur: her birimizin kendimiz için tutarlı bir benlik imgesi işleme yeteneği ve sonra bu yeteneği davranışlarımızı irdelememiz için kullanmak. Bu yetenek ait olduğumuz türün tamamına uyacak, tutarlı bir benlik imgesi bulmaya dayanan geleneksel felsefe projesinin yerini alır.

Revize edilmiş/düzeltilmiş haliyle insan onuru düşüncesi ışığında insan dayanışması, nasıl bir hal alır? Benim görüşüme göre, Freud ne liberal ne de radikal politikalar için –belki zorba ve işkencecileri etiketlemek için kullanılacak utanç ve aşağılama kavramları sağlama dışında- hiçbir

yenilik getirmez.³¹ Buna karşılık liberalizm ve radikalizmin her ikisi de geleneksel jargonunun büyük kısmını –“insan hakları” ve “otonomi” gibi nosyonlar ve “insanlık kazanacaktır!” ve “kitlenin içgüdülerine/sezgilerine güveniniz!” gibi sloganları-ciddiye alma dirayetimizi en aza indirir. Çünkü bu nosyon ve sloganlar benlik için Aristotelesçi bir merkez bulma çabaları ile şekillenmiştir/belirlenmiştir.

Öte yandan Freud, türü olduğu gibi kuşatmak yerine, modern bilim, burjuva liberalizmi veya Avrupa romanı gibi belli toplumsal hareketlerle kendini sınırlandıran bir insani dayanışma duygusunu azaltıcı hiç bir şey yapmaz. Bu hareketleri, “gerçeklik arayışı”, “insan özgürlüğünün gerçekleştirilmesi” veya “öz bilincin edinilmesi” gibi metafiziksel nosyonlarla betimlemekten kaçınırsak, bu hareketlerin tarihleri, aralarına kendi bireysel hayatlarımızın anlatılarını yerleştirebileceğimiz daha geniş anlatılar olarak yine de varlıklarını sürdüreceklerdir. Freud, felsefi meta anlatıları uzaklaştırır; ancak sıradan tarihi anlatılara karşı bir tutumu yoktur. Böyle anlatılar, örneğin, Galileo’dan Gell-Man’a, tacirleri feodal dere beylere karşı savunan kurumlardan sermayeye karşı emeği savunan kurumlara veya Don Kişot’tan Pale Fire’a nasıl geldiğimizi anlatırlar.

Kanımca, kendi hayatlarımızın öykülerini böylesi geniş tarihi anlatıların içinde kısımlar olarak görmemizin sağlanması, entelektüellerin ahlaksallığın menfaati için muktedir oldukları kadar önemli bir şeydir. Dinin ve metafiziğin daha fazlasını yapma çabası – ahlaki sezgileri tarihi olmayan bir otorite ile donatarak, onları desteklemek- her zaman kendi kendini baltalayıcı bir edim olacaktır. Çünkü (mevcut sosyal değişim oranına bakarak) başka bir yüzyılın tarih değeri hep bir önceki yüzyılın tarih dışı (a historical) olma çabasının saçma görünmesine neden olacaktır. Böylesi çabaların tek sonucu, sarkacın ahlaki dogmatizm ile ahlaki şüphecilik arasında sallanmasını muhafaza etmektir.³² Metafiziğin yapamadığını, psikoloji hatta çok “derin” psikoloji de yapamayacaktır; eğer Freud’ta çağımızın ve coğrafyamızın/bölgemizin kültürlenme sürecini

³¹ Ancak, “otoriter kişilikler”den söz eden Adorno ve diğerlerinin popüler kıldığı türden, KGB ve gestapo için uygun adaylar üreten Freudçu mekanizma tanıları, *insanların daha fazla parası, eğitim düzeyi ve boş zamanı olsaydı uğraşmamız gereken daha az belamız olabilirdi* şeklinde bilinen Freud öncesi öneriye çok az şey eklemiştir. *Nazizmin oldukça gelişmiş ve kültürlü bir toplumun içinde yükselişi bildiğimiz liberal çözümün yetersiz olduğunu göstermiştir* şeklindeki Adorno-Horkheimer önerisi bana ikna edici görünmüyor. Her halükarda, “otoriteryanlığın” Freudçu-Marksist analizlerinin, eşkıyaların yönetimi devralmaktan uzak tutulmaları için daha iyi bir öneri getirmediği kesinlikle söylenebilir gibi görünüyor.

³² Böyle bir sarkaç sallanmalarının neden ve etkileri üzerine bir tartışma için bkz. Annette Baier, “Doing without Moral Theory?,” *Postures of the Mind*’ın içinde (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985).

şekillendiren tarihi olumsuzluklara bir referans olmaktan öte bir “ahlaki motivasyon” değerlendirmesi bulmaya çalışırsak onu yanlış tarafından ele almış oluruz.

Sosyal ve entelektüel hareketler hakkındaki tarihi anlatılar, kendi kendimizi kurcalamanın en iyi araçlarıdır. Çünkü böylesi anlatılar içinde bireysel hayatlarımız hakkında tutarlı anlatılar örebileceğimiz ahlak tartışmalarının söz dağarlarını ileri sürerler. Buna karşılık Freud’un kendi yazılarında kullandığı söz dağarı –ironik bir kabullenme yüklü, bireyci, Stoik bir söz dağarı- son bahsedilen amaçlar için çok az katkıda bulunur. Benliği silen anlatılardan Rameau’nun yeğeni, Dostoyevski’nin “yeraltı adamı” ve Sartre’in Roquentin’inin söz dağarları ile ortak birçok yönü vardır: kendilerini çiğneyerek parçalara bölen makinelerin hikâyeleri. Buna karşılık kişinin kendini toplumsal hareketlerle tanımlamasına yardımcı olan anlatılar, daha geniş bir makineye koşulmuş bir makine oluş hissi oluşturur. Bu sahip olmaya değer bir histir. Çünkü olumsuzluğun varoluşçu bir hissi ile ölümlülüğün Romantik ihtişam hissi arasında bir uzlaşım sağlamaya yardımcı olur. Bize kendimizi kurcalamanın en iyi yolunun başka şeyleri kurcalamak olduğunu fark etmede yardımcı olur– ruhunu koruyacak olan yalnızca onu kaybedendir- diyen mekanik bir ifade yolu.³³

³³ Bu deneme J. B. Schneewind, Alexander Nehamas’ın ve taslak versiyonunda Irvin Ehrenpreis’in yorumlarına çok şey borçludur.