

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ ANABİLİM DALI

LUCE IRIGARAY'DA FARK FEMİNİZMİ

FATİME GÜMÜŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ ANABİLİM DALI

LUCE IRIGARAY'DA FARK FEMİNİZMİ

FATİME GÜMÜŞ

Danışman: Doç. Dr. Sadık Erol ER
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Kamuran ELBEYOĞLU
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Mustafa GÜNAY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

2019

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Ana Bilim/Ana Sanat Dalında
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: (Danışman) Doç. Dr. Sadık
Erol ER

Üye: Prof. Dr. Kamuran Elbeyoğlu

Üye: Doç. Dr. Mustafa Günay

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.
.../.../2018

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
 - Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
 - Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
 - Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
 - Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,
- bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim./...../20...

Fatime Gümüş

ÖZET**LUCE IRIGARAY'DA FARK FEMİNİZMİ****FATİME GÜMÜŞ****Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Grubu Eğitimi Ana Bilim Dalı****Danışman: Doç. Dr. Sadık Erol ER****Haziran 2019, 96 Sayfa**

Bu tez, Luce Irigaray'da fark feminizmini incelemektedir. İki bölümden oluşan çalışmamızın ilk bölümünde feminizme ilişkin temel kavramlar ve feminizmin tarihsel arka planı verilmiştir. İkinci bölümde Luce Irigaray'ın fark feminizmi ele alınmıştır. Irigaray'ın öne çıkardığı ve sorunsallaştırdığı temsil, öznellik, aynı, fark, cinsel fark, benzerlik, öteki, dil vb. gibi kavramlar değerlendirilmiş ve bu kavramlar ışığında Irigaray'ın feminist düşünce içerisindeki katkıları değerlendirilmiştir. Aynı zamanda Irigaray düşüncesinin Freud ve Lacan özelinde psikanaliz ile ilişkisine yer verilmiş, eril dilin tahrip edilerek dişil bir yeni dilin imkânının olabirliği tartışılmıştır. Öte yandan Irigaray felsefesinin eril dilin ya da kodun taşıyıcısı olarak görülen pek çok isim (Platon, Hegel, Nietzsche, Freud vb) ile ilişkisi de ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise elde ettiğimiz veriler doğrultusunda genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Irigaray, Fark, Temsil, Eril, Dişil, Toplumsal Cinsiyet, Cinsel Fark, Feminizm, Psikanaliz

ABSTRACT**DIFFERENCE FEMINISM IN LUCE IRIGARAY****FATİME GÜMÜŞ****Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Grubu Eğitimi Ana Bilim Dalı****Danışman: Doç. Dr. Sadık Erol ER****Haziran 2019, 96 Sayfa**

Our study analyzes difference feminism on the works of Luce Irigaray. In the first part of our study basic concepts of feminism and historical background of feminism are mentioned. The second part of the study discusses the difference feminism of Luce Irigaray. The second part also discusses the concepts Irigaray puts forward and problematizes such as representation, subjectivity, identical, difference, sex(gender) difference, similarity, the other, language, etc. In consideration of these concepts, the contributions of Irigaray on feminist thinking are interpreted. Furthermore, the relationship between Irigaray's approach and psychoanalysis based upon Freud and Lacan is indicated and the possibility of a new feminine discourse by destroying masculine discourse is discussed. On the other hand, the relationship between Irigaray's philosophy and some philosophers (like Plato, Hegel, Nietzsche, Freud, etc.) seen as the representations of masculine discourse is emphasized. Lastly, the conclusion gives a brief overview of the study.

Keywords: Irigaray, Difference, Representation, Masculine, Gender, Sexual Difference, Feminism, Psychoanalysis

ÖNSÖZ

Feminizm kavramı üzerine düşünme ve bu kavram ile ilgili çeşitli okumalar yapma sürecim lisans birinci sınıf sosyoloji dersine dayanır. O zamana dek kavramsal olarak feminizmle karşılaşmamış olsam da fark ettiğim şeylerden birisi aslında yaşamım boyunca bu kavramla ilişkilendirebileceğim birtakım deneyimler içerisine girmiş olmamdı. Çocukluğumdan beri yakın arkadaşlarım sürekli kadın olmaktan şikâyet ederlerdi. Yaşadığımız dünyanın eril normlarla kodlanmış olmasından ötürü karşılaştığımız pek çok zorlu süreçten arkadaşlarımdan, etrafımdaki kadınlardan hep şu sözleri işittiğimi anımsarım: “Keşke erkek olsaydım! O zaman bu kadar zorlanmazdım.” ... “Kadın olmak çok zor!”

Kadın olmanın neliğine ilişkin olarak yapmış olduğumu okumalar lisans boyunca devam etti. Yüksek lisansa başlayacağım süreçte feminizm konusunda çalışmak istediğimi söylediğimde Sadık Erol Er’in tavsiyesi doğrultusunda Irigaray’ın düşüncesiyle tanıştım.

Irigaray, başta değindiğim “kadın olmak çok zor” gibi cümlelerin altında yatan sebeplerin dışında, bu tür cümlelerden kurtulmanın yolunu arar ve bu bağlamda kadın-erkek eşitliğini doğru bulmayan, “aynılığı/benzerliği” değil de farklılığı savunan bir filozoftur. Yani kadının erkeğe göre konumlandırılmasının onu sadece erkek gibi yapacağını ve dişil bir özne oluşumunu imkânsız hale getireceğini düşünür. Ona göre, dişil bir öznenin imkânı, eril zihniyetin oluşturmuş olduğu dilden farklı bir dil yaratmaktır ve bu doğrultuda da erkeklerin kadına dair oluşturduğu kelimeleri bulup onun yanına yeni, dişil bir söylem getirmektir.

Bu tezi yazarken desteğini esirgemeyen ve yanımda olan başta danışman hocam Sadık Erol Er’e ve ayrıca Mustafa Günay, Adnan Gümüş, Cahit Aslan, Gülsun Dülger ve Celal Gürbüz hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Tezimin başlangıcından bitişine, kendi teziyle ilgilenirmişçesine ilgilenen ve kısa zaman önce tanınmasına rağmen kardeş kadar yakın davranan Saime Say’a, tezimle ilgili tıkanma yaşadığım hangi saat olursa olsun arayıp derdimi aktarabildiğim kardeşim Ferat Gümüş’e ve ailemin diğer üyelerine teşekkürlerimi sunarım. Hayatımın her anında benden desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen annem Muhsine Gümüş ve babam Eyüp Gümüş’e ayrıca minnettarım. Ve 21 yıldır yanımdan hiç ayrılmayan dostum Jiyan Can’a teşekkürü borç bilirim. Yurtta kaldığım süre boyunca bana yardım eden ve özellikle tezimin yazım aşamasında, tezimi

bitirebilmem adına yurt kurallarına dair bana tolerans tanıyan yurt memurumuz Fatma Gözüküçük'e de ayrıca teşekkür ederim.



İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1. Feminizm Ve Fark Feminizmi İle İlgili Temel Kavramlar.....	1
1.1. Cinsiyet	4
1.2. Toplumsal Cinsiyet	7
1.3. Cinsellik	12
1.4. Özcülük	17
1.5. Evlilik.....	19
1.6. Aile.....	24
1.7. Doğum.....	26
1.8. Feminist Hareketin Tarihselliği.....	30
1.8.1. Birinci Dalga	31
1.8.2. İkinci Dalga.....	32
1.8.3. Üçüncü Dalga.....	34

İKİNCİ BÖLÜM

2. IRIGARAY, FEMİNİZM VE PSİKANALİZ.....	37
2.1. Öznellik Ve Dil	41
2.1.2. Maternal Soykütük Ve Sembolik Düzen Eleştirisi	44
2.1.3. Anne-Kız İlişkisi Ve Platoncu Mağara Mitinin Eleştirisi	48
2.2. Irigaray, Feminizm Ve Felsefe.....	54
2.2.1. Aynı, Benzerlik Ve Öteki.....	59
2.2.2. Kimlik, Temsil Ve Özcülük Eleştirisi	62
2.2.3. Etik Ve Cinsel Fark.....	68
2.2.4. Olumsuzun Emeği Ve Aşk: Hegel Antigone Okumasının Bir Eleştirisi ...	72
2.2.5. “Dionizyak Kadın” Ve Nietzsche Eleştirisi	79

3. SONUÇ.....	86
KAYNAKÇA.....	90



BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1. Feminizm Ve Fark Feminizmi İle İlgili Temel Kavramlar

1932 Belçika, Blaton doğumlu Fransız feminist psikanalist ve kültür kuramcısı olan Luce Irigaray, felsefe, psikanaliz ve dilbilim alanlarında yaptığı karşılaştırmalı araştırmalarıyla tanınan bir düşündürüdür. Leuven Katolik Üniversitesi'nde okuduktan sonra, Brüksel'de bir lisede öğretmen olarak çalışmaya başlayan ve 1960'ların başında Fransa'ya yerleşen Luce Irigaray, aynı yıllarda Jacques Lacan'ın psikanalitik seminerlerine katılır. Lacan tarafından Paris Freud Okulu'na üye olan ve 1968 yılında dilbilim alanında doktora yapan Irigaray, 1974 yılında ünlü doktora çalışması *Speculum. De l'autre femme*'i tamamlar. Luce Irigaray, doktora tezinde Lacan'ın cinsiyet farklılığı hakkındaki görüşlerini eleştirdiği ve bu konuda Lacan'la anlaşamadığı için Freudcu camiadan dışlanır ve üniversitede hiçbir zaman hoca olarak çalışma şansı bulamaz. Günümüzde Fransız feminizmi içerisinde çalışılan ve yapıtları dünyanın her yerinde pek çok bilim insanını ve feministi etkileyen düşünürün, $E=mc^2$ denkleminin cinsel bir denklem olduğu şeklindeki fikirleriyle zaman zaman eleştirileri üstüne çektiği görülür.¹

Luce Irigaray farklılık feminizmi içerisinde ele alınan filozoflardan birisidir. Genel anlamda feminizm üç döneme ayrılır; birinci kısım eşitlik talebiyle, ikinci kısım farklılık talebiyle belirlenirken üçüncü kısım kesişimsellik talebiyle belirlenir ve Irigaray da ikinci kısımda işlenir. Cinsiyet farklılığı kuramı hem her öznedeki farklılıkları hem de “özne ile ötekiler” arasındaki farklılıkları içerir. Cinsiyet farklılığı feminizmi hem maddi hem sembolik açıdan kadınların, eril ve özerk olanın kendini tanımlama ayrıcalığı pahasına doğduğunu iddia eder: Fiziksel ve sembolik olarak konuşabilecekleri bir yerden mahrum bırakılmışlardır. İlk çalışmalarına bakıldığında Irigaray, demans hastalarının dilini inceler ve özellikle erkek ve kadın demans hastalarının konuşmalarında cinsiyet farklılığının nasıl ortaya çıktığını ele alır. Irigaray'a göre cinsiyet farklılığı, doğal bir farklılık olmaktan çok dilde belirmesi itibarıyla düşünülmeyi talep eden bir farklılıktır. Irigaray için feminizm, dışı kadın

¹ Yapılan eleştirilerin bir örneğini Alan Sokal ve Jean Bricmont'un “*Son Moda Saçmalar* (Çev. B. Gönülşen, Alfa Y. 2013, s. 129-146)” eserinde görebiliriz.

özneyi, yani hâkim öznellik söylemlerinde temsil edilemez olarak kodlanana temsil edilebilir kılma sürecidir. Irigaray’a göre kadın, öncelikle toplumda eril bir söylem tarafından inşa edilen kimlikten sıyrılmalı ve bunun yerine kendi üretmiş olduğu dişil söylemler ile oluşturulan yeni kavramlar üretmelidir. Irigaray’a göre psikanaliz de bu konuda batı metafiziğinin eril tahakkümcü anlayışına hizmet etmektedir bu bakımdan O’na göre başta Psikanaliz olmak üzere pek çok kodlayıcı düşünceler dişil söylem merkez alınarak yeniden gözden geçirilmelidir. Irigaray “baba-kız” ilişkisine dayalı geleneksel felsefe tarihi okumasının yeniden yapılması gerektiğini söylerken, Platon, Hegel ve Nietzsche gibi pek çok düşünürü fark feminizmi çerçevesinde yeniden ele alır. Ve Batı metafiziğinin eril aklına hizmet eden bu düşünürleri ve Hristiyanlığı eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutar.

Modern kadın kimliğinin inşasında feminizmin kavramsal nitelendirilmesine bakıldığında;

1882’de ilk kez bu kelimeyi olumlu bir şekilde, kadınların hayatlarını iyileştirmeyi amaçlayan mücadele olarak tanımlayan, Fransız aktivist Hubertine Auclert oldu. Yazar ve aktivist Rebecca West ise 1913’te bir başka tanım önermişti: “şahsen feminizmin tam olarak ne olduğunu asla bulamadım. Tek bildiğim beni kapı paspasından ayıran hissiyatımı ifade ettiğimde insanların bana feminist dediği.” Merriam-Webster Sözlüğü’nün feminizm tanımı ise oldukça açık: “Erkeklerle kadınların eşit haklara ve fırsatlara sahip olması gerektiği düşüncesi”dir, Wikipedia’ya göre feminizm, “Kadınlar için eşit siyasi, ekonomik, bireysel, toplumsal haklar tanımlamak, tesis etmek ve gerçekleştirmek ortak amacını paylaşan bir dizi siyasi hareket, ideoloji ile toplumsal hareketlerdir.” Deneyimli feminist aktivist, akademisyen ve yazar Bell Hooks da benzer bir öneride bulunarak, feminizmle ataerkilliğin yok edilmesi arasında net bir bağlantı kurar: “Basitçe söylemek gerekirse feminizm, cinsiyetçiliği, cinsiyete dayanan sömürüyü ve baskıyı bitirmeyi amaçlayan bir harekettir” (van der Gaag, 2018, s. 19).

Feminizm kavramı ilk olarak sosyal filozof Charles Fourier tarafından ortaya atılmıştır. Fourier’e göre sosyal gelişme kadınlara daha fazla özgürlük verilerek mümkün olacaktır. Tanımına gelince, kadınların özneleşebilmesi çabası güttüğünden “female”, yani “kadın” sözcüğünden türetildiği görülür. Ancak ileride feminizm dönemleri başlığı altında işlediğimizde göreceğimiz gibi, feminizm, kadından hareket edip daha sonra farklı yollara da sapmaktadır. Bu bağlamda feminizmin tarihine bakıldığında genel bir çerçevede kadının tarihine bakılmış olur, ancak kadının tarihine bakıldığında görülecek olan nedir? Kadının bir tarihi olagelmiş midir? Feminist

tarihçilerin de dediği gibi, “tarih (hi(s)story)”² kavramının kendisi bile erildir. Eril tahakküm, “tarih” kavramının kendisine de sirayet etmiştir ki feminist tarihçiler bir “kadın” tarihinden bahsedebilmek için öncelikle tarih kavramının kendisinin eril tahakkümden kurtarılması gerektiğini öne sürmektedir. Bu bağlamda kadının bir tarihinin olabilmesi için onun eril söylemlerden kurtarılıp konuşabilmesi gerekmektedir, çünkü kadının tarihinin eril olması bir anlamda onun susturulduğu anlamına gelmektedir.

Kadının susmaya mahkûm edilmesi ve erkek tarafından “insan” olarak görülmeyişi bir feminizm ihtiyacı doğurmuştur ve en temelde kadına, filozoflarca, ünlü düşünürlerce bile olumlu anlamlar yüklenmemiştir. Kadın, günümüzde bile pek çok ülkede “insan” olduğunu kanıtlamak için bir erkeğe nazaran daha fazla çaba sarf etmekte, enerjisini daha fazla tüketmektedir. Haddinden fazla kullanılan enerji de belli bir süre sonra bireyleri pes etmeye, çaba sarf etmekten vazgeçmeye itmektedir. Bu gibi problem durumlarını geçmişte de gören feministler, dengesizliği (kadın-erkek eşitliği anlamında) denge sayan bir dünyada, dengenin dengesiz olduğunu göstermeye çalışmışlardır³. Nikki Van Der Gaag “...bugün kendinize feminist demek için hala cesur olmanız gerekiyor.” der (2018, s. 15). Bu söz bize göstermektedir ki feminizm, cesur olmayı gerektirmektedir. Ancak cesur olmaktan bahsetmek beraberinde birtakım sorular getirmektedir: hangi konuda, feminist anlamda, cesur olmak gerekir? Kimin, cinsiyet anlamında, kime karşı cesur olması gerekmektedir? Bu yüzden feminizme ihtiyaç duyulmakta ve bu konuda tekrar tekrar “cesur olmak”a dönmek zorunda kalınmaktadır. Cesur olmak, insan olabilmek, yumruk sıkıyor olabilmekten geçmektedir. İnsanı sadece erkek üzerinden ele almaya çalışan bir tarih anlayışından sıyrılmak feminizmin temel motivasyonlarından biridir. Genel olarak tarih kitaplarına bakıldığında görülecek olan şey eril tahakkümcü bir zihniyete dayalı olan “savaş” kavramıdır; görülecek olan şey, “cesurca savaşanlar/erkekler”, oysa kadının da tarih içerisine dâhil edilmesi gerekmekte ve bu görevi de feminist tarihçiler üstlenmekte.

Feminist kuram dediğimiz yapı modern kapitalist toplumlarda, erkek egemenliğine dayalı toplumsal yapıları anlamaya yarayacak, çözümleyecek kuramsal araçları

² Bu kavram Scott’un (2013) *Feminist Tarihin Peşinde* kitabından yararlanılarak alınmıştır. Bu kavram, fark feministleriyle beraber gelişen bir düşünce olan dişil söylem getirme düşüncesi çerçevesinde, eril olarak görülebilecek kelimelerin dişil bir karşılığının getirilmeye çalışılmasıyla ilgili olarak ortaya atılan bir kavramdır.

³ Bu yorum, Sara Ahmed’in “Dengesiz bir dünyada denge dengesizdir (2017, s.242)” sözünden hareketle yapılmıştır.

geliştirme çabasından çıkmaktadır. Bunun çıkış noktası erkek egemen toplum ya da ataerkillik kavramıdır.

Bütün bu tanımlamalar ve irdelenen sorular doğrultusunda, feminizm ile ilgili çalışmalar “kadın” ve “erkek” ile ilgili birtakım kavramların yeniden değerlendirilmesi gerekliliğini de beraberinde getirmektedir ve bu tanımlar çerçevesinde birtakım sorulara yanıt aramak gerekmektedir; Feminizm demek kadın-erkek eşitliği midir? Feminizm içinde erkeği nasıl ele alabiliriz? Ya da ele alabilir miyiz? Feminizme neden ihtiyaç duyulmuştur? Feministler, irdelenecek olursak; aslında Tanrıya mı başkaldırmış görünmektedirler? Feminizmin “female” sözcüğünden geldiği varsayılırsa, feminizm kavramının dışlanması mı yoksa kabul edilmesi mi gerekir? Dışlanmazsa, değiştirilmezse o zaman eril tahakküme tabi kalmaya devam mı edilir? Kadınların, feministlerin cesur mu olması gerekmektedir? “Cesur” dediğimizde zihnimizde erkek figürü belirliyorsa o zaman “cesur” olmaktan kasıt, kadın erkek eşitliği midir? Veyahut kadının erkek gibi olursa mı ancak birey olabileceği işaret edilmektedir?

Yapılan tanımlar ve sorulan sorular çerçevesinde, Luce Irigaray’da fark feminizmiyle ilişkili olarak öncelikle feminizm ve fark feminizmiyle ilgili temel kavramlar ele alınıp daha sonra da tezimizin ana konusu olan Luce Irigaray’da fark feminizmi işlenecektir.

1.1. Cinsiyet

Feminizmde toplumsal cinsiyet ve biyolojik cinsiyet ayrımları ışığında cinsiyet kavramı biyolojik cinsiyet şeklinde ele alınmaktadır. Biyolojik cinsiyet denildiğinde erkek ve dişi olmak üzere iki cins şeklindeki değerlendirmeler kabul görmekte ve esas olarak bu kavrama bakıldığında, cinsiyetin neye dayandığına dair iş gören bir tanıma ihtiyaç duyulmakta. Cinsiyet konusunda feministlerin görüşlerinin zaman içinde değişikliğe uğradığı görülür. “Cinsiyet nedir?” sorusunu irdelleyen feministler, birtakım cevaplar bulmaya çalışırken aslında cevaplardan ziyade birtakım sorularla karşılaşmaktadırlar, çünkü cinsiyet konusunda bulduklarını sandıkları cevapların, yani kesinlikle cinsiyet şudur veya şu değildir gibi kesin cevaplar verdiklerine inanmaya başladıkları noktada yaşantılar sonucu, aslında yaptıkları tanımların farklı içeriklere de sahip olabileceğini de görmektedirler.

Cinsiyet kavramının içerisinde daha çok “Ben kimim?”⁴ sorusuyla karşılaşılır. “Ben kimim?” sorusuna cinsiyet açısından bakıldığında da tarihsel süreçte karşılaşılan durum kadınların tarihin “masal” kısmını, erkeklerinse “gerçek” kısmını oluşturduğu görülmektedir. Bir kadın “Ben kimim?” sorusunu sorduğunda, esas olarak “Ben masalım” cevabını almaz; kendisinin yerine “gerçek” olan eril tahakküm, “sen masalsın” demektir; bir erkek “Ben kimim?” sorusunu sorduğundaysa kendisi “Ben gerçeğim” cevabını verebilmektedir. Burada işin içine toplumsal cinsiyet kavramı girer gibi görünmekte, ancak kadın hala “ben masalım” diyemediğinden, toplumsal cinsiyet kavramı henüz ortaya çıkmamakta. Kadının “ben masalım” diyebilmesi Simone de Beauvoir gibi düşünürlerin harekete geçmesiyle mümkün olabilmektedir. Kadınlar tarihsel süreçte biyolojik cinsiyet bağlamında işin daha çok “masal” kısmını oluşturmaktadır. Kadının “masal” olmaktan “ben gerçeğim”e geçişi bu konuda temel bir sorun oluştururken bunun yanında bir de cinsiyet kavramı bağlamında Hermafroditlerin⁵ “kadın” veya “erkek” olmak bakımından nereye yerleştirileceği feministlerce dikkate değer görülen bir diğer sorundur. Bu sorunun cevabı için aslında daha çok bilimsel çalışmalara göndermeler yapılabilir. Daha doğrusu bilimsel çalışmalarla ilişkisinde yeterli sayıda örnek bulunabilir ve feminist açıdan eleştirilmeye açık hale geldiği görülebilir. Çünkü hermafroditler bilim insanları tarafından daha çok erkekleştirilmekle birlikte-sosyal hayatta erkek olmak daha rahat yaşanılacaktır çünkü onlara müdahale edilerek; cerrahi yollarla ya kadın ya da erkek cinsel organı baskın hale getirilmektedir. Bu bağlamda, hermafroditlere çoğunlukla seçim şansı dahi verilmemekte ve daha ayrıntılı irdelendiğinde bu konuda, hermafrodit olan pek çok bireye yapılan müdahalelerden, bireyin kendisinin haberdar dahi olmadığını görülebileceği oldukça fazla vakaya rastlamak mümkün.

Cinsiyet konusunda biyolojik cinsiyet kavramının yanı sıra toplumsal cinsiyet kavramıyla karşılaşmaktayız. Burada şunu bilmekte fayda vardır; cinsiyet biyolojiktir ve çoğu insan biyolojik olarak erkek veya dişidir. (Stone, 2016, s. 53) Toplumsal

⁴ Simone de Beauvoir, Madeleine Chapsal ile söyleşisinde Chapsal’ın “*Kadın*’ı yazma düşüncesi nereden aklınıza geldi?” sorusuna şu cevabı vermektir: “... Günün birinde, kendimi açıklama gereksinimi duydum. Düşünmeye başladım, ve büyük bir şaşkınlıkla, söyleyebileceğim ilk şeyin: Ben bir kadınıydım. Bütün duygusal, zihinsel oluşumum erkeklerinkinden ayrıydı. Bunun üstünde durdum, kendi kendime: Genel olarak da özel olarak da, kadının neyi canlandırdığına bakmak gerek, dedim. Kadının oluşumunda söylencelerin payını saptamaya, özellikle de toplumun kadınlarını nasıl oluşturduğunu betimlemeye çalıştım” (Beauvoir, 1993, s. 177). Tezde “ben kimim?” sorusu buradan hareketle sorulmaktadır.

⁵ Hermafrodit, çift cinsiyet anlamına gelirken aynı zamanda mitolojide ticaret tanrısı Hermes ile güzellik tanrıçası Afrodithe’in adlarının karışımıyla oluşturulmuştur (Platon, 2015, s. 65). Ve ayrıca Butler’ın, *Cinsiyet Belası* (2016) kitabında konuyla ilgili olarak örnekler mevcuttur.

cinsiyetin kullanılışı ise biyolojik açıklamaları açıkça reddeder. “Ben kimim?” sorusuna cevap olarak “gerçek” olduklarına inanan bazı insanların cinsiyeti aşağıdaki gibi tanımladıkları görülür:

Bir insan eğer XY kromozomları, testisler, “erkek” iç ve dış genitya, nispeten yüksek oranlarda androjen ile “erkek” ikincil cinsiyet karakteristiklerine sahipse, o insan biyolojik olarak erkektir... Bir insan eğer XX kromozomları, yumurtalıklar, “dişi” iç ve dış genitya, nispeten yüksek oranlarda östrojen ve progesteron ile “dişi” ikincil cinsiyet karakteristiklerine sahipse, o insan dişidir... Sosyobiologlar sperm veya yumurta hücreleri üretmek arasındaki farkın aslında, erkeklerin ve kadınların davranışları üzerinde sonuçları olduğunu iddia ediyorlar. Sosyobiologlara göre hepimiz genlerimizin hayatta kalma şansını olabildiğince artırmaya çalışırız. Her erkek yaklaşık bir milyon sperm hücresi ürettiği için, onlar için en iyi yol olabildiğince çok yumurtayı dölemektir; yani seçici olmadan, rastgele cinsel ilişkide bulunmak. Dişiler ise çok daha az sayıda yumurta üretirler, dolayısıyla onlar için en iyi yol döllenmiş yumurtaları yetiştirmektir; yani yavrularıyla ilgilenmeye odaklanmak (Stone, 2015, s. 58, 59).

Buradan hareketle eril tahakkümcü düşüncenin, “ben kimim?” sorusunu ayrıntılandırarak üstüne bir de “gerçek”le ilgili olduğuna inandıkları pek çok şeyi cinsiyetlendirdikleri görülür. Kendilerini “gerçek olarak gören eril zihniyet tarafından akıl cinsiyetlendirilmiştir. Örneğin; akıl “masal” olamayacağına göre, aklın bir cinsiyeti varsa o “erkek” olacaktır. Demokrasi cinsiyetlendirilmiştir, vişne bile cinsiyetlendirilmiştir, bir tek canlılar değil cansız varlıklar da cinsiyetlendirilmiştir.⁶ Ve yaratıcılar... Eril zihniyet tarafından oluşturulmuş bu cinsiyetlendirme aslında insanlığın var olduğu dönemlerden beri mevcut olan bir meseledir. Ve elbette, burada, cinsiyetlendirme eylemlerine bakıldığında olumsuz olarak görülen taraf, “masal/kadın” ile ilişkilendirilip olumlu olarak görülen taraf ise “gerçek/erkek” ile ilişkilendirilmektedir. “Eril”, Aristoteles ve türevlerinin bakış açısında, ikili yapıda oluşturulan, karşıtına göre daha üstün görülen tarafta yer alır. Ve “eril”in bu üstünlüğünün temeli de, onun, form ile formdan-yoksunluk arasında kurulan Pisagorcu asal karşıtlıkla ilişkili olmasında yatar. Daha sonra Augustinus ise, aklın yerinin “hiçbir cinsiyetin olmadığı yer” olan veya zihin olduğu görüşünde ısrar edecektir (Lloyd, 2015, s. 25).

⁶ Winterson’ın *Vişnenin Cinsiyeti* (2018) kitabı, bir meyveye cinsiyet verilerek queerci bir bakış açısıyla yazılmıştır. Bir kavrama cinsiyet atfetme konusunda ayrıca Phillips’in *Demokrasinin Cinsiyeti*(2015) kitabını örnek olarak ele alabiliriz.

“Kadın” sürekli olumsuz şeylerle karşılaştığında ve bir şeyleri değiştirmeye giriştiğinde, cinsiyet kavramı bağlamında soru sorduğunda ve “ben kimim?” sorusuna “ben masalım” cevabını verdiğinde tam da burada toplumsal cinsiyet kavramıyla ilişki kurmaya başlamaktadır.

1.2. Toplumsal Cinsiyet

Toplumsal cinsiyet kavramının çekirdek hali Simone de Beauvoir’da bulunur. Simone de Beauvoir’ın, eşitlik feminizmi çerçevesinde, kadının ve aynı zamanda erkeğin, sadece biyolojik cinsiyete bağlı değil aynı zamanda toplumun yönlendirmesiyle “kadın” veya “erkek” olduğunu savunduğu söylenebilir. Simone de Beauvoir’a göre, kadınlık biyolojik bir özellik değil kadınlık, kültür, tarih ve toplum içerisinde edinilen birtakım özelliklerin toplamıdır.

Toplumsal cinsiyet (gender), cinsiyetten (sex) farklı olarak, bireyin cinsiyetinin sadece biyolojiye bağlanmaması gerektiğini ve aslında kadının “kadın” olmasını veya erkeğin “erkek” olmasını, doğduğu çevrenin onu kadın veya erkek bireyler olarak şekillendirdiğini savunan görüştür. Toplumsal cinsiyet kavramını kullanan feministlere göre birey, doğduğu toplumun kültürel, ekonomik, siyasal ve sosyal özelliklerine göre şekillendirilir. Toplumsal cinsiyet, kadınlara ve erkeklere ilişkin uygun roller hakkındaki fikirlerin tamamen toplumsal olarak yaratıldığını ifade eden “kültürel inşa”lara işaret etmenin bir yoludur. Toplumsal cinsiyet, erkeklerin ve kadınların öznel kimliklerinin yalnızca toplumsal kökenlerine işaret etmenin bir yoludur. Toplumsal cinsiyetin kullanımı, cinsi içerebilecek, ama ne doğrudan cins tarafından belirlenen ne de doğrudan cinselliği belirleyen bir ilişkiler sisteminin bütünüdür. En güncel kullanımıyla “toplumsal cinsiyet” ilk kez, cinse dayalı ayrımların aslen toplumsal olduğunda ısrar eden Amerikalı feministler arasında ortaya çıkmıştır. Bu sözcük, “cins” ya da “cinsel farklılık” gibi terimlerin kullanımında ima edilen biyolojik determinizmin reddini ifade etmektedir (Scott, 2013, s. 62).

Cinsiyet konusunda da görüldüğü üzere, biyolojik anlamda farklılık gösterdiği için kadın ve erkeğin davranışlarının ve toplumsal hayattaki yaşayış biçimlerinin farklı olduğu, yıllarca hem eril olan hem de eril zihniyete sahip olan bilim adamları, filozoflar, sosyologlar, psikologlar tarafından bir şekilde kanıtlanmaya çalışılmış ve kadın ve erkek beyninin ağırlığının ölçülmesi gibi pek çok karşılaştırmaya gidilip farklılıklar ayrıntılandırılmıştır. Kadın, Simone de Beauvoir’ın deyimiyle, bu

karşılaştırmalarda ikincildir, ötekidir, köledir; Kadın, erkek kadar özneleşememiş ve masal olarak kalmıştır. Kadın, Simone de Beauvoir ile birlikte “ben masalım” demeye cesaret edebilmektedir artık. Toplumsal cinsiyet kavramının kilit cümlesi “Kadın doğulmaz, kadın olunur” cümlesidir. Simone de Beauvoir, “*Kadın*” kitabının birinci cildinin bir bölümünde kadının tarih içindeki konumunu ele alır ve bunu ele alırken birtakım tespitlerde bulunur. İçeriği incelendiğinde, tarihte bir dönem anaerkil toplumsal oluşumun olduğu, sonradan, yerleşik hayata geçilmesiyle birlikte, ataerkil toplum yapısına geçildiği gibi genel bir düşüncenin var olduğu görülmektedir. Örneğin, Tanrıçaların olduğu, kadının yaratıcı olarak görüldüğü söylenmekte, ancak Simone de Beauvoir’ın yorumuna göre aksine, o zaman bile kadın aslında değerli değildir, kendini değerli hissetmez, çünkü doğuran cinse değil, öldüren cinse üstünlük tanınmıştır. Savaşa katılan kadınlar da doğurganlığından vazgeçer ve savaşa göğüslerini keserek katılır. Simone de Beauvoir tarihin belli kesimlerinde kadının kutsal olarak, efsane olarak görüldüğünü fakat öyle görülmesinin bile kadını uyutmak için olduğunu söyler. Örneğin Meryem Ana düşüncesiyle kadın “ana” olarak kutsaldır, lakin Simone de Beauvoir’a göre Meryem “Tanrı’ya boyun eğdim” diyerek aslında erkeğe boyun eğmiştir ve kendinden sonraki bütün kadınların boyun eğmesine sebep olmuştur. Yani, erkekler kadını kutsallaştırarak aslında onu, kendini gerçekleştirme yolunda engellemiştir. Kadına, toplum tarafından boyun eğmesi öğretildiği için, tarihteki savaşları erkekler vermiştir. Eril zihniyetin kadına atfettikleri arasında öfkelenmek ve gerektiğinde intikam almanın yanı sıra savaşmak ve ilkeleri uğruna mücadele etmek yoktur. Bunlar ancak bir “erkek”in erdemleri olarak görülebilecek şeylerdir. Erkekler öfkelenir, erkekler intikam alır, erkekler ilkeleri ve sevdikleri uğruna savaşır ve mücadele ederler. Bu noktada İslam’ın ilk dönemlerinde yaşanmış bir olay örnek gösterilebilir. Bu olay, Hint adında bir kadının intikam duygusuyla peygamberin amcasını Vahşi adında birine öldürtmesidir. Kadın öfkeliydi çünkü onun sevdiklerini de bir önceki savaşta peygamberin amcası öldürmüştür. Bu savaşta, çoğu savaşta olduğu gibi, erkekler savaşmakta, birbirini öldürmektedir. Ancak savaşta meydana Vahşi adında güçlü erkek bir savaşçı çıkmakta ve peygamberin amcasını öldürmektedir. Bunu Vahşi’den isteyen Hint’tir. Vahşi, peygamberin amcasını öldürür. Hint savaş sonunda peygamberin amcasının ölü bedeninin yanına gelir ve göğsünü parçalayarak yüreğini çiğ çiğ yer. Bu olayla anlatılmak istenen ne olmuş olabilir? Bu olayı önemli kılan şey, peygamberin amcasının şehit edilmiş olması mı? Yoksa bir insanın başka bir insanın organlarından birini çiğ çiğ yemesi mi? Veyahut bunu yapanın bir kadın olması mı?

Hangisidir dehşet verici olan? Simone de Beauvoir'ın toplumsal cinsiyet kavramı bağlamında bu konuyu şöyle yorumlayabiliriz: Orada erkekler birbirini öldürmek için çarpışırken, “insan” olarak, başkasının canını almak, savaş halindeyken erkeklerin öyle davranması açısından normal karşılanırken, bir kadının öfkesi neden daha anormal ve unutulmaz, tarihe damgasını vurmaktadır? Burada, Hint'in normal görünmemesinin nedeni, ister istemez toplumun getirdiği bir şey, yani erkeğin getirdiği bir şey olacaktır, çünkü kadın, efsanedir ve sonra da kutsal...

Öte yandan Fine'a göre toplumsal cinsiyet, erkek ve kadın kategorileri otomatik çağrışımları penis ve vajinaya bağlı durumdaki birkaç zayıf iplikten ibaret değildir; Örtük çağrışım ölçümleri erkeklerin bilim, matematik, kariyer, hiyerarşi ve yüksek otoriteye dayanan örtük çağrışımlara kadınlardan daha çok sahip olduğunu gösteriyor. Buna karşılık, kadınlar, beşeri bilimler, aile ve evcilik, eşitlikçilik ve düşük seviye otoriteyle ilgili çağrışımlara erkeklerden daha çok sahiptirler. (Fine, 2017, s. 29)

Cinsiyet konusunda da değinildiği gibi, eril zihniyet, aklın cinsiyetinin erkek olduğunu söyler. Toplumsal cinsiyet kavramını irdeleyen feministlerin de erkek beyni ve kadın beyninin büyüklüğüne göre kadın ve erkek zekâsının karşılaştırılmasını eleştirdikleri görülür. Eril tahakkümcü düşünceye göre, kadın beyninin fiziksel olarak görece erkeğinkinden daha küçük olması onun daha duygusal olmasına, erkeklere göre matematiksel kavramlarla uğraşmasında daha fazla zorlanmasına neden olmaktadır. Feminist düşünce, bu konuda, kadının bu durumdan kurtulmasının, toplumsal cinsiyet açısından nasıl mümkün olacağını ve kadının, burada, “ben masalım” diyebilmesi için beyninin biraz daha büyük olmasının gerekip gerekmediğini sorgular. Ve bu sorgulamalar doğrultusunda, feminist düşünceye göre kadın, “ben masalım” a şu şekilde geçebilmiş görünmektedir; kadının da matematiksel soruları çözebileceği ihtimalini düşünmek için aslında beyni büyük olan erkeklerden birinin, beyninin büyük olmasına rağmen matematiksel sorularla başa çıkamadığını görmesi gerekmiştir. Yani toplumsal cinsiyet açısından, kadının ötekiliği, dışlanmışlığı, ikincil duruma düşmüşlüğüne ortadan kaldırılabilmesi, ataerkil toplumun getirdiği, “erkeğe göre” yorumlanmış olması sonucunda gerçekleşir:

Kadın ve erkeklerin kemik ve sinir yapılarında bazı temel farklılıklar vardır; Kadının beyin kökü görece büyüktür ve beyin korteksi ile bazal gangliyası daha küçüktür; omuriliğin üst yarısı küçüktür, pelvis ile kol bacakları kontrol eden alt yarısı çok daha büyüktür. Bunlar iki cinsiyetteki nihai farklılıkların gerisinde yatan yapısal farklılıklardır. Bunların bir kadının oy kullanmasını engelleyeceğini söyleyemiyorum ama onun erkek olmasını engeller ve kadının özel bir alanda etkin olduğuna, bir toplumun örgütlenmesinde politik inisiyatif alamayacağı ya da

hukuk otoritesi olmadığı gerçeğine işaret eder. Bu iddiaya bir yanıt gelebilir, ama kimse O.T. ve C.S. ortalama ağırlığının erkekte 42, kadında 38 olduğunu ya da pelvis kemeriinde ciddi bir farklılık olduğunu inkâr edemez (Fine, 2017, s. 155).

Yukarıda ele alınan örnek bir bilim adamının kadınlar ve erkekler hakkında yaptığı bir araştırmasının sonucudur. Bu örnekten de anlaşılacağı gibi, toplumsal cinsiyet kavramı insana oldukça sirayet etmiş ve her alanda kadının ve erkeğin ne olması gerektiği sorunu ortaya çıkmıştır; birileri çıkıp şu soruyu da sorabilir; ya erkekler evrimini hala tamamlayamadığı için beyni daha büyük kalmışsa? (daha sonra elbette yukarıda örneklediğimiz görüşün yanlış bir görüş olduğu kanıtlanmıştır). Belki de kadın, aslında zeki olarak sayılabileceğini “aptal” olarak görülen bir erkeğe borçlu olmuştur. Her ne kadar bu yanlış bir düşünce olsa da toplumsal cinsiyet açısından baktığımızda aslında kadının “masal” olmuş olmasının sebebi toplumun bu eril önyargılarıdır (birtakım bilim insanları kafatası büyüklüğüne göre kadın zekâsının daha düşük olduğunu iddia ediyor, ancak belki de bu düşünceden vazgeçmeleri için kafatası büyük olan bir erkeğin “aptal” çıkmasını beklemiştir bilim. Ancak büyük kafatasına sahip “aptal” bir erkek aracılığıyla kadının “zeki” olabileceğini bir “ihtimal” haline getirebilmiştir bilim).

Toplumsal cinsiyet kavramı bize şunu göstermektedir; “ben masalım”dan kurtulup “ben nasıl “gerçek” olabilirim?” sorusunun cevabını aramaya girişmemiz gerekmektedir. “Ben gerçeğim” diyebilmek için kadının erkeğe eşit olması gerekmektedir bu doğrultuda, Beauvoarcı anlamda bakıldığında, kadının “gerçek/özne/efendi” olabilmesi için “gerçek” olmadığını kabul etmesi gerekir ve ancak “gerçek” olmadığını kabul ederse “gerçek”leşmeye de çabalayacaktır. “Toplumsal cinsiyet eşitsizliği kadınları haklarından, erkekleri ise insanlıklarından mahrum eder” (Van Der Gaag, 2018, s. 31). Esas değişmesi gereken, erkek olmanın ne demek olduğuna dair tarihsel dar modelden kendilerini kurtarmak için, sahip oldukları iktidar ve imtiyazın bir bölümünden vazgeçmesi gereken erkeklerdir.

Toplumsal cinsiyet açısından kadın ve erkek olma durumunun hatırı sayılır derecede işlenmiş olduğu ve bunun değişmesi için pek çok mücadeleye girilmiş olduğu ve hala girilmekte olduğunu görmekteyiz. Bu konuda *Masumiyet Müzesi* (Pamuk, 2008, s. 61)’nde geçen bir sahne bize örnek olabilir: eserin başkarakteri olan Kemal, kadın başkarakter olan Füsün hakkında birtakım yorumlarda bulunur. Füsün’un toplumun belirlediği sınırların dışına çıkışını, erkeğin o sınırları geçmesinde O’na engel olmayışını kitaptaki erkek karakter sadece şu şekilde yorumlar; “cesur ve modern bir

kadın". Kadın, sadece "modern" olduğu için erkeğin, toplumun belirlediği sınırları aşmasına izin vermiştir. Kitabı "anlamlı" kılan şey, ileriki bölümlerde erkeğin kadına âşık olmuş olduğunu anlamasıdır sadece. Toplumsal cinsiyet açısından düşündüğümüzde aklımıza şu soru gelebilir; ya kadına âşık olmasaydı? Yine de kadın onun yüzünden öldü diye bir müze kurar mıydı? Toplumsal cinsiyet açısından baktığımızda elbette Kemal'in yapacağı şey müzeyi açmamak olacaktır. Ve elbette toplum, Kemal'i normal karşılayıp Füsün'u suçlayacaktır. Gerçek hayatta da buna benzer pek çok örnek yaşanmıştır elbette. Yine de Butler gibi düşünürler, toplumsal cinsiyet'in bela olduğunu düşünerek birtakım yorumlarda bulunmaktadırlar. Burada aslında hem kadın hem de erkek açısından, toplumsal cinsiyetin bela olduğu düşüncesi ortaya çıkacaktır. Yine bu konuda yönetmenliği ve senaristliği Alfonso Cuarón tarafından gerçekleştirilen *Roma* filmi örnek olarak gösterilebilir: film, evin çalışanının evin köpeğinin pisliğini temizlemeye çalışmasıyla başlar ve bu olay ile filmin pek çok sahnesinde karşılaştığı görülür. İlk sahnede köpek pisliği temizlenir, daha sonra birkaç sahnede daha bu görülür, ancak bu temizleme işlemi çoğunlukla, ailenin reisi olarak görülen "erkeğin" arabasıyla eve girmeye çalışmasından sonra gerçekleştirilir ve "erkek" orada konuşmaz, temizlemesini söylemez hiçbir şekilde evin çalışanına. Erkek içeri girer, ardından evin kadını çalışana seslenir ve sert bir şekilde, köpek pisliğini temizlemesi gerektiğini emreder. Ancak ilerleyen sahnelerde erkek, kadını terk eder ve ondan sonra evin çalışanı köpek pisliğini temizleme konusunda uyarı almamaya başlar. Artık evin kadını arabayla bahçeye girer ve köpek pisliğini ezip geçer. Burada, eril normlarla kodlanmış bir ailenin değişimi görülür; evin erkeği gidene kadar aslında evin kadını yönlendirilmiş, ama iyi olan yine erkeğin kendisi olmuştur, çünkü çalışanlar açısından ücretlerini ödeyen erkektir ve emirler yağdıran da kadındır.

Feministler, cinsler arasındaki ilişkinin toplumsal olarak örgütlenmesine işaret etmenin bir yolu olarak, "toplumsal cinsiyet"i daha ciddi ve sözlük anlamına daha uygun bir şekilde kullanmaya başladılar (Scott, 2013, s. 62). Toplumsal cinsiyet terimini kullananların çoğu, aslında kendilerini feminist tarihçiler olarak nitelendirirler. Bu sadece siyasi bir bağlılık değil, aynı zamanda kuramsal bir bakış açısıdır (Scott, 2013, s. 107).

1.3. Cinsellik

Cinsellik terimi ancak 19. yy'da ortaya çıkmış ve ondan önce cinsiyet kavramı içerisinde kullanılmış bir terimdir. Cinsellik, “varlıkları erkek ve dişi olarak ayırt ederken göz önüne alınan, üreme organlarının yapısında ve işlevinde görülen farklılıkların tümü” olarak tanımlanır. Bir bireyin cinselliği, onun cinsel arzuları ve duyguları ile bu arzu ve duygular nedeniyle içine girdiği etkinlik ve ilişkilerden oluşur. Cinsellikle ilgili felsefi düşüncenin en az Platon’a kadar uzanan (“cinsellik”ten ziyade “eros” hakkında konuştuğu halde) uzun bir tarihi vardır. Bu düşünce tarihi, Freud ve onun psikanalitik takipçileri tarafından geliştirilen cinsellik teorisini içerir (Stone, 2013, s. 135).

Tarihsel bir süreç içerisinde cinsellik konusunun, olumsuz bir kavram olmanın yanı sıra örtük bir biçimde ele alındığı görülmektedir ve cinsellik, örtük veya açık bir şekilde ele alınıyor olsa da eril bir kavram olarak, eril bakış açısıyla dikkate alınan bir kavram olmaktadır. Cinsellik, dini yaşantıda olsun, toplumsal, kültürel, siyasal açıdan olsun, kaçınılması gereken bir davranış olmakla birlikte bu davranış insan türünün devamı için biyolojik açıdan gerekli görülmektedir. Cinsellik konusu, bireysel ve toplumsal ilişkiler bağlamında bir nevi “cüzzam”⁷ olarak görülüp dışlanıyor olsa da gizil bir biçimde eril zihniyet tarafından yoğun bir biçimde ilgi görmektedir. Eril zihniyetin ilgisinin başat alınması henüz dişi bir arzudan bahsedilmemesindendir. Antik çağdan beri kadının cinsellik konusunda ele alınış tarzı daha çok; kadın nesne/alan (meniye alan), erkek de asıl özne/veren (meniye veren) şeklinde olmasının yanında kadından hiçbir şey çıkmadığı gibi asıl baskın olması gerekenin erkek olduğu düşünülmüştür. Böyle bir durumda kadının esas itibarıyla hiçbir söz hakkının olmadığı şeklinde görülmektedir. Cinselliğe bu açıdan bakıldığında, hermafroditleri nasıl ele alacağımız temel bir problem durumudur. Hermafroditler cinsellik kavramı bağlamında “cüzzamlı” olma bakımından daha fazla dışlanmakta ve böyle bir durumun müdahale edilmesi gereken bir “hastalık” olarak görülmektedirler, çünkü bu tür durumlar iktidarın elde tutulmasını zorlaştıracaktır. Aslında bütün bunlar bizi yüzyıllardan beri ele alınan ruh-beden karşıtlığına götürmektedir; Cinsellik, ruhu zayıflatır, fakat aslında eril açıdan bakıldığında bedeni güçlü yapan bir şeydir.

⁷ “Cüzzam” meselesi Michel Foucault’nun 17, 18 ve 19. yy’ları karşılaştırırken kullandığı bir benzetmeden alınmıştır (17. Ve 18. yy’ın toplum tarafından kabul görülmeyenlerin dışlanması bakımından “cüzzam” kavramına, 19. yy’dan sonrasını da kabul görülmeyenlerin gözaltına alınması bakımından “veba” kavramına benzetiyor).

Cinselliğe ilişkin söylemler azaltılmaya çalışılmıştır ancak Havva ve Âdem meselesine kadar geçmişe gidildiğinde orada da cinsellik söyleminin olduğu ve ne kadar azaltılmaya çalışılırsa çalışılsın bu arzusun gerçekleştirilemediği görülür. Havva ve Âdem konusunda cinsellik ile ilgili şöyle bir çıkarımda bulunulabilir: Havva ile Âdem'in çocukları ikiz doğmuştur ve ikizlerden Habil İle Kabil'in evlendirileceği kız kardeşleri konusundaki tartışma aslında cinsellik konusunda arzu kavramıyla ilişkilendirilebilir: şöyle ki arzu eden - arzu edilen bağlamında, kadın yani kız kardeşler arzu edilendir; erkek kardeşler ise arzu edendir, çünkü Freudcu anlamda, kızlar pasif cinsellikler geliştirmişlerdir, erkelerse aktif cinsellikler geliştirmişlerdir. Arzu edilenin söz hakkı yokken arzu edenin tamamen söz hakkı vardır ve sırf bu arzusundan ötürü arzu eden, kardeş katline kadar gidebilecektir. Bu durumu cinsellik kavramı bağlamında ensest konusuyla da ilişkilendirebiliriz. Ensest ilişki hangi toplulukta olursa olsun kaçınılan bir durum olarak görülmektedir. Her yerde, özellikle kan bağı olan kişiler arasındaki ilişkilerde enseste ilişkiye dair tabular bulunur (Parrinder, 2003, s. 113).⁸

İçinde bulunduğu toplumsal yaşam düzeni içinde sahip olduğu statüden doğan birtakım davranış durumlarının cinselliği bir tabu olarak kabul ettirildiği bir diğer durum, kilise din adamlarının yaptıkları görev dolayısıyla cinsellikten muaf bırakılmalarıdır. “Bugün, tüm din adamları için cinsellikten kaçınmayı zorunlu bir kural olarak uygulayan tek inanç, Roma Katolik Kilisesi'nin inancıdır” (Parrinder, 2003, s. 312). Dinin doğurduğu bu tür yaptırımların uygulandığı bir diğer durum sünnet konusudur. Eril zihniyette “bir erkek çocuğu sünnet olduğunda, çocukluğunda sahip olduğu dişil unsurundan kurtulur ve benzer şekilde bir kız sünnet edildiğinde eril

⁸ “Melanezya’da, oğullarının kendi anneleri ve kız kardeşleriyle ilişkilerini belirlemede bu gibi yasaklayıcı sınırların büyük bir rolü vardır. Örneğin Yeni Hebrid Adalarından Lepers Adası’nda oğlan çocuk annesinin evini belirli bir yaşta bırakır ve kendi yaşında bulunan diğer oğlanlarla birlikte ayrı bir kulübede yaşar, orada uyur ve yer. Yemek istemek için annesinin evine uğrayabilir; fakat kız kardeşi evdeyse yemek yemeden uzaklaşıp gitmek zorundadır. Eğer dışarda kız kardeşine rastlarsa kızın kaçması, yüzünü çevirmesi ya da kendini bir yere saklaması gerekir. Oğlan kum üzerinde kız kardeşinin ayak izlerini tanırsa, bu izlerin arkasından gidemez, kız da erkek kardeşinin izinden gidemez. Oğlan kız kardeşinin adını bile ağzına alamaz, hatta onun adının bir parçasını oluşturan herhangi bir sözcüğü bile kullanmaktan sakınır. Yeniyetmelik töreniyle başlayan sakınma, bütün bir yaşam boyunca gözétilir. Anneyle oğul arasındaki sakınma yaşla birlikte artar ve genellikle anne tarafından daha da zorunludur. Anne oğluna yiyecek getirdiği zaman onu oğluna kendi eliyle veremez, yalnızca oğlunun önüne koyar. Birbirleriyle ana-oğul gibi konuşmaz, resmi konuşurlar. Erkek ve kız kardeş karşılaştıkları zaman kız çalığa kaçar ve oğlan başını ona çevirmeden geçer gider” (Freud, 1998, s. 13). Ayrıca, Gabriel Garcia Marquez (2016)’in *Yüzyıllık Yalnızlık* eserinde de kitabın başından sonuna kadar ensest ilişki sonucunda doğacak olan bebeklerin kuyruklu bir yaratık şeklinde dünyaya geleceği vurgulanır ve kitabın sonunda bu durumun gerçekleştiğini görürüz.

unsurundan kurtulur; klitorisi artık cinsel ilişkiyi engelleyemez (Parrinder,2003, s. 189).”

Feminist bakış açısındaki cinsellik tartışmalarına bakıldığında, ilk feminist tartışmaların 1970’lerde, özellikle Britanya, Fransa ve Birleşik Devletler’de yükseldiği görülür. Bu tartışmaların, radikal feminizmden çıkmış bir politik konum olan Politik Lezbiyenizm ile ilgili olduğu görülür ve bu görüşler çerçevesinde, bir grup olarak erkekler, kadınlar üzerinde tahakküm kurmakta ve eril tahakküm, tüm toplumların örgütlenişinin temel özelliği olmaktadır. “Politik lezbiyenizm”i savunanlar bu görüşe ek olarak, eril tahakkümü koruyan her şeyden önce kadınların heteroseksüel ilişkilere girmeye zorlandığını söylemektedir.

Öte yandan postyapısalcılık içerisinde önemli bir yer işgal eden Foucault’ya göre cinsellik, “tarihsel bir tertibata verilebilecek bir addır: Üzerinde güç işlere girilecek hasıraltındaki bir gerçeklik değil, bedenlerin uyarılmasının, hazların yoğunlaştırılmasının, söylemsel kışkırtmanın, bilgilerin oluşumunun, denetim ve direnmelerin güçlenmesinin bazı önemli bilgi ve iktidar stratejilerine göre birbirlerine eklendiği büyük ve görünür bir şebekedir” (Foucault, 2017, s. 78). Foucault’ya göre cinsellik konusu iktidar meselesidir. Feminist anlamda baktığımızda cinselliği iktidar meselesi olarak ele alırsak iktidar heteronormatif bir bakış açısı takındığından, Queer anlamda, homoseksist bir bakış açısını reddedecektir. Cinsellik heteroseksüel anlamda “normal” karşılanacağından homoseksüel bireyler adeta bir “cüzzamlı” gibi dışlanacaktır. Foucault, cinsellik meselesini sosyal açıdan değerlendirir. Foucault’ya göre cinsellik konusu, her ne kadar gizil bir biçimde ele alınsa da iktidarın denetimi doğrultusunda işlerlik görmektedir. Cinsellik, Foucault’ya göre, Freud tarafından açık bir şekilde alınmış olsa da kilisede, “itiraf” geleneği altında bir nevi Freudcu gelenek önceden de vardı. Freudcu anlamda cinsellik sadece “itiraf” geleneğinin bilimselleşmiş halidir. Freud’un, kadınların ahlaki yetilerine getirdiği değerlendirme, süperego’nun Oedipus karmaşasının aşılması yoluyla erkeklerde daha iyi gelişmesi açısından dile getirilir. Fakat getirmiş olduğu bütün yeniliklere rağmen, onun bir erişim olarak erkeksi ahlaki bilinç fikri, kendisinden daha eski olan bir betimleme kalıbının yalnızca biraz değiştirilmiş bir biçimidir. Oedipus karmaşasından çıkmış olan erkek, duygusal ve kişisel olanın pek ender, “sevgi ve düşmanlık duygularının” öznelliğinden kurtulmuş olarak betimlenir. Burada kullanılan temeldeki ahlak betimi, tam ifadesini Kant’ın etiğinde bulmuş olan oldukça etkili bir ahlaki olgunlaşmamışlık düşüncesine yer açmış olur ve bu düşüncüyü en son sınırına ulaştıracak olan da Hegel’dir (Lloyd, 2015, s.103).

Cinsellik açısından bakıldığında kadınlar sürekli kaçınılması gereken, uzak durulması gereken varlıklardır, çünkü kadın, insanın ilk günahının müsebbibidir. Bu duruma tekrar bakıldığında, Habil-Kabil meselesine dönülürse, belki de ilk günaha, kardeş katline sebep olanın bu mesele olması gerektiği de söylenebilir. En azından bu daha mümkün bir olasılıktır. Havva İnsanlığa ölümü getiren olarak görülse bile, şöyle bir soru sorma fırsatı da doğabilir; mademki ölüm, bir ceza olarak görülecek ve kadın dışlanıp suçlanacaktır, o zaman neden eril zihniyet “ölüm” kavramını bu kadar önemsemektedir? Önemsemezse bile, ataerkil toplum neden tarih(his(s)tory) boyunca doğuma, yaşama değil de ölüme, savaşa daha çok yer vermiştir? Budist keşişler cinsel ilişkiyi “hayvani” olarak tanımladılar ve kadınlara korku ve küçümseme ile baktılar (Parrinder, 2003, s. 74).

Cinselliğin toplumun içindeki bireyler/kadın-erkek arasındaki ilişkileri düzenlemesi durumundan ziyade toplumun bu iki farklı yapıdaki birey durumu arasındaki davranış normlarını cinsellik üzerinden oluşturması söz konusudur; toplumun bizzat kendisinin inşa ettiği davranış normlarının bir kanıtı olarak bedensel farklılık üzerinden cinsel farklılık durumunu meşrulaştırması söz konusudur. Bu, toplumun cinsellik üzerinden baskı altına alınıp yeniden şekillenmesine gidilmesinden daha çok toplumun bireyleri baskı altına alma mekanizması olarak cinselliği bir nevi “cüzam” olarak görüp işlenmesi durumunu meydana getirmektedir. Bu mekanizma erkekten ziyade kadının cinselliğinin yeniden işlenmesi ve yapılandırılması üzerinden işlerlik göstermektedir. Kadının bir nevi nesne olarak görülüp kendisine bir şekil verilmeye çalışılması feminist düşüncenin cinsel nesneleştirme bağlamında ele alıp eleştirdiği bir durumdur. “Emek, Marksizm için neyse, cinsellik de feminizm için odur: kişinin en çok kendisine ait olan, ama en fazla elinden alınan. Cinsel nesneleştirme, kadınların tabi kılınmasındaki başlıca süreçtir. (Scott, 2013, s. 70). Toplumsal mekanizmanın kadın erkek arasındaki cinselliğe bağlı ilişkiyi yapılandırma girişimi kadın – kadın ve erkek – erkek arasındaki ilişkiyi şekillendirme boyutunda da ortaya çıkmaktadır. Antik Yunan heteroseksüel evliliğinin temelinde bulunan durum bize bunu göstermektedir; bir erkeğin erkek sevgilisinin olabilmesi ancak bir kadınla evlenmesinin zorunlu kılınması eşcinselliğin bir boyutunun kabul edildiğini, fakat evlilik ve aile kurumuna dâhil edilmeyişi kadın – erkek arasındaki cinsel ilişkinin denetiminin daha çok çocuk yapma ve toplumun yeni birey ihtiyacını karşılamaya yöneliktir. Bu durum daha sonraki süreçte eşcinselliğin tam anlamıyla kaçınılması gereken bir duruma dönüşmesine neden olmaktadır. Feministlerin eleştirileri bu

noktada ortaya çıkmaktadır. “Gerçekte eşcinsellik, ne bile bile seçilmiş bir sapıklık, ne de yazgısal bir ilençtir. Belli bir durum içerisinde seçilmiş, yani hem birtakım dürtülere bağlı, hem de özgürce benimsenmiş bir tutumdur” (Beauvoir, 1993, s. 418). Toplumsal denetim mekanizması bu şekilde bir engelleme eylemini çeşitli normlar üzerinden olduğu gibi birtakım kuramsal söylemlerin katılımıyla da bunu meşrulaştırma yoluna gitmektedir. Bu bağlamda ele alınabilecek bir teorisyen olan Freud’un görüşü bu durumu çocukluk evresindeki bir kriz dönemine takılıp kalma olarak yorumlaması şeklindedir. Ancak bu durumu olumsuzlama ya da dışlamaya yönelik bir çizgide olmadığını söyleyebilirsek bile tedavi edilebilir bir hastalık olarak görmesi bu bağlamda olumsuzlayıcıdır. “Eşcinsellik, ister çocukluk evresinde çakılıp kalma, ister erkeksi bir kafa tutma sayılsın, hep bir tamamlanamama olarak gözükecektir. Gerçekteyse, sevici kadın ne “yarım kalmış bir kadın”, ne de “üstün” bir kadındır” (Beauvoir, 1993, s. 396).

Freud’a göre, kadının cinsel yaşamının olgunlaşması bızır evresinden dölyolu evresine geçmeyi, yani küçük kızın ilkin anasına duyduğu sevgiyi babasına aktarmasını gerekli kılar; çeşitli nedenler bu gelişmeyi köstekleyebilir; kadın, iğdiş edilmiş, sakatlanmış olmaya katlanamaz, penis eksikliğini kendi kendinden saklar, gözünü anasından ayıramaz, onun yerine koyabileceği kadınlar arar (Beauvoir, 1993, s. 396).

Bu söylem üzerinden Freud’un oluşturduğu Oidipal ve Elektra karmaşalarının Aristoteles’ten gelen bir eril söylemden hareket ettiği doğrultusunda eleştiriler ortaya çıkar. Kadının edilgin, ikincil, olumsuz gibi kavramlara karşılık geldiği düşüncelerin sürdürüldüğü yönünde düşünceler olup bu konuda, iğdiş edilmenin kadınlardaki penis kaybını değil, dişil bedenin ona erişiminin de engellenmesini imlemekten çıktığı yönünde de eleştiriler vardır. Bunun bir uzantısı olarak Freudcu varsayımlar kız çocuğunun erkek çocuk üzerinden kendisine yönelik bir eksiklik duygusu yani iğdiş edilmiş olduğuna yönelik bir kaygının ve bir kaybın krizi içine düştüğünü öne sürmektedir. Ancak çocuklar yetişkin bireylerdeki gibi kesin bilinçsel kategorilere henüz sahip olmadıklarından bu tür durumlar onlarda bir çelişki ve travma durumu doğurmamaktadır. “Eğer bir kız çocuğu, çok küçük yaştan başlayarak erkek kardeşinin yetiştirildiği ortamda, aynı istekler ve onurlarla, aynı ciddilik ve özgürlük içinde, aynı eğitimi alarak, aynı oyunları oynayarak yetiştirilirse, aynı geleceğe sahip olursa, çevresinde iki anlama yer bırakmayacak biçimde eşit kadınlarla erkekler bulunsaydı, “iğdiş etme karmaşası” ile “Oedipus karmaşası”nın anlamları tepeden tırnağa değişirdi” (Beauvoir, 1993, s. 165).

Heteroseksüel anlamda cinsellik fikrinin onaylanmasının yanı sıra, ilerleyen süreçlerde, Hristiyanlıkta örneğin, kadının bekâreti durumu da çok daha fazla önemsenecektir. “kadının bekâreti” durumu her ne kadar kadının yapısıyla, kendisiyle ilgili bir durum gibi görünüyorsa da kadının bu durumu daha çok kadınların değil de erkeklerin arasında konuşulan, rağbet gören bir durum olmuştur. Eril zihniyet, kadının bu durumunu kamusal alanda “iktidar”ının bir kanıtı olarak oldukça önemsemiş görünmektedir. Hristiyanlıkta İsa’nın Bakireden Doğması doktrini bu konuda bize örnek teşkil edebilmektedir (Parrinder, 2003, s. 322). İsa’nın Bakire Meryem’den doğması fikri, bekâret kavramının kutsallaştırılması anlamına gelmiş görünmektedir. Bu anlamda, Meryem’in bakire olması durumu Hristiyanlık anlayışının cinsellik kavramını da dışladığı anlamına gelebilmektedir. Bu durum, Hristiyanlıkta, cinselliğin kirli olduğu fikrini de ortaya çıkarmış görünmektedir. Bu doğrultuda, cinselliğin olumsuzlanmış olması fikrinin fahişelik kurumunun oldukça rağbet görmesini de beraberinde getireceği görülecektir. Bu anlamda, “Fahişe, okka altına gidendir; erkek bütün namussuzluğunu ona akıttıktan sonra varlığını yadsımaktadır. Yasalarla polis denetimine verilse de, gizli çalışsa da, tam bir parya gibi davranılmaktadır fahişeye (Beauvoir, 2010, s. 201).” Bu anlamda fahişelik kurumu, baskı altındaki din adamları ve halk için güvenlik supabı gibi, kaygıyla kabul edilecek bir kurum olacaktır. Bir Ortaçağ Hristiyan düşünürü olan Augustinus, fahişelik mesleğini kınamıştır, ancak fahişeliğin insan ilişkilerinden çıkarıldığında her şeyin şehvetle kirletileceğini de vurgulamaktadır. Bu durumda fahişelik kurumu, bir anlamda “yasal ahlaksızlık” olarak kabul görmeye devam edecektir.

1.4. Özcülük

Felsefede özcülük, nesnelerin hem “özel” hem de “rastlantısal” nitelikleri olduğuna dair inanıştır. Özel nitelikler, bir nesnenin belirli bir cinse ait olabilmesi için sahip olması gereken niteliklerdir. Bu bağlamda Feminist felsefenin son dönemlerdeki en canlı tartışma alanlarından birisi 1970’lerden beri yapılan bu özcülük tartışmalarıdır. Dönem dönem birtakım feministlerin birbirlerini özcülükle suçladığı görülmekte ve suçlu olarak atıfta bulunulan düşünürlerin bir kısmı özcülüğü reddetmekte olup bir kısmı da özcü olduklarını kabul edip bunu savunmaktadır. Birbirlerini özcülükle suçlayan feministlerin eleştirdikleri belli başlı şeylerden bazıları şunlardır: 1) Biyolojik belirlenimci iddialarda bulunmak, yani kadınların biyolojilerinin onların sosyal

konum(lar)ına, değerlerine ya da davranış biçimlerine sebep olduğunu iddia etmek. 2) Gerçekte sadece bazı kadınlar için geçerli olsa da tüm kadınlara dair evrensel iddialarda bulunmak. 3) Belli deneyimlerden, durumların ya da kaygıların tüm kadınların ortak noktası olduğuna dair herhangi bir iddiada bulunmak. 4) “Kadın” kelimesinin sadece tek bir anlamı olduğunu varsaymak (Stone, 2017, s. 209).

Ortak niteliklerle ilgili feminist tartışma, şu soru hakkındaki bir tartışmadır: Kadınların kadın olmak için mutlaka (Özsel olarak) sahip olmaları gereken nitelikler ya da bir nitelikler kümesi var mıdır? Bu soruya “Evet” diye cevap veren feministler özcü olarak sınıflandırılır. Biyolojik özcülük de özcülüğün özgül bir biçimidir ve kişinin özünün, yani kişiliğinin karakteristiklerinin bedene içsel olan bir şeylerden (hormonlar, genler vb.) kaynaklandığını öne sürer. Alternatif bir terim biyolojik determinizmdir. Biyolojinin kişinin özünü belirlemesi varsayımının bir örneği, kadınların hormonları nedeniyle doğal olarak daha anaç oldukları fikridir. Erkek saldırganlığının ya da tahakkümünün erkek hormonlarına bağlı olduğu ya da kadınların veya siyahların biyolojisinin onları bazı işler için uygunsuz veya cinsel açıdan daha doyumsuz (“hayvansı”) kıldığını öne süren biyolojik özcü görüşlerin tipik olarak statükoyu desteklediğini açığa çıkaran geniş bir feminist literatür mevcuttur. (Berkday, 2009, s. 60)

Feminist özcülük tartışmalarının öze dair felsefi savları, bazı yeni sorular yaratarak politik bir yöne taşıdıklarıdır: Kadınlar nedir? Kadınların herhangi bir ortak niteliği var mıdır? Kadınlar mutlaka baskı altına mı alınmıştır? Feminist teorisyenler bazı kadınları diğerlerine göre ayrıcalıklı kılmaktan nasıl kaçınabilirler? Bu sorular, özcülüğe dair feminist düşüncüyü felsefenin yeni ve önemli bir alanı kılar (Stone, 2016, s. 243). Özcülük tartışmalarının hararetlenmesinin bir nedeni de, bazı feministlerin eğer kadınların paylaştığı deneyim modelleri, değerler ya da toplumsal konum yoksa politik değişim arayışında birlikte hareket etmek için hiçbir motivasyonlarının olamayacağını düşünmesiydi (Stone, 2016, s. 214). Buna karşılık özcülük-karşıtı olan düşünürler feminist anlamda özcülüğü eleştirmişlerdir. Özcülük kavramını daha çok burada Queer Kuramcılar tarafından eleştirilmektedir. Bununla birlikte, özcülük-karşıtı argümanlar şu soruyu ortaya koyuyor: Eğer kadınların ortak bir niteliği yoksa onları aynı cinsin üyesi yapan şey nedir? Kadınların aynı cinsten olduğunu iddia etmekte hiç haklılık payı var mıdır? (Stone, 2016, s. 243)

Özcülüğe dair feminist eleştiriler eğer toplumsal cinsiyet varsa mutlaka ikiden fazla toplumsal cinsiyet olduğunu ima ediyor gibidir, çünkü erkeklerden/dişilerden her

zaman sınıf, ırk ve kültürden etkilenen çeşitlilikte eril/dişil davranmaları beklenir. Feminist felsefe içinde incelediğimiz diğer alanlar gibi özcülüğe dair feminist tartışmaların da felsefenin bazı disiplinlerine etkisi vardır. Dikkat çekenleri şunlardır:

1. Toplumsal felsefedeki sorular: toplumsal grupların ne olduğuna ve belirli bir insanlar bütünü (örneğin kadınları), toplum içinde ayrı bir yer işgal eden bir grubun üyeleri yapan şeyin ne olduğuna dair sorular.
2. Toplumsal değişim arayışındaki insanların kolektif olarak hareket etmelerinin nasıl mümkün olduğuna ya da olup olmadığına dair siyaset felsefesi meseleleri. Ortak bir deneyimi ya da değeri paylaşmayan insanlar bütünü (örneğin kadınlar) hangi koşullarda toplumsal bir hareket içinde birleşmeyi isterler?
3. Herhangi bir şeyin özel nitelikleri olup olmadığına ve bir niteliğin özsel olmasının ne demek olduğuna dair savlar. Herhangi bir niteliğin, kadınların bu savların uygulanabileceği belirli bir alanı temsil etmeleri için özsel olup olmadığına dair feminist tartışmalar (Stone, 2015, s. 242).

Feminist özcülük tartışmalarının öze dair felsefi savları, bazı yeni sorular yaratarak politik bir yöne taşıdıklarıdır: Kadınlar nedir? Kadınların herhangi bir ortak niteliği var mıdır? Kadınlar mutlaka baskı altına mı alınmıştır? Feminist teorisyenler bazı kadınları diğerlerine göre ayrıcalıklı kılmaktan nasıl kaçınabilirler? Bu sorular, özcülüğe dair feminist düşüncüyü felsefenin önemli bir alanı kılmaktadır (Stone, 2015, s. 243).

1.5. Evlilik

Feminist literatürde evlilik, kadının erkekler arasında bir mübadele nesnesi olarak kullanılması üzerinden eleştirilen ve dikkate alınan bir konudur. Evlilik kurumu, kendini hem tören hem de sözleşme üzerinden yapılandırması ve gerçekleştirmesi erkeğin özel ve kamusal alanda daha rahat edebilmesi ve kadının sadakatini ve kendine ait mülkiyetini garanti altına alması bakımından eleştirilebilir bir kavramdır. Ve öte yandan evlilik konusu feminist açıdan, “mitsein”⁹ kavramı ile ilişkilendirilir. İnsani

⁹ Mitsein kavramı Heidegger’in kullandığı bir kavram olup “Birlikte-varoluş” anlamına gelmektedir. Evlilik konusunu bu kavrama bağlayan oluşumuz ise Simone de Beauvoir’ın (1993) “*İkinci Cins*” kitabında kullandığı şu paragraftan gelmektedir: “Şurası açıktır ki, kadının tepesine bedensel, ruhsal ya da iktisadi bir yazgının çöktüğünü kabul etseydik, bu sorunun hiçbir anlamı kalmazdı. Onun için işe, kadın konusunda biyolojinin, ruh çözümlemesinin, tarihsel maddeciliğin görüşlerini ele alıp tartışarak başlayacağız. Ondan sonra, olgulara dayanarak, ‘kadınlık gerçekliği’nin nasıl oluştuğunu, kadının neden Öteki varlık, Öteki cins diye tanılandığını, erkeklerin görüş açılarının ne gibi sonuçlar doğurduğunu göstermeye çalışacağız. Daha sonra da kadınlar açısından, kendilerine sunulan dünyayı anlatacağız; ve işte o zaman, bugüne dek kendilerine ayrılan küreden kaçmaya, insani mitsein’e (birlikte varoluş) katılmaya çabalayan kadınların hangi güçlüklerle karşılaştığını anlayacağız.” Mitsein kavramıyla ilgili farklı bir yorum için ayrıca bkz. Nancy Bauer - Sadık Erol Er, *Heidegger Paris’te* (Otonom Y. 2014).

“mitsein” a katılamamıştır kadın. Bu durumu, Habil-Kabil meselesine kadar gittiğimizde bile görebiliriz. Çünkü evliliklerinde sadece erkekler konuşmuştur, Habil ile Kabil’in kardeşleri (evlendirilecekleri kadınlar) hakkında bir konuşmayla karşılaşmıyoruz. Bunun nedeni o zaman bile kadının iki erkek arasında mübadele aracı olması olarak görülebilir. Burada kadın konuşturulmamıştır. Kadının gerçekten onu isteyip istemediği konusunda gerçek bir bilgiye nasıl ulaşabiliriz? Erkekler (iki kardeş) kendi hakları olanı kabul etmedikleri için aralarında bir düello gerçekleşmiştir. İşte bu yüzden “mitsein” kavramı önemlidir evlilik konusunda. Evlilik, bu anlamda feministler tarafından eleştirilir. Kadın, bir mübadele aracı olarak babasının evinden alınıp koca evine götürülerek, bir nesne olarak kullanılmaktadır. Daha sonra evlilikte de bu nesne olma durumu devam etmektedir. Feministlere göre evlilik bu anlamda, kadının özneleşebilmesi yolunda bir engeldir. Tarihsel süreçte evlilik konusunda pek çok erkek, buna ünlü düşünürler de dâhil, evlilikte erkeğe göre kadın daha aşağı durumda olduğundan, kadının söz hakkı neredeyse hiç yoktur şeklinde düşünmektedir. Söz hakkı sadece erkeğe ait olduğuna göre evlilik, zaten erkeğin çıkardığı bir şey olmalıdır. Evlilik, erkeklerin oluşturduğu bir yapıysa kurallar da elbette onların belirlediği, onların lehine olacak şekilde yürüyecektir. Şöyle ki, dünyada pek çok ülkede erkek poligamisi uygulanmıştır, fakat kadın poligamisi nadir görülmüştür. Pek çok toplumda evlilik, asıl olarak çocuk yapılması içindir ve doğru koşullara sahip herkes için önerilmektedir. Örneğin, pek çok doğu ülkesinde poligami yaygın olsa da sıradan insanların çok eş alıp almadıkları sorusu tartışmalıdır. Erkekler için çokeşlilik öteden beri açıkça ya da gizlice göz yumulan bir şeydir (Parrinder, 2003, s. 203).

Evlilikte “erkek” evin dışındaki işlerden, “kadın” ise ev içi işlerden sorumludur. Bu konuda pek çok sorunla karşılaşmaktadır, çünkü kadının ev-içi işlere mahkûm edilmesi, erkeğin ölümüyle birlikte, kadının evden çıkmama zorunluluğu varsa, kadın dışarı çıkamayacağından erkeğin ölümü aslında kadının da ölümü olacaktır. Ve bu mahkûmiyet, aslında erkeğin ölümüyle birlikte eve hapsolan kadının “erkek” kılığına bürünerek varlığını sürdürmeye devam etmesine de sebep olabilmektedir. Ancak kadının bu durumu yaşamış olması bile “mitsein” kavramına ters düşecektir. Kadın hala özneleşemeyecektir, çünkü kadın hala “başka”sıdır bu durumda, çünkü kadınların kocalarına itaat etmesi muhtelif yerlerde öğretilmektedir: Onlar daha zayıf araçlardır, yine kadınlar çocuk doğurarak kurtarılabilirler çünkü “Kadın soyu” baskı altına alma yoluyla oluşturulur. Karı koca içli-dışlı, ama birbirlerine tümünden yabancılardır. Eskiden, aralarında tam bir uçurum vardı: çocuk gibi bilgisiz ve bilinçsiz yetiştirilen

kızın, hiçbir “geçmişi” yoktu, erkekse “görmüş geçirmiş”ti, kadını varoluşun gerçekliğine sokmak kendisine düşüyordu. Evlilik, erkeğin keyfi sömürgeliğini körükler: boyunduruk altına alma eğilimi en yaygın, en karşı konmaz eğilimdir; çocuğu kadına, kadını kocaya teslim etmek, yeryüzüne zorbalık tohumu ekmektir; çoğu kez onaylanmak, hayran olunmak, öğüt vermek, kılavuzluk etmek de yetmez kocaya; buyruklar verir, efendilik eder; çocukluğu ve yaşamı boyunca biriktirdiği, varlıklarıyla kendisini horlayan ve yaralayan öbür erkeklerle bir arada yaşarken içinde biriken hınçları, yetkesini karısının beynine indirerek giderir; şiddet, güç, dediğim dediklik gösterileri yapar; sert bir sesle buyruklar verir ya da bağırır çağırır, masaları yumruklar; bu güldürü kadının günlük gerçeğidir (Beauvoir, 2010, s. 81).

Evlilik temel bir kavram olarak, dinlerde de pek çok şekilde ele alınmıştır; Her dinin bazı ayırt edici özellikleri vardır ve Hristiyanlık başlangıçtan beri tek eşlilik üzerinde ısrar eden tek dindir. “Hristiyanlar birbirine tabi olacaklar, fakat kadınlar kendi kocalarına Rabbe tabi olur gibi olur, çünkü bedenin kurtarıcısı Mesih kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır (Parrinder, 2003, s. 301).” Bedenle ruh arasındaki ikilikten kısmen Platon sorumlu idi. Bu karşıtlık oldukça İbranilik dışı idi ve Hristiyan evlilik düşüncesi üzerinde yıkıcı bir etkiye sahipti. Luther, ünlü doksan beş tezini yayınladıktan sekiz sene sonra eski rahibe Catherinevon Bora ile evlendi, fakat diğer konularda açıkladığı yorumlarına rağmen eski teologların evlilik konusundaki olumsuz fikirlerinin bazılarını takip etti (Parrinder, 2003, s. 324). İslam’ın edindiği başarıyla, esir kadınların fatihleriyle evlenmesi üzerine, Müslüman erkekler kölelerle evlenmeyi tercih ettiler, çünkü onların özgür Arap kadınlar kadar bağımsız olmadıkları söylenir. Evlilik hem kutsal bir ilişkiydi, hem de Talmud’a göre, “kocanın karısını, adeta bir mabede adanmış bir nesne gibi, tüm dünyaya yasakladığı” bir olaydı. Yahudilikte poligami, ancak çağımızın XI. yy’ında yasaklanmıştır, şimdi Müslüman ülkelerindeki küçük Yahudi toplulukları dışında poligami uygulayanlar aforoz edilmekte (Parrinder, 2003, s. 277).

Klasik zamanların cinsel gevşekliğine tepki olarak, Yunanlı felsefecilerin daha sonraki dönemlerde nefsin isteklerini kırmak amacıyla sık sık çileciliği önerdikleri görülür. Kötümserlikleri veya “sinirlerinin iflası” maddi dünyayı terk etme eğilimi gösterir ve bunun da kadınlarla, evliliği küçük gören anlayışla desteklendiğine rastlanır. İ.Ö.IV. yy’da, Kiniklerin kurucusu Diogenes doğal olanın yakışıksız ve utanç dolu olamayacağını, halk içinde ifa edilmesi gerektiğini söylese de, kendisi büyük bir yoksulluk içinde yaşamış birisidir, takipçilerinin ise evlilik ve aile de dahil tüm dünyevi

avuntuları reddettiği görülür. Bunun yanı sıra Stoacıların akılla ve doğayla uyum içinde yaşamayı hedefledikleri, çünkü bunların iyi olan yegâne şeyler olduğunu ve geri kalan her şeyin önemsiz olduğunu düşündükleri görülmektedir, fakat bu düşüncenin de aile bağlarını reddetme eğilimini doğurduğu varsayılır. “Yaşamın tadını” arayan Epikürosçuların da, doğrudan yapmasalar bile dünyevi olandan kaçmayı hedeflediklerini görürüz. Epiküros, Bahçe adı verilen bir yerde, inzivada yaşayan biridir. Erkekler, kadınlar, köleler ve metresler orada daha basit bir hayat yaşayacakları bir sığınak buldular ve etle şaraptan kaçındılar (Parrinder, 2003, s. 292). Düşmanları onları ahlaksızlıkla suçladı, fakat Epiküros “bilge kişinin aşık olamayacağı” ve “cinslerin fiziksel birliğinin asla iyilik doğurmadığını; zarar doğurmamasının bile bir fayda olduğunu” söyler. Pythagorasçılar da ölçülülüğü içeren ikiciliğe eğilim göstermekte olup cinsel ilişkinin kirlilik getireceğini düşünürler. Feminist görüş içerisinde bu tür durumların eleştirildiği görülmesine rağmen, esas itibarıyla evlilik kurumunun bizzat kendisinin eleştirildiği görülmez. Kadınlar evlilik kurumu içinde dayak yemesinler denir, ama evlilik kurumunun kendisi sorgulanmaz; olduğu gibi kalır. Feminizm evliliğin nasıl bir kurum olduğunu da sorgular ve eleştirir; kadınlarla erkekler arasında eşitlik açısından bakarak, kadınların eşitliğini reddeden, erkekliği önceleyen bir sonuç var mı, bunu sorgular (Akış, Özakın, Sancar, 2009, s. 252). Eğer kadın evlilikte özerkliğe kavuşmuşsa durumu başkadır; o zaman sevgi, ikisi de kendi kendilerine yeten karı-koca arasındaki özgür bir alışveriş biçimine girebilir. İki özgür varlığın kurduğu ortak yaşam gerek kadın, gerek erkek için bir zenginlik kaynağıdır ve iki cins de kendi bağımsızlığının güvencesini eşinin bir şeylerle uğraşmasında bulmaktadır; iktisadi açıdan kendi kendine yeten kadın, kendi köleliğinin fidyesi olan evliliğin boyunduruğundan kurtarmaktadır kocasını (Beauvoir, 2010, s. 89).

Toplumsal yaşamın bir gereği olarak görülen evliliğin kabulünde bir direnç gösterme eğilimine karşı kadına evlilikle ilgili birtakım vaatlerde bulunulur, ancak feminist düşünceye göre, evliliğin dramı, kadına vaat ettiği mutluluğu getirmeyişi değil -mutluluk konusunda sigorta yoktur çünkü- kadının kişiliğini sakatlayışıdır. Onu tekrara ve tekdüzeliğe götürmesidir. Bir kadının koca bulur bulmaz, nasıl kolayca müziği, okumayı, uğraşını bıraktığına bakıp bakıp şaşırılır çoğu kez, oysa kadın, bu tasarımlara, onları tanımladığı zaman büyük bir çıkar sağlayamayacak kadar az şeyini bağlamıştır. Kişisel özencini dizginlemek için her şey elbirliği etmekte, buna karşılık, büyük bir toplumsal baskı onu, evlilikte kendine toplumsal yer, doğrulama bulmaya itmektedir. Köylüler arasında, evlenmemiş kız tam bir paryadır; babasının, erkek

kardeşlerinin, eniştesinin kölesidir; kente göçemez; evlilik, onu hem bir erkeğin hizmetçisi hem de bir evin hanımı yapar (Beauvoir, 1993, s. 17). Evlilik kurumu içindeki birçok ödevini ve sorumluluğunu yerine getirmesi yaşamsal bir zorunluluk olarak dayatılmaktadır kendisine. Levi-Strauss'a göre, "Evliliğin temeli olan karşılıklılık, erkeklerle kadınlar arasında değil, bu işin başlıca vesilesi durumundaki kadın aracılığıyla erkeklerle başka erkekler arasında kurulmaktadır." (Beauvoir, 1993, s. 77) Erkekler arasında mübadele nesnesi olarak görülen kadının, evlilikte sadece "görev"lerinin ne olduğu konusunda düşünülmektedir eril tahakkümcü zihniyet tarafından. Bu konuda şu örnek bize dayanak oluşturabilir; hasta bir adam dostlarına, yakınlarına, hastabakıcılara teşekkür ettikten sonra, tam altı aydır başından ayrılmayan eşine dönmüş: "sana teşekkür etmiyorum, görevini yaptın çünkü" demişti:

Evlilik erkek için de köleliktir; o, evlendiği gün düşmektedir doğanın kurduğu tuzağa: taptaze bir genç kızı arzulamış olan erkek, ömür boyu, yağlı bir ev hanımına, kakidi çıkmış bir kokanaya bakmak zorunda kalmakta; varoluşuna renk katacak kırılğan mücevher, korkunç bir yük haline gelmektedir. Sokrat'ın eşi kezzap Xantippe, erkeklerin yılgıyla söz ettikleri kadınların başında gelir (Beauvoir, 1993, s. 215).

Öte yandan evlilik konusunda, Hegel'in Beauvoir'ı etkileyen tartışmalarından bir tanesi köle-efendi diyalektiğidir. Bu düşünceye göre, öz bilincin gerçekleşmesi için bir başka bilinç tarafından tanınmak gerekir. İnsanın karşılıklı birbirini tanınması, tamamen barış, hoşgörü sonucu meydana gelmemektedir. Burada Hegel bir mücadele, olumsuzluk içeren bir karşılaşma görür. Tanınma, hiçbir zaman bedava verilmez. Tanınmak için insanlar, yani öz bilinçler birbiriyle bir mücadeleye girer, tanınmak için hayatlarını riske ederler ve bu mücadelenin sonunda öz bilinçlerden biri, bir geri adım atarak hayatını kaybetmekten korkar ve köle olur; tanınma uğruna risk alan ve ölümü göze alan da efendi olur. Bu, Simone de Beauvoir'ı çok etkilemiştir. Özellikle de kölenin efendiye hizmet ederek efendinin gözünde nesneyken, çalışmak dünyaya izini bırakmak, o izde kendini görmek, kendi üzerinde düşünmek sürecinde güçlendiğini ve bu güçlenmenin de özgürlüğü vaat ettiğini fark eder.

Toplumsal, kültürel ve siyasal otoriteler tarafından kadın evlilik içinde bütün varoluşunun esas temeliymişçesine, erkeğin mutluluğu ve huzurunu sağlama yolunda kendisini feda etmeye zorlanır. "Bütün sevdalı kadınlar, kendilerini, Anderson masallarındaki aşk uğruna kuyruğunu bacakla değiştiren, sonra ömrü boyunca kızgın kirlere içneler üstünde yürümeye mahkûm edilen denizkızına benzetirler." (Beauvoir, 1993, s. 79)

Ele alınan konu itibarıyla, başta anlatılan "mitsein" kavramına yeniden gönderme yapılabilir; bütün bu anlatılanlara, kadının ve erkeğin evlilik içerisinde "mitsein"a

ulaşabilmeleri için feminist düşünce önemli birtakım eleştiriler getirecektir. Her ne kadar Simone de Beauvoir gibi dnrler, evliliğın kadının özneleşebilmesi yolunda, ona ket vurduğunu dnse de, feminist düşünce içerisinde evlilik konusunda asıl vurgulanmak istenen şey kadının ve de erkeğın öznelliklerini koruyabilecekleri bir “birlikte varoluş”u gerçekleştirebilmesidir.

1.6. Aile

Feminist literatürde aile kavramı, kadına verilen görevler açısından, kadının ve aynı zamanda erkeğın konumu açısından, kadının ve erkeğın iktidar olması durumu bakımından eleştirildiğini görürüz. Erkeğın toplumsal yaşam içinde otoritesinin daha da sağlamlaştırıldığı bir yapı olarak aile kurumu ataerkilliğın yeni bir taşıyıcısıdır. Cinsiyet kavramı çerçevesinde bir eşitsizliğın vurgulandığı ve kadının bunun üzerinden sömürülmesini ve ezilmişliğini temelde bir problem olarak ele alan feminist teori kaçınılmaz olarak deterministik bir tartışma nesnesi olarak kullanmaktadır bunu. Kadın sadece aileyi meydana getiren temel rol sahibi değil aynı zamanda aile tarafından kadınlığı ve buna bağlı yükümlülükleri yeniden inşa edilen bir nesnedir. Tarihsel koşullar çerçevesinde aile kurumu kadın – erkek arasında oluşan eşitsizliğın ve mücadelenin yapıcısı olarak önemli bir paya sahiptir.

Bu anlamda tarihsel koşullarıyla kadının sömürülmesi durumunun oluşmuş olması eleştirilir ve feministlerce bu konu oldukça ele alınan bir konudur. Örneğın, tarih boyunca “aile” kavramının içeriğı, devletler tarafından, eril tahakküm, iktidar tarafından, heteronormatiflik bağlamında, “anne-baba-ocuk” leminde ele alınır. Aile kurumu burada, kadının ve erkeğın görevleri bağlamında pek çok şekilde yönlendirilmiştir. Devletler bunu, ailelerin yapacağı ocuk sayısına, nüfus sayımlarıyla belirleyip de yapacakları kız ve erkek ocuk sayısına kadar belirleyerek, kurallar koyarak yapmakta, çünkü feministlere göre, zaten iktidar da erildir ve elbette eril zihniyete taraf tutulabilecek kurallar oluşturacaklardır. Tüm bunlardan ziyade, toplumda, aile içerisinde de bu eril tahakkümcü zihniyet işlemektedir ve bunun değişmesi gerekmektedir. Feministler de bu konuda adım atılması gerektiğini düşünmüş ve aile kurumundaki bu eril tahakkümcü zihniyetten kurtulmak için aile kurumunun kendisinin eleştirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.

Aile kurumu açısından bakıldığında “kadın” bir aileye sahip bile değildir, çünkü kadın, “ailem” dediğı bir yerden, evlendiğinde başka bir yere gitmektedir ve yıllardır

aile olarak bildiği ortamdan kopmaktadır. “ailem” dediği ortamdan kopmak kadın için bir anlamda, sütten kesilmenin ta kendisidir. Erkek ise zaten doğduğu günden beri bir aileye sahiptir. Ve kadın, evlendiği erkeğin evine geldiğinde, erkeğin ailem dediği ortama kendisi de “ailem” demek zorunda kalmaktadır. Zorunda kalmaktadır, çünkü kadın, daha önce bulunduğu ortama artık “baba evi” demeye başlamaktadır. Kadın, yine de bir aileye sahiptir ama deyim yerindeyse “kâğıt üstünde” buna sahiptir. Feminist bakış açısı bunun gibi örnekleri bulup çıkarmakta ve bu tür durumlarının varlığını kabul etmektedir, ancak bu durumu kabullenmemeye ve değiştirmeye çalışmaktadır. Babaların ve erkek kardeşlerin egemen olduğu aile topluluklarına bir tutsak ya da uyruk gibi katılan kadın, öteden beri, birtakım erkekler tarafından öbür erkeklere verilmektedir denilebilir ve bu noktadan hareketle, diyebiliriz ki kadın sürekliliğin, devamlılığın egemen olduğu bir evren kurmak istese de koca ve çocuklar onun yarattığı ve kendileri için yalnızca bir veri olan durumu aşmak ister. Bu yüzden de, ömrünü adadığı etkinliklerin çürüklüğünü kabule yanaşmasa bile, hizmetlerini zorla kabul ettirmek zorunda bırakılır: bir cadaloz, huysuz bir ana ve ev kadını olup çıkar. Ve “aile”nin mutluluğunu sağlamak kendisine düştüğü için, ev üstüne türkü yakanların çoğu kadındır (Beauvoir, 2010, s. 64). Aristoteles, Locke ve diğerleri, aileyi kadının alanı, kamusalı ise erkeğin alanı olarak görürler; feministlerin eleştirilerine göre, “erkek evden dışarı çıkar ve dışarıdaki erkeklere kendini kabul ettirmek zorunda kalır.” düşüncesi eril bir düşüncedir ve bu düşünce aslında erkeğin ailesinde de devam ettirilir, yani ev içerisinde de bu durum böyledir. Örneğin Paul, “İsa’da ne erkek, ne dişi vardır,” demiştir, fakat “her erkeğin lideri İsa, her kadının lideri erkektir” demiştir. Fakat Parrinder’e göre Meryem, Anne Tanrı olarak adlandırılabilseydi, Baba Tanrı ve Oğul Tanrı ile kutsal aileyi tamamlamış olacaktı (Parrinder, 2003, s. 323). Örneğin Hegel eleştirilir; Tin’in Aile Yaşamı’nın ötesine geçen biçimlerine gerçek bir katılım kadınlar için söz konusu değildir, fakat bu, Hegel’e göre, kadınların etik yaşamdan dışlanmaları anlamına gelmez (Lloyd, 2015, s. 115). Etik yaşam, Aile içinde de ortaya çıkar; kadınlar buraya hapsedilmiş olsalar da, doğal duyguların tikelliğiyle değil de tümel olanla ilgilenebilirler, fakat onlar, kendi bilincine varmış “evrensel olan için çalışma” alanına giremedikleri için etik yaşamları da, erkeklerin karşılaşmadığı türden, bir çıkmaz içerir (Lloyd, 2015, s. 115). Bu bağlamda Simone de Beauvoir, Hegel’in bu görüşleri doğrultusunda, şöyle bir eleştiride bulunmuştur:

“insanoğlunun yuvayı kendi içinde bulabilmesi için, ilkin birtakım yapıt ya da edimlerde varlığını gerçekleştirmesi gerekir. Erkek, evrene bütünüyle girdiği ve kendini tasarılarıyla olumlayabileceği için şöyle üstünkörü ilgilenir evinin iç düzeniyle. Kadınsa, aile topluluğuna hapsedilmiştir: bu mahpushaneyi kral sarayı haline getirmesi gerekmektedir. Yuvasına karşı tutumu, genel olarak kadınlığını belirleyen diyalektiğin buyruğundadır: o, birtakım şeylere kendini av haline getirerek kavuşmakta, özgürlüğe ancak kişisel haklarından geçerek ulaşmakta; dünyadan vazgeçmekle yeni bir dünyayı fethetmek istemektedir” (Beauvoir, 2010, s. 48).

Erkekler bütün dünyayı kendilerine ayırırlar ve kadınlara da aile ocağının kuytu köşesini tahsis ederler. Peki, bütün bunlar bize feminizmin “aile” kurumunun ortadan kaldırılması gerektiğini düşündüğünü mü göstermektedir? “Aile” kurumunun ortadan kaldırılması gerektiğini savunan düşünürler olmakla birlikte, feminizm “aile” kurumunun reddini değil, kadının da erkeğin de, yani bütün bireylerin “özneleşebilme”sini, kendini gerçekleştirebilmesi durumunu savunmaktadır. Simone de Beauvoir (2010) “Ataerki aile kadının bütün görevlerini yüküm, kölelik haline getirmiştir; kadın bu kölelikten ancak etkili olmaktan çıktığı zaman kurtulacaktır.” demiştir. Çünkü aileyi ortadan kaldırmak, ille de kadını özgürlüğe kavuşturmak değildir.

1.7. Doğum

Doğum kavramı, Grekçe “Phyein” anlamına gelen bir sözcüktür; “phyein”, yani “kendini gösterme”, “görünme”dir. Bu anlamıyla “phyein” kavramına, yani doğum anlamında bu kavrama bakıldığında; “iyi, zengin, asil, onurlu ve güzel olabilmek için en azından “orada olmak” gerekmektedir. Yaşıyor olmak, doğurulmuş olmak gerekir.” Buradan hareketle, “physis” kavramına etimolojik olarak bakıldığında, kökenine de uygun olarak “doğum” anlamına da gelmektedir (Cavarero, 2017, s. 125). Yani “varoluş”, bir “varlığa bürünmüş” olmak bakımından, doğum ile ilişkilendirilir. Bunun feminizm ile ilişkisine gelecek olursak; bu kavram, yani doğum kavramı feministler için önem arz etmektedir, çünkü “doğum” kadınla ilgili bir kavram olmasına rağmen, feministler, tarih boyunca eril tahakkümcü zihniyetin aslında “doğum”a değil ölüme anlam yüklemiş olduğunu görmektedir ve doğum anneden değil hiçlikten gelmek şeklinde eril bir tarzda tanımlanmaktadır. Erkek, en başta gerçekleşen doğuma, bir anneden doğmuş olmasına değil, ölüme bakar ve her seferinde kendi ölümünü gözünün önüne getirir (Cavarero, 2017, s. 108). Doğum, ölüme mahkûm bedenler ürettiği için

suçlanmaktadır. Trakyalı genç kadın hizmetçi elbette gülecektir. O, kendisi gibi hamilelerle karşılaştığında onların karınlarına nazik jestlerle nasıl dokunacağını bilen kadınlara da onların şişkin karınlarını görmeye de pek alışıktır (Cavarero, 2017, s. 81). Çünkü o, eril tahakkümün dışladığı, bir birey olarak görmediği bir kadın olarak, kendisi gibi kadın olan bireylerin doğum sürecini bizzat gözlemleyebilmekte ve insanın doğumunun hiçliğe bağlanmaması gerektiğini görebilmektedir. Öyle ki doğumun kendisi, “kadın” a göre değil de erkeğe göre yorumlanmıştır. Örneğin, Kadınların kocalarına itaat etmesi muhtelif yerlerde öğretilmektedir: Onlar daha zayıf araçlardır, sessizlik içinde öğrenmeleri söylenmektedir, kilisede öğreticilik yapamazlar, süslerinde alçak gönüllü olmalıdırlar ve günaha ilk aldanana da Havva olmuştur, yine de kadınlar “çocuk doğurarak” kurtarılabilirler (Parrinder, 2003, s. 304). Tüm insan ırkı bir günah topluluğuydu ve Tanrı bunlar arasında bazı ruhların hak edilmemiş merhametine sahip olmasını takdir etmişti, fakat kalanlar, vaftiz edilmemiş bebekler de dâhil olmak üzere, cehenneme gideceklerdi. İlk Günah cinsel duygularla eş tutulmuştu, bu yüzden her birleşme eylemi doğası gereği kötüydü, sonuç olarak her çocuk ebeveyninin “günahını” taşıyarak ana rahmine düşüyordu (Parrinder, 2003, s. 315).

Budist inanışa göre de erkek çocuk anne rahminin sağ tarafına, kız çocuk anne rahminin sol tarafına yerleşir düşüncesi vardır ve bu, aslında bize sistematikleşmeyi, diyalektik bir karşıtlığı hatırlatmaktadır (Parrinder, 2003, s. 69). Aynı şekilde, Eski Japonya’da adet görme ve doğum kirletici eylemler olarak görülürlerdi ve hem adet gören, hem de doğuran kadınlarını ana binadan ayrı bir kulübede yaşamaları ve yemeklerini diğerlerinden ayrı yemeleri gerekirdi (Parrinder, 2003, s. 174). Bunun yanı sıra, “verimli ol, çoğal ve yeryüzünü doldur!”, hem Hristiyanlık hem Yahudilik hem de Müslümanlık dinleri için de kabul edilebilir kutsal bir emirdir. Feminizm bu ve benzeri “eril” düşünceler hakkında birtakım eleştiriler getirmiştir. Örneğin, “gebelik, kadın için, tek başına oynanan bir dramdır; kadın onu hem bir zenginleşme, hem de bir sakatlanma gibi hisseder; karnındaki yavru vücudunun bir parçası, ama aynı zamanda kendisini sömüren bir asalaktır; kendisi ona sahip olduğu gibi, o da kendisine sahiptir; yavru bütün geleceği özetlemekte ve kadın, onu karnında taşıırken, kendini evren kadar geniş hissetmektedir, ama bu zenginlik aynı zamanda onu hiçleştirmekte, kadın bir hiç olduğunu sanmaktadır” denmiştir (Beauvoir, 2010, s. 127). Beauvoir tarafından. Aynı şekilde, şunu da söylemiştir; “Doğrusunu isterseniz, dölleyen varlık olmak, insana çok su götüren bir üstünlük sağlamaktadır.” çünkü dölleyen varlık erkektir. Her yurttaşın belli bir babadan doğduğunu kanıtlaması gerektiğinden, kadının iffetliliği iktisadi

nedenlere bağlıdır, ama kadını toplumun kendisine yüklediği görevle çakışmaya zorlamak da çok önemlidir. Buradan hareketle şöyle bir yorum yapılabilir; cenaze törenlerinde -İslamiyet'te en azından bu böyledir- cenaze namazı kılınırken, ölen kişinin annesinin ismi söylenir. “Ayşe'nin kızı/oğlu” denir örneğin, “Ali'nin kızı/oğlu” denmez, çünkü doğuran kişi bellidir ancak “dölleyen” olarak “erkek/baba”nın gerçekten “dölleyen” kişi olduğu belli değildir. İşte bu düşünceye de feminizm şu cevabı verecektir; dünyaya annelerimizden doğarak geliriz. Bu dünyaya gelişin standardı ve ölçüsü, ölüm değil doğumdur. Ölüm hiçbir fark yaratmaz; erkekler savaş alanında kahramanca ölmeyi kendi değerlerinin bir zemini haline getirmek isteseler de, kadınlar da erkekler de aynı şekilde ölürlər (Cavarero, 2017, s. 92).

Doğumu politik ve felsefi bir mesele olarak gören ilk feministler, radikal feministlerdir. Radikal feministlere göre, kadınların yeniden üretim güçlerini denetlemeye yönelik erkek girişimleri pek çok biçime bürünmüştür, ama bunların modern batı ülkelerinde büründüğü en önemli biçim doğumun tıbbileştirilmesidir. Radikal feministlere göre tıbbileştirme, doğum üzerindeki denetimi, ister anneler isterse ebeler olsun kadınlardan alıp hem doktorlar hem de kadınlara hamileliğin ve doğumun risklerine karşı tavsiye verebilecek bilimsel “uzmanlar” olarak erkeklere verdi.

Kadınların gücü “yapma-gücü”, bir şeyden yepyeni ve farklı bir başka şey yaratma gücüdür. Sezaryen olmaları söylendiğinde ya da tavsiye edildiğinde birçok kadın kızgın, hayal kırıklığına uğramış hissediyor ya da bir kadının ifade ettiği gibi “denetimim dışında... Sanki her şey sadece tamamen benim denetimim dışındaydı” diye düşünürler ve “Görünen o ki ne rahmi ne de rahminde olup bitenler kadının kendisine aittir” (Cavarero, 2017, s. 118). Çünkü Antik Çağ düşüncesinden gelen görüş/eril görüş için kadının rahmi, tıpkı çocukların ana rahminden çıkması gibi, bütün kötülüklerle beraber Pandora'nın kutusunun içinden çıkmaktadır. Eril zihniyet tarafından yapılan şey kadının sadece bedenine yönelik bir yaptırım değil aynı zamanda tamamen kendisine ait doğum süreci ve bir bakıma kendisine bağlı bir oluşum olan çocuk üzerinde de bir yaptırımın gerçekleştirilmesidir. Eril tahakküm, kadının doğum sürecine de el atmakta ve kadının karnındaki çocuğun henüz dünyaya gelmediği halde, üzerinde yaptırım gücünün olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Feminist düşünürlerin kadının kürtaj hakkı için sürdürdüğü mücadele bu duruma bir başkaldırı niteliğindedir. Kürtaj eylemini gerçekleştirme kararı kadına ait olmakla birlikte kadının bu eylemi sağlıklı bir şekilde gerçekleştirmesi açısından bu durumun devlet kontrolünde gerçekleştirilmesi elzemdir, ancak kadının kendisinin vermesi gereken bir karar olarak

görülmesi söz konusu bile edilmezken bu durum daha çok bir suç olarak atfedilmektedir. “Demeter mitindeki duruşun vakurluğundan sonra, ihlal edilmiş olan doğum düzeninin haklı iddialarını yeniden gündeme getirmek için isteğe bağlı kürtaj gibi kaba sayılabilecek bir olguya başvurmak, çok indirgemeci görünebilecek. Ne var ki kürtaj gerçekliği, hâkim bir annelik öznelliğinin tutsak olduğunda bile kendini gösterebildiğinin çok önemli bir göstergesidir” (Cavarero, 2017, s. 123). Kürtajın istem dışı gerçekleştirilip çocuğun yanında bir de kadın ölümlerine neden olmasının yanı sıra kadının istemi dışında gerçekleştirilen doğum olayları da mevcuttur. Doğan çocuklar bir aile içinde büyüüp gelişmekten uzak bir ortamda doğabilmektedir ve bu durumda onların bakımdan devlet sorumlu olmaktadır. Erkeğin çocuğu istememesi ve kadının bir çocuğun bakımını üstlenememesinden ortaya çıkan bir sonuç olarak doğan çocuğun bakımını ve sorumluluğunu üstlenecek bir mekanizma olan Çocuk Esirgeme Kurumu’nun bu işlevi tam olarak yerine getirmeyişi eleştirilmektedir.

Çocuk Esirgeme Kurumu denen rezil kurumu başka bir biçime sokacak yerde, çocuk aldırان kadınların ardına düşüyoruz; bu Kurum’un yetiştirdiğı çocukları işkencecilerin eline teslim eden sorumlulara hiçbir şey yapmıyoruz (Beauvoir, 2010, s. 112)

Kadında annelik içgüdüğü ya da doğası diyebileceğimiz bir durum, gerçekte söz konusu değildir; daha ziyade toplum tarafından anneliğın inşası diyebileceğimiz bir “anne profili” vardır. Bu davranış profili çerçevesinde kadın “annelik” denen bir karakter yapısının içine sığdırılmaya çalışılır. Kadının bir doğa durumu olarak özümsediği annelik kadının toplumsal normlar çerçevesinde çocuğa karşı sorumluluklarını barındırmaktadır.

İnsanlığın bilinen ilk zamanlarında eril zihniyetin doğum olayını kendi ediminden bağımsız gerçekleşen bir durum olarak görmesi yaratıcılık gücünü kadına atfetmesine olanak sağlamıştır. “Bu gücün anlamı bir ‘sır’, tamamen dişil bir sırdır, çünkü bu imgesel çerçevede doğumdan dokuz ay önce bir erkekle birlikte olma edimi doğumun kendisiyle henüz ilişkilendirilmiş değildir.” Yunan mitolojisinde Zeus’un Dionysos’u kendi uyluğundan doğurması kadının yaratıcı gücünün kışkanılmasının bir ifadesidir. Hamile olup doğum yapabilen erkek, tıpkı ebelik yapan erkek gibi, hakiki felsefenin sembolik figürü olarak ortaya çıkar (Cavarero, 2017, s. 139).

Burada feministler tarafından vurgulanan, kadının gerek yaşadığı toplum gerekse devlet eliyle doğuma, çocuk yapmaya itilmesidir. Öyle ki toplumda, çocuksuz bir kadın henüz tam bir “kadın” olarak görülmez. Yani, Eş olarak yetkin bir birey sayılmayan kadın, ana olduktan sonra bu niteliğe kavuşur gibi görünür: çocuk onun yaşama sevinci,

varlığını doğrulamasıdır. Doğurmak kadının toplumsal yaşam içerisinde normal olarak karşılanmayacak hatta bir suç olarak atfedilecek birçok davranışını meşru kılmaktadır. “Eskiden cinsel bir nesne olan memesini şimdi açıkça ortaya çıkarabilir, çünkü bir yaşam kaynağıdır artık o; öyle ki, kutsal resimler bile Meryem Ana’yı göğsünü dışarı çıkarmış insanlığı bağışlaması için oğlu İsa’ya yalvarırken göstermektedir (Beauvoir, 2010, s. 128).” Kadının doğumu her ne kadar eril düşünce tarafından korkulacak bir durum olarak görülüp dışlansa da bu durum kadın üretkenliği bakımından önem teşkil etmektedir, çünkü “Doğum söz konusu olduğunda, orada her zaman üreten bir kadını görürüz” (Cavarero, 2017, s. 127).

1.8. Feminist Hareketin Tarihselliği

Feminizmin tarihi, hem kadınların deneyimlerinin bir araya getirilmesi hem de kadınların davalarını savunmak üzere kullanılmış farklı stratejik müdahalelerin kaydedilmesi olup, kadınların tarihi temel olarak 1970’lerden sonra tanımlanabilir bir alan olarak ortaya çıkan bir tarihtir. Ancak Donovan (2016)’a göre, İngiltere’de ve Birleşik Devletler’de kadınların oy hakkı almasını takip eden dönemde birçok çağdaşının yaptığı gibi Virginia Woolf 1929’da *Kendine Ait Bir Oda*’da kadınların tarihi meselesine odaklanır.

Kadın tarihçilerin amacı, kadınların kimliğini ayrı olarak kurduklarında bile kadınları tarihe dâhil etmektir. Feminizmin tarihi değişken, değişmesi olası bir uğraş, herhangi bir ortodoksluğa bağlı olmayan esnek, stratejik bir araç olmuştur. Feminizmin tarihsel özgüllüğü, zamanın temel hâkim varsayımları ne olursa olsun, feminizmin hem bunların içinden hem de bunlara karşı çalışmasından kaynaklanmaktadır. İster geleneksel tarihçilerden ister kadın tarihçilerinden gelsin, hâlihazırda bilineni yeniden üretme dürtüsü son derece muhafazakârdır. Feminizmin Tarihi’ni bu kadar heyecan verici yapan-yapmış olan- tam da yerleşikliği, rahat bir meskene bile “yuva” demeyi radikal bir biçimde reddetmesidir. Feministler sadece siyasi özneler değil, aynı zamanda arzulayan özneler ve aslında tarihi yapan öznelerdir.

1970 ve 1980’lerde kadınların tarihi, kadınların kimliğini siyasi özneler olarak pekiştiren, toplumun birçok alanında aktivizmi mümkün kılan ve daha önce görülmemiş bir kamusal görünürlük elde eden ve sonunda belli ölçüde başarı kazanan bir hareketin parçasıydı. Genel olarak bakıldığında feminizm üç döneme ayrılır.

1.8.1. Birinci Dalga

Feminizmin ilk dalgası 20.yüzyılın ilk 20 yılına kadar devam eden bir süreçtir. Bu süreçte birçok ülkedeki kadınların taleplerinin büyük bir bölümü hali hazırda yerine getiriliyor gibi görünmektedir. Buna karşılık birçok sebep kadınların toplumdaki geleneksel yerlerine geri dönmelerine neden olduğu da görülmektedir. 1929'daki dünya ekonomik krizinde iş sıkıntısı ortaya çıkmış olup işten çıkarılan ilk grup kadınlar olmaktadır. Alman faşizmi döneminde ise kadınların üniversitede eğitim almalarına ve iş hayatlarına sınırlandırmalar getirildiği görülür. İkinci Dünya Savaşı'nda erkeklerin savaşta olması nedeniyle sayısızca kadın endüstrilerde çalışmaya başlar, ancak savaş sonrasında tekrar "Kadın ve anne olmak" görevlerine geri döndürülürler. 20. yüzyıl boyunca kadınlara göstermelik de olsa bazı haklar tanınsa da kadın sosyal ve hukuksal alanda çoğu zaman erkeğin gerisine itilir. Bunun tüm dünyada, az ya da çok, böyle olduğu görülür. Birinci dalga feminizm genel olarak iki talep üzerinde mücadele etmiştir; Kadınlar için oy, eğitim ve mülkiyet hakkı.

Her ne kadar feminizm kavramının kökeni yeni olsa da feminist düşünceler eski Yunan ve Çin Medeniyetlerinde de yer almıştır. Christine de Pisan tarafından yazılan ve 1405 yılında İtalya'da yayınlanan "*Hanımefendiler Şehrinin Kitabı*" siyasi etki ve eğitim haklarını savunarak feminizmin birçok fikrini dile getirmiştir. Fransız Devriminden sonra Mary Wollstonecraft'ın kaleme aldığı "*Kadın Haklarının Savunması*" ise ilk modern feminizm metni olarak kabul görmektedir. 19. yüzyılın ortalarında kadın hareketi ilgi odağı olmuş ve kadınlar daha çok seçme hakkını kazanmak için çaba harcamışlardır. Feminizmin ilk dalga hareketi olan bu dönemde kadınlar seçme hakkını elde edince tüm diğer haklarını da elde edebileceklerini düşünmüşlerdir. Sanayileşme ve modernleşme süreçlerinde kadının iş hayatına katılımı ve ekonomik özgürlüğünü kazanmaya başlaması ile kadınlar ev dışına çıkarak salt annelik ve doğurganlık niteliklerinin yanında çalışan bir kadın niteliği de kazanmış ve kadınlar kendi aralarında bir dayanışma kurmuşlardır. 17. yüzyıldan itibaren kadınlar açısından en önemli konu eğitim olmuştur. Önceleri iyi anne olmak için "eğitim"in gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. 19. yüzyılda da ulus devletlerin oluşmasıyla iyi bir yurttaş olmak için eğitimin önemini savunmuşlardır, ancak kadınlar Fransa'da 1789 ve 1848 yıllarında ve 1870'li yıllarda devrim için canla başla çalışmalarına rağmen oy kullanma haklarından mahrum edilmişlerdir. Birinci dalga feminizmin Wollstonecraft'ın yanı sıra, dönemin diğer önemli yazarları Sarah Grimké, Elizabeth

Cady Stanton, Susan B. Anthony'dir. Sarah Grimké, Elizabeth CadyStanton, Susan B. Anthony'nin birincil amaçları kadınların, hukuk, eğitim ve sosyal hayat gibi konularda erkeklerle eşitliği olmuştur.

İlk dalga feminist yorumlar, “içkinlik-aşkınlık” ikiliğini “metafizik” ve “geleneksel erkek etkinliklerini” yücelten, “anneliği ve geleneksel olarak dışı görünen emekleri değerden düşüren” bir kavram çifti olarak eleştirmiştir. Batıda gerçekleşen gelişmeler, doğum kontrolünü güvenli hale getiren ve kolaylaştıran yöntemler geliştirilmesini sağlamıştır. Bu durum, kadınların hamilelik riski olmadan cinsellik yaşayabilecekleri anlamına gelmektedir. Doğum kontrolü için; yasal olduğu ülkelerde açık bir şekilde, yasal olmayan ülkelerde ise gizli olarak gerçekleşen, tehlikeli, kısırlığa ve hatta kadın ölümlerine sebep olan kürtaj gibi yöntemlerin dışında da alternatif çocuk düşürme yöntemleri üretilmiştir, ancak bu uygulamalar ve ilaçlar pahalıydı. Kadınlar, bu olanakların tüm kadınların hizmetine sunulması ve pek çok ülkede geçerli olan baskıcı yasaların ortadan kaldırılması için mücadele etmeye başlamışlardır. İkinci dalganın başlamasında ve teorisinde çok önemli bir etkisi olan düşünür Simone De Beavoir'dır ve bu bağlamda Simone de Beauvoir'dan bahsetmekte fayda vardır. Simone de Beauvoir, eşitlik feminizmin en önemli düşünürü olarak bilinir. Onun düşüncesinde, “Toplumsal Cinsiyet” kavramı, kavram olarak bulunmadığı halde, Simone de Beauvoir'ın düşüncesi aslında toplumsal cinsiyet fikrinin çekirdek halini barındırır. Beauvoir, kadınların erkekler arasında hep mübadele edilen bir nesne olarak görüldüğünü ve onların erkeklerin statüsüne sahip olmadığını düşünür. Ona göre, genç kız, evlilik çağına geldiğinde aile onu başka bir eve göndermeye hazırlamaya başlar, çünkü kadın, erkeğin nesnesi olacaktır ve aslında o, kendi evindeyken de evinin erkeklerinin nesnesidir. Kendi evinin nesnesiyken kadın, evlendiğinde gönderileceği evin erkeklerinin nesnesi olacaktır. Simone de Beauvoir'a göre, “Her özne, kurduğu tasarılar aracılığıyla kendini bir aşkınlık biçiminde, somut olarak ortaya koyar; özgürlüğünü, öteki özgürlüklere doğru sürekli olarak kendini aşarak tamamlar; şu anki varoluşun doğrulanması, onun alabildiğine açık bir geleceğe doğru açılmasıyla olabilir ancak” (Beauvoir, 1993, s. 31).

1.8.2. İkinci Dalga

1960'lara gelindiğinde siyasi hakları elde etmiş olmanın kadın sorunlarını çözmediği anlaşılmış ve daha önceleri siyasi olarak ele alınan sınırlar genişletilerek kadın baskısının kişisel, psikolojik ve cinsel yönlerine ilgi çekilmiştir. Böylece kadının

özgürleştirilmesi düşüncesiyle ikinci dalga feminizmi başlamıştır. İkinci Dalga Feminizm döneminde “kişisel olan politiktir” sloganı sadece kamusal alanda değil özel alanda da ve cinsiyete dayalı iş bölümünde de dönüşüm talebinde bulunuyordu. 1960’lı yıllardan itibaren kadınlar erkeklere karşı muhalefet için birbirlerini desteklemeye başlamışlar ve kız kardeşlik kavramını kullanmaya başlamışlardır. 1970’li yıllardan sonra da kadın çalışmaları akademiye de yansımış ve yeni disiplinler arası bir alan ortaya çıkmıştır.

İkinci dalga feminizmin “Kişisel olan politiktir” mottosu düşünüldüğünde, Ahmed’e göre, feminizmin tam da tarihsel olarak politik addedilmeyen yerlerde meydana geldiğini düşünülebilir: Hane içi düzenlemelerde, evde... Evin her bir odası, birinin sokakta, parlamentoda, üniversitede ne yapıyorsa onu yaptığı feminist bir odaya dönüşebilir. Feminizm nerede olması gerekiyorsa oradadır. Feminizm her yerde olmalıdır (Ahmed, 2017, s. 14).

İkinci dalga feminizm sembolik düzenle mücadelenin yollarını arar, ama Simone de Beauvoir da böyle bir mücadelenin gerekliliğini öngörmemiş de değildir; onun düşüncesi içinde bu, belki yeterince ileri götürülemeden, “ebedi kadın miti”yle mücadele biçimini alır. İkinci dalga feminist düşünce içinde Beauvoir’in eviçi emeğe ve anneliğe şimdilik hiçbir değer vermemiş olması çok eleştirilmiştir:

“İkinci Dalga Feminizmin başlarında Simone de Beauvoir bedeni “etobur bir bataklığa” benzetiyor, Shulamith Firestone ise, iyimser bir biçimde, ileri üreme teknolojilerinin günün birinde kadınları üremenin “baskıcı doğal koşulları”ndan kurtaracağını ümit eder” (Cogito, sayı 58, 2017, s. 59).

Ataerkillik kadınları erkeklere tabi kılan, onları erkekler arasında dolaşan bir mübadele nesnesine, satılan bir mala veya bir hediye indirgeyen bir akrabalık sistemi, bir ekonomik sistem, bir iktidar ilişkileri sistemidir. Lacancı psikanaliz, feministlerin gözünde, bu sistemi sembolik yapısı bakımından aydınlatmıştır. Ataerkilliğin sembolik sistemi, dil ve anlam dünyası içinde kadın, kadın olarak özne konumunda bulunamaz. Cinsiyet farklılığı kastrasyon travmasının bir etkisidir ve dışı cinsiyet farklılığı ataerkilliğin sembolik sisteminde ancak bir eksiklik, fallusa sahip olmamak biçiminde ortaya çıkar. Derrida da Lacan’ı izleyerek ataerkil kültürün sembolik sistemi fallus-logos merkezidir demiştir. Kısacası, ataerkilliğin gerçekliğimizi kuran ve tanımlayan, her şeyin ne olduğunu söyleyen dili ayrıcalıklı bir gösterene, “fallus” a dayanan bir

biçimde işler. Böylelikle feminizmin ataerkillik eleştirisi genişlemiştir. Bu doğrultuda Lacan'ın öğrencisi olan Irigaray'ın cinsiyet farklılığı üzerinden yaptığı eleştiriler ikinci dalga feminizme önemli bir temel oluşturmaktadır. Irigaray, kültürel bir devrim yapmak ve bir cinsiyet farklılığı kültürüne geçmek ister. Çünkü ona göre içinde yaşadığımız ataerkil kültür tek bir cinsiyetin hâkimiyetiyle belirlenmiştir; bu da erkek cinsiyetidir ve dolayısıyla dişi cinsiyet farklılığının belirmesi, ortaya çıkması, kendini kültürel, tinsel, evrensel bir manada var etmesi, ifade etmesi bu kültürde mümkün değildir ve bunun mümkün olacağı bir devrimi düşünmek ister Irigaray.

Bir başka önemli isim olan Kristeva'ya göre kadını erkekten ayrı kılan şey sadece biyolojik farklılık değildir; bu farklılığın anlam kazanması için mutlaka dil yoluyla telaffuz edilmesi gerekir. Başka bir deyişle, cinse bağlı farklılık dil içinde yaratılır, yani Kristeva'ya göre kadınların sorunları var olan sosyal düzenle özdeşleşmek veya bu düzenin kendileriyle özdeşleşmesini talep etmekle çözüme kavuşturulmaz. Birinci dalga feministlerin başarısının sınırlı kalmasının nedeni de budur. Kristeva, Cixous ve Irigaray, yapı söküme dayanarak dil üzerine odaklanır ve bir kadın yazısı yaratmaya çalışırlar. Amaçları erkek/ dişi karşıtlıklarının dil tarafından nasıl üretildiğini ve de kadının her zaman nasıl olumsuz ya da tamamlayıcı terim hâline geldiğini sorgulamaktır. Kristeva, kadının ezilme kaynağının, “ekonomik, siyasî ve kültürel yapılardan değil, anlam düzeneği üreten logos”tan oluştuğunu söyler.

Erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler, ağırlıklı olarak ikinci dalga feminizmin hâkim olduğu bir alan olmasına karşın, sosyal ve beşeri bilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi, bu alanda da postmodern, postyapısalcı, postsömürgeci, yapıbozumcu ve çok kültürcü yaklaşımlar son yıllarda öne çıkmaya ve üçüncü dalga feminizmin etkileri görülmeye başlamıştır.

1.8.3. Üçüncü Dalga

1980'lerde belirginleşen üçüncü dalga feministler, kuramlarını, ikinci dalganın katı, özsel kimlik anlayışına karşı oluşturmaya başladılar. 1990'la birlikte kimlik politikaları saldırıya uğradı. İkinci dalganın yetersizliklerinden yola çıkan postfeminist eleştirel tavır, tek ve evrensel bir kadın kategorisinde direnmez ve kadının ezilmişliğini de bir tek kategori/kimlik üzerinden açıklamaya çalışmaz. İktidar, yapı-bozum, merkezsizleşme, cinsiyet, farklılık ve kimlik gibi kavramlar üçüncü dalga feminizmlerin tartıştığı temel kavramlardır. Üçüncü dünya eleştirisinde, üçüncü dünyalı kadınlara dair Batılı feministlerce üretilen “örtünen kadın”, “güçlü anne”,

“ıffetli kız”, “ıtaatkâr eş” gibi evrensel imgeler, “yapı-bozum” a uğratılır ki bu, artık üçüncü dalganın geldiğinin habercisidir. Üçüncü dönem feminizmde, toplumsal cinsiyet mi cinsiyet farklılığı mı ikileminin yerine kesişimselliğın öne çıktığı görülür. Yani artık cinsiyet veya toplumsal cinsiyet bizi biz yapan diğerk toplumsal unsurlardan bağımsız bir biçimde ele alınan, tartışılabilir bir mesele olmaktan çıkmaktadır. Örneğın, etnik farklılıkla, ırksal farklılıkla, toplumsal statünün, eğitimin getirdiğı farklılıklarla iç içe geçmiş bir varoluşsal mesele olarak gündeme gelmektedir.

Üçüncü Dalga feminist hareketin örgütlenme biçimine, taleplerine bakıldığında, postkolonyal çalışmaları da içeren bir bölüm pörçüklük olduğı görölmektedir. Üçüncü Dalga’nın, İkinci Dalga feminist harekete yönelttiğı ve çözüme kavuşturduğı en önemli eleştirisi “beyaz kadın” deneyimini temel alıyor olması ve diğerk kadınların deneyimlerini görmüyor olmasıdır. Diğerk bir mesele İkinci Dalga’yla arasındaki fark ve bağlantının nasıl kurulduğunun genelleştirilememesi meselesidir. Üçüncü dalga feministlere göre, İkinci Dalga’yı belirli bir sınıftan ve etnisiteden olan “beyaz kadın”ın taleplerini gündeme getirmektedir. Her ne kadar Üçüncü Dalga Feminizm de toplumsal cinsiyeti sökmeye çalışsa da temelde yine de bir kadın ve bir erkekten bahsedip erkek ve kadın arasında gidip gelinen bir alan oluşturmaktadır. Queer Teori bu ikili cinsiyet sistemini tamamıyla yok sayar ve bütün bu ikilikleri ortadan kaldırmaya çalışır. Bütün bu ikilikleri ortadan kaldırmaya çalıştığı zaman da feminizmin en önemli hareket etme alanını baştan eleştirmiş olduğı görülür.

Üçüncü Dalga’ya kadar olan kamusal alana, politik hakların kazanımına yönelik taleplerde eşitlik vurgusunun net bir şekilde öne çıktığı görölmektedir. Üçüncü Dalga’dan sonra ise özgürlük vurgusu çok daha belirgindir. Dolayısıyla Üçüncü Dalga’ya kadar feminizmin asıl damarı bir tür negatif ortaklık önerisi iken, yani “Farklı haller içerisinde de olsa bizler kadınlar olarak eziliyoruz,” vurgusuyken, Üçüncü Dalga’dan sonra bütün farklı feminizmlerin kendi içerisinde örgütlenip, adeta bir konfederasyon gibi mücadelesinin önerilmesi vurgulanır.

Üçüncü Dalga’ya kadar öncelikle ekonomik ve sosyal taleplerin sunulabilmesi için kadınların, “Cinsellik ve buna bağılı birtakım durumlarını geri planda tutmak zorundaydılar,” dedikleri ve bu yüzden, “Toplumsal cinsiyet rolleri öldürölmeli, kadınlık halleri de erkeklik halleri de öldürölmeli,” şeklinde bir talebi öne çıkarmak zorunda kaldıkları görülür. İkinci Dalga Feminizm içerisinde Üçüncü Dalga Feminizm’e, “cinsiyet toplumsal olarak yaratılmıştır ama biyolojik cinsiyet üzerinden yaratılmıştır” eleştirisi vardır.

Judith Butler'ın kaleme aldığı eserleri “*Cinsiyet Belası*” ve “*Bela Bedenler*”, üçüncü dalga feminizmin temel ideolojik kaynaklarını oluşturmaktadır ve feminist kuramdan doğan Queer kuramı da Butler'ın feminizm eleştirisinden beslenmektedir. Butler, toplumsal cinsiyet kavramını heteronormatiflik eleştirisinin merkezine koyarak cinsiyet farklılığı konusunu ise gereksiz, işlevsiz ve zararlı bulup söyleminin dışında tutmaktadır. Butler bedenin kültürel normlarla nasıl karşılaştığını, onlarla ilişkisinde şöyle veya böyle hareket ederek, onları üstlenerek veya ihlal ederek nasıl toplumsal cinsiyetlendiğini çözümlemektedir. Burada, “toplumsal cinsiyet” oldukça güçlü bir kavram haline gelir ve bu süreç başlamadan önce ortada cinsiyet farklılığına sahip bir beden olduğunu varsaymak da gereksiz hale gelmektedir. Böylece, ikinci dalga feministlerin ele aldığı “cinsiyet farklılığı” konusu Butler'ın, Queer kuramının kalmaktadır. Simone de Beauvoir'ın kadını erkeğin egemenliğinden kurtarmak için toplumsal, tarihsel ve kültürel olanla mücadele etmesini önermesinin ve eşitlik talep etmesinin *Cinsiyet Belası* eserinde Butler üzerinde olumlu bir etkisi olmakla beraber Beauvoir, kadını içkinliğe mahkûm eden normları ifşa ederken Butler ise bedenin yasayla ilişkisi içinde normları üstlenerek veya ihlal ederek cinsiyetlendiğini savunmaktadır. Butler'ın queer kuramına bakıldığında cinsiyet farklılığının biyolojik bir belirlenim olmaktan ziyade, toplumsal cinsiyet ve cinsiyetin gerçeklikleri sembolik ve imgesel olarak kurulmaktadır (Direk, 2018, s. 212).

İKİNCİ BÖLÜM

2. IRIGARAY, FEMİNİZM VE PSİKANALİZ

Başta İtalyan ve Amerikan feministler olmak üzere, dünya çapında pek çok feminist düşünürün dikkatini çeken Irigaray, bir psikanalist, dilbilimci, kültür kuramcısı ve feminist filozof -o kendini filozof olarak tanımlamaz- olarak bilinen bir düşünürdür. Feminist bir düşünür olarak Irigaray, bugünkü durumları itibariyle kadınların erkeklere tabi kılınmış olduklarına ve bu durumun değiştirilebileceğine ve değiştirilmesi gerektiğine inanır. Ayrıca Irigaray bir cinsel fark feministidir, çünkü o, cinsiyetlerin sahiden farklı olduğunun kabul edileceği bir kültürel değişim türünü önerir ve bu doğrultuda feministlerin kadınların erkeklerle eşitliğe kavuşmalarını amaçlamamaları gerektiğini ileri sürer: “Kadınlar olarak eşitlik isteminde bulunulması, bana göre nesnel bir gerçekliğin yanlış ifade edilmesidir. Eşitlik istemi bir karşılaştırmayı varsayar. Kadınlar kimle ya da neyle eşit olmak ister? Erkeklerle mi? Ücret konusunda mı? Kamu görevlerinde mi? Hangi ölçüte göre? Niçin kendileriyle değil (Irigaray, 2006, s.10)?” Irigaray’ın cinsel fark feminizmi, eril normlarla oluşturulmuş kültürde kadının pozitif hiçbir dişi kimliğe sahip olamadığını ve eril normla meydana getirilmiş olan kültürün kadınlara atfettiği negatif kimliğin ortadan kaldırılıp yerine kadının da olumsuz sayılmayacağı pozitif bir kimliğin yaratılması gerektiğini imler. Kadınların erkeklerden gerçek anlamda farklı olduklarının tam anlamıyla idrak edilmesi gerektiğini düşünen Irigaray’a göre yaşadığımız sürece bir cinsiyetimiz vardır ve hepimiz cinsiyetli doğarız. Irigaray kadınlar ile erkekler arasında asla gerçek anlamda var olmamış olan bir farkı yaratmak ister:

Speculum, bir cinsiyetin diğer cinsiyet tarafından tekелci bir şekilde kullanım(lar), mübadele(ler) ve temsil(ler) hakkını eleştirir... kitapta izlenen bu yöntem, dişil bedenın erkeklerin söyleminin ya da onların çeşitli sanatsal uğraşlarının nesnesi olarak kalmamasını, kendini duyumsayan ve kendisiyle özdeşleşen dişil bir öznellik arayışının oluşturucusu olmasını içerimler (Irigaray, 2006, s. 61).

Irigaray’a göre, kadının sömürülmesi, onun ikincil, olumsuz ve pasif olarak ele alınmasında yatan en temel sebeplerden biri ataerkil sistem tarafından oluşturulmuş olan kültürün dilinin de eril bir yapıda oluşturulmuş olmasıdır. Bu bağlamda dil, Irigaray’a göre bir cinsiyete sahiptir ve erildir. Ve sadece dil değil aynı zamanda

toplumda oluşturulan siyasi, ekonomik, kültürel vb. oluşumların da eril olması söz konusudur (Irigaray, 1985, s. 90, Er, 2015, s. 180-181). Bu doğrultuda Irigaray Batı felsefesini, bir psikanalist olarak psikanalizi ve hatta biraz daha ileri giderek, Doğu felsefesine yönelmiş olmasından kaynaklı, Doğu felsefesini de eleştirip süzgeçten geçirerek eril dilin yanında bir de dişil karaktere sahip bir dilin oluşturulması gerektiğini vurgular (Irigaray, 2002, s. 49-73). Irigaray’a göre bireylerin, erkekler ve kadınlar olarak hayatlarını nasıl sürdürdükleri ve nasıl sürdürmeleri gerektiği Batı felsefesi geleneği tarafından derinlemesine şekillendirilmiş ve hala da şekillendirilmektedir. Bu şekillendirilmeler tamamen eril bir dille yapıldığından, Irigaray erkek ve dişi bedenlerine dair batılı kültürel imgelerin felsefe tarihine bağlı olduklarını düşündüğünden bunların hem hiyerarşik hem de derine gömülü olduğunu düşünür. Irigaray’a göre “Batı kültürü ilk elden erkekler tarafından, onların ihtiyaçlarını ve öznel zorluklarını çözmek üzere belirlenmiştir.” (Irigaray, 2012, s. 16) Bu anlamda erkekler için çözüm olan belirlenme, kadınlar için sorun haline gelmektedir. Ve bu sorun kadınları mülteci konumuna getirmektedir; yani kadın, eril normlarla kodlanmış bu dünyadadır ama buraya ait hissedememektedir. Bu anlamda Irigaray, dişi bedene pozitif anlam vermek için onun felsefi imgelerini “taklit” etmeyi önerir. Ve o, bu “taklit” önerisi bağlamında, tarih boyunca yaşamış pek çok filozofu, düşünürü, tarihte süregelen birçok düşünceyi- “bir kadın bedenine” sahip birisi olarak- taklit etmeye çalışarak eril düşüncenin yanına bir de dişil düşünceyi getirmeye çalışır ve dişil bir dilin de getirilmeye çalışılması gerektiğini savunur.

Sokrates, felsefenin ilan ettiği “ölüm için yaşama” amacına ulaşmaya yaklaştığı bu anlarda, hücresinde hiçbir kadın istemez. Bu yüzden mükemmel, kesin çözülmenin gerçekleşmesini beklerken, kendi ölümü üzerine son bir diyalogda ölüm tecrübesine ulaşır. Kadınlar gerçek felsefeyi oluşturan, bedenin ruhtan çözülüşünden bihaberdir. Ölüm karşısında yalnızca feryat ederler. Tıpkı kötü filozoflar gibi (Cavarero, 2017, s. 57).

Irigaray, yalnızca felsefeyi değil aynı zamanda, bir psikanalist olarak, psikolojiyi de “taklit” stratejisini kullanarak eleştirir ve psikanalize ait birtakım kavramlara özellikle eril kavramlar oldukları doğrultusunda yorumlar getirir. Bu bağlamda Irigaray, Freud düşüncesine atfen şunları söyler:

“Bu tür bir süreç, Freud’un erkek cinselliği için önerdiği modeli akla getirir: Gerilimin yoğunlaşması ve yeniden sıfır noktasına ulaşmak için boşaltılması, yani Freud’un homeostazis

(dengeleşim) dediği şey... Freud bir insan tarafından uyandırılan cinsel çekimi etkisiz hale getirmektense ona sebep olan kişiyle paylaşılmasının daha iyi olacağı üzerine kafa yormaz. Bu yol öznenin kendisine az çok yabancı, doğal veya kültürel buyruklara tabi bir otomat gibi hareket etmediği, fakat insancıl işler ve özellikle de başka insanlarla paylaşım için kendi enerjisini üstlenip dönüştürdüğü farklı bir enerji düzeni talep eder. Bu da bizdeki hayata ilave olanı harcamayı veya yok etmeyi değil, onu korumak ve insancıl bir yaratım içerisinde artırmak için geliştirmeyi gerektirir.” (Irigaray, 2012, s. 26)

Irigaray, Oedipus ve Elektra kompleksi olmak üzere, Freud’a ait kavramlara eleştiri getirerek onların da Batı geleneğinden gelen eril zihniyete ait bir dil üzerinden oluşturulduğunu iddia eder. Irigaray, Freud’un yanı sıra önceleri önemli bir takipçisi olduğu Lacan’ı da eleştirir. Lacan, Irigaray’ın düşünsel hayatında önemli bir figürdür (doktora tez danışmanı). Aynı zamanda Lacan, 20. yy. Fransız düşüncesine/felsefesine Freud tartışmalarını dahil eden önde gelen isimlerden birisidir. Lacan, Freud’u yorumlarken yapısalcı dilbilimin araçlarını kullanır ve Levi Strauss’un yapısalcı antropolojisinden yararlanır. Özellikle sembolik sistem düşünüldüğünde yapısalcılığın Lacan üzerinde önemli bir etkisi olduğu görülür. Lacan, “bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır” (Lacan, 2017, s. 156) der ve o, bilinçdışı sorunsalını da sembolik sistem içinde yeniden ele alır. Freud’un çok temel kavramlarını yeniden yorumlar. Aslında Lacan, Freud’a bir geri dönüş olarak okunabilir. Freud’un örneğin bastırma, arzu, süperegö, kastrasyon, hadım edilme, Oedipus kompleksi, bilinçdışı gibi kavramlarını yorumladığı gibi psikanalitik gelenek içerisinde kalmak şartıyla bu kavramlara yeni tanımlar geliştirir. Bu bilgiler doğrultusunda, Irigaray’ın Freud’a ait kavramları eril düşünceyle oluşturulduğu konusundaki eleştirisini bir Freud yorumcusu olan hocasına da getirir. Bu anlamda Irigaray ile hocası bu düşünce üzerinden bir çatışmaya girer ve Lacan, Irigaray’ın doktora tezini onaylamaz. Böylelikle Irigaray, psikanalitik akademik camiadan dışlanır duruma gelir. Ancak her ne kadar Irigaray’ın Lacan ile karşıt düşünceye sahip olduğu söylenebilse de, onun Lacan’ın kullandığı kavramlardan yararlandığı da açık bir gerçektir. Örneğin “cinsel fark” kavramı her ne kadar Irigaray’ın kullandığı bir kavram olsa da aslında Lacan’ın düşüncesinden temellük edilmiştir. Ancak her ne kadar Lacan’ın kavramlarından yararlanılsa da onun kavramları Irigaray ve pek çok feminist düşünürü göre, aslında eril bir dille oluşmuş Batı dünyasının devam ettirilmesinden başka bir şey değildir. Lacan’ın, “genç yaşta içine girdiğimiz dilin bizde arzu ürettiği ve dilin temelde patriyarkal olduğu için arzumuzu erkek-egemen kalıplar içinde sabitlediği” yönünde açıklaması Irigaray’ın

doğrudan hedefi konumundadır. Lacan'ın kavramlarını düzeltir ve işe Lacan'ın, neden her dilin cinsiyet farkının “fallosantrik” bir yorumunu barındırmak zorunda olduğuyla ilgili akıl yürütmesini eleştirmekle başlar.

Bu ataerkil, fallus-egemen düzenin kısır döngüsünden nasıl çıkabiliriz? Kız çocuklarına bir düşünce ya da tin olanağını nasıl kazandıracaktır? Bunu, anne ve kız çocukları arasındaki öznel ilişkiler yoluyla başarabiliriz (Irigaray, 2006, s. 49).

Bunların yanı sıra Irigaray, eril kodlarla oluşturulmuş Batı kültürünün bir kadına kendisini dışlanmış hissettirip o kültürde bir mülteci olarak yaşadığını düşündüğünden Doğu felsefesine yönelir. Irigaray, aslında Doğu ile tesadüfen, geçirdiği bir kaza sonucunda karşılaştığını söyler. Geçirdiği bir kaza sonucu bir süre yürüyemez duruma gelir Irigaray ve doktorunun önerdiği fizik tedavinin yanında, bir arkadaşının ona Yoga ile tedavi yöntemini önermesi üzerine Yoga ile tanışır ve bir süre sonra bu tanışma onu Hindistan'a kadar götürür. Yogayla tanışan Irigaray, Yoga ile tedavinin, psikanalitik tedavinin yerine geçip-geçemeyeceğini sorgular ve “yogayla tedavinin psikanalitik tedavinin yerine geçebileceği ne de psikanalitikle tedavinin yogayla tedavinin yerine geçebileceği sonucuna varır. Ona göre, “Yogayla tedavi ile psikanalitik tedaviyi akraba kılan şey her ikisinin de enerjiyi serbest bırakmakla, dolaşıma sokmakla ve geliştirmekle ilgilenmesidir” (Irigaray, 2012, s. 14). Yoga ile ilgilenmesi sonucu Hindistan'a seyahat eden Irigaray, Yoga uygulamasının da aslında eril zihniyete göre oluşturulmuş olabileceğini fark eder ve katıldığı programların uygulayıcılarına cinsel farklılığın uygulamaya yansıtılmasına ilişkin sorular sorar ve bu konuda taleplerde bulunur, ancak soru ve taleplerinin düzgün cevaplarla değil, gülüşlerle karşılandığını söyler. Çünkü uygulayıcılara göre Yoga'nın nötr olması gerekir ve öyle olması gerektiğinden de Irigaray, bundan habersiz bir acemi muamelesi görür. Fakat Irigaray'a göre “bu cinsiyetsizlik iddiası, Batı geleneğine ait eğitimcilerin bilginin nötr olduğu iddiasıyla aynıdır” (Irigaray, 2012, s. 76). Oysa Irigaray'a göre, yaşayan organizma asla cinsiyetsiz değildir. Yoga ile tanışmasının sonucunda Irigaray, Batı dünyasında yaşamış birisi olarak Doğu ile tanışmış, Doğu'yu sorgulamış olması zaman zaman onun “daha Batılı bir tercih ile daha Doğulu bir tercih arasında kalmak” şeklinde ikilemler yaşamasına sebep olmaktadır. Bu ikilem, “beni çok kültürlü olan çağımız açısından kaçınılmaz olan bir soruyu sormaya götürüyor” (Irigaray, 2002, s. 7-10, Irigaray, 2012, s. 9) der Irigaray: İnsan olmak ne demektir? Kendimle ilişkimde olduğu kadar, doğayla,

dünyayla, başkasıyla, başkalarıyla ve insan varoluşuna nispetle muhtemel olan bir aşkınlıkla ilişkimde, insanlığımı nasıl gerçekleştirebilirim? Bu sorular doğrultusunda Irigaray, Doğu ile Batı arasında köprü oluşturulması gerektiğini savunur ve aynı zamanda bu oluşturulan köprünün eril ile dişil arasında oluşturulabilecek köprü ile eşdeğer olduğunu vurgular. “Doğu ile Batı arasındaki köprü, yani inşa etmemiz ve olmamız gereken bu köprü, nefesin ve yaşam güdüsünün tinsel ve ilişkisel bir enerji kültürü içerisinde dönüştürülmesini ve kendi içimizde ve kendi aramızda bu ikisinin birleştirilmesini gerektiriyor mu?” diye de sorar Irigaray ve ekler “Bu çağ, Doğulu ve Batılı güzergâhları farklılaştıran kelimeler ve sessizlik arasındaki zıtlığın ötesinde, jestlerin büyük öneme sahip olacağı bir iletişim türünün keşfedileceği bir çağ olacaktır” (Irigaray, 2012, s. 79).

2.1. Öznelik Ve Dil

Irigaray için “öznelik ve dil” dendiğinde akla kadının susturulması meselesi gelmektedir. Irigaray’a göre, eril düşünceyle oluşturulmuş kültürde kadının susturulmaya çalışıldığı düşüncesi vardır ve bu düşüncüyü de erkeklerin dil aracılığıyla uyguladığı söylenebilir. Bakıldığında, Irigaray’ın aldığı eğitimlerden biri de dilbilim alanındadır ve onun, psikanaliz çalışmalarında demans hastalarını incelediği görülür. Bu incelemeler sırasında Irigaray kadın ve erkek hastaların hatırladıkları konular bakımından farklılıklar gösterdiğini görür. Erkek hastalar daha çok, yaşantılarında söz hakkına sahip kişiler oldukları için, daha önce konuşmuş oldukları sözleri, yani işitmeye yönelik anılarını hatırlamaktayken kadın hastalar ise daha çok, toplumda söz hakkına sahip cinsiyet olmadıkları için, daha önce kullanmış oldukları veya hediye edilen herhangi bir nesneyi, yani görmeye yönelik anılarını hatırlamaktadır. Irigaray bu durumu ataerkil sistemde kadının susturulmaya mahkûm edilmesine yani aslında konuşulan dilin, kelimelerin erkeğe ait olmasına bağlar. Bu anlamda Irigaray için, dilde cinsiyet farklılığı mevcut ve konuşulan ve kullanılan kelimeler, olumlu olabilecek kelimeler erkeğin alanına aittir, erkektir; kullanılan kelimelerin olumsuz olabilecek olanları ise kadının alanına aittir, kadındır. Aslında kadına ait bile değildir, sadece erkek tarafından kadına mal edilmiştir ve kadın susarak bunu kabullenmiş görünmektedir. Yaşayan, canlı ve medeni varlıklar eril; yaşam belirtisi göstermeyen, cansız ve cahil nesneler ise dişil olur. Bu, erkeklerin özneliği kendilerine atfettikleri ve kadınları da nesne konumuna ya da hiçe indirgedikleri anlamına gelir. Irigaray’a göre

erkek, kendine görünmez bir baba, bir baba-dil vererek Tanrı haline gelebilmekte ve dolayısıyla erkek, asla hiçbir şey vermemekte, ama yine de konuşmakta, tüketilemeyen ve mucizevî bir biçimde sürekli yenilenen bir dili tüketmektedir. Dilde cinsiyet farklılığının nasıl belirlendiği, cinsiyet farklılığı konumundan konuşmanın mümkün olup olmadığı konusu ikinci dalga feminizmin temel meselelerindendir. Bu noktada Irigaray açısından “erkekler dilsel kodu kendilerinin kılarak üç şeyi hedeflerler: 1) Erkeklerin baba olduklarını tanıtlamayı, 2) Anne-kadınlardan daha güçlü olduklarını ispatlamayı, 3) bir kadın bedeninin, rahminin, yumurtalığının doğal uzamında doğurulmuş olduklarından kültürel uzamı doğurmaya yetili olduklarını göstermeyi isterler” (Irigaray, 2006, s. 48). Irigaray’ın bu düşüncesini etkileyenlerden biri yine hocası olan Lacan’dır. Dil, çocuğu annesiyle sahip olduğu bağdan azlettiğinden dolayı, Lacan dile “Babanın-adı” der. Dil, geleneksel bir baba, toplumun taleplerini dayatan bir otorite figürü gibi davranır. Dile girmekle kişi Lacan’ın “sembolik düzen” dediği şeye girer. Lacan bu terimle hem yapılanmış bir semboller kümesi olarak dili hem de dile girme sonucunda ortaya çıkan, insan varoluşunun arzulayan unsurunu kasteder. Irigaray’a göre tüm özneler ne aynıdır ne de eşit, zaten böyle olmaları da doğru değildir. Cinsiyet farklılığı dilde de belirmektedir ve Irigaray, kadınların iki çift dudağının, arzuları ve konuşmalarını güzelce sembolize ettiğini ileri sürer: vajinadaki dudaklar ve ağızlarındaki dudaklar. Dudaklar bir dişi konuşma türünü, “kadın-olarak-konuşma”yı sembolize eder ki bu konuşma “daima kendisini örme, kendisini kelimelerle kucaklama halindeyken aynı zamanda içlerinde sabitlenmemek, pıhtılaşmamak için kelimelerden kurtulma halindedir” (Stone, 2016, s. 190). Kadın ağızını açtığında, dudaklarını oynattığında, çıkacak olan kelimeler hangi anlamlara gelecektir? Bu soruya şöyle bir cevap verilebilir: Kadınlar ve erkekler olarak, konuştukça “biz”leşmemekteyizdir. Erkekler “ben”ce konuşmakta, kadınlar ise “sen”ce konuşmaktadır; konuşulması gereken ise “biz”cedir. Çünkü erkek, sahip olduğu dil itibarıyla “ben”dir, kadın ise ona verilen dil itibarıyla “sen”dir; kadın, erkeğe göre, erkeğin ona verdiği dile göre konuştuğu için “ben(sen)”leşir, “sen” haline gelir. Senin karşısı “ben”dir çünkü. Bu yüzden kadının söyleminden bir “sen” değil, bir “biz” çıkmalıdır. Çünkü Irigaray’a göre olması gereken aslında kadının ve erkeğin birbirine karşı olması değil yan yana olmasıdır, yani kadının ve erkeğin birbirinin karşısında değil, “biz” olmak çerçevesinde birbirinin yanında olmasıdır.

Dikkat ettim, kadınların kendilerine özgü bir dili var. Erkeklerin yapılandığı dile bağımlı olmayan, birtakım işaretler ve yüz ifadeleri üstüne kurulu bir dil bu, ve sıradan kelimeleri şifre gibi kullanıp onlara başka anlamlar yüklüyor (Winterson, 2018, s. 39).

Irigaray’a göre kadınlar kadın haline gelmek yerine, erkek haline gelmektedir ve dişil kimliği tanımaktan aciz erkek dünyası da zaten kadınlardan erkekleşmelerinin dışında bir şey talep etmemektedir. Dolayısıyla kadınların özgürleşmesinin yolu, “erkek haline gelmekten” ya da erkeklerin organlarını ve nesnelerini kıskanmaktan değil, dişil öznelerin cinsiyetlerinin ve ait oldukları dilsel türün yüceltilmesinden geçer. Bu ikisi birbirinden tamamen farklı şeylerdir. Irigaray’a göre kadınların, erkeğinkine eşdeğer öznel bir konum elde edebilmeleri için, farklılıklarının tanınmasının sağlaması gerekir. Bu bakımdan, Irigaray’ın kullandığı teknik “dışarıdan” konuşma edimini ironik bir şekilde taklit etmek ve böylece, dışlanmış olan ötekinin rolünü açığa çıkarmaktır: “Dilim nedeniyle ait olduğum özne kültürünün, özneliğin düşüncesizce yok edilmesini sağlayacak bir yöne girmesinden değil, cinsiyetli bir özne kültürüne doğru evrilmesinden yanayım” der Irigaray (2006, s. 60). Irigaray için “Erkekler dünyayı eşit haklara sahip cinsiyetli özneler olarak kadınlarla birlikte yönetmemektedir. Bu, ancak ve ancak bir dil dönüşümüyle olanaklıdır” (Irigaray, 2006, s. 73). Yani mesele, insan olsun olmasın, yaşayan diğer canlılar arasında canlı bir insan olarak bireyleşmek ve kendi yerini bulmaktır.

Dişi sesi yankılanmaya devam eden bu kadim kahkaha olmasaydı eğer, bu olgular, ölüm üzerine kurulu bir “gerçeğe benzerlik” düzeninin gayretiyle, hiçbir skandala ve itiraza meydan vermeden, daha uzun süre saklı kalacaktı. Ebedi olanın felsefesi, yaşamın anlamını, hiçliğin musallat olduğu bir oluşun katlanılmaz ıstırabına indirgeyerek bastırmaya çalışmıştır. İşte dişi sesin özgürleştirici kahkahasıyla kurtardığı şey, yaşamın bu anlamıdır (Cavarero, 2017, s. 93).

Kadının susturulması meselesi, daha önce ifade ettiğimiz gibi kadının dünyada mültecilik konumunda olmasına bağlanabilir. Kadın mülteci, çünkü ataerkil sistem tarafından oluşturulan dil itibarıyla kadın bu dünyaya ait olmamaktadır. Aziza Brahim’in Lagi adındaki şarkısında şöyle bir şey geçmektedir; “Dünyaya geldiğim günden beri mülteciyim”. Aziza Brahim’in yaşamına bakıldığında, bir mülteci kampında dünyaya geldiği görülür ve bu göz önüne alındığında kadının da dünyadaki konumunun böyle olduğu görülür; kadın, dünyaya geldiği günden beri mülteci; geldiği yere yabancı, ama başka ülkeye de gidemez. “Metafizik bir yurtsuz” olan kadının mültecilikten kurtulması için -Irigaray’ın “kadının susturulması” meselesine

göre hareket edeceksek- çaba içerisine girmesi gerekmektedir. Örneğin kamptan dışarı çıkabilmeye cesaret edebilmelidir. Bu açıdan bakıldığında, Aziza Brahim'in de öyle yaptığı görülür. Kadın, mültecilikten kurtulabilmek için, dünyadan çıkamazsa da mülteci kampından çıkıp ona çizilen o sınırı aşmalıdır.

2.1.2. Maternal Soykütük Ve Sembolik Düzen Eleştirisi

Irigaray, ataerkil sistemde, kültürde oluşturulan dilin eril bir dil olduğunu fark ettikten ve aynı zamanda kadının da kültürde bir dile sahip olması gerektiğini vurguladıktan sonra felsefe tarihi ve psikanaliz gibi uzman olduğu alanlara sirayet eden eril kavramları eleştirip dişil bir dil oluşturma çabasına girer. Bu çabasının sonucunda eril zihniyete dair fark ettiği bir nokta da kadının susturulmasına binaen, eril aklın kadına has olan doğumu yadsıması, ölüme öncelik tanınması, ölüme doğumdan daha çok odaklanmasıdır. Irigaray'ın fark ettiği bu noktanın kaynağı Batı dünyasının da altyapısını oluşturan Antik Yunan döneminin eril aklıdır. “Bütün insanlar ölümlüdür” sözü eril bir düşünceden gelmekte olup oluşturulan kültürün doğum değil, ölüme odaklanması anlamına gelir ve aynı zamanda bu cümle Batı kültürünü de meşgul eden bir cümledir. Burada Irigaray, doğum aracılığıyla insana ilk nefes verenin kadın olduğunun unutulduğunu, erkekler tarafından bilinçli bir şekilde unutturulduğunu ve erkekler ölüme önem verdiği için burada kadının dışlandığını vurgular ve ona göre eril akıl, doğumu, kadını dışladığından ötürü kendini dünyaya fırlatılmış hissine kapılır. Buradan hareketle şöyle bir soru sorulabilir; dünyaya fırlatılmış olmak devreye Tanrıyı sokmuş olmak anlamına mı gelmektedir? Evet, Tanrıyı çünkü burada ölüm önemsenmişse Tanrıça da yoktur, Tanrıçanın söz söylemeye hakkı yoktur. Irigaray ise doğumu önemseyen birisi olarak, Tanrıya değil Tanrıçaya vurgu yapmaya çalışır eleştirilerinde, çünkü ona göre, insana ilk nefes veren, insanın dünya ile fiziksel olarak ilk bağı oluşturmalarını sonuçlandıran kadındır, yani Tanrıçadır. Devamında Irigaray'a göre, ilk nefesi de ilk nefes vereni de unuttuğu için, “Erkek, Tanrıçayı dinlemez artık, onunla alışverişte bulunmaz. Tanrıçayla olan bağı kopardığı gibi kendisiyle olan bağı da koparır. Tanrıçadan doğmuştur ve ondan oluşmuştur. Ancak yaşamın kökenini, bu ilk enerjisini unuttur: kadını artık ağzına almaz, dillendirmez” (Irigaray, 2014, s. 54). Irigaray'a göre, kültürde eril aklın oluşturmuş ve oluşturmakta olduğu dil, onu “Tanrısal”a yöneltir ve böylesi bir “Tanrısal” erkeği insancıl ve tanrısal, doğal ya da doğaüstü denilen iki parçaya böler, bu durum erkeği insandan başka bir oluşa terk

etmeye teslim eder. Böylece erkek, kadın tarafından meydana getirildiğini yadsır ve kadınla bir ilişki kurmaktan kaçınır duruma gelir ve böylesi bir durum da kadının susturulması meselesini daha da körükler hale getirir. Ve Irigaray’a göre böyle bir durumda erkeğe ait olan söz, gerçek olandan uzaklaşmış olur ve söz, kendini iletebilmek için başlangıçta ona ilham veren şeyden uzaklaşır, köklendiği yerin dışında kendini tekrar eder ve kadından ya da Tanrıçadan aldıklarını unutur. “Söz erkekler arasında, ustadan öğrencisine/öğrencilerine geçen bir tılsıma dönüşür. Bir erkek bir diğerinin sözlerini dinler ve onları tekrar etmeye girişir. Kendi aralarında takılırlar. O-doğa, kadın, Tanrıça- artık orada yoktur” (Irigaray, 2014, s. 60). Irigaray için, böyle bir durum kadının sözünü sansürleyen ve gitgide onu işitilemez kılan bir mantık düzeni oluşmasına sebep olur. Erkeğin Tanrısal olana yönelmesi, doğuma değil de ölüme yönelmesi demektir, kadını yani anneyi yok saymak ve Baba figürünü ön planda tutmak anlamına gelmektedir.

Eril bir kültür hayatı taklit etti, aynı bir erkeğin klonlamada taklit edildiği gibi. Ne logos ne de yalnızca eril bir Tanrı, doğal dünyayı gerçekten aşabildi. Büyüme hareketinin nasıl ifade edileceğini öğrenmedikleri için onu yapay olarak çiftlediler. Erkek, tek başına üreme noktasına gelmek için, hayatın oluşunun devamlılığını bozmak, onu köklerinden koparmak zorunda kaldı. Böylece bir formun gerçeğe benzetilmiş kopyaların çoğalması için örnek teşkil edebileceği varsayıldı (Irigaray, 2014, s. 81).

Irigaray’ın bu konuda yaptığı eleştirileri Lacan’ın “sembolik düzen” dediği kavramdan yola çıkarak getirdiği/geliştirdiği söylenebilir. Çünkü Lacan’a göre “sembolik düzen” dil anlamına gelmektedir. Lacan’a göre, bilinçdışı bir dil gibi yapılır, Lacan için sembolik düzen dilin, var olan düzenin ve kültürün alanına tekabül eder ve Lacan’a göre insan doğduktan, yani sembolik düzene girdikten sonra, insanın yaşayabileceği tek gerçek şey ölümdür. Lacan için, doğan her birey simgesel düzeni hazır bulur ve onun yasalarına uymak zorunda olduğunu “Babanın-Adı” yoluyla öğrenir. Irigaray, hocasının bu düşüncesinin, eril zihniyetin oluşturduğu kültürden kaynaklandığını savunur ve onun bu kavramını eleştirerek başka bir yorum getirir. Irigaray’a göre sembolik düzen bir kültürün sahip olduğu, insanların düşüncelerinin ufkunu biçimlendiren, miras alınmış fikirler ve imgeler kümesidir. Dolayısıyla ona göre sembolik düzen dilin ötesine geçer ama onu içerir de, zira fikirler genellikle dilde açıklık kazanır ve dille birlikte evrilirler. Sembolik sistem tek bir cinsiyetin konuşmasına izin verir, bir kadın da “özne konumu”ndan konuştuğunda sembolik

sistemdeki eril konumu almış olur. Fakat Irigaray’a göre burada tarihi aşan bir “yapısallık” söz konusu olamaz; bu yapıların kökleri zamanda, mekânda, dünyadadır; yani söz konusu yapılar kültürel ve bütünüyle tarihsel olarak kurulmuştur. Yani kadınların, onları karşılıklı anlamlandırma ve ortak aidiyet alanlarından kopararak birbirinden ayıran, kendi başlarına bırakan ataerkil sembolik düzenin içinde belli bir şekilde yaşadığı ve bu düzenin, kadınları onları babanın alanına hizmet eden rol ve işlevler yükleyen bir yere koyduğu söylenebilir. Burası kadınların “gölgedeki bakıcılar” oldukları yerdir (Cavarero, 2017, s. 106). Yani burada ataerkil sembolik düzen doğuma değil ölüme, savaşa “Babanın yasası”na hizmet eder ve eril dille oluşan bu sistemde yaşamak, yaşayabilmek kadın için mümkün hale gelmez, bu sistemde-Lacan’ın da deyimiyle- “kadın yoktur”.

Ama havada bu müziği kapan ne ister? Ölmek. Yine ölmek, işte onun mutluluğu. Çünkü gece-yarısında, derinliğinde, gündüze göre daha sarhoş edici olan bir ölümü bulmuştur. Ve çok uzaktan hatırlanan bu şarkıda vaktinin tamamlanmasından başka bir şey işitmez. Ve ölümünün başlangıcından önce yükselen bu kokuda sonsuzluk kokusundan başka bir koku duymaz (Irigaray, 2011, s. 18).

Lacan’dan bunu gören Irigaray sembolik düzenin nasıl değiştirilebileceğini sorgular ve kendisinin de bazı çalışmalarında uyguladığı bir “taklitçilik” stratejisi önerir. Strateji, dişi cinsiyetin geleneksel imgelerini taklit etmek, başka bir deyişle yeniden üretmektir. Irigaray, sembolik düzenin eril dile karşılık geldiği eril tarihin, göklerdeki Tanrılara yöneldiği günden beri, tanrıların yani erkeklerin insanı yeryüzü yaşamına yabancılaştırmış olabileceğini söyler ve şöyle der: “Kuşkusuz erkekler anne olmanın tinsel değil de maddi şeylerle uğraşmayı bilmek anlamına geldiğini ve kadınların da bunu kendilerinden daha iyi yaptıklarını söylemeye hazırdırlar. Hiç anne olmadılar ki...” (Irigaray, 2006, s. 80). Yani tanrılara yönelen eril düzen, doğayı/Tanrıçayı/anneyi yadsır, çünkü aslında eril düzen ölümü bilir, anne olamadığından ölüme odaklanır. Olması gereken ise insanın doğasına dönmesi, yani anneye dayanan bir soyun düşünülmesidir. Doğaya, anneye dönüldüğünde insanların dünyaya sadece doğumla geldiği, asla başka yoldan gelmediği görülecektir, ancak doğuran her şeyin kökeninin tende olduğunu unutmayı başaran kültür ve tarihin metafiziğe, ruha yöneldiği söylenebilir. Kadın özneliği, ataerkil düzenin, işlevsel alt tür olan “kadınlar” dâhil bütün insan türüne anlam verdiği varsayılan sembolik figürlerin cisimleşmiş bir hali olduğu iddiasını reddeder. Gerçekten de insanlar dünyaya ya kadın

ya da erkek olarak geldikleri için, dişi düşüncenin ufkunda cinsel fark, insanların daha en başından beri izini taşıdığı bir gerçektir. Bu nedenle cinsel fark, kendilerine uygun hangi figürleri benimseyeceklerini kendi kendilerine belirleyebilen iki farklı cinsiyetli öznenin olduğu sembolik bir düzen içinde uygun biçimde temsil edilmeyi gerektirir. Böyle bir gereklilik Irigaray'ı yalnızca felsefe tarihini, psikolojiye ait kavramlarını değil aynı zamanda eril olarak görülebilecek her bir kelimeye karşılık, kelimeye dişil anlam da yüklenebilecek duruma getirinceye kadar çabalamaya iter. Ve eril düzenin yöneldiği metafiziğe, ruh kavramına da müdahale eder. Ruh kavramını anneye dayalı soya yönelmek bakımından ele alır ve ruhun bir anlamının da “nefes” sözcüğü olduğunu, insana da ilk nefes verenin anne olduğunu ve insan hayatının kendi nefesi sayesinde var olduğunu bilincine varmasının özerk canlılar haline gelmesi açısından şart olduğunu söyler. Ancak bunu söylerken şunu da belirtmektedir; “hayatın başlangıcında süt çocuğunun yaptığı gibi sadece temel hayati fonksiyonlar düzeyinde yaşamayı sürdüremeyiz. Kendi hayatımızı sırtlanmak ve onu insancıl bir varoluşa dönüştürmek durumundayız. Bunu yapabilmek için nefesimizi gözetmek, onu geliştirmek ve ayrıca, kullanılabilir bir soluk rezervi oluşturmak gerekir” (Irigaray 2012, s. 21). Bunun için erkeğin kadın/anne sayesinde fetüsün ve hatta yeni doğanın ilk otonomisini, yani bir ruh tohumunu kazandığı, anneden alınan nefesi hatırlaması gerekir. Bir nefes kültürü, yani yaşam soluğunun ruhani bir nefese dönüşümü, erkeğin insanlığa dönüşmesi yolunda gerekli bir gelişmedir. Ancak Irigaray, yaşadığımız çağda bile henüz öyle bir düzenin gerçekleşmemiş olduğunu düşünür ve ona göre, hayat, nefes, aşk ve düşünce erkeğin kadınla ve Tanrıçayla birlikte düzenlemeyi başaramadığı bir oluşun sonucu olan varsayımsal bir geleceğe ertelenmektedir.

Tam unutulmaktan kurtulduğunuzda, unutulmak tekrar yutar sizi. Çünkü yaşama anına her zaman çok geç geliyorsunuz (Irigaray, 2011, s. 17).

Irigaray, yaptığı bu sorgulamalar -özellikle Lacan'ın sembolik düzen kavramıyla ilgili eleştirileri- ve yeni bir “nefes kültürü” oluşturulması gerektiği önerisi doğrultusunda, anne-kız ilişkisine önem verilmesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda, “Anne-Kız İlişkisi Ve Platoncu Mağara Mitinin Eleştirisi” başlığı altında Irigaray'ın bu konu hakkındaki düşüncelerini irdelemek konunun anlaşılması açısından elzem görünmektedir.

2.1.3. Anne-Kız İlişkisi Ve Platoncu Mağara Mitinin Eleştirisi

Irigaray’a göre, ölümü odak noktası haline getiren eril sistem tarafından kadın kavramının ele alınış biçimi de eril kodlarla oluşturulmaktadır ve bu doğrultuda, ona göre eril düşünce dışıl olanı da kendisinin hâkimi olduğu dünyada kendisine göre yorumlar. Bu doğrultuda Irigaray, nefes kültürünü vurgulamak amacıyla eril dille oluşturulan düşünceleri ele alır ve ele aldığı konulardan biri de daha önce belirttiğimiz gibi, Freud’un “Oedipus kompleksi” kavramıdır. Freud’un bu kavramı “baba katli” üzerine kuruludur ve Irigaray bu kavramdan hareket ederek, “baba katli” yerine “anne katli”ni yerleştirir. Böylece, felsefenin ve dolayısıyla da toplum ve kültürün kadim bir ana katli üzerine inşa edilmiş olduğu tezi Luce Irigaray’ın temel tezlerinden biri haline gelir. Ona göre aslında eril zihniyet tarafından ölüme odaklanıldığı için baba “katledilir”, ancak babanın katledilmesi mevzusu aslında gizil bir biçimde anne katlini barındırır. Çünkü burada, anne hiçbir zaman düşünülmez ve eril zihniyet tarafından doğum yadsınarak kapalı bir evren yaratmak amaçlanır. Irigaray’a göre kültür, annenin kendisiyle olan ilişki üzerine yoğunlaşarak, erkeği annenin dünyasından ayırmaya niyetlenir. Gerçekte, eril normlarla oluşturulmuş toplumda erkek/filozof saf düşüncede kendi mekânını oluşturmak için, doğduğu dünyayı terk eder ve bu şekilde kendi doğumunu silerek annesini sembolik bir biçimde katletmiş olur.

Yaşam hiçbir zaman açık konuşmaz. Kendini çiçeğinde gösterir, köklerinde saklar. “Evet” ya da “hayır”ın karşılığına riayet etmeyen zorunluluklara göre görünür ya da kaybolur (Irigaray, 2014, s. 41).

Irigaray’a göre, ataerkil, fallus-egemen düzen bir kısırdöngü halindedir ve o, bu fallus-egemen kısırdöngüden nasıl çıkılabileceğini ve kız çocuklarına bir düşünce ya da tin olanağının nasıl kazandırılacağını sorgular. Ona göre, “Bunu, anne ve kız çocukları arasındaki öznel ilişkiler yoluyla başarabiliriz” (Irigaray, 2006, s. 49). Bu düşünce Irigaray’ı plasenta kavramına götürür ve Irigaray, eril zihniyet tarafından oluşturulmuş kapalı evrende, varlıkla ilişkilerin garip bir şekilde fetüsle plasenta arasındaki ilişkiyi anımsattığını fark eder. İnsanın, en azından eril varlığın, kısmen kendisinin ürettiği ve ayıramayacağı bir dünyaya batırılmış olduğunu ve bu yüzden erkeğin kendini izole edilmiş, plasentanın dışındaki her türlü ilişkiden koparılmış bulduğunu gözlemler.

Erkek için söz konusu olan, kapalı bir evren yaratmaktır. Varlıkla olan bağı tasvir etmek için kullanılan sözler fetüsün plasentayla olan ilişkisini çağrıştırır: “bir şeye batmış olmak”, “bir şeyin parçası olmak”, “bir şeye bağlı olmak” ve kuşkusuz kendisi olmak için, düşünmek için ve söylemek için gerekli olan şeyi ondan almak (Irigaray, 2014, s. 40).

Irigaray için plasmanta ilişkisi belirlenimcilik ve yaşamsal ya da kültürel kapatılmışlık karşısında kadının bedensel kimliğinden kaynaklanan açılımlardan birini temsil eder. Plasmanta, anne ile çocuk arasındaki bağıdır; plasmanta, bebeğin anne karnında ihtiyaç duyduğu hemen her türlü kaynağı sağlayan bir yapıdır. Plasmanta, anne ile bebek arasında pek çok kritik rol üstlenir. Plasmantanın temel görevleri arasında besinleri bebeğe getirirken, atık maddeleri bebekten alıp anneye taşımak ve bebeğin büyümesinde önemli rol oynayan bazı hormonları salgılamak yer alır. Plasmanta, gelişimini annenin bedenine borçlu olan çocuğun organıdır, ancak çocuk plasentayı ve plasmantanın işlevini hatırlamaz, unuttur. Çünkü doğumdan sonra plasmantanın kendisi de işlevi de ortadan kalkar. Plasmantanın doğumdan hemen sonra atıldığı gibi, çocuğun zihninden de plasmantanın işlevi atılır, hatırlanmasına da izin verilmez. Bir anlamda Irigaray’a göre, aslında erkek çocuğun yine -Oedipus kompleksi aracılığıyla da olsa- anne ile ilişkisini hatırlamasına hakkı vardır ancak kız çocuğunun bunu hatırlaması için keskin engeller bulunmaktadır. Eril zihniyet plasentayı, yani doğum anını unutup ölüme odaklandığı ve bu doğrultuda kapalı bir evren yarattığı için, bu kapalı evrene zaten kız çocuğu alınmaz ve plasentaya da yaklaşmasına izin verilmez. Bu anlamda Irigaray anne-kız çocuğu ilişkisine odaklanır ve böyle bir ilişkiye önem verilmesinin kapalı bir evren oluşturmak yerine, verimli topraklar, verimli anayurtlar oluşturmak için gerekli olduğunu savunur. Bu doğrultuda da Irigaray, plasmantanın, -her ne kadar kadın bedeninden doğumdan sonra atılsa da- hem tıbbi ve bilimsel araştırmalarda hem de kozmetik endüstrisinde kullanılan önemli bir malzeme olduğunu söyler ve bunun da fallus-egemen toplumun getirdiği, mülk anlamında, ticari ilişkileri yansıttığını savunur. Burada plasmantanın kime verilir verilmeyeceği ya da plasmantanın kullanılıp kullanılmama izninin kime verileceği soruları ortaya çıkar ve Irigaray bu konudaki düşüncesini şu şekilde açıklar: “Anne plasmantanın sahibi olmasa bile, anneye onu kime ya da ne için bağışlama kararı aldığı sorulabilir. Bu, en azından, annenin çocuğa sunduğu armağanın ve ticari ataerkil sistemimizin hiç hesaba katmadığı çocuğun anneye ödemek zorunda olduğu borcun simgesel olarak belirtilmesini sağlayabilir.” (Irigaray, 2006, s. 46) Plasmantanın bile, doğumdan sonra eril düşünce tarafından

sahiplenilip birtakım amaçlarla kullanıldığını söyler Irigaray ve ona göre erkekler arasındaki değiş-tokuş meselesi de bu biçimdedir. Erkek, sahiplenir, yararlanır ve tüketir. “Aşırılık”, Irigaray’a göre nesneyi değiştirir ve erkeğin bu aşırılığı, yani “sahiplen, yararlan ve tüket” düşüncesi, değeri alt üst eden ikramiye olarak, bekâret kavramına götürür bizi. Bu doğrultuda Irigaray, erkeğin kadının bekâretini bozmasını aslında eril zihniyetin doğadan, doğasından kaçmasına bağlar.

Orada erkek yolunu kaybetmiştir, düşmüştür. On(lar)a-ve Tanrıçaya- yönelik bir eğilim geliştirmemiştir. Bu yolu tekrar toprak ve gökyüzü arasına kapatmıştır. Hatasını görmemek için (dişi) on(lar)a olan eğilimini baştan çıkartmayla donatmıştır. Yalnızca, onun dünyasını kurmakta kullanışlı olanlar hayatta kalmıştır: Evin ya da sitenin gözetçileri, insanların ya da tanrıların anaları. Yani onun isteğinin hoşuna gidenler, onlarla alışverişte bulunmadan ve diyaloga girmeden-kendi aralarında kalarak. Kız evlat da, telafi için diğer erkeklerle devredecek bir mülkü olan bir insana karşı bir ilgi besler. Yalnızca erkeklerle iletişim kurulur, ama bu iletişim kişilerarası diyalogdan çok, kültürel mülk de dâhil mülk ticaretine denk tutulur (Irigaray, 2014, s. 68).

Plasentanın erkekler tarafından bir mülk gibi kullanılması durumunu Irigaray ölümsüzlüğe de bağlar. Ölüme odaklanan eril zihniyet doğumu tamamen unuttur ve ölüme odaklanmak, eril zihniyeti ölümsüzlük kavramına da odaklanır hale getirir. Bu durumda da plasentanın, daha önce belirttiğimiz gibi, tıbbi ve bilimsel araştırmalar ile kozmetik endüstrisinde kullanılması, aslında ölümsüzlük düşüncesini anımsatır bize. Yani Irigaray, dünyayı ölüme odaklı bir ölümsüzlüğün yönlendirdiğini söyler. Buradan da Irigaray, ölüme değil de doğuma odaklanmak için plaseenta yorumuyla birlikte, Demeter mitini de örnek göstererek anne-kız ilişkisi bağlamında, insanlığın, “doğasına dönmeye doğru” anneye dayalı bir toplum oluşturmak gerektiği sonucuna varır. Demeter mitini kullanır, çünkü plasentanın işlevinin unutulması gibi, erkeğin de Demeter’in kızını ondan alarak aslında anne-kız ilişkisini sekteye uğrattığını, doğumu, anneyi unutturmaya çalıştığını görür Irigaray bu mitte. Irigaray’a göre Persephone’nin yeraltı Tanrısı Hades tarafından kaçırılması, doğadan gerçek anlamda kaçırılanın annenin kızı ve yakınlıklarıdır. Persephone kaçırılarak artık annesiz kalır ve bu durum gelecekteki kız çocuklarının da sürgün edilmeye mahkum olduğu anlamına gelir. Irigaray “Erkek yaklaşır onlara ama bu tecavüz ve kadınlar arasındaki ayrılık sayesinde yapay bir biçimde” (2011, s. 154) der ve ona göre erkeğin yakınlığı, ihtiyaç ya da arzusunu değiş-tokuşun değer örtüsüne dönüştürür.

Persephone. Etimolojinin atılması. Kırılma-kendi içinde mi? Onun içinde mi?- Bir kaynağa, bir kökene, bir soya boyun eğmeksizin adın içinde mi? Kızın gerçeğe belirsiz, kesinlikle adlandırılmayan, tek anlamla belirlenemeyen geçişi- anadan babaya. Bekaretin bozulması işlemi midir bu? (Irigaray, 2011, s. 153)

Persephone'nin, Hades tarafından kaçırılmadan önce aslında ismi Kore'dir. Kaçırıldıktan sonra ismi değişir çünkü eril normlarla bakıldığında Persephone, Hades tarafından tecavüze uğrar ve bekâreti bozulur. Persephone'nin bu durumundan haberdar olan anne, bereket Tanrıçası Demeter, acı, öfke ve üzüntüye boğularak Tanrıçalık görevinden feragat eder. Irigaray'a göre, Demeter'in bu duruşu eril zihniyete bir başkaldırı niteliğindedir; Demeter'in Tanrıçalıktan feragat etmesi, kıtlığa neden olur ve bu durumu Tanrıların dünyanın yok olmaktan kurtulması için Tanrıçanın üzüntüsünü almak için önlem almalarına sebep olur. Demeter kıtlığa sebebiyet vererek anne-kız ilişkisinin ortadan yok edilmesi düşüncesine engel olmak istemektedir. Bu durum bizi tekrar placentanın kavramına götürür, çünkü bakıldığında plasentanın yapısının damarlar şeklinde olduğu görülür ve plasentayı bu bakımdan bitki örtüsüne benzetebiliriz, yaşam ağacının köklerindeki damarlara benzetebiliriz örneğin. Bunun dışında Demeter kızına kavuşur ancak Hades'in oyunları sonucu sadece belirli dönemlerde kızına kavuşur ve bu durumu da Irigaray şöyle yorumlar; Persephone, belirli dönemlerde yeraltı dünyasının Tanrısı Hades'in, belirli dönemlerde de Demeter'in yanında, yeryüzünde kalır. Bu durumda Persephone, iki dünyayı da tanımaktan -ve bu yazgıyı küçümsüyor gibi gözükmeksizin- zamanın iki katını "doğal" sarhoşluk içinde geçirecektir; ilkbaharlarını ve yazlarını (Irigaray, 2011, s. 156). Persephone yazlarını ve ilkbaharlarını annesinin yanında, soğuk mevsimleri de onu kaçırmış olan, onu kendi kendisinden uzaklaştırmış ve yıpratmış olan Hades'in yanında geçirecektir ve Irigaray'a göre bu durumda Persephone buzdan bir varlık haline gelir; doğallıktan kopmuş her türlü üretimin gerçekliği budur. Ve doğallıktan koptuğu zaman Persephone, onu kendisi olmaktan ayıran mucize bir tekniğe boyun eğmiş görünür; ölümsüz olarak ve artık hiç bakire olmadan...

Bu yorumların yanında şöyle bir yorum da getirir Irigaray; Demeter miti, tam da ataerkil düzen tarafından vahşice boyun eğdirilen dişil bir soykütükteki bir kesintiye anlatır ve bu düzen doğuma kayıtsız olup ölüme odaklanır; "felsefeyi bedenleşmişlikten ayıran bu düzen, bu ikiliği tüm sistemlerin felsefi sistemi ve Batı'nın "kaderi" haline gelmiştir" (Cavarero, 2017, s. 58).

Ama Zeus, bu düzenin Olympos'ta ve asasının altında toplanması için büyük bir çabayla, kıskançlıkla çalışır. Geçmiş ya da gelecek gücün toplandıkları yerler olan bütün kadınları sahiplenir: ata, analar, karılar, kız kardeşler, kızlar. Onları ayartarak, severek, dölleyerek, kısırlaştırarak. Bundan ölümlülerin geleneksel olacak soy kütüklerine karşı, soyu ve gelecek kuşağı aşan tanrısal bir kuşağı yeğleyerek. Doğal olarak ensest suçu işleyen Tanrı kadınları herhangi biriyle değiştirmez. Onları kendi ailesini (Persephone hariç) kurmak için alır ya da muhafaza eder (Irigaray, 2011, s. 202).

Persephone'nin hem yeraltını hem de yeryüzünü tanımış olmasını, eril aklın ikili, yani diyalektik bir yapısını anımsattığı da görülür. Her ne kadar Demeter miti anne-kız ilişkisinin önemini vurgulasa da, yani her ne kadar Persephone'nin durumu çift kutuplu bir yapıyı oluşturmuş görünse de, eril akıl aslında yeraltına/ölüme odaklanır görünmektedir. Ölüme odaklanan kültürün, kadınını susturup aslında söze de, yani diyaloga/erkekler arasındaki diyaloga önem verdiği anlamına gelir. Çünkü Hades'e/erkeğe Persephone'yi/kadını Demeter'e/kadına vermesi gerektiğini söyleyen Zeus'tur/erkektir. Burada, Demeter doğayı kurutmuştur, bu bir "görüntü"dür; Zeus Persephone'i vermesini söylemiştir, bu bir "söz"dür. Kadının/kız çocuğunun/annenin susturularak ilişkilerinin sekteye uğratıldığını anlatmak için Irigaray, Platon'un mağara mitini de yorumlamaya girişir.

Irigaray Platon'un mağara benzetmesini, anne rahmi üzerinden değerlendirerek ele alır ve bu yoruma göre Platon'un mağarası, hep aynı yerde yaşayan insanları tasvir eder. Mağaranın girişi uzun bir koridordur ve mağaranın bütünü de bu girişe göre betimlenip giriş tek olduğundan dolayı o aynı zamanda çıkış görevi de görmektedir (Hafız, 2017, s. 175). Irigaray, Platon'un okuyucusunu mağaranın giriş çıkışına yöneltmek yaptığı bu tasvirini, bu haliyle mağaranın içindeki şeylerin yeniden üretimi ve temsiline yöneltme girişimi olarak yorumlar. Bu yönelim aslında her şeyi tersine çevirerek gerçekleşir. Tek bir giriş/çıkış olduğundan mağaradaki tüm belirlenimler de yüksekte alçağa, alçaktan yükseğe, arkadan öne, önden arkaya, içten dışa, dıştan içe olacak şekilde çift kutuplu bir mantıkla tasarımlanır. Ancak tüm konumlar mağaranın içinde olup biter. Yansıtma, değiştirme ve geriye alma üzerinden simetri, mağarada belirleyici rol oynar. Mağara daima oradallığın temsili olduğundan bu mekândaki insanlar asli olana dönemezler; zira zincirler onları asıl olana dönmelerini engeller. Bu nedenle tek yönlü mağarada insanların yapabileceği biricik şey kendilerine sunulan şeylere bakmaktır; çünkü dönüş sancılıdır (Hafız, 2017, s. 175). Irigaray için asıl mesele, dar ve sarp koridorun yani girişin/çıkışın unutulması ve onun yeniden nasıl

geçileceğidir. Buradan hareketle, Irigaray'ın kullandığı plasenta kavramını burada da ele alabiliriz. Mağaranın zeminini anne karnı sayarsak, bir anlamda giriş/çıkışı plasentaya da benzetebiliriz; plasentanın görevi de giriş/çıkışı işaret etmektedir çünkü. Plasentanın işlevi zincirlerinden kurtulup mağarayı terk ederek giriş/çıkışı unutan “insanla/erkeklerle” birlikte, zemin (khora)/mağara/anne/doğum unutulur. Mağaradan çıkan birey ve aynı zamanda mağarada zincirlenmiş diğer bireyler de erkektir. Buradan, dışarı çıkanın erkek olduğu, yani güneşi, gerçek dünyayı görenin de erkek olduğundan ötürü, mağaraya tekrar dönüp gerçeği anlatan da erkek olacağından ötürü kullandığı sözler de erkeğe ait sözler olacaktır ve bu durumda zemin her ne kadar anne bile olsa zeminde oluşturulacak her diyalog babadan gelecek, babaya ait olacaktır. Kadın sadece zemin olarak kullanılacaktır. Ancak Irigaray'ın da anlatmak istediği gibi her ne kadar oluşturulan yapı, Platon'un oluşturmak istediği, erkeklerden oluşan mağara (çünkü Irigaray'a göre, Platon'un devletinde kadınlara yer yoktur ve onun devleti tek cinsiyetli, kadınların ancak erkeklere benzediği ölçüde yönetici olabileceği bir devlettir), erkeklere ait bir alan olsa da zemin olmadan herhangi bir varlık da olamaz (Molacı, 2016, 514). Zemin unutulmuş olsa bile, gizli bile kalmaya çalışsa, orada bulunmuş olmanın zemine bağlı olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Annelik gücü sonsuzluğun iki sekansı arasında uzanır: kadın ya da erkek olsun doğmuş olan her insanın geçmişinde yatan bir anne kaynaklı sürekliliğin sonsuzluğu. Her iki sonsuzluk da, geçmiş ve gelecek de, köken ve süreklileştirme de her zaman dişil sayesinde var olur (Cavarero, 2017, s. 99).

Mağarada erkeklerin olması, Platon'un söze, diyaloga önem vermesi kadını karşıt tarafların olumsuz tarafında, edilgin bir varlık olarak görmüş anlamına gelmektedir Irigaray için. Batı felsefesi de böyledir, erkeklerle erkekler arasındaki diyaloglara dayanır. Irigaray'a göre, erkek tam doluyu, tamamlanmış, kendisi tarafından yaratılmışı ister ve varlığı kendi zorunluluklarıyla karıştırır. Bu yüzden erkek, canlının oluşunu kesintiye uğratıp isteğinin kaynağını (anneyi/kadını) kuruttuğunu anlamaz, “O ya da bu şeye, şu ya da bu icraata, şu ya da bu sözcüğe bağlanan oluşun bölünüp felç olan itici güce sabitlenir” (Irigaray, 2014, s. 68). Bu doğrultuda Irigaray, kadına ait bir alan oluşturabilmek için anne-kız çocuğu ilişkisine yönelir, çünkü ona göre erkeğin aksine kadın iki olmaya alışkındır ve bir kız çocuğu anneye bir “çift” değil, gerçek bir (aslolan) ikilik oluşturur. Yani kadın dünyasındaki dikey ilişkinin yıkılmasının ve

gerçek bir ikilik etiğinin doğuşu da böylelikle mümkün olmaya başlar (Irigaray, 1993, s. 108)

Anne-kız ilişkisini vurgulamak isteyen Irigaray bize ayrıca yaşamış olduğu bir anısını anlatır. Irigaray, Centro Donne de Venise-Mestre’de verdiği “Kutsal Kadınlar” başlıklı bir konferansın ardından Torcello adasını gezmeye gittiğini ve müzede ağaçtan yapılmış iki heykel gördüğünü söyler. Bu iki heykel, kadın heykelidir ve Irigaray bu iki heykelin birinin Meryem diğerrinin de İsa olduğunu düşünür. Ancak bu iki heykelden biri Meryem’in annesini biri de Meryem’i temsil eder. Irigaray, heykeli İsa zannetmesinin anlık yanılgısından sonra bir şey keşfettiğini düşünür ve keşfettiği şeyi Irigaray bize şu şekilde aktarır: “Meryem ve annesi Anne’ı temsil eden bu heykel önünde dikilirken bir kadın olarak geçmişime, duygularıma, bedenime dokunan bir sevinç ve rahatlama hissettim. Kendimin, annemin ve diğer kadınların da aşağılanmadan yaşayabilmesi için ihtiyacım olan estetik ve etik bir nesne önümde duruyordu” (Irigaray, 2006, s. 24).

Günümüzde sadece anne kızına, kızlarına bir kız kimliği verme kaygısını taşıyabilir. Özgürleşmemizin gereklilikleriyle ilgili sorunların daha fazla bilincinde olan biz kız çocukları da annelerimizi eğitebiliriz, onlar da birbirlerini eğitebilirler. Bunun, gereksinim duyduğumuz toplumsal ve kültürel dönüşümler için zorunlu olduğunu düşünüyorum (Irigaray, 2006, s. 52).

Anne-kız ilişkisini odak noktası haline getirmeye çalışan Irigaray için, anne-erkek çocuk birlikteliğine karşılık gelmeyen anne-kız çocuğu çiftinin ikiliği, kızın doğduğu ve sahip olduğu her şeyi yansıtarak eril öznenin üstüne çıkmaktan koruyabilir. Ancak Irigaray’a göre anne-kız ilişkisinin ikiliği, birinin kendisine geri dönüş imkânı olarak henüz geliştirilmediği, kökensel olarak verili bir durumun devamlılığı riskini sürdürür. Anneye ait dünyaya bağlılık erkek çocuğunkinden farklıdır, fakat bu bağlılık, anne ve verili bağlam açısından bağımlı bir durumu da içeren, kökensel bir durumun sürekliliği ve yinelemesi olarak var olabilir.

2.2. Irigaray, Feminizm Ve Felsefe

Batı mantığının kaynağını –özellikle de kozmogonik mitler, Sokrates öncesi filozoflar ve Yunan Tragedyalarının yardımıyla- analiz ederek öznenin doğadan/anayurttan/Tabiat Ana’dan yavaş yavaş farklılaşmasını sağlayan bir ikiliğin yaratıldığını görmenin mümkün olduğunu söyleyen Irigaray’a göre, doğal dünyadan ve

bu dünyayla bir tutulan anacıl dünyadan çıkmak için Yunan erkeği, zıt çiftleri tanımlar ve onlar sayesinde dünyaya egemen olmaya çalışır. Yunan erkeği ve onun düşüncesini kaynak alan Batı erkeği doğadan ve anacıl dünyadan farklılaşmak için bir mücadeleye girer ve bu mücadele zıt kutupların karşı karşıya geldiği bir iç savaşa dönüşür. “Buna rağmen, Empedokles ve Parmenides gibi bazı ustalar için bütün söylem, hala esrareniz bir şekilde, kelimelerin kendisinden türediği ve hitap ettiği, erişilmez olanı devam ettiren dişiye -doğa, kadın, Tanrıça- dayanır. Ancak, diğerleri için -örneğin Herakleitos- söylem, çatışan karşıtlıkların stratejileri üzerinden kendi içine kapanır” (Irigaray, 2014, s. 15). Irigaray erkek ve dişi bedenlerine dair batılı kültürel imgelerin hem hiyerarşik hem de derine gömülü olduğunu çünkü bunların felsefe tarihine bağlı olduklarını düşünür. Dişi bedene pozitif anlam vermek için onun felsefi imgelerini “taklit” etmemizi önerir. Irigaray eril düzenin kaynağının bizzat filozoflar olduğunu ve dişi bir düzen de oluşturmak gerektiğini düşündüğü için onları taklit ederken farkına vardığı şey, eril zihniyetin kadının susturulması için durmadan savaşım verdiği, konuştuğu, diyalog halinde olduğudur. Erkeğin söze önem vermesi, nasıl zıt kutupları, diyalektik bir yapıyı oluşturmaya sebep olduysa aynı şekilde bir usta-çırak ilişkisini de meydana getirmektedir. Usta da çırak da burada erkektir ve diyalog halinde olan dolayısıyla erkek olmuş olmaktadır. Irigaray için usta-çırak ilişkisi konusu bu anlamda önemli bir konu haline gelir. Çünkü ona göre filozof/usta, öğretisine “derim ki” diyerek başlamaktadır ve bunu söylemesi hakikati konuşmasıyla garanti altına almaya çalıştığını gösterir. Aynı zamanda usta çırağın da “der ki” ya da “dedi ki” şeklinde tartışarak, ustanın söylemini tekrarlaması gerektiğini düşünür ve böylece hakikat, Irigaray’a göre kalıtsal ve hiyerarşik bir yolla, tıpkı babadan oğula geçtiği gibi, erkekler arasında ustadan çırağa geçer.

Eski Yunanlara göre söylemek, ustasının ozan ya da kelimelere döken bir tercüman olacağı, varolan bir dünyanın destanını yaratmaya benzer. İşte o zaman logos hala şeylere dairlik, onların mesajlarının hakikat olarak ilerleme eğilimini ifade eder (Irigaray, 2014, s. 39).

Irigaray için, usta çırağa ders vermeye başladığında, derse “derim ki” diyerek başlamasına rağmen, doğruyu öğretiyormuş gibi yapar. Burada da Irigaray’a göre kadına ait bir durum, diğer konularda olduğu gibi, gizli tutulmakta, görülmek istenmemekte ve unutulmak istenmektedir. Ustaya ilham veren dişi/Tanrıça/doğa olmasına rağmen, usta söylemini “o dedi ki” şeklinde sunmaz, aslına bakılırsa

kadınların ilettiği mesajın anlamını tekrar eder ya da onu açıklar ve usta onu sahiplenip kendini, kadından gizlice alınan mesajın ustasıymış gibi yansıtır. Irigaray, filozofun, söylenecek ne varsa doğadan/Tanrıçadan/esin perisinden öğrenmek üzere kadına bakmak, onu dinlemek ve onunla diyaloga geçmek yerine -özellikle Sokrates ve sonraki dönemlerde- artık bilgeliğin yolunda değil Demiurgos’un kibrinden yana olmaya başladığını söyler. Demiurgos, Eski Yunanca “halk” ya da “insanlar” anlamına gelen “demos” sözcüğü ile “iş” anlamındaki “ergon” sözcüğünün bileşiminden türemiş olan bir sözcüktür ve “insanlar için imal eden, şekil veren, mimar” anlamlarına gelmektedir. Özellikle Platon’un *Timaios* eserinde konu edildiği haliyle Dünyayı şekillendiren varlık olarak ortaya çıkar. En belirgin özelliği bir şeyi meydana getirmesidir, yani bir zanaatkâr niteliği taşır (Irigaray, 2014, s. 36). Dünyayı da böyle, biçimlendirerek ve unsurları düzenleyerek oluşturur. Irigaray’a göre, tamamen eril normlarla oluşturulmuş olan felsefe, insanlığın doğuma değil de ölüme odaklanmasının müsebbiplerindendir ve filozof/usta, ölüme odaklandığından ölümsüzlük kavramına da yönelir. Ölümsüzlüğe yönelmek, kadının/plasentanın unutulduğu anlamına gelir ve Irigaray verdiği pek çok örneğin yanı sıra, Sokrates’i bu konuda örnek gösterir. Ona göre Sokrates’in ölümü karşılaması, ölümsüz kalmak istemesinden gelir, ayrıca kadınların ölümü sakın bir şekilde karşılamadıklarını düşündüğünden Sokrates, ölümü karşılarken yanında kadınları da istememektedir. Irigaray’a göre Sokrates’in yaşamı bir trajedidir, ama “bu ilk ve son teorik kahraman gelecek kuşaklara sadece ölümün/ölümünün simgesel yinelenmesini bırakacaktır: iksiri logos olan filozofun ‘gülmek için’ ölümü” (Irigaray, 2011, s. 134). Ve Irigaray’a göre, ölememek aynı zamanda yaşayamamaktır, yani Sokrates ölümsüzlüğü seçmek istediği için bu şekilde bir ölümü sakinlikle karşılamıştır ancak bu onun yaşayamadığını da gösterir, çünkü ölüme/ölümsüzlüğe yönelen filozof/usta, yeryüzü/doğa Tanrıça olduğundan, göklerdeki tanrılara yönelir.

Göklerdeki tanrılar o gün bugündür bizleri yeryüzü yaşamına yabancılaştırmış gibidir. Yeryüzündeki yaşam bu nedenle bir sürgün olarak görülmektedir (Irigaray, 2006, s. 17).

Irigaray’a göre, erkek/filozof/usta kendini varlığın tamamı olarak görür ve kendisi, kendi üstüne almayıp da her şeye yansıttığı bir negatfin üstesinden gelme ustası olmasa da, yeniden birleşmesini zıtları ya da zıtlıkları uzlaştırmaya elverişli öte dünyaya emanet eder ve onun bu durumu aynı anda hem otonom hem de kısmi olan, ancak kısmiliği içinde Mutlak olan, varlık olarak doğumunun ve varoluşunun gerçeğine daha

farklı bir şekilde dikkat etmesini gerektirmektedir. Irigaray, ataerkil toplumda, kadınlar ve erkekler olarak herkesin, iradi olmadan içinde yaşadıkları, aralarında mübadele ettikleri ve sürekliliklerini sağladıkları Yunan, Latin, Doğu, Musevi ve Hıristiyan geleneklerini sanat, düşünce ve söylemler aracılığıyla içselleştirmiş durumdadır. Kendilerine eşlik eden fallus hükümrancılığı gibi ataerkilliği de belli bir açıdan söylen olarak nitelemek mümkündür. Çünkü Irigaray'a göre, filozoflar ne fallus hükümrancılığı ne de ataerkillik bir adım geri atıp sorgulamadıkları gibi, onlar kendilerini tek düzen olarak tasavvur ederler ve öyle zannederler. Dolayısıyla kendini beğenmişliğin, uyuklamanın ve kızgınlığın bir karışımı ortaya çıkar. Söylemlerinin onları konumlandığı yerde, orada değildir artık. Bir yanları az ya da çok bütünüyle, yaptıklarıyla söyledikleri arasında başboş dolanır. Yeteneklerine, talihe, tanrılara inanan ve güçsüzlüğü karşısında başkaldıran, bir enerjinin geliştirilmemiş kalması yüzünden sinirlenen bir yan. Beden-ruh ya da daha iyisi beden-zihin ikiliği meclisler ya da zümreler dağılmasın diye git gide daha fazla dayatır kendini. Logos vasıtasıyla kontrol edilemeyen heyecanlar sergileyen erkeğe, erkeklere düşen kısım kentten sürülmek, en iyisi, eve gönderilmek olacaktır. Erkeğin yeni bir uyanış, başka bir yol, gerçekten daha az kopuk bir kültür bulma ihtimalinin olabileceği bir yere -tabi eğer konuşmak, kadın ve çocukların dışlandığı ve muktedir olmadıkları bir öğretim olan, doğa üzerinde keyfi bir hâkimiyet kurmayı gerektirmeseydi. Erkekler arası ortak bir söyleme boyun eğmenin enerji çalkalanması olarak kışkırtmış olduğu şey kadının karşı karşıya kalacağı içgüdüsel şiddet; önce eşin sonra çocukların yüzleşeceği, aile reisinin otoriterliği haline gelecek. Bunların insanın hükmetmeyi amaçladığı doğanın, bundan böyle logosa paralel dünyaya -doğal dünyaya- ait olduğu varsayılır (Irigaray, 2014, s. 85). felsefenin/filozofun/ustanın bu durumunu, hayattan ve insanın kendisinden git gide uzaklaşan, kopyaların ve yapaylıkların artmasına sebep olarak çağlar boyunca böylesi bir bilgisizliğin, böyle bir körlüğün nasıl olur da sürebilmiş olabileceğini sorgular ve aynı bir erkeğin klonlamada taklit ettiği gibi eril kültürün hayatı taklit ettiğini söyler. Ona göre ne logos ne de yalnızca eril bir Tanrı, doğal dünyayı aşabilir. Büyüme hareketinin nasıl ifade edileceğini öğrenmedikleri için filozoflar/ustalar hayatının oluşunun devamlılığını bozmak, onu köklerinden koparmak zorunda kalır ve böylece bir formun gerçeğe benzetilmiş kopyaların çoğalması için örnek teşkil edebileceği varsayılır.

O zamanlarda bilginin kulağı hala ondadır-doğa, Tanrıça, esin perisi. Konuşmaya başlayan filozofa göre onlar ustadır. Söylevi de bitkisel gelişimle aynı derinlikten çıkar. Bu dünya dediği dünyaya, yaşayan dünyaya paralel bir logos oluşturmak için yaşamın ve oluşunun köklerini dünyadan koparmakla onlardan ayrılmış olmaz. Dünyayı insanın, işlerinde kullanılabilmesi için işaretlere dönüştürür (Irigaray, 2014, s. 36).

Irigaray geçmiş yüzyıllarda filozoflar ve bilim insanlarının birbirleriyle diyalog içinde olduklarını, günümüzde ise kullandıkları dillerin yarattığı iletişimsizlik yüzünden genellikle birbirlerine yabancılaşmış olduklarını söyler ve bu doğrultuda da felsefe, psikanaliz ve edebiyat gibi disiplinler arasında yeni mübadele alanları olup olmadığını sorgular. Irigaray için bu karmaşık bir sorgulamadır. Ona göre, bir alandan diğerine geçmek mevcuttur, ancak genellikle bu girişimler başarılı olabilmek için yeterlilikten yoksundurlar: “Kimi filozofların beslendikleri kültürün kökenlerine yeniden dönerek dilin kullanımı açısından gerçekleştirdikleri bir dönüşüme tanık oluyoruz” (Irigaray, 2006, s. 58) Irigaray ayrıca şöyle devam eder:

“Nitekim Nietzsche, Heidegger ve onlardan önce gelen Hegel, düşüncelerinin Eski Yunan düşüncesinden gelen ve dinsel temellerini sorgulamışlardır. Derrida ise Eski Ahit metinleriyle arasındaki bağı sorgulamıştır. Bu filozofların sözünü ettiğimiz arayışına, trajedinin, şiirin, Platoncu diyalogların kullandığı ve söylencelerin, masalların ve dinsel edimlerin ifade edilmesinde kullanılan türden bir üslup eşlik eder. Bu geriye dönüş, eril kimliğin ataerkil ve erkek-egemen kimlik olarak oluşturulduğu zamana geri dönüştür. Kadınların özel alandan çıkması ve sessizliklerini bozması mı erkekleri kendilerini sorgulamak zorunda bırakmıştır? Heidegger dışındaki sözünü ettiğimiz tüm bu filozoflar ya açıkça kadın kimliğiyle ya da bazen dişil ya da kadın olarak kendi kimlikleriyle ilgilenmişlerdir” (Irigaray, 2006, s. 58).

Doğu felsefesiyle yakından ilgili olan Irigaray, hem Doğu hem Batı felsefesindeki eril kodları bulmaya çalışır ve bu doğrultuda, “insancıl bir bedenleniş”in mümkün olup olmadığını sorgular. Ona göre hem Hint hem Yahudi-Hristiyan geleneğinde “insancıl bir bedenleniş” askıda kalmaktadır. Dinlerin izlediği güzergahın, sonunda toplumları cinsiyetsiz veya nötr olana ulaştırdığını iddia etmenin hata gibi görüneceğini söyler ve aynı zamanda Irigaray “El değmemiş, bakir bir nefese ve enerjiye muktedir olmak-ki bu nötr olmak değildir- kadın ve erkek olarak kendimizde ve kendi aramızda henüz somutlaştırmayı başaramadığımız bir bireylik düzeyine ulaşmaya yardımcı olmalıdır” (Irigaray, 2012, s. 31) der ve ekler; “bizden istenen, insan gelişiminin yeni bir aşamasına, sanatın, felsefenin ve dinin, Batılılar olarak bildiğimizden farklı, başka bir

anlamla donatıldığı ve farklı bir şekilde uygulandığı yeni bir çağa adım atmamızdır” (Irigaray, 2014, s.31). Ona göre insanlığımıza ulaşmamızın yolu filozofların kullandığı diyalektik yöntemi gibi mukayeseli bir yol değildir; felsefe, ilişkisel kimliğimizin gelişimini insan oluşumuzun belirleyici bir aşaması olarak ele almak zorundadır. Felsefeyi, felsefenin başka bir aşamasına ulaştırmak, insanlığı kendine daha uygun, ilişki içindeki varlıklar tarafından şekillenen bir felsefeye teşvik etmek adına enerjimizi devamlı bir sanatsal süreç üzerinden dönüştürmeye başlamalıyız. (Irigaray, 2014, s. 30)

2.2.1. Aynı, Benzerlik Ve Öteki

Psikanaliz, dilbilim ve felsefe gibi pek çok alanda araştırma yapan Irigaray, filozofların/erkek düşünürlerin kapalı bir evren yaratmayı amaçladıklarını gördükten sonra, ataerkil düzenin öteki dünyalar üzerine kurulu olduklarını fark eder. Ona göre ataerkil düzen doğum öncesi ve özellikle ölüm sonrası dünyalar, yaşamak için keşfedilecek ve sömürülecek öteki gezegenler vb. gibi düşünceler üzerine kurulur ve ataerkil düzen var olana/doğaya/kadına hak ettiği değeri biçmez, varsayımsal dünyalarda genellikle gerçekleşmesi mümkün olmayan kazançlarla genellikle gerçekleşmesi mümkün olmayan kazanç, ticaret yolları arar. “Doğrusu, erkek, kendi oluş sürecinde bir engelle karşılaşır: Açık bir ufkun bütünlüğünde yaşamaya muktedir değildir. Erkeğin kesin bir mantığa itaat eden logos ve dil aracılığıyla, üzerinde çalıştığı kültür, kendi kontrolünde, kapalı bir dünya kurmayı amaçlar: Kendisini koruyabilsin, kendiyi aynı olanlarla iletişim kurabilsin, bir temel veya araç canlı varlıktan/varlıklardan itibaren kendi başlangıcına ait bir dünya inşa etmeyi sürdürebilmelidir” (Irigaray, 2014, s. 22). Irigaray’a göre kapalı bir sistem yaratmak isteyen böyle bir kültürde, bizden beklenen cennette ve yeryüzünde hepimizin aynı olmasıdır ve böyle bir kültür içerisinde, efendi veya köle, zengin veya fakir, siyah veya beyaz ve nihayet artık kadın veya erkek olmamalıdır. Çünkü logos da erkektir, oluşturulmuş bütün alanlar erkeğe aittir. Farklılıkların bu indirgenişi özellikle kadını ya da kadınla olan ilişkiyi yerinden eder ve nötr olana yerleştirilmesine sebep olur ve bu durum Irigaray’a göre zaten Batı kültürü tarafından planlanmış bir durumdur.

Zihinsel bir temsilin ya da statünün yerine başka bir insanı koymak anlamdan yoksun değildir. Ama neden başka bir insan ve neden ayrıcalıklı bir biçimde, başka bir nesilden bir erkek? Neden aynılar arasında bir ilişki, erkekler arasında bilgeliğin iletilmesi ilişkisi, bu ilişki tanrıyla olan ilişkiden daha mı bilgece olacaktır? Erkek, tanrı rolünü sahiplendiği için mi? Ve

tapındaki duayı erkekler arası muhabbete ve hatta erkekler arası öğretim ilişkisine iletmediği için mi? (Irigaray, 2014, s. 96).

Irigaray’a göre, dünyanın eril ve dişil olarak yorumu, iki kültür, bazen karşıtlıklara ve çatışmalara yol açan ve bazen birinden ötekine geçen; aslında birden ötekine geçen bir paralellik üzerinden ilerler. Yani bir şeyler sürekli bir biçimde öteki şeylere indirgenir ve burada kapalı bir evren, ustaya/erkeğe ait olan bir evrende, olumlu olabilecek “bir”ler erkeğe, olumsuz olabilecek “ötekilik, dışlanmışlık” kadına ait olur. Aslında kadına “ait” bile değildir; erkek tarafından “bu sana aittir” denir ve kadının konuşmasına izin verilmez ve kadın susturulur. Ve Irigaray burada, ataerkil düzenin homoseksist bir şekilde genelleştirilmiş olduğunu, sorunlarının kaynağını bulamayışından bu homoseksist düzenin bir ve ötekini çevreleyen tabulardan en tehlikelisi olduğunu söyler. Irigaray, usta-çırak ilişkisi şeklinde devam eden ataerkil düzene bu konuda birtakım sorular sorar; Bir şeyin iyi, ötekinin kötü; birinin doğru, diğerinin yanlış olduğunu; bir başkasına “evet” ya da “hayır” demeyi a priori olarak kabul etmek neden? Öğrenciyi dünyayı henüz tecrübe etmeden ona inanmaya zorlayarak bu şekilde, onu hayatın köklerinden kopararak ikiye bölen sebep ne? Bu soruları sorarak Irigaray bir düşünceye vurgu yapmak ister; ona göre usta/filozof, çırağın ıllıklığından, dünyaya yeni gelmişliğinden faydalanarak yaşama çok yabancı tomurcuklanmayla, onun kökenini askıya alan, onu donduran ve dönüştüren ötekinin tecrübesini kendisi kendisi arasına koymak suretiyle ikiye böler ve bu şekilde köklerin bekası güvence altında olmaktan çok uzaktır. Buradan hareketle Irigaray ustayla kadın arasındaki ilişkiye bakmaya girişir ve ona göre, kadınla usta arasındaki cins ayrımı, usta, sözün erbabı olduğunda nesil farkıyla karışır ve bu durumda cinsin anlamı değişir: Aralarında ötekiliğin var-olmayışı (ne-pas) ustanın öğretisinin soykütüksel atası tarafından ve ustanın öğretisi tarafından ortadan kaldırılmaktadır (Irigaray, 2014, s. 45).

Bu nedenle, uygarlığımız iki açıdan eksiktir; karşımıza iki türlü baskı, adaletsizlik ya da sapkınlıkla çıkar: 1) Ötekine kendi içlerinde yaşama ve gelişme olanağı veren kadınlar, yalnızca erkeklerin kurduğu benzerler düzeninden dışlanır; 2) Bir erkek ve bir kadın tarafından döllemiş olsa da, kız çocuğu, erkek çocukla aynı konumda, aynı babanın çocuğu olarak topluma girmez. Yalnızca döllemek için uygun doğal bir beden olarak kültürün dışında tutulur (Irigaray, 2006, s. 48).

Diyalektik bir düzenle oluşturulmuş ataerkil sistemde erkek, olanı var edenmiş gibi yapar ve bilginin vahyini bir ustadan aldığını iddia eder ve böylece erkek, “bu vardır” ya da “bu yoktur” diyen ve bilgiyi öğrencisine ileten logosun ilk konuşmacısıdır Irigaray’a göre. Buna göre, varolan ya da varolmayan, kelimelerde uzman birinin yani erkeğin kararına bağlıdır. Erkeğin ürettiği öyle bir dünyada, erkek zıtlıkları karşı karşıya getirerek kendi kendine anlamlar üretir; vardır ve yoktur, güzeldir ve çirkindir, yakındır ve uzaktır, burada ve orada, bir ve çok, birlikte ve ayrı... Erkek, kelimelerle oynayarak oluşa, gelişime sözünü geçirir. Gerçekte, karşıtlar yoktur, erkek, kendinden önce varolana (onu doğuran “kadına”) sözünü geçirmek için onları uydurur ve canlıyı hileleriyle örtbas eder. Doğayı/kadını izlemek yerine, kendi yapılarında ona karşı durur. Erkek, kadına yabancı olan, aynı zamanda erkeğin kendisine de yabancı olan ne varsa hepsini dışta bırakarak, farklı zorunluluklara, tekil başlangıçlara itaat eden çoklu oluşumu yerine olmasını hayal ettiği şeylere itaat eden bir evren koyar. Erkek, kendini yalnızken, biricikken, özdeşken, aynıyken de geliştirmekte olan ve kendisi ikiye bölünen olarak hayal eder. İşte o andan itibaren oluş, ötekini yine dışta bırakarak erkeğe -ya da kadına- karışmaya geri döner.

Ve erkek, bu ilişkinin tarafsız olduğu iddia edilen aynılığa teslim olarak, ona ait bir şeyi devam ettirmeye ve onu ele geçirmeye çalışmıştır. Öyleyse ilişkimiz, aramızdaki bir paylaşımın keşfinde değil, en iyi ihtimalle, bize dayatılan aynı dil, aynı kültür, aynı Tanrıyla aynının içindeki bir paylaşımında gerçekleşir. Aramızda ortak olduğu varsayılan bir şeyin paylaşımı, henüz bizim, aramızdakinin paylaşımıyla aynı değildir (Irigaray, 2014, s. 20).

Irigaray, ustaları/filozofları sorgularken, karşısında fiziki olgunluk dışındaki her türlü büyüklük düşüncesinin öteki (burada kendisinin dışındakini, erkeği kasteder) cinse ait görüldüğü bir dünya bulduğunu söyler. “Şimdi bir yandan sınırlarını tedarik ederken diğer yandan dünyanın kapanışını açık tutabilecek tek kişi ötekidir: buradaki öteki bana çok yakın ama benden farklıdır. Eğer beni aşan, bana indirgenemez ötekine saygı duyarsam, kadın ya da erkek arasındaki ilişkiler, dünyayı, her birinin dünyasını açık ve örgütlenmiş kılar. Bu ötekinin, mutlak ve ideal olarak dikey anlamda benden daha yukarıda olduğu anlamına değil, ötekiler arasında, ötekiler gibi kusurlu tek sembolün ben olabileceğim anlamına gelir. Buradaki aşkınlık ise, kendime: Ben’e, bana, bana ait olana indirgenemez olanı ifade eder” (Irigaray, 2014, s. 26) der. Yani ona göre tüm özneler ne aynıdır ne de eşit, böyle olmaları da doğru değildir zaten.

Irigaray’a göre insanın tanrıya/tanrılara hitap etmek, çevresini tasvir etmek ya da benzerleriyle bilgi alışverişinde bulunmak üzere dil insan olarak insanın sözlerine benzemez henüz, çünkü usta kendisine, kendisiyle aynı olan erkek çıraklar seçer ve aynı zamanda usta kendisine çırak olarak bir kadın seçecekse bile bu kadını da oluşturduğu dil ile kendisine benzetecektir. Böylece olumsuzluk, ötekiyle erkek arasında -ve öncelikle kadınla erkek arasında- duran kesinlikle indirgenemeze dönüşür. Irigaray’a göre, erkekler arasında bilgeliğin iletilmesi ilişkisi, “aynılar arasında” şeklindeki bir ilişkidir ve erkek bilgiyi kendisiyle aynı olan ile paylaşıp ötekini, yarattığı kapalı evrenin dışında tutar. Bir anlamda erkek, tanrı rolünü sahiplenir ve tapınaktaki duayı erkekler arası muhabbete ve hatta erkekler arası öğretim ilişkisine iletir. Irigaray’a göre eril zihniyet kendini bir ve tek olarak görür, ancak erkek, kadını/tanrıçayı/doğayı ötekileştirmeden, yadsımadan dünyayı yorumlayabilirse, yani insanlık “kadın ve erkek” olarak iki olursa, bu iki parça arasındaki farklara saygı da gelişebilir. Erkekler ortak bir şeyde uzlaşmalılar: ilgili tüm soyutlamalarını, hatta katılığını yükümlü kılan değişmez bir yasada. İşte o zaman herkesin dünyadan, kendinden, ötekenden algıladığı ikincil, dayanıksız olarak düşünülecek (Irigaray, 2014, s. 77).

2.2.2. Kimlik, Temsil Ve Özcülük Eleştirisi

Kadının tarih boyunca ikincil durumda tutulmasını ona ait bir dil oluşturulamamış olmasına, onun susmaya maruz bırakılmasına bağlayan Irigaray, kadının kendisini temsil edebilecek dişil bir kimliğe henüz sahip olamadığını düşünür. Ona göre, Kadının susturulması bir anlamda kadınların kutsal tanrıçalar olarak temsil edilmesinin son bulmasıyla ilgili de bir durumdur ve bu durum, kadınlarda büyük bir terk edilmişlik duygusu yaratmasına neden olur. Çünkü Irigaray’a göre kadınlar için duyumsanabilir temsil, ayrıcalıklı bir betimleme şeklidir. Kadınların kutsal tanrıçalar olarak temsil edilmesinin son bulması, kadınların kendilerini betimlemelerini, ifade etmelerini ve onların kendi aralarında iletişim kurma araçlarını yitirmelerine sebebiyet vermiştir. Irigaray anaerkil toplumdan ataerkil topluma geçişte, başka bir deyişle tanrıçaların tanrıya dönüşmeye başlayışta kadınların erkek çocuklarıyla kehanet güçlerini paylaşmak istediğini vurgular ve “Nasıl oldu da kadınlar bu paylaşımda sahip oldukları her şeyi, kutsallıklarını, egemenliklerini ve kimliklerini yitirdiler?” (Irigaray, 2006, s. 30) diye sorar. Ona göre, kadının erkek çocuklarıyla paylaştıkları kehanetler sonucu

erkekler bu paylaşıma ihanet eder, yani ataerkil düzen toprakla ve yararlı maddeyle beslenen, ardından borçlarını ödemedi uzaklaşan bir kültür oluşturmaya başlar. Bu durumu Irigaray yazının icadıyla da ilişkilendirmektedir; ona göre insanlık gerçek olguları hatırlamak için yazıyı keşfettiğinde, tarihin/”hakikat”in sadece bir tarafını/eril tarafını yazar ve böylece temsil edilemez bir “hakikat”e referansta bulunan eril zihniyet, “hakikat”i ancak parçalı bir şekilde açıklar. Irigaray için, dişil türle nitelenen toprak erkeklerin aralarında paylaştıkları parsellere bölünmektedir ve toprağın bu parsellenmesi, dişil türün bütünlüğünü ya paramparça etmekte ya da onun üstünü örtmektedir. Erkekler, kadının unutulmasından, hatta hakir görülmesinden hareketle kendilerine ait bir dünya yaratmaktadırlar ve kadının onlar için temsil ettiği şeyi hatırlamak onların erişemeyeceği bir şey olduğu için bunu unutmak daha makul bir durumdur. Erkek kendini yaşamı paylaştığı ilk insanla, annesiyle ilişkisinden farklılaşması üzerine yeterince durmadan kendine düzgün bir kimlik edinmek ister ve kadınla beraber şekillendiği ilk dünyanın bilinci oluşmadan önce, dünyaya hükmetmeye niyetlenir. Erkek, beraberce konuşmayı da kapsayan bir birlikte varolma, başkasıyla ilişki içinde olma kültürünü değil, dili de kapsayan bir performans, beceri ve gizem kültürünü tercih eder. “Aile her zaman kadınların sömürsünün ayrıcalıklı yeri olmuştur” (Irigaray, 1985, s. 142). Irigaray’a göre, batı geleneğinde kişinin eve dönüşü, kendisine, kendi içine dönüşü, erkek özellikle kendisi dışında aradığı ve yolunu kendinin kılmadığı için ve aynı zamanda kendi oluşunu, nesnelerde, şeylerde veya bunların temsillerinde ve zihinsel tekerrüründe aradığı için eksiktir. Yani erkek, özellikle temsiller aracılığıyla dışarıya uyum sağlamak niyetindeyken, kendini kendi dışında arar. Bu durum kadınları karşılıklı saygıya dayalı mübadele araçlarından yoksun bırakarak anneleri kızlarından ayırır hale getirir ve aynı zamanda kadınları simgesel olarak erkeklerce yönetilen doğal ve tinsel bir yeniden üretim düzenine tabi kılar.

Doğal yaşama saygı duymak ve doğal yaşamı geliştirmenin önemi, görüntü adına, öyleymiş gibi yapmak veya davranmak adına, kelimeler ve alışkanlıklar adına, içinde insanların kökenlerinin görüşünü kaybettikleri daha az veya daha çok keyfi bir gerçek adına yavaş yavaş unutuldu; insanoğlu, kadın ve erkek arasındaki gizem ve anlaşılmazlık da öyle (Irigaray, 2014, s. 105).

Kadının dişil bir kimliğe sahip olması gerektiğini savunan Irigaray, kimlik konusunda daha çok yurttaşlık hakları, yasal haklar ve kamusal alanda kadının konumu

gibi konular üzerinde durur. “Sanki dünya düzensizlikten yana taraf olmuşçasına ve uygarlıklarımızın yaşadığı neredeyse topyekûn tufan halinde, tek yapılması gereken kadınların temsil ettiği uygarlığı hiç dikkate almadan erkek kimliğini kurtarmanın bir yolunu bulmakmışçasına kadınlarla ilgili en gerekli yasalar ertelenmekte ve kadınların gerçekliğinin dikkate alınmaması için her türlü bahane kullanılmaktadır” (Irigaray, 2006, s. 87). “Kadınların yurttaşlık haklarının kullanımında erkeklerle aynı düzeye geleceği söyleniyor. Kamusal yaşamda hiçbir kimliklerinin olmadığı gerçeğiyle kim ilgileniyor?” (Irigaray, 2006, s. 81) diye sorar ve hemen ekler, kadınların kimlikleri yalnızca aileyle ilişkili olarak tanımlanmakta olup kadınların kimliğinin, insan türünün diğer yarısının kimliği, dişil türün kimliği olarak yeniden düşünülmelidir. Aileyle ilişkili olarak tanımlanan kadın, yaşamının her döneminde çifte bir kimlik geliştirmek zorunda kalır: Bakire ve anne. Çünkü Irigaray için ne bekâret ne de dişil kimlik doğuştan elde edilmez. Bu konuda Irigaray *Meryem’in Esrarı* kitabında şöyle bir yorumda bulunur: Hristiyan inancına göre Tanrı, bakire Meryem’e herhangi bir söz bırakmamış ve neredeyse ona sormaksızın, onun fikrini almaksızın, filizlensin diye verimli bir toprak olan Meryem’in rahmine kendi sözünü bırakmıştır (Irigaray, 2012, s. 17). Bu bağlamda Meryem değersizleştirilmiş olur ve Meryem sadece İsa’nın annesi ve bakire olması bakımından dikkate alınır. Meryem’e, İsa’ya nefes veren kişi olarak bakılmaz, eril zihniyet nefes kültürünü gözden geçirir ve bunu bilerek yapar. Bu durumda da Meryem’in bir kadın olarak yaşamında tinsel gelişmesini sürdürebilmesi için en gerekli olan şeyleri keşfetmesinin engellendiği görülür. Irigaray’a göre, Meryem’in tinsel gelişmesini sürdürebilmesi için gerekli şeyler arasında şunlar gösterilebilir: Meryem’in bir kadın olarak doğduğu, fakat ona ait olan bedenin ruhu ya da tini haline gelmesi gerektiği düşüncesi ve Meryem’in, yani genel olarak kadının bekâret ve anneliğin kendisine ait tinsel bir boyut içerdiği gerçeği. Fakat Irigaray’a göre şunu da gözden kaçırmamak gerekir; kutsal bir çocuğu dünyaya getirmek, insanlığın tarihinin yeni bir çağını dünyaya getirmektir ve Tanrı, bu görevi Meryem’e vererek bir kadına vermiş olur. Batı felsefesinin ve Hristiyan inancının kaçırdığı noktalardan birisi de budur.

Bu esrara yol açan da onun dokunulmaz bir yanının olması, özel olması, görünülmez olması. Geleneğimiz gereği ve onun yönlendirmeleri sonucunda, bu gizemi Meryem’in kadınlık kimliğinde aramak yerine daha çok onun annelik rolüyle karıştırdılar (Irigaray, 2012, s. 46).

Kadının aileyle ilişkili olarak tanımlanması beraberinde erkeklerle kadınların dünyayı eşit haklara sahip cinsiyetli özneler olarak yönetememesi sonucunu getirmektedir. Çünkü sadece aileyle ilişkili olarak tanımlanan kadın özel alana hapsolmakta ve kamusal alandan dışlanmaktadır. Kadınlar, karanlıkta, peçe arkasında, evde yaşamak zorunda kalmaktadır ve eril cinsiyet kromozomlarına karşılık gelen biçimlere karşılık gelmedikleri müddetçe kimliklerinden yoksun kalmaktadırlar. Kamusal alana dâhil olabilmesi için kadının dişil kimliğinden vazgeçmesi gerekmektedir. Dişil kimliğinden vazgeçen kadınlar da Irigaray’a göre, kadın haline gelmek yerine, erkek haline gelmektedirler. Kadın-tanrılardan, tanrıçalardan, kızların kutsal annesinden, tinsel soyağacından mahrum bırakılarak yetimleştirilmiş kadınlar, ek bir dişil kimlik kaybı pahasına biraz özerkliğe sahip olabilmek için her şeyi yapmaya hazır duruma gelmek zorunda bırakılmaktadır. Ona göre dişil kimliği tanımaktan aciz erkek dünyası, kadınlardan erkekleşmelerinin dışında bir şey talep etmemektedir. Erkek, kadını kendi eril dünyasına hapsedmeyi arzulamaktadır ve bunu yapabileceği temsiller aramaktadır. Erkek, yalnızca kendine ait düşünce ve resimleri aklında tutmaktadır ve evine, kendi dünyasına, adına ya da adlarına dahil ettiği, kadın değildir. Her şeye rağmen kadınlar çalışma dünyasına girmektedirler, ama bu dünyada dişil kimliklerine de yabancılaşmaktadırlar. Çünkü bir kadının sadece erkekler için geliştirilmiş çalışma koşulları ve bağlamlarında kendi kimliğine yabancılaşmadan tıpkı bir yurttaş gibi yaşamını kazanmasına olanak tanıyan hiçbir iş yoktur. Irigaray’a göre, kendilerine özgü bir kimliği elde edemeyen kadınların çoğu, gelecek yanılması yaratmak için onların enerji kaynaklarına gereksinim duyan bir çağda kendilerine pek de akıllıca olmayan bir yöntemle küçük bir yer bulmaya çalışmaktadır. Kadına, hiç kimseye ait olmamanın hiçbir şey olmakla aynı anlama geldiği öğretilmektedir ve kadın/ve insanlığın büyük bir kısmı kar endişesine kapılıp hayatlarını makinelerin performansına boş yere rekabete giden bir ritme giderek daha çok feda etmektedir. Bu durumda, duyuşsal algılarımızın geliştirilmesine zaman harcamak, sevgi dolu, verimli ve mutlu ilişkileri ve genel olarak insan kimliğimizle daha uyumlu bir hayat ritmini yeniden elde etmek için iyi bir araç olacaktır ve bu da ancak bir dil dönüşümüyle olanaklı hale gelecektir. Ama bu dönüşüm de ancak dişil türün yeniden değerli kılınmasıyla gerçekleşebilecektir. Dişil türün yeniden değerli kılınmasının gerçekleşebilmesi için gerekli birtakım düşünceleri vardır Irigaray’ın. Ona göre kadının bulunduğu öznel kötürümlükten, yok olmakla karşı karşıya gelmekten kurtulması ve dişil kimliğini koruyup kollayabilmesi gerekmektedir. Ona göre erkekler arasında

mübadele edilebilir bedenler olarak görülen kızların kimlik statüsü ne yeniden ele alınmakta ne de bu statünün yeniden formülleştirilmesi söz konusu olmaktadır. Kızların bireysel ve toplumsal yurttaş olarak kendilerine dayanak alacakları pozitif bir kimliğe gereksinimleri vardır. Kızların sahip olacakları bu özerk kimlik, kadınların erkeklerle girdikleri duygusal ilişkilerin kendi rızalarıyla kurulmasının sağlanması ve evlilik kurumunun eril iktidar nedeniyle kendilerine yabancılaştırmalarını engelleyecek bir kurum biçimini alması için de gereklidir. Kadının öznelliğini gerçekleştirebilmesi, koruyabilmesi için yasal haklar çerçevesinde mücadele etmesi gerekmektedir fakat bu mücadelelerin sadece taleplerle yetinmemesi, “yasalar önünde eşit (ama zorunlu olarak farklı)” cinsiyet hakları olarak kayıtlanabilmesi için kadınların ve aynı zamanda eşlerin de başka bir kimlik edinmelerine olanak tanınmalıdır (Irigaray, 2006, s. 9). Kadınların gebeliği önleme hakkı, kürtaj hakkı, ifade özgürlüğü gibi haklardan yararlanabilmeleri, yalnızca anne değil aynı zamanda kadın olmakta da bir değer görmeleriyle mümkündür. “Erkeğin, kadını yerleştirdiği doğadan, fark yoksunluğundan gün ışığına çıkarmak ve farklı bir kimlik olarak kadının var olduğunu onaylamak esastır. Erkek de bu farklı kimliği daha insani bir dünya inşa etmek adına kelimelere dökmelidir” (Irigaray, 2014, s. 105). Yani kadının da konuşmasına izin verilmelidir, kadının kelimeler oluşturmaları için çabalanmalıdır, fakat kadının şu an bulunduğu konumdan farklı bir şekilde davranabilmesi için, Irigaray’a göre kadının karmaşık ve acılı bir süreçten, tamamıyla dışıl tür dönüşümünden geçmesi gerekir ve bu tarz bir dönüşüm, öznel olarak cinsiyetli olan kimlik yitiminden kurtulmanın tek çaresini oluşturur. Ona göre, dışıl cinsiyeti kadının özgürlük, kimlik, tinsellik hakkına sahip olmasına hiçbir şekilde engel değildir ve insanlık nereye gittiğini bilmeksizin çoğalmadan önce, çift kutuplu kimliği üzerinde düşünmeli ve yaşam konusunda sahip olduklarının zenginliğini kültüre dâhil etmelidir.

Örneğin gündüzle gece, kışla bahar arasında bir kontrast vardır. Bununla birlikte, insan kendi iç çatışmalarını onlara yansıtmadığı sürece ya da biriyle diğeri arasındaki geçişi kaldırarak onlara hakim olmadığı sürece bunlar, zıtlık içinde degillerdir. Ama artık imgeden, kelimedenden ve cansız işlevden başka bir şey de değildirler. Aynısı artık birbirinden farklı canlı varlıklar olarak değil, karşıt temsiller, isimler, işlevler ve roller olarak düşünülen kadın ve erkek için de geçerlidir (Irigaray, 2014, s. 90).

Irigaray’a göre kadın ve erkek arasında yaşam hakkı konusunda adaletin sağlanabilmesi için, kadınlardan ve erkeklerden oluşan bir insan türü kültürünün oluşturulması gerekir ve cinsel kimliklerine uygun olarak iki cins için de tanımlanmış

olan yurttaşlık haklarının ve yükümlülüklerinin yazılı yasalar haline gelmesi gerekir. Ve Irigaray için bu bakımdan insanlık hala “Tarih’in çocukluk evresinde” bulunmaktadır. İnsanlığın çocukluk evresinden kurtulabilmesi için dil ve temsil sistemlerinin dönüşüme uğratılması gerekir; bu sistemler dönüşüme uğratılmadıkça kadınlar rahata kavuşamazlar. Çünkü Irigaray için dil ve temsil sistemleri erkek öznelliğine ve erkekler arası kültürün rahatlığına göre biçimlenmektedir, bu yüzden Irigaray insanlığı, dil ve imge gibi az çok somut kültür araçları dönüştürülmeden, kadınların toplumda rahata kavuşamayacaklarının bilincinde olarak çaba sarf etmeye davet etmektedir. Ona göre toplumda kadınlara saygı gösterebilmesi ve kadınların da birbirlerine saygı duyabilmeleri için, dil ve temsil bağlamlarının kadınlara erkeklerinkine eşit özne haklar ve aracı yöntemler sağlaması gerekmektedir. “Aksi halde, kadınlar hem bir an kendi rahatları olarak düşündükleri şey açısından bile erkeklerin egemenliği altına girmiş olurlar hem de kendilerine özgü bir öznelliğe sahip olamadıkları için sürekli birbirlerine saldırırlar” (Irigaray, 2006, s. 102).

Bunların yanı sıra Irigaray’ın, kadının da kendine ait, kendine has bir kimlik oluşturabilmesi için yaptığı sorgulamaları birtakım düşünürler tarafından onun özcülük yaptığı konusunda eleştirilir, yani onu eleştirenler Irigaray’da cinsiyetin bir özü olduğu fikrini bulmaktadır ve onlara göre bu tehlikeli bir durumdur. Çünkü öz, katılaştıran, tanımlayan ve sınırlayan bir kavramdır ve özcülüğün farklılıklara izin vermeyen, bir takım farklılıklara izin verip başkalarına izin vermeyen bir tarafı vardır, bu durum Irigaray’ı eleştirenler tarafından bir sorun olarak görülmektedir. Bu eleştirileri anlamak için ilk önce, Irigaray’ın kadın ve erkek olmanın ne anlama geldiğine dair kültürel sembolizm ufkunu kolayca arkamızda bırakamayacağımızı düşündüğünü hatırlamak gerekir. Bunun dışında Irigaray’ı stratejik bir özcü olarak gören feministler de bulunmaktadır. Yani Irigaray kültürel sembolizmi onu değiştiren şekillerde taklit ettiğimizi ileri sürmektedir; Irigaray aslında cinsiyetin biyolojik bir özü olduğunu söylemez ve o cinsiyeti de özellikle dilde, kültürde ve tinsel alanda mevcudiyeti itibarıyla tartışır. “Bu taklit, stratejik olarak özcüdür. Taklit, kadın ve erkeklerin özcü doğasına dair bize miras kalan fikirleri, onları değiştirmek ve eleştiriye daha açık hale getirmek için yeniden üretir ya da kopya eder” (Stone, 2016, s. 221). Feminist düşünce içerisinde insanın bir özü olmadığını, cinsiyetin bir özü olmadığını öne süren feministler daha yaygın bir biçimde benimsenmekte ve Irigaray da bu noktada eleştirilmektedir. Irigaray’ı eleştirenler onu biyolojik belirlenimcilik anlamında özcü olarak değerlendirmektedir, ancak Irigaray stratejik özcü olmanın farklı anlamı içinde

özcüdür. Stratejik özcülük, sadece bazı imtiyazlı kadınlar için geçerli olduğu halde bütün kadınlarla ilgili iddialarda bulunan “toplumsal cinsiyet” feminizmininkine benzer sorunlara sahiptir. Aynı şekilde, stratejik özcüler geleneksel özcü fikirlerin sadece bazı imtiyazlı kadınların ilgilendirmesine rağmen bütün kadınları ilgilendirdiğini varsayarlar.

2.2.3. Etik Ve Cinsel Fark

Irigaray’a göre ataerkil düzenin ölüme odaklanması, doğumu yadsıması, önemsememesi, yok sayması, beraberinde tarih boyunca, söylem bakımından sadece eril bir dilden hareket edilmiş olması düşüncesini getirir. Ve o, eril dilin yanına bir de dişil bir dil getirilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle, toplumsal, siyasal, kültürel hayata kadın ve erkek olarak iki cinsin de aktif bir katılım sağlamasıyla gerçekleştirebileceğini savunur. Fakat ona göre, doğrunun her ne kadar iki cins tarafından meydana getirilmesi gerekse de bu, batı geleneğinin ve aynı zamanda dünyaya hakim olan eril tahakkümün göz ardı etmeye, yadsımaya ve unutmaya çalıştığı bir durumdur. Irigaray’a göre erkek, olduğu kişi olmak yerine, olmadığı biriymiş gibi yapar ve hayvanlıktan tanrısallığa zıplayarak insanlığını geliştirir. Kendine yalnızca bir kısmını temsil ettiğini bilmediği insanlığın gerçeği ve değeri/Tanrıçayı inkârında ona görünmez ve Irigaray’a göre insanlık ancak iki olunca, kadın ve erkek arasındaki farklara saygı da gelişmeye başlayabilir.

İki olarak meydana geliriz -birbirinden farklı olan iki- fakat aramızdaki ilişki, doğduğumuz andan itibaren ne temsil edilebilir ne de anlatılabilir. Kökene yerleştirilen bu hiçbir şey, kaos, büyük bir boşluk, kelimelerin mevcut-olmayışı, hiçlik ve hatta hareketsiz bir madde olarak ele alınmıştır (Irigaray, 2014, s. 101).

Irigaray’a göre ölüme odaklanan erkek, doğasından uzaklaşır ve ne kendinin farkının ne dişil öznenin farkının bilincindedir. Ve henüz dişil bir söylem geliştirilemediğinden, erkekten farklı olan dişil cins, eril söylemler tarafından az ya da çok asimile edilmektedir; örneğin kadın olmak, “erkek olmamak”a tekabül etmektedir. İçinde yaşadığımız dünya cinsiyete dayalı bir dünyadır, fakat aynı zamanda iki cinsiyetten oluşmaktadır ve bundan ötürü kültür, yaşamakta olan iki cinsiyeti, yani hem kadını hem de erkeği dile getirmelidir. Dile getirmek için de hem dişil bir söylem geliştirmek gerekirken hem de cinsiyet farklılığının bilincine varmış olabilmek, yani

bir cinsiyet farklılığı kültürü geliştirmek gerekmektedir ve Irigaray “Genel olarak cinsel farklılık ile biyolojik cinsiyet farkı arasında ayrım yapar” (Stone, 2006, s. 94). Ona göre kadın ve erkek eşit değildir ve bu yüzden o “cinsiyet farklılığını biyolojik bir fenomen değil, ontolojik olarak görür” (Stone, 2006, s. 94). Irigaray’a göre eşitlik feministleri aslında eşitliği savunarak bir anlamda kadınlar olarak kendi topuklarına sıkılmaktadır ve ona göre, eşitlik stratejisi diye bir şey olacaksa bile bu strateji farklılıkların tanınmasını amaçlamalıdır. Çünkü eşitliği savunmak nötr olanın ön plana çıkmaya başlaması anlamına gelir ve böyle olması hayatın cinsiyetli karakterini ve tarihin oluşumunu, tarihin varlığını ve zorunluluklarını unutturmakla sonuçlanır; bu durum da insanlığın her türlü gelişimini durduran bir durumdur. “Irigaray’a göre cinsiyet farklılığı nötrleştirilebilecek, aşkın düzlemde kurucu bir rol oynamayan ampirik bir fark değildir” (Direk, 2018, s. 157). Bu yüzden eşitliği savunmak yeterli değildir; öncelikle, hâlihazırda bulunan toplumsal düzen ve meslekleri tanımlayan düzen cinsiyetlerin farklılığı açısından tarafsız değildir. Örneğin çalışma koşulları ve üretim teknikleri cinsiyet farklılığını gözetken bir eşitlik anlayışına göre oluşturulmadıkları gibi, bu anlayışa da uygun değildir, bu durum kadınların sömürülmelerine sebebiyet vermektedir. Kadınların sömürülmeleri cinsel farklılıktan kaynaklanmaktadır ve Irigaray’a göre kadınları sömürüden kurtarmanın yolu da yine cinsel farklılıkta olacaktır. “Günümüzdeki kimi eğilimler, çağımızın bazı feministleri, cinsiyetin yansızlaştırılması konusunda aşırı istemler dile getirmektedir. Söz konusu istem gerçekleşmesi mümkün bir istem olsaydı, insan türünün sonu anlamına gelirdi. İnsan türü, üremeyi ve doğurganlığı sağlayan iki türe(genre) ayrılmıştır. Cinsel farklılığı ortadan kaldırmayı istemek, tarihin tanık olduğundan daha radikal bir soykırıma davetiye çıkarmaktır” (Irigaray, 2006, s. 10). “Cinsiyetler arasındaki fark, her şeyden önce ilişkisel kimlikteki farktır (Stone, 2006, s. 95). Irigaray’a göre cinsiyet farklılığı, yalnızca döllemeyi sağlamaz, aynı zamanda yeniden üretim alanı olması nedeniyle de insanlığın türünün devamı için de olması zorunlu bir şeydir. Cinsiyetler birbirini herhangi bir üreme sorunu olmadan yeniden üretir. Hatta üreme, cinsiyet farklılığını soyağacına indirgeyerek insan türünün yaşamını zayıflatabilir. Irigaray’a göre bu hakikatin farkına varan bazı kültürler, onu uygulamada da dikkate almışlardır, ancak Batı kültürü genellikle bu hakikati unutmuşlardır. “Bu unutuş cinselliğimizi fakirleştirdi ve mekanikleştirdi; hatta tüm etik iddialarımıza rağmen cinselliğimize hayvan cinselliğinden daha geri ve sapkın bir nitelik kazandırdı” (Irigaray, 2006, s. 13). Bu bağlamda cinsiyet farklılığının konumu, içinde yaşanan kültüre ve bu kültürde

kullanılan dillere bağlıdır. Örneğin Irigaray'ın içinde yaşadığı kültürün kullandığı dil yani Fransızca gramatikal olarak cinsiyetli bir dildir ve bu dil de olumlu denebilecek kavramları erkeğe atfetmektedir. Irigaray için cinsiyet farkı insanlığın hayatta kalma koşulu olmasının ötesinde, insanlığa doğal enerjinin yani hem toplumsal hem bireysel yaşama faydalı enerjinin en önemli kaynaklarından birini sunar, çünkü cinsel çekim, her bireyi kendisini başkasına doğru aşmaya, kendi ötesine geçmeye iter. Yani cinsiyet farklılığı, Irigaray'ın gerçekleştirmek istediği “nefes kültürü” için dikkate değerdir. Ona göre cinsiyet farklılığı, sembolik düzlemdeki anlam üretimini belirleyen bir fark olarak görülmelidir, yani cinsiyet farklılığı “aşkınsal” veya “yarı-aşkınsal” düzenden bir farktır. Irigaray için cinsiyet farklılığını düşünmek henüz düşünülmemiş, simgeselleştirilmemiş olan bir farkı düşünmek anlamına gelir (Direk, 2018, s. 158). Irigaray'ın söylemi iki farklı cinsiyet üstüne kuruludur ve cinsiyet farklılığını talep eder.

Dişi cinsiyet farklılığı kültürün izlerinden, ötekinin üretmiş olduğu eserlerden yeniden doğacaktır. Ama bunun için kavramsal bazı değişiklikler yapmamız şarttır. Arzuyu kesişen bir çift olarak, bir kesişim hareketi olarak düşünmeliyiz. Aslında bu da yetmez; arzu hareketinde çifte sarmal olmalıdır. Yani arzular hem kesişmeli hem de arzulayanların kendine dönebilmelidir (Direk, 2018, s. 160).

Cinsiyet Farklılığı Etiği'nin başında Irigaray cinsiyet farklılığı sorusunu çağının felsefi sorusu ilan eder (Direk, 2018, s. 154) ve orada Irigaray Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Merleau-Ponty ve Levinas'ı, yani “erkek” filozofların düşüncelerini kullanarak cinsiyet farklılığı sorusunu irdeler. Bu eser dört bölümden oluşmaktadır ve Irigaray bu eserde cinsel fark etiği konusundaki makalelerini birleştirir. *Cinsiyet Farklılığı Etiği*'nde Irigaray bir eros etiği yaratmak istemektedir ve bu eros etiği aşkların varolabilmesinin koşullarını meydana getirir (Direk, 2018, s. 158). Platon'u işlerken örneğin Irigaray, daha çok Platon'un *Şölen* kitabına odaklanır ve özellikle burada Diotima'yı hedef noktası olarak ele alır. Platon'un *Şölen* diyalogu aşkı konu alan bir diyalogdur ve bu yüzden Irigaray için cinsiyet farklılığı etiği açısından bu eser önemli bir eserdir. *Şölen*'de, Agathon'un evinde yapılan bir şölen vardır ve bu şölen eros üzerine konuşan kimselerden oluşmaktadır, ayrıca bu şölene Sokrates de davetlidir. Eserde aşk konusunda konuşmak sırası Sokrates'e geldiğinde o bize aşkın tanımını Diotima adında bir rahibeden, yani bir kadından öğrenmiş olduğunu söyler. Feminist açıdan bakıldığında *Şölen*'de aşk konusunun bir kadından öğrenilmiş olması olumlu olarak görülebilse de bu Irigaray için bu açıdan olumlu sayılmaz, çünkü ona

göre fark etmemiz gereken şey her ne kadar Diotima'dan öğrenilmiş sayılsa da aslında Diotima sadece Sokratesin ağzından konuşmaktadır. Yani Diotima fiziksel olarak orada bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra Irigaray'ın Diotima'ya odaklanmasının sebepleri vardır ve o daha çok Diotima'nın konuşmasıyla ilgilenmektedir, çünkü Sokrates'in Diotima'nın düşüncesini aktardığı konuşmasında eros bir ara terim olarak sunulmaktadır. Ara terim olarak sunulmasının nedeni Eros'un annesiyle babasıdır. Eros'un annesi yokluk, babası da bolluktur ve Eros da ikisinin birleşiminden olmaktadır, yani Eros çifte kökene sahip bir yaratıktır. Bu, Irigaray için önemlidir çünkü Eros'un hem yoksulluğu hem bolluğu kendinde barındırması bir anlamda bizi kadının ve erkeğin "birlikte varolma" imkanını düşünebilmeye götürebilmesi anlamına gelmektedir. Irigaray'ın Diotima'nın konuşmasında odaklandığı bir nokta da doğurganlık üzerine yapılan konuşmadır. Irigaray doğurganlığa karşı bir düşünür değildir, ancak Diotima'nın Sokrates'e aktardığı biçimiyle doğurganlığın çocuk yapma biçimini alması patriarkal bir düşünceden gelmektedir ve Irigaray tam da buna karşıdır. Irigaray'a göre asıl yaratıcılık erotik ilişkide sadece çocuk doğurmak değildir, insanın asıl yaratıcılığı erotik ilişkide onun kendisiyle ilişki kurması imkânını vermesidir. Yani asıl doğum, erotik ilişkide insanın kendisini yeniden doğurmasıdır. Ona göre tek cinsiyete/erkeklerle dayandırılmış kültürümüz tinsellikle cinselliği her zaman birbirinden ayırmaktadır; burada tinselliğin erkeğin alanına, cinselliğin de, kadının nesne olarak kullanılması bakımından, kadına karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Ancak tinsellikle cinselliği birbirinden ayırmak hatadır; bunları ayırdığımızda arzunun hakikatle ve kendilikle ilişkisini gözden kaçırmış ve onun bizi yeniden var edebilecek boyutunu anlamamış oluruz.¹⁰

İnsanı tinselleştirme süreci alçak gönüllülük ister. Fakat bu erdem tıpkı bekaret gibi önemsizleştirildi, çünkü gerçek anlamı kaybedildi. Açık ve konuksever kalmamızı alçak gönüllülük sağlar. Ancak dünyaya, başkasına ve hidayete körü körüne boyun eğdirtmeden yapar. Us gelişiminde alçak gönüllülük vazgeçilmezdir, ama kesinlikle bir ustaya karşı yumuşak başlı olmayı ya da katlanışı beraberinde getiren basit, psişik bir davranış değildir (Irigaray, 2012, s. 42).

Diotima'yı ele almasından hareketle Irigaray, aile içinde bir kadının anne, erkeğin de baba olmak zorunda olduğunu, fakat aynı neslin her iki cinsiyetini de yalnızca

¹⁰ Bu alıntı Zeynep Direk'in "Eros ve Cinsiyet" başlıklı söyleşisinin bant kaydından alınmıştır. Erişim linki; <https://youtu.be/VUWql4aXlo>. Erişim Tarihi: 20.06.2019.

üreyen değil, yaratıcı bir çift olmaya özendiren olumlu etik değerlerden yoksun olduğumuzu söyler. “Çünkü istediğim şey, aslında, kadının bir teorisini yaratmak değil, ancak cinsel farklılık içinde dişil için bir yer sağlamak” (Irigaray, 1985, s. 159) diyen ve dişil bir söylem geliştirmek için ölüme değil doğuma odaklanmak gerektiğini vurgulayan bir düşünür olarak Irigaray, *Meryem’in Esrarı* kitabında doğurganlık konusuna örnek teşkil edebilecek bir konuya değinir ve Meryem’in İsa’yı doğurmasının bir kadın olarak Meryem’in etik davranışının sadece başkasının hayatına saygı duymaktan ibaret olmadığını söyler. Ona göre Meryem’in etik davranışı kendisinden doğal ve tinsel olan birini dünyaya getirmektir. Eğer Meryem’in İsa’yı doğurması hür ve içten bir kararın sonucuysa, bu duruşuyla o, Hristiyan ilahiyatçıların ve Batı kültürünün kadınlara atfettiği kimliği o zamandan aşmış olur ve Irigaray için bu başkasının farklılığını, yüceliğini aşmak anlamına gelmektedir, bunu yapabilecek erkek sayısı Irigaray’a göre çok az görülebilecek bir durumdur (Irigaray, 2012, s. 30). Buradan hareketle Irigaray’ın eril normlarla kodlanmış kültürde erkeklerin ahlaksal açıdan kadınlara göre daha zayıf yetiştirildiğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Kadın sadece özel alana ait olması itibarıyla, erkeğin hem kamusal alana hem özel alana hakim olmasının, konuşabilmesinin bir anlamda onu ahlaksal açıdan daha geriye götürmüştür çünkü kadına ait bir alan bırakmamaktadır. Burada erkeğin de kadın gibi susması, susturulması gerektiğini vurgulamaz Irigaray, ona göre “anneler erkek çocuklarına sessiz ve sakin olmayı ve kısık sesle konuşmayı, savaşı ve gürültücü oyunlar oynamamayı, başkalarına karşı nazik olmayı, sabırlı ve alçakgönüllü olmayı öğretmelidir” (Irigaray, 2006, s. 66). Yani Irigaray’a göre, ahlaksal açıdan kadına verilen eğitimin daha insani olduğunu ve bu yüzden, en azından erkeğin kadın gibi olması anlamıyla değil de, burada kadının da erkeğin de kendini var edebileceği bir ortam oluşturması anlamıyla kadının o ahlaki yönünü erkeğe de verilebileceğini vurgulama önemlidir. Kadının, erkeği, yani kendinden farklı bir başkalığı doğurması gibi erkeğin de kadının başkalığına saygı göstermesi gerekir Irigaray için ve bu durum gerçekleştiği zaman, ancak o zaman “yokluğun ve bolluğun” “birlikte varolabileceğini” görmek mümkün hale gelir.

2.2.4. Olumsuzun Emeği Ve Aşk: Hegel Antigone Okumasının Bir Eleştirisi

Bir eros etiği yaratmak çabası içerisine giren Irigaray kadının ve erkeğin “birlikte varolma”sının önemini vurgularken, evrensel bir söylemin olup olmayacağını da

sorgulamaya girer ve bu doğrultuda, dişil bir söylem geliştirmeye çalışırken felsefe alanındaki düşünürleri de sorgulama çabası içerisine girer. “Irigaray’a göre felsefenin gerçekten evrensel bir söylem olması için cinsiyet farklılığından doğan etik talebe yanıt vermesi gerekir. Evrensel olduğu iddiasıyla Platon’dan Heidegger’e kadar gelen felsefe tarihsel olarak cinsiyetçidir” (Direk, 2018, s. 158). Irigaray’ın eros etiğı yaratmak istemesini, yani kadının ve erkeğın birlikte varolabilmesinin imkanını sorgulamasını onun aşk konusundaki düşüncelerine de bağlayabiliriz. Burada Irigaray Hegel’in yazılarına, aşkla ilgili yazılarına odaklanır. Aslında Irigaray Hegel’in aşkla ilgili yazılarına odaklanmadan önce kafasına takılan bir problem vardır; ona göre Marx, insanın insanı sömürmesinin kaynağını erkeğın kadını sömürmesi olarak tanımlar ve insanın ilk kez sömürülmesinin erkek ve kadın arasındaki iş bölümünden kaynaklandığını öne sürer, ancak Marx hayatını bu sömürüyü çözmeye adanmaz. Irigaray, Marx’ın hayatını bu sömürüyü çözmeye neden adanmadığı sorgusunun yanında, “Marx, kötülüğün kaynağını algılamıştı ama neden bunu olduğu gibi ele almadı?” (Irigaray, 1999, s. 57-66) sorusunu da sorar. Bunu sorarken Irigaray cevabın kısmen Hegel’in yazılarında, özellikle de aşk konusunu tartıştığı bölümlerde bulunabileceğini söyler, çünkü Hegel emek olarak aşktan söz eden tek Batılı düşünürdür ve ona göre Hegel örtük bir biçimde, aslında fark etmeden cinsiyet farklılığını barındırır felsefesinde. Irigaray için Hegel’in Antigone’yi ele almış olması, onun cinsiyet farklılığını tinsel olanın içinde ele almış gibi ve daha sonra tekrar bu durum hemen ortadan kalkmış gibi görünmesine sebep olur. Hegel’in Antigone okumasında cinsiyet farklılığını gören Irigaray bu sefer de Hegel’in cinsiyet farklılığını düşünebilmiş olmasının sebebini sorgulamaya başlar. “Hegel için Sofokles’in Antigone trajedisinin önemi, etik dünyada kadın ve erkeğın yerlerini, kendilerini salt bu etik ve politik yasalarla anlamlandırmalarını, bunun ötesinde bir kendilik iddiasına sahip olmayışlarını ve bu yüzden ortaya çıkan çatışmayı, tıpkı bir şimşek gibi, bir anda görünür kılmasıdır” (Direk, 2018, s. 140). Hegel Antigone eserini ailenin toplum ve devletle ilişkisini irdelemek amacıyla ele alır.

Hegel’e göre ailedeki kadın ve erkek arasındaki ilişkiler şu şekilde düzenlenir: Kadın, eş ve annedir, ancak bu işlev onun için soyut bir ödeve karşılık gelir ve bu da onun kendi tekilliğı içinde indirgenemez olmasına, falancanın karısı, falancanın annesi konumunda olmasına, o şekilde ele alınmasına neden olur. Böyle bir durum da kadının ancak erkeğın bakış açısından ele alınmış olduğunu gösterir. Yani kadın için eş ya da anne olabilmek, annelik ve karılık görevlerinin onun tekil arzusundan vazgeçerek var

ettiği evrensel karşısında bir görevi temsil etmesidir. Bu, kadının kabul görmesi için eş tarafından onaylanması gerektiği anlamına gelir ve bu durumda kadının politik alana girmeye hakkı yoktur, kadın aile çemberinin dolaysızlığı içinde kalır ve sadece erkeğe bağlıdır. Hegel’in oluşturduğu şemada kadın, hiçbir şey yapmadığından köle öz-bilincine bile ulaşamaz, nesnelleşme ya da dünya yaratma olarak iş sürecine dahil olarak görülmez (Mills, 1986, s. 16). Hegel’in düşüncesinde kadın kamusal alana ait değildir, erkek hem kamusal alanın hem özel alanın hâkimidir, ancak kadın sadece özel alanda yaşayabilmektedir. Kadın özel alanda, yani aile diyebileceğimiz “ev” ortamında kalıp devlete erkek çocuk doğurmakla, yani devlete “asker” doğurmakla ve aynı zamanda kız çocuğunu da evliliğe hazırlamakla mükelleftir. Erkek ise kamusal alana çıkıp devlet için savaşır ve savaşın sonunda da kadının bulunduğu özel alanı dinlenme yeri olarak kullanır. Yani kadın evin içindedir, evin dışında erkeklerle erkekler arasında savaş yapılır, sonra erkekler kadını dinlenme ödülü olarak görür, evine, sahip olduğu özel alanına geri döner. Bu, ailenin amacının devlete asker ve yurttaş temin etmek olduğunu, bu işlevin de kadına ve onun doğurganlığına dayandığını gösterir. Erkeğin, yurttaş olarak devlete askerlik yapması ve kadını da dinlenme alanı olarak görmesi kendisini aşkın tekilliğine teslim etmesi anlamına gelir Hegel’in düşüncesinde. Yani erkeğin evinde, özel alanda bir kadınla yaşadığı aşk, onun bir yurttaş olarak verdiği emeği tamamlayan dinlenmeyi temsil eder. “Erkeğin yurttaş olarak, cemaatin hizmetinde evrensel bir görevi başarmak için cinsiyetli tekilliğinden vazgeçtiği varsayılır. Bu nedenle onun, bu varsayılan evrensellik adına, tüm insan türünü şehirde temsil etme görevi ve hakkı bulunur” (Irigaray, 2014, s. 3). Bu açıdan bakıldığında Hegel’de, kadının tarafında aşk mümkün değildir, çünkü aşk evrensel olanın emeğidir ve kadında aşk olması için, falanca erkeği ya da falanca çocuğu değil, “erkeği veya çocuğu” sevmesi gerekir, yani onun erkeği ve çocuğu insanlığı temsil eden üyeler olarak sevmesi gerekir. Kadının aşkı ailevi bir şey olarak, sivil bir ödev gibi tanımlanır Hegel’de; onun ne tekil aşka ne de kendisini sevmeye hakkı vardır. Burada kadının arzu bakımından kaybolduğu görülür, onun yalnızca soyut bir arzusu olabilir, o da “eş ya da anne olmak arzusu”dur. Kadın eş veya anne olma görevinde kendisini silmek, kendi bireyselliğinden vazgeçmek zorunda kalır. Irigaray’a göre, Hegel’in bakış açısında, çocuğa, ailenin mallarına, evrenseli güvence altına almış olan bir erilin cemaatin ve ölümün baskın hizmetinde olmasına indirgenir. Hegel’de arzu, yurttaşlığın düzenine alternatif olarak çifti ahlaksızlığın yeri haline getiren eğitilmemiş bir itilim olmak durumunda bırakır. Kadının arzulamaya hakkı yoktur, erkek kendi özel alanı içerisinde

arzu hakkına sahipse de kadının sadece arzulanana olmaya hakkı vardır ve o da zaten bir hak olarak görülmez. Hegel bu düşüncelerini anlatırken Sophokles'in Antigone eserinden yararlanır.

Antigone'nin Hegel'in metninde belirışıyle ortaya çıkan soru kadının tinsel ilişkisi nedir sorusudur. Kadının tinsel içinde bir yeri var mıdır? Kadın etik tözün vücuda geldiği dünyayı kendi iradesinin bir sonucu olarak görebilir mi? Neden kadın devlet için hep tehdit oluşturur? Hegel etik dünyayı bir mutluluğun, dolaysız bir birliğin yeri olarak tahayyül eder. Sofokles'in trajedisi Antigone'ye başvurarak betimlediği uğrak ise bu dolaysız birliğin ortadan kalktığı uğraktır (Direk, 2018, s. 166).

Hegel için Antigone trajedisinin karakterlerinden Antigone ve Kreon kendilerini bulundukları dünyadan ve onun yasalarından ayrı olarak düşünemeyen bir ilk tinsel bilinç şeklinin temsilcileridir. Antigone de Kreon da etik düzenin bilinçleridir; biri ilahi yasaya diğeri ise devletin yasasına göre eyler. Hegel bu hikayeyi anlatırken ilahi yasayı diğeri yasa, kadının, ailenin yasası; siyasi yasayı da eril yasa olarak düşünür. Hegel Antigone'nin Sittlichkeit içinde nasıl bir sorun odağı oluşturduğunu şöyle anlatır: O, insani yasaya uymanın ilahi yasayı ihlal etme, ilahi yasaya uymanın insani yasayı ihlal etme olduğu bir ikilemin içindedir. Bir yasaya uymak diğeri ihmal etmek olduğunda, eylemin yapılışında bir suçluluk duygusu açık bir biçimde yaşanır (Direk, 2018, s. 152), fakat Antigone, Hegel'in düşüncesine göre, hem kentin yasalarına karşı suç işler hem de hak iddia eder ve bundan suçluluk duymaz ve bu yüzden Hegel için o, yaptığını bilerek yapar ve bundan ötürü de suçu daha ağır olup bu, affedilemez bir durumdur. Antigone Hegel'in düşüncesinde, kadının olması gerektiği özel alanın dışında bir konuma geçmeye çalışır, çünkü gömülmesi yasak olan kardeşinin gömülmesi çabası içerisine girer. Hegel için kadının sadece özel alanda, yani evde kalıp çocuk doğurması gerektiğinden Antigone olması gerekenin dışına çıkmıştır. Bu trajedide kadının olması gerektiği gibi olanı, yani makul olanı Antigone değil onun kız kardeşi İsmene'dir, çünkü İsmene her ne kadar kardeşi Polyneikes'in ölüsünün gömülmeyp vahşi hayvanlara yem olması durumundan rahatsız olsa da yasalara uymayı seçer; Antigone İsmene'den yardım istediğinde İsmene yasalara uyması gerektiğini söyler ve Antigone için endişelendiğinden onu durdurmaya da çalışır.

Sevgili abla, düşün bir kere nasıl utanç
Ve nefret içinde öldüğünü babamızın

Bir günahın peşinden giderken, günahın
 Kendisinde olduğunu gördü ve kendi elleriyle
 Oydu iki gözünü. Ardından, hem anası
 Hem karısı olan kadın, utanç içinde,
 Kemerini boynuna dolayarak son verdi hayatına.
 Son olarak, kadersiz ağabeylerimiz bir gün içinde,
 Kendi elleriyle birbirlerinin hayatına son verdiler.
 Kralın buyruklarını hiçe sayar, yasalara
 Karşı çıkarsak, yapayalnız kalan bizleri
 Nasıl bir son bekler, bir düşünsene!
 Aklından çıkarma sakın, kadınız biz,
 Altından kalkamayız erkeklerle mücadelenin.
 Bizi yönetenler bizden güçlü, şimdikinden
 Acı bile olsalar boyun eğmeliyiz emirlerine.
 Şartlar beni mecbur ediyor, anlayış
 dileyerek ölülerimizden, itaat edeceğim
 efendilerin emirlerine. Bayağı deliliktir
 boyundan büyük işlere kalkışması insanın (Sophokles, 2018, s. 3).

Irigaray, Hegel'in Antigone okumasını eleştirir çünkü o kendi duruşunu Antigone'nin Kreon'a, yasalara karşı duruşuyla özdeşleştirir ve Antigone karakterinin trajik yazgısını paylaştığını söyler ve ekler: "hakikatin bastırıldığına ilişkin toplumsal görüşüm veya en azından görüşümün onaylanmaması ve halihazır düzenimizi rahatsız etmesi nedeniyle sosyo-kültürel mekanlardan dışlandım" (Irigaray, 2014, s. 108). Irigaray, cinsiyet farklılığını savunduğu doktora tezinden dolayı dışlanışını Antigone'nin davranışlarının kabul görmemesiyle eşdeğer görür ve kendisinin doğal dünyada bir şekilde canlı canlı ateşe atıldığını, örtüsünü kaldırmaya çalıştığı hakikatin coşku ve büyüleyicilik uyandırdıktan sonra, yaşadığı toplum tarafından keyfi ve kör bir şekilde gizlendiğini, yeniden üstünün kapatıldığını, yani Hegel'in Sophokles trajedisi okumasında temellendirdiği aidiyetten kovulduğunu söyler. Irigaray için Hegel Antigone'yi ataerkil sistem içinde ele alır, ancak Antigone anaerkil sistemden ataerkil sisteme bir geçiş eseridir. Ona göre Antigone karakterinin inatçılığı, kadının tarihiyle sıradan yorumların öne sürdüklerinden çok daha fazla ilişkilidir. "Antigone'nin trajedisinin esas nedeni ve bu trajedinin öğretilerinden biri, ataerkil düzenin keyfi ve baskıcı bir tavırda kurulmuş olduğudur" (Irigaray, 2014, s. 118). Ona göre Antigone, erkek kardeşi "annesinin evladı olarak" saygı duyulması gereken, tekil, somut bir cinsel oluş kimliğini temsil ettiğinden erkek kardeşinin sorumluluğunu üstlenir. Irigaray'a

göre Antigone, baba tarafındaki bir soykütüğün varis gücü olduğu için değil, “annesinin evladı” olmasından ötürü en genç erkek kardeşini önemser. Irigaray ataerkil sisteme geçişi “insani kimliğimizin çürümesi” olarak görür ve ona göre Antigone bu çürümeye direnen bir karakterdir. Irigaray için, insan ve ilahi olan arasındaki kutuplaştırıcı yorumlar ne olursa olsun, Antigone, sivil ve dini yükümlülükleri birbirinden ayırmayan yasaları savunur. Sivil ve dini yükümlülük, Antigone’nin bakış açısında, annesinin oğlundan, erkek kardeşinden başlayarak kendisini aşan bir aşkın varlık olarak başkası için, birbiriyle iç içe geçmektedir (Irigaray, 2014, s. 126). Irigaray’a göre Hegel’in kadını özel alana kapatması aslında kadın-erkek ikiliğini teke, yani sadece erkeğe indirgemektir. Ancak Irigaray için sorun, Hegel’in aksine ikiye teke indirgemek değil, ancak ikiden yola çıkarak, doğal aidiyetleri yok edilmemiş veya tarafsızlaştırılmamış, ama geliştirilmiş bir üçüncüyü meydana getirmektir (Irigaray, 2014, s. 125).

“Antigone ile Polyneikes’in ilişkisine bakarsak, onları bu derece birleşmeye itecek olan nedir?” sorusu yine de ayrıca yanıtlamayı hak eder. Antigone ilahi yasaya atıfta bulunmaktadır, ama bir çocuk veya bir koca için değil, yalnızca erkek kardeş için devletin yasasını ihlal ettiğini vurgulamaktadır. Irigaray’a göre çekim, anaerkil bir soyun kanın sürmesini ve kalıcılığını güvence altına alma çabasının bir izi veya hatırası da olabilir (Direk, 2018, s. 170).

Irigaray’a göre Antigone sitenin yasasına, annesinin oğlunu gömmek için karşı çıkar; sitenin yasasına, hükümdarına, ailenin erkeğine karşı çıkarak ilahi yasadan yana tavır alır ve bu yasa yeryüzü tanrılarının anaerkil yasasıdır. Yani Antigone kan bağını ve etik rolünü feda etmektense eş ve anne rolünden vazgeçer ve bakire ölmeyi tercih eder. Bu, Antigone’nin İsmene’ye göre daha erkeksi olduğunu göstermez, Antigone “çıkamaz sokağa ulaşan bir arzusun taşıyıcısıdır” (Direk, 2018, s. 170) ve bir mağaraya kapatılır. Irigaray bu durumu ataerkil sistemin bilinçaltı olarak yorumlar. Irigaray Hegel’in etik dünya hakkında yazdıklarını yorumlarken bunu bir psikanalistin travmanın ardından kişinin ruhunda ve bedeninde ortaya çıkan etkileri anlamlandırması gibi yapmaktadır ve ona göre Antigone’nin davranışları ve konuşmaları bastırılan bir başka etik düzenin çoktan yok edildiği anlamına gelmektedir. Irigaray’a göre, evlenmeyi, yani eş ve anne olmayı reddeden Antigone, Hegel’in aşk ile ilgili görüşüne ters düşer çünkü Hegel aşkı kamusal ve özel alanda, ataerkil tipte bir kültürde var olan bir şey gibi algılamakta olduğu tin ve etik yoksunluğuna bir çözüm getirmeyi başaramadan ve aynı zamanda diyalektik yöntemine uygun bir şekilde tanımlar. Bu yüzden Irigaray’a göre Hegel kadını ve erkeği, farklılıkla değil karşıtlıkla tanımlar ve

ona göre zaten eril ve dişil toplumsal cinsiyetler çoğunlukla Hegel'in yorumladığı gibi yorumlanmaktadır. Yani aşkın emeğinde Hegel'e göre kadın ve erkek karşıtlık içinde bulunurlar ve bu emek, Irigaray'a göre bir karşıtlıklar çifti oldukları müddetçe oluşturdukları aile içinde tanımlanır. Irigaray Hegel'in, insanın statüsünün medeni hukukun onun cinsel kimliğini tanımasına bağlı olduğunu öne sürdüğü halde, aile bağlamı dışında her cinsiyete bir kimlik vermek ve özellikle de hukuki bir kimlik verme işiyle pek az ilgilendiğini söyler. Hegel'in bakış açısından cinsiyetli bir yasa, bütünüyle aileye dair bir yasadır ve bu durum yurttaşın cinsel bir kimliğinin olamayacağını gösterir. Yurttaşlık tekliğe, erkekliğe indirgenerek, çiftler arasındaki aşk, arzu, cinsellikle özdeşleştirilmektedir. Hegel'in diyalektik bakış açısından, kadın ve erkek karşıttırlar ve kadın arzu edilen, erkek de arzu edendir. Burada Hegel için aşk, aslında cinselliğe, üremeye indirgendiğinden dolayı kadının ve erkeğin sadece çocuk yapması için vardır. Bir anlamda aşk, erkeğin kadına duyduğu arzuya karşılık gelir ve aşk erkek için yurttaş olarak devlete karşı yükümlülüklerini yerine getirdikten sonra bir ödündür, emeğinin karşılığıdır. Irigaray'a göre böylesi bir aşk eros etiğine dayalı bir aşka oldukça uzak bir aşktır. Hegel'in bakışına göre gerçekleştirilen bir aşk -ki Irigaray'a göre Batı kültüründe hala mevcut olan bir aşk durumudur bu- kadının aşkta emeğinin görünmemesi anlamına gelir. Kadın, özel alanda erkek için emek sarf etmekte olup onun bu emeği yok sayılmaktadır. Bu durumun böyle olması gerekmez, yani kadının emeğinin sadece görülmesi yetmez. Kadın erkeği dışarıda savaşılabilesi için içeride, özel alanda çabalamaktadır. Ve bu erkek ile kadının aşkıyla meydana gelen evlilikle gerçekleşmektedir. Böylesi bir durumda Hegel'in diyalektik anlayışında erkek kadının efendisi konumunda ele alınabilecektir ve böylesi bir aşk tam olarak nesneleşmeyi, eril zihniyete ait olan aşkın kapitalleştirilmesi anlamına gelecektir. Irigaray, aşkın böyle olmaması gerektiğine inanır ve bu yüzden doğu kültürüne yönelir.

Aşkla ilgili bütün bildiğimiz, kendi için olandan mahrum edilmiş duyumsanır bir arzunun tekilliği ile başkasına çekim duymanın, yapılan yanlışların ve kurtuluşumuz için ödenecek olan bedelin çektiği ıstıraplardır. Arzunun yalnızlığını, reddedilmenin ya da imkânsızın yarattığı düş kırıklığını, itkilerimizin bize yaşattığı patolojik rahatsızlıkları, ayrılığın ıssızlığını biliriz. Bir adam ya da kadın için duyulan arzunun tutkulu dirilişlerini; kendisine karşı duyulan arzuyu hissedene karşı duyulan tekil arzuyu; konuşulamaz, amacı akıl dışı, onu ilham edene karşı dilsiz ve bu yüzden de çekimde karşılıklılığın imkânsız olduğu ya da işlemekte olan tinin kör ve yok eden karşılıklılığını da biliriz. Arzunun utancını; kimliğinin kaybına, karmaşaya, uyuşukluğa doğru batışını ve ardından hayal kırıklığı yaşanan sabahları da biliriz. Aşkın getirdiği kurtuluşu bilmiyoruz hâlâ, bireysel ve cemaat olarak kurtuluşu (Irigaray, 1999, s. 57- vd.).

Irigaray’a göre yaşadığı toplumda kadınların ve erkeklerin meydana getirmiş olduğu bir insanlığın kurtuluşu olarak tarihi tamamlamakta—ya da sürdürmekte—başarısız olunmaktadır. Irigaray, İnsanın ölüme değil doğasına doğumuna odaklanarak, tarihin oluşunda insanlığın kurtuluşu görevini yerine getirmeye çalışarak daha fazla adalet, doğruluk ve insanlık getirilebileceğini söyler. Irigaray’a göre kimse doğuştan köle ya da efendi değildir, kadınlar ve erkekler, herkes cinsiyetlidir. İnsanlığın ilk görevi cinsiyetlerine sadık kalarak kadınlar ve erkekler olmaktır ve bu görev Hegel’in yaptığı gibi, üremeyle karıştırılmamalıdır. Ancak kadının ve erkeğin kendi cinsiyetlerine saygı duyulursa üreme de doğru bir biçimde gerçekleştirilebilir. Ancak insan cinsiyetleri içinde haysiyet kazanmış olan ve cinsiyetlerini tinsel olarak hem çiftte hem de toplumda yaşamayı başaran kadın ve erkekler dünyaya haysiyetli çocuklar getirebilirler. Üreme, mevcut olmayan bir efendiden ya da onun her şeye gücü yeten araçlarından gelen bir emre indirgenemez. Kadınla erkek arasında beslenen ve gelişen bir aşkın meyvesi olmalıdır. Yoksa insanlığın tinsel görevinde bir tıkamadan ve özellikle de, kendisini tekil bir cinsiyet olarak bilmeyen bir eril tarafından idare edilen insan türü soyut, kısmi ve adil olmayan kültürünün sürmesini güvence altına almak için kadının doğal kaderine esir olmasına sebep olmaya devam edecektir. Aşkı sadece üremeye indirgemek, aşkı sadece çocuk yapmaya indirgemek sağlıklı bir toplum meydana getirmeyip bütün insanlığı yozlaştıran bir hata olması anlamına gelir çünkü çocuk yapmak dünyaya çocuk getirmek, Irigaray’a göre, toplumu, tarihi ve evreni meydana getirmekle eşdeğer bir durumdur.

2.2.5. “Dionizyak Kadın” Ve Nietzsche Eleştirisi

Bilinen tarih boyunca oluşturulmuş olan eril dilin yanında dişil bir dil getirme çabası içerisine giren Irigaray, Derrida’nın da etkisiyle, kelimelerle savaşıma girer. Irigaray bunu yaparken örneğin savaşıma girdiği felsefe tarihinde, filozofların ya toprağa ya güneşe, aya, gökyüzüne odaklandığını, denize yönelmediklerini fark eder. Toprak erili yansıtır, katıdır, serttir; deniz ise dişildir akışkandır. Ona göre toprak da güneş de filozofların ölüme odaklanıp doğumu, özsuyunu unuttuğunu gösterir. Bu doğrultuda da toprakla ilgili çok fazla metafor kullanan Nietzsche’yi ele alır ve *Nietzsche’nin Deniz Aşığı* kitabını yazarak onunla hesaplaşmaya çalışır ama bunu yaparken o, “bir düşman, bir savaşçı olarak değil bir aşık olarak yapar”; (Mortensen, 1994, s. 55). dışlama, ayrılma ve mesafe koymak yerine, dahil etme, beraberlik ve

yakınlık ile karakterize edilebilecek bir yaklaşımla yapar. Bunun yanı sıra Irigaray'ın kitaba bu ismi vermesinin bir sebebi daha vardır; Nietzsche'nin *Şen Bilim* Kitabı'nın altmışıncı aforizmasıdır bu. Bu aforizmada Nietzsche kadın ile ilgili yazarken deniz ile ilişkili olarak yazar ve kadından yani denizden uzak kalınması gerektiğini -bu Platonik aşk olarak görülebilir- söyler. Burada Nietzsche deniz kıyısında oturmaktadır ve Poseidon'un dünya titreticilerinin (Poseidon'un atları) uzaklarda sessizce süzülen bir yelkenli görüntüsünü keşfettiğinde onun ortaya çıkardığı sörfün gürültülü sesini duymaktadır (Mortensen, 1994, s. 127).

Hala kulaklarım var mı? Yoksa kulaktan başka bir şey değil miyim? İşte alev dalgaları arasında duruyorum. Ayaktayım ve beyaz alevler ayaklarımı yalıyor: O eski dünya titreticisi, o dipsiz derinliğinde böğüren boğa gibi boğuk sesiyle aryasını söylerken her yandan uluyor, tehdit ediyor, çığlıklar çıkarıyor, kulaklarımı tırmalıyor: bu dünyayı titreten vuruşunu öfkeyle öyle gerçekleştirir ki kayalıkların hava döven canavarlarının yürekleri bile bedenlerinde titrer. Orada, hiç yoktan bu cehennemi dehlizin kapısının önünde, yalnızca birkaç kulaç uzağında, kocaman bir gemi, aniden bir hayalet gibi sessiz kayıp gider. Ne tüyler ürpertici bir güzellik! Nasıl da sihirle dokunuyor bana! Nasıl? Mutluluğum, benim daha mutlu kendim, benim şu ikinci merhum ölümsüzleştirilmiş kendim bu sessiz yerde mi? Henüz ölmediği için artık yaşamayan? Hayal gibi, sessiz, dikkat kesilmiş, kayıp giden, yüzen, ortada duran bir varlık? Sanki ben karanlık deniz ortasında kocaman bir kelebek gibi beyaz yelkenliyle süzülen bir gemiyim! Evet! Doğru var oluşa! İşte bu! İşte bu olacaktı! Sanki buradaki gürültü mü beni düş gören birine dönüştürmüştü? Bütün büyük gürültüler, mutluluğu sessizliğe, uzağa yerleştirmemize yol açar. Bir insan kendi gürültüsünün ortasında, projelerinin ve kırılan dalgalarının ortasında olduğunda: Orada sessiz, büyümlü bir varlık görür. Bunlar, önünden kayıp giden, onu mutluluğa ve geri çekilmeye özlemlili kılan, kadınlardır. Orada kadınlar arasında daha iyi var oluşuyla yerleşip yaşayacağı kanısına varır: Bu sessiz yerlerde, en gürültülü dalga kırılması bile ölümcül sessizliğe, yaşamsa, yaşam hakkında bir düşe dönüşür. Oysa! Benim soylu coşku dolu düş görenim, en güzel yelkenlilerde bile çok fazla ses ve gürültü var; ne yazık ki, çok küçük çok sefil bir gürültü! Kadınların en güçlü etkisi ve büyümlü, filozofların sözleriyle uzaktan etkili olmalarından, actio in distanslarından gelir: Bu da her şeyden önce şunu gerektirir; Uzaklık (Nietzsche, 2010, s. 59)!

Irigaray'a göre, Poseidon'un dünya titreticileri kadınlardır ve o yelkenlinin çıkardığı gürültü kadınların sesidir, onların gürültüsüdür. Ona göre, Nietzsche yelkenlilerde meydana gelen çıtırtı, gürültüyü dinlemekten rahatsızlık duymuştur, çünkü kadınların küçük konuşmalarını dinlemek zorunda kalmaktan nefret etmektedir ve o gürültüyle umutsuzluğa kapılmaktadır. Irigaray'a göre Nietzsche için Poseidon'un

dünya titreticileri/kadınlar sadece belli bir mesafedeyken ölümcül güzellik etkisine sahipler ve ancak bu şekilde, belli bir mesafedeyken hoşgörüyü karşılanabilirler (Mortensen, 1994, s. 129). Irigaray Nietzsche'nin, kadının fiziksel, doğal varlığını mide bulandırıcı olarak yorumladığını düşünür. Kadın susturulmalıdır ve bu yüzden Nietzsche'nin bakış açısıyla, kadının güzelliğinin ortaya çıkması için ön koşul kadınla arasına mesafe koymaktır. Fakat Irigaray için bu, kadının doğasının olabileceği şeyi ihlal etmek, çalmak ve örtmek demektir ve Nietzsche bu “korkunç” doğa ile yüzleşmek yerine araya mesafe koymakta, bir anlamda platonik aşk yaşamayı tercih etmektedir. Irigaray'a göre Nietzsche hayal kurup doğayı/kadının doğasını görmezden gelmeyi önermektedir. Nietzsche gürültüyü duymak istemediği için denizden uzaklaşabileceği kadar uzaklaşmaya çalışmaktadır ve bu da onu güneşe yöneltmektedir; Zerdüşt'ün gelmesi için öğle vaktini beklemektedir. Çünkü denizden uzaklaşabilmek için dünyanın üzerinde yükselmiş hissedebileceği zirvelere ulaşmaya çalışır (Mortensen, 1994, s. 130). Ama Irigaray bir aşık olarak Nietzsche'ye öğle vaktinde bile ışığının gölge yaptığını söylemektedir. Irigaray'a göre Nietzsche'nin öğle vakti dünyanın öteki tarafını, içini ve denizlerin dibini karanlıkta bırakmaktadır. Bunun yanı sıra Irigaray, Nietzsche'nin öğle vaktine ihtiyacının olmasının yanında bir de denizden gelen esintiye ihtiyacı olduğunu gözden kaçırdığını düşünür. Irigaray'a göre denizden gelen esinti öğle vaktini arayan Nietzsche'yi öğle vakti geldiğinde, o tutunduğu kusursuz döngüsünde bile titretmektedir ve Nietzsche'yi hayallerinin derinliklerinden, yani kadını “uzaktan sevmesinden” kurtaracak olan şey öğle vaktine sızarak dolaşacak olan esinti ve titremedir. Irigaray'a göre Nietzsche denizi güneşin peşinden yükselmek amacıyla hava olmak istemesi şeklinde yorumlar, ancak Irigaray bunun farklı yorumunun olabileceğini vurgulamak ister; güneş, doğar doğmaz ilk önce denizden su içmeye geliyor olabilir. Nietzsche güneşe tapmaktadır ve bu onun kadına, aşığına olan hıncıdır ve denize olan hıncı Nietzsche'yi Irigaray'ın ana katli dediği sonuca götürür. Öylesi bir durum da Nietzsche'yi toprağa bağlar ve doğumunu unutmasına, ölüme odaklanmasına neden olur. Irigaray'a göre Nietzsche'nin toprağa olan bağlılığı, onun metafor olarak kullandığı hayvanların deniz hayvanı olmamasına, aslan, deve, yılan, kartal ve güvercin gibi toprak hayvanı olmasına sebebiyet vermiştir. Toprak hayvanlarına olan bağlılığı aynı zamanda akışkanlığı yani dişil olanı dışladığı ve bu yüzden sertliği, geçirimsizliği yani eril olanı özenle koruduğu anlamına gelmektedir. Irigaray, Nietzsche'nin toprak hayvanlarına “evet” dediğini ama suda hareket eden hayvanlara “hayır” dediğini söyler ve “Neden sürekli bacak ya da kanat istiyorlar? Ve

solungaç istemiyorlar” (Irigaray, 2011, s. 22) der. Burada kadınlardan oluşan Polonyalı Laboratorium Piesni grubunun seslendirdiği, Belarus halk şarkısı olan *Sztoj Pa Moru* adlı şarkılarını örnek gösterebiliriz. Şarkıda şöyle bir hikaye anlatılır; masmavi denizde, yüzen bir beyaz kuğu sürüsü vardır, bu sürü irili ufaklı kuğulardan oluşmaktadır ve nereden çıktıysa, bir gri-beyaz kartal çıkıp gelir. Bu kartal kuğu sürüsünü mavi denizde dört bir yana dağıtır, beyazlar yok olur ve yok olan beyazlar göğe yükselir, gri tüyler de yemyeşil çayırlara yağar. “Peki ya tüyleri toplamak kime kalır?” sorusu sorulur ve cevabı ise tüyleri toplamanın güzel bir kıza kalacağıdır. Şarkıdaki kartalı Nietzsche’nin kartalı sayarsak, kartal denizde yüzen kuğuları dağıtır çünkü denizi uzaktan seyretmek, sesinin sadece yankısını almak daha güzeldir, denize yaklaşanları da uyarmak, uzaklaştırmak gerekir. Burada tüyleri toplamanın neden güzel bir kıza kalacağını sorgularsak, Irigaray’ın Athena’yı örnek verdiği gibi, kadın eril olanın sadece yardımcılığını, onun gölgesinde yaşamak görevini üstlendiğini söyleyebiliriz.

Bu uyumsuzluğa son vermek isteyerek, üstinsana öğütlüyorsun: toprağın anlamını. Ama bu haberi vermek için topraktan mı yoksa denizden mi geliyorsun? Seni yeniden doğuran akışkan derinlik midir yoksa katı cisim mi (Irigaray, 2011, s. 22).

Irigaray Athena’yı örnek verir çünkü o, tarafsız, adalet adına hareket eden, iyilik yapan arabulucudur ve aynı zamanda o, bir tanrıça olarak tanrılardan daha aşağıda olup onların yardımcısı görevindedir. Bu da Athena’nın baba dili konuştuğunun belirtisidir. Adaleti sağlayan, barış tanrıçası olarak, güçlü bir kadındır, ancak o, babası Zeus’un diliyle konuşur ve doğrunun sorumlusu olarak Athena görünüşün baştan çıkarıcı gücünü örnekler. Baba dili konuştuğundan da evliliği reddedip babası Zeus’tan “sonsuz dek bekarlık” ister ve bu da bizi, Athena’nın/kadının güçlü görünebilmesi için baba diliyle konuşması, doğurganlığından vazgeçmesi gerektiği düşüncesine götürür. Irigaray’ın Athena’yı örnek vermesinin sebeplerinden biri Nietzsche’nin başta, *Şen Bilim*’deki aforizmada söylediği şeyi, yani kadının sadece fiziksel güzelliğinin önemsenebileceği, ondan uzaklaşılması gerektiği ve sesinin eril dilde eriyip denizden gelen yankısının bile yok edildiği görüşüdür. Aynı zamanda Irigaray Ariadne’yi de örnek gösterir ve ona göre Nietzsche Athena ve Ariadne’yi dikkate alacaksa bu, her ikisinin gençliğini, eril normlarla kodlandıklarını ve en önemlisi de onların ikisinin “bir”i temsil ediyor olmalarını, cinsiyet farklılığının kanıtı olamayacaklarını dikkate alır. Athena ve Ariadne erkeklerden daha erdemli olarak görülebileceklerdir, ancak

böyle görülmeleri kendi doğalarından uzaklaşmış olmaları nedeniyledir, yani onları da halk şarkısındaki beyaz kuğular olarak görürsek, kartal onları denizden/doğalarından uzaklaştırmaktadır.

Dişilik -Tanrının yapıtının bütünlüğüne eşlik etmek üzere düşüncesini böldüğü kısım... Yukarıdaki tanrıların, insanların, aşağıdaki tanrıların arasında kalarak. Herkesin tanrısını yöneterek, çatışmalarda hakemlik ederek, şiddetli şan şöhret aşkının ateşlendiği insanlar arasındaki mücadeleleri gözeterek... Uzlaştırıcı, hoşgörülü... “Adalet”in dağıtılmasında herkesi ve her şeyi hoşnut eden: ortada kalan düşünce. Ne anarşist ne zorba. Tarafsızlığın arası. En azından görünüşte. Çünkü “Benim yüreğim her zaman-en azından evliliğe kadar- bütünüyle erkek yanlısı olmuştur: hiç tereddütsüz babadan yanayım ben” (Irigaray, 2011, s. 130).

Irigaray’a göre Nietzsche “Tanrı öldü!” diyerek aslında eleştirdiği, yıkmaya çalıştığı putların/batı geleneğinin/ diyalektiğin/Hristiyanlığın düştüğü hataya düşer, çünkü o da eril bir düşünceyle ölüme odaklanır. Tanrı öldü diyen biri ölümü vaaz etmeden değerli şeyler söyleyemeyecektir; o zaman, Irigaray’ın deyimiyle, “Biricik olana da sonsuzluğa da çağrı yapmayan ama, yaşamaktan daha büyük bir mutluluk, aşktan daha müthiş bir sarhoşluk yoktur diyen bir müzik nerede çalacaktır?” Tanrının ölmesi, Nietzsche’nin bulunduğu ortamı değiştirebilmesi için yetecek midir? Tanrı ölür ve Nietzsche çekiçle felsefe yapar; Nietzsche çekiçle felsefe yapmakta, toprağa çekicini vurup durmaktadır ve her vuruşta yaşamın dengesini bozmaktadır. Toprak, yani doğum (Demeter). Bir anlamda doğa ve bu doğanın dengesini bozmak “küresel ısınma”ya sebep olmaktadır; bu yüzden öğle güneşinin sıcaklığına ihtiyaç vardır, daha fazla ısınmak için. Kıyamet kopsun istemektedir Nietzsche. Toprak, annedir ve toprağı çekiçle eşelemek, beraberinde kuraklığı getirmek anlamını taşıyabilmektedir. Bu da yeni bir yaşam olanağı üretmek değil aslında batı kültürünün bilinen tarih boyunca ölüme odaklanması fikrini daha da ileriye taşıyarak kıyameti koparmaktır. O zaman Zerdüş de sura üfleyen İsrail olacaktır.

Ancak bir soluk, birazcık bir hava ve kan şöyle diyordu: yaşamak istiyorum. Yaşamak neden her zaman mutsuzluk olacaktı peki? Ve ben neden her zaman sizin yoksulluğunuzun nedeni olacaktım? Talihsizliğinizin denek taşı? Eğer yaşamak zevk vermiyorsa ölüm sizin için en güvenli ebedi huzur ülkesi olacaktır (Irigaray, 2011, s. 11).

Çekiçle felsefe yapan Nietzsche, öğrendiği tüm değerlerle savaşıma girer ancak Irigaray’a göre Nietzsche birtakım şeyleri değiştirmek isterse bile bunu başaramaz, çünkü bilinçdışında eril kodlar mevcuttur ve bundan çıkmanın imkanını bulamaz. Söz gelimi, Platon’la, diyalektik felsefeyle savaşıma girip, onu yerle bir etmek isteyen Nietzsche aslında tuzağa düşer ve onun yaptığı hataları yineler. Burada, Nietzsche’nin Apollon-Dionysos ikilisini kullanması, Irigaray’ın hedef aldığı yorumlardan biridir. Nietzsche Apollon-Dionysos ikiliğini karşıt karakterler olarak ele alıp Dionysos’u olumsuzlayan tarafta ele alır ve Apollon’u da olumsuzlayan tarafta ele alır. Apollon olumsuzdur çünkü o, ölçülülüğü, düzeni ve uyumluluğu temsil eder; Dionysos Apollon’un tersi olan düşüncüyü, yani ölçsüzlüğü, düzensizliği, uyumsuzluğu temsil eder. Nietzsche Dionysoscudur çünkü o, daha önce belirtildiği gibi, diyalektik yapıyı yıkmak ister ve bunun için de uyumsuz olmak gerekmektedir. Nietzsche yeni bir düşünce inşa etmek ister ve bunun için de eline çekiç alması ve bir şeyleri yıkması gerektiğini bilir. Irigaray, Nietzsche’nin Dionysos’u seçmiş olmasını eril dilden konuştuğunun göstergesi olarak görür ve “maşuğu” olan Nietzsche’nin karşısına dionizyak kadın olarak çıkar. Nietzsche’de kadının karşılığı Apollondur; onun olmasını istemediği kişi, uyumlu, naif, dengeyi savunan, boyun eğmeye razı olan, yani diyalektikteki karşılığı olumsuz olan. Irigaray, “Nietzsche’nin Deniz Aşığı” olarak dionizyak bir tavırla yaklaşır ve eleştirilerini bu şekilde yapar, ancak buradaki Dionysos ikinci defa doğan Dionysos değildir. Çünkü Irigaray için ikinci defa doğan Dionysos, annenin yok sayılması ve kadının doğurganlığının unutuluşunu temsil eder. Buradan da Irigaray Echo ve Narcissus ikilisini öne sürerek kendini Echo ile maşuğu olan Nietzsche’yi de Narcissus ile özdeşleştirir. Nietzsche kadının uzağında durduğundan sadece uzaktan dans edişini görmektedir ve Irigaray için Nietzsche müziğin sesini/yankısını (Echo) duymadığından, dans eden kadını deli zannetmiştir. Irigaray kadın bedenine sahip birisi olarak Nietzsche’ye gürültüyle haykırmaktadır; maşuğunun onu duyabilmesi için, çünkü maşuk/Nietzsche sakince konuşulamayacak kadar uzaktadır, araya mesafe koymuştur ve mesafeler engeldir ötekinin doğrularını görmeye.

Ve Dionysos, iki dünya anlayışı arasındaki ölümcül savaş hala geçerlidir. İkisine de katılır ve bu ikili aidiyetin verdiği sıkıntıyı belli eder. Sadece sarhoşlukla aşabildiği uyumsuzluk. Çevresindeki her şeyi ona doğru sürükler ve acısını paylaşır. Ölümsüzlüğü haber veren ama dünyayı terk etmeyi kesinlikle reddeden coşku. Doğal dünyanın verdiği coşkulardan erken

vazgeçmektense, ölmeyi ve korkunç bir ölümü yeğleyerek. Tehlike çok büyük olduğunda, kendine gökyüzünde bir sığınak aramaktansa sığınmak amacıyla denizin en derin yerlerine dönerek. Ölü taklidi yaparak ama yazgısının ikiliğinde yaşamaya devam ederek. Ve tanrısal bir görünüm yerine hayvan postuna bürünerek (Irigaray, 2011, s. 175).

Tüm bunlardan hareketle, Irigaray, Nietzsche’yi eleştirir, hatta kıskanç aşıklar gibi hesap sorduğu anlara da rastlarız, ancak Irigaray bunu yaparken Nietzsche’nin düştüğü hataya kendisi de düşmek istemez ve temkinli davranır. Nietzsche yaşamı olumlamak isterken bilinçdışında aslında olumsuzlamak tehlikesine düşer ve Irigaray ise ölmek değil yaşamak istemektedir. Ona göre Nietzsche de hala diyalektikçiler gibi, Hristiyanlık gibi, Batı kültürü gibi ötekinin varlığına saygı duymak yerine onu dışlamakta ve her şeyi kendisi için istemektedir. Ancak Irigaray’ın istediği bu değildir, çünkü o paylaşmayı sevmektedir, kadın bedenine sahip birisi olarak kendinden farklı olanı/erkeği karnında taşımayı ona nefes veren tanrıça olmayı başarabilmektedir; çoğu erkeğin yapamayacağı bir şeydir ona göre ötekine saygı. Ona göre Nietzsche de Platon gibi diyalektikçiler de farklılığı değil karşıtlığı önermektedirler ve onun istediği, kadın ve erkeğin birbirinin karşıtı olduğu bir fark değil, “kendinde fark” olan bir farktır. Irigaray’a göre Nietzsche’nin öğle vaktine yönelmesi onun “görüş netliğini sağlar ve fikirlerini aydınlatır”, (Mortensen, 1994, s. 60) ancak aynı zamanda öğle güneşinin ışığının parlaklığından gözlerinin kamaşmasına ve bu doğrultuda güneşin getirdiği karanlığa da sebep olur. Böyle bir durum da Nietzsche’nin denizini yeteri kadar berrak göremeyeceğini açıklayabilecektir ve bu yüzden Irigaray’a göre Nietzsche’ye aşkla yaklaşmak onunla “birlikte varoluş” a girmeye engel olabilecektir. Çünkü Nietzsche’nin bir sevgili olarak niyeti kötü değilse bile, o hala sadece “bir”i, aynıyı düşünüp ötekini, kendinde farkı düşünmemektedir. Irigaray, “Nietzsche’nin Deniz Aşığı” olarak, hem sevgilisinin kendi “ben”ini oluşturabilmesinin imkanını hem de kendisinin, Irigaray olarak, yani bir kadın olarak kendi “ben”ini oluşturabilmesinin imkanını düşünür. Böylece ikisinin birlikte “biz”i oluşturabilmelerinin imkanı doğabilecektir.

3. SONUÇ

Geçmişten günümüze, kadının dünyadaki konumu gerek kadın gerekse de erkek tarafından ele alınan bir konudur. Tarihsel süreç içerisinde kadının dünyadaki konumuna bakıldığında o, karşımıza Tanrıça olarak çıkar ve bu durumun böyle olması erkeğin henüz kadının doğumu konusunda kendi payını öğrenememiş olmasıyla ilişkilendirilir. Erkek, başlangıçta kadının dünyada var olmaya katkısını önemser, ancak kadının doğumdaki payı hakkında bilgi edinmiş olması, kadının varlığını yadsımasına, onu yok saymasına sebep olup doğumdaki pay, kadının susturulmasındaki en büyük pay olur ve kadının susturulmuş olması dünyaya “bir’in, “aynı”nın gelmesine neden olur. Bu durum da erkeğin, kadının doğumdaki payını unutması ve ölüme, savaşa yönelmesi sonucunu doğurur. Doğum, “burada olmak”la ilişkilendirildiğinden, tarih boyunca karşımıza hem olumsuzlanan hem olumlanan bir kavram olarak çıkar. Irigaray’ın da üzerinde durduğu kavramlardan biri olan doğum kavramına bakıldığında kadının bir nevi postmatüre olarak ele alındığı görülür. Çünkü Adem, Havva’dan önce yaratılır; öyleyse Adem’in “doğum”u Havva’dan öncedir, yani tarih içerisinde erkek kadından önce gelir. Bundan ötürü de tarih boyunca kadın, postmatüre doğmuş olmanın acısını çekmektedir; Adem’den sonra gelir, ikincidir, arkasından gelir, yürümek anlamında da gerisindedir Adem’in, çünkü daha geç doğan daha geç yürür gibi görünmektedir. Kadın geç doğmuş olması bakımından, eril zihniyet tarafından “eksik/yanlış/anormal” olan olarak ele alınacaktır. Irigaray, tarihsel süreç içerisinde ataerkil toplumun yaşantısına sirayet etmiş bu düşünceyi değiştirmek ister ve bu tür söylemleri değiştirerek dişil bir söylem geliştirmek ister. Irigaray, örneğin öncelikle ölüme değil, doğuma odaklanılması gerektiğini belirterek, kadının ve erkeğin doğmak bakımından hangisinin doğması gereken sürede doğmuş olması sorunun yanında, bize şöyle bir soru sordurtacaktır; ya vaktinde doğan Havva ise ve Adem prematüre doğmuş olsa? Bu bakımdan Irigaray’ın Tanrıçalığa odaklanmış olması, Adem’in erken doğduğu ve bu yüzden doğurma, yeniden üretme gücünün olmadığını, onun sürekli hareket halinde olduğu ve tarihteki diğer erkekler gibi oraya buraya saldırdığı yorumunu getirecektir. Bu düşünceden hareketle, Irigaray’ın Platon’daki mağara mitini eleştirisinde vurguladığı gibi, kadının postmatüreliliği dilin erkeğe ait olduğunu, ilk sözün erkeğin oluşturduğu söz olduğunu ve bu yüzden de sözü ilk yaratanın “tanrı” olması gerektiğini söylemek de mümkün hale gelecektir. Söz, Tanrıçalığı değil tanrılığı

getirecektir bu durumda ve Irigaray bundan ötürü insana ilk nefes veren bakımından kadına odaklanarak yeni bir “nefes kültürü” geliştirmek ister.

Bir nefes kültürü getirmek isteyen Irigaray Doğu felsefesi ve Yoga’ya yönelir; Yoga onun için doğru nefes alıp verme bakımından geniş bir öneme sahiptir, çünkü ona göre insana tarihsel açıdan bakıldığında, insanlık doğru nefes tekniklerini öğrenmeye muktedir değildir henüz. İnsanlar, yani kadın ve erkekler doğru nefes tekniklerini öğrendiklerinde o zaman yaşayabilme/birlikte yaşayabilme durumu mümkün hale gelecektir. Zira henüz insanlık doğru bir şekilde nefes alamadığından doğru bir şekilde yaşayamamaktadır da. Kadının dudakları kapatıldığından o, nefes alıp verme edimini unutmaktadır ve sadece erkeğin belirlediği şekillerde nefes alma imkanı bulmakta olup bu onu tarih boyunca yıpratmaktadır. Nefes kültürü aynı zamanda erkeğin de nefese önem vermesi anlamına gelmekte olup onu nefese yöneltmek demek, onu yaşamaya yöneltmek ve ölüm kavramından uzaklaştırmak demektir. Ataerkil toplumu ölümden uzaklaştırmak demek aynı zamanda kadına yeni bir dil oluşturmak bakımından bir alan açmak anlamına gelir Irigaray için ve ona göre kadının dünyadaki konumu bakımından dişil bir dile sahip olamayışı onun özneleşebilmesi yolunda en büyük problemdir ve babaya ait olan dilin değiştirmek için anneye dayalı bir dil oluşturmak gerektiğini söyler. Bu bağlamda “Irigaray’ın Kadınlar Günü” vesilesiyle yaptığı bir röportajdaki ifadeleri dikkate değerdir. Irigaray’a cinsiyet farklılığı düşüncesi sorulduğunda o, çocuklarla, ergenlerle ve yetişkinlerle dil üzerinden çok fazla araştırma yaptığını ve kadın ile erkek arasındaki farkın her şeyden önce ilişkisel bir farklılık/ilişkiye girmenin farklı bir tarzının söz konusu olduğunu söyler. Ona göre, Dişi bir bedende doğduğunuzda, bu dişi beden, erkeğinkinden tamamen farklı bir ilişki potansiyeline sahiptir, çünkü bedeninde bir çocuk yapmakla, bedenin dışında çocuk yapmak aynı değil; kendi içinde sevişmekle kendinin dışında sevişmek aynı şey değildir. Irigaray, dil üzerinden yaptığı araştırmalarda, kadın ve erkeğe ayrı ayrı “ile” bağlacıyla bir cümle yazmalarını istediğinde, erkeğin “cümleyi tebeşir ile yazdım” ya da “okula bisikletimle geldim” tarzında cümleler kurduğunu, oysa kızın “bu gece sevgilimle dışarı çıkacağım” veya “hep seninle yaşayacağım” gibi cümleler kurduğunu söyler. Bu durumda erkek “benim nesnelerim/bana ait olanlar” şeklinde bir ilişki tarzı benimserken kadın ise “bir başka kişi ile” şeklinde bir ilişki tarzı benimser, yani erkek hem aynı cinsiyeti hem de “bir”i tercih eder, kadınsa öteki cinsiyeti ve “iki”yi tercih eder ve bu, kadınlarla

erkeklerin aralarındaki farklılıkları ortaya çıkarır.¹¹ Irigaray, tarih boyunca yaşamış olan erkek düşünürlerin açık veya gizil bir biçimde bu durumu desteklediğini düşünür ve bu bağlamda psikanaliz ve felsefe gibi alanlardaki eril söylemleri eleştirip karşılığında dişil bir söylem getirmeye çalışır. Tarih boyunca kadın özel alana hapsedilmiş olup erkek ise kendini hem özel alanın hem de kamusal alanın sahibi olarak görmektedir. Kadının mutlak anlamda kamusal alana dahil olabilmesi için yıllardır kendini o alanın sahibi olarak gören erkeğin, sadece erkeğin söylemlerine göre oluşturulmuş olan kamusal alanın öncelikle dişil bir yapıya getirilebilecek hale sokulmalıdır. Kamusal ve özel alana sahip erkeğin, kadını temsil edebilecek bir özneliğe sahip olmasını engellemesi onun kendine ait bir alan oluşturmaya çalışmasını daha da zorlaştırmaktadır. Kadının kendine ait bir alan oluşturma yolunda Irigaray kadınla erkeğin aralarındaki farklara yönelir ve kadın ile erkeğin aralarındaki söylemsel farklılıklardan bir cinsel fark etiği çıkarır. Cinsel fark etiği, kadının ve erkeğin farklılığından doğan, toplum içerisindeki davranışlarındaki farklılıklara odaklanır ve buna göre Irigaray için kadın daha barışçıl ve yaşama dönük olduğundan ahlaksal açıdan insanlığın eğitiminin kadının ahlakına evrilmesi daha uygundur. Kadın ötekini de düşünebildiğinden tüm farklılıklara saygı gösterebilmektedir ve bu yüzden kadının “birlikte var olabilmek”si cinsel fark etiğinde mümkün olacaktır; çünkü cinsel fark etiği kadının ve erkeğin birlikte var olabilmesiyle ilgilidir.

Cinsel fark etiği düşüncesi getirmek isteyen Irigaray, tarih boyunca erkeğin sözünün geçmiş olması ve babanın dilinin konuşulmuş olması nedeniyle, anne-kız arasındaki ilişkiye odaklanır. Anne ile kız çocuğu arasındaki ilişkiye odaklanırken de özellikle plasenta kavramına değinir ki bu kavram kadının toplumdaki konumunu karşılamaktadır. Buna göre plasentanın atılması, kadının insanlığa kattığı değer unutulmasıyla eşdeğerdir. Burada, dişil bir söylem geliştirmek için, bir nefes kültürü geliştirmek isteyen Irigaray, anne ile çocuk arasındaki bağın unutulup çocukların babaya yönlendirildiği sonucuna varır ve bu doğrultuda Freud’un Oedipus kompleksi kavramına yoğunlaşır. Burada baba katli meselesinden anne katli meselesine geçiş yapar Irigaray; baba katli meselesi altında gizli olarak aslında anne katledilmektedir. Platon’un mağara miti de bu konuyu örneklemek bakımından önemlidir çünkü eril zihniyetin, kadını postmatüre olarak ele alması ve sözü erkeğe ait olarak görmesi konusu burada da karşımıza çıkar; mağaradan çıkan kişi erkektir ve mağaraya getirilen

¹¹ Bu alıntı <https://youtu.be/6-2r-4BQN9s> erişim linkinde yayınlanan “Luce Irigaray: Cinsiyet Farkı” adlı söyleşinin bant çözümlemesinden alınmıştır. Erişim Tarihi:21.06.2019.

dil erkeğin dili olmaktadır, çünkü dışarıdaki gerçeklikleri gören erkektir ve aynı zamanda konuşan da odur.

Bununla birlikte, Irigaray felsefe alanındaki diğer düşünörlere de yönelir, çünkü dişil bir söylem geliştirmek için stratejik olarak taklit yöntemini kullanmak gerekmektedir. Bu doğrultuda Irigaray, eril zihniyetle oluşturulmuş olan felsefedeki düşünörlerin ele aldığı konuları kadın bedenine sahip biri olarak tekrar düşünörler ve eril söylemin yanına dişil bir söylem getirmeye çalışır. Bu doğrultuda örneğin Hegel'in Antigone okumasını yeniden ele alır ve ayrıca bu bağlamda Nietzsche'nin düşöncesini de eleştirdiğini görörlz.

Öte yandan kadının Adem ve Havva'dan beri postmatüre olarak ele alınması onu bu dünyada mülteci konumuna getirmektedir ve Irigaray gibi düşünörlz kadının bu mültecilikten kurtulması için çaba içerisine girmek gerektiğini vurgulayarak kadının da kendini gerçekleştirebilmesi yolunda çalışmalar yaparlar ve Irigaray'ın fark feminizmi, bu anlamda önem teşkil etmektedir. Çünkü ona göre kadın da eril soykütüğüne bağlılığın devredilmesine izin vermektedir ve o, bundan daha önemli olanın kadın ya da dişil soykütüğünün yeniden belirlenmesi olduğunu düşünörl. Ancak ona göre, soykütüğünün ilerisine gidememek öznenin oluşu için bir tuzak, bir engel olabilir.

Sonuç olarak, ele almaya çalıştığımız Irigaray'ın düşöncesi 1970'lerden sonra gerek postyapısalcı düşönceye gerekse de feminist teoriye farklı bir ivme kazandırmıştır. Eril dilin/gramerin/normların tahrip edilerek dişil bir söylemin geliştirilmesi noktasında kadına özerk bir ontolojik alan açan Irigaray, kadınların dile ilişkin yeniden kavramsallaştırılması için ve fallosentrik bir belirlenim için değil ama sembolik bir düzen (ve nihayetinde dişil kimlikler) yaratmak için kolektif yetenekleri olan yaşamsal (kendi kendini yaşatan) aktivitelerini hâlihazırda etkileyen dilsel baskılardan kaçmak için bir strateji sunar. Bu aynı zamanda, eril koşullarda işleyen sistemde yürütölen eşitlik adına bir argümanla değil, farklılıklara saygıyı ortaya koymak yoluyla yanlış olanı doğru yola koyan bir araştırma olması bakımından Irigaray'ın etik projesinin karakteridir. Bu bağlamda onun temel bir söylem olarak felsefeyle çekişmesi tümöyle anlaşılabilir- o, kadın sorusuna objektif bir analiz sunmak için fallokratik iddiaları altüst etmek adına, felsefenin kendi yetersiz kapsamında kadın deneyimlerini dönöştörmeye yeteneği ve haklarını reddeder. "Kadın"ın üzerinde sınırlar tanımlamak ve sunmaktansa Irigaray, kadınları kendi alanlarını yaratmaları için cesaretlendirmek ister- bu, nihayetinde cinsiyetler arası söylemin bir yenilenmesine, kısacası, cinsel farklılıkların özğün ahlakına yol açacak bir projedir (Er, 2015, s. 186, 187). Bu proje aynı zamanda

felsefe tarihine yönelik bir yeniden okuma etkinliğini de içinde barındırır. Kadının suskuya mahkûmiyeti, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, aile, doğum ve özcülük vb. gibi kavramlar eril gramer ya da normun koyduğu sınırlar ihlal edilerek yeniden tanımlanır. Ve bu tanımlama sürecinde Irigaray Platon, Hegel ve Nietzsche gibi pek çok filozofla da hesaplaşarak, bizlere, felsefe tarihine farklı bir perspektif ile bakılabileceğini gösterir.

Irigaray'ın ortaya koymuş olduğu farklılık feminizmi kendisinden sonraki feminist hareket için önemli bir mihenk taşı olmuştur. Batı aklının eril yapısı içerisinde “öteki” olarak kodlanan kadının tahakküm ve dışlama ile birlikte anılması bugün bile bazı kesimlerce desteklenmektedir. Başkalığa mahkûm edilen kadının özerk bir ontolojik özne olarak felsefenin, etiğin, sanatın ve hatta siyasetin merkezine taşınması için “fark/lılığın onaylanması oldukça önemlidir. Çünkü fark veya farklılık olmadan eşitlik zaten mümkün olmayacaktır. Ayrıca birlikte varoluşun olabilmesi için de farklılık zorunludur. Aşkın bir düzlemde erkeğin kutsanması ve kadının erkeğin öteki olarak görülmesinde yatay bir ilişki söz konusu değildir. Birlikte varoluş ancak farkı ve farklılığı olumlayan içkin bir düzlemde ve buna uygun bir söylemsel perspektifte gerçekleşebilir. Bu bağlamda Batının heteronormatif yapısının tahrip edilmesi için Irigaray'ın ortaya koyduğu felsefî söylemler başta Queer kuram olmak üzere pek çok düşünceyi etkilemiş görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Sara, *Feminist Bir Yaşam Sürmek*, Çev: Beyza Sümer Aydaş, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Akış Yasemin, Özakın Ülkü, Sancar Serpil, “Türkiye’de Feminizm Ve Kadın Hareketi”, Cogito Dergisi, sayı 58., 2009
- Atwood, Margaret, *Damızlık Kızın Öyküsü*, Çev: Sevinç Altınçekiç, ve Özcan Kabakçıoğlu, Doğan Kitap, İstanbul, 2018.
- Berktaş, Fatmagül, “Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik”, Cogito Dergisi, sayı 58., 2009
- Butler, Judith, *Yaşam İle Ölümün Akrabalığı: Antigone’nin İddiası*, Çev: Ahmet Ergenç, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Butler, Judith, *Bela Bedenler*, Çev: Cüneyt Çakırlar, ve Zeynep Talay, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Butler, Judith, *Cinsiyet Belası*, Çev: Başak Ertür, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Butler, Judith, *Kırılğan Hayat*, Çev: Başak Ertür, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Cavarero, Adriana, *Platona Rağmen: Antik Felsefenin Feminist Bir Yeniden Yazımı*, Çev: Bilge Tanrısever, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Cihangir, Sonia, *Özgür Dinin Esiri: Kadın*, A7 Kitap Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Clement, Jennifer, *Kadınlar Ormanı*, Çev: Melisa Kesmez, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- de Beauvoir, Simone, *Olgunluk Çağı I*, Çev: Betül Onursal, Payel Yayınevi, İstanbul, 1991.
- de Beauvoir, Simone, *Olgunluk Çağı II*, Çev: Betül Onursal, Payel Yayınevi, İstanbul, 1991.
- de Beauvoir, Simone, *Kadın “İkinci Cins”, Cilt 1- Genç Kızlık Çağı*, Çev: Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul, 1993.
- de Beauvoir, Simone, *Kadın “İkinci Cins”, Cilt 2- Evlilik Çağı*, Çev: Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul, 1993.
- de Beauvoir, Simone, *Kadın “İkinci Cins”, Cilt 3- Bağımsızlığa Doğru*, Çev: Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul, 1993.
- de Beauvoir, Simone, *Koşulların Gücü: Birinci Kitap*, Çev: Betül Onursal, Payel Yayınevi, İstanbul, 1995.

- de Beauvoir, Simone, *Koşulların Gücü: İkinci Kitap*, Çev: Betül Onursal, Payel Yayınevi, İstanbul, 1996.
- de Beauvoir, Simone, *Kadınlığının Hikayesi*, Çev: Erdoğan Tokatlı, Payel Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Deguy, Jacques- de Beauvoir, Sylvie Le Bon, *Simone de Beauvoir Özgürlüğü Yazmak*, Çev: Elif Gökteke, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Çev: İlke Karadağ, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Demir, Zekiye, *Modern Ve Postmodern Feminizm*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Derrida, Jacques, *Khora*, Çev: Didem Eryar, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008.
- Despentes, Virginie, *King Kong Teori*, Çev: Leman Sevda Darıcıoğlu, ve Pınar Büyüктаş, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Direk, Zeynep, *Cinsel Farkın İnşası*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Er, Sadık Erol, “Wittgenstein”ı Rorty ve Irigaray ile Okumak”, *Beytülhikme Dergisi*, 2015, volume 5.
- Fine, Cordelia, *Toplumsal Cinsiyet Yanılsaması*, Çev: Kıvanç Tanrıyar, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Firestone, Shulamith, *Cinselliğin Diyalektiği*, Çev: Yurdanur Salman, Payel Yayınları, İstanbul, 1993.
- Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, Çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.
- Galeano, Eduardo, *Kadınlar*, Çev: Süleyman Doğru, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Gezgin, Deniz, *Su Mitosları*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Graves, Robert, *Ak Tanrıça*, Çev: Çağla Çakın, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Hafız, Muharrem, “Anne ve Felsefe: Bastırılmış Dişilin Felsefe Tarihindeki İçkin Rolü Üzerine”, *Kaygı Dergisi*, Sayı 29, Bursa, 2017.
- Irigaray Luce, *This Sex Which is Not One*, trans. C. Porter. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- Irigaray Luce, *An Ethics of Sexual Difference*, trans., Carolyn Burke and Gillian C. Gill, Cornell Univ. Press, Ithaca, (1993)
- Irigaray Luce, *Between East and West*, Columbia University Press, 2002.
- Irigaray, Luce, *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*, Çev: Sabri Büyükdüvenci, ve Nilgün Tural, İmge Kitabevi, Ankara, 2006.
- Irigaray, Luce, *Nietzsche'nin Deniz Aşığı*, Çev: İsmail Yerguz, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.

- Irigaray, Luce, *Meryem'in Esrarı*, Çev: Feyan Yıldırım, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Irigaray, Luce, *Yeni Enerji Kültürü*, Çev: Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Irigaray, Luce, *Başlangıçta Kadın Vardı*, Çev: İlknur Özallı, ve Melike Odabaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Irigaray, Luce, "Büyücü Aşk: Platon'un Sempozyum'undan Diotima'nın Konuşmasına Dair Bir Okuma", *Özne*, Sayı: 24, Bahar 2016.
- Irigaray, Luce, "Aramızdaki Aşk", çev. Zeynep Direk, *Felsefe Logos*, sayı 7, 1999.
- Jenkins, Hester Donaldson, *Robert Kolej'in Kızları*, Çev: Ayşe Aksu, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.
- Juffé, Michel, *Freud-Spinoza Mektuplaşması*, Çev: Siren İdemen, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Kaya, Özlem Duva, "*Irigaray'ın Işığında Platon: Aklın Cinsiyetlendirilmesi Meselesi*", *Özne*, Sayı: 24, Bahar 2016.
- Kristeva, Julia- Sollers, Philippe, *Güzel Sanatların Bir Dalı Olarak Evlilik*, Çev: Aysel Bora, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Ekim 2018.
- Lacan, Jacques, *Baba-Nın-Adları*, Çev: Murat Erşen, Monokl Yayınları, İstanbul, 2017.
- Lacan, Jacques, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, Çev: Nilüfer Erdem, Metis Yayınları, İstanbul, 2017.
- Laguerre, Odette, *Feminizm, Âlem-i Nisvân*, Çev: Baha Tevfik, Haz: Kemal Bakır, ve Ali Utku, Çizgi Kitapevi, Konya, 2015.
- Le Guin, Ursula Kroeber, *Kadınlar Rüyalara Ejderhalar*, Haz: Deniz Erksan, ve Bülent Sumay, ve Müge Gürsoy Sökmen, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl*, Çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Mill, John Stuart, *Kadınların Köleleştirilmesi*, Çev: Ahmet Özcan, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Mills, Patricia J., "Hegel's Antigone", Spring, 1986 Volume, 17, Issue 2.
- Molacı, Melike, "*Irigaray'ın Mağarası: Aynı Erkek, Ayna Kadın*", *Özne*, Sayı: 24, Bahar 2016.
- Moravia, Alberto, *Diktatörün Kadını*, Çev: Tahsin Yücel, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1960.
- Mortensen Ellen, *The Feminine and Nihilism: Luce Irigaray With Nietzsche and Heidegger*, Scandinavian Univ. Press, Oslo, Norway, 1994.

- Mortley, Raoul, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, Çev: Baki Güçlü-Erdal Cengiz-Elif Çırakman-Halil Turan-Hamdi Bravo-Zerrin Oral, İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Şen Bilim*, Çev: Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, Ankara, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *Dionysos Dithyrambosları*, Çev: Murat Batmankaya, İstanbul, 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, Çev: Murat Demir, Nilüfer Yayıncılık, Ankara, 2015.
- Nietzsche, Friedrich, *İyinin Ve Kötünün Ötesinde*, Çev: Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- Nietzsche, Friedrich, *Tan Kızılığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, Çev: Özden Saatçi, İstanbul, 2017.
- Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, Çev: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018.
- Nietzsche, Friedrich, *Tragedyanın Doğuşu*, Çev: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018.
- Platon, *Şölen*, Çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- Phillips, Anne, *Demokrasinin Cinsiyeti*, Çev: Alev Türker, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Parrinder, Geoffrey, *Dünya Dinlerinde Cinsel Ahlak*, Çev: Niran Elçi, Say Yayınları, İstanbul, 2003.
- Rank, Otto, *Kahramanın Doğuş Miti: Mitolojinin Psikolojik Yorumu*, Çev: Gökçe Yavaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Scott, W. Joan, *Feminist Tarihin Peşinde*, Çev: Ayça Günaydın, Ayten Sönmez, Derya Demirler, Fahriye Dinçer, Öykü Tümer, Özlem Aslan, Bgst Yayınları, İstanbul, 2013.
- Sokal, Alan ve Brichmont, Jean, *Son Moda Saçmalar*, Çev: Barış Gönülşen, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Solanas, Valerie, *Erkek Doğrama Cemiyeti Manifestosu*, Çev: Ayşe Düzkan, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Sophokles, *Antigone*, Çev: Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018.
- Sophokles, *Kral Oidipus*, Çev: Bedrettin Tuncel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018.

- Stone, Alison, *Feminist Felsefeye Giriş*, Çev: Yonca Cingöz, ve Bilge Tanrısever, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Weeks, Kathi, *Feminist Öznelerin Kuruluşu*, Çev: İlkay Özkürallı, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Winterson, Jeanette, *Vişnenin Cinsiyeti*, Çev: Pınar Kür, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Woolf, Virginia, *Deniz Feneri*, Çev: Ümit Nar, Altıkkırkbeş Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Woolf, Virginia, *Kendine Ait Bir Oda*, Çev: Yasin Yılmaz, Maviçatı Yayınları, İstanbul, 2017.
- Van der Gaag, Nikki, *Feminizm*, Çev: Beyza Sumer Aydaş, Sel Yayıncılık, 2018.
- Zingsem, Vera, *Dünyanın En Ünlü Tanrıçaları*, Çev: İlknur Acar, İlya Yayınevi, İzmir, 2006.
- Zupancic, Alenka, *Neden Psikanaliz*, Çev: Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, 2010.
- Zupancic, Alenka, *Cinsellik Nedir*, Çev: Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, 2018.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Fatime Gümüş
Doğum Tarihi : 03.02.1991
Doğum Yeri : Mardin
Yabancı Dil : İngilizce
E-mail : gumusfatime23@gmail.com

ÖĞRENİM DURUMU

2017-2019 : Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe Grubu Eğitimi
2012-2017 : Lisans, Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu
Öğretmenliği
2007-2011 : Atatürk Lisesi
2006-2007 : Mehmet Doğru İlköğretim Okulu
2000-2005 : İstiklal İlköğretim Okulu