PLATON'A RAĞMEN

ANTİK FELSEFENİN FEMİNİST BİR YENİDEN YAZIMI

Rosi Braidotti'nin önsözüyle



Adriana Cavarero
Çeviren: Bilge Tanrısever

otonom
cadı kazanı

PLATON'A RAĞMEN
Adriana Cavarero
otonom

PLATON'A RAĞMEN
ANTİK FELSEFENİN FEMİNİST BİR YENİDEN YAZIMI

Adriana Cavarero

Bir filozof ve feminist düşünür olan **Adriana Cavarero**, özellikle Antik dönem felsefesi ve cinsel fark üzerine çalışmaktadır. İtalya'da Padova Üniversitesi'nde klasik felsefe eğitimi alan ve akademide saygın bir yer edinen Cavarero, aynı zamanda felsefenin güncel politik meselelerle ve bilhassa feminist hareketle ilişkilendirilmesinde yoğun bir çaba harcamaktadır. Edebiyat, mitoloji ve politik felsefe birikimini feminizmle harmanlayarak açtığı tartışmalar, cinsel fark kuramının gelişmesinde hayli etkili olmaktadır. Gramschi Enstitüsü, Il Centauro ve Il Mulino gibi araştırma gruplarında etkin çalışmalar yürüten Cavarero, halen Verona Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmakta ve pek çok gazete ve dergiye katkı sunmaya devam etmektedir. En bilinen kitapları arasında *In Spite of Plato* (1995); *Relating Narratives* (2000); *Storytelling and Selfhood* (2002); *For More Than One Voice: Toward a Philoshophy of Vocal Expression* (2005); *Horrorism: Naming Contemporary Violence* (2008); *Inclinations: A Critique of Rectitude* (2016) yer alır.

Otonom 84

Cadı Kazanı 6

Platon'a Rağmen
Antik Felsefenin Feminist Bir Yeniden Yazımı
Adrianan Cavarero

ISBN 978-975-6056-87-5
1. Basım Mart 2017

Kitabın Özgün Adı
Nonostante Platone
© Adriana Cavarero, 2009
İlk olarak Ombre Corte tarafından basılmıştır.
© Otonom Yayıncılık, 2017

Çeviren
Bilge Tanrısever

Yayıma Hazırlayanlar
Münevver Çelik, Sinem Özer

Son Okuma
Melis İnan

Kapak ve İç Tasarım
H. Mert İnan

Baskı ve Cilt
Gün Matbaacılık Reklam Film Basım Yayın San.Tic.Ltd.Şti.
Beşyol Mah.Akasya Sk. No: 23/A
Küçükçekmece / Sefaköy/ İstanbul
Tel: 0212 580 63 81



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

PLATON'A RAĞMEN
ANTİK FELSEFENİN FEMİNİST BİR YENİDEN YAZIMI

Adriana Cavarero

Rosi Braidotti'nin önsözüyle

Çeviren: Bilge Tanrısever

otonom

Annem Maddalena'ya…

İÇİNDEKİLER

7 Rosi Braidotti'nin Önsözü

23 Giriş

35 Penelope

61 Trakyalı Kadın Hizmetçi

95 Demeter

137 Diotima

173 Kaynakça

Rosi Braidotti'nin İngilizce Baskıya Önsözü

Adriana Cavarero'nun kitap uzunluğundaki bir eserinin bu ilk İngilizce çevirisini tanıtmak benim için büyük bir ayrıcalık. Cavarero'nun makalelerinden bazıları, son dönem İtalyan feminist teori seçkileri ve diğer uluslararası yayınlar içinde daha önce çevrilmiş olsa da,[1] bu kitabın çevirisi tam vaktinde gerçekleşen çok önemli bir olay.

Cavarero, İtalya'nın önde gelen antik felsefe uzmanlarından biri olduğu gibi, cinsel fark üzerine düşünen en önemli İtalyan feminist filozoftur. Verona Üniversitesi'nde politik felsefe bölümünde öğretim üyesi olan Cavarero'nun, Antik Yunan felsefesi kadar modern politik düşünce alanında, özellikle de Hobbes, Locke ve toplumsal sözleşme teorisi konularında bir dizi önemli yayını bulunmaktadır.

1 Bkz. Sandra Kemp ve Paola Bono (yay. hz.) *Italian Feminist Thought* (Oxford; Oxford University Press, 1991) ve *The Lonely Mirror* (Oxford; Blackwell, 1992); ayrıca bkz. Cavarero'nun katkısı, Gisela Brock ve Susan James (yay. hz.) *Beyond Equality and Difference: citizenship, feminist politics, and female subjectivity* (Londra ve New York, Routledge, 1992).

Padova Üniversitesi'nden mezun olan diğer birçok filozof gibi Cavarero için de felsefe, antik dönemden başlayıp Alman Hegel düşüncesine kadar uzanan klasik geleneğin metinlerinde temellenir. Cavarero'nun Marksizme, Gramsci'nin materyalizm geleneğine ve genel olarak politik teoriye olan ilgisi buradan gelir. Kariyeri boyunca Cavarero sol teori ve politik hareketlerle yakın ilişki içinde olmuştur. Gramsci Enstitüsü (Venedik), *Il Centauro* (Padova) ve *Il Mulino* (Bologna) dergileri gibi prestijli araştırma gruplarında etkin bir rol oynayan Cavarero, Avrupa'nın politik dilinin tarihine odaklanan *Filosofia e politica*'nın da yayın kurulu üyesidir.

Cavarero entelektüel ve teorik yolculuğunu, İtalyan solunun içinde sürdürmüştür. Eski Komünist Parti (PCI) ve şimdiki Sol Demokrat Parti'nin yürütme kurullarında yer almış, özellikle de kadınların statüsü ve politik bir pratik olarak cinsel farkla ilgili meselelerde önemli roller üstlenmiştir. *L'Unità* ve *Il Manifesto* gibi sol gazetelerde düzenli olarak yazmaya da devam etmektedir.

Cavarero uzun zamandır kadın hareketinin içindedir. Verona Üniversitesi bünyesinde çalışan ve Milano'daki kadın kitapevi[2] ile güçlü bağları olan feminist felsefe topluluğu "Diotima"nın kurucu üyelerindendir. 1991'den beri ise, topluluk temelli "Il Filo di Arianna" grubuyla daha yakından çalışmaktadır.[3]

Bu girişin, Cavarero ile feminist felsefe üzerine, toplantılar, konferans metinleri[4] ve yoğun kişisel yazışmalar sayesinde yıllar içinde kurma şansı bulduğum entelektüel diyalogu de-

2 Bu grubun çizgisi hakkında bir giriş için, bkz. Milano Kadın Kitapevi, *Sexual Difference: a theory of social symbolic practice* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

3 Bu grubun çalışmaları hakkında, maalesef sadece İtalyancada yayımlanan ilginç bir giriş için bkz. Il Filo di Arianna (yay. hz.), *La differenza non sia un fiore di serra* (Milano: Franco Angeli, 1991).

4 Konferansın bildirileri için bkz. C. Marcuzzo ve Anna Rossi-Doria, *La ricerca delle donne: studi femministi in Italia* (Turin: Rosenberg&Sellier, 1987).

vam ettirmek için de bir vesile olduğunu gizlememe gerek yok. Bu yoğun etkileşimin, cinsel fark projesinin merkezinde yer alan, kadın-kadına diyalog şeklindeki politik ve teorik pratiğin çok somut bir ifadesi olduğuna inanıyorum.

Adriana Cavarero'nun çalışmaları son derece felsefi olmasına ve İtalyan akademik kültürü ve topluluğu içinde iyi bilinmesine rağmen, ister erkek ister kadın olsun pek çok filozofta görebildiğimiz korporatizmi onda kesinlikle görmeyiz. Cavarero'nun çalışmaları Batı felsefesindeki geleneksel metafizik geleneğin feminist yapıbozumuna odaklanır ve bu yüzden de disiplinler arası çalışmada oldukça yaratıcı ama o bir o kadar özenli bir üslup sergiler. Okuyucuların bu kitapta da sıkça rastlayacağı gibi, Cavarero'nun üslubunu özgün kılan şey, edebi eserlere, ahlaki ve özellikle de politik sorunlara ve meselelere yaptığı göndermelerdir.

Yazarın Antik Yunan felsefesi üzerine araştırmaları, aslında kendi başına bir amaç olmaktan ziyade, günümüzün meselelerine ve sorunlarına dokunan eleştirel bir düşünüşün başlangıç noktasıdır. Benzer şekilde Cavarero'nun feminist yaklaşımları, hem kadın mücadeleleri ve feminist topluluk hem de eleştirel etkinliklerin daha geniş yelpazesi için anlamlı olacak şekilde daima iki uçludur. Onun çalışmaları bende her zaman insanı radikal, kadın merkezli bir şekilde yeniden tanımlama arzusuyla yazıldıkları izlenimini bırakmıştır. Bu projede felsefe, sınırlı da olsa ayrıcalıklı bir analiz yöntemi olarak devreye girer; felsefe, saygın ve sevilen bir alet çantasıdır. Dolayısıyla bana göre Cavarero'nun felsefi yaklaşımındaki asıl mesele, sadece feminist bilgi iddialarını gerekçelendirmek değil, aynı zamanda felsefenin tam da kendisinin toplumsal ve politik uygulanışının ne anlama gelebileceğini ve nerelere uzanabileceğini görmeye çalışmaktır.

Önemli feminist ilham kaynaklarından biri olan postyapısalcı filozof Luce Irigaray'ın metodolojik öncüllerine sadık

kalan Cavarero, metafiziği Batı teorik dilinin temel taşı olarak görür. Başka bir deyişle, metafizik gelenek, felsefenin herhangi bir dalı olarak değil, daha ziyade felsefenin söylemsel iktidarının merkezi ekseni olarak düşünülmelidir. Bu stratejik konum, feministlerin ve diğer eleştirel düşünürlerin felsefi düşüncenin metafizik yapısının yerinde bir eleştirisini geliştirebilmelerini zorunlu hale getirir.

Erken dönem yazılarından[5] daha güncel teorik çalışmalarına kadar[6] Cavarero'nun, kendi düşüncesi içinde potansiyel olarak çatışan şu iki eğilim arasında hassas bir denge kurmayı başardığını özellikle belirtmek isterim: bir tarafta, ataerkil iktidarı meşrulaştırmakta oynadığı rolü feminist analizle yapıbozuma uğrattığı metafizik gelenek; diğer tarafta ise Cavarero'nun, cinsel fark süzgecinden geçirerek yaptığı tersyüz edici felsefe okumaları temelinde bu metafizik geleneğin altını oymakta gösterdiği kararlılık.

İngilizcedeki okuyuculara, bu problemi moderniteye karşı postmodernite etrafında yürütülen güncel tartışmalar bağlamında okumak çekici gelebilir. Cavarero'nun çalışmalarına bakarak bunu, bir yandan Batı felsefesinin rasyonalist kökenine bağlı olmak, bir yandan da rasyonalitenin kendi kendini düzenleyebilme kapasitesine belli oranlarda şüpheyle yaklaşmak şeklinde tercüme edebiliriz. Ancak Cavarero'nun çalışmalarını bu şekilde sınıflandırmanın bize bir şey kazandıracağını düşünmüyorum. Moderne karşı postmodern tartışması, feminist çevrelerde bile artık fazlasıyla yaygın ve kabalaştırılmış bir mesele haline geldiği için, okuyucular Cavarero'nun çalışmasının derinliğine ve özgünlüğüne haksızlık etmek istemiyorlarsa, "postmodern" etiketinin İtalya'nın entelektüel ve politik bağlamındaki işlevini dikkatlice incelemek durumundadırlar.

5 A. Cavarero, "Per una teoria della differenza sessuale", Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale* (Milano: La Tartaruga, 1987) içinde, s. 43-79.

6 A. Cavarero, "Dire la nascita", Diotima, *Mettere al mondo il mondo* (Milano: La Tartaruga, 1990) içinde, s. 93-122.

İtalya'da, kendini belki de en çok mimari ve sanat alanlarında gösteren güçlü bir postmodern ekol gelişti. Guiliana Bruno'nun bu alanlardaki eleştirel çalışması İngilizcedeki okuyucular tarafından da çok iyi biliniyor.[7] İtalyan felsefesi postmodern düşünceye, oldukça manidar şekilde "il pensiero debole" ("zayıf düşünce") olarak anılan, eşit derecede etkili olmuş bir eğilimle karşılık vermiştir. Yakın zamanda Venedik valisi seçilen Massimo Cacciari'nin yanı sıra, sadece birkaçının adını anmamız gerekirse, Gianni Vattimo ve Franco Rella gibi filozoflar günümüz İtalyan toplumunun öne çıkan entelektüel ve toplumsal figürleridir. Bu filozoflar Adriana Cavarero'yla aynı kuşaktan olup onun hem dostu hem de meslektaşlarıdır.

İtalyan felsefesini, politikasını ve feminizmini şekillendiren çığır açıcı pek çok felsefi tartışmanın aslında Padova, Verona ve Milano'dan geçen Venedik ile Torino arasındaki meşhur tren hattı üzerinde gerçekleştirildiğini duymak okuyuculara şaşırtıcı gelebilir. Bir bakıma bu tren hattı, yarımadanın kuzeyini bir uçtan bir uca kat eden, müthiş derecede etkili olmuş ilerici bir düşünce hattını gösterir. Adriana Cavarero eğitimini, hattın batı ucunda, Cesare Pavese, Leone Ginzburg, Giulio Einaudi ve Norbertto Bobbio gibi yetenekli insanlar yetiştiren, anti-faşist direnişin ulusal simgesi haline gelmiş bir *liceo classico*'da aldı. Genç Cavarero İtalya'nın savaş sonrası ilerici kuşağının devleri sayabileceğimiz bu kişilerin gölgesinde yetişti.

Cavarero, İtalya'nın 1970'lerdeki karmaşık ve acılarla dolu politik iklimi içinde kendi tarihsel rolünü oynamaya başladığında hattın Venedik ve Verona arasındaki doğu ucuna geçmişti. Bu bakımdan okuyucuların, eski Komünist Parti'nin büyüklüğü ve etkisi gibi İtalya'nın politik kültürüne özgü birtakım olguları unutmamaları gerekiyor. Ülkenin her yanında faaliyet göstermekle birlikte Padova'da üslenen terörist grupların si-

7 Guiliana Bruno, *Streetwalking on a Ruined Map: cultural theory and the city films of Elvira Notari* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

lahlı isyanı ve bu grupları tümden yok edemese de zapt etmeyi başaran büyük devlet baskısı gibi olaylar da o dönem açısından çok önemlidir. İtalyan feminist hareketinin bütünü, politik şiddeti reddetmiş olsa da bu yoğun şiddet ikliminden kaçınılmaz olarak etkilenmiş ve kısmen buna bir cevap olarak, kadınların kendi politik gelenekleri ve stratejilerinin olumlu gücüne çok daha etkili bir anlam verebilmiştir. Bu çabada Cavarero öncü rolü üstlenmiştir.

Bu bağlamı düşününce, "moderne karşı postmodern" tartışmasının bir anlamı olacaksa bunda birtakım ciddi düzeltmelere gitmek gerektiği bana çok açık görünüyor. Yapıbozumun zayıflatılmış epistemolojisini benimseyen arkadaşı ve aynı yolda yürüdüğü yoldaşı[8] Cacciari'den farklı ve Bobbio'nun ise Aydınlanma projesine bağlılığına açıkça karşıt olarak, Cavarero, feminizmin temel bir rol üstlendiği farklı bir duruş benimser.

Postmodernitede epistemolojik kopuş gibi bir şeyi reddetse de Cavarero, Jean-François Lyotard'ı izleyerek benim de sadece "postmodern durum" olarak adlandırabildiğim durumun bazı temel paradokslarının hem farkındadır hem de çalışmasında bunlara cevap vermeye çalışır. Bu paradoksların en başında, öznelliğin ve cinsel farkın nasıl yeniden düşünülebileceği meselesi gelir. Dolayısıyla Cavarero bizi "dişileştirilmiş" bir eril postmodern felsefe illüzyonuna kolayca kapılmamaya çağırır; *tek başına* postmodern durum feminist mücadeleye bir yanıt oluşturmaz. Kadınlar daha ziyade postmodernizm ve öteki-olarak-kadına dair ataerkil varsayımlar arasındaki suç ortaklığının izini sürmelidirler.

Bunun sonucu, üretken bir paradokstur: Cavarero "erkek-akım" postmodernizme eleştirel bir mesafede dururken, postmodern krizin nasıl çözüleceği sorusuyla yakından ilişkili

8 Bu ifade, postmodern durumu betimlemek için Maurizia Boscaglia tarafından önerilmiştir, bkz. "Unaccompanied ladies: feminist, Italian and in the Academy", *differences*, 2/3 (1991), s.122-35.

felsefi bir tarz ve bir dizi fikir oluşturur. Cavarero'nun çalışmalarını bu kadar ilginç kılan şey, paradoksal konumlar arasındaki hassas ama titizlikle koruduğu dengedir, zira onu düşüncesinde özgür kılan tam da budur. Cavarero'nun Batı metafizik geleneği içinde kalarak ve onun ötesine geçerek gerçekleştirdiği stratejik hamleleri, onun hem klasik felsefe ve postmodern düşünce arasındaki sürekliliği dile getirmesine hem de bu gelenek ve feminist politik ve teorik pratik arasında nitel bir fark koymasına izin verir.

Cavarero amacının, kadınların felsefi söylem içinde oynayabilecekleri rolü meşrulaştırmak ve özellikle de cinsel farkı, eril sembolik sistemi ayakta tutan fallus-söz-merkezli kodun kalbine kazımak olduğunu söyler. Bu konumun kısa vadede, felsefeye görece geç dahil olan bir grup olarak kadınların bu alana ilgisini yeniden canlandırmak gibi bir etkiye yol açmasının gerekmesi de manidar paradokslardan biridir. Cavarero'nun çalışması kadın filozoflar üzerinde doğrudan güçlendirici bir etkiye sahiptir ve ben bu etkiyi, bir efendi söylemi olarak felsefenin içine düştüğü "kriz" konusunda, feminist filozoflar ve ana akım filozoflar arasındaki uyumsuzluğun bir kanıtı gibi görüyorum. Aynı tarihsel koşullara feministler ve erkek filozoflar oldukça farklı tepkiler veriyorlar. Erkek filozoflar, kaybedilenler ve çöküş etrafında örülen melankolik bir söyleme teslim olmaya meyilliyken, kadın filozoflar, benim genellikle feminizmle ilişkilendirdiğim, yeni başlayanlara özgü bir coşku, enerji ve imgeleme sahiptir.

Cavarero bir kadın filozof olarak kendi konumunun paradokslarını, hem kendi postmodern tarihsel konumunun karmaşıklığına hem de kendi feminizminin azmine uygun bir felsefi düşünce tarzı geliştirerek bir güce dönüştürür.

Örneğin bu kitapta Cavarero bize Platon'un metinlerinde ve mitlerde gördüğümüz Yunan felsefesinin Penelope, Trakyalı kadın hizmetçi, Demeter ve Diotima gibi bazı ana figürlerinin

dikkatli bir yeniden yazımını sunar. Bu karakterlerin sadece metindeki karakterler olarak değil, aynı zamanda Platon'un düşüncesinin kavramsal yapısındaki temel unsurlar olarak da önemini vurgulayan Cavarero, onları etraflıca ele alarak geleneğe uymayan bir dizi okumaya açık hale getirir. Bunu yaparken benimsediği yöntem ise, bu karakterlerin üzerine üst üste giydirilmiş yorum katmanlarını, Roland Barthes'ın o unutulmaz deyişiyle söylersek, bir soğanı katlarına ayırır gibi soyup çıkarmaktır.

Bu metinsel strateji sayesinde Cavarero klasik metinlerdeki bu kadın figürlere, kendilerine atfedilmiş olan metaforik anlamların yerine gerçek anlamlarını iade eder. Bu kadın figürleri, metindeki-kadınları okuyan bir kadın gibi okur. Bu okuma sürecinde Cavarero, klasik metinlerdeki kadın temsilleri ve cinsel fark pratiği arasında karşılıklı bir ilişkiler ağı kurar. Bu karakterlerin erkek yazarların bir yaratımı olduğunun ve bu yüzden de kadın sesinin bir ifadesi gibi görülemeyeceğinin bütünüyle farkında olan Cavarero, yine de kadın okuyucuların metinlerdeki bu kadın figürleri pekâlâ farklı şekillerde alımlayabildiklerini öne sürer. Bu sayede bir yandan kadının mevcudiyetinin dönüştürücü gücünü vurgularken, bir yandan da dişili romantikleştirmekten ya da özselleştirmekten kaçınan bir konum alır. Feminist kadın okuyucu ve metindeki kadın arasında bir özdeşleşme ve tanınma ilişkisi vardır: İkisi de eril bir kavramsal evrende sıkışıp kalmıştır. Kadın feminist okuyucunun etkin varlığı, Platon'un metinlerinin alımlanışını ve dolayısıyla da politik yararlılığını değiştirebilecek bir etmendir.

Bu metinlerdeki kadın figürler üzerine yaptığı incelikli okumalar sayesinde Cavarero çağdaş feminist teoriye güçlü bir müdahalede bulunur. Günümüzün feminist okuyucularının erkek yazarlı metinlerden ortaya çıkan bu kadın karakterleri yeniden kendilerine mal edebileceğini ve de etmesi gerektiğini düşünen Cavarero, bu yeniden sahiplenme stratejisinin femi-

nizm içinde kadın öznelliği üzerine tartışmaları da yeniden canlandırabileceğini öne sürer. Kadın merkezli okumaların tuzağına düşmekten dikkatle kaçınır ve bu stratejiyi amacı belli, kasıtlı bir kavramsal hırsızlığa dönüştürür: Ataerkil imgelemden çaldığı kadın figürleri başka şekillerde ve amaçlarla kullanır. Çalışmaları İtalya'da neredeyse hiç etkili olmamış olan, *écriture féminine*'in (dişil yazı) büyük yazarı ve kuramcısı Hélène Cixous'a benzer şekilde, Cavarero da şenlikli bir kavramsal yankesiciliği yaratıcı bir feminist jeste dönüştürür.

Cavarero'ya göre böyle bir yeniden kendinin kılma stratejisini zorunlu kılan şey, Batı felsefi düşüncesinde kadınların sembolik yoksulluğa mahkûm edilmiş olmaları ve teorinin dışında tutulmalarıdır. Diğer bir deyişle, tam da eril olanın dışında bir gelenek olmadığı ve metinlerdeki bu birkaç kadın figür bile erkek yaratımı olduğu için, Cavarero günümüzün feminist okuyucularının bu figürleri yeniden kendilerinin kılmalarını ve onları kendi deneyimleri ışığında okumalarını önerir. Böylece kadın figürlerin oluşturduğu metinsel alana geri dönen ve buradan yeni bilgi iddiaları ve anlamlarla ayrılan "bedenleşmiş" feminist öznelere dönüşebiliriz.

Bu kadın figürleri yeniden sahiplenmekle kastedilen, yazarın bu figürleri bugünün kadınlarının yüz yüze geldiği bazı acil sorunlarla ilgili kendi deneyimleri ve düşünceleriyle ilişkilendirerek yeniden canlandırmasıdır. Örneğin Demeter'de simgeleştiği haliyle hem deneyim hem de kurum olarak annelik meselesi, gerçekten de çağdaş biyo-teknolojilerde ve biyo-etikte annenin rolü hakkında düşünmeye vesile olur. Cavarero, erkek egemen bir tarihsel sistemin altında gömülü kalmış olan kayıp bir kadın topluluğunun izlerini şiirsel bir dille aktarırken, anaerkil düzene duyulan nostaljik özlemlerden yine özellikle kaçınır.

Cavarero'nun projesinin merkezinde, kadının anneyle ilişkisini radikal biçimde yeniden tanımlamaktan başlayarak, ataerkil düalizmi aşma ve özneyi aklın ve bedenin sürekliliğin-

de yeniden bütünleştirme arzusu yatar. Bu açıdan Cavarero, Irigaray'ı izleyerek, hem fallus merkezli düşüncenin tarihini hem de kadınların bu düşünceyi aşmasının güzergâhlarını takip eder. Bunu, Luce Irigaray'ın çalışmalarından esinlenen altüst edici bir politik girişim olarak, Cavarero'nun kendine özgü taklit stratejisi olarak tanımlamak istiyorum.

Sanırım bu aşamada İtalyan feminist politikasında ve Cavarero'nun kendi çalışmalarında Luce Irigaray'ın oynadığı sıra dışı rolü açıklığa kavuşturmamız gerekiyor. Irigaray İngilizcede hayli geç ve tartışmalı bir şekilde alımlanmış olmasına rağmen (1974'te basılan *Speculum* İngilizceye 1985'te çevrildi), İtalyan kültüründe ve özellikle de kadın hareketinde çabucak tanındı. Luisa Muraro ve Adriana Cavarero gibi önemli feminist figürlerin, Irigaray'ın cinsel fark fikrinin temel politik teori olarak benimsenmesine öncülük etmeleri sayesinde, Irigaray'ın çalışmaları neredeyse en başından beri, yayımlandıkları anda İtalyancaya çevrildi.

Bence Irigaray'ın İngilizcede alımlanmasıyla İtalyancada alımlanması arasındaki en büyük fark şurada yatıyor: Irigaray İtalya'da, devlet, vatandaşlık kavramı ve bunların temsil ettiği tüm hakların cinsiyetçi doğasını ortaya çıkararak politik öznelliğin terimlerini yeniden tanımlamakta kararlı olan öncü bir politik felsefeci olarak kabul edildi. Sistemin politik rasyonalitesinin kendi kendini mazur göstermesine yarayan özelliklerine inancını koruyan "duruş" feministlerinin aksine, Irigaray sistemin dayandığı sosyo-sembolik yapılarda köklü bir devrime ihtiyaç olduğu konusunda ısrarcıydı. Bu onu İtalya'da önemli bir ulusal figür haline getirdi. PDS (Partito Democratico della Sinistra) ve kadın örgütlerine yıllarca danışmanlık yaptı. Bir yanda kendi felsefesi ve somut politik pratikler arasında bu şekilde bağlar kurduğu bir süreç yaşanmaktayken, diğer yanda İngilizce konuşan dünyada çalışmaları üzerine yürütülen tartışma, abartılmış ve bütünüyle ya-

nıltıcı olan "özcülük" karşıtı tartışmalarla açmaza girmişti. Bu noktaya kısaca döneceğim.

Bu bakımdan İtalyan feminizmi, son derece politikleşmiş yerel bir kadın hareketinin çok karmaşık ve çok yönlü teorik çerçevelerle kesişmesiyle birlikte, hem politik hem teorik pratik için heyecan verici bir forum alanı yaratabilen oldukça öğretici bir fikir laboratuvarı sunar.[9]

Geldiğimiz noktada, Cavarero'nun çalışmalarında feminist projeye getirdiği politik yaklaşımın, "kadın"a dair özcü kavrayışlardan fersah fersah uzak olduğu artık rahatlıkla görülebilir. Cavarero gerçek yaşama ait, "bedenleşmiş" kadın öznelerin etkin katılımını metinlerin alımlanışında fark yaratan bir etken olarak ortaya koyar. Teresa de Lauretis'in[10] de işaret ettiği gibi, burada özcülüğün kesinlikle karşısında olan "özsel bir fark" devrededir. Cavarero için politik saiklere yaslanan bu sistematik yeniden sahiplenme stratejisi, aslında kadınların yaratabileceği farkın pozitifliğinin olumlanmasına götürmesi itibariyle "sembolik" bir devrimdir.

İtalya'da ortaya çıkan cinsel fark eğiliminin tümünde olduğu gibi, bu projenin merkezinde de cinsler arasındaki temel simetrisizliğe yapılan politik vurgu yer alır. Eril sembolik sistemin, yani fallus merkezciliğin, kadınların deneyimlerini yeterince temsil edemeyeceği anlamına gelir bu. Feminist kadın okuyucuların bir fark yaratmasının gerekliliği, bu simetrisizliğin nasıl da kadınların güçlendirilmesine hizmet edebileceğini gösterir.

Cavarero'yu kadının "bedenleşmiş" durumunu uğraştığı meselelerin merkezine koyan neo-materyalist bir düşünür ola-

9 İtalya'daki durumun karşılaştırmalı bir uluslararası bağlam içinde ilginç bir değerlendirmesi için bkz. Paola Bono (yay. hz.), *Ouestioni di teoria femminista* (Milano: La Tartaruga, 1993); ayrıca bkz. Ida Dominijanni'nin *The European Journal of Women's Studies*, 1/1 (1994) içindeki makalesi.

10 Bkz. Teresa de Lauretis'in çok önemli katkısı, "The essence of the triangle; or, taking the risk of essentialism seriously," *differences*, 1/2 (1988), s. 3-37.

rak tanımlayacağım. Peki Cavarero'nun materyalizmini oluşturan şey nedir? Bu materyalizm, yukarıda da bahsettiğimiz, dikkatle takip edilen bir hırsızlığı, düşüncenin izlediği klasik teleolojik yolu kasten saptırmayı ve ataerkil düşünce trenini titiz bir planla rayından çıkarmayı içerir.

İşte bütün bunlar, titizliği ve Latince sözlük terimlerini muazzam bir şiirsel güçle birleştiren bir üslupta büyük bir zarafetle ifade edilir. Cavarero, Kıta Avrupası filozoflarının tipik tarzıyla, bilimsel yetkinliği bir yazarın muazzam yetenekleriyle birleştirir. Bu kitabın gücü, kısmen de, imgeleminin doluluğundan ve dilinin şiirsel tınısından gelir. Cavarero yazarken bile disiplinler ötesi tavrı adeta bir üslup gibi ortaya koyar ve bence kitabın bu mükemmel çevirisi, onun yazılarının bu niteliğinin hakkını kesinlikle veriyor.

Kendisinin de kabul ettiği gibi Cavarero'nun yazımı taklitsel tekrar stratejisinin doğrudan bir uygulanışıdır. Dişilin izlerini sürüp ataerkil düzeni sorgularken, dişili yalnızca eril bir yansıtmanın ürünü olarak değil, aynı zamanda dişi öznelliğin alternatif biçimlerinin feminist bir yaklaşımla yeniden sahiplenildiği bir alan olarak ele alır. Cavarero'nun projesinin bütününde, anneliğin ve annelik işlevinin, ataerkinin bir dayanağına indirgenmek yerine kadınların güçlenmesini yapılandıran ya da temellendiren bir alana dönüştürülecek şekilde yeniden tanımlanması merkezi bir önem taşır.

Cavarero, Irigaray'ı takip ederek, ataerkil iktidarın kilit unsurlarından birinin anneliğin sembolik değerinin azımsanması olduğunu öne sürer. Böylece Batı kültüründeki merkezi sembolik işlevlerin eril temellükü, herkesin ve dolayısıyla her erkeğin kadından doğduğu gerçeğini dengelemeye çalışmanın karmaşık bir biçimi olarak okunur hale gelir. Adrienne Rich'in çalışması İtalya'da bu bakımdan hayli etkili olmuş, cinsel fark pratiğinin temel taşlardan biri olan "rahim kıskançlığı" teorisi veya dişi dölyatağı kıskançlığı teorisi de buradan beslenmiştir.

Böylece anneye olan sembolik borcu kabul etmek, erkeklerin elindeki seçeneklerden biri olarak ortaya çıkar. Her yerde olduğu gibi İtalya'da da bu borcu kabullenmeye gönülsüz olan erkeklerin, anneliği ya bir toplumsal işleve ya da demografik bir zorunluluğa indirgemeleri, feminizmde erkek sorununu tamamen çözümsüz bırakır.

Annenin sembolik değerinin tanınmasının önemine yapılan vurgu, yine de onu yüceltmek anlamına gelmez. Irigaray'ın düşüncesinde son dönemde ortaya çıkan, ilahi olanın temsilinde ve ona aracılık edilmesinde kadın merkezli bir sistemin gerekliliği yönündeki fikirleriyle arasına mesafe koyan Adriana Cavarero, son derece seküler bir düşünürdür. Cavarero'nun çalışmasında alternatif bir teolojiye ya da bir karşı-metafiziğe rastlanmaz, bunun yerine onun yazdıklarında, kadınların alternatif bir sembolik temsilini müzakere etme yönünde sürekli ve sistematik bir çaba görürüz. Tam da *hic et nunc* (burada ve şimdi) bir teorik praksisin içine yerleşen Cavarero, etik öznelliğin eşiği olarak işlev gören en eski ötekiyi temsil eden anne figüründen (*m/other*) yola çıkarak, "öteki"lerle etik ilişkinin farklı modellerini büyük bir itinayla açığa çıkarır.

Bu kitap, erkeğin "ötekileri"nin çeşitli temsillerini bir arada sunar. Bu temsiller, ayrıcalıklı öteki veya "ikinci cins" olan kadından, "dikey" öteki olarak ilahi ve kutsal olana ve elbette hayvanı da ihmal etmeden, yapay olana, teknolojik olana ve gündelik hayatın sıradan nesnelerine kadar uzanır. Bunların hepsi güçlü ve sorgulayıcı "ötekiliğin" alanlarıdır. "Ötekiliğe" bu yeniden odaklanma, Cavarero'nun bir disiplin alanı olarak felsefeye getirdiği eleştiriler bakımından çok önemli sonuçlar doğurur.

Cavarero bize yüzyıllarca hüküm süren söz-merkezciliğin yadsımaya çalıştığı şeyi, yani kavramsal saflık diye bir şey olmadığı gerçeğini yeniden hatırlatır. Aksine felsefede, söylem-öncesi bir uğrak söz konusudur. Aynı zamanda bir mekân olan,

felsefi söylemin kapanmasını mümkün kılan ve felsefi *logos*'un üzerinde yükseldiği sessiz bir alt katman gibi işleyen bir uğraktır bu. Düşünce ve düşünmeden önce, yaşam ve yaşayan varlıklar vardır. Bu yaşayan varlık, kültürel bir koda kaydolmayı zorunlu kılan sembolik sisteme girerek özneye dönüşür. Cavarero da bu yaşayan varlığın, her durumda, sembolik olana kaydedilmesinden önce geldiğini ve bu sebeple de sembolik olanın kendine özgü düzenine öncel olduğunu vurgulamak ister.

Fallus-söz-merkezli düzenden önce gelen ve onun dayanağı işlevini gören dişi cinsiyetli bir materyalizm arayışındaki Cavarero işte burada Irigaray ile güçlerini birleştirir. Fallokrasinin ayırt edici özelliği tam da anlam üretimi sürecini bütünüyle kendine mal ederek dişili olumsuzlaması, inkâr etmesi ve bile isteye imha etmesidir. Fallokratik düşünce, yaşayan varlıkların vücut bulmuş, cinsiyetli ve bedensel doğasını tanımayıp, annedeki kökeni, kökeni kendinde olan oldukça soyut insan anlayışıyla yerinden eder. Bu yerinden etme, sonuçta dişili susturulması gereken ötekinin tali konumuna mahkûm edecek şekilde, insanın kökeninin zihinsel bir yeniden temellükü anlamına gelir.

Bunun kanıtını, insanın ölümlü ve dil bahşedilmiş düşünen hayvan şeklindeki çok eski tanımında bulabiliriz. Cavarero'ya göre bu tanımlama, fallus-söz merkezciliğin şu ana programının bir özeti gibidir: öznenin kökeninin erilleştirilmesi ve erilliğin bir soyutlamaya indirgenmesi.

Cavarero, Hannah Arendt'teki doğum ve doğum deneyimi kavramları üzerine yaptığı okumadan esinlenen radikal bir bakış açısıyla, annelik kertesini cinsel farkın önemli bir etmeni olarak geliştirir. Elbette bu yeniden değerli kılma, kültüre özgüdür ve anneliğe dair İngilizcede yürütülmekte olan tartışmanın klasik metinlerine gönderme yapmaz, üstelik üzerine çokça yazılmış olan "bakım etiği"ne de hiç değinmez. Bunun yerine Cavarero, sembolik bir figür olarak anne hakkındaki

tartışmasını cinsel fark politikası üzerinde temellendirir. Bu nedenle, Yunan felsefesinin klasik metinlerinde anneden bahsedilmeyişinin, bu geleneğin aynı metinlerinde ölüm ve ölümlülüğe büyük bir önem atfedilmesiyle dengelenmeye çalışıldığına dikkat çekmek ister.

Dolayısıyla Batı ataerkil düzeninde, yaşam ve ölüme yapılan vurguların karşı karşıya getirilmesi söz konusudur; ölüm tanrısı Thanatos'a olan bu bağlılık, kadınların üretici annelik gücünün bir inkârı olarak da açıklanabilir. Fallus-söz merkezciliğin ölüm temelli bir dünya görüşüne dayandığı düşünülürse, feminizmin en önemli meselelerinden birinin, düşünce ve yaşamın birbirine olumlu bir tarzda nasıl yeniden bağlanabileceği sorunu olduğunu söyleyebiliriz.

Bu yüzden Cavarero, Batı metafizik geleneğinin kalbindeki, eril bir kendi kendini üretim kurgulayan tekbenci fanteziye saldırır ve cinsler arasında karşılıklı tanımaya ve cinslerin karşılıklı güçlenmesine dayalı yeni bir toplumsal-cinsel düzenlemeyi tutkuyla savunur. Fallus-söz merkezciliğin, eril olanı türsel insan kavramıyla ilişkilendirdiği her seferde, toplumsal, sembolik ve dilbilimsel kodlar yoluyla gerçekleştirdiği sembolik ana katline bir son vermek, bu yönde atılan önemli bir adımdır. Ancak Cavarero bunun kültürümüz için en iyi ya da mevcut tek seçenek olmadığını ve bu meseleyi çözüme kavuşturmanın daha iyi yolları olduğunu vurgular.

Cavarero, biraz katı ve titiz biraz da nükteli bir tavırla, metafizik kapanmanın, hepimize sonsuz tekilliğimiz nedeniyle hak etmiş olduğumuz saygının gösterilmesiyle yerinden edilebileceğini öne sürer. Çokluk ve karşılıklı bağlılığın, basit ikiliklere karşı duracak ve öteki seslerin, yankıların ve izlerin ortaya çıkmasına izin verecek bir bileşimi: Cavarero, Penelope'nin dokuma tezgâhının usul usul ama süreğen sesinden Trakyalı hizmetçinin kahkahasına kadar, bir yerine birçok olan, tekleştirilmek yerine süreç halinde olan, özselleştirilmek yerine

politik olarak güçlendirilmiş olan etkili bir kadın varlığını hem hatırlatır hem de kuramlaştırır. Bir kadın varlığının bu izleri, kadının politik uyanış sürecinin ateşleyicisi rolünü oynar ve işte bugünün feminizmi de bu sürecin en yakın tarihsel tezahürüdür. Öyle izler ki zaten hep Platon'un ideal kentinin sınırlarında, ne mutlu ki ve ama inatla, Platon'a rağmen...

GİRİŞ

Batı kültürü, bu kültürü ören sembolik düzenin kendi kendisinin bir temsilini oluşturmasını sağlayan mitsel figürlerle doludur. Bu süreç antik mitolojiye kadar geri götürülebilir ve çağlar boyunca üretilmiş olan her türlü edebi metinde, hatta modern dönemde ya da daha doğrusu antik figürlerin modernler tarafından yeniden temellükünde bile izlenebilir. Başlangıçta Yunan mitolojisi tanrıları vardı, sonra Homeros'un Odysseus ve Polyphemus'u, ardından da klasik trajedideki Oedipus ve İncil'deki figürler geldi. Bunları Faust ve Don Juan takip etti, hatta Cyrano ve Werther'i de buraya ekleyebiliriz.

Aslına bakılırsa mitsel bir figür, onu şekillendiren sembolik düzeni yoğunlaştırılmış bir biçimde ifade edebilme gücüne sahiptir. Gerçekten de böyle bir figür, kendisini imleyen ismi (özel isim) sembolik düzenin içinde alır. Bu, dirimsel, paradigmatik bir tarzda hayat kazanan dolaysız, hikâyemsi bir kinayelilik yoluyla gerçekleşir. Şüphesiz sembolik düzen, örneğin (kendimizi yazılı dil alanıyla sınırlarsak) felsefi eserler ya da hukuki belgeler gibi diğer dil türlerinde de ifade bulur. Ancak mitsel figür, hem

sahip olduğu iletişimsel güç hem de bir tür kendini tanıma duygusu uyandırması itibariyle diğer hepsinden farklıdır. Sembolik düzenin iç gelişimindeki karmaşık detaylara uyum sağlamak konusunda benzersiz bir yeteneğe sahiptir; bu yönüyle, mitsel bir figür, zamanla ortaya çıkan çeşitli bakış açılarından farklı farklı özellikleri giderek görünür hale gelen canlı bir karakterdir sanki. Freud'un Oedipus'u, Adorno'nun Ulysses'i ve Kierkegaard'ın Don Juan'ının gösterdiği şey işte budur. Ataerkilliğini daha en baştan şekillendirmiş olan aynı sembolik düzenin tarihsel gelişimi içinde, bu farklı bakış açıları ardı sıra açılır.

Yorumbilgisel sistemi destekleyen sembolik çerçeve, bu çerçeve içinde ardı ardına devreye sokulan mitsel figürlerin temsilleri bir çokdeğerlilik göstermesine rağmen, aynı kalır. Burada, tarafsız/evrensel olduğunu iddia eden bir erkek özne, merkezi konumunu ilan eder ve bu erkek özneden, kendi ölçülerine göre kesip biçtiği ve kendi mitsel figürlerinde açığa vurduğu bir dünya fikri yayılır. Bu perspektife göre kadın figürler bile yaradılışlarının kökenindeki erkek özneye *referansla* bir yer edinir. Zeus için bir Hera, Odysseus için bir Penelope, Faust için bir Gretchen, Don Giovanni içinse bir Zerlina vs. vardır. Ama evli olsun ya da olmasın çift olmak, bunun tek paradigması değildir. Anne, kız evlat ve bakire figürleri de bolca mevcuttur; şehvet düşkünü büyüleyici kadınlara, Kirke'nin taklitçilerine de sıkça rastlanır. Yine de değişmeden kalan sembolik çerçeve, tüm dişi temsillerin erilin merkezi konumuna dayandırılmasını sağlar ve böylece de kadın figürlerin oynadığı roller, kaçınılmaz olarak, onları inşa eden ataerkil kodlar içinde anlam kazanır. Dolayısıyla erkekler açısından baktığımızda, eril öznelliğin kendisini tanımalarını talep ettiği figürlerin bir geçidine şahit oluruz. Öte yandan kadınlar açısından baktığımızda, bu aynı geçidin eril bir özne tarafından dayatılmış olduğunu görürüz. Burada biz kadınlar kendimizi özne olarak değil, ötekinin düşüncesinin nesnesi olarak buluruz.

Yakın tarihte kadının yaşadığı özgürleşme, bu resmi daha da karmaşıklaştırır. Kadınlar (kadın olmaları gerçeğine rağmen aslında erkekler gibi olduklarını söyleyen eşitlik ilkesi uyarınca) düşünce laboratuvarlarına artık kabul edildikleri için, bu mitsel temsillerde de eşit pay sahibi olmalarına izin veriliyor. Bu imtiyazın tanınabilmiş olmasının nedeni, (erilin damgasını taşımasına rağmen) düşüncenin evrensel/tarafsız bir değeri olduğunun varsayılması ve erkeklerin tinsel tarihinin, insan türü anlamında insanın (*uomo*)[1] hikâyesiyle karıştırılmasıdır. Böylece Batı'nın kaderine katkıda bulunmak isteyen kadın bir entelektüel işçinin, aynı cinsiyeti paylaşmasalar da, kendini Prometheus, Odysseus ve Faust'un suretinde tanıyabilmesi beklenir. Gerçekten de cinsiyetlilik, kadının önünde duran bu sözde evrensel çerçeve içinde hiç hesaba katılmaz.

Her durumda değişmeden kalan şey, erkek tarafından erkeğin kendi imgesinde ve ona benzemezliğiyle düşünülen kadının, kendisini kendi sembolik düzeni içinde şekillenmeye muktedir bir kadın öznelliği olarak temsil edebilecek mitsel bir figürden yoksun oluşudur. Aksine kadın, kendini çoktan yeniden tasarlanmış bulur ve kendini ötekinin imgesinde tanımaya mecbur edilir. Bu yüzden kadınların, bir uyum sağlama ve ayak uydurma gayretiyle, erkeklerin her şeye kadir olma hayallerinin içinde kendilerine bir kadın öznelliği bulmaya çalışmaları hem zor hem de beyhudedir. Bu beyhude çabanın tek ödülü, temel bir ötekilik imgesidir. Kendi figürlerini arayan kadın özne, dişilin asırlardır insanın kaderinden dışlanması sürecinden kaynaklı klişelerle karşılaşır. Dolayısıyla bir kadın eninde sonunda ısrarla şu soruyu soracaktır: Prometheus ya da Odysseus, hangi ölçüde benim bedenleşmiş kadın varoluşumun makul imgeleridir? Ya da sadece kendi cinsimin figürlerine baktığımda da, Penelope ve Kirke'nin deneyimleri benim deneyimlerim-

1 İtalyancada "uomo", hem insan hem de erkek anlamına geliyor. (ç.n.)

le ne kadar örtüşür? Gretchen ile birlikte ne kadar ağlayabilirim, Zerlina ile birlikte ne kadar gülebilirim?

Kadın öznelliğinin alanı içinden sorulduğunda, bu açıkça retorik bir sorudur. Kadın öznelliği, ataerkil düzenin, işlevsel alt tür olan "kadınlar" dahil bütün insan türüne anlam verdiği varsayılan sembolik figürlerin cisimleşmiş bir hali olduğu iddiasını reddeder. Gerçekten de insanlar dünyaya ya kadın ya da erkek olarak geldikleri için, dişi düşüncenin ufkunda *cinsel fark*, insanların daha en başından beri izini taşıdığı bir gerçektir. Bu nedenle cinsel fark, kendilerine uygun hangi figürleri benimseyeceklerini kendi kendilerine belirleyebilen iki farklı cinsiyetli öznenin olduğu sembolik bir düzen içinde uygun biçimde temsil edilmeyi gerektirir. Bu elbette erkek öznenin evrenselleştirici iddialarındaki merkezi statüsünü (ve dolayısıyla cinsel farkın erkek özne tarafından tanımlanmış bir rol olarak inşa edilmesini) reddetmek anlamına gelir. Ama tam da bu gerekliliğin bir sonucu olarak, Batı kültürünün eril ve dişil figürleri, içinde yer aldıkları sembolik çerçeveyle birlikte altüst olacak, hatta dişil figürler söz konusunda olduğunda ortaya çıkan kargaşa çok daha büyük olacaktır. Retorik soru, aslında yanıtı baştan olumsuz olacak şekilde formüle edilmiştir. Çünkü gelenek içindeki örneklerin geniş yelpazesinde, kadın öznelliğinin ihtiyaçlarını yeterince karşılayabilecek tek bir figüre bile rastlanmaz. Batı geleneğinde kadın öznelliği, aşırı-eril erkek figürlerin ve erkeklerin inşa ettiği kadın figürlerin altında gömülü kalmıştır.

Bununla birlikte mitsel figürlere olan ihtiyacımız hâlâ bakidir. Şüphesiz ki bizim için en iyi çözüm, yeni düşüncemizin ve kurmuş olduğumuz taptaze, yeni öznelliğin, *yeni* figürleri gerektirdiğini kabul etmektir. Edebiyat, kadınları yazar olarak içine almayı kabul eden ve kadınların yazma ihtiyacını tartıştırmaya ne kadar da uygun bir alan olduğunu ispatlamış olan ilk disiplindir. Zaten bu yüzden kadın edebiyatı, kadın kahra-

manların toplandığı çok önemli bir tapınak haline gelmiştir. Ama maalesef, edebiyatı çok az biliyorum, figürler yaratmak konusunda bildiklerimse bundan bile az. İşte bu yüzden ben de bu figürleri çaldım.

Bu kitap kendi bağlamlarından çalınmış olan antik kadın figürlerini ele alıyor: Demeter, Penelope, Diotima ve Trakyalı kadın hizmetçi. Yazınsal bağlamımız Platon'un yapıtları olacak. Ama Demeter ve Penelope örneğinde de olduğu gibi, bağlam sadece bir vesile işlevi görecek, çünkü meselemizin asıl ve gerçek bağlamı, aslında bütün Yunan felsefesi sisteminin kendisi ve bu sistemin içinde işlediği küresel ufuktur.

Neden "Yunan" dünyasını tercih ettiğim konusunda, yetkin olduğum alanın bu olmasından başka gösterebileceğim bir sebep yok. Klasik felsefeye ilgimi ve aşinalığımı ise büyük oranda hayatımın akışındaki tesadüflere borçluyum. Yine de bu spesifik kerteyi temel almak bana hiç de yersiz gelmiyor, çünkü tarihimizin başlangıcında kendisini ortaya koymuş olan antik felsefe, "Batı" dediğimiz [kültürün] tüm bir kaderini de belirlemiştir. Mitostan logosa, Yüce Anne kültüründen bize kadar erişmiş bulunan ataerkil sembolik düzene doğru bir kayma meydana gelirken, bu felsefe aslında çok daha önemli bir dönüşüm gerçekleştirdi. Bu yüzden klasik antik çağ uğrağı, bize bu kaymanın taze izlerini barındıran ve ataerkil tahakküm karşısında kaybettiklerimizin anısını saklı tutan bir geçişin hâlâ devam etmekte olduğuna işaret ediyor.

Kökendeki bir anaerkilliğin varlığına işaret eden kanıtların sıralanmasının, bu kanıtlar ne kadar çok sayıda olursa olsun, bütün bilim insanları tarafından kabul edilen bir kanıtlama tipi oluşturmadığı kabul edilir. Ama bizim meselemiz, zaten belgeler ve kanıtlamalar değil. Benim buradaki yorumbilgisel projem, ataerkil düzenin içerdiği ilk silme eyleminin, yani üzerine bu düzenin inşa edildiği ve sonrasında da kendini hep gösterecek olan eylemin izlerini araştırmaya dayanıyor.

Ben hırsızlık yaparken şu yolu kullanıyorum: Dişil figürleri bağlamlarından söküp çalıyorum, böylece geride kalan yırtık kumaşın üzerinde, başlangıçta işlenmiş olan suçu saklayan kavramsal dokumayı oluşturan düğümlerin görünür hale gelmesini sağlıyorum.

Bu gerçekten de sadece nesnesinin peşinde olan, kasıtlı bir soygundur, bu yüzden de çaldığı figürlerin kendi bağlamlarındaki nesnel niteliğini tanımakla hiç ilgilenmez. Aksine bu figürler, yeni bir düşünme tarzıyla, yani cinsel fark felsefesinin kategorileriyle özgürce tekrarlanır ve yeniden etkinleştirilir. Dolayısıyla bu hırsızlık hem peşin hükümlüdür hem de değildir. Peşin bir hükmü vardır, çünkü nesnesini sembolik olarak hangi yöne bükeceğine çoktan karar vermiştir; peşin hükümsüzdür çünkü söz konusu figüre kendi bağlamı içinde bir nesnellik verebilmekle uğraşmaz. Buradan bakınca, Yüce Anne'nin arkaik kültürünü belgelemeye çalışmanın bir önemi yoktur. Ben daha ziyade, anne figürü üzerinde temellenen günümüzün dişil felsefesinden yola çıkıyorum. Biz kadınlar araştırmaya buradan başlarsak, sonunda antik Anne figürüne ve etrafındaki tüm kızları ile kız kardeşlerine ulaşabiliriz.

Çoklu perspektiflerin oyunu içinde figürlerin nasıl farklı biçimlere bürünebildiğinden daha önce bahsetmiştik. Her erkek yorumcunun istediği şeyi bulmayı nasıl başarabildiğini anlamak için, yüzyıllar boyunca bu figürlerin portrelerini ve duruşlarını sürekli yeniden şekillendiren yorumbilgisel güzergâhı takip etmemiz bile yeter. Gerçekten de bu yapısal kategorilerin epistemik düzeninde, bu figürlerin babalarını ve onları yeniden canlandıranları bir arada tutan çok temel bir örtüşme, bir çeşit ataerkil *basso continuo*[2] vardır, çünkü farklı perspektiflere rağmen tüm bunlar uzayıp giden aynı bağlamın içinde yer alırlar. Buna karşıt olarak, benim hırsızlık taktiğim

2 Sürekli bas; barok müzik tarzında arka planda çello, klavsen, org, lavta vb. pes sesli çalgıların eşliği. (ç.n.)

bu bağlamın *dışında* ve ona *karşı* konumlanır. Bu hırsızlık, özgürce kanatlanıp uçmak gibi, gücünün her şeye yetebileceğini iddia etmek yerine, kendi hapishanesinin *içinde*, kendini sıkıştırıp bunaltan dili sabırla yerinden etmeye çabalayan birinin üzerine çokça düşünülmüş bu naifliğiyle çalışmayı gerektirir. Benim taktiğim, daha ziyade, perspektifteki radikal bir değişim sayesinde kendi bağlamlarının dışına çıkmanın arayışına çoktan girmiş olan teorik eksenlere dayanarak, açık açık çalma amacını taşır.

Bu eksenlerden ilki cinsel fark felsefesidir. Burada perspektifte gerçekleşen devrim, özellikle kadına özgü, dişil bir nitelik taşır. Bu devrim, bir kadın kendi tekil bedenleşmesine bakıp da tarafsız/evrensel bir ad olarak "insan"ın ne içerdiği ne de tanımladığı cinsiyetliliği olumsuzlayamayacağını anladığında hayat bulan temel bir realizmi referans alır. Mesele, sözcüğün kullanımını düzeltilmek değildir. "İnsan" adı, daha başından itibaren bedenden koparılmış olan, mutlak bir "eril" soyutlaması içerir. Kalıcı bir beden ve akıl düalizmi üzerinde temellenen bu ad, cinsel farkı düşünülemez hale getirir. Artık kendine bakmaya karar vermiş olan bu kadın [*donna*], kendisinin akıl ve bedenin bir bütünlüğü olduğunu anlar ve buna uygun olacak bir ad talep eder. Bu ad, bedenleşmiş tekilliklerin doğmasını ve edimselleşmesini sağlayan doğum eyleminin kadın ya da erkek herkese yeniden anlam vermesini sağlayacak türden bir sembolik düzenle uyumlu olmalıdır. İnsanlar dünyaya sadece doğumla gelir, asla başka bir yoldan değil. Parmenides'le başlayıp günümüzün postmodern düşünme tarzına dek uzanan mevcut felsefi bağlamla kıyaslandığında, bu radikal bir devrimdir. Burada, cinsel farkın açtığı yeni felsefi ufukta, felsefenin temel öğesi *bir* değil, *iki*dir. Burada, farkın kökensel söylenebilirliği *çok* değil, *iki*'de yatar. Ve bu *iki*, yaşayan ve bedenleşmiş insanları, dilin içine, sonluluklarının tüm o görkemiyle birlikte dahil eder.

Kadın ya da erkek olsun herkes, sonlu varlıklar olarak, annelerinin rahminden doğar. Kendimi mevcut bağlamdan çekip çıkarmayı arzularken, teorik yaklaşımımın ikinci eksenini de Hannah Arendt'in *doğum* kategorisinde buldum. Arendt doğum kavramını "anne rahminden gelmek" yönüyle vurgulamaz, bunun yerine doğumun Yunancadaki "hiçlikten gelmek" anlamını benimser. Buna rağmen Arendt'in çalışmalarında doğumun merkezi konumu, her zaman ölüm kategorisinden beslenmiş olan ataerkil geleneğe karşı, perspektifte tersyüz edici bir değişime sebep olur. Benimsemiş olduğum çalma taktiği, Arendt'in, anne figürünün artık kesinlikle görünmez kalmayacağı böyle bir yön açmış olan perspektifine çok şey borçludur. Arendt, erkeğin, insanın varoluşunun mihengi olan ölümle doğrudan yüzleşmekten korktuğu için bakışlarını sürekli kaçırmak istediği alanın tam da kendisine odaklanır. İlk ana katlini inşa eden sembolik olaya yol açan işte bu kaygı olmuştur. Bu kaygı, varlığını devam ettirmeye, hayatta kalmaya duyulan saplantılı arzunun da temelidir. Öyle ki bu yüzden, insanlar, hiç de tesadüfi olmayan bir şekilde kendilerine *ölümlü* [*morte*, *ölüme* mahkûm] demeye karar verdikleri anda anlamlamanın odağı haline de getirmiş oldukları ölümden kendilerini koruma görevini, düşüncenin ebedi nesnelerine vermişlerdir.

Dolayısıyla önce anne figürünü çaldım, onu bu ana katli bağlamından çekip çıkardım. Bunu yaparken, doğum kategorisinin görüş kabiliyetimi güçlendireceğini ve ölüm kategorisinin benim bağlamımda karışıklıklara yol açabileceğini biliyordum. Bu sayede anne figürünü dikiş yerlerinden söktüğümde, kendi sırlarını kusursuzca gizleyebilecek kadar kalın olan alttaki dokuma da açığa çıkmış oldu. Ama işte, iğneyi ters yöne (doğuma) çevirince, bu dokuma o kadar ince kalır ki kolayca sökülüverir. Böylece Penelope'nin örme ve sökme işinde cisimleşen gizli niyeti kendimce dile getirmenin bir yolunu bulmuş

oldum. Yine de benim Penelope'm iki farklı dokuma tezgâhında çalışıyor. İlk tezgâhta, dişil sembolik düzenin farklı figürleri birlikte dokunuyor. İkincisi ise, babaların dokumasının keçeleşmiş ipliklerini çözüyor. Tüm bunların yanında, o gerçekçi neşesiyle *logos*'un soyut kabuğunu etinden ayırmayı başaran Trakyalı kadın hizmetçinin yapmacıksız kahkahasının da duyulabilmesini istedim.

Hırsızlığımın bir peşin hükme hem dayandığını hem de dayanmadığını kabul etsem de, Platon'un metinlerine ve ona yakın diğer metinlere karşı, tamamen keyfi veya kasıtlı bir şekilde bir suç işlemek zorunda kalmış da değilim. Zira yorumbilgisel oyunda, doğal olarak bütün yorumculara bir miktar keyfilik payı bırakılır. Söylediklerimi çoğu zaman filolojik olarak gerekçelendirmeye çalıştımsa da, bunu akademik kodlara sadık kalıyor gibi görünmek için ya da mesleki dürüstlük adına yapmadım. Yaklaşımıma asıl esin veren şey, bu antik metinlerin ipliklerini çözmekten ve böylece ilk dokuma tezgâhındaki yeni tasarımın daha kolay görülebilmesini sağlamaktan aldığım keyiftir. Bu sökme işlemi sırasında, klasik felsefenin bazı teorik düğümleri de yavaş yavaş çözülür oldu. Bu yöntem, felsefenin hem birleştirici temel kategorilerini hem de en kuvvetli gelişim çizgilerini gözler önüne seren yeni bir hikâyesinin izlerini ortaya çıkarmamı sağladı.

Elbette bu figürleri sırf oraya buraya dağılsınlar diye bağlamlarından koparıp çalmadım. Aksine, başka kadın dokumacıların kendi kendine akıp giden jestlerini benimsemeye hazır dişil bir sembolik düzenin dokusu üzerine uygun şekilde yeniden yerleştirmek için çaldım onları. Sadece bazı iplikleri tercih etmek, bazı imgeler tasarlamak istedim. Sadece bir parçadan ibaret olan bir şeye bütünlük verebilmek konusunda belki bazen fazla ısrarcı davrandım, ama şunu çok iyi biliyorum ki bir *bağ-lam* (metinlerin diğer metinlerle etkileşime geçtiği yer) asla tek başına bir kadın tarafından yaratılamaz.

Bu kitaptaki bölümlerin büyük oranda rastlantısal dizilişi, bu bağlamı üretmeye bir katkı sunmak isteğimin bir kanıtı olarak da görülebilir. Bu dizilişin tek amacı, doğum temasına farklı açılardan yaklaşmanın bir yolunu sunabilmekti. Bu yüzden kitabın içindeki yankılanmalar ve tekrarlar, yazının tonundaki ve tarzındaki değişimler bir bakıma kaçınılmazdı. Yorucu felsefi argümanların yerini bazen mitsel kaynakların esinlediği daha ince bir üsluba, bazen de günümüzün meselelerine üzerine düşüncelerime bırakması da. İncelediğim bağlamın nesnel anlamdaki teknik karmaşıklığı (2. Bölüm'deki Parmenides örneği) ve seçtiğim temanın güncelliği (3. Bölüm'de tartışılan kürtaj yasası örneği), bu söylemsel tercihleri zorunlu kıldı.

Çalacağım dişil figürleri, tıpkı onları sunarken kullandığım üsluplar gibi, tamamen rastlantısal bir şekilde seçtim. Bu seçimlerim, önceden belirlenmiş bir plandan ziyade çalışmamın kendi gelişim seyriyle ilişkilidir. Aslında ne aradığımı biliyordum, ama bulduğum şeyi ancak sezgisel bir çekim sayesinde tanıyabiliyordum. Trakyalı kadın hizmetçi ve Diotima, Platon'un metinlerinden alınmıştır ama bu iki kadın figür o metinlerde tamamen farklı roller oynarlar. Kadın hizmetçi, Platon'un metninde sadece tek cümlede geçen bir yan karakterdir. Oysa Diotima, Platon'un öğretisinin açıkça duyulabildiği uzun bir felsefi konuşma yaptığı *Şölen*'in başlıca karakterlerden biridir. Öte yandan, Demeter ve Penelope örneklerinde ise, Platon'un metni sadece bir vesile işlevi görür. Demeter'den yalnızca, Platon'un bu adın etimolojisi üzerinde durduğu *Kratylos* metninde, o da binlerce ismin arasında bahsedilir. *Phaidon*'da ise Penelope yaptığı örme ve sökme işi nedeniyle sadece bir metafor olarak geçer.

Yine de, hırsızlık çalışmamın referans çerçevesi olarak kullandığım temel bağlam, Platon'un eserleridir. Bana kalırsa ana katli şeklindeki kurucu törenin, henüz sistematik bir biçime kavuşmamış olsa da, felsefi olarak tamamlanışı Platon'da

gerçekleşir. Bir yandan bu süreç, ortaya çıkan kati sonuçlarından da ziyade, ölüm metafiziğinin altında yatan mantığın can alıcı evrelerinde kendini gösterir. Öte yandan ve aslında tam da bundan ötürü, bu bağlamın kendisi, ana katlinin bilinçli izlerinin kendi söküklerinde ve yırtıklarında görünür hale gelmesine de izin verir.

Belki de bir klasikçi olduğum için, geriye, başlangıca, kökene ve kaynağa gitmek gibi bir alışkanlığım var. Bende bu alışkanlık, ilk filozofların, işlenmiş olan bu ağır ana katli suçuna, ataerkil düzenin evrenselleştirici küstahlığının altında yatan bu cinayete "kronolojik olarak" daha yakın olmaları nedeniyle, daha da güçlüdür. Şüphesiz Platon, Batı felsefe tarihinin başlangıcında, başka bir deyişle, bu korkunç ilk uğrağın kendini küresel bir metafizik sistem içinde sağlamlaştırmasının tam eşiğinde yer alır. Eğer asıl amacımız ve arzuladığımız şey, binlerce yıldır unutturulmuş dişil bir sembolik düzeni "yeniden tesis etmek" olsaydı, o zaman antik dişil figürleri çalmaya kalkmamız gerçekten de boşuna bir çaba olurdu. Halbuki ilk ana katli, oğulların dilinde zaten hep tekrar edildiği için bir türlü silinmeyen bir geçmiştir.

İşte biz de "burada ve şimdi"den başlıyoruz. Bu hırsızlık girişimim ilhamını kadınların günümüzdeki ihtiyaçlarından ve mevcut politik pratiklerinin kategorilerinden alıyor. Bağlamlarından çekip aldığım Demeter, Penelope, Diotima ve Trakyalı genç kadın, onları metafizik ağlarıyla sıkı sıkı sarmış olan antik rol dağılımının eril kodları tarafından kuşatılmış halleriyle tam karşımızda duruyorlar. Uzun süre önce alınmış bir yenilginin ve artık muhtemel olmayan bir zaferin verdiği nostaljik acının, bu kadim annelerin kadın figürler olarak anlamlı bir yaşama kavuşmalarına hiçbir yardımı olmayacaktır. Bu kadınlar, asıl, annelerinin evinde birlikte örgü ören binlerce kızın vakur jestlerinde yeniden hayat buluyorlar.

Penelope

İşte filozofun ruhu böyle düşünür. Felsefenin görevi, ruhu bedenle olan bağlarından çözüp kurtarmaksa, böylece bağlarından kurtulmuş olan ruh da, dokuduklarını tekrar tekrar sökmek gibi kendini sonu gelmez bir işe veren Penelope gibi, hazlara ve acılara yeniden kapılıp da kendini tutsak kılmamalıdır. Bunun yerine, kendini bunlardan korumak için, söylemi [*logismos*] takip etmeli ve onun dışına çıkmamalı; görünüş olmayanı, hakikati, tanrısalı temaşa ederek ondan beslenmelidir. Ruh, ömrü oldukça böyle yaşayacağına inanır ve hayat sona erdiğinde, kendine benzeyene ve kendisi gibi olana doğru gider, insana özgü kötülüklerden kurtulur.
Platon, *Phaidon: Ruh Üzerine*, 84a-b

Penelope dokuma tezgâhının başında dokuduğu kumaşı bir yandan da sökmektedir. Penelope dokumacıdır. İşi örmektir onun, sökmek değil. Ördüğünü söküyorsa, evlenmek için ona talip olanlara teslim olmak istemediğindendir. Evini işgal eden adamla evlenmesini geciktirebildiği sürece, hapis altında kalmış olsa da, bu adama ait olmayacaktır. Bu yüzden gün boyunca ördüğünü geceleri sökmektedir. Bu monoton,

ritmik, sonu gelmez iş sayesinde inzivasının süresini uzatabilmektedir.

Zira Penelope'nin bu kuraldışı mekânının açık kalmasını sağlayan şey, tam da bu inzivadır. Penelope'nin mekânı, bir kadın olarak ve özellikle de bir eş olarak onu belli bir yere konumlandıran ataerkil sembolik düzene göre kuraldışıdır. Penelope bir kraliyet sarayında yaşasa da, bitmek bilmeyen bir örme ve çözme eylemi sayesinde hiç kimsenin eşi olmadığı kendi yerini tanımlar. Bu yerde Penelope ne taliplerinden birinin ne de yirmi yıldır ortalarda olmayan Odysseus'un eşidir. Odysseus başka bir yerdedir, artık Penelope'nin eşi sayılamayacak ve varlığıyla onun yerini tayin edemeyecek kadar uzun zamandır, neresi olduğu bilinmeyen çok uzaklarda bir yerdedir.

Gerçekten de Odysseus bir gün geri dönecek midir? Onun dönüşü, Penelope'nin bitmek bilmez işinin sonu olurdu (olacaktır). Bu bir anlamda, Penelope'nin kendi sonu olurdu belki de. Homeros, Odysseus'un dönüşüyle birlikte, Penelope'nin, kesintiye uğrayan ve ördüğünü söktüğü için boşa giden bir emek yerine, kesintisiz ve sonuna varan bir ritimle kumaşı dokumayı bitirip bitirmediğini söylememiştir (ve kimse de dönüp bunu sormamıştır). Penelope bu bitmeyen örme-sökme işinin ta kendisi *olduğu* için, neler olduğu bilinmeden ve araştırılmadan kalmıştır. Penelope'ninki, tek bir yerin ritmini yansıtırcasına tekrar eden ve devinimsiz küçücük bir hikâyedir. Penelope hep aynı yerde ikamet eder. Odysseus'un "büyük" öyküsünde bir sürü farklı yerden, çok çeşitli deneyimlerden geçmesinden, onun bu tutkulu yolculuğu ve sürekli dalgalanmakta olan geleceğinden tamamen farklı olarak, Penelope'nin yeri hiç değişmez.

Odysseus bir gün geri dönecek midir? Penelope'nin umudu giderek zayıflar, yorulmuştur, anıları solmaya başlar. Belki de eşi ölmüştür ve kendisine de onun yasını tutmaktan başka yapacak bir şey kalmamıştır. Tıpkı yirmi yıllık bir hayalin ürünü olan dokuma gibi, Odysseus'un yokluğu da artık bekle-

menin geriliminin ortadan kalktığı, sabit ve değişmeyen bir fondur. Bu beklenti Penelope'nin bilmediği bir geleceğe aittir, çünkü Homeros'un Odysseus'un hikâyelerini anlattığı "büyük tarih"le ilgili hiçbir şey bilmez. Penelope kendini şimdide tutar ve yapmakta olduğu iş sayesinde kendine ait olduğu ayrı bir yer yaratır. Şimdi Penelope, her şeyiyle birlikte, bitmek bilmeyen bir örme-sökme hikâyesinin kendisi kadardır. Yalnızlığına dokunulmasına izin vermemesini ve kendisini daha büyük olaylardan korumasını sağlayan şey, sabit bir tekrarın temposunu yavaşlatmak için bulduğu kendine özgü yöntemidir. Penelope artık umudunu kesmiş bir şekilde beklerken, aynı tekrarlardan oluşan zamanı sonlandırabilecek olan büyük Olay'dan bu denli yabancılaştığında, dokuma tezgâhının temposuna ayak uydurmuş olan zamanın tam da kendisi, herhangi bir olayın gerçekleşmesini erteler ve hatta imkânsızlaştırır. Tıpkı eşinin artık ihtimal dışı olan dönüşü gibi, istemediği bu evlilik de Penelope'nin değişmeyen temposunu sekteye uğratacaktır (uğratırdı). Penelope'nin kendisinden başka bir şey olmayan dokuma tezgâhının ritmini bozacaktır. Onun hiç bitmeyen bir örme süreciyle yarattığı bu kendine-ait-olma zamanını sona erdirecektir.

Zira Penelope'nin bitmek bilmez işi sayesinde uzak durduğu olaylar, tarihin -erkeklerin, kahramanların tarihinin- büyük olaylarıdır. Dolayısıyla bu büyük olaylar, Penelope'nin kendisine ait olmayan, bir mekân yerine sadece sembolik düzen içinde bir yere sahip olabileceği bir tarih içindeki ataklardır. Odysseus geri döndüğünde olacak olan şudur: Penelope, düşmanlarından ve kendine saldıranlardan kurtulup döndükten sonra kendi evinde hüküm sürmeye devam eden Odysseus'un (yeniden) eşi olacaktır. Penelope artık kendi kuraldışı alanına, abes temposuna, Homeros'un hafızasında dişil bir figür olarak muhafaza edilmesini sağlayan o küçük hikâyesine sahip olamayacaktır.

Homeros'un hafızası elbette Penelope figürüne oldukça farklı sembolik değerler atfetmeye çalışır. Örneğin kocasının yerini onu gasp etmeye çalışanlara karşı savunan ve kocasını bekleyen sadık eş figürünü düşünelim. Ancak mite konu olan figür, onu yorumlama girişimlerine göre farklı şekiller alabilmeye kendiliğinden açık görünür. Penelope, farklı okumalara açık olan, kendine ait bir sembolik güce sahiptir. Bu yüzden Homeros'un çizdiği şema, izlenebilecek olan başka yorumbilgisel güzergâhların ipuçlarını sağlar. Bunlar, kendine ait ritimleri ve mekânları olan, kendi *figürlerine* onları başka türlü ele alan bağlamlardan çalarak ulaşmaya çalışan dişi bir sembolik düzenin ipuçlarıdır. Bu hırsızlık, önceden kurulmuş olan bir *yer*i, önceki bağlamın yadsımış olduğu perspektiflerin kabul görebileceği bir anlamlama odağına dönüştürür.

Homeros'un destanında hırsızlık stratejimize katkı sağlayan ipuçlarından biri, Penelope'nin sonunda eşini tanıyamamasıdır. Odysseus'un köpeği (sadık domuz çobanı Eumaeus), babası Laertes ve eski bakıcısının aksine Penelope, saraya dilenci kılığında geri dönen Odysseus'u tanımaz. Ne eşinin yüzünü ne de onu tanıyabilmesi için sarf ettiği sözleri tanır. Şüphelenir, kuşkulanır, kanıt ister. Demek ki belki de onu tanımak istemiyordur.[1] Ya da teslim olmak zorunda kalacağı büyük olayın gelişinden önce, kendi sembolik alanının Odysseus'un geri dönüşünü beklemek olmadığını göstermek ister. Penelope'nin inzivası, artık memnun olduğu ve nedenini çoktan unuttuğu bir şeye dönüşmüştür. Gerçekten de, Penelope ve Odysseus

1 Penelope'nin kocası döndüğünde sevenleri onu tanıyabilmişken, onun kendi kocasını tanıyamamış olmasının ne kadar da "tuhaf" olduğu, Homeros'un yorumcularının da gözünden kaçmamıştır. Bazı yorumcular bu tuhaflığın, Penelope'nin saklamayı pek de başaramadığı sadakatsizliğinin bir işareti olabileceğini eklerler (krş. Devereux, 1982: 259-69). Oysa bence bu tuhaflık, aslında, Penelope'nin kendi mesafesini belli etmesini ve kendisini Odysseus'un *Odysseia*'da anlatılan "büyük hikâye"sinin mantığından uzak tutabilmesini sağlayan farklı bir yorumbilgisel düzene işaret eder.

sonunda birbirini tanıdığında, Penelope'nin hikâyesinin yanı sıra yapma ve bozma eylemindeki biricik varoluşu da sona erer. Gezgin adamın büyük hikâyesi de aynı anda sonlanır. Ama bu son, Odysseus'un hikâyesinin, bu küçük bölümü içeren ve kuşatan daha geniş sahneyi biçimlendirmekte olduğuna işaret eden bir sondur. Bu sebeple, hikâyenin tanıyamama kısmının açmış oldığı küçücük alan, son bir direniş jestinin, anlatımın mantıksal düzeninden uzak bir yere çekilip saklanmanın sembolik güzelliğini taşır. Bu anlatım tarzı, dişil figürün kuraldışılığının geride hiç iz bırakmayacak şekilde yeniden içerilmesini gerektirir.

Yine de küstah ve tehditkâr yabancı Antinous, bir kumaşı dokumanın bu kadar uzun yıllar sürmeyeceğinden şüphelenmiş olmalıdır. Ama yapabileceği hiçbir şey olmadığının da gayet farkındadır. Penelope'nin örmekte olduğu bu genişleyen zaman, bu sonsuz ve ahenkli aynılık, *nüfuz edilemezdir.* Kendi elleriyle dokuduğu ve erkeklerin olay arsızı temposundan çıkıp onun kendine ait sessiz zamanını örmekte olan boyuttan başka, onu koruyacak bir kalkanı ya da saklanacak bir yeri yoktur.

Hem Penelope'nin oğlu Telemakhos hem de talibi Antinous, onun yerinin saray değil dokuma odası olduğunu bilirler. Toy bir genç olmasına rağmen Telemakhos eril rolünü daha şimdiden gösterişle sergilemektedir. Annesini, harem bölümüne, hizmetçiler ve dokuma tezgâhlarının arasına göndermekten çekinmez. İktidar ve söz erkekler içindir; kadınların işi ise dokumaktır (*Odyssey* 1. 356-9). Fakat Penelope erkeklerin ona layık gördüğü yere, dokuma tezgâhı başında kumaşlar dokumaya teslim olmaz. Aksine, ördüklerini sökerek ve dolayısıyla yaptığı şeyi beyhudeleştirerek, kendi nüfuz edilemez zamanını örer. Bu uzatmalı ara, tarihin olaylarının tamamen dışındaki mutlak bir zamana dönüşür.

Öyleyse Penelope yaparak ve yaptığını bozarak, uygun materyallerden dişil bir sembolik düzen örer. Böylece Homeros'un

anlatısal hafızası, sırf Odysseus'un hikâyesinin sonunu daha hatırlanabilir kılmak amacıyla kayda geçirmek istediği kısmı bile sonuçta unutulmaktan kurtarmış olur.

Odysseus'un büyük hikâyesi gerçekten de kahramanların yapıp ettikleriyle dolu bir zamana, yakıcı olayların üst üste geldiği bir tempoya açılır. Doğrusal bir şekilde ilerlemeseler de bu olaylar, kendini sürekli geleceğe ve mümkün deneyimlere yansıtan bir "yenilik" birikimine işaret eder. Denizdeki macera ve bilinmeyen bir kıyıya ayak basmak, bir kahramanın *eylemi* için en iyi ve uygun düzlem haline gelir. Hannah Arendt'in (1959: 154 vd.) dediği gibi, beklenmedik biçimde patlak veren ve geleceği kendi olası güzergâhlarından birine yönlendiren bir eylemdir bu. Şimdide, "artık olmayanı" ve "henüz olmayanı" belirleyen şey eylemin temposudur. Bunlar bir kırılma noktasını gösteren ve Odysseus'u savaş taktikleriyle ünlendiren eylem bakımından değerlendirilir. Beklenmedik ve muhteşem bir şekilde, tahta at uzun bir savaşın bitimini işaret eder ve böylelikle Odysseus'u eve dönüş yolculuğunda eşit derecede öngörülemeyen maceralara sürükler.

O halde eylem zamanı, yeni ve beklenmedik olanla nitelenir. Yine de bu eylem, üst üste gelen yakıcı olayların bir tamamına varışıdır. Unutulup gitmeden önce sadece kısacık bir an süren şeyleri sahneye taşımaya yazgılıdır. Bu sebeple eylem zamanı, sahnelendiği anın tekrar edilemezliğinde kaybolup gitmemek için, kendini kültürel hafızada korumaya ihtiyaç duyar. İşte Homeros'un anlatısı bu hafızanın kendisidir. Destan, eylemin kolektif olarak korunmasının alanı, eylemi ölümsüzleştiren efsanedir.

Besbelli ki eylem zamanı, eve ait değildir. Sadece denizin hareketliliğine ve sonsuzluğuna değil aynı zamanda savaş ve politikaya da ait olması, semptomatik bir değer taşır. Buralar evden uzaktır ve bunlara nazaran ev, bir başlangıç ve geri dönüş noktasıdır. Ev, eylemin yokluğuyla ayırt edilen bir nokta-

dır. Kahramanın geri dönmesi üzerine, eylem zamanı, kahramanın *sükûnete çekilmesiyle* sonlanır. Aslında Yunan sembolik düzeni, sadece kadınlara ait olduğu kabul edilen bir çalışma ve bakım işi zamanı/mekânı tanımlar (Arendt 1959: 23-45). Bu iki mekân "yan yana" uzanmaz, merkezinde Yunan "insan"ının yer aldığı bir model oluşturur. Bu noktadan ve eril töz olarak düşünülen insandan hareketle, kadınlara daha aşağı ve eksik bir figür olmaları itibariyle farklı bir yer, rol, zaman ve işlev tahsis edilir (Sassi 1998: 37-45). Odysseus'un seyahatinin merkeziliği etrafında dönmesi nedeniyle Homeros'un anlatısı da iki yönden semboliktir: Odysseus eyleme, Penelope ise dokuma işinin en iyisidir.

Penelope, ondan çalışkan ve sadık bir eş olmasını isteyen bir düzenin sembolüdür, ama tam da bu yüzden ona reva görülen zaman ve mekânı reddeden ve bozan bir figüre dönüşür.

Mevcut düzen içinde Penelope'ye uygun görülen zaman, öngörülebilir ve üretici bir zamandır. Kadınlara verilen rol giysiler yapmak, ihtiyaçları gidermek ve bakım sağlamak olduğu için, kraliçenin yeri dokuma odasındaki hizmetçilerin yanıdır. Bu konum, Penelope'nin kendisini yeniden gelin yapma -kendini gelin verme- eyleminin bir parçası olan çarşaf takımını dokumasını da içerir. Fakat Penelope bunu dokumaz ya da daha doğrusu, ördüklerini söker, bu sayede ataerkil sembolik düzenin ona tahsis ettiği rolü boşa çıkarır. Bu düzenin zayıf koruyucusu rolündeki toy bir genç olan Telemakhos, annesini söylevlerin verildiği salondan dokuma odasına göndermekten utanmaz, fakat Penelope bu odada kendine öngörülemez ve nüfuz edilemez bir zaman ve mekân örerek, dokuma işini yadsır ve onu boşuna bir iş haline getirir.

Suç ortağı hizmetçileriyle paylaştığı bu mekânda Penelope'nin varlığı, erkeklerin iniş çıkışlarından hiç etkilenmez. Onun böyle ayrı kalabilmesi, çok daha öngörülebilir olan "kadının yeri"nden ve kadınların bitmez tükenmez bakım

işinden de farklıdır. Gün be gün kurduğu bu mekân evdir, köklülüktür; bir kadının kendine yakın olduğu yerdir. Burada kadınlar tamamen ve mutlak anlamda kendilerine aittir. Aidiyet duyguları önce gelir ve diğer şeyleri mümkün kılan da bu olur.

Tam da, biri erkeklerin eylemlerinin temposu, diğeri eş olarak kadının ev içi üretiminin temposu olmak üzere, ona yabancı olan bu iki tempodan birine indirgenemeyeceği için, Penelope'nin zamanı olaylardan etkilenemez. Eylemi ayırt eden "yeni"nin birden çıkagelişinin aksine, bu tempo aslında sonsuz bir tekrarın ritmine sahiptir. Öte yandan, ev içi üretimin bir niteliği olarak yararlılığa dönük emeğin tamlığının aksine, bu ritmin belirlediği zaman, her türlü yararlılığı ya da tamamlanmayı ritmik sökme eylemi sayesinde iptal eder.

Kahramanın eylemiyle kıyaslandığında Penelope'nin zamanı boş, ev içi hizmetin standartlarıyla kıyaslandığında ise beyhudedir. Dolayısıyla bu ölçütlere ya da standartlara göre değerlendirilirse, Penelope'nin zamanı olumsuzdur, yadsımak istediği ataerkil düzenin göstergesi altında gerçekleşen ve bu düzene bağlılığını ima eden safi bir rettir. Diğer yandan, eğer kendi ölçüt ve standartlarına göre değerlendirilirse bu zaman, kadınların kendilerine ait oldukları dişil bir mekânı ortaya çıkarır. Ataerkil düzenle kendisi arasına nüfuz edilemez bir mesafe koyarak, bu düzeni yerinden eder.

Ataerkil düzen bu dişil zamana nüfuz edemez. Eril ölçüt ve kategorilere göre dişil zaman saçma ve öngörülemezdir. Antinous beklemekle yetinir. Dokuma odasında, mantığın almadığı bir şeyler olmaktadır, öyle ki bu mantıksızlığın mantığı karşısında ondan uzak durmaktan başka yapacak bir şeyi yoktur. Bitmez tükenmez dokuma işinin uzak durduğu ataerkil toplumun içinde kalmak zorundadır. Penelope ne eylemsizliğe ne de giderek uzayan bekleme sürecinden doğan bir kendini inkâra sığınmaya çalışmaktadır. Bir örer bir söker ve böylece hem kendine ait olduğu nüfuz edilemez bir mekân oluşturur, hem de

hayal kırıklığına uğrayan gaspçı taliplerinin yılgınlığını daha da artırır. Kraliçe Penelope taliplerinin saraya ve onlardan biriyle evlenirse eğer, dönüşeceği eş üzerinde hâkim olmasına engel olur. Böylece taliplerinin tahtı ele geçirmeye dönük eril heveslerinin İthaka'da amaçsızca hüküm sürmesini sağlar.

Penelope için İthaka, yani dünya, hizmetçileriyle birlikte kaldığı nüfuz edilemez bir zamanın odasıdır. Devlet işleri, erkeklerin dünyadaki eylemlerinin saikleri ona tamamen yabancıdır. Bunlar ne teslim olan ne de bekleyen Penelope'nin zamanını rahatsız edemez. Kök salmadan ve kendine aitliğini korumayı hiç gözetmeyerek dünyaya öylece dahil olmak: İşte erkekler kadınların dünyada böyle var olmalarını isterler. Dünyaya, zamanın dünyasına dahil olmak, erkeklerin dünyasının öngördüğü yeri ve rolü kabul etmenin bir yoludur sadece: Erkekler bütün dünyayı kendilerine ayırırlar ve kadınlara da aile ocağının kuytu köşesini tahsis ederler. Ama sonra bu kuytu köşe, dünyanın saiklerinin nüfuz edemediği bir mekâna, kendine ait bir ocağa dönüşür.

Eylemin dünyevi zamanı, yabancılığından dolayı belli bir mesafede tutulur. Fakat (erkek) düşünürlerin ele geçirmek istediği felsefe zamanı da bir o kadar yabancıdır. Oysa onların zamanının başlangıcı ya da sonu yoktur. Suç ortağı olup jestleriyle zihnin arzusunu devam ettirebilecek olan elleri de yoktur. Onların zamanı ebedidir.

Aslında düşüncenin zamanı gayet vakur ve hareketsizdir. Herhangi bir bedensel işle kirletilmemiştir, lekesizdir. Felsefenin zamanına adını veren, onun öfkeli ve dayatmacı babasıdır: Parmenides'in *varlık* ve düşüncenin özdeş olduğu zamanı. "Ebedi varlık" (*aei on*), asla tükenmeyen ebedi. Bu varlık jestlerden yoksundur. Hiçbir eylem, Penelope'nin örme ve sökme işinin ritmi bile onu kesintiye uğratmaz. Jest ve beden yoktur. Zihnin düşü, tek başına, mutlak ve devinimsiz hüküm sürer. Fakat Penelope'nin zamanı, zihnin saf, soğukkanlı temaşası-

nın sahneye çıktığı yüce idealar dünyasından kaynaklanan filozof düşlerinden kaçınılmaz olarak uzaklaşır.

Penelope'nin, artık dönmesi beklenmeyen eşin karşısına neredeyse dişil bir karşıt öğe gibi çıkan zihni bir *metis*tir, durumu anlayan ve denetimi altında tutabilen kıvrak bir zekâdır. Yine de bu zihin, şimdiyle meşgul olurken bir yandan da geleceği *metis* için yeni fırsatlara gebe kılacak şekilde yönlendirmeye çalışan öngörülemez eylemler yoluyla denetim kurmaya kalkmaz. Penelope'nin hilesi, bir Truva atı ya da Polyphemus'a verilen kurnaz bir cevap değildir. Bu hile, kadının örme deneyiminde kök salan ve ona verilmiş olan rolü özgürleştirici bir redde dönüştüren bir hiledir.

Penelope'ye bu rolü tahsis eden sembolik düzene göre, bu dişil figürün *tamamı*, bedenin (ellerin işi) ve zihnin (düşünme) ayrılmasına izin vermeyen bir bütünlükle, onun ev içi işlerine aittir. Üstelik ataerkil sembolik düzene göre, kadınlar zihnin bilişsel kısmına sahip bile değildir. Zihnin bir parçasından yoksun olmaları, amaçlarına da gayet uygundur ve bu parça çalışan bedenlerine massedilmiş haldedir. Aşağı bir insan hayvan olarak kadın, ev içi rolünde zihin ve bedenden oluşan bir bütündür. Bu yüzden dokumacı Penelope'nin de bu bütün olduğu varsayılır ve zaten öyledir de.

Penelope'nin rolüne kazınmış olan bu deneyim bir bütün olarak bir arada dursa bile, yine de el becerisiyle sürdürülen ve desteklenen bir zekâya dönüşür. Penelope usta bir dokumacıdır. Onun *metis*'i dokuma tezgâhındaki ritmik örme ve sökme işinde yatar. Bu *metis*, onun bedeninden ayrı olmadığı gibi, nesnesi de bu dünyanın, hizmetçileriyle birlikte oturmakta olduğu dokuma odasının dışında yer alan sonsuz bir öz değildir. Kendini devinimsiz ve sonsuz şeylerin, saf düşüncenin cansız zamanına açmaz. Aksine Penelope ritmik tekrara dayalı bir zaman örer ve *metis* gün be gün, elleriyle yapmakta olduğu işte gerçekleşir. *Metis* durumu kendi denetimi altına alır

ve dokumacıya kendi anlamlama odağını kazandırır. Çünkü Penelope'nin *metis*'inde ebedi olanın sunduğu sonsuz rahatlık yoktur, aksine her bir jeste gösterilen dikkatte, her bir hizmetçinin suç ortağı bakışındaki süregiden ritmini bozma riski taşıyan bir tekrar söz konusudur.[2] Dante'nin *Cehennem*'inde, Ulysses en sonunda yine çekip gider. "Kahramanlık ve bilgi"nin peşine düşmek için bir kez daha evinden ayrılır (*per seguir virtute e conoscenza*, *Inferno*, XXVI. 120). Ulysses için İthaka sadece bir sükûnet yeridir; onu o yapan gerçek öğe ise denizdir, özgürlüğü öngörülemezlik, kahramanlığı da risk almaktır. Evsiz ve şimdiden kopup gitmiş olan "erkek", gelecekten, erkeksi özünü devreye sokmasını sağlayacak bilinmezliği doldurmasını ister. Yunanlı kahraman bu yüzden yeniden yelken açar ve Penelope ise yine evde kalır. Bekler durur. Fakat bu kez bekleyişi, ki eğer gerçekten bekliyorsa, amaçsızdır; çünkü deniz, "erkeğe" bütün hayatının anlamına uygun bir ölümü eninde sonunda bahşedecektir. Kahraman, evde yaşlanıp ölmeyi bekleyecek değildir,

2 Burada, dişil *metise* "tekrar eden" anlamını yüklemek gibi bir niyetim yok. Benim hırsızlığımda, Penelope (diğer figürler gibi) potansiyel bir dişil sembolik düzenin mozaiğindeki parçalardan biridir sadece. Bu düzenin bu metinde kesin bir şekilde ortaya konulmadığı açıktır. Başka bir deyişle, dişi sembolik düzen Penelope'de bütünlüğü içinde ortaya çıkmaz. Penelope bu düzenin sadece bir kısmını ifade eder; onun bir işaretini, bir boyutunu, bir anını sunar sadece. Onun hikâyesinde, örneğin, kadınların ritimlerini ve mekânlarını savunan politik bir pratik olarak *ayrılıkçılığın* figüratif bir temsilini buluruz. Ayrıca bu mekânlarda tezahür ettiği şekliyle, ataerkil kodlardan uzaklaşmanın nasıl bir anlamı olabileceğini görürüz. Ortak bir mekânda başka kadınlarla bir arada olmak sayesinde, kendine aitliğin bir bakıma nasıl ele geçirilebileceğine tanık oluruz. Kısacası, dişil bir politik söz dağarcığına ait bazı terimlerin figüratif bir temsiliyle karşılaşırız. Bu yeni terminoloji, bir birlik izlenimi vermeye çalışmaz. Bir parçayı alıp aşırı görünecek kadar genişletmekte de tereddüt etmez. Penelope'nin *metis*'inin aşırılığı, onun tekrarlı jestinin değerinden gelir. Bu da bu değerin, bağlamıyla ilişkilendirildiğinde, bedenden ayrılması mümkün olmayan bir zekâya gönderme yaptığını gösterir. Üstelik bu aynı zamanda, bir mekân ve yerleşiklik duygusu yaratma ihtiyacını sürekli dikkate alan, gündelik deneyime ait bir zekâdır.

çünkü olay olması için yanıp tutuşan bir eylemin "başka yeri", kendinden başkası değildir. Nihai olay aniden ve uzaklarda gerçekleşir. O zaman bırakalım dalgalar gelip onu da yutsun. İşte böylece ölüm, arsızca peşinden koşulan "yeni"nin aslında kahraman için daha en baştan hazır etmiş olduğu riskin parladığı an olarak kendini gösterir.

Şüphesiz, Penelope eşinin peşinden denize açılmaz. Bu kesin. Onun yeri, konuşmaların yapıldığı salon ya da eylemlerin gerçekleştirildiği açık denizler değil, dokuma odasıdır. Çağdaş şair Bianca Tarozzi'nin şu güzel mısralarında Penelope:

> Şimdi kıyıya
> inmiş, çağıldayan denizden
> uzak sesler işitiyor, eski kazazedeler,
> onu yakalamak isteyen hayaletler:
> Yitirmediği, ne de kazandığı
> bütün savaşlar,
> yaşamadığı bütün aşklar,
> kahramanların acısı ve öfkesi
> ona düşmeyen:
> İşkence,
> rüzgârın tatlı uğultusu
> ruhunda.
> Geri dönüyor aynı yoldan.
> Onun için en uç
> yaşantı
> kıyının öfkeli suyu -
> Odysseus için derin acı
> ve kayalara çarparak
> korkunç son, efsaneye doğru
> (Tarozzi 1989: 21 [18])[3]

Öyleyse deniz kıyısı Penelope için sınırdır. Onun sınırla olan deneyimidir. Kavramsal olarak bu sınır Odysseus'un deneyimlediği sınırla simetrik değildir. Aslında Odysseus'un sınırı ölüm demektir, hikâyesini biçimlendiren öngörülemez ey-

3 Alıntılarda mevcut Türkçe çevirilerinden yararlanıldığında, Türkçe basımdaki sayfa numarası köşeli parantez içinde belirtilmiştir. (ç.n.)

lemler dizisinin sonudur. Ama Odysseus'u bir efsaneye dönüştüren de, hayatını unutulmaz bir hikâyeye dönüştürerek epik hafızada ölümsüzleştiren de bu sonun ta kendisidir.

Gerçekten de Yunanlılarda ölüm kavramı sınır ve ölçüyle kurulur. Diğer bir deyişle, Yunanlılarda ölüm insanın sonluluğunun *göstergesidir* ve diğer tüm sonluluklar da buna göre anlaşılır ve değerlendirilir. Bu katlanılmaz bir göstergedir, hiçliğe açılan bir kapıdır ve onun karşısında, sadece epik hafıza bir teselli sunabilir. Daha önemlisi, bu teselli, erkek filozofların tanımlamış olduğu türden saf düşüncede de bulunabilir. Bu bakımdan Odysseus için deniz, Dante'nin bu Yunan kahramanın ölümü üzerine kanto yazmasından çok önce bile, en uç sınırı oluşturan yerdir. Denizde, bu bilinmeyen kıyılara vuran güvenilmez akışkanda ölüm riski her zaman vardır. Doymak bilmez dalgalar bir risk oluşturur. Deniz (anlamsız) ölümlere giden bir yola ve onların bir sahnesine dönüşür: Polyphemus, Kirke ve Sirenler. Gemi kazaları, rotalar, varış noktaları, tekrar tekrar bir ölüm nedeni olarak ortaya çıkan bir "yeniliği" katederek geçmek. Dolayısıyla Odysseus, sınırı, ona sonsuza kadar teslim olmadan önce, neredeyse kendi gezilerinin rotası ve varış noktası olarak defalarca deneyimler. Son sınavında başarısız olmadan önce defalarca sınanır. Ancak öngörülemez olan, hiçliğin sonunda patlak verdiği korkunç bir sahneyle sonuçlanır; her daim pusuda bekleyen ve dolayısıyla son öngörülemez olay için bir eşik oluşturan bir hiçliktir bu. Ölüm, savaşlarda, kederlerde ve kahramanların hiddetinde hüküm sürer. Kendisine sürekli meydan okunduğu için, sürekli mevcuttur da. Bu yüzden de kim ona meydan okuyorsa, onun mükemmelliğinin bir ölçüsü gibi iş görür. Homeros'un ölümlüler dünyasında, sonluluk karşısında yalnızca efsane kazanma şansına sahiptir, ama yalnızca bu sonluluğa meydan okuma eylemi bir efsane haline gelebilir.

Oysa Penelope için durum hiç de böyle değildir. Ölümün hükümranlığı, onun evini -adasını- hem "ne kazandığı ne kay-

bettiği savaşlar"a hem de onunla hiç ilgisi olmayan, hakkında hiçbir şey bilmediği "olaylar"a yabancı bir bölge olarak tanımlar. Penelope açısından deneyimin son sınırı, ne denizin bütünlüğü ne de ölümün kurduğu, kaçmanın mümkün olmadığı pusudur; onun için bu sınır "kıyıya vuran azgın sular"dan, suların dehşet saçan cisminin masum dalgacıklar içinde eriyip gittiği her günkü manzaradan ibarettir. Elbette, ataerkil düzen yorumun kendisi haline gelirse, kendi sonluluğunu Penelope'ye de dayatacaktır. Oysa yorum Penelope'nin gözlerinden bakmayı başarabilirse, bu aynı sonluluk, Penelope'nin kendine aitliğinin kendi etrafında kendine uygun bir mekân yaratabildiği bir kapatılmaya dönüşecektir.

Tıpkı Penelope'nin eş rolünü örme-sökme sürecinde reddetmesi ve böylece bu rolün nüfuz edilemez ayrı bir alana dönüşmesi gibi, şimdi de deniz kıyısı Penelope'nin mekânının son sınırı haline gelir, ama şimdi bu mekân da bir hapishane değil erkeklerin yaşadığı yabancı bir dünyanın dışarıda kaldığı bir mekândır.

Penelope denizin Odysseus'a ait olduğunu bilir ve onun kendi hikâyesini ve eylemlerini ölüme göre ölçmesine izin verir. Efsanenin savaşları, kederleri ve hiddeti yeniden anlatmasına olanak tanır. Yunan kahramanın doğduğu yere, İthaka'ya, yuvasına, odasına, annesine sırtını dönmesine izin verir. Odysseus artık ne kök salmanın, bir yeri mesken tutmanın ne de ana rahminden doğmuş birinin sessiz sonluluğunun arayışındadır. Penelope Odysseus'un kendi varlığını ölümün gücünde sınamasına izin verir.

Penelope, Odysseus gibi olmadığını bilir ve onun gibi olmak da istemez. (Gelecek kuşaklardaki şairlerin epik imgelemini de Amazonlar yerine zırhlarının içindeki kadın kahramanlar, yani diğer askerlerden farksız olan askerler işgal etmeye devam edecektir!) Penelope, Odysseus'un ona dayattığı role teslim olmaz, bu kapatılmaya boyun eğmez. Kendi odasında

kendi efsanesini yazar. Artık talipleri bozguna uğratılmış ve Odysseus da dönmemecesine çekip gitmiştir. Küçük kibirli oğlu bile hiç şüphesiz denizdedir. Penelope'yi hizmetçileriyle birlikte kahkahalar atarken, hep birlikte kendi ihtiyaçlarına uygun giysiler dokurken ve talipleri uzaklaştırmayı nasıl başardıklarını, birlikte olmanın, birlikte çalışmanın ve düşünmenin keyfini nasıl da keşfettiklerini anlatırken hayal edebiliyorum. Görüyorum onu. Birbirine yabancılaşmış olan iki dünyayı artık mitsel bir berraklıkta ayırmakta olan o muhteşem adasında görebiliyorum onu. Ölüm ve maceradan çok, doğumdan ve köklülükten bahsediyor. Onu ve hizmetçilerini kahramanların eylemlerinden ayıran azgın suların kenarındaki pencerelerden dışarıyı seyrediyor. Bu suların oluşturduğu sınır, bu kadınların dokuma tezgâhındaki jestleriyle, artık hiçbir şeyin tehdit edemeyeceği dişil bir özgürlüğün ilk mekânını birlikte örmelerine, kendi kurdukları zemin üzerinde durabilmelerine izin veriyor. Aidiyetin oluşturduğu bu ilk ufukta, eril çalışma başka bir yerde, kendi ölçütü ve kana bulanmış ufkunun en uzak noktası olarak seçtiği ölümün krallığında bırakılıyor.

Biz kadınlar Penelope'nin İthaka'sından ayrılmak zorunda kalacağız. Fakat tam da Penelope orada durmasını bildiği için, biz de bir *yeri* terk ederken onu unutmamayı ve kaybetmemeyi becerebileceğiz.

Penelope'den bahsetmek için, Homeros'tan değil, Platon'un *Phaidon*'undan bir epigraf seçtim. Dürüst olmak gerekirse, Platon'un ruhun ölümsüzlüğü üzerine olan bu metninde, Penelope sadece şöyle bir görünüp kaybolur. İşlevi metaforiktir. Platon'un tezi şudur: Felsefe, düşünceyi saf düşünceye (saf idealara) uygun ebedi nesnelere yönlendirerek, ruhun ölümlü bedenle olan *bağını çözer*. Dolayısıyla ruhun bedenden kesin olarak çözülüp kopması demek olan ölümden hayıflananlar, sadece kötü filozoflardır. Tam da Penelope gibi, tek bir doğrultuda ilerlemeyi beceremeyen ve bu yüzden yapılan işi tamamen

anlamsızlaştıran sonsuz bir emekle, daha önce felsefe yoluyla çözdükleri şeyi yeniden bağlamaya çalışırlar (ya da bağlı kalmasını isterler).

Bu metafor, mantıksal bir terse çevirme üzerine kurulu olduğu için, en hafif deyimle tuhaftır. (İyi) filozoflar için saçma ve olumsuz olan, söktüğünü yeniden örmekten kaynaklanır. En azından Platon'un Homeros ile ortaklaştığı ataerkil perspektifte bu böyledir. Oysa Penelope için saçma olan, şüphesiz bunun tam tersi, yani ördüğünü sökmektir. Ama tam da bu terse çevirmede ilginç bir şeyler olur. Mademki Platon'un metaforik kelime oyununda Penelope'nin örme eylemi ruhu bedene yeniden bağlayan bir eylem, o zaman Penelope'nin felsefenin görevini terse çevirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden bu metafor daha iyi incelenmeyi hak ediyor. Ancak böyle bir inceleme, metaforun içinde geçtiği Platoncu bağlam dikkatlice analiz edilmeden yapılmamalıdır.[4] *Phaidon*, Sokrates'in ölümüne sebep olacak zehri içmesinin hemen öncesinde, hapishanede geçer. Bu yüzden Sokrates'in son konuşmasının teması ve bağlamı ölümdür; Sokrates'i değil de etrafına toplanmış olan erkek dostlarını korkuya ve kedere sürükleyen bir ölüm. Sokrates, ölümü, ruhun bedenden geri dönüşsüz bir şekilde çözülmesini sağlayarak en baştaki yerine geri dönmesini ve böylece doğası

4 Buradan itibaren, felsefi metinlerin analitik okumasına girişiyorum ve kadın okurlarımdan da aynı çabayı göstermelerini bekliyorum. Onları bu çabadan azade edemem, çünkü bu kadın figürleri kendime göre içinden çekip aldığım bağlam masum olmadığı gibi, benim hırsızlığımın onun üzerinde etki yaratmaması da mümkün değildir. Orijinal bağlam, kadın figürlerin kendilerine ait bir sembolik düzeni dile getirebilme olanaklarını tıkar ve saklar. Fakat bunu basit bir yöntemle, örneğin kadınlara söylem özneleri olarak hiç yer vermeyerek yapmaz. Bir yandan kendini "doğal ve nesnel" olarak kabul ettirmeye çalışan, bir yandan da üstünü örtmeye çalıştığı ilk ana katli üzerinden kendini inşa eden bir söz dağarcığı ve epistemik bir yapı oluşturarak yapar bunu. Elbette her kadın okuyucunun bu Platonik kumaşı sökmekten benim kadar keyif almasını beklemiyorum, ama beni sabırla takip edebilmelerini diliyorum.

gereği benzer olduğu "her zaman var olmuş olan şeyler"e yakınlaşmasını sağlayan iyi bir şey gibi karşılar. Dolayısıyla Penelope gibi filozofun da, denizci kahramanın hareketliliğinin aksine, hareketsiz bir *evi*, bir meskeni vardır. Ama dokuma odasından farkı olarak filozofun evi, bu dünya üzerinde değildir. Filozofun insanların içine doğduğu dünyevi yaşamdan uzaklaşmasına ve kopup ayrılmasına hizmet eden bir evdir bu.

Gerçekten de ölüm, ruhun, ilk evine geri dönmek üzere bedenden *çözülmesinden* başka bir şey değildir. Bu geri dönüşsüz bir çözülmedir ve bu nedenle de mükemmeldir. Bununla birlikte, filozof ölümü, geçici ve kusurlu bir biçimde bile olsa, yaşarken de deneyimleyebilir. Yaşamda bu çözülmenin faili (saf) düşüncedir: ruhun (*nous*), felsefi egzersizle kendini bedenden çekip ayırabilen ve "her zaman var olmuş olan şeyler"i temaşa edebilen, düşünen kısmı. Yaşayan dünya ve idealar dünyası arasındaki ikilik böylece Platon'un tezinin dokuması ve fonu haline gelir.

Bu akıl yürütme yoluyla, her bir insanı oluşturan tekil bütün ikiye bölünür: yaşayan dünyaya ait olan beden ve idealar dünyasına ait olan ve düşünme eylemiyle tanımlanan ruh. Beden ve ruh ayrımı yapısaldır. Bunlar farklı kökenlere sahiptir (bedeninki biyolojik ve maddi, ruhunki ise metafizik ve ulvidir). O halde, yaşayan her insan bireyinin, bu iki kısmın geçici bir birliği, ölüm tarafından geri dönüşsüz bir biçimde çözülmelerine kadar bu iki öğenin birbirine bağlanmış hali olduğu söylenebilir.

Birbirine bağlanmış olmakla ilgili bu mitsel imge, ruhun doğum anında bedene *iniş*ini anlatır; ama bu doğum bir *düşüş*, olumsuz bir olaydır. Böylece her insanın fiilen dünyaya gelmek için kopup geldiği yer, "yeryüzü"ndeki basit (ve değersizleştirilmiş) bir görünüş yeri haline gelir. Burası, ebedi olanın ya da nihayetinde ebediyete geri dönecek olanın, ölümlü madde ile birlikte ruhsuzlaşmasına sebep olur. Ruh göçü imgesini kullanan

mitsel temsillerin yanında, Platoncu öğreti insan doğasının, erdemin özünü açıkça akılcı [*noetic*] ruha atfeder. Ruh bedendeki ikametini bir hapislik gibi yaşar. Düşünceyi saf düşüncelerin (ebedi olan şeylerin) yanındaki ikametgâhından uzaklaştıran geçici maddeye doğru, aşağı çekilmiş gibi hisseder kendini.

Ruh, felsefi egzersiz sayesinde saf düşünceleri temaşa etmek üzere bedenle olan bağlarından kurtulamadığı ve böylece, "maalesef" geri dönüşsüz olmayan bu çözme eyleminde, ölümün sağlayacağı tam çözülmenin bir sezgisine ulaşamadığı sürece, tenin bağları, zevk ve acının zincirleri, bedenin ritimleri ve kalbin tutkuları akılcı ruhu burada aşağıda, yani yaşayan dünyada tutmaya devam eder.

Batı felsefe geleneğinin en istikrarlı ilkelerden biri olan sürekli "ölüm için yaşamak" fikri de böylece ortaya çıkmıştır. Platon'un öğretisi, Orfizmin bir tür yeniden yorumlanışı olduğu için, böyle bir ilke ilk kez formüle ediliyor değildi. Ama şüphesiz bu ilke burada eksiksiz olarak, sağlam bir şekilde gerekçelendirilerek ve gelenek üzerinde çok ciddi bir etki yaratacak bir felsefi öğreti içinde ortaya konuluyordu. Buradan bakınca, Hannah Arendt'in bu gelenekten uzaklaşması ve düşüncesinin köklerini doğum kategorisine dayandırması tesadüf değildir. Arendt'e göre, son derece tuhaf bir tarihsel gerçekliğe işaret eden bu kadim zihin-beden ikiliği ve bu ikilikte bedene gösterilen şiddetli düşmanlık, Batı felsefesinin tüm bir tarihi boyunca varlığını sürdürmeye devam etmiştir (Arendt 1977: 1. 163-4). Bu tarihin en başında, *Phaidon*'da "felsefe ile uğraşmayanlara filozoflar ölümün peşinden gidiyormuş gibi görünür" (*Phaidon* 64b) diyen Platon gelir.

Dolayısıyla felsefeyle uğraşmayan ve düşünmeyi zihnin dünyadan uzaklaşması olarak, "her zaman var olmuş olan şeyler"e doğru bir yöneliş olarak deneyimlemeyenler, filozofların şu asıl niyetini gayet doğru anlamışlardır: ölümün, yani ruhun bedenden tamamen çözülüp ayrılmasının peşinde koş-

ma. Platon, felsefenin amacı ve felsefeyle uğraşmayanların filozoflara dair düşüncesi arasındaki benzerliğin farkındadır. Oysa Heidegger'e kadar uzanan ve onu da içine alan sonraki gelenek, bu iki perspektif arasındaki benzerliği göz ardı eder ve filozofların "ölüm için yaşaması"nın aslında çoğu insanın filozoflar hakkındaki izlenimiyle uyumlu olduğu gerçeği, bir türlü kavranamayan bir "sır" olarak kalır.

Haksızlık etmemek için şunu kabul etmemiz gerekir ki Platon'un Sokrates'i gibi ölüm için yaşayan bir filozof, ölümü yaşam boyutundan çoktan çıkarmış olan bir öğretiye bağlanır; bu öğreti yaşamı, ruhun ebedi yaşamı olarak anlayarak, onu doğumdan, yaşam yolculuğundan ve bunun sona erişinden hiç etkilenmeyen soyut bir kavrama dönüştürür. Gerçekten de burada, yaşam kavramını, her bir canlı insanın deneyiminde kaçınılmaz olarak bir arada bulunan doğum ve ölüm kavramlarından ayıran bir anlam kayması söz konusudur. Bu kaymayı mümkün kılan, ruhun yaşamının, yani doğum, değişim ya da ölümün olmadığı ebedi bir yaşamın bir paradigma işlevi görmesidir. Böylelikle ruhun ebedi yaşamı temelinde tanımlanan yaşam, doğum ve ölüme ilişkin yan anlamlarını kaybeder; bu ikisi de bedensel boyuta havale edilmiştir. Dolayısıyla yaşam sözcüğünün iki anlamı vardır: ruhun *gerçek* yaşamı ve ölüm ile yaşam arasında hareket eden, büyüyen ve değişen bedenin *salt* yaşamı. Beden ve ruhun birliğini ifade eden canlı insan bireyi, ikisini de sahiptir; ama onun hem merkezinde hem de kaderinde yatan, ruhun gerçek yaşamıdır. Doğum ve ölüm arasında asılı duran geçici bir hapishanede, ebedi ulvi yaşamı içinde barından, salt yaşamdan ziyade gerçek yaşamdır.

Bu öğretide, yaşam ve ölümün kesişmesi ve anlamlarında gerçekleşen kayma oldukça karmaşıktır. Fakat bütün bunlar, beden ve ruh ayrımı ve ruhun kendi akılsal parçasıyla, yani düşünceyle, kendisinin bu en iyi ve en temel etkinliğiyle özdeşleştirilmesiyle gerçekleşir. Bu karmaşıklığı çözmek ve analiz

etmek değerli bir çabadır. Bu noktada Batı felsefesi, madde üzerindeki görkemli zaferini çoktan ilan etmiştir. Yaşamın kaçınılmaz olan bedensel boyutunu önemsizleştiren Batı felsefesi, şimdi de cinsel farkın sembolik tercümesine engel olmaktadır. Diğer bir deyişle, ayrılmış ve maddiliğinden arındırılmış bir bedenleşme, daima farkın damgasını taşıyan cinsel yan anlamlarını çok daha kolay gizleyebilir. Böylece eril cinsiyet de tarafsız ve evrensel olduğunu kolayca iddia edebilir.

Gerçekten de ruh (*psyche*) ve beden (*soma*) arasındaki karşıtlık *Phaidon* metninde açıkça konu edilmiştir. Yaşayan insanın bu iki parçası, dünyevi yaşamı devam ettiği sürece birlikte kalır, bunlar ancak ölümle ayrılırlar. Ölümde sadece beden ölür, ruh ise benzeri olduğu "her zaman var olmuş olan şeyler"e döner. Dolayısıyla ölümlü beden, doğası gereği "her zaman var olmuş olan şeyler"e benzeyen ruh için bir hapishanedir. Ruh kendini tam da ölüm anında bu hapishaneden kurtarır, bu yüzden ruhun gerçek yaşamını ona geri veren de yine bu andır.

Yaşam kavramının anlamındaki bu kaydırma, bu sebeple önemlidir. Aslına bakılırsa, bedenin kendisi (dünyevi bir yaşamı olmasına rağmen) yaşama ait bir boyuta bile sahip değildir, çünkü bu boyut doğumda, ruhun bedene *düşüş*üyle ortaya çıkar. Dolayısıyla ruh sadece ebedi yaşamın yeri olmakla kalmaz, o aynı zamanda dünyevi yaşamın da ilkesidir. Yeryüzündeki yaşam tam da ruh bedene düşerken *kendini ona bağladığı* anda ortaya çıkar ve beden ölüp de ruh *kendini ondan kurtardığında* da sona erer. Beden, bir yük gibi dışarıdan gelip yaşamın omuzlarına biner. Yine de bu bedenin yaşamı yoktur. Öyle görünüyor ki doğum, ruha annenin bedeninden kopup gelen hapsedici ve geçici maddeyi "sağlaması" bakımından, yalnızca olumsuz bir anlamda bedene aittir. Bunun aksine ölüm edimi, bedene sanki daha çok aittir, zira ölüm, sonunda ruhun yararına da olsa, tek kahramanı beden olan bir olaydır. Ölüm faydalı bir edimdir, ruhun felsefe aracılığıyla daha şimdiden deneyimleyebileceği kesin kurtuluştur.

Bu ayrım, bedeni salt bir ilineğe indirgeyerek değersizleştirmeyi ima eder. Platon bedene o çok bilindik hapishane ve zindan çağrışımlarını atfederek bunu vurgular. Yahudi-Hıristiyan geleneğin aksine, zihin ve beden ayrımı temel olarak ruh göçü öğretisinde açık bir şekilde görülür. Aslında *Devlet*'in sonundaki Er mitinde anlatılan bu teori, bireyselliği bedene değil ruha atfeder, böylece ruh her göç ettiğinde farklı bedenlere düşer. Doğruyu söylemek gerekirse, bu noktada tam anlamıyla (ya da en azından modern anlamıyla) "bireysellik"ten bahsetmek artık mümkün değildir, çünkü her ruh tekil bir özdeşlikten ziyade, kendisine uygun bir ruh göçü seçmesini sağlayan özgün bir eğilimle tanımlanır. Örneğin burada, daha önce şarkıcı Thamyras'ın bedeninde olan, şimdiyse bir bülbülün yaşamını ve dolayısıyla bedenini seçen bir ruhtan bahsedilir. Bir erkek atletin yaşamını seçen Atalante de vardır (*Devlet* 620a-c). Bu miti ilginç kılan şey, ruh göçünün karmaşık sembolik mekanizmasının açıklanma biçimi değildir sadece. Ruha kıyasla bedenin önemsizliğine yapılan vurgu daha ilginçtir. Bedenin önemi o kadar azdır ki bir hayvana ya da insana ya da insan türü içinde kadın ya da erkeğe ait olması bir fark yaratmaz. Diğer bir deyişle, zihin ve beden ayrımı toptan bir ayrımdır ve beden de, ruhun, tür ya da cinsiyetten bağımsız olarak belirli özelliklerinden (ses, çeviklik vb.) dolayı tercih ettiği bir yüktür sadece.

Felsefi ruhun ya düşünce ya da nihayetinde ölüm sayesinde kendini kurtardığı beden, gerçekten de minör bir şeydir. Önemsiz, rastlantısal ve her zaman utanç verici, ağır bir yüktür. Yine de bu yük göz ardı edilemez. Öyle ki düşünce sürekli tetikte olmalı, bedenle olan bağlarından kurtulmak için yorulmak bilmeden çalışmalıdır, çünkü beden, ölüm gelip onu alıncaya kadar, cisim verdiği ruh ve zihnin kendisine ait olduğunu iddia etmek üzere daima pusuda beklemektedir. Dahası ölümün kendisi, son bir çarpıtmanın nedeni gibi görülebilir;

elbette bu geri dönüşsüz çözülmeyi iyi bir şeymiş gibi memnuniyetle karşılayan Sokrates için söyleyemeyiz bunu. Bu sadece, Sokrates'in ruhunun kendi dünyevi hapishanesinden nihai kurtuluşuna ağlayan ve tıpkı Penelope gibi, felsefenin çözerek birbirinden ayırdıklarını yeniden bağlamak için bunu sürekli ve çelişkili bir örme-sökme sürecine dönüştüren yoldaşları için söylenebilir. Bunun tersine, filozofun işi tek bir yönde ilerler ve Sokrates'in kendi isteğiyle ölmesi bunu kanıtlar. Felsefenin çalışması bağları çözer, salıverir, ruhu kendisini sarmış olan bedensel bağlardan kurtarır. Düşünceyi evinden uzak tutan ruh ve beden kumaşını yeniden dokumaz.

Tam da beklediğim gibi, Platon'un Penelope'nin işini metafor olarak kullanması ve bilhassa buradaki mantıksal ters çevirme, bu tartışmayla ilgili bazı ilginç sembolik öğeler barındırır. Sokrates, çok yakında gerçekleşecek olan ölümü yüzünden ağlayan yoldaşlarını, felsefenin bağlarının çözülmesini sağladığı ruh ve bedeni Penelope gibi örerek yeniden bağlamaya kalkmakla suçlar. Metaforun, yetersiz filozofların tereddütlerini Penelope'nin yaptığı işle yan yana koyması açıkça hatalıdır. Penelope'nin işi, ritmik bir tempoya sahiptir ve iki ayrı işlemi sıkı sıkıya takip edebilmesini sağlayarak ona bir bakıma direngenlik de kazandıran belirli bir amaç sayesinde sürdürülür. Filozofların yaptığı bağlama ve çözme işinde tasarım ya da *metis* yerine, sadece rastlantısal ve denetlenemeyen bir çelişki vardır. Fakat buradaki meselemiz, tam olarak bu değil.

Platon'un metaforik sözcük oyunu Penelope'ye *bir dokumacı olarak* odaklanır. Filozofun yün ipliklerden değil de ruh ve bedenden bahsettiği düşünülürse, Penelope'nin ördüklerini sökmesi değil, sökmüş olduklarını yeniden örmesi tam bir skandaldır.

Peki ama Penelope'nin yaptığı şey gerçekten bu mudur? Ruha kendi gerçek doğasını tanımayı öğreten, sözdür (*logos*). Bedensel bağları sökme işini yerine getiren, dolayısıyla dü-

şüncenin ait olduğu göksel yeri tecrübe etmesini sağlayan şey, felsefenin gerçek söylemidir. Oysa tıpkı diğer kadınlar gibi Penelope de konuşmaların yapıldığı salonlara ait değildir. Onun yeri dokuma odasıdır. Bağları çözmek felsefenin işiyse, demek ki Penelope bağları çözüyor, söküyor değildir. O sadece filozofların çözdüklerini örerek birleştirmektedir.

Ayrıca *Phaidon*'daki konuşmalar ve özellikle de ruhu bedenden ayıran felsefi söylemler, Sokrates'in ölmeden önceki son saatlerinde erkek arkadaşlarıyla birlikte oturmakta olduğu hücrede gerçekleşir. Sokrates'in eşi Xanthippe apar topar odadan atılır. Kadının yeri orası değildir. Sokrates, felsefenin ilan ettiği "ölüm için yaşama" amacına ulaşmaya yaklaştığı bu anlarda, hücresinde hiçbir kadın istemez. Bu yüzden mükemmel, kesin çözülmenin gerçekleşmesini beklerken, kendi ölümü üzerine son bir diyalogda ölüm tecrübesine ulaşır. Kadınlar gerçek felsefeyi oluşturan, bedenin ruhtan çözülüşünden bihaberdirler. Ölüm karşısında yalnızca feryat ederler. Tıpkı kötü filozoflar gibi.

Ama durum pek de öyle değildir, zira kötü filozoflar (haklı olarak) söktükleri şeyi ağlayarak yeniden bağlarlar. Oysa kadınlar, felsefi söylemden dışlandıkları için ondan bihaberdirler. Kadınlar açısından bu bağ esastır ve şu anda, ilk ve son kez olmak üzere çözülüyor gibi görünmektedir. Fakat belki de tam olarak öyle değildir. Xanthippe için Sokrates sadece ölmektedir, artık olmayacaktır. Xanthippe ruh ve beden ayrılığı hakkında hiçbir şey bilmemektedir. O yalnızca, zihin ve bedenin ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu kendi yaşam deneyiminin içinde kalmaya devam etmektedir.

Tıpkı Xanthippe gibi dokumacı Penelope de, kendisinin değil ama başkalarının felsefe yoluyla söktüklerini örerek birleştirir. Dolayısıyla bu metafor tam da bu tuhaf mantıksal ters çevirme nedeniyle iş görür: Ruhu bedenden çözmek (olumlu işlem) felsefeye ve erkeklerin söylemlerine, ikisini birbirine

bağlamak (olumsuz işlem) ise kadınlara aittir. İşte bu sıra dışı sökme edimiyle ünlenen Penelope'nin, karşıt edimin simgesine dönüşmesinin nedeni budur. Penelope, ruhu ve bedeni örerek birleştirir, bedenleşmişliğin ruha ve en önemlisi de düşünceye, yani ruhun (erkek) filozofların bedenden sökmeyi her şeyden çok arzuladıkları bu parçasına düğümlenmiş olduğu kalın bir kumaşın ipliklerini yeniden bağlar. Penelope felsefenin ayırmak istediklerini iç içe geçirir ve birleştirir. Düşünme edimini, doğum ve ölümle ayırt edilen bir yaşama geri getirir. Yaşayan dünyanın, tek gerçek dünyanın öğelerini iç içe geçirip birleştirirken, filozofların yukarıdaki dünyada ikamet etme arzularını sürdürmesine engel bile olmaz. Filozofların bu ebedi dünyası ne doğumu ne de ölümü tanır, saf düşüncenin sonsuz süresinden başka bir şeyi bilmez.

Penelope gerçekten de bir dokumacıdır. Homeros destanında ondan, örmüş olduklarını sökmesiyle bahsedilir. Ama Penelope, kendi zaman ve mekânını tanımlamak ve kendisini kendisinin yaratmış olmadığı bir sembolik düzenin içine yeniden çekmeye çalışan olaylardan bu zaman ve mekânı çekip almak bunu için yapar. O bir dokumacıdır. Hizmetçileriyle birlikte neyi örmeye devam ettiğini bugün belki de Platon sayesinde biliyoruz: Odysseus'un denizde ölmesinden sonra, Penelope sonluluğu kendine aidiyetinin belirlediği şekilde tecrübe etmeye devam etmiştir. *Metis*'inde görünür hale gelen, beden ve zihinden mürekkep kendi tekil bütünlüğünü, yani yaşamın her şeyden önce doğmak ve sonra da, sona gelindiğinde ölmek demek olduğu bu gerçekliği örmeye devam etmiştir. Zekâ ve duyuların örülerek birleştirildiği bu gerçeklikte, bütün insanlar, türe ya da cinsiyete bakmaksızın diğer herhangi bir beden gibi bir bedene düşen ebedi ruhlar olarak değil de, kendi cinsiyetlerinin bir parçası olarak var olurlar. Hizmetçileri gibi bir kadın olan Penelope, onların iç içe geçmiş düşünce ve bedenlerini kendilerine ait bir yerde tutar, erkeksi ölüm işini ise başka bir yerde bırakır.

Ölüm, kendi krallığı için birçok ritüele ihtiyaç duyar: Odysseus'un riskle ölçülen kahramanlığı ve Sokrates'in başarısını ölümde bulan bilgisi. Bunların ikisi de, "ölüm için yaşama"nın örnekleridir, öyle ki ikisinde de ölüm, ölümsüzlük bahşeden efsane ve ebedi olana yakın olan felsefe tarafından aynı anda hem mağlup edilen hem de ebedileştirilen bir sonluluğun sembolik figürünü oluşturur.

Fakat dokuma odasındaki bu kadınlar ne felsefelerine ebediyet kazandırmak için onu bedenden ayırırlar ne de küstah bir ölümsüzlük arzusuyla, kendi sonluluk deneyimlerini ölüme bağlarlar. İdealar dünyası ve denizler onların dünyası değildir. Erkeklerin maceralara atılmak üzere denize çıkmalarına hiç engel olmayarak, sessizce bir arada kalırlar, varoluşlarının tekil bütünlüğünden doğan bakışlarını ve sözcüklerini birbirleriyle paylaşırlar. Artık bu varoluş o kadar dişil bir nitelik taşımaktadır ki ortak bir ufka sahip oldukları bu yaşam, her kadının kendini bir başka kadında tanıyabilmesini sağlar.

Kadınlar kendi sessiz köşelerinde, kahkahalar eşliğinde birlikte dokumaya devam ederler.

Trakyalı Kadın Hizmetçi

Thales gökyüzünde olup bitenleri incelemek için yukarılara bakarken bir kuyuya düşmüş,[1] zeki ve çekici bir Trakyalı kadın hizmetçi de ona gülüp, gökteki şeyleri bilmeyi bu kadar istiyorsun da, etrafındakilerden ve ayaklarının dibindekilerden haberin yok demiş.
Platon, *Theaitetos*, 174a

İsmini bilmediğimiz genç bir kadın köle, tarihteki ilk filozof Thales'e kahkahayla güler.

Platon'un o geniş ve seçkin repertuarında sadece bir yan karakter olan bu Trakyalı kadın hizmetçi, gene de unutulup gitmesine engel olmanın bir yolunu bulabilmiştir; üstelik geleneğin ona dair oluşturduğu hafıza, onun kahkahasında saklı olan asıl hakikatle neredeyse hiç ilgili olmamasına rağmen. Yine de metinden çekip alınırsa ve bağlamının içinden gizlice çalınırsa, bu hakikate ulaşmak hâlâ mümkündür. Zira sonraki

1 Olayın trajik bir yanı yoktur. Kuyu denilen şey, su dolu bir sarnıçtır ve sadece Thales'in beklenmedik şekilde baştan ayağa ıslanmasına neden olmuştur.

gelenek, aslında bu kadın hizmetçiyi, aklı kıt olan insanların felsefi spekülasyonu anlamaktaki acizliğini güya gözler önüne seren bir anekdota indirgemiştir.

Platon'un bu anekdotu, filozofun sıradan insanlarca yanlış anlaşılan ya da alaya alınan düşünceli haline dikkat çekebilmek için, yüzyıllar boyunca farklı yazarlar tarafından bazen kökten değiştirilerek bazen de çeşitlendirilerek defalarca yeniden yorumlanmıştır. Böylece kadın hizmetçinin -daha sonra Sokrates tarafından "Trakyalı hizmetçi*ler*in kahkahası" şeklinde çoğullaştırılacak olan- kahkahası (*Theaitetos* 174c), cahil insanların teori (*theoria*), yani hakikatin düşünce yoluyla temaşası konusundaki kıt akıllılığının bir örneğine dönüşmüştür. Hakikat, düşüncenin (ya da düşünürün) dikkatini sıradan şeylerden başka yöne çektiği ya da bu şeylerden uzaklaştırdığı varsayılan "daha üst bir gerçeklik"tir. Düşünürün dikkati öyle bir dağılır ki dalgın olduğu ve abes kaldığı sıradan dünya ilişkilerinde tökezler ve kendini gülünç durumlara düşürür. Aristofanes'in oyunlarında, filozof bulutların üzerinde yaşar. Bu figür, günümüzde de, düşünecek daha ulvi şeyleri olduğu için günlük yaşamın pratik meselelerinde sakar olan, aklı bir karış havada gezen hâkim entelektüel imgesinde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

Aslına bakılırsa bu anekdotun en açık biçimde anlattığı şey, tam da bu dikkat dağılması, bu kopup uzaklaşmadır. Adeta doğası gereği iki farklı perspektiften görülebilecek olan bir tür dikkat dağılmasıdır söz konusu olan: filozofa gülen Trakyalı kadın hizmetçinin perspektifi ve hizmetçinin alayına aldırmayıp, dikkatini gündelik deneyim dünyasından başka bir yere vermesini ve bu dünyadan uzaklaşmasını sağlayan *teori*yi daha üstün bir değer olarak gören filozofun perspektifi. Platon'un anekdotu etrafında örülen kadim gelenekte, bu ikili perspektif, farklı koşulların ve yazarların ihtiyacına göre karşıt anlamlarda kullanılmıştır. Tam da *meta ta physika* (fizik ötesi) olduğu

için, metafiziğin bu dünyadaki şeyleri dikkate almayıp gökleri temaşa etmeye çalışanlara ne kadar da uygun olduğu düşünülürse, anekdottan yararlanan kişi metafizik karşıtı bir konum almak istiyorsa şayet, alaycı konumun değerli kılındığını görürüz. Aksine yazar, spekülasyonun önemini ve buna karşıt olarak ortak duyunun bayağılığını anlayamadığından dolayı, filozofla alay edenlerin cahilliğini vurgulamak istiyorsa, Thales'in (ya da Platon'un) konumuna değer atfeder.

Daha önce de belirttiğim gibi, zaman içinde bu anekdot, "kıssadan hisse" çıkarmayı amaçlayan bazı önemli değişikliklerle farklı yazarlar tarafından yeniden anlatılmıştır. Hans Blumenberg kısa bir süre önce bu anekdotun uzun yorumbilgisel tarihini anlatan bir çalışma yayımladı (Blumenberg 1987). Belgelerle desteklenmiş olan bu çalışmada, Platon'un anekdotunda en köklü değişikliklere uğrayan unsurun, bu kadın hizmetçi figürü olduğu kolaylıkla görülebilir. Kadın hizmetçi figürü, felsefeyi hor gören insanların aptallığının altını çizmek isteyen yazarlar tarafından edepsiz bir yaşlı kadına dönüştürülürken, Thales'in konumu metafizik karşıtı bir bakış açısından küçümsenmek istendiğinde, bu kadın hizmetçi figürünün yerine Mısırlı bilge bir adamın geçirildiği görülür. Dolayısıyla Platon'un, kızın hoş görünümünden bahsettiği için daha yumuşak görünen kadın düşmanlığı, felsefenin tarihsel gelişimi içinde iki kutba ayrılır. Kadın hizmetçi, ona olumsuz bir rol verilmek istendiğinde (fiziksel çekiciliğini yitirmiş) yaşlı bir kadına, olumlu bir rol atfedildiğinde ise bir erkeğe (bilgeye) dönüşür.

Kadın düşmanlığından açıkça bahsedilmese de, Blumenberg'in çalışmasında bu bakımdan özellikle önem taşıyan bir pasaj mevcuttur. Yazarın, aslında kadın düşmanlığının her türlü biçiminin öncülü olan bir unsur olarak, dişi cinsiyetin özerk bir anlamlama odağı olarak *görünmezliğini* ortaya koyma tarzı çok ilginçtir. Aslında bizzat Blumenberg, anekdotun Platon'daki orijinal versiyonunda hizmetçinin cinsiyetinin

bir anlamı ve önemi olmadığını söyler (Blumenberg 1987: 21). Blumenberg için bilhassa önemli olan şey, cinsiyeti ne olursa olsun Thales'le alay eden karakterin bir köle ve Trakyalı olmasıdır. Hizmetçi köledir, çünkü aşırı derecede görgüsüz ve cahildir. Trakya doğumludur, çünkü Trakya "tuhaf tanrıların, yani *kadın*, karanlık ve ilkel tanrıların yönettiği bir dünyanın derinlikleri"ni çağrıştırmaktadır (Blumenberg 1987: 21).

Ama tüm bu olup bitenler, Platon'un kadim anekdotunu titiz bir çalışmayla yorumlamaya niyetlenen modern, şüpheci bir bilincin perspektifinden böyle görünmüş olsa da, Trakyalı hizmetçi gerçekten de yüreğinden gelerek ve çok anlaşılır bir sebepten ötürü gülmüştür.

Kadın hizmetçi, Platon'un genç ve çekici bulduğu, bu yüzden de kadınlara özgü bir "değer" olarak görülen çekicilik özelliğiyle tasavvur ettiği bir kadının kahkahasıyla gülmüştür. Böylelikle fiziksel olarak etkileyici olan bir dişi figür, sembolik bir kutuplaşmaya neden olacak şekilde hakiki filozofun eril bilgeliğiyle yan yana konulmuş olur.

Aslında Platon bu anekdotu, Sokrates'in hakiki filozofu betimlediği uzun bir konuşmanın içine yerleştirir. Burada filozof "var olan şeyler"in, yani saf ideaların doğasını araştırmaya odaklanır, "yanı başındaki şeyler"e ise tamamen kayıtsızdır (*Theaitetos* 174a). Bu yüzden Thales gibi bu filozof da, etrafındaki şeylerle uğraşması gerektiğinde, beceriksizliği ya da sakarlığı yüzünden "sadece Trakyalı hizmetçinin değil orada bulunan herkes"in kahkahalarına ve alaylarına maruz kalır (*Theaitetos* 174c). Bu gibi insanlar besbelli ki cahil, duyuların sunduğu yüzeysel deneyime mahkûm olan ve saf düşünce düzeyine yükselemeyen kişilerdir.

Oysa fevkalade bir filozof olan Thales gerçekten de yükseklere çıkabiliyordu. Platon'un anekdotunda Thales yıldızları izler. Thales'in gök olaylarında uzman olduğu, tutulmaları tahmin edebildiği ve mevsim hasatlarını önceden haber verebildi-

ği anlatılır. Thales, başını göğe çevirir; sararıp solan, ölüp giden şeylerle dolu dünyanın ötesine bakar; her şeyin gökyüzünün sarsılmaz yasaları uyarınca sürekli tekrar etmesini sağlayan, yıldızların ebedi ve düzenli hareketini temaşa eder. Düşünceyle mest olmuş, temaşanın sükûneti içindeki zihniyle Thales, günlük yaşamın maddi dünyasından kopmuş ve uzaklaşmış haldedir. Ayrıca bu dünyadaki geçici şeyler aslında *göründükleri* gibi değil*dir*. Thales ünlü öğretisinde, çok biçimli ve değişken görünümleri nedeniyle birbirlerinden farklılaşmalarına rağmen, her şeyin su olduğunu ifade eder. Hepsinin ilkesi ıslaklıktır, yani ıslaklık, şeyleri bir *bütün* haline getiren *bir* ilkesidir. Şeylerin "yüzeysel" tezahüründen, salt duyusal deneyime verilme biçimlerinden "daha derin" bir ilkedir bu. Tıpkı yıldızların düzenli hareketleri gibi aslında onlar da "yukarıda"dırlar, herkesin gözüne görünmekle beraber, doğru olanın doğasına dair dersler çıkarabileceği şekilde yalnızca zihnin fark edebileceği ve anlayabileceği ebedi bir yasa tarafından yönetilmektedirler.

Böylece ilk filozof Thales'le birlikte, bu dünyanın dışında, başka yerde olan bir dünyanın sezgisi belirmeye başlar. Bu "başka yer", daha yüksek ve daha derin bir yer olarak kabul edilir ve onun bu nitelikleri, gündelik dilde, bayağı ve yüzeysel olanın aksine iyi ve doğru olanı gösterir. Dolayısıyla Thales daha başlangıcından itibaren felsefeyi "doğru" yöne çeker.[2] Yukarıda, ne doğumu ne ölümü bilen, sonsuza dek var olan yıldızların düzenli hareketi, aşağıda ise geçici, bireysel deneyimlerin ve fani biçimlerin çokluğu yer alır. Bunlar daha derin bir

2 Bunun için, "ruhu, üreyip çoğalmalar dünyasından alıp hakikat dünyasına döndürme" (*Devlet* 525c) ifadesinin Platon'un doğru felsefe tanımında ne kadar önemli olduğunu düşünmemiz yeter. Bu "döndürme", ruhun yapacağı araştırmanın ve dolayısıyla da insan düşüncesinin takip etmesi gereken yönü gösterir. Duyumsanabilir ve değişken şeylerin alanından çekilen düşünce, iyi ideasının hakikatini temaşa edebilmek için yönünü yukarı çevirmelidir. Bu argümanı daha önce başka bir yerde detaylıca geliştirdim (Cavarero 1985: 289-321).

ilkenin gelip geçici tezahürleridir; yitip gitmeye mahkûm olan anın bu kısacık yaşamını sürdürmek için didinip duran, doğum ve ölümün kıskacı altındaki görünüşlerdir. Bu salt görünüşlerin anlamı başka bir yerde yatar ve bu anlama sadece şeylerin yüzeyinin aldatıcılığına kapılmadan görünüşleri aşabilenler ulaşabilir. Bu görünüşlerin varlığı, tam da başka bir yerde yattığı için gerçektir.

Dolayısıyla biri görünen diğeri gerçek olmak üzere iki dünya ortaya çıkar. Platon'un dili bu ikisini zaten kolayca ayırabilmektedir: Trakyalı hizmetçinin "yanı başındaki şeyler"den oluşan (aşağıdaki) dünyası ve filozofun "var olan şeyler"den (gökyüzünün derinliklerinde, yukarılarda var olan şeylerden) oluşan dünyası. Platon'un bu ayrımı, "var olan şeyler" alanının gerçek ve doğru olduğu, "el altındaki şeyler" dünyasının ise, aldatıcı duyu deneyimlerine ait olan yüzeysel *görünüşler*den ibaret olduğu iddiasında düğümlenir. Bu ayrım felsefede varlık ve görünüş arasındaki katı düalizmin doğmasına sebep olmuştur.[3] Daha da önemlisi, bu ayrım gerçeklik duyumuzu ters yüz etmiş ve böylece yaşayanların dünyası, duyular alanından koparılan ve sadece düşünce yoluyla ulaşılabilen bir hakikatin fenomenal kabuğuna dönüşmüştür.

Gerçeklik teriminin kendisi de bu düalist bölünmenin sonucudur. "Gerçeklik" kavramının Yunancada yakın bir karşılığı yoktur. Latince *res* sözcüğü temelinde, bu terim sonradan Yunancadaki *ta onta*, "var olan şeyler"in *varlığı* ile aynı anlama gelmeye başlamıştır ki Platon da saf ideaları zaten böyle adlandırmıştı.

Thales ve Platon arasında meydana gelen felsefi kayma yüzünden, varlık ve görünüş arasındaki ayrıma gittikçe daha çok vurgu yapılır. Görünüşün anlamı giderek sırf bir *benzerliğe*, yani güvenilmez bir aldatmacaya indirgenir. Buna karşıt olarak da, varlığın, nihayet saf düşünce etkinliğinin kendisiyle örtüşecek

3 Bkz. örneğin, Hannah Arendt (1978: 99-122).

şekilde, ebedi ve değişmez bir sürenin niteliklerini edinmesini sağlar. Bu kaymada, varlığın gerçeklikle eşitlenmesi, yaşayan dünyanın gerçekliğinin giderek olumsuzlanması (maddiliğinden arındırılması) işlevini görür ve bu da yanı başımızdaki şeyleri kendi anlamlarından ve hatta Parmenides'in yazılarında görüldüğü gibi, varoluşlarından bile yoksun bırakır.

Kadın hizmetçinin kahkahası, felsefenin gerçekliği bu şekilde olumsuzlamasına karşı bir direnişin (ya da alaycı tavra) tek emaresidir. Onun kahkahası erkenden olgunlaşmış bir zekânın ipuçlarını verir, çünkü bu felsefi eğilimin dönüm noktasını daha ilk filozof Thales'i izlerken teşhis edebilmeyi başarabilmiştir. Fakat onun kahkahası neredeyse kâhince bir zekânın da göstergesidir. Aslında Thales ve Platon arasında, yaşam dünyasını yok edip onu varlık alanına kurban veren Parmenides vardır. Elbette felsefenin hız kesmeyen gelişimiyle kıyaslanınca, kadın hizmetçinin kahkahası devede kulak gibi görünebilir. Ancak bu kahkaha, argümantasyonu hakikate gebe olan bir anda yoğunlaştırarak bizi onun sıkıcı anlamsızlığından kurtarmak gibi bir marifete sahiptir. Kadın hizmetçinin argümanı, gerçeklerin gücünü, yani kök saldığı ve kendi tekil varlığını sonuna kadar yaşadığı bu dünyaya ait olmanın verdiği gücü taşır. Her şeyden öte, bu hizmetçi felsefenin göksel alanında hiçbir anlamlama odağına sahip olmayan kadın bir varoluşta varlığını sürdürmektedir.

Kuyudan çekilen su, bedensel ihtiyaçların karşılanması, yemek hazırlıkları; işte kadın hizmetçinin varoluş alanını oluşturan bunlardır. Oysa yüksekteki şeylerin temaşasına dalmış olan Thales kuyuyu bile görmez. Daha sonra, zihni bir ve değişmez varlıkla meşgul olan Parmenides ise kuyuların varlığını bile reddedecektir.

Tam da Parmenides'tir bunu yapan. Onun yazılarında varlık ve görünüş, düşünce alanı ve yaşam dünyası arasındaki ayrım öyle derinleşir ki görünüş ve dünyanın kendisi gözden yitip

gitmek, hem de ardında hiç iz bırakmadan kaybolup gitmekle yüz yüze gelir. Artık bu noktada, çok yorucu ama bir o kadar da elzem bir okuma yapmaya çalışırken, bu analizde bize yalnızca Trakyalı hizmetçinin o hoş kahkahası yardımcı olabilir, bizi yalnızca o ferahlatabilir.

Şiirinin (*Doğa Hakkında* B1. 1-33) giriş bölümünde Parmenides, bir kabul törenini andıran bir havada, dünyadan nasıl çekildiğini anlatır. Genç kızlar, güneşin kızları, eğitimli atların çektiği savaş arabalarıyla ona eşlik etmektedirler. Parmenides kızların eşliğinde Gündüz ve Gece'nin kapılarından geçer ve ona hakikat yolunu gösteren tanrıça tarafından karşılanır; bu hakikat yolunda "vardır ve de var olmamak mümkün değildir, yoktur ve de var olmaması zorunludur" (*Doğa Hakkında* B2. 3-5).

Parmenides'in tüm yazıları ya da en azından bize ulaşan tüm fragmanlar, tanrıçanın bu temel öğretisini açığa kavuşturmaya adanmıştır. Yine de bu öğreti giriş bölümünde öylesine ortaya atılmış değildir. İşin aslı, bu girişte en az iki nokta açıklığa kavuşturulur. Birincisi, Parmenides bir erkek olarak, ölümlülerin dünyasından kopup daha bilge birine dönüşür. İkincisi ise, dünyadan çekilirken ona kadınlar yardımcı olur. Ona yol gösteren tanrıça gibi, Güneş'in kızları da kadındır (ve hatta atların bile kısrak olduğu açıkça belirtilmiştir). Bu iki noktanın da üzerinde durulmaya değer.

Parmenides'in dünyadan kopuşunun, sadece onun değil aynı zamanda tüm bir Batı felsefe tarihi üzerinde de belirleyici bir etkisi olmuştur. Aslında, Thales'in düşüncelerini yönlendirdiği yukarıdaki âlem burada açıkça hakikat alanı, saf düşüncenin alanı olarak temsil edilir. *Görünüşler*in ikamet ettiği dünya, yanlış ve güvenilmez addedilerek bir yana atılır. Hatta hiçliğin aldatıcı gölgesi olarak betimlenir. Diğer bir deyişle, bize felsefi gelenekten miras kalan, soyut düşünce ve dünyanın doğrudan deneyimlenmesi arasındaki bölünmenin en radikal biçimi burada ortaya çıkar. Buradaki "soyut" sözcüğü modern anlamıyla

alınmamalıdır. Bundan, düşüncenin, daha üstün bir hakikatin ölçütü olarak sunabileceği devinimsiz bir ebedilik alanı açarak kendi başına ayakta durabileceği sonucuna varmasına neden olan bir kopuş anlaşılmalıdır. Bu hakikatin yukarıda olduğu ve hatta insanların gündelik deneyimleriyle taban tabana zıt olduğu farz edilir. Benzer şekilde "doğrudan deneyim" terimi de çok naif bir şekilde alınmamalıdır. Bu terimden de, duyu organları ve her şeyden öte, dünyanın hareket halindeki görünüşler yoluyla nasıl tezahür ettiğini tespit edebilen "görme" aracılığıyla edimselleşen bir dünya algısını anlamak gerekir. Elbette yaşayan bir insanı oluşturan bütünlüğe sıkıca kök salmış olan zihin, bu tezahürlerin alımlanışına da doğrudan dahil olur. Bunun tersine, Parmenides'e göre, insan zihninin düşünsel yetisi yalıtık ve bağlantısızdır, duyusal deneyim ise tamamen arkada bırakılır.

Böylece saf düşünce alanı, görünüşler dünyasının, filozofun orada doğmuş olmadığı halde kendi "hakiki" *mekânı* olarak *seçebileceği* herhangi bir yerden önce geldiğini unutan düşünürün *mekân*ına dönüşür (Arendt 1978: 92-3). Gerçekte filozof saf düşüncede kendi mekânını oluşturmak için, doğduğu dünyayı terk eder ve kendi *doğum*unu bu şekilde silerek annesini sembolik bir biçimde katletmiş olur.[4] Bütün insanlar görünüşler dünyasına bir kadından doğdukları için, kendilerinin de annelerinden doğmuş "göründükleri" bir dünyaya doğdukları için, bu ana katlinin herkes için geçerli olduğunu söylemek gerekir.

İnsanlar bu yüzden düşünce ve beden, hakikat ve yaşam arasında bölünür ve bu ikiliklerdeki ikinci terimlerin anlamsızlaşmasına göz yumulur. Bu bölünme, felsefenin gerçekliği reddetme eğiliminin pekiştirilmesinde izlenecek olan yolu da belirler. İnsanlığa bir bütün olarak gösterdiği varsayılan evren-

4 Felsefenin ve dolayısıyla da toplum ve kültürün kadim bir ana katli üzerine inşa edilmiş olduğu tezi, Luce Irigaray'ın temel tezidir (1993b: 18). Bu katlin gerçekleştiği ilk metnin Parmenides'in şiirinin giriş bölümü olduğuna inanıyorum, ki D. A. Conci (1989: 148-59) de bu fikirdedir.

sel-tarafsız bir değer atfedilmesine rağmen eril tekil şahsı gösteren insan (*anthropos*)[5] kavramı, felsefi dil içinde kendine bir yol açar. Oradan sonra da hâlâ konuştuğumuz gündelik dilin içine sızar. Bu şekilde adlandırılmış haliyle insan, derhal tözünün, varlığının otantik temelinin düşünme yeteneğinde yattığını söylemeye geçecektir. Aristoteles ünlü tanımında "İnsan rasyonel bir hayvandır" diyecektir. Buna göre bedenler, duygular ve aldatıcı duyular başka bir yere aittir. Bunlar kimi zaman sadece sorun yaratan yüklerdir, kimi zaman da düşünceyle doğrulanması gereken bir şeylerin ipuçlarını verirler. Ne olursa olsun tüm bunlar, doğru temellerini araştırma yeteneğinden yoksun olanların görünüşlere bağlamak zorunda kaldıkları hantal, güven vermeyen yüklerdir. Dış görünüşler alanı, yüksekliği ya da derinliği algılayamaz. Olguların aksine asla elle tutulabilir ve yüzeysel olmayan hakikati de algılayamaz.

Dünyanın gerçekliğinden soyutlanmasına giden bu yolda, kadınları Parmenides'e yol gösterip onu yükseklere çıkarırken görürüz. Görünüşe bakılırsa, Homeros'taki "Söyle, Ey Tanrıça!" diye yalvarma geleneği burada da ortaya çıkar. Bilgelik tanrıçası Athena'nın bir kadın olduğunu unutmayalım. Bununla birlikte, kadın figürlerin, felsefenin ataerkil zaferini ilan edeceği soyut düşünce noktasına giden yolun başlatıcısı olmaları oldukça şaşırtıcıdır. Aslına bakılırsa, felsefenin sembolik dü-

5 *Anthropos* sözcüğü, hayvanlardan farklı olan insan türü anlamındaki "insan"ı işaret etmesine rağmen, bazı Yunanlı araştırmacılar, iki kutuplu bir karşıtlığın terimleri olan "erkek/kadın"ın Yunanca *aner-gyne*'ye karşılık geldiğine işaret ederler. Elimizde mevcut olan antik metinlerin tamamı *anthropos*'u eril niteliklerle tarif ettiği için, bu tür bir argümandaki karşıtlık mantığının ötesine geçmenin zor olacağına inanıyorum. Kadın, bu niteliklerden yoksun olduğu için daha alt seviyedeki bir *anthropos*'tur. Aristoteles'in, kadınları rasyonellikten yoksun ve dolayısıyla da politikadan dışlanması gereken varlıklar olarak tanımlayan bir paradigma işlevi gören politik ve rasyonel *anthropos*'unu düşünsek yeter. Bu nedenlerden ötürü, İtalyanca *uomo* [erkek/insan] teriminin mevcut kullanımının, argümanımızı kısaca özetleyebildiğini düşünüyorum.

zeni içinde kadınlara ya zaten hiç yer verilmez ya da verildiğinde de, Trakyalı kadın hizmetçi gibi naif ve cahil kişiler veya Parmenides'in tanrıçası ve Platon'un Diotima'sı gibi akıl hocası ilaheler olarak gösterilirler. Zekice kurulmuş muğlak bir sembolik oyunla karşı karşıya kalırız. Hem gerçeklikte hem de cinsiyetlerinin "düşünülemezliği" nedeniyle düşünce alanından dışlanan kadınlar, sanki sonunda onları dışlayacak olan felsefe alanına yapılan yolculuk için kurban haline getirilirler. Diğer bir deyişle, felsefe sanki daha en başta gerçekleşen ana katlinden bir iz bırakmaya çalışıyor gibidir. Ne olursa olsun, saf düşüncenin artık hiçbir (yaşayan) köke sahip olmayacağı metafiziğin o paternal alanına giden yolu açan, bir kadın figürdür. Bu sebeple, Trakyalı kadın hizmetçinin kahkahası bir kuraldışılıktır. Bu haliyle de, kadınların, kendilerini dışarıda bırakan ve nihayetinde görevlerine sadık olan kolaylaştırıcılar gibi davranmalarını isteyen bilgi türünden yabancılaşmasının açık bir göstergesidir.

Aslında Parmenides'le birlikte felsefe ve felsefe tarihinde çok belirleyici bir olay meydana gelir. *Varlık* hakikatin alanı olarak adlandırılır. Hegel bile, bundan daha güçsüz, boş ve belirsiz bir terim olamayacağını kabul etmek zorunda kalır (Hegel 1969: 78).[6] Buna rağmen felsefe, *varlığı* kendi alanı haline getirmiştir.

Elbette bu aynı zamanda bir dil meselesidir. Her şeyi daha anlaşılır kılmak için, *varlık* terimiyle kastedilen şeyin ne olduğu üzerinde bir uzlaşmaya varmak gerekir. Felsefe ders kitaplarında genellikle verilen tanıma göre, antikler, bu ya da şu şey olması fark etmeksizin her şeyin, öncelikle *var* olduğunu ve tam da bu yüzden kendi temelini *varlık*ta bulduğunu öne sürerler. Böylece tam olarak ikna edici olmayan bu argüman çizgisi devam ettirilerek şöyle denilir: Her şey vardır ve *varlık*, bütün şeylere nüfuz eden ve onları sürdüren ilkedir (*arche*).

6 Bkz. Hegel'in Parmenides yorumu üzerine çalışmam (Cavarero 1984).

Burada her şeyin olduğunu, var olduğunu ve mevcut olduğunu ima eden bir şekilde, "varlık" teriminin"varoluşsal" bir kavranışı söz konusudur. Yine de mesele bu kadar basit değildir. Aslında Yunanlılar, olmak (*einai*) fiilinin "varoluşsal" ve "yüklemsel" anlamını içinden çıkılamayacak şekilde birbirine karıştırmıştır. Örneğin, "bal vardır" ve "bal tatlıdır" ifadelerindeki "dır", taşıdığı "varoluş" anlamı ile bağlayıcı fiil şeklindeki dilbilgisel işlevini birbirine karıştırır. Bazı modern yorumcular, Parmenides'in *Doğa Hakkında* şiiri ve Platon'un *Parmenides*'i gibi ünlü metinleri, antik düşünürlerin bu konudaki kafa karışıklığının örnekleri olarak görür.

Gerçekten de mesele o kadar basit değildir. Aslında felsefenin diline sirayet eden bu "kafa karışıklığı", sonradan farklı biçimler de almak üzere, metafizik bir miras olarak tüm bir geleneğin içine gelip yerleşmiştir. Tam tersi amaçlandığında bile, aslında ondan hiçbir zaman vazgeçilmemiştir. Dolayısıyla burada sözdizimsel mantıktaki basit bir hatadan daha fazlası söz konusu olmalıdır.

Varlık ve *görünüşün* karşı karşıya getirilmesinin, hakikati varlık alanına hapseden bu etkin çekirdeğin binlerce yıllık Batı kültürü üzerinde nasıl bir iz bıraktığını düşünürsek, gerçekten de başka bir şeyin devrede olduğu muhakkaktır. Zira bu karşıtlık, günümüzün bilimlerinin epistemik yapılarını da hâlâ etkilemektedir.

Parmenides ile birlikte, varlık felsefesi düşünce tarihine belirleyici olacak hızlı bir giriş yapar. Çok etkili bir şekilde, sadece *varlık* vardır (bir, bütün, yekpare ve tam), *var-olmayan* ise yoktur, dediğinde meydana gelen şey budur. Var-olmayan hiçtir ve bu yüzden de ne düşünülebilir ne de söylenebilir. Tanrıçanın da söylediği gibi "var olmadığına göre ne söylenebilir ne de düşünülebilir" (*Doğa Hakkında* B8. 8-9) olduğu için, sadece *vardır* diyebilen, *yoktur* diyemeyen hakiki söylemden tamamen men dilmiştir. Parmenides'in felsefesiyle ilgili asıl sorun, *varlık*

ve *var-olmayan* arasındaki temel karşıtlığı öne çıkaran bu güçlü iddiası değildir. Pek parlak olmayan bir öğrenci bile, üzerinde çok düşünmeksizin, var olanın *olduğunu* ve var olmayanın da *olmadığına* hemen katılacaktır. Asıl Parmenides'in bu kadar basit bir öğretiden çıkardığı sonuçlar, ciddi bir sorun arz etmektedir. Burada varlık alanı ile herkesin her gün tecrübe etmekte olduğu tüm bir dünyanın çok daha şaşırtıcı bir şekilde karşı karşıya getirilmesi söz konusudur. Parmenides'e göre, bu dünya ya da bu dünyanın tecrübesi, var-olmayanın alanına aittir ve bu yüzden de yoktur. Dolayısıyla dünya, *var-olmayanı* söylemin dışında bırakmaya yarayan, *söylenemez* ve düşünülemez olan kategorisi altına düşer. Bu Elealı öğretinin şaşırtıcı tuhaflığı tam da burada açık hale gelir: Hareket ve çokluk *var-olmayanı* ima ettiği için, bunların herhangi bir gerçekliği ya da söylenebilirliği yoktur. Bunlar yoktur. Varlığın hakiki alanını tanımayanların kör gözleri ve ölü zihinlerinin önünde, aldatıcı *görünüşler* şeklinde salınıp dururlar sadece (*Doğa Hakkında* B6).

Dolayısıyla Parmenides'in varlığı ve var-olmayanı yan yana getirdiği ilk karşıtlık, çok daha ciddi bir anlamı olan bir ikilik şeklinde pekişir. Bir yanda, yani hakikat tarafında, daima var olan ve var olmaması asla mümkün olmayan bir, ebedi, devinimsiz ve yekpare *varlık* vardır. Diğer yanda, yani görünüşün tarafında ise, *var-olmayanın* mesken edindiği ve bu yüzden söylenebilir olmayan hiçliğe mahkûm olan çoklu ve değişebilir dünya vardır.

Parmenides'i yorumlarken, var-olmayanın dünya ile nasıl özdeşleştirilmiş olduğunu anlamamız çok önemlidir. Antikleri şaşkınlığa uğratmış olan çokluğun ve hareketin olumsuzlanmasının kökeni burada yatar. Bu aynı zamanda Parmenides'in geleneğe miras bıraktığı bir şey olarak, *varlık* ve *görünüşün* karşı karşıya getirilmesinin de kökenidir. Aslına bakılırsa "görünüş" denilen şey, "...gibi görünme", aldatıcı algı, hakiki olmayan ve hiçbir şekilde var olmayan gibi olumsuz anlamlara sahiptir.

Şimdi özellikle araştırmamız gereken şey de, aldatıcı görünüş âlemine indirgenmiş olan dünyaya nazaran *var-olmayan*ın her şeyi kapsayıcı potansiyelidir.

Dünya birbirinden farklılaşan birçok şeyin çoğulluğudur. Bunlar birbirinden farklılaşırlar ve bu yüzden her biri farklıdır ve her biri diğeri *değildir*. Oysa değişim yaşamın en başta gelen yeteneği olduğu için şeyler de değişir. Bu yüzden zaman içerisinde her bir şey henüz *var değildir* ya da artık aynı *değildir*. *Oluş* halindedir. Artık klasikleşmiş olan terimlerle söylenirse, felsefi terminoloji, çoklu bir "açık hale geliş" olarak deneyimlenebilir olanı betimler. Her şeyin (doğum, değişim ve ölüm yoluyla) bu *oluş*u, *var-olmayan* bakımından ifade edilir. Başka bir deyişle, çokluk, zorunlu olarak farkı ve başkalığı ima eder ve Yunancada fark ve başkalık *var-olmayanın* terimleridir: başkası olmayan, henüz olmayan, artık olmayan.

Parmenides'in *var-olmayanın* var olmasının mümkün olmadığı şeklindeki olumlamadan dünyanın geçersiz olduğunu "çıkarsamasına" ve bunu başkalarının da kolayca kabul ettiği bir hakikat olarak ilan etmesine olanak sağlayan şey, tam da *var-olmayanın* bu sözcük karşılığıdır. Bu olumlama, hem *var-olmayanı* hem de daima-var-olan-varlığı soyut biçimleri içinde ortaya koymuş olmasına rağmen, hakikate bu yolla ulaşmanın, hangi biçim ya da tarzda belirirse belirsin *var-olmayanı* söylem dışına atmanın etkili bir yöntemi olduğunu iddia edebilmektedir. Parmenides'in *var-olmayanı*, sahip olduğu bu ölümcül dilsel güç sayesinde, yaşam dünyasının apaçık niteliklerini yok oluşa sürükler. Çokluk, hareket, değişim ve dönüşüm her şeyden önce duyularla algılanabilir ve deneyimlenebilir. Ama tam da bu yüzden bunlar sadece görünüştedir.

Burada aslında, saf düşüncenin hakikati sadece kendisinin dile getirebileceğini ilan ettiği an, aynı zamanda düşüncenin kaynağı ve duyusal deneyimin kaynağı arasındaki keskin ayrımın da haber verildiği ve başlatıldığı andır. Düşünce, lekesiz

bir saflıkla yükseklere çıkabilmek üzere bu kaynağı terk eder. "Varlık vardır ve var-olmayan yoktur" önermesi saf mantığa dayanarak kurulur. Sonra da içinden mütemadiyen sonuçlar çıkarılabilecek olan doğru bir ilke olarak kabul edilir. Bu sonuçların duyusal deneyimin apaçıklığının yadsınmasına yol açıp açmadığı pek de önemli değildir. Aslında saf, bedenden koparılmış düşünce hakikatin *tek* ölçütü ise, bu mantıkla çatışan her şey ancak yanlış olabilir, yani yalnızca "gibi görünmesi" ya da inanılmaz olması anlamında "görünüşte" olabilir.

Buradan hareketle, pek de parlak olmayan bir öğrencinin Parmenides'in ilkesini nasıl okuduğunu sorunsallaştırarak başlayabiliriz. "Varlık vardır ve var-olmayan yoktur" önermesi, kendini insan deneyiminin bütünlüğünden ayıran ve kendi kendine yarattığı bu ayrılığa dayanarak kendini hakikatin yeri ve ölçütü olarak sunan bir düşünme biçimiyle kurulur. Parmenides'in sözcükleriyle ifade edilirse *"var olmak ve düşünmek aynı şeydir"* (*Doğa Hakkında* B3), böylece düşüncenin kirletilmemiş alanıyla uyuşmayan her şey zorunlu olarak yanlıştır; herkes gündelik deneyiminde tanıklık edilebildiği için görünüştedir, aldatıcıdır ve güvenilirlikten yoksundur. Diğer bir deyişle, burada söz konusu olan, tek gerçeklik olduğunu iddia eden koşulsuz bir soyutlamadır. Kendi baktığı yerden, gündelik deneyimin sunduğu kanıtlara rağmen, dünyanın gerçek olmadığına hükmeder; zira ona göre dünya sadece, düşüncenin hiçlikle ve dolayısıyla *düşünülemezlik*le özdeşleştirdiği var-olmayanın alanına düşebilir.

Fakat dünya ve (dünyayı, saf düşüncenin mantığının takdir ettiği dilin içinde kuşatan) *var-olmayan*, hiçliğe indirgenir. Bunlarla birlikte, görünüş (*doxa*), Yunan felsefesinin geleneğe miras bıraktığı nitelikleri üstlenmeye başlar, yani şeylerin ya var olduğu ya da olmadığı "oluş"un niteliklerini. Başka bir deyişle, tüm bunlar, bir şeyin ya da birinin "henüz" olduğu şey "olmadığı" ya da "artık" olduğu şey "olmadığı"nı ima eden "gö-

rünme" teriminin içerdiği kurucu değişkenliğe göre görünürler (*dokein*). Her şeyin ötesinde, oluş halinde olanı, var-olmamanın nihai noktası olan ölüme götürecek kadar güçsüzleştiren ve tüketen sürekli bir değişimdir bu.

Doğru ve sağlam bilgi (*episteme*) alanı, görünüşün, *doxa*'nın karşıtı olarak konumlandırılır. Bu bilgi alanı, "her zaman var olan şeyleri", yani Platon'un saf idealarını tanımladığı şekilde, her durumda dışsal ve bedenden ayrılmış özlerin ikamet ettiği bir alanı temaşa etmeye muktedir olan bir düşünmeyle ele alınabilir.

Burada önemli olan, felsefe (daha Platon'da bile), *var-olmayanı episteme* alanına, yani felsefeyi felsefe yapan doğru söylemin alanına yeniden dahil etmekte hiç gecikmemesine rağmen, bu Parmenidesçi ikili yapının felsefi gelenek tarafından inatla korunmuş olmasıdır. Halbuki Platon, hocası Parmenides'e karşı gelip "baba katili" olmayı üstlendiğinde, yani bu genç filozof *var-olmayanı fark* kategorisinin içine yeniden dahil ettiğinde, onu felsefi söylemin içine de yeniden dahil etmiş bulunuyordu. Platon'da farkın, bu şekilde başlıca düşünme biçimlerinden biri haline gelmesiyle birlikte, çokluk da artık düşünülebilir hale gelmiştir.[7] Yine de, var-olmayanın yeniden temellük edilmesi, hakikat alanını yaşam dünyasından, ebedi olanı geçici olandan, düşünceyi bedenden, evrensel olanı olumsal olandan, bilimi salt görünüşten koparıp ayıran düalist yapıda herhangi bir değişiklik yaratmaz. Başka bir deyişle, Parmenidesçi *var-olmayan* kavramının dönüşümü -ki bu dönüşüm kesinlikle Platoncu *fark* kavramı yönünde değildir- sadece dünyanın apaçık görünür olan niteliklerinin adlandırılabilmesine izin verir. Ama bu durum, bu nitelikle-

7 Platon'un argümanı karmaşıktır. Temel geçiş noktalarını kısaca göstermek için, bu argümana daha sonra döneceğim. Ancak bu metni fazlasıyla zorlaştırmamak için, burada ayrıntılara girmemeyi tercih ediyorum. İstenirse, Platon'un baba katilliğinden ne anladığımı uzun uzadıya tartıştığım önceki iki çalışmama bakılabilir (Cavarero 1976: 203-4; ve 1988:81-99).

rin gerçekliğinin -anlamlandırılma alanının- başka bir yerde, yani duyusal deneyimi ve gündelik yaşamı bir yük ve engel olarak gören düşünce alanında yattığı gerçeğini hiçbir şekilde değiştirmez. Bu yüzden Parmenides'in var-olmayanı adına dünyanın gerçekliğinin yadsınışı, etkili olmaya devam eder. Bu tutum, sanki içinde mantıksal bir problemden daha derin, diyalektikle ilgili bir meseleden daha zorlu bir şeylerin saklı olduğu teorik bir kabuktur.

Bu noktada sorumuzu şöyle formüle edebiliriz: Parmenides'in *var-olmayanı* mutlak olumsuzlayışında söz konusu olan tam olarak nedir? Ya da dünyayı salt bir yanılsamada yitirmek pahasına, zorunlu olarak hiçlik olması gereken *var-olmayan*ın içinde gizlice saklanmakta olan şey nedir?

Var-olmayanın kalbinde pusuya yatmış bekleyen ölümün ta kendisidir bu kadar korkuya sebep olan. Yine de çokluk, fark ve değişkenlik sunabildiği için, "var-olmayan" asla mutlak var-olmayan ya da hiçlik değildir. O daha ziyade, yaşayan ve hissedebilen varlıkların deneyimine sunulmuş bulunan dünyaya kazınmış olan bir göstergedir. Bu bir "oluş" dünyasıdır. Dünya, her şeyin değişmesi ve artık aynı olmaması anlamında "oluş" halindedir, ama dünya bu oluş sürecini ebediyen, bir nevi sürekli bir dönüşüm içinde devam ettirmez, ölüm geldiğinde sona erer. Burada, yani ölüm anında, oluş değişimin bir tür çözülme olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, *olanın* sonunda içinde kaybolup gittiği hiçlik, oluşun varış noktası olarak ve aynı zamanda da tözü olarak belirir. Ya da daha başka bir deyişle, *olan*, zaman içinde, artık aynı "değildir". Bu dönüşüm, olanın sonunda varacak olduğu o kesin *var-olmayanı* kendi içinde taşır.

Dolayısıyla ölüme odaklanıldığında, oluşun anlamı bir çözülme imgesine bağlanmış olur. Elea okulu filozoflarından Melissus'a göre, "eğer şeyler on bin yıllık bir süreçte azıcık bile değişseydi, asırlar geçtikçe tamamen yok olmaları gerekirdi." Öyleyse deneyim alanında olumlu bir anlam taşımak şöyle

dursun, değişim ve dönüşüm (ki bunlar nihayetinde yaşamın somut işaretleridir), derhal ölümün kederlendirici habercisi haline gelir. Çünkü ölüm hiçliktir, oluş (yaşama ve dönüşme) yetisine sahip olan her şeyin içinde kaybolup gittiği bir hiçlik. Bu aslında *oluş*un, varlığın hiçliğe dönüşmesinden ibaret olduğunu gösterir ki bu yüzden de insanların asla tahammül edemediği bir kavramdır.[8]

Böylesi bir endişeye yol açan bu ürkütücü kavram, en azından ölümün varlığını kabul edenler, ölümün herkesin gözleri önünde gerçekleştiğini ve er ya da geç herkesin başına geleceğini yadsımakta ısrar etmeyenler için tahammül edilemezdir sadece. Oysa oluşun bütün bir anlamının ölüme başvurularak ölçülmesi, bakış açısındaki bir çarpıklığın yansımasıdır. Bu çarpıtma, Yunan geleneğine derinlemesine kök salmıştır. Bunu anlamak için, ölümsüz tanrılar dünyası ile *ölümlü* insan dünyası arasında Homeros'tan beri var olan gerilime bakmamız bile yeter. Yine de oluşun melankolik anlamı, yani çürümeye mahkûm olanla özdeşleştirilmesi, kavramsal tamlığına asıl Parmenides'in öğretisinde ulaşır. Bu öğretide oluş, bütünüyle hiçlik figürüne bağlanmıştır. Aynı zamanda saf düşünce ala-

8 Emanuele Severino'ya göre, "oluş" teriminin var-olmayandan varlığa ve tersi yöndeki kaçınılmaz geçişi işaret ettiği ve bu nedenle de hiçliğin bir işaretini taşıdığı düşüncesi, Yunan felsefesi tarafından kurulmuş bir düşüncedir. Hiçliğin oluşun içine kazınmış olduğu bir felsefe olarak Batı felsefenin nihilist yazgısını belirleyen de bu olmuştur. Severino da bu yazgının, varlığın hakikati etrafında dönen bir felsefi düşünme tarzına sahip olan Parmenides'in ifadelerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı fikrini destekler (Severino 1982). Severino'dan ayrıştığım noktaları birkaç satırda, onun pozisyonuna haksızlık etmeden dile getirmem çok zor görünüyor. Yine de, son dönem yazılarında Severino'nun, hiçlik kategorisinin merkezi bir statü kazanmasına giden süreçte ölüm korkusunun nasıl önemli bir rol oynadığını göstermiş olduğunu da belirtmek isterim (Severino 1989). Severino'nun ulaştığı sonuçlara ve yorumbilgisel muhakemesinin bütününe katılmıyorum, ama *episteme*'nin ölüm korkusuna bulunmuş bir "çare" anlamına geldiği yönündeki argümanlarına kesinlikle katılıyorum.

nına taşınan ve hakkında buradan itibaren yargıya varılan hiçlik, düşünülemez, tutarsız ve doğru olmayan bir şey olarak addedilir. Saf düşüncenin alanına aktarılan ama sadece anımsatılmak, yargılanmak ve sonunda bu alandan sürülmekle kalan hiçlik, şimdi gerçeklikten tümden mahrum bırakılmıştır ve ürkütücü gücünü ölüm figüründe saklamaktadır. Hiçlik gerçekten de hiçliktir, yani *yoktur* ve düşünce ile varlık birbiriyle özdeşleştirildiği için, düşünülemez, telaffuz edilemez ve söylenemezdir. Kısacası gerçek değildir, çünkü sadece, varlıkla özdeşleştirilen düşünce gerçekliğin doğru ölçütünü belirler. O halde hiçliğin gerçeklikten yoksun olduğunu söylemek ölümün gerçekliğini yadsımak demektir. Bu yadsıma, mantıken, oluşun ölüm kategorisini kendi içsel ereği ve ölçüsü olarak üstlenmesini beraberinde getirir.

Diğer bir deyişle, ölümün olmaması gerekiyorsa, o zaman benzer şekilde, dünyanın da yok olup gitmesi gerekir. Bu mantığa göre, hiçliğin sembolik imgesi olan ölümün varlığı yoktur ve bu yüzden de deneyimlenmek zorunda değildir. Tıpkı oluş sürecindeki çok çeşitli bireysel öğelerin fani, ölümlü varoluşunu, bunların değişen, dönüşen hareketini bağrında taşıyan dünyanın da deneyimlenmesine gerek olmaması gibi. Herkes için geçerli ve herkes tarafından deneyimlenebilir oldukları ölçüde, ölüm ve dünyanın, gerçeklik iddiasında bulunması hiç de önemli değildir. Bu deneyim saf düşünce tarafından kesilip atılarak, onun nesneleri kadar aldatıcı olduğu ilan edilmiştir. Bu deneyim, felsefi hakikatin, bir hayalin boş gölgesi ya da hatta bilgenin ancak sonsuz süre saplantısına teslim olarak kurtulabildiği bir kâbus gibi gördüğü için ortadan kaldırdığı, güvenilmez ve sürekli değişim gösteren görünüş alanına aittir.

Parmenides felsefesinin, bir yanda hiçlik olarak anlaşılan ölüm ve görünüş dünyasının, diğer yanda sonsuz bir sürede birbirleriyle özdeşleştirilmiş olan düşünce ve varlığın bulun-

duğu ikili bir çerçeveyi gündeme getirmiş olması gerçekten de semptomatiktir. Parmenides'le birlikte, Homeros'un bir şekilde zamanın belli bir noktasında doğmuş olan tanrılarının ölümsüzlük değerinin artık çok ötesine geçmiş bulunduğumuz için, bu sonsuz süre artık sadece ölümü değil, doğumu da içermez. Doğmadığı gibi hiç ölmeyen ve daima var olan bir ebedinin karşısındayızdır şimdi. İşte böylece var-olmayanın kavramsal ölçütü olarak ölümün taşıdığı merkezi önem, beklenmedik sonuçlarını gözler önüne sermeye başlar. Tutarlı bir mantıkla, bu merkezilik, hiçliği ortadan kaldırırken doğumu da yutar. Burada doğum, henüz *var-olmayan* anlamına gelir, var olmadığı varsayılan hiçlikten bir doğup geliştir.

Felsefi söylem içerisinde, apaçıklığı olguların gücü yerine yalnızca tekrarın gücünde yatan tekdüze bir nakaratın nasıl belirdiğini görebiliyoruz. Ölüm ve doğum, tıpkı felsefe yasasının, kesinlikle var-olmayana ait oldukları için saçma ve dile getirilemez olduklarını öne sürdüğü "henüz var olmayan" ve "artık var olmayan" çifti gibi, bir nevi birbirini yansıtan kutuplar olarak bir ikilik içinde bir araya getirilir.

Doğum ve ölüm, düşünceyle özdeş ve tek hakikat olan varlığa ait değildir:

> Ne doğuma icazet vermiştir Dike ne de bozuluşa,
> böylece doğurulmuş olmak saçma, ölmekse akıl almazdır,
> başsız ve sonsuzdur, çünkü doğum ve ölüm
> uzaklara sürülmüştür ikna edici hakikat tarafından.
> (*Doğa Hakkında* B8. 13-14, 21 ve 22-3)

Böylece doğum ve ölüm, hiçlikten bir geliş ve hiçliğe bir dönüş olarak, kusursuz bir simetriyle ilişkilendirilmiş olur. Aslında bu, daha doğum anında ölümün hiçliğinin damgasını yemiş olan insan âleminin acıtıcı temsiline nüfuz eden ölümün, ne kadar da merkezi bir önemi olduğunun en açık göstergesi olabilir.

Parmenides'in de kabul edip onayladığı eski bir geleneğe göre Yunancada insanlara *brotoi* (ölüme tabi olan) denmesi hiç de rastlantı değildir. İnsanları adlandırırken ölüme yapılan bu anıştırma, mantıksal karşılığını, doğumun hiç sorun edilmeksizin ölümün simetrik karşıtı olarak kategorileştirildiği bağlamda bulacaktır. Bu, hiç sorgulanmadan tekrar edile edile felsefe geleneği boyunca varlığını sürdürmüş olan bir klişedir sadece.

Trakyalı kadının haklı olarak güldüğü bu saplantıda, gerçekliğin aslında nasıl inkâr edildiği meselesine daha sonra geri döneceğim. Şimdilik, filolojik bir araştırmayla, Parmenides'in metinlerinde *brotoi* teriminin nasıl hiç de sıradan olmayan bir şekilde kullanıldığını gösterebileceğimizi vurgulamak istiyorum. Aslında Parmenides "insanları" işaret etmek için *anthropoi* terimini de kullanır (*Doğa Hakkında* B1. 27). Fakat bu kavramı yalnızca başlangıçta, tanrıçanın varlık öğretisini açıkladığı bölümde kullanır. Oysa *brotoi* terimi, daha sonra, felsefi hakikate nasıl erişeceğini bilmeyip sahte görünüşler dünyasında kör, sağır ve kafası karışmış halde gezinip duranları işaret etmek için kullanılır. Öyleyse, ölümün yanlışlıkla gerçek sayıldığı bir dünyada yaşayanlar tam anlamıyla *ölümlü*, gelip geçicidir ve ölüme tabidir. Onların dünyasında herkes eninde sonunda artık var olmamaya yazgılıdır ve ölümlülük, anlamı olan gerçek bir şeydir. Ölümlülük kavranabilir, ifade edilebilir, düşünülebilirdir, ama "hakikat" öğretisine göre yine de tamamen imkânsızdır.

İnsan düşünürü artık ölümlü değil de ebedi kılan saf düşünce alanına ait olan hakikat öğretisi, bedenler veya ölüler hakkında hiçbir şey bilmez. O yüzden, bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak, bütün insanlar için anne bedenine bağlı olan doğumu tanımaz bile. Trakyalı genç kadın hizmetçi elbette gülecektir. O, kendisi gibi hamilelerle karşılaştığında onların karınlarına nazik jestlerle nasıl dokunacağını bilen kadınlara da onların şişkin karınlarını görmeye de pek alışıktır. Şimdi

kalkıp bütün bunların, kesinlikle var olmayan hiçlikten bir geliş olduğunu nasıl söyleyebilir ki?

Parmenides'in öğretisinin katılığı ve mutlaklığının çok sürmediğini biliyoruz. Ölümün akıl almaz olduğu ve dünyanın da, tüm o çokluğu, hareketi vb. ile birlikte, var olmadığı pekâlâ söylenebilir. Fakat Platon için bile, insanın geçiciliği karşısında duyulan bu endişeye bulunan çarede, gerçekten aşırıya kaçılmıştır. Bunun nedeni sadece bu çarenin (insanların aynı şekilde öldüğü ve buna tedirgin edici bir yanılsama demenin ne kadar aptalca olacağı düşünülürse) işe yaramaz olması değil, aynı zamanda felsefenin kendisinin de bir, değişmez, ebedi ve eksiksiz varlığın yalın ve basit bir tekrarına sıkışıp kalma riski taşımasıdır. Platon'un kendisinin de belirttiği gibi, o *fenomeni kurtarmak* istemektedir. Bu dünyadaki şeylerin duyusal tezahürünü, kökleri başka bir yerde, özellikle de düşünülebilir varlığın, saf ideaların alanında bulunan bir şeylerin tikel, değişken çokluğu olarak açıklamak ister. "Var olan şeyler" ölümü ve doğumu olmayan ebedi ama yine de birbirlerinden farklı olan şeylerdir. Aslında (iyi ideası, erkek ideası, güzellik ideası gibi) her idea, diğeri *olmayandır*. O halde burada var-olmayan, doğru bilginin alanına *fark* kisvesi altında yeniden girer. Böylece felsefi söylem, artık varlığın tekdüze tekrarına sıkışıp kalmadan kendini eklemlendirmeye sonsuzca devam edebilir. Dolayısıyla Platon'la birlikte çokluk ya da fark, düşünülebilir varlık alanına *bir* ve *çok* sorunu biçiminde geri döner. Bu alan, nesnelerinin (düşüncelerinin) kirletilmemiş ve ebedi varlığının tasarılarını muhafaza ederken, gökyüzünün altında "çok aşağılardaki" başka bir yerde tikel, gelip geçici, olumsal şeylerin olduğu ama hakikatin olmadığı bir dünya yer alır.

Platon'un önemli düzeltmelerine rağmen, Parmenides'in var-olmayanı olumsuzlaması üzerine inşa edilmiş ikiliğin, felsefe içinde sabit bir çerçeve olarak kalması gerçekten de semptomatiktir. Sonunda felsefe, bu Platon öncesi güçlü öğretinin

de ötesine geçerek, çokluk ve değişim kavramlarının düşünülemez olduğunu öne sürecek kadar ileri gitmiştir. Bununla birlikte, Parmenides'in öğretisi üzerine kurulan düalist çerçeve, varlığını hâlâ sürdürmektedir. Bu çerçeveyle birlikte korunan şey aslında *episteme* ve *doxa*, akıl ve beden, idealar dünyası ve yaşam dünyası arasındaki ayrımdır. Yaşam dünyası artık hiçlik olarak görülmese de, hâlâ değişebilen şeylerin alanıdır. Bunların ontolojik temeli, değişebilir şeylerin yalnızca olumsal görünüşlerini oluşturduğu saf idealarda (*episteme*'nin nesnesi), yani *varlığın* kökü ve anlamında bulunur. Beden, madde ve fenomenden ibaret olduğu ölçüde, her insan değişebilir dünyanın verdiği kederden payına düşeni alır. Ancak kendisine düşünme yetisi bahşedilmiş olduğu için, insan tüm değişebilir şeylerin gelip geçicilikten "kurtulduğu" idealar dünyasına da aittir.

Düşüncenin nesnelerine ebediyet özelliği atfedilmesine yol açan ölümün merkeziliği, yine de bu düalist çatallanma üzerinde kesin bir etki bırakmıştır. Hiçbir gerçekliği olmayan bir hiçlik olarak artık mutlak biçimde olumsuzlanmasa da, ölüm yalnızca bedenlerin, yani evi ebedi âlemde olan düşünen ruhun bu geçici ve acılı hapishanesinin çektiği bir ıstırap olarak kalır. Diğer bir deyişle, Platon ölümün insan deneyimine ama yalnızca onun bedensel parçasına ait olduğunu kabul eder. İnsanlar esasen bu parçadan ibaret değildir, daha ziyade onu başlarına bela olan ağır bir yük gibi kendileriyle birlikte sürükleyip dururlar. Eğer böyleyse, ölüm artık insanların hiçlikte kaybolup gitmesi değil, ağır bir yük oluşturan bedenin hiçliği anlamına gelir. Eğer böyleyse ölüm, yalnızca fiziksel olduğu için, katlanılabilirdir ve hatta özgürleştiricidir. Eğer böyleyse ölüm, ebediyetin gerçekliği ve aldatıcı görünüşün dayanıksızlığı arasındaki ikilikte kendine kusursuz bir yer bulur, zira ölüm kavramının merkeziliğinin kurduğu ve ürettiği bir ikiliktir bu.

Ölüm, ölçüsü tekil bütünlük duygusu olan insani bir varoluşa ulaşabilme arzusu taşıyan Penelope'nin jestlerinin be-

denle sıkı sıkıya bağlı tutmak istediği düşünceyi gelip ondan koparır.

Böylece tıpkı Parmenides'te olduğu gibi, Platon için de saf düşüncenin hesapladığı cebirsel toplam sıfıra eşittir. Dünya ve dünyayla birlikte ölüm de görünmeye devam eder. Fakat bu, dünyanın varlığının, bu varlığı kuşatmaya yazgılı bir deneyimce içerilmiş bulunan kurucu bir görünüşü değildir. O daha ziyade yalnızca aldatıcı duyularla kavranmış olan yanıltıcı bir görünüştür ve düşünceden koparılmış fiziksel bir duyarlılık sayesinde kavranır, çünkü bu duyarlılık da fenomenaldir, görünüştedir ve daima hiçliğin kıyısında durmaktadır.

Dünya ve beden ayak dirediği için hesap sıfır çıkmaz. Yine de onların ayak diremesi, sırf bir yanılsama, kendilerini olgularla sınırlayan ve bu olguların anlamını, temelini saf düşüncenin ayrı alanında hiç aramayan cahil insanların kaba ampirizmi gibi düşünülür. Hatta yeri gelir, tıpkı Trakyalı kadın hizmetçinin yıldızlı bir gecede yaptığı gibi, bunlar saf düşünceyle alay bile ederler.

Doğrusunu söylemek gerekirse, filozofa gülen kişinin sıradan bir köle kız olması hiç de rastlantı değildir. Felsefenin, kadın figürleri kendi sonlarını hazırlayan teskin edici figürler gibi kayda geçirmesi de bir o kadar semboliktir. Kadın hizmetçinin cinsiyetinin konuyla ilgisi olmadığını, Blumenberg'in iddia ettiği ve geleneğin de onayladığı üzere, aslında bunun kölelerin cahilliğine ve yabancı kökenli oluşuna sembolik bir anıştırmadan ibaret olduğunu söylemek şüphesiz kolaycılık olur. Kısacası Trakyalı hizmetçi figürünün "pek önemli olmayan" insanlara işaret ettiği varsayılır. Üstelik bu figür bir kadın olduğu için daha da önemsizdir. Ancak mademki sembol, anıştırmalarında tamamen esnektir, o zaman hizmetçinin kadın cinsiyeti, bağlamının yanlılığından kopartılarak pekâlâ merkeze alınabilir ve onun özgül etkisine odaklanılabilir. Hizmetçi, onun cinsiyetinin önemsiz olduğunu düşünen ya da onu merhametli bir

kadın düşmanlığının göstergesi olarak yorumlayan bir gelenekten böylece çalınıp kaçırılabilir. Çünkü bu hizmetçi figürü, Platon tarafından ne kadar allanıp pullanmış olursa olsun, belli bir kadın düşmanlığının ifadesidir. Yine de Platon'un metni, kendi niyetlerine *rağmen*, dişil bir hakikat barındırmaktadır: tıpkı metnin anlamadan da olsa bizzat naklettiği dişil bir söz, anlamı hiç sorgulanmadan iletilen küçük bir haber gibi.

Bu kadının hizmetçi ya da Trakyalı olduğundan emin değilim, ama bazı kadınlar filozoflara gerçekten de gülmüştür. Zeki, entelektüel erkeklerin kendi içlerine nasıl gömülmüş olduklarını gördüklerinde, kadınların yüzlerinden çoğu zaman bir gülümseme gelip geçer. Filozoflar bu gülümsemeyi, dişi varoluşun köklerini ve anlamını başka yerde konumlandıran bir tür kopuşun ifadesi olduğunu hiç fark etmeyerek, önyargılı bir cahilliğe yormuşlardır.

Trakyalı kadın hizmetçi içtenlikle gülmüştür, çünkü tamamen yaşam dünyasına aittir. Yalnızca kuyudan su çekerek hizmet etmeye alışkın bir köle olarak değil, aynı zamanda, köle ya da özgür bir kişi olarak tanımlanmadan bile önce, daha en başta cinsel fark tarafından belirlenmiş olan bir kadın olarak bu dünyaya aittir. Bu kadın, filozofun kendini adadığı varlık alanında hiç temsil edilmez. Filozof (gerçekten de saçma bir şekilde) bu kadına "erkek/insan" [*uomo*] der.

Aslında Sokrates, yani Platon'un Sokrates'i, Parmenides'in eşliğinde, Thales'in gökyüzüyle sınırlı yolunda ilerlerken yıldızların bile ötesine geçer. Platon'un Sokrates'ine göre hakikatin yeri düşünceyle erişilebilen idealardır. Değişmeyen, düzenli ve ebedi olanın muhteşem ve kutsal ifadesi, göklerde bulunur. Bu idealar tam da "var olan şeyleri" oluşturur: güzellik, adalet ve eşitlik idealarını ve aynı zamanda dokuma tezgâhı ve kuyu ideaları da. İnsan ideası da.

Yunanca tekil isim *anthropos* anlamında İnsan.

Felsefedeki bu olumsuzlama sürecinin, kısa sürede ken-

di dilbilimsel etkilerini üretmesi kaçınılmazdır. Kendisine ait olan çoğul fenomenlerin kendi (bir, ebedi ve bölünmemiş olan) *varlığına* göre kategorileştirilmesini sağlayan ideayı, ismin tekil halinde belirten bir felsefi terminolojinin Platon'da daha da sağlamlaştığını görürüz. Güzel şeylerin çokluğu, güzel ideasında (kendinde güzelde, güzelin kendisinde), adil eylemlerin çokluğu adil olanın ideasında, kuyuların çokluğu kuyu ideasında gerçekliğini ve anlamını bulur. Fakat insan ideasında çok tuhaf bir şeyler olur, çünkü bu idea erkekleri olduğu kadar kadınları da kategorize eder. İnsan türünün tamamı kadar eril cinsiyeti de işaret etme ayrıcalığına sahip olan "erkek/insan" [*uomo*] sözcüğünde, erilin tarafsız-evrensel bir değer kazandığı doğrudur ve sözcüğün gündelik dilde "insanlar (erkekler)" şeklindeki çoğul kullanımında da bu zaten bellidir. Bununla birlikte, Yunancadaki tekil *anthropos* sözcüğünün bu şekilde uyarlanması, bu dilbilimsel işlemin gerçekleştirdiği soyutlama etkisini ya da "maddilikten çıkarma" hamlesini daha belirgin kılar.

Trakyalı hizmetçi kahkahasını attığı sırada felsefi dil de henüz oturma aşamasındaydı (Snell 1960: 227-45). Filozof, dünyevi şeyleri o kadar az umursar ki dikkatini onlara vermeye çalışırken takılıp düşer. Oysa Sokrates'e göre filozof "insanın ne olduğunu ve diğer şeylerin doğasından farklı olan kendi doğasına uygun olarak neler yapması gerektiğini" (*Theaitetos* 174b) araştırmalıdır. Bu araştırmanın sonucu iyi bilinmektedir: Erkek/insanın asıl doğası, ruhunun, saf idealarını (özellikle de kendi ideasını) bilmesini sağlayan entelektüel kısmıdır. Aristoteles'in şu ünlü "insan rasyonel hayvandır" formülü sayesinde daha da hâkim hale gelen bu yanıtla birlikte, gerçekliğin olumsuzlanması sanki bir sihirbazlıkla dönüp dolaşıp aynı noktaya gelir. İnsanın değişmez olan ve yaşam dünyasından başka bir yerde bulunan gerçek varlığı, onun "var olan şeyler"i zaman dışı temaşasıyla örtüşür.

Trakyalı kadın hizmetçinin gülmesine yol açan şey, insanın rasyonel bir hayvan olduğu iddiasında sonradan daha da netleşecek olsa da, aslında Sokrates'in sorusunun içinde daha baştan saklı bulunmaktadır. Filozofun araştırdığı şey gerçekten de insandır. Sözcük olarak tarafsız-evrensel bir değere sahip olmasına rağmen, erkek cinsiyeti böylesine çokdeğerli ve çok anlamlı bir özü işaret etmektedir. Her şeyden önce bir kadın ve yaşayan bir insan olan Trakyalı kadın hizmetçi, yaşam dünyasında erkek ya da kadın olarak cinsiyetlendirilmiş insan bireyleriyle karşılaşır. Ama bu dünyaya nazaran filozof, insanı gerçek ve doğru olarak, tekillikten ve görünüşte cinsiyetten soyutlayan genel bir temsil olarak kabul eder. Gerçeğin yadsınmasını mümkün kılan en aldatıcı strateji işte bu "görünüşte" ifadesinde saklıdır. Hizmetçi kadındır ve dişil olarak cinsiyetlendirilmiştir, fakat onun kadın oluşu "görünüş" -salt bedenleşme- olarak düşünülür, zira onun varlığı, ister doğru ister yanlış olsun, erkek ideasında yatar. Böylece varlığı erkek ideasında olan bu kadın mantıken bir erkektir, sadece rastlantı eseri bir kadın bedenindedir.

Erkek *olan* Thales için bile eril cinsel fark görünüşler dünyasına aittir, ama şu farkla ki Thales'te de erkek cinsiyet, insan ideası konumuna yüceltilip olumlanır. Bu idea, eril cinsel farkı insanların hakiki *varlığının* tek cinsiyeti haline getirerek evrenselleştirir. Kısacası, mantıksal soyutlamanın güzergâhından hiç sapmayan bu felsefi dil, kadını ve erkeği önce çoğul "insanlar" sözcüğüyle adlandırır ve sonra bu çoğul terimden tekil "erkek/insan"a kayar. Artık insan ideası tüm özgüllüğünü kaybetmiş ve böylece cansızlaştırılarak varlığın ebedi alanına yerleştirilmiştir. Bu yolla felsefe, bu dünyada ikamet edenin (İnsanın/erkeğin özü değil) indirgenemez çoğulluktaki insanlar olduğu gerçeğini gizler. Bu dünyevi meskende hem erkeklerin hem de kadınların yaşamakta olduğunun üzerini örter (Arendt 1959:9).

Aslında (hiçbir modern dilin kendini kurtaramadığı) böylesine zayıf ve çelişkili bir mantık, yadsımak, gerçeklikten arındırmakla ilgili çok tehlikeli sonuçlara yol açar. Değişmez bir şekilde var olan insan ideasında, yitirilen ve sırf bir görünüş olarak değersizleştirilen şey, yaşayan insanların tekilliğidir. Özellikle saklanan şey ise dişi cinsel farktır. Ampirik belirliliğe indirgenen bu fark, ideaların boyutunun ve onların imleme gücünün *dışında kalan* rastlantısal bedenleşmedir. Bu belirlilik, insan ideasında imlenen insan özünü güçsüzleştirir ve dolayısıyla değersizleştirir. İnsanın özü gerçekten de saf düşünce ya da rasyonellik ise, dişi bedene sahip (yani bir kadın) olan "erkek/insan", bu rastlantısal bedenleşmenin kendi rasyonelliğinin güçsüzleşmesine vardığını hemen anlar. Aslında, kendisini ayırt eden bedensel fark yüzünden, bir kadın, eksik insandır, erkekten daha az olan bir erkektir. Bu mantıklı (mantıksız) işlem, gereksiz yere bedeni düşünceden ayırır. Bedeni, bir yandan rastlantısal ve en iyi durumda önemsiz olarak görürken, diğer yandan da, eğer dişi cinsiyetliyse, entelektüel gücün bir güçsüzleşmesi olarak yorumlar.

Eril "insan" terimine atfedilen tarafsız-evrensel değerin yol açtığı bu tuhaf durum, böylece kendi gerçek temelini açığa vurur. "İnsan" ideasıyla atıfta bulunulan, erkek insandan başkası değildir; insan türünün bütününü temsil edecek şekilde evrenselleştirilmiş bir erkektir bu; dolayısıyla kadınlar da erkeğin daha aşağı tanımlamalarından biri olarak kategorileştirilir. Kadınlar insan türünün "öteki cins"i değil, daha ziyade bir alt türüdür (*Ipaza* 1988: 3-5).

Bu yüzden Sokrates'e göre tıpkı diğer kadınlar gibi Trakyalı hizmetçi de (güçsüzleştirilmiş ve daha aşağı olmakla birlikte) kendi gerçek, hakiki varlığına insan ideasında kavuşur. Bu kadın hizmetçinin gülmek için gerçekten de iyi bir sebebi vardır.

O sadece bir hizmetçidir, bir tanrıça, güneşin kızı ya da rahibe değildir. Kahkaha atar. "Hizmetçi" Yunancada köle te-

riminin kibar çevirilerinden biridir. Kötü bir çeviri değildir bu. Hizmetçi olmak gündelik dünyaya ait olmak, ataerkil düzenin kadınlara yüklemiş olduğu, yaşama dair hizmetlere ve somut ritimlere aşina olmak demektir. Kadınların "insani ihtiyaçlar alanı"na hapsedilmesi tamamen eril düşünce alanına hizmet eder. Zaruri ve muhtaç bedenlerin bakımı, ev içi alana havale edilir. Ezilen bir kadın figür olarak hizmetçi, buna rağmen saygısızlık addedilen kahkahasını atabilmektedir. Hizmetçinin, kapatılmış olduğu "ihtiyaçlar alanı"nda yankılanan bu kahkahası, Parmenides'in hayalindeki o teskin edici dişi tanrısallıkların etrafında kurulan tören havasından çok daha gerçek ve somut görünür.

Aslına bakılırsa Parmenides'in öğretisinde tanrıça, filozofu ataerkil düzenin zaferlerini kutlasın diye saf düşüncenin alanına yönlendirir. Bu alanda ne bedenler ve hatta ne de dünya vardır; doğum ise anneden değil hiçlikten gelmek şeklinde eril bir tarzda tanımlanır. Ataerkil düzenin kendisine atfettiği rolle sınırlanmış olan bu Trakyalı kadın hizmetçi, kahkahasıyla tamamen özgür olduğunu gösterir. Ayrıca bu somut dünyanın, tam da olduğu haliyle, bütün kadınları ve erkekleri sınırlandırmakta olduğu gerçeğini gözler önüne serer. Tıpkı Penelope'nin dokuma tezgâhındaki jestlerinin sonsuz uyumuyla kendisine biçilmiş olan tabi rolü anlamsız hale getirmesi gibi, Trakyalı köle kızın bu çok daha mütevazı rolü de onun belli bir dişil gerçekçiliğe sahip olmasını engelleyemez.[9] Dişil gerçekçilik, olgulara sıkı sıkıya bağlıdır, öyle ki tam da bu bağlılığı sayesinde, olgulara talep ettikleri anlamı kısacık bir kahkaha anında iade etmeyi başarır. Bu olgular, kendisini silmeye çalışan her entelektüel çabaya "direnen" bir dünyada varlıklarını sürdürürler.

Hizmetçi her gün sıkı çalışmaya mahkûmdur. Onun yorgun jesti, sanki yazgısında tam anlamıyla sembolik bir konum

9 Daha detaylı bir analiz için bkz. "Per una teoria della differenza sessuale" (1987) başlıklı makalem.

değişikliğine neden olur. Ancak burada bu jest, son derece teorik bir işlemin imgesine de dönüşmektedir. Bu zekâ edimi tam da gündelik çalışma jestlerinden kendini koparır. Manidar bir kahkaha esnasında, Batı düşüncesinin yanıltıcı özünü tamamen aydınlığa çıkarır. Öyleyse Trakyalı genç kadın bir köle olmasına rağmen acınacak bir figür değildir, kadınların ezilmişliğinin edilgen uysallığını temsil etmez. Aksine kahkahaya boğulmuştur ve bu kahkaha, isabetle edilmiş bilgece sözler için bir çerçeve işlevi görür. Dünyadaki şeyler, Thales'in dünyanın gerçekliğini gerçeklikten soyutlamasıyla ve yadsımasıyla birlikte, felsefi düşünceden saklı kalacaktır.

Öyleyse Trakyalı hizmetçinin bir kadın rolüyle sınırlandırılmış olması (ki bir köle kız için bu rol daha da zordur) gerekli bir mesafe olarak da anlaşılabilir. Bu mesafe, sadece eril düzende kadına ayrılan yerden değil, daha ziyade eril düzenin öne sürdüğü hakikat iddialarından tamamen uzak duran dişil bir deneyimin köklerinden kaynaklanmaktadır. Gerçekten de Trakyalı hizmetçi en başta bir kadın ve sonra da bir köle olduğu için felsefi bilgiden dışlanmıştır. Bilginin eril düzeni içinde kendisinin *gerçekten de var olmadığını* fark eder, zira erkek ideasında kadın yoktur. Erkek ideasının ister eril isterse dişi olsun tamamen cinsiyetsiz, bu yüzden de evrensel ve tarafsız olduğu söylenir. Durum gerçekten böyle olsaydı, kendi hakikati olarak tutunduğu dünyada Trakyalı hizmetçi, kadından doğan ve sadece algıda değil aynı zamanda olgusal olarak ve yadsınamayacak şekilde kadın ya da erkek olan tek bir insan bile tanımamış olurdu. Demek ki bu genç kadın hizmetçi, ayaklarını gerçek ve doğru olduğunu düşündüğü yaşam dünyasına basmaktadır. Eril düzen bu yaşama görünüş, kendi soyutlamasına ise gerçeklik demektedir, oysa kadın hizmetçi bu düşünce biçimine mesafesini korumaya devam eder. Onun bu mesafesi önce somut özden, sonra da tercihinden ya da dışlanmasından kaynaklanır.

Trakyalı hizmetçi, doğruymuş gibi görünen yanlış hakikate mesafeli durarak hakikate sadık kalır.[10] Ve kadın, salt görünüş olup gerçek olmadığını düşündüğü kuyunun içine düşüveren adamın başına gelen bu gülünç kazaya gülüyor değildir sadece. Hizmetçi, aslında bundan apayrı bir şeye daha, Batı dilinin felsefeden miras aldığı temel bir yanlışlığa da gülmektedir. Burada gerçeğe benzerlik kavramı (gerçeği taklit eden şey), hakikati oluşturan şeyin maddi olmaktan çıkarılmasıyla üretilir. Gerçekliğin yadsınması her şeye nüfuz eder, kök salar, büyür ve her şeyin üstünü örter. Dolayısıyla yaşam dünyası ortadan kalkmış değildir, yalnızca gizli kalmıştır. Temel yaşam deneyimini kendi ufku içinde kuşatabilecek doğru bir dilde anlamlandırılmayı talep etmeye devam eden unutulmuş bir mevcudiyettir. Yaşam dünyası artık hakiki ideaların dilinin yanıltıcı muadili, ampirik olanın kör ve anlamsız alanı olarak düşünülmeyecektir. İnsanı tarafsız ve evrensel olarak adlandıran soyut bir dil tarafından üzeri örtülmüş olsa da, yaşam olgusu insanlar için her zaman tekil ve cinsiyetlidir. Bu *olgu* gerçekten de temeldir. Yaşam her zaman cinsiyetlidir, aksi mümkün değildir. Bu doğru olarak kalır, çünkü her doğumda yeniden doğrulanır. Yine de bu olgunun üzeri ısrarla örtüldüğü için, yaşam soyut dil tarafından, varlığı ortadan kaldırılamasa bile, gizli tutulmaya devam edebilir.

Olgular felsefenin illaki yoluna çıkar ve filozoflar da bunu bilir. Felsefe, *ampirik* alanı daha derin ve yüce bir hakikatin, varlık ve görünüş arasında kurulan ikilik uyarınca gizli olduğu söylenen bir hakikatin aldatıcı kabuğuna indirgeyerek küçümseme çabasına girdiğinde, bu açıkça görülür. Bu yolla gizleme stratejisi daha da güçlendirilir ve sonunda kendini saklamayı başarır. Teorinin bakmakta olduğu (olgularla gizlendiği varsa-

10 Diotima felsefe topluluğu, cinsel fark felsefesi için önemli bir kavram olan dişil gerçekçilik üzerine bir seminerler dizisi düzenlemişti. Bu seminerlerin metinleri, Diotima, *Mettere al mondo il mondo* içinde basıldı.

yılan) hakikatin, gerçeğe bir benzerlikten ibaret olduğu ortaya konulur. Teori, olguları salt aldatıcı görünüşler olarak tanımlar ve bu durumda, gerçeğe benzerlik de bu olguların gizli ve üstü örtülü kalmasına hizmet eder. Heraklitos felsefenin kendini saklamayı sevdiğini dile getirmiş olmasına rağmen, felsefeyi beslemekte olan gerçeğe benzerlik, olguların hakikatini gizlemeyi böyle başarır.

Bu olgular, Thales'in felsefi düşüncelerinde tamamen gizli kalmış olan kuyu kadar sarsılmaz olgulardır. Thales'ten gizli kalmış olsa bile kuyu ortadan kalkmaz. Aksine, talihsiz düşünürü tamamen somut bir şekilde içine alıp yutar. İnsanların farklı yaratılışlarla dünyaya gelmesi gibi çok daha önemli olgular da ortadan kalkmaz. Dünyaya annelerimizden doğarak geliriz. Bu dünyaya gelişin standardı ve ölçüsü, ölüm değil doğumdur. Ölüm hiçbir fark yaratmaz; erkekler savaş alanında kahramanca ölmeyi kendi değerlerinin bir zemini haline getirmek isteseler de, kadınlar da erkekler de aynı şekilde ölürler. Daha sonra filozoflar da, böyle bir düşünme biçimine pek yakışan bir entelektüel kahramanlıkla, ölümü önemsiz bedensel olayların alanına iteceklerdir.

O halde kadın hizmetçinin bu kadim dişi kahkahası, onu cehaletin bir işareti olarak gören bağlamdan çekilip alınabilecek bir göstergedir. Bu kahkaha, uydurma yapısı yüzünden insafsız hatalara açık olan felsefi bir söylemi ifşa etme gücüne sahip olan dişi bir sembolik düzenin figürü haline gelir. Kahkahanın çınlayan neşesi, bu kavramsal yapının ek yerlerinden ayrılıp tüm ağırlığınca çökmesine neden olur. Böylece Thales'in kuyuya düşmesi ve hizmetçinin kahkahası, benzersiz ve kadim bir olgusal hakikatte birleşir. Bu hakikat, hizmetçinin samimi bir ağırbaşlılıkla söylediği şu sözlerde, filozofun düştüğü durumdan duyulan bir tatminin izine hiç rastlanmadığı için, daha da sahicidir: "Etrafındakilerden ve ayaklarının dibindekilerden haberin yok."

Dişi sesi yankılanmaya devam eden bu kadim kahkaha olmasaydı eğer, bu olgular, ölüm üzerine kurulu bir "gerçeğe benzerlik" düzeninin gayretleriyle, hiçbir skandala ve itiraza meydan vermeden, daha uzun süre saklı kalacaktı. Ebedi olanın felsefesi, yaşamın anlamını, hiçliğin musallat olduğu bir oluşun katlanılmaz ıstırabına indirgeyerek bastırmaya çalışmıştır. İşte dişi sesin özgürleştirici kahkahasıyla kurtardığı şey, yaşamın bu anlamıdır.

Demeter

Demeter, bir anne (*meter*) gibi yiyecek verdikten (*didousa*) sonra bu adı almış görünüyor.
Platon, *Kratylos* 404b

Demeter, anne, Yüce Anne. Demeter adı, antik Yunanlılar tarafından Yüce Anne'yi belirtmek için kullanılan sözcüklerden biridir. Birçok kültür başlangıca ilişkin felsefelerinde Demeter figürüne yer verir. Bu kültürlerde Yüce Anne figürü, "mutlak bir ilahi varlık"ı işaret eder, "çünkü yaşamın ve doğurganlığın sırrına sahip olduğuna kanıt gösterebilen yalnızca odur, bu sırrı kendi takdirine göre insanlara, yeryüzüne, bitkilere ve hayvanlara aktarma gücüne sahiptir" (Giani Gallino 1989:9).

Platon'un vermek (*diodusa)* ve anne (*meter*) sözcükleriyle yaptığı sözcük oyununda, başlangıçtaki bu anlam çoktan kaybolmuştur. Burada anne, besleyen bir yaratıktır: Anne yiyecek verir, bu yolla yaşamı gözetir ve korur. Ancak bu haliyle anne, ne yaşamın kaynağı ne de tüm canlı kozmosa "kendi takdirine göre" aktardığı bir sırrın saklayıcısıdır. Platon'un sözcük oyu-

nunun, (*Kratylos* boyunca görüldüğü gibi) etimolojiyle oynamanın, çoğunlukla antik dilbilimcileri alaya almanın bir tarzı olduğu neredeyse kesindir. Ama bu sözcük oyunu, kendini Yüce Anne'nin sembolik düzeninin yok edilmesine dayandırmış olan ataerkil sembolik düzenin içine işlenmiş haldedir.[1] Platon'un çağında bu paternal düzen, hiçbir meydan okumayla karşılaşmadan hüküm sürmüş ve eril ilahi varlıkları kendi kanun koyucu sembolik figürleri haline getirmiştir. Bu düzenin temel paradigması olarak ölümün gelip doğumun yerini alması önemli bir semptomdur.

Gerçekten de Demeter mitinin merkezindeki eril figür, yeryüzünün altındaki ölüler krallığının ya da yeraltı dünyasının efendisi olan tanrı Hades'tir. Ama bu karmaşık mitin temel, hatta basit bir yapısal katmanı vardır. Anne yukarıda, insanın içini ısıtan ışıkların içindedir. Yenilenmeyi ve doğumu temsil eder. Aşağıda, karanlık soğukta ise ölüm vardır. Dolayısıyla doğum ve ölüm, eril ve dişil krallıklar karşıt kategoriler olarak işler. En önemlisi de, bu kategorilerin, "tarımsal" niteliği olan bir arabulucu sayesinde çözülecek olan bir çatışmaya neden olmalarıdır: Tohum, baharda yeniden doğmak üzere toprağın altına girer, sonra karanlıktan ışığa, kışın ölümünden baharın doğumuna doğru yolculuk eder. Fakat her zaman olduğu gibi, bu mit de karmaşıktır ve mevsim döngülerinin sembolizmine indirgenemez. Bu mitte bir çatışmanın, özellikle de bir saldırının izlerine rastlanır. Tarımsal sembolizm, bu çatışmanın

1 Bachofen, anaerkillikten ataerkilliğe geçişin mitoloji ya da efsaneye değil de tarihe dayandığı tezinin en meşhur savunucularındandır. Ama bu geçişi, daha üstün bir uygarlığa geçiş gibi okuyarak olumlar. 1861'de dile getirilen bu düşünce, geçtiğimiz yüzyılda da zayıflamamış, aksine Bachofen'in ardından gelenler, bunun ideolojik temellerini doğrulamaya girişmişlerdir. Örneğin, 1982 gibi geç bir tarihte yayımlanan bir çalışmada şöyle yazar: "Anaerkillik erkeklerin acımasızca imhasına ve dolayısıyla kadınların da yoksullaşmasına yol açmıştır. Erkeklerin ve bir bütün olarak insan ırkının özgürlüğünden ayrılmaz olan bir kadın özgürlüğü, ancak ataerkillikte sağlanabilir." (Devereux 1982: 276).

üzerine dışarıdan getirilip eklenen bir kurgu gibi görünür. Arabuluculuğa ya da çatışmanın çözümüne katkı sağlamaz. Başka bir ifadeyle mitin *bağlamı*, figürlerin farklı bir düzenlenişi içine aktarılan ya da buradan silinmiş olan arkaik sembolik öğeler barındırır. Bu düzenleme arkaik öğelerin göstergesini değiştirmekle birlikte, ne bu öğelerin temsil ettiği sembolik çatışmaları çözmeyi ne de bunları doğrusal, tek yönlü bir anlatım içinde düzene koymayı başarır. Öyleyse söz konusu bağlam, özgün anlamını çarpıtan ama bağlamdaki bu çarpıtmanın, dolayısıyla işlenen suçun delillerini arkasında bırakan ataerkil bir toplum tarafından yenilgiye uğratılmış ve yok edilmiş olan Yüce Anne'nin sembolik düzeninden bahsetmektedir.

Luce Irigaray'ın *Sexes and Genealogies* (1993b:131) içindeki yorumuna göre, Demeter miti tam da ataerkil düzen tarafından vahşice boyun eğdirilen dişil bir soybilimdeki bir kesintiyi anlatır. Bu düzen doğuma kayıtsızdır ve ölüme odaklanır. Felsefeyi bedenleşmişlikten, varlığı görünüşten ayıran bu düzen, bu ikiliği tüm sistemlerin felsefi sistemi ve Batı'nın "kaderi" haline getirmiştir. Mit, Demeter'in kızı Kore'nin[2] hileyle annesinden nasıl kaçırıldığını ve yeraltı kralı Hades ile evlendirilmek üzere oraya nasıl götürüldüğünü anlatır. Demeter çaresizdir. Kızı uzaktayken doğurganlığını yitirir ve bütün yeryüzünü *kısırlaştırır*. Kısırlık, dünyayı ve insan türünün varoluşunu tehdit ettiği için, Hades yılın belli dönemlerinde Kore'yi annesinin yanına göndermeye ikna olur. Kore, annesine doğurganlığın yeryüzüne geri döndüğü sıcak mevsimde geri gelir. Annesinden ayrılışını ve tekrar yeraltına inişini işaret eden soğuk mevsimde ise yeryüzü yeniden soğur ve kısırlaşır.

Tarımsal yorumu bir yana, bu mitin ana teması, gerçekten de annenin tüm doğaya kazınmış olan üretme ya da üretmeme gücüdür. Hem insanların kendisinden doğup dünyaya geldikle-

2 Demeter'in kızının adı Kore'dir, ama kaçırıldıktan sonra adı "yıkım getiren" anlamına gelen Persephones'e dönüşür. (ç.n.)

ri yer üzerinde hem de doğumun artık olmamasından kaynaklı hiçlik, yani sembolik olarak dünyanın sonuna da işaret eden, anneden gelen sürekliliğin son noktası üzerinde hâkim olan mutlak bir güçtür bu.

Bu anlamda annelik, insanların dünyaya gelişinin matriksidir. Dünyaya gelişlerinin kökeni doğada ya da *physis* içindedir. Doğmak anlamındaki *phyein* kökünden gelen Yunanca *physis* sözcüğü, kendini açığa vurma, büyüme ve mevcut hale gelmenin bir yolu anlamındaki üretim edimini gösterir. Gerçekten de Aristoteles'e göre *physis*'in ilk iki anlamı "doğurulmuş şeyleri üretmek" ve "üretilmiş olan şeyin içinden doğup geldiği temel ana madde"dir (*Metafizik* 1014b). Benzer şekilde Latince *natura* sözcüğü de, üretilmiş, doğurulmuş olmak ve büyümek anlamlarına gelen *nasci*'den gelir (Arendt 1959:131). Öyleyse "doğa" [*natura*] sözcüğünün kökü, dünyaya gelmenin (dünyayla karşılaşmanın) doğurulmak demek olduğuna işaret eder. Doğurulmuş olmak, en azından doğuma gerçekçi şekilde bakabilenlerin gözünde, belli ki her zaman cinsiyetlidir.

Aslında evrensel "insan" hiç doğmaz ve hiç yaşamaz. Aksine tek tek kişiler doğar ve yaşamlarını kadın ya da erkek olarak farklarıyla cinsiyetlendirilmiş şekilde sürdürürler. Ama kadın ya da erkek doğan her insan, daima bir kadının doğurmuş olduğu bir kadından doğduğu gibi, baştaki kadın da yine bir kadın tarafından doğurulmuştur ve bu böyle kökenlerimize kadar sürüp gider. Anneden gelen bu süreklilik her insanın dişil kökünü ifade eder. Yaşayan herhangi bir kişi, cinsiyetlendirme yoluyla üreten doğal bir düzen içinde cinsel olarak farklılaşmış haliyle, insan neslinin üretiminin kertelerinden yalnızca birisidir (Irigaray 1993b:108). Öyleyse insanlar, cinsel farkı içlerine kazınmış bir biçimde taşırlar, çünkü nasıl ve nerede dünyaya geldiklerini, dünyaya gelip nasıl belirdiklerini gösteren odur.

Sonuç olarak *physis*'ten önce veya onun ötesinde hiçlik yoktur. *Physis* basitçe dünyanın sınırsız varlık tarzıdır. Kadınlar

için de erkekler için de anne tarafından korunur. Hades'in kaçırma eylemi doğum düzenini bozup altüst edene kadar (yani kız evlat annenin yanında kaldığı sürece) anneye özgü üretme ve üretmeme gücü bilinmeden kalmıştır. En azından, yeniden üretme sürecini tamamen durdurabilme gücü fark edilmiş değildir, ta ki Demeter'in mitte aldığı karara kadar. Doğum düzeninde hiçliğin yeri yoktur. Annelik gücü, sonsuzluğun iki sekansı arasında uzanır: kadın ya da erkek olsun, doğmuş olan her insanın geçmişinde yatan bir *anne kaynaklı sürekliliğin* sonsuzluğu ve bir kadın bir kız doğurduğunda kendini mümkün bir gelecek olarak sunan bir *anne kaynaklı sürekliliğin* sonsuzluğu. Her iki sonsuzluk da, geçmiş ve gelecek de, köken ve sürekkileştirme de her zaman dişil sayesinde var olur. Dişil, soyut bir biçim değildir; insanların devam ettirebileceği, her bir bireyin kök saldığı ve kendi anlamını bulduğu sonsuzluğun bir parçasıdır.

Mitte, kızı gözünün önünden koparılıp alınınca üretmeyi durduran, bizzat annedir. Bu edim annenin "artık doğum yok" demesinden kaynaklı bir hiçliği ortaya çıkarır. Doğa, kendinde açılan yaraya duraklayarak tepki verir. Sonuç olarak annenin üretme gücü, anne ve kızın karşılıklı görünürlüğünün uzandığı yere kadar uzanır. Demeter'in, işin aslını öğrenip artık Kore'nin başka bir yerde, Hades'le evli olduğunu bilmesi yetmez. Kızını *görmeyi* ve kızı tarafından görülmeyi, onun gözünün önünde olmasını ister. *Phyein* (doğmak) yalnızca bu karşılıklı görünürlükte mümkün hale gelir (Irigaray 1993b:132). *Görünürlük* ortadan kaldırıldığında, *phyein* de durur. O artık yeniden üretmenin bir tezahürü değil, aniden gelecek bir sonun ön işaretidir.

Bu, dünyanın sonudur, çünkü dünya ne hiçlik tarafından sınırlandırılmış olan ne de ondan sonra gelen *physis*'tir. Aslına bakılırsa dünya, hiçliği tam da kalbinde, annelik gücüne içkin olan yeniden üretme sürecini durdurabilme olasılığında taşır. Bu muazzam güç kendi mutlak olumsuzlamasını da içerir: "Ar-

tık yok", hiçliğe, ama bu dünyanın ötesinde olmayan bir *hiçliğe* dönüşür. Bu, erkek filozofların dünyanın ölçüsü ve yazgısı olarak gördükleri ölümle özdeşleştirdikleri hiçlik değildir; daha ziyade doğumun hiçliğidir bu, *phyein*'in sessizce donup kalmasıdır; arkasından hiç gözyaşı dökülmeyen bu hareketsizlik yüzünden ölümün bile öldüğü ıssız topraktır. "Hiçlikten gelmek" şöyle dursun, doğum anneden bir geliştir. Demeter, kendi varlığını oluşturan imkân olarak, annelik gücünün içine kazınmış olan hiçlik üzerinde tam egemendir. Demeter'in gücünü oluşturan kuvvet mutlak bir paradigma olarak sunulur, çünkü *physis*'in tamamen susması, başlangıçtaki anacıl düzenin ihlal edilmesine verilen travmatik bir cevaptır.

Anne ve kızının birbirlerine bakışını temsil eden başlangıçtaki durumda, anne aslında çoktan üretmiştir. Buna uygun olarak bütün doğa, adının da ima ettiği şekilde, her yerden doğurmaktadır. Anneliğin gücü bu kozmik düzende özgürdür: Yeniden üretmeme gücü "bir daha asla"yı henüz bilmemektedir. Bu güç, bir hiçlik tehdidi içermez. O, kadına bahşedilmiş olan doğumun sessiz sırrıdır. Aslında Demeter burada, kesintisiz bir şekilde, ritmik ve sürekli olarak doğurmayı değil, daha ziyade insanların kadından doğması ve doğadaki her şeyin cinsiyetli yeniden üretimi arasındaki bağlantıyı temsil eder. Demeter'in bir kızı vardır; annesinden doğmuştur ve cinsiyeti de annesiyle aynıdır. Doğa/doğumun düzeninde, her şeyin çeşitli biçimlerde yeniden üretiminin sürmesi için bu yeterlidir. Zira içinden geldiğimiz insani sonsuzluk, kendi geleceğini, içinde kök saldığı dişil bir soybilime emanet eder. Aslında Demeter üretmeye *mecbur* değildir. Sadece, kendi yanından ayırmadığı bir kız evlat doğurduğu için bütün doğa da kendi ritminde serpilip büyümeye devam eder.

Bununla birlikte, bakışların bu doğal/doğumsal düzeni, anne ve kızın birbirlerine görünür olmasını gerektirir. Dişi cinsiyete anneler ve çocuklar arasındaki ilişkide bakmamızı ister.

Her kadın bu cinsiyete aittir ve bu bakışta kendi görünüşünün ve dünyadaki varlığının ölçüsünü bulur. Dolayısıyla *theorein*'in (bakmak, gözlemek) anlamında, eril filozofların ebedi olana yönlendirdiği bu "bakış"ta dişil bir kök olduğunu görürüz. Bu *theorein* yukarıya bakmaz, dikkatini yeryüzünden başka bir yere yöneltmez. Karşılıklı ilişkilerde, doğum ve insanların dünyaya gelişleri yönünde yatay olarak uzanır. Bu bakışa görünür olan ve bu bakışın içinden beliren dünya, cinsel farkla ayırt edilir. Bu fark, kendini karşılıklılıkta, *physis*'in doğumu bahşettiği tek cinsiyetin tanınmasında, yani insanların bu dünyada belirişinin, dişil olduğu yadsınamaz olan rahminde açığa vurur.

Tüm bunlar kendiliğinden ne kadar apaçıksa, binlerce yıllık ataerkil dilin, annenin besleme/yeniden üretme rolüne dair süslü imgeler ve öğretilerle, annelik söyleminin önüne engel çıkarıp çıkarmadığını söylememiz de o kadar kolay olur. Yine de olgulara, oldukları haliyle taşıdıkları anlamı yeniden verebilecek antik figürleri (çok da zorlanmadan) çalma girişiminde bulunmak istiyorsak eğer, bu engele çarpma riskini de baştan almamız gerekir. Bu hırsızlığın amacı, gerçekliğimizi etkilemeyi başaramayan bir teorinin yerine gerçekçi bir teoriyi geçirebilmektir (Cavarero 1990:93-121). Dişi cinsiyetin, her iki cinsiyete mensup insanların, yani hem annesiyle aynı cinsiyeti taşıyan dişi hem de ondan farklı olan eril cinsiyetin yeniden üretiminin alanı olduğu inkâr edilemez. Öyleyse iki cinsiyetten çıkıp anneye yönlendirilmiş olan ikili bir bakış düzeni söz konusudur. Ya anneye benzer ya da ondan farklı olmaları itibariyle, cinsiyetler, insanların iki cinsiyet olarak farklılaştığını ve dişi cinsiyetin her ikisinin de ortak kökenini oluşturduğunu kabul eder. Konusu, annelik gücünün dişi rahmi olduğu için, mit ne oğlu ne de anne ve oğul arasındaki bakışma düzenini açıkça ele alır. Yalnızca anne ile kızı arasındaki bakışmayı konu edinir. Yine de mitin bütün yapısını ayakta tutan unsur, açıkça

dile getirilmeyip sadece ima edilmiş olsa da, oğlun bakışını anneden (başka yöne) çevirmesidir. Başka bir deyişle, her zaman olduğu gibi ve özellikle de burada, mitin birkaç sembolik ifade katmanı üzerinde yapılandırılmış olduğunu söyleyebiliriz. Bu mit, anne ile kızı arasındaki bakışmayı ve bu bakışmanın kızın bir erkek eliyle kaçırılmasıyla birlikte nasıl zorla kesintiye uğratıldığını açıkça anlatır. Fakat bu anlatı oğlun, tabiri caizse "gönüllü ve daha önceden var olan" bakışını annesinden çevirmesini gizler. Mitin anlatısı bakışın bu geri çekilişini hem destekler hem de belirler. Aslında mitin özü, anneye ait olan doğum düzeninin, yani kendini insan varoluşunun geldiği ve anlam kazandığı bir yer olarak ortaya koyan bir düzenin reddidir. Mitin kendisinde anlamlama, kendi ölçüsü olarak ölümü seçer ve bu hiç de rastlantı değildir. Bu bakımdan mit, kökendeki bir ana katline işaret eder. Ana katli iki sahnede gerçekleşir: İlkinde erkeğin bakışı, kendi doğumundan ayrılıp kendi ölümüne yönelir; ikincisinde ise anne ve kız arasındaki bakışma bir erkek eliyle kesintiye uğratılır.

Dahası anne ve kız arasındaki bakışmanın ortadan kaldırılması, ana katlinin hangi yönde gerçekleştirildiğine ışık tutar. Anne kendi cinsiyetini kızında görür ve tanır. Bu cinsiyet, anneler ve kızları arasındaki bakışmalarda açılan bir benzerlik ufkuna bağlanır ve nihayet kadınlar arasındaki tüm bakışmalarla iç içe geçer. Her kadın bir anneden gelir ve annesine cinsiyetini devam ettirme olanağı sağlar, o annesinin varlığının ve bedenleşmişliğinin figürüdür. Bunu, daha en başta kendini belli eden bir benzerliği paylaşan, yani kadından doğmuş olmakta ortaklaşan tekil ve dolayısıyla farklı bakışların iç içe geçmesi takip eder. Bir kadın belirir belirmez, o kadının cinsiyetine ait olan cinsel fark kendini ona gösterir ve onu kuşatır. Her kadın birey olarak farklı da olsa annesine benzer. Bir kız, ne henüz bir annedir ne de sırası geldiğinde ille de anne olur. Dolayısıyla bu benzerliğin, kadınlara dayatılan biyolojik olarak üreme zorun-

luluğuyla ilgisi yoktur. Bu benzerlik, annelik gücünden gelen ve yeni doğan kız bebeğin annesine çevirdiği bakışta bir karşılık bekleyen üretimle ilgilidir.

Aslında bu mit gayet açıktır: Hem annesinden kopartılan kız hem de yeryüzünün kendisi kısırlaşır ve artık üretmez. Anne ve kızı arasındaki karşılıklı bakışma engellenince, *phyein*, yani doğum da artık gerçekleşmez olur. Doğumun vücut bulduğu dişi cinsiyet, benzer dişi varlıklar arasında bir bakış ilişkisi gerektirir. Zaten gerçekleşmiş olan doğumun yeniden gerçekleşebilmesi için (ki ille de gerçekleşmesi gerekmez), cinsiyetin kendisinin her kadın için ortak bir tanınma ufku haline gelebilmesi gerekir. Mitin sembolik kuruluşu, bize, anne olmak ve kadın olmak arasında, bir anneden doğmuş olduğu gerçeğinin, her kadının ilk önce bir kız evlat ve ancak daha sonra (zorunlu olmasa da) bir anne olarak kendi köklerini bulduğu dişi bakış düzeninin içinden kesilip atılamayacağını anlatır.

Burası en önemli noktadır. Bizi kadın olmanın "özünü", *sadece* üretim edimiyle özdeşleştirmekten (yani kadınlığı, ataerkil kodlar tarafından bir rol olarak belirlenen anneliğe indirgemekten) men eder. Mitin kendisinde ve benim de onu yorumlayışıma göre, anneliğe özgü üretim, bir benzerliğin ufkunda kız evlatları bağrına basan bir köktür sadece. Böyle bir ortak aidiyetin göstergesi olarak, her kadının kendi takdirine göre paylaştığı bir sır etrafında kurulan ortaklık, dişilik sayesinde aktarılmaktadır.

Aslında mit, annelik gücünün mutlak bir üretme ve üretmeme gücü olduğunu söyler; üretmek zorunda değildir ama zaten üretmiştir ve yeniden üretebilir. Çünkü o, rahminde insan varoluşunun geçmiş ve gelecek sonsuzluğunu taşıdığı gibi, "artık yok"ta dile getirilen, gelecek anlamdaki bir hiçliği de barındırır. Arkaik kültürlerin Yüce Anne'ye atfettiği yaşamın dişi "sırrı"nın en derin anlamı tam da burada yatar: Üretmek sadece kadınlara özgü bir deneyimdir, fakat bu, ka-

dınların yalnızca araç olarak hizmet ettiği kendiliğinden ya da zorunlu bir süreç değildir.

Daha modern terimlerle ifade etmek gerekirse, Demeter miti, kendi somut tekilliğine göre, üretmeye ya da üretmemeye karar veren dişi bir öznelliğin hâkim figürünü gözler önüne serer. Bu hâkim figür için, üretme edimi kendi gücünde (ve dolayısıyla kendi tercihinde) temellenmiş olan bir ayrıcalıktır. Doğa yasasına kazınmış olduğu varsayılan, dışsal ve toplumsal olarak belirlenmiş bir etik tarafından dayatılan bir görev değildir üretmek. Tam aksine *physis* kendini, annenin bir araç olarak varsayıldığı bir üretme edimini buyuran bir kuvvet yerine, anneyle bir olan ve onun tercihinde temellenmiş olan bir kuvvet olarak gösterir: Anne, *physis*'i oluşturan doğuma ya yardım eder ya da onu engeller, ama bunun tersi söz konusu değildir.

Dolayısıyla annelik gücünün esasını oluşturan tercih, tıpkı tüm sırlar gibi, içinde gerçekten ürkütücü bir şeyler taşır: hiçlik olasılığı, insan türünün yok oluşu, dünyanın ıssızlaşması. İşte gözlerinin içi kızının bakışlarından yoksun kalıp ıssızlaştığında, yani kadın bakışının düzeni kaybolduğunda, ataerkil düzen gelip de bir kadının tercihindeki egemenliğinin sembolik ufkunu zor yoluyla imha ettiğinde, Demeter'in "ürettiği" şey bu ıssızlığın ta kendisidir. Onun artık üretmeme yönündeki kesin kararı, bu imhaya verdiği bir tepkidir.

Bu kesinlikle ürkütücü bir cevaptır ama bir yandan da, kendisine yönelen şiddete ve yaralama girişimlerine direnirken, düşmanlarınınkinden potansiyel olarak çok daha etkili olan kuvvetini korumaya devam edebilen bir gücün tam ve apaçık bir tezahürüdür. Gücü, yeniden üretmeyi hiçliğe indirgemesinde (varlığın kökenini hiçliğe indirgemesinde) yatar. Bu güç, ataerkil düzenin doğmuş olan tüm insanları ölümlü olarak sınıflandırmasına temel teşkil eden ölümün o tahammül edilemez hiçliğinden çok daha etkilidir.

Demeter mitinde, annelik gücünün özünü oluşturan dişi bakış düzeni kesinlikle zarar görmüştür. Diğer erkek tanrıların da suça ortak olması sayesinde Hades, Kore'yi kaçırır ve onu ölüm diyarına götürür. Başta da söylediğim gibi, hiçbir sembolizmin tasarımında iki kutupluluk bu mitte olduğu kadar açık değildir: Dişilin damgasını taşıyan bir doğum düzeninin karşısına, erilin damgasını taşıyan bir ölüm düzeni çıkarılmaktadır.

Erkek, kızı annesinden kaçırır ve kendi evine götürür. Erkeğin evi, dayanılmaz ölümün, erkek filozofun kendine teselli bulduğu ebediyet felsefesinin öteki yüzü olan ölümün evidir. Erkeğin doğmuş olan tüm varlıkların ölümlü olarak adlandırıldığı kederli meskeninde, anne ve kız birbirinden ayrı düşmüştür. Cinsiyetleri, artık karşılıklı bakışmalarında kök salıp yayılamaz. Eril düzene sürgün edilmiş olan Kore artık Demeter'in *kızı* değil Hades'in *karısı*dır, doğacak kızları ve oğulları da Hades'in çocukları olacaktır. Bu kız çocukları da başka erkeklerin karısı olmaya ve başka yerlere sürgün edilmeye mahkûm edilecektir. Bu mitin görünür kıldığı şiddet, olağandışı ya da bize çok uzak bir şey değildir: Bu şiddet, modern toplumun kodlarına da işlemiş haldedir. Bu mirasın en belirgin semptomu, babadan gelen aile adının bugün bile kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan mekanizmadır.

Kore artık annesiz kalmıştır ve gelecekteki kız çocukları da sürgün edilmeye mahkûmdur. Artık *tek başına*dır. Mit, kız çocuğunun belli dönemlerde annesinin yanına geri döndüğünden de bahseder. Dolayısıyla bu geri dönüşü, tarımsal semboller sistemiyle yorumlamak kolaydır. Tohum (kız çocuğu) toprağın altına gömülüdür. İlkbahar geldiğinde (annesinin yanına döndüğünde) yeniden doğar, büyür ve meyve verir. Ama mitin bağlamında iki farklı sembolizmin üst üste gelişi bir müphemliğe neden olur. Bir yandan ilkbaharda kendiliğinden meyve/çocuk üreten bir anne/yeryüzü, bir yandan da bir erkek tarafından sürülen ve eril bir tohum tarafından döllenen, böylece

mevsimi geldiğinde babaya oğlunu/meyvesini verecek olan bir kadın/tarla anlatılmaktadır (DuBois 1988:39vd.).[3] Ama başka bir perspektiften bakıldığında mitteki bu geçiş, kızlarının hamileliğinde ve doğumunda onlarla ilgilenen anneler ile kızları arasında bir suç ortaklığının doğmuş olabileceğini akla getirir. Yine de burada, kızın belli dönemlerde annesinin yanına geri dönmesinin bir taviz olarak koparılmasından çok daha önemli olan bir şey vardır.

Kadınlar, onları karşılıklı anlamlama ve ortak aidiyet alanlarından koparark birbirinden ayıran, kendi başlarına bırakan ataerkil sembolik düzenin içinde belli bir şekilde yaşarlar. Bu düzen, kadınları onları babanın alanına hizmet eden rol ve işlevler yükleyen bir yere koyar. Burası kadınların "gölgedeki bakıcılar" oldukları yerdir (Irigaray 1993b:83). Artık burada doğurmak, çocuk yetiştirmek, çocuklara bakmak ve onları beslemek, dişil bir sembolik düzenin dişil soybilimler aracılığıyla aktarılan birer sır gibi benimsediği edimler olmadığı gibi, dişil bir ufkun içinde yer alan ortak bir deneyimin veçheleri de değildir. Aksine bu edimler, kendilerini denetleyen ve ne kadar paradoksal olsa da, dişinin *doğası*yla özdeşleştiren yabancı bir sembolik düzene kaydedilmiş haldedir. Burada doğa, *physis*, hâkim bir dişil öznelliği olan insanlar tarafından gözetilmekte olan, dünyanın kendi kendini kurma edimi değil, daha ziyade erkek topluluğu tarafından düzenlenen ve denetlenen bir işlevdir.

İçinde kök salmış olduğu hâkim dişi öznellikten koparılan, ayrılan ve onunla bağlantısı kesilen annelik gücü, sadece bir yeninden üretim işlevine, bedenlerin maddi üretimine indirgenerek değersizleştirilir. Şüphesiz bu bedenler üretilir, beslenir ve büyütülür. Gerçekten de burada maddi boyut baskındır, hatta mutlaktır: Anne doğmamış çocuğun taşıyıcısıdır. Bu yüzden anne kontrol edilmeye yatkındır ve onu bir kaba dönüştüren düzenin tahakkümüne tabidir. Annelik gücü böylece kendi karşıtına dönüştürülür.

3 Karanlıktan aydınlığa çıkan kız evlat, Kore'dir.

Bu açıdan Demeter figürünün sembolik çokanlamlılığı mitin çeşitli aşamalarında çok önemli hale gelir. *Physis* ile uyumlu ve kadın bakışı sistemi içinde yeniden üreten bir Demeter'in yanında, bu sistem ihlal edildiğinde üretmeyen bir Demeter daha vardır. Her iki durumda da annelik gücü tamdır, bu güç ne kadar köklü olduğunun farkında olan ve yeniden üretim tercihini kendi hakkı olarak gören hâkim bir öznellik üzerine kuruludur. Ancak Demeter son aşamada, kızının belli dönemlerde kendi yanına gelişini kabule etmeye "meyleder" görünür. İşte burada annelik gücü çatırdamaya başlar ve hiç de tesadüfi olmayan şekilde, mevsimlerin düzenli ritminin, yani bir zorunluluk görüntüsü veren doğal bir "mekanizma"nın içine yerleştirilir. Bu mekanizma, kadınların adet döngüsüyle uyumlu görünmekle birlikte, bu döngünün kendisini bir yeniden üretim tercihinin yapısal *koşulu* olarak değil de, daha ziyade yeniden üretimi buyuran ve zorunlu kılan bir norm olarak sunar.

Mitin bu son aşaması, mitin içinde kendi ifadesini arayan ataerkil düzenden en çok zarar gören kısımdır. Ayrıca bu aşamada, ima ettiği olumlu ve olumsuz değerlerle birlikte, annelik gücünün temsili sembolik bir ikirciklik barındırır. Anne ve kızı birbirine görünür oldukları gibi, üretme edimi de gerçekleşmeye devam eder. Bu görünürlük engellendiğinde ise Demeter üretmeyi bırakır. Sonuç olarak, kadınların "kendi kendilerine" üretme edimi (ki bu, sadece yeniden üretim işleviyle tanımlı kadın imgesine denk gelir) burada açıkça ifade edilmez. Yine de mitin son bölümünün, doğum düzeni ile ölüm düzeni arasındaki bir uzlaşmaya işaret ettiği açıktır. Mit, ölümü (toprağın altındaki tohumu) gerçekten de yeniden doğum döngüsüne dahil etmeye çalışsa bile, ölümün kendisini eril bir sembolik ufkun merkezi noktası olarak tasavvur eder.

Felsefe çok geçmeden ölüm ve ölümün kavramsallaştırılmasına dair çok daha karmaşık yapılar inşa edecektir, ama daha bu antik mitte, anneye özgü düzeni ihlal eden ataerkil düzenin ölümün evinde yaşaması gerçekten de semptomatik bir

değer taşır. Paralellikler kurmak çok kolaydır, ama sırf bu yüzden bunların yeterince makul olmadıkları düşünülmemelidir. Erkekler, tamamen kadınlara ait olan yaşam üretme deneyiminden (sırdan) dışlanmışlardır. Ölüm yaşamı alıp götürdüğü için, erkekler ölüme baktıklarında yaşamdan daha güçlü olduğunu düşündükleri bir yer görürler. Buna rağmen mit, doğum durdurulduğunda neler olabileceğini anlatırken aslında bu eril gücün sınırlarını da ortaya koymuş olur.

Eril bir bakış açısından burada söz konusu olan, mitin anlatısında meydana gelen geçişi başlatacak olan bir perspektif değişimidir. Zira erkek, en başta gerçekleşen doğuma, bir anneden doğmuş olmasına değil, ölüme bakar ve her seferinde kendi ölümünü gözünün önüne getirir. Başlangıcın sona teslim olduğu, köklü olmanın insanlara verdiği huzurun yerini yok oluşun dayanılmaz kederine bıraktığı bir perspektif değişimi değildir bu sadece. Diğer bir deyişle, bu değişim işlemi tam da insanların çift cinsiyetliliğinin görünürlüğünü etkiler. Anneden doğma anında bu açıkça görülebilir.

Doğum gerçekleştiğinde, annenin cinsiyetindeki ve onun doğurmuş olduğu, tartışmasız bir şekilde, ya erkek ya da kadın olan çocuğun cinsiyetindeki cinsel farkı görmemek imkânsızdır, çünkü "çocuğun her zaman bir cinsiyeti vardır. Çocuğun iğdiş edilmesini istemek büyük bir suçtur ya da böyle görülmelidir... Yaşadığımız sürece bir cinsiyetimiz vardır ve hepimiz cinsiyetli doğarız" (Irigaray 1993b:118).[4] Oysa ölüm gerçekleştiğinde, cinsel fark ön planda değildir. Erkekler ve kadınlar, tamamen kendi bireysellikleri içinde ölürler. Ancak bu ölümde, cinsiyetliliğin ve doğumun insani

4 Gündelik dil bu suçu devam ettirir, ama sadece kısmen. Örneğin, bir kadının bebek (*bambino*) beklediğini söyleriz. Ama doğduğunda bebeğin oğlan (*bambino*) ya da kız (*bambina*) olduğunu ilan ederiz. Dilin, en azından doğum gibi kritik bir anda erilin evrenselleştiriciliğini sürdürmemesi önemlidir. Burada bir çocuğun doğduğunu söylemek bir kızın ya da bir oğlanın doğduğunu söylemektir, yani bir tanıma ihtiyaç vardır ve eril kendiliğinden dişili temsil etmez.

alanı (ki bu dişildir de) yerini, insan olmayan, inorganik maddeye dönüşmekte olan kişinin tek başına yok olup gidişine bırakır. Dahası, ölümü *kendi* gücünün alanı ve dünyevi yaşamın ölçüsü olarak seçen eril özne, gerçekleşen her ölümün yarattığı endişede *kendi* ölümünü düşünür hale gelir ve böylece onu *evrensel* olarak görmeye başlar, zira ölüm herkesin kapısını çalmaktadır ve bir *eril* olarak onun kapısını da çalacaktır.[5] Her seferinde yara almamayı başaran Aşil bile ölmüştür çünkü erkekler, İnsan (erkek) kaçınılmaz olarak ölür. Üstelik bütün bir dünya, sahip olduğu varlıkların her göçüp gidişinde sürekli olarak ölmektedir.

Evrensel erilin hikâyesi oldukça eskidir ve ataerkil düzeni ölüme yönlendiren perspektif kaymasına çok şey borçludur. Daha Homeros'un şiirlerinde, insan türü eril çoğul şahıs olarak belirtilmişti. Oldukça manidar bir şekilde, insanlara "ölümlüler" denilmişti. Daha önce de gördüğümüz gibi, (Parmenides ve daha sonraki birçok filozof tarafından kullanılması hiç de tesadüf olmayan) bu terim, ataerkinin belirli, tikel özelliklerini damıtır ve daha belirgin olarak da, Batı'nın kaderini tayin eder. Burada hem ölümün merkeziliğini hem de erilliğin evrensel değer olduğu iddiasını görebiliriz. Daha önce de bahsettiğimiz şu kesin tavrın bir ifadesidir bu: Eril cinsiyet, insan türünün tamamını gösterir hale getirilmiştir. Eril cinsiyetin çıkıp konuştuğu, insanları anneden gelen kökünden ve dolayısıyla *physis*'ten koparan bu yer, *metafiziği* üretir ve bunu başarısı sayar. Metafizik (Aristoteles'in çalışmalarındaki[6] rastlantısal sınıflandırmadan kaynaklanan bu

5 Bu anlamda antik Yunan mezarlarının üzerinde yalnızca erkek resimlerine rastlanması önemlidir. Birinin mezarına resminin konması onu onurlandıran bir şeydir. Oysa kadınlar yalnızca doğum sırasında ve özellikle de erkek çocuk doğururken ölmüşlerse, ölümde temsil edilmeye değer bulunurlar (Keuls 1985: 138-44).

6 Yaygın inanca göre, Andronikos, Aristoteles'in kitaplarını düzenlerken, bazılarının rafta "fizikle ilgili kitaplardan sonra" (*meta ta physica*) yer almasını istemiştir. Metafiziğin modern anlamı, buradan doğmuş ve sonra hem metaforik hem de fiziksel anlamda, fizikselliğin "üstünde ve ötesinde olan" anlamına doğru genişlemiştir.

ad, diğerlerinden yine de daha uygundur) aslında felsefenin herhangi bir dalı değildir. Kadim ana katlinin ötesine geçerek Batı kültürünün dilinin tamamına nüfuz etmiştir: Metafizik "kendi mükemmelliğinde... başlangıçtaki köklerini yok eden bir ruhun" serüvenidir. "Doğuran her şeyin kökeninin tende olduğunu unutmayı başaran kültür ve tarih, bu ruhun beslendiği toprak haline gelmiştir" (Irigaray 1993b:190). Metafizik, "ölümlüler"in, ama aynı zamanda "erkeklerin" ve nihayet "insan"ın, hem erkekleri hem kadınları göstermesi anlamına gelir. Zira anne figürünün koruduğu ve dünyaya getirdiği *physis* düzeninde, erkek olan ya da bu şekilde adlandırılabilecek olan hiçbir kadın yoktur (Trakyalı kadın hizmetçi de bunu çok iyi biliyordu). Evrensel, tarafsız ve eril bir değer taşıyan insan terimi, bakışını doğum alanından uzaklaştıran, varoluşu, başlangıcına ilişkin hiçbir şeyi hatırlamayan bir son noktayla ölçen bir dilin terimidir.

Tek başına bütün bir yaşamın kurucu anlamını temsil ettiği için bu son nokta, hiçlik kaygısını iyice büyütür ve böylece insanı, köklerinden koparılmış insan varoluşunun tek ufku olarak tercih edilen boşluktan bir çıkış yolu bulsun diye, başka bir yere (bu dünya olmayan bir dünyaya) bakmaya zorlar. Bulunan çıkış yolu, son olarak metafizik sürece, başka bir deyişle, erkeklerin ebedi ve ölümsüz özlerini bağlamış oldukları düşünce alanına yaklaşmaktan ibarettir. Bunun sonucunda, artık ayrılmış ve önemsizleştirilmiş olan beden de kendi gelip geçiciliğiyle yüzleşecektir.

Kadınların bedenleri, o erkeklerin bedenleri için çalışmaktan yorgun düşecektir. Yeniden üretebilen kabuklara, besleme organlarına ve bakıcılara dönüşeceklerdir. Tüm bunlar, kendiliğinden ve zorunlu görünen roller biçen "doğal" bir sürecin öğeleri gibi sunulur, oysa aslında başka bir yerden düzenlenmektedir. Daha açık olmamız gerekirse, tüm bunlar, bir toplumda anneye özgü üretimin etik ve hukuki kodlarını belirleyen ataerkil düzen tarafından belirlenir.

Eril sembolik ufuk böylece açılmıştır. Bu ufuk ikiliklerden beslenir: kadın/doğum ve erkek/ölüm, beden ve düşünce. Ama bunlar sıkıntılı ikiliklerdir, çünkü eşit iki karşıt kutup gibi tanımlanmazlar, aksine eril kutup diğerini denetim altında tutar. Başka bir deyişle, bir cinsiyetin evrenselleştirilmesi diğerini bir işleve indirger ve tüm olumsuz kategorileri ona yükler.

Sonuç olarak, felsefede, bu kutupların bu şekilde yan yana getirilmesinin etkisi -tıpkı yaşam ve ölüm arasında oluşan bir ters akıntı gibi- "hiçliğe geçiş" demek olan ölümün, metafizik bir yoldan, doğumu da "hiçlikten geliş" olarak belirlemesinde kendisini gösterir. Tabiri caizse biyolojinin öznesine odaklanan kolektif imgelem de, ataerkil düzenin kuruluşundan ve doğuma dair eril bir bakış açısının gelişiminden nasibini alır. Bu konu hakkındaki uzman çalışmalarında, antikitenin ve modernitenin kolektif imgelemleri arasında bir ayrıma sıkça rastlanır. Antiklerin, yeniden üretimin genetik mekanizmalarından habersiz oldukları için "bilimsel" olarak naif kaldıkları düşünülür. Doğum fenomenini çarpıtan bir imgeleme sahiptirler. Modernlerin ise, teknik ve bilimsel bilgileri sayesinde çok daha gelişkin bir düşünceye sahip olduğu varsayılır. Sonuç olarak, bu uzmanların mantığına göre, modern imgelem, imgesel çarpıtmaya ve dolayısıyla da imgesel düşünmeye çok az alan bırakır.

Oysa ben hikâyenin başka türlü olduğuna inanıyorum. Aslına bakılırsa, Yüce Anne figürüyle ayırt edilen kadim kültürlerde, *genetik konusundaki* bir tür *cehalet*in belli bir kolektif imgelemin yaratılmasına katkı sunduğunu düşünüyorum. Ama daha sonra bu imgelem, ataerkil düzenin altın çağını yaşadığı klasik Yunan döneminde görülen *genetik konusundaki* başka bir *cehaletin* ürettiği başka bir imgelem tarafından zorla yerinden edilmiştir. Üstelik sembolik mesajında mühim hiçbir değişiklik olmaksızın, modern ve çağdaş dönemlere aktarılmış olan imgelem de budur.

Klasiklerin sıkça vurguladığı gibi, Yüce Anne figürü yaşamın dişil kökünün temelidir. Fakat bu kabul, inkâr edilmesi mümkün olmayan doğurma olgusunun tanınmış olduğunu göstermez sadece. Aynı zamanda kadınlara yaşamı kendi başına yaratabilmenin mutlak gücünü tanıyan yeniden üretim mekanizmaları hakkındaki bir bilgisizliğe dayanır. Bu gücün anlamı bir "sır", tamamen dişil bir sırdır, çünkü bu imgesel çerçevede doğumdan dokuz ay önce bir erkekle birlikte olma edimi doğumun kendisiyle henüz ilişkilendirilmiş değildir. Doğumun genetik boyutu konusundaki bilgisizlik, annenin gücünü pekiştirir. Bunun sonucu, gebelik ve doğum deneyimlerine gerçekçi bir açıdan bakılması ve tüm bunların tamamen dişil olgular olarak ele alınmasıdır.

Ataerkil sembolik düzenin giderek yerleşmesiyle birlikte, genetik konusunda bu sefer aksi yönde bir bilgisizlik belirleyici olur. Bu terse dönüş çok önemlidir, çünkü tek başına babayı üretme gücünün temeli olarak görür. Aristoteles'in bu konuya dair daha önceki fikirleri özetlediği öğretisinde, ana rahminin sıcak spermin yaşam ve biçim verdiği atıl ve soğuk bir madde taşıdığı kabul edilir (Sassi 1983:81-145). Bu argüman, bütününde, son tahlilde ana rahminin, enerji dolu sperm tarafından harekete geçirildiği oranda aslında küçük bir fırın gibi çalıştığı şeklindeki geleneksel kabulün izlerini taşıyan bir dil içinde sunulur.[7] Bu, anne/taşıyıcı imgesinin, anneyi edilgen, tüketilebilir bir öğeden ibaret gören "besleyici anne" teorisiyle el ele gittiğini gösterir (Sassi 1983:103).

7 Page Du Bois'nın *Sowing the Body* [Bedene Tohum Ekmek] kitabındaki bölümlerden birinin adının "Fırın" olması önemlidir. "Embriyoyu Pişirmek" bölümünde ise, Hipokrat'ın *Doğanın Çocuğu* (12.325) adını taşıyan incelemesinden şu alıntıya yer verilir: "(Rahimde) şiştikçe tohum kendi etrafında bir zar örer; zarın yüzeyi ağda gibi bir kıvama sahip olduğu için onu her yerinden sarar, tıpkı ekmek fırında pişerken üzerinde oluşan ince kabuk gibi; ısındıkça ekmek kabarır ve kabardıkça da yüzeyinde zarımsı bir tabaka oluşur" (Du Bois 1988: 124).

Anne olduğu için yiyecek veren Demeter, daha en başından Platon'u konuşturmaktadır.

Ataerkil temelin bu çok eski embriyolojisinde, annenin yaşam üretme gücü babaların ürettiği bir yaşama giden yolda bir geçiş noktasına, bir beslenme hücresine dönüştürülür. Emzirme bu gücün devamı ve onaylanmasıdır. Apollon'un *Eumenidler*'de (274. 665-71) vurgulu bir şekilde dile getirdiği gibi:

> Ürün dediklerimizi, yani çocuğunu üreten anne değildir. Anne, döllenen cenini içinde koruyup besler yalnızca. Üreten, tohumu atandır; anne ise sadece misafire ev sahipliği yapar; bazı tanrılar zarar vermesin diye filizi taşır ve korur.

Genetik bilgisizlik burada da kendini olduğu gibi gösterir. Bu bilgisizlik, onu gerçek bir şey haline getiren sembolik düzeni destekleme işlevi görür. Ataerkil toplumun şimdi ölüm kavramı (insanın gelişimine verilen ilahi "zarar") üzerine dayandırdığı sembolik düzen budur.

Böylece doğum, tamamen eril bir biyolojik matriks içinde yeniden tesis edilir. Doğumun anlamı, insan varoluşunun dünyada kendi tekil bütünlüğü içinde tezahürü olmaktan çıkar ve sadece bedene indirgenir. Bunun sonucunda doğum, insan varlığının geçici parçasını, yani bedeni "temin eder", zira insana mükemmellik kazandıran şey ruhun entelektüel kısmıdır. Özetle, yaşayan insan varlığı, beden ve zihin arasında, ölmeye mahkûm bir beden ve ebedi olanı düşünebilen bir zihin arasında bölünür. Bir yandan ölüme mahkûm beden, doğumunu bile ölümün kederinden alır, bir yandan da ebedi olanla aynı özü taşıyan zihnin başlangıcı ve dolayısıyla da sonu yoktur.

Genetikle ilgili bu yeni bilgisizliğin giderek pekişmesi sonucunda doğum *teorisi* gerçekten de kaybolmuştur. Bunun en başta gelen nedeni, yaşamın kökeninden ziyade geçici bir taşıyıcı ve yeni doğmuş/henüz doğmamış yeni bedenlerin beslenme aracı olan bir anne algısının dayatılmasıdır. İkincisi ise, do-

ğumun dünyaya kendi hayatlarını sonuna kadar ve zihin-beden birliği içinde yaşayacak olan canlı varlıklar getirme anlamının artık ortadan kalkmış olmasıdır. Bunun yerine doğum, babanın soyundan gelen, zihinleri bedenden koparılmış bölgelerde ortaya çıkan ve yaşayan insanlara bir beden temin edilmesine indirgenmiştir.

Doğum, çok eski bir ana katlinin sonucu olarak bir anlam kaybına uğrar. *Physis*'ten gelen köklerini söküp atan babaların metafizik düzeni, madde üzerinde hâkimiyet iddiasında bulunur. Yeniden üretim sürecinin dişil aracına indirgenen anneye ait güç, paternal düzen içindeki genel normlarla yönetilir. Aristoteles'in hipotezlerinden modern embriyolojiye kadar bilim, döllenme sürecinde sperm ve yumurtaya "eşit" bir pay biçmek konusunda durmadan daha da ileri gitmiştir. Manipülatif tekniklerin inanılmaz bir hız kazanmasıyla birlikte daha da karmaşık hale gelmesine rağmen, sembolik çerçeve yine de aynı kalmıştır. Bu teknikler beraberlerinde, kadın bedenine gittikçe daha çok saldıran ve giderek geliştirilen bir norm sistemi de getirmişlerdir.

Bu sembolik çerçevenin temel koordinatları oldukça basittir: Anneliğin işlevi yeniden üreticidir ve yeniden üretim işlevi toplumsaldır. Her ikisi de insanların ortak yaşam alanına aittir ve kamu çıkarını ilgilendirmeleri itibariyle yasalarla da düzenlenebilirler. Bunun ise çok daha basit bir sonucu vardır: Politik olarak örgütlenen toplum, anneye yüklenen besleyip büyütme işinin itirazsız kabul edilmesi gerektiğini ve bu işlevin ücretsiz ev ve bakım işi yoluyla yerine getirileceğini öne sürmeye devam eder.

Annelik ve yeniden üretim işlevlerindeki kamu çıkarı meselesine gelirsek, yasalarda ve içtihatlarda bu meselenin kendini gösterdiği özellikle iki alandan bahsedebiliriz: toplumu genel olarak ilgilendiren demografik istikrar alanı ve hakları anayasayla güvence altına alınmış olan bir kişi olarak doğmamış çocuğun hakları alanı.

Bu iki alanın hangisinden bahsettiğimize göre, kamusal müdahalenin biçiminin farklı olacağı açıktır. Gerçekten de demografik sorunlara nadiren doğrudan baskıcı düzenlemelerle müdahale edilir.[8] Bu tür düzenlemeler Nazilerle ve onların zalim "soy ıslahı" çalışmalarında en üst seviyeye ulaşmıştır (Bock 1992:89-109). Müdahaleler, daha ziyade anneliği -hatta ekonomik olarak- cesaretlendiren ve ödüllendiren propaganda kampanyaları aracılığıyla yürütülür. Bu koşullarda anneliğin işlevi tamamen toplumsaldır. Genelde vatana oğul, sanayiye insan gücü yetiştirmek demektir. Ama her durumda, toplumun ya da piyasanın taleplerine göre üretimi artırıp azaltarak düzenlenmesi gereken bir işlev olarak görülür (Del Re 1989:119-47). Bu mantığa göre, demografik meseleleri tek bir kadının bağımsız tercihine ve anne olmaya karar verme özgürlüğüne bırakmak, hem toplumsal bir işleve indirgenen annelik gücüne hem de *evrensel* olduğunu iddia eden kamu çıkarına terstir; bununla birlikte bu kamu çıkarı, tam da tarafsız/evrensel olarak addettiği erilliği kendine örnek alır. Kısacası, mesele yeni vatandaşların akışının nasıl düzenleneceğidir. Vatandaşları kadınlar ürettiği için, bu üretim yönlendirilmeli, planlanmalı ve denetlenmelidir. Rahim artık içinde babadan gelen geni besleyen ve mayalayan o eski "küçük fırın" olmayabilir; ama aslında ona hâlâ çok benzemektedir.

8 Her ülke kendi demografik sorunlarıyla kendi uğraşır. Oysa bu sorunların küresel etkisi, dünyanın aşırı nüfuslanmasıdır. Bu daha kapsamlı sorun ise iki temel meselede düğümlenir: (1) doğum oranının azaldığı zengin ülkeler ve arttığı yoksul ülkeler arasındaki güç dengesizliği ve (2) yoksul ülkelerdeki nüfus artışından dolayı dünya çapında artan açlık. Zengin ülkelerin yoksul ülkelere yaptığı "yardım"ın yanında, tercih edilen çözüm yöntemi, yoksul ülkelerde doğum oranlarını düşürmeye yönelik (bazen kısırlaştırmaya kadar giden) politikaların izlenmesidir. Yüksek doğum oranlarına en çok, ataerkil tahakkümün en güçlü olduğu ve en az tartışıldığı ülkelerde rastlanmaktadır. Bu kültürlerde, annelik gücü, dişi öznelliğin hâkimiyetinden kaynaklanan bir tercih olmak bir yana, kadınların önce kültür tarafından sonra da doğa tarafından zorla itildiği bir yeniden üretim mekanizmasıdır.

Öte yandan yasal hak sahibi olan doğmamış çocuk meselesi doğrudan kamu mevzuatının altına düşer. Bu öncelikle isteğe bağlı kürtajla, yani döllenme gerçekleştikten sonra, yeniden üretim işlevinin denetlenmesiyle ilgilidir. Bu denetim, hamile kadının çocuğu doğurmamaya karar vermesini engellemek ya da en azından bu karara normatif sınırlamalar getirmek amacıyla oluşturulur. Demografik denetim söz konusu olduğunda, müdahale tamamen "kaynakta" gerçekleşir. Doğum kontrolü annenin çocuk sahibi olma ya da olmama gücünü yararlı ve dışarıdan düzenlenen bir işleve dönüştürür. İsteğe bağlı kürtaj söz konusu olduğunda ise, yasa bu sefer "akışta" müdahale eder, yani hamile kadının çocuğu doğurup doğurmamaya kendi kendine karar verebilmesini ciddi şekilde kısıtlar. Sonuç olarak annelik yalnızca yeniden üreme işlevi değildir: Artık bu işlevi "taşıyan" özneden ayrı ve ayrılabilir olan bir toplumsal işlevdir aynı zamanda (Apollon'un dediği gibi, misafire ev sahipliği yapar o!).

Bu yaklaşım kendini en çok, isteğe bağlı kürtajı tamamen yasaklayan mevzuatta gösterir. Ama aynı zamanda, kadınların kürtaja hangi yollardan ve hangi koşullarda karar verebileceğini düzenleyen yasalarda da kendini hissettirir. Her iki durumda da kadının kürtaj olmak istemesi, asla kadının özgür tercihi olarak sunulmaz (ki bunun üstüne, kadına gerekli olan tıbbi yardım derhal verilmelidir). Kürtaj meselesi başından itibaren politiktir. Ulusun yasalarıyla yönetilen devletin doğrudan ilgilendiği bir konu ve her şeyden öte, utanç verici bir şekilde etik ve metafizik arasında gidip gelen hukuki bir meselesidir.

Yeniden üretme edimi, annelik gücünün hâkimiyet alanından bir kez çıkarıldı mı (yani bu güç bir kez yeniden üretim işlevine indirgendi mi), doğmamış çocuğu/embriyoyu anneden/taşıyıcıdan ayırmak mantıken çok kolay hale gelir. Bu mantık, biyolojik insan türü olarak "insan" kavramına getirilen (özü itibariyle yasayı açıkça aşan) tanımların, genetik olarak kendi tü-

rünün bir bireyi olarak teşhis edilebilen ve bu sebeple *insanlara* tanınan anayasal haklar kendisine de tanınmış olan embriyoya kadar genişletilebileceğini varsayar. Son tahlilde bu mantık, doğmuş olanları (ki yaşayanlardan bahsederken hepimizin kastettiği de bunlardır) belirtmekle yetinmeyip kendini embriyoya da uygulamaya kalkan bir "yaşam" kavramını ima eder.

Mesele (tıpta cenin olarak da adlandırılan) insan embriyosunun hukuki bir özne olup olmaması, dolayısıyla yaşayanlar topluluğunu düzenleyen mevzuat içine alınıp alınmaması değildir. Bu embriyo sırf bir yaşam olanağı mı arz eder, yoksa daha ana rahminde, *çoktan* canlı bir varlık mıdır? Bu soru, gelecekteki bir vatandaşın bireysel kimliğinin varoluşunun daha dölyatağı aşamasında nasıl doğrulanabileceği kaygısıyla yakından ilişkilidir. Zira tüm insanların vatandaş olduğu bir bağlamda bu birey, daha başlangıçtan itibaren "bir insan"dır. Başka bir ifadeyle yaşayanlar topluluğuna katılanlar, insan türünün yaşayan üyeleri ise ve bu nedenle hukuki özneler olarak kabul ediliyorlarsa, o zaman embriyo da, yaşayan kavramına dahil olması itibariyle, hukuki bir özne sayılacaktır. Embriyo, bir öznenin içinde taşınan (ve onun tarafından beslenen) başka bir öznedir.

Bu noktada yasanın dili semboliktir. Bu dil, hamile kadını, "cenin yaşayabilir hale gelinceye kadar onu koruyan çarpıcı bir *zırh*" olarak tanımlayacak kadar ileri gider. Anne ile cenin arasındaki ilişkinin, aynı kaptan yemek yiyenler arasındaki bir ilişki gibi görülmesi de bir o kadar çarpıcıdır (Traverso 1977:10).

Doğmamış çocuğun ve annenin hakları bu temellerde düşünülürse, anne kürtaj yapmaya karar verdiğinde bunlar elbette birbiriyle çatışacaktır. Bu çatışma, güçlü öznenin (anne) daha zayıf özneyle (doğmamış çocuk) karşı karşıya getirildiği bir senaryoya yol açar. Doğmamış çocuk, daha zayıf olduğu için, politik/hukuki topluluk tarafından bilhassa korunması gereken bir öznedir.

Yasanın metafizik temeli, bir dizi soruyla detaylandırılabilir. Can alıcı meselelerden biri, embriyonun *ne zaman* hukuki bir özne haline geldiğine (hamileliğin kaçıncı ayında artık yaşayan bir bireye dönüştüğüne) karar vermektir. Böylelikle embriyo, ortak normlarla düzenlenen kamusal alandaki tüm yaşayan insanları kapsayan ortak hukukun vesayeti altına girer. Bu argüman öyle bir düzenlenir ki, mesele iç tutarlılıksa eğer, verilecek en iyi cevap, embriyonun/fetüsün/doğmamış çocuğun öznelliğinin daha döllenmeden itibaren yasayla düzenlenebileceği olacaktır. Oysa gebeliğin belli bir ayında, doğmamış çocuğun hukuki bir özne (kişisel kimliğe sahip bir birey) haline geldiğini varsaymak için hiçbir neden yoktur. Aslına bakılırsa, bunu öneren akıl yürütmenin mantıksal bir tutarlılığı yoktur; bu daha ziyade, mantıksal düşüncenin bastırılması mümkün olmayan kürtaj "fenomeni"ni zımnen de olsa kabul etmek zorunda kaldığı, pratik bir ortak yaşam deneyiminden kaynaklanır.

Kuşkusuz daha gerçekçi değerlendirmelere dayanan bir başka argüman daha vardır. Bu argüman, bir varlığın ana rahminden *ayrı*, özerk bir yaşama sahip olabildiğinde yaşayan bir varlık (dolayısıyla hukuki bir özne) olarak değerlendirilebileceğini söyler. Ama bu, anne ve doğmamış çocuğun birbirinden ayrılamaz olduğunu düşünmek demektir. Bu şekilde, anne/taşıyıcı ile doğmamış çocuğun ayrı varlıklar olduğu önyargısı temelinde örgütlenen mantık altüst edilmiş olur. Aslında burada en önemli nokta, bir kadın ve onun üreme işlevi arasındaki ayrımı herhangi bir yasal değerlendirmenin öncesine yerleştirmektir. Mevcut mantık, bir vatandaş olarak kadının elbette tam bir hukuki özne olduğunu, ama hamile bir kişi olarak da doğmamış çocuğun taşıyıcısı olduğunu ima eder. Görünen o ki ne rahmi ne de rahminde olup bitenler kadının kendisine aittir. Annelik gücünden kaynaklanan doğurma edimi, devletin ilgilenirken kadının tercihini göz önünde tutmak zorunda ol-

duğu bir meseledir, ama devlet bu tercihi ancak daha önceden kurulmuş yaklaşımlar ve sınırlayıcı statülerin sınırları içinde gözetir.

Hamile kadının bedeninin içini *görünür* kılan modern tekniklerin, kadın, rahim ve embriyoyu mantıksal bir düzen içinde yan yana getiren kültürel bir ayrılık endişesini daha da beslemiş olduğu kesindir.[9] Ceninin hamileliğin belli bir ayında hukuki bir özne haline geldiğini savunurken, insan şekli ile doğmamış çocuğun şekli arasında kurulan benzerliğin ne kadar da etkili bir rol oynadığını düşünmemiz yeter. Elbette hem isteğe bağlı hem kendiliğinden gerçekleşen kürtajlar (ve otopsiler) çok eski zamanlardan beri, hamileliğin çeşitli aşamalarındaki ceninlerin cam kavanozlara konulup izlenmesine fırsat vermiştir. Ama günümüzde her gün kolayca izlenebilen monitör görüntülerinin etkisi yine de küçümsenmemelidir. Ekrandaki dölyatağı, rahme odaklanan bir görüntü karesiyle kadının bedeninden ayrılmış olan, vazo şeklindeki renkli bir ortamdır. Ama bu kabın içindeki cenin bütünüyle görülebilmektedir.

İçinde neler olup bittiğinin görülebilir hale gelmesi, kadın bedeninin hem jinekolojik hem genetik modern tekniklerce topyekûn *istila edilişinin* gerçekten de en açık belirtisidir. Her şeyde olduğu gibi, elbette bunun da olumlu bir yanı vardır. Tıp biliminin hastalıkları önleme ve sağlık hizmeti sunma konusundaki iyi niyetli bir gayreti gibi düşünebiliriz bunu. Ama bu iyi niyet giderek gölgede kalıp, kadın bedenini doğumun annenin deneyiminden kopuk bir olay olarak kurulduğu bir deney alanı gibi kullanan manipülatif ve istilacı bir saplantıya dönüşme riski taşır. Bu saplantı rahmi, yumurtalıkları ve spermi ayrı ama birleştirilebilir olan unsurlar gibi görür. Bunun kaçınılmaz ve tehlikeli sonucu, bu *bilimsel istilacılığın*, çağdaş

9 Burada kadının rahim içinin manipüle edilmiş görüntüsü, doğumun kadının bedenine dayandığını ve hiç de "hiçlikten gelmediğini" gösteren kadının şişkin karnının dıştan görüntüsünün yerini alır.

toplumlarımızın ayırıcı bir özelliği olarak, yaşam dünyasının giderek hukukileştirilmesi olgusunun ayrılmaz bir parçası olan bir tür hukuki istilacılığı da beraberinde getirmesidir (Habermas 1987: 368vd). Bu noktada bir yasa koyucunun, doğmuş ya da doğmamış çocuğun annesinin kim olduğunu belirlemenin hem çelişkili biçimde zor hem de semptomatik olarak sorunlu olabileceği durumlarda standartlar koyması beklenebilir. Şüphesiz ki üç ayrı yerde, bir dondurulmuş döllenmiş yumurta, bir yumurtanın alındığı kadın ve bir de yumurtayı dölyatağına kabul edip onu "kuluçkaya yatıran" kadın görebiliyorsak eğer, o zaman antik dönemdeki genetik imgelem, epey gözden geçirilmiş ve değiştirilmiş de olsa, kendi *küçük fırın* teorisiyle ne kadar iftihar etse azdır. İşte tam burada, ayıran ve yeniden birleştiren gerçek bir sanatsal dokunuşla, gebe kalma ve rahim/kap arasındaki ayrıma hayal gücünden kaynaklı bir çeşitlilik de eklenir.

Hukukun bu meseleye nasıl yaklaştığından bağımsız olarak, gelinen noktada doğumun yalnızca annelik gücünün hâkimiyetinden değil, dişiliğe özgü en temel deneyimlerden biri olarak annelikten de çekip alındığı açıktır. Burada gerçekten de, sadece yeniden üretim işlevi olarak görülen annelik ve hukuki özne olarak kabul edilen cenin değil, steril bir ortamda ayrı tutulabilen ve öyle ya da böyle uyumlu rahimlerin birinden diğerine önceden bilinemez yolculuklar gerçekleştiren yumurta da devletin ilgi alanıdır.

Bu paradoksal bir senaryodur ve manipülatif tekniklerin hızlı gelişimi sayesinde her gün daha da paradoksal hale geliyor. Yine de, antik Demeter figüründe cisimleştiği haliyle, annelik gücünün hâkim öznelliği, bin yıllarca süren tutsaklığına rağmen, ayakta kalabilme dirayetini göstermiş görünüyor. Kadınların kürtaj yapmaya karar verebiliyor ve yaptırabiliyor olması, türlü hukuki istilalara rağmen, dünyanın her yerinde ve hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan beri, kadınların

kendilerini annelik gücünün hâkim özneleri olarak görmekte olduklarını ispat eden yalın bir gerçekliktir. Bu karar, tercihin tamamen ve tüm mahremiyetiyle kadınların kendisine ait olduğunu gösterir. İster tamamen yasaklayıcı düzenlemeler isterse daha serbest koşullar ve esnek prosedürler getiren bir devlet olsun, bu tercih devleti asla ilgilendirmez. Kadınlar, hayatlarını riske atarak ve yasaya karşı gelerek ya da tam da yasaya karşı geldikleri için hayatlarını riske atarak, anneliğin kamu hukukunu değil, tamamen kendilerini ilgilendiren bir mesele olduğunun farkında olduklarını gösterirler. Bu, beden ve zihinden mürekkep yaşayan bir bütün olarak her kadının indirgenemez tekilliğini ilgilendiren bir meseledir. Bilimsel ve hukuki istilacılık dikkatlerin odağını dişil beden ve zihinden kaydırmaya çalışsa da, bir kadın kürtaj olduğunda, kendini bir bütün olarak deneyimlediğini, anneliğinde *bütünlüğünü* riske attığını gösterir. Kürtaja karar verdiğinde bunu yalnızca *kendisi* adına yapar, *başka hiç kimse adına değil* (henüz doğmamış ve hâlâ bedeninin içinde olan embriyo adına da). Her durumda kararından yalnızca ve bütünüyle kendisi sorumludur.

Dahası devlet, doğmamış çocuğu hukuki özne sayan metafizik mantığı, bu öznelliğin nasıl edinildiğini belirlemeye yönelik zamansal bir hesaplamaya doğru büktüğünde, bu durumu kabul ediyormuş gibi görünür. Bu nedenle devlet, hamileliğin ilk üç ayı içerisinde isteğe bağlı kürtajı serbest bırakır ve böylelikle (mantıken tutarsız bir argümana dayanarak) cenin döllenmeden hemen sonra değil, ancak gelişiminin belirli bir noktasında "başka"ya dönüştüğünü kabul etmiş olur. İlk üç aydan sonra cenin, annesine *rağmen*, devletin himayesi altına alınabilecek hukuki bir öznedir. Görüldüğü üzere burada metafizik, anneliğin hâkim gücünün aşılamazlığı ile kolektif ataerkil kodlar arasında bir tür uzlaşmaya götürür.

Ancak bazen yararlı ve kabul edilebilir olsalar da uzlaşmalar, nihayetinde başlangıçtaki ana katline dayanıyorsa eğer,

her zaman ters teper. Demeter'e uygulanan şiddet devam eder. Demeter'in yaralı bedeni (*physis*), yasanın verdiği kısmi tavizlerde ya da gizli yapılan kürtajlarda, varlığını sırf sembolik olarak sürdürmekle yetinemez. Bu yüzden diğer antik kadın figürler arasında, ölüm metafiziğinden ve bunun üzerine kurulu toplumsal kodlardan kaybettiği toprakların bir kısmını geri almasını sağlayacak yeni bir doğum felsefesini en çok isteyen Demeter'tir.

Platon olsa bunun bir deniz kabuğunu ters çevirmek kadar kolay olmayacağını söylerdi. Perspektifte bir değişime, insan varoluşunun anlamını ölümden ziyade doğumla ölçmenin yeni bir yoluna, tersine bir paralelizmle olumsuzun yerine olumluyu koyarak ulaşılamaz. Bunun için, işgalci güçlerin geri çekilmeyi düşünmek yerine cesurca ilerliyor gibi göründüğü çoktan istila edilmiş bir toprakla mücadele etmek gerekir.

Başka bir deyişle, başlangıçtaki ana katline ve doğum düzeninin ihlaline verilebilecek en iyi yanıt, bu *istilaya* -kürtajı tamamen yasaklayan yasalar karşısında birtakım pratik faydalar sağlayabilecek olsa da- bir uzlaşı için çabalamak yerine bir *geri çekiliş*le saldırmaktır. Anneliğin üretme gücü, yasanın istilacılığıyla yan yana konulduğunda, herhangi bir düzenlemeye karşı kendiliğinden direnen bir alana dönüşür. Aslında mesele, annelik deneyiminin ve bu deneyime içkin olan kararların, Alman hukuk kuramcısı Arthur Kaufmann'ın yakın tarihli bir çalışmasında (1990: 13-16) çok isabetli bir şekilde tanımladığı gibi bir *rechtsfreier Raum*, yani hukuksal gücün dışında bir alan olarak nasıl yeniden tanımlanacağıdır. Ya da en azından, daha geleneksel ama hâlâ riskli bir yoldan ifade etmemiz gerekirse mesele, annelik gücünü, normları keyfi şekilde müzakere edilemeyecek ya da diğer hukuki durumlarla kıyaslanamayacak bir hak olarak tanımlayabilme meselesidir.

Tercihe bağlı kürtajlara binlerce yıldır dünyanın her yerinde rastlanabilmesinin de gösterdiği gibi bu, annelik öznelliği-

nin hâkimiyetinin tanınmasıdır. Bu olgu, ölümün merkeziliği üzerine kurulu bir toplumsal düzen tarafından yönetilmesinin meşruluğunu sorgulayan bir doğum düzeni içinde görülebilir. Öyleyse sorulması gereken asıl soru, isteğe bağlı kürtaja dair düzenlemelerin nasıl müzakere edileceği ve nasıl iyileştirileceği değil, bir kendiliğindenlik olarak annelik gücünün yasal olarak düzenlenemeyeceği konusunda genel bir fikir birliğinin nasıl oluşturulacağıdır. Kadın hareketi tüm bunları, hem kadının kürtaj düzenlenmelerinin ihlali durumunda öngörülen cezalardan kaçınma isteğinin hem de daha önemlisi, kadının üretme ya da üretmeme gücünü müzakere edilebilir herhangi bir düzenleme alanının dışına çıkarmak arzusunun bir ifadesi olarak, "kürtajın suç olmaktan çıkarılması" başlığı altında toplamıştır.

Demeter mitindeki duruşun vakurluğundan sonra, ihlal edilmiş olan doğum düzeninin haklı iddialarını yeniden gündeme getirmek için isteğe bağlı kürtaj gibi kaba sayılabilecek bir olguya başvurmak, çok indirgemeci görünebilecek. Ne var ki kürtaj gerçekliği, hâkim bir annelik öznelliğinin tutsak olduğunda bile kendini gösterebildiğinin çok önemli bir göstergesidir. Bu gerçeklik aynı zamanda, hukuki istilacılığın kibrini, bunun metafizik iddialarının, çelişkili mantığının ve Aristoteles'e dayanan kökünün sahte cazibesini sembolik bir düzeyde ifşa eder. Kürtaj uygulaması, annenin susturulmuş ve yanlış temsil edilmiş gücü meselesini tartışmaya açan önemli bir göstergedir. Bu uygulama, (kadın ya da erkek) yaşıyor olmamızın onurunu, babaların politik düzeniyle toplumsal olarak bütünleşmemizden önce, anneden gelmemize borçlu olduğumuzu kabul ederek annelik gücünün sesinin duyulmasını sağlayabilecek bir doğum felsefesine ihtiyaç duyar.

Sembolik ekseni ölümden doğuma doğru kaydıracak bir perspektif devrimi, kürtaj meselesinde kadının özerkliğini tanımanın çok ötesinde, dünyanın anlamını toptan yeniden dü-

şünmek anlamına gelir. Doğrusu, ölüm kategorisinin merkeziliğine dayalı muazzam bir sembolik yapı geliştirilmiştir. Bu yapı, düşüncenin daha en başta *physis*'ten soyutlanarak (*meta*) fiziğin ötesine kaydırılması üzerine kurulmuştur. Böylece insanları ve yaşamlarının anlamını ataerkil bir düzene, bütün dünyayı düzenleyen bir yasa sunduğunu iddia eden bir topluma sürgün göndererek yaşamın somut köklerini söküp atmıştır. Bu işlemin, yaşamın anlamını şematik bir şekilde toplumsal varoluş kategorisine içerdiğini söyleyebiliriz. Bu da "bedenlerinden koparılmış" yaşayan insanların arkada hiç iz bırakmadan politik alana tamamen özümsenmesi anlamına gelir. Politikanın, kendilerine esaslarını verecek politik olmayan/apolitik *bir başka yerden* yoksun insanların nasıl amacı ve tamamlanışı haline gelebildiğini görmek için, Aristoteles ve Platon'un bu konudaki öğretilerine şöyle bir bakmamız bile yeter. Bu iki filozofa da göre, bu *başka yer*, tam da politik olmaması ya da apolitik olmasından ötürü, sırf bir bedenleşmişlikten ibarettir ve önemsizdir. Aristoteles'in bu konudaki görüşü gayet kesindir: İnsanları özümseyen ve onlara gerçeklik kazandıran politik düzenin dışında birey insan değil bir hayvan ya da tanrıdır (*Politika* 1253a). Dahası, Aristoteles için bu aynı politik düzen her insanın "doğal" yerini ve işlevini tayin eder. Bir yandan kadınları ve köleleri, varoluşları önemsiz de olsa bedenlerin beslenmesinin sağladığı ev içi alana yerleştirir; diğer yandan özgür yetişkin erkekleri de, bedenden koparılmış insan ruhunun kendi amacını gerçekleştireceği *polis*'in yönetimine tayin eder. Bu politika anlayışı kuşkusuz Batı tarihi boyunca ve özellikle de modern çağda ciddi değişimler geçirir. Ama daha *öncede* ve *başka bir yer*de kök salmış bir yaşamın anlamını, yani insan varoluşunun *doğrudan* ve *tamamen* kamusal yasalara tabi kılınmamış, dolayısıyla da toplumsal yasalar tarafından henüz işgal edilmemiş olan anlamını unutturarak, politik ufkun mutlak ve bütünleştirici olduğunu ileri süren ana fikir değişmeden kalır. Ölümün

merkeziliği, kız evlatları kaçıran Hades tarafından kurulan bu yasaları bir arada tuttuğu ve böylece yaşamı istilaya uğrayan "sınırsız" bir toprak haline getirecek şekilde doğumun silinip gitmesine neden olduğu için, bu fikrin daha da sağlamlaştığını söylememiz gerekir.

Dolayısıyla insanın anneden doğuşunu yeniden anlamlı kılan bir doğum felsefesinin temel amacı, her insanın somut tekilliğini toplumsal bütünleştirmeden çekip çıkarabilmektir. Doğum, aşk ve ölüm: Devlet bunların düzenlenmesi gereken hukuki konular olduğunu iddia etse de, bunlar indirgenemez bir şekilde insanlara aittir. Bu deneyimler tam da kamusal alanın daima yasaların ve düzenlemelerin içine almak istediği kişisel bir yaşamın tekilliğinde kök salmıştır. Oysa bakışımızı anneye çevirirsek tüm bunların müzakere edilebilir ortak yaşam alanından ayrı olduklarını ve toplumsal düzenlemeye tabi olmadıklarını görebiliriz. Bu deneyimler *polis*'ten ziyade *physis*'e aittir.

Burada *physis* etimolojik kökenine de uygun olarak doğum anlamına gelir. Daha önce de bahsettiğim gibi, ölümün aksine doğumda insan tek başına değil iki kişidir: anne ve doğan bebek. Bu yüzden doğum kaçınılmaz olarak eşit olmayanlar arasında bir ilişkidir. Doğmuş olan, canlı insan çoktan buradadır, çoktan *bulunacak* olandır. Yeni doğan tekrar edilemez şekilde kesinlikle "yeni"dir, başlangıç yapmak ve ölmemek üzere bu dünyaya gelen her yaşayan varlığın içine işlenmiş olan "başlangıç"ın bir yeniden sunuluşudur (ebediyen mevcut kılmaktır) (Arendt 1959:154vd.). Ancak bir yeni doğan kendi tekilliğinde, annenin içinde çoktan "başlamış" olan bir "başlangıç"tır. Bir başka anne tarafından doğurulmuş olan bir anne tarafından doğurulmuştur ve annelerin *theoria*'sının geçmişinde bu böyle sonsuzca geriye gider. Öyleyse "şimdi ve buradalığın, böylelikle olup aksi mümkün olmayanın" masum olumsallığı, doğurulmuşların, yeni başlangıçların geriye doğru

açılan sonsuz dizisi içinde annelerinden doğmuş olanlara ve yaşayanlara ait olan bir şeydir. Var olmanın ve doğurulmuş olmanın anlamı, tekil varoluş dünyasında kendiliğin bu keşfinde aranmalıdır.

Bu esasen, var olan bir bireyin yeni bir perspektife yerleşerek, kendine öylece var olan ve sürüp gitmesini umduğu bu varoluşuna sıkıcı tutunan birinin afallatıcı yalıtılmışlığı içinden artık bakmamasıyla ilgilidir. Aksine şimdi kendine tam da geldiği yönden, belli bir başlangıç noktasından açığa çıkan bir mevcudiyet olarak bakacaktır. Böylece *hâlihazırda orada oluşu*'nun kendinden kaynaklanmadığını, kendi özünü orada bulamayacağını anlamış olur. Bu esas, bu çocuğu dünyada kendine bir yer bulabilsin diye doğurmaya karar vermiş olan kadından gelir. Sonluluk, olumsallık ve indirgenemezlik, yaşayan bireyin ölçüsünü bulabilmek için onun kaçınılmaz sonuna değil de kökenine bakan bu yeni perspektifin göstergeleridir.

İnsanları *sonlu* ya da ölüme mahkûm olarak tanımlamak başka şey, sonluluklarını bir annenin kararı sonucunda bu dünyaya getirilmiş olmalarının bir hissi olarak tanımlamak başka şeydir. Bu bireyler, tekilliklerinin tamamı geri dönülmez biçimde çoktan verilmiş olsa da henüz hiçbir şekilde belirlenmemiş olduğu bir başlangıç noktasında belirirler. Bu anlamda, sonluluk varoluşumun tikel ve belirlenmiş olan "burada ve şimdi"sidir. Kendimi olduğum gibi bulmamda rastlantısal (ama aslında geri dönülmez) olan her şey buna dahildir. Ben her şeyden önce akıl ve bedenin bir bütünüyüm, farkla cinsiyetlenmiş olan dişi bir canlı insanım. Sonra da, bu mekânda, bu zamanda ve eşiği annem olan dünyanın bu köşesinde bulunan biriyim.

İşte ben bu *indirgenemez* somutluktan ibaretim ve onunla birim. Bu tür bir indirgenemezliğin, toplumsal ortak yaşam alanı içinde belirlenmiş olan soyut bir paradigmaya *indirgenmemesi* gerekir. Tüm olgular gibi, o da gerçekliğini inkâr etmeyecek bir anlama ihtiyaç duyar. Bu yüzden bu kadın ya da bu

erkek olabilirim, ama asla *insan/erkek* olamam. Doğrudan böyleyimdir, sonsuza dek de böyle kalırım, ben zihin ve bedenin asla "gereksiz madde" ve "özsel düşünce" olarak bölünmeyecek bir bütünüyüm. İnsanın annesiyle doğumdan gelen bağı, rastlantı, masumiyet ve borçluluk onda iç içe geçtiği için, eşitsiz bir bağdır. Anne ve çocuk, birlikte yaşamanın normlarını oluşturmanın faydasını görecekleri ortak bir yaşam alanına sahip oldukları için, aralarındaki ilişki insanın başka bir insanla olan ilişkisinden başka ya da çok uzak olan bir ilişkidir.

O halde doğum kategorisine odaklanarak hem annelik gücünün hem de doğurulmuş olanların gerçekliğinin anlamı yeniden tesis edilebilir. Bu odaklanma bir bakıma Demeter'e "geri dönmek" anlamına gelir. Daha açık olmak gerekirse, bu figürün çalındığı alanı öne çıkarmak demektir bu. Doğum söz konusu olduğunda, orada her zaman üreten bir kadını görürüz. Bu başlangıç bir kararın sonucudur ve dolayısıyla da, *polis*'ten ziyade *physis*'e ait olan bir yeniden üretim edimine içkin olan hâkim bir öznelliğin ifadesidir. Ama doğumda, doğurulmuş olan biri de vardır. Doğurulmuş olan, bu dünyada bir bütün olarak ilk kez belirdiği doğum sürecinde ve sadece bu şekilde, dünyadaki varlığının somutluğunu tartabilir hale gelir. Elbette doğurulan kişi *polis*'e de aittir ve muhtemelen müzakere edilmiş, olumsal ve gözden geçirilebilir ortak kurallar çerçevesinde (kadın ya da erkek) başkalarıyla yaşamak zorunda kalacaktır. Fakat bu kurallar, doğum ilişkisinin sırrını, yani doğanın vasiyetiyle, bir arada yaşamdan önce, yaşayan her insanın kökeninde annenin vermiş olduğu bir karar biçimine bürünen bu sırrı tanımlamaya çalışmayacaktır.

Öyleyse doğuma dair perspektifteki bu felsefi değişimin önemli bir sonucu, toplumsal alanın daraltılmasıdır. Bu daralma, insan yaşamının anlamının *polis*'in sınırları dışında varlığını sürdürebilmesine izin verecek şekilde, kendi bütünleştirici ve yayılmacı emellerinden kurtulması gereken yasa koyuculu-

ğun ve politik sembolik düzenin sınırlandırılmasını beraberinde getirir. Polisin sınırları içinde ortak yaşamın kurallarını ve amaçlarını müzakere etmek elbette hâlâ mümkün olacaktır ama şimdi bu müzakereciler, "insanlar/erkekler" olarak, hukuk söyleminin soyut, evrensel bireyleri olarak değil, dünyaya ya bu ya da şu cinsiyetli olarak geldikleri için farklı bir cinsiyete ait olan somut erkekler ve kadınlar olarak kabul göreceklerdir. Bu kadınlar ve erkekler, aynı zamanda, onları yaşayan kişilerin oluşturduğu adil bir topluluk fikrini kaçınılmaz olarak belirleyen belli tercihlere ve çıkarlara bağlayan binlerce başka yönden de farklıdırlar. Diğer taraftan bu tercihler ve çıkarlar, bir boşlukta ortaya çıkmak ya da hiçlikten gelmek yerine, bir kimsenin *biyografik koşullanmışlığını* oluşturan tarihsel olarak belirli bir zaman ve mekânda fiilen meydana gelen *zaten orada olan bir varlığa* bağlıdırlar. Dolayısıyla, herkes daha bir yurttaş olmadan önce anneden doğmuş olan bir insandır ve her anne de bu yüzden bir yurttaş olmanın ötesindedir; zira anne, *polis*'te ne somut olarak kendi cinsiyetine ait olan annelik gücünü tartıştırır ne de diğerlerinin bunu tartıştırmasına izin verir.

Dolayısıyla Penelope için, yaşayan bireyin kök salıp anlamını bulabileceği bir ev gerçekten de vardır; *ev* ve *polis* arasında mutlak bir ayrım gerektiren bir sınır da mevcuttur. Bir mit figürü olarak Penelope'de, *polis*'ten çekilme edimi geri dönülemez olmalıdır ki böylece ayrı ve nüfuz edilemez bir alan içinde yaşayabilsin. Üstelik Penelope figürünün sembolik etkililiği tam da bu mutlak "ayrılıkçılığında" yatar. Aslına bakılırsa, dişi öznelliğin yaşamsal göstergesi olan mekândan *başla*dığımızda, bir yeniden kendinin kılma süreci yoluyla ataerkil politik düzeni kısıtlayan bir sınır çizmiş oluyoruz. Penelope *polis*'i yeniden tanımlamaya çalışmaz, sadece *polis*'i başka bir yerde bırakıp onun kendi evine dokunmasını ve onu istila etmesini engeller. Bu anlamda Penelope'nin edimi, dişi bir mekânın inşa edilmesi ve bu mekânın, ataerkil *polis*'e rağmen, ona karşı ve ondan ayrı

olarak sahip olduğu önceliği göstermesi bakımından çok önemlidir. Bununla birlikte, kadından doğmuş olmanın yeniden anlam kazandığı bu evden başlayarak, başka bir *polis*'i, ortak yaşamın kurallarının yine bu yaşamın konusu olan somutluğa bağlı olarak kurulduğu bir mekânı tahayyül etmenin önünde hiçbir engel yoktur.

Başka bir deyişle, Penelope'nin tasarladığı ev, kendi yaşamını devam ettirmesini güvence altına alacak ve kendini herhangi bir toplumsal istiladan koruyabilecek kadar güçlendiğinde, bu gücün *polis*'i yeniden tanımlama görevini üstlenmesi de mümkündür. *Polis* artık "erkeğin" gücünü gösteren bir erillik pratiği olarak değil, daha ziyade somut bireylerin birlikte yaşadığı bir alan olarak kurulacaktır.

Elbette bu ideal bir manzara değildir, çünkü henüz yeni tanımlanmış olan *polis* hayal edilen bir potansiyelden ibarettir ve ataerkil *polis*, modern demokratik görünümüne rağmen, hâlâ tüm ağırlığıyla yerli yerinde durmaktadır. Mesele aslında teoride keskin bir kopuş yaratacak kuraldışı bir doğum felsefesinin, komünal yaşam kategorisi de dahil tüm dünyayı yeniden düşünmenin bir yolu haline gelmesinin gerekip gerekmediğine ve ataerkil düzene güçlü olduğu alanda saldırıp saldıramayacağına karar verme meselesidir. Hiç şüphe yok ki ataerkil düzen düşmanca bir alan yaratmıştır: Hem tarih hem yasalar eril/evrenseldir; anneler, ana katline yaslanan bir kültür tarafından koyulmuş kurallar temelinde müzakereye girerler ve cinsiyetli insan varlıklar eril bir anlam yüklenmiş olan tarafsız, soyut "insanlar"dır. Dolayısıyla bu alan, ona girmeyi tercih eden çok az sayıdaki kadının erişimine ancak kuraldışı dişi sembolik düzenin istilası yoluyla açılabilir. Yine de bu alanı istila eden kadınlar, kaçınılmaz olarak, "tarafsız" eril kurmacası tarafından asimile edilme, kendilerini uzak ve yabancılaşmış hissetme riskini de almış olurlar. Bu istilanın taktikleri, binlerce yıllık ataerkil işgalin karşısına önceden kestirilmesi mümkün olmayan

akınlar düzenlemedeki çeviklikleriyle çıkan Amazonlarınkine benzemelidir. Biz dişi istilacılar küçük birimlerde örgütleniriz. "Bize vermeyi planladıklarından farklı bir haritayla" (Putino 1988: 13) çıkageliriz ve evimizi, gücümüzü başka bir yerde, geri çekilerek açtığımız alanın ta kendisinde buluruz. Bu geri çekiliş hızla, bu olumsal stratejiyi kendi stratejisi olarak öne süren doğum düzenini tamamen geri almak için düzenlenen bir akına dönüşür. *Polis*'in sınırlarını daraltma çabamızda, soyut bütünleştirmenin evrenselleştirici iddialarından nihayet arınmış kuralları uygulamaya koyarız.

Biz de Demeter mitinde aydınlık ve karanlık arasında kurulan o metaforik oyunu devam ettirerek diyebiliriz ki yeniden tasarlanan bir "güneş şehri"nde, kadın ya da erkek fark etmez, anneden doğmuş olmaları nedeniyle, bu dünyadaki varlıklarını bir "aydınlığa çıkış" olarak hatırlayan kadınlar ve erkekler belki de birlikte yaşayacaklar.

Yaşam dünyasının hukukileştirilmesi, doğumun sembolik düzeninin toplum tarafından istila edilişinin en belirgin, en somut yanıdır. Bu istila binlerce yıldır metafizikten ve (seküler ya da değil) etikten beslenmekte, bunlar sayesinde devam etmektedir. Yeni bir disiplin olan biyo-etik de, daha yakın bir zamanda, birtakım beklentilerle gücünü bu alanlarla birleştirmiş görünmektedir.

Çeşitli anlamlar yüklenen biyo-etiğin kesin bir tanımını yapmak zor olsa da onun "tarihsel" motivasyonlarını kolayca araştırabiliriz. Bilimsel deney, beraberinde yasayı da getirerek yaşamın (*bios*) alanını istila etmiştir. Bu durum kuşkusuz böyle bir istilacılığın sınırlarının ne olacağı sorusunu gündeme getirir; sorunun yanıtı ise biyo-etiğe bırakılmıştır. Elbette bu yanıtları üretenler "uzmanlar"dır, çoğunlukla da filozoflar ve teologlardır. Ama hukukçular da yardımlarını esirgemez. Ki buna şaşmamak gerek, kürtaj yasalarını hazırlamış olan bu hukukçular, yaşam (*bios*) alanını ne de olsa uzun süredir ta-

nımaktalardır. Hukukçular, itibarlaştırma işinin artık erbabı olmuşlardır, zira etiğin koyduğu sınırlamaların etkili olması ve bilim insanlarından itibar görmesi için, aynı zamanda kamu yasalarına dönüştürülmesi gerekir.

Biyo-etik, ötenazi ve hayvan haklarıyla da ilgilenir. Ama asıl ilgi alanı, kürtaj, yapay döllenme ve genetik manipülasyondur. Bunlar, bilimsel bir deney alanı olarak görülen kadın bedeni üzerinde gerçekleştirildikleri için özel bir öneme sahiptir. Kısacası, rahim bir laboratuar, doğum olayı da bir deney malzemesidir.

Adına bakınca, biyo-etikte, girişilecek bilimsel eylemin sınırlarını belirleyen şey yaşam (*bios)* kategorisiymiş gibi görünür. Dolayısıyla biyo-etikte her şey "yaşam" sözcüğüne yüklenen anlama göre şekillenir. Yaşam gerçekten de burada kendini gözlemlemektedir, ama bu gözlem oğlun yönü saptırılmış olan bakışından yapılmaktadır. Bu yüzden annenin yaşam verme gücü saklı kalır. Sonunda, ana katli geleneğinin çokça başvurulan stratejileri uyarınca yaşam öyle bir hal alır ki artık burada anne rahmi kontrol edilebilir pek çok unsurun bir araya toplanmasının teknik bir aracından ibarettir. Annelik öznelliğinin bir kez daha zorla karartılmasıyla birlikte, yaşayan insana sadece (önceden) üretildiği genetik malzeme açısından bakılır. Kürtaja gelindiğinde de, soru yine metafizik bir dille ifade edilir. Hangi noktadan itibaren bu genetik malzeme, artık taşıdığı insan onuru nedeniyle etik açıdan dokunulmazlığı olan ve dolayısıyla yasal koruma altına alınmaya hak kazanan bir yaşayan birey olarak sayılacaktır? Zaten bildiğimiz gibi, bu soruya verilecek yanıt, ancak bilgiye dayalı bir tahmin ya da laboratuarda zaten fiili olarak gerçekleştirildiği üzere, genetik manipülasyonla "akla yatkın" bir uzlaşı niteliği taşıyacaktır.

Aslına bakılırsa tüm bu süreçte öncülük eden bilimdir, ya da daha doğrusu, kendisini yalnızca kendine ve kendi gücüne bakarak ölçen bilimsel ilerlemedir. Bilim yaptığı şeyin meşru

ve haklı olup olmasına ilişkin etik soruyla ancak bundan *sonra* karşı karşıya kalır. Bu çetrefilli bir sorudur, çünkü tanımı gereği *ilerleme* de onu ayakta tutan bilimsel mit de doğrusal olarak *ilerler* ve asla isteyerek dönüp "geriye" bakmaz. Bilimsel ilerlemeye dayalı dünya görüşünün ilkelerinin, "ilerleme"nin ileri taşınması ya da durdurulması konusunda gizlice anlaşmış olması halinde, bu daha da geçerlidir. "İlerleme" meselesindeki bu sözcük oyunu bence bize şunu gösteriyor: Annelik gücünün *daha en başta* silinmesi ve rahmin üreme işlevine indirgenmesi, *bios*'un istilasının önündeki tüm engelleri kaldırır. Yaşayan varlıkların kendilerine gizli, korunaklı bir anne evi bulabildikleri sembolik düzen artık iptal edilmiştir. Doğumun sırrının pek çok önemli anlamlarından biri de şudur: Doğum "bilimsel olarak" açıklanamayan şey değil, annelik gücünün dokunulmaz ilan ettiği sembolik figürdür.

Bilimsel deneylere biyo-etik sınırlamalar getirmek için, kendi biyolojik doğum düzenini sınırsızca ihlal etme üzerine kurulmuş olan bir kültürün ilkelerine başvurmak (bu kültür yeniden formüle edilmiş, düzeltilmiş olsa da, hatta bu kültürden pişman bile olunsa) faydasız olacaktır. Yaşama içkin olan doğum düzenini daha iyi gözetmeyi vaat eden farklı bir sembolik düzene başvurmak zorunludur; işte böylece biyo-etik, modern dillerin büyük bir küstahlıkla adlandırdığı kadim kökeninin anlamına yeniden kavuşabilir. Zira yaşam (*bios*) gerçekten de *physis*'e aitse, *physis*'in "doğum" anlamı yeniden tesis edildiğinde, o zaman *bios* da kendisini bir *ethos* önerebilmeye uygun hale getirecek bir anlam bulabilecektir.

Kadınlar, çoğu zaman haklı olarak, "kadın özneyi göz ardı eden" biyo-etiğe karşı seslerini yükseltiyorlar (Mancina 1987:17; Fattorini 1987:9-12). Ama aslında biyo-etiğin bu ilgisizliği, oğlun bakışını anneden uzaklaştırmasıyla birlikte gerçekleşen sembolik ana katlinin sadece gözle görülür bir göstergesi ve mantıksal bir sonucudur. Demeter mitini analiz

ederken, doğumun ikili bir bakış sistemi gerektirdiğini belirtmiştim: Bunlardan biri anne ve kız, diğeriyse anne ve oğul arasındaki bakıştır. Köken mitinde oğul, kendi kendini dağıtıp dikkatini ölüme verdiği ve kız çocuğunu ölüme sürgün ettiği için, anne ve kızı arasındaki bakış zorla kesintiye uğratılır. Dolayısıyla bu edimden sonra ataerkil sembolik düzen içinde artık ne kız ne de oğul anneye, *physis*'e bakar. Aslında oğul isterse bunu yapmaya yine karar verebilir, halbuki kız bakmaktan zorla alıkonulmaktadır. O halde biyo-etik, oğlun *bios*'a karşı yaptığı ve *physis*'in anlamını görünmez kılan "etik hata"yı (Irigaray 1993b:122) kabul etmediği sürece anlamlı bir bilim olarak gelişemez.

Öyleyse biyo-etiğe çok büyük bir ihtiyaç vardır. Ama öyle görünüyor ki konumu gereği onun sesi olabilecek kişi, oğuldan ziyade kızdır. Çarpıtılmış ve ezilip geçilmiş olan doğum düzenini masumca deneyimlemiş -ve de hâlâ deneyimlemekte olan- kadın, annenin bir zamanlar kesintiye uğratılmış olan bakışını yeniden dirilterek, bir *bios* deneyimini kendini "uzman" ilan edenlerden çok daha iyi bir şekilde yeniden gün ışığına çıkarır. Bu yüzden bilimsel işleyiş tarzlarını kısıtlamak dediğimizde, bunun bir ilerlemeyi durdurmak ya da itham etmek gibi bir amacı yoktur. Tüm bunların anlamı, yaşamın, kendi *doğası* gereği zaten en başından beri olduğu gibi, istilaya tabi kılınamayacağını söyleyerek ölüm düzeninden çekilip kopmaktır. Annelik gücü tarafından korunmakta olan *physis*'in bu kökensel ufkunda, biyo-etik öyle ya da böyle etikle aynı anlama gelir. *Ethos* eylemle ilgilidir ve eylem de, bir anneden doğarak başladıkları yaşamlarında, yönlerini dünyaya vermiş olan bireylerin eylemliliğidir.

Etik meseleleri ayrıntılı bir şekilde ele almak da problemlerine pratik çözümler getirmek de kolay değildir. Yine de bu yeni sembolik ufukta, bilimin kendi işleyişinde dikkate alması gereken "aşılamaz sınırların" tayin edilebilmesine de izin

verecek, "insanın sınırlılığının kabulüne dayanan bir kültür geliştirmek" hem mümkün hem de anlamlıdır (Vegetti Finzi 1987:13).

Diğer taraftan, yumurtaları ve embriyoları dönüştürerek tıpkı simyanınkiler kadar hayranlık uyandırıcı sonuçlar elde edebilmesi bakımından bu bilim, her şeyden önce anne olmayı arzulayan kadınların "emrine amade" gibi görünmektedir. Çeşitli nedenlerden ötürü kısır olan kadınlar, bu bilimin teknikleri sayesinde tam anlamıyla biyolojik anne olabiliyorlar ya da Apollon'un çok eski düsturuna modern bir biçim kazandırırcasına, döllenmiş yumurtalarını "taşıyıcı" bir kadına yerleştirebiliyorlar. Bunun yaratabileceği, daha önce de bahsettiğimiz hukuki sorunların ötesinde, hangi sembolik kadın figürünün bu ne pahasına olursa olsun anne olma arzusunu beslediğini sormamız gerekir.

Burada bilimin dişil bir talebe cevap vermekten başka bir şey yapmadığı pekâlâ öne sürülebilir. Ama zaten asıl mesele, bu talebin sürmesine neden olan saplantılı arzunun tam da kendisini sorgulamaktır. Bu arzunun, dişi kimlik ve annelik rolü arasındaki birebir örtüşmeyi gün ışığına çıkarması çok önemlidir; çünkü buna göre, bir kadın anne olamıyorsa eğer, bu çok temel bir şeyden mahrum olduğu anlamına gelir: Değerini, işlevini ya da rolünü kaybetmiştir. Gerçekten de ataerkil kodlar, kadınların bu önceden belirlenmiş rolden ibaret olduğuna hükmettiğinden beri, bir sürü kadının bu role daha çok bağlanmaya koşullanmış olduğu açıktır. Bu kodlar, kadınlara, onlara ayırmış olduğu bu *yerin* dışında ve bunun zaten tamamlayıcısı olan bakire rolünden başka, kendilerini olumlu anlamda tanıyabilecekleri herhangi bir *mekân* açıyor mu gerçekten (Irigaray 1993b:72)?[10]

10 Roma Katolik Kilisesi'nin yakın tarihli bildirilerinden *Muleris dignitatem*, cinsel fark kategorisini benimsemeye çalışır görünür. Ama anne ve bakire arasındaki seçimin, dişi "değer"in esasını oluşturduğu düşüncesini korur. Her iki seçeneğin de kendini hiç düşünmeden hizmete adamanın bir gereği olarak açıklanması bir rastlantı değildir.

Dolayısıyla Demeter figüründe, anneliğin bir "yer" değil bir "mekân" olabileceği dişil bir sembolik düzenin izini yeniden sürmek çok önemlidir. Her şeyin ötesinde, her kadının anne olmadan önce bir kız evlat olarak doğduğu, sembolik olandan önce gelen bu gerçeklik düzenine uyarak, kendisinden geldiğimiz ve bir *kız evladın* gözleriyle baktığımız bir mekân tasarlamamız zorunludur. Bir kadının anne olma arzusu elbette güçlü olabilir; ama bu arzu, kendisine bahşedilmiş olan tek kimlikten (ki bu kimlik, bakışı anneden uzaklaşan oğul tarafından tanımlandığı için çarpık bir kimliktir) doğan arzu kadar zorlayıcı bir güce sahip olamaz. Yine de anne olma arzusunda, kendi annesinin hiçbir zorlaması olmadan, annelik deneyimini tekrar etmeyi seçen bir kadının gücü vardır. Kısacası anne ve kızı arasındaki karşılıklı bakışmada annelik figürü, üreten ve üretilen olarak iki tarafta da zaten tamdır. Kız, üretmeyi bir görev duygusuyla arzulamaz ya da tersine, olur da bu arzu sonunda bir şekilde engellenirse, hayal kırıklığının üstesinden sessiz bir üzüntüyle gelinebilir. Gerçekten de annesine bakmayı sürdürmeyi isteyen hiçbir kız, insanın kökenini dişi cinsiyete atfeden sembolik bir alan olan annelik gücünden asla mahrum kalmaz. Oysa bu bakışı engellemek isteyen ataerkil düzende kız evlat, dişilin teorisinden mahrum bir şekilde yapayalnız kalır. Bu kız için anne olmak, anneliğe kişisel cisimleşmenin en doğrudan biçimi olarak bakmanın tek yolu olabilir.

Tıpkı biyo-etik gibi, etiğin de belli analitik yöntemleri varsa o zaman kız doğan her çocuk kendini dişi cinsiyeti içinde tanıma hakkına sahiptir. Kökünü bir anneden almış olmasının duygusu, hiç kimsenin ondan asla geri alamayacağı bu duygu ona yol gösterebilir. Bir paradoks gibi görünebilse de, annelik gücüne dayanan bu perspektifte her şeyden önce bir kız evlat olmanın çıraklığından geçilmesi gereklidir, ki tam da bu sayede kız evladın anne olma arzusu, baba ve oğlun kodları tarafından düzenlenmek yerine özgür bir öznellikte kökleşebilir. Ataerkil

sembolik düzende çok sayıda temsili figür vardır ve hatta Oğlun Annesi büyük bir saygıyla anılır. Oysa kız evladın annesinden nadiren bahsedilirken, bu iki kadının karşılıklı bakışından ise nerdeyse hiç bahsedilmez. Bu yüzden Demeter mitindeki en eski çağlara ait olan bu ana/kız çiftinde, kızıyla ilişkisini en öne koyan ama daha önemlisi, kızının her kimse o olabilmesini isteyen bir anne figürüne işaret edilmesi çok değerlidir. Demeter bir kız olan Kore'yi, kendisinin doğurmuş olduğu bu bakireyi istemektedir. Hiç durmadan yeniden üretmeye zorlanacak hamile bir kız evladı değildir onun istediği.[11]

Kökenleri ve dolayımları çok iyi bilen bir dişil cinsiyetin sunduğu bu ufukta, bir kız evladın anne olma arzusu olanaklı ve hatta pek muhtemeldir. Ama bedeli ne olursa olsun, bilimsel olarak geliştirilip kadınlara açık olan bir piyasaya sürülen muhtemel embriyolarda, bu arzunun bir yansımasını görmek oldukça zordur. Tüm bu teknikler, kadın kimliğine zorla kabul ettirilen üreme rolünü, bunun yol açtığı katlanılmaz hayal kırıklıklarına bir çare sunuyormuş gibi göründüklerinde bile, aslında devam ettirmeye hizmet ederler.

11 Alışılagelmiş model açısından burada önemli olan, kız evladın, bakire olmadığı takdirde onun yerine el değmemiş, bozulmamış başka bir eşe sahip olabilecek erkek için değil, annesi için bakire olmasıdır.

Diotima

Bir zamanlar, başka şeylerin yanı sıra hikâye anlatıcılığında da maharetli ve yetenekli olan Diotima adında Mantineialı bir kadından bir hikâye dinlemiştim. Hatta bir keresinde veba salgınından önce Atinalılara kurbanlar kesmelerini salık vererek hastalığın on yıl gecikmesini sağlamıştı. Aşkla ilgili şeyleri o öğretti bana. Şimdi onun anlattığı hikâyeyi elimden geldiğince size anlatmaya çalışacağım.
Platon, *Symposion*, 201d

Bir yabancı ve rahibe olan Mantineialı Diotima, Aşk ve diğer birçok konuda bilge bir kadındır. Cinsiyetleri aynı olsa da, Diotima'nın durumu, Trakyalı kadın hizmetçininkinin tam tersidir. Onda çekicilik, nüktedanlık ya da alaycı "cahillik" değil kutsal bilgelik öne çıkar. Köle kızın kahkahayla yapıştırıverdiği sözlerin aksine, Diotima Platon'un düşüncesiyle tamamen bağdaşan uzun bir felsefi konuşma yapar. Hatta bu konuşma, Platon felsefenin en üstün ifadelerinden biridir. Diotima'nın sertliğini bazen incelikli bir ironiyle yumuşattığı görülse de, onun mizahı kendini bir kahkaha patlamasıyla göstermez.

Diotima'nın gülüşü daha ziyade, en seçkin öğrencisi Sokrates'e çelişkili düşüncesinin hatasını gösteren ve böylece onu daha tutarlı bir argüman biçimine yönlendiren bir öğretmenin müşfik gülümsemesine benzer.

Diotima gerçekten de bir öğretmendir. Bilgi sahibidir ve öğrencisi de anlasın ve paylaşsın diye, onu bu bilgiye yönlendirir. Bu bilgi, zihnin gözünü dünyadaki şeylerden, ölümlülüğün ve sonluluğun damgasını taşıyan görünüşlerden, "olan ve olmayan" geçici, bozuluşa uğrayan şeylerden ayırıp yavaş yavaş yukarı çevirmesiyle birlikte gelişir, zira yukarıda "her zaman var olan", değişmeyen, ebedi, yani kutsal olan saf idea vardır.

Ama bir problem vardır. Daha doğrusu, bütün problem de budur: Diotima, bir kadın olarak,[1] hakiki Platoncu öğretinin en önemli noktalarından biri olan bir bilme türü açısından bir bilge gibi sunulmuştur. Diotima, Platon'un sözcükleriyle konuşur: Felsefeyi eros ve bilişsel yükselme olarak, saf ideaların ebedi güzelliğe ulaşma arzusuyla temaşası olarak anlar. Bu yüzden burada kadın düşmanlığına dair hiçbir iz yoktur. Platon, kendi hakikatini öğretsin diye gerçekten de bir kadını seçmiştir.

Diyalogda dişi öğenin varlığı, ana karakter olan Diotima'nın kendisiyle sınırlı değildir sadece. Diotima'nın konuşması da hamilelik, doğurma, ebeveynlik, dünyaya getirme gibi temalar ve metaforlarla doludur. Sokrates'in onun öğrencisi olması ve konuşmasını aktarması tesadüf değildir: Sokrates, doğurtma yönteminin, dinleyenin ruhuna kavramlar "yerleştirmekten" ziyade, ruhun kendi içinde zaten taşımakta olduğu bir hakikatin doğurtulmasını sağlayan bu ebelik sanatının ustasıdır.

Annelik deneyimi anlamındaki dişil öğe, Diotima'nın konuşmasında önemli bir yer tutar görünür, ama bu öğe söylemin

1 Çoğu yorumcu, Diotima'nın konuşmasının gerçekten de Platon'un Sokrates'inin konuşması olduğunu iddia etse de bu, Diotima adında Mantineialı bir rahibenin gerçekten var olmuş olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmaz. Diotima'nın *Symposion*'daki konuşmasının tarihsel bir kişiliğe atfedilebileceğinin bir savunusu için, bkz. Waithe 1991.

içine o kadar çok yayılmıştır ki artık konuşan kişinin bir kadın olduğunu göstermenin de çok ötesine geçmiş durumdadır. Dişillik, Sokrates ve Platon'un felsefesinin yapısal bir öğesidir. Diğer bir deyişle, Platon ve Sokrates'in çalışmaları sanki dişi deneyime duyulan *mimetik* bir arzunun izlerini taşır. Hamile olup doğum yapabilen erkek, tıpkı ebelik yapan erkek gibi, hakiki felsefenin sembolik figürü olarak ortaya çıkar.

Teatral bir yöntem olan mimesisin, *Symposion*'un bir kısmına tamamen hâkim olduğu görülür. Metnin dramatik kurgusu, Agathos'un evindeki şölende çeşitli karakterlerin Aşk üzerine yaptığı bir dizi konuşmadan oluşur. Karakterler birbiri ardına "sahne"ye çıkar ve bize "doğrudan" hitap ederler. Sokrates de bu karakterlerden biridir ve Aşk hakkında neler söyleyeceğini heyecanla bekleriz. Ama konuşma sırası Sokrates'e geldiğinde kendi konuşmasını yapmak yerine bir zamanlar Diotima'dan duyduğu sözleri aktarır. Diotima *Symposion*'da gerçek bir karakter bile olmamasına rağmen (böyle birinin tarihsel olarak gerçekten var olup olmadığı ise başka bir meseledir), diyalogda Sokrates'in doğrudan konuşmasını ikame edebilen bir kişi haline gelir.[2] O halde Sokrates'in, Aşk üzerine kendi fikrini söylemek istediğinde, tanıdığını iddia ettiği bir kadının ağzından konuşmayı tercih ettiğini söyleyebiliriz. Sokrates, ünlü bir konuşmayı aktarmaktansa, kendi öğretmeni olduğunu söylediği bu kadının söylemini sunmayı tercih eder. Demek ki kadının sözleri onun da kabul ettiği ve kendisine mal ettiği sözlerdir. Platon'un kendi felsefi tartışmasını dramlaştırma yöntemi işleri daha da karmaşıklaştırır, çünkü bildiğimiz gibi, Platon diyaloglarının çoğunda ve elbette *Symposion*'da da, Sokrates'in sesi aracılığıyla bizimle konuşmakta olan aslında Platon'un kendisidir.

2 Luce Irigaray da (1993a: 10-33) bu gözlemi yapar. Ama bu konuşmanın aslında Diotima'nın kendi öğretisinin bir ifadesi olarak düşünülebileceğini ve Sokratesçi/Platoncu düşüncenin araya girmesiyle bu öğretinin zaman içinde kendi bütünlüğünü kısmen kaybetmiş olabileceğini öne sürer.

Burada tarihsel Sokrates karakteri ile Platon'un diyaloglarındaki Sokrates karakteri arasındaki fark meselesi beni ilgilendirmiyor. Daha ziyade, dolaylı anlatım yönteminin nasıl da kadın ve erkek sesinin birbirine karışmasına ve kaynaşmasına yol açtığı üzerinde durmak istiyorum. (Agathos'un ziyafetinde bizzat bulunmadığı halde konuşan tek karakter Diotima'dır.) Başka bir deyişle, Platon'un özgün öğretisi bir kadın tarafından aktarılmaktadır ve bu kadının söyledikleri, özgün olmak ya da bir şekilde konuşmacının cinsiyetinde kök salmış olmak bir yana, Platon'un bir kadın sesinde yeniden yankılanan sözleridir.

Şu soru hâlâ bakidir: Neden bir kadın sesi? Ya da neden bir kadın? Dolaylı anlatım biçimindeki bu teatral yöntemi elbette belli koşullar gerektirmiştir. Kadınlar *symposion*'lara kabul edilmediği için, Platon diyaloglarında doğrudan konuşan bir kadına yer veremezdi. Kadınların felsefe yapmak için tasarlanmış olan bu yerden dışlanmışlığı, aslında Platon'un sembolizminde de vurgulanır: Diotima, tıpkı Trakyalı hizmetçi gibi bir *yabancı*dır. Platon, Diotima'nın bir rahibe olduğunu, yani kadınların da söz söylemesine izin verilen bir bilgi alanına ait olduğunu da belirtir.[3] Bu ayrıntı, Platon'un bu karakteri neden seçmiş olduğunu ayrıca gerekçelendirme ihtiyacı duyduğunun bir göstergesidir. O zaman biz de, bunca yapısal engele rağmen, Platon'un kendisi için böylesine önemli bir konuşmayı neden bir kadının yapmasını istediğini sorgulamaktan başlayabiliriz.

Daha önce Parmenides'in tanrıçası için sorduğum soruyu, Diotima için de sorabilirim. Her iki örnekte de, kadınları dışlayan ataerkil düzenin felsefi söylemini bir kadının sesinden

3 Eleştirmenler, Diotima'nın bir yabancı ve rahibe oluşunun, Platon'un Aşk üzerine öğretilerinin mistik köklerine işaret ettiği sonucuna varırken biraz fazla acele ederler. Bunun doğru olma ihtimali olsa da buradaki sembolizmin çokdeğerli olduğu açıktır. Ancak feminist cinsel fark teorisinin bakış açısından analiz edildiği takdirde, bu sembolizm aksi halde keşfedilemeden ya da belirsiz kalacak olan yorumlara kendini açabilir.

açıklamayı isteyen ve nihayetinde, kadınların çekilmesinin sebebi olan başlangıçtaki ana katlini iyice pekiştiren, zekice hazırlanmış ve her yöne çekilebilir bir stratejiyle karşılaşırız. Ancak bu sembolik strateji, Platon'un Diotima'sı söz konusu olduğunda daha da önemlidir, çünkü burada sembolik ana katli, dilin açıkça soyut kullanımının maddiliği doğrudan çözücü etkisiyle değil, "hamileliğin mimesisi"ne dayalı çağrışımlı bir sözcük dağarcığı aracılığıyla meydana gelir. Diotima'nın konuşmasında annelik gücü, kendisine ait olan dilin ve sözcük dağarcığının, onu yenilgiye uğratacak olan gücün hizmetine verilmesiyle imha edilir ve zaten bu aynı güç kendi temellerini bu imha üzerine kuracaktır.

Symposion'da konu aşk olduğu için, insan cinselliği ve cinsel fark temalarından da açıkça bahsedilir. Erkek eşcinsel aşkı, *her iki* cinsiyetin tematik olarak tartışılmasının ilkesel çerçevesini oluşturur. Bu cinsel pratik, Yunanlılar arasında genel olarak yaygın olduğu gibi, felsefi bir öğretim biçimi olarak benimsendiğinden Platon'un çevresinde de oldukça hâkimdi. Diotima'nın konuşmasına ayrılan diyalogun sonucuna göre, iki erkek arasındaki aşk felsefeye giden erotik yoldur; felsefenin hakiki tecrübesi demek olan, akıl yoluyla güzellik ideasına ulaşabilmek için bu yolu takip etmek gerekir. Heteroseksüel aşkın felsefi olmayan ya da daha ziyade felsefe karşıtı rolü de böylece aydınlatılmış olur, çünkü heteroseksüellik, bedensel doğurganlıkla (insan çocukların yeniden üretimi) akılsal doğurganlığın (filozofların "çocuğu" olan ilahi söylemlerin yeniden üretimi) karşıt kutuplar olarak konulması temelinde düşünülür.

Sokrates Diotima'nın öğretisini aktarmak için daha sahneye çıkmadan önce, Aristofanes'in Aşk üzerine söyleviyle birlikte, diyalogun dramatik seyrine iki insan cinsiyeti teması da dahil olur. Aristofanes dinleyicilerine oldukça ünlenmiş, bir sürü çağrışımı olan bir mit anlatır. Mite göre, insan ırkı başlangıçta üç cinsiyete ayrılmıştı: eril, dişi ve diğer ikisinin özel-

liklerini taşıyan üçüncü androjen cinsiyet. İnsanlar eskiden küre şeklindeydi. İki yüzleri, dört kolları, dört bacakları ve biri önde diğeri arkada olmak üzere iki ayrı cinsel organları vardı (*Symposion* 189d-190a; bundan sonra sadece sayı ve rakamla verilen tüm referanslar bu metnedir). Bu sebeple cinsel kimlik çift-eril, çift-dişil ve androjen olarak tarif edilebiliyordu. Ama bu ilkel varlıklar arasında cinsel birleşme gerçekleşmiyordu, çünkü bunlar "birbirlerinden değil, tıpkı ağustos böcekleri gibi topraktan doğup ürüyorlardı" (191c).

Bu ilk insanlar kibirli ve buyurgandılar. Bu yüzden Zeus, "tıpkı yumurtaları iple ikiye ayıranların" yaptığı gibi insanları ikiye bölüp kibirlerini yok etmeye karar verdi (190d). Artık ikişer kol ve bacağa, tek bir başa ve tek bir cinsel organa sahip oldukları bu yeni hallerinde, insanların sayısı iki katına çıkmıştı. Bugünkü durumumuz işte bunun sonucudur. Artık yalnızca (eril ve dişi) iki cinsiyetin var olduğu düşünülmektedir, çünkü bu eski androjen varlıkların her bir yarısı, başlangıçtaki çift-cinsiyetli kimliğin ya dişi ya da eril parçalarıdır. Aslında aşk, ikiye bölünmüş başlangıçtaki bütünün diyalektiğinden kaynaklanmaktadır. "Aşk, başlangıçtaki doğamızın iki parçasını bir araya getirir ve iki parçayı tek şey yapmaya, doğal koşulumuzu yeniden oluşturmaya çalışır" (191d). Dolayısıyla aslında her birimiz, yitirmiş olduğumuz bütünlüğümüzü yeniden kurmak için diğer yarısını arayan birer yarımız ve diğer yarımızı bulduğumuzu düşündüğümüz anda, işte bu yüzden onu kavrar, sımsıkı kucaklar, onunla iç içe geçeriz.

Bu birleşme eğilimi, insanın kökeninde ikiye ayrılmış olan üç farklı bütünü yeniden gündeme getirir ve üç farklı cinsel çekimi açığa çıkarır: erkek ve erkek, kadın ve kadın, erkek ve kadın arasındaki çekim. Erkek ve kadın arasındaki çekim, başlangıçtaki androjen insanı yeniden oluşturma eğilimini taşır. Heteroseksüel aşk denilen bu çekim türü, insanların kadın ve erkeğin birleşimi aracılığıyla yaratılışına (*genesis*) olanak sağ-

lar. Diğer bir deyişle, yalnızca androjenlikten kaynaklanan ve onu yeniden yaratmayı amaçlayan cinsel birleşme türü, insan türünün yeniden üretimini sağlar.

Türün devamını güvence altına almak gibi bir yararı olsa da, Aristofanes hiç tereddüt etmeden heteroseksüel aşka olumsuz bir rol atfeder, zira bu aşk türü Zeus tarafından verilen bir cezanın sonucudur. Heteroseksüellik, ağustos böcekleri gibi "topraktan" ve görünüşe bakılırsa da daha tercih edilen (bir çift-erkeğin bir başka çift-erkeği doğuracağı açık olduğuna göre, aynı zamanda "öngörülebilir" olan) bir doğup üreme tarzının yerine geçer. *Symposion*'un temel tezinin, erkek homoseksüel aşkının bereketliliği olduğunu da unutmayalım. Heteroseksüel aşk pratiği, homoseksüel bir doğayla dünyaya gelip sadece üreme gerekliliğinden dolayı evlenenler için gerçekten de sadece "dayatılmış bir gelenek"tir (192b). Ama androjen varlıkların soyundan gelenler, zina yapmaya aşırı eğilimlidirler. Senaryo gayet açıktır ve daha sonra Diotima tarafından geliştirilecek olan argümanın da habercisidir: Türün hayatta kalması için gerekli olmasına rağmen, üreme ya da insanları doğurma edimi, aşkı üremenin doğal yasalarının yerine getirilmesinin bir aracına indirger. Aşk kendinde bir amaç değildir. Dolayısıyla potansiyel olarak doğurgan olan, androjen varlıklardan miras kalan aşk türü, heteroseksüel âşıkların itibarsız imgesine bağlanarak küçük düşürülür. Heteroseksüellik, amacı başka bir yerde bulunan (üremede, evlatlarda) bir aşk pratiğidir. Oysa homoseksüel aşk, kendinden başka ya da kendi dışında bir ürünü olmadığı için, eksiksiz tatminini yine kendinde bulur ve aşıkların "kendi işlerine güçlerine ... yaşamın geri kalanı"na dönmesine izin verir. (191c).

Başka bir ifadeyle, söz konusu olan sadece aşkın üremeden ayrılması değildir, üremenin kendisi de biyolojik olarak dayatılan toplumsal bir işleve indirgenir. Böylece, aşkın üremeden ayrılmasıyla elde edilen sembolik kazanım, doğrudan, üremeye yönelik olumsuz ya da indirgemeci bir yaklaşıma dönüşür.

Sonuçta kadınların annelik gücü, Zeus'un insanları cezalandırıp mahkûm ettiği bir kader gibi görülen cinsiyetli üremeyi gerçekleştirmenin fiziksel bir aracı haline gelir. Annelik gücü, insanın yeniden üretimine dönük bu olumsuz bakışla öyle yakından ilişkilendirilir ki metinden de tamamen silinir. Bu gücün, zımnen, erkek ve kadın arasındaki birleşmeyle etkinleştirildiği vakit insanın üremesini sağlayan mekanik bir doğal aygıt gibi görüldüğü açıktır. Mantığa aykırı olarak, kadın eşcinselliği üzerinde neredeyse hiç durulmaması ise, köken mitinin kadın düşmanı sonuçlarını daha da belirgin hale getirir. Kadın eşcinselliğinden, çift-kadın varlıkların başlangıçtaki varoluşundan kaynaklı bir aşk eğilimi olarak çok kısaca bahsedilirken, metnin geri kalanının tamamı erkekler arasındaki aşkın eğitsel, politik ve etik faydalarına ayrılmıştır.

Aristofanes'in anlattığı mitin, iki cinsiyetli bir insan türünün temeldeki varoluşunu tematik olarak vurgulaması değerlidir, ama bunun üzerine, erkek eşcinselliğine teorik bir temel sunmayı amaçlayan yorumlayıcı bir mantık bindirmesi bir dezavantaj oluşturur. Ki bu derhal, kadınların deneyimlediği aşka genel olarak ilgi gösterilmemesine ve annelik gücünün zımnen inkâr edilmesine yol açar. Burada kasıtlı bir sembolik ana katli çoktan gerçekleşmiş durumdadır. Anneliği üremeyle eşitleyen küçümseyici tavır, yaşamın kökenini Zeus'un cezalandırma niyetiyle dayattığı bir stratejiye bağlayan indirgeyici tavırla el ele gider.

Öyleyse konuşma sırası Sokrates'e geldiğinde, tartışmanın teorik bağlamı temel unsurları bakımından çoktan çizilmiş durumdadır. Heteroseksüel aşkın üreme işlevinin bayağılığı ve bunun karşısında erkekler arasında eşcinsel aşkın üstün değeri açıkça ifade edilmiştir. Diotima'nın söyledikleri, Aristofanes'in yeniden anlattığı mitle doğrudan ilgili olmamakla birlikte, bu mit onun konuşması için bir giriş ve örtük bir çerçeve niteliği taşır.

Sokrates'in aktardığı kadarıyla, Diotima konuşmasında Aşkı esas olarak, ölümlülük ve ölümsüzlük, ölümlü ve tanrısal olan arasında bir nevi ara halka niteliği taşıyan bir "yarı tanrısallık" (*Symposion* 202d) olarak tanımlar. "Ortada yer aldığı için, aradaki boşluğu dolduran ve bütünü bir arada tutan odur" (202e). Yani Aşk, geçici dünya ile öteki dünyayı birleştirir, böylece filozof birinden diğerine nasıl yükseleceğini öğreneceği gibi, kaderinde yazılı olan evini de bulmuş olacaktır. Aşkı bir filozof yapan onun tam da bu arada olma niteliğidir, çünkü "o bilge ve zengin bir baba ile bilge olmayan, hatta sefil bir anneden doğmuştur" (204b). Her şeyi biliyor değildir, çünkü öyle olsaydı bilmeyi arzulamazdı, ama tümden cahil de değildir, çünkü öyle olsaydı ihtiyacı olduğunu bilmediği bir şeyi öğrenmeye heves edemezdi. Ama tanrısal Aşk, aynı filozoflar gibi gerçekten de bilgeliği (*sophia*) sever (*philei*). Aşk eksiklik ve gerilim, arzu ve harekettir, çünkü tam da ortada olduğu için, ne hiçliğe karıştığı ne de bütünlüğe ulaştığı için, hiçbir zaman durmadığı gibi tatmin de olamaz. Dahası Aşk, Afrodit'in doğum gününde döllendiğinden, güzeli seven filozofa benzer, zira eksiklik ve tatmin arasındaki gerilim onda da mevcuttur.

Dolayısıyla her güzellik arzusunda Aşk bulunabilir. Yunan kültürünün çok tipik bir aksiyomu gereği, bir kimsenin kendisi için kötüyü arzulaması saçma olduğu için herkes kendisi için yalnızca iyi olduğunu düşündüğü şeyi arzulayacağından, aşk en nihayetinde iyi arzusuyla örtüşür. Öte yandan, mutluluktan daha üstün bir iyi yoktur, ki bu da yine bu kültürün önemli temalarından biridir. Bu yüzden Diotima ve Sokrates şu temel tanımda hemfikirdir: "... aşk, iyiye sonsuza kadar sahip olmak isteğidir" (206a), yani mutlu olmak ve güzele yakın olmak arzusudur.

Üzerinde ortaklaşılmış olan bu tanımdan yola çıkıldığında, Diotima'nın konuşmasında, annelik imgelerinin taklit edilmesinden kaynaklı bir sözcük dağarcığının belirmeye baş-

ladığını görürüz. Diotima aslında aşkın nasıl da "hem ruhen hem bedenen güzeli doğurduğunu" (206a) belirtir. Doğurma imgesini, beden ve ruh arasındaki ayrımla doğrudan yan yana sunduğu için, bu ifade çok önemlidir. Çocuk doğurmak doğum yapmayı, üremeyi, dünyaya bir çocuk getirmeyi gösteren teknik bir terim olan *tokos*'la karşılanır. Beden ve ruh arasındaki ayrım ise, felsefenin, erkek bir ruhun doğurması olarak tanımlanabilmesini ve erkekler arasındaki aşkla ilişkilendirilmesini sağlayacaktır.

Şimdi bu argümanı detaylarıyla takip edelim.

Ölümlü doğa sonsuza kadar var olmak (*aei einai*, Parmenides'in ilkesi!) ve ölümsüzlüğe ulaşmak için her yolu dener. Bu ise, yaşlı birinin yerine bir çocuğu geçiren yeniden üretim edimi yoluyla mümkün olabilir görünür. Şüphesiz burada söz konusu olan, bireyinkinden ziyade türün ölümsüzlüğüdür. *Değişmeden* sonsuza dek var olmak, hakiki adını ebediyette bulan tanrısal şeylerin sonsuzluğuna karşılık gelir. Dünyevi yaşam asla ebedi değildir, aksine doğası gereği değişken, geçici, belli sürelidir. Hiç *aynı* kalmadığı, sürekli *yoktur* olması ve kaderinde *var-olmayan* olarak ölüm yazılı olduğu ölçüde, dönüşüm ve bozuluş her bireyin parçasıdır. Bu dönüşümler, bireylerin sürekli birbirinin yerini almasıyla birlikte sahnenin değişmesinin ifadeleridir. Herkes gerçekten de ölür ya da kaçınılmaz olarak ölecektir, ama birileri de doğmaktadır, bunlar da sıraları geldiğinde ölecek ve başkalarını doğuracaklardır. Benzer şekilde, insan bireylerinin yaşamında, parçalarının çoğu bozulur, ölür, doğar, dönüşür ve değişir.

Öyleyse bireyler ölmesine rağmen türlerin ölümsüzlüğü, yeni olanın doğumu sayesinde hiç eksilmeyen değişim kapasitesinde yatar. Dolayısıyla bedenden üreterek doğurmak, "ölümlü varlığın ölümsüzlükten pay almasının" yoludur (208b). Ama ölümlüler öldüğü için, bu pay alma yalnızca semboliktir. Bireysel doğum-ölüm döngüsü sayesinde kendini devam ettirerek

mutlak *var-olmayan*dan, imha olmaktan kurtulabilen, yalnızca türdür. Tür dediğimiz, dayanıksız ve ölüme mahkûm olan bireysel yaşamlardan oluşur. Ama tam da bu sebeple ölümlüler, bireyin ölümünden sonra da devam edecek başka bir yaşam üretirler. Ölümlü bir varlığın ölümsüzlükten pay alma *stratejisi*, bizzat ölümlülerin yeniden üretimin zorunlu araçları haline geldikleri, sürekli yeniden hayat veren bir döngü yoluyla türün yaşamının sürmesini sağlayan bir mekanizma olarak görülür.

Burada ölüm bir kez daha doğumun ölçüsü haline gelir, çünkü doğum, ölümün somut çaresi olması itibariyle hâlâ ölümün perspektifinden bakılarak değerlendirilmektedir. İki terimli ölümlü/ölümsüz kategorisinin teması yine ölümdür. Bunun sebebi kısmen, çok eski bir sözlük geleneğine dayanılarak, insanların gerçekten de ölümlüler (ölüme tabi) olarak adlandırılmasıdır. Ama daha önemlisi, ölümün merkezileştirilmesi, ölümlü/ölümsüz karşıtlığının birey/tür şeklinde devam ettirilmesine ve böylece insan bakışının ölüme, dışarıya ve ileriye yönlendirilmesiyle birlikte, doymak bilmez ve durdurulamaz bir *gelecek*le yüz yüze kalınmasına yol açar. Bunun, türlerin ölümsüzlüğü içinde eritilmiş ve onun tarafından kapsanmış olsa da, bireyin ölümünün verdiği kederi ortadan kaldırmadığı açıktır. Doğum ve yeniden üretim böylelikle bu mekanizmanın parçası haline gelir ve onun tarafından yönetilir. Bedeni ruhtan ayrı düşünen perspektife göre, doğurulmuş olmak demek üremek ve ölmek için dünyaya gelmek demektir, insanın korunması yasasını takip ederek türlerin fiziksel ölümsüzlüğünden pay almak böylece mümkün olur. Bu kör, döngüsel model, her şeyi içine alan ve ayakta tutan ölüm korkusuna dayanır.[4]

4 Platon'un ölümsüzlüğe bu denli tutkuyla bağlanışı –ki kuşakları oluşturan fiziksel döngüye bile ölümsüzlük atfedecektir- diyalektik olarak, doğumu suçlanmaktan "kurtarabilen" bir bakış açısını ima eder. Daha sonra değişik kılıklar altında yeniden ortaya çıkacak olan en eski ataerkil sembolizm, *doğumu* ölmeye yazgılı canlı varlıklar ürettiği için suçlar. Başka bir deyişle, merkezi bir kategori olan ölüm korkusunu, doğuma yansıtarak onu

Pek çok kez doğrulandığı üzere, bu tür bir akıl yürütmenin altında yatan şey yaşamın ölçüsü olduğu varsayılan ölümdür. Erkeklerde, hatırlanma ve "sonsuza dek sürecek ölümsüz bir ün kazanma" (208c) arzusu çok güçlüdür. Erkekler, başka insanların hafızasıyla geleceğe yansıtılan bir ölümsüzlüğü, bu ebedi ünü elde etme yolunda bütün riskleri ve zorlukları göze alacak kadar çok sever. Bunu başarmak için, "ölmeye bile" (208d) hazırdırlar. Ölümden bahsedilmesi bu bağlamda oldukça sembolik bir nitelik taşır. Burada bireysel ölüm bir kez daha hem insanın katlanılmaz sonluluğunun mutlak sembolü hem de bu sonluluğu aşmak ve yadsıyabilmek uğruna üstlenilebilecek olan bir şeydir. Erkek, ölümün bireysel yaşam üzerindeki alt edilemez etkisini aşamayacak olsa da, en azından ölümün onu dünyadan sonsuza dek silme gücünü olumsuzlayabilir. Bedeli yine ölüm bile olsa, yeter ki hatırası yaşamaya devam etsin, ölümün dayattığı sonluluğa galip gelsin!

Ölümsüz zafer için en çok yanıp tutuşan, Homeros'un kahramanı Odysseus'tur. *Cehennem*'de ise Dante, kahramanını hatırlanacak bir ölümle ödüllendirerek gayet isabetli bir tercih yapar. Oysa Platon'da Odysseus figürü, kendine en yakın hissettiği söylem olan, ruhun meydana getirilişi ve doğumu tartışmasına tematik bir giriş işlevi görür. Diotima iki tür er-

---

ölümün *nedeni* olarak görür. Bachofen, Bellerophontes mitinin ilginç bir analizini sunar. Bachofen'e göre Bellerophontes Amazonlarla savaşan ve "rahmin yasası"na karşı çıkan bir kahramandır, çünkü rahim ölüme yazgılı varlıklar doğurur ve aslında yalnızca ölümü besler. Modern antropologlar, pek çok eski kültürde doğumu suçlama eğiliminin izlerine rastlamışlardır. Bu eğilim çoğu zaman, hiçlikten gelip hiçliğe gitme şeklindeki felsefi sayıklamayla desteklenen bir tür klişe görünümündedir. Burkert'in (1983) tezine göre ise, erkekler (eril insan), kadınların doğurduğu yeni canlıyı beslemek ve korumak için kendi yaşamını tehlikeye atarak hayvanları ve düşmanları öldürür. Doğumun suçlanışı burada daha karmaşık bir biçime bürünür: Dünyaya gelen tüm insanlar ölmeye mahkûmdur, ama hemen ölmesinler diye beslenmeleri gerekir ve erkekler bunu sağlayabilmek için kendi hayatlarını tehlikeye atmak zorundadırlar.

kek arasında ayrım yapar. Bazı erkeklerin daha ziyade bedenen doğurgan olduklarına ve dolayısıyla "daha çok kadınlara yöneldiklerine" işaret eder. Bu erkekler doğum sayesinde ölümsüzlükten pay alırlar. Diğer erkekler ise daha ziyade ruhen doğurgandırlar, zira ruhun da gebe kalabileceği ve doğurabileceği bazı şeyler vardır (208e-209a).

Bu pasajda kullanılan dilin kesin, tamamen teknik bir nitelik taşıdığını ve benzer bir kullanıma, felsefenin değişmez bir simgesiymiş gibi, Platon'un başka eserlerinde de rastlanabildiğini tekrar etmeme gerek yok sanırım (DuBois 1988: 169-83). Asıl mesele, neredeyse birebir anlamıyla, eril anneliktir ve Sokrates'in ebelik sanatı bununla gayet uyumludur.[5] Bu söylemin basitçe bir metafor kullanımından ibaret olduğu pek söylenemez, çünkü söz konusu metafor, metaforu olduğu dişi deneyimin kendisinin güçsüzleştirilmesi ve olumsuzlanmasıyla sonuçlanır. Ya da daha iyi bir ifadeyle, bu söylemi bir tür mimesis olarak tanımlayabiliriz. Sonuç ise, bir kadının sesi aracılığıyla yürütülen, hem de bu kadının kendisini hedef alan bir mülksüzleştirmedir.

Mimesis oldukça tama yakındır. Çiftleşmeyi, gebe kalmayı, emeği, doğumu ve yeni doğan çocuğu içerir. Mimesisin başkahramanı ise, erkekleri güzel bedenleri ve ruhları arzulamaya kışkırtan eşcinsel aşktır. Bir erkeğin ruhu bilgelik ve adalet gibi şeylere zaten gebeyse eğer, bu erdemleri doğurmak için güzellik arayışına girecektir. Bu arayışta, güzel bir bedende güzel bir ruhla karşılaşırsa, kendini bu diğer erkeğe bağlar ve "onunla erdem üzerine, iyi bir erkeğin nasıl olması ve nelerle uğraş-

5 Platon'un *Theaitetos*'undaki şu satırlara bakalım: "Benim ebelik sanatım tek bir şey dışında alışageldiğimiz ebeliğe benzer: Doğum yapan kişi şimdi bir kadın değil, bir erkektir ve doğurulan da bir beden değil bir ruhtur" (150b). "Fakat benimle arkadaşlık edenler bir de şu noktada doğuran kadınlarla aynı şeyi duyarlar; onlar da acı çekerler ve gece gündüz, hem de kadınlardan çok daha fazla, kuşku acıları içinde kıvranırlar. İmdi benim sanatım bu acıları azdırabildiği gibi yatıştırabilir de" (151a-b).

ması gerektiği üzerine çokça konuşur ve onu eğitmeye başlar" (*Symposion* 209c). Güzellikte ve aşkta, bu âşıklar gebe oldukları şeyleri doğurup meydana çıkarırlar ve birlikte ürettikleri bu çocuklarla ilgilenmeyi sonsuza dek sürdürürler. Daha güzel ve daha ölümsüz çocuklar doğurdukları için, onların birleşmesi, etten kemikten çocuklar üreten bir birleşmeden kesinlikle daha samimidir (209c).

Bu güzel ve ölümsüz evlatların örneklerine Homeros'un şiirlerinde ve Solon yasalarında da rastlanır. Ölümsüz çocuklar yaratıcılarını da ölümsüzleştirir ya da ebedi bir zaferi hak etmelerini sağlar. "İşte böyle çocukları olduğu için onlar adına pek çok tapınak inşa edilmiştir de, insan evladı çocukları var diye hiç kimseye nasip olmamıştır bu" (209e). Ama Diotima'nın, eşcinsel âşıkların çocuk doğurmasıyla ilişkilendirmek istediği şey her şeyden önce felsefedir. Felsefeyle uğraşmak için aşkla yapılan bir hazırlık, daha üstün bilgiye giden erotik bir yol tasavvur edilmek istenmektedir.

Aşkın gösterdiği felsefi yol, bir erkeği seven bir erkeğe, güzellik ideasına, ebedi bir güzelliğe erişene kadar "güzel şeyleri doğru şekilde ve uygun sırayla çalışmasını" öğretir. Bu güzellik ideası "ne varlığa gelir ne yok olur, ne artar ne azalır" (211a). Âşık tek bir bedenin güzelliğini sevmekten giderek bütün güzel bedenlerin güzelliğini sevmeye yükselecektir. En sonunda da ruhların en kıymetli güzelliğini, güzel ruhları dolduran erdem ve bilginin güzelliğini her şeyden çok sevecektir. Sonsuz güzellik denizinde, durdurulamayan arzusunun gerçek nesnesini, yani kendinde güzelliği, felsefenin bilgi aşkıyla arzuladığı güzellik ideasını temaşa edebilecektir. Güzele ve güzellik ideasına doğru aşama aşama yükselirken, erkekler arasındaki aşk çiftleşme, gebelik ve ölümsüz söylemleri (yani güzel ruhların çocukları olan felsefi söylemleri) dünyaya getirmek gibi deneyimlerden geçer. Öte yandan bu aşk, ebedi ve tanrısal olana erişmek için kendini geçici olandan koparıp, beden seviyesin-

den ruh seviyesine yükselir. Kısacası Diotima'nın, heteroseksüel âşıkların üremesi (güzelliği bedenden doğurma) ve eşcinsel aşktan doğan felsefenin üretimi (güzelliği ruhtan doğurma) arasında yaptığı ayrımla da ilişkili olan, beden ve ruh arasında en başta yaptığı ayrım tam bu noktada yine ortaya çıkar. Ama şimdi bu ayrım, bilgeliğe giden erotik yoldaki içsel bir bölünmeyi işaret edecek şekilde yeniden düzenlenmiştir. Aslında erkekler arasındaki aşk, başka erkeklerin bedenleriyle ilişkilenmeyi, fiziksel güzellik arzusunu ve bilgisini içerir. Fakat bu aşk burada kalmadığı gibi başka bedenlerin üretilmesine de neden olmaz. Bunun yerine, "yükselen aşamalar içinde" (211c) güzelliğin kendisine doğru yönelir. Böyle bir güzelliğin ışığı o bedenlerden yansıyacaktır, ama tam da bu yüzden bedenin fani ve gelip geçici görünüşünden çok farklı bir şeydir bu güzellik. Böylelikle beden bir kez daha aşk deneyimiyle ilişkilendirilmiş olur, ama beden bu sefer de, ölümlü bedenlerin mahrum oldukları için bedbaht oldukları ebediliğin tüm özelliklerini taşıyan ve hiç de bedensel olmayan bir alana giden yolun ilk adımı, bu alana doğrudan ve kolay bir giriştir sadece.

Dolayısıyla ölüm, bir yanda geçiciliğiyle ayırt edilen bedensel bir yaşam, diğer yanda ise ebedilikte ikamet edebilen bir zihnin yaşamını tanımladığı anda, söylemin kategorilerini de belirlemiş olur. Güzellik ideası ebedi olduğu ve "ne varlığa geldiği ne yok olduğu, ne arttığı ne azaldığı" (211a) için, ruhun kendi varlığından doğurduğu felsefi söylemler için de aynısı geçerlidir. Bu söylemler, hafıza ve gelenekle taşınan Homeros şiirlerinden ve Solon yasalarından bile daha ölümsüzdür, zira felsefi söylemlerde ebedi olan (saf idealaların ebediliği), onu temaşa eden ve masseden insan düşüncesine yakındır. Bu, doğrunun ebediliğinden pay alan ve evini onda bulan doğru düşüncedir.

Bedenler yaşlanıp öldüğü ve heteroseksüel birleşmede birbiriyle çiftleşen bedenler ölmeye mahkûm başka bedenler ürettiği

için, insanların bedenlerine ebediyetin soluğu değdiğinde, güzel ideasından güzellik bir anlığına görünüp kaybolan bir ışıltı gibi doğar. İşte bunlar, türün zorunlu, tekdüze doğum ve ölüm döngüsü yoluyla bir süreliğine tattığı ölümsüzlük anlarıdır.

Erkek ruh, ölüme yenik düşmeyecek çok başka bir çocuk doğurur. Bu ölümsüz, hatta ebedi çocuk, hiçbir döngüsel süreç tarafından yok edilemez.

Page DuBois'ya göre, psikanalitik fallus merkezcilik ve iğdiş edilme modeli, özellikle "kadını kusurlu bir erkek (kadın aslında erkektir ama eksiktir [yani penisi "eksik" olan bir erkek]) gibi gören Platon sonrası metafizik kadın temsili"nde temellenir (1988: 30). Psikanalizde, kadının bilinçdışının başına bela olduğu varsayılan "penis kıskançlığı" kategorisi buradan doğar. Doğrusu, ataerkil düzen o zaman da mevcuttu ve fallus, buyurgan sembolik konumunu çoktan elde etmiş bulunuyordu. Yine de Platon'un konumu bir geçiş niteliği taşır, çünkü kadın figürünü iğdiş edilmiş bir erkek olarak sunmaz, hatta neredeyse bunun tam tersine, anneliğin eril mimesisinde, bir tür "rahim kıskançlığı" kendini belli eder. Hiç şüphesiz bu, ana katline dayanan ataerkil bağlamdan kaynaklı komplikasyonları da beraberinde getirecektir.

Symposion metni gerçekten de böyle bir işlemin örneğidir. Burada mimesis, açıkça görülebilir olmasının yanı sıra, dilin teknik niteliğinde de yakalanmaya çalışılan bir öğe olarak ortaya çıkar. Ama daha da önemlisi, bu mimetik işlem, fallikte temsil edilen sembolik ataerkil düzenin kurucusudur. Fallokrasi, birdenbire ortaya çıkmış değildir. Fallik sembolizm, Yunan kültürüne zaten kök salmış durumdaydı (Keuls 1985) ve Platon'un argümanı için örtük bir arka plan işlevi görmüştü. Yine de burada hem fallokratik ritüelleri kuran hem de onları mümkün kılan daha derin, daha kadim bir şey vardır. Psikanalizin dili içinde kalırsak, tüm bu süreçlerin itici gücü, erkeklerde annelik gücünün eksikliği ve bundan duyulan kıskançlıktır. Erkekler, sadece dişilere özgü olan doğurma deneyiminden mahrum bırakılmışlardır.

Platon'un metninin tam bu noktasında, meselelerin çok daha belirginlik kazanmasıyla birlikte, bunların oluşturduğu karmaşık sembolik doku okunabilir hale gelir. Her şeyin ötesinde, doğum/ölüm ikilisinin bir kez daha dişil/eril karşıtlığına bağlandığını görürüz. Bu bağlantı çok önemlidir. Doku, bu iki iplikten örülmüştür. Ama bu ikisinin oluşturduğu motiflerde, ölümün eril ipliği dişil ipliğin etrafına dolanarak onu hem mimetik hem de perdeleme işlevi gören karmakarışık tasarımların içine hapseder. Baskı altına alınan kutbun sembolik gücü, mimetik bir kılık değiştirme yoluyla ele geçirilir; böylelikle doğumda yatan köklerinden koparılmış olan annelik gücü, ana katline girişip ölüm ekip biçenleri, kendi sembolik gücüyle perdeler hale gelir. Annelik gücünün kökensel yeri olan doğum, tamamen olumsuzlanır. Artık başka bir şeye dönüşmüştür, ya sırf bir üreme işlevine ya da içinden çıkıp geldiğimiz akıl almaz hiçliğe işaret edebilmenin bir yoluna indirgenir.

Eski ve oldukça bilinen bir ritüelde, aslan avcısı ölü hayvanın derisini giyinip onun davranışlarını taklit eder, onun kadar korkutucu olmaya çalışır. Bu mimetik performans kefaret kadar kıskançlığı da ima eder. Ama Platon'un metninde bizi meşgul eden şey, elbette aslan avı kadar basit bir şey değil. Burada asıl mevzu, insan ve hayvan gücü arasındaki fark değil, *kata physin*, yani her iki cinsiyeti de dünyaya getirme edimi yalnızca dişilere bahşedilmiş olduğu için, insan türü içinde gücü eril ve dişi cinsiyet arasında eşitsiz bir şekilde paylaştırmış olan cinsel farktır. Gerçekten de bütün gücün temel yeri ve önkoşulu, her kadın ve erkeğin doğa ve doğum yoluyla içinden çıkıp geldiği Yüce Anne'dir, çünkü iyi, zengin, asil, onurlu ve güzel olabilmek için en azından *orada olmak* gerekmektedir. Yaşıyor olmak, doğurulmuş olmak gerekir.[6]

6 Bu, bireyleri toplumsal sözleşmeyi kabul etmeye iten şeyin, kendi bireysel yaşamlarını koruma çabası (Hobbes'un deyişiyle, diğer tüm güçlerin temel koşulu olan ve ölümle ortadan kalkan güç) olduğunu düşünen çağdaş hukuk düşünürlerinin bir görüşü olsa gerek.

İki cinsiyet arasındaki doğal güç dengesizliği (bu kesinlikle yalın bir olgudur), zamanla kıskançlığı mümkün kılan ve de fiilen etkinleştiren bir senaryoya yol açar. Demek ki erkeklerin kadınlara karşı beslediği kıskançlığın, güç dengesizliğinin temeli olan doğa/doğum düzenini açıkça olumsuzlaması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu olumsuzlamanın, doğum ve ölümün karşı karşıya getirilmesinin altında yatan basit mantık tarafından harekete geçirilmiş olmasına da şaşmamak gerekir, zira ölüm, doğumun bahşettiği yaşama gücünü ortadan kaldırır. Ölüm, bu gücü her durumda ve her zaman ortadan kaldırmaktadır, çünkü ölüm her kadın ve erkeğin başına geldiği gibi, birinin diğerinin başına getirdiği bir şey de değildir. Batı kültürünün en eski metni, ölümün insanın insana ettiği bir şey olarak sunulduğu bir savaş anlatısı olsa da, bu ölüm yine de, bu kültürün beslediği ve desteklediği silahlı bir katilin elinden çıkma bir ölüm değildir. Bu ölüm, kendinde ölümdür, yani ölümlü olmaktır. Bununla birlikte, savaşta karşı karşıya kalınan ya da tadılan ölüm (bir insanın elinde ölmek) bu metinde, oldukça manidar bir şekilde, eril değerin ölçüldüğü alana dönüşür.

Bu haliyle ölüm, anlamını ölümün gücü üzerine kurmaya kararlı olduğu kadar, başlangıçtan ziyade bir sona işaret eden bu korkutucu güçten gittikçe daha çok kaygılanan ataerkil düzenin merkezi haline gelir. Bu yok edici güç, yaşayanları ve özellikle de kendilerine yaşam veren annelik gücünü inkâr etmeye karar vermiş olanları yaşama gücünden mahrum bırakmaya dayanır. Bu yüzden ölümün merkezileşmesi, ana katili erkekleri, ölümün elindeki kendi kendini yok etme kartını da oynamaya zorlar. İşte şimdi sıra, hiçliğin olumsuzlanmasına, yani hiçliğin var olmasının mümkün olmadığı şeklindeki Parmenidesçi öğretiye gelmiştir. Böylece merkeze konulmuş olan ölümün hiçliğinin çaresi, uçsuz bucaksız bir güç vaat eden ebedi varlıkta bulunabilecektir.

Sonuç olarak, yaşamı, yaşama doğumla birlikte başlıyor olmamızdan ziyade, ölümle birlikte yaşamı terk etmemiz gerek-

tiği gerçeğine göre anlamlandırma eğilimi ve ölümsüzlük arzusu bir ve aynı şeylerdir. Metafizik, doğumun yadsınması ve sonsuz süre saplantısının birbirine bağlanmış olduğu, önceden belirlenmiş mantıksal bir yolda ilerler. Geçiciliğin dayanılmazlığı ölümde imgeleştirilir ve en sonunda da doğuma aktarılır. Doğum, ölüme mahkûm bedenler ürettiği için suçlanır. Aynı esnada, (ölmeyen ama yine de ölümsüzlükle tatmin olmayan) ayrı bir felsefi düşünce, ebedi olana, herhangi bir doğum olmadan erişme iddiasında bulunur.

Ölümsüzlük ve ebedilik arasındaki etkileşim, ya da Platoncu deyişle, akılsal ruh ile onun nesneleri olan idealar arasındaki etkileşim, ruhun önceden sahip olduğu ideaları söylem haline getirirken kendinde keşfettiği bir zorunluluğu ortaya çıkarır. Ebedi olan, hâlihazırda ruhun tözü ve evidir, bu nedenle bedenin değişimleri bir hapishane, bir rastlantı olan *başka bir yer*de konumlandırılır. Annelik gücünün mimesisi burada gerçekleşir, çünkü söz konusu işlem, akılsal ruhun kendi içinde taşıdığı bir şeyi söylem aracılığıyla doğurması olarak görülür. Erkeklerin konuştuğu felsefi söylemde, (ebedi olduğu için) doğurulmamış olan bir şeyi doğurmak gerçekten de insan yaşamından bir pay almaktır. Yine de bu, geçicilikten muaf olan bir *yaratılış*tır, çünkü burada, ne kadar paradoksal görünse de, felsefi çocuğun doğası, zamanın başlangıcından beri ve ilelebet var olduğu ölçüde, *ageneton*'dur, yani "doğurulmamış olan"dır.

Platon'da bu mimesis hem zekicedir hem de kabadır. Zekiliği, kıskançlığı yücelterek, erkeklerin, doğum gerçekliğini doğası gereği kök salmış olduğu dişilin cinsiyetli bölgesinden koparıp kendilerine mal etmesine izin vermesinde yatar. Kabadır, çünkü filozof kendini mimesise o kadar kaptırmıştır ki bize eşcinsel çiftleşme, döllenme, gebelik ve doğum sancılarından bahsedip durur.

Platon'un mimesisi, hem zekice hem de kaba yönleri açısından, diyalogların açıkça teknik dilinde sembolleşir. Yine de

Batı felsefe geleneği içinde münferit bir belge olarak kalacaktır. Aslında Platon sonrası düşünce, eril kıskançlığa bir çare olarak bakma ediminin kendisini önerir. Artık içsel/gizli üretme gücü göz ardı edilen dişi beden ise, kendini fallik uzantıdan mahrum olan dışarıdaki bir şey gibi gösterecektir. Platon'un metni, felsefenin başlangıcına, yani etkilerinin pekişmesiyle birlikte bir sisteme dönüşmek üzere olmakla birlikte, bu etkileri mümkün kılan ana katline dayalı mülksüzleştirme sürecini ele veren bir kıskançlık çağının başlangıcına ait olduğu için daha da önemlidir. Gebeliğe ve anneliğe ilişkin teknik dil, gelenek tarafından devam ettirilecektir. Ancak her şeyin ötesinde, bu gelenekten gelip bugün de varlığını sürdüren şey, eşcinsel aşk pratik olarak ancak yeraltında yaşanabiliyor olsa da, bilginin yerine, biçimine ve içeriğine egemen olan eril eşcinsel niteliktir.

Bu bakımdan, Batı'da tıpkı politika gibi bilginin de kadınların dışlandığı bir "erkek kulübü" gibi düzenlenmiş olduğunu teslim edecek birilerini bulmak hiç zor değildir. Asıl mesele, bu kabul edildikten sonra bile, erillik göstergesinin erkeklerin fiili varlığını ve buna özgü ayrıcalıklarını belirlemekle kalmadığının, onun özünün bilgi pratiklerini ve içeriklerini de harekete geçirdiğinin farkına varılmamasıdır. Platon'un sadece kabataslak sunduğu, bilginin üretiminde izlenen eril eşcinsel yol, Batı geleneğinin değişmez bir işaretidir. Bu gelenekte, erkekler birbirlerine aşkla ve kendi cinsine saygıyla bağlanırlar ve böylece annelik gücüne çok eskiden beri besledikleri kıskançlıklarından kaynaklanan içe kapanık, sadece kendi kendileriyle meşgul hallerini daha da pekiştiren bir sembolik düzen yaratırlar. Kısacası, ana katili bilginin gücüyle, kendi kendilerini doğururlar. Doğurulmuş ve yaşıyor olmanın, gayet anlaşılır bir şekilde, politikanın düzenlediği bir üreme işlevinin nesnesi haline geldiği, sözmerkezli bir güçle kurulmuş bir dünyaya doğarlar.

Aristoteles'in de üremenin nedenini tamamen babanın spermine bağlamak istediğinde hep söylediği gibi, erkek erkeği

üretir. Ama erkeklerin aslında insanı(erkek) ürettiğini, böylelikle tıpkı planladıkları gibi, ebedi ve evrensel olan, en azından böyle olduğunu iddia eden bir şey doğurmuş olduklarını söylemek daha doğru olacaktır. Erkekler zorunlu olarak sonludur, onlar da ölürler ama nötr/eril özleri, Batı kültüründe ebedileşerek varlığını sürdürmeye devam eder.

Erken dönem metinlerden de anlaşılabileceği gibi, Yunan erkeğinin kendi kendini yönetme tahayyülü oldukça eskidir. Hesiodos'ta, ta ki tanrıların ceza olsun diye ilk kadın Pandora'yı kendilerine hediye olarak göndermesine kadar, sadece erkeklerden oluşan bir insan ırkına rastlarız. Dişi "rahim", bütün kötülüklerle beraber Pandora'nın "kutu"sunun içinden çıkar, tıpkı çocukların ana rahminden çıkması gibi. Çocuklar için yaratılış, en büyük kötülük olan ölümde sona erecek bir *oluş*tur. Oysa sırf erkeklerden oluşan bu ırk, doğumun, yani bir kadın bedeninin "kutu"su tarafından üretilen kederli oluşun henüz gerçekleşmemişliğini gösterir. Hesiodos'un çalışmasında, kutsal Gaia, Yeryüzü figüründe annelik gücünün yüce bir ifadesini görürüz. Gaia çok eski bir zamanda kendi başına, hem oğlu hem de kocası olan Uranüs'ü, yani Gökyüzü'nü doğurmuş, ama Uranüs, Gaia'nın rahminden başka çocuk çıkmasın diye, onu hiç bırakmamacasına sarmalayıp üzerini "örtmüş"tür.

Görüldüğü üzere, Hesiodos'un tahayyülünde, hem dişil hem de eril kendi kendine yeterli olarak temsil edilir ve bu da aralarında bir tür açık çelişkiye ya da çözümsüz bir ikircikliliğe yol açar. Dişil, Yüce Anne figüründe hep rastlanıldığı gibi, tanrısal bir partenojenezdir [kendinden üremedir]. İnsan damgasını taşıyan eril ise, beraberinde kendilerine has çocuk doğurma yetisini de getiren kadınların sonradan dahil olduğu, sırf erkeklerden oluşan bir insan ırkının varlığını ima eder. Doğum yapan Zeus figürü dolaylı olarak her ikisiyle de ilişkili görünür.

Mit geleneğinin Zeus'unda, kızı Athena'yı kendi kafatasından doğurduğu için, anneliğin tamamen açık ve "somut" bir mi-

mesisi görülür. Athena parlayan silahlarla donanmış bir yetişkin olarak doğar. Ayrıca Zeus, oğlu Dionysos'u da kendi uyluğundan doğurur. Bu ikinci doğum özellikle ilginçtir, zira bu doğumun sembolik dayanakları, annelik gücünü kıskanarak kendine mal etmenin izlerini taşır. Ancak bu durum, Zeus'un gelecekteki çocuğu Dionysos'a hamile olan ölümlü kadın Semele'nin katledilişinin gölgesinde kalır. Ölümlü Semele ile çiftleşerek onu Dionysos'a hamile bırakan Zeus, Semele'yi yıldırımıyla öldürür. Sonra da daha doğmamış olan çocuğu çekip alır ve gelişip büyümesi için kendi uyluğuna yerleştirir. Böylece tanrının uyluğunda geçen gebelik döneminden sonra, Dionysos babanın bedeninden doğar. Bu mitte, ana katli ve anneliğin eril mimesisi, gayet açık bir şekilde ve yorum gerektirmeyecek kadar şeffaf bir mantıkla birbirine bağlanmıştır. Bu bağlantının sembolik anlamı, burada kalamayacak kadar mükemmel ve basittir. Nitekim etkileri, Zeus'tan doğan bu oğlun sıradışı "kimliği"nde de görülecektir. Bu oğul, tanrı Dionysos'tan başkası değildir.

Annesini öldüren bir babadan doğan Dionysos, etrafı her daim kadınlarla çevrili olan bir tanrıdır. Dişil öğeyle kurulan bu ayrıcalıklı ilişki, kadından doğmayan biri için vazgeçilmez bir şey olacaktır. Bebek Dionysos, Semele'nin kız kardeşleri tarafından büyütülür, ona Nemfler ve diğer kadınlar bakar. Kız kardeş gibi olan bu kadınlar birlikte çalışırlar ve özenle baktıkları bu ilahi bebeğin düşmanlarının işkencelerine uğrarlar. Dionysos artık bir yetişkin olduğunda bile, Dionysos'a hezeyanlarla ve bedenini ele geçirerek doğrudan ulaşabilen kadınlar (Maenadlar ya da Bakkhalar), onun etrafında kurulan kült üzerinde hâkim olmayı sürdürürler. "İki kez doğan" bu tanrı, yadsınmış olan ilk doğumunun dişil izini hâlâ içinde taşıyor gibidir, bu da sanki onun cinsiyeti konusunda bir müphemliğe yol açmıştır. Dionysos'a bazen *arsenothelus* (hermafrodit) denilir ve mitin farklı versiyonlarının birinde, kız çocuk gibi yetiştirildiği anlatılır (Otto 1965: 176).

Bu yaygın ve çok eski kült hakkında en iyi bilinen şey, Dionysos ve kadınlar arasında değişmeden sürüp giden arketip ilişkiyi çok iyi yansıtan, Dionysos ve Bakkhalar arasındaki ilişkidir. Sık sık hezeyan geçirip firar eden bu kadınlar, daima bir kız kardeş topluluğu içinde yaşarlar. Aslında Bakkhaların hezeyanları ve pervasızlığı, kadınların ev işleriyle uğraşma ve kocanın eşi olma gibi rollerinin tamamen çiğnenmesi anlamına gelir. İnsanlar bunu büyük bir yanılgıyla, sarhoş olup Diyonizyak bir çılgınlığa tutulan satirlere atfedilen dizginlenemez bir cinsel davranış gibi okumuşlardır. Oysa söz konusu olan, tamamen içten gelen bir deliliğin gelip kurulu düzeni bozmasıdır. Toplumsal düzenin normal yasalarının bir ihlalidir bu; zorla dayatılan ayrılıklardan en temel ve içgüdüsel öğenin yeniden doğduğu ve kadınlara ev işlerini ve annelik rolünü buyuran toplumsal kodların birden karşısına dikildiği tanrısal bir çılgınlıktır.

Euripides'in aktardığı gibi Bakkhalar "dokuma tezgâhlarını ve mekiklerini bırakıp gittiler." Çılgınlığa sürüklenip tanrıyla sarhoş olan bu kadınlar doğaya koşturdular, ellerinin bir dokunuşuyla yeryüzünden süt, şarap ve bal çektiler (ayrıca bkz. Platon, *İon* 534a). Yılanlar titreyen dilleriyle yanaklarını yalarken, onlar azgın boğaları evcilleştirdiler. "Anneler...bebeklerini terk etti; sütle dolu memeleriyle, kurt yavrularını ya da genç ceylanları kollarının arasına alıp emzirdiler" (Euripides, *Bakkhalar* 695vd.). Bu davranış, "sanat eserlerinde, yırtıcı bir hayvanı emziren baküs perisi resmine sıkça rastlandığını" düşünürsek, Bakkhaların tasvirinde oldukça önemlidir (Otto 1965: 102).

Dionysosçu kadınlarda, onları geleneksel rollerden koparan sıradışı, ilahi bir hareket görürüz. Bu keyfi bir ihlal hareketi değildir; aksine belli bir yönü olan, insani öğenin dişil *aracılığıyla* bağlandığı hayvanlar âlemine yönelmiş bir harekettir. Bu elbette yeni bir şey değil. Hatta kadın ve hayvani öğenin, bu öğenin kadının insanlığına derin bir şekilde nüfuz ettiği-

ni öne sürecek kadar yakından ilişkilendirilmesi, sıkça tekrar eden bir kültürel temadır. Sfenksler, Sirenler ve Pandora'nın üzeri hayvan imgeleriyle dolu bedeni, bunun çok net örnekleridir. Aralarındaki bağlantının geleneksel yorumu gayet basittir: Ontolojik olarak aşağı doğru inen tanrı-insan-hayvan hiyerarşisinde, insanı hayvanlarla birleştiren öğe beden iken, tanrıyla birleştiren öğe tinseldir ya da düşüncenin kendisidir. O halde insan türünü hayvanlar âlemiyle ilişkilendiren bedensellik unsurundan ibaret olan kadınların, melez bir yapıda görüneceği açıktır. Kısacası, neredeyse-hayvani ya da insandan-aşağı bir öğe olarak temsil edilen dişil kutba, kendini neredeyse-tanrısal ya da insandan-üstün bir şey gibi sunan bir eril kutup karşılık gelecektir.

Dionysos miti bu şekilde de yorumlanabilir. Yüksek kültür, buradaki asıl meselenin, kadın ve hayvanlar âlemi arasındaki bağlantının derin sembolik hakikati olduğunu öne sürer. Bu "pozitif" hakikatin, en yüksek noktası akılsal/tanrısal öğe olan geleneksel hiyerarşinin dışında bırakıldığı varsayılır. Ne var ki bu bağlantı, bu sefer hiyerarşinin terse dönmesiyle birlikte hayvani öğenin tanrısal bir değer kazandığı annelik figürüne bizi geri götürür. Melez kadın/hayvan figürü, annelik ve hayvanlar âlemi arasındaki özel bir bağ gibi sunulur. (Bunun erkek/hayvan versiyonu ise yorumbilgisel kodlarının karmaşıklığını ortaya çıkarır.) Meselenin sembolik çekirdeği, hayvan yavrusunun yerine insan yavrusunun geçirilmesidir. Mitin en kaba versiyonlarından birinde, Minia'nın Dionysosçu hezeyana kapılan kızlarının kendi çocuklarından birini nasıl parçaladığı anlatılır. Böylece bu anlatım, bebek katline, kendi yavrularını öldüren vahşi hayvanlarda görülen bir annelik davranışını da eklemiş olur.

Burada, Dionysos figürünün uyandırdığı insan kurban etme ve yamyamlık ritüeli imgelerinin yanı sıra, şimdiden geçmişe, toplumsal olarak kodlanmış normallikten tahayyül edi-

lemez bir kökene, insandan hayvanlar âlemine doğru uzanan sembolik bir güzergâhın tekrarıyla karşılaşırız. Bu kesinlikle dişil/anneye özgü öğe sayesinde gerçekleşir. Gerçekten de uygarlıktan yabaniliğe, kentten el değmemiş doğaya, toplumsal olarak kodlanmış insan anneliğinden dizginlenemeyen hayvani anneliğe kayma, açıkça görülebilir. Bu kaymanın yalnızca delilikte, cinnet ya da hezeyan anında gerçekleşmesi, bu geri gitme hareketini, *logos* ve toplumsal yaşam arasındaki insani denklemden uzaklaşıp *a-logia*'ya geri dönüş hareketini sadece daha da güçlendirmeye yarar. Zihnin mantıksal niteliği, ondan önce gelen şeye, yani geldikleri yer olduğu için insanların kendileriyle birlikte hep taşıdıkları ilkel hayvani belleğe ulaşabilmek uğruna yitirilir, terk edilir (insanın "*logos* sahibi hayvan" olarak adlandırılması boşuna değildir).

Hayvani öğenin dişi yolun izlenerek aktarılmasının gerekliliğinin, kökendeki bir hayvanilik fikrinden kaynaklandığını ve kadınların bu belleği yeniden canlandırabileceğini düşünüyorum.[7] Aslında doğumu, zamanda geriye doğru gidildikçe her biri bir anneden gelen annelerin oluşturduğu *süreklilik* nedeniyle, yaşamın kaynağı olarak gören bir perspektiften, hayvan ve insan âlemi arasındaki eşik hemen fark edilebilir. Çok uzak bir zamanda, insan türünün belirlenmesi mümkün olmayacak kadar uzak *geçmiş*inde, bu iki âlem arasındaki bağlantı, anneden gelen *süreklilik*te yatan temelini fark ettirmeden silmiştir. Darwin-sonrası kategorilerle konuşursak, bu bağlantının, primatların milyonlarca yıl önce maymundan insana ge-

7 Bu anlamda erkekler ve hayvanlar arasındaki (hem avda hem de savaşta açığa çıkan) düşmanlığın, antik metinlerde sembolik bir imge olarak tekrar edip durması gerçekten ilginçtir. Yorumcular bu düşmanlığı genellikle, insanların kendi kimliklerini, kendilerinin de türemiş olduğu hayvanlar âleminden farklılıklarını vurgulama ihtiyacıyla ilişkilendirir (Bkz. G.A. Gilli 1988). Aslında erkekler ve hayvanlar arasındaki düşmanlık, insan kimliğinin üzerindeki eril damganın temel unsurlarından biridir. Dişil bir annelik aracılığıyla, hayvanlarla kurulan tanrısal bağ ise, bu sefer terse çevrilmiş bir sembolik düzeni gün yüzüne çıkarır.

çişi sırasında oluşup oluşmadığını belirlemek zordur.[8] Ama ne olursa olsun, bu geçişin dişi bedenlerin gerçekleştirdiği sayısız doğumla meydana geldiği kesindir. Birkaç bin yıl gibi kısa bir zamanda, yaşam kesintisiz bir şekilde aktarılırken, en son insan biçimini alana kadar yeni biçimlerin öngörülemez şekilde pekiştiği ve yayıldığı görülür. Bu aktarımdaki bağlantı kesinlikle dişildir, ya da belki, Bakkhaların hezeyanında " kendisini doğuran [annenin] derinliklerinden fışkırarak her yeri kaplayan coşkun yaşam seli" gibi beliren bedenleşmiş deneyimin aracının ta kendisidir (Otto 1965:95).

İşte tam burada, insanın kökenine dair bakışımızda meydana gelen bu radikal değişimle birlikte, doğuma yönelen yeni bir perspektif açılır. Bu yeni bakış, dişi insan yaratığını ve onun arkasında ve onun sayesinde de, tenin hafızasında hissedilen ve saklanan, hayvani kökenin genetik tarih-öncesini görebilmemizi sağlar.[9] Kısacası Maenadlar bakışımızı, kendilerinin de içine daldığı geçmişe yönlendirirler. Çünkü köken her zaman ilk gerçekleşendir, her şeyin arkasında ve önünde o yatar, ve çünkü yaşayan insanların geçmişi, terse çevrilmiş sonsuz bir doğum silsilesidir. Bu doğum zincirini sonsuzluğa bağlayan annelik gücü, insanın hayvanlar âlemine, hayvanlar âleminin başka bir şeye, bu şeyin de yine başka bir şeye masum dönü-

8 Hiçbir istatistiki ya da bilimsel referansım olmamasına rağmen, beni her zaman etkilemiş olan bir şeye değinmeden geçemeyeceğim: Özellikle de büyük primatlar üzerine yapılan çalışmalara genellikle kadınlar öncülük ediyor. Kadınların bilimsel olarak kabul görmesinin ne kadar zor olduğunu, primatlar üzerine çalışmaların, zorluklar, tehlikelerle dolu ve fiziksel dayanıklılık gerektiren kendi doğal ortamlarında sürdürülmesinin gerektiğini ve tüm bu koşulların kadın davranışının geleneksel algısıyla nasıl bir zıtlık oluşturduğunu düşününce, kadınların bu çalışmalarının arkasında gerçekten de güçlü bir "tutku" yatıyor olmalı.

9 Geçmişe yönlendirilen bu bakışta, hayvani yaşamın genetik tarihi gerçekten de bize en yakın olandır ve bizi, "en eski annelik"te (Bachofen 1992: 123) dişil olarak temsil edilen Yeryüzünü kucaklayabilmek için daha da gerilere bakmaya teşvik eder.

şümleriyle iç içe geçmiştir. İşte bunların hepsine birden, dişil anlamda yeryüzü adını veriyoruz. Yeryüzünün hiçbir başlangıcı yoktur ve dolayısıyla hiçliği de yoktur,[10] çünkü başlangıç, sonsuzluğu hem ileri hem de geriye doğru üreterek, kendisini de içeren (gözlemciye uygun) ve bir kadının doğurduğu her seferde tekrar edilen ve olumlanan bir ufkun içinde başlar daima.

Dionysos mitinin sunduğu çokdeğerli malzemede, bir dizi sembolik kesişme bir araya toplanmıştır. Bunlar, esasen bir ana katli edimi (Semele'nin yıldırımla öldürülmesi) ile annelerin (Bakkhaların) öfkeli geri dönüşü arasındaki bir ödeşmede kendini gösteren temel bir doğum teması etrafında kurulmuştur. Dolayısıyla sadece ana katili babanın mimetik bir doğum yapmasına değil, annelerin sahneyi kolektif olarak kendilerine yeniden mal ettiklerine de şahit oluruz. Kadınlar, insan-öncesi, sonsuz annelik gücünü yeniden devreye sokarak, tanrısal olanın, insanlaşma sürecinin hiyerarşisinin son noktasında değil (insanbiçimli tanrılarda ya da saf düşünce tanrısında değil), aksine ilk noktada, kökende, hiç düşünmeden yaşama tutunan hayvani masumiyette yattığını göstermiş olurlar.

Nietzsche'nin terimleriyle söylersek, bu iki uçta Apollon ve Dionysos'u, zihnin ürettiği eril bir tanrı ve sonsuz, hatırlanamayacak kadar eski bir başlangıcın belleğinde muhafaza edilen dişil bir tanrıyı görürüz. Ama Dionysos hâlâ erkek bir tanrıdır. Tanrının varlığının ortaya çıkardığı şey, hayvan-insan-tanrı hiyerarşisinin yerle bir edilerek, hayvani öğenin tanrısal mevkiine yerleştirilmesidir ve bu hiç de rastlantısal değildir. Bu hiyerarşi bir yandan insanı, "üstün" öğe olan tanrı ile "aşağı" öğe olan hayvan arasındaki bağlantının merkezine konumlandırır. Öte yandan da, insandaki tinsel ilkeyi maddi ilkeden,

10 Cacciari, benimkinden oldukça farklı bir yorumbilgisel bir perspektiften bakarak, hiçlik yerine *ni-ente* (yok-şey) demeyi tercih ederdi. Ama farklı yollardan olsa da yine aynı yere vardığımızı, yani "Geçmişin tanrısal dişide toplanışı" konusunda hemfikir olduğumuzu düşünüyorum (Cacciari 1990: 518).

bedeni düşünceden vb. ayırarak bu hiyerarşi modelini tekrar eder. Oysa burada hayvani öğedeki tanrısallık, *logos*'un hem insanlaşmanın belirli bir ilkesi hem de tanrısal kökenin kaybı ve ondan bir uzaklaşma olarak işlev gördüğü bir yaşama doğrudan ve masumca tutunmayı ima eder. Hayvani öğe tanrısaldır, çünkü yaşadığını bilmeden ya da daha doğrusu, ne olduğunu bilmeden kendi mükemmelliğinde yaşayıp gider.

Aslında Dionysos çoğunlukla doğum ve ölümün tanrısı ve dolayısıyla, doğum ve ölümün ritim ve uyumdan başka bir şey olmadığı temel yaşam akışının tanrısı olarak gösterilir. Dionysos'un etrafını saran dişi figürlerin merkeziliği, metafizik saplantısını destekleyip içimizi daha çok karartsın diye tek başına merkeze yerleştirilen ölümden farklı bir ölümün sembolik ifadesine olanak tanır. Artık ölüm, doğumla, kendi meydana gelişinin canlı bağlamı olduğu için ilişkilidir. Kısacası, bu ölüm yaşamın anlamının ölçüsü değildir artık. Aksine şimdi ölüm, daima üreten ve daima da yenilenecek olan bir doğum sürecinin sonsuz silsilesinde bizzat yaşam tarafından ölçülecektir.

Tüm bunların yanında, mitin anlatısında izlenen sırada, figürlerin giderek kişisellikten arındırıldığını görürüz. Semele, Zeus ve Dionysos gibi bireysel figürlerle başlayıp, kadın kalabalıkları ve kız kardeşlerden oluşan topluluk figürlerine doğru ilerleriz. Diğer bir deyişle, anlatıda, tek bir kadının anneliğinden (olumsuzlanmasına ve yadsınmasına rağmen), kökendeki tanrısal hayvani öğeyle dişil bir bağlantıyı gösteren genel anlamda anneliğe sembolik bir geçiş yaşanır. Bireysel figürün "kişisellikten arındığı" (ama cinsiyetli temelini korumaya devam ettiği) bu süreç, yaşayan ve hepsi de kadından doğmuş olanların gerçekte ait olduğu "mantık öncesi" ve ilksel bir fenomen olarak yaşamın ta kendisini ön plana çıkarmaya hizmet eder. Bunun sonucunda, dramatik ve merkezcil bir anlamı olan bireysel ölüm, derhal arka plana itilir ve daha

geniş açıdan bakıldığında, sadece ilksel yaşam fenomenine ait bir şey haline gelir.

Buradan bakıldığında, ölümden geri çekilişimizin sonuçta hiçliğin merkeziliğini ortadan kaldırması kesinlikle sebepsiz değildir, zira yaşamın başkalaşımlarının durmak bilmeyen içsel çalışmasında hiçlik yoktur. Yaşayan insan varlıkları, bakışlarını kendi nihai sonları yerine, içinden geldikleri sonsuz, bedenleşmiş kökene çevirirlerse, hiçlik diye bir şey olamaz. Ölümün hiçliğinin, ölümle hiçliğe gömülmemin bir anlamı varsa bile, bu sadece ölmekte olan insan için böyledir. Ölüm anı gelip çattığında, bir kimsenin tekilliği, onun benliğini oluşturacak şekilde bir birlik olarak düzenlenmiş olan yaşam biçimi olmaktan çıkacaktır. Sonsuz canlı maddenin bakış açısından, bir kimsenin ölümü aslında beklenen bir başkalaşımdır yalnızca. Ölümün hiçliğini, insanların kendi kendini inceleyebilen söz-merkezci bilinciyle ilişkilendirmek gerekir, zira hayvanlar yaşamın ritüelleşen değişimlerine masumca bağlanabiliyor, kendi ölümlerini yaşamakta olduklarının farkında olmayan yaratıkların sessiz şaşkınlığıyla dünyadan çekip gitmeyi başarabiliyor gibidirler.

Dionysos figürünü kuşatan mitsel bağlamın, doğum sayesinde yerinde duran sembolik bir ağın gözle görülür izlerini taşıdığını söylemeye çalışıyorum. Bu, annelik gücünün, sınırsız insan-öncesi kökenimizle bağlantımızın vazgeçilmez alanı olduğunu gösterir. Tam da bu yüzden, bu güç bireylerden onların ölümlerine değil, yaşayan bireylerden yaşamın kendisine doğru giden kavramsal bir güzergâh açar. Doğum, ölüm ve yaşam kategorileri elbette bu çerçeve içinde de bulunur, ama şimdi bunlara hayvan, insan ve tanrı kategorileri de eşlik eder. Başka (terse çevrilmiş) hiyerarşiler temelinde gelişen geleneğin aksine, bu kategoriler şimdi kuraldışı ve karmakarışık bir dağılım gösterirler.

G.H.'nin Çilesi'nde Clarice Lispector, "yaşamın yasak dokusu"na ait olmanın masum duygusunu yeniden keşfetmesi-

ni sağlayan bir kişisellikten arınma sürecini anlatır (1988:7).[11] Kitabın kahramanı, isminin yalnızca baş harflerini bildiğimiz orta sınıftan varlıklı bir kadındır. Odasının kapalı mekânında bir nevi ruh yolculuğuna çıkar, yaşadığı mistik deneyimde, benliğinin "yokluğunda" tanrısal, ilksel bir yaşamla tanışır. "Kendi içimde, sınırları cansız olanla çizilmiş ilkel bir yaşam düzeyiyle neredeyse yüzleşmek üzereydim" (1988: 15). G.H. "insanlaşmış" yaşamı, yani onu bir yüze, bir isme, bir role, kadın olarak ikincil bir toplumsal konuma sahip olduğu kodlanmış sistemin içine yerleştiren birleşik anlam düzeninden başka bir şey olmayan kişisel kimliğini terk eder. Bunu yaparken hiç beklemediği şekilde, "karmaşık durum"larla karşılaşır (1988: 3). Bunlar yaşamın türlü belirsizlikleri, eşzamanlı dolaysızlığı ve "ilgiden, canlı süreçten ve özünde var olan güncellikten titreyen madde"lerdir (1988: 132). Lispector bunu, kişinin bireyselliğinin oluştuğu "insani düzenin" yokluğu ya da daha doğrusu, bu düzenin yokluğundaki kayıtsızlık anlamında, "nötr" olarak da adlandırır. Bu bireysellik bir tür yalıtılmışlık, ötekinden ayrılık ve benliğe bir geri göndermedir. "Nört"de her benlik, her "Ben", kendi sonsuz biçimlerini tüketen, kişisel olmayan bir yaşamın ritüellerini kayıtsızca ifade eder. Ölmekte olan bir insan, işte insani olmayan biçimlerin bu yaşamına dönüştürülür. Clarice'in, kendi cesedinin öteki insanların gözleri önünde uzun süre sergileneceğini sezdiğinde ürkmesinin nedeni de budur. Ölümde bile etkin olan başkalaşıcı görünüşlerin abartılı bir gösterisine benzeyecektir sanki bu.[12]

11 Muraro'ya göre bu kitap, "felsefe dışı, yani felsefenin dışına atıldığı için onun alanında bulunamayacak türden bir kitaptır. Bu yadsıma, daha dün olmuş bir şey değildir. Kitap 1964'te yayımlanmasına ve bundan kısa bir süre önce yazılmış olmasına rağmen, aslında çok uzun zaman önce gerçekleşmiştir. Kitaptaki felsefe ve dolayısıyla anlatım tarzı ise bundan çok daha eskilere dayanır." (1988: 66).

12 Bkz. A Morino'nun, Lispector'un *G.H.'nin Çilesi* kitabının İtalyanca çevirisinin ek bölümündeki yorumu (Morino 1982: 167).

Aslında artık insani olmayan bu perspektiften bakıldığında ölüm, yaşayan insanın sonsuz, kişisel olmayan yaşama geçerken tecrübe ettiği bir olaydan başka bir şey değildir. Ölmeden sadece birkaç saat önce mırıldandığı şu sözlerinde Clarice de bunu bizzat doğrular: "Geçen yıldan tek bir şey bile hatırlamadan, algılanamaz bir öze dönüşeceğim" (aktaran Morino 1982: 167-8). Bu yüzden kendi ölümünü, geri alınması mümkün olmayanın başlangıcı ve dolayısıyla hiçlik olarak deneyimleyen canlı insanın tekilliği ile bu bireyin ölümü ve "ağır, yoğun, kokusu çıkmış bir çürüme" içinde, "dingin bir çiğlik"teki başka binlerce ölüm sayesinde varlığını sürdüren sonsuz yaşam arasında bir perspektif zıtlığı vardır (Lispector 1984: 43). Bu sonsuz yaşam başkalaşan görünüşlerin sınırsız bir alanı olduğu için, hiçlikten hiç etkilenmez. Hiçlik, ölmekte olanın gözleri aniden karardığında olduğu gibi, gerçekten bu zıtlığın kendisinde de hissedilebilir, zira ölüm dediğimiz, zıtlıktaki eşzamanlı kesişme ve dolayısıyla zıtlığın kendisinin imhasıdır: "Nasıl bir şey olduğunu bilmiyorum çünkü henüz ölmedim, ama öldüğüm zaman da öldüğümü bilmeyeceğim. Kim bilir belki de ölüm o kadar da karanlık değildir. Belki de göz kamaştıran bir aydınlıktır."

Belli ki buradaki mesele, ne aydınlık ne de karanlıktır, çünkü hem göz kamaştıran aydınlık hem de karanlık gözü kör eder ve bireyin bu kesin körlüğü, görmemek, duymamak ve bilmemek anlamına gelir ki bizim ölüm dediğimiz şey de budur. Mesele daha ziyade hiçliğin biçimlenişinin, kadiri mutlaklığı ve bunun edimselleşeceği can alıcı anı deneyimlemeyi arzulayan insan bireyin kısmiliğine havale edilmiş olmasıdır. Öte yandan "kirli ve fani" dünya, "koyu bir ölüm"le dolu olmasına rağmen masumiyetinden hiçbir şey yitirmeyen bu capcanlı, sonsuz yaşam, hiçliğin dokunamadığı bir alan olarak kalır. İsterse birey, ya muhtemelen ürkütücü ama sınırsız bir görünüşün "sessiz, yavaş ve ısrarcı" gerçekliğinden duyduğu tiksintiyle ya da ona

kapıldığı için sersemlemiş bir şekilde, bu dünyayı izleyebilir (1984: 44).

Böylece, ölüm perspektifinden bakıldığında kişinin bireyselliğinin ortadan kalkması olarak hiçlik, nihayet kişisel olmayan yaşamın bitimsiz başkalaşımları tarafından fethedilir. Bunu mümkün kılan, her canlı bireyin başlangıcında –hatta bu başlangıçtan bile önce- zaten mevcut olan ve herkesin bir anneden doğmuş olarak, bireysel varoluşu süresince cisimleştirdiği bu yaşamın tam da kendisidir.

G.H.'nin Çilesi'nde bununla ilgili çok önemli ve zor bir pasaj vardır. Kadın kahramanın "insan öncesi tanrısal bir yaşamı" (Lispector 1988:93) tatmasını sağlayan yolculuk, orta sınıfın yaşadığı türden konforlu bir apartman dairesinde gerçekleşir ve gardırobun kapakları arasına sıkıştırıp ezdiği siyah bir hamamböceğinin görüntüsünde doruk noktasına ulaşır. Öyleyse gündelik yaşamın bu sıradan dekoru içinde, "nesneleri birbirine bağlayan" ilahi "yaşamsal öğe"ye (1988:92) doğru geçişteki kritik figür, bir hayvan, mide bulandırıcı bir böcek, bir hamamböceğidir. Ama bu, böceğin bu ilahi tecellinin aracı olarak etkililiğinden hiçbir şey alıp götürmez. Bu böcek, Bakkhaların vahşi hayvanları gibi bir işlev görür ve onlarınkine benzer bir anlamı vardır. Lispector'a göre hamamböceği, bir hayvanın yaşam deneyiminin, bilinçsiz, sevgisiz ve acısız bir varoluşun kendiliğindenliğini temsil eder. Bu böcek için şöyle der: "Tek yaşamsal farklılığı dişi ya da erkek olması. Hep dişi olduğunu düşünmüştüm, nedense boyuna posuna bakıp dişi olduğuna karar vermiştim" (1988:85). Metin ilerledikçe hamamböceğine atfedilen dişi cinsiyetin önemi gittikçe daha açık hale gelir, çünkü burada hamilelik ve annelik, bireysel yaşamın kişisel olmayan yaşamdan, kendisini sürdüren ve aşan bu nötrlükten dişil aracılığıyla doğmasının en can alıcı anı olarak gösterilir. Anlatı, anneye doğrudan sesleniş biçimini almaya başlar ve şimdi sürekli "Anne" diye tekrar etmekte olan, yalnızca yazar değil aynı zamanda bir annenin *kızı*dır.

Bu yüzden bu *kız çocuğunun* düşüncelerinde, Yunanlıların "hiçlikten geliş ve hiçliğe gidiş" nakaratından türeyen bir doğum ve ölüm temasına odaklanma görürüz. Hiçlik metafiziği üzerine kurulu, bedenden koparılmış, kadiri mutlak "Ben"in merkeziliğini ortadan kaldıran radikal bir yoldur izlenen. Lispector kişisel olmayan yaşamın nötr alanına sırf "Ben"in sıfırlanışını yeniden keşfetmek için değil, aynı zamanda her "Ben"i kişisel olmayan yaşamın kendisine, yaşayan her varlığı da tüm zaman boyunca tüm başlangıçları masumca üretmiş olan bir kökendeki başlangıcıyla ilişkilendiren cinsiyetli anne kökünü arayıp bulmak için de girer. "Yaşamda ezilen, dişinin [ta kendisi]dir", çünkü yaşayan her birey bir anneden gelir ve sonuçta her kadın geçmişinin ve geleceğinin sürekliliğini kendi şimdisinde taşır: "On beş milyon tane kızım, ta başından bana gelene kadar hepsi oradaydı" (1988:57). Anneden gelen bu süreklilik, hiç doğmamış ve asla ölmeyecek olan, bireysel varoluşların doğum ve ölümünde sonsuza dek tekrar edilen bir yaşamın kendi ritüeline uygun olarak, insanın yeniden üretiminin asıl yeridir.

Böyle bir teorik güzergâh ve onun yapısal kategorileri, Dionysos mitinin zorlanmadan yakalamamıza izin verdiği dişi bir sembolik düzenin izlerinin bir kaynağını oluşturur. Zorunlu ve kaçınılmaz olarak "şimdi ve burada"dan başlayarak, yaşayan insan bireyinin bakış açısına yerleşerek, bu düzenin ana eksenini geçmişe yönelen bir bakış olarak tanımlamak istiyorum. İleriye, sınırları öngörmeye, planlamaya ve tasarlamaya dönük ya da ölümlü yaşamın bireyselliğini aşma saplantısından kaynaklı bir bakış yerine, kendi kökeninin izini taşıyan bir köke doğru bakış. Lispector'un da belirttiği gibi, insan bireyinin geriye dönük bakışı, her şeyden önce onu dünyaya getiren annenin figüründe kendi doğumuyla karşılaşacaktır. Kendi anlamını geri kazanmayı amaçlayan dişi cinsel fark, evrensel/nötr insanın herhangi bir önemli sahnede kendine anlamlı bir yer bulmasını engelleyecek şekilde görünür hale gelir. Cinsel

farkın inkâr edilemez görünürlüğünün yanında, bu perspektifte ısrar eden anne, pek çok açıdan, yaşayan her bir insanın eksiksiz ve indirgenemez somutluğu ile bireylerin içinden doğup geldiği ve şekillendiği, onların bireyselliğinden bile önce ve hatta bu bireyselliğe rağmen var olan dünya arasında bir *eşik* oluşturur.

Anne pek çok anlamda bir eşiktir, çünkü kendimle, yani bir kız evlat olarak bulduğum kendimle, eğer annem olmasaydı asla var olmayacak olduğum bu dünya arasındaki eşik annemdir. Bu tespit, bir sonluluk, olumsallık ve rastlantıyı ima ediyorsa anlamlıdır. Yoksa mesele sadece hiçliğin korkunçluğunu, varlığımın (bir varlık) rastlantısallığında bir hiç olma olasılığımın ürkütücülüğünü vurgulamaksa, bunun hiçbir anlamı yoktur. Teorik olarak burada olmama, hiç doğmamış olma olasılığı, annemin kızı olmamın somut duygusundan bakıldığında hiç de korkutucu görünmeyecektir. Bunun romantik ruhlarda marazi bir büyülenmeye yol açabilecek olmasının önemi yoktur. Bu durumda, merakımızı uyandıran ve bakışımızı annelerin sonsuz zincirine yönelten şey, rastlantısal öğenin ta kendisidir. Her anne, var olmamış olabilecek ya da başka türlü var olmuş olabilecek doğumlar zincirinde birer halkadır. Bu yüzden her anne, benimki de dahil –tüm somutluğuyla, bu beden, bu cinsiyet, bu yüz, bu yer, bu zaman, bu biyografiyle burada bulunuşum da dahil- her kadının kader oyununda bir piyondur.[13] Böylece anne, kadın ya da erkek daha önce hepsiyle oynandığı için, şimdi kendilerinin de oynamakta olduğu bir oyundaki eşik haline gelir. Ama bu oyunda kuralları annelik gücü koyar: Bu güç, ya Demeter'in yaptığı gibi oyuna son verir ya da oyunun ne zaman oynanacağına kendi karar verir. (Ge-

13 Simone Weil'e göre (1952: 97) "annem ve babamın buluşmasına vesile olan tesadüf üzerine düşünmek, ölüm üzerine düşünmemden çok daha hayırlıdır. Bende olup da kökeni o buluşmada olmayan tek bir şey olabilir mi? Belki yalnızca Tanrı. Ama Tanrı'ya dair düşüncemin bile kökeni o buluşmada yatar."

nellikle hamile kadınlar, henüz doğmamış çocuklarının cinsiyetini, özelliklerini ve hatta gelecekte neler yaşayacağını gizli gizli hayal etmekten büyük bir keyif alırlar.)

Başka bir açıdan, anne aynı zamanda bireyden "kişisel olmayan"a, Lispector'un deyişiyle, "Ben"in sadece geçici bir biçimini oluşturduğu sonsuz yaşama uzanan bağdır. Her anne hem saf yaşamın hareketli sürecinin hem de kendi doğurduklarının inkâr edilemez canlı bireyselliğinin bir kanalı olduğu için, bir eşik olarak annenin kimliği daha da karmaşık bir hal alır. Üstelik kendisinden önce gelen "on beş milyon kız" aracılığıyla, anne insan türü içinde sonsuz yaşamla kurulan bağlantıdır, içindeki insanın ve insan-öncesinin cisimleşmiş belleğini taşıyan odur. Lispector'un da dediği gibi, kızı olduğu diğer on beş milyon kız, ona cinsiyetinin kesin önemini gösterir: "Yaşamın içinde olan hep bendim, ama bu, gerçek anlamda ben değilsem ne önemi vardı, benimsediğim biçimiyle ben diyordum ona. Yaşamın içinde olan hep bendim" (1988:57).

Bu cisimleşmiş bellek sonsuz bir gerilemeyle insan öncesine kadar gider. Anneye özgü bu bellekte hayvan âlemi, ilahi olanın dişil bir ifadesi kadar bizzat dişiyle ilişkili bir sembol haline gelir. Burada, "hayvan" ille de bir panteri ya da boğayı göstermez. Yalnızca bir hamamböceğini gösterebilir ya da bir hayvandan ziyade "bir protoplazma ya da bir protein" anlamına gelebilir (1988: 94). Yine de hayvan dişiye, yalnızca evrimsel anlamda değil, daha önemlisi her ikisinin de, bireysel olarak düzenlenmiş olsa da kendi kendisinin bilincinde olmayan bir masumiyetle yaşama bağlanan canlı bir tekillik olması itibariyle, daha yakındır. Yine Lispector'a dönelim: "Hayvanların hâlâ Tanrı'ya yakın şeylerden biri, henüz kendini keşfetmemiş, yeni doğduğu için hâlâ sıcak ve aynı zamanda hemen kendi ayakları üstünde duran, tümüyle zinde, her anı dolu dolu ve sindire sindire yaşayan, asla kendini sakınmayan ve tümden tüketmeyen bir şey olduğunu hissettim" (Lispector 1960: 121).

En gizli olduğu yer, hayvanlıkla kurulan bu anneye özgü dişil bağlantı olsa da, bakışın en açık şekilde yakalayabildiği bu sembolik değer, belki tam da bireysellik ve sonsuz yaşam arasındaki hiç acı vermeyen bir uzlaşmadan kaynaklanır. "Her anı sonuna kadar yaşayan" ama tam da bu yüzden *bunu bilmemesi* gereken bireysel bir varoluşa ait olmanın duygusudur belki bu. İnsanlar (logos sahibi hayvanlar) için, sorunun çözülemezliği ortadadır. Her şeye rağmen, sonsuz kökenimizi kucaklamamız, Batı felsefesinin meşhur yazgısında beklenmedik bir değişime neden olabilir. Gerçekten de "düşüncelerin düşüncesi" olarak anılmayı pek seven tanrı, kendisine ya da ötekine dair hiçbir şey bilmeyen ve sırf doğduğu için yaşayan bir tanrısallıkla yüz yüze geldiğinde, bir daha geri gelmemek üzere kaybolup gider.

Nihayet o son saat gelip çattığında, akıl sır erdirilemez nedenlerden dolayı, dişilden geçip insan logosuna giden yolunu ilmek ilmek ördükten sonra, şimdi *bilme* sırası bu dişi tanrısallıktadır. Ve bu dişi belki işte o zaman, kökeninin ihtişamının kızlarının sözlerinde minnettarlık bildiren, bilgelik yüklü adlarla anılmasını isteyecektir.

Kaynakça

Aeschylus, *Eumenides*, çev. A.J. Podlecki, Warminister: Aris & Phillips, 1987.

.....*The Orestia*, çev. Robert Fagles, New York: Viking, 1975[*Oresteia*, çev. Yılmaz Onay, Mitos-Boyut Yayınları, 2010].

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, New York: Double-day, 1959 [İnsanlık D*urumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016].

.....*The Life of the Mind*, 1. Cilt: *Thinking* ve 2. Cilt: *Willing*, New York: Harcourt Brace Jovanavich, 1978.

Aristotle, *Metaphysics*, çev. John H. McMahon, Buffalo: Prometheus, 1991 [*Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, 2015].

..... *Politics*, çev. Carnes Lord, Şikago: Şikago Üniversitesi Yayınları, 1984 [*Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 2012].

Bachofen, John Jacob, *Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings by J.J. Bachofen*, çev. Ralph Manheim, Princeton: Princetion Üniversitesi Yayınları, 1992 [*Söylence, Din ve Anaerki*, çev. Nilgün Şarman, Payel Yayınları, 1997].

Blumenberg, Hans, *Das Lachen der Thrakerin: Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1987.

Bock, Gisela, "Equality and Difference in National Social Raicsm," yay. hz. Gisela Bock ve Susan James, *Beyond Equality and Difference: citizenship, feminist politics and female subjectivitiy*, Londra ve New York: Routledge, 1992.

Burkert, Walter, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, çev. Peter Bing, Berkeley: California Üniversitesi Yayınları, 1983.
Cacciari, Massimo, *Dell'Inizio*, Milan: Adelphi, 1990.
Cavarero, Adriana, *Dialettica e politica in Platone*, Padova: CEDAM, 1976.
....., *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*, Trento: Pubblicazione di Verifiche 10, 1984;
....., "Il bene nella filosofia politica di Platone e di Aristotele," *Filosofia Politica*, 2, 1985.
....., "Per una teoria ella differenza sessuale," Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale* içinde, Milan: La Tartaruga, 1987.
"Platone e Hegel interpreti di Parmenide," *La parola del passato*, 43, 81-99, 1988.
"Dire la nastica," Diotima, *Metters al mondo il mondo* içinde, Milan: La Tartaruga, 1990.
Conci, D. A., "Il matricidio filosofico occidentale: Parmenide di Elea," yay. hz. Tilde Giani Gallino, *Le Grandi Madri*, Milan: Feltrinelli, 1989.
Dante, *Inferno*, çev. Roland Bottrall, yay. hz. Terence Tiller, New York: Shocken, 1966 [İlahi Komedya: Cehennem, Araf, Cennet, çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yayınları, 2016].
Del Re, Alisa, "Politiche demografiche e controllo sociale in Francia, Italia e Germania negli anni'30" *Stato e rapporti sociali di sesso*, Milan: Angeli, 1989.
Devereux, George, *Femme et mythe*, Paris: Flammarion, 1982.
Diotima (Ortak yazarlı), *Mettere al mondo il mondo*, Milan: La Tartaruga, 1990.
DuBois, *Page, Sowing the Body: psychoanalysis and ancient representations of women*, Şikago Üniversitesi Yayınları, 1988.
Euripides, *The Bacchae*, çev. Donald Sutherland, Lincoln: Nebraska Üniversitesi Yayınları, 1968 [*Bakkhalar*, çev. Güngör Dilmen, Mitos Boyut Yayınları, 2001].
Fattorini, Emma, "Del divino biologico," *Reti*, 2, 1987.
Giani Gallino, Tilde (yay. hz.), *Le Grandi Madri*, Milan: Feltrinelli, 1989.
Gilli, G.A., *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica*, Turin: Einaudi, 1988.
Habermas, Jürgen, *The Theory of Communication Action, 2. Cilt: Lifeworld and System: a critique of functionalist reason*, çev. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1987 [İletişimsel Eylem Kuramı, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, 2001].
Hegel, G.W.F., Hegel's Science of LOgic, çev. Arnold V. Miller, Londra: Allen & Unwin, 1969 [*Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2014].

Hippocrates, "The Nature of the Child," Iain, M. Lonie, *The Hippocratic Treatises: a commentary* içinde, Berlin ve New York: Gruyter, 1981.

Homeros, *Odyssey*, çev. Robert Fitzgerald, Ney York: Doubleday, 1961 [*Odysseia*, Çev. Azra Arhat ve A. Kadir, İş Bankası Yayınları, 2015].

Irigaray, Luce, *Ethics of Sexual Difference*, çev. Carolyn Burke ve Gillan C. Gill, Ithaca, NY: Cornell Üniversitesi Yayınları, 1993a.

..... *Sexes and Genelogies*, çev. Gillan C. Gill, New York: Columbia Üniversitesi Yayınları, 1993b.

Kauffman, Arthur, "Verscharfen oder Strichen?" Brigitte Schwartz ile röportaj, *Die Zeit 6*, 8 Şubat.

Keuls, Eva C., *The Reign of the Fallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, New York: Harper & Row, 1985.

Lispector, Clarice, *Family Ties*, çev. Giovani Pontiero, Austin: Texas Ünivresitesi Yayınları, 1984.

..... *The Passion according to G.H.*, çev. Ronald W Sousa, Minneapolis: Minnesota Üniversitesi Yayınları, 1988 [*G.H.'nin Çilesi*, çev. Sevim Akten, Can Yayınları, 1996].

Mancina, Claudia, "Bioetica, il campo di un conflitto," *Reti*, 1, 1987.

Morino, A., "Afterword," Clarice Lispector, *La passione secondo G.H.*, Turin: La Rosa, 1982.

Luisa Muraro, "Commento alla Passione secondo G.H.," *DonnaWomenFemme (DWF), 5/6*, 1988.

Otto, Walter F., *Dionysus: Myth and Cult*, çev. Robert B. Palmer, Bloomington: Indiana Üniversitesi Yayınları, 1965.

Parmenides, *Fragments*, yay. hz. L. Taran, *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1965 içinde [*Doğa Hakkında (Şiir)*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, 2015].

Plato, *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, çev. H.N. Fowler, Cambridge, Mass: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1977.

..... *Ion*, çev. J.M. MacGregor, Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1912 [İon, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2010].

..... *Phaedo*, çev. David Gallop, Oxford: Clarendon Press, 1975[*Phaidon; Ruh Üzerine*, çev. Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayıncılık İstanbul, 2012].

.....*The Republic*, çev. G.M.A.Grube, Indianapolis ve Cambridge: Hackett, 1992[*Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 2012].

..... *Symposiom*, çev. W. Hamilton, Melburne: Penguin, 1952 [*Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, Kabalcı Yayınları, 2007].

..... *Theaetetus*, yay. hz. Francis M. Cornford, Plato's Theory of Knowledge, New York: Liberal Arts Press, 1957 [*Theaitetos*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2014].

Putino, Angela, "Donna Guerriera," *DonnaWomenFemme (DWF)*, 7, 1988.
Sassi, Maria Michela, *La scienza dell'uomu nell'antica Grecia*, Turin: Boringhieri, 1988.
Severino, Emanuaele, "Ritornare a Parmenide," *Essenza del nichilismo*, Milan: Adelphi, 1981.
.....*Il giogo*, Milan: Adelphi, 1989.
Sissa, Giulia, "Il corpo della dona. Lineamenti di una ginecologia filosofica, yay. hz. Silva Campese, Paola Manuli ve Giulia Sissa, *Madre materia*, Turin: Boringhieri, 1983.
Snell, Bruno, *The Discovery of The Mind: The Greek Origins of European Thought*, çev. T.G. Rosenmeyer, New York: Harper, 1960.
Tarozzi, Biancha, "Variazioni sul teme di Penelope," *Nessuno vince il Leone*, Venedik: Arsenale, 1989 ["Penelope Teması Üzerine Çşitlemeler," *Kimse Yenemez Aslam* içinde, çev. Kemal Atakay, İyi Şeyler, 1996].
Traverso, Carlo Emilio, *La tutela costituzionale della persona umana prima della nastica*, Milan: A. Giuffre, 1977.
Vegetti Finzi, Silvia, "Corpi e metni in sintonia," *Reti*, 1, 1987.
Waithe, Mary Ellen, "Diotima of Mantineia," *A History of Women Philosophers*, v.1: 83-116, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1991.
Weil, Simone, *Gravity and Grace*, çev. Emma Craufurd, Londra: Routledge, 1952.

Mitler ve mitsel figürler ne anlatır bize? Geriye, başlangıca, kökene gittiğimizde neyle karşılaşırız? Belki de ataerkil düzenin evrensel küstahlığının altında yatan ilk cinayet, ana katlidir karşımıza çıkan. İşte Cavarero bu kitapta tam da mitlerden ve mitsel figürlerden etkilenişimizin ufkunu, hem romantik bir nostaljiden hem de eril sembolik düzenin tek anlamlılığından koparıp, bambaşka bir mecraya, dişil sembolik düzenin çok anlamlılığına açıyor. Dişil figürleri bağlamlarından söküp çalıyor. Böylece geride kalan yırtık kumaşın üzerinde, başlangıçta işlenmiş olan suçu saklayan kavramsal örtünün düğümleri görünür hale geliyor. Mitsel kadın figürlere dair geleneksel okumayı bu şekilde tersyüz ederken, dokuma tezgâhının başındaki Penelope'ye atfedilen edilgenliği, eril düzenden farklı bir zaman ve ritimle kurulan etkin bir varoluşa çeviriyor. Tıpkı Thales'e kahkahalarla gülen çekici Trakyalı kadına atfedilen düşünce yoksunluğunu, "şimdi ve burada" üzerine, dünyevi olanı düşünmeye çevirmesi gibi. Ya da Demeter ve Diotima'yı, yaşamı ölümle değil doğumla anlamlı kılan, ölümün kederiyle değil doğumun neşesiyle kuran dişil bir bakış açısıyla yorumlaması gibi. Böylelikle Cavarero bu mitsel kadın figürleri dişil bir bakış açısıyla yeniden sahiplenmenin ve cinsel farkın içkin düzleminde olumlamanın ufkunu açıyor. Bu ufukta sonsuzluk sonlulukla, ölüm yaşamla, düşünce pratikle ve ilahi olan dünyevi olanla buluşup bedenleşiyor.

9 789756 056875

www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com