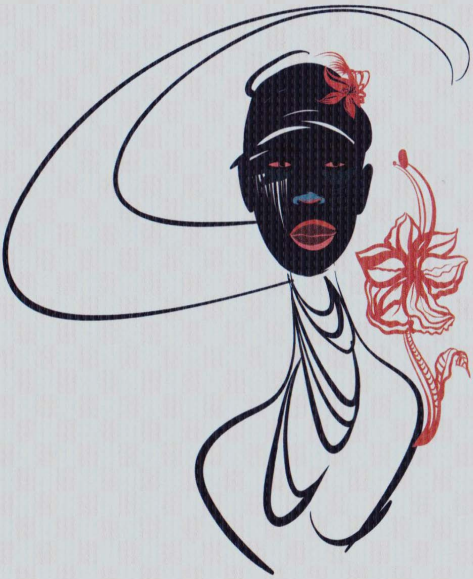
KADINLAR CİNSELLİK VE SEVGİ



GEORG SIMMEL

ÇEVİREN: ONUR KUZGUN

pinhan

Sosyoloji

Georg Simmel



Kadınlar, Cinsellik ve Sevgi

Georg Simmel (1858-1918): Alman sosyolojisinin kurucularından. Berlin'de doğdu. Çalışmaları toplumsal form kavramının sosyoloji literatürüne kazandırılmasını sağlamıştır. Bu yüzden uluslararası literatürde formların sosyoloğu olarak bilinir. Simmel, Toplumsam Biçimler Okulunun kurucusudur ve bir kapitalist toplum eleştirisi geliştirmiştir. Daha çok toplumsal etkileşimcilik kavramı üzerinde durmuştur. Simmel'in 20. yüzyıl boyunca, kent ve modernite sosyolojisi, kültürel kuram ve eleştirel düşünce üzerindeki etkisi, 21. yüzyılda da özellikle "kültürel çalışmalar" alanında kendini sürdürmektedir. Bununla birlikte mikro sosyoloji kavramını da literatüre kazandıran Simmel, bireyin ve toplumun incelenmesi sırasında daha küçük olguların da araştırılması gerektiğini savunmuştur. 1910 yılında Weber'le birlikte Alman Sosyoloji Derneğini kuran Simmel'in düşünceleri, George Lukács, Talcott Parsons ve Robert Merton gibi sosyologları etkilemiştir.

Onur Kuzgun: 1984 yılında Denizli'de doğdu. 2009 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi Makine Mühendisliği Bölümünü bitirdi. 2011-2015 yılları arasında Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümünde araştırma görevlisi olarak bulundu. Felsefe alanında çevirmenlik yapmaya devam ediyor.

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

Çeviri için esas alınan metin: *On Women, Sexuality, and Love*, Translated and with an introduction by Guy Oakes. New Haven: Yale University Press, 1984.

© Pinhan Yayıncılık, 2016
Türkçe çeviri © Onur Kuzgun, 2016

Birinci Basım: Eylül 2016

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Çeviri Editörü: Merve Elma
Kapak Görseli: YY
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi:
1. Kadınlar 2. Cinsellik 3. Sevgi

Pinhan Yayıncılık: 112 Sosyoloji Dizisi: 4

ISBN: 978-605-5302-95-5

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

KADINLAR, CİNSELLİK VE SEVGİ

Georg Simmel
Çeviri: Onur Kuzgun



İçindekiler

Dişil Kültür 7
Cinsiyetler Sorununda Göreli ve Mutlak 49
Kur Yapmak 83
Sevgi Üzerine (Bir Bölüm) 105

DİŞİL KÜLTÜR

Kültür; bireylerin, türün tarihinde iş başında olan nesneleşmiş tin sayesinde elde edilen yetkinliği olarak değerlendirilebilir. Öznel varlık, nesnel değerlerin -yani, ahlak ve bilgi, sanat ve din değerlerinin; toplumsal oluşumlara ait değerlerin ve içsel yaşamın ifade biçimlerinin- edinilmesi sürecinde tamamlanması aracılığıyla birlik ve tamlığı içinde kültürlenmiş olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla kültür öznel ve nesnel tinin özgün bir birleşimidir. Kültürün nihai amacı, kuşkusuz yalnızca bireylerin zenginleşmesinde bulunabilir. Bununla birlikte nesnel tinin içerikleri, hem onları yaratanlardan hem de alıcılarından özerk ve bağımsız olduklarından, öncelikle bu yetkinleşme süreciyle yan yana konulmalıdır. Ancak bu sayede onun araçları ya da aşamaları olarak sonradan bu sürece dahil edilebilir. Sonuç olarak bu içerikler -meydana getirdikleri karmaşa bir çağın kültürel sermayesini teşkil eden, ideal olarak var olan ve gerçek bir güce sahip olan, ifade edilen ya da biçim verilen her şey- söz konusu sürecin "nesnel kültür"ü olarak adlandırılabilir. Bu nesnel kültürün belirlenmesinden hareketle "öznel kültür" sorunu olarak da şunu ayırt edebiliriz: "bireyler nesnel kültürde hangi kapsam ve yoğunlukta pay sahibidirler?"

Hem gerçeklik hem de değer perspektifinden bakıldığında, bu iki kavram birbirlerinden bütünüyle bağımsızdır. Söz konusu edilen kişilerin büyük çoğunluğu oldukça gelişmiş bir nesnel kültürün dışında kabul edilebilir. Diğer yandan, aynı kitle, öznel kültürün sıra dışı bir düzeye eriştiği görece ilkel bir kültüre dahil olabilir. Değer yargıları da buna karşılık gelen bir tarzda çeşitlilik gösterir. Bütünüyle bireyci kanaatlere sahip olanlarla, özellikle bütünüyle toplumsal kanaatlere sahip olanlar kültürün bütün önemini, ne kadar

insanın ne ölçüde bu kültürde pay sahibi olduğu sorununa bağlayacaklardır. Kültürden yararlanan birey için hayat ne kadar gelişmişlik, mutluluk, güzellik ve ahlak sahibi olur? Diğer yandan, yalnızca şeylerin yararına değil, aynı zamanda şeylerin kendilerine de; yalnızca eylemin, hazzın ve acının çalkantılı akıntısına değil, fakat aynı zamanda tinin üzerlerine damgasını vurduğu biçimlerin zaman dışı anlamına da ilgi duyanları göz önüne getirin. Onlar yalnızca nesnel kültürün gelişimi ile ilgileneceklerdir. Bir sanat yapıtının, bir bilgi parçasının, bir dini idenin, hatta bir yasanın ve etik bir normun nesnel değerinin, hayatın şansa bağlı akışının tüm bunları ne kadar sık ya da ne denli ender kendine dahil ettiği sorusu ile ilgisiz olduğunu düşünmek onlara cazip gelecektir.

Modern kadın hareketi tarafından ortaya konulan değer sorunlarının her ikisi de, söz konusu iki eğilimin ayrıştığı noktada birbirlerinden ayrılır. Bu hareketin kökeni, onu tamamıyla öznel kültür mecrası ile sınırlıyormuş gibi görünür. Kadınlar için sorun, erkeklerin başarılarına ve yaşam biçimlerine yönelmeye niyet ettikleri oranda hali hazırda var olan ve kadınların salt erişimlerine kapatılmış bulunan kültürel ürünlere, bu ürünlerin onlara yeni bir mutluluk kaynağı, yeni yükümlülükler ya da yeni bir kişilik biçimi sağlayıp sağlamayacağından bağımsız olarak, kişisel katılımlarıdır. Bu durumda mücadele, gerek şimdi gerek gelecekte kaç milyon insanın ondan çıkar sağlayacağından bağımsız olarak, değişmez bir biçimde ancak bireysel olarak kişilerin yararınadır. Bu, kendinde bireysel ve kişisel olan her şeyi aşan bir şey uğruna bir mücadele değildir. Burada söz konusu olan, nesnel olarak yeni değerlerin yaratılması değil, bir değerin ne sıklıkta ortaya çıktığıdır. Belki de kadın hareketinin bütün mutçul, etik ve toplumsal vurgusu bu eğilimde temellenmiştir. Bununla birlikte çok daha soyut ve çok daha az baskılayıcı bir gereksinim tarafından üretilen bir diğer eğilim ortadan kaybolmaz: Söz konusu bu eğilim, bu hareketten niteliksel olarak yeni mevcudiyetler ve kültürün nesnel içeriğinin bir genişlemesinin çıkıp çıkmayacağı sorunudur. Bu sorun, yalnızca hali hazırda olanın bir çoğaltımı

ya da yeniden üretimi değil, daha ziyade aynı zamanda bir yaratım sorunudur.

Kadın hareketinin, savunucularının bakışı ile uyum içinde, öznel kültürün alanını ölçülemez bir şekilde genişlettiğini varsayalım. Yahut karşıtlarının varsayımlarına göre öznel kültürü değersizleşmekle tehdit ettiğini varsayalım. Kadın hareketinin nesnel kültür içerikleri için ürettiği kazançlar iki durumdan da bağımsızdır. Burada dikkate alınacak olan sonraki gelişim olacaktır. Daha kesin olarak, bu olasılıklar için *temeli,* yani kadın doğasının nesnel kültür ile asli ilişkilerini, göz önünde bulunduracağız.

Bu bağlamda bütünüyle nesnel olan içeriklerinde dahi insan kültürünün cinsiyetsiz olmadığını baştan dile getirmek önemlidir. Kültür, nesnelliğinin bir sonucu olarak, hiçbir surette erkeklerin ve kadınların ötesinde yatan bir alanda var olmaz. Durum daha çok şöyle bir görünüm arz eder: pek az alan istisna olmak üzere nesnel kültürümüz baştan sona erildir. Sanatı ve sanayiyi, bilimi ve ticareti, devleti ve dini yaratmış olanlar erkeklerdir. Erkek ve kadın arasındaki ayrımın mevzu dışı olduğu saf bir "insan" kültürünün var olduğuna yönelik inanç, tam da böyle bir kültürün var olmadığını ortaya koyan aynı öncülden kaynaklanır. Yani "insan" kavramının basitçe "adam" kavramıyla özdeşleştirilmesinden kaynaklanır. Hatta pek çok dil her iki kavram için aynı kelimeyi kullanır.

Bu aşamada kültür sorunu ile gerçekte hiçbir ilgisi bulunmadığından, kültürümüzdeki nesnel öğelerin maskülen karakterinin cinsiyetlerin içsel doğalarından mı yoksa erkek egemenliğinden mi kaynaklandıkları tartışmasını dikkate almayacağım. Kadınların kalbur üstü icraatları "adamakıllı" diye takdir görürken, çeşitli alanlarda yetersiz icraatların "feminen" diye hakir görülmesi olgusundan her durumda bu basit özdeşleştirme sorumludur. Bu nedenle kültürel etkinliğimizin yalnız nesnesi değil, aynı zamanda doğası da özgül olarak eril enerjilere, duygulara ve belirgin bir şekilde eril bir zihinselliğe dayanır.

Bu durum, bir bütün olarak kültür, özellikle de yarı-üretken olarak nitelenen katmanlar için önemlidir. Bunlar

yaratıcılığın ruhani kaynaklarının mutlak olarak yeni hiçbir şey meydana getirmediği katmanlardır. Ne var ki, eksiksiz olarak önceden konmuş kalıplara göre yapılan mekanik bir yeniden üretim ile de tarif edilemezler. Aksine, söz konusu katmanlar belirli bir ortak nokta teşkil ederler. Bugüne dek kültür tarihi toplum yapısının daha ince yönleri için sonsuz önem taşıyan bu kendine özgü niteliği yeterince soruşturmamıştır. Teknolojinin ve ticaretin, bilimin ve savaşın, edebi etkinliğin ve sanatın pek çok alanında ikincil özgünlükte olarak nitelenebilecek sayısız başarılara gereksinim duyulur. Bunlar, verili biçimler içinde ve verili ön varsayımlar temelinde gerçekleşen; fakat aynı zamanda inisiyatif, kendine özgülük ve yaratıcı güç arz eden başarılardır. Özgül olarak eril enerjilerin iddiaları söz konusu durumlarda özellikle aşikârdır. Çünkü söz konusu biçimlerin ve ön varsayımların kaynağı eril tindir. Bu biçimler ve ön varsayımlar, eril karakteri taklitçi olarak tarif edilebilecek bu başarılara aktarırlar.

Bu tamamıyla tarafsız görünen kültürel içeriklerin maskülen doğası hakkında yalnız bir örneği seçeceğim. Sıklıkla kadınların "hukuki hoşnutsuzluk"ları, hukuki normlara ve yargılara muhalefetleri vurgulanır. Ne var ki, bu hiçbir surette hukukun kendisine karşı bir nefreti zorunlu olarak içermez. Bunun yerine o salt sahip olduğumuz biricik hukuk olan ve bu nedenle de bize kendinde hukuk olarak görünen *eril* hukuka karşıdır. Aynı şekilde, hem zamana hem de mekana ait düşüncelerle tekilleşmiş; tarihsel olarak belirlenmiş ahlakımız bize, genel olarak ahlak kavramının koşullarını sağlıyor görünür. Eril olandan pek çok bakımdan ayrılan dişi "adalet duygusu" da aynı şekilde farklı bir hukuk yaratacaktır. Bu anlayışın bütün mantıki sorunsallığı, nihai olarak yasama gibi adalet kurumunun da ancak bu yolla tarif edilebilen bir temel üzerinde durduğu olgusunu gizlememelidir. Bütün hukukun nesnel olarak belirlenebilir bir nihai ereği olduğunu düşünelim. Bu durumda, kuşkusuz, her bir yasal tanımı ilkece bütünüyle ussal olacak bir yolda bu hukukun temelinde açıklamak olanaklı olurdu. Ne var ki, bu nihai ereğin kendisi, ancak bu "adalet duygusu-

nun" diğer bir biçiminden, onun istikrarlı ve kendine özgü bir mantıki mevcudiyette billurlaşmasından daha fazlasını oluşturmayacak mantığın ötesine geçen bir edim tarafından belirlenebilirdi. Fakat bu gerçekleşmediği için, adalet duygusu etkin bir biçimde ve kesin olarak her bir tanıma ve karara dahil olduğu az çok akışkan bir durumda kalır. Tıpkı tam olarak gelişmiş hayvan organizmasının hemen hemen her hücresinde farklılaşmamış protoplazmanın bazı kısımlarının hâlâ mevcut olması gibi. Öyleyse her içkin olarak tanımlanmış ve her yana yayılan adalet duygusu kendi hukukunu yaratacaktır. Bu tarzda, özgül olarak kadın adalet duygusu temelinde geliştirilmiş bir mevzuat salt nesnelin önsel (a proiri) erkek ile özdeşleştirilmesinden ötürü nesnel geçerliliği olan bir "hukuk" mevzuatı olarak tanınmayabilir.

Ne var ki kültürümüzün gerçek içeriklerinin görünüşteki tarafsız karakterindense eril bir karakter sergilemesi olgusu, tarihsel ve psikolojik güdülerin çok yönlü, karşılıklı bir örgüsünde temellenir. Son tahlilde öznelerin ya da kişilerin bir durumu olan kültür, yolunu yalnız tinin nesnelleşmeleri boyunca izlemez. Aksine, büyük dönemlerinin her birinin ilerlemesi ile gerçek nesnelerin söz konusu alanı gittikçe daha geniş hale gelir. İlgileri, gelişimleri ve üretkenlikleri ile -bireylerin konukluğu bu geçici bölgede gittikçe daha da uzar. Nihayet, nesnel kültür böylesi bir kültür görünümüne bürünür. Kültürün öznelerde tamamlanması artık onun amaç ve ereği olarak görülmez. Daha ziyade kültür, söz konusu öznelerin bütünüyle özel ilgileri olarak görünür. Aksi takdirde konu ile hiçbir ilgisi yokmuş gibi gelir. İvmelenmiş gelişme hızı şeyler için, kişiler için olduğundan daha çok geçerlidir. "İşçinin üretim araçlarından ayrılması" yalnızca, kültürün gerek eylem gerek değerle ilgili vurgusunu insanlardan nesnelerin yetkinliğine ve kendine yeterli gelişimine kaydırmaya yönelik genel bir eğilimin oldukça özgül bir iktisadi örneği olarak ortaya çıkar.

Kültürümüzün bu hiçbir kanıt gerektirmeyen nesnelleşmesi diğer bir göze çarpan karakteristiği ile, yani uzmanlaşması ile karşılıklı yakın bir ilişki içinde durur. Kişinin, bir bütün oluşturmak yerine, giderek daha da fazla böyle bir

bütünün bağımlı ve özsel olarak önemsiz bir yönü haline geldiğini varsayalım. Bu durumda, onun için gerek kişiliğinin birleşik bütünlüğünü işine uygulamak gerek söz konusu bütünlüğü işinde tanımak giderek daha zor hale gelir. İcranın kendinde var olan tek biçimliliği ile icra edeninki arasında değişmez bir ilişki vardır. Bu durum -en dikkate değer şekilde- kendine özgü ve kendine yeterli birliği türdeş bir yaratıcıyı gerektiren, farklılaşmış ve uzmanlaşmış icralar temelindeki her türden üretime koşulsuz olarak direnen sanat yapıtında görülür. Eğer bu uzmanlaşmış icralar mevcutsa özne kendinde onlardan ayrıdır. Emek ürünü, nesnel gereklerini karşılamak zorunda olduğu kişisel olmayan bir yapı tarafından eş güdümlenir. Söz konusu ürün ona katkıda bulunanların her biriyle, anlamadığı ve benliğini yansıtmayan bir bütünlük olarak yan yana gelir. Eğer kültürümüzün nesnel öğesi, kendi kişisel öğesi üzerinde böyle belirleyici, ayrıcalıklı bir yer tutmasaydı modern işbölümü uygulanabilir olmazdı. Ve aksine, bu işbölümü olmasaydı da kültürümüzün içerikleri söz konusu nesnel karaktere sahip olamazdı.

Ne var ki çalışmanın bütün bir tarihinin gösterdiği gibi, işbölümünün kadındansa erkek doğasına kıyaslanamaz ölçüde daha uygun olduğu açıktır. Daha önce ev bünyesinde yürütülen çok sayıda farklılaşmış işin tam da işbölümü tarafından ondan ayrıldığı bugün bile; ev hanımının etkinliği herhangi bir erkek mesleğinden daha çeşitli alanlara yayılmış ve daha az uzmanlaşmıştır. Enerjisinin, kişiliğini tehdit etmeksizin seri bir yönde akmasına izin vermek için erkeğin daha çok fırsatı varmış gibi görünür. Bunun nedeni tam da söz konusu farklılaşmış etkinliği bütünüyle nesnel ve öznel yaşamından kopuk olduğu ölçüde öznel yaşamının mahrem varoluşu olarak adlandırılabilecek şeyden açık biçimde ayırt edilebilecek bir duruş noktasından deneyimlemesidir. Dahası bu durum -ki bu oldukça gariptir ve bunun kavramsal olarak ifade edilmesi güçtür- erkek kendini söz konusu nesnel ve uzmanlaşmış işe mutlak bir yoğunlukla adasa bile geçerlidir.

Bununla birlikte -ki bu ikinci noktadır- kadınların daha incelmiş duyarlılıkları ve bariz bir şekilde incinmeye daha açık oluşları, bireysel ruhsal öğelerinin daha kırılgan ve narin yapısından çok bu eğilime bağlı olabilir. Kadının ruhsal doğasının farklılaşmadan yoksun ve kendi kendine yeten tek biçimliliği bir anlamda onlara yapılan herhangi bir saldırının belli bir bölge ile sınırlı kalmasını olanaksız kılar. Her saldırı, saldırılan noktadan itibaren, kolayca incinebilen ya da yara alabilen bütün olası noktaları kolaylıkla etkilediği, bütün kişiliği kapladığı noktaya erişene dek sürer. Kadınların, aynı koşullar altında erkeklerden daha kolay darıldıkları sıkça tekrarlanır. Ne var ki bu, yalnızca çoğu kez özgül bir noktaya yönelmiş tekil bir saldırıyı bütün kişiliklerine dokunuyor olarak algılamaları anlamına gelir. Çünkü kadınlar, parçanın kendisini bütünden farklılaştırıp özerk bir yaşam edinmediği, daha özerk bir doğaya sahiptirler.

Kadın doğasının -tarihsel ifadesini ancak uzmanlaşmış ve nesnel kültüre yabancılaşmasıyla kazanan- bu asli yapısı psikolojik bir özellik altında özetlenebilir: sadakat. Sadakat, zihnin tamlık ve bütünlüğünün, kendi içeriğinin tekil bir öğesi ile çözülmez bir biçimde bağlantılı olmasını imler. Kadınların erkeklerle karşılaştırıldığında daha sadık bir doğaları olduğuna ilişkin gözlem hakkında muhtemelen evrensel bir uzlaşma söz konusudur. Bu durum kadınların sahip olunan eski eşyalara (kendisinin olanlara olduğu kadar sevdiği kişilere ait olanlara da) ve "anılara" (somut olanların yanı sıra en mahrem türdekilere de) bağımlılıkları ile başlar. Kadın doğasının bölünmemiş birliği, ne yaşandıysa hepsini bir arada tutar. Bir kez şeylerin her biri ile birleştirilmiş ve aynı merkezle ilişkilendirilmiş değer ve duygulara gelince, doğasının birliği, bu değer ve duyguları söz konusu şeye birbirlerinden ayrılması çok zor olacak bir şekilde bağlar.

Erkek daha az dindardır. Bu durum, erkeğin, şeyleri daha çok özerk nesnelliklerinin terimleri içinde görmesine yol açan farklılaşmış niteliğinden ileri gelir. Çevreyi merkezden ayırmak ve ilgi alanlarıyla eylemleri bütünleyici karşılıklı-bağlantılarından bağımsız kılmak için kendini belirgin bi-

çimde farklı, öze dair eğilimler çokluğuna ayrıştırma yetisini düşünün. Bütün bunlar sadakatsizlik lehine bir yatkınlık doğurur. Bu durumda gelişme, ilkin bir ilgiyi ardından bir diğerini benimseyebilir; kişiyi değişen biçimlere sokabilir ve mevcut her bir ânı kendi koşulları içinde ve bütünüyle nesnel bir tarzda seçilmek üzere tamamıyla özgür kılabilir. Ne var ki bu, gelişmeyi, her biri aynı önyargısız mevkiye sahip - sadakatin dışlanmasına imkan tanıyan- farklı eylem kiplerinin bolluğuyla sunar.

Psikolojinin mantığının bakış açısından farklılaşma ve nesnellik sadakatin karşıtıdır. Sadakat koşulsuz olarak kişiliğin tamamını tek bir ilgide, duyguda ya da deneyimde eritir. Sırf böyle bir ilgi, duygu ya da deneyim var oldu diye sadakat onlarla kaynaşmış halde kalır. Bu nedenle, benin kendi bireysel cisimleşmelerinden geri çekilmesinin karşısındaki bir engeli temsil eder. Kişinin nesneden ayrılmasında inançsız bir şeyler vardır. Bu bakımdan nesneden ayrılış, kadınların daha sabit doğasına karşıttır. Bu durum kadınları, uzmanlaşması temelinde nesnelleşmiş ve nesnelliği temelinde de uzmanlaşmış üretken bir kültüre –tabii ki, içten içe- yabancılaştırır.

Dolayısıyla, kadınların nesnel kültürel başarılardan yoksun olmaları ölçüsünde, bunun genel bir insani gereksinime ilişkin, etkin bir yetersizliğe işaret etmez. Aksine, bütün yaşam içeriklerinin yalnızca doğrudan kaynaştıkları bölünmez bir öznel merkezin enerjisiyle var olduğu bir varoluş tarzıyla, kadının, erkeğin farklılaşmış doğası tarafından yapılandırılmış bir nesneler dünyasında kendini kanıtlama zorunluluğu arasındaki uyuşmazlığa işaret edebilir.

Erkeklerin kadınlardan daha nesnel oldukları doğrudur. Ne var ki, erkeğin apaçık biçimde daha tamamlanmış varlık olarak, ayrıca bireyin bütünden hiçbir farklılaşmasının söz konusu olmadığı bir yaşamın yetersiz ve "gelişmemiş" bir yaşam olarak, görüldüğünü varsayın. Bu ancak bir kısır döngü aracılığıyla olanaklıdır. Başlangıçta erkeğin ve kadının göreli değerleri tarafsız değil, eril bir değer tasarımının oluşturduğu temelde kararlaştırılır. Bundan, burada bize yalnızca bütünüyle kökten bir ikiliğin (düalizm) yardım

edebileceği sonucu çıkar. Eril değerlerin, kendinde değerlerle bu toyca birleştirilmesi, ancak kendinde kadın varoluşunun erkekten asli olarak farklı bir temele ve temelde farklı yönde bir yaşam akışına sahip olarak tanınmasıyla önemini yitirir: her biri bütünüyle özerk bir kurala göre yapılanmış iki varoluşsal bütünlük.

Bu toyca birleştirme mantıksal olarak "nesnel" kavramının söz konusu can alıcı çifte anlamında ifade edilen tarihsel güç ilişkilerine dayanır. Bir yandan nesnel, hem kadının hem de erkeğin tek yanlılığının üzerinde, ikisine de eş uzaklıkta bütünüyle yansız bir düşünce gibi görünür. Diğer yandan aynı zamanda, özel olarak eril varlık kipine karşılık gelen özgül başarı biçimidir. İlki, tarih-ötesi ve psikoloji-ötesi bir soyutlamadan ibaret bir kavrayıştır. İkincisi, kökenlerini maskülenliğin ayrım gösteren niteliğinde bulan tarihsel bir yapılandırmadır. Sonuç olarak ikinci kavrayıştan türetilen ölçütler ilkiyle aynı sözcüğü kullanıp onunla aynı, tümüyle ideal mevki karakteristiğini takınırlar. Dolayısıyla, kendini kanıtlama olasılığını, nesnelliğin özgül olarak eril kavramı nedeniyle, devre dışı tutan varlık -kültürümüzde ya hiç fark edilmeyen ya da ancak tek tük fark edilen- tarih-ötesi ve doğası gereği insani nesnellik kavramının duruş noktasından değer yitirmiş olarak görünür.

Doğuştan gelen bir ruhsal birliği gerektirmeyen, uzmanlaşmış bir icra tarafından kişisel varoluşunun parçalara ayrılmasına izin vermemeye dönük erkek yetisi, erkeğin bu icrayı nesnelliğin uzak mesafesine yerleştirmesinden kaynaklanır. Bu yeti, kadın doğasının tam da yoksun olduğu şey olarak görünür. Ne var ki söz konusu olan bir eksiklik anlamında bir yoksunluk değildir, daha ziyade burada bir yetersizlik olarak ifade edilen şey, kadın doğasının bütünüyle olumlu niteliklerinden kaynaklanır. Eğer, söz konusu kadın doğasının kendine özgü ruhsal niteliğinin bir tür simgesel ifadesi mevcut olsaydı, o şu olurdu: kadın doğasının çevresi, erkek doğasına göre merkezi ile daha sıkı sıkıya bağlıdır ve onun ayrı ayrı yönleri bütünle erkek doğası için geçerli olandan daha tam bir biçimde bütünleşmiştir. Burada tekil bireyin kendini kanıtlaması bağımsız bir gelişimde,

heyecan ve duyguya dair merkezleriyle birlikte benlikten bir farklılaşmada; icrayı nesnelin alanına kaydıran, bunun sonucunda cansız uzmanlaşmasının tam ve canlı bir kişisel varoluşla uyumlu hale geldiği bir süreçte bulunmaz. (Kuşkusuz bu durum, kişisel varoluşun uzmanlaşma pahasına zarar gördüğü eril fenomenlerin bulunduğu olgusunu dışlamaz).

Bu noktada kadın doğasının söz konusu türdeşliğinin salt özgül ve birbirlerinden epey uzak iki yönünü dikkate alacağım. Belki de kadınları çoğu durumda "dağınık" ve "nesnellik yoksunu" gibi olumsuz kavramlarla dile getirmemizin nedeni, dil ve kavram oluşturmanın çoğunlukla erkek doğasına uyum göstermesidir.

Deneyimli cezaevi uzmanları kadın hapishane görevlilerinin işe alımı ile ilgili olarak ancak iyiden iyiye eğitimli kadınların bu göreve getirilmeleri gerektiğini vurgulamışlardır. Bir kural olarak erkek mahkum, gardiyan eğitim ve kültürde kendisinin epey altında olsa bile, gardiyana itaat etmek konusunda oldukça uysaldır. Ne var ki kadın mahkumlar kendilerinden eğitim ve kültür bakımından aşağıda olan bir kadın gardiyana neredeyse her zaman zorluk çıkarmışlardır. Diğer deyişle, erkek bütüncül kişiliğini içinde bulunduğu bireysel ilişkiden farklılaştırır. Bu ilişkiyi, bütünüyle nesnel bir tarzda, söz konusu ilişkinin dışında olan tüm etmenlerden kopuk olarak deneyimler. Diğer yandan kadın, bu anlık ilişkinin kişisel olmayan bir tarzda meydana gelmesine izin veremez. Aksine bu ilişkiyi bütün varlığından ayrılmaz olarak deneyimler. Bu nedenle, kendisinin bütün kişiliği ile kadın gardiyanın bütün kişiliği arasındaki ilişkininin anıştırdığı karşılaştırmalarda ve çıkarımlarda bulunur.

Burada söz konusu edilen karşıtlık, kadınların bütünüyle genel doğası ile kültürümüzün bütünüyle genel biçimi arasındaki ilişkiyi kapsar. Dolayısıyla bu kültür içerisinde kadın icrası giderek daha çok engellenir, engellendikçe de bu en evrensel ve en biçimsel öğe karşısına bir *gereklilik* olarak daha çok dikilir. Bu en kesin biçimde özgün yaratım durumunda geçerlidir. Eğer çoktan biçimlendirilmiş içerikler alınır ve onların birleşimleri daha da geliştirilirse, bu epey

kolayca, söz konusu kültür alanının bütünsel karakterine bir uyumla sonuçlanır. Ne var ki öznenin en kendine özgü niteliklerinden kendiliğinden bir yaratım ortaya çıkacaksa bu, söz konusu olan içeriklerin en öğesel özelliklerinden başlayarak mutlak olarak etkin ve bütün bir biçimlendirmeyi gerektirir. En uç durumda bu etkinlik genel biçimin hiçbir yönünü maddenin kendisinde bulamaz. Aksine yaratıcı ruh geride hiçbir artık bırakmadan maddenin genel biçimden uzaklığının aşamalı olarak üstesinden gelmelidir. Bu, kadın etkinliklerinin, eril koşullarca tanımlanmış nesnel bir kültürde başarılı olduğu diziyi meydana getirir.

Sanatlar içerisinde, daha sonra başka bir yönüyle tartışılacak olan dramatik oyunculuk sanatı ve müzikal icradan, eşsiz bir yetenek ve hamaratlık göstergesi olması tam da "verili" bir desenin yeniden üretilmesine bağlı olan nakış sanatının en özgün biçimlerine dek, kadınların alanı üretkenlikle ilgili olanlardır. Bilimlerde ise kadının bir biriktirici ve "taşıyıcı" olarak yetenekleri kayda değerdir ve verili olanı geliştirmeye yönelik çalışma yetisi ona bir öğretmen olarak peşinen dikkate değer başarılar sağlar; çünkü, tüm işlevsel bağımsızlığına karşın, öğretim hâlâ verili olanın iletimine dayanır. Kısacası bugüne kadarki kültürün sınırları içerisinde kadın, çalışmasının maddesi kültürün tinini -ki bu, erkek tinidir- içerdiği ölçüde, daha başarılıdır. Kadın, özgün bir üretim edimi, diğer bir deyişle önsel olarak hayli farklı biçimde düzenlenmiş olan özgün enerjilerini yalnız nesnel -ve dolayısıyla, eril- kültüre yatırmasını gerektiren bir edim, talep edildiği düzeye dek başarısızlığa uğrar.

Bununla birlikte, denilebilir ki, söz konusu kültürün eril olmasının iki yönlü bir anlamı vardır. Kültür, salt işbölümüyle belirlenen nesnel bir biçim içinde ortaya çıkmasından dolayı değil, aynı zamanda söz konusu biçimin gerçekleşmelerinin tekil başarıları gerektirmesi ve bu başarıların, öğelerini erkek yetilerinin kendine özgü yönelim ve ritmine uyacak bir şekilde özgül uzmanlık alanlarına birleştirmesinden ötürü de erildir. Dolayısıyla yukarıda değinilen biçimlerle ilgili asli güçlükten bağımsız olarak kadınlar, erkeklerin olduğu anlamda birer doğa bilimci ya da mühendis, hekim

ya da sanatçı olmaya girişikleri takdirde hâlâ bir yetersizlik, hatta bir tanınmama söz konusu olacaktır.

Kuşkusuz bu yeteri kadar sık yaşanacak ve öznel kültürün payı yine de bolca yetecek ölçüde genişlemiş olacak. Bununla birlikte, nesnel kültür var olmaya devam edecekse ve kadınlar kendilerini onun biçimine uydurmaya devam edeceklerse; kadınlardan kültürün sınırlarının yeni bir genişletilmesi ve yeni nüanslar ancak *erkeklerin yapamadığı* bir şey başardıkları takdirde beklenebilir. Bu bütün sorunumuzun çekirdeği ve kadın hareketi ile nesnel kültür arasındaki ilişkinin esas noktasıdır. Belli alanlarda (gerçekte eril çalışma tarzına uyan kısmi işlevlerin söz konusu sentezi olsa bile) bugün nesnel bir birlik olarak değerlendirilen etkinliklerin ayrıştırılması kendine özgü dişil etkinlik alanları yaratacaktır. İngiliz işçileri bu ilkeyi maddi yaşamın sınırlı bir alanında uygulamışlardır. Kadınların daha düşük ve daha ucuz yaşam standartlarını erkeklere karşı fiyat kırmak için kullandıkları pek çok durum vardır. Bunun sonucunda standart ücret düşer. Bu nedenle genel olarak sendikalar sanayide kadın emeğinin kullanımına en sert biçimde karşı çıkmışlardır. Kimi sendikalar -pamuk dokumacıları ve örneğin çorap dokumacıları- tüm fabrika işleri için -hatta en önemsiz ikincil işlevler için bile- geçerli olan ücretleri içeren standart bir liste getirerek bu sorundan bir çıkış yolu buldular. Böylece, bir kadın tarafından mı yoksa bir erkek tarafından mı yerine getirildiğine bakılmaksızın herkesin söz konusu işlevler için aynı ücreti alması hedeflendi.

Bu, kadınlarla erkekler arasındaki rekabeti gidermenin bir yolu olarak tasarlandı. Ne var ki, adeta bağımsız bir şekilde, kadınların bir anlamda kendi güç ve yeteneklerine tıpatıp uyan işlevleri kendi tekellerine aldıkları ve erkeklere *onların* kabiliyetlerine uygun işlevleri bıraktıkları bir iş bölümü geliştirildi. İngiliz sanayi işçilerinin koşulları konusundaki en önemli uzman şunu söylüyor: "El işçiliği söz konusu olduğunda kadınlar, kabiliyetleri ve gereksinimleri erkeklerinkinden ayrılan özel bir işçiler sınıfı teşkil eder. Her iki cinsiyeti de aynı sağlık durumunda ve icra yeterliliğinde tutabilmek için *işlerin farklılaştırılması* sıklıkla gereklidir." O

halde burada uçsuz bucaksız dişil kültürel etkinlik sorunu bir anlamda şimdiden toyca bir tarzda çözülmüş bulunuyor. İşler karmaşası içinden özel olarak kadın yeteneklerinin yatkınlığa sahip olduğu noktalar birleştirilip, bunları özel meslekler olarak tanımlanmak suretiyle yeni çizgi çekiliyor. Hatta bu bağlamda kadınların erkeklerin yapamadığı bazı şeyler yaptıkları doğrudur. Her ne kadar önceden erkekler tarafından yapılmış olsalar da, kadınların güçlerine uygun düşen işler özel olarak kadın emeğince daha iyi icra edilmektedirler.

Bu olasılığı, daha başka herhangi bir ayrıntısı içerisinde ele almayacağım. *Bilgi* için bile bu olasılık ancak uygulamada görülebilir hale gelir. Bu noktada başka bir olasılığa döneceğim: Bir anlamda hem daha özgün hem de daha özgül olarak dişil bir icra, erkek icrası tarafından terk edilen alanlarda gelişebilir. Bilim alanında bile, muhtemelen çoğu da tıbbın alanında, bu bağlamda ancak tek tük gözlemler olasıdır. Burada sorun -kesinlikle ilgiye değer bir konu olan- erkek ile aynı kabiliyetlere sahip ve aynı işi yapan bir kadın hekimin pratik ve toplumsal değeriyle ilgili değildir. Aksine konu, kadın hekimden tıp kültüründe eril yöntemlerle elde edilemeyen bir çeşit niteliksel ilerleme bekleyip beklemeyeceğimiz ile ilgilidir. Bana öyle geliyor ki sahiden de bekleyebiliriz. Zira, gerek teşhis gerek tedavi hiç de önemsiz sayılamayacak bir oranda hastanın koşulları ile empati kurmaya bağlıdır. Nesnel ve klinik inceleme yöntemleri hastanın koşul ve duygularının ister doğrudan ve içgüdüsel, isterse de hastanın söyledikleri ile dolayımlanmış öznel bir bilgisi ile desteklenmediği sürece çoğu kez olgunlaşmamış sonuçlara ulaşır. Bu tip bir bilgiyi tıp sanatının evrensel olarak işleyen önseli olarak değerlendiriyorum. Ondan habersiz olmaya yatkın olmamızın tek nedeni onun apaçık olmasıdır. Bu durum, olağanüstü incelikli koşulları ve sonuçları ile birlikte onun derecelenmelerinin henüz soruşturulmamış olmasının nedenidir kuşkusuz.

Ne var ki, bunlar *biraz* olsun her zaman mevcut olmaları gereken koşullardır. Ne ölçüde karşılandıkları hekimin anlayışının sınırlarını belirler; hekim ve hasta arasında belli bir

kurucu analojiyi varsayarlar: karakteristik olarak müphem fakat bu bakımdan hiç de daha az kesin ve belirleyici olmayan bir olgu da, hastanın içsel durumunun yeniden yaratımının hiç kuşkusuz hekimin de aynı türden bir varlık olduğunun göz önünde bulundurulmasına bağlı olmasıdır. Bu göz önünde bulunduruş söz konusu yeniden yaratımın düzeyini de belirler. Bu anlamda dikkate değer bir deneyime sahip bir sinirbilimci bir keresinde belli sinir durumlarının tam bir tıbbi teşhisinin ancak hekimin de benzer durumları deneyimlemesi ile mümkün olduğunu dile getirmişti.

Buradan o halde şu sonuç çıkar: kadınlara ilişkin olarak, kadın hekim sıklıkla daha geçerli tanılar koyacak ve tekil vakanın doğru tedavisine yönelik daha incelikle damıtılmış bir duyguya sahip olacaktır. Saf bilim alanında da kadının erkek tarafından saptanamaz olan tipik bağlantıları keşfetmeye muktedir olması gerekir. Çünkü kadın, hasta ile aynı bünyeye sahip olmasıyla, erkeğin erişimine kapalı olan bir bilgi aracını elinde bulundurur. Kadın hastanın, kadın hekimle karşı karşıya iken daha az rahatsız olması olgusunun salt apaçık güdülerden değil, fakat aynı zamanda bir kadın tarafından erkeğe kıyasla pek çok bakımdan daha iyi anlaşıldığına ilişkin duygudan da kaynaklandığını düşünmeye eğilimliyim. Bu özellikle alt sınıftan kadınlar için doğrudur. İfade olanakları yetersiz olduğundan içgüdüsel tarzda anlaşılmaya daha çok bağımlı olmaları gerekir. Öyleyse bu durumda da, kadınlar bütünüyle bilimsel bir anlamda erkekler için olanaklı olmayan bir şeyi *cinsiyetleri nedeniyle* başarabilirler.

Farklı bir bilgi biçiminin farklı bir varoluş kipine bağlı olduğuna ilişkin aynı varsayım temelinde kadın zihni tarih bilimine de kendine özgü katkılar yapabilir. Eleştirel bilgi kuramı, tarihsel bilgiyi "tam olarak yaşandığı haliyle" olayın azami ölçüde sadık ve azami ölçüde fotografik bir yeniden üretimi (vasıtasıyla dolayımsız gerçekliğin bilimsel bilince döküldüğü bir süreç) olarak gören gerçekçilik biçiminin sığlığını ve yanlışlığını gösterdi. Artık biliyoruz ki -kendinde olanaklı bir bilgi nesnesi değil fakat yalnızca bir deneyim

nesnesi olan- "olay" ancak bilişsel tinin yapısı ve yönelimleri tarafından tanımlanan işlevlerin eylemi aracılığıyla "tarih" olabilir. Bu tanımlamanın ayırt edici özelliği, sonuçta oluşan düzenlemenin, yani tarihin ayırt edici özelliğinden sorumludur. Bu, tarihin herhangi bir bakımdan doğruluk ve yanılgı arasındaki ayrımın geçerli olmadığı "öznel" bir mevcudiyet haline gelmesi anlamına gelmez. O yalnızca doğruluğun, tinin olaylara dair tefekkür eden karakterine dayanmaması anlamını taşır. Doğruluk daha ziyade, olaylarla belli bir işlevsel ilişkiye ve kendi yasalarına uyan idelerin aynı zamanda şeylerin kendilerinin bir talebini de yerine getirdikleri yere dayanır. Söz konusu talebin diğer türlü ne olabileceğinden bağımsız olarak, doğruluk şeylerin idelerce fotoğraflanmasında ısrar etmez.

Bu noktada, tarihsel imgenin tarihçinin kendine özgü tinsel yapısına olan kaçınılmaz bağımlılığından kaynaklanan sorunlardan yalnızca birini göz önünde bulunduracağım. Tarihsel bilginin doğrulanan ve katı anlamıyla "deneyimlenen"le sınırlanmış olduğunu varsayın. Bu durumda sonuç tutarsız parçaların bir derlemesinden ibaret olacaktır. "Tarihin" tümleşik dizileri ancak sürekli bir ekleme, analojiler kullanarak tamamlama ve deneysel kavramlara gönderimde bulunarak yapılandırma süreci temelinde olanaklıdır. Herkesin bildiği gibi, görgü tanıkları tarafından bir sokak kavgasının betimlenmesi bile başka bir yolla olanaklı olmaz. Ne var ki, dolayımsız olguların art arda gelişlerinin ancak tinsel kendiliğindenlik yoluyla tutarlı ve anlamlı hale geldiği bu katmanın altında, tarihi meydana getiren ve tamamıyla söz konusu kendiliğindenlik tarafından oluşturulmuş bir katman daha vardır. İnsan dünyasındaki algısal olarak doğrulanabilir bütün olayların teferruatlı bir bilgisinin olanaklı olduğunu varsayın. Öyle olsaydı bile, eğer onları psikolojik olarak yorumlayamasaydık -diğer bir deyişle bütün bu dışsal olayların ardında hiçbir zaman doğrudan doğruya teyit edilemeyecek fakat yalnızca sezgisel hayal gücü ile tasavvur edilebilecek düşünceleri, duyguları ve niyetleri keşfetmeseydik- bütün bu görülebilir, dokunulabilir ve duyulabilir

fenomenler bulutların geçişi ya da dalların gıcırdaması kadar ilgisiz ve anlamsız kalırdı.

Her zaman için deneyimin ötesinde kalan bir şeyin, bu itibarla, etkin ve içsel bir yeniden yaratımına dayanmasından ötürü tüm tarihin söz konusu yapısı üzerine düşünmeye eğilimli değilizdir; çünkü her dışsal fenomen salt ruhun bir anlatımı olarak, salt ruhsal süreçlerin bir etkisi ya da bir nedeni olarak tarihsel öneme sahiptir. Çünkü günlük yaşamın kendisi insan ifadelerinin ruhsal değeri ile ilgili hipotezlerin devamlı kullanımı temelinde cereyan eder ve günlük yaşam alanında genellikle bu ifadeleri hatırı sayılır ve apaçık bir güvenle yorumlarız.

Özel olarak tarihin bilişsel öznesi tarafından icra edilen bu psikolojik yorumlama biçimi, bu özne ile nesneleri arasındaki kendine özgü bir özdeşlik ve ayrım ilişkisine dayanır. Belli bir temel özdeşlik geçerli olmalıdır. Belki de yeryüzünün bir sakini, gözlemlenebilir davranışının tümünü biliyor olsaydı bile başka bir gezegenin bir sakinini "anlayamazdı". Genel olarak kendi memleketlimizi diğer insanlardan, kendi ailemizin üyelerini yabancılardan ve bizim mizacımızı paylaşan insanları zıt bir eğilimde olanlardan daha iyi anlarız. Kavrayışın dolayımsızca yakalanamayacak ruhsal bir sürecin içsel yeniden yaratımı olduğu düzeye dek, bir tini ona benzediğimiz ölçüde kavrarız. Ne var ki bu mekanik olarak üretilmiş bir koşutluk ile aynı anlama gelmez. Bir kimse ne Sezar'ı anlamak için bir Sezar olmak zorundadır, ne de Augustinus'u anlamak için bir Augustinus olmak zorundadır. Hatta, çoğu zaman farklılık gösteren belli bir nitelik tam olarak aynı ruhsal örüntü lehinde bir önyargıdansa diğer bir insanın psikolojik bilgisi için daha tercih edilir bir yansızlık yaratır.

Açıktır ki psikolojik -dolayısıyla da tarihsel- anlayış, öznesi ve nesnesi arasındaki oldukça değişken ve henüz tümüyle çözümlenmemiş bulunan ilişkiye ilişkin olarak tanımlanır. Bu ilişki, özdeşlik ve ayrımın bütünüyle nicel bir karışımından oluşan soyut bir anlatım ile kesinlikle olduğu gibi algılanmaz. Bununla birlikte yukarıdaki yorumlar temelinde bir nokta sabit görünür: Tartışmasız gözlem olguları, ilkece

sınırsız olan çok sayıda psikolojik altyapı ile tutarlıdır. Kuşkusuz hayali ve doğal olarak parçalı yapılar ile bağlı sınırlar içerisinde aynı dışsal imge, farklı zihinlerde farklı içsel imgeler üretebilir; diğer bir deyişle söz konusu dışsal imgeyi zihinsel olanın bakış açısıyla yorumlayan imgeler üretebilir. Ayrıca bütün bu içsel imgeler eşit ölçüde meşrudur. Bu hiçbir surette bir ve aynı somut olguya ilişkin hipotezlerle ilgili, içlerinden yalnız birinin doğru olma imkanına sahip olduğu bir sorun değildir (her ne kadar doğal olarak yeterince sık bir biçimde bu böyle de olsa da). Aksine, onlar aynı modelin farklı fakat eşit ölçüde nitelikli ressamlarca yapılmış resimleriyle aynı tarzda az çok birbirleriyle ilişkilidirler. Hiçbirine ilişkin olarak "doğru" portre denemez. Bunun yerine, her biri gerek özü itibarıyla gerek nesne ile olan kendine özgü ilişkisi dolayısıyla meşru, tam birer bütünlüktür. Her biri, diğerlerinin ifade ettiklerinde yeri olmayan, bununla birlikte onlarla çelişmeyen birtakım şeyler söyler.

Dolayısıyla erkeklerin kadınlarca psikolojik yorumu, pek çok bakımdan kadınların birbirlerini psikolojik anlamda yorumladıkları tarzdan temelde farklı olabilir -bunun tersi de doğrudur. Goethe bir keresinde kadınlara ilişkin sahip olduğu idenin doğuştan olduğuna ve *bu nedenle* de kadın karakterlerinin gerçek hayatta karşılaştıklarımızdan hep daha iyi olduklarına dair besbelli paradoksal bir yorumda bulunmuştu. Zira doğuştan gelen idelerimizin aldatıcı oldukları ön varsayımında bulunamayız (kaldı ki Goethe böyle bir varsayımda bulunacak son kişi olurdu). Bununla birlikte gerçekte bu, daha yüksek bir olasılıkla başka bir kişinin derin zihinsel doğasının kavranmasının, kavrayan öznenin doğasına bağlı olduğuna ilişkin hissin paradoksal bir anlatımı idi.

Ama kişilerin daha genel, kişisel olmayan, bir deneyimi daha vardır. Söz konusu deneyimin hiçbir surette kendi derinliklerimizde yaratıldığı ölçüde derinden diğer kişiye nüfuz eden o diğer deneyim ile uyuşması gerekmez. Tarihin uygulamalı psikoloji olduğu düzeye dek, bana öyle geliyor ki burada işaret edilen ilişkiler, kadın doğasının tarih

bilimindeki hayli özgün başarılar için temel olabileceğini gösteriyor.

Kadınlar, kendilerinde salt tarihsel nesnelerle özdeşlik ve ayrımın erkeklerden farklı bir karışımına, dolayısıyla kendine özgü ruhsal yapıları sayesinde erkeklerin göremedikleri şeyleri görme olanağına sahip değildirler; ancak farklı zihinsel yapıları sayesinde aynı zamanda farklı bir tarzda görme olanağı da taşırlar. Kadınlar, varoluşu genel olarak kendi doğalarının önselinin bakış açısından –dolayısıyla, söz konusu iki ayrı yorum, doğru ve yanlıştan ibaret basit iki seçeneğe tâbi olmasa da, erkeklerden farklı- yorumlarlar. Aynı şekilde tarihsel dünya kadınların psikolojik yorumu aracılığıyla parçalarla bütün arasındaki ilişkinin bir başka yönünü de sergileyebilir. Bu olanaklar sorunsal görünebilir ve bu noktada salt esaslar açısından önemlidirler. Ne var ki tarih biliminde kendine özgü dişil işlevlerin, kadın zihninin özel gözlemsel, empati kuran ve inşa edici yetilerinden ileri gelen başarılar - bunlar ister müphem kitle hareketlerinin ve kişilerin açığa vurulmamış güdülerinin anlaşılması sorununa uygulansın, isterse de yazıtların çözülmesine uygulansın- olabileceğini düşünüyorum.

Kadın doğasının kültürel insan yapımlarında nesnelleşmesi en çok kadın doğasının belli esaslarının çoktan mevcut olduğu sanat alanında olanaklı görünüyor. Her hâlükârda edebiyatta çoktan "adam gibi yazma"ya yönelik hakir bir hırsa sahip olmayan bir grup kadın var; müstear erkek adları kullanıp da kadın olarak erişebilecekleri gerçekten özgün ve özel olarak anlamlı bir başarıya ilişkin en ufak bir anlayışa dahi sahip olmadıkları duygusunu da vermiyorlar üstelik. Kuşkusuz kadın nüansının gün ışığına çıkarılması edebi kültürde de oldukça zordur. Çünkü edebiyatın genel biçimleri erkekler tarafından üretilmiştir (bu arada, özgül olarak edebiyatın dişil biçimleri belki olanaklı olmakla birlikte bir ütopyanın alanına girerler). Bu nedenle edebiyat biçimleri ile özgül olarak onları dolduran dişil içerik arasında ince bir içsel uyumsuzluk olması muhtemeldir. Kadınlarca yazılan lirik şiirde bile, özellikle de oldukça başarılı örneklerde, sıkça kişisel ifade ve estetik biçim arasında,

sanki yaratıcı zihin ve onun anlatımı tam olarak aynı üsluba sahip değilmiş gibi belli bir ikirciklilik sezinlerim. Bir yandan, estetik bir biçimde nesnellik kazanmaya çalışan içsel yaşam söz konusu biçimin verili sınırlarına erişemez. Biçimin gereklerini yine de yerine getirmek gerektiğinden, bu ancak belli bir sıradanlık ve uzlaşıma yatkın olma aracılığıyla olanaklı olur. Diğer yandan içsel yaşamın bakış açısından bir duygu ve canlılık artığı, biçim verilmemiş ve açığa çıkarılmamış olarak kalır. Belki de bu "şiirin bizatihi şimdiden bir ihanet olduğunu" gösterir. Çünkü öyle görünür ki insanın iki gereksinimi -kendini açığa vurmak ve gizlemek- kadın zihninde erkekten epey farklı bir tarzda bir araya gelir.

Lirik şiirin geleneksel iç biçimlerini -kelime dağarcığını, kendisini sınırladığı ifade alanını ve deneyim ile ifade edici simge arasındaki ilişkiyi- düşünün. Tekil durumlarda geçerli olabilecek esneklikten bağımsız olarak bu, tümüyle kişinin ruhsal yaşamını açığa vurmasının ne olduğuna ilişkin belli bir genel standarda dayanır. Bu bakımdan oldukça farklı bir mizaçta olan kadın zihninin kendisini aynı biçimler içinde ifade etmeye giriştiğini varsayın. Bir yandan kolaylıkla belli bir yavanlık ortaya çıkabilir iken (kuşkusuz bu, aynı *genellikte* bir ilişki ondan sorumlu görünmese de aynı zamanda pek çok erkek lirik şiirinin de karakteristiğidir), diğer yandan sonuç saldırgan bir utanmazlık olabilir. Bazı çağdaş kadın lirik şairler için bu bir anlamda doğaları ile lirik ifadenin geleneksel üslubu arasındaki uyuşmazlığın içkin sonucudur. Diğerleri için ise, feminenliğin içsel biçiminden özgürlüklerini belgeleme maksadı taşır.

Her hâlükârda son birkaç yılın basılı yapıtlarının bir kısmında en azından kendine özgü bir kadın doğasının belgelenmesi olarak lirik bir üslubun oluşumunun belli belirsiz başlangıçlarını görür gibi oluyorum. Popüler şarkıların üretimi düzeyinde kadınların da erkekler kadar özgün ve bu anlamda en azından onlar kadar üretken oldukları pek çok halkın varlığı da ilgi çekicidir. Bu gösteriyor ki, henüz gelişmemiş olan kültürlerde ve tinin henüz nesneleşmediği durumlarda, burada söz konusu ettiğimiz uyuşmazlık olası

değil. Kültürel biçimler henüz belirgin ve net olarak tanımlanmadıkları ölçüde kesin biçimde eril de olamazlar. Söz konusu biçimler (ilkel halklarda erkekle kadın arasındaki, insanbilim tarafından ortaya konulan daha yüksek düzeydeki eşitliğe karşılık gelecek biçimde) farklılaşmamış düzeyde kaldıkları sürece dişil enerjiler kendilerini, kendilerine uygun olmayan bir kipte ifade etmeye dönük bir kısıtlama altında bulmazlar.

Burada başka pek çok gelişmede olduğu gibi en gelişmiş düzey, en az gelişmiş olanın biçimini yeniden üretir. Muhtemelen tinsel kültürün en yüceltilmiş ürünü olan matematik, kadınla erkek arasındaki ayrımı tinin başka herhangi bir ürününden daha çok aşar. Matematiğin nesneleri, zihnin cinsiyete göre farklılık gösteren tepkileri için kesinlikle hiçbir vesile sunmazlar. Bu durum kadınların diğer tüm bilimlerde olduğundan daha çok olmak üzere matematiği derin bir şekilde etkilemiş ve ona önemli katkılarda bulunmuş olmaları olgusunu açıklar. Matematiğin soyutluğu, halk şarkılarının üretimi aşamasının onu *öncelemesi* ile tam tamına aynı tarzda, bir anlamda cinsiyetler arasındaki psikolojik ayrımı *takip eder*.

Öyle görünür ki roman, kadın yaratıcılığı için diğer edebi biçimlere kıyasla daha az ciddi olan sorunlar doğurur. Çünkü roman, gerek problemi gerek estetik yapısı itibarıyla asgari katılık ve asgari belirlilikteki bir biçime sahiptir. Sınırları sıkı bir biçimde belirlenmemiştir. Ördüğü ipliklerin tümü, romanın birliğine tekrar dokunamaz. Aksine, bir anlamda pek çok iplik onun sınırlarının ötesine, belirsiz bir uzama doğru uzanır. Romanın kaçınılmaz gerçekçiliği, kendisini şiir ve drama için geçerli olan katı ritim ve somut yapı kurallarıyla edimsel oluşun kargaşasından kurtarmasına izin vermez. Şiir ve dramanın katı biçimlerine, romanın biçimsellikten uzak ve görece serbest yapısında bulunmayan bir erkek önseli içkindir. O halde içgüdüleri, en başından beri kadın edebiyatçıları hakiki alanları olarak romana doğru çekmiştir. Romanın biçimi -tam da katı anlamda "biçim" olmanın gereklerini yerine getirmediğinden- bazı modern romanlar için söz konusu olduğu gibi onun ayırt

edici şekilde kadın yaratımı haline gelmesine izin verecek ölçüde esnektir.

Belki de karakteristik olarak feminen işlerde kadın varlığının apaçık damgası, ilkece en seçik biçimde yerleşik geleneksel standartlara bağlı kalmanın fuzuli olduğu plastik sanatlarda görülebilir. Bütün plastik sanatların, ruhsal-fiziksel ilişkilere; zihnin dinamiğinin bedenin devinimlerine, uyarılma duygularına ve bakışla dokunuşun ritmine aktarılma tarzına bağlı olduğu konusunda artık hiçbir kuşku yoktur. Kadının içsel yaşamının görünür hale geldiği kısmen dolayımsız, kısmen saklı tarzı, sözgelişi kadınların anatomik ve fizyolojik olarak koşullanmış özel hareket tarzlarını ve uzamla olan -jestlerinin temposunu, etkinlik alanını ve oluşumunu izlemesi gereken- ilişkilerini göz önüne getirin. Bütün bu düşünceler hesaba katıldığında plastik sanatlarda kadınlardan, biçimlendirme fenomenlerine dair özel bir yorum ve tavır beklemeliyiz.

Kuramsal bilgi için uzamın zihinde yer aldığı doğruysa eğer, bu durumda jestler de ruhun uzamda yattığını gösterir. Tavır salt kendinde bedenin devinimi değil, daha ziyade ruhsal bir sürecin ifadesi olarak görülen devinimdir. Bu nedenle, doğası -psikolojik bakımdan bu her zaman geçerli olmasa da- algısal olanın ruhsal ve tinsel bir şeyin taşıyıcısı ve görünüşe çıkışı olmasından ibaret olan jest, sanatın özsel köprülerinin ve ön varsayımlarının en önemlilerinden biridir. Jestler aracılığıyla kişi bir bakıma onların tayin ettiği uzam kesitinin tinsel iyeliğini ele geçirir. Eğer uzam içerisinde devinmeseydik uzam anlayışımız çok farklı olurdu; hatta belki de böyle bir anlayışa sahip olmazdık. Bu devinimlerin cereyan ettiği tarz, söz konusu anlayışın temelidir.

Doğal olarak sanatçı, jestlerini mekanik bir biçimde yapıtına dökmez. Ne var ki, kendini uzama uydurma tarzı -farklı tipte çok sayıda aktarım ve dolayım temelinde- uzamsal fenomene ilişkin algısal yorumunu belirler. Belki de bu durum en açık haliyle Doğu Asya resmine özgü kaligrafik nitelikte kendisini gösterir. Onda fırçanın vuruşu doğrudan doğruya elin fizyolojik devinimini temsil eder. Cazibesi, göz

tarafından algılanan haliyle elin deviniminin rahatlığında, ritminde ve doğallığında yatar.

Kadınların kendilerine özgü jestleri, ruhsal doğalarının ayırıcı niteliğini en doğrudan biçimde belirli bir dışsal ifadede sergiler. Dolayısıyla bu ifade, özellikle, kadınların doğuştan gelen ritim duygularının nesnelleştiği dans sanatıdır. Dansta geleneksel biçimlerin şematik karakteri, bireysel itki, zarafet ve jest tarzının esnekliğine kıyaslanamaz bir etkinlik alanı bırakır. Eğer dansın gerçek baş balerinlerinin devinimleri süsleyici çizgiler olarak sabitlenirlerse, bir erkeğin onları (bilinçli taklit dışında) hiçbir uyarılmayla üretemeyeceğini göreceğimizden eminim. Psiko-fizik ve estetik çok daha ileri bir gelişme kat edene dek kadının uzamla ilişkisinin muhtemelen erkekten farklı olduğuna ilişkin ancak geçici ve tanıtlanamayacak bir öneride bulunabiliriz.

Bu durum aynı derecede, kadının etkinlik alanının ev ile sınırlandırılmasından itibaren, kadının tarih-ötesi psikofiziksel karakterinin bir sonucu olabilir. Bir kimsenin jestleri onun alışıldık olarak içinde devindiği mekanlara bağlıdır. 15. yüzyıl Alman resimlerinde çizilen jestleri, aynı dönemin İtalyan resimlerindekilerle karşılaştırırsak, İtalyan saraylarının yanı başında Nuremberg soylularının evleri gözlerimizde canlanıverir. Jestlerinin az çok kısıtlanmış, bütün bir katı ve düzeltilmiş niteliği, büründürüldükleri giysilerin epeydir şifonyerde katlı vaziyette duruyor gibi görünüşü, kapalı mekanlarda harekete alışmış kişilerin karakterini akla getirir. Yine de, bana öyle geliyor ki kadın devinimlerinin "dört duvara" hapsedilmesinin yol açtığı sonuçlar, hiçbir surette salt onların mekanlarının daraltılmasından kaynaklanmaz. Aksine bu sonuçlar, söz konusu ortamın sabit aynılığıyla ve alışkanlığa bağlı karakteriyle daha yakından bağlantılıdır.

Erkek dışarıda, haritası çıkarılamayacak ve kendi denetimine daha az açık, değişen mekanlarda zaman geçirdiğinden çoğunlukla tamlıktan, yıpratıcı olmayan rahatlıktan ve kendine özgü biçimde feminen zarifliği meydana getiren sessiz dengelilikten yoksundur. Diğer yandan söz konusu nitelikler, fethedecek bir şeyin kalmadığı, kişiliğin bedensel bir uzantısından ibaret hale gelmiş mekanlarda süregelen

devinimin bir sonucu olarak ortaya çıkabilir. Dolayısıyla bu, salt estetik öneme ilişkin bir sorun değildir. Aksine, bu muhtemelen uzamı duyumsamanın özel bir yolu; uzamsal olmayan "iç" ile devinimin uzamsal olarak algılanabilir oluşu arasındaki özel bir ilişkidir. Daha önce değinildiği gibi -şimdilik bunun herhangi bir kanıtı olanaklı olmasa da- uzamı şekillendirmenin esas olduğu sanatlarda, kadınların jestlerinde ortaya koyulan, uzamla kendine özgü ilişkinin, ayırt edici biçimde kadınlara ait sanat yapıtlarında nesnelleşmeleri gerektiği akla yatkın görünüyor -tıpkı Doğu Asya, Eski Yunan ve Rönesans erkeğinin uzamı deneyimlediği özel tarzların sanatsal üsluplarında tortulaşmış olması gibi.

Ne var ki, kadın başarısının ayırıcı niteliği hayli kesin biçimde oyunculuk sanatında sergilenir. Bu hiçbir biçimde salt rolün çoktan dişil bir içeriğe sahip olmasından ileri gelmez. Aksine bu durum, bizatihi oyunculuk sanatının daha derin doğasının bir sonucudur. İcranın ve kişilik bütünlüğünün birbirlerine daha yakından bağlı olduğu başka bir sanat yoktur. Resim, şiir ve müzik, tabii ki, temellerini tinsel ve bedensel olarak bir bütün olan kişide bulur. Ne var ki, bu sanatlar, söz konusu kişinin enerjilerini yalnız tek bir yönde akan yollara sevk ederler. Sonunda salt icra görünür olur ve söz konusu enerjilerde yatan çok şey görünmez kalır. Bu durum konuşmayı bastıran dans, somut anlamayla ilgisi bulunmayan müzik icrası için bile geçerlidir. Bu sanatlarda fiili yaratıcı uğrağın, bu uğraktan bağımsız olarak var olan üründen ayrılığı, söz konusu fenomenin zamansal ifadesini oluşturur.

Öte yandan oyunculuk, icra sürecinin kendisi ile ürünü arasında hiçbir olası aralık kabul etmez. Bu durumda onun hem öznel hem de nesnel yönleri mutlak anlamda tek bir varoluşsal anda kesişir. Böylece bütün kişiliğin estetik fenomene söz konusu koşulsuz girişi için bir ön biçim ya da karşılık sunarlar. Kadın doğasının bir tanımı olmaya layık herhangi bir şey bulunsaydı şayet; bu, oyunculuğun söz konusu yönüne karşılık gelirdi. Çünkü -burada yukarıda değinilmiş bir noktayı tekrarlamak durumundayım- kadın zihninin kendine özgü karakterine ilişkin sayısız gözlem şu

şekilde özetlenebilir: Kadın için "ben" ile "ben"in etkinliği, kişiliğin merkezi ile çevresi, erkeğe göre çok daha sıkı sıkıya kaynaşmıştır. Kadın içsel süreci -ahlak ya da kişisel çıkarlar gizlenmesini gerektirmediği sürece- daha dolayımsız biçimde söz konusu içsel sürecin ifadesine dönüştürür. Bu durum kadınlarda ruhsal değişimlerin erkekler için geçerli olduğundan çok daha kolay bir biçimde fiziksel değişimler haline gelmesinden sorumlu olan karakteristik tutarlılık ile sonuçlanır.

Kadınların genel olarak nesnel kültürün yaratımında başarısızlığa uğramalarının en derin nedeni -ki daha sonra ayrıca da ele alacağız- şudur: Kadınlar etkinliklerini, o etkinlikten bağımsız olarak var olmayı sürdüren nesnel bir mevcudiyete dönüştüremezler. İçsel yaşamsallıklarını meydana getiren akıntının ağzı, doğrudan doğruya kaynağından ortaya çıkar. Bu durum epey sık bir biçimde bir yetersizlik olarak yorumlanır. Ne var ki, kadın, erkeğinkinin karşıtı olan, olumlu ve özerk bir varlık kipi teşkil ettiğinden bu değerlendirme bir yanılgıdır. Oyunculuk sanatında bu, icranın en içte yatan yapısıdır. İcranın, ancak, içerinin ve dışarının, merkezi itkinin anlık ortaya çıkışının ve onun sunduğu fenomenin kesilip ayrılamadığı ve etkinliğin sonucunun, etkinliğin kendisinden bağımsız olarak nesnelleşemediği tekil bir ana erişimi vardır.

Doğasının tüm yönleri arasındaki yakın ilişki kadını, çoğu kez bize anlatıldığı gibi, öznel bir varlık yapmaz, daha ziyade öznel ve nesnel arasındaki ayrımın gerçekte var olmadığı bir varlık yapar. Bu yakın ilişki bir anlamda oyunculuğun estetik ve bütünüyle öznel-ötesi "idesini" de tanımlar: içsel yaşam bu sanatta, ondan hiçbir zamansal, uzamsal ya da tözel aralıkla ayrılmamış olan görsel ve işitsel ifadesini yaratır. Dolayısıyla, bir içgüdünün -açık ki kanıtlaması epey güç bir tarzda- bir anlamda dişil bir karakter yüklediği Latin halkların sahiden tiyatro oyunlarındaki oyuncuları andıran insanlar olmaları rastlantısal değildir.

Oyunculuk sanatı, nihai bileşenlerin onu aynı zamanda kadın doğası ile farklı ve oldukça asli bir ilişki içine sokan bir iç içe örülüşünden oluşur. Dramatik şiir, bir yazgının

kendi iç mantığınca önlenemez bir tarzda belirlenen sürekli hareketini temsil eder. Oyuncu bu yazgıyı cisimleştirdiğinde, onun yorumu sırf şairin dilinin tam ve doğal olan somut bir ortama aktarımı değildir. Aksine yorumun kendisi, kendi değer ölçütlerinin hükmettiği bir sanat yapıtıdır. Bu sanat yapıtında dramanın içsel olayının kesintisiz akışı olarak adlandırılabilecek şey, az ya da çok hatırı sayılır sürelere sahip algısal imgelerin bir dizisine çözülür ve estetik bir yasaya tâbi tutulur. Bu şekilde varlık ve oluş kategorileri kendine özgü bir tarzda uyum içine sokulur. Yazgının ezeli çalkantısı, tekil oyuncunun fenomeninde olduğu gibi bir bütün olarak dramatik sahnede, sanatın zamansız sessizliğinde yakalanır.

Bu uyum farklı biçimlerde ayarlanabilir. Vurgu daha çok oluş sürecinde -diğer bir deyişle, yazgı ve etkinlik üzerinde bulunabilir. Ya da daha çok varlık üzerinde, yani her zaman oluş halinde olan yazgıdan alınmış somut bir algısal kesit olarak nitelendirilebilecek şey üzerinde yer alabilir. Eğer vurgu daha çok bu ikinci yöne yapılırsa, icra kadın doğasına görece daha çok karşılık gelecektir. Bu durumda nesnel kültürün kadından talebi -erkeklerin başaramadıklarını başarmalarına dönük istem- daha tam bir biçimde yerine getirilmiş olacaktır. Bu nedenledir ki konusuna en vakıf drama kuramcılarımızdan biri, yazgı sürecini harekete geçiren etkin dramatik roller oynadıklarında kadınların her zaman eril nitelikler ile donandıklarını vurgulamıştır.

Bu noktada, "güzellik" sorununa ilişkin bir tartışma gerekli görünür. Bu tartışma konumuzdan bir sapma gibi görülebilir, ne var ki gerçekte kadının en derin kültürel önemi ile yakından ilgilidir. Kadınlara yönelik "cins-i latif" adlandırması, saldırgan yüzeyselliğine karşın yine de önemli bir noktayı içerir. Biri gerçek, ideal ya da dışsal bir mevcudiyetle iktidar hırsına sahip ve biçim-belirleyen bir ilişkiyi; diğeri ise tüm varoluşsal öğeleri kendi içsel ahengine ilişkin bir şekilde ayarlanan müstakil bir varoluşu temsil eden oluşturucu değerlerin kutupsal oluşlarının söz konusu olduğunu varsayın. Birinci değer "önem", ikincisi ise "güzellik" olarak nitelenebilir. Önem, tabii ki bir varlık durumu-

dur. Ama icra, başarı, bilgi ve etkililik olarak kendi sınırlarının ötesine geçen geçişli bir durumdur. Diğer bakımlardan özerk oluşundan bağımsız olarak, onun değer standardı bu ilişki temelinde belirlenir.

Tarihte "erkek" sıfatı ile nitelendirilmiş sayısız normu - diğer deyişle genel bir insan etiğinden bağımsız normları- soyut bir ifadeye indirgediğimizi varsayın. Bu durumda onlar söz konusu sözcüğün, dilsel kullanımın bütün gelişigüzel sapmalarını doğal olarak saf dışı etmesinin zorunlu olduğu şu gereklilik olarak ifade edilebilirdi: erkek "önemli" olmalıdır. Bununla uyum içerisinde tarihsel "kadın" normu kadının "güzel" olması gerekliliğinde özetlenebilir. O halde söz konusu norm kapsayıcı ve soyut anlamda da geçerlidir, örneğin güzelliğin hoş bir yüz ile kısıtlanmasını reddeder. Sakat bir yaşlı kadının da "güzel" olabileceği savı, kavramı hiç de ihlal etmez. Çünkü söz konusu kavram tam anlamıyla bütüncül varlığın müstakil tamlığını dile getirir. Bu, tüm insan üretimleri içinde bütünlüğü en yüksek seviyede olan sanat ile "güzellik" arasındaki kuşkusuz çoğu kez yanlış anlaşılmış ilişkiden sorumludur: hayli çapraşık olan simgeselliğinin pek çok biçimi ile birlikte *iç* ve *dış*ın birliği ve bağımlı varoluşuna karşın her zaman kendine yeterli bir ağırbaşlılık içinde kalabilme yetisi.

Erkek kendisini dışsallaştırır. Enerjisi icrasına boşalır. Dolayısıyla o ister devingen ister ideal, ister yaratıcı isterse temsil edici bir tarzda olsun bir bakıma kendisinden ayrı bir şeye "işaret eder." Öte yandan kadının oluşturucu idesi, merkezi ile çevresi arasındaki kesintisizlik ve hem birbirleriyle olan ilişkilerinde hem de merkezle ilişkilerinin bakışımında doğasının yönleri arasındaki uyumda organik kesinliktir. Bu tam olarak güzeli özetleyen şeydir. Metafizik kavramların simgeselliği içinde kadın varlığı, erkek ise oluşu temsil eder. Bu nedenle erkeğin kendi önemini tarihsel ya da bilişsel dünyada belli bir tözel alan ya da düşüncede kanıtlama mecburiyeti vardır. Buna karşın kadın "kendinde mutluluğu" temsil etmesi anlamında güzel olmalıdır.

Kuşkusuz dişil ilke ile güzellik ilkesi arasındaki söz konusu ilişki (burada ikincisinin bir değer olarak değil fakat salt

varoluşsal bir düzenleme olarak kavrandığı söylenebilir) aynı zamanda fiziksel güzelliği kendisi namına isteme güdüsünde de sergilenir. Schopenhauer'in erkek bedeninin daha yüksek bir güzelliğe sahip olduğu savını dayandırdığı zeminler bana yerinde görünmüyor. Eril burada da daha çok *belirleyen* olarak nitelendirilebilir. Çalışma için yararlı olan kasların daha vurgulu bir şekilde belirgin oluşu, anatomik yapının açık işlevsel karakteri, biçimlerin saldırgan köşeliliği olarak adlandırılabilecek şeyle birlikte kuvvetin dışavurumu gibi özellikler çok da güzelliğin ifadesi değildirler. Daha ziyade, diğer bir deyişle, kendinden çıkan ve dışsal mevcudiyet ile etkili bir teması gerçekleştirme yeteneğinin ifadeleridirler.

Kadın bedeninin "işlevsel" karakteri bu tipte bir temasa bağlı olmaktan ziyade, daha edilgin bir işleve ya da uygulaması etkinlik ve edilginliğin ötesinde yatan bir işleve dayanır. Tüysüz bir yüz, bedensel hatların akışını kesen bayağı cinsel organların bulunmayışı, bakışımlı olarak kalıba dökülmüş yağlı bölgeler, hepsi kadın bedenini etkin "önem" idealindense biçimsel "güzellik" idealine yöneltir. Yuvarlak biçimler köşeli biçimlere kıyasla ikinci tür ideale daha uygundurlar; zira bir merkezle eş biçimli olarak her yanda tutarlı ilişkiyi, bu yolla da, kadın doğasının simgesel ifadesini bulduğu içkin tamlıkla olan bağlantıyı algılanabilir kılarlar. O halde salt kadının güzelliğe yönelik olarak daha büyük bir doğal yatkınlığa sahip olması anlamında da olsa, güzellik niteliği kadınla, erkekle olduğundan daha yakından ilintilidir. Aynı türden bir husus ruh alanında da geçerlidir. Gerçi bu kesinlikle kadınların kendilerinde "güzel ruhlar"[1] oldukları anlamında alınmamalıdır. Bununla birlikte kadının ruhsal yapısı varoluşun -erkek yaşamının çelişkilerinin adeta kendiliğinden birliğin içine çözüldüğü- ahenk içindeki biçimine doğru yönelimde temellenir ve bu varoluş biçimine ilişkin ide onun yaşamının gerçekliğine tercüme edilir. So-

[1] "Güzel Ruh" (die schöne Seele): Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* adlı eserinde yer verdiği bir kavram. Epey kabaca, saflığını yitirmek kaygısı ile kendini gerçekleştiremeyen bir kişilik yapısını imler –çn.

nuçta, söz konusu ide neredeyse her zaman yalnızca kadınlarda deneysel olarak gerçekleşir.

Aynı şekilde sanat yapıtı deneysel gerçeklikte birbirlerinden bağımsız ve apaçık bir birlikle ilişkisiz olan değer dizilerini birbirlerine bağlamaya yönelik sihirli güce sahiptir. Belki de onun en derin doğası bu yetide yatar. Dolayısıyla oyuncu, dramatik olay ile somut algısal güzelliği - birbirleriyle özleri gereği kesinlikle hiçbir ilişkileri bulunmayan iki diziyi- tek bir estetik birlik içinde birbirine bağlar. Oyunculukla bu bakımdan ilişkili olan dans hariç, güzelliğin bu denli dolayımsız bir biçimde fiili kişisel icranın -icra ile anın statiğinin mi, jestlerin yumuşaklığının mı söz konusu edildiğinden bağımsız olarak- sonucundan değil, icranın kendisinden beklendiği başka bir sanat yapıtı yoktur. Pitoresk güzelliğin huzuru, eylemin ve olayın telaşını kucakladığı ölçüde "zarafet" ortaya çıkar. Erkek oyuncu bu talebi daha çok anlamın değer alanına aktarır. Ne var ki, doğasının yasası dolayısıyla kadın oyuncu (bu talebin onun için ne ölçüde geçerli olduğundan bağımsız olarak) dramatik içerikleri söz konusu yasaya katarak teatral sentezi gerçekleştirmeye çoktan eğilimlidir.

Kadınların, erkeklerin yoksun olduğu bir yaratıcılık gösterdikleri olası alanlara ilişkin sorgulamayı, yani kadınların nesnel kültürün gelişimine hangi anlamda katkıda bulunduklarını belirleyen bir soruşturmayı, kültürün genel alanları dahilinde daha fazla sürdürmeyeceğim. Aksine şimdi kadınların geniş ölçüde yaratıcı bir kültürel etkide bulundukları -ya da bulundukları varsayılan- kadın başarısına ait iki alanı ele alacağım: ev ve kadınların erkekler üzerindeki etkileri.

"Ev" konusunda, eve en yüksek değerler atfedildiğinde bile bu değerler fiilen her zaman evin temsil ettiği genel yaşam kategorisi ile değil evin özgül kazanımları ile bağlantılıdır. En önemli kültürel mevcudiyetler dizisi şu ayırt edici karakteri sergiler: Bir yandan böyle bir mevcudiyet yaşamın bütünlüğünün bir parçasıdır ve kendi özsel biçimlerince belirlenen diğer yaşam alanları ile eşgüdüm halindedir. Bu diğer alanlarla gerek bir araya gelişlerinde gerek karşılıklı

etkileşimlerinde, bireysel, toplumla ilgili ve tinsel varoluşumuzun bütünlüğünü belirler. Diğer yandan bunun gibi her mevcudiyet *bütün* birer dünya meydana getirir: diğer bir deyişle, oldukları halleriyle yaşam biçimlerinin kavrandıkları; özel bir yasaya göre yapılandırıldıkları, işlendikleri ve deneyimlendikleri bir biçim meydana getirir. İlk bakış açısından varoluşumuzun yapısı iç içe örülmüş ve biçimlenmiş içeriklerin bir toplamı olarak belirirken, ikinci bakış açısından bir anlamda her biri aynı varoluşsal içeriği kendine özgü bir biçimde ya da bir bütünü temsil eden bir biçimde kavrayan dünyaların bir toplamı olarak görülür.

Bu durum din, sanat, günlük yaşamın pratik işleri ve bilgi konusunda geçerlidir. Her biri yaşamın bir yönüdür. Değişen bir araya gelişlerde birincil ya da tamamlayıcı etmenler olarak bütüncül bir bireyin olduğu kadar kamusal varoluşun da birliğini oluştururlar. Ne var ki, onların her biri aynı zamanda kendilerinde *bütün* birer dünyadır. Diğer bir deyişle, yaşamın tüm biçimleri onların dini önem taşıyan görünüşleri altında deneyimlenebilir; şeylerin bütünlüğü ilkece sanatın biçim verici olanaklarına tâbidir; dünyanın bize sunduğu her şey pratik-etik bir tutumun nesnesi olabilir ve verili olanın alanı bilginin hem yerine getirilişini hem de ödevini teşkil eder.

Bu şekilde oluşturulan dünyaların önsel biçimsel bir yasa temelindeki deneysel gerçekleştirilişi açık ki epey parçalıdır. Bunun gibi bir biçimsel yasanın kuvvetinin alanı her zaman verili tarihsel durumla sınırlanmıştır ve içeriklerin kavranışı bireylerin sınırlı güçleri ve yaşam süreleri ile kısıtlıdır. Ne var ki, ilkece, ne kadar çok kendi içinde bütün dünya varsa bir o kadar da bu tarzda biçim mevcuttur. Deneyimlenebilmeleri için bütün içeriklerin, söz konusu biçimlerin birinin veya diğerinin altına girmesi gerekir. Onlardan bağımsız olarak, bunun gibi bir içerik ancak soyut bir düşünce olarak ifade edilebilir.

Belli sınırlamalarla, söz konusu biçimlerle aynı şekilde işlev gören daha somut mevcudiyetler de vardır. Örneğin devleti düşünün. Söz konusu olan devlete azami surette adanmış bir yaşam bile olsa tekil bir yaşamın bütünlüğü

dahilinde devlet asla varoluşumuzun oluşturucu katmanlarına ait diğerleri arasında tek bir öğeden fazlası değildir. Diğer yandan, devlet tümel olarak kapsayıcı bir biçim olarak nitelendirilebilir. Söz konusu mantıksal olanağın tarihsel devletlerce gerçekleştirilen çeşitli derecelerinden bağımsız olarak, devletin örgütlenmesi ve etki düzlemi bir şekilde yaşamın bütün olanaklı içeriklerini sarabilir.

Nihayetinde "ev" de bu ikili kategoride işlev görür. Aynı zamanda kişisel, dini, toplumsal ve zihinsel ilgilere de sahip olan sakinlerinin yaşamındaki belli bir varoluşsal etmendir. Ne denli önemli ya da ne denli asgari düzeyde olurlarsa olsunlar söz konusu ilgiler "evin" ötesine uzanırlar. Evin sakinleri "evin" ve söz konusu diğer ilgilerin temelinde yaşamlarını birlikte inşa ederler. Ne var ki, ev aynı zamanda yaşamın *bütün* içeriklerinin biçimlendirildikleri kendine özgü bir kiptir. En azından Avrupa'nın görece daha gelişmiş kültüründe ister içsel ister dışsal tipte olsun hiçbir ilgi, kazanç ya da kayıp ve bir şekilde insanlarca etkilenen hiçbir alan yoktur ki tüm diğer ilgilerle birlikte evin biricik sentezine karışmasın, bir şekilde eve ile ilişkilendirilemeyecek olsun. Ev yaşamın bir yönüdür, aynı zamanda da yaşamın bütünlüğünü biçimlendirmenin, yansıtmanın ve ilişkilendirmenin özel bir biçimidir.

Bunun üstesinden gelmiş olmak kadının muazzam kültürel başarısıdır. Ev başka hiçbir şeyle kıyaslanamaz ölçüde kendine özgü olan bir nesnel mevcudiyettir. Ev, kadının özel yetenekleri ve ilgileri, duygusallığı ve düşünselliği, kısacası kadın varlığının bütün ritmi tarafından damgalanmıştır. Kuşkusuz evin -parça ve bütün olarak- her iki anlamı her iki cins için de geçerlidir. Bununla birlikte evin söz konusu boyutları cinsiyetlere o şekilde bölüştürülmüştür ki, o erkek için daha çok bizatihi yaşamın bir parçasını dile getirirken kadın için daha çok yaşamın özel olarak oluşturulmuş bütünlüğünü imler. Bu nedenle evin anlamı -ister nesnel olarak, ister kadınlar için- çocuklar bakımından işlevi dahil olmak üzere herhangi bir tekil işlevi tarafından tüketilmez. Aksine o belli bir anlamda sanat yapıtına benzer bir biçimde özerk bir değer ve erektir: tıpkı sanat yapıtının bütün

kültürel anlamının, tüketicileri için ne ürettiğine bağlı olmasına karşın aynı zamanda sırf kendi yetkinliği ve kendi yasaları bakımından nesnel olan bağımsız bir anlama da sahip olması gibi.

Evin burada betimlenen kültürel oluşumu, fenomenin kişilerin ilgilerine ve günlük meselelere hizmet eden akışkan ve değişken ayrıntılarının bir sonucu olarak çoğu kez belirsiz kalır. Sonuç olarak, evin söz konusu akışkan ve geçici icraları nihai senteze ulaştırdığı *biçimin* nesnel kültürel anlamı gözden kaçar. Her hâlükârda evin, söz konusu kısa ömürlü kazanımların toplamının ötesinde, onların kalıcı bir değere sahip gerçek düzenlenişi olarak sahip olduğu; etkilerden, anılardan ve yaşamın örgütlenmesinden oluşan şeyi göz önüne getirin. Tüm bunlar o saate, o yıla özgü, değişken ve kişisel yaşam ile nesnel kültürel eril kaynaklı başarılar için söz konusu olandan daha köklü bir tarzda bağlantılıdır.

Bu noktada -ve doğal olarak daha ileri bir soyutluk derecesiyle- genel bir insan bağıntısına dikkat çekilebilir. Eril olanın ikicil, huzursuz doğası, oluşun belirsizliğine tâbidir (zira bireysel çeşitlemelerinin alanının ötesinde erilin doğası dişil olanın doğası ile karşıtlık içinde bu şekilde tarif edilebilir) ve nesnelleşmiş bir etkinlikte kurtuluş arar. Kültür sürecinin -erkeğin doğal varoluştan çıkarak en başından beri kendisini geliştirmiş olduğu- tüm kararsız ve farklılaşmış özelliklerini göz önüne getirin. Bu özellikler, ister bir kral ister bir faytoncu olsun kendinde erkeğin kültürel çalışmasının yöneldiği kalıcı, nesnel ve birey-ötesi insan yapımı nesnelerde bir anlamda kendi karşı ağırlıklarını üretirler. İnsanın genel olarak şu iki temel eğilimin bir bileşkesine ya da orantısına gereksinimi olduğu sonucu çıkarılabilir: oluş ve varlık, farklılaşma ve tutarlılık, şeylerin zamansal sürecine teslim olma ve bu süreçten ideal ve hakiki bir âleme salıverilme. Bu tip soyutlamalarla bile söz konusu ikili karşıtlıklar tam bir açıklıkla ifade edilemezler. Onlar insan doğasının biçimsel öğeleridir ve bilinç tarafından yalnızca işlev gördükleri birtakım tikel gereçlerde kavranabilirler.

Onların dişil tipteki bir araya geliş tarzları az önce tarif edilen eril tipteki bir araya gelişlerinin tam olarak karşıtıdır. Kadını, varoluş açısından oluş idesi içinde, ne denli kesinliği olamayan ve muğlak bir kavram olursa olsun, deneyimlemeyiz. Dişi doğasını erilinkinden ayıran bütünleyici, doğal ve müstakil nitelik, en soyut kategorisini olasılıkla burada bulur. Diğer yandan söz konusu nitelik "karşı-örneğini" - böylelikle de genel insan varoluşuna ilişkin o dengeyi- kadın etkinliğinin içeriklerinde bulur. Bu içerikler kısa ömürlüdür ve bireysel tesadüflere bağlıdır; anın gerekleri ile birlikte gelir ve giderler; herhangi bir anlamda kalıcı ve gayrişahsi bir kültürel dünyanın inşasını temsil etmezler. Aksine onlar söz konusu yapıdan gelişecek yaşamların ve kişilerin hizmetindedir.

Aynı bağıntı az çok daha özgül olarak, kadının -deyim yerindeyse, sınırların doğuştan ihlal edicisi olan- erkeğe kıyasla katı sınırlarla çevrelenmiş müstakil varlık olarak görünmesinde karşımıza çıkar. Ne var ki, kadının estetik başarıları tam da biçime ilişkin katı tanımların hakim olduğu yerde yenilgiye uğrar: dramada, müzikal kompozisyonda ve mimaride. Bu kavramsal bakışımların durağan yapılar değil, fakat binlerce değişimin etkileşiminde ima edilen salt birer çekirdek olarak nitelendirilmeleri gerektiği çekincesi ile birlikte öyle görünür ki cinsiyetlerin doğası ile onların kendilerini kanıtlama süreci rol değiştirmiştir. Bir cinsiyetin en derin doğası bitmez tükenmez bir oluş sürecinde ve geniş kapsamlı etkinlikte yatar. O ayrılmazcasına en derin bir ikiciliğin zamansal etkileşiminde içerilir. Ne var ki kendini kanıtlaması, nesnelin, sürekli ve tözel olanın alanında hayat bulur. Diğer cinsiyet ise kendisiyle eş merkezlidir. Kendi anlamında sükûnet içindedir. Ne var ki, kendini kanıtlamasına gelince o geçici deneyime bağlıdır. Bu fiili ilgilerin ve iddiaların akışına tekrar katılamayacak hiçbir sonuca odaklanmış değildir.

Ev şu kendine özgü yapıya sahiptir: Onun dingin ve müstakil tamlık durumu içinde (en azından bu onun idesinin imlediği şeydir) kültür evreninin bütün çizgileri somut ve sürekli olan içsel bir birlikte vuku bulur. Bu şekilde ev,

kadının doğasıyla olan, sayesinde onun büyük kültürel başarısı haline gelebildiği, o gerçek ve simgesel ilişkiyi üstlenir.

Kadına atfedilmiş diğer kültürel önem oldukça farklı bir ilke temelinde yapılanır. Kadınların özgül ve nesnel kültürel başarımları söz konusu sava göre esas itibarıyla erkek zihnini biçimlendirmelerinde yatar. Örneğin pedagoji olgusunun, kişilerin birbirleri üzerindeki meşru nüfuzlarının, sanatçının gerecini ustalıkla işleyişinin, tümünün nesnel kültüre ne ölçüde ait olduğunu düşünün. Onlar aynı ölçüde kadınların -erkek zihninin neyse o oluşunu borçlu olduğu- etkilerinden, oluşturucu ve dönüştürücü etkinliklerinden ileri gelirler. Kadınların söz konusu bu zihnin biçimlendirilmesinde kendilerini ifade ettikleri iddia edilir. Ancak onların aracılığıyla olanaklı olabilecek bir nesnel mevcudiyet yaratırlar. Tabii eğer yaratıcı kuvvet ile nesnesinin kendine özgü güçleri ve belirleyicilerinin bir bileşkesinden daha fazlasını nitelendirmeyen insani bir yaratıcılıktan değişmez bir biçimde söz etmek olanaklı ise. O halde bu bağlantı içinde ileri sürülebilir ki kadının yapıtı erkektir; çünkü gerçekten de erkekler, kadınların onlar üzerindeki etkileri olmasaydı olduklarından farklı olurlardı. Bu akıl yürütme çizgisi daha öte erkeklerin tutum ve etkinliklerinin -kısacası bütün erkek kültürünün- kısmen kadınların etkisine ya da söylendiği gibi kadınlar tarafından sağlanan "uyarana" bağlı olduğunu ileri sürer.

Ne var ki burada yeterince açıklık yoktur. Ne denli güçlü olabileceğinden bağımsız olarak bu "etki" ancak, erkeklerde, *eril* varlık kipine karşılık gelen ve ancak bu varlık kipinde üretilebilen sonuçlara aktarıldığı sürece nesnel kültür için anlamlı hale gelebilir. Bu, içerikleri başka içeriklere ilkinin ancak ikincisinde çeşitli etkilere neden olabileceği bir şekilde aktarılan her kültürel üretim tarzından kökten farklıdır. Kültürümüz yalnızca tesadüfi içerikleri açısından değil, aynı zamanda nesnel kültür olarak biçimi açısından da erildir. Bu kültürün etkin taşıyıcılarının, ne denli derin olduklarından bağımsız olarak, kadınlardan kaynaklanan etkileri deneyimlediklerini varsayın. Bundan dolayı kültür an-

cak sıcak iklimin kaçınılmaz olarak etkinliklere, eğilimlere ve taşıyıcılarının yaşam içeriklerine etki ettiği bir güney kültürünün, bundan dolayı "sıcak kültür" olarak nitelendirilebileceği kadar "dişil" olarak adlandırılabilir. Yoksa bu durum kendinde kültürü hiçbir surette "dişil" yapmaz.

Söz konusu öğreti, kadının "doğrudan olmayan" kültürel önemine ilişkin derin bir kategorik hata yapar: (sonradan alıcısının yaşam-süreci üzerinde daha öte bir etkisi olabilecek) tözel ve tinsel bir içeriğin iletimi ile söz konusu yaşamın kendisine yönelik -bir bakıma zaman dışı ve taşıyıcısından ideal olarak ayrılabilen bir içerikle dolayımlanmayan- doğrudan bir etkinin birbirine karıştırılması. Bu ayrım, en geçicisinden tarihsel olarak en önemlisine değin bütün insan ilişkilerinde -açık ki sayısız pratik bileşiklerinin tümüyle birlikte- süregelir. Ayrımın bu varoluşu, gerek bir öznenin bir diğerine -tıpkı gün ışığının bir bitkinin büyümesini sağlaması ya da bir fırtınanın o bitkinin köklerini sökmesi gibi- etki ettiği, yani etkide bulunulan nesnede hiçbir şekilde ima edilmeyen bir sonuç üretmek suretiyle, yani neden ve etkinin hiçbir *tözel eşdeğerlik* tarafından birbirine bağlanmadığı bir şekilde etki ettiği; gerek iki özne arasında varlığını sürdüren bu tipten bir eşdeğerlilik, bir armağan gibi kendi özdeşliğini alıkoyan yapay bir olgu ve aynı zamanda bir başkasının aidiyetine girmesine rağmen tek bir kişiye ait olmayı durdurmayan tinsel bir mevcudiyet gibidir. İlk durumda bir yaşam etkisi iletilir iken, ikincisinde bir yaşam içeriği iletilir. Nihai olarak hareket halindeki yaşam deneyimlerinin ve dönüşümlerinin gizemlerini bir kişiden diğerine taşıyan ilki, ikincisine nazaran çoğu kez daha etkili olabilir. Fakat ikincisi hakiki kültürel fenomendir. O, erkeği tarihsel varlık olarak ve ırkının yaratımlarının mirasçısı olarak biçimlendirir. İnsanın nesnel varlık oluşunu o ortaya koyar. Yalnız bu durumda kişi başkasının sahip olmuş olduğu ya da sahip olmayı sürdürdüğü bir şey alır. Ne var ki ilk durumda kişi, vericinin sahip olmadığı, ancak alıcının doğasının ve enerjilerinin bir sonucu olarak yeni bir mevcudiyet haline gelen bir şey alır. Bir kişinin diğeri üzerindeki eylemi yalnız şu koşulla -bir anlamda etkinin morfolojik

olarak nedenle ilgisiz olduğu- basit nedensellikten muaftır: Tinde, yaşam süreci içeriğinden ayrılır. Bu kültürün ilk ve son olanağının temelidir. Sonuç olarak alıcı için vericinin sunduğuna, sunulanın salt etkilerine değil, sahip olmak olanaklı olur.

"Etkinin" söz konusu iki anlamı kadınların kültürel başarısını erkekler üzerindeki etkileri ile özdeşleştiren kuramca birleştirilir. Bu kuram kadınlarca yaratılmış bir içeriğin erkeklere iletildiğini gerçekten kastedemez. Burada değinilebilecek "geleneklerin ılımlı hale getirilmesi" kadınların etkisinin bir sonucu olmak şöyle dursun geleneğin bayağı olgusunun bir etkisidir. Ne köleliğin Ortaçağın başındaki kaldırılışı ne de sonrasında esirliğin kaldırılışı; ne savaş uygulamalarının ve mağluba uygulanan muamelenin insanileştirilmesi ne de işkencenin kaldırılması; ne yoksulluğa geniş ve etkili bir ölçekte refahın sunulması, ne de orman yasasının ortadan kaldırılması, bildiğimiz kadarıyla, kadın etkilerine geri götürülebilir. Aksine, anlamsız zorbalıkların giderilmesi doğrudan doğruya yaşamın nesneleştirilmesinden kaynaklanır; öyle bir nesneleştirme ki, onun araçsal olarak kullanışlılığı, öznenin tüm itkiselliğinden, aşırılıklarından ve miyopluğundan kurtarır.

Şurası kesindir, mutlak nesnellik (para ekonomisindeki gibi, örneğin) beraberinde daha kişisel ve dolayısıyla daha çok duygusal olarak belirlenmiş ilişkilerde karşımıza çıkmayan bir sertliği ve acımasızlığı getirir. Ne var ki "geleneklerin ılımlı hale getirilmesi" bu etmenin bir sonucu olmaktan çok, tinin belirgin eril karakterini sergileyen bütünüyle nesnel gelişimlerinin bir sonucudur. Bir kişinin diğerine kendisinin sahip olmadığı bir şeyi verdiği tipte bir etkinlik en etkili biçimde erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkide gerçekleştirilir. Sayısız erkeğin yaşamı ve hatta tinselliği, kadınlardan bir şeyler almasalardı farklı ve daha yoksullaşmış olurdu. Ama aldıkları, kadınlarda bu haliyle halihazırda mevcut olan bir şey değildir. Diğer yandan erkeklerin, kadınların tinsel yaşamına kattıkları bu tipte bir duruma karşılık gelmeye eğilimlidir. Paradoksal olarak ifade edilirse, kadınların verdiği iletilemez bir şey, onların dahilinde kalan bir varo-

luş tarzıdır. Erkeğe etkide bulunduğunda onda, fenomenolojik olarak söz konusu varoluş tarzının kendisi ile hiçbir benzerliği bulunmayan bir şeyi serbest bırakır. O ancak erkekte "kültür" haline gelir. Ancak bu çekince ile kadınların eril kültürel başarımları "uyardığı" ileri sürülebilir. Bununla birlikte kültürün kendi muhtevasını içeren daha derin bir anlamda durum hiç de böyle değildir. Kimse Rahel'in,[1] Yakup'un çabasının "uyaranı" olduğunu ileri süremez. Bu, Toboso'lu Dulcinea'nın[1] bu anlamda Don Quijote'nin maceralarının ya da Ulrike von Levetzow[2]'un *Marienbad Ağıdı*'nın "uyarıcısı olduğu" yargısı denli mantıksız olur.

O halde sonuç olarak ev, kadınların en üstün kültürel başarısı olarak duruyor. Çünkü, yukarıda tartışıldığı gibi, bir yaşam kategorisi olarak evin sahip olduğu biricik yapı genelde kendi yaşamlarını nesnelleştirmekten epey uzak olan varlıkların, bu süreci olanaklı en yüksek düzeyde tam da evde tamamlamalarını olanaklı kılar. En üstün dereceye dek ev idaresi "ikincil özgünlük" denilen, bu denemenin başlangıcında vurgulanan kültürel kategori altına girer. Tipik amaçlar ve genel gerçekleşme biçimleri ana hatları ile evde resmedilir. Ne var ki, her durumda her ikisi de bireysel değişkenliğe, ani kararlara ve yalnızca tekrar edilemeyen durumlar için geçerli bir sorumluluğa bağlıdır. Dolayısıyla ev hanımının -tüm o türlü nitelikleri içerisinde, hâlâ bütünüyle birleştirilmiş bir anlamca yönetilen- mesleği üstün bir şekilde yaratıcı bir benlikten hareketle gerçekleştirilen bir üretim ile önceden tayin edilmiş biçimlerin salt tekrarı arasında kalan ara bir mevcudiyettir. Bu onun değerlerin toplumsal ölçeğindeki konumunu belirler.

Özgül bir yetenek gerektirmedikleri halde aşağı olmayan bir dizi erkek mesleği mevcuttur. Bunların yaratıcı ve bireysel olmaları gerekmez, buna karşın bireyi herhangi bir sos-

---

[1] Yakup peygamberin eşi – çn.

[1] Cervantes'in *Don Quijote* romanındaki aynı adlı baş karakterin hayali sevgilisi – çn.

[2] Goethe'nin ileri yaşlarda âşık olduğu genç kadın. *Marienbad Ağıdı* şiiri bu umutsuz aşkın şairde uyandırdığı duyguları yansıtır – çn.

yal statüden de dışlamazlar. Bu sözgelimi hukuk ya da pek çok ticari meslek için geçerlidir. Ev hanımının mesleği de bu tip bir toplumsal oluşumun bir örneğidir. Ev hanımlığı konumu, yalnız ortalama kabiliyetlere sahip herhangi biri tarafından doldurulabilir, yine de madun değildir ya da en azından böyle olması gerekmez. Çoktan beri sıradan olan bir gözlem burada yinelenmelidir. Ev hanımlığı mesleğini artan sayıda kadın için saf dışı bırakan ve diğerleri için de doğası gereği boş hale getiren modern gelişmeyi düşünün. Erkeklerin evliliğe karşı isteksizliğini, her iki tarafın da bireyselleşmesinin evlilik için yarattığı güçlükleri, çocuk sayısının sınırlandırılmasını ve sayısız üretken etkinliğin evin dışına sürülmesini göz önüne getirin. Bu etmenlerin bir sonucu olarak, ikincil özgünlükte etkinlik katmanı kadınlar için giderek kapanmaktadır. Bu durum, kadınların çok yüksek ve çok anlamsız meslekler arasında, her zaman oldukça istisnai olan yetenekleri gerektiren en gelişmiş ve tinsel olarak üretken meslekler ile toplumsal ve kişisel özlemlerinin altında kalan aşağı meslekler arasında bir seçime zorlanmaları ile sonuçlanır. Onlara, hukuk kariyerine ek olarak, madun olmaksızın belirsiz olan pek az istisna hariç, ancak ev hanımlığı mesleği açıktır. Okul öğretmenliği mesleğinin böyle bir niteliğe sahip olduğu varsayımı yalnız böyle bir ara mesleğe duyulan yakıcı ihtiyacın bir sonucu olarak açıklanabilecek ciddi bir yanlış anlamadır. Gerçekte ise öğretmenlik tıpkı herhangi bir bilimsel ya da sanatsal etkinlik ile aynı şekilde kendine özgü yetenekler gerektirir.

Eğer fiili tarihsel olguların bakış açısından durum bu ise, bu durumda nesnel olarak dişil olan bir kültüre ilişkin gelecek olasılıkları değerlendirmek açık ki çok daha zordur: yani erkeklerin ilkece üretmeye muktedir olmadıkları içeriklerin üretimi. Şimdiye dek kültürün eril doğasının bir nesnelleşmesini oluşturması ile aynı şekilde, kadının arzu ettiği yeni hareket özgürlüğünün *dişi doğasının bir nesnelleşmesine* götürdüğünü varsayın. Onun, eril kültürünün kadınlar tarafından tözel olarak eşdeğer yeniden-üretimleri ile sonuçlanmadığını varsayın (burada benim sorunum sürecin değeri değildir). Bu durumda, kuşkusuz, kültürün yeni bir kıtası

keşfedilirdi. Kadın hareketinin ideali -başka bir bakış açısından tarif edilmiş olduğu için- bir tür "bağımsız insanlık" olamaz, daha çok bir tür "bağımsız feminenlik" olabilir. Çünkü erkek ile insanın tarihsel özdeşleştirilmesinin bir sonucu olarak söz konusu insanlık, içeriğinin duruş noktasından maskülenlik olarak görülecektir. Bu türden tüm özlemler nihayetinde kadınların, erkeğin olduğu şey olmak ve onun haiz olduğu şeylere haiz olmak istedikleri düşüncesinden çıkar. Burada bu özlemin değerini küçümsemiyorum. Ne var ki, nesnel kültürün bakış açısından, bu değerden ziyade özerk bir *feminenliği* incelemeliyiz: diğer bir deyişle, özel olarak dişil olanın, yaşamın geçici sürecinin dolayımsızlığından, özerkliği içerisinde gerçek ve ideal bir mevcudiyet olarak ayrıştırılmasını incelemeliyiz.

Söz konusu ideale gelince, zıt kutbunun onun gerçekleşmesi için *en dolayımsız* koşul olduğunu varsayacak ölçüde ileri gidebiliriz kuşkusuz: eğitimin, hakların, mesleklerin ve davranışın mekanik düzlenişi. Kadınların erkekler karşısındaki başarı ve konumlarının uzun süreden beri büyük bir eşitsizlik ilişkisi içerisinde kalmış olduğunu düşünün, bunun sonucunda kendine özgü bir kadın nesnelliğinin gelişimi engellenmiştir. Bu düşünceden ötürü, söz konusu durumun ötesinde yeni sentezin (kadına ait nüans ile zenginleştirilmiş bir nesnel kültürün) gelişebilmesinden önce ilkin abartılı eşitlik tarafından temsil edilen zıt uçtan geçilmesi gerektiğini varsayabiliriz. Aynı şekilde günümüzde, gerçek anlamda doğal bir sıralamanın ve *en iyi* yönetim tanımına gerçekten uygun düşecek yeni bir aristokrasinin yalnız sosyalizm ile sağlanabilecek bir düzenin ardından insanlar tarafından istenilir olacağını düşündükleri için sosyalizmi savunan aşırı bireyciler vardır.

Bu noktada, ne nesnel bir kadın kültürüne giden yolları ne de gerçekleşme şansına sahip olabilecek içeriklerinin miktarını tartışacağım. Yine de, geriye ilkeler düzleminde göz ardı edilemeyecek biçimsel bir sorun kalır. Bu, yukarıdaki tartışmaların tüm yönlerinin adeta en derin ve nihai olarak belirleyici mesele olarak sevk edilmiş olduğu bir sorundur: içeriklerinin nesnelleşmesinin kendine özgü dişi

doğasının en içsel özü ile çelişip çelişmediği sorunu. O, burada sıklıkla eleştirilmiş aynı hatanın, yani belirgin biçimde farklı olan maskülen doğasında temellenen bir icra ölçütünü dişi doğasına dayatma hatasının bu soruyu ortaya koyarak ve bu talebi dayatarak belki de şimdiden işlenmiş olup olmadığına ilişkin sorundur. Tarihsel olarak yalnız eril içeriklerle gerçekleşmiş olsa da, nesnel kültür kavramı öyle soyut görünür ki, içeriklerinin gelecekteki bir dişil gerçekleşmesine ilişkin düşünce yine de olanaklı olabilir. Fakat belki de nesnel kültür -yalnızca şimdiye kadarki varoluş içerikleri ile ilgili olarak değil, fakat sırf bizatihi kendini kanıtlamanın bir biçimi olarak- dişi doğasıyla öyle ayrı cinstendir ki nesnel bir dişil kültür düşüncesi bu yönüyle bir çelişkidir.

Kimse kadınların bireysel olarak nesnel kültürün insan yapımı nesnelerini yaratmakta yahut yapmakta başarılı olabileceklerini yadsımayacaktır. Ne var ki bu, kendinde feminenin -hiçbir erkeğin yetileri arasında bulunmayan şeyinsöz konusu insan yapımı nesnelerde nesnelleşip nesnelleşmediğine ilişkin sorunu henüz çözüme kavuşturmaz. Kişiyi işlerinde tanıyabileceğimiz savı ancak hayli güçlü çekincelerle geçerli olabilir. Bazen işimizden daha fazlasıyızdır. Bazense -kulağa paradoksal gelse de- işimiz olduğumuz şeyden daha fazlasıdır. Yine kimi zaman biri ötekinden uzağa düşer ya da ikisi yalnızca rastlantısal bakımlardan kesişirler. Kadının bütüncül doğasının herhangi bir kültürel yapılanmada "nesnel tin" statüsünü şimdiden elde etmiş olup olmadığı sorusu -evin ve onun biricik yapısının oluşturduğu istisna dışında- eksiksiz bir kesinlikle yanıtlanamaz. Bu düşüncenin ışığında, özel olarak dişil kültürün tekil kültürel içerikler ve onların tarihsel gelişimi tarafından değil, daha çok dişi doğasının biçimi ile kendinde nesnel kültürün biçimi arasındaki asli bir uyuşmazlık tarafından engellenmiş olması kuşkusuz daha da olasıdır.

Eril ve dişil doğaları bu şekilde birbirlerinden ne denli kökten bir biçimde saparsa, bunu kadınların -genelde söz konusu yarılmadan sonuç olarak çıkarılan- aşağılanması o kadar daha az izler. Dahası dişil dünya, ne eril dünya ile

paylaşılan ne de ondan türetilen tamamıyla kendine özgü bir temelde daha da özerk olarak ortaya çıkacaktır. Açıktır ki, çok sayıda ortaklık bu temelde yine ortaya çıkabilir; çünkü hiçbir surette bir kişinin yaptığı ya da deneyimlediği şeyler maskülenliğin ya da feminenliğin nihai zemininden gelişmez.

Kültürel tarihin bakış açısından kadınların bağımsızlık ve eşitlik idealinin erişilebilir görünen en ileri noktasını düşünün: eril kültüre koşut bir nesnel dişi kültürü ve böylelikle onun vahşi tarihsel idealleştirilmesinin hükümsüz kılınması. Burada bu nokta da, aynı şekilde, yerinden edilir. Bu koşullar altında, nesnel kültür üzerindeki eril tekeli varlığını sürdürecektir; fakat meşrulaştırma yoluyla. Çünkü biçimsel bir ilke olarak nesnel kültür tek-yanlı bir eril ilke olarak nitelendirilecektir. Onunla yan yana konmuş olarak dişil varoluş biçimi kendisini, nihai özü temelinde özerk, eril ilkenin standardı temelinde ölçülemeyecek ve aynı şekilde oluşturulmamış içeriklere sahip farklı bir biçim olarak sunacaktır. Dolayısıyla anlamı artık nesnel kültürün genel biçiminin *içindeki* bir eşdeğerlik etrafında değil, daha çok tamamıyla farklı ritimlere sahip iki varoluş kipi arasındaki bir eşdeğerlik etrafında dönecektir. Bunlardan biri ikicildir; oluş, bilgi ve istenç odaklıdır. Sonuçta, yaşamının içeriklerini yaşam sürecinden çıkararak kültürel bir dünyanın biçimi içinde nesnelleştirir. Diğeri öznel olarak oluşturulan ve nesnel olarak geliştirilen bu ikiliğin ötesinde yer alır. Bu nedenle onun yaşamının içerikleri, onların harici bir biçim içerisinde deneyimlenmez. Aksine, söz konusu bu varoluş biçimi onlara içkin olan bir yetkinlik bulmalıdır.

Bu nedenle kadınların, erkeklerin dünyası ile temelden karşılaştırılamaz olan kendi *dünya*larına sahip oldukları savı reddedilebilir. Dişi doğasının tekil kadını değil, onun doğasının ilkesini tarif ettiğini ileri süren kökten bir bağlamda, erkek ve insan arasındaki eşdeğerliği daha da temelden reddetmek için eril ve nesnel arasındaki eşdeğerliği kabul eden bir bağlamda, anlaşıldığını varsayın. Bu durumda dişi bilinci hiç de bir "dünya" oluşturmayacaktır; çünkü bir "dünya", bilincin içeriklerinin bir biçimidir. Bu biçim, söz

konusu içeriklerin her bir parçanın ötekilerin tamamının dışında kaldığı ve bu parçaların toplamının da bir bakıma kendiliğin dışında kaldığı bir bütünlükte içerilmesi yoluyla kurulur. Öyleyse bir dünya, hiçbir zaman tam olarak gerçekleşemeyen ve aşkın işlevi daha öteye ilerlemekten ve kendi dışına gelişmekten oluşan, bir kendilik idealidir. Dolayısıyla, aşkın bir kategori olarak dünya, ruhun metafizik doğasının ikicil-nesnecil doğrultuya yönelmediği yerde değil, daha ziyade tamamlanmış bir varlıkta ve yaşam durumunun kendisinde hayli kesin olarak tanımlandığı yerde söz konusu olacaktır.

Cinsiyetler Sorununda Göreli ve Mutlak

İçsel kendiliğin dünya ile bilişsel ve pratik ilişkisinden ileri gelenlerin yanı sıra içsel varoluşun tüm alanlarında, tekil bir öğenin anlam ve değerini istisnasız her durumda diğer bir öğe ile ilişkisi içinde -ya da, daha ziyade ilişkisi *olarak*- kavrarız. Dahası, bu ikinci öğenin doğası da ilkine gönderimle belirlenir. Ne var ki, bu iki öğe söz konusu görelilik koşulu içinde aynı şekilde kalmaz; tersine, biri, diğeriyle dönüşümlü olarak ilişkiyi sürdüren ve yöneten bir mutlak haline gelir. Tinin bütün büyük ikili karşıtlıkları -kendilik ve dünya, özne ve nesne, birey ve toplum, durağanlık ve devinim, madde ve biçim ve daha pek çokları- her bir yönün kapsayıcı ve derin bir anlam geliştirdiği ve bu anlam temelinde hem kendi sınırlı önemini hem de zıt kutbunu kuşattığı bu yazgıyı deneyimlemiştir.

Türümüzün yaşamındaki asli görelilik maskülenlik ile feminenlik arasındaki ilişkide yatar; bu ilişki aynı zamanda, bir çift göreli öğeden bir tanesinin mutlak haline geldiği tipik süreci de sergiler. Eril ve dişil doğasının başarılarını ve yükümlülüklerini, yoğunluğunu ve yapısal biçimlerini belli normlara gönderimle değerlendiririz. Ne var ki, bu normlar tarafsız ve cinsiyetler arasındaki karşıtlıktan bağımsız değildir. Aksine onların kendileri eril bir doğadadır.

Bu noktada istisnaları, ters çevrilişleri ve bu ilişkinin daha öte gelişimlerini tartışmayacağım. Yurtseverliği, sanatın, genel ahlakın, özgül toplumsal idelerin taleplerini, pratik bir yargıdaki hakkaniyeti ya da kuramsal bilginin nesnelliğini, yaşamın gücünü ve derinliğini göz önüne getirin. Biçim ve iddiaları bakımından bu kategoriler bir anlamda genel olarak insanidirler. Fakat fiili tarihsel oluşumları bakımından

bütünüyle erildirler. Eğer mutlak gibi görünen bu ideleri kendinde nesnel olarak nitelersek, bu durumda türümüzün tarihsel yaşamında şu denklem geçerli olur: nesnel = eril. Üstünlük elde etme maksadıyla anlam ve değerleri bir arada belirlenen karşıt kavram ikililerinin bir üyesine yönelen ve olasılıkla derin metafizik kökleri bulunan genel insani eğilimi düşünün. Sonuç olarak artık mutlak bir öneme kavuşan bu üye, karşılıklılığın ya da dengenin bütün etkileşimini içerir ve egemenliği altına alır. İnsan cinselliğinin asli ilişkisinde söz konusu eğilim kendine tarihsel bir paradigma yaratmıştır.

Eril cinsiyet, dişiyle ilişkisi içinde sadece üstün değildir; fakat tekil eril ve dişil fenomenlerine aynı yolla hükmederek *genel olarak insan* mevkii kazanır. Bu olgu çeşitli mecralarda erkeklerin *güç konumunda* temellenir. Cinsiyetler arasındaki tarihsel ilişkiyi kabaca efendi ile köle arasındaki ilişki olarak tarif edersek, bu durumda kendisinin efendi olduğu olgusu üzerine düşünmeye her zaman gereksinim duymamak efendinin ayrıcalıklarından biridir. Diğer yandan kölenin konumu onun statüsünü hiçbir zaman unutmamasını sağlar. Kadının bir dişi olarak varlığına ilişkin bilinçli bir duyguyu, erkek ve onun bir eril olarak varlığı söz konusu olduğunda geçerli olandan çok daha ender yitirdiğine kuşku yoktur. Erkeğin, maskülenliği eş zamanlı olarak algılarında hiçbir yer işgal etmeden, bütünüyle nesnel bir tarzda düşünür göründüğü sayısız anlar vardır. Öte yandan, öyle görünür ki kadın –şu veya bu ölçüde açık ya da müphem olmakla birlikte- bir kadın olduğuna ilişkin duyguyu hiçbir zaman yitirmez. Bu, onun yaşamının hiçbir zaman bütünüyle kaybolmayan gizli temelini oluşturur. Yaşamının tüm içerikleri bu temel üzerinde ortaya çıkar.

Kendisine karşılık gelen dişil uğrağa kıyasla düşünsel imgeler ve normatif konumlar, işler ve duygusal karmaşalar içinde eril uğrak, taşıyıcılarının bilincinden çok daha kolay silinir. Efendi olarak erkek, yaşamının etkinliklerinde dişiyle olan ilişkisine, kadının eril ile olan ilişkisine duymak zorunda olduğu kadar hayati bir ilgi duymaz. Sonuç olarak, eril doğasının ifadeleri bizim için kolaylıkla (unutmamak gere-

kir ki, özgül olarak eril niteliğin bireysel ve tesadüfi bir içerik olarak kendisine tâbi olduğu) özgül-ötesi, tarafsız nesnellik ve geçerlilik düzlemine aktarılır. Bu durum bitimsiz olarak yinelenen şu fenomende ortaya konur: erkeklerin naif bir biçimde düpedüz nesnel saydığı belli yargılar, kurumlar, özlemler ve ilgiler kadınlar tarafından bütünüyle ve karakteristik olarak eril algılanırlar.

Eril egemenliğine dayanan bir diğer eğilim de yine aynı sonucu doğurur. Öteden beri öznel bir kuvvet üstünlüğüne dayanan her tahakküm kendini nesnel bir meşruluk ile donatmayı, özetle gücü hakka dönüştürmeyi görev bilmiştir. Siyaset tarihi, ruhbanlık, iktisadın biçimleri, ailenin yasası, tüm bunlar söz konusu sürecin tam ve yetkin örnekleridirler. *Pater familias*'ın[1] ev halkı üzerindeki istencinin bir "otorite" olarak ortaya çıktığını varsayın. Bu durumda artık o, gücün keyfi bir istismarcısı değil, fakat daha ziyade ailenin kendisinin kişi-ötesi ve genel çıkarları ile ilgili nesnel bir yasanın cisimleşmesidir. Eril doğasının ifadeleri için erkeklerle kadınlar arasındaki tahakküm ilişkisi ile güvence altına alınan psikolojik üstünlük bu analoji temelinde, hatta çoğu kez bu bağlantı içinde, bir bakıma mantıksal bir üstünlük haline gelir. Eril doğasının söz konusu ifadeleri, eril ya da dişil herkes için eşit ölçüde geçerli olan nesnel hakikat ve doğruluğu ortaya koyduklarını ileri sürerek normatif önem iddiasında bulunurlar.

Maskülenin bu yolla kendinde nesnel ve yetkenin kısmi olmayan standardı olarak mutlaklaştırılması olgusu salt, maskülenin deneysel olarak verili edimsel oluşuna uygulanmaz. Aksine onun, maskülenden ve maskülen için geliştirilen idelerin ve ideal taleplerin cinsiyet-ötesi 'mutlak' mevkiini elde etmesi gibi bir sonucu daha vardır. Bunun, kadınların değerlendirilmesi söz konusu olduğunda vahim sonuçları olur. Bir yandan o, kadınların gizemli aşırı değerlendirilmesinin de kaynağıdır. Ne var ki, her şeye rağmen, varoluşun bütünüyle bağımsız ve normatif bir zeminde temellendiği inancına vardığımızı varsayın. Eğer söz konu-

[1] Lat. Aile babası –çn.

su varoluş için hiçbir ölçüt yoksa, şu durumda bilinmeyen ve yanlış anlaşılanın karşısında her türden abartı ve belirsiz sınıra olanak tanınmış demektir.

Diğer yandan ve daha açık olarak, bütün yanlış anlamalar ve eksik değer biçmeler bir varlığı karşıtı olan varlık için yaratılmış ölçütlere göre yargılamanın bir sonucudur. Bu temelde dişil ilkenin özerkliği hiçbir şekilde tanınamaz. Bu sorun basitçe dişil doğasının tezahürlerine (hem gerçekliği hem de değeri bakımından) aynı düzlemde yer alan eril doğasının tezahürlerince vahşice muamele edilmesi ile ilgili olduğu sürece, hâlâ dişilin ve erilin ötesinde yer alan tinsel bir mahkemeye başvurma umudu vardır. Bununla birlikte bu temyiz mahkemesinin kendisi maskülen ise, bu durumda dişil doğasının onun için geçerli normlara gönderimle nasıl yargılanabileceği bile hiçbir şekilde açık değildir.

Bu yolla kadınların -başarımlarının, kanılarının, yaşamlarının pratik ve kuramsal içeriklerinin- (erkekler için geçerli olan bir ölçüte göre oluşturulmuş) mutlak bir standart ile karşılaştıklarını varsayın. Bu mutlak standart aynı zamanda eril ayrıcalığının bir sonucu olmakta hiç de aşağı kalır yanı olmayan ve çoğu kez ilkine karşıt talepler dayatan göreli bir standartla da yan yana yahut karşı karşıya gelir. Çünkü erkek kendi çıkarını gözeten bir taraf sıfatıyla ve kadınla olan kutupsal ilişkisi içinde ondan kendi hoşuna giden şeyi talep eder. Bu geleneksel anlamda feminen olandır. Bu kendine yeterli ve müstakil bir kişiliği dile getirmez. Aksine bu, erkeğe -onu hoşnut etme, tamamlama ve ona hizmet etme maksatlı şeye- odaklıdır. Çünkü kadınlara bu standartlar ikiliğini; cinsiyet-ötesi bir nesnel olarak maskülen ile onunla doğrudan bağıntılı ve ona taban tabana zıt olan özgül olarak dişil standardı dayatan eril ayrıcalıktır. Kadınların koşulsuz olarak değerlendirilebilecekleri gerçekte hiçbir bakış açısı yoktur. Dolayısıyla kadınlara yönelik alaycı eleştirel tutum şu nedenden ötürü çok yaygın, aynı zamanda da bir o kadar ucuz ve bayağıdır: kadınlar söz konusu eleştirel düzlemlerin birinin bakış açısından takdir görür görmez, onun temelinde gerçekten kötülenmeleri gerekecek zıt kutup belirir.

Şimdi de karşılıklı olarak dışlayıcı savların bu ikiliği -bir anlamda biçimlerini koruyup yalnızca boyutlarını değiştirerek- bir birey olarak erkeğin kadından medet umduğu içsel gereksinimler alanında devam eder. Erilin gerek içsel gerek dışsal anlamda işbölümü tarafından ve işbölümü için belirlenmiş varlık olduğunu düşünün. Bu düşüncenin daha derin sonuçları sonra ortaya çıkacaktır. Bu durumda, işbölümünün bir sonucu olarak tek-yanlı hale gelmiş erkek birey tek-yanlı niteliklerinin tamamlanışını kadında aramayı deneyecektir. Öyleyse o, kadında hayal edilebilecek -yaklaşık bir eşdeğerlikten kökten bir karşıtlığa dek uzanan- en çeşitli yollarla bu tamamlanışa erişebileceği farklılaşmış bir varlık arayacaktır. Bireysel kişiliğin içeriğindeki özgüllük kadından kendisiyle bağıntılı bir içerik özgüllüğünü bekler. Ne var ki, genel bir yaşam biçimi olarak farklılaşma aynı zamanda tamamlayıcısını ve bağıntısını talep eder: yani, özel olarak vurgulu hiçbir içeriğe en küçük bir gönderimde bulunmadan olanaklı her yönüyle üzerinde durulmuş ve doğanın farklılaşmamış zemininde kökleşen türdeş varlığı talep eder. Çoğu kez aynı kuvvetle karşılıklı olarak dışlayıcı - bir yandan, aynı kesinlikle bireyleşmiş başka bir varlığa yönelik; diğer yandan, ilkece, bunun gibi bireyleşmiş bir varlığın hükümsüz kılınmasına yönelik- iki hak talebinde bulunmak yüksek düzeyde farklılaşmış bir bireyleşme sürecinin kaderidir.

Verili her an, eril yaşamının özgül içeriği ve genel biçimi kendi tamamlanışları, uyumları ve kurtuluşları için birbirlerine taban tabana zıt olan iki eşleniği gereksinir. Erkeğin bu gereksinimlerin birinin kadın tarafından doyurulmasını aşikar görmesi ve ilki ile aynı anda var olamayacak ötekinin yokluğunun bilincine tamamıyla hükmetmesine izin vermesi ilişkilerin sıklıkla sorunsal -hatta az ya da çok olgunlaşmış trajedi- olanıdır. Bütünüyle farklılaşmış, bireyleşmiş varlık olarak davranırken, aynı zamanda derin bir katmanda farklılaşmış niteliklerin tüm kuvvetlerini tam bir dağınıklık durumunda içeren bir birlik olarak davranmak: bu yetenek yalnız feminenliğin dehasının bağışlandığı kadınlara verilmiş görünür. Bu, etkisi tam da bu ikilikte üretilen büyük

sanat yapıtı ile karşılaştırılabilir. Dahası bu yetenek, bu ikiliğin kavramsal uyuşmazlığına karşı ilgisizdir. Ne var ki, tipik durumlarda kadın, onunla olan ilişkisi içinde erkeğin taleplerde bulunma ve nesnel normların doruğundan hakkında yargılar verme hakkına sahip olduğu varlıktır.

Bununla birlikte, bütün bu düşüncelerde işaret edilen, hem dışsal hem de kültür tarihindeki gelişme muhtemelen cinsel ayrımın tarih-ötesi zemininde temellenir. Fenomenlerin bütün bir düzleminin belirleyici güdüsü yukarıda ortaya konmuştur. Cinsiyetler arasındaki ayrım iki mantıksal olarak eşdeğer ve kutupsal tarafın arasındaki bir ilişki gibi görünür. Ne var ki, tipik olarak ilişki kadın için, erkek için olduğundan daha önemlidir. Kadın için kadın oluş, eril olmanın erkek için taşıdığı öneme kıyasla daha hayatidir. Erkek için cinsellik bir anlamda yaptığı bir şeydir. Kadın için ise o bir varlık kipidir. Hal böyleyken -ya da, daha çok tam da bu nedenle- cinsel *ayrımın* önemi kadın için ancak ikincil bir olgudur. O, feminenliği içinde -bir dereceye dek paradoksal olarak ifade edilecek olursa- erkeklerin var olup olmamasına karşı kayıtsız, adeta mutlak bir tözel doğa içerisindeymişçesine bulunur. Erkek için bu merkezcil ve özerk cinsellik basitçe yoktur. Onun maskülenliği (cinsel anlamda) -kadının feminenliğinin erkekle olan ilişkisi tarafından belirlenmesinden çok daha yaygın bir şekilde- kadınla olan ilişkisi ile sınırlıdır. Bu düşüncenin kabul edilmesine ve belki de hatta onun kavranmasına (burada söz konusu olan) toyca ön varsayım bir engel teşkil eder: feminenliğin yalnızca erkek ile ilişkisi aracılığıyla belirlenen bir fenomen olduğu ve söz konusu ilişki artık geçerli olmazsa geriye hiçbir şeyin kalmayacağı varsayımı. Aslında geriye kalan şey tarafsız bir "insan" değil fakat bir kadındır. Cinsel olanın kadındaki özerkliği -insanlığın tarihöncesinde, gebeliğe cinselliğin neden olduğunun ayırdına varılmasına dek kuşkusuz epey uzun bir süre geçtiği de göz önünde bulundurulursa- en kapsamlı şekilde erkekle daha başka herhangi bir ilişkiden bağımsız olan gebelik sürecinde sergilenir.

Kadın, varlığın ve kadın-olmanın en derin özdeşliği içinde -karakteristik özü diğer cinsiyet ile ilişkiyi gerektirme-

yen- *içkin olarak* belirlenmiş cinselliğin mutlaklığı içerisinde yaşar. Diğer bir açıdan düşünüldüğünde, bu olgu kuşkusuz tam da bu ilişkinin tekil tarihsel fenomenini -bir anlamda onun metafizik doğasının toplum bilimsel yerini- kadın için özellikle önemli kılar. Erkeğin kendine özgü cinselliği yalnız bu ilişki içinde fiili hale gelir. Tam olarak bu nedenle o ancak diğerleri arasında bir varoluşsal öğedir. O, kadının durumunda geçerli olan, silinmez karaktere sahip değildir. Sonuç olarak öyleyse erkeğin kadınla ilişkisi –erkeğin cinselliği için belirleyici önemine karşın- onun için yaşamsal öneme sahip değildir.

Açıkça, tipik durum şudur: cinsel arzunun doyurulması erkeği ilişkiden özgürleştirmeye kadını ise ilişkiye bağlamaya eğilimlidir. Bunun dışsal nedenleri açıktır. Erkek için, kendisini kadına çeken güdü, dürtünün doyurulması ile birlikte kaybolur. Diğer yandan kadın için gebelik ile birlikte koruyucu bir ilişkiye olan gereksinim baş gösterir. Ne var ki, burada da, genel örüntü erkek için cinsel sorunun ilişkisel bir sorun olmasıdır. Dolayısıyla, erkeğin ilişkiye yönelik bir ilgisi kalmadığı anda bu sorun bütünüyle gözden kaybolur. Erkeğin mutlağı, cinsel varlığı ile bağlı değildir. Kadın için ise cinsellik -mutlağının aynı zamanda ikincil olarak ondan kaynaklanan ilişkiye dönüştürdüğü- doğasına ait bir sorundur. Erkek erotik deneyimler sonucunda deliliğe ya da intihara sürüklenebilir. Ne var ki, kanıtlanamayacak konular hakkında konuşmaya iznimiz varsa şayet, erkek, söz konusu deneyimlerin onu en derinden ilgilendiren şeye göre önemsiz olduğunu duyumsar. Michelangelo, Goethe ve Richard Wagner'in kurgu karakterlerde, erotik deneyimin bu sıralamasını anıştıran yeterince ölçülemez öğe vardır.

Erkek için, cinselliği ya da erotizmi kozmik bir ilke olarak temsil eden mutlak, kadınla ilişkiden ibaret hale gelir. Kadın için ise söz konusu alanın cinsiyetler arasındaki bir ilişki olarak sahip olduğu görelilik; mutlağa, doğasının özerk varlığına dönüşür. Bir yandan, bu örüntünün nihai sonucu, sıkça doğrulandığı üzere, bir kadının tam anlamıyla teslimiyetinin bile onun ruhunun nihai kaynağını açığa çıkarmadı-

ğına ilişkin bir duygudur. Çünkü kadın salt erkekle olan ilişkisinde değil, *doğası gereği* cinseldir. Adeta kendine hakimiyete ve müstakil tamlığa ilişkin gizli bir anlayışı var gibidir. Kendisini tamamıyla sunduğundan, bunu değiş tokuşa dahil ettiği doğrudur. Ne var ki, burada bile, bu gizli benlik öteki kişi için ulaşılabilir hale gelmez. Aksine o erkeğe ait hale gelmiş olsa bile, hâlâ kendi öz zemininde köklü ve ulaşılmaz olarak kalır.

Bu bağlamda gerçekte epey basit olan bir sorunun kavramlaştırılması, zor ve kolayca karıştırılır hale gelir. Yaşamını ve başarılarını nesnellik biçimine -ve dolayısıyla cinselliğin ikili karşıtlık arz eden olgusunun ötesine- aktarabildiği sürece erkek için cinsellik salt bir ilişkiden oluşur. Cinsellik, kadınlarla ilişki *olarak* var olur. Ne var ki, kadın için cinsellik, feminenliğinin olgusu içerisinde nihai özüne ayrılmazcasına bağlı ya da onunla özdeş bir mutlak, özerk bir varlık kipi haline gelmiştir. Bu mutlak, erkekle olan ilişkide yalnız bir ifade ve deneysel bir gerçekleşme kazanır. Bununla birlikte bu ilişki kendi öz evreninde -tam da kadının asli varlığının fenomenolojik ifadesi olduğundan- kadın için mutlak anlamda kıyas kabul etmez bir öneme sahiptir.

Bu durum -daha derin bir anlamda bütünüyle yanlış olan- kadınların kati doğalarının kendilerinde bulunmaktan çok söz konusu ilişki ile örtüştüğü ve onda tüketildiği yargısına yol açar. Bir bakıma cinsel yaşamını doğasının müstakil mutlağı olarak çoktan kendi içinde barındırdığından, kadın genel olarak erkeğe çok fazla gereksinim duymaz. Ne var ki, eğer söz konusu doğa ifade edilecekse, kadının birey olarak erkeğe gereksinimi daha da güçlüdür. Erkeği cinsel olarak uyarmak daha kolaydır; çünkü uyarılma bütün varlığının tahrik edilmesi değil yalnızca kısmi bir işlevdir. Dolayısıyla onun için yalnızca genel bir uyaran gereklidir. Sonuç olarak kadının tek bir erkek bireye daha çok bağımlı olmasına karşılık erkeğin genel anlamda kadına daha çok bağımlı olduğunu anlayabiliriz.

Bir yandan psikolojik bir içgüdünün kadını her zaman cinsel varlık olarak tarif etmiş olması, diğer yandan kadınların kendilerinin bu nitelendirmeye sıkça direnmeleri ve

onun bir şekilde hatalı olduğunu duyumsamaları bu asli yapının temelinde anlaşılabilir hale gelir. Çünkü biz genel olarak cinsel bir varlığı -erkeğin bakış açısından- öncelikle ve esas olarak diğer cinsiyete yönelik olarak anlarız. Bununla birlikte bu kadınlar için tipik olarak geçerli değildir. Kadının cinselliği daha çok içkin doğasının bir yönüdür. Bunun yanı sıra, kadının cinselliği koşulsuz ve doğrudan onun nihai varlığını oluşturur ki bu cinselliğin, kadının erkekle olan ilişkisinin niyetliliği içinde ya da bizatihi bu niyetlilik olarak gelişmesi epey olanaksız olduğu gibi doğası bu yolla yakalanamaz da.

Belki de bu, en apaçık hale yaşlı kadınların görünümünde gelir. Kadın hem etkin hem de edilgin anlamda erotik çekiciliğin üst eşiğini erkeğe göre çok daha erken bir yaşta aşar. Bununla birlikte, son derece nadir istisnalar ve çok ilerlemiş yaşlarda gerçekleşen bozulma dikkate alınmazsa bu hiçbir zaman onu maskülen -ya da burada daha önemlisi- cinsiyetsiz yapmaz. Erkeğe yönelik bütün cinselliği sönmüştür. Bununla birlikte, bütün varlığının kendine özgü dişil niteliği değişmeden kalır. O noktaya dek, onda amacını ve anlamını erkekle olan erotik ilişkisinden türetir görünen her şey şimdi bütünüyle bu ilişkinin ötesinde, kendine ait odak noktasıyla doğasının, kendisi tarafından belirlenmiş bir iyeliği olarak ortaya çıkar.

Bu nedenle bana öyle görünüyor ki bu doğa hiçbir bakımdan bir erkekle ilişki yerine bir çocukla ilişkiye de indirgenemez. Kadın-erkek ilişkisi için olduğu gibi, doğal olarak anne-çocuk ilişkisinin de kadın için engin anlamı sorgulamanın ötesindedir. Ne var ki genellikle iddia edildiği gibi, o da, toplumsal çıkarın bakış açısından yapılmış bir tanımdan; kadının -onu (doğasına uymayan) araçsal olarak kullanışlı bir bağlama kaydıran- o diğer tutumunun bir değişkesinden fazlasını sunmaz. En iyi durumda bu, kadının en kendine özgü ve tümleşik doğasının zaman dizisine ve kendisinin dışında yatan bir heterojenliğe yansımasıdır.

Eğer bu erek belirlenirse, bundan, kadınların nihai olarak ancak erkekler için var oldukları sonucu çıkar. Bir sonraki nesilde, dişil öğeler nihai amaçlar olarak elenir. Aynı süre-

cin tekrarlanacağı, takip eden nesle salt araçlar olarak hizmet ederler. Dolayısıyla, her nesilde, tüm bunların uğruna vuku bulduğu amaçlar olarak salt eril öğeler kalır. Bu mantıksal tutarlılık dahi göstermektedir ki bunun gibi tüm ilişkiler ancak kadının metafizik doğasının -müstakil tamlığının ve içkinliğinin indirgenemeyeceği- *fenomenolojik ifadelerdir.*

Nihai derinliklerinde bu doğa kuşkusuz büsbütün dişi kalır. Ne var ki, söz konusu feminenlik aynı anlamda bir fenomen değildir. O göreli bir şey değildir; dolayısıyla "başkası için" var olmaz. Yanlış anlamalardan kaçınmak için, bunun bir bencillik anlamına gelmediğini de belirtmek gerek. Çünkü bencillik her zaman diğer kişiyle bir ilişkiyi içerir; kişinin kendi varlığı ile tatmin olmama durumu, benliğin dışında yatan ve kişinin kendi varoluşuna dahil etmek isteyeceği şeye yönelik bir ilgidir. Konuya ilişkin yaygın görüş ile çelişse de söz konusu kendini araçsallaştırma ve kendi merkezini terk etme süreci erkeğin en derin doğasına kadınınkinden daha çok yakınsar. Erkek, bu ister temsilin bilişsel biçimleri içinde olsun isterse de verili öğelerin yaratıcı biçimlendirilmesi içerisinde olsun, nesneli yaratır ya da kendini nesnelde içerir. Onun gerek kuramsal gerek pratik ideali bir gayri şahsileştirme öğesi içerir. O, kişiliğiyle ona ne derece nüfuz edeceğinden bağımsız olarak, kendisini her zaman bir şekilde geniş bir dünyaya açar. Etkinliği ile kendisini bütün gücüne ve egemenliğine karşın bir araç ya da bağlantı teşkil edebildiği tarihsel yapılara katar. Bu bakımdan varoluşu bütünüyle yoğun ön varsayımlar temelinde inşa edilen kadından büsbütün farklıdır. Kadın, belki kendi çevresinde erkekten daha kolay üzülebilir ve yıkılabilir. Bununla birlikte, bu çevrenin varoluşunun odak noktasına ne kadar yakından bağlı olabileceğinden bağımsız olarak -ki bütün bir kadın psikolojisinin temel örüntüsü varoluşunun merkezi ile çevresi arasındaki söz konusu bağlantının yakınlığında yatar görünür- varoluşu bütün dışsal yapılardan geri çekilmiş bir halde bu uzanımsız merkezi noktada kalır.

Yaşamın öznel anlamda içsel bir yönelim olarak mı yoksa şeylerdeki ifadelerine gönderimle mi kavranacağından bağımsız olarak, eril birey her zaman oluşturdukları kutup-

sallığın içine kadının çekilmediği iki yandan hareket eder görünür. Bir yandan erkek (çok da bedensel bir sorun olmadığından dolayı genelde daha az özgül olarak tensel olan daha derin dişil cinselliği ile karşıtlık içinde) sırf tensel olan tarafından cezbedilir. İstenç, özümseme ve hükmetme arzusu onu cezbeder. Diğer yandan arzunun ötesinde yatan tinsel olana, mutlak biçime ve aşkın olana da çekilir. İkincisinin yaşamsal önemini hatalı bir biçimde salt ilkinin yadsınmasına konumlandırmak belki de Schopenhauer'in temel bir yanılgısı idi. Nietzsche'nin karşıt yöndeki yanılgısı da bunun kadar temeldir: yani tensel olmayana ve ilkelötesine yönelik her tutkuda ilkel güç ve yaşam istencinden başka bir şey görmemek. Bana öyle geliyor ki böyle bir sentez çok kolay üretilemez. Aksine, olasılıkla kutupsallıkla (ki bu itibarla bir tür birliktir de) ve bu iki içsel eğilimin karşıtlığı ile nihai bir olgu olarak yetinmemiz gerekecektir. Buna karşılık, kadın müstakil kalır. Onun dünyası kendine özgü kütle merkezinin çekimine kapılmıştır. Kadın, söz konusu -tensel arzuya ve aşkın biçime ait ve aslında dış merkezli olan- her iki eğilimin ötesinde bulunduğu sürece sahih "insan" olarak, insanda en nitelenmemiş anlamda yerleşik olan varlık olarak bile tarif edilebilir. Öte yandan, erkek "yarı hayvan, yarı melek" olarak kalır.

Şimdi de nesneye yönelişi düşünün. Bir yandan, kendi yasalarını izleyen şeylerin özerk varoluşunu önemli ve anlamlı olarak tanımak bütünüyle bir eril eğilimidir. Olabildiğince nesnel ve saf olan bir bilgi türü ideali bütünüyle bu içkin ön varsayıma dayanır. Ne var ki, buna ek olarak, onların tinin buyruklarına göre var olmalarına ve oluşturulmalarına dönük kararlı bir niyet ile birlikte şeylerin oluşum ve dönüşümüne ilgi de söz konusudur.

Bir tip olarak kadın şeylerle bu çifte ilişkinin ötesindedir. Kimsenin ilişkisinin bulunmadığı şeyle bir ilişkiyi imleyen saf kuramın idealizmi kadının işi değildir. Eğer kadın bir şeyle bağlantılı olduğunu duyumsamazsa -ister dışsal ya da etik özgecil araçsal kullanışlılığı bakımından ister içsel iyi oluşu için taşıdığı anlam bakımından olsun- bu durumda o şey onu gerçekte ilgilendirmez. Sanki nesnelci ilgiyi kuran

telgrafik bağlantı olarak nitelendirilebilecek şeyden bütünüyle yoksundur. Öte yandan, biçimlendirme açısından eril işi -ayakkabıcının ve marangozunkinden ressamın ve şairinkine dek- nesnel biçimin öznel enerji aracılığıyla tam olarak belirlenmesidir. Ama o aynı zamanda öznenin tam olarak nesneleşmesidir de. Kadın tamamıyla ve özverili bir biçimde etkin olabilir, kendi alanında oldukça tam bir biçimde üretken ve "yaratıcı" olabilir ve bir eve hatta bütün bir alana kendi kişiliğinin tınısına göre ahenk vermeye yönelik tam anlamıyla azimli bir yeteneğe sahip olabilir. Bununla birlikte, özne ve nesnenin karşılıklı-girişim ve eşzamanlı özerkliği anlamında üretkenlik onun ilgi alanı değildir. Bilgi ve yaratım, varoluşumuzun -böyle ortaya koyulabilir- kendi dışına çıkarıldığı devingen ilişkilerdir. Merkezin yerinden edilişini, dişil tip için yaşamın -tüm dışsal etkinliği ve pratik işlere adanmışlığı ile bile olsa- anlamını oluşturan varlığın nihai müstakil tamlığının ortadan kaldırılışını temsil ederler. Şeylerle olan -iyeliği şu veya bu şekilde genel bir gereklilik olan- ilişkileri göz önüne getirin. Kadın bir bakıma bu iyeliğe içinde bulunduğu varoluşu terk etmeden, şeylerle daha dolayımsız ve içgüdüsel -belli bir anlamda, daha safça- bir temas, hatta bir özdeşlik içerisinde erişir. Onun varoluş biçimi özne ve nesnenin -sentezini tekrar yalnızca bilginin ve üretimin özgül biçimlerinde elde edenözgül farklılaşmasına ait bir sorun değildir.

Dolayısıyla ruhsal içeriklerinin tam da söz konusu ikiciliğin onu maruz bıraktığı mutlak tarzda gelişimine karşın - düşünen, üreten ve toplumsal olarak etkin- erkek gerçekte kadına göre çok daha göreceli bir varlıktır. O halde onun cinselliği de ancak kadınla olan bir ilişkiye (ya da bir ilişkinin tamamlanmasına) yönelik arzuda gelişir. Öte yandan, en derin anlamında daha az talepkâr olan (varoluşunun daha yüzeysel düzeylerini tarif eden bütün "isteklerine" karşın) kadının varoluşu bir bakıma cinselliği bütünüyle kendi içerisinde kapsar. Kadının metafizik doğasının, deneyimlediği haliyle varoluşuyla doğrudan kaynaştığı doğrudur. Ne var ki, bu doğanın içkin anlamı kadının tüm ilişkilerinden ve fizyolojik, psikolojik, toplumsal düşüncelerle dola-

yımlandığı kadarıyla varoluşundan bütünüyle farklılaştırılmalıdır. Kadınlar hakkındaki neredeyse tüm tartışmalar yalnızca onların erkeklerle olan gerçek, ideal ilişkilerinde ya da değer ilişkilerinde ne olduklarını temsil eder. Hiç kimse kadınların kendileri için ne olduklarını sormaz. Kuşkusuz bu yeterince anlaşılabilirdir: Eril normları ya da gerekleri özgül olarak eril değil fakat daha çok nesnel ve kendinde genel olarak geçerli sayılır. Ayrıca en başından beri göz önünde bulundurulan yalnız bu ilişki olduğundan, kadın özsel olarak ya da münhasıran bu *ilişkide* mevcut sayıldığından, ancak soruda önceden varsayılanı kanıtlayan şu sonuca varılır: kadın kendisi için *hiçbir şeydir.*

Öte yandan, kadının kendisi için ya da mutlak bir anlamda ne olduğuna ilişkin koşulsuz soruyu düşünün. Söz konusu soru eğer kadının feminenliği göz ardı edildiyse ya ortaya hatalı konulacaktır ya da hatalı yanıtlanacaktır. Bunun nedeni feminenliğin kadına -ki bu en önemli tek noktadır- sanki o metafizik olarak renksiz bir varlıkmışçasına salt söz konusu ilişki temelinde yüklenmemesidir. Aksine o, kadının varlığını ilkece oluşturur. O eril mutlaktan farklı olarak cinsel karşıtlığın üstünde değil daha ziyade -aşağıdaki çekincelerle birlikte- ötesinde geçerli olan bir mutlaktır.

Öyleyse eril doğasında, bu doğanın kişisel olmayan hatta gerçeğin ötesinde yatan bir ide ve norma yükselmesi için gerekli zemini hazırlayan biçimsel bir öğe vardır. Bütün üretken etkinliklerinde erkeğin kendi ötesinde yatana yönelik kavrayışı, geniş çaplı gerçek ve ideal dizilere katılışıyla kendisini adadığı o yan yana konulduğu şey ile yaygın ilişkisini düşünün. Bu, en başından beri bir ikicilikten; yaşamın birliğinin daha yüksek ve alçağın, özne ve nesnenin, yargılayan ve yargılananın, araçlar ve amacın biçimlerine bir parçalanmasından oluşur. Dişil doğası -neredeyse içkin olarak aşkın denilebilecek- asli birliğini bütün bu kutupsal karşıtlıklar ve üst-yapılarla, özne ve nesnenin bu mesafeleri ile yan yana koyduğu ölçüde her iki cinsin de tipik trajedisi açığa çıkar.

Erkek için o, sonlu başarı ile sonsuz meydan okuma arasındaki ilişkide yatar. Meydan okumanın iki yönü vardır. O,

kendilik salt kendini aşmak, yaratıcı bir biçimde yaşamak ve kendini kanıtlamak istediği ölçüde kendilikten gelir. Bu edimin arkasındaki niyete gelince, onun hiçbir sınır sorunu yoktur. Gerçekleşme talep eden nesnel idea açısından da bir sınırlama yoktur. Her işte bir tamamlamanın mutlaklığı ideal bir biçimde konur. Ne var ki bu iki sonsuz çarpıştığında köklü engeller ortaya çıkar. Bütünüyle içkin bir bakış açısından ne bir sınırlamanın ne de hatta boyutların bilincinde olan öznel enerji, kendi sınırlarına, kendisini dünyaya çevirdiği ve onda bir nesne meydana getirmeye giriştiği anda erişir. Bunun nedeni bütün üretimin ancak dünyanın kuvvetleri ile bir uzlaşı temelinde olanaklı olmasıdır. O, olduğumuz şeyin ve şeylerin kendilerinin oldukları şeylerin bir bileşkesidir. Saf zihinsel mevcudiyet bile tinsel enerjinin doğası gereği biçimsiz akışına mantığın, tözün ve dilin gereklilikleri dolayısıyla dayatılan sınırlamaları dayatır. Ayrıca yapıt idesinin kendisi de yapıt ancak gerçekleşmelerinin zorunlu olarak sonlu olduğu ruhsal enerjiler aracılığıyla üretilebildiği için çevrelenmiş ve sınırlanmıştır.

Bütün üretimi etkileyen bu değersizleşme, rahatsızlık ve yıkım bizatihi üretimin ön varsayımlarında konumlanır. Tüm üretimin olanağı için bir koşul olan ruh ve dünyanın yapısı onu şu çelişki ile damgalar: Üretimin sonsuzluğuna yönelik içkin talep bu talebin tatminin içkin olanaksızlığı ile önsel olarak bağlantılıdır. Kişiyle dünyanın pratik olarak üretken her ilişkisine yük olduğu ölçüde bu, kuşkusuz genel bir insani trajedidir. Bununla birlikte söz konusu trajedi yalnızca bu ilişkiyi nihai zorunluluklarından üreten ve gerek verili gerek üretilecek olan nesnedeki yaşamı kendi asli temelinden doğuran cinsiyet için gelişir.

Bu derin içsel gerekliliğe kıyasla, dişil olanın tipik çelişkisi onun tarihsel durumundan ya da en azından yaşamının daha dışsal katmanından kaynaklanır. Burada varoluşun köklerini söken ve yerli bir trajedi olarak adlandırılabilecek şeye neden olan ikiciliğe rastlamayız. Yaşam kendinde bulunan bir değer olarak yaşanır ve deneyimlenir. Bunun anlamına gelince, yaşam odak noktasında o denli yoğunlaşmıştır ki yaşamın kendinde bir amaç olduğu savı bile had-

dinden fazla bölünmeyi çağrıştırır. Maskülen doğada oldukça derinlemesine köklü bulunan bütün bir araçlar ve amaçlar kategorisi, feminen doğa için aynı derin düzeyde geçerli değildir.

Zamansal, toplumsal ve psikolojik yazgılarının bakış açısından bu varlıkların salt araçlar olarak ele alınması ve değerlendirilmesi gibi bir karışıklık da söz konusudur. Dahası kendilerine ilişkin bile bu bilinci geliştirirler: ev ve çocuk, erkek için bir araçtır. Belki de bu trajedi yerine *pathos*[1] olarak nitelenmelidir. Çünkü trajedi ancak, yıkıcı bir yazgının öznenin yaşama istencine karşı yönelmiş olmasına karşın, bu yazgının kökünün yine öznenin en temeldeki bir tutumunda ve tam da sözü edilen yaşama istencinde bulunması koşulu altında var olur. Öte yandan, bütünüyle dışsal kuvvetler -ne denli dehşet verici, ızdıraplı veya yıkıcı olurlarsa olsunlar- en uç perişanlıktaki bir yazgıyı meydana getirebilirlerse de sahih anlamda trajik bir yazgıyı hiçbir zaman meydana getiremezler.

Ne var ki, kadınların durumu bir hayli özgündür. Kadının kendiliğinin aşkınlığı, daha genişletilmiş bir diziye dahil olmak, ona ve onun diğer öğelerine hizmet etmek için yaşamının o derin kaynaşımının terk edilişi, basitçe doğasının dışsal bir ihlal edilişi olarak temsil edilemez. O kuşkusuz, kadının yaşamının metafizik anlamından ziyade kadının tıka basa "öteki" ile dolu bir dünyada bulunuyor olmasında konumlanır. Bu dünya ile ilişki kurmak kaçınılmaz olarak içsel merkezdeki saf dinginlik durumunu dağıtır. Feminenliğin tipik trajedisinden sorumlu olan ikicilik, erkeğin durumunda olduğu gibi kadının varlığının en derin ve en doğasına özgü özelliklerinden değil, kadının varlığının doğal ve tarihsel dünyaya aktarımından kaynaklanır.

Belki de bu, doğal trajedi olarak adlandırılan şeyin yalnızca eril varlığında temellenmiş olduğunu dile getirerek ifade

---

[1] "(...) maruz kalınan ve uğranan şey, müteessir olunan şey, etkilenilen şey, başa gelen iş, katlanılan veya tahammül edilen şey, edilgi, ızdırap, çile" [Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, 2004, İstanbul, s.281] –çn.

edilebilir. (Aşağıdaki şu muğlak ifadelere izin olduğunu varsayarak; doğal olan burada, trajik bir ikicilik geliştirebilmek için, kadının tözünün metafizik zemininin gereğinden fazla bir parçasıdır.) Ne düzeye dek bir ide için yaşayıp ölebileceğinden bağımsız olarak bir erkek her zaman kendisini söz konusu ide ile yan yana getirir. Erkek için ide sonsuz bir ödevdir ve ideal anlamda o, her zaman, yalnız birey olarak kalır. Söz konusu yan yana geliş ve karşıtlık erkeğin bir ideyi kavrayıp deneyimleyebileceği biricik biçimi temsil ettiğinden, kadınlar erkeğe adeta "bir ideye sahip olmaya yetenekli değil"miş (Goethe) gibi görünür. Ne var ki, kadın için kendi varoluşu ile ide bir ve aynıdır. Yazgısal bir yalıtılmışlık ona kimi zaman egemen olabilse de, kadın tipik olarak hiçbir zaman erkek kadar yalnız değildir. Kadın her zaman kendine aşinadır. Ne var ki, erkeğin "aşina olduğu şey" kendisinin ötesindedir.

Bu nedenle erkek genel olarak kadından daha kolay sıkılır. Erkekler için yaşam süreci ve onun içeriğinin bir değer taşıdığı anlam kadında olduğu gibi yeterince organik ve apaçık bir biçimde karşılıklı ilgili değildir. Kadınlar eve özgü yaşantının getirdiği az ya da çok büyük ve küçük işlerin sürekliliğince erkeklere göre sıkıntıdan daha çok korunmuşlardır. Bu ancak varoluşun derin biçimde farklı bir niteliğinin dışsal tarihsel gerçekleşmesidir. Hem niteliği hem boyutları ile ilgili olarak, yaşam sürecinin kendisi kadınlar için erkekler için taşıdığı anlamdan açık bir biçimde oldukça farklı bir anlama sahiptir; ki bu, doğalın kadınlar için taşıdığı metafizik anlam ile bağlantılıdır. Dahası o, özel bir anlamda "ideyi" içeren bir anlamdır. Fiziksel gelişimlerinin doruğunda bile -iskelet yapılarının oranlarında, yağ dokularının göreli bileşiminde, kas dizgesinde ve gırtlağın biçimlenişinde- kadınların erkeklere göre, çocuklarla daha yakından benzeştikleri anatomiciler tarafından ortaya konmuştur. Bu benzerlik bedenin oluşumu ile sınırlı değildir. Bu, Schopenhauer'in vardığı, kadınların "yaşamları boyunca aşırı büyümüş çocuklar" olarak kaldıkları yargısı için açık -fakat kaçınılmaz olmayan- bir vesile idi.

Ruhsal varoluşa gelince, fiziksel varoluşa komşu olduğu alanlar dahil olmak üzere, yaşamı her şeyden önce yaşamın kendisi, bir süreç ve gerçeğin türdeş akışı olarak deneyimlemek gençliğin ayırıcı bir niteliğidir. Gençlik yaşamın bağlı enerjilerini ortaya çıkarmayı sırf orada oldukları ve bu yöne eğilimli oldukları için ister. Bu bakımdan gençlik, yaşamın içeriklerinin sürecinden giderek daha önemli hale geldiği yaşlılıktan ayrılır. Kadınları göz önüne getirerek diyebiliriz ki, bir anlamda onlar daha çok yaşarlar; erkeklere göre daha yoğunlaşmış ve daha kolayca erişilebilir bir yaşama sahip olmalıdırlar. Çünkü kadının yaşamı çocuğa da yetmelidir. Ne var ki, bu yine de daha büyük bir miktarda artık ve dışsal olarak görülebilir enerjiyi içermez.

Yaşam sürecinin tipik kadında deneyimlediğimiz yaşamın kendisinin derinliklerine nüfuz etme olarak tarif edilebilecek can alıcı anlamını göz önüne getirin. Bu, idenin, yani yaşamın, kendisinden ideal olarak farklılaşmış, soyut ve normatif olarak ifade edilebilen içeriğinin, kendisini kadında ve kadın için kıyaslanabilir bir özerklik ve tamlıkla geliştirmemesi sonucunu doğurur. Kadının varoluşunun ve varoluşsal biçiminin bütün bir anlamı ışığında, idenin kadında basitçe böylesi bir özerk varoluşa yazgılı olmadığı da doğrudur. Dahası, kadının kendi anlamını yaşam sürecinin sonuçlarından değil, bu sürecin kendisinden elde ettiği görüşü hâlâ bütünüyle doyurucudur.

Eğer meseleyi kadın açısından oldukça kesin bir biçimde ifade etmek istiyorsak, gençlik için olduğu gibi süreç ile sonuç ya da ide arasındaki bir ayrım sorunu söz konusu değildir. Kadın için ortada daha ziyade, bir bakıma çok türdeş olduğu için biçim ve sürece ayrıştırılamayan bir yaşama dair bir sorun vardır. Burada yaşam ve ide dolayımsızlık ilişkisine sahiptir. Bu dolayımsızlık ilişkisinden içsel bir dünya -ya da aynı zamanda bir içsel değerler dünyası- inşa edilir; tıpkı aynı şeyin erkekler için yaşamın düşünceden ayrılması biçiminde olanaklı olması gibi. Genelde kadınlara örtük olarak yüklenen "mantıksal yetersizlik" bununla ilgili olmalıdır. Bu kusur bulmanın ne düzeyde yüzeysel ve hatalı olabileceğinden bağımsız olarak, bu anlayı-

şın tümel oluşu, üzerinde geliştiği bir olgusal temeli ima eder.

Bilgi alanında, mantık -yaşamsal ve ruhsal gerçekliğin dolayımsızlığı ile ilişkisi içinde- normatifin ve idealin hayal edilebilecek en tam farklılaşmasını ve bağımsızlığını imler. Her kim kendisini mantıkla bağlanmış olarak görüyorsa, o kişi kendisini belli bir dereceye kadar gerçek düşüncesinden uyum talep eden doğruluk alanı ile karşı karşıya görüyordur. Düşüncemiz doğruluktan bütünüyle sapsa bile, hiçbir şekilde içsel geçerliliğini ya da zihinsel süreçlerimiz üstündeki hakkını kaybetmez. Mantıksal normların söz konusu niteliğinin bir sonucu olarak, ide ve bizim düşüncemizin gerçekliği mutlak bir karşıtlık içinde konumlanır. İkincisi ona doğrudan doğruya ve kendiliğinden dayatılan talebi karşılamaz. İlki tartışılmaz hiçbir gerçek güç uygulamaz.

Ne var ki, böyle bir ikicilik dişil ilke ile çelişir. Soyut olarak kavrandığında, bu ilke varoluşumuzun ifadelerinin gerçekliği ile ide ya da normun birbirlerinden ayrılmadığı yerde devreye girer. O, ikisinin bir bileşiğinde değil, daha ziyade tamamıyla öz bilinçli bir mevcudiyet olan ve eril tin tarafından ayrı ayrı geliştirilmiş dizilerin her biri olarak aynı meşrulukla var olan sürekli bir birlikte yatar. Bu eksiksiz karşıtlıklardan elde edilen sonuç -yani, onların kavramsal zeminlerde doğrudan bir eş biçimliliğe olanak vermemesi- ancak çoktan ayrılma için üretilmiş diziler düzeyinde geçerlidir. Ne var ki, bu bağlamda sorun söz konusu ayrılmanın gerçekleşmediği kendine özgü bir içsel durum ile ilgilidir. Her hâlükârda bu -tekil fenomenlerde mantık ve ruhsal gerçeklik arasındaki mesafeye ilişkin az çok bilinçli bir duygunun var olup olmadığından bağımsız olarak kadın doğasının farklılık arz eden yönelimini üreten düzenleyici ilkedir.

Bu nedenle, varoluş ve ideyi en çeşitli tözel alanlarda bir araya getirmeye yönelik eril çaba kadınlar için çoğu kez anlaşılmazdır. Pek çok durumda kadın, erkek için bir soyutlamanın, diğer bir deyişle, önceden bölünmüş olanın bir yeniden meydana getirilişinin sonucunda elde edilen şeye doğrudan sahiptir. Böyle durumlarda -psikolojik olarak ne

derece ayrıntılı olarak çözümlendiğinden bağımsız olarak-kadın içgüdüsü olarak adlandırdığımız şey salt, ruhsal sürecin ondan farklılaşmış ve ona yüklenen geçerlilik için dayanak sunan norm ve ölçütlerle dolayımsız birliğidir.

Muhtemelen kökleri türün ortaklaşa deneyimlerinde ve onların kalıtımın fiziksel ortamlarıyla iletilmesinde yatan bir içgüdü vardır. Ama bunun yanında bütün deneyime önsel olan bir başka içgüdü daha vardır. Bu içgüdüde, deneyimi oluşturabilmek için şimdiden ayırt edilmiş olması gereken ruhsal öğeler farklılaşmamış bir birlikte var olurlar. Bu öğelerin doğruluk içeriği mutlak ruhsal varoluşun söz konusu derin birliği ile genel olarak kozmos arasında geçerli olan -bizi kısa süreliğine ele geçirecek- gizemli ilişkiye bağlıdır. Bu içgüdünün ilk biçiminde, deneyimi oluşturan öğeler bir kez daha ruhsal bir birlik içinde bir araya gelmiştir. Diğer biçiminde ise, söz konusu öğeler farklılaşmamış olarak kalır. Her iki durumda da –Kant'ın duyusallık ve anlama yetisi olarak adlandırdığı- söz konusu öğelerin ayrılma ve çelişkinin bir sonucu olarak elde ettiği bilinç ışığı eksiktir.

Her ne kadar hakiki dâhi kadınlar arasında nadiren ortaya çıksa da, dehanın kendisinde feminen bir yan bulunduğu sıkça dile getirilmiştir. Bu dikkate değer fenomen belli ki, kişiliğin tüm varlığı tarafından beslenen bilinçdışı olgunlaşması bebeğin anne karnındaki gelişimini andıran, salt yapıtın üretimine özgü değildir. Aksine o, dişil doğasının dayandığı ide ve yaşamın önsel birliğidir. Dâhi, bu birliği nesnenin üretildiği yerde, en yüksek düzeyde yineler. Dolayısıyla, söz konusu metafizik ilişkinin müphemliğini, mantığın bilinçli yordamının değiştirmeye, düzeltmeye ve korumaya çabaladığı, içgüdünün eski biçimini göz önüne getirin. Bu koşullar altında, dişil içgüdünün ve dolayımsız dişil bilginin doğru olabildiği kadar sık yanılgı içinde de olabilmesi anlaşılırdır.

Öyleyse sözde mantıksal yetersizlik hiçbir bakımdan basit anlamda bir kusur değildir. Aksine o yalnızca hayli olumlu olarak belirlenmiş dişil varlık kipinin olumsuz anlatımıdır. Tam da bu varlık kipi, söz konusu mantıksal yeterliliği başka bir boyuta aktaran diğer bir fenomende yinelenir. Ka-

dınların "kanıtlar" sunmaya pek düşkün olmadıkları söylenir. Mantık ve kanıt, düşüncemizin gerçek süreci ile geçerliliği söz konusu süreçten bağımsız ve erişilmesi düşüncenin amacı olan nesnel doğruluk arasındaki gerilime dayanır. Belirttiğim gibi söz konusu sürecin ikiliği mantıkta, yani bütün fiili düşüncemizde bu gerçekliğe değil, fakat özerk bir doğruluk âlemine bağlı olduğumuzu bilmemiz olgusunda ifade edilir. Kanıtta, diğer özellik ön plana çıkar: sayısız durumda fiili düşünce sürecimizin kendine yeterli doğruluğa ulaşabileceği tek temel olan *dolaylılık*. Saf anlamda düşünsel hareket, nesnesi ile bir karşılık gelişe başlangıç anında değil, ancak az çok duraklarla dolu olan bir yolun sonunda erişmeye eğilimlidir. Bir yola ya da dolayıma özgü karakter düşünselliğimizin birincil olgusudur. Her kanıtlama dolayımlı bir kanıtlama değildir; ama kanıtlamanın kendisi tümüyle dolayımlı bir mevcudiyettir. Dahası kanıtlama tümüyle -kısa ve yalın mı yoksa öncüllerin uzun bir zincirine mi bağlı olduğundan bağımsız olarak- yeni ve geçici olarak sorunsal bir şeyin sağlamca koyulmuş ve çoktan kabul edilmiş bir şeyden türetilmesi gibi bir yolda ilerler. En temel öncül kanıtlanamaz. Çünkü kanıtlanması onun nihai olmaktan ziyade daha asli olan bir şeye dayandığı anlamına gelecektir.

Bunun tekil durumlarda savunulabilir ya da akla yatkın olup olmamasından bağımsız olarak dişil varoluş doğrudan doğruya kendinde asli olanda temellenmiş olduğu için tüm kanıtlamanın söz konusu değişmez biçimi onun, dişil varoluş ile derinlerdeki uyuşmazlığından ve genel olarak varoluşla olan metafizik ilişkisinden sorumludur. Kadın her *thema probandum*[1]'da birincil ve kanıtlanamaz öğeyi algılar. Kadın, bir bakıma, kanıtlamanın dolambaçlı yöntemine gereksinim duymaz ve onu kullanamaz. Dişil tipin varoluşa genel olarak dalmış oluşu, içgüdüsünün adeta nesnelerle dolayım gerektirmeyen varoluşsal bir birlikten dile gelmesine olanak tanır. Sanki dişil olanın bilgisi bütün kanıtlamala-

[1] Lat. kanıtlanacak konu –çn.

rın dayandığı, onda adeta *in nuce*[2] bulundukları en temel öncülde -ve sadece onda- ikamet eder. Sonuçta bütün bir çıkarımsal bilgimizin karakteristiği olan yöntem biçimi onun için gereksiz ve ilgisizdir.

Dolayısıyla bu konunun bir sonucu olan bütün bilgi eksikliklerini göz önüne getirin; zira soruşturma sorunlarının ancak çıkarımsal olarak çözülebildiği, başlangıç noktası ile sonun denk gelişiyle çözüme kavuşmadığı sayısız durum söz konusudur. Kadınların kanıtlamalara girişmekten hoşlanmamaları ve bir şeyin kanıtlanmasını istememelerine ilişkin sıklıkla eleştirilen bütün bir olgu yalıtık bir yetersizlik değil, fakat kadının varlık tipinin asli kipi ve genel olarak varoluşla olan ilişki biçimidir. Dişil doğasının metapsikolojik anlamda sahih tanımının aşağıdaki gibi olduğu giderek belirgin hale gelecektir: Öznel yapısının ruhun sınırlarının ötesine uzanmayan tümüyle içkin anlamı -kendinde ve dolayımsız olarak- genel olarak varoluşla, şeylerin temeli olarak adlandırmakla yükümlü olduğumuz bir şeyle, metafizik bir bağlantı ya da birliğe sahiptir.

Bu anlam eril doğasıyla derin bir karşıtlık içerisindedir. Doğru, evrenin varlığı ve norm henüz erkeğin doğasının dolayımsız ve içkin ruhsal gerçekliğinde ikamet etmez. Aksine, bizzat kendi yapısının bakış açısından erkeğin doğası kendisini, başarılacak ya da başarılamayacak bir şey, bir buyruk ya da düşünsel ödev olarak, bütün bunlarla *karşı karşıya konmuş* olarak görür. Bu doğanın tinsel ifadesi gerçek psikolojik dünya ile onunla temas etmeyen ideal doğruluk dünyası arasındaki ikiciliğe dayanan, bilginin çıkarımsal karakterini, yöntemin ve dolambaçlı yöntemin gerekliliğini önceden varsayan mantıktır.

Kadın -mantığa olan gereksinimi aşan içsel birliği ile- her nasılsa dolayımsız olarak şeylerin kendilerinde, doğrulukta ve gerçekliğin üzerinde konumlandığı ölçüde, bizi yöntem biçiminde bu gerçekliğe götüreceği yalnızca varsayılan kanıtlamaya karşı kayıtsızdır. Bir ret kadın doğasının içkin oluşumunu sergilerken diğer ret aşkın oluşumunu sergiler.

---

[2] Lat. "kısa ve öz" anlamına gelen deyim –çn.

Bu oluşum son derece şematik ve özlü bir tarzda ve kendinde maskülenliğe karşıtlık içinde, onun aşkınlığının tam da içkinliğinde yattığı savında yakalanabilir.

Maskülen ile herhangi bir ilişkiden bağımsız olarak kadının kendine özgülüğü, etik alanda en tam ve anlamlı durumundadır. Burada gerçeklik ve ide öyle kuvvetli bir şekilde çarpışır, etik olanın bütün bir evreni öyle özgül bir biçimde sanki kendi temeli üzerindeymiş gibi bu uçurumun üzerinde yükselir ki, sorunların derinliğine ve ciddiliğine sanki yalnız eril doğasının biçimi karşılık gelecekmiş gibi görünür. Bu nedenle, aşırı bir eril ikiciliğinin yanı sıra eril ile insan idealinin küstah bir özdeşleştirilmesine sıkı sıkıya bağlı olan Weininger[1] gibi bir düşünür, dişil doğasının değerce mutlak olumsuzluğunu bu temelde kanıtlayabilmek için tam da etik olanın konumundan yola çıkmıştır. Dahası buna bütünüyle mantıksal bir tarzda girişir; öyle ki söz konusu doğa ona kötü ya da ahlaksız değil fakat ahlakdışı, genel olarak etik sorundan kopmuş görünür.

Güzel ruh olarak adlandırılan fenomen yaşamın ahlaki olanağının sadece ahlaki buyruk ile fiili doğal itki arasındaki ikiciliğe dayanmadığını gösterir. Ahlaki tutumunun karşıt güdülere baskın çıkmaya bağlı olmaması güzel ruhun bir karakteristiğidir. Aksine, o hiçbir çelişki barındırmayan bir itkinin apaçık oluşundan kaynaklanır. Güzel ruh için bir bakıma yaşam çizgiseldir: o en başından beri yalnızca olması gerekeni ister.

Her şey bu bağlamda doğanın içimizdeki metafizik birliğinin ve üzerimizdeki idenin istemli eylemlerimizin içsel uyumu olarak açığa vurulduğu asli olanağa bağlıdır. Bu açığa vuruluşun ikicil-ötesi veya eril ve ikicil-öncesi veya dişil olarak adlandırılabilecek iki yolu vardır. Öte yandan bu, itkileri kökensel olarak ahlakın güdüleriyle karşıtlık içinde olan ve ödevin ağır bir buyruk teşkil ettiği bir doğanın adım adım arıtılması ve dönüştürmesiyle elde edilebilir.

---

[1] Otto Weininger (1880 – 1903) *Cinsiyet ve Karakter* adlı kitabının yazarı Avusturyalı düşünür. Kadınlar hakkındaki "olumsuz" görüşleri ile tanınır –çn.

Her bir kendini fethetme edimi bir sonrakini kolaylaştırır ve etik olmayana karşı aralıksız ve başarılı mücadele onu zayıflatır. Sonunda, dolayımsız olarak doğal olan itkiler bile etik olan doğrultusunda gelişir. Bu dönüşüm nerede tamsa, kökensel ikicilik güzel ruhun birliği haline gelmiştir. Ne var ki, güzel ruhun diğer biçimi, bir ikiciliğin üstesinden gelme gereksinimi duymaz. Aksine, birliğe dolayımsız ve içkin bir ilke olarak sahiptir. Onun birliği ideyi, salt mücadelenin ve üstesinden gelinmiş karşıtlıkların bir ödülü olarak değil, fakat daha çok istencin kendisinin önsel parçalanmamış yaşamı olarak kendi içinde taşıyabilir. Bu iki biçim tam tamına kuramsal geçerliliğe yönelik yukarıda değinilmiş iki içgüdüye karşılık gelir. Biri apayrı öğeler arasında adım adım bir ilişki kurar. Diğeri tam da bu öğelerin bir birimidir, o herhangi bir ayrılıktan önce geçerlidir; dolayısıyla hiçbir ilişki gerektirmez.

Burada -dişil olduğu kadar eril her bakış açısından farkına varılan- temel dişil doğası ile en derin biçimde bağlantılı olan ve en doğrudan biçimde onun varoluşsal kalıbından gelişen etik tipi buluruz. Kadınların, o her zaman duyumsadığımız derin içkinlik ve özerkliğini, erkeklerinkinden daha türdeş bir zeminden gelişen o yaşamı, göz önüne getirin. İlerleyen kısımlarda bunun nihai anlamının nasıl şu düşüncenin önsezisinden ya da metafizik hakikatinden kaynaklandığını tartışacağız: Bu tümleşik ve kendine özgü varoluş aynı zamanda kadının kendi varoluşundan daha fazlasıdır; kendilerine dalmış oluşlarının derinlerinde kadınlar yaşamın kendisinin temeli ile birdirler.

Bu noktada, daha önce varoluşun bakış açısından ifade edilmiş olan aynı husus şimdi normun bakış açısından ifade edilir. Özgül anlamda eril ikiciliğini epey tek-taraflı bir tarzda "tensel mutluluk ile ruhun huzuru arasında" konumlanmış olarak betimlediğimizi varsayın. Dişil doğası için en karakteristik olan şey -psikolojik ve tarihsel karışıklıkların söz konusu doğayı ne kadar sıklıkla bu ikiciliğe bulaştırdığından bağımsız olarak- söz konusu eril ikiciliği birleşik, içsel bir yönelim ile değiştirir.

Her şeyden önce -ruhun akımları içerisinde kendinde bütünüyle baskın olan- bu öznel birlik kadınlarda erkeklere göre sonsuz kez daha sık ve de daha esaslı bir biçimde gözlemlenir. Dahası kadınlar onun erkeklerden daha çok bilincindedirler. Bu, kişinin kendisi ile uzlaştığı bir durumdur; bir bitkinin dal ve meyve veriş tarzıyla kıyaslanabilir bir şekilde kendi karşı-örnekleri ile doğası gereği tedirgin edilmediği bir davranış kipidir; doğasının tüm akımları kendi rızalarıyla tek bir yönde aktığı için kısıtlanmamış özgürlüğünün yine de farkında olan zorunlu bir varlık ve davranış kipidir.

Bu bağlamda, şu nokta belirleyicidir: Öznel yaşam dahilinde tamamlanan bu içkin birlik aynı zamanda ahlaki ideyle, söz konusu idenin özneden talep ettiği şeyle bir birlik olarak deneyimlenir. İkicil etiğin kadınların düşüklüğü olarak ilan ettiği şeyi düşünün: safça davranmaları ve sonuç olarak erkeğe göre daha iyi bir vicdana nail olmaları. Bu, varoluşun ve normun kadınlardaki farklılaşmamış konumundan kaynaklanır. Kuşkusuz pratik doğanın içsel sürekliliği ahlaki değeri olan ideyi her zaman ya da ikicil eril kipi için geçerli olandan daha fazla gerçekleştirmeye gereksinim duymaz. Bir anlamda o, güzel ruhun her zaman içeriğini değil fakat ancak biçimini sergiler. Ne var ki, özgül olarak dişil tipte bir etiğin mevcut olduğunu varsayın. (Eğer eril ve dişil kutuplar arasındaki ruhsal geçişler göz önünde tutulursa, bu hiçbir şekilde kadın bireylerin her birinin ahlakı için geçerli değildir.) Bu durumda böyle bir etik, varoluşun ide ile birliği olan birliğinden kaynaklanır. Bu düşüncelerin ışığında, ahlakın dişil varoluşsal karakter için ayırt edici olan niteliği ile ilgili olarak belki de şu ileri sürülebilir: kadınlar için o, erkekler için olduğundan öznel olarak daha güvenli fakat nesnel olarak daha tehlikelidir.

Yukarıdaki düşüncelerin tümü yalnızca kadının -ona dışsal olan her şeyi reddederek-kendi varoluşuna, mutlak bir dişil varoluşa adamakıllı dalmış olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Burada bir kez daha dişil varoluşunun bağımsızlığı, doğasını ondan elde ettiği iddia edilen erkekle olan safi ilişkiyle karşı karşıya sergilenir. Bu düşünce aynı za-

manda içkin mutlak konumuna karşın feminenliğin, kendilik ile yan yana konulan -kuramsal olduğu kadar normatif- cinsiyet-ötesi nesnel dünyanın kuruluşunu niçin eril ilkeye bırakmak zorunda olduğunu da gösterir. Bunun kadınların aşağı sınıf konumuna itilmesini ima ettiği yönündeki herhangi bir kuşkuya meydan vermemek için, tinin ve yaşamın tıpatıp aynı *içeriklerinin* ilkece hem eril hem de dişil *biçimde* gerçekleşebileceklerini vurgulamalıyız. Bu bakımdan, onlar yalnızca sentezleri için farklı birer önselin kapsamına girerler. Dahası, kadının varlığının cinsel varoluşu ile asli, hatta mutlak birliğini göz önüne getirin. Bu, cinselliğin sıradan eril, ilişkisel anlamının kadın için ikincil bir konuma sahip olmasından sorumludur. Bu durum -kadını neredeyse bütünüyle kendisine katan o mutlağın bir fenomeni olarak- ilişkinin kadın için ne kadar önemli hale gelebileceğinden bağımsız olarak geçerlidir.

Bu ana olgu kadınların ifadelerinin hiçbirinin, doğalarının hiçbir fenomeninin ve nesnelleşmesinin genel anlamda insani olarak algılanmaması sonucunu doğurur. Aksine, eril doğasının cinsiyet-ötesi ve bütünüyle nesnel algılanan ifadeleri ile ilişki içerisinde toplu olarak özgül anlamda dişil olarak algılanırlar. Erkek, kadına varlığının kadın-oluşu ile birliği dolayısıyla verilmiş olan, *özgül* bir dışsal mevcudiyete yönelim özelliğinden yoksundur. Bu nedenle erilde genele - ve dolayısıyla aynı zamanda öznel-ötesi olarak nesneleodaklanmış hayli derin bir yönelim vardır. Bu ürünlere - cinsiyetler arası karşıtlığa (bu karşıtlık onlar için ilgisiz olduğundan) nesnel olarak mutlak bir tarzda hükmedereknesnel belirleyicilerin ayrıcalığını kazandırmış olan tüm tarihsel güç ilişkilerini göz önüne getirin. Onlar yalnızca cinsel uğrağın ilişkisinin, varlığın bütünlüğü adına erkeklerde ve kadınlarda sergilediği içsel karakterolojik ayrımı geçici yapılara yansıtırlar.

Bir anlamda bu durum eril doğasını belirlemenin ve tanımlamanın dişil doğasına göre çok daha zor olmasında mantıksal ifadesini bulur. Cinsel özgüllüğünün özel bir durum olması gerektiği genel olarak insani olan, onda genel olarak insani olanla hiçbir özgül ayrım saptanamaması ba-

kımından maskülenle uyumludur. Kendinde genel tanımlanamaz. Yine de birtakım özelliklerden özel olarak eril diye söz edildiğini varsayın. Daha yakından bir inceleme bu özelliklerin her zaman yalnızca özgül anlamda dişil olan özelliklerden farklılıklar olarak düşünüldüğünü ortaya koyar. Ne var ki dişil özellikler benzer bir tarzda, yani bütünüyle maskülenle olan bir karşıtlık temelinde saptanmazlar. Bunun yerine, daha çok doğası gereği var olan ve doğası gereği tanımlanan bir mevcudiyet, insanlığın kendine özgü -ne var ki, hiçbir surette sadece bir karşıtlık aracılığıyla tespit edilmemiş- bir biçimi olarak algılanırlar. Kaba ve cahil bir büyüklenmeden en tinsel hale getirilmiş felsefi kurgulamaya dek uzanan şu eskimiş ideyi göz önüne getirin: yalnızca eril olan hakiki insandır. Bu düşünce kavramsal tamamlayıcısını, erkeklerinkine kıyasla kadınların doğasının tanımlanmasındaki daha büyük kolaylıkta bulur. Bu nedenle kadınların sayısız psikolojileri varken erkeklerin ancak tek bir psikolojisi vardır.

Cinsiyetler arasındaki bu en derin ayrım yüzeysel bir psikolojik fenomende belgelenir: Genellikle ortalama erkeğin kadınlara dönük ilgisi, bir kadın terzi ve prenseste aşağı yukarı aynı olan bir şeyde yatar. Tanımlama olanaklarındaki bu ilişkinin cinsel tip değil de bireyler söz konusu olduğunda anında tersine döndüğünü anlamak kolaydır: Sonuçta, erkek bireyi kadın bireyden daha iyi tarif ederiz. Bu salt, erkeğin toplumsal üstünlüğünden dolayı kültürümüzün bütün bir dilsel kavramlaştırmasının zihinsel süreçlerin eril renklerine karşılık gelmesinin bir sonucu değildir. Tür olarak kadının tanımlama kavramları gerektirecek denli önemli olduğu doğrudur. Ne var ki, dil evreni kadınların bireyselleşmiş karakteristikleri üzerine eğilmemiştir ve burada esas olan ince ayrıntılar, kadınların kendilerini erkekler tarafından tamamıyla anlaşılır kılma girişimlerinde olduğu kadar sıkça, kadın bireylerin psikolojik betimlemesi söz konusu olduğunda da erişilmezdir.

Diğer bir ilişki ise daha temeldir. Birey olarak kadını tanımlamak birey olarak erkeği tanımlamaktan daha zordur; çünkü bir tür olarak kadını tanımlamak daha kolaydır. Ge-

nel kavramın çoktan özgül ve farklılık gösteren bir tarzda tanımlanmış bir şey olarak algılandığını varsayın. Bu durumda, bir anlamda bireyleşme genele katılır ve kendisini onda tüketir. Sonuç olarak, daha öte bir bireyleşme sürecine ne yer ne de ilgi kalır. Bu nedenle kadının doğasının derin bir özelliğine ait fenomenler bu bağlama aittir: genelin kişisel anlamda bireyselin biçiminde yaşaması kadın için, erkek için olduğundan daha çok geçerlidir. Tipik olarak eksiksiz kadında, hayli türe özgü ve bilfiil kişisellik dışı olan çoğu şey bütünüyle kişisel hale gelir. Sanki kişiliğin biricik noktasından burada ve ilk olarak dünyaya giriş yapmışçasına bütünüyle içe doğru bir tarzda üretilir. Kuşkusuz erotik ilişkilerden daha genel hiçbir şey yoktur. Gerçi erkeğin de onları deneyimlediği ve onlara böyle telakki ettiği sayısız durum mevcut olsa da, erotik ilişkiler kadının özgül olarak kişisel kaderini meydana getirir görünürler; yani kadının başına gelen türsel bir olaydan ziyade doğası gereği en karakteristik üretkenliğini. Bu, kadının, doğumundan hem önce hem de sonra çocukla olan ilişkisi -son derece derinlemesine insanlık dışına uzanan bu tüm ilişkilerin en tipik olanı- için de geçerlidir. Ne var ki kadınlar için bu, ruhlarının en temel derinliklerinde gerçekleşir. Türün gelişimindeki bir geçiş noktasından ibaret olacak kertede eksiksiz biçimde kişisellik dışı olan bu ilişki, kadının doğasının tüm enerjilerinin kişiliğini oluşturmak için birleştiği merkezden kaynaklanır.

Son olarak -toplumsal düzlemin yaşam biçiminden, onun bizatihi kendi korunumunu güvence altına almak için yasa biçimiyle damgaladığı tutumdan ibaret olan- ahlakın kadının doğasının en içteki içgüdüsünden kaynaklandığı görünür. Kadın çoğu durumda erilin hareketliliği için bir engel olan "ahlakın peşindedir". Ne var ki o, kadının doğasına onun derisi gibi aittir. Kadın ahlak alanının dahilinde, erkek için büyük bir çoğunlukla ahlak alanının dışında yatan (bu tipik ve tarihsel olgunun tüm bireysel istisnalarının hakkını teslim ederek) özgürlüğü bulur. Çünkü özgürlük, davranışımızın yasasının kendi doğamızın ifadesi olması anlamına gelir. Tipolojik olarak tanımlanabilmesine karşın söz konu-

su varlığın böylesi kişisel bir yönünün tanıma kolaylıkla direnmesi, genelin kişiseldeki bu cisimleşmelerinin temelinde kusursuz biçimde anlaşılabilirdir.

Öte yandan, bir varlığın genel yönünün erkeğin durumunda söz konusu olduğu gibi bütünüyle genel olduğunu, öyle ki onun özgül olarak eril karakterinin kendinde insan tümelliğinin tarihsel eşanlamlısı haline geldiğini varsayın. Bu durumda onun bir birey olarak sahip olduğu özgüllüğün tanımı daha kolay ve tam olarak yapılabilir. Böyle bir tanım için daha çok uygun yer vardır. Dolayısıyla, dişili tanımlamak erili tanımlamaktan daha kolaydır fakat bir kadını tanımlamak bir erkeği tanımlamaktan daha zordur. Bu mesele kendisini aynı zamanda bu sorunu daha kapsamlı tipte bir insan tinselliğinin ve metafiziğinin sınırları içine yerleştiren asli düzenlemenin bir ifadesi olarak da açığa vurmuştur: Eril doğası, dişil ve eril doğalarının sergilendiği görelilikten ya da birbirlerine göre tanımlanabilir oluşlarından çıkarak, mutlak kategorisini kendisine mal eder ve dolayısıyla kendisinin de bir parçası olduğu bütün bir göreliliği egemenliği altına alır.

Bir bağıntının bir yanına, her iki yanının birlikte oluşturdukları bütünün üstüne ve üzerine yapılan mutlak vurgunun çoğunlukla söz konusu yanla sınırlı kalmadığına daha önce işaret etmiştim. Aksine, genellikle öyle olur ki farklı bölümler bazen bir yana bazen de öbür yana mutlak vurgusunu bahşederler. Tinin dünyanın içerikleri ile ilişkisindeki kendine özgü duruşu bir anlamda her mutlağın göreli olarak kavranması olgusu ile tarif edilir. Diğer bir deyişle, onun doğası diğer bir mevcudiyetle olan ilişkisine ilişkin olarak tanımlanır. Ne var ki, göreli her şey kendi göreliliğini özerk ve mutlak bir varoluşa doğru aşabilir. Yukarıda anılan tüm düşüncelerin ışığında, öyleyse yalnız eril ilke değil fakat dişil ilke de, ilk bakışta her ikisinin de anlamından sorumlu olan göreliliğin ötesinde bir konum işgal eder. Dişil ilke bu konumu yalnızca yukarıdaki taslakta işaret edilen nedenle almaz: yani yalnız eril ilkeye karşı kayıtsızlığından ve bu varoluşla olan ilişkisinden dolayı değil, fakat aynı zamanda hem erili hem de dişili kucaklayan eril farklı-

laşma karmaşasının olumlu bir aşılmasıyla da alır. Erkek, nesnel normların kendilerinin bile eril olduğu ölçüde cinselliğin karşıtlığının üstünde durur. (Her ne kadar bu çoğu kez tarihsel bir ihlalden ibaret görülse de, özünde o eril tininin yapısı tarafından ima edilmiştir.) Öte yandan, kadın bu karşıtlığın ötesinde durur; çünkü kendi varoluşu içerisinde doğrudan doğruya bu karşıtlığın her iki yanının aktığı kaynağın içinde ve o kaynak aracılığıyla yaşar.

Bu ilişkiden bağımsız olarak, erkeğin erilden daha fazlası olması ile aynı şekilde kadın da dişilden daha fazlasıdır. Çünkü kadın, cinsiyetleri tözel ya da kalıtsal olarak kapsayan evrensel temeli temsil eder. Bu, kadının anne olmasından kaynaklanır. Mutlak, ilk durumda cinsel-ötesi nesnel olarak ortaya çıkar; ki bu erildir. İkinci durumda ise yine cinsel-ötesi temel olarak ortaya çıkar; ancak dişildir. İlk durumda eylem ve gelişme insan varlığının, onun biçimi altında kendisini aştığı ve özgül olarak eril olan ikiciliği sergiler. İkinci durumda ise varoluş insan varlığının onun biçimi altında belli bir anlamda kendi altına, bütün gelişmelerin farklılaşmamış olanağına nüfuz ettiği birliği sergiler. Söz konusu varoluş, kuşkusuz renksiz değil, fakat daha ziyade dişildir. Ne var ki, bu varoluşun en temel özü kendisini, onu maskülenliğin antitezine ilişkin olarak tanımlayabilecek her ilişkiden koparır. Bu, ilk ve dolayımsız ifadesi annelik olan femineni, ilişkisel anlamda hem maskülenin hem de feminenin en üst düzeyde dayandığı bir mutlak olarak deneyimlemeyi olanaklı kılar.

Bu noktada, metafizik bir ön varsayım öne çıkar. Söz konusu varsayım, herhangi bir kanıtlama olanağından uzak olmasına karşın; bir önsezi, izlenim ve kurgulama olarak bütün düşünsel tarihi boydan boya kat eder: bir kişi kendi varlığına ne kadar derinden gömülürse ve bunun ne kadar duru bir şekilde kendisinde ifade bulmasına izin verirse, o kişinin varoluşa ve evrenin birliğine o denli yaklaşacağına ve söz konusu birliği kendisinde o denli tam bir ifadeye kavuşturacağına ilişkin düşünce. Bu kanıyla yaşayan salt tüm çağların gizemciliği değildir. O gerek açık gerek örtük olarak ve hayal edilebilecek en çoklu çeşitlemeler içerisinde,

Kant'ın ve Schleiermacher'in, Goethe'nin ve Schopenhauer'in birbirlerine taban tabana zıt çok daha duru dünya görüşlerinde de devreye girer. Kadınlara yönelik tipik tutumun tarif edilegeldiği belirgin gizemli duygu, bu varlıkların erkeklere göre daha tam ve tümleşik olarak varoluşlarında konumlandıklarına ilişkin müphem farkındalıkta ifade bulabilecek bir temele sahip olabilir. Yani söz konusu gizemli duygu, eylemin ve gelişmenin tüm girdabının - şeylerin karşıtlığı içinde olduğu kadar yaşamın kendisinin de karşıtlığı içinde- kadınların varoluşlarının tözel zemini ile daha az ilgili olmasında ve söz konusu zemini daha kısıtlı bir düzeye dek kendi içine çekmesinde; yani nihai olarak, kadınların daha derin ve sarsılmaz bir biçimde kendi doğalarına yerleşmiş kalmalarında ve onlar için varoluşun zemininin kendisinin, dünyanın ve yaşamın müphem ve gizemli birliğinin, tam da bu sayede ve tam bu düzeye dek onların kendi nihai zeminleri olmasında ifadesini bulur. En sahih doğasına gelince, kadın -tarihin ihlalleri ve yerinden etmeleri ile ve cinsiyetler arasındaki *ilişkinin* sonucu olarak onu etkileyen tesirler tarafından doğası saptırılmadığı ölçüde- erkeğe kıyasla daha çok kendi zemini bazında yaşar.

Söz konusu zemin aynı zamanda bir anlamda şeylerin zemini olmasaydı bunun hiçbir önemi olmazdı. Bu ikisi arasındaki ilişki annelik duygusunda yatar. Ne var ki bu ancak zamansal oluşun ve maddeye bağlı yaşamın biçimi altında nihai bir metafizik birlik sergiler. Ve varoluşun içkin tamlığının daha psikolojik ya da dilerseniz daha biçimsel bir kavramını getirdiğimizi düşünelim, bu yalnızca aynı içeriğe farklı bir sınır çizgisi vermenin bir yolu olur.

Doğasının ikiciliği temelinde erkek hiç kuşkusuz - kültürün, yazgının ve erkeğin kendisinin ne denli sık kadını da böyle bir ikiciliğe bulaştırdığından bağımsız olarak— kadını genel olarak özü gereği kendisinden daha tam bir varlık olarak, diğer bir deyişle, tekil özsel yönleri birbiriyle uzlaşmaz çelişki içinde olmayan varlık olarak deneyimler. Aksine, tüm bu tekil yönler arasında geçerli olan özsel birlik dolayımsızca yakın ve birliğe özgü bir ilişki olarak ifade edilmekten öte herhangi bir şekilde nitelendirilemez. Bu-

nun dikkate değer yönü, kendisinin dışında yatan ya da bir öğesi bulunduğu kozmik gerçekliğe yönelik kuvvetli bir simgesel ya da metafizik yönergeyi içerenin tam da özsel bir varoluş kipinin müstakil tamlığı olması düşüncesinde yatar.

Bu çerçevede sanat yapıtı nüfuz edilemez, çevrelenmiş sınırlarıyla kendisini şeylerin heterojen karışımından ayırır. Tam da bu yönüyle genel olarak varoluşun bir simgesi halini alır. Benzer bir şekilde ve erkeğe kıyasla kadın yaşamın un ufak olmuş parçalarının çokluğunda ima edilen bir birliği temsil eder. Onu atılganlıktan, saldırgan bir dilden ya da acımasızca kendini öne-sürmeden hep alıkoymuş olan yalnızca ahlakın dışyüzü değildir. Aksine bütün merkezkaç ve geniş kapsama yayılan tutumlardan kaçınmasının; bütün bir varoluşunun söz konusu içsel bağlayıcılığının onun ahlakının biçimi haline geldiğini düşünün. Bu, bütün tekil psikolojik durumların daha derin ve genel temelini oluşturan o *doğasının müstakil tamlığının* tarihsel ifadesidir. Bu nedenle bu varoluş biçimi feminen doğanın varoluşun bütünlüğü ile ilişkisinden, müphem bir biçimde duyumsanan ve en şaşırtıcı tepkilere vesile olan bir ilişkiden sorumludur.

Kozmosun bütünlüğünün bir parçası olsa da sanat yapıtı müstakil tamlığı sayesinde kozmosa bir karşılık olarak var olur. Böylelikle sanat, bu biçim eşdeğerliliğinin dayandığı ifade edilemez bir metafizik mevcudiyete imada bulunur. Aynı şekilde, kadına bir kozmik simgesellik havasını ödünç veregelmiş olan da dişil doğasının biçiminin müstakil tamlığıdır. Kadının adeta genel olarak şeylerin tüm elle tutulur tikellerin ötesinde yatan zemini ve bütünlüğü ile bir ilişkisi varmış gibidir. Kadınlara yönelik tüm küçük görmelerin, kötü muamelelerin yanında, onların yine de salt kadından, yani yalnızca erkeklerle olan ilişkilerinde var olan varlıklardan başka bir şey olduklarına ilişkin bir duygu da ilkel zamanlardan bugüne değin bütün bir kültür tarihi boyunca sesini duyurmayı başarmıştır. Bu kuşkusuz doğru olduğundan, buradan hareketle onların kahinler ve cadılar gibi gizemli güçlerle ilişkili, ya bir kutsamanın ya da bir lanetin belirdiği şeylerin aksi takdirde erişilemez rahminden gelen

ve dolayısıyla gizemci bir şekilde saygı duyulması gereken ya da ihtiyatla kaçınılması ya da cinler gibi lanetlenmesi gereken varlıklar oldukları düşünüldü.

Bu basitliklerin ya da şiirsel imgelemin bu uçuşlarının hiçbirisi nihai temeli olarak herhangi bir türden tekil karakteristik ya da etkinliğe sahip değildir. Hepsinin azami derinlikte bir birleşik güdüye geri götürülebileceğine hiç kuşku olmasa da bunun gibi eşsiz olarak belirlenebilir bir güdüyü tarihsel olarak saptamak olanaksız olacaktır. Aksine onların temeli şu düşüncede yatar görünür: Kendi farklılaşmamış varoluşunda hayli derinlemesine temellenmiş ve hemen hemen hiç kendisinden çıkmayan bir doğa, varlığın kendisi ile -onun doğanın nihai zemini, doğaüstü anlamda gizemli olan ya da dar anlamıyla metafizik olan olarak nitelenip nitelenmemesinden bağımsız olarak- bir tür özdeşlik ilişkisinde geçerli olana benzer özel bir yakınlığa sahip olarak deneyimlendi. Kadın için geçerli olan özel anlamda mutlak, kadını varoluşun birliğine daldırırken, erkeğin mutlak karakteri erkeği varoluştan ideye çeker.

Gerçekle ne kadar git gide yakınsayan ya da simgesel bir ilişki içinde olurlarsa olsunlar mevcut düşünce kiplerimiz ışığında çok-yüzlüyü, devingeni ve tek-yanlıyı durağan bir birlik olarak nitelenebilecek şey aracılığıyla temellendirmekle yükümlüyüz. Eril doğasının durumunda bu birlik bir anlamda yaşamın ve ifadelerin ikicil ve farklılaşmış biçimlerince soğurulmuştur. Buna karşılık dişil doğasının durumunda o dişilin elle tutulur tözü olarak varlığını sürdürür; adeta her kadının anneliği, bireysel mevcudiyetin tek-yanlı ve devingen niteliğini varoluşun müphem ve yaygın zemininden farklılaştıran ve vurgulayan süreci tekrarlıyormuş gibidir.

O halde bir kadının, bu mutlak anlamda daha tam ve daha derin bir biçimde dişil olduğu ölçüde, göreli anlamda, yani erkekle ayrımsal ilişkisine ilişkin daha az kadın olduğu söylenebilir. Yalnızca bir paradoks olarak ifade edilebilecek olan aynı ilişki erkek için de geçerlidir. Çizgisel ya da öznel yaşam olarak nitelenebilecek şeyin, nazarından eril-dişil ikili karşıtlığının ilkece keyfi bir şey olduğu bir dünyanın üze-

rinde nesnelin ve normatifin dünyasını inşa etmenin erkeğin özgül olarak eril karakteristiği olduğunu varsayın. Bu durumda o, bu cinsel görelilik bakımından daha az erkek olduğu ölçüde, hedefi 'mutlak' olan hayli özgün eril başarı bakımından daha çok erkektir.

Cinsiyetlerin her birinin en derin karakterinde "genelin" anlamlarından biri devreye girer: tekil fenomenin arkasında yatan mutlak olarak genel; ve tekil fenomeni önceleyen tözel birlik olarak genel. Yaşamın bolluğunu bakışımlı bir dizgenin sınırları içine hapsetmeye hiç de eğilimli değilim. Ne var ki -burada amacımız olan- canlı gerçekliğin resmi için anatomik yapıyı elde etmek istediğimizi varsayın; zira tam da söz konusu şematik bakışımı sergileyen iskeletlerdir ve onları yaşam oyununa çıkaran ancak sonsuz ölçüde karmaşık ve basit bir karşılaştırma aracılığıyla hiçbir şekilde kavranamayacak fizyolojik süreçlerdir. Bu durumda bu ikili mutlak, cinsiyetlerin aralarındaki ilişkiyi çevreler görünür; ki cinsiyetler aralarındaki bu ilişki temelinde karşılıklı olarak kendine özgü karakterlerini korurlar. Bir yanda, mutlak olarak maskülen vardır. O maskülenden daha fazlasıdır ve ikicilik pahasına tüm öznelliği ve çelişkiyi aşan normatif doruğa erişen nesnelliğe işaret eder. Diğer yanda, insan doğasının birliğinin tözel ve durağan bir müstakil tamlık içinde üzerinde durduğu, bir anlamda özne ve nesne bölünmesini önceleyen, mutlak olarak feminen vardır.

KUR YAPMAK

Platon'un sevgi ile ilgili bilgeliği -onun sahip olmakla sahip olmamak arasındaki ara bir durum olduğu düşüncesi- sevginin derin doğasına değil fakat onun görünümlerinden birine uyuyor görünür. Üstelik bunun nedeni, yalnızca Platon'un yaptığı tanımın "seni seviyorsam, bundan sana ne?"[1] diyen bir sevgiye hiçbir yer bırakmaması değildir. Aslında bu yalnızca, duyduğu arzu tatmin edildiğinde sönen türde bir sevgiyi niteleyebilir. Eğer sevgi sahip-olmamaktan sahip olmaya uzanan yolda yatıyorsa, onun doğası sahip olmaya yönelik harekette tüketiliyorsa, o zaman "sahip olunduğunda" o artık önceden olduğu şey ile aynı şey olamaz. Yani artık sevgi olamaz. Aksine, onun enerji hissesi hazza ya da belki de bitkinliğe dönüşür.

Sevginin bu sonucu -bir şeyden yoksun olan bir kimsenin söz konusu şeye duyduğu arzu- sevginin tam da bittiği anda yeniden doğacağı düşüncesi ile boşa çıkarılamaz. Anlamının bakış açısından sevgi ritmik bir salınım süreci içine sabitlenmiş olarak kalır. Doyurulma anları onun molalarıdır. Ne var ki, sevginin ruhun nihai derinliklerine demirlediği yerde sahip olma ve sahip olmama döngüsü yalnızca onun ifadesinin şeklini ve dışsal yönünü tarif eder. Sevginin -saf fenomeni arzu olan- varlığı, söz konusu arzunun yatışması ile sonlanamaz.

İyeliğe yönelik arzunun, sevginin nihai bir niteliğini mi yoksa yalnızca söz konusu niteliğin üzerinde oynaşan dalgaların ritmindeki artışı mı imlediğinden bağımsız olarak, nesnesinin bir kadın, öznesinin ise bir erkek olduğu durumlarda o, "haz" adı verilen karakteristik ruhsal olgunun

[1] Goethe'nin sözü –çn.

üzerine yükselir. Haz, sahip olmanın ve sahip olmamanın bizim için hoşnutluk ya da ıstırap, arzu ya da endişe konumunu kazandıkları zaman beslendikleri kaynaktır. Ne var ki, burada da başka yerlerde olduğu gibi, bir iyelik ile onun değerlendirilmesi arasındaki ilişkinin bir tersine çevrilişi söz konusudur. Yalnız önem ve değer hoşumuza giden nesnenin iyeliğini ya da iye-olunmayışını arttırmaz; aynı zamanda, iyelik ve iye-olmama -hangi temelde olursa olsun- bizim için önem ve ağırlık kazandığında, onların nesneleri hazzımızı uyarmaya meyleder. Dolayısıyla bir meta için ödemeye gönüllü olduğumuz fiyatı belirleyen salt onun çekiciliği değildir. Daha ziyade nesnenin; bir bedeli olduğu, elde edilmesi sıradan bir mesele olmaktansa özveri ve çaba gerektirdiği için çekici ve arzu edilir hale geldiği sayısız durum söz konusudur. Erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkinin kur yapma biçimini almasından bu psikolojik değişimin olanağı sorumludur.

Kur yapanın kendinde "haz vermeyi istemesi" olgusu onun davranışını açıklamaz. Kur yapmayı basitçe "haz vermeye yönelik bir tutku" olarak tanımlamak bir ereğe yönelik araçla bu ereğe yönelik arzuyu birbirine karıştırmaktır. Bir kadın en tinsel cazibeleri kullanmaktan tutun da fiziksel çekiciliklerinin en cüretkar bir sergilenişine kadar olanaklı her yolla haz vermek için çaba sarf edebilir. Tüm bunlara karşın o kur yapmaktan yine de hayli uzak olabilir. Çünkü kur yapanın kendine özgülüğü onun biricik bir antitez ve sentez aracılığıyla zevk ve arzu uyandırmasında yatar. Bunu, uyum ve reddin dönüşümlülüğü ya da eş zamanlılığı ile, simgesel, üstü kapalı bir rıza ve muhalefet ile "adeta uzak bir mesafeden" davranarak ya da platonik bir biçimde ifade edilirse, tam da onların aynı anda duyumsanmasını sağlıyor görünürken sahip olmayı ve sahip olmamayı kutupsal bir gerilim durumuna sokarak yapar. Kadının kur davranışında erkek bir şeyi elde etme yeteneğinin ve buna muktedir olamamanın yakınlığını ve iç içe geçmişliğini duyumsar. Bu "bedel"in özüdür. Değeri bedelin taklidine dönüştüren bu çarpıtma aracılığıyla kur yapma söz konusu elde edişin değerli ve arzu edilir görünmesini sağlar. Kur

yapmanın paradoksal bir özlükle ifade edilen özü şudur: Nerede sevgi mevcutsa, ister temelinde isterse dışyüzünde olsun, orada sahip olma ve sahip olmama da vardır. Dolayısıyla nerede sahip olma ve sahip olmama varsa -gerçekte değil yalnız oyunda bile olsa- sevgi ya da onun yerini dolduran bir şey de mevcuttur.

Kur yapmanın bu yorumunu ilkin deneyime ilişkin bazı gözlemlere uygulayacağım. Yarım dönmüş bir başla göz ucuyla bakış kur yapmanın en sıradan hali içerisindeki karakteristiğidir. Bu jestte bir hoşnutsuzluk iması yatar; fakat aynı zamanda o, geçici bir teslimiyete ve bedenle başın eğimi aracılığıyla simgesel olarak terslenen öteki kişi üzerinde dikkatin eş zamanlı bir ani odaklanışına delalet eder. Fizyolojik olarak, bu bakış birkaç saniyeden daha uzun süremez, öyle ki bakışın kaçırılması kaçınılmaz bir şey olarak bakışın kendisinde daha şimdiden imlenmiştir. O gizliliğin ve sinsiliğin kalıcı olamayan cazibesine sahiptir ve bu nedenle rıza ile ret onda ayrılmazcasına bir araya gelmiştir. Tam bir yüz yüze bakış, ne kadar nüfuz edici ve etkili olursa olsun, hiçbir zaman kur yapmanın kendine özgü bu niteliğini taşımaz. Kalçaların salınma ve sallanma devinimi, "havalı" yürüyüş, aynı kategoriden işveli etkiler arasında yer alır. Bunun nedeni, bu yürüyüş tarzı aynı zamanda yalnızca mesafe ve çekingenlik aslında korunduğu halde bedenin cinsel uyarılma oluşturan bölümlerinin hareketi aracılığıyla söz konusu etkileri elle tutulur bir biçimde vurguladığı için değil, fakat bu yürüyüş tarzının daha ziyade sürekli dönüşümlü-devinimin oyunbaz ritminde teslim olmayı ve geri çekilmeyi bedenleştirmesidir. Eğer kur yapma hareketlerin ve kendi öznesinin anlatımının ötesine uzanırsa, örtük rızanın ve reddin bu eşzamanlığının teknik bir değişkesinden ibarettir. Kur yapma yabancı nesneler olarak adlandırılabilecek şeyleri kullanmayı çok sever: köpekleri, çiçekleri, çocukları. Bir yandan bu, dikkati kur davranışının yöneltildiği insandan başka bir yöne saptırır. Diğer yandan tam da bu saptırma, erkeğin görünürdeki nesnenin ne kadar kıskanılmaya değer olduğunu düşünmesini sağlar. Bu tavır, "burada beni ilgilendiren sen değilsin, daha çok şu nesneler"

demenin bir yoludur. Yine de bu aynı zamanda, "Bu senin yararına oynadığım bir oyun. İlgim sende olduğu için bu diğer nesnelere dönüyorum," demenin de bir yoludur.

Eğer kur yapmanın kutupsal koordinatlarını kavramsal olarak sabitlemek istersek, o üç olası sentez sergiler: Pohpohlama olarak kur: "Beni fethetmeye gerçekten muktedir olabilirsin, ama kendimi fethedilir kılmayacağım." Hor görme olarak kur: "Aslında kendimi fethedilir kılacaktım ama sen buna muktedir değilsin." Kışkırtma olarak kur: "Beni belki fethedebilirsin, belki de edemezsin -dene bakalım!" Sahip olma ve sahip olmama arasındaki bu hareket - ya da, daha çok ikisinin bu simgesel iç içe geçmişliği- kadının dikkatini gönlündekinden farklı bir erkek üzerinde odaklamasında açıkça doruğa erişir. Bu kıskandırma söz konusu olduğunda basit bir mesele değildir. Kıskandırmanın farklı bir yeri vardır. Kıskançlık, elde etmeye ya da sahip olmaya yönelik arzuyu, onu bir tutkuya dönüştürmek üzere alevlendirmek için koşulsuz olarak kışkırttığında, kıskandırma artık kur yapma kategorisine girmez. Aksine kur yapma, yöneldiği kişinin rıza ve ret arasındaki değişken etkileşimi duyumsamasını sağlamalıdır; boyun eğmenin dolayımlı bir yolu olabilecek kendini sunmaya yönelik isteksizlik ile kendini geri çekmenin bir olasılık ve bir gözdağı olarak arka planda durduğu kendini teslim ediş.

Her nihai karar kur yapmaya bir son verir. Kur yapma sanatının egemen doruğu kesin bir duruma -her an söz konusu durumu karşıtı ile dengelese de- bariz bir yakınlaşmasında sergilenir. Bir kadın bir erkeğe, yönelimlerinin gerçek nesnesi olan başka bir erkek ile kurlaşmak için kur yaptığında "ile" sözcüğünün ikili anlamı derin bir biçimde gözler önüne serilir. Bir yandan, o bir araca, diğer yandan ise bir bağıntının üyesine gönderimde bulunur; bunu adeta bir insanı aynı zamanda bu karşılıklı ve geri dönüşlü bir tarzda işlev görme olmaksızın salt bir araca dönüştüremeyeceğimizi dile getirircesine yapar.

Son olarak, belki de -ruhsal bir anlama sahip olsa da birincil anlamı fiziksel olan- kesin bir olgu, kur yapmanın renklerinde eşit ölçüde meşru yerleri bulunan rızanın ve

reddin en doğrudan kesişmesini sergiler: "yarı-gizleme" olgusu. Bu başlık altında, kendini teslim etmenin ya da sunmanın benliğin kısmi bir gizlenişi ya da inkarı ile askıya alındığı bütün o içsel ve dışsal durumları anlıyorum; bu askıya alma öyle bir yolla vuku bulur ki bütün daha da canlı olarak hayal edilir ve gerçekliğin bütünlüğüne yönelik arzu - gerçekliğin bu biçimi ile eksik bir şekilde açığa vurulmuş haldeki biçimi arasındaki gerilimin sonucunda- daha da bilinçli ve şiddetli bir şekilde uyarılır.

Bedenin gizlenmesinin tarihsel gelişiminin bu eş zamanlı sunma ve ret güdüsünü ne denli gözler önüne serdiği kayda değerdir. Çağdaş etnografyada cinsel organların örtülmesinin ve genel olarak giyinmenin temelde utanma duygusu ile hiçbir ilgisinin olmadığı kesin olarak kabul edilir. Aksine o, salt süslenme gereksinimine ve ona yakından bağlı olan gizlenme aracılığıyla cinsel çekicilik sergileme niyetine hizmet eder. Çıplak dolaşan halklar arasında, yalnızca fahişelerin giyinik olduğu örnekler söz konusudur! Bir incir yaprağı işlevi gören kuşaklar ya da etekler çoğu kez küçük boyutlardadır ve gizlenmenin hiç de asıl amaç teşkil edemeyeceği bir şekilde tasarlanırlar. Bu giysilerin başka bir amaçları olmalıdır. Diğer bir fenomen bu amacın ne olduğunu gösterir: olağanüstü ölçüde fazla sayıdaki vakada bu giysiler hayli göz alıcı bir şekilde renklendirilmiş ve en çarpıcı tarzda süslenmişlerdir. Dolayısıyla onların amacı açık ki bedenin söz konusu kısımlarına dikkat çekmektir. O halde temelde söz konusu gizlenme salt süslenmeyle ilgilidir. Burada süsün ikili işlevi kendini gösterir: ilkin, süslenmiş mevcudiyeti daha *fark edilebilir* kılmak ve ardından aynı zamanda söz konusu mevcudiyetin daha değerli ve çekici, *dikkate değer* görünmesini sağlamak.

Ne var ki söz konusu süs genel olarak bedenin süslenmesinde olduğu gibi işlevini ancak aynı zamanda gizlediği ölçüde yerine getirebilir. Bu tesadüf dolayısıyla, kur yapmanın uğrağı, giyinmenin ilkel biçimi ile verilmiştir: Burada ret ve kendini geri çekme, kendine dikkat çekme ve kendini sunma fenomenleri ile tek bir bölünmez edimde kaynaşmıştır. Kendimizi ya da bir kısmımızı süsleyerek süslenmiş olan

şeyi gizleriz. Ayrıca, onu gizleyerek ona ve onun çekiciliğine dikkat çekeriz. Bu, tüm kur yapmanın denklemi olan rızanın ve reddin eş zamanlılığını, giyinmenin gelişiminin ilk aşamasına da katan optik bir gereklilik olarak adlandırılabilir.

Eğer bu konuda daha derinlere inersek bu tutumun bütün bir ikiciliğinin ancak bir fenomen ya da temelde tamamıyla birleşik bir davranış kipinin gerçekleştirilmesi için deneysel bir teknik olduğunu ileri sürebiliriz. Bu birliğin doğasını daha sonra inceleyeceğim. Burada rızanın ve reddin birbirine eşlik edişinin durağan bir yan yana bulunma olamayacağı; fakat hayati bir değiş tokuş, karşılıklı göndermin iç içe geçmiş bir biçimi olması gerektiği sonucunu çıkarmakla yetineceğim. Bunun başarılı olmadığı yerde, yarı-gizleme de kur yapma olarak sahip olduğu anlama erişemez, fakat daha çok tatsız bir çelişki sergiler.

Çok sayıda farklı duyarlılık tarzının niçin Medici'nin Venüs'ünün[1] duruşunda epey katlanılmaz bir şey bulduğuna ilişkin karmaşık estetik-psikolojik sorun bu temelde çözümlenebilir. Onun elleri ile bedenini örtme çabası yetersiz araçlar kullanan bir girişimdir. Aslında, orada çırılçıplak durur ve kastedilmiş gizleme bu olguyla -diyebiliriz ki- organik olmayan bir tarzda bağlantılıdır. Duruş, kur yapmanın gerektirdiği gibi sergilemeye ilişkin doğası gereği tümleşik bir tutum, teslimiyet ve ret arasında bir dönüşüm sergiler. Bunun nedeni ya da belki de etkisi, bu figürün sanat alanını terk edip gerçeğin alanına girmesidir. O, bedenini örtmeye çalışarak onunla aynı gerçekdışı uzamda var olan ideal bir izleyiciye kur yapan bir kadının estetik imgesi değildir. Aksine onun, sanki önünde duran gerçek izleyiciye kur yaptığını; kadının tesadüfen etten ve kemikten değil mermerden yapılmış olması bir yana adeta yaşamdan bir sahnenin orada canlandırıldığını duyumsarız.

---

[1] Helenistik döneme ait bir Venüs yontusu. Botticelli'nin ünlü "Venüs'ün Doğuşu" adlı tablosundaki Venüs figürü, Medici Venüs'ü ile benzerlikler taşır –çn.

Söz konusu *gerçek* izleyici için onun hiç de örtülü olmadığı olgusunu göz önüne getirin. Simgesellik yoluyla ideal izleyici için bu olanaklı olabilirdi. Ne var ki bu sadece söz konusu durumda geçerli olmayan *sanat* alanında geçerli olur. Bu düşüncenin ışığında, onun bedenini örtmeyi amaçlayan jestleri, teslimiyete ve geri çekilmeye yönelik tutarsız bir arzu, kur yapmanın kutupsal uğraklarının iki farklı düzleme çöküşü olarak ortaya çıkar. Sonuç olarak duruşun anlamı amacına ulaşamamıştır; öyle ki hoşnut edilmekten çok incitiliriz.

Kur yapma pratiğinin en tipik örneklerinden biri *düşünsel* kendini-gizleme alanında yatar: gerçekten kastedilmemiş bir şeyin öne sürülüşü, sahihliği kuşkulu kalan aykırılık, ciddi olarak yöneltilmemiş tehdit, iltifat toplamak için kendini kötüleme. Bu tipte bir tutumla sergilenen cazibeden her zaman hakikiliğin doğrulanması ile yadsınması arasındaki salınım sorumludur. Dinleyici konuşmacının içten mi olduğunu yoksa tam zıttı şekilde mi davrandığını bilmez. Sonuç olarak, bu tipte bir kur yapmanın öznesi elle tutulur gerçeği bırakır ve kendi gerçek varlığının kapsanabileceği fakat yakalanamayacağı kararsız ve dalgalanan bir kategoriye giriş yapar.

Derecelenmiş fenomenlerin bir yelpazesi, bir kinaye dokunuşunun güç bela algılanabildiği tam bir ciddiyet içerisinde ortaya koyulmuş bir savdan, paradoksa ya da konuşanın bizimle mi yoksa kendisi ile mi dalga geçtiği konusunda bizi kuşkuya düşüren ölçüsüz bir alçakgönüllülüğe dek uzanır. Ne var ki, bu ölçekteki her bir aşama, kadınlar tarafından olduğu kadar erkekler tarafından da kur yapmanın kullanımına sunulabilir. Çünkü özne ifadesinin arkasında yarı-örtülü bir tarzda durur ve bize kendisini sunar görünürken hemen aynı anda ellerimizden kaydığı duygusunu verir.

Yine de bilinçli bir ikicil davranış biçimi olarak kur yapma -ne kadar anlaşıldığından ve ne kadar derin ya da yüzeysel olarak yorumlandığından bağımsız olarak- temel teması olarak her kadın psikolojisine nüfuz eden kadın doğasının "eş biçimliliği" ile tam bir çelişki içinde durur. Kadın ve

erkek zihinlerinin kendilerine özgü doğaları arasında bir karşıtlık algıladığımız her yerde o şu olma eğilimdedir: Doğasıyla ilgili olarak kadın kendinde merkezileşmiş bir varlıktır. Kadının itkileri ve ideleri sıklıkla bir tek ya da pek az noktanın etrafında toplanmıştır. Ayrıca kadınlara ait bu itkiler ve ideler, kadından daha farklılaşmış olan, ilgileri ve etkinlikleri daha nesnel olarak tanımlanmış bir özerklik içerisinde gerçekleşen, işbölümü tarafından kişiliğin bütünlüğünden ve iç kesiminden farklılaştırılmış olan erkeğe kıyasla bu söz konusu noktalar ile daha doğrudan bir tarzda uyarılabilirdir.

Kadının merkezileşmiş doğasının kur yapmanın ikiciliğine ters düşmediği ve kadının erkekle kur yapmadaki ilişkisinin, kadın-erkek ilişkisinin can alıcı yönlerinin kendine özgü bir sentezini temsil ettiği açıklık kazanacaktır. Çünkü, özgül ve kıyaslanamaz anlamına gelince o tam da kadının erkekle teslimiyet ve ret süreçleri ile tüketilen ilişkisidir. Kadınla erkeğin arasında kuşkusuz sayısız başka ilişki vardır: arkadaşlık ve düşmanlık, ilgilerin ortaklığı ve ahlaki dayanışma, dini ya da toplumsal düşüncelerin şemsiyesi altında ortak bir bağ ve gerek nesnel gerek kişisel nedenler uğrunda işbirliği gibi. Ne var ki, bunlar esas olarak aynı cinsiyetin üyeleri arasında da geçebilecek genel insani ilişkilerdir ya da onlar, öznelerin kendilerinin ve onlar arasındaki doğrudan bağların dışında yatan gerçek ya da ideal bir nokta tarafından belirlenirler. Şu halde onlar özneler arasında - açık ki hem içsel hem de dışsal[1] bütün içerikleri ihtiva eden en kapsamlı anlamlarında anlaşılmaları gereken- ret ve teslimiyet için geçerli olduğu kadar saf ve özel bir karşılıklı etkileşim oluşturmazlar.

[1] Cinsiyetler arasındaki ilişkinin bütün bir etkinlik alanını ilgilendiren soruşturmalarda -apaçık psikolojik nedenlerle- ifadelerin olası en kaba anlamlarını takınmaları pratik olarak kaçınılmazdır. Ne var ki, teslimiyet ve hoşnutluk, rıza ve ret hakkında konuştuğumuzda, bu bağlamda söz konusu ilişkinin en yüce ahlaki ve estetik bileşenlere olduğu kadar en bayağılarına da sahip olan en genel biçimlerini imleriz. Değerlerdeki bu aşırı farklılığa karşın, saf bir psikolojik bakış açısından bu biçimsel kategoriler aynı kuvvete sahiptir.

Reddetme ve teslim olma kadınların ve yalnızca kadınların eksiksiz bir tarzda yapabilecekleri şeylerdir. Geçmişte, bu gözlem temelinde bütün bir kur yapma olgusunu kadim -ve etkinlik alanı bakımından kuşkusuz epey muğlak olan- "kaçırarak evlenme" fenomeninden türetmeye yönelik bir girişim olmuştur. Bununla birlikte, bugün bile dünyanın çeşitli yerlerinde gelinin güveye eve varıncaya kadar bütün güçleriyle direnmesinin ve ancak şiddetli bir mücadeleden sonra teslim olmasının son derece yerinde görüldüğü bütünüyle ayrı halklar -Tunguzlar, Yeni Zelandalılar ve kimi Bedouin kabileleri- vardır. Bu kuşkusuz, kaba ölçülerde de olsa, kur yapma öğelerini barındırır. Ne var ki, ölçekteki bir değişiklik ile öyle görünür ki kur yapmanın özellikleri de aynı zamanda değişir: Gelin her ne kadar dirense de, bir yandan teslim de olur. Buna karşılık fettan kadın ne direnir ne de teslim olur.

Reddetme ve teslimiyette, cinsiyetlerin tutumları hayli karakteristik bir biçimde farklıdır. Bir erkek kendisine yakınlaşan bir kadını reddettiğinde, bu bütünüyle haklı ve hatta etik, kişisel yahut estetik zeminlerde zorunlu olmalıdır. Ne var ki, o reddedişle ilgili her zaman belli bir anlamda kaba, beyefendice olmayan, kınanmayı hak eden bir şey vardır. Kadın için reddedilme bu durumda kolaylıkla trajik bir karakter alabilir. Kadın için kendini ona sunmanın uygunsuz olup olmadığından bağımsız olarak bir erkek, bir kadını reddetmek için uygun değildir. Ne var ki, diğer yönden denge açıkça mükemmel bir şekilde kurulmuştur: hevesli talibi reddetme, deyim yerindeyse, kadın için bütünüyle uygun bir tavırdır. Yine de aynı zamanda -ve bu denemenin sonunda dile getirilecek bir çekinceye karşın- kadının kendisini teslim etmeye yönelik yetisi doğasının öyle derin, bütün ve tüketici bir ifadesidir ki, belki de o bu yolla bir erkek tarafından hiçbir zaman erişilemezdir. Hayır demekte ve evet demekte, teslim olmada ve reddetmede kadınlar ustadırlar.

Bu, hayvanlar alemi boyunca dişiye ait olan cinsel rolün, yani seçen taraf olmanın tamamlanmasıdır. O, olasılıkla Darwin tarafından gözlemlenen bir fenomenin temelidir:

ev hayvanlarımız arasında dişiler erillere yönelik olarak erillerin onlar için gösterdiğine kıyasla çok daha bireysel bir çekim ya da hoşlanmama tutumu sergilerler. Kadın seçen olduğundan, erkeğin bireyselliğinden, erkeğin kadının bireyselliğinden etkilenişine kıyasla çok daha fazla etkilenir. Kadının seçiminden erkeğin şu veya bu özgül karakteristiğe sahip olması sorumludur. Ne var ki erkek -keza uygarlığın bu asli ilişkiyi her iki taraftan değişikliğe uğratabileceği sınırlar içerisinde- kadın olarak kadını aramaya daha eğilimlidir. Kadının payı olan söz konusu bireysel seçim ona bu seçimi erkeğe kıyasla çok daha fazla muallakta bırakma fırsatı tanır. Dolayısıyla, kur yapmanın tüm bu uğraklarından kadınlar için, erkeklere hiç uymayan bir biçimin gelişmesine şaşmamak gerekir. Bu biçim içerisinde bir anlamda ret ve teslimiyet kadınlar için eş zamanlı olarak olanaklıdır.

En genel denklemine indirgenmiş olarak kadınların payına bu davranıştan sorumlu olan güdü özgürlüğün ve gücün büyüsüdür. Olağan koşullarda kadının yaşamının temel sorunlarını hükme bağlayacağı bir konumda bulunduğu ancak bir ya da iki durum vardır. Kaldı ki bu can alıcı durumlarda bile kararının bireysel özgürlüğü epey sıkça salt görünüştedir. Ne var ki, kur yapmada bir anlamda o sürekli bir biçimde, simgesel ve yaklaşık bir tarzda olsa bile sürekli söz konusu kararı üzerine alır. Onun, rızanın ve reddin, eğilimin ve hoşlanmamanın, ister birbirlerine dönüşümlü olarak egemen oldukları isterse de aynı kuvvete sahip oldukları izlenimini uyandırdığını varsayın. Bu durumda o kendisini her ikisinden de geri çeker ve her birini arkalarında önyargısız kişiliğinin tam özgürlük içinde durduğu birer araç olarak idare eder.

Özgürlüğün olumsuz anlamıyla sınırlı kalmadığı fakat daha ziyade, dolayımsız olarak ya da eşzamanlı olarak güç elde etmek ya da uygulamak için kullanılmaya eğilim gösterdiği evrensel olarak onaylanmış bir gözlemdir. Kur yapma durumunda, bu iki anlam doğrudan ve ayrılmazcasına karşılıklı olarak ilişkili hale gelir. Kadının gücü erkekle olan ilişkisinde rıza *ya da* ret olarak sergilenir. Özgürlük duygusunu, kendiliğin birinden olduğu kadar ötekinden de ba-

ğımsız oluşunu, boyunduruk altındaki karşıtlıkların ötesinde yatan özerk varoluşu temellendiren tam da -kur davranışının, içinde nöbetleştiği- bu antitezdir. Kadının rıza ve ret üzerindeki iktidarı karara *önseldir.* Hangi yönde olursa olsun, kadın karar verdiği anda iktidarı sonlanır. Kur yapma bu gücün sürekli bir biçimde keyfini sürmenin bir aracıdır. Ayrıca en azından çok sayıda durumda hayli otoriter olan kadınların aynı zamanda kur yapmaya da hayli yatkın oldukları gözlemlenebilir.

Durumun tipolojisini aydınlatmak için bütün bu ikircim ve kararsızlığın kadının varlığını ve saflaşmasının niteliğini hiç etkilemediği, ancak, onun partneri tarafından ayırt edilebilirliğini etkilediği vurgulanmalıdır. Bu, hiçbir şekilde kadının payına nesnel ve içsel bir kuşkuyu ele vermez. Durumun böyle olduğu yerde kur yapmadan epey farklı bir tablo ortaya çıkar. Ya söz konusu tablo ancak yüzeysel olarak kur yapmaya benzerdir ya da belli bir mahcubiyetle o belki de karar vermek için zaman kazanmak maksadıyla kur yapmanın biçimlerine sığınmaktadır. Kur yapan kadın içten içe ya bir yönde ya da diğerinde bütünüyle kararlıdır. Bütün durumun anlamı yalnızca kadının kararını gizlemek zorunda oluşunda ve aslen kesin olan bir şey ile ilgili olarak erkeği yalnızca *erkek* için geçerli olan bir belirsizlik ve kararsızlık durumuna sokabilmesinde yatar. Kur yapan kadına gücünü ve üstünlüğünü kazandıran budur: kadınla erkek arasında *erkeği* yerinden eden ve *erkeği* kararsız kılan bir anlayışın geçerlilik kazanmasına yol açan *kadının* bu kendi içerisinde kararlı ve azimli oluşudur.

Kadının lütfuyla arzusu cezbedilmiş erkeğin, salt başka bir seçeneği olmadığı için kendisini bu oyuna adamış olmadığını göz önünde bulundurun. Aksine sıkça, o tam da kendisine yönelik bu değişken davranış tarzında adeta özel bir ayartı ve zevk bulmuştur. Her şeyden önce bu durum hayli apaçık bir tarzda, nihai bir mutluluk duygusuna odaklanmış bir deneyim dizisinin, mutluluk duygusunun bir kısmını dizinin bu nihai uğrağını önceleyen uğraklarına yaymasına özgü ünlü fenomenin bir sonucudur. Kur yapma bu deneyimin en kesin örneklerinden biridir. Orijinal

olarak, erotik kısımdaki yegane haz fizyolojik olmuş olabilir. Ne var ki, haz aşamalı olarak dizinin tüm önceki uğraklarını da içermeye başlamıştır. Burada bütünüyle psikolojik bir sorun söz konusu olduğu ölçüde tarihsel bir evrimin gerçekten cereyan etmiş olması olasıdır. Çünkü, kişilik daha çok arıtılıp işlendikçe hazzın anlamı erotik alanın daha da ücra, üstü kapalı ve simgesel olan uğraklarına uzanır. Bu zihinsel geri çekilme süreci o kadar ileri gidebilir ki örneğin, aşık bir genç kadın ilk gizli el ele tutuşmadan, bu eylemi takip eden herhangi bir koşulsuz teslim olmaya kıyasla daha fazla mutluluk devşirir ve -hiçbir şekilde soğuk ya da iffetli olmayan- birçok ince ve duyarlı doğa için öpüşme ya da salt aşkına karşılık bulmanın bilinci, daha somut erotik zevkler olarak nitelenebilecek şeylere üstün gelir. Bir kadın tarafından kendisine kur yapılan erkek, kadının ona olan ilgisinde ve onu cezbetme arzusunda şimdiden ona sahip olmanın bir şekilde üstü kapalı cazibesini duyumsar. Bu tıpkı mutluluk ümidinin şimdiden bir kısmı erişilmiş bir mutluluğu ummaması gibidir.

Bu ilişkinin bağımsız bir kuvvet ile hareket eden daha öte bir ayrıntısı vardır. Nerede nihai bir hedefin değeri onun araçlarında ve başlangıç aşamalarında çoktan algılanabilir durumda ise değerin önceden sahip olunan payı şu olgu ile değiştirilir: ara bir aşamada kazanılanın belirleyici son değerin de elde edileceğine ilişkin mutlak bir kesinlikle güvence verdiği hiçbir gerçek dizi yoktur. Hazzın tadına bakarak kırdırdığınız çek karşılıksız çıkabilir. Bu durum, ara aşamaların değerindeki kaçınılmaz bir indirime ek olarak riskin büyüsü sonucunda onların değerindeki bir artışla da sonuçlanır; özellikle eğer kendi gücümüz dahilinde bulunan bir istem için erişilmez olan ve ulaştığımız her şeye esas olan yazgı öğesi hedefin gizemli çekiciliğini yükseltirse. Eğer bir başlangıç aşaması ile nihai aşama arasında yatan yenilgi olasılığını bütünüyle nesnel ağırlığı temelinde hesaplasaydık, bu durumda o, iyi talihin erkene alınışına zor ulaşırdı. Ama şansı, aynı zamanda hesaplanamaz güçlerin lütfuna dönük bir baştan çıkarıcı, ayartıcı bir kumar olarak da deneyimleriz.

Riskin bu mutçul[1] değeri -bir kimsenin, başaracak mı yoksa yenilecek mi bilmemesine ilişkin bilgisi- bir anlamda kur yapanın nasıl kışkırtacağını bildiği zihinsel tutumda tutuklanmış ve istikrara kavuşturulmuştur. Bir yandan, söz konusu tutum kur yapmanın ima ettiği vaatten, beklenen mutluluğu devşirir. Diğer yandan, bunun tersi, yani durumdaki bir değişiklikle beklentinin düş kırıklığına uğrayabilme olasılığı; kur yapanın, partnerinin eş zamanlı olarak duyumsamasını sağladığı uzaklıktan kaynaklanır. İki olasılık sürekli olarak birbirine düşürüldüğü ölçüde -öyle ki hiçbiri ötekini bilincin gerilerine itmek için yeterince ciddi değildir- *belkinin* olanağı her şeye rağmen *olumsuzun* üzerinde kalır. Gerçekte, teslim olmanın edilginliği ile başarmanın etkinliğinin, baştan çıkarmanın bir birliğini oluşturduğu bu *belki*, kur yapma davranışına yönelik bütün bir içsel yanıtı kuşatır.

Riskten zevk alması ve onun kutupsal olasılıklarının karakteristik somut iç içe örülmüşlüğü dolayısıyla, erkeğin tepkisinin basitçe kur yapma oyununun salınımına kapılmaktan çok daha fazlasını imlediğini varsayın. Bu durumda erkek, oyunun kesin sonuçlarından birinden değil oyunun kendisinden hoşlanmaya ve oyunu oynamaya başladığında, onun rolü salt bir nesnenin konumunun çok daha ötesine geçer. Bütün bir etkinlik gerçekte oyun düzlemine ancak bu koşul altında yükselir. Erkek yine de oyunu ciddiye aldığı sürece, oyun gerçeklik düzlemi ile kesişir. Artık erkek kur yapma tarafından belirlenen sınırlardan ileri hiç geçmeyecektir. Kur yapmanın mantıksal ve türeyimsel anlamı göz önüne alındığında bu, kur yapma kavramını hükümsüz kılar görünür. Ne var ki, aslında o kur yapmanın her türlü sapmadan ve tüm değişim olasılıklarından uzak saf biçimini sergileyen durumu üretir. Bu, ilişkinin ve onun cazibelerinin eksen noktasını oluşturan *haz* sanatı olarak, daha az -hâlâ az çok gerçeklik düzlemine yansıtılan- *haz* sanatıdır. Burada kur yapma bir aracın ya da salt geçici bir mevcudi-

[1] Mutçuluk/Mutlulukçuluk (eudaimonizm): Ahlak felsefesinde eylemin nihai amacı olarak mutluluğu kabul eden görüş –çn.

yetin rolünü oynamayı bütünüyle bırakır ve nihai bir değer halini alır.

Kur yapmanın bu ilk rolden edindiği bütün hedonistçe değer söz konusu ikinci role genişletilir; geçici niteliği nihai bir şey tarafından ya da hatta nihai bir şeyin idesi tarafından koşullanmış olma vasfını yitirmiştir. Kur yapmanın, bu geçici olanın, askıya alınmanın, kararsızlığın damgasını taşıdığını göz önünde bulundurun. Bir mantıksal çelişki olsa da, bu psikolojik bir olgudur. O, kur yapmanın, varoluşunun uğrağı ötesinde hiçbir bahis barındırmayan nihai cazibesidir. Bu nedenle kur yapıcı davranışın sonucu -kur yapanın içsel kesinliğine karşılık erkeğin payına bir belirsizlik ve yerinden edilmişlik, çoğu kez umutsuzlukla dolu bir *belkiye* teslimiyet- bu durumda bütünüyle karşıtına dönüşür. Bizzat erkeğin bu aşamadan daha fazlasını istemediği yerde, tam da kur yapan kadının ciddi olmadığı kanısı erkeğe belli bir güvence verir. Rızanın arzulanmadığı ve reddedilmekten korkulmadığı, hal böyleyken, arzusunun önündeki olası engellerin de göz önünde bulundurulmayı gerektirmediği yerde erkek, kendisini bu oyunun büyüsüne, bir kez başlanınca yolun son noktaya da götürmesini dileseydi -ya da olasılıkla bir şekilde bundan aynı zamanda korksaydı- geçerli olacak duruma göre daha tam olarak bırakabilir.

Bu, kur yapmanın değişmez karakteristiği olan sanat ve oyun arasındaki ilişkinin en seçik ifadesinden başka bir şey değildir. Kant'ın sanatın doğası ile ilgili -onun "amaçtan yoksun amaçlılık" olduğu- savı kur yapma için olanaklı olan en geniş ölçüde geçerlidir. Sanat yapıtının hiçbir "amacı" yoktur. Ne var ki, onun -her biri olması gereken yerde olan- parçaları öyle anlamlı ve ayrılmazcasına birbirleriyle ilişkili görünürler ki, sanki bütünüyle belirlenebilir bir amacı gerçekleştirmek üzere birlikte çalışmaktadırlar. Kur yapan kadın tamamen, adeta, ancak kendi muadili olan erkekle ilgileniyormuş, adeta tutumu tam bir teslimiyette -bu teslimiyetin ne kadar nitelikli olacağından bağımsız olarak- zirve yapmalıymış gibi davranır. Ne var ki, davranışının bu mantıksal, amaçlı anlamı -denilebilir ki-hiç de onun kendi görüşü değildir. Aksine kadın, davranışını, ona bütünüyle

başka bir yöne odaklanmış bir amaç vererek tutarsız bir tarzda boşlukta asılı bırakır: kendisinin ciddiye alınmasına herhangi bir şekilde izin vermeksizin haz vermeye, cezbetmeye ve arzulanmaya dönük bir yön. Kadın, bütünüyle amaçlı bir tarzda ilerler, ama davranışını oyunun bütünüyle öznel zevklerine yücelterek, onun gerçekliğin dizisi içerisinde götürmek mecburiyetinde kalacağı "amacı" tanımaz.

Kuşkusuz kur yapmanın içsel ya da aşkınsal olarak nitelenebilecek doğasını sanatınkinden farklılaştıran şu düşüncedir: En başından itibaren sanat kendisini gerçekliğin ötesine yerleştirir. Gerçekliğe büsbütün muhalif bir bakış açısı aracılığıyla kendisini ondan özgürleştirir. Kur yapmanın da gerçeklikle *oynamaktan* fazlasını yapmadığı doğru olsa da, yine de onun oynadığı şey halen daha *gerçekliktir*. Kur yapmanın sunduğu ve yol açtığı itki salınımı hiçbir zaman büyüsünü tamamen rızanın ve reddin bütünüyle bağımsız biçimlerinden, cinsiyetlerin soyut ilişkisi olarak nitelenebilecek şeyden elde etmez; bu durum kur yapmanın gerçek, yine de hiçbir zaman tamamıyla erişilebilir olmayan tamamlanışı olacaksa da böyledir. Yuvası ancak gerçekliğin dizisinde bulunacak duyarlılıkların her zaman bir hatırlatıcısı vardır. Biçimlerin saf ilişkisi onlarla boyanır. Kur yapanın ve -yukarıda belirtilen durumda olduğu gibi- partnerinin de gerçeklikle oynadıkları bu bakımdan kendilerini ondan kopardıkları doğrudur. Ne var ki, sanatçıdan farklı olarak onlar gerçekliğin görünüşünden ziyade kendisi ile oynarlar.

Belli bir bakımdan, kuşkusuz, kur yapıcı bir davranış ile sanat arasında karakteristik bir analoji hâlâ geçerlidir. Sanatın "nesnesine karşı ilgisiz" olduğu söylenir. Bu savın anlamı ancak; sanatın şeylerden çıkarttığı değerlerin, söz konusu şeylerin estetik-dışı ölçüler temelinde lezzetli ya da tatsız, ahlaki ya da ahlaksız, dini ya da dünyevi oluşları ile herhangi bir tarzda değişmez oluşları olabilir. Kur yapma bir anlamda kendini fenomenolojik düzlemin olumlu ya da olumsuz öteki değerlerinin ötesine konumlandırmaya ilişkin bu görece basit tavrı takınır. Yukarıda farklı bir bağlamda belirttiğimiz gibi; kur yapanın, yönelimlerinin araçları olan şeylerle ilişkili etkinliği bu araçlara karşı ilgi ve kayıtsız-

lık arasında -en azından sürekli bir imkan olarak anlaşılan- ideal bir salınımdır; bir nesneye ve dönüşümlü olarak onun karşıtına teslim olma, her bir tekil nesneye doğru çekilme ve onun tarafından itilme.

Şeylere yönelik eş zamanlı olumlu ve olumsuz davranışta ifade edilen haliyle onların nesnel değerlerine verilen önemden bu kopuşu ve başka bakımlardan taşıdıkları değere verilen önemi göz önünde bulundurun. Bir kez daha o, kur yapanın onunla her türden tüm nesnel kutupsallıkları kendi kullanımına tahsis ettiği tarafsızlıkta açıkça tarif edilir: davetkar olduğu kadar yıldırıcı bir bakış, Tanrısızlığın yanı sıra takva, saflıkla birlikte çok yönlülük, cehaletin yanı sıra bilgi. Hatta, bir kadın bizatihi kur yapıcı tutumu ile ne kadar kur yapabiliyorsa kur yapıcı olmayan tutumu ile de bir o kadar kur yapabilir. Her şey, nasıl onlardan biçimleri dışında hiçbir şey talep etmediği için sanatçının kullanımında olmalıysa, aynı şekilde onları yalnızca tutma ve bırakma, itaat ve nefret oyununa katmak istediğinden ötürü kur yapanın kullanımında da olmalıdır.

Yine, bir kadın bir erkeği, dindarlığı aracılığıyla olduğu kadar put kırıcılığı aracılığıyla da tuzağa düşürmeye girişebilir. Bu henüz kur yapma değildir. O ancak hiçbir içeriğe nihai içerik olarak teslim olmayan kendine özgü davranış kipi sayesinde kur yapma haline gelir. Kur yapan bu içeriğe evet ya da hayır demeye ilişkin egemenlik hakkını başka hiç kimseye terk etmez ve partnerini cezbetmeye yönelik karakteristik araçlarının -baştan çıkarma ve reddetmenin çakışması- şeylerle olan ilişkisine rengini vermesine de izin verir. Burada da, *belki* -bir şeyi seyretmek ve aynı zamanda ona aldırmamak, hiçbir özsel önemi olmayan dolayısıyla ciddiye alınmayan araçlarla ilgili olarak özgürlük- o an ne kadar vurgulu olacağından bağımsız olarak, ciddiyet tutumuna karşı bir fon olarak durur.

Sanat, şeylerin gerçek anlamını aşmayı münhasıran onların biçimlerini tartışmasız bir özgüvenle araştırmakla başarır. Bu nedenle sanat her zaman belirlidir ve sanatla kur yapma her zaman bir utanç ve hatadır. Öte yandan, kur yapma için aynı aşma hali şu şekilde gelişir: Gerçekten de

arada sırada gerçek anlamı alsa da bu anlam, her an salt bir olasılık, bir anıştırma, bir ayrıntı, bir arka plan olarak dahi olsa karşıtı aracılığıyla hükümsüz kılınır. Yaşamın öteki kategorilerinin ve nesnel içeriklerinin bakış açısından, sanat bir oyun olarak görülebilir. Çünkü o, bütün bu ötekileri dışarıda tutan tek bir kategori ile ilgili olarak kıyasıya ciddidir. Öte yandan, kur yapma oyundur; çünkü o hiçbir şeyi ciddiye almaz. Ne var ki, meseleyi açıklamanın bu olumsuz yolu, davranışın bütünüyle olumlu bir yoludur. En azından potansiyel olarak bütün karşıtlıkları birbirine düşürür ve belli bir anlamda içinde bulundukları ilişkiyi bir kararın her türlü yükünden özgür bırakır.

Platonik kategorilerle kıyaslandığında -ki bu denemeye onlarla başlamıştık- sanat sahip olmanın da sahip olmamanın da eşit derecede üstündedir. Onların ancak biçimini ve sanatsal anlamını talep ettiği düzeye dek o tüm şeylere sahiptir. Fransiskenlerin[1] kendileri hakkında söyledikleri gibi sanatlar *omnia habentes, nihil possidentes*tir[2]. Nesnesiyle sınırlı olarak kur yapma sahip ol(un)madan ve sahip ol(un)mamadan -ya da etkin olarak ifade edildiğinde- sunmadan ve sunmamadan en az sanat kadar uzaktır. Ne var ki, her ikisine olan ya da her ikisine de adadığı ilgisini sürdürdüğü ölçüde onların üzerinde değil, daha çok -denilebilir ki- arasındadır ya da onları öyle bir şekilde birleştirir ki sonsuz bir süreçte olduğu gibi biri her zaman diğeri ile tarafsızlaştırılır.

Kur yapmanın özsel ikiciliğinin, tip olarak kadının erotik sorunla bir *her şey* ya da *hiçbir şey* sorunu olarak yüzleşmesindeki kararlılık ve birlikle çelişmediğine daha önce değindim. Burada da, "her şey" yüzeysel anlamıyla sınırlı değildir. Bu çelişki hiçbir anlamda geçerli değildir. Bu, kur yapmanın nihai olarak ve sonunda bu birliğin sergilendiği kip için bir simge haline gelmesi olgusunda görülebilir. Diğer

[1] 13. yüzyılda yaşamış Assisi'li Aziz Francis'in öğretilerine bağlı Hıristiyan tarikatı. Üyeleri yoksul bir yaşam sürmek konusundaki titizlikleri ile tanınır –çn.

[2] Lat. "Her şeyi olan, hiçbir şeye sahip olmayan" –çn.

bir deyişle, kadınların -gerçekte, cazibesi tükenmez olan en derin, en adanmış kadınların- en temel, deşifre edilemez ve erişilemez bir niteliği, oldukça tutkulu bir kendini sunuşta ve açığa vuruşta bile saklı tutmaları erkek duyarlılığının evrensel deneyimi olarak görünür. Belki de bu, içinde bütün başlangıçların ve olanakların birbirleri ile yan yana ya da iç içe farklılaşmamış bir tarzda bulundukları söz konusu birlikle bağlantılıdır. Sonuçta, pek çok kadınla ilgili olarak gelişmeye, güçlerin yerinde bir edimsel hale gelişlerine ilişkin belli bir eksiklik duyumsarız. Dahası bu duygu, toplumsal önyargı ve ayak bağları tarafından gelişime karşı çıkartılabilen her türden engelden oldukça bağımsız olarak geçerlidir.

Kuşkusuz bu "farklılaşma yoksunluğunu" basitçe bir yetersizlik ve bir aşağı olma koşulu olarak görmek bir hata olur. Aksine o, kadının, kendi idealini oluşturan ve en az erkeğin "farklılaşmış durumu" kadar meşruluğa sahip, bütünüyle olumlu varlık kipidir. Ne var ki, erkeğin bakış açısından, kadının varlık kipi bir *henüz-değil* olarak, yerine getirilmemiş bir vaat, görünür ve anlaşılır hale gelmek için zihinsel konumlarının ötesine henüz yeterince geçmemiş müphem olasılıkların doğmamış bir bolluğu olarak görünür.

Daha öte bir nokta da aynı sonucu doğurur. Kültürümüzün ruhsal iç dünyanın kullanımına sunduğu -hiçbir şekilde salt dilsel olmayan- biçimlendirme ve ifade etme kipleri özünde erkekler tarafından yaratılmıştır. Bu nedenle, onların öncelikle eril varlık kipine ve onun gereksinimlerine yararlı olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, salt dişillere özgü olan sayısız durum için hiçbir doyucu ve anlaşılır bir ifade bulunmayacaktır. Bu, aynı zamanda kadının tam bir teslimiyetinin dahi ruhunun son bir saklı kaynağını ortadan kaldırmadığı, açığa vurulması ve sunulması gerçekten beklenen bir şeyin, bu şeyin kendisini nihai temelinden koparmayacağı duygusunu da destekler. Bu, kuşkusuz, eli açıklık üzerindeki kasıtlı bir sınırlama, sevgiliden esirgenecek bir şey değil, fakat daha ziyade, kişiliğin kolayca açıklanamaz nihai bir niteliğidir. O da ele geçirilir; fakat tanımlanabile-

cek saydam bir şey olarak değil. O alıcının açmak için hiçbir anahtara sahip olmadığı kilitli bir haznedir. Dolayısıyla, bir şeye sahip olmama duygusu sanki o verilmemiş gibi yorumlanırsa, alıcıda ondan bir şeyin esirgendiği duygusunun uyanması şaşırtıcı olmaz.

Bu saklı tutma fenomeni orijinal olarak nasıl geliştiğinden bağımsız olarak, belli bir anlamda kur yapmayı ima eden rıza ve reddin, sunmanın ve geri çevirmenin gizemli bir yorumunu temsil eder. Kur yapmanın, kadınların erkeklerle olan en derin ilişkilerini ifade eden bu "yarı-gizleme"lerini bilinçli bir vurgu ile birleştirdiğini varsayın. Tek başına bu bile kur yapmanın neden hiçbir şekilde "fahişenin stratejisi" olamayacağını açıklar; o derece ki gerek fahişe gerek en tinsel-olmayan tensel kadın hiçbir surette kur yapan kadın olmaya yatkın değildir. Bu aynı zamanda bütünüyle yüzeysel her baştan çıkarmanın büsbütün etkisiz kaldığı erkeklerin, kur yapmanın büyüsü karşısında bilinçli ve duygulu bir şekilde teslim olmaları olgusunu da açıklar. Ayrıca bu, kur yapmanın ne öznesini ne de nesnesini alçaltmamasını da açıklar.

Sevginin sahip olma ile sahip olmama arasındaki bir ara durum olarak yorumunun daha derin bir anlamı, kadının cinsiyetler arasındaki ilişkiye olan ilgisini kalıba döken bu biçimde -bütün rıza ve reddin temeli olan bu özgül rıza ve redde- açığa vurulur. Şimdilik sahip olmama, sahip olma haline gelir. Bu ikisi, en aşırı ve tutkulu biçimi, nihai olarak kişinin henüz sahip olmadığı bir şeye sahip olmasında yatan ilişkisel bir birliğin yönlerini oluşturur. Bireyin -üstesinden gelmek için diğer bir kişiye duyduğu muhabbetin ancak sonsuza uzanan bir yol olmakla kaldığı- en derin metafizik yalnızlığı cinsiyetler arasındaki ilişkide kendine özgü renkli bir görünüşe, ama belki de en temelde elle tutulur bir görünüşe kavuşmuştur. Burada da başka yerlerde olduğu gibi, cinsiyetler arasındaki ilişki birey ile bireylerarası yaşam arasındaki sayısız ilişki için bir ön biçim sunar. Pek çok sürecin en saf örneği olarak görünür; çünkü başından beri bu süreçlerin biçimi yaşamımızın o temel sınırlayıcı koşulu tarafından belirlenir.

Örneğin, zekamızın, bütün oluşu ve evrimi gerçek olduğu kadar mantıksal olarak da tam bir birlik temelinde hiçbir zaman anlayamamasını göz önünde bulundurun. Aksine, kendinde böyle bir birlik steril ve başka bir şey haline gelme fenomeni için anlaşılabilir bir zeminden yoksun kalır. Bu, olasılıkla yaşamımızın kökeninin iki ilkenin beraberce işlev görmesi ile koşullandırılmış olması ile ilgilidir. İkicil bir varlık olması olgusu bile belki insan türünün -öğelerinin ebediyen birbirlerini aradıkları, tamamladıkları, fakat hiçbir zaman kendi antitezlerinin üstesinden gelemedikleri- o nihai yarılmasının, bütün varoluşsal içeriklerin karşıtıyla belirlendiği, kendisini salt karşıtında bulduğu bir kutupsallık biçiminde devinen yaşamı ve düşüncesiyle insanın, bir sonucudur. İnsan varlığının, en tutkulu gereksinimleri ile belki de en derin metafizik uçurumla ayrıldığı varlığa bağlı olmasını düşünün. Bu, onun yalnız dünyaya ait şeylerle ilişkisinde değil, fakat aynı zamanda en yakınındaki kişilerle olan ilişkisinde de nihai anlamda yabancı olan insan varlığının yalnızlığına dair en katışıksız imge, öte yandan belki de aynı zamanda en önemli, belirleyici orijinal biçimdir.

Eğer bu nedenle birbirlerine eşlik eden sahip olma ile sahip olmama erotik olanın nüfuz edilemez dışsal biçimi, çoğunlukla da nihai zemini ise erotik olan, bu biçimden kur yapma aracılığıyla damıtılır. Bir anlamda bu, oyun biçimi içerisinde vuku bulur; tıpkı içeriklerinin sıkça en yalın asli ilişkileri gerçekliğin karmaşıklıklarından oluşturması kadar oyuna dair olan kovalamak ve kazanmak, tehlike ve mutluluk şansı, mücadele ve aldatma gibi. Kur yapmanın bilinçli niteliği aracılığıyla derin bir biçimde birbirlerinin içine giren karşıtlık içindeki bu öğelerin her biri antitezinde daha seçik bir biçimde sergilenir. Bir anlamda kur yapma sahip olmanın oyunbaz, imalı yanılsaması aracılığıyla, onu ilk kez elle tutulur kılarak sahip olmamaya olumlu bir somutluğu ödünç verir; tıpkı tersinden, sahip-olmamanın tehditkar yanılsaması aracılığıyla sahip olmanın cazibesini en uç dereceye dek yükseltmesi gibi. Ayrıca, eğer bu asli ilişki kesin olarak sahip olmada yine de bir anlamda sahip olmadığımızı gösteriyorsa, kur yapma, kesin olarak sahip olmamada

yine de bir anlamda sahip olabileceğimizin güvencesini verir. Fransız bir sosyal psikolog, kur yapmanın benzer bir ide ile sonlanan bir açıklamasını verir. Kültürün ilerlemesiyle bir yandan artan duyarlılık diğer yandan kışkırtıcı fenomenlerin sayısındaki eşit oranlı artış, erkeklerin üzerinde erotik bir baskı oluşturdu. Tüm çekici kadınlara sahip olmak basitçe mümkün olmaktan çıktı; oysa ilkel zamanlarda çekici fenomenlerin şimdiki gibi bir bolluğu tek kelimeyle yoktu. Kur yapma bu duruma bir çare olarak gelişti. Bu yolla, kadın kendisini, potansiyel olarak, simgesel olarak ya da belli bir yaklaşıklıkla, çok sayıda erkeğe verebilecek ve bu anlamda tek bir erkek çok sayıda kadına sahip olabilecekti.

Eğer kur yapma münhasıran erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkide gelişmiş görünüyorsa -belli bir açıdan kırılmaya uğramış olarak bu ilişkinin nihai zeminini temsil eden bir yüzey yansıması- o halde son tahlilde, genel anlamda insani çok sayıda davranış biçiminin normatif paradigmalarını cinsiyetlerin ilişkisinde edindiklerine ilişkin her an her yerde geçerli olan deneyim bunu kanıtlar. Eğer kişinin şeylerle ve diğer kişilerle karşı karşıya geldiği kipleri göz önüne getirirsek, bunlar arasında kur yapma hiçbir içeriği dışlamayan, bütünüyle genel, biçimsel bir davranış biçimi olma niteliğine sahiptir. Boyun eğme ve bencillik, bir konuda taraf tutma ya da bir kişiye veya bir doktrine inanç gibi önemli yahut olağan tipteki kararları karşıladığımız rıza ya da reddin, bir rıza *ve* bir redde ya da ikisi arasındaki -diğer seçenek, verilen her kararın arkasında her zaman bir olanak ya da bir ayartı olarak durduğu için- eşzamanlı olarak birlikte var olma karakterine sahip bir değişimliliğe dönüştüğü sayısız durum mevcuttur.

Dilsel kullanım dini ya da politik konumlarla, önemli sorunlarla olduğu kadar eğlencelerle de "kur yapmamıza" izin verir. Dahası, bu adla anılan tutum başlangıçlarda ve safi ayrıntılarda, diğer davranış türleri ile karışım içerisinde ve karakteriyle ilgili olarak kendini aldatışla dilin imkan tanıyacağından çok daha sık bir biçimde vuku bulur. Eşzamanlı bir *onun için ve onun karşısında* oluşun, *belkinin*, kararın uza-

tılmış bir saklı tutuluşunun, ön bir tadına bakmaya ve gerçekleşmeleri halinde karşılıklı olarak dışlayıcı olan her iki yönün birlikte keyfini sürmeye izin veren cazibelerini düşünün. Tüm bunlar yalnızca bir kadının bir erkeğe kur yapmasının karakteristikleri değildir. Aksine onlar, binlerce başka içerikle de oynar. Bu, yaşamın kararsızlığının bütünüyle olumlu bir davranış tarzında billurlaştığı biçimdir. Zorunluluğu yarara değilse bile hazza dönüştürür. Ruh - ona kuşkusuz her zaman için "oyun" tutumu eşlik etmese de- bu oyunbaz yaklaşma ve geri çekilmede, bir şeyi salt yeniden elinden kaçmasına izin vermek için yakalamada, salt yeniden yakalamak için elinden kaçmasına izin vermede ve terk edilişinin gölgesi çoktan üzerine düşmüş olan geçici yönelme olarak adlandırılabilecek edimde, sayısız şeyle ilişkisi için uygun biçimi bulmuştur.

Her ne kadar ahlakçı bunu kınayacaksa da, yaşamın basitçe, onlarla bir ilişkiyi reddedememesine karşın, onlara ilişkin hiçbir kesin, önsel, yerleşik yerinin bulunmadığı çok sayıda şeyin bulunması yaşam sorunsalının bir parçasıdır. Karakteristik biçimi nedeniyle yaşam, söz konusu şeylerin bizim tutumumuza ve duyarlılıklarımıza sunulduğu yere hakkıyla uyamaz. Bu, yaklaşma ve geri çekilmenin, geçici olarak tutma ve salıvermenin, istikrarsız ikiciliği içine sahip olmanın ve sahip olmamanın -çoğu kez hayli kaçınılmaz olan- asli ilişkisinin resmedildiği kaynağıdır. Çünkü yaşamın bunun gibi bir trajik uğrağı kendisini, tüm adanmışlıklardan yoksun olan, bizim şeylere kur yapmak olarak adlandırdığımız oyunbaz ve istikrarsız "biçim"de örtebilir. Bu biçimin en tipik ve en saf yerine getirilişine tam da cinsiyetler arasındaki ilişkide eriştiğini anlarız; kendi içinde yaşamın belki de en gizemli ve trajik ilişkisini, nihai esrimesi ve en parıltılı cazibesi içinde gizleyen ilişkide.

SEVGİ ÜZERİNE (BİR BÖLÜM)

İnsan bilinci için ilk çelişki ve aynı zamanda ilk bütünleşme *ben* ile *sen* arasında ortaya çıkar. Bu ilişkinin zamansal önceliği, onun sonradan kararlarımız ile değerlendirmelerimizin, pratiğimizin haklılığı ile haksızlığının ve bize yönelik taleplerin son tahlilde üzerinde yerine getirildiği mutlak gereç niteliğini kazanmasına neden olur. Nihayet davranışımızın ardında yatan bütün yönelimler; sayısız değişke, araç, kılık ve sonuca bürünen bencillik ve özgecillik arasındaki dönüşümlülük tarafından tüketilir. Platon'da, Akuino'lu Thomas'ta, Kant'ta ve sosyalizmde olduğu gibi, nesnel ideallere tâbi kılındığında bile bencillik az çok açık bir biçimde içkin karşıt ilke olarak imlenir. Ne var ki, soyut talep değilse bile dolayımsız somut talep, içerik olarak her zaman kişisel ya da bireylerarası bir "Sen"e sahiptir. İçeriğinin kaynağı olarak bencillik ve özgecilik arasındaki seçimin mutçul düzeyde yapıldığı genel kanıdır. Bu düzeyin söz konusu kavramların genişletilebileceği bütün boyutları hiçbir şekilde kapsamaması bir yana, onlara yüklenmiş tam bir kapsam bile gerçek nihai güdülenimlerimizi tam olarak ifade etmeye muktedir değildir.

Bu noktada halihazırdaki sorgulamamızın izleyeceği yolun dışında yatan bir tartışmaya değinmekle yetineceğim. İstencimizin, varoluşun nesnel biçimlenmeleriyle, bir durumun, bir olayın ya da şeylerin bir yönünün sırf var olarak tasavvur edildiği bir tarzda, söz konusu yönelimin gerçekleşmesinin *ben* ya da bir *sen* için doğuracağı sonuçları hiç dikkate almadan ilgilendiği sayısız durum mevcuttur. Her *ben* ile *senin*, onların uzlaşmamış ya da barışık ikiciliklerinin ötesinde yatan bu bütünüyle nesnel yönelim bana yadsınamaz ve oldukça belirgin bir insani olgu olarak görünüyor.

Bunun yanında, bu olgunun ikiciliğin üstünde olduğu anlamda, onun altında yatan diğer bir olgu daha vardır: bütünüyle itkisel davranış. Şayet bir kimsenin kısıtlanmamış bir tarzda itkilerini izlediği durumu bencil olarak nitelersek, bu durumda onun davranışını kendi düzleminden özgecil bir talepte bulunulan başka bir düzleme yükseltmiş oluruz. Davranışı bu talebi karşılamadığından kuşkusuz bencil olarak görünür. Ne var ki kendinde o bu özelliğe, her ikisi de bütünüyle kendi özgün yasalarını izleyen bir bitkinin büyüme davranışının ya da bir taşın düşüşünün bencilce olarak nitelendirilebileceği kadar sahiptir ancak. Oldukça haklı olarak, bencillik her zaman -benliğin bir tür tepkisine- ereksel bir yönelimi imler. Bir eylemi bencil olarak nitelerken örtük olarak ereksel bir yönelimi önceden varsayarız. Ne var ki, itkinin doğası tam da böyle bir yönelime dirençtir. Hal böyleyken, onun içeriği, *senin* esenliği ile, *benin* yıkımı ile ya da ereksel bakımdan bütünüyle anlamsız bir şeyle doğrudan bağlantılı olabilir; zira itkilerin salt özneye yararlı uyarlanmalara işaret ettikleri savı psikolojik olarak geçerli olmak şöyle dursun fizyolojik olarak bile geçerli değildir.

Bu basit örnekler temelinde davranışımızın bencillik ve özgecilik seçeneklerinden olası bağımsızlığını kavramış olduğumuzu varsayın. Bu durumda aynı zamanda davranışın "sevgiden" kaynaklandığı daha karmaşık -ne var ki, indirgeyici gücü hiç de daha az şiddetli olmayan- ilişkiye nüfuz etmeye muktedir olacağız. Eğer bir davranışı katı anlamıyla ancak epey kayıtsız olduğumuz ya da hoşlanmadığımız, hatta düşmanca baktığımız bir kişiye yararlı olduğunda özgecil olarak adlandırıyorsak, bu durumda sevgiden kaynaklanan davranışı özgecil kavramıyla yerinde bir biçimde tarif edemeyiz. Kendi itkimiz fazla dardır ve kendi tatminimiz itkiyle onun *ereğini* basitçe *sene* aktarmak için fazla iç içe geçmiştir. Aynı nedenle, bencillik kavramı da burada işe yaramayacaktır. Sevgiden dolayı davranışın maddi içeriğinde yatan bencil olmama durumu bir yana, bencillik kavramı onun soyluluğuna ve değerine de uymayacaktır. Son olarak onun nihai kaynağının bakış açısından,

sevgiden kaynaklanan eylem her iki güdülenimin bir tür mekanik bileşiği olarak nitelendirilmek için fazla tümleşik ve süreklidir.

O halde geriye kalan tek olasılık sevgi temelindeki güdülenimi kendine özgü ve birincil olarak alışıldık indirgemeden etkilenmemiş görmektir. İndirgemeyle ilgili bu sorunun bu bağlamda uygun olmaması, usçul bir psikolojinin görünüşte aynı temellendirmeden yola çıkarak sevgiden kaynaklanan eylemi özgecil tahtına oturtabildiği gibi temelde bencil olarak değerden de düşürebilmesi düşüncesinden çıkar. Bu bağlamda aynı zamanda amaçla itki arasındaki ilişkinin hayli kendine özgü oluşu da konuyla ilgilidir. Başka bir kişinin dileklerine onları değerli ve haklı gördüğüm için razı olduğumu varsayın. Bu durumda, bu dileklerin haklılığı ile uyum içinde eylemde bulunmak benim nihai amacımdır ve bu haklılığın gerçekleştirilmesi kendi belirleyici güdümdür. Aynı şeyi bu kişiyi sevdiğim için yaptığımı düşünün. Söz konusu fenomende ise bu kişinin meydana getirilecek koşulu hâlâ benim nihai amacımdır. Hal böyleyken bu benim artık gerçek güdüm değildir. Aksine, gerçek güdüm, devindirici kuvveti -bununla birlikte, denilebilir ki, yalnız başınasöz konusu *ereğe* aktarılmış olan sevgimdir. Diğer tüm durumlarda, temelinin değişmez bir biçimde olumlu bir değerinin olup olmamasından bağımsız olarak, eylemimiz nihai güdüsünden belli bir mesafe ile ayrılmıştır. Bu, şu farklılaştırıcı etmenin belirleyici olduğu gerçek sevgi için geçerli değildir: Başkası için duyumsanan, tikel bir eylemin genel güdüsü olarak nitelenebilecek sevgi -nefretin olası istisnası ile birlikte diğer tüm güdülenimlere kıyasla- içeriği ile daha bölünmezcesine bağlıdır ve onun çok daha doğrudan bir şekilde içine işler.

Birine ahlaktan ya da içsel uysallıktan, dinden, ya da toplumsal dayanışmadan ötürü bir iyilik yaptığımızda bu duruma, bir anlamda bunu sevgiden dolayı yaptığımız duruma göre daha büyük bir uzaklıktan yaklaşırız. İyi edimin karakteri, *ben* ve *sen* arasındaki gerilimiyle birlikte, burada basitçe aynı seçik tarzda görünür olmaz. Çünkü *ben*, *sene* giden boşluktan geçen yolu duyumsamıştır. *Benin* varoluşsal istenci

tam bir yakınlıkla *sene* akar. Birleştirdiği kadar da ayıran bir köprüye gereksinimi yoktur.

Bununla birlikte; burada söz konusu olan dinamik, örneğin Schopenhauer'in yardımseverliği ve fedakarlığı türettiği tüm varlığın kendinde metafizik birliğinden farklıdır. Bu tam da sevginin mucizesidir. O gerek *benin* gerek *senin* kendisi-için-oluşunu hükümsüz kılmaz. Aksine; söz konusu kendisi-için-oluşu, altında o mesafenin hükümsüz kılınışının ve yaşam istencinin bencil kendisine dönüşünün yerine getirildiği bir koşula dönüştürür. Bu başka bakımlardan geçerli bulunan mantığın kategorilerine direnen bütünüyle usdışı bir fenomendir. Mesafenin hükümsüz kılınışına Schopenhauer tarafından varlığın aşkın birliği aracılığıyla getirilen açıklama usçuluğun bir biçimidir. Onun sevginin doğasını kavramaktaki aşağıda tartışılacak olan yanılgısı, özellikle burada sergilenir. Söz konusu kategorilerin geriye dönüşlü bir değerlendirilmesi temelinde sevgiden dolayı eylem, itki ile ereksel liğin bağıntısına atfedilebileceği gibi kuşkusuz bencillik ve özgeciliğin bağıntısına da atfedilebilir. Ne var ki, bu onun içsel doğasını yanlış temsil edecektir; tıpkı sevenin sevgili ile olan fiziksel birliği arzulamasının salt bir "cinsel dürtü"ye indirgendiği durumda olduğu gibi.

Hakiki anlamda itkisel olanı ereksel olana daha yakın bir tarzda karıştıran bakış açısından, özgül olarak erotik anlamıyla sevgi ile ona denk düşen davranış, tenselliğin ve duygunun iki kaynağının bir birleşmesi olarak açıklanmıştır. Ne var ki can alıcı birlik, öğelerin bu ikiciliğinde de eksiktir. Eğer tenselliğin ve duygunun sevgide bir birlik meydana getirdiklerini söylemekten öteye gidemiyorsak, o açıkça ancak bir konuşma tarzı olarak kalır, daha fazlası olarak değil. Çünkü, bu durumda epey ayrı cinsten zihinsel öğeleri karşılıklı olarak birbirleriyle ilişkilendiren ya da bağlayan kuvveti saptamak zorunlu olacaktır; sevginin özü her iki öğeden ayrılan ve bir bileşik olarak söz konusu öğelerin parçalarından mekanik olarak inşa edilemeyecek olan bu kuvvette bulunacaktır. Nitekim, kökeni yaşamda bulunan tümleşik bir mevcudiyeti önceden var olan öğelerin teme-

linde inşa etmeye yönelik bütün benzer girişimlerin temel yanılgısı tam da onların mekanik karakterleridir.

Bu nedenle, tenselliğin etkinliği ile duygunun etkinliğinin söz konusu birliğin sonuçlarından ikisini meydana getirdiklerini varsaymak çok daha iyi olacaktır; onlar ya bilincin yüzeyinde ya da doğalın ve verili olanın çokluğu ile olan birlikteliklerinde ortaya çıkarlar. Bir anlamda onlar içsel örgütlenmemizin türdeş erotik olguya uygulamaya giriştiği prizmatik indirgemelerdir. Zekamızın birleşik bir mevcudiyeti kavramakta yetersiz kaldığı sayısız durum mevcuttur. Sonuçta onu bir tahmin, bir koşul atama, bir sezgi temelinde birçok öğeye bölmeye ve salt bu öğelerin bir karışımı olarak bir "sentez yoluyla oluşturulan birlik" halinde yeniden oluşturmaya mecburuzdur. Aynı şekilde, duygusal gerçekliğimiz de tümleşik ve içkin olarak sürekli bir mevcudiyet halinde görünür. Ne var ki, yaşamımızın -her anlamda pratik ve çok boyutlu olan- yüzeyinde görünür görünmez bireysel duyguların bir çoğulluğuna parçalanır. Ama eğer birliğine odaklanırsak onu bu farklılaşmış öğelerin bir araya gelişi, bir kendini tamamlayışı ve iç içe geçmişliği içinde görürüz.

Burada söz konusu olan (her ne kadar böyle olabilirse de) düşünsel indirgeme değil; daha ziyade, deneyimlenen duygusal bir gelişmedir. Tanrıya olan inançtan kaynaklanan duyguların çoğulluğu, sanat yapıtına tepki verdiğimiz çoğu kez birbirinden apayrı duygular, birisi ile karşılaşmamızın sıkça bizde uyandırdığı kendine özgü duygular "karışımı", kendi kendiliğimizin bütüncül bir değerlendirmesine giriştiğimizde beliren içsel tepkilerimizin duygusal sentezi ve karışıklığı gibi tüm bu durumları ikincil fenomenler, bir davranış biçiminin ve bir öznel yönelimin kendileri bütünüyle türdeş olan analitik çökeltileri olarak görme eğilimindeyim.

Son olarak, bu duygusal fenomende her zaman *tekil* bir mevcudiyet olan içsel gerçekliği göz önünde bulundurun: *bir* kader, *bir* sonuç, *bir* edim. Bu gerçekliğin kendisini bir duygu olarak adlandırmayı mı önereceğimiz yoksa onu tanımlanamaz ve bilinçdışı bir davranış ve varlık kipi olarak

mı göreceğimiz bütünüyle sözel bir sorundur. Bana öyle geliyor ki bu görüşlerden ilki doğrudur. Ürünleri bize duygular olarak verilen yarılmaya gelince, onun için genel olarak bu duygulardan farklı asli bir süreci önceden varsaymamızı gerektirecek hiçbir neden görmüyorum. Erotik ilişki doğası gereği tensel olan bir şey ile doğası gereği duygusal olan bir şeyin sentezi olarak anlaşıldığında bu tip bir fenomen geçerli gibi görünür. Bu durumda, ikisinin bilinçli deneyim düzeyindeki bir araya gelişleri, kendisinden çıktıkları birliği temsil eder. O kendinde bütünüyle bölünmez olan, sevgi olarak andığımız içsel varlık kipidir.

Salt sevginin -denilebilir ki- hiçbiri onun kendisi olmayan etmenlerin bir çoğulluğundan inşa edilmesi olasılığının çürütülmesi ile ilgili bu bağlamda, söz konusu ilişkilerin izini daha fazla sürmeyeceğim. Bir kez sevgi var olduğunda, oldukça çeşitli türden öğeler onunla bağlantılı hale gelebilir. Sonuçta, pek çok öğeden oluşan bir toplam fenomen onun ismi altında görünebilir. Ne var ki, sevginin kendisi bu yolla çözümlenemeyecek ve başka öğelerin herhangi bir şekilde bir araya gelişinin sonucu olarak anlaşılamayacak zihinsel bir edimdir. Dilin sevgi kavramı yoluyla adlandırdığı çok sayıda fenomenin çeşitliliği onların asli birliği aleyhinde tanıklık etmez. Aksine, böyle bir birliğin geçerli olması gerektiğini gösterir. Safi vuku buluşu için bir öğenin, bir diğerinin belirişini gereksindiği bir olguyu düşünün. Böyle bir olgunun, sürekli değişen süreçlerin engin bolluğunun değişmeyen çekirdeğini oluşturması son derece olasılık dışıdır. Tanrı sevgisi ve atayurda olan sevgi; Hıristiyan yardımseverliği ve karı koca arasındaki sevgi; bir arkadaşa duyulan sevgi ve insancıl ideale ait akılcı pratik sevgi; bunlar çoktan yeterince çeşitlidirler. Ne var ki bunlara ek olarak, haklı olarak cansız şeylere yönelik sevgiden söz ederiz; salt ideallere ya da yaşam biçimlerine yönelik değil, fakat manzaralara, yararlı nesnelere ve sanat yapıtlarına yönelik sevgiden. Eğer Floransa'nın manzarasını "seviyorsam", bu ne temelli orada yaşamak isteyeceğim ne de oradan estetik olarak etkilendiğim anlamına gelir. Her ikisi de gerçek olabilir. Ne var ki, ne bu manzaradan pratik öznel hoşlanma olarak

adlandırılabilecek şey ne de onun hakkındaki nesnel bir değer yargısı -tek başına alındığında yahut birbirlerine eşlik eder halde- bu manzaraya yönelik sevgi ifadesi ile işaret ettiğim kendine özgü içsel tutum olarak nitelendirilebilirler.

Öyle görünüyor ki cinsel erotizmin gizemi bile aslında bu anlamda öteki kişinin *bedenini* fiilen *seviyor* olmamız olgusunda yatar; onu salt "istemeyiz" ya da salt estetik olarak tasavvur etmeyiz. Arzu ve saygı, sevgi ile *bağlantılı* olabilir. Ne var ki, nesneyle karşılıklı duruşuna nispetle yalnız arzu değil, fakat -tam anlamıyla düşünüldüğünde- saygı da nesneye "fazla" yaklaşır. Biri nesne üzerinde bir güç uygulama meselesi iken, diğeri nesne ile ilgili otoriter bir karar meselesidir. Sevgi her iki olanağa da uzak durur.

Cansız bir nesneye yönelik sevgi, öznenin bir nesneyle olan, sevgi olarak adlandırdığımız ilişkisini, başka hiçbir şeyle kıyaslanabilir olmayan ve bu nedenle başka bir şey ile inşa edilemeyecek ilişkiyi, kendine özgü bir açıklıkla sergileyebilir. Burada sevgiyi bütün pratik ve kuramsal düşüncelerden ve -nesnel olarak bütünüyle vasat, hatta aşağı olan bir şeyi "sevmekten" bizi kimse alıkoyamayacağı için- aynı zamanda gerçek değere ilişkin tüm yargılardan tam bir bağımsızlık içinde görürüz. Burada, sevginin nasıl da yaşamın bütünüyle usdışı derinliklerinden, ancak, söz konusu yaşamı herhangi bir yolla ilerletmeye ya da zayıflatmaya zorunlu olarak eğilimli olmaksızın ortaya çıktığını görürüz. Yine burada sevgi öznenin saf bir niteliği ya da dinamiği olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte o, nesnenin gerçek içeriğinin yakalandığı bir kategoridir. Bu aşkın kıyaslanamaz oluşun bir sonucu olarak sevgi nesnesi, bilgi nesnesi, inanç nesnesi ve değerlendirme nesnesi ile biçimsel bir yan yana oluş içerisinde durur. Nesneyi sevmede ruh ile dünya arasındaki temel ilişkinin bir düzenlenişini tamamlarız. Ruhun kendi merkezine bağlı kaldığı doğrudur. Bu onun sınırlarının olduğu kadar boyutlarının da kaynağıdır. Hal böyleyken, bu içkinlik aynı zamanda ruhun aşkın hale geldiği biçimdir; ruh o biçim aracılığıyla dünyanın içeriklerini kavrayarak kendi bünyesine dahil edebilir. Eğer ruh kendinde var olmasaydı, bu durumda kendi ötesine hareket edemez-

di. Bu kaçınılmaz olarak zamansal ifade, görünür bir ardışıklık sürecine değil, fakat daha ziyade yaşamın asli türdeş doğasına işaret eder.

Özne-nesne kavramının bakış açısından göz önüne alındığında, sevgi dünyanın kavranışının zihinsel içkinliğinin en güçlü tezahürüdür. Değerlendirme sürecinin yanı sıra bilgi sürecinde de; kendimizi karşı konulmaz bir şekilde bir norm, standart ya da bir değer olarak adlandırdığımız (son derece eksik ve türevsel kalan tarifler) basitçe nesne ile öznenin ötesinde yatan bir şey tarafından yakalanmış olarak duyumsarız. Ne var ki sevdiğimiz zaman ve özellikle sevgimizin nesnesi; bir insan ruhuna sahip her şeyden farklı olarak, kendi içinde onu bir sevgi nesnesi haline gelmeye hazırlayan örtük bir yönelim taşımıyorsa; öznel etkinliğimizin seçiminde, kipinde ve kapsamında kesin bir özgürlük duyumsarız. Hal böyleyken burada da söz konusu etkinlikle biçim verdiğimiz şey *nesnedir.* Duygunun hareketi bir elips biçimindedir. Bu elips bir bütün olarak duygunun içkinliğine yerleştirilmiş olsa da, nesnesi onun odak noktalarından birinde konumlanır. Özne ise nesnenin asıl öneminin sıfır sınır değerine yaklaştığı -gerçekte ona fiilen erişmiştir- en uzak noktada yer alabilir. Bu durumda bile, zihin ve dünya arasındaki kutupsal karşıtlığın ötesinde yatan, hal böyleyken sevginin sınır durumunda dahi zihnin dünyayla bir ilişkisi olarak sevgi oluşturmaya devam eden, her şeyi saran o tanımlanamaz mevcudiyetin bir duygusuna sahip olabiliriz.

Belli kuramsal düşünce kiplerinin yanı sıra zihnin belli gerçeklikleri de sevginin, varoluşun büyük "biçim verici" kategorilerinden biri olduğu gerçeğinin karartılmasından eşit ölçüde sorumludur. Sevgi duygusunun, nesnesinin nesnel olarak kabul edilebilir resmini yerinden ettiği ve nesnesini yanlış temsil ettiği sayısız durumun mevcut oluşu kuşkusuz sorgulanamazdır. Öyleyse, bu anlamda, onun "biçim verici" niteliği genel anlamda tanınmaktadır. Ne var ki, söz konusu nitelik, sevginin açıkça tinin diğer biçim verici güçlerinin yanında kıyaslanabilir bir mevki işgal edemeyeceği bir tarzda kabul edilir. Söz konusu durumda gerçek anlamda vuku bulan nedir? Kuramsal etmenler sevile-

nin "doğru" bir resmini üretmiştir ya da öyle varsayılır. Erotik etmen bu resme, geriye dönüşlü olarak, sanki belli etmenleri vurguluyor, diğerlerini eliyor ve bütüne yeni bir renk veriyormuş gibi sonradan iliştirilir. Öyleyse, bu durumda, değiştirilen ancak -bulunduğu kuramsal düzlemi terk etmeden ve kategorik olarak yeni bir mevcudiyet üretmeden- var olan bir resmin kesin nitel tanımıdır.

Halihazırda var olan sevginin, nesnel olarak doğru idede hasıl ettiği bu değişikliğin kendinde sevilen insanı meydana getiren birincil yaratımla hiçbir ilgisi yoktur. Algıladığım ve bildiğim kişi, korktuğum ve hayran olduğum kişi ve sanat yapıtının biçimlendirdiği kişi her zaman kendilerine özgü birer mevcudiyet teşkil ederler. Eğer salt düşünsel bilginin nesnesi olan kişiyi, bir kimsenin "gerçekte" olduğu kişi olarak tanır ve bütün o diğer kiplere içten içe söz konusu tahrif edilmiş gerçekliği içine yerleştirdiğimiz çeşitli bağlamlardan fazlası değilmiş gibi bakarsak, bu, yalnızca düşünsel resmin kendisinin bizim pratik davranışımız için sahip olduğu pratik önem nedeniyledir. Anlamları ile ilgili olarak, bütün bu kategoriler, ne zaman ya da hangi koşullar altında devreye girdiklerinden bağımsız olarak, gerçekte aynı mevkiye sahiptirler. Sevgi de nesnesini bütünüyle hakiki bir mevcudiyet olarak oluşturduğu sürece bu kategorilere dahildir.

Dışsal olarak ve zamansal sıranın duruş noktasından kişinin sevgi nesnesi haline gelmeden önce ilkin var olması ve bir bilgi nesnesi olması gerektiği açıktır. Ne var ki, halihazırda var olan kişiyle ilgili olarak o yolla hiçbir şeye girişilmiş olmaz. Kendinde o aynı zamanda değişmemiş kalır. Daha ziyade, öznedeki bütünüyle yeni bir asli kategori yaratıcı güç kazanmıştır. Öteki kişi hangi nedenle "idem" oluyorsa, aynı nedenle de "sevgim" olur. O, ancak diğer görünümlere dahil olduğu gibi sevilen ya da -denilebilir ki- sevginin iliştirildiği varlık mevkiine dahil edilen değişmez bir öğe değildir. Aksine "sevgim" olarak öteki kişi önceden var olmayan ilksel ve tümleşik bir mevcudiyettir.

Salt dini durumu göz önüne getirin. Sevilen Tanrı tam da bu nedenle doğası gereği ona yüklenen tüm diğer öznitelik-

ler aynı kalsaydı bile sevilmediği durumda olacağından daha farklı bir Tanrıdır. Belli nitelikler ya da güçler dolayısıyla seviliyorsa bile sevginin bu "zeminleri" yine de sevginin kendisinden hayli farklı bir katmanda yer alır. Sevgimizin yokluğunda büründükleri kategoriye kıyasla sevginin bu "zeminleri", sevgi gerçek anlamda devreye girdiğinde Tanrının doğasının bütünlüğü ile birlikte tamamıyla yeni bir kategoride algılanırlar. Bu, sevginin söz konusu "zeminleri"ne her iki kategoride de aynı şekilde inanıldığında bile geçerlidir. Ne var ki, tam da bu temele hiç gereksinimimiz yoktur. Eckhart[1] Tanrıyı şu veya bu özgül nitelikten ya da nedenden ötürü değil, fakat yalnızca var olduğu için sevmemiz gerektiğini açık bir şekilde bildirir.

Bu sav tartışmasız bir şekilde sevgiyi birincil ve bir zemine dayanmayan kategori olarak ortaya çıkarır. Bu, kesin olarak sevginin, nesnesinin mutlak ve nihai özünü belirlediği ve onu (öncesinde var olmayan) bu nesne olarak yarattığı ölçüde sahip olduğu mevkidir. Seven olarak daha önce olduğumdan daha farklı bir insanımdır; zira seven, benim "yönlerimden" ya da enerjilerimden biri ya da diğeri değil daha ziyade -başka birtakım *dışsal tezahürlerinde* algılanabilir bir değişimi zorunlu olarak gerektirmeyen- bütünlüklü kişidir. Aynı şekilde, kendinde sevilen de, bilginin ya da korkunun, kayıtsızlığın ya da saygının bir nesnesi olarak var olan kişiye göre farklı bir önselden doğan farklı bir varlıktır. Sevgi ile nesnesi arasında mutlak bir bağlantı -salt bir ilinti değil- ancak bu şekilde vardır: Sevginin nesnesi eksiksiz kategorik anlamı içerisinde sevginin kendisine önsel olarak var değildir; fakat salt onun aracılığıyla olur. Ancak bu temelde son derece açık hale gelir ki sevgi -ve ek olarak kendinde sevenin bütün ilgisi- baştan sona tümleşiktir; farklı ve diğer türlü de var olan öğelerden bir araya getirilmemiştir.

Dolayısıyla, sevgiyi -diğer ruhsal etmenlerin bir bileşkesi olarak güdülenmesi anlamında- ikincil bir mevcudiyet olarak görmeye dönük girişimler son derece yanlış görünür. Sevginin ait olduğu insani gelişmişlik düzeyi onu yeme,

[1] Meister Eckhart (1260 – 1328), Hıristiyan gizemci –çn.

soluk alma ya da cinsel dürtü ile aynı zamansal ve türeyimsel katmana yerleştirebilmemiz için fazla ileridir. Aynı zamanda, doğruluğu apaçık olan şu çare aracılığıyla bu sorundan kaçınamayız: metafizik ve zaman dışı anlamının bakış açısından sevginin, değerlerin ve idelerin birincil ya da nihai düzenine ait olduğu doğru olsa da insani ya da psikolojik gerçekleşmesi uzun, sürekli ve çok yüzlü gelişimsel bir yaşam dizisinin geç bir aşamasını sergiler. Sevginin anlamlarının ya da yanıtlarının bu karşılıklı olarak yabancı karakteri ile tatmin olamayız. Sevginin ikiciliği sorunu bu yolla tanınıp açıkça ifade edilebilir; fakat çözülmez. Sorunu bu noktada karara bağlamak, onun çözümünden umudu kesmek olacaktır.

İzleyen kısımda, sevginin en genel kavramına geri döneceğim. Bu, salt bir kişi ile öteki arasında vuku bulanı değil, fakat aynı zamanda dünyanın bütün olası içerikleri için de geçerli olanı kapsamak üzere sevginin cinsel fenomeninin ötesine geçer. Sevginin zihinsel yaşamın içkin -ya da ortaya koyma eğiliminde olduğum gibi- biçimsel bir işlevi olduğunu ayırt etmek bana azami önemde görünüyor. Kuşkusuz, sevgi aynı zamanda kaynağını dünyada bulan bir itkide gerçekleşir. Ne var ki, sevgi bu itkinin taşıyıcıları hakkında hiçbir önsel karar vermez. Bu duygu pek çok başkasına, belki de çoğuna göre yaşamın kapsayıcı birliği ile daha tam olarak bağlıdır. Haz ve acı, saygı ve hor görme, korku ve ilgili kaygı duygularımızın çoğu, öznel yaşamın eğilimlerinin beraber aktıkları noktadan, yahut daha doğru bir deyişle kendi doğdukları merkezden uzak bir mesafeye yükselir ve yaşamlarını orada sürdürürler. Cansız bir nesneyi bile -onu yararlı, hoş ya da çekici olarak tarif etmek yerine- "sevdiğimizde", onun bizde uyandırdığı -kuvveti hatırı sayılır ölçüde değişebilir olsa da- merkezi bir duygunun olduğunu ima ederiz. Öte yandan, söz konusu diğer değerlendirmeler daha çevresel tepkilere denk düşerler. Son tahlilde; ilgili kaygıların, duyguların ve içsel çıkarımların varoluşunun sevgi duygusu karşısında zihnin yetki alanlarının bir farklılaşması olarak doğru bir biçimde açıklanamayacağını düşünüyorum. Tersine, sevginin her koşulda yaşamın görece

farklılaşmamış bütünlüğünün bir işlevi olduğuna inanıyorum. Söz konusu diğer durumlar ancak onun yoğunluğunun daha ılımlı birer derecesini ortaya koyarlar.

Denilebilir ki sevgi her zaman içsel bir kendine yeterlilik tarafından üretilen bir dinamiktir. Her ne kadar o dışsal nesnesi aracılığıyla gizil bir durumdan fiili bir duruma aktarılırsa da katı anlamda dışarıdan uyandırılamaz. Zihin sevgiye ya nihai bir olgu olarak sahiptir ya da hiç sahip değildir. Sevginin gerisinde yatan onun vesile nedeni olarak nitelenebilecek şeyden daha fazlası olan herhangi bir dışsal ya da içsel güdüleyici etmene ulaşamayız. Bu, sevgi için bir tür meşru temel talep etmenin düpedüz anlamsızlığının en derin nedenidir. Hatta sevginin fiili hale gelmesinin her zaman bir nesneye mi yoksa sevgiye yönelik arzu ya da gereksinim denilen, özellikle gençlerde rastlanan müphem ve dağınık dürtüye, sevilebilecek bir şeye yönelik henüz sevgi olarak nitelendirilemeyecek salt kendi içinde devinen bir tür sevgiye, bir anlamda boşa çalışan sevgiye mi dayandığından emin değilim.

Belki de davranışa yönelik itkiyi davranışın kendisinin başlangıcının duygusal yanı olarak görmek olanaklıdır. Kendimizi bir eylemi icra etmeye "itilmiş" olarak duyumsamamız içten içe eylemin şimdiden başlamış olduğu anlamına gelir. Onun icrası bu ilk uyaranların daha öte gelişiminden başka bir şey değildir. Eğer duyumsanan itkiye karşın eylemi icra etmeye girişmiyorsak, bu durumda ya en başından beri eylem kipinde bu ilk bağlantılardan daha fazlasını sürdürmek için enerji yeterli değildir ya da eylem, ilk bağlantılardan önce çoktan bilincin nesnesi olan ve algılanabilir bir davranışa dönüştürülebilecek olan zıt yönlü kuvvetlerle engellenmiştir. Hatta sevgi olarak adlandırılan davranış biçiminin gerçek olanağının ya da önsel koşullarının, özgül bir nesne hesabına takip eden bir itkinin onu tamamlanmış bir sonuca götürmesinden bile önce, gerçekliğinin bir başlangıç aşamasını canlandırdığı ve bilince muğlak, genel bir duygu taşıdığı durumlar vardır.

Bu dağınık -ve bir anlamda değişmez bir biçimde çapraşık- dürtünün, sevginin tonunun bütünüyle içe dönük bir

tarzda oluşturulan bir önsezisinin ortaya çıkışını göz önüne getirin. Ne olursa olsun bu yine de sevginin bir tonudur. Bu, sevgi fenomeninin, sıkça belirsiz bir düşünce tarzıyla karartılan bütünüyle içe dönük merkezi doğası için en ikna edici kanıttır. Bu belirsiz düşünce tarzına göre, sevgi en dokunaklı simgesini "sevgi iksiri"nde bulan sanki dışarıdan gelen sürükleyici ve şiddetli bir tür deneyime benzer (ki öznel ya da metafizik bir düzeyde durum aslında böyle olabilir). Bir varlık kipine ya da yaşamın kendisinin, içeriden dışında yatana yöneldiği belli bir değişkesine benzemez. Sevgi sanki nesnesinden gelir gibidir, oysa ki gerçekte ona gider.

Ne var ki yaşam dinamiğinin, sevginin kendisini sunduğu -öyle ki bir kişinin tıpkı iyi ya da kötü, heyecanlı ya da düşünceli olması gibi doğası itibarıyla sevecen olduğu- bu içkin olarak tanımlı tip ve ritmi kutupsal karşıtına sahiptir. Çünkü dini duygular müstesnadır ve sevgi, kendi nesnesiyle tüm diğer duygulara kıyasla daha yakından ve daha koşulsuz bir biçimde bağlantılıdır. Sevgi öznede geliştiği şekliyle nesneye yönelir. Burada can alıcı nokta, genel türden hiçbir durumun aralarına sokulmamasıdır. Birisine saygı duyduğumda bu, onun genel değerlilik niteliği olarak adlandırılabilecek şey ile dolayımlanır. Kendine özgü görünümü ile birlikte bu, ona saygı duyduğum sürece kişinin resmi ile kalıcı olarak bağlantılıdır. Aynı şey korktuğum, korkutuculuğu ile korkutuculuğunun nedeninin iç içe geçtiği kişi için de geçerlidir. Hatta ve hatta nefret ettiğim kişiye ilişkin olarak, örneklerin büyük çoğunluğunda, nefretin nedeni benim imgelemimde kalacaktır. Bu sevgi ile nefret arasındaki, onların önemsiz biçimsel bakışımları ile çelişen farklardan biridir.[1]

---

[1] Sevgi ve nefreti, sanki birine sahip olmak için öbürünü zıt perdeye taşımanın gerekli ve yeterli olduğu, tam anlamıyla kutupsal antitezler olarak görmek bütünüyle hatalıdır. Bu yanlış kavranış birinin dışsal olarak pratik birtakım sonuçlarının, öbürünün sonuçlarının doğrudan antitezi gibi görünmesinden kaynaklanır. Bu görünüm bile nadiren kesindir. Bir insan için iyi talih diğeri için keder dilerim. Bir kişinin varlığı bana keyif verir, diğerininki ise benim için acı vericidir. Ne var

Eckhart'ın ikazına karşın, ruhun Tanrıyla olan bütüncül ilişkisi her zaman Tanrının niteliklerine bağlıdır: iyilik ve adalet, babacanlık ve güç. Aksi takdirde ikaza gerek duyulmamış olacaktı. Ne var ki, onun sevgi nesnesi haline gelmesinden sorumlu olan değişmez biçimde daha genel ve aracı niteliği nesnesinden gidermek sevginin ayırıcı bir özelliğidir. O halde sevgi bir yönelim olarak doğrudan ve merkezi olarak söz konusu nesneye odaklıdır. Hakiki ve kıyaslanamaz doğasını tam da üzerinde geliştiği zeminlerin mutlak çöküşünde bile ayakta kaldığı durumlarda sergiler. Eckhart'ın öğretisi yalnızca saf bir Tanrı sevgisinin gerçekten söz konusu olduğu yerde geçerlidir. Ama o tüm sevgi için de geçerlidir; çünkü sevgi, doğuşundan sorumlu olan sevilene ait tüm öznitelikleri arkada bırakmıştır.

Sevenin kendinden geçmiş beyanları -sevilenin "onun için varlığın tümü demek olduğu", "onun dışında hiçbir şeyin olmadığı" ve benzeri bildirimleri- yalnızca, sevginin söz konusu özgü olma niteliğini olumlu bir tarzda dile getirir. Bu yolla, tamamıyla öznel bir durum olarak sevgi, nesnesini sıkı ve dolayımsız bir tarzda sarar. Görebildiğim kadarıyla, öznenin mutlak içinin nesnenin mutlak karakterine öyle kökten bir tarzda nüfuz ettiği, köprülenemez bir karşıtlığa rağmen *terminus a quo* ile *terminus ad quem*'in[1], herhangi bir noktada bir olay ya da durum tarafından bölünmeyen tek bir akışta son derece koşulsuz bir tarzda keşiştiği-böyle bir ara olayın başlangıçta akışın yatağından sorumlu olmuş ve bağlantılı bir kolu ezkaza az çok koruyor olabileceğinden bağımsız olarak- başka bir duygu yoktur.

---

ki, mutluluk ve üzüntü mantıksal antitezler değildirler. Hatta sevginin görece sık olarak nefrete dönüşmesi bile onların mantıksal bağıntısı ile ilgili olarak hiçbir şey kanıtlamaz. Sevmenin karşıtı sevmemedir -diğer bir deyişle, kayıtsızlıktır. Eğer kayıtsızlık yerine, nefret belirirse bu bütünüyle yeni müspet nedenlerden kaynaklanır. Bu nedenler ikincil olarak sevgiyle bağlantılı olabilirler; örneğin, öteki ile yakın ilişkide olması, kişinin kendisini aldatmasının ya da aldatılmasına izin vermesinin neden olduğu acı, yitirilmiş mutluluk fırsatlarına bağlı keder vb.

[1] Lat. sırasıyla "başlangıç noktası", "bitiş noktası" –çn.

Biçimsel olarak, geçicilik ile en uç yoğunluk arasında sayısız derecelenme içeren bu örüntü bir "şey"le nasıl deneyimleniyorsa bir kadınla da, bir arkadaşla nasıl deneyimleniyorsa bir ideyle de, bir Tanrı ile nasıl deneyimleniyorsa atayurtla da yine aynı şekilde deneyimlenir. Eğer sevginin cinselliğe dayanan daha kısıtlı anlamına yapısal bir açıklık kazandırmak istiyorsak baştan bunu karara bağlamamız gerekir. Uzlaşımsal görüşün cinsel dürtü ile sevgiyi birbirine bağladığı lakayt tavır, şimdiden böyle yapılarla kaynayan psikolojik peyzajın belki de en güvenilmez köprülerinden birini kurar. Ayrıca bu görüş kendisini bilimsel olarak temsil eden bir psikolojiye başvurduğunda, psikolojinin kasap kalfalarının eline düştüğünü düşünmeye eğilim duyabiliriz. Öte yandan, açık ki söz konusu ilişki basitçe yabana atılmamalıdır.

Cinsel dinamiğimiz iki anlam katmanında devinir. Dolayımsız olarak öznel itki ve arzunun, cinsel birleşme ve haz duygusunun gerisinde türün çoğalması yatar. Yaşam kendi kendini yenileyebilen protoplazmanın sürekliliği boyunca, ya bu sürekliliğin tüm aşamalarından geçerek ya da onlar tarafından bir noktadan öbürüne iletilerek anlaşılmaz yolunda akar. Yaşamın gizemli yolu ile ilişki içerisinde araç ve amaç kavramlarının ne denli yersiz ve önemsiz, bir insanbiçimci simgecilik lehine ne denli önyargılı olabileceklerinden bağımsız olarak, yine de yaşamın türün korunması amacına yönelik olarak kullandığı bir aracı nitelendirmeliyiz. Bu, yaşamın söz konusu amaca erişmeyi artık -sözcüğün en geniş anlamında- bir düzeneğe değil, daha çok zihinsel dolayım biçimlerine bağladığı ölçüde geçerlidir. Sevginin sürekli bir gelişim içerisinde söz konusu dolayım biçimlerinden çıktığına kuşku yoktur. Bir yandan, sevginin uyanışı ile cinsel dürtünün dönemi arasındaki tipik çakışma salt bir tesadüf olamaz. Ayrıca buna ek olarak (bu istisnasız her durumda gerçekleşmese de) sevilen ile yaşanan dışındaki her cinsel ilişkinin tutkulu reddedilişi ve söz konusu ilişkiye eşit ölçüde tutkulu bir özlem aksi takdirde anlaşılmaz olacaktır.

Bu durumda salt birliğe dair bir ilişkinin değil türeyimsel bir ilişkinin geçerli olması gerekir. İlk olarak dürtü, genel olduğu kadar hedonistçe anlamıyla da, öteki cinsiyetin kendisine yöneltilir. Taşıyıcılarının gittikçe farklılaşması ölçüsünde dürtünün de nesnesini giderek tekillik noktasına dek bireyselleştirmiş olduğu görülür. Kuşkusuz, hiçbir şekilde dürtü tümüyle bireyselleşme sürecinin bir sonucu olarak sevgi haline gelmez. Bir yandan, bu bireyselleşme süreci bir hedonistçe damıtma biçimini temsil edebilir. Diğer yandan, o en mükemmel çocukların üretimine uygun eşin seçimine yönelik yaşamsal-ereksel bir güdü olabilir. Ne var ki, bu bireyselleşme sürecinin öznesi onu bir nesneler çoğulluğuna uydurduğunda, hiç kuşku yok ki o, biçimsel bir eğilim ve sevginin kendisini oluşturan o biriciklik için bir uzam olarak nitelenebilecek şeyi yaratır.

Sevginin ilk olgusunun ya da, dilerseniz, ön-biçiminin hayli genel bir biçimde "cinsel çekim" olarak adlandırılan şey dahilinde oluşturulduğundan hiç kuşkum yok. Doruklarının ne denli serbestçe onun üzerine çıktığından bağımsız olarak, akışını bu dalganın düzeyine dek kabartarak yaşam da kendisini bu mevcudiyete dönüştürür. Eğer yaşam sürecinin kendisini yaşamın amacına hizmet eden araçların bir düzeni olarak görür ve sevginin türün devamı için sahip olduğu tümüyle olgusal önemi göz önünde bulundurursak, şu halde sevgi yaşamın, aynı zamanda kendisi için ve kendisinden oluşturduğu araçlardan bir tanesidir.

Bununla birlikte, doğal gelişimin sevgi haline gelmiş olmasıyla sevginin de yine doğal bir gelişim haline geldiği bu duruma erişildiği anda, tam da bu anda, resim dönüşüme uğrar. Sevgi bu türce-belirlenen ereksel anlamda var olur olmaz, o aynı zamanda bu mevkiyi aşan başka bir şey de olur. Kuşkusuz o yine de yaşamın bir yönü olarak kalır; ama özel bir şekilde: Yaşamın gerçek dinamiği, doğal bir biçimde sevk edilen haliyle yaşamın süreci, artık kendisi için var olmaktadır. Bir anlamı ve yaşamın ereksel oluşundan bütünüyle ilişiğini kesmiş nihai bir durumu imler. Hatta, söz konusu ereksel oluş ile bağlantı sürdüğü müddetçe o aslında tersine döner: Seven, artık yaşamın sevgiye hizmet

etmesi gerektiğini duyumsar. Bir anlamda o, sevgiye kendisini sürdürmesi için gereksinim duyduğu enerjiyi sağlamak için var olmaktadır. İtkisel yaşam kendi içerisinde yaşamın öteki düzeninin sınırlarına dayanan doruk noktaları üretir. Bu temas anında, söz konusu doruk noktaları bir anlamda kendi başlarına ve kendi bağlamlarında var olmak için yaşamdan ayrılır.

Goethe'nin kendi tarzında eksiksiz olan her şeyin kendisini aştığına ilişkin savı bu durumda da geçerlidir. Daha fazla yaşam doğurmak ve bir tür *daha-fazla-yaşam* olmak her zaman şu veya bu anlamda yaratıcı olmuş olan yaşamın ayırıcı bir özelliğidir. Ne var ki, zihinsel düzeyde, yaşamdan daha fazlası olan bir şey doğurmak ve bir tür *yaşamdan-fazlası* olmak da yaşama özgüdür. Yaşam, yaşamın safi sürecinin üstünde ve üzerinde bir fazlayı temsil eden ve onun hizmetinde olan mevcudiyetleri -bilişsel olduğu kadar dini, estetik olduğu kadar toplumsal, teknik olduğu kadar normatif olanları da- kendisinden geliştirir. Bunlar, kendi gerçek içeriklerine uyan ayırt edici birer mantık ve değer dizgesi geliştirdikleri ölçüde, kendi sınırları içerisinde özerk olan katmanlar haline gelerek, zenginleşmiş ve yeğinleşmiş içerikler olarak yaşamla tekrar karşılaşmak üzere geri dönerler. Ne var ki, aynı zamanda çoğunlukla yaşamın kendine özgü yöneliminin ve ritminin engellendiği ve kösteklendiği kalıplaşmış mevcudiyetler, yaşamın sekteye uğradığı çıkmaz sokaklar konumundadırlar.

"İdeal" olarak tarif edilebilecek bu diziler yaşamla olan ilişkilerinde çelişki noktasına dek ulaşan bir olağandışılık sergilerler: söz konusu "ideal" dizileri kendisinde gerçekleştirenin yine yaşam olması olgusu. Onun en derin sorunsalı bu dizilerin bir bütün olarak nihai kökenlerini yaşamın kendisinde bulmaları ve yaşam tarafından içerilmeleri düşüncesinde yatar. Yaşamın kendisinden doğarlar. Kendisini aşmak, kendisinden artık yaşam olarak nitelendirilmeyen bir şey yaratmak ve yaratıcı bir biçimde kendi gidişatına, kendi meşruluk anlayışına yaşamdan farklı olan şey ile karşı koymak yaşamın nihai doğasıdır. Bu aşkınlık, tinin kendi ötesinde yatan fakat bununla birlikte içsel yaşamının biçimi

olan şeyle -üretim, tesadüfilik, bağıntı, ahenk ve çelişki olarak- bu ilişkisi, en yalın biçimde öz-bilinç olgusunda, öznenin kendini bir nesne olarak kurmasında sergilenir. Bu bana, tin olduğu ölçüde yaşamın ve yaşam olduğu sürece tinin nihai olgusu olarak görünüyor. O, salt tinsel içeriklerin ideal bir kesinlik noktasına dek billurlaştığı yerde mevcut olmaz. Aksine, yaşam bu kümelenme durumuna erişmeden önce bile, hayli sıkı bir biçimde kendi içinde kısıtlı halde dururken, içerisinde kendi amaçlarına yardımcı belirgin doğal akımının artık deveran etmediği kendi ötesine geçen katmanları kendisinden vücuda getirebilir.

Bana öyle geliyor ki, sevgi bu katmanlardan birinde ikamet eder. Bir yandan o, yaşamın itkisinden ve onun metafizik anlamından aralıksız bir dolayımlı ve belirsiz yerinden edilişte psikolojik olarak içerilir. Diğer yandan o -kendi yöneliminin, içkin meşruluk anlayışının ve kendi özgelişiminin bakış açısından- en az nesnel anlamda mantıksal bilginin düşünmenin zihinsel sürecini aştığı kadar ya da bir sanat eserine ait estetik değerin kendisi aracılığıyla yaratıldığı ya da beğenildiği psikolojik dinamikleri aştığı kadar yaşamı aşar.

Sevginin ayrı cinsten öğelerin bir bileşiği olduğu görüşünün çürütülmesine yönelik yukarıdaki girişime kıyasla sevginin tözel niteliğinin bu bütünüyle özerk anlamda daha olumlu bir tanımının yapılmasına ilişkin sorunu göz önüne getirin. Bu sorun belki de çözümsüzdür. Sevginin, yaşamın kendisinin -cinsellik odaklı olarak- vuku bulduğu katmandan farklılaşması da hayli zordur. Çünkü sevgi hiçbir suretle "tenselliği" kendi katmanından süremez. Hayli sık işitilen, erotizm ile tenselliğin karşılıklı olarak dışlayıcı olduklarına ilişkin sav için hiçbir dayanak göremiyorum. Gerçekte karşılıklı olarak dışlayıcı olan, sevgi ile *yalıtılmış* tensellik, yani kendinde bir amaç olarak tensel hazzın özerkliğidir. Bu, bir yandan, sevdiği ölçüde öznenin varlığına rengini veren birliği açıkça çatlatır. Diğer yandan, sevginin her zaman kendi nesnesini ve ancak kendi nesnesini yakaladığı yönelimin bireyselliği, nesnesi ilke olarak herhangi bir nesne ile değiştirilebilen bütünüyle bireysellik dışı bir haz lehi-

ne tersine döner. İkame edilebilirlik her zaman bir *aracın* karakterine özgü olduğundan, söz konusu nesne aynı zamanda -tartışmasız biçimde bu nesneye yönelik sevginin olası en kaba karşıtı olarak- tek benci bir amacın aracı olmaktan ibaret bir tarzda ortaya çıkar. Dahası, söz konusu antitez, salt sözde sevginin bir nesnesi olan kişinin bir araç olarak kullanılması tarafından değil, fakat aynı zamanda sevgi alanının bizatihi ereksel kategori tarafından işgali ile temsil edilir.

Belli bir anlamda, araç-amaç bağından bütünüyle özgür kalmaları tüm bu yaşamsallık ötesi bölgelerin özsel karakteristiğidir. Bu tam da Schopenhauer'in sanatla ilgili görüşünün imlediği şeydir: Nasıl ki sanat "her zaman hedefine ulaşmış bulunuyorsa" aynısı sevgi için de geçerlidir. Her ne kadar sevgi de bütünüyle kendi bünyesinde kalmak kaydıyla bir şeyi isteyebilir ya da arzulayabilir ise de o bunu hiçbir zaman -yalnız kendine odaklı olan tüm tenselliğin bağlı kaldığı- araç ve amaç tekniği aracılığıyla yakalamaz. Öte yandan, yaşamın kendisinde kökleşmiş bulunan tüm diğer öğeler gibi tenselliğin de hakiki sevginin eşiğinden birlikte geçirildiği kesinlikle bir vaka olarak görünür -ve fizyolojik kanıtlar bu görüşün lehinde konuşmaktadır. Yahut, yukarıda göz önünde bulundurulan açıdan bakılırsa, bu damar da türdeş erotik akışın engin genişliği dahilinde akar. O, söz konusu akışın diğer damarlarından yaşamın kendi gerçekliği içerisinde değil, salt geri dönüşlü olarak ve bireyleştiren bir soyutlama aracılığıyla ayrılır. "Erotik doğayı" aşağıdaki şekilde tarif ettiğimizi varsayın. Bir yandan, yaşamın enerjisinin, sevginin -yaşamın kendisini aşan-kendine yeterli katmanına başkalaşımı eksiksizdir. Diğer yandan bu katman, yaşam dinamiğinin bütün bir engellenmemiş akışı tarafından diriltilir ve aşılanır. Bu durumda, hayli tensel erotik doğalar mevcut olduğu gibi bütünüyle tinsel erotik doğalar da mevcuttur. Zihinsel-fiziksel kalıtımdaki farklılıklar erotiğin düzlemini bireyselleştirir. Öte yandan, erotiğin kendi varoluşsal kararının temel kimliğini etkilemez.

Erotiğin düzleminin mutlak anlamda yadsıdığı şey – kuşkusuz- türü devam ettirmeye yönelik ilgidir. Seven kişi,

seven olarak bağlarını her özgün yararcı ilişkiden koparır; bencil olanın yanı sıra hedonistçe olandan da. Ahlaki ve özgecil ilişki ancak -bir eylem durumu değil, her zaman bir varlık durumu olan- kendi koşulu ile bağlantılı ola*bilir*[1]. Benzer olarak, türle amaçlı bir ilişki de ona yabancıdır. O bir geçiş noktasından çok bir son noktadır. Yahut daha doğrusu, onun varlığı ve kendisine ilişkin duygusu, yol ve menzil idesinin, bir araç olma idesinin ve bir şeyi araca dönüştürme idesinin bütünüyle ötesinde yatar. Tıpkı dini

[1] Sevgi ile ahlak arasındaki özdeşlik noktasına dek götürülmüş bağlantı tıpkı din ile ahlak arasındaki bağlantı kadar kırılgan ve ikincildir. Ahlak da kuşkusuz bir "ide"dir. Yaşamın bütün amaçlı bağlantılarının üstünde bütünüyle kendinde bir amaç olan bir varlık kipine yükseltilmiş ve bununla da, tersinden, bütün yaşamı kendi tasarrufuna almıştır. Ne var ki, tam da bu nedenle dini aynı kategoriye giren ahlak aracılığıyla ya da ahlakı din aracılığıyla meşrulaştırmak uygun olmayacaktır. Hal böyleyken, onları bağlamaya yönelik girişimlerin nihai olarak anlamı budur. Kant için eğer "ahlaki yasalara tâbi olarak kişi" yalnız deneysel insan varoluşunun değil, fakat bütün bir evrenin kendisinin nihai amacı ise - öyle ki, din salt bir eklenti ya da kesin bir anlamda düşünüldüğünde ahlakın bir aracı haline gelir- o halde bu, dinin özerk ve içkin olarak mutlak doğasının bir tahrifinden başka bir şey değildir. Salt, kuşkulu bir ahlaka sahip, belirgin biçimde dindar ve herhangi ayırt edilebilir bir dinsel itkiden yoksun, alabildiğine ahlaklı kişilerin mevcut olduğuna dair bana yadsınamaz gelen olguyu kavramadığı için değil. Ayrıca o, sorunun gerçek özünün bir tersyüz edilişinden pek farklı değildir. Ahlak idesinin bütün yaşamsallık ötesi oluşu verildiğinde, doğuşunda ve işleyişinde o yine de dine kıyasla yaşamın dinamiğine, gerçek tarihsel birey ve toplulukların amaç ve ilgilerine daha yakındır ve onlarla dopdoludur. Ahlakın ve dinin egemen ideler olarak eşdeğer konumu, birini diğeri ile değiştirmenin önüne geçer. Ne var ki, eğer onları karşılaştırmaya ve aralarında bağ kurmaya niyetliysek, o halde ahlaki davranışın, özellikle dini davranışla olan ilgisinde, ima ettiği daha yakın ereksel kenetlenmeyi gözden kaçırmamamız gerekir. Aralarındaki bağlantıya ilişkin, birini diğerine bağımlı kılan görüş, ister bir *ratio essendi* (varlık nedeni) isterse de bir *ratio cognoscendi* (bilme nedeni) olsun, gerek biçimsel gerek özsel olarak hatalıdır. Benzer bir nokta sevgi ile ahlak arasındaki ilişkide geçerlidir. Sevginin, kendilerine -salt şu veya bu anlamda değil, her anlamda- yabancı olduğu üstün bir etik konuma sahip doğalar mevcuttur. Ayrıca, ahlaki olanın doğasını bile anlayamayan erotik doğaların yanı sıra, anlasalar dahi basitçe onun tarafından güdülenmeye izin vermeyen erotik doğalar vardır.

inancın içeriği ve sanat yapıtı için geçerli olduğu gibi. Buradaki biricik ayrım, onların kalıcı mevcudiyetlere dönüştürülmeleri olgusunda yatar. Bu, onların, yaşamın ereksel oluşundan uzaklığını sevgi için geçerli olduğundan daha açık hal getirir.

Belki de bu, trajik olanın, her büyük sevenden ve her büyük sevgiden kulağımıza gelen o ahenkli sesinden sorumludur. O, sevgi kendisini yaşamın ussal sürecinden daha seçik biçimde kopardığı ölçüde daha da algılanabilir olur. Sevgi yaşama geri döndüğü ve evlilikte olduğu gibi onunla birleştiği zaman ise o daha da kaçınılmaz görünür. Romeo ve Juliet'in trajedisi sevgilerinin deneysel dünyada hiçbir yeri olmayan *boyutlarında* yatar. Bununla birlikte, kaynağını deneysel dünyada bulduğundan ve gerçek gelişiminin bu dünyanın tesadüfiliklerinde kapsanması zorunlu olduğundan, sevgileri en başından beri ölümcül bir çelişkiyle karşı karşıyadır.

Trajedinin basitçe karşıt kuvvetlerin ya da idelerin, arzuların ya da taleplerin çarpışmasını imlemediğini kabul edin. Onun, daha ziyade, bir yaşamın yok ettiği şeyin bu yaşamın kendisinin nihai bir zorunluluğundan kaynaklanmış olması olgusunda yattığını, son tahlilde "dünyayla" trajik çelişkinin bir öz-çelişki olduğunu varsayın. Bu durumda o "ide" katmanının tüm sakinleri trajediye tâbidir. Dünyayı aşan ya da onunla çelişen şeyin trajik niteliği dünyanın onu hoş görmemesinde, ona direnmesinde ve belki de onu imha etmesinde yatmaz. Bu ıstırap ya da öfke için bir vesile olabilirdi. Bu trajik nitelik, daha ziyade -ister bir ide isterse bir idenin vücuda gelmesi olsun- doğuşu ve varoluşu için gerekli enerjiyi tam da kendine yer bulamadığı bu dünyadan elde etmiş olması olgusunda yatar.

Yaşamın akışından kaçan saf erotizmin trajik niteliğinin temeli, erotizmin, kökenlerini tam da kendi en nihai yasasını kendine yabancı ve hatta karşıt bir şey ürettiği ölçüde yerine getiren söz konusu akışta bulmasıdır. Afrodit'in zamansız güzelliği, dalgalı denizin gelip geçici, rüzgarda savrulan köpüğünden doğar. Durup dinlenmeksizin üretken ve aralıksız doğurgan olan yaşam, cinsiyetler arasındaki

çekimi dalgalarının iki doruğu arasındaki bir kiriş olarak kurduktan sonra, çekimin sevgi haline geldiği o güçlü eksensel dönüşe girişir: yani, yaşama karşı kayıtsız, dolayıma ve üretmeye bütünüyle yabancı olan fenomenlerin alanına yükselir. Bunun ide tarafından mı gerekçelendirildiğine yoksa ideyi mi gerekçelendirdiğine, sevginin istemsiz olarak yaşamla olan bu gerileyici bağlantıyı üstlenip üstlenmediğine ve türün devamı için vurgulamış olduğum anlama sahip olup olmamasına bakılmaksızın, kendi anlamının bakış açısından, bu ilgi sevgi ile alakasızdır. Sevgi, tekil bir öznenin ancak deneyimlenebilen açıklanamaz bir tarzda diğer bir özneyi kucakladığı koşuludur ve öyle kalır. Sevginin odak noktası, türün devamında ya da gelişiminde ya da üçüncü bir kişinin yaratımında değil, münhasıran kendisindedir.

Öte yandan, sevgi kaynağını türün söz konusu yaşamında bulur ve o kendisini -kendi ideal varoluşuna ve özerk anlamına sahip bir şey olarak- yaşamdan koparır koparmaz öz-çelişki ve öz-yıkım bir anlamda sevgiyi sarar. Trajik gölge, sevginin üzerine kendi özellikleri dolayısıyla düşmez. Aksine, sevginin üzerine bu gölgeyi türün yaşamı düşürür. Türün yaşamı kendi enerjilerinden çıkarak ve kendi daha amaca uygun gelişiminin çıkarına, ta ki sevgi olarak çiçekleninceye dek, kendisini yukarı doğru iter. Ne var ki, sevginin çiçekleri açtıkları anda kokularını yukarı, köklerinin bulunduğu toprağın ötesindeki bir özgürlük âlemine gönderirler. Trajik olan, kuşkusuz, yıkım ve ölümcül bir sonuç değildir. Aksine, o çelişkidir: her şeyi kuşatmaya çalışan yaşamın yanına ya da üstüne, onun yaratıcı akışından kesilmiş ve mutluluğuyla ıstırabını kendi kaynaklarından elde eden yabancı bir mevcudiyet konar; bu mevcudiyet köklerini tam da bu yaşamın oldukça derin bir yöneliminde ya da zorunluluğunda -ya da belki daha doğru olarak bir normunda- bulur; yaşamdan bu yabancılaşma yaşamın kendisinin en derin gizemidir. Bu kendini yadsıma, yaşamın saldırgan bir değillemesi değilse bile, sevginin kapısının önünde mırıldanan sessiz trajik müzikten o sorumludur.

Belki de trajedi şimdiden sevginin saf özerkliğinde yatmaktadır. Çünkü, duygunun, taşıyıcısındaki silinmez içkinliği ile ötekini sarması arasında, kendine geri çekilme ile kaynaşma arzusu arasında bir çelişki mevcuttur; *ben* ve *sen* arasındaki süreçteki -bu nihai aşamanın bile boyuna nüksetmekten alıkoyamadığı- bir çelişki. Ne var ki, bu bağlamda, sevgiye yönelik gözdağının türün yaşamından geldiği farklı türde bir trajedi ile ilgiliyizdir. Söz konusu yaşam, sevgide kendisini aşar. Kendi enerjilerinden, yaşama sadık olmayan şeyi vücuda getirmiştir. Gerçi ürettiği katman kendi kozmik-metafizik anlamınca yine de kuşatılabilir. Çünkü söz konusu anlamın ışığında, yaşam bizatihi yaşam*dan* daha fazlasıdır. Bununla birlikte, bu katmanda yaşam, *daha-fazla-yaşam* olmaya ilişkin kendi yasasını terk etmiştir.

Bireysellikle türün yaşamının sevgide iç içe geçtiği çeşitli ilişkiler aşırı karmaşık ve sık biçimde iç içe örülüdür. Ne var ki, karmaşıklık hiçbir surette her zaman deneyimin kendisinde yer almaz. Aksine, deneyim hayli sık tek renklidir ve kendi içinde kırılmaya uğramamıştır. Ancak, kavramlarımızın onun için yeteri kadar incelikli olmadığı kırıcı bir yeniden üretim, çeşitli şekillerde parçalanmış, taban tabana zıt bir şekilde konulmuş ve yalnız kısmen iç içe geçmiş öğelerden deneyimi bir araya getirebilir. Kavramların kendine özgü yapılarının, deneyimin birliğinin -en azından simgesel olarak- uygun bir suretinin üretilebilmesi için, birbirlerine kesintisiz bir tarzda uyacak küçük kısımlara çözümlenmeye direnmeleri olgusunu düşünün. Bu, en azından kısmen, felsefenin erotik sorunu göz ardı etmesine yüklenebilir. Bireysel istisnalar bir yana, büyük düşünürlerin söz konusu soruna yapmış oldukları katkıların tümü *Phaedrus* ve *Smyposion*'daki[1] tartışmalardan ve Schopenhauer'in aşırı tek-yanlı tefekkürlerinden ibarettir. Sonuç olarak, kullanışlı kavramlar bile öyle ya da böyle kesin, farklılaşmamış ve daha tam bir ifade edişin fiili olanağından yoksun kalmışlardır. Öyleyse bu koşul altında bana öyle geliyor ki sevginin bireyselciliği onun özsel belirleyicilerinden biridir.

[1] Platon'un iki diyalogu –çn.

Ne düşündüğümü Goethe'nin çiftlerinden ikisi üzerinden izah etmeye çalışacağım.

Faust ve Gretchen'in belli bir mesafeden ideal erotik tip olarak görülmeleri, sevgi idesinin ne denli seyrek olarak kendi genel karakterinin üstünde yükseldiğinin kanıtıdır. Faust için bir bütün olarak deneyimin, kendi içsel yazgısının kıyaslanamaz bireyselliğince tanımlandığına dönük hiçbir kuşku yoktur. Zihinsel anlamda metafizik gelişim dahilinde, başına gelenlerin dışsallıkları birer simgeden başka bir şey değildir. Ne var ki, tam da ölçülemez bir süreç dahilinde özgül bir işlevi yerine getirmeleri gerektiği için erotik birer olay olarak özleri gereği bütünüyle bireysel olmayan bir doğaya sahiptirler. Gretchen, Faust'u kesinlikle bir kişilik olarak değil, fakat düpedüz üstün ve hükmedici tinsel erkek olarak sever. Soylu bir kişiliğe ve aşağı bir kültür düzeyine sahip bir kızın, ona ait cılız bir ışığın bile kendi yaşamının olaylarına nüfuz etmediği daha yüce bir dünyaya yönelik dağınık, belki de bilinçdışı bir özlem ile dolu olduğu binlerce ilişki biçiminden biridir söz konusu olan. Beraberinde hayal bile edilmemiş tatminler getirerek ve güneşiyle onun bu ışığa alışmamış gözlerini kamaştıran o yüce dünyadan ona doğru alçalan bir adamın kurbanı olur. Bu durumda direniş, yeryüzünün kızlarının Zeus'a direnmelerinden daha olanaklı değildir. Bu tür bir adamın bu tipteki sayısız kızı baştan çıkarabilecek olmasına koşut biçimde, kızın buradaki teslimiyeti hiç de erkeğin tekil doğasına tâbi değildir; fakat yalnızca onun dahil olduğu tipe bağlıdır.

Gretchen, Faust'un kişiliğinin biricikliğine ilişkin hiçbir şey bilmez. Öyle bir şeyin en ufak bir sezgisine dahi sahip değildir. Her hâlükârda sevdiği o değildir. Faust hakkında konuştuğu monologlarında, dil hatırı sayılır ölçüde bireysellikten yoksundur. Onun için Faust "bu tip bir adam"dır. Ne var ki, bu genel imgenin onun nazarında, duygularının bütün bir yoğunluğuna ve bütün bir varoluşunu ona adamaya değer olması, bizatihi kadınlar için genelin –örneğin, bir bütün olarak cinsel yaşamın, çocuklarla ilişkilerin, evin ve ailenin düzlemini tanımlayan etkinliklerin ve duygularınkolaylıkla bütünüyle bireysel bir deneyim haline gelebilme-

sine dayanır. Görünürdeki ve gerçekteki daha engin duygusal derinlikleri dolayısıyla kadınlar, erkeğin genel ve tipik bir şey olarak kabul ettiği şeyleri, bütünüyle bireysel birer yazgı meselesi ve kişiliğin nihai odağı haline gelene dek yoğunlaştırırlar.

Faust'un kendisi için deneyim basitçe bir maceradır. Tefekkürün kutupsal öğelerinin ve cesaretinin kolayca kırılmasının bir sonucu olan birlikten oluşan doğasıyla uyum içerisinde, deneyimi –kuşkusuz- derinleşir ve onun başını derde sokar. Ne var ki, deneyimin macera karakteri saklı kalır. Ayrıca, onun kadının doğasını tasarladığı oldum olası yüzeysel tutum, yaşam izlencesinde taslak olarak öngörülmüş bir yeri doldurma kararlılığı olarak adlandırılabilecek şeye karşılık gelir. Bir kadınla olan ilişkisindeki tipik olarak maskülen tutumu düşünün. Nihayetinde erkek kendisi hakkında düşünür; kadın hakkında değil. Kadın yüzünden kendi kafasına sıktığında bile aynı durum geçerlidir. Hatta o durumda bilhassa geçerlidir. Kuşkusuz Faust'un durumunda bu tutum daha derin bir gerekçeye sahiptir: Deneyim salt bir simge, salt onun engin yolculuğundaki kaçınılmaz bir duraktır. Ne var ki, bu durum, içkin anlamda erotik karakteri içerisinde Faust'un Gretchen'i salt genel bir varlık olarak aldığı olgusunu değiştirmez. Aksine o, yalnızca söz konusu olguyu daha seçik kılar. Faust'u Gretchen'e doğru iten "onun tatlı *bedenine* yönelik tutkudur". Dahası 'beden' bu bağlamda anatomi ötesi bir anlama sahip olabileceği için söz konusu tutku bireyselliğe hiç de az yabancı değildir. Faust kendi tutkusuyla ilgili en derin anlamda karakteristik olan hakkında en ufak bir duyguya sahip olduğuna dair hiçbir emare göstermez: yani onun pek az sözle ve az bir bilinçlilikle yerine getirilen soylu *yiğitliği* hakkında.

Nihayetinde, bu erotik ilişkide büyüleyen ve hareket eden her şey, her iki tarafın da sevilenin tam da en bireysel niteliklerini umursamadığı olgusunu güç bela gizleyebilir. Goethe'nin kendisinin de bunu sonradan anladığına dair kanıtlanamaz bir spekülasyona cüret etmek isterdim. Yalnızca geriye dönüşlü olarak, Gretchen'in şekil değiştirmiş yeniden görünüşünde, Faust bu ilişkiyi aşkın bir derinlikle teyit

etti. Bir anlamda cennette sonradan vuku bulan evlilikle onu metafizik olarak haklı çıkardı. Ne var ki bu, ilişkinin özgün doğasını hiç de değiştirmez. Aksine onun daha da altını çizer ancak. Çünkü Gretchen'in yeniden görünüşünün gerçek kuvveti *ezeli* feminende yatar: diğer bir deyişle, zaman dışı ve bütünüyle bireysellik ötesi feminende. Ama ilişkinin -aynı zamanda erişebildiği en son derinliği gösteren- bu son yükselişi ancak doğasının bütünüyle genel bir mevcudiyet olarak metafizik yüceltilmesidir. Bununla birlikte, bundan hiçbir şekilde ilişkinin tür içi erotik yaşamın bünyesinde kaldığı sonucu çıkmaz. Daha ziyade, o hakiki sevginin toprağının tam anlamıyla azat edilmiş bir sakini olarak ortaya çıkar.

Ama bu henüz mutlak sevgi olarak adlandırabileceğimiz şeyi tanımlamaz. O, bu adlandırmaya ancak türle ilişkili olan her şey arıtılırsa ve duygu münhasıran ikame edilemez olan kişiliğin kendisi için geçerli olursa uyar. Ayıca türle ilgili olan şeye gelince, o hiçbir şekilde bütünüyle tensel olanla sınırlı değildir. Aksine, Gretchen'in sevgisi örneğinde olduğu gibi, tinsel ve genel olarak insani anlama sahip her şeyi içerebilir. Faust ile Gretchen'in ilişkisinin tam bir antitezi olan Eduard ile Ottilie[1] arasındaki ilişki için bu can alıcı önemdedir. Faust ve Gretchen arasındaki sevginin doğası söz konusu olduğunda, ikame edilebilme olasılığı hiçbir şekilde anlaşılmaz değildir. Bu durum, Gretchen'in tutkusunu ne düzeye dek -tür ile ilgili olanın dişil duygusal bireyselleştirilmesine uygun bir tarzda- değiştirilemez biçimde, aslında hayli kesin biçimde bireysellik dışı olan değerlerin bu tekil temsilcisine bağladığından bağımsız olarak geçerlidir. Eduard ve Ottilie'nin durumunda ise, Goethe

[1] Eduard, Charlotte, Ottilie ve Kaptan; Goethe'nin 'Gönül Yakınlıkları' romanının karakterleri. Romanın adı olan "Die Wahlverwandtschaften" ifadesi, kelimesi kelimesine "seçici yakınlıklar", "kimyasal yakınlık" anlamında belli koşullar altında kimyasal etkileşime girebilen bileşikleri nitelemek üzere 19. yüzyıl kimya biliminde kullanılmaktaydı. Goethe bu terimi insanlar arasındaki gönül ilişkilerinin bir mecazı olarak kullanmış, hatta bu bağlamda kimyasal ilişkileri örnek alan bir ilişki kuramı dahi geliştirmiştir –çn.

bütün ikame edilebilirliğin, terimin en kesin anlamında, önsel olarak dışarıda tutulduğu izlenimini üretmekte - yazdığı başka hiçbir sevgi öyküsünde olmadığı kadar- başarılı olmuştur. (Kuşkusuz bu durum, Goethe'nin onları aynı *seçici yakınlık* kavramı altında yerleştirmek suretiyle işaret ettiği gibi, Charlotte ve Kaptan için de geçerlidir. Ne var ki, daha sınırlı bir ölçüde. Bu durumun yine oldukça ilginç bir yolla gösterdiği gibi, sevginin koşulsuz bir biçimde özce birlerinden ayrı olan tipleri her zaman oldukça çeşitli derecelenmelere yer bırakırlar.) Yalnız Eduard ve Ottilie'nin durumunda tutku bireyselliğin yazgısı tarafından tüketici bir şekilde belirlenir. Bireysellik besbelli türün bir yasası olarak cinsel farklılaşmayı önceden varsayar. Eduard ve Ottilie, erkek ve kadın olmalıdırlar. Cinsellik, sevginin kendisinden soyutlanmış özerk bir mevcudiyet değil, bireyin mutlak bir rengi olarak, Eduard ve Ottilie arasındaki gibi bir mutlak sevgi için belirleyicidir. Hiçbir seven bütünüyle genel bir şey olarak cinsellik için çarpan bir kalbe sahip değildir. Erotik olanın durumunda, diğer durumlarda da olduğu gibi, türün yaşamından ayrılamayacak olan süreklilik, mutlak bireysellik karşısında paramparça olur.

Her kadında Helen'i[2] görmeye kararlı olduğundan Faust için Gretchen her şeyden önce sadece bir kız, *herhangi-bir-kadının* bir numunesidir. Dahası, Gretchen *herhangi-bir-kadının* nitelikleriyle o kadar yoğun biçimde donanmış bir kızdır ki erotik uyarılma eşiği geçilir: *genus artı ve de differentia specifica.*[3] Diğer yandan, Eduard'ın tutkusu Ottilie'nin, kuşkusuz bütünüyle feminen olan mutlak bireyselliğine odaklanır. Ama onda o ideal sınır çizgisi bütünüyle silinir; sonuç olarak bu tutkuyu -olasılıkla bir mecra olarak genelin oluşturacağı temel aracılığıyla- başka herhangi özgül tipteki bir

---

[2] Truvalı Helen. Yunan söylencelerinde dünyanın en güzel kadını olarak geçer. Goethe'nin Faust yapıtındaki izleklerden biri Helen etrafında şekillenir –çn.

[3] Lat. "cins" ve "türsel ayrım". Aristoteles'e göre bir türün tanımı üyesi olduğu en yakın cins (*genus proximus)* ve onu o cinse üye olan diğer türlerden ayıran türsel ayrımdan (*differentia specifica)* oluşur –çn.

tutku ile ilişkilendirmek olanaksız hale gelir. Eduard ve Ottilie birbirlerini yıldızlarında öyle yazılı olduğu için severler. Faust ve Gretchen ise birbirlerini yalnız karşılaştıkları için sever.

Hiçbir şey ayrımı, bu karakterlerin her birinin yazgısını belirleyen aşkın önsezilerden daha iyi resmedemez. Gretchen bir tövbekârdır. Onun durumunda belirleyici olan o ezeli feminenin ışıması, bireyin bütünüyle ötesinde yatan bir gizemin simgesidir. Ne var ki, Eduard ve Ottilie'nin bekledikleri "bir gün birlikte uyanacakları o kalpten andır". Sonu olmayan gelecek onlarla ve onların "birlikteliği" ile sınırlıdır. Ama bu onların yanında ya da üstünde ve ötesinde, göksel ışıması onların mutlak bireyselliğinin sınır çizgilerini yok edecek bir şeyin doğması anlamına gelmez.

O halde, tam olarak aynı tutumun yalnızca iki farklı ifadesi olarak türle ilgili her şeyin elendiği ve bireyin herhangi bir ikame edilebilirliğinin önsel olarak dışarıda tutulduğu sevgiyi mutlak olarak nitelendirebileceğime inanıyorum. Sevginin saf kavramı, yani bir öznenin diğerine türün yaşamının tüm diğer yönlerinden koparılıp alınmış ve öznenin içerisinde bütünüyle bireysel bir duygu olarak kalan uzanışı, nadir ve mükemmel gerçekleşmesine bu durumda erişir. Öyleyse bir önsel olarak yalnızca, onun her hatalı birleştirmeyi tartışma dışı bırakan kesinliğini tarif edebilirim. O, seçimin yapılmasından ve bütün bir cinsiyet ile olanaklı ilişkinin tek bir bireye yoğunlaştırılmasından *sonra*, diğer bir kişinin artık söz konusu olamayacağı durumlarla karıştırılmamalıdır. Bu *a posteriori* (sonradan gelen) bir özgülüktür. Gelecek için geçerlidir. Ne var ki, mutlak sevginin durumunda, özgülük geçmiş için de geçerli olur. Mutlağın fenomenini tamamıyla sergileyen olağanüstü sevgi örnekleri vardır. Ne var ki, *a posteriori* özgülük anlamında, bütünüyle deneyseldirler. Zamanın sonsuzluğu zaman dışılık ile nasıl ilişkili ise onlar da mutlakla aynı şekilde ilişkilidirler. Pratik olarak aralarında hiçbir ayrımın olmadığı da söylenebilir.

Eduard ile Ottilie'nin sevgisi cinsiyetlerin farklılaşmasını önceden varsayar. Kuşkusuz bu salt söz konusu sevginin mutlak bireyselliğinin ve özel özne ve nesnesinin her yere

nüfuz eden rengidir. Ancak geriye dönüşlü ve imgesel bir soyutlama için sevginin kendine özgü bir öğesini oluşturur. Aynı şekilde, en hakiki sevgi, mutlağa dek yüceltilişinde bile, tenselliğin ilişkiye dahil oluşuna ve onun türün korunmasına ilişkin ortaya çıkardığı sonuçlara hiç de merkezindeki kişi ile ilgili bir yazgıya direndiğinden daha fazla direnç göstermez. Kendi anlamının ışığında, böyle bir sevgi türün yaşamı ve onun nesnel olgular olarak amaçları ile salt yabancı ve ilgisiz bir şeyle ilişkili olduğu tarzda ilişkilidir.

Sevginin, türün yaşamına karşıtlığının, onun türün içindeki yadsınamaz doğuşuna karşı bir direniş olarak duyumsanmasını sağlayan trajik niteliği üzerinde daha önce durmuştum. Bu konu muhtemelen yalnızca erotiğin doğuşuna ilişkin bir mesele değildir; aynı zamanda onun kalıcı *temeline* ilişkin bir meseledir. Çünkü erotiğin doğasını kendisi aracılığıyla tanımlamaya girişmiş olduğum karşıtlığın kökten karakteri ancak bir ilke ya da bir ide olarak geçerlidir. Bu kökten karşıtlık ne soy-oluşsal (filo-genetik) ne de birey-oluşsal (onto-genetik) gerçeklikte biricik bir tarihi kırılmayı temsil eder. Hatta bu kırılmanın fenomenolojik dünyada gerçekten olup olmadığı sorunu belirsiz kalır. Yaşamın bu alanında durum daha ziyade şudur: yaşamsallık ötesi sevgi sürekli olarak gerek parçalı gerek tam bir tarzda türün yaşamından ve ona uyum içerisinde doğar; kimi zaman salt bir arzulama olarak, kimi zaman hızla yeniden yaşama geri batan yukarı doğru bir sıçrama olarak, bazı durumlarda ise biyolojik olanın saf olarak erotik olanla görece istikrarlı bir uzlaşısı ya da birleşimi olarak ve kalan durumlarda taraflardan birinin ya da öbürünün istikrarsız ve değişen baskınlığıyla.

Her hâlükârda, yaşamla sevgi arasındaki çelişki bir kez belirdiğinde, bu durum yalnızca yukarıda tartışılan trajediyi imlemez; fakat aynı zamanda tür yaşamına yönelik oldukça gerçek bir tehdittir. Saf birey -diğer bir deyişle, merkezi ya da bütünsel özne- erotiğin giderek yoğunlaşan gelişimiyle teşkil edilir ve geliştirilir. Belirttiğim gibi, söz konusu olan biyolojik olarak tanımlı ve türe bağlı belirlenimlerin ortadan kaldırılması değildir. Bununla birlikte, ayrıştırıcı bir duruş

noktasından artık onlar bir kişiliği sentezleyen çok sayıda etmenden biri olmaktan öte bir niteliğe sahip değildirler. Bu etmenler arasında, türün dolayımsız yaşamından uzak olanlar -anlaşılabilir nedenlerden dolayı, salt geçici olsalar bile- en bilinçli vurguyu alırlar.

Ne var ki, bunun türün korunumu için tehlikeli sonuçları olabilir. Türün korunmasına yönelik ilgi insanoğlunun -bilincine değilse bile- varoluşuna hükmettiği sürece sevgi, en azından kadının payına olanaklı en mükemmel çocuğun babasına yönelik bir dürtü ya da söz konusu dürtünün standart-taşıyıcısı olarak görülebilir. Sevgi eşleşmesinin biyolojik gerekçesi burada yatar. İnsan kumaşı görece farklılaşmamış olarak kabul edildiği sürece böyle bir gerekçeye de ihtiyaç olmaz. Böyle bir topluluk dahilinde kimlerin birbiriyle eşleşeceği sorunu gelecek kuşağın niteliğiyle az ya da çok ilgisizdir. Açıktır ki bu niteliğe yönelik ilgi salt kişilerin güçlü bir biçimde bireyselleştikleri yerde pratik bir anlam kazanır. Yalnızca bu bakış açısından bir eş seçimi doğru ya da yanlış olabilir.

Zorlayıcı bir kurumun birbirlerine en uygun örneklerin bir araya getirilmesini olanaklı kıldığını düşünelim. Öyle olsaydı bile, ileri düzeyde farklılaşmış ve aşırı karmaşık varlıkların durumunda, söz konusu uygunluk niteliğini belli bir kesinlikle saptama olanağımızın bulunmadığı iyi bilinmektedir; hayvan yetiştiriciliği alanında, kuşkusuz, uzman tarafından gerçekleştirilen süratli bir yoklama bu amaç için gerekli yegane şeydir. Burada türsel uygunluğun kullanımında olan, doğruluğu kesin bilgi değil salt içgüdüdür. Biyolojik olarak uygun eşin seçimi bu içgüdünün -bireysel anlamda erotik bir ilgi olarak- bilinçli biçimine yüklenebilir ve emanet edilebilir.

"Sevgi çocuklarının" istisnai mükemmelliğine ilişkin yaygın inanç belki şu düşünceye dayandırılabilir: Sevgi tam da ebeveynin bireyler olarak birlikte en mükemmel çocuğu üretmeye kararlı oldukları yerde gelişir. Bizatihi sevginin, kendini merkeze alan özneye ait bir varlık kipi teşkil etmek için kendisini türsel uygunluğun yaşam akışından koparıp almasına dair açıklamamızı göz önüne getirin. Bu açıklama

kendinde söz konusu yaygın inanç ile tutarsız değildir. Çünkü sevginin doğuşu, salt kendi özerkliğini kazanmak için aştığı yaşamın bu akışında yatar. Bu sınırın ötesine geçer geçmez, yaşamsal biçimi içinde gelişmiş olan ve şimdi yalnızca yeni bir perdeden ve yeni bir merkezilik ile yeniden doğan içerikler ve renkler, itkiler ve değerler kazanır. Bunu, şeylerin sanat yapıtındaki doğal algılanışı ile kıyaslanabilir bir tarzda yapar.

Ne var ki, sevgi aynı zamanda anlamını kişiliğin bütün evreninden aldığı ölçüde, tam da bu öznel merkezilik onu türsel uygunluğun söz konusu kalıntısından bir sapma ile tehdit eder. Bir yandan, bu anlam çeşitli öğelerce giderek zengin hale gelir. Diğer yandan o, daha yüksek düzeyde bireyselleşmiş ve belli bir anlamda kendi özerk istenci ile daha donanmış bir hal alır. Şimdilik, bu yeni ve sahih sevgi, tür için yaşamsal olanın alanının dışında yatan bütün o öğelerle de beslenir. Dahası eğilimlerinde ve karakterlerinde, tüm diğerlerine üstün çıkan bu öğeler olabilir. Deneysel değerlendirmeler bunu bir olgu olarak ortaya koyar görünür. En azından üst sınıflarımızda, kadınların sevgisinin - görece az da olsa erkeklerinkinin de- giderek partnerin *tinsel* niteliklerine ve daha ender olmak üzere onun biyolojik uygunluğuna yönelik içgüdüye bağlandığını, durum hiçbir surette her zaman için böyle olmasa da, gözlemleyebiliriz. Hayal edilebilecek en muazzam gelişmelerden biri, önemsiz bir şekilde ve binlerce farklı yolla engellenmiş ve karşı konmuş olarak başlamak suretiyle şu gelişme tarafından gündeme getirilir: Sevgi eşleşmesinin ilerlemesi bizi üreme edimlerinin biyolojik yerindeliğine ilişkin sahip olduğumuz biricik belirteçten yoksun bırakır; sonunda o biyolojik değerini yitirir!

Erotik olgunun trajedisi bu hayati çelişki ile bir anlamda bedenlenecektir. Sevginin onu kendi amaçları için yaratan yaşamla ilişkisinde özerk hale geldiği süreci; sevginin, taşıyıcısının oluşturulmasında yoğunlaşmasını; taşıyıcısının biyolojik ötesi enerjilerine uzanımını ve onun bireyselliğinin ikame edilemez karakterinde mutlak hale geldiği süreci göz önüne getirin. Başlangıçta, bütün bunlar salt sevginin

tür yaşamının ereksel oluşuna *kayıtsızlığı* ile ilgilidir. O, yaşamın aksiyomunu doğrular; kendine özgü mutlak gerçekliği ve kendi yasallık kavramı ile yaşamı aşan şeyi ilerletmek, ki o yasaya göre söz konusu yaşam kendi düzeyinde devam edemez, daha çok kendi üzerinde yatan başka bir boyuta geçer.

Ne var ki bu noktada, safi kayıtsızlık müspet bir düşmanlığa dönüşür. Sevginin bu belirlenimleri, onu yaşamsal ötesi özerkliğinin alanından yaşama geri beraber dönmüş olduğu anlam ve mutluluktan aşamalı olarak yoksun bırakır görünür. Eğer bu gelişme kalıcı olursa, o halde onun yaşamın yazgısını temsil ettiği giderek açık bir biçimde görünecektir: kendi geçişi için inşa ettiği köprüleri peşi sıra yıkmak ve bu yıkımın kendisini, kendi en içkin zorunluluğu, kendini aşma yasasının nihai yerine getirilişi olarak kabul etmek.

Sevgi kavramının, *ben* ile dünya arasındaki ilişkinin aşırı derecede geniş bir kavramını kapsadığına ilişkin hususu vurgulamıştım. Özgül olarak erotiğin doğası da kuşkusuz salt tesadüfi yanlış anlamaların ya da yanlış kullanımların sonucunda sevgi adını taşımayan duyguların, cinselliğin bütünüyle ötesine uzandığı sayısız alanın var olması sayesinde açıklık kazanır. Sevginin, doğurgan bireylerce meydana getirilmiş olmasına karşın bütünüyle özerk hale geldiği anda söz konusu yaşama karşı kayıtsız olan yeni bir kategoriye yükselmesi düşüncesini göz önüne getirin. Bu düşünce, sevgi farklı bir içeriğe ve kökene sahip diğer "sevgi"lerle birlikte aynı sevgi kategorisine girdiğinde daha da ikna edici hale gelir. Ayrıca, biçimsel gelişmenin cinsel gelişmeye koşut olduğu gösterilirse bu kanı zayıflamaz, aksine güçlenir. Yaşamın birincil ve biyolojik, bencilce ve toplumsal-dinsel olarak tanımlı nedensel ve işlevsel yönlerinin pek çok durumda sevginin doğasına sahip duygusal ilişkiler ürettiğini burada da görebiliriz. Ne var ki, söz konusu ilişkiler bu yaşamın akışına dalmış bir durumda kalmaz. Aksine, en kapsamlı ve kuramsal olmayan anlamda ideal olarak adlandırılabilecek yaşamsallık ötesi alana yükselirler. Bu yükseliş, olay eylemle iç içe geçmiş ve şu veya bu şekilde gerçekten sevgi olarak adlandırılabilecek tek durum olan

öznenin o içsel ve merkezi durumuna dışsal, araçsal olarak kullanışlı bir durumdan geliştiğinde gerçekleşen şeyle aynıdır. Bu bağlamda iki tür fenomen son derece evrensel önemdedirler. En aşikâr ve kesin örneklerinin ışığında, onları evrensel insan-severlik [filantropi] ve Hıristiyan sevgisi olarak adlandıracağım.

Evrensel insan-severlik olarak anladığımız şey sevgi duygusunun bireye artık onun bireysel varoluş kipinden dolayı yönelmediği durumu ifade eder. Erotik olan gibi o da, kuşkusuz, hiçbir zaman sevilenin şu veya bu tekil niteliği ile ilgili değildir. Böyle bir nitelik, en fazla, kişinin bütünsel resmi ile ilişkilenmek için bilinçteki ortamı teşkil eder. Söz konusu bütünsel resim erotik olanın, belirlenebilir niteliklerdeki her yerelleşmesine direnen gerçek nesnesidir. Ne var ki, sevginin bireyselciliği tam da bu niteliklerdeki bir temelin reddedilmesi olgusuyla gösterilir. Her "nitelik" geneldir ve belirsiz sayıda özneye iliştirilebilir. Ama sevgi olarak nitelendirilen, o tamamen bireysel ve indirgenemez biçimde tümleşik bütün, tüm niteliklerin ötesindedir. Bu niteliklerin bir bağlantı noktasında konumlanır. Söz konusu bağ bu niteliklerin kendilerinde bulunmaz.

Ne var ki, bu noktada söz konusu bireysel biriciklikten soyutlanan bir tür sevgi ile ilgiliyizdir. O daha çok kendi yönelimini bir insan yüzü taşıyan her şey için geçerli olmasından alır. O kozmik eros'tan, sevginin tümtanrıcılığından, özneden adeta bütün bir kütle halinde dünyaya akan evrensel sevgiden farklıdır. Çünkü söz konusu hallerde önsel, kişinin *yaşamıdır*; bu nedenle, o tıpkı yaşamın kendisi kadar süreklidir. Bu tip sevgi Tanrıya ve solucana, yıldıza ve bitkiye, gerçek olan her şeye sırf gerçek olduğu için sunulur: diğer deyişle, tam da bu öznenin bir nesnesi olduğu için. Bu kesintisiz sevgi ya genel bir narin lirizm mizacı ile ya da Tanrıya ya da doğaya ait oldukları için tüm şeylere dini bir adanışla ya da duygusal bir deneyimden ziyade daha çok bir ide ya da bir gereklilik olan hakiki bir ussal tutarlılıkla ifade edilir; ve doğal olarak her zaman insanları da kendi sınırsız alanına katar.

Diğer yandan, "evrensel insan-severlik " farklı bir doğaya sahiptir. Daha kapsamlı bir mutlağın parçası değildir. Aksine o yalnızca, bir kişi ile diğeri arasındaki tam da onlar birer kişi oldukları ölçüde geçerli olan özel ilişkiyi yerine getirir. Dahası bu, onun taşıyıcılarını tüm-tanrıcıl sevgiden daha uzak kılan belli bir özgülük ile gerçekleşmeye eğilimlidir. Hayli kesin görünür ki söz konusu evrensel insan-severlik tam da duygusal bir sevgi durumu olarak, genellikle hayli tutkusuzdur. 18. yüzyılın değer kavramlarına dönüştürdüğü tüm genelliklerin soyut karakterinden bir parça onda da vardır: genel insan hakları, Kant etiğinin genel ahlak yasası, ve deizmin genel insancıl dini idesi. Bu biçim içinde, evrensel insan-severlik gerçekte bir soyutlama olarak kişi ile ilgilidir. Çünkü somut insan için yalnızca dolayımlı olarak ve bu soyutlama aracılığıyla geçerlidir; çoğu kez hararetinin çoğunu yitirmiştir; öyle ki *homo hoimini lupus*[1] olarak insan görüşünün sınırlandırılmasından yalnızca birazcık daha fazlasını imler. Bununla birlikte, bu seyreltik durumda bile bir sevgi fenomeni mevcuttur. Geniş ölçekli erotik olan gibi, kendisini özgün ve bütünüyle varoluşsal bağından yoksun bırakmıştır.

Hiç kuşkum yok ki evrensel insan-severliğin temeli ya da ön biçimi pratik-toplumsal ilişkiler içinde kaçınılmaz olarak ortaya çıkan gerek daha yakın gerek daha uzak tipteki o yürekten ve çoğu kez hakiki olarak sevecen duygulardadır. Bu duygular; eğer toplumsal duyarlılıklar -insanların birbirlerine karşı iyi-niyetli ve ilişkilerinde *hoşnut* oluşları- o ussal kuvvetlerce örülen ilişkilerin iplikleri arasında yayılmış olmasaydı, bu tür bir bağlılığın varoluşsal işlevini ve istikrarını sürdürebilecek hiçbir yararcı düşünce, dışsal zorlama ve herhangi bir türden etik mevcut olamayacağı için kaçınılmazdır. Eğer insanın *homo homini lupus* olarak görülüşü -

[1] Lat. "İnsan insanın kurdu(dur)" anlamına gelen özdeyiş. İngiliz filozof Thomas Hobbes (1588 - 1679) tarafından aynı devletin yurttaşları arasında geçerli olan adil tutumlara karşılık farklı devletlerin yurttaşları arasında hüküm süren doğa durumunu nitelendirmek için kullanıldı – çn.

kuşkusuz neşeli bir ahlaki iyimserlikle reddedilmemesi gereken bir konum- gerçekten doğru olsaydı, bu durumda kendilerine karşı bu eğilime sahip olmuş olduğumuz kişilerle kalıcı ve yakın bir toplumsal yaşamın basitçe fiziksel olarak hoş görebileceğimiz sınırları aşacağını keşfederdik. Yasa eğer istemli iyilik ve nezaket, uyum ve iyi niyet edimleri ile tamamlanmamışsa, kendi kendine ne kadar kesin ve uygulaması ne kadar titiz olursa olsun, hiçbir zaman bir toplumu bir arada tutamaz. Hatta, aynı şekilde, yasayla birlikte bu istemli davranışlar, onlarsız sosyolojik yakınlık ve samimiyetin ve süregiden karşılıklı temasın düpedüz katlanılmaz olacağı o duygusal eğilimler, o duygu ve duygudaşlık ile tamamlanmasalardı, yine olanaklı bir toplumla sonuçlanmazlardı.

Cana yakın dostça duyarlılıklar; onların güvenilirliği, düzeyi ve derinliği hakkında hiçbir yanılsama barındırmadığımızı kabul etsek bile, hâlâ her topluluk için vazgeçilmez, birleştirici bir harçtır. Muhtemelen olumlu bağlar kurmaları anlamında olmaktan daha ziyade şu anlamda: Onlar olmaksızın toplumsallaşmış -yani, kişiliklerin şimdiden farklılaştıkları- bir varoluş durumu kaçınılmaz olarak bir cehennem olacaktır. Yakın ilişki içinde olan insanlar arasındaki dostça ve cana yakın duyarlılıklar söz konusu ilişkinin nedeni olmaya eğilimli değildir. Daha ziyade, duyarlılık şu veya bu neden tarafından meydana getirilmiş söz konusu ilişkinin yalnızca bir sonucudur. Dahası bu, toplumsal yaşam "alışkanlığının" bir sonucu olarak gerçekleşmez. Bu meseleye hiçbir aydınlık getirmeyen basmakalıp bir sözden ibarettir. Daha ziyade, eğer o ılımlılık duyarlılığı, toplumsal yaşamdaki taraflar arasında onun zorluklarına ve sürtünmelerine karşı bir tür organik ön uyarı ölçütü olarak görece çabuk gelişmeseydi, sürekli bir toplumsal yaşam hatta ona alışma olanaksız olurdu. Diğer bir deyişle, eğer toplumların biçimleri ve kuvvet vektörleri genel olarak araçsal olarak kullanışlı bir yaşam sürecinin gereklilikleri olarak doğuyorsa, şu halde söz konusu sevecen ya da erotik-benzeri duygular da aynı toplumsal-ereksel başlangıca sahiptirler. Cinsel dürtülerin cinsel yaşamın pratiğinde içerilmeleri gibi onlar da

toplumsal yaşamın pratiğinde içerilirler. Tıpkı hakiki sevginin bu duygu durumundan bütüncül bir anlam devrimi ile doğması gibi, öyle görünüyor ki, evrensel insan-severlik de varoluşunu o yaşamsal ve toplumla ilgili duygulara borçludur. Bu doğal olarak, bireyselci erotik fenomen ile mekanik bir koşutluk içerisinde değil, daha ziyade hayli önemli olan düzenlemeler ve yoğunluktaki indirgemelerle meydana gelir. Ne var ki, temel biçim aynıdır.

Evrensel insan-severliğin toplum yaşamının söz konusu öğelerinin aşamalı bir genişlemesinden ibaret bir yorumu en bayağı cinsten bir çağrışımcı psikolojiye eşdeğer olacaktır. O daha ziyade saf biçimi içerisinde erekselliğe uzanan her tür köprüyü peşi sıra yıkmıştır. O, duygunun pratiğe yabancı olan saf bir kendine dönüşüdür. Kuşkusuz, aynı zamanda yaşama da geri dönebilir ve eylemlerde ifade edilebilir. O, bireyde nerede tahakkuk ederse etsin öznenin, diğer bir özgül kişiye ya da kişiler çokluğuna değil, daha ziyade genel olarak insan türüne ilişkin olan içkin bir eğilimidir.[1]

Biçimsel bir ruhsal konuma sahip ve yalnızca bir soyutlama olarak tarif edilebilen derin bir işlev mevcuttur: bilincin bir enerjisinin, nesnesinin belli öğelerine yoğunlaştırılması ya da sevk edilmesi. Her ne kadar nesnenin diğer öğeleri onlarla özsel bir birlik oluştursa da, artık bilincin ışığı söz konusu diğer öğelerin üzerinde parlamaz. Bu onların hiç önemsenmemeleri gibi arızi bir olgudan ileri gelemez; daha ziyade ruhsal enerjinin yalnızca önceki öğelerle bir yakınlığa sahip olması olgusundan kaynaklanır. Sonuç olarak, onları bundan böyle nesnenin bütünlüğünü temsil eden yeni bir özsel birlik haline getirir.

---

[1] Yine; bir ide olarak "insan varlığına" yönelik sevgi, eş deyişle bir değer olarak bireylerin üstünde duran ırka yönelik sevgi bütünüyle farklı bir şeydir. Psikolojik olarak o, insan-severlik ile çoğu kez büsbütün uyumsuzdur. Nietzsche insan varlığına yönelik bu anlamda bir sevgiye en tutkulu bir yoğunlukta sahipti ve onu vaaz etti. Ne var ki, öğretisinde ve muhtemeldir ki kişisel duygularında da evrensel insan-severliği bütünüyle reddetti.

Bu işlev düşünselliğin tüm olanaklı alanlarının yanı sıra içsel dini heyecanda, duyguda olduğu kadar biçimlendirici güçte de işler hale gelebilir. Arada sırada aynı zamanda düşünsel ağırlıklı bir kişiye şu an tartışmakta olduğumuz duygu dahilinde ihanet de edebilir. Ne var ki o, duygunun bir seyreltilmesini ve yapaylığını temsil eder. Saf biçimi içerisinde o bütünüyle *sui generis*[1] bir mevcudiyettir. Özgül bireylere değil, fakat bütün bireylere yönelmesi olgusu onun pratik bir yaşamsal bağlantıdan kopmuş oluşunun ve öznenin saf bir durumu olarak doğasının en açık göstergesidir. Ne var ki, toplumsallık ve onun duygusal tesadüfilikleri olmaksızın bu duygunun doğuşu tıpkı cinselliğin erotizm olmaksızın doğuşu gibi olanak dışıdır. Toplumsal yaşam alanı dahilinde şimdiden tekil-ötesi hale gelmiş olan bu duygu, şimdi sanki ilk kaynağındanmış gibi bir kez daha akacağı özneye çekilir. Ne var ki, ön biçim bakımından o, toplum yaşamının akışının sürekliliğinin savurup, ardından bir kez daha kendine geri almış olduğu bir dalgalanmadan fazlası değildir.

Öznenin bir eğilimindeki bu başkalaşım ancak onun bütünüyle dağınık ve dolayısıyla çevrelenmemiş etkinliği olarak adlandırılabilecek şey dahilinde beklenecektir. Onun toplumsal ön biçimlerinden son derece ender ve aynı zamanda tarihsel olarak bir hayli geç koptuğunu göz önüne getirin. O, bu bağlantıya karşı bir kanıt teşkil etmez. Tıpkı onun kendi cinsel olarak yaşamsal ön biçiminden elde ettiği net kazançların geç ve her hâlükârda seyrek olarak ortaya çıkmasının sevgiye ilişkin yorumumuz aleyhine tanıklık etmemesi gibi. Erotik olan ile karşılaştırıldığında bu kendinde her insana yönelik sevgi ne kadar yüzeysel ve aydınlatmaz görünürse görünsün, o yine de aynı temel tersine çevrilişe dayanır. Sosyolojik yaşamın merkeziliğine ilişkin olarak, bu tip bir sevginin sosyal ön biçimleri tâbi ve araçsaldır. Öte yandan, evrensel insan-severliğin duygusal olarak ve varoluşsal olarak hakiki olduğu yerde, o öznenin merkezi dahilinde konaklamaktadır. O kendi kendini idame

[1] Lat. "türünün tek örneği", "nevi şahsına münhasır"-çn.

ettiren, kendine yeterli bir değerdir. Kendisini doğuran bir amaca bağlı olmak şöyle dursun, o kararlı bir şekilde yalnız kendisinden ılık, yumuşak bir parıltı yayar.

Evrensel insan-severlik duygusuna bir soyutlama karakteri veren nesnelerinin bireysel farklılıklarının giderilmesidir. Bunun belli bir düzeyde sokulganlık durumunda şimdiden ortaya çıktığı açık olsa da, evrensel insan-severlik onu koşulsuz hale geldiği noktaya dek götürür. Bu, duygusal durumun kendisini yaşama bağlılık durumundan kurtarmasının bir sonucu olarak olanaklıdır. O artık hareket noktasını bireysel gerçekliklerde bulmaz. Aksine, öznenin merkeziliği ile idenin -hakiki erotik sevginin de doğasını oluşturan ve artık kendisini dışarı, nesnelerinin "genelliğine" ve türdeşliğine yansıtan- kendine özgü birliği dahilinde devinir.

Evrensel insan-severliğin bu soyutlayıcı karakteri ile karşılaştırıldığında Hıristiyan sevgisi olarak adlandırdığımız şey, aynı türden olmakla birlikte hayli farklı bir fenomendir. Hıristiyan sevgisinde, tekil kişi diğer herkesle ortak olarak sahip olduğu şeyden, diğer bir deyişle, onun kendi ayırıcı ve kişisel niteliklerini ilkece önemsemeyen ya da onları yalnızca genel nitelikleri ile kişisel bir birliktelik içinde var oldukları için içeren şeyden ötürü sevilmez. Hıristiyan sevgisi daha ziyade *bütünlüğüyle* insanı kucaklar. Onun ayırıcı karakteri, her ne kadar mutlak surette her kişiye yönelse dahi, bir kişinin bir başkası ile ortak bir şeye sahip olup olmadığı sorununa tümüyle kayıtsız olmasında yatar. Sadece olduğumuz gibi seviliriz, çevreden merkeze dek. Nihai düşünce muhtemelen şudur. Günahkâr, evrensel insan-severliğin de bir nesnesi olmasına karşın bu, gerçekte onun bir günahkâr olmasına *rağmen* ve nihayetinde onun aynı zamanda bir insan olmasından dolayı böyledir ancak. Öte yandan Hıristiyan sevgisi, günahkârı -ve tam da günahkâr olarak- kucaklar; normal kişiye sunulandan daha büyük bir sevgiyle değilse bile şayet, en azından o "rağmen" olmaksızın bunu yapar.

Belirleyici yapısı, dogmatik ya da kitabi külliyat olarak ortaya konmuş şeye nazaran İsa'nın belli sözlerinin yorumu ile hayata geçirilişlerinin psikolojisi temelinde daha aşikâr

olsa da tarihsel konumu ışığında "Hristiyanca" olarak adlandırmakla yükümlü olduğumuz sevginin benzersiz niteliğini göz önüne getirin. Söz konusu nitelik bireysellik ilkesi ile olan şu ilişkide yatar: Bir yandan o; birey için -kendine özgü bir birey olarak onda soğurulmuş hale gelerek-*sanki* onun bütün ve kişisel doğası için geçerliymiş gibi yürürlüktedir. Diğer yandan, onun güdüsü hiçbir şekilde diğer kişinin kıyaslanabilir ya da kıyaslanamaz bireyselliği değildir. Bu yapının nihai karakteristiği bir güdü olarak bireysellik ve genellik arasındaki bir seçimin yetersiz çıkmasında yatar. O, *tüm* bireyselliklerin duygulu, temel bir kucaklanışı olmakla birlikte tümel kavramının himayesi altında gerçekleşmez. Bu durum, yalnızca Hristiyan sevgisinin, kendisini din kardeşleriyle sınırladığı yerde ortaya çıkar,

Bununla birlikte, bana öyle geliyor ki, bu onun nihai derinliğinin anlamı değildir. Eğer Aziz Francis kuşları ve balıkları seviyorsa; o halde bu, kuşkusuz, onun mutlak anlamda seven, içsel bir zorunluluk dolayısıyla seven doğasının doğal sonucudur. Bununla birlikte o, Hristiyan mizacı ile birlikte verili bir doğrultuda ve aksi takdirde onun verili enerjisi olarak kalacak olan şeyi geride bıraktığı bir derecede ve ölçüde ortaya çıkar. Hıristiyanlığın belirleyici özelliği tam da onun, ruhu, önsel bir tarzda sevme olarak tanımlamasında yatar. Sonuç olarak onun sevgisi, bu vakadaki dinamik genellikle tüm insanlığın ötesine uzanmıyor olsa da, her şeyi saran bir nitelikte olmalıdır.

Doğal olarak, doğası gereği erotik olmayan hiç kimse Hıristiyanlıktan erotik bir doğa elde edemez. Ayrım, erotik doğadaki birinde, yani doğasının nihai zemini temelinde seven birinde, sevginin, yaşam sürecinin salınımlarını ve ritmini izlemesi olarak kalır. Dolayısıyla, sürekli etkinlik alanına ve diğer insanlarla olan tüm olası ilişkileri tanımlama gücüne karşın sevgi, ilkece söz konusu ilişkilerin hiçbir *eşdeğerliğini*, bireysel eğilimlerin etkisine önsel bağışık olacak hiçbir duygusallığı ima etmez. En eksiksiz anlamıyla erotik doğayı gözünüzün önüne getirin. O yalnızca kendisine sadık olan bir niyete sahip ve sadece içeriden tanımlanmış bir yaşamdır. Bu nedenle, söz konusu doğa bile yaşamın ken-

disinin doğasını oluşturan vurgudaki farklılıkları, inişli çıkışlı niteliği, mekanik ötesi ve -belli bir anlamda- kaprisli niteliği sergiler. Bu onun herhangi bir tarzda dışarıdan deneyimleyebileceği tüm tesadüfiliklere ilişkin olarak geçerlidir. O aynı zamanda her ne olursa olsun bütün kuvvetlere ilişkin olarak da geçerlidir; kendileri kavramlar olarak nitelendirilemeseler de, yine de kavramlar olarak ve özerk birer varoluşa sahip mevcudiyetler olarak ifade edilebilirler. Yaşam nerede böyle bir doğadan geliyorsa; bu doğadan, ona ilişkin olarak doğal kendini oluşturan etkinliğinin keyfi bir şeye sahip olduğu, anlarının bir tek biçimliliğini elde edebilir. O bir kurala değil, bir yasaya uygunluk sergiler.

Bu olgu Hıristiyan sevgisinin kendine özgü doğasını, aynı şekilde ilkece bir insan yüzü taşıyan her şeye dek uzanan, diğer iki biçimden farklılaştırır. Evrensel insan-severlik, Hıristiyan sevgisinden bizatihi insan varlığının yalnızca tipik yönlerini kavraması dolayısıyla ayrılır. Farklılaşmış insanın bütünlüğü ihmal edilir ya da en azından salt bu dolayımlı tarzda içerilir. Her ne kadar erotik doğa bu tür bir genelliğe büsbütün ilgisiz olsa da ve her ne kadar Hıristiyan sevgisi gibi, bireyselliği bütünüyle kendi düzlemine dahil etse de, bunu farklı vurguların ve yoğunlukların bir çoğulluğu ile yapar. Çünkü erotik doğa, hayli doğrudan biçimde yaşamdan, birincil ve de bireysel olarak, onun ritmik ve aritmik gidişine eşlik eden bir tarzda kaynaklanır. Öte yandan Hıristiyan sevgisi, yaşamın ötesinde yatan bir ide tarafından yönetilir; bu ide, Tanrının ortak Babalığı, İsa'nın emirleri ya da Hıristiyan sevgisinin tesadüfi bir ürün ya da vekil olarak kendisinden ortaya çıktığı Tanrıya olan sevgidir. İlkemizle tutarlı biçimde, tam da bu nedenle bu sevgi türü, kişiler arasında yaşam tarafından yapılan ayrımı yapamaz; ve bu nedenle, her ne kadar kişilerin bireysellikleri ile ilgiliyse de sevgi edimlerindeki hiçbir ayrımı onların farklılıklarında temellendiremez.

Hıristiyan sevgisinin farklılaşmadan yoksun oluş niteliği, aynı zaman başka iki düşünce tarafından da desteklenir. O insan ruhunun mutlak değeri ile bağlantılıdır. Pek âlâ farkındayım ki bu, "Tanrı karşısındaki eşitliğin" mutlakçı yo-

rumuna karşı itirazlar getirilebilir: Etik değerlerine gelince, ruhlar arasındaki farklılıklar ne İsa'nın kendisi tarafından ne de Hristiyanlığın otoriteleri tarafından göz ardı edilir; onların metafizik değerinin denkliği yazgı öğretisi ile doğrudan doğruya çelişir; sonsuz mutluluk durumunda bile, büyük azizlerden aşağı doğru inen derecelenme, ruhun değerinin bu tip bir göreliliğe izin vermeyecek mutlak karakterini bütünüyle geçersiz kılar. Bununla birlikte, şuna kaniyim ki, bir bakıma bu farklılıkların hiçbiri sorunun temeline dokunmaz; daha ziyade, önceden varsayılan mutlak bir değerin üstünde yükselirler. Alınyazısı doğrudan doğruya *her* özerk insan değerine yönelik kayıtsızlığı imler; Tanrısal istenci, bunun gibi her mutlak ya da göreli değerin üstünde, değerin tek kaynağı olarak belirler. Kendi öncüllerinin temelinde, öyleyse, alınyazısı bu bağlamda belirleyici bir etmen olamaz. Ya da sorunu olumlu bir tarzda alırsak, dini etiğin bakış açısından hayli açıktır ki cehennemin *sonsuz* azapları yalnızca *mutlak* bir değerin yadsınması ya da bozulması ile olanaklı olabilir. Bu durumda, böyle bir değerin neden farklı doğalarca farklı derecelerde sergilenmemesi gerektiğini anlayamıyorum. Aksi takdirde, cehennemdeki kapsamlarınca eşit ölçüde mutlak olan azapların yoğunluğundaki farklılıklar anlaşılmaz olacaktır.

Altının mutlak iktisadi değer niteliği kazandığını varsayın. Bununla birlikte, yine de daha büyük ya da daha küçük, çok ya da az alaşımlanmış altın parçaları vardır. Her biri, tek biçimli bir değer miktarı olarak işlev görür. Hal böyleyken her biri aynı zamanda mutlak değerin çeşitli derecelerini mümkün kılar; tıpkı ruhun mutlak değerinin cennetin katlarında derecelenmesi gibi. Dahası, eğer değerin -en yüksek pozitif değerden en düşük negatif değere dek- derecelenmesi, değerin *her yerde* mevcut mutlak bir çekirdeğini dokunulmamış olarak bırakmamış olsaydı, Tanrının *tüm* insanlara sevgi sunması anlaşılmaz olurdu. Hatta en yüksek değer düzeyini gerçekleştirmeyi arzulamanın salt *olanağı* bile, ruh tarafından içinde psikolojik olarak geliştirildiği göreli fenomenden bağımsız olarak, ruhun şimdiden mutlak olan metafizik bir değere sahip olduğunu gösterir. Her ne kadar,

Hıristiyanlığın tüm olanaklı ilgileri için yükseklikler ile derinliklerin, iyi ile kötünün ve aptallık ile aydınlanmanın hatırı sayılır bir önemi olduğu kesinlikle doğru olsa da, bu konuma kuşkusuz herkese lütfedilen sevgiye ilişkin olarak sahip değildirler.

Bu genel ve değişmez gereklilik eğer o görelilikle tanımlı bir değer yapısına dayansaydı, kendinde anlaşılabilir olmazdı. O yalnızca ruhun kendisine ait bir değere, doğası gereği mutlak olan bir değere dayanabilir. Bu durumda, kuşkusuz -yine de, kendi içkin *nedeninin* otoritesini ileri sürebilecek olan- sevgi henüz en yüksek düzeyinde var olmaz. Bu düzeye ancak eğer o nihai temel değer -ve dolayısıyla onun temellendirdiği her nitelik- de gözden kaybolmuş olsaydı; değerin ufak bir parıltısını dahi saklamaksızın alçaklık, kötülük ve duyarsızlık her insanın kesin doğası haline gelmiş olsaydı -hal böyleyken yine de sevgi belirseydi- erişilirdi. Ancak ondan sonra sevgi *causa sui*[1] vasfı kazanırdı; ancak ondan sonra dışında yatan bir güdü uğruna değil, sevgi uğruna sevgi mevcut olurdu. Hıristiyan sevgisi, kendi doğrultusunda olsa da kendi ötesine ilerlerdi.

Ne var ki, bu düşünce de, yani onun Hıristiyan sevgisi için geçerli olmaması, onun, sevginin hareketinin önsel varış noktası olarak ruhun mutlak değerine olan bir inanca bağlı olması - "dünya" iğrenç, aşağılık, kahrolası bir yer olsa bile genel olarak varoluşun mutlak değerine beslenen inanç gibi kuşkusuz derin biçimde dini olan bu inanç- Hıristiyan sevgisinin bu farklılaşmamış durumu için olumlu bir destek sağlamaya yeterlidir. Dolayısıyla şurası sabittir ki Hıristiyan sevgisi, ruhun mutlak değeri ile karşılaştırıldığında ancak göreli olabilecek kişisel farklılıklarla ilgili değildir. Ne var ki, sonuç olarak bu sevgi kendisini görelilikler, insanların doğası ve değeri üzerine oluşturulan yargılar ve -bu yargılarla uyum halinde- duyarlığımızın ve tutumlarımızın farklılık gösteren tepkileri içinde vuku bulan yaşamın ötesine yerleştirir.

[1] Lat. "kendisinin nedeni"-çn.

Son olarak, bu aynı sonuç ile ilgili üçüncü bir nokta sevenin davranışının kendisinden kaynaklanır. Bu davranış biçimi özellikle Kant etiğinde açık bir biçimde tanımlanan bir örüntü izler. Kant ahlaki dünyanın iki öğesinin -özgürlüğün ve yasanın- karşılıklı yabancılaşmasını, hatta ayrı cinsten oluşlarını bütünüyle kategorik bir tarzda algılamıştır. Bu iki öğeyi, hakiki özgürlüğün yasayı yerine getirmekten oluştuğu açıklamasıyla birleştirmiştir. Birbirlerine koşut ya da zıt doğrultularda giden iki dini talebi -ruhun kurtuluşunu ve sevgiyi-ele alırken Hıristiyanlık bu görüş ile uyum içerisinde hareket eder. Sevginin kurtuluşa giden yol olduğunu koşul olarak koymak suretiyle o bu taleplerin bir ikiciliğinden kaçınır. Ama kurtuluşa erişme güdüsünün bakış açısından göz önüne alındıklarında bile, sevgi edimlerinin nesneleri, söz konusu edimleri birbirlerinden kendi anlamları temelinde ayırt ettiğini iddia edebilecek hiçbir ayırt edici vasfa sahip değildir.

Kuşkusuz Hıristiyan sevgisi -söz konusu bireyselliğin *farklılaşmış* karakteri onu ilgilendirmese de nesnesinin bireyselliğine bütünüyle nüfuz ettiği ve ona teslim olduğu için- şu olgunun tartışmalı sonuçlarından kaçınır: sevgi ediminin kendisi için nesnenin itibarının ve değerinin önemsizliği halinde belli bir aşağılama söz konusudur. Bu tüm sevginin bir özelliğinin aşırı ölçüde keskin bir vurgulanışıdır: o hak edilmemiştir. Aynı karşılıklı sevgi bile ödenmemiş hiçbir bakiye kalmaması için basitçe hesaplanamaz. Sevgi, nicel olarak belirlenemez, ilkece "kazanılmış" olmayacak o değerlerden biri olarak kalır. Bu nedenle gerçekte sevme "iddiasına" da sahip olamayız. Aksine, her koşulda, en engin cömertliğin ve eşdeğer değerlerin onu zorunlu kılıyor ve bize bir sevme hakkı veriyormuş gibi göründüğü yerde bile, o yine bir armağan ve lütuf olarak kalır.

Bununla birlikte, diğer bir kişiden aldığımız hak edilmemiş her şey bir biçimde ezicidir; bu bir lütuf ve bir zevk olsa bile böyledir. Ayrıca, ancak boş bir gurura aşağılayıcı görünecekse de, daha özgür ve geniş düşünceli biri de onun karşısında kendini aşağı olarak duyumsayacaktır. Her büyük sevginin kabul edilişi bu tevazudan bir parça barın-

dırır. Ne var ki, bir "lütuf"a bile az ya da çok "değer" olabiliriz. Tam da sevgi olduğu ölçüde bu ayrım, her ne kadar o bu ayrımı diğer değer dizilerine ekleyebilirse de, Hıristiyan sevgisi için mevcut değildir. Bu olgu kolaylıkla bir aşağılanma duygusuna yol açabilir; özellikle hak edilmemiş lütfun, özgür kayranın bir armağanı olmadığı ve her varlığa eşit ölçüde bağışlanmış olduğu durumlarda.

Bu duygu ancak, bu sevgi biçimi için var olan nesnesinin tam bireyselliğine yönelen ilgi ile bastırılabilir. Ne var ki, kendinde yaşamın biçiminden yabancılaşma, kendi doğal ve ilkel dürtüleriyle burada da, yani kendi kurtuluşuna sevgi sayesinde erişmeye yönelik kişisel güdünün Hıristiyan sevgisini özellikle yaşama yaklaştırdığı yerde, sürer. Çünkü bu dürtüler -ideler ya da normlarca daha az yönlendirildikçe- bütünüyle içsel gelişimin ya da dışsal itkilerin tesadüfiliklerini izlerler. *Ben*in yaşamının kendinde ne düzeye dek yasaya uyabileceğinden ve tüm ifadelerinin kararlı temel karakterinin bir sonucu olarak ne düzeye dek ortak bir renk edinebileceğinden bağımsız olarak, belli bir anlamda onun dünyayla ilişkisi -tam da bu yaşam yalnız onun içerisinde yatan birliğe bağlı olduğunda- geçicidir; bütünüyle kendine özgüdür ve itkilerinin hedefi olarak bazen bu noktaya, bazen de şu noktaya bağlıdır.

Dini yaşamın kendisinin en çeşitli aşamalarda ve tarzlarda olsa da dolayımsız olarak sevgi tutumuna yol açtığına kuşku yoktur. Bu, hiç değilse, her tanrısal varlığın idesinin, inanan bireyinki ile birlikte çok sayıda bireyin varoluşsal ışımasının yoğunlaştığı bir odak noktasını temsil etmesinden dolayıdır. Bir tür metafizik, törensel ya da pratik dayanışmayı ve bir tür özgecil emri, salt epey kısıtlı bir düzlemde bile olsa, içermeyi ihmal eden bir din bilmiyorum. Hatta hayli sık olmak üzere din bir topluluğun tek biçimliliği için ifade ya da somutlaştırmadır. Din hayatın yaşamsal dinamiğinin bir yönü olarak daha çok belirdikçe, daha kesin olarak ondan bireylerarası sonuçlar çıkacaktır. Bundan gerçekte başka güdüler sorumlu olsa bile bu sonuçlar sanki ilgilendirdikleri din kardeşlerine yönelik sevgi tarafından belirlenmiş gibidirler.

Eğer dinin doğası bir yaşam tutumu kipinden, bir dogmaya dönüştürülürse bu durumda bu sonuç daha sorunsal hale gelir. Çünkü dogmada dinin yaşam düzleminden çıkarılışı ve onun idenin düzlemine kaydırılışı tamamlanmıştır. Diğer yandan, Hıristiyan dogması, sevgiyi kendisine dahil etmiş ve böylelikle onu bu ikinci düzleme yükseltmiştir. "Hıristiyan sevgisi" olarak, bu düzlemde evrenselliğin kendine özgü bir biçimini sergileyebilir; ki sevgi onunla bize, kendinde yaşamın karakteristik ritminden yabancılaşmasını açığa vurur. Hıristiyanlık belirsiz bir anlamda dini yaşam olarak görüldüğü ölçüde, ancak sevginin eşiğine kadar götürür; bunu tıpkı *kendi* alanında cinsellik için geçerli olduğu tarzda yapar. Bu düzeye dek, sevgi, Hıristiyanlıkta yalnızca gizildir; dini yaşamın genel odağının bir yan ürünüdür.

Ne var ki, bu noktada Hıristiyanlık büyük eksensel dönüşü üretir. Bir tersine çevrilmeyle, sevgi -ilk kez gerçekten "sevgi" haline gelmesinin sonucu olarak- nihai bir merkezi nokta haline gelir ve dini enerjileri ile yaşam bu noktanın gerçekleştirilmesine çağrılır. Ardından, kuşkusuz, yaşama karşı etkide bulunabilir ve ona özdeş kılınabilir. Ne var ki bu durumda sevgi, yaşamın kendisinden değil, kendi geçerliliğinin bir düzleminden kaynaklanan özümsenmiş bir içerik olarak kalır. Yaşam hiçbir surette sevginin kendine özgü biçimine kendisi karar vermez. Sevginin ön biçimi, tıpkı biyolojik yaşamın bir öğesi ya da ürünü olması gibi, gerçekte dini yaşamın bir öğesi ya da bir ürünüdür. Ama gerçekten Hıristiyan sevgisi ve bir dogmanın bileşeni haline geldiğinde, aynı zamanda yaşam dinamiğinin bu kipini ya da alanını da aşar. Sevgi, bir kez daha yaşama katıldığında yaşamsallık ötesi doğasını, kendini yaşamın seçici ve bireyselci belirlenimlerinden - onun süreksizliklerinden, sınırlarından, hassaslıklarından ve aynı zamanda dini yaşama ait olanlardan da- özgürleştirme aracılığıyla açığa vurur.

KADINLAR CİNSELLİK VE SEVGİ

GEORG SIMMEL

Georg Simmel, çalışmalarına konu ettiği başlıca sosyolojik kavramlar ve toplumsal ilişkilerin kökenine dair işaret ettiği sorunsallar ile günümüz sosyolojisi ve kültürel araştırmalarına katkı yapmaya devam ediyor.

20. yüzyılın ilk yıllarında yayımlanan *Dişil Kültür*, *Cinsiyetler Sorununda Göreli ve Mutlak*, *Kur Yapma* ve *Sevgi* başlıklı dört ayrı denemesinin bir araya getirildiği bu kitapta Simmel, kültürü yaratan bireyler arası etkileşim biçimlerinin metafizik temellerini Kant, Schopenhauer ve Nietzsche gibi filozofların düşüncelerine yaptığı göndermelerle dişil ve eril kategoriler ekseninde sorguluyor.



ISBN : 978-605-5302-95-5



pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap