

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Ayça ÖZEN

LOGOCENTRIC GELENEKTE FEMİNİST FELSEFENİN OLANAKLILIĞI

Danışman

Prof. Dr. Hasan ASLAN

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2008

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Ayça ÖZEN'in bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan

: Prof. Dr. Şahin Filiz Şimşek

Üye (Danışmanı)

: Prof. Dr. Hasan Aslan

Üye

: Doç. Dr. Recai Tekoğlu

Tez Konusu:

Hz. Ali'nin Ahlakî Kuramı ve Felsefesi
Üstün

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi 01.08.2008

Mezuniyet Tarihi : .../...../2008

Prof. Dr. Nevzat ÇEVİK
Müdür

.....

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	3
CİNSİYETLİ AKIL.....	3
1.1. ESKİ YUNAN: <i>LOGOS</i>	3
1.2. ORTAÇAĞ AKLI.....	9
1.3. DESCARTES: AKILDAN “BİLİNÇ”E.....	14
1.4. KANT: AHLAKLI AKIL.....	17
1.5. HEGEL: ÖZ-BİLİNCİN AYRIMCILIĞI.....	20
İKİNCİ BÖLÜM.....	25
METAFİZİK İNANÇTA KIRILMALAR.....	25
2.1. HEIDEGGER VE GELENEK.....	25
2.2. DERRIDA, HEIDEGGER VE VARLIK.....	27
2.3. DERRIDA VE <i>LOGOCENTRISM</i>	29
2.3.1. KADIN SORUNSAĞI VE FARKLİLİĞİN KABULÜ.....	33
2.3.2. <i>DIFFÉRENCE</i> VE FEMİNİZM.....	36
2.4. TEK BİR “HAKİKAT” TEK BİR “FARKLILIK”.....	43
2.4.1. PSİKANALİZ VE İKİNCİ DALGA FEMİNİZM: FREUD VE MERKEZİ ERİLLİK	47
2.4.2. LACAN: FALLUSUN ANLAMI	52
2.4.3. LACANCI KADIN İMGESİNİN OLANAKLILIĞI.....	56
2.5. LACAN’IN FRANSIZ FEMİNİZMİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ.....	59
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	61
ÇAĞDAŞ FRANSIZ FEMİNİZMİ VE <i>ÉCRITURE FÉMININE</i>.....	61
3.1. IRIGARAY.....	61
3.1.1. KADINA AİT BİR DİL EVİ.....	65
3.2. CIXOUS.....	69
3.2.1. KADIN BEDENİNİN YAZISI: <i>ÉCRITURE FÉMININE</i>	74
3.3. KRISTEVA.....	79
3.3.1. KONUŞAN DIŞI BEDEN.....	82
SONUÇ.....	88

KAYNAKÇA.....	91
ÖZGEÇMİŞ.....	96

ÖZET

Kadın odaklı bir hareket olan feminizm, bir oluş olarak kadını ele alışı ile felsefenin sınırları içerisine girmiştir. Geleneksel kadın/erkek karşıtlığında ve bu karşıtlığın oluşturduğu sıradüzende kadının yerinin, kadın oluşunun üzerinden sorgu konusu olması feminist felsefenin uğraş alanıdır.

Bu çalışmanın amacı, özellikle Fransız feminist felsefesinin başlangıç nedenlerini, amaçlarını ve sonuçlarını, çağdaş felsefenin bağlamında göstermektir. Feminizmin birinci dalga olarak adlandırılan ilk dönemi, kadın/erkek karşıtlığını kadının ontolojik olarak erkeğe eşit olduğu söylemi ile aşmaya çalışır. Feminizmin “ikinci dalga” olarak adlandırılan ikinci döneminin ortaya çıkış nedeni ise, bu söylemin Batı metafiziğine içkin özcülüğün sınırları içerisinde kaldığına ilişkin bir farklılıktır. Çağdaş Fransız feminizmi, “ikinci dalga”nın Batı metafiziği geleneğini eleştirisi üzerinden yol alarak, kadın sorunsalına yeni bir çıkış noktası arayışında bulunur. Ancak feminist söylem, tek başına kadın sorununu ele alan düşünürlerin kuramlarından oluşmaz. Batı geleneğinin kendini *ussal* bir söylem olarak meşrulaştırması ile kendisiyle özdeş olamayan Ötekini, karşıtlık ilişkisi içerisinde ikincil kılışı feminist söylemden önce, geleneğe eleştirel yaklaşan bir takım düşünürler tarafından da ele alınmıştır.

Felsefenin *ussal* söyleminin altında yer alan öznenin eril olduğu iddiası beraberinde kültürün sadece *logos* değil aynı zamanda *phallus* merkezli; “*phallogocentric*” olduğu eleştirisini de getirir. Feminist felsefenin, dilin öznenin üretimi olmayıp öznenin dilin üretimi olduğu söylemine katılışı, kadının ikincil kılımsının, ontolojik bir hakikatten ziyade *phallogocentric* metafizik arzusundan doğduğu iddiasını da olanaklı kılar. Aslında kadın sorunsalı etrafında biçimlenen feminist felsefe, tüm eşitlik taleplerinin ardında, sadece erkeğin kadın üzerindeki tahakkümü ile ilgilenmez. Feminist hareket, tüm güç ve iktidar ilişkilerini sorgulayarak, her tekil özne adına eleştirel bir söylem haline gelir.

Bu tez kapsamında ele alınan, çağdaş Fransız feminist kuramına yön veren üç kadın düşünür; Irigaray, Cixous ve Kristeva, kadına ilişkin bir öznelliğin ancak ona ait bir söylem, bir dil kurularak yapılacağını öne sürer. Feminizmin, kadın/erkek eşitlik taleplerinin ötesinde, her iki cinsiyet için de özgürleştirici dolayısıyla da politik bir tutum olduğunu göstermeyi hedefleyen bu çalışma, sözü edilen üç düşünürün kurguladığı “dişilik” imgesini ve onun dönüştürücü gücünü de göstermeyi amaçlamaktadır.

ABSTRACT

The study of feminism which is focused on women has entered in the area of philosophy by discussing women as a becoming. Traditional binary oppositions of women/man and the place of women in this hierarchy is also a subject of feminist philosophy.

The aim of this study, is to state the beginning, the development and the results of French feminist theory in contemporary context. At the first stage of Feminist Theory, which is accepted as the "first wave", ontologically equal state of man and women was primarily argued to overcome the oppositions between them. However, at the later stage, this movement realized itself positioned in the lines of metaphysics of the Western Philosophy and within its typical essentialism. This fact is observed to force the movement to form itself as a "second wave" to evolve. In the frame of "Second Wave" French Feminism and the question of women, this work deliberates the criticism formed over the tradition of Western Metaphysics. With the "second wave" French Feminism, through the criticisms of Western Metaphysics, progressed on its pursuit to solve the question of women. On the other hand, feminist discourse isn't constructed on the theories which deal only with the question of women. It was before the feminists when Western tradition, which justifies itself as a rational discourse, had already faced the criticisms that it degrades what is not identical with itself – the other one.

The idea that the masculine subject undertakes the rational discourse in Philosophy, associates the critics that culture is both logos and phallus centered; in other words; that it is "phallogocentric". This work contains the possibility to criticize the logos and phallus centeredness of Western thinking. Besides, new discourse of French Feminist Philosophy shares a common point with Contemporary thinking in the expression of subject, as the product of language -contrary to the former discourse that expresses language, as the product of subject. Therefore, it becomes possible to point the degradation of women as a consequence of metaphysical phallogocentric tendency rather than an ontological truth. Beyond all the demands for equality, feminist philosophy, shaped around the question of women, is not only interested in the problem of man's domination over woman. It criticizes all kinds of power relations and manages to become a critical discourse for every individual.

Three women theorists who conduct Contemporary French Feminism, Irigaray, Cixous and Kristeva's thoughts on a female kind of subjectivity, that it can only make sense when a unique discourse/language -one that belongs to her- is established, holds an important place in this work. These thoughts are studied with the purpose of pointing Feminism beyond the demands of sexual equality, rather as a political and liberal attitude for both sexes. In this

work, it is also aimed to emphasize the image of "femininity" and its transforming power constructed by these three theorists.

GİRİŞ

Feminist felsefe, çağdaş felsefe içerisinde öne sürdüğü kadın sorunsalı ve buna ilişkin öznellik anlayışı ile önemli bir yere sahiptir. Mevcut düzen içerisinde kadının yerinin ne olduğu sorusu etrafında biçimlenen feminist felsefe, ilk aşamada kadının da erkek ile aynı statüyü paylaşması gerekliliği üzerinde duran çalışmalardan oluşmuştur. Ancak çağdaş feminizmde kadın sorunsalı, değişen öznellik, dil anlayışları ile birlikte çok daha farklı biçimlerde ele alınmaktadır.

Günümüz düşün dünyasının içerisinde feminizm sadece kadın sorunsalı odaklı bir çalışma değildir. İlk dönemin eşitlikçi taleplerinin altında Batı geleneğinin başat metafizik kurgularının doğallaştırıldığına ortaya çıkması ile birlikte feminizm, sadece kadının yerini değil, aynı zamanda bir bütün geleneği sorgulayan bir söylem olarak gelişir.

Bu tez kapsamında ele alacağımız Fransız feminist felsefesi, öznellik ve dil anlayışında önemli kırılmalar yaratan Saussure, Derrida, Lacan gibi düşünürlerden etkilenerek, Batı geleneğinin “kadın/erkek” karşıtlığında işleyen ve bu karşıtlıklar arasında sıradüzenli bir ilişki kuran eril söylemini eleştiri odağı haline getirir. Bu feminist düşünürler, Batı geleneğinin temellendiği *logos* ile *logosun* cinsiyetli öznesinin metafizik sığınağını dağıtarak, özgür dişil öznellikleri olanaklı kılmaya çalışır.

Çalışmamızın birinci bölümünde, Fransız feminist felsefesi ile aynı odak üzerinde durularak Batı geleneğini oluşturan felsefi söylemin ve bu söylemin garantörü konumunda olan *logosun* ilk olarak Eski Yunanda eril *metaforlar*la biçimlendirilişi üzerinde durulmaktadır. Kendini *ussal* bir söylem olarak meşrulaştıran felsefenin, dili ve akli eril lehine cinsiyetli hale getirişi, feminist felsefenin eleştirel perspektifinden ele alınır. Eski Yunandan sonra ele alınan Ortaçağ ile birlikte Descartes, Kant ve Hegel’de de akıl imgesinin eril kimliğini koruyarak, kadın ve erkek karşıtlığı içerisinde, beden ile bağdaştırılan kadını ikincil kılışına yer verilir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise çağdaş Fransız feminizmine ivme kazandıran ve metafizik gelenekte kırılmalar yaratan düşünürler ele alınmaktadır. Batı geleneğinin *logocentric* yapısını ifşa eden bu düşünürlerin, erilin merkeziliğini bir hakikatten ziyade bir kurgu olduğunu öne sürmeleri ile feminist düşünürlerin dişil öznelliklere de bu gelenek içerisinde yer açma çabaları gösterilir. Ayrıca geleneksel kadın/erkek karşıtlığının *yapıçözüm*e uğratılması ile kadının hapsediği *Ötekilik*ten çıkışı üzerinde de durulmaktadır. Tezimizin kapsamı içerisinde özellikle ele aldığımız Fransız feminizminin, cinsiyetler ile öznelliklerin oluşumunu açıklamada psikanalizle kurduğu ilişkiye de, çalışmanın bu ikinci bölümünde yer

verilmektedir. Böylelikle cinsiyetlerin oluşum açıklamalarının da eril parametreler içerisinde gerçekleştiği gösterilerek geleneğin bu şekilde sadece dili değil, aynı zamanda öznellikleri de eril değerleri merkeze alarak kurgulayışı gösterilmektedir. Bu bölümde ayrıca, metafizik geleneği baştan sona kaplayan eril söylemin, kadını kendi öznelliği içerisinde değil ancak, erkek olamayan olarak tanımlayışı ve *phallus* merkezli eril söylemden kadını dışlayışı üzerinde durulur. Feminist felsefenin ataerkil ideolojinin bu şekilde sessiz bıraktığı kadınlara ancak kendilerine yeni bir söylem, yeni bir dil evi yaratarak bastırılmış, susturulmuş, kültürden dışlanmışlıklarında yeni bir oluşun imkânlılığını vermeleri de ele alınır.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümü, ikinci bölümle bağlantılı olarak kadın düşünürlerin, dişil öznellikler yaratılması konusunda yaptıkları çalışmaların özetinden oluşmaktadır. Çağdaş Fransız feminist felsefesinin bel kemiğini oluşturan üç düşünür; Irigaray, Cixous ve Kristeva'nın kuramlarına yer verilen bu bölümde, bu üç kadın düşünürün kuramlarının birbirinden tüm farklılıklarına rağmen ortak bir çerçeve içerisinde değerlendirilmelerini sağlayan yönleri; yeni bir kadın söylemi yaratma çabaları ele alınır. Ortak bir kadın doğası olmadığı hususunda hemfikir olan ve kadınların ancak dilde kendilerine ait bir söylem oluşturarak yer açacağına inanan bu üç düşünürün çabalarının, feminist söylemi aynı zamanda erkek veya kadın tüm öznellikler için özgürleştirici, buna bağlı olarak da politik bir söyleme dönüştürmesi üzerinde durulur. Çağdaş kuramlar içerisinde eleştirel bir duruş sergileyen feminist kuramın, cinsiyetlerin metinselliğini ortaya çıkartarak sıradüzen içerisindeki kadın erkek karşıtlığını, barışçıl bir kadın erkek farklılığına çevirişine ve “kadın” imgesini verili her metafiziksel hakikati yerinden eden özcülük karşıtı *yapıçözümcü* bir güce dönüştürmesine de çalışmamızın bu son bölümünde yer verilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Cinsiyetli Akıl

1.1. Eski Yunan: “*Logos*”

Eski Yunanda Felsefe tarihine ilişkin nitelendirebileceğimiz çalışmalar, sağduyuya ilişkin görünen fenomenlerin ardında değişmeyen, evrensel ilkelerin bulunma çabasıyla başlar. Hakikat arayışı ve söylemlerinin sahneye çıktığı bu dönem, aynı zamanda bu eylemlerin ve bu eylemlerin oluşturduğu yapıların etkisinin tüm Batı tarihine sineceği bir dönemdir. Bu dönem, felsefi bir kavrayış ve farkındalık için rasyonalite üzerine yapılan kuvvetli vurgu ile başlayan ve hüküm süren akılcı geleneğin temellendiği dönemdir. Tezimde, özellikle Batı ussalcılığının ve bu ussalcılığa içkin gücün, simgesel düzende ve buna bağlı olarak düşünme kalıplarında nasıl cinsiyetli bir hale getirildiği üzerinde durulacaktır. “Akıl” kavramının felsefi akıl yürütme ve söylemde eril *metafor*larla ele alınışı ve bu her iki kavramın karşılıklı olarak birbirlerinin anlamlarını güçlendirmeleri, Eski Yunanın izlerini taşımakta ve sürdürmektedir.

Eski Yunan’da Aristoteles’in Doğa Filozofları olarak adlandırdığı düşünürler, görünen çok çeşitli fenomenlerin ardında değişmeyen ilkeleri bulmaya çalışmışlar ve bu arada, daha sonra tarih içerisinde anlamı daha da gelişecek olan ama her zaman bir *erk*’e işaret edecek olan “*logos*”u yaratmışlardır. İlk olarak Heraklitus’un öğretisinde *logos* bu evrenin ussal (*rational*) yönetici ilkesi olarak yorumlanmış ve değişimin arkasında felsefi bir tutkuyla görecelilikten sıyrılmayı sağlayacak bir temel olarak tasarlanmıştır. Evrenin ussal ilkesi onu kavrayabilecek, onunla uyum gösterecek insan düşüncesinin ussallığını ön plana çıkarırken; daha sonra hep dişil özelliklerle bağdaştırılan *pathos*u, duygulanımı ve bu duygulanımdan doğacak coşkuyu dışarıda bırakmıştır.

Aristoteles bu doğa felsefecilerinin, görünen doğanın arkasında, onun oluşunu maddi olarak açıklayacak ilkelerle ilgilendiklerini, ancak; doğaya bu oluşumun nedenini sorduğumuzda yanıtlamaktan aciz bir halde *biçimsel* (formel) nedenler üzerine düşünemediklerine değinmiştir. Aristoteles’e göre *logos* kavramı henüz bu aşamada, asıl olan değişimin ve hareketin bilgisini açıklamaktan ziyade, sadece gözlem bilgisinden kaynaklanan maddi nedeni (*arche*) açıklamaya yöneliktir.

Bu doğa felsefecileri içerisinde yalnızca Pythagorasçılar diğerlerinin arasından bir adım daha ileri giderek *töz* (*arche*) olarak ileri sürdükleri sayılarla hem duyularımıza hitap eden maddi nedeni, hem onların değişimlerini ve buna bağlantılı olarak hareketlerini açıklayan

biçimsel (formel) nedeni ve *oluşu* açıklamaya çalışmışlar ve bunun için tek ve çift sayılardan yola çıkarak ikili karşıtlıklardan oluşan ilkeler belirlemişlerdir. Bu dünyada görünen tüm değişimi ve hareketi açıklamak adına kurdukları karşıtlıklar tablosu, *logosun* üstünlüğünün ve erilliğinin bir arada ele alınmasını ve bunların dışında kalan ikincil durumdaki kavramların dışılık ile ilişkilendirilmesini çok net bir biçimde göstermektedir; “Sınır ve Sınırsız, Tek ve Çift, Bir ve Çok, Sağ ve Sol, Erkek ve Dişi, Sükûnette olan ve Harekette Olan, Doğru ve Eğri, Aydınlık ve Karanlık, İyi ve Kötü, Kare ve Dikdörtgen.”¹ Görüldüğü üzere ilk yazılan terim (yani eril olan), ikinci olan üzerine (yani dişi) bir “tahakküm” kılacak şekilde her zaman ayrıcalıklı olan olarak imgeselleştirilmiştir, güçlü ve değerli olmaya ilişkin vurgu sürekli eril olan üzerine yapılmıştır; “Yunanlıların kendi bilgi anlayışlarını ifade ederken başvurdukları egemenlik *metafor*larının kaynağı, erkeğin kadınla olan ilişkisinden çok, efendinin köleyle olan ilişkisidir.”² Üstelik bu ikili karşıtlıklarla düşünme biçimi, daha sonra bu tezin son kısmında ele alınacak olan feminist düşünürlerin eleştirilerinde de görüleceği şekilde, tüm Batı tarihinde “tahakküm” ün bu öğretilen düşünme biçimi ve kalıplarıyla içselleştirilmesinin ve doğallaştırılmasının nedeni olarak ele alınacaktır.

Yunanca bir kelime olan *logos*’un şu anlamlara geldiğini görüyoruz; “söz, konuşma, uslamlama, açıklama, öğreti, riayet, sayısal hesaplama, ölçü, orantı, iddia, ilke ve us(insani veya ilahi).”³ Evreni bilebilmek adına, onun ussal bir düzen tarafından yönetildiği iddiası beraberinde onu kavrayabilecek güçte bir ussallık kabulünü de gerektirmektedir. Böylece *logosun* anlamı sadece “bilme” edimi üzerinde değil ama bu işi ancak belirli bir zümrenin yaptığı iddia edilen “bilebilme”ye dair bir üstünlüğü de beraberinde getirmiştir. Duyularımızla kavradığımız, inandırma ile meydana gelen ve gerçeklik iddiasını taşımayan “kanaat” ile akla dayalı, zekâmızla kavradığımız ve gerçeklikten pay alan ve *ideal*lara tekabül eden “kavram” arasındaki ilişkiyi sorgularken Platon, *Timaios* adlı diyalogunda şöyle der; “Şunu da söyleyelim ki bütün insanların kanaatte payları vardır, ama kavram, tanrılar ile pek az kişiye nasip olan bir şeydir.”⁴ Böylece *logos* daha ilk aşamada hiyerarşik bir yapıya bürünerek, bu hiyerarşiye içkin, belli bir zümreye has bilgi ve dolayısıyla güç iddiasını da doğurmuştur.

Platon’un diyalogunda sözünü ettiği güç cinsiyetsizleştirilmiş, yansız bir güç değildir. Çünkü aynı diyalogda evrenin ussal tinini, gerçek bilgiyi, ölümsüz yüce şeyleri düşünerek gerçeğe erişme muvaffakiyetini gösteren, *logosa* sahip olan tin, eril bir tindir. Diyalogda şöyle

¹ Aristoteles, *Metafizik*, I.Kitap, 986a25

² Lloyd Genevieve, 1984, s.26

³ Kerferd G.B.,1967, s.83

⁴ Platon, *Timaios*, 51e

devam eder Platon; “Dünyaya gelen insanlar arasında korkaklık gösterenler, hayatlarını kötülük etmekle geçirenler, dünyaya ikinci gelişlerinde kadın olarak doğdular.”⁵ Böylece kadın ruhun karşısında ikincil bir durumda olan bedenin maddiliğine, onun bilinemezliğine hapsedilmiş; bunun karşısında eril olan ise, *logosla*, bedenden önce yaratılan, ona hükmedecek olan tinle özdeşleşmiştir. Ayrıca Platon’un bu öğretisinde gerekli ussal yetkinliğe erişerek özgür bir tin ve dolayısıyla özne olma iddiası da eril bir ima taşımaktadır. Bedenin yanı sıra, bu ikililikte kadını sembolize ettiğini öne sürebileceğimiz bedene bağlı tutku ve isteklerinin peşinde koşanlar için sonuç ölümlü olmaktır. Buna karşın, günahkârlığa düşmeyerek bu tutkulara bulaşmayanlar; ancak bundan dolayı erkek olarak yaratılanlar, içindeki “*daimonu*” barındıranlar iyi bir yazgıya kavuşurlar.⁶

Platon’un yorumunda *logos*, maddeler dünyasından sıyrılarak üstünlüğünü ilan etmiş ve ilkelerin ilkesi haline gelmiştir. Platon *Timaios*’da evreni, başlangıçta sadece maddi oluştan kaynaklanan ve tanrısal nedenden uzak, yalnızca maddi dünyaya has zorunluluğa tabi nedenden ortaya çıkan *khaos* durumundan, *logosun* bu dünyayı bir tin gibi sarmasıyla *kosmos* durumuna geçilmesi olarak betimler. Rasyonel ve evrensel ilke olan *logos*, kendi içinde amaç taşımayan doğal dünyayı (*khaos*) kuşatıp, düzenleyerek *kosmos* durumuna sokar. Burada maddi doğa ile rasyonel ilke arasında kurulan ilişki bir dayatma ilişkisidir ve Platon’un madde ile form arasında kurduğu egemenlik ilişkisine benzer. Platon, bu Diyalog’da madde ve form arasında kurduğu sıradüzenli ilişkiyi, maddenin pasifliğini öne sürerek doğallaştırır; “...tanrı ruhu vücuttan önce, yaş ve erdem bakımından da ona üstün yaratmıştır. Çünkü ruh, hükmetmek, emretmek için, vücut da boyun eğmek için meydana getirilmiştir.”⁷ Ayrıca Platon, madde ve formun niteleyicileri olarak dişil ve eril *metaforları* kullanır. Maddenin özü, pasifliğidir. Ancak böylelikle her türlü forma yataklık edebilir; “Olanın yatağı bir anaya, örneği bir babaya, bunların arasındaki öz de bir çocuğa benzetilebilir.”⁸

Val Plumwood, Platon’un bu Diyalog’unda işlenen “dünya-ruhu” kavramının, organik bir dünya görüşü olmaktan ziyade doğa karşısında aklın üstünlüğünü haklılaştıran bir kavram olduğunu ve *Timaios* kozmolojisinin temel *metaforunun*, akıldışı dişil maddeyi (*khaos*) yöneten akılcı eril form (*kozmos*) olduğunu öne sürer.⁹ Usdışı, bilinemez, ön görülemez dişil madde durumundan (*khaos*), onu yöneten ussal eril forma (*kosmos*) yine tahakküm ve tabiyete dayanan bir ilişki tarzıyla geçilmiştir; “Bu evrenin doğmasında zorunlulukla zekâ birleşmiştir. Bununla beraber zekâ zorunluluğu, doğan şeylerin çoğunu iyiliğe doğru götürmeye

⁵ A.g.e., 90e, 91b

⁶ A.g.e., 90c

⁷ A.g.e., 34c, 35

⁸ A.g.e., 50d

⁹ Plumwood Val, 1993, s.105

sürükleyerek, ona üstün geldi. İşte böylece bu evren daha başlangıçtan itibaren bilgelige boyun eğen zorunlulukla, bilgelik üzerine kuruldu.”¹⁰

Burada *logosun* tek önemi, bize tek başına us ile onun ilkelerini açıklamış olmasından kaynaklanmaz; bu kavramın bir diğer önemi de aynı zamanda düşünce yapımızı belirleyen kalıpları oluşturmasıdır. Bu kalıp *ikili dizgelerle (dikotomi)* işleyen bir kalıptır. Aklın işleyişinde *logosun* kendini *logos* olmayandan ayırarak, oluşturduğu bu ikili dizgeler birbirine eş, denk olan çiftlerden oluşmamaktadır. Bunların arasında *sıradüzenli* bir ilişki vardır. Böylece bir güç *metaforu* olarak ele alabileceğimiz *logos* bilinebilir, evrensel usla ulaşılabilir ve eril olanları kutsarken; bunların karşısında kalanları tanımlanamazlığa, bilinemezliğe ve dolayısıyla değersizliğe sürükler. “Bu Platoncu tema, Batı düşünce tarihinin daha sonraki aşamalarında da erkeklik ve form, kadınlık ve madde arasında kurulan bu uzun ömürlü çağrışımları hem kullanan hem de pekiştiren biçimlerde yinelenmiştir.”¹¹ Ayrıca “Platoncu düşünce, aşağı ve üstün ontolojik düzenler arasındaki ilişki modelini oluşturmak için verili tüm toplumsal tabiiyet ilişkilerinden yararlanır.”¹²

Eski Yunan felsefesinde *logosun* bilgi kuramsal (*epistemolojik*) bir kavram olarak üstünlüğü, dişil bir *metafor* olarak nitelenen doğa ve doğanın nesneleri üzerindeki egemenlik anlayışı değildir. Buradaki egemenlik anlayışı henüz bir alt-üst ilişkisi dışında daha da katılaşarak mutlak bir hâkimiyet iddiası taşıyacak şekilde olgunlaşmamıştır. Ancak bu olgunlaşmaya gidecek yolu başlatacak güçte ve önemdedir. Çünkü Platon’un maddeyi ve dolayısıyla doğal dünyayı dişil olanla özdeşleştirmesi, değersiz kılması ve daha da önemlisi bu şekilde imgelemesi daha sonraki dönemlerde bu alanlara uygulanacak “sömürge” mantığını haklı kılmak için gerekli alt yapıyı sağlamıştır.

Aristoteles, Platon’un ussal olanla olgusal olan arasında ulamsal ayrıma dayandırdığı bilgi kuramını ulaşılmaz bulur. Platon’un ussal bilgi alanını duyulardan tamamen arındırarak sadece zihinle kavranabilir bir alanla sınırlamasına karşı çıkan Aristoteles, *biçimlerin* yalnızca anlık ile açıklanamayacağını, çünkü böylesi bir durumda hareketi ve buna bağlı değişimi açıklayamayacağımızı, fiziksel dünyadaki tekil şeylerin bilgisine ulaşamayacağımızı ileri sürer. Böylelikle Aristoteles Platon’un bilgi kuramını öncesiz ve sonrasız ideaların evreninden alıp tekrar yeryüzüne indirmiş ve bu dünyada gördüğümüz fiziksel maddelerin akılla kavranabilir biçimleri üzerinde durmuştur.

Aristoteles’in bilgi kuramında *madde* ile *form*, Platon’da olduğu şekilde çelişkili, birbirine zıt kavramlar olarak mutlak bir *ikicilik* içerisinde ele alınmaz. *Logos* ile *logosun* nesnesi

¹⁰ Platon, *Timaios*, 48b

¹¹ Lloyd Genevieve, 1984, s.26

¹² Plumwood Val, 1993, s.122

madde arasında, Platon'un ele aldığı tarzda bir çelişki yoktur, “çünkü karşıtlar birbirleri üzerinde etkide bulunamazlar.”¹³ Ayrıca sorulması gereken soru *idealar*ın maddelere nasıl bir katkısı olduğudur, çünkü Platon'un *ideaları*, “bu varlıkların ne hareketlerinin, ne değişmelerinin nedenidirler, onların ne de diğer varlıkların bilinmeleri bakımından faydaları vardır; ne de açıklanması bakımından...”¹⁴ Madde, başlangıçta taslak olarak varolan ve mükemmel, tamamlanmış *biçime* girme gayesi taşıyan eksikliklidir. Ancak burada dikkat çekici nokta Aristoteles'in de *madde* ve *biçim* ayrımında dişi ve eril *metafor*ları kullanmasıdır; “Formdan kaçınmak şöyle dursun, madde ona doğru gider, dışının erkeği istediği gibi o da formu ister.”¹⁵

Görüldüğü üzere, eril tine ait olan *logos* bu bilgi kuramında da kendi düşüncesi olan *biçimi* erillikle, mükemmellikle tanımlamaktan kaçınmamış; diğer taraftan da dişiyi henüz tamamlanmamış, tasarı halinde olan olarak imgeleştirmiştir. “...erkek daha iyi olan, daha tanrısal bir varlıktır; çünkü o, varlığa gelen şeyde hareketin ilkesi durumunda iken, kadın varlığa gelenin maddesi olması bakımından hizmette bulunur.”¹⁶ Aklın yönetici ilkeleri bu bilgi kuramında, yine dişil özellikler taşıyan ve bizim pasif duyu algılarımıza dayanan maddeye üstünlüğü kurmuştur. Her ne kadar Aristoteles duyu algılarımıza hitap eden maddelerin bilgisini olanaklı kılssa da, *madde* ve *biçim* ayrımında sıradüzenli bir dizgenin ötesine geçmeyi tam olarak başaramamıştır. Aristoteles duyular ile imgelemin sınırlamalarından bağımsız “*İlk Hareket Ettirici*”nin bilgisine yönelen aklın, bunu gerçekleştirmek için kendisini de duyulardan bağımsızlaştırması gerektiğini, ancak bu şekilde aklın, akısal ile bir ve aynı şey olacağını söyler.¹⁷ Tanrısal hayatın süresiz mutluluğu, maddenin duyumundan değil ancak akısalın bilgisinden geçer: “O halde aklın içerir gibi görüldüğü tanrısal öge, kuvveden ziyade fiildir ve temaşa fiili, en yüksek ve en mükemmel mutluluktur.”¹⁸ Burada da *logosa* dair bilinebilir olan yine dişil özelliklerle dolu olan *madde* değil ancak eril mükemmellik, tamlıkla dolu olan *biçim*dir.

Logosun bu bilgi kuramı içerisinde de mutlak bilgiye ve buna bağlı olarak mutlak güce sahip olma iddiası taşıdığı görülmektedir. Aristoteles'in yaklaşımı, her ne kadar Platon'un bilgi kuramını oluşturan ussallığın maddeden tamamen bağımsız olmasından bir adım öteye geçerek ussallık ve madde arasında bir ilişki kursa da, bu yaklaşım içerisinde *logosun* ayrıcalıklı konumu yine devam etmektedir. Üstelik *maddenin*, usla kavranılan *biçimin*

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, XII, 1075a30

¹⁴ A.g.e., I, 991a10

¹⁵ Aristoteles, *Physics*, I, 10, 7

¹⁶ Modrak Deborah Karen W., 1998, s.100

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, XII1072b20

¹⁸ A.g.e., XII 1072b25

bilgisinin ön koşulu haline gelmesi, modern zamanlara doğru *maddenin* “tahakküm” altına alınıp dönüştürüleceği ilişkinin başlangıcıdır.

Yunan bilgi kuramında *logos* yasal bir kimlik kazanıp en geniş kullanıma Stoacılarla ulaşır. Platon’un *Timaios* diyalogundakine benzer bir biçimde ussal yaratıcı güç bu organik düzenin her yerindedir, ancak bu Diyalog’da tasvir edildiği şekilde *logos*, bu dünyanın üzerinde, *ideaların* katında aranmamalıdır. Doğa *logosun* ussal üretimidir. Bu Doğa’nın bir parçası olan insan doğası da ussallığı gerektirdiğinden, Stoacı ahlak ilkesi olan “doğayla uyum içinde yaşamak”, “Logosla uyum içinde yaşamak”tan başka bir şey değildir.¹⁹ Stoacı anlamda “*logos*” hem bu dünyadaki maddi düzeni oluşturan hem de insan için ahlak yasalarını da belirleyendir. İnsan ahlak yasalarına da doğru düşünme ile ulaşır. “İnsan aklı dünyayı yöneten evrensel aklın bir yansımasıdır.”²⁰ Böylece etiğe tabi yasalar *logostan* pay alarak ussallaşır. *Logos* yaratılışa dair mitolojilerden, *madde* ve *biçimin* özünden, fiziksel ve tanrısal nedensellik açıklamalarından geçerek, öznelere arası sürece girip kendine bu alanda meşru bir kimlik edinir. Doğaya içkin *logosa* uygun davranma, Stoacılar için bireysel bir erdemden değil ancak evrensel bir yasadaki kaynaklanmalıdır. “Bir kovadaki arılar topluluğuna yaralı olmayanın, arıya da yararlı olmayacağına”²¹ inanan Stoacılar *logos*, evrensel bir düzenin hüküm süreceği yeni bir evrensel yurt düşüncesini başlatır. Doğa yasalarına uygun davranmak, ussal bir öğretinin çerçevesi içerisinde ilahi düzene uygun davranmak demektir. Burada “doğa” ile kastedilen sadece maddi gerçeklik, fiziksel dünya değil ancak ondan ayrı olarak değerlendirmeyeceğimiz bu maddi gerçekliği düzene sokan “us”dur. Görüldüğü üzere ahlak anlayışında da vurgu, doğal duygulanım ve tutkulardan doğacak aşırılıkları (*pathos*) iterek ancak katı ussallığın (*Logos*) üzerine yapılmıştır.

Aristotelesçi epistemolojiden Stoacı bilgi kuramına geçişte dünya artık ayrı ayrı özlere veya formlarla tanımlanmaz ancak bir bütün halinde ele alınır. *Timaios*’da olduğu gibi Tanrı bu kuramda da evreni ussal ruhla kuşatır; ancak bizdeki ussal ruhla bilinebilecek olan *idealar* katındaki tanrısal nedensellikten, bu dünyadaki zorunlu nedenselliğe bir geçiş de öngörülür. Stoacı bilgi kuramında bu noktada önemli olan, bu dünyaya içkin tanrı anlayışlarıyla beraber bu tanrıyı kavramanın sadece bu dünyaya ussal bir bütünlükle bakabilen insana mahsus olmasıdır. Tanrının var olan tek bir tözle, dünyayla özdeş olması Stoacılar için “gerçek felsefe aslında gerçek dindir” anlayışının doğmasına neden olmuştur.²² Tanrı’nın doğaya düzene koyan *logos*’la bir tutulmasının sonucu olan “tanrının doğallaştırılması ya da doğanın

¹⁹ Kerferd G.B., 1967, s.83

²⁰ Johansen K. Friis, 1991, s.477

²¹ Brun Jean, 1958, s.108

²² Johansen Friis K., 1991, s.487

tanrısallaştırılması”²³, Stoacı din anlayışını gizemli bir teoloji olmaktan ziyade, doğanın akılla kavranan ilkeleri üzerinde duran bilim haline getirir. “Bilge kişi, yani aklın yönetiminde yaşadığı için özgür olan insan, kendisine tutarlı ve yaşanılır bir evren kurmasına yol açacak olan tek şeye, doğanın ya da tarihin akla dayalı yasalarını tanımaya bağlanır.”²⁴ Doğada *logos*tan kaynaklanan bu düzeni algılayacak tek canlının içindeki aktif düşünme elementi ile insan olması, daha sonrasında Batı’yı ilk başta yalnızca doğaya karşı sömürgeciliğe sonrasında da bütünüyle sömürgeci bir kimliğe götürecek denklemi desteklemiştir. “Bunun anlamı sadece tanrının insana özen gösterdiği değildir, ancak doğanın da tanrıların yanı sıra aynı zamanda yaşayan varlıklar arasında rasyonelliğinden ötürü ilahi olana yakın tek mahlûk olan insanlar için var olduğu anlamına da gelmektedir.”²⁵ Böylece Stoacı görüş, hiyerarşiye tabi olan doğa-kültür ikilemini sürdürmekle kalmamış, aynı zamanda sömürge mantığını da doğallaştırmıştır. Bu sömürge mantığı daha sonraları, eril insanın özne olarak her şeyin ölçütü olduğu Batı Hümanizmini doğuracaktır.

Bütün bir Batı tarihinde izlerinin hüküm sürdüğü öne sürülen Eski Yunan, Batı geleneğinin sınırları çizen ve düşünme kalıplarını belirleyen en önemli kavramı *logos*u böylece yaratmıştır. Başta doğayı ve doğadaki değişimleri tek bir kavram altında toplayarak anlaşılabilir kılma çabalarının sonucu olarak ortaya çıkan *logos*, sonrasında bu betimlemeci özelliğinin sınırlarını ihlal etmiştir. Doğa felsefecilerinden sonra Platon ve Aristoteles ile başlayan dönemle birlikte *logos*, betimlemenin yanı sıra Eski Yunanda mevcut olan *mimar tanrı* (*demiurgos*) anlayışıyla uyumlu bir biçimde *khaos* durumundan *kosmos* durumuna geçişi betimlemek için; düzene koyma, sıralama görevlerini de üstlenmiş ve o dönem hüküm süren *canlı* (*organik*) dünya görüşünde kendine bir yer edinmiştir. Ancak *logos*un anlamındaki bu değişim, daha sonraki dönemde sadece düzene koyma ile sınırlı kalmamış, “müdahaleye” doğru ilerlemiştir. İşte bu dönüşüm köklerini Eski Yunanda bulmuş, ancak etkisini tüm Batı tarihinde, yalnızca Batı içinde değil, özellikle doğa olmak üzere Batının ilişkiye geçtiği her şey üzerinde sürdürmüştür. Ancak bu “tahakküm” ve “tabiiyet” ilişkisinin en rahat gözlendiği, bu denklemin en sorunsuz kurulduğu alan; şüphesiz *eril* ve *dişil* arasında kurgulanandır.

1.2. Ortaçağ Aklı

MS 2.yüzyılla, Hristiyanlığın da ortaya çıkmasıyla, bir tür Platon ve Aristoteles’in, “nedensiz, ilahi, öncesiz-sonrasız yaratıcı” tanrı düşüncesinin yorumlamalarından oluşan bir

²³ Brun Jean, 1958, s. 52

²⁴ A.g.e., s. 116

²⁵ Johansen K. Friis, 1991, s.489

dönem başlar. Bu dönemde *logosun* tekrar yorumlanması da bu perspektif içerisinde gerçekleşecektir. Ortaçağ, Yunan felsefesiyle, bu yeni döneminin *tek tanrıcılığının* bir karşımıdır. Buna bağlı olarak felsefe de buna tek başına var olan bir alan değil ancak din ile beraberliği ile sayesinde varlığını sürdüren bir disiplin haline gelir. *Logosun* anlamlandırılması Ortaçağ'da dini bir renk kazanır. Ortaçağ düşünürlerine göre, “*logosa* ilişkin tüm erken dönem açıklamalar, örneğin, Sokrates gibi düşünürler, İsa’dan önce de insanların Hristiyanlıkla uğraştıklarının kanıtıdır. Minucius Felix Babayı *Nous*’la, Oğulu *Logos*’la ve Kutsal Ruhu da *Pneuma* ile özdeşleştirmiştir.”²⁶

Bu dönemde vurgu *maddi doğa* ve ussal *biçim* arasındaki ikilikten çok, tinin bölümleri arasındaki ikilik üzerine yapılır. Aslında insan doğasında var olduğu ileri sürülen bu bölünme Platon’un diyaloglarında da görülen bir düşüncedir. Örneğin yine *Timaios* adlı diyalogunda Platon, evrenin oluşunu anlatırken bunu gerçekleştiren “Tanrı Baba”nın insanları da kapsamak üzere diğer ölümlü canlıları yaratma işini çocuklarına, yani kendi yarattığı Tanrılara verdiğinden bahseder. Onlar da yarattıkları canlı yaratıklara Tanrıdan gelen tanrılık ilkesinin yanı sıra, bedeni duygu ve tutkuları takip eden ölümlü ilkeyi de yerleştirmişlerdir. Ancak bu yerleşim son derece hiyerarşiktir; “bununla beraber tanrılık ilkesini kirlletmekten korktukları için tam bir zorunluluk olmadıkça ölümlü ilkesini, tanrılık ilkesinden ayrı, vücudun başka bir tarafına yerleştirdiler.”²⁷ Tanrılık ilkesinin yani en üst ilkenin yerleştirildiği yer vücutta yukarda bulunan “baş”tır, ruhun ölümlü olan kısmı ise göğüs kafesine yerleştirilmiştir. Ayrıca bu bölgeye yerleştirilen ruh da özü bakımından iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayrılmış, bunların arasına da kati sınırlar çekilmiştir. Tüm bu özetten da anlaşılacağı üzere “öteki” diyebileceğimiz, bastırılıp kontrol altına alınması gereken bölüm insanın dışında değildir; söz konusu olan kısım ruhun, bedenin yani maddenin ilahi nedenden uzak tutkularına bulaşmış, “kirlenmiş” bölümüdür.

Ortaçağda kabul görerek genişletilen bu tinin içerisindeki ikilik anlayışı, en kolay ifadesini yine eril ve dişil olan arasındaki “tahakküm”ün imgeselleştirilmesinde bulur. Ortaçağın *yorum* geleneğinden olan Augustinus aklın bu iki bölümüne açıklama getirirken eril ve dişil *metafor*lardan yararlanma geleneğini de devam ettirir, “Kadın ve erkek, nasıl ki tek bedende oluşmuş iki ayrı beden ise, aynı şekilde zihnin bir olağan doğası da bizlerin hem anlığın hem eylemini veya hem yaşamayı hem yürütmeyi, hem akli hem akla uygun isteği kapsar; çünkü hep söylendiği üzere bunlar ‘bir zihnin iki yönüdür’.”²⁸ Kadın *logosun* bu dünyadaki eylemlerini, pratik akli sembolize etmektedir; erkek ise öncesiz-sonrasız olan

²⁶ Kerferd G.B., 1967., s.84

²⁷ Platon, *Timaios*, 69e, 70

²⁸ Lloyd Genevieve, 1984, s.53

Tanrının alanına yönelik tefekkürün kusursuz yansımasıdır. Teorik ve pratik olarak ayrılan bu akılda, "...*scientia* (yani pratik akıl) zaman içinde değişen şeylerin, bu dünyanın ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan bilgisi olarak; *sapientia* (yani teorik akıl) ise, amacı gerçek tefekkür, konusu akılla anlaşılabilir İdealar olan hakiki bilgelik diye tanımlanır."²⁹

Platon'un Hristiyanlık perspektifinden bir yorumu diye nitelendirebileceğimiz Agustinus'da akla dair vurgu Platon'a benzer bir biçimde duyu algılarımızdan kaynaklanan, bu dünyada zamansal olarak varolan ve bu yüzden sürekli değişime tabi olan maddelerden kaynaklanan bilgi türü üzerine değildir. Hristiyanlık inancı içerisinde artık düşünme kadar arı inanca da *logos* kavramı içerisinde yer açılması söz konusudur. Dolayısıyla, bu dünyadaki maddelerin değişen bilgisinden bağımsız, öncesiz-sonrasız, zaman dışı tümellerin ve daha da önemlisi Tanrının bilgisine ve inancına götürecektir olan tefekkür, aklın değerli ve eril *metafor*larla süslenmiş olan kısmıdır. "Ve eğer üstü izin verirse, yani, eril kısım olarak danışmanlık merkezine başkanlık yapan şey, onu yönlendirmez ve sınırlamaz ise, işte o zaman kendi düşmanları arasında, adını koyacak olursak erdeme katlanmayan şeytanlar arasında şeytanlar prensi olarak büyür."³⁰ Görüldüğü üzere aklın, pratik olan yanı bu dünyayla ilgili olan kısmı şayet aklın ilkece ondan üstün olan ve tanrı inancı ile dolu olan kısmının işlevlerinin üzerinde etkili olursa, yani eril kısmın işlevini sınırlarsa, bu durumda insan tinsel bir ihtiyaç olan sonsuzluk özlemini dindirecek mutluluk ile aşkı kaçırmış olur. Pratik aklın üstün geldiği yerde; "düzensiz aşk, varlık cetvelinde daha üstün bulunanların daha alttakileri yönlendireceği yerde, daha aşağıda bulunan varlıkların daha üsttekilere 'tahakküm' etmesinden, insanın tinsel ihtiyacını karşılayacak olan Tanrı'ya yönelecek yerde, maddeye, duyuusal istekleriyle cinsel arzularına yenik düşmesinden oluşur."³¹

Akıl Eski Yunanda, *khaos* halinde var olan maddeyi düzenleyen ilke anlayışından sıyrılarak Ortaçağ'da Tanrısal bir özellik kazanarak anlamını daha da katılaştırmıştır. *Logos*ta mevcut olan, bundan böyle Eski Yunanlılardaki gibi düzenleyici ilkeyi değil, yaratıcı ilkeyi kavrayıştır; üstelik bu kavrayış, inancı haklı çıkaran veya inanca götüren bir kavrayıştır. Neticede bu kavrayış "boyun eğme"yi öngören bir kavrayıştır. Edilgin tınılarla dolu "boyun eğme" kavramı, aklın buyurgan özelliğinin altını daha da çizmiş, ancak bedensel zayıflıktan, yetersizlikten oluştuğu düşünülen bir farklılıktan ötürü kendine kadın imgeselliğinde bir yer edinmiştir. Boyun eğmesi gereken, aklın bu dünyadaki maddelerine yönelen, onların karşısında duygulanımlara kapılmaktan kendini alıkoymayan zayıf yani dişil kısmıdır; itaat edilmesi gereken ise tanrısal yetkinliği kavrayacak mükemmellikte ve tamlıkta olan eril

²⁹ Cevizci Ahmet, 1999, s.53

³⁰ Lloyd Genevieve, 1984, s.55

³¹ Cevizci Ahmet, 1999, s.68

kısımdır. Eril ve dişil *metafor*lar aynı “tabiiyet” döngüsünü yineleyecek şekilde tekrar tekrar kurulmaktadır. Üstelik bu kez kadın da erkek gibi Tanrıyı kabul ve itaat edecek ussalıkta olmak zorunda iken, zayıflıklarının hepsi bedensel farklılıklarına mal edilerek bu açmazdan kaçılmaya çalışılmıştır. Augustinus bu konuda şöyle der; “ Fakat kadın, erkekten bedensel cinsiyet bakımından farklı olduğundan, aklın, fani şeyleri düzenlemeye yöneltilmiş kısmı gayet uygun bir şekilde kadının cismani peçesiyle simgeselleştirilebilir...”³² Augustinus’un yorumunda tefekkür için dişil olana, erille tinsel eşitliğe sahip olma taahhüdü vardır; ancak neticede, Tanrının inayetine ulaşmak için dişil olan erile bağımlıdır. Çünkü dişinin bedeni zayıflıklarında yansıması bulunan aklın dünyevi hazlar peşindeki kısmı, dişinin erile sadece bedensel olarak değil ancak rasyonel olarak da bağımlılığını da doğallaştırmaktadır.

Tin, akıl, beden gibi kavramları daha bütünlüklü olarak ele alan, bunların kendi içerisinde ayrılmadığını düşünen yorumcularda bile kadınlık *metafor*larının benzer ikincil özelliklerle kullanımının devamı söz konusudur. Buna örnek olarak Aristoteles kaynaklı yorumların sahibi Aquinas gösterilebilir. Aquinas için *madde* ve *biçim*, Aristoteles’in yorumuna benzer bir biçimde ayrılmaz bir bütündür. Platoncu bir *idealizmin* tersine Aquinas için asıl olan doğadan yola çıkarak Tanrıya ulaşmak, onun yarattığı maddi doğaya içkin varlığını kavramaktır “ve unutulmamalıdır ki, Tanrı’nın inayeti doğayı bozmak veya tahrip etmek yerine, geliştirir, yetkinleştirir”³³. İnsanın bitki ve hayvanlarla paylaştığından daha üstün olan rasyonel ruh, yani *logos*, içinde barındırdığı ilahi parçayla mutlak bilginin yani Tanrıya ilişkin bilginin alanına erişebilme gücündedir.

Aquinas da Aristoteles gibi insanı *madde* ve *biçim*den oluşan bir ruh bütünlüğü içerisinde ele almıştır, ancak onun öğretisinde ruh bir bütünlük gösterse de yine de çeşitlilik arz etmekten geri kalmaz. Aquinas’ın evren tasarımı biri tinsel ve diğeri doğal düzen olmak üzere iki ayrı katmandan oluşmaz; onun evren anlayışı *biçimin* edimselleşmesine bağlı olarak derecelendirilen tek bir varlık türünden oluşur.³⁴ Bu varlık derecelerinin en üstünde yer alansa, gerçekleşmiş olan, maddesiz yani bedensiz Tanrıdır. İşte insanın pay aldığı, ancak bir bedene sahip olduğu için ayrı düştüğü Tanrıdan, ona ulaşmak adına yapması gereken zihinsel *biçimini* gerçekleştirmesidir. *Logosa* ilişkin bu noktada yapılan vurgu, düşünümle ulaşılan *erdem* üzerinedir.

Erdem tür olarak hayvanlar ve bitkilerde de olan maddeden pay alan ancak ussalığı ile aynı zamanda onlardan aşkın bir durumda olan insana mahsustur. Burada yine ikili düşünme kalıpları iş başındadır; insan bitki ve hayvanlarla paylaştığı maddi yanıyla, bedensel

³² Lloyd Genevieve, 1984, s.54

³³ Cevizci Ahmet, 1999, s.266

³⁴ A.g.e., s.268

sürekliliği sağlamak için soyunu sürdürmek durumundayken bir diğer taraftan da saf düşünümle, Tanrıya ulaşmak adına yaşamsal işlevini yerine getirmek zorundadır. Ancak burada yaşamsal işlev ve soy sürme işlevi ile simgeleştirilen yine kadının maddiliği yani bedenselliği, geçiciliği ve en nihayetinde erkeğin karşısında ikincil konumudur. Diğer tarafta ussal edimi ile ilke olarak tanrısala daha yakın olan ise erkektir.

Aquinas şöyle der; “aklın biçim ve varlık olduğu, onun salt varlık olan ilk varlığa dayandığı apaçıktır ve bu da, Tanrı olan ilk nedendir.”³⁵ Şöyle devam eder; “öyle ki ilk varlığa daha yakın olan daha üst akıldır...”³⁶ İlk varlığa, ilk nedene daha yakın olan, sıralamanın üzerinde diğerine üstün durumda bulunan erkektir. Çünkü Tekvin’deki yaratılış öyküsüne göre erkek kadından önce vücut bulmuştur, ona bahşedilen akıl ve imanla Tanrısallık hakikatlere ulaşma hususunda gücü elinde bulundurandır. Neticede onun önemi; bedensel bir süreklilikten ziyade yaşamın amacı olan Tanrısallık hakikatlere ulaşmada yaşamsal işlevin önemini kapsayarak onu aşan aşkınsal işlevde söz sahibi olmasındadır. Yaratılış efsanesine göre ilk insan olan erkek “insanın, Akıl dâhil yaşamsal işlevini simgeler; insan soyunun ilkesi odur. Aynı yaratılmış kadın ise, üremeyi, soy sürmeyi-yani erkekte gömülü olan doğanın devamını- simgeler.”³⁷

Kadın *logos* üzerinde hak sahibi değildir, onun *logosa* katılımı ancak onun maddiliğini yani bedensel sürekliliğini sağlaması sayesinde olur. Kadın imgesi yansımaları- her ne kadar beden ve ruh bir bütün olarak kabul edilse de-, Tanrıdan ayrılmamıza sebep olan bedende bulur. Ne var ki, beden üzerinde doğrularak, ona karşı üstünlüğü ile kendine bir kimlik edinen tin, esas olandır; “Bizi tinsel yaratıklar olarak oluşturan ve son çözümlemede, aklımızın salt düşünsel etkinliğini açıklayan tam budur: Kendinin bilinci, metafizik bilgi, felsefenin varoluşu.”³⁸ Tinsellik ise köklerini Eski Yunanda bulan akılcı, ancak cinsiyetleştirilmiş bir akılcı gelenekte, eril imgede bulur.

Ortaçağ, görüldüğü üzere Platon ve Aristoteles’in katı bir din perspektifi içerisinde tekrar yorumlanmasıyla gerçekleşmiştir. Modern dönemin oluşumuna giden basamaklardan biri olan bu dönemde, sadece insana mahsus olan akılla ulaşılabilen erdem; bu insani entelektüel tözü gerçekleştirme yükümlülüğünü kapsar. Henüz özne ve nesne ayrımı üzerinden düşüncelerin şekillenmediği bu dönemde akıl, bir tarafta ruh ve maddeden oluşan bütünlüklü insani tözün maddesel olarak devamını sağlamakla yükümlüdür; diğer taraftan ise bilinç olarak Tanrının bilgisine ulaşmakla sorumludur. Tine karşı beden ile maddi olanın değersizleştirildiğini gördüğümüz bu dönem, henüz bunların arasına katı sınırlar çeken ve aralarında katı bir

³⁵ Çotuksöken Betül-Babür Saffet, 1989, s.263

³⁶ A.g.e., s.264

³⁷ Lloyd Genevieve, 1984, s.59

³⁸ Koyre Alexandre, 1955, s.48

“tahakküm” ilişkisi kuran bir dönem değildir. Bu dönemdeki akıl “insan varlığını gerçekleştirecek, onu nihai amacına götürecektir eylem ve etkinlikleri nesnel ve rasyonel bir ahlaki yasanın, daha doğrusu doğal yasanın, doğal eğilimlerin düzenine tekabül eden hiyerarşik bir düzen içine sıralanmış buyruklarını hesaba katarak yönlendirmek durumundadır.”³⁹ Görüldüğü üzere akıl, saf bir bilinç olarak durmamakta, daha ziyade yönlendiren, tasnif eden olarak görev yapmaktadır. Ancak bu dönem, insanın kendine akıllı bir “kimlik” olarak tayin edeceği döneme giden bir basamaktır.

1.3. Descartes: Akıldan “Bilinç”e

Eski Yunandan başlayıp Ortaçağ ile devam eden *logosun* gelişiminde, akla sahip olan insanın bir yanda bedensel tutkularla dolu maddi bir yarıya, diğer yanda ise; onu Eski Yunanda tümellerin bilgisine, ortaçağda ise Tanrı inancına götürecektir bilgiye ulaşma gücüne sahip ussal bir ruhtan oluşan bir diğer yarıya sahip olduğu düşünülüyordu. Akıl, kendini tutkulardan henüz kesin olarak ayırmamıştı. Bedenin maddiliğinden kaynaklanan tutkular; aklın üst kesimi tarafından denetlenmesi ön görülen, daha aşağı bir konumda yer alan, ancak hala aklın uğraşı alanında yer alan bir kısmın faaliyetleri olarak değerlendiriliyordu. Neticede, hiyerarşik bir yapı içerisinde sürse bile ussal ve ussal olmayanın sürekliliği ve birlikteliği söz konusudur.

Dişil ve eril *metafor*larla süslü bu dönemler, cinsiyetlerin özelliklerini olumsuzluklarından arındırıp, sarsılmaz *ontolojik* statüler oluşturarak dişil ve erile ilişkin tasarlanan-sözde-özellikleri doğallaştırmış; buna bağlı olarak da cinsiyetler arasındaki “tahakküm” ilişkisini kaçınılmaz kılmıştır. Descartes’le başlayan bu yeni dönem içerisinde ise akıldan, saf bilince geçişle dişil ve eril kimlikler, toplumsal cinsiyetlerin oluşumunda kendilerine yeni açılımlar kazanmışlardır.

Descartes’e kadar, aklın anıksal kısmı ile ondan daha aşağıda olan pratik kısmı, düşünme nesnesini karşısına almadan, onun bilgisine ulaşmak için çaba harcayan olarak tasarlanmıştır. Ancak Descartes ile başlayan Modern dönem için ihtiyaç artık, hakikatin kesinliğinin üzerinde ilerlemeyi sağlayacak saf zihindir: yani maddiliğe bulaşmamış, hatta ondan tamamen ayrılarak kendine ait bir yalıtılmışlık içerisinde duran bir zihin. “Descartes zihnin temelini rasyonaliteden bilince geçirir.”⁴⁰ Richard Rorty bunu şöyle dile getirir; “Daha önceki filozoflar yalnız ebedi olanın kesinlikle bilindiği konusunda az ya da çok Platon’u izlemişlerken, Descartes ebedi gerçeklerin işareti olarak ‘kuşkulanmazlık’ın yerine ‘açık seçik

³⁹ Cevizci Ahmet, 1999, s. 287

⁴⁰ Plumwood Val, 1993, s.153

idrak etme'yi- yani çözümleme sürecinden geçerek elde edilen, karışıklıktan uzak bilgiyi- geçiriyordu.”⁴¹

Descartes'le birlikte içerisinde zayıf bir yönü de barındıran akıldan, bilincin mutlak kesinlik sınırlarına geçilmiştir; bilinç, kendine has bir mutlaklıkla ve bir derin düşünme (*meditasyon*) olan içe bakış yöntemi yani çözümleme süreci ile, kesin hakikatlere ulaşmaya muktedir olandır. Bu bilinç, kendi içinden maddi dünyanın ve ona bağlı olan bedensel duyu algılarının değişken bilgisini yani pratiğin bilgisini arındırıp, kendine saf bir alan yaratır. Artık bu alanın dışında kalan beden yani maddi doğa, bilince sahip olmayan, bu yüzden herhangi bir ereksellikten mahrum, *mekanik* bir düzen içerisinde tasvir edilir; zihin kendini bedenden tamamen ayırmış, aralarındaki süreklilik bitmiştir.

Doğa felsefecileri ardından Eski Yunan, özellikle Platon ve genel olarak Ortaçağ düşünürlerinin kuramlarında maddi dünya ve bu dünyaya bağlı bedensel algılar genelde, insana mahsus olarak düşünülen ussal ilkeler karşısında aşağı bir konumda yer alan, aşılması gereken, aldatıcı ve güvenilmez olanlar olarak kurgulanmıştır. Ya da Aristoteles tarafından da yorumlandığı biçimde bizim ussal ilkelere ulaşmamızda bir basamak olsalar da her zaman tamamlanmamış bir eksiklik olarak var olanlar şeklinde resmedilmiştir. Bu kuramlarda da akıl ve beden ve bunların arkasına gizli dişil ve erile ilişkin özellikler arasında da bir tabiiyet ilişkisi vardır. Fakat bir diğer yandan da, aralarında hala bir süreklilik de vardır. Kati bir anlamda radikal bir dışlama henüz bu kuramlarda mevcut değildir. Ancak, aklın kendini bu dünyadan bir daha kapatılamayacak bir uçurumla ayırması, maddi olanı kendinden bu kadar dışlaması, zihin ve beden arasındaki gediğin bu kadar derinleşmesi Descartes'in *kartezyen* felsefesi ile başlar. Kadına ilişkin *metafor*larla süslenen bedenler ve ona bağlı tutkular, duygular; bu kartezyen *düalizm*le birlikte sınırları daha kati bir –öteki- kimliği içerisine hapsedilir.

Val Plumwood'un da belirttiği gibi, aklın saf bir bilinç olarak kendi üzerine bu kadar katı bir vurgu yapmasında asıl önemli olan nokta; akılcı gelenekte mevcut bulunan akıl- beden ikililiğinin, kartezyen öğretisi ile birlikte aralarındaki süreklilikten kurtulduktan sonra sömürge mantığını doğallaştırması olmuştur. Descartes'le birlikte; “akla biçilen yeni rol, ölüm ya da doğru yaşam sayesinde doğal dünyadan kurtulmak ya da onun üzerinde yükselmek yerine, üzerinde iktidar kullanmaktır.”⁴² Doğalın sembolünün bu geleneğin içersine dişil olanlar olarak işlediğini hesaba katarsak mevcut “tabiiyet” ve “tahakküm” ilişkileri, kutupların daha da radikalleşmesi ile iktidar ve sömürge ilişkilerine dönüşmüştür.

⁴¹ Rorty Richard, 1997, s.192

⁴² Plumwood Val, 1993, s.150

Genevieve Lloyd, Descartes'in başta bilinci öznel kılması ile o dönem mevcut olan bilgiye erişim konusunda seçkinci yaklaşımı yıkmış gibi görünse de alttan alta mevcut ideolojiyi güçlendirdiğini öne sürer. Descartes, ilerlemenin ön koşulu olarak ele aldığı felsefenin hakikati yansıtan temellerini soruştururken, akli bir bütünlük içerisinde ele almış ve onun herkes tarafından ulaşılabilir bir şey olduğunu ileri sürmüştür; "gerektiği gibi kullanıldığı zaman, doğru düşünmeye, yani iyi yargı belirtmeye ve hatta en yüksek bilimlere kavuşmaya gücü yetmeyen hiçbir ruh yoktur. Bu görüş us'la da kanıtlanabilir; çünkü mademki ilkeler açıktır ve onlardan apaçık yargılamalara dayanmayan hiçbir sonuç çıkarmıyoruz, o halde bu tür ilkelerden çıkarılacak şeyleri anlayacak us herkeste vardır."⁴³ Descartes'in bilinç kuramı öznel bir çabayla ulaşılacak ancak herkeste var olduğu kabul edilen nesnel bir yetiye dayanmaktadır. Bu da bir bütün olarak ele alınan aklın içinden cinsiyetli *metafor*ların ayıklandığı ve nihayetinde aklın cinsiyetsizleştirildiği şeklinde yorumlanabilir; aklın "ışığı" herkes için eşit yansımaktadır.

Ancak dönemin cinsiyet rollerinde erişim olarak bilgi, adilane bir kullanım içerisinde değildir; "O günlerde, Latince kullanmak, birçok şekilde, bilgili kişi olmanın ayırt edici işareti sayılırdı. Genellikle okuldan çok evde eğitim alan kadınların ise bu Latince konuşan bilginler dünyasına girme şansı hemen hiç yoktu."⁴⁴ Aslında Descartes, bilincin, böylesine kamusal bir terbiyeden geçmeden de, kendinde mevcut içe dönük akıl yürütme yöntemi ile öznelliğini dolayısıyla cinsiyet ayırımına tabi olmayan bir ulaşımı öne sürer gibidir. Ancak, Descartes'in bahsettiği anlamda çocukluktan ve skolastik eğitimden kaynaklanan önyargıların rahavetinden kurtulmak ve tekrar bizde mevcut olan akılla kavramaya dönmek, yorucu ve zahmetli bir süreçtir. Bu yüzden; "...çok az kimsenin uslarını iyi yönlendirme ve yönetmeye özendiği belli olduğuna göre, insanların çoğunun nesneyi ancak belirsiz bir şekilde kavradığını görmekte şaşılacak bir yan yoktur."⁴⁵

Neticede bu saf *meditasyon* başlangıcını sadece kendini maddi olandan tamamen ayırmış bütünlüklü aklın alanında bulur. Bu da bu dünyadaki maddi hayatın kaygısından uzak, mahrem bir yaşantının, mahrem bir deneyimin habercisidir. Ancak, o dönem mevcut olan toplumsal gerçekler Lloyd'un da belirttiği gibi, pratik hayatı ve bu dünyanın geçici kaygılarını, akılcı geleneğin bir uzantısı olarak tamamen dışılla özdeşleştirmiştir. Bahsi geçen yoğun ve yorucu düşünme yöntemi, dışılla özdeşleşen pratik yaşam alanının üzerinde olmak durumundadır. Sonuç olarak Lloyd'un da belirttiği gibi; "onun hakikat arayışının nihai isterlerini günlük hayatın pratik işlerinden ayırışındaki keskinlik, erkek ve kadın rolleri

⁴³ Descartes, 1644, s.43

⁴⁴ Lloyd Genevieve, 1984, s.69

⁴⁵ Descartes, 1644, s.106

arasında zaten var olan ayırımı daha da güçlendirerek birbirinden farklı erkek ve kadın bilinçleri olduğu düşüncesi yolunun açılmasına neden olmuştur.”⁴⁶ Descartes’in temel aldığı ve vaat ettiği –cinsiyetsiz, eşitlikçi- akıl; kamusal pratikte kadını, erilin felsefenin ilkelerine ulaşması için aşması gereken duyuşal dünyanın sorumlusu olarak kimliklendirmiştir. Kadın, neticede, eril kartezyen öznenin tamamlayıcısıdır.

1.4. Kant: Ahlaklı Akıl

Descartes ile birlikte başladığı varsayılan modern dönemde bedenden ayrılarak kurgulanan özne, asıl karakterini akıl sahibi olmasında bulur. Artık söz konusu olan, hakikatlere ulaşmaya muktedir saf bir bilinçlilik halidir. Ve bu bilinç tüm farklılıkları silerek nesnel bir kavram olarak kendini, yine kendi rasyonalitesinden yola çıkarak öne sürer. Beden-akıl düalizminin içerisinde aklın “karşıtının kapsadıkları artık yalnız hayvanlık ve bedenin kendisi değil, ayrıca maddesel gerçeklik, pratik faaliyet, değişim, duygular, sempati ve özneliktir.”⁴⁷ Tüm farklılıklar, duygular, eğilimler tek bir ussal öznenin altında erimiş ve homojenleşmiştir. Akılcı geleneğin başından itibaren bilmeye, hakikatlere ulaşmaya muktedir parça olan rasyonellik; eril klişeler içerisinde, erile ait özelliklerle tanımlanmıştır. Böylelikle Descartes’le başlayan dönemden sonra ortaya çıkan epistemolojinin eril bir cinsiyete sahip olduğu öne sürülebilir. Neticede “kartezyen nesnellik, rasyonellik, mekanizm ve kontrol idealleri, felsefenin eril kimliğinin damgalarıdır.”⁴⁸

Tüm bağlamsallığından kopmuş, kendine sarsılmaz bir kimlik edinmiş bu tarih üstü aşkın öznenin, bedenin uzamsallığından dolayı mahkûm olduğu ancak onun yasasına göre değil kendi yasasına uygun olarak ahlaki seçimlerini ve buna bağlı olarak eylemlerini yönlendireceği özgürlük alanı Kant tarafından kurgulanmıştır. Descartes’in tasarımıyla bedenden bağımsız hakikatlere ulaşmaya muktedir zihin ve bilinçlilik halinden oluşan epistemolojik özne; Kant ile birlikte kendine ahlak alanında da nesnel, genel geçer hakikatlere ulaşma becerisine sahip ahlaki bir özne haline dönmüştür. Ancak öznenin temellendiği yer yine aynıdır; katı bir ussallık alanı. Üstelik bu sefer, ahlakın çıkış noktası olan akılcılık, kendini sadece bireysel seçimlerde göstermez, hedeflenen, sıradan bir insan aklının bile erişebileceği uzaklıktaki bir ussallığın hüküm süreceği özneler arası alandır.

Kant ahlaka dair evrensel ve mutlak geçerli metafizik bir alan bulma kaygısıyla, ahlaki deneysel olandan soyutlamıştır. Ahlakın metafizik temelleri, onun ahlakın deneysel alanı

⁴⁶ Lloyd Genevieve, 1984, s.74

⁴⁷ Plumwood Val, 1993, s.158

⁴⁸ Nye Andrea, 2004, s.36

dediği pratik antropolojiden önce gelir; yani ahlak deneyden çıkmaz ancak deneyime yön verir. “Çünkü ahlaksal değer söz konusu olduğunda, sorun olan, gördüğümüz eylemler değil, eylemlerin görmediğimiz o iç ilkeleridir.”⁴⁹ Deneyim alanından çıkmayan ama deneyime yön vermesi gereken bu ilkeler, zaman ve uzama bağlı, duygu ve eğilimlerle yüklü bedene verilen buyruklardan ibarettir; buyrukların sahibi ise artık çok daha katı kalıplara girmiş olan akıldır.

Sıradan her insanda bulunan aklın *a priori* yapısı bireylerin davranış ilkelerinin genel bir ahlak yasası olacak şekilde sadece ödevde uygun ancak ödevden dolayı gerçekleştirmesini sağlayacak yetiye sahiptir. Kant bunu, öğretilecek nitelikte bir şey olarak değil zaten her insanda bulunan, ancak aydınlatılması gereken bir durum olarak değerlendirir. Ahlakın metafizik temellerine ilişkin soruşturmada *logos*, saf akılda eğilimlerin oluşturduğu içeriklerden bağımsız sadece biçimsel ve kendi başına bir amaç olarak ahlak yasasında kendini açandır. Kant’ın kurguladığı aşkın akıl; cinsiyetsiz, milliyetsiz, eşitlikçi bir özde ikamet eder gibi görünmektedir. Kant “sıradan insan aklının, bu pusula elinde, karşılaştığı bütün durumlarda neyin iyi, neyin kötü, ödevde uygun ya da ödevde aykırı olduğunu nasıl ayırtmasını bildiğini; dolayısıyla dürüst ve iyi, hatta bilge ve erdemli olmak için ne yapmak gerektiğini bilmek için hiçbir bilime ve felsefeye gereksinim olmadığını”⁵⁰ düşünür. Bir “pusula” olan *logos* hepimizde mevcuttur.

Ancak, Kant’ın *a priori* bir yeti olduğundan yola çıkarak herkes için tasarımıladığı ortak bir rasyonalite anlayışı ve akla yaptığı bu şiddetli vurgu, kamusal alanda farklılıkların silinmesi ve aşkın öznenin totaliter bir özelliğe bürünmesinden ötürü eleştirilir. *Logos*a sahip olmanın biçimsel bir iyi istence sahip olmaya indirgenmesi, kamusal alanda öznel durumların ve deneyimlerin göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Kant, her akıl sahibi varlığın ahlaki bir yasa oluşturacak biçimde davranarak, araçsal olmayan ancak sadece iyi istemeden kaynaklanan bir amaçlar krallığına ulaştığından söz edip, şöyle der; “ ‘Krallık’ derken ise, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğini anlıyorum. Şimdi yasalar amaçları genel geçerlilikleri bakımından belirlediklerinden, akıl sahibi varlıkların kişisel farklılıkları, aynı şekilde de özel amaçların her türlü içeriği soyutlanırsa... tüm amaçları kapsayan bir bütün, yani... bir amaçlar krallığı düşünülebilir.”⁵¹

Amaçlar krallığı sadece bedenlerin, bedenlerden gelen eğilim ve tutkuların dışlandığı bir yer değil; aynı zamanda farklılıkların ve bu farklılıklardan gelen taleplerin de görmezden gelindiği bir yerdir. Amaçlar krallığı aslında Descartes’in kendinden yola çıkan epistemolojik öznesinin, ahlak felsefesinin kendini açtığı kamusal alanda da iktidarını ilan ettiği yerdir.

⁴⁹ Kant, 1785, s.23

⁵⁰ A.g.e., s.19

⁵¹ A.g.e., s.51

Nihayetinde Kant'ın, Descartes'in “*kartezyen* rasyonalizminin mirasçısı”⁵² olarak tanımlanması da bu sebeptendir. Ahlaki bir özne içersinde eğilimler ve rasyonalite arasında bu kadar kesin bir ayırım yapması da, onun *düalist* bir yaklaşımı devam ettirdiğini kanıtlar niteliktedir.

Andre Nye'in betimlediği üzere, Kant'ın ahlaki yasalara ulaşmada bir pusula olarak tasvir ettiği *logos*, Kant'ın *Antropoloji* adlı kitabında eril bir kisvenin altına girer. Bireylerin özgür bir düşünümle ahlaki yasalara ulaşma becerileri bu kitapta sadece eril olanlarla kısıtlanmıştır; kadınlar, erkekler gibi kendi ilkelerini bir ahlak yasasına dönüştürecek usamlama gücünden mahrum olanlardır. Onların ilkeleri kendi özerk akıl yürütmelerinden kaynaklanmaz, ancak; “genelde inanılan ne ise doğru” veya “insanların geneli ne yapıyorsa o doğrudur” şeklindeki inançlarından kaynaklanır. Kant bu kitapta ahlaki olgunluğa ulaşamayan dışı karakteri, doğanın türlerin üremesini sağlamak için tasarımıadığı bir araç olarak tanımlar. “Bu sebepten, uygun bir kaynaşmayı sağlamak için içinde farklılığa gereksinim duyulan bir birlik, kadın ve erkek arasındaki birlik zorunludur. Böylesine bir birliğin devamlı olabilmesi için ‘bir kişinin diğerine bağlanması ve birinin hükmedebilmesi veya yönetebilmesi için mutlaka diğerine üstün olması gerekmektedir.’”⁵³ Görüldüğü üzere, sıradan pratik akılla ahlak yasalarına ulaşmaya muktedir olan tasavvur edilen aslında sadece erkektir. Kadın doğanın sürekliliğini sağlama amacına yönelik olarak sadece üreme özelliği üzerinden ele alınmıştır. Amaçlar krallığının dışında kalan kadın, sadece biyolojik yani bedensel özelliklere indirgenir. Kadın, ahlaki eril öznenin biyolojik tamamlayıcısıdır. Ancak bu nokta Kant'ın diğer öznelere bir araç değil ancak kendi başına bir amaç olarak ele alınması gerektiği düşüncesi ile de çelişir görünmektedir.

Kant'ın ortak bir insan doğasını temellendirdiği rasyonalite; bu kuramın içinden geldiği akılcı geleneğin bir uzantısı olarak, aklın erilliği üzerinde süre giden vurguyu daha da güçlendirir. Platon ve Aristoteles'le birlikte “*logos*”ta temellenen bu geleneğe, Kant da akli, dışının ulaşımına uzak, bir sıradüzen içersinde değerlendirmeye devam eder. Bu bağlamda ahlakın kendini, aklın sıradan pratik kullanımında, teorik olanda olduğu gibi duyum bilgilerine bulaşmadan çok daha kesin bir şekilde sunması, ahlakın eyleme döküldüğü kamusal alanda dışının dışlanması fikrini daha da keskinleştirir. Eğer kadın ahlaki olgunluğa erişemeyecek olansa, kamusal alan sadece eril amaçların ve efendilerin alanıdır.

Ussalcılık, yükselişini eril egoizm üzerinden sürdürmektedir. Amaçlar krallığında aynı zamanda bir yasa koyucu da olan eril akıl, kendi ilkelerini bir yasa haline getirmekten yoksun olduğu için dışı akıl, bir “amaç” olarak değil ancak bir “araç” olarak görmekten kendini

⁵² Agacinski Sylviane, 1996, s.47

⁵³ Nye Andrea, 2004, s.14

alıkoyamaz. Böylelikle Kant'ın kuramına göre; “kadınların sahip olduğu duyarlılık, zevk ve ‘güzel kavrayış’ onların bu gerçek anlamda insani olan yetileri doğru dürüst kavrayamamalarını telafi edemez, ama eş, bakıcı ve anne gibi araçsal rollerine tam oturmalarını sağlar.”⁵⁴ Süregelen ikili hiyerarşik kalıplarda erilin amaçsallığının karşısına, araçsallık olarak konumlandırılan kadın, kamusalın karşısında yer alan özel alan içerisinde betimlenmeye devam edilmiştir.

Felsefi düşünme kalıpları ve onların açılımlarını oluşturan söylemler, sadece olanı veya olması gerekeni betimlemez ama aynı zamanda gerçeği oluşturur da. Batı geleneğinin bu kısa tarihçesinde aklın kendini, bir güç ideolojisinin arkasında eril olarak kurguladığını ve gerçekleştirdiğini; dişiye ve dişiye ilişkin tüm özellikleri dışlayarak bu konumu sürdürdüğünü görmekteyiz. Üstelik Kant ile devam eden bu gelenekte önemli olan husus, rasyonalitenin alanından sürülen kadının, sadece bilgiye, mutlağa erişme konusunda yetersiz olarak tanımlanması değildir. Esas önemli olan, kadına ilişkin yapılan bu tanımlamaların, sözde değişmeyen bir kadın doğasını sadece betimlemesi değil ancak aynı zamanda oluşturmastır. Böylece kadının tüm bu yetersizliklerinin, farklılıklarının ardından bir kamusal düzende de, Kant örneğinde olduğu gibi, boyunduruk altına alınması doğallaşmıştır. Kadının yeri eril amaçların krallığından oluşan kamusal alan değil, ancak bu kamusal alanın devamlılığını sağlayan fakat ikincil olarak değerlendirilmekten kurtulamayan özel alandır.

1.5. Hegel: Öz-Bilincin Ayrımcılığı

Eski Yunan’da “*logos*” kavramının yaratımı ile başlayan metafizik geleneği, *logosun* yani sözün ve bu söze içkin aklın, evrensel hakikatlere ulaşma çabasıyla başlamıştır. Evreni oluşturan ussal ilkeler ile bizdeki ussallığın denkliği, kendini “*logos*”ta yani sözde açılar; böylece bu dönem içinde evrensel hakikatlere ulaşma tutkusu olan metafizik tutku kendini “düşünce” ve “varlık”ın denkliğini bize veren sözde gerçekleştirmiş olur. “Söz” ve “anlam”; *gösteren* ve *gösterilen* denktir. Diyaloglarında da Platon’un yaptığı cinsten bir konuşma, yani karşısındakine içkin bilgiyi konuşma yoluyla doğurtma da *logosun* açılımına bir örnektir. Söz, sadece varlık ve bu varlık üzerine yapılan düşünümün denkliğini göstermez; aynı zamanda dile getirdiği hakikatlerin evrenselliğini ve bu evrensellik sayesinde ulaşılabilecek uzlaşımı da garanti altına almış olur. “Diyalog (ve onun içerdiği diyalektik), deyim yerindeyse, evrenselliğin kendisi içinde ve kendisi aracılığıyla olduğu zorunlu formdur.”⁵⁵ Diyalogda

⁵⁴ Plumwood Val, 1993, s. 229

⁵⁵ Chatelet François, 1974, s.122

konuşan akıldır; akıl, duyulur olanın göreceliliğinden sıyrılarak metafizik eğilimin gerçekleşmesi için kendini aşkın bir temel olarak sunar.

Batı metafizik geleneği, aklın kendini meşrulaştırmasının tarihidir. Ancak an başta *logos* yani “söz” olarak yola çıkan akıl, özellikle Descartes ve Kant’la başlayan dönemden sonra mutlak arayışını, kendi kavramsal çerçevesini tek bir bilinçle sınırlandırmış görünmektedir. Kişiler arası diyalog, bilinçte kendi ile konuşan, kendine sorular soran bilincin monologu haline gelir. Her akıl sahibi varlıkta var olduğu farz edilen ortak bir nesnel bilincin peşine düşen bu egoist bilinç kendi çıkarımlarını, tüm bağlamsallığından kopuk, tarih aşırı bir öznedeki temellendirmek ister gibi görünmektedir.

Descartes’in öznesi *meditasyonuna* kendinden şüphelenerek başlar, Kant’ın öznesi ise yalıtık bir halde *moralitenin* kaynağını kendi pratik aklında arar. *Logosun* Eski Yunan’dan 18.yy.a doğru olan değişimini François Chatelet şu cümleyle özetler;

Akıl, Yunan felsefesinde, önce, söz ve anlama sahip sözcükler toplamı olan *logostur*, yani söylemdir. Ama o ayrıca Akıl anlamına da gelir. İkinci anlamın içerilişinin zorunluluğunun altının çizilmesi son derece önemlidir: eğer söylediklerimizin birbirini izlemelerindeki sebebi açıklamak, haklı göstermek gücünde değilsek söylem adını taşımaya layık bir söylemde bulunamayız. Ama çok geçmeden *Akıl* tözleşir: konuşan (ciddi olarak konuşmak isteyen) kişinin yaptığı işle ilgili düzen ve zorunlulukken, çok geçmeden, konuşan kişinin sahip olduğu gerçek bir özellik haline gelir.⁵⁶

Artık *logosun* anlamı aklın sağladığı düzen ve kurallar içinde konuşmak değildir; ancak bu düzen ve istikrarla ulaşılabilecek uzlaşımın ötesinde, sadece itaat bekleyen aklın sesidir. Kendi anlamını ve haklılığını kullandığı eril *metafor*larla güçlendiren ve buna bağlı olarak da erile bir imtiyaz, güç tanıyan akıl, en nihayetinde cinsiyetlerin toplumsal belirleniminde, dişil farklılığı bir eksiklik, yoksunluk olması dışında aşılması gereken bir durum olarak da tasvir eder. Kadın, aklın karşısında olumsuzluğu ile altta kalan duyumun bilgisini sembolize eden pratik alan içerisine hapsolür. Asıl olan ise, eril amaçlar krallığından oluşan kamusal alandır. Ve daha sonrasında Hegel’in belirttiği üzere bu kamusal alana ve bu alanda temellenen bilince ancak bu dünyanın gündelik kaygılarına bağlı özel alanın aşılması ile ulaşılabilir.

Öz-bilince kamusal bir alan içersinde, doğal halden kültüre geçişte ulaşıldığını öne sürerek Hegel, felsefe tarihi içersinde önemli bir dönüşüm yaratmıştır. Çünkü böylelikle Hegel kendinden önceki geleneğin ancak bağlamsallığından sıyrılarak ulaşıldığını öne sürdüğü öz-bilincin tek halde duran benliği yıkmıştır. “Doğa’da bireylerin olmadığı, bilginin ve benliğin ve bunların dışında her şeyin doğanın değil ancak kültürün üretimi olduğu düşüncesi felsefeye hayli yeni gelen bir düşüncedir ve bu düşünce başlıca Hegel tarafından

⁵⁶ A.g.e., s.125

geliştirilmiştir.”⁵⁷ Kant’da bilincin mutlağa ulaştığı alan pratik alan yani moral alandır. Bilinç burada kendi koyduğu yasalara uygun davranarak bir özgürlük içersinde öz-bilince; salt akılda ulaşamadığı “mutlak”a ulaşır. Ancak Hegel için Kant’ın bu şekilde kurguladığı ahlak, herhangi bir sosyal açılmıdan uzaktır; soyut bir biçimde sadece birey, pratik akıl ve ahlak yasası arasında geçmektedir. “ Etik (Kant’ın deyimiyle) otonomi değil ancak heteronomi- bir başkasından etkilenme- meselesidir. Ayrıca o, öncelikle rasyonel ilkenin konusu değil ama aynı zamanda paylaşılan değerlerden, duygulardan ve geleneklerden oluşan hayatın parçasıdır- Hegel buna ‘*Sittlichkeit*’ demektedir (Sitte gelenekler anlamına gelmektedir).”⁵⁸

Görüldüğü üzere Hegel doktrini, Kant’tan bir adım daha ileri giderek çağdaş felsefeye açılımı getiren öznenin toplumsal oluşumu üzerine kurar. Kant’ın aklın evrensel yasalarından başlayarak topluma geçtiği yerde Hegel, toplumdan başlayarak öz bilince ulaşmaya çalışır. Kendinden önceki Alman idealistlerinin öne sürdüğü gibi bilinç onun için *a priori* değil ancak, deneyimle gelişen, deneyimden sonra gelendir.

Öz-bilinç, doğal halde bulunan varlığın Hegel’in felsefesinde kilit kavramlardan biri olan, -*İstek (désir)*⁵⁹ - ile yöneldiği bir başka bilincin aynasında kendi bilgisine varmasıdır. İşte bu nokta Hegel’in *öz bilince* nasıl karşılıklı bir iletişim, eylem yoluyla geçtiğini anlamak açısından önemlidir; Hegel bunu köle efendi diyalektiğinde ele alır. Köle ve efendi arasında geçecek olan diyalektik süreç, öncesinde *istek*leri henüz doğal nitelikler düzeyinde yer alan ve tam da bu sebepten doğal halde bulunan bir bilinç kavramını ön saymaktadır. *İstek* bu aşamada, henüz sadece kendi doğal varlığının gereklerini gerçekleştirmektedir. Ancak – tanınmayı-, kendi nesnel değerlerinin başkaları tarafından da tanınarak öznel değerler haline gelmesini *istediği* zaman, kendi hayatının tikelliğini tehlikeye atarak ölesiye bir savaş içersine girer; “İnsan, kendi insansal *İsteğini*, yani bir diğer *İsteğe* yönelen *İsteğini* doyurmak amacıyla hayatını tehlikeye atarak kendini insan olarak ‘açımlar’.”⁶⁰ Artık bu savaş kendi hakikatini, evrensel bir hakikat olarak sunma ve tanınma için bir başka bilinçle, ölümü pahasına girdiği bir mücadele haline gelir. Bunun sonucunda birbirine karşıt iki bilinç formu ortaya çıkar; “Bunlardan birisi, kendisine göre, özsel-gerçeklik Kendi-için-varlık olan özerk Bilinçtir. Diğer ise kendisi için özsel gerçeklik hayvansal-hayat, yani bir başka varlık için verilmiş-varlık olan bağımlı Bilinçtir. Birincisi *Efendi*’dir, ikincisi *Köle*.”⁶¹

Görüldüğü üzere Hegel, bilinçten *öz-bilince* geçerek, tek bir tarih üstü aşkın durumda bulunan öz-nede ikame eden “mutlak” kavramından, öz-neler arası diyalektik bir süreçte

⁵⁷ Solomon Robert C., 1988, s. 67

⁵⁸ A.g.e., s.70

⁵⁹ Kojéve Alexandre, 1947, s.34

⁶⁰ A.g.e., s.34

⁶¹ A.g.e., s.46

kendini açan “mutlak”a geçiş yapmıştır. Nihayetinde Kant tarafından kurgulanan ve sadece görev kavramının “mutlak” addedildiği öğretisi, Hegel için fazla soyut ve içi boştur. Hegel’de bilincin hakikati sadece içi boşaltılmış bir görev kavramı değildir; artık bilincin hakikati bireyin yalıtık tikelliğinde ortaya çıkmaz; “evrensel olan için çalışma”⁶² alanında çıkar. Bu alan efendi-köle diyalektiğinin gerçekleştiği kamusal alandır. Kadın ise bu diyalektikten, dolayısıyla da kamusalardan dışlanandır.

“Bu yüzden *Tinin Fenomenolojisi*’nin çalışma ve hayatını riske atmasıyla, efendisine eşit bir şekilde özgür bir özne haline gelebilen kölesinin tersine; bilinçsizlikleri, anlaşılmazlıkları ve doğal sezgileri eril aşkınlık ve özgürlüğü pahasına baskı altına alınması gereken kadınlar, ‘diyalektiğin kurbanı’ olarak görünürler. Kadın, Hegel’in tüm sözde spekülasyon sisteminin hudutlarında dolaşmaya yönlendirilmiş hayalettir, o, durağan konumuyla, ailenin pasif hayatıyla sınırlanmasıyla sayesinde sivil toplumun gelişmesini ve böylece modern kültürün diyalektik ilerlemesini olanaklı kılan kurbanlık Ötekidir.”⁶³

Aileden oluşan özel alan içerisinde doğal duygunun tikelliğini aşamayan kadın, kamusal alanda kendi öznel hakikatlerini nesnel hakikatlere çevirmeye çalışan diğer erkek bilinçlerle karşılaşan ve bu “iktidar” savaşlarında kendi doğal varlığının tikelliğini, “evrensel” etik bilince ulaşmak için aşan erkekten farklıdır. Kadın, öz-bilincin ayrımcılığına uğrayarak, bir kez daha kamusal ve kamusalı oluşturduğu düşünülen evrensel etik yasalardan kopartılmış; yani mutlağa ulaşmaktan ve özgür bir özne olmaktan muaf tutulmuştur. Eril ise, özgür bir özne haline gelmek için gireceği bu diyalektiğe, kadın ile özdeşleştirilen ve tikel olan aile hayatının aşılması ile girer. “Dolayısıyla, Tin’in etik aşamasının farklı cisimleşmeleri, ‘erkek’ ve ‘kadın’ bilinci arasında çatışma vardır. Sadece aile çıkarları değil, kadınlığın kendisi de toplumun bir düşmanı haline gelir. Ve bu nedenle de baskı altında tutulması gerekir; bu baskı bizzat, topluluğun varoluşunu olanaklı kıldığı kadar, kadınlığı da ne ise o olarak oluşturan şeydir.”⁶⁴

Hegel, kadınla imgelenen aile hayatının tikelliğinden, erkekle imgelenen sosyal hayata geçişi açıklamak için Sofokles’in *Antigone* tragedyasından yararlanır. Dişil olan; aile içinde kan bağından gelen yakınlığın kurduğu, bu yakınlıktan ötürü de arzusu tikel olanla sınırlanmış ilahi yasayı simgeler. Tanınma, kabul edilme arzusu ile doğal halde bulunan varlığının tikelliğini aşmaya muktedir olan eril ise, sosyal bir düzen içerisinde bulunan ve aynı zamanda bu düzeni yaratan evrensel normlar ve değerleri sembolize eden beşeri yasa ile özdeşleştirilir. Beşeri yasa, ilahi yasanın içinden gelen ama aynı zamanda onu aşandır. Eril, doğal hayatının devamı için bir yandan dişil olana bağımlıyken, öz bilinçli bir yaşam için, evrensel mutlak için

⁶² Lloyd Genevieve, 1984, s.108

⁶³ Stafford Antoinette M., <http://www.mun.ca/animus/1997vol2/stafford1.htm>, 27/06/08

⁶⁴ Lloyd Genevieve, 1984, s.109

bir yandan da onu aşmak durumundadır. Hegel asıl olanı açıklarken şöyle demektedir; “fakat birey, yalnızca bir yurttaşken aktüel ve tözsel olduğundan, yurttaş olmadığı ve aileye mensup olduğu sürece, gerçeklikten yoksun, iktidarsız bir gölgedir.”⁶⁵

Logosun tarihsel serüvenin başında, sözde “hakikat” söylemlerini haklılaştırmak ve iktidarını sağlamak için gücü sembolize eden eril *metafor*lardan faydalanması, cinsiyetlendirilmiş bir “akıl” idesinin doğumuna ve bundan da öte bu cinsiyetli aklın meşrulaştırılmasına neden olmuştur. “Nötr” halde görünen akıl aslında “cinsiyetli” bir akıldır. Phytgorasçılarının karşıtlıklar tablosunda, dişiyle aynı tarafta yer alan *maddenin* olumsuz bilinemezliği, sınırsızlığı karşısında bilinebilir *biçimin* olumlu değerleri ile özdeşleşerek eril *metafor*larla doğan ve gelişen akıl, toplumsal cinsiyet rollerinin oluşumunu da katı bir şekilde etkilemiş; nihayetinde erkekler ve kadınlar için, belli bir hiyerarşik düzenlemeye tabi farklı bilinçler olduğunu iddia eden söylemleri ve bu kanıya ilişkin inançları güçlendirmiştir. Rasyonel temeller üzerinde biçimlenmiş öznellik ve bilinç arayışları, yalıtık bir özne üzerinde dururken, öznenin, bütün bir akılcı batı geleneği tarafından gerçekleştirilen toplumsal üretimini göz ardı etmiştir. Eril ve dişiye ait kimlikler, bu cinsiyetlere ilişkin sarsılmaz ontolojik yapılar olarak sunulurken, dişi kimliğin farklılıkları, özelliği rasyonalite olarak tayin edilen eril özne karşısında değersizleştirilmiştir.

Ancak, Hegel öznenin toplumsal üretimi üzerinde de durarak bu kalıpları aştığı yerde bir yandan da dâhil olduğu akılcı geleneğe “reel olanın rasyonel, rasyonel olanın ise reel olduğunu” iddia ederek ihanet etmemiş; sadakatini mevcut toplumsal yapıların rasyonel olduklarını ilan ederek sürdürmüştür. Böylece Hegel bir taraftan öznenin sanıldığı gibi kendi üzerine bir öz düşünümle anlaşılamayacak kadar basit olmadığını gösterirken; bir diğer taraftan da uzantısı olduğu ataerkil ideolojiyi devam ettirerek toplumsal cinsiyetin kamusal ve özel açılımlarını, eril ve dişi kimlikler arasındaki farklılıkları ve buna bağlı “tahakküm” ilişkilerini rasyonelleştirmiş ve böylece eleştirilir olmaktan tamamen çıkarmıştır. Olan, zaten olması gerektir.

⁶⁵ Chanter Tina, 1991,s.78

İKİNCİ BÖLÜM

Metafizik İnançta Kırılmalar

2.1. Heidegger ve Gelenek

Birinci Bölümde ele alındığı üzere, kaynağını kendi ussallığında arayan Batı felsefe geleneği, sözde hakikat arayışı ile tarih sahnesine değişen metafizik temeller çıkarmasına rağmen, değişmeyen hakikat inancının peşinden gitmeye devam etmiştir. Ancak bu çabalar her defasında, bu geleneğin başında Herakleitos tarafından kullanılan ancak sonrasında içerdiği akıl anlamı ile daha ön plana çıkan *logosun* haklılaştırılması ve etkisinin daha da katılaştırılması ile son bulmuştur. Eleştirel feminist felsefenin perspektiften bakıldığı zaman, tarih içindeki devinimi ile *logos*, nesnesinden yalıtık olmanın dışında aynı zamanda hükümdar da olan eril öznenin neliği haline gelmiştir.

Felsefenin temellerinin tekrar sorgulandığı dönem, katı bir rasyonaliteye bağlı “hakikat” kavramının ve buna bağlı ön kabullerin bir temel olmaktan ziyade eleştirilebilir yapılar olduklarının ortaya çıktığı bir dönemdir. Sözde-*logos* üzerinde söz hakkı olmayan ve eril akıl krallığının hükümlerinden sürülen kadınlar; bu totaliter yapının eleştirilebilirliğini ortaya çıkaran dönemin bir parçasını oluşturmaktadırlar.

Bu geleneğin içersinde yer alan Heidegger, felsefe tarihine feminist bir perspektiften değerlendirmese bile bu yapının eleştirisini yapan ve feminist felsefenin gelişmesine ivme kazandıran önemli bir düşünürdür. Neticede dişiye eril karşısında ikincil bir konuma yerleştiren metafizik gelenek, Heidegger tarafından varlığın unutulmasına neden olmakla suçlanmış ve böylelikle (eril) *cogitonun* şüphe duyulamaz, tarih üstü aşkın bilinci tekrar sorgulanabilir bir hale gelmiştir.

Heidegger, içinden konuştuğu geleneğin izlerini Eski Yunandan itibaren aramaya başlar. *Nedir Bu Felsefe* adlı kitabında Heidegger, felsefenin başlangıcını soruştururken, *logosun* modern zamandaki başkalaşan ve katılaştıran anlamı üzerinde durur. Ona göre *Logosun* Batı felsefî geleneğine ve bu geleneğin öznesine haklılaştırıcı bir temel oluşturduğu düşünülen “*ratio*”dan çok daha farklı bir anlamı vardır. Bu durumda; “*Ratio* olarak bilinen şey, ilkin ve yalnızca felsefe yoluyla, felsefenin tarihi akışı içinde belirlendiyse, o zaman felsefeyi önceden *ratio* işi olarak sunmak doğru olmaz.”⁶⁶

Heidegger için, Herakleitos’un ele aldığı bağlamda *logos*, tek başına, modern zamanın aşkın, yalıtık, bilen ve hükmeden öznesinin neliğini veya çerçevesini oluşturmaz. *Logos*, pre-

⁶⁶ Heidegger, 1954, s. 8

sokratiklerin kullandığı anlamda, *legein*'e yani dile dokunandır. Felsefeyi özünde Grek olarak tanımlarken ve “grek dili *logos*'tur” derken Heidegger, modern zamanlarda artık bir aradallığını kaybetmiş olan “düşünce ve varlık” ikilisinden, artık unutulmuş olan “dil ve varlık” ikilisine tekrar dönüşe işaret eder. Onun *logos* ile kastettiği Aristoteles ile başlayan ve soruşturma yaptığı konu hakkında doğru düşünmenin şartlarını verirken varlığın anlamına dokunmadan kalan “*logic*” değildir. Neticede “...bir bütün olarak, tatmin edici bir uzlaş hâkim gelmiştir. *Logic*, bizleri düşünmenin özü hakkında ayrıntılı sorular sorma zahmetinden kurtarmıştır.”⁶⁷ Hâlbuki Sokrates öncesi düşünürlerin yorumladığı anlamı ile *logos*; *phusis* gibi düşünce ve varlığın birliğidir.

Artık “akıl-merkezci” felsefenin ve eril öznesinin ikame ettiği, sözde “nötr” temeller, özgürleştirici bir geleceğe doğru *destruktion*'a tabi kılınmaya başlanmışlardır. Nihayetinde, “Aristoteles'in insana ilişkin '*zoon ekhon logon*' tanımı, Heidegger'e göre, 'akla sahip hayvan' olarak değil, fakat '*Logos*'a (dile) sahip hayvan' olarak çevrilmelidir.”⁶⁸ Kendini eril *metafor*larla süsleyen akıl-merkezci felsefenin odağı Heidegger tarafından bilinerek saptırılmış ve bir başka düşünüm çerçevesinden sorgulanmaya davet edilmiştir.

Unutulan varlığı tekrar düşünmeye çağıran Heidegger'in başlangıç noktası, Platon'cu metafizik gelenek ve Aristoteles'ci bilim anlayışıyla yoğrulan modern öznedir. Modern özne, Dünya-içinde-Varlık'ı unutarak, dünya içinde şeylerle bir aradallığını unutarak; şeyleri karşısına alan ve onları tahakküm altına alacak şekilde *çerçeveleme* yapan bilen-özne haline gelmiştir. Dayanak noktasını kendi *ratios*unda bulan bile özne, dünyadan ve bu dünyanın nesnelerinden yalıtık halde duran, soyut bir öznedir. Heidegger'e göre modern öznenin içinde bulunduğu bu dünya-içinde-Varlık'ı unutuştan kurtarılması için yapılması gereken, Sokrates öncesi düşünürleri tekrar değerlendirmektir.

Sokrates öncesi düşünürler, varolanın varlığı karşısında duyumsadıkları *pathos*la, hayretle yola çıkan ve bu duygulanımı tüm bir yol boyunca kendilerine *arkhe* edinen düşünürlerdir. Heidegger onlara “filozof” demekten özellikle kaçınır ve onlara sadece “düşünür” der; çünkü onlar varolanın varlığı karşısında hayrete kapılmışken henüz, varlığı varolandan ayırıp, soyut düzlemlerde ele almazlar. Onlar modern çağdaki varlığın efendisi konumunda değil, ancak varlığın çobanı durumunda olanlardır. “Her şey, bir şeydir” derken Herakleitos, Platon'cu “*idea*” veya Aristoteles'çi “*ouisa*” gibi varlık tanımlaması yapmamış⁶⁹; varolmaklık içindeki varlığı kesin belirlenimlerinden uzak tutmuş, ancak belki de metafizik düşünceye hareket vermesi açısından ilk metafizik doktrini dile getirmiştir. “Varlık var olandır” derken, tüm

⁶⁷ Dahlstorm Daniel, 2001, s. 86

⁶⁸ Altuğ Taylan, 2001, s.101

⁶⁹ White Carol. J, 2005,

varolanların (bir) varlıkta toplanmışlığını belirtilmesi Heidegger için önemli bir noktadır; “varlık, bir araya topl(n)madır-Logos.”⁷⁰ Ve Herakleitos’un önermesi, bu varlığın neliğine ilişkin bir kesinlik vermekten uzaklıkta, bir “toplanmışlığı” dile getirmektedir. Ve bu dile gelmeyle, Batı metafizik tarihi başlangıcını yapmıştır. Çünkü varlığın dildeki bu sunumu, arkasından varlığın neliğine ilişkin düşünmeyi de beraberinde getirmiştir. Heidegger’e göre; “... ‘logos’ kavramıyla varlığın düşünülebilir hale gelmesi (Herakleitos’ta) Batı Uygarlığının başlangıcıdır. Eğer akıl ve varlık dilde bu türlü toplaşmasaydı, felsefe ve bilim diye bir şey olmayacak, Batı’nın bugünkü teknik gelişmesinden de söz edilemeyecekti.”⁷¹

Görüldüğü üzere, Heidegger, Batı geleneğinin temelini oluşturan “logos”un modern zamanlardaki bağlamına eleştirel yaklaşır. Heidegger, “logos” için yaptığı etimolojide, onun dolaysız ilk kullanımını, ortaya çıkışını tekrar deneyimlenebilir hale getirmeye çalışır. Bunu yaparken de, daha önce de değinildiği üzere *logos*la girdiği deneyim başkalaşan ve feminist felsefenin de eleştiri odağı olan modern (eril) öznenen yola çıkar.

2.2. Derrida, Heidegger ve Varlık

Heidegger, “varlık ve düşünce” ikilsinin bir aradalığını yıkan, tahrip eden düşüncenin, Platon sonrası düşünürler tarafından varlığın düşünceye tabi kılınması olduğunu belirtmişti. Düşünülr olanların duyumsanır olanlardan üstün olduğu Platonik evrende ve onun açtığı metafizik yolda, varlık, sadece düşünülr olana tabi kılınmıştır. Bunun neticesinde de ortaya dünyada bir aradalığımızın unutulduğu “varlık” kavramına bağlı, dünyayı yeni bir bilme ve anlamlandırma yolu açılmıştır. Artık bu evrende bir aradalığımızla kendini elde-kullanıma hazır bir biçimde açan varlık, sorulan, tefekkür konusu olan değildir; artık soru dünyasallığından çekilip, soyutlanmış “varlık”ın; saf düşünülr olanın, duyumsanır olana kazandığı zafer ile bir nesne haline dönüşmeye başlayacağı bir “hakikat” sorusu ve sorunudur. Artık bu “hakikat” sorunu Heidegger için kökleri Platon’a kadar giden ve Nietzsche ile son bulan metafizik geleneğin yönünü belirleyen olgudur. Modern çağın “çerçeveleme” anlayışıyla sonuçlanan temsilliyetçi bir hakikat anlayışı, geleneğin içersine nüfuz etmiştir.

Doğa felsefecileri ile başlayan varlığa ilişkin sorular, tüm olup bitenin arkasında değişmeyen şeyi bulmaya yönelik idi. Platon’la birlikte ise varlık, görünüş ile ilişkisi içersinde ele alınmıştır. Varlık duyumsanır olan ve aldaticılığı yüzünden hakiki olarak değerlendirilmeyen bu dünyadan alınmış, anlaşılır olanın ve bu nedenle de hakikat olarak kabul edilen *idealar* alanına geçirilmiştir. Doğruluk kuramındaki bu değişim, sonrasında

⁷⁰ Heidegger, 1954, s.36

⁷¹ Sözer Öney, 1995, s. 25

Heidegger tarafından da eleştirilecek olan ve bütün Batı metafizik anlayışına sirayet edecek olan yeni bir düşünce sisteminin doğmasına neden olmuştur. Artık bu dönüşüm ile birlikte doğruluğun aranacağı yer varlık değil ancak onun düşünce ile olan uyumudur. “Heidegger’e göre, Platon’un mağara benzetmesiyle doğruluk *alethia* ve *logos*’tan uzaklaşmıştır.”⁷²

Heidegger’in Batı metafizik geleneğini ve onun ulaştığı sonuçları eleştirirken elinden bırakmadığı bir kavram vardır; “Varlık”. Heidegger’in varlık tasarımı her türlü düzenleyici, çerçeveleyici tutum ve davranışların ötesinde uzanmaktadır. O, bir yandan her türlü anlamaya öncel olan, hem de basitçe çerçeve içine alınmayandır. Platon ve sonrasında gelen düşünürler tarafından, düşünen öznenin karşısında yer alan bilinen nesne anlayışına karşılık Heidegger, ikisini bir bütünlükte toplamak amacı ile “Varlık” kavramını öne sürer ve öğretisinde bir yapı taşı haline getirir. Ve unutilan bu Varlık kavramına geri dönmek, ona karşı tekrar sorumluluk yüklenmek adına, onu bu unutilmuşluğa sürükleyen metafizik düşünce kaynaklı “felsefenin sonu”nu ilan eder.

Derrida, Heidegger’in öne sürdüğü “felsefenin sonu” kavramına, sonun, yine bir temel, kaynak, öz varsayımını barındırdığını düşünerek karşı çıkar. Çünkü Heidegger’in ilan ettiği “felsefenin sonu” kavramı, aslında Varlık’ın dolaylı düşünülmesi pre-sokratiklerin düşünce yapısına dönüşü imlemektedir. Derrida için Dönüş sonrası Varlık Tarihi Düşüncesi ve pre Sokratiklerdeki düşüncenin kökenine, geleneğe, başlangıca, *origin*’e geri dönüş iddiası; “hakikat” kavramına bağımlılığın devamı anlamındadır-ki bu Varlık’ın hakikati bile olsa-Heidegger’i kurtulmaya çalıştığı metafizik geleneğin bir parçası, uzantısı haline getirmektedir. Nihayetinde, “ hakikatin tüm metafiziksel belirlenimleri, hatta Heidegger’in bize hatırlattığı onto-teoloji metafiziğinin ötesi bile, ne şekilde tasarlanırsa tasarlansın, az veya çok, doğrudan doğruya *logosun* veya *logosun* neslinden ussal düşünüşün bir örneği olmaktan ayrılmaz.”⁷³ Böylelikle Derrida “son”un ötesinde, metafiziğe bulaşmamış saf bir mevcudiyetin veya anlamın olamayacağını iddia ederek Heidegger’ci “son”un yerine “kapanış”ı geçirir. “Varlığın mevcudiyet olarak, mutlak bilgide kendine mevcut olan olarak, *parousia*-nın sınırları içinde kendilik bilinci olarak tarih-bu tarih kapanmıştır. Bunun anlamı hiçbir şey bilmediğimizi söylemek değil, fakat bunun yerine mutlak bilginin ötesinde...kapanışın kendisini ilan ettiği ve kendisini belirlediği yere doğru olduğumuzdur.”⁷⁴

Derrida, daha sonra da ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, metnin dışında-tarihi, metafiziksel veya aşkın- hiçbir hakikat’ın, “temel”in olmadığını öne sürer. “Tabi, şayet ‘temel’ kavramı ile genelde gerçeğe sadık bir kavramaya atfedilen, belirli bir mevcudiyete

⁷² Çüçen Abdülkadir, 2001, s.264

⁷³ Donato Eugenio, 1984, s 14

⁷⁴ A.g.m, s.8

sahip olan kastediliyorsa.”⁷⁵ Böylelikle Derrida, Heidegger’in eleştirdiği geleneğin bir uzantısı olmaktan kurtulamadığını öne sürer. Heidegger’in her türlü kavramaya önsel “Varlık” anlayışı, mevcudiyet metafiziğine sadakatının göstergesidir. Üstelik Heidegger’ci bir “Varlık” anlayışı, her ne kadar kaynağını kendi *ratio*’sunda bulan kurucu bir öznenin karşısında, olanaklılığını dilde bulan bir özne için mümkün olsa da, tam da bu nedenden kaynaklanan dil ve düşünce arasındaki temsiliyet anlayışına bağlılığını sürdürmüştür. Çünkü Heidegger, düşünce ve varlık ikilisinden, dil ve varlık ikilisine geçerek, Varlık’a ilişkin olanı dilde hasat etmeye çalışırken, söylem olarak *logosun* mevcudiyetini onamış, böylelikle de metafiziğin son’landıramamış, ancak kapanış’ın içersinde kalmıştır.

2.3. Derrida ve *Logocentrism*

Derrida’nın metafizik geleneğe ilişkin yaptığı okumalar, sadece geleneği yıkmaya yönelik çabalar olarak değerlendirilemez. Derrida’nın yapmaya çalıştığı bu geleneğe içkin gizli metafizik öncülleri tanımlamak ve geleneğin tek sesliliğini sonlandırarak, geleneğin dışında kalan ama onun kurucu dışarısı olarak bulunan seslere hayat vererek onları da geleneğe dâhil etmektir. Ancak bunu gerçekleştirmek için Derrida geleneğin dışından konuşmaz; o, kendi öncellerine olan saygısından ötürü, onların söylemlerine gerektiği sorumluluğu yerine getirebilmek için diyaloglarını bu geleneğin içinden sürdürür. Ancak bunu yapmasının nedeni onları basit bir şekilde onamak veya tekrarlamak değildir; daha ziyade, onlarla aynı dili paylaşmadan sarsmak hatta yerinden etmek istediği yapılara ulaşmayacağına dair taşıdığı inançtır. Metafiziğin diline bulaşmamış bir saf dil arzusu taşımayan Derrida ancak, geleneği oluşturan öncülleriyle aynı dili konuşarak, Batı felsefesinin yapılarını birer sorgu nesnesi haline dönüştürebileceğine inanır. Dile içkin sözde hakikatler ve bu hakikatlerin öznesinin idealist kendinde-varlığının⁷⁶ kurgusallığını sağlayan metafizik eğilimin ortaya çıkarılması için gelenek, Derrida tarafından basitçe bir kenara atılmaz. Derrida daha ziyade geleneği, bu metafizik eğilim tarafından dışlananlara da bir ses vererek zenginleştirmeye çalışır.

Böylece sadakatin ve saygının ön koşulu olarak gördüğü ihaneti, kendinden önce gelen düşünürlerden farklı bir şeyler söyleyerek, onların imzalarına bir karşıt-imza atarak gerçekleştirir. “Karşıt imza, izlemek ve izlememek, teyit etmek ve ilk imzayı yerinden etmek arasındaki bu tuhaf ittifaktır ve yerinden etmek sadakatin, adil davranmanın tek yoludur.”⁷⁷ Feminist felsefe açısından bakıldığında Derrida, eril öznenin üretimi olan *logos* merkezli

⁷⁵ Casey Edward S, 1984, s. 602

⁷⁶ Coward Rosalind-Ellis John, 1979, s.216

⁷⁷ Derrida, 2001, s.11

sistemin içinde kalarak, onun dilini paylaşarak bu sisteme içkin yapılara dokunmayı ve bu yapıların bütünlüğünü sarsmayı hedefler.

Derrida'nın karşıt-imza dediği sorgu Heidegger'in yaptığından daha farklıdır. Gelenek bu defa Heidegger'ci bir anlamda kendi başlangıcına, *origin*'ine geri dönmek adına sorgulanmaz; gelenek Derrida tarafından, kendini kuran yapıların, karşıtlıkların ortaya çıkması ve bunların dönüştürülmesi amacıyla sorgulanır. Derrida bu sorguyu *yapıçözüm (destruction)* adı verilen yeni bir okuma pratiği ile gerçekleştirir. Yapı çözümcü okuma ile geleneği oluşturan ikili karşıtlıkların yapılandığı güç örüntüleri ortaya çıkar ve egemen durumda bulunan taraf bozum-a uğratılır. Feminist eleştirinin perspektifinden ele alındığında Batı Metafizik tarihinin bu tarz bir okuma pratiği ile ele alınması, bu geleneğin eril imalarla yüklü *logos* merkezli bir yapı olduğunu göz önüne serme imkânı tanır. Neticede Derrida feminist bir düşünür olarak adlandırılmasa da, feminist felsefenin eleştiri odağında olan ve kendini merkeze alarak bir değerler sistemi kuran eril öznenin metafizik sığınağını dağıtmanın yolunu açmıştır.

Platon'dan itibaren başlayan metafizik dönem bir merkez anlayışının etrafında ikili karşıtlıklarla kurgulanan değerler sistemlerinin oluşumuna neden olmuştur. Görülür olanın düşünülür olana ikincil ve dolayısıyla da değersiz kılındığı dönem, bu tarz karşıtlıkların tüm düşün sistemine köklerini saldırdığı dönemdir. Aristoteles'in Phythogarsacıardan alıntılıandığı tablo da, Batı metafizik tarihinin düşün sisteminin yapısını deşifre eden bir tablo niteliğindedir; "karanlık/aydınlık, Kadın/erkek..." Derrida da yaptığı okumalarla bu şemanın tekrarlandığı her yerde, egemen tarafta yer alan her kavramın karşıtında yer alan kavramla bir güç ilişkisi kurduğunu göstermeye çalışır. Böylelikle ikili karşıtlıkların yapılarını ve etkilerini deşifre etmeye çalışır.

Bu amaç ile yaptığı okumalarda Derrida, yazının, geleneğin (eril) öznesinin sesinin karşısında hep dışlandığı ve ikincil durumda tutulduğunu gözler önüne serer. "Yazı, kavranabilir kayıt, Batı Geleneği tarafından her zaman, tıne, nefese, konuşmaya ve *Logos*'a dışsal olan beden ve madde olarak görülmüştür."⁷⁸ Neticede eleştirilen gelenek sadece *logos* merkezli değil ancak aynı zamanda sesmerkezli bir gelenektir, yani "logo-fono-sentriktir"⁷⁹.

Derrida tüm karşıtlıklara öncel olarak "ses" ve "yazı" karşıtlığını görür. Metafizik yapının sigortası olarak gördüğü bu öncelikte sesin birincil terim olmasının nedeni Derrida'ya göre, bu geleneğe söz ile varlık arasında kurulan mütakabiliyet ilişkisinden kaynaklanır. Neticede Derrida ses ve yazı karşıtlığının altına gömülü halde duran anlamın özdeşliğini ve bununun olanaklılık koşulu olarak durmakta olan öznenin merkeziliği düşüncesini yüzeye çıkararak, bunların sarsılmaz ontolojik statüler olmaktan öte kırılgan yapılar olduklarını göstermeye

⁷⁸ McGill Allan, 1985, s.419

⁷⁹ Işık Emre, 1998, s.93

çalışır. Derrida “Yazı”nın karşısında “söz” ün üstünlüğünün kabul eden inanın, onun yaşayan bir babaya; yani bir “özne”ye sahip olduğu düşüncesinden kaynaklandığını öne sürer. Yani “söz”, “yazı” karşısında mevcudiyet metafiziğinin meşruiyetini ilan eder ve sürekliliğini sağlar. Anlam, söze içkin olan hatta onun bir olanaklılık koşulu olarak onu dile getiren babanın (*logosun*) sayesinde her zaman kendine özdeş olandır ve eril özne bu yapının mihenk taşı ve anlamın garantörü olarak en merkezi konumu işgal etmektedir. “*Logos* baba değildir. Ama *logos*’un kaynağı, *babasıdır*. Kronolojik bir hatayı göze alarak diyebiliriz ki ‘konuşan özne’, kendi sözünün *babasıdır*.”⁸⁰

Hakikatin anlama, anlamın dile ve dilin özneye sıkıca bağlanması, Derrida’nın “*logosmerkezli*” (*logocentric*) dediği yapının tasvirini ortaya koyar. Buradaki anlamı ile *logos*; sadece rasyonaliteden değil ancak rasyonel söylemin ve bu söylemi gerçekleştiren rasyonel öznenin bileşiminden oluşmaktadır. Heidegger’in yorumuna benzer bir metafizik tarihi eleştirisi, Derrida’nın söz’ün arkasındaki bu katı mevcudiyet arzusunu ifşa etmesiyle farklılaşır. Dildeki farklılıkları silen, dildeki anlamları kesin sınırlar içersinde zaptederek kendi söylemin nesnelliğinden şüphe duymayan ve dili daha ziyade, ifadenin geçişini sağlayan şeffaf bir aracı olarak gören bu anlayış “*logocentric*” anlayıştır. Sesli “söz” (*gösteren*) ile onun işaret ettiği zihinsel kavram (*gösterilen*) bu anlayış tarafından birbirine denk kılınarak geleneğin sürekliliği sağlanmıştır. Bu denklik sayesinde gelenek bir yandan kendini üretirken bir yandan da geçerliliğini, inanılabilirliğini ve daha da önemlisi hükmünü sağlar. Tam da bu sebepten dolayı Heidegger’in varlığın hakikatine taşıyacak dile karşı duyduğu özlem, bu “bir anayurda ait bir anadil ya da babadil nostaljisi”⁸¹ onun da Derrida tarafından mevcudiyet metafiziğinin temellendiği “*logocentric*” geleneğe dahil edilmesine neden olmuştur. Heidegger varlığın etrafına kümelenmiş ve ona özgü olanı görmemize engel olan, onu bir bilgi nesnesi haline getiren söylemlerden kurtulmaya çalışmıştır, ancak hayalini kurduğu orijin ve dolayimsız anlatım düşüncesi onun da “*gösteren*” ve “*gösterilen*” ikilisinin denkliğini onadığını, bir “safdil” ve buna bağlı olarak bir “mevcudiyet” arzusunda olduğunu göstermektedir.

Derrida Batı metafizik geleneğe anlamın, çoğulluğu içerisinden çekilip çıkartılarak nasıl kısırlaştırıldığını ve anlamların karar verilemez zengin muğlâklıklarının hangi şekilde baskıcı ikili karşıtlıklara dönüştüğünü göstermek amacı ile Platon’un *Phaedrus* Diyalogunu mercek altına alır. Bu Diyalogda Platon sofistlere karşı, hakikatin tekilliğini ve diyalogun yöntem olarak geçerliliğini savunur. Ancak bu Diyalogda öne çıkan ve Derrida tarafından da altı çizilen bir tema daha vardır; o da yazının sesçil töze yani konuşmaya karşı nasıl ikincil

⁸⁰ Derrida, 1972(a), s.64

⁸¹ Direk Zeynep, 2004, s.155

kılındığı ve Platon'un kurduğu evrenden nasıl dışlandığı. Platon bu ikiliği göstermek için bir Mısır mitine başvurur; bu mitte sayı, rakam, zar ve nihayetinde yazının kâşifi olan kral Theuth, bu icatlarından biri olan yazıyı takdim etmek ve onaydan geçirmek üzere tüm Mısır'ın hâkimi durumunda olan Kral Thamus'a götürür. Platon Diyalogunda mitin bu bölümünü şu şekilde aktarır; “Ey Kral, dedi Theuth, işte bir bilgi ki bunun sayesinde Mısırlılar daha bilgili ve kendi geçmişlerini hatırlamaya daha istidatlı olacaklar: Belleğin de, bilgilendirmenin de devası (pharmakon) bulundu.”⁸² Ancak Kral Thamus bu icadı, düşünme yoluyla kavramaya muktedir yaşayan belleği zayıflatacağı ve kendine ait olmayan izleri, yani yazıları takip eden hatırlamaya ve emanet etmeye ait belleği kuvvetlendireceği için reddeder; onu, bilen belegen “ses”inin karşısında ikincil bir konuma oturtur. Görüldüğü üzere “*pharmakon*” Theuth için “deva” iken, Thamus için “zehir”dir; kendi içinde çok anlamlılığı taşır üstelik Derrida'ya göre bu anlamlar zıt değil ancak geçişlidir, haklarında karar verilemez olanlardır. Ancak Derrida Platon'u bir anlamda, “*pharmakon*”un bu anlam zenginliğini hadım etmekle, içinde barındırdığı çoğulluğu öldürmekle suçlar. “Kuşkusuz, karşıt değerler arasındaki geçişin kesintiye uğratılmasının kendisinin, zaten “platonizm”in bir sonucu olduğu gösterilebilir.”⁸³ Çünkü “platonizm” hedeflediği tekil anlam ve hakikat dünyasına ancak bu çoğullukların oyununa son vererek, onları tek bir -aşkın- “*gösterilen*” tek bir “*ideal*” altına toplayarak ulaşabilecektir.

Derrida'nın geleneğe ilişkin tek eleştirisi çoğulluğun sona erdirilmesi değildir elbet. Bu tutumun neden olduğu çok daha karanlık bir tablo vardır ortada; o da bir “sıradüzen” sorunudur. Platon ve ondan sonra gelen gelenek ve bu geleneğin dili, aynı sözcük içersindeki anlam geçişlerini kapatmakla kalmamış ama aynı zamanda bu çok anlamlılık içersinde bir sıradüzen kurmuştur. Derrida bu saptamasını şu şekilde dile getirmektedir; “Bir geleneksel felsefi karşıtlıkta, birbiri karşısındaki terimlerin barışçıl bir birlikte-varoluşu ile değil; fakat şiddete dönük bir hiyerarşi ile karşılaşırız.”⁸⁴ Böylelikle metafizik sistem kendi güvenilirliğini karşıtlıkların diyalektiğinden var ederken aynı zamanda güç odaklı sarsılmaz bir değerler sistemi, bir “sıradüzen” kurmaktan da geri kalmamıştır.

Derrida'nın ikili karşıtlıkları deşifre etmekteki amacı onları sadece dokunulmadan bırakmak değildir. “Yazı”nın “ses”e karşı nasıl ikincil kılındığının *yapıçözümünü* yaparken, kendi felsefesinin dönüştürücü gücünün sinyallerini de vermektedir. Aynı zamanda;”Bu yazımerkezcilik ile sözmerkezcilik arasında bir karşıtlık yaratmak sorunu olmayıp, daha çok

⁸² Derrida, 1972(a), s.64

⁸³ A.g.e., s.73

⁸⁴ Altuğ Taylan, 2001, s.220

sıradüzen düşüncesini, özel bir sıradüzen düşüncesini sorgulamaktır.”⁸⁵ Bu da *yapıçözümcü* okumanın ikinci aşamasıdır.

Bu noktada Derrida’nın eleştirel bir yorumla yaklaştığı felsefede kendini diğer düşünürlerden ayıran ve feminist hareket için de itici bir güç oluşturan en önemli yanı ortaya çıkar. Derrida’nın sorunları artık sadece düşüncenin kökenine veya hakikate ilişkin değildir. Derrida, politik bir tavır sergileyerek mevcut yapının merkezinin kurgusallığını masaya yatırmış ve bu merkezden dışlananlara da, kendi özgüllükleri içerisinde bir yer açmanın olanaklılığını tanımıştır. Yapısökümcü okuma, egemen ataerkil politikaların arkasında yatan ilksel bir hakikate, orijine geri dönmek için yapılan bir çabadan öte, bu söylemlerin dayandığı –sözde- hakikatleri, ya da başka bir deyişle, “kurmaca”ları⁸⁶ ifşa etmek içindir. İkili karşıtlıkların üzerinde vücut bulan yapılar bundan böyle statik ontolojik durumlar olarak görülemez. Bu yapılar birer “inanç”, “kanaat” olmaya yollanmıştır. Nihayetinde yapıçözüm eleştirel bir okuma pratiği olmasının ötesinde özgürleştirici bir yöntem, özgürleştirici bir hareket olarak yapılır.

2.3.1. Kadın Sorunsalı ve Farklılığın Kabulü

Daha önce de değinildiği üzere Derrida, yalnızca feminizm odaklı bir düşünür değildir. Ancak bazen bazı metinlerinin satır aralarında, bazen de metafizik geleneğin inançlarını eleştirdiği yazılarında “kadın” sorunsalı ile karşılaşmak olasıdır. Özellikle onun içinden geldiği geleneğe ilişkin yaptığı “*logocentric*” olma eleştirisi, ele aldığı kadın sorunsalı ile yeni bir boyut kazanmıştır. Derrida, geleneğin sonucu olan mevcut sistemin totaliter yapısının *logos* merkezli olduğu iddiasının yanı sıra buna yeni bir kavram daha ilave ederek eleştirisinin vurgusunu daha da arttırmıştır; bu da geleneğin aynı zamanda “*fallus*”⁸⁷ merkezli olduğunu açığa çıkaran “*phallogocentric*” kavramıdır. Ona göre Batı tarihi sadece sesin, mevcudiyetin merkezde olduğu bir tarih değildir; aynı zamanda eril değerlerin de merkezde olduğu bir sistemdir. Ve bunların bütünlüğünü bir arada anlatmak için “ ‘erkeksözü merkezcilik’

⁸⁵ Derrida, 1991, s.151

⁸⁶ Eagleton Terry, 1983, s.165

⁸⁷ Fallus: Lacan ile birlikte kullanıma giren bu kavram en genel hali ile, Freud tarafından biyolojik bir determinizm çevresinde ele alınan ve açıklanan kadın ve erkek cinselliklerine yeni bir açılımı sağlayan kavramdır. Lacan Freud’da yer alan biyolojik “penis” göstereninin yerine, toplumsal ve kültürel pratiklerle değer yüklenen ve biyolojik olmayan bu kavramı geçirmiştir. Ataerkil bir toplum düzeni içerisinde erkek cinselliğine atfedilen olumlu özelliklerin toplamı (Sarup, 2004) olan bu kavram, aynı zamanda ataerkil ideolojilerin maskesini de düşürür yöndedir. Nihayetinde Fallus özneyi hem toplumlaşma sürecine sokan hem de ondan bütünlüğünü alan gösterendir.

phallogocentrism terimini üretti, hem söz ile sese, hem de felsefede eril konuma öncelik veren tek bir düşünce yapısını belirtmek amacıyla”⁸⁸ der.

Böylelikle Derrida yerinden etmek istediği yapıların feminist eleştirisi ile aynı odağı paylaştığının altını bir kez daha çizer. Neticede kurulan sistem “*phallogocentric*”tir, yani *fallus*’un eril olanın gücü altında şekillenen bir sistemdir. Peki, bu sistem nasıl sirayet etmektedir? İşte bu nokta Derrida’nın özellikle üzerinde durduğu bir noktadır ve onun saptaması bunun dil yoluyla gerçekleştiğidir. Nihayetinde “... ‘gündelik dil’ masum veya yantutmaz (*neutre*) değildir. O batı metafiziğinin dilidir.”⁸⁹ Batı metafiziği kendini temellendirmek için hep bir “aşkın *gösterilen*”e başvurmuştur. Ancak bahsi geçen “aşkın *gösterilen*” adayları her defasında, aklın meşruiyetini tekrar tekrar onaylarcasına akla ve onun imgelerine (*töz*, *Benlik*, *İde*, v.b.) öncelik tanımışlardır. Öznenin kullandığı dil içerisine *logosu* dâhil ederek direk bilincinin sesini dinlediğini düşünen Batı tarihi, çoğu zaman bilinci dile öncel saymış; dil üzerinde düşünürken bile “dilini paranteze alınamayacağını” göz ardı etmiştir. Böylelikle kendini hakikatin temsil aracı olarak sunan dil, gündelik dilde de bu yapıların kurduğu hiyerarşik yapıları devam ettirmiştir. Bu karşıtlıkların en fazla hüküm sürdüğü alan cinsiyetler açısından ele aldığımız zaman dil, sembolikte *fallus göstereninin* ağırlığı ile ataerkil politikaların egemenliğini sürdürdüğü ve bu politikaların kendilerini tekrar ürettiği alandır.

Dilde sesin (veya *fallusun*) öncelliğine ilişkin metafiziksel inanç, Derrida tarafından İsveçli dilbilimci Ferdinand de Saussure’in çalışmalarından çıkardığı sonuçlarla *yapıçözüm*e uğrattılır. Derrida, Saussure’in geliştirdiği dil kuramını, dildeki metafiziğin etkisinin kırılması açısından önemli bir başlangıç noktası olarak görür. *Göstergebilim ve Gramatoloji* adlı kitabında Derrida Saussure’in bu başarısını iki neden altında toplar.

Bunlardan birincisi, Saussure’ün o ana dek hüküm süren ve kullandığımız dilin bu dünyayı ve bizim anlamlandırmalarımızı tasvir ve temsil eden bir araç olduğu düşüncesini sarsmasıdır. “Bu anlayış, kendilerini belirtecek etiketler almayı bekleyen önceden hazır bir ‘şeyler’ veya ‘düşünceler’ stokunun varolduğunu; ifade edilebilecek şeylerin/düşüncelerin, dilden önce teşkil edilmiş olduklarını ve dilin aracılığı olmaksızın tasarlanabileceklerini varsayar.”⁹⁰ Bu temsilci dil anlayışına göre anlam (*gösterilen*) onu ifade edenden (*gösterenden*) bağımsız olarak hüküm sürmekte olan bir kendiliktir. Ancak bu şekilde, tüm *gösteren*lerden bağımsız olarak uzanmakta olan ve bir saf kendilik alanına, bir kesinliğe sahip *gösterilenin* mevcudiyetinden bahsedilebilir. Anlamın yani *gösterilenin* kendine özdeşliği de

⁸⁸ Derrida, 1991, s.150

⁸⁹ Derrida, 1972(b), s.33

⁹⁰ Altuğ Taylan, 2001, s.175

Derrida'nın *logocentric* dediği gelenekte onu dile getiren babanın yani öznenin garantisi altındadır. *Gösterilen*, özcede her tür *gösterenden* önce mevcut olandır ve *gösteren* (duyulur olan) her zaman *gösterilene* (düşünülür olana) tabidir.

Ancak Derrida'ya göre Saussure *gösterilenin* *gösterenden* bağımsız bir mevcudiyeti olmadığını göstererek bu anlayışta büyük bir kırılma noktası başlatmıştır. Çünkü Saussure'e göre dilde anlamı olanaklı kılan *gösterilen* değildir; ancak *gösterenlerin* farklılığıdır. Yani “‘cat’ kelimesinin ‘kendi içinde’ bir anlamı yoktur, ‘cap’, ‘cad’ ya ‘bat’ olmadığı için anlamlıdır”⁹¹. Saussure böylelikle, *gösterileni* *gösterenin* bir olanaklılık koşulu olmaktan çıkarmıştır; *gösteren* artık *gösterilene* ikincil bir konumda olan değildir. Üstelik *gösteren* ve *gösterilen* arasındaki ilişki zorunlu değil ancak keyfidir. Böylelikle “cat” *gösterenin*in bu üç harfli *gösterenden* bağımsız durmakta olan bir kedi tasarımını temsil ettiğini söyleme olanaklılığımız kalmaz. Elimizde kalan sadece keyfi uzlaşımların sonucu ortaya çıkan ve dolayısıyla bir kesinliğe veya özdeşliğe sahip olmayan bir “cat” *gösterileni*dir. *Gösteren*, *gösterilenin* temsili sonucu ortaya çıkmaz. Aksine *gösterenlerin* arasındaki farklılık ilkesine dayanan durmak bilmeyen oyun, kesinliklerine dair artık bir iddiada bulunamayacağımız *gösterilenlerin* olanaklılığıdır.

Derrida'nın Saussure'den yola çıkarak geldiği ikinci nokta ise tüm Batı metafizik tarihinde ses karşısında hep ikincil durumda bırakılmış yazıya hak ettiği özgüllüğü vermektir. Bu geleneği belirleyen inanç, öznenin konuşurken kullandığı göstergelerin saydamlaşarak *gösterilenlerle* yani zihindeki kavramlarla birleştiği düşüncesinden ve bunun altında yatan sesin aslında bilincin dolayimsız sesi olduğuna ilişkin kanaatten oluşmaktadır. Ancak Derrida'nın Saussure'den aldığı *ayırım*, *farklılık* (*difference*) ilkesi, sadece uzamsal tözlerde⁹² yani yazıda değil ancak sesçil tözde⁹³ yani sözde de hüküm sürmektedir; “Bu ayırım (farklılık ilkesi)...her anlatım sürecini, ayırımların formel bir oyunu gibi ele almaya zorluyor bizi. Yani izlerin (traces) oyunu.”⁹⁴ Böylelikle farkların üzerinden işleyerek anlamın kesinliğini bize hiçbir zaman vermeyen sadece yazı değildir; ses de aynı ayrıcalıksız konumu yazıyla paylaşır.

Derrida'nın “metnin dışında bir şey yoktur” derken anlatmak istediği de budur. Aslında ses de, aynı “farklılık” ilkesini barındıran ve onun üzerinden işleyen bir yazıdır, yani metindir. Eğer Platon'cu gelenek tarafından metin; söylemin aksine kendi savının arkasında duramamakla, konuşan bir babaya, özneye, bilince yani *logosa* sahip olmamaktan ötürü hakikatin temsili olamamakla suçlanıyorsa aynı kaderi bundan sonra onunla “söylem” de paylaşacaktır. Söylemi değerli kılan öznenin mevcudiyeti de, *gösterenlerin* durmak bilmeyen

⁹¹ Eagleton Terry, 1983, s. 126

⁹² Derrida, 1972(b), s.48

⁹³ A.g.e., 48

⁹⁴ A.g.e., s.49

oyunun ilanıyla yapıçözüme uğratılmıştır. “Oyunun kendisi mevcudiyete ve yokluğa öncel olduğundan-başka bir deyişle, oyun mevcudiyetin de yokluğun da aşkın koşulu olduğundan-hiçbir şey oyunun ya da metnin dışında değildir.”⁹⁵

Böylelikle geleneksel dil düşüncesinde *gösteren* ve *gösterilen* ikilisinden ayrılamayarak hala mevcudiyet metafiziğinin içersinde kalan göstergebilim yerine Derrida yeni bir inceleme alanını; yani *Grammatalojiyi* (*différance- metinsellik bilimi*) geçirir. Saussure’cü *farklılık* (*difference*) ilkesinden çıkan ama aslında tüm farklılıklara öncel olan ve konuşma esnasında değil ancak yazım esnasında tek bir harfin farklılaşması ile kendini ele veren yeni bir kavramdır bu. Bu kavram içersinde sadece ayırımı değil ancak karar verilemezliği de içermektedir. “Hiçbir şey, ne ögeler içinde, ne sistem içinde hiçbir yerde, hiçbir zaman sadece bulunur (presente) veya sadece bulunmaz (absente) değildir. Baştanbaşa ayrımlar (farklılıklar) ve izlerin izlerinden başka hiçbir şey yoktur”⁹⁶. Artık haklarında konuşabileceğimiz, değerler hiyerarşisi ile sonuçlanan anlamın ele geçirilebilirliği değildir; ancak izlerin oyunudur yani *différance*’dır.

Différance ile birlikte sese içkin olarak düşünülen anlamın sınırları bulanıklaşmıştır; anlam artık *gösterenlerin* ifade ettiği *gösterilenler* değildir. Anlam, dilsel ayrımla beraber birbirlerinin izlerini taşıyan *gösterenlerin* altında muğlâklaşır; karar verilemez hale gelir.

Böylelikle Derrida Saussure’dan yola çıkarak Batı geleneğin doğduğu ve gelişimini gerçekleştirdiği, dil kavramının gizli metafizik öncüllerini yapı-çözüme uğratar. Metafiziğin *logos* ve *phallus* merkezli dilinin, gündelik dile, ataerkil bir ideolojinin projeksiyonundan sirayet ettiği ortaya çıkmıştır. Dile içkin bulunan ve anlamın kesinliğini sağlamak için ikincil pozisyonda yer alan terimin bastırıldığı karşıtlıkların ontolojik statüleri sabit dayanaklarından mahrum bırakılmışlardır. *Yapıçözümcü* bir yaklaşımın ardından eril politikaların maskesi düşmüştür. Derrida da bir söyleşide feminist düşünürlerin *yapıçözüme* karşı neden bu kadar alakadar olduklarını şöyle açıklamaktadır; “çünkü *yapıçözüm* kendini, bir bütün yapı ya da tabiri caizse bir sistem olan ve *fallogocentrism* olarak adlandırılan yapının yapısökümü olarak geliştirmiştir.”⁹⁷

2.3.2. *Différance* ve Feminizm

Hakikatin temsil aracı olarak dilin eleştirisi, aynı zamanda ona tamamen bağlı hatta onu öncellediği düşünülen “özne”nin eleştirisini de beraber getirmiştir. Heidegger’in *logos*’u,

⁹⁵ Direk Zeynep, 2004, s.145

⁹⁶ A.g.e., s. 50

⁹⁷ Derrida, 1984, s.148

metafiziğe henüz bulaşmamış olduğunu düşündüğü presokratlardaki *origin*'ine geri döndürme çabaları ve modern çağdaki metafiziğe bulaşmış *logos* eleştirisi, Derrida tarafından da vurgusu arttırılarak devam ettirilmiştir. Ancak Derrida'nın çabalarının ve eleştirilerinin geldiği nokta daha farklıdır. O Heidegger gibi ilksel bir hakikate geri dönmeye çalışmaz; Derrida, Batı metafiziğini kuran sistemin kurgusallığını ve adaletsizliğini gözler önüne serer. Her zaman *logosu* merkeze alarak işleyen bu sistem, özdeşlikler uğruna farklılıkları silen, gücün merkezde olduğu bir sistemdir. Ve Derrida'nın yaptığı okumalarda da bu sistemin kurucu mantığı ve öznesi deşifre edilmiştir.

Derrida'nın bu sistemin sigortası olarak gördüğü söz-yazı karşıtlığına ilişkin yaptığı yapıçözümcü okumalardan sonra sözün, yaşayan bir babaya yani özneye sahip olduğu inancı ile üstte yer alan terim olduğu ortaya çıkar. Burada ele alınan özne aynı Descartes'in kartezyen öznesinde olduğu gibi kendine soru soran ve düşüncesinin mevcudiyetini kendi sesinin temsilinde bulan bir öznedir. "Düşünüyorum" sözü düşüncenin ve buna içkin öznenin mevcudiyetinin temsidir. Böylelikle metafizik geleneğin çerçevesinde gelişen değerler sistemi her defasında bu bütünlüklü, evrensel, kendinde mevcut ve rasyonel özne etrafında şekillenmiştir. Ancak Batı geleneği içerisinde eril imalarla yüklü *logos* kavramının değişiminden de görüleceği üzere bu cinsiyetsiz bir özne değildir. Derrida da bu savı destekler görünmektedir, " 'evet, cinsiyetsiz bir alandanız, farklılık yok' dediğinizde, hepimiz biliyoruz ki bu durumda özne erkek olacaktır... Felsefede bu tip göstergelere her zaman sahibiz; 'ben düşünüyorum' un, *ego*'nun ne erkek ne de kadın olduğunu söylediğimiz zaman, aslında biz zaten bunun bir erkek olduğunu, kadın olmadığını onaylıyoruzdur."⁹⁸ Felsefenin evrensel, genel geçer hakikatlerinin öznesi, en baştan cinsiyetli bir biçimde doğan bir öznedir.

Öznenin eril kimliğini ortaya çıkaran bu yaklaşımlardan önce feminist felsefenin öncüsü diyebileceğimiz kadınlar, felsefenin bu aşkın öznesinin -sözde-yantutmaz söylemine katılarak kendilerine dışlandıkları bu evrende bir yer açmaya çalışmışlardır. Bu dönem feminist felsefenin birinci dalgası olarak adlandırılan dönemidir. Felsefenin aşkın hakikatlerine ulaşarak özgürleşeceklerini umut eden kadınlar; kendilerine pay çıkarmaya çalıştıkları bu rasyonel, *logos* merkezli evrene katılmaya çalışarak, bir yandan bu sistemin öncüllerini sağlamlaştırmışlardır. Çünkü onlar, özgür bir özne haline gelmek için çabalasalar da felsefenin bu vaadi tamamen aşkın, eril özneye verdiğinin farkına varamamışlardır.

Kadınların ancak farklılıkları üzerinden bulundukları konumu özgülleştirebileceklerinin ayırtına varmaları ise felsefede adı geçen insan'la aslında her defasında eril özneye gönderimde bulunduğu ortaya çıkmasıyla olmuştur. Bu da feminist felsefenin ikinci

⁹⁸ A.g.e., s.146

dalgası olarak adlandırılan dönemdir. Birinci dönemde kadınların dışlandığı felsefi evrene girme çabalarının yerini, ikinci dönemde postmodern özne eleştirisi ile birlikte bir bütün olarak felsefi evrenin temellerinin sorgulanması almıştır.

Felsefenin rasyonel öznesinin aslında eril olduğu savı, Derrida'nın *yapıçözüme* aldığı karşıtlıklardan en yaygın olanı kadın ve erkek ikilisi açısından ele alındığında daha da büyük bir önem atfeder. Şayet bu karşıtlık içersinde, Batı metafiziğinin gizli öznesi durumundaki erkek merkezi konumu işgal ediyorsa, kadının yerinin neresi olduğu bir soru işaretidir. Kadın, eril öznenin kendi kimliğinin sürekliliğini sağlamak için özdeşliğini kurduğu ve koruduğu rasyonel evrenden dışlanan *Öteki*dir. Ancak buradaki *Ötekilik*, birinci dalga feminizmdeki gibi erille aynı haklara sahip olmak için onunla özdeşlik ilişkisi kurmak uğruna bastırılması gereken bir mutlak *Ötekilik* değildir. Zira böyle olduğunu söylemek kimliklerini kendi statik ontolojik konumları içersinde çerçevelemek demektir. Bu aynı zamanda Derrida'nın felsefesinin dayanak noktası olan *différance*'nin özgürleştirici gücüne karşı koymak anlamına da gelir.

Derrida geleneksel erkek-kadın karşıtlığını, iki şekilde yapı çözüme uğratar. Bunlardan birincisi şudur; “kadın”ı geleneksel metafizik karşıtlıkta, asıl merkezi konumda duran ve sistemin dayanak noktasını oluşturan erilin karşısında yer tutan *Öteki* olarak kabul ettiğimizi varsayalım. Bu kabul, aynı zamanda geleneksel cinsiyetçi yapının doğallaştırılması anlamına gelen, erilin kadından üstün olduğu dikotominin kabulünü de beraberinde getirmek durumundadır. Ancak Derrida, bu geleneksel cinsiyetçi ideolojinin mantığının bir yandan kendini oluştururken bir yandan da bu oluşun nasıl kendi mantığını söktüğünü göstererek yapıyı kendi içinden çözümlemeyi başarır.

Derrida bunu gerçekleştirmek için ilaveler mantığından faydalanır. İlaveler mantığı metafizik geleneğin oluşturduğu bir mantıktır ve Derrida bu mantığı, geleneğin aleyhine işleyecek biçimde çevirmiştir. Derrida *Off Grammatoloji*'de Fransızca'dan “ilave” olarak çevrilen *suppleer* fiilinin anlam genişliğine dikkat çeker; “tercüme edilemez *suppleer* fiili aynı anda tamamlamak (veya ilave etmek) ve yerine geçmek (yokluk) anlamına gelmektedir”⁹⁹. Onun “*supplement*”e geldiği nokta ise Rousseau'dur. Çünkü Rousseau içinden geldiği geleneği bir kez daha haklılaştırırcasına “konuşmanın kendine bir özgüllük, dilin doğasının en sahici, en sağlıklı koşulu olduğuna...bunun tersine yazının, türetilmiş ve bir biçimde insanı gözden düşürücü bir etkisi”¹⁰⁰ olduğuna inanır. Yani, geleneğin, anlam hiyerarşilerinden

⁹⁹ Derrida, 1972(c), “Introductory Note”, *Yale French Studies*, <http://www.jstor.org/stable/2929624?seq=2>, 16/06/2008

¹⁰⁰ Sarup Madan, 1988, s. 61

değerler sistemi kuran başat formülü yeniden tekrarlanmaktadır; ikincil olan yazı, asli olan sözün ilavesidir.

Sözün aşkın bir öznenin düşüncelerinin temsil ettiği düşünüldüğü için birincil kılındığına, bunu dışında kalan yazının da düşüncenin temsilinin temsili olduğu için aldatıcılığından ötürü ikincil sayılan *logocentric* gelenekte Derrida, yazının karşısında sözün üstünlüğünü, sözün temsil ettiği var sayılan aşkın *gösterilenin* imkânsızlığını gözler önüne sererek çözüme uğratar. Nihayetinde artık bir *gösteren* olarak sözün, nihai bir anlamı ifade eden *gösterileni* temsil ettiği inancı büyük bir darbe yer. “Dil, simetrik gösteren ve gösterilen birimleri içeren, açık seçik sınırlandırılmış, tanımlanmış bir yapıdan ziyade, barındırdığı unsurların sürekli bir karşılıklı ilişki ve dönüşüm içinde bulundukları, içindeki hiçbir unsurun mutlak olarak tanımlanamayacağı, her şeyin diğer her şeye karışıp izini bıraktığı sınırsız, saçılmış bir ağ gibi görünmeye başlar artık.”¹⁰¹

Bu yeni dilsel dönüşten sonra, Derrida “metnin dışında bir şey yoktur” derken, sözün de gizli metafizik öncüllerinin yıkımından sonra nihai anlam kesinliklerinden bahsedemeyeceğimiz bir metne döndüğünü ileri sürer. İlaveler mantığı açısından ele alındığında da, eğer sözün tam, eksiksiz bir doğası olduğunu ve yazının buna ilave olduğunu söylersek, *suppleer*’in birinci anlamı ile tam olanın, ilaveye ihtiyaç duyduğunu veya bir eksikliği olduğunu; ikinci anlamıyla ise yazının sözün yerine geçebileceğini kabul ediyoruz demektir. Bu iki sonuç da, mantığın kendi örgüsünü söktüğü noktalardır.

Konuyu kadın-erkek ikilisi açısından ele aldığımızda ise ilaveler mantığının garipliği iyice gözler önüne çıkar; erkek özne, yapının eksiksiz, kendinden mevcut olan kısmının temsili ise ve kadın da, Öteki olarak onun altında kalan tarafı oluşturuyorsa; kadın erkeğin ilavesidir demeliyiz. Bu durumda da “kadının” ya “karşıtlık içinde bulunduğu erkeğin yerine geçebilen, bir tür ilave”¹⁰² olduğunu ya da “tam ve eksiksiz olan ayrıcalıklı karşıtının, yani erkeğin, olmayan eksikliğini tamamladığını”¹⁰³ kabul etmeliyiz. Kurucu mantık bir kez daha çözücü mantık haline gelmiştir.

Bu mantığın kendini tahrip edici gücü ile denilebilir ki, kadın, erkeğin karşısında eksiklikleri, kusurları temsil eden başka bir Öteki değildir. Yazının karşısında sözün ayrıcalıklı konumu gibi, kadının karşısında erilin ilksel konumu da düşünsel bir hakikatten değil ancak metafiziksel bir mevcudiyet inancından, arzusundan kaynaklanır. Batı metafizik geleneğinin dilinin içinden işleyen mantığı, ilk bakışta, diğer tüm ikincil durumda olan ilavelerle beraber kadınının altta yer alan konumunu doğallaştırmış gibi görünür. Ancak

¹⁰¹ Eagleton Terry, 1983, s.163

¹⁰² Direk Zeynep, 1997, s.90

¹⁰³ A.g.e., 90

yapıçözümcü okumanın dönüştürücü gücü ile beraber okunduğunda aynı mantığın, kadın da dâhil olmak üzere tüm diğer ikincil terimlere kendi özgüllüklerini verme gücüne dönüştüğü görülür.

Böylelikle Derrida, ilaveler mantığının bu garip işleyişle geleneksel dikotomilerden en politik olanını yıkar. Ancak bunu sadece bu yolla yaptığını söylemek Derrida'nın hala kadın-erkek karşıtlığı içerisinde kaldığını söylemek olur. Bu da feminizmin birinci dalgasına hâkim alan görüşü; yani kadının, sitemin merkezinde yer aldığını düşündüğü erille aynı haklara sahip olmak için mevcut sistemi devam ettirme çabasına neden olan görüşü destekler görünmektedir.

Derrida, bundan kurtulmak için, *phallogocentrism*in kendini meşrulaştırmak amacıyla yerinden etmeye çalıştığı *différance*'ı, "kadın" imgesiyle beraber düşünmeyi dener. Bu nokta ilaveler mantığının çözücü gücünden sonra, metafiziğe ikinci darbeyi indiren kısımdır. Derrida *yapıçözüm* pratiğinin, kendisine sözün arkasında kestirilir bir mevcudiyet bulunmadığını, hayatın metafizik kurgulara dokunmayan kısımları olduğunu söyletmeye çalışan bir gereklilik, zorunluluk olduğunu düşünür. Gösterenlerin bir gösterilene tekabül etmediği, aralarındaki bağlantının verili bir hakikatten ziyade uzlaşıdan kaynaklandığını söyleten bu zorunluluk, metafiziğin verili hakikatlerinin altını sürekli oyan, bu yapıların temellerini sarsan *différance*'ın hareketinden kaynaklanmaktadır. Derrida bu zorunluluğu anlatmaya çalışırken ilginç bir analogi yaparak eril merkezli felsefi evrenden dışlanan ve onun izdüşümü olan hayatta da erilin yayılımcı gücü altında kalan kadın imgesine, bu yeni gücün olanaklılığını verir; kadın, metafiziğin verili hakikatlerini yerinden eden bir gereklilik haline gelir. "...ben, Zorunluluk dediğim şeyin neden varolduğunu anlamaya çalışıyorum. Bunu da büyük "Z" ile, "Zorunluluk" diye yazıyorum, sanki o biriymiş, belki de bir kadınmış gibi."¹⁰⁴ Nihayetinde kadın, yazı gibi emperyalist *fallus*un hükümrân mantığını çözücü bir güçtür ve Derrida bunu da şöyle açıklamaktadır; kadın, "...verili bir gramerin otoritesine karşı koyan bir direniş gücünü temsil ediyorsa, tümüyle yabancı bir şey olarak değil, bizi farklı şeyler yazmaya, toplumu farklı biçimde örgütlemeye zorlayan başka bir güç olarak dağılacaktır."¹⁰⁵

Derrida Saussure'den aldığı *difference* kavramı ile beraber sadece gösterge kavramında değil ancak metafiziksel özdeşlik kavramında da büyük bir dönüşüm başlatır; "Öznellik (subjectivité) –nesnellik (objectivité) gibi- *différance*'ın bir etkisidir, bir – *différance*' sistemi içinde yazılı bir etki."¹⁰⁶ Öznelliklerin de *différance*'ın bir etkisi olduğunun öne sürerek Derrida, Saussure'cü *difference*'ın etkisine politik bir boyut katar. Derrida'nın *différance*'ı

¹⁰⁴ Derrida, 2001, s.9

¹⁰⁵ A.g.e., s.14

¹⁰⁶ Derrida, 1972(b), s.54

“kadın” imgesi ile beraber ele alması ise *phallogocentric* gelenek ile feminizmde, cinsiyetli öznelliklere ilişkin yeni bir anlayış başlatır. Feminizmin ikinci evresi olarak adlandırılan bu yeni anlayışta Derrida “...iki cinsiyetin arasındaki ilişkinin artık ne aynılık, eşitlik ile özdeşlik, ne de farklılık veya ikilik olmadığını anlamada, difference’ın merkeziliğini gösterir.”¹⁰⁷ Öznelliklerin de anlamlar ile birlikte *différance*’ın bir üretimi olarak ele alınması, cinsiyetlerin de anlamı kendinden menkul ontolojik kendilikler değil ancak, ikili karşıtlıklar içerisinde, karşıtına farkı içerisinde anlaşılan metinler olduğunu ortaya çıkarır. Metin, iz, , pharmakon gibi *différance*’ın özgürleştirici hareketini temsilen kullanılan “kadın” imgesi¹⁰⁸, bir yandan “kadın”ı hapsoldüğü Ötekiliğin içinden çıkaracak, bir yandan da *phallogocentrism*in emperyalist gücünü dönüştürecek. “Kadın”, *logocentrism*in sıradüzenine karşı gelecek gücün habercisidir.

Derrida, *différance*’ın bir yansıması olarak “kadın” imgesini ayrıntılı bir biçimde ele aldığı yazılarından biri *Mahmuzlar-Nietzsche’nin Üslupları* adlı çalışmasıdır. Burada Nietzsche’nin bazı metinlerinde bir gerçeklik imgesi olarak kullanılan “kadın”ın, varlıkbilimi, *logocentrism*in kurulu düzenini ve mutlak hakikatlerini nasıl karar verilemez olana dönüştürdüğü üzerinde durur. Nietzsche’nin yazılarında ortaya çıkan tablo *phallogocentric* felsefi evrenin bir temsilidir; bir gerçeklik, hakikat olarak kendini dayatan üslup ve Nietzsche’nin kadını arasında Derrida, *différance*’dan, metinsellik’ten kaynaklanan bir aynılık görür. Nietzsche’nin kurguladığı kadın, felsefi üslubun -sözde- “gerçeklik”leriyle aynı özellikleri taşır görünmektedir; “Nietzsche’nin kadına yakıştırdığı bütün özellikler, bütün çekicilikler, çekici uzaklık, ulaşılmazlık, ince bir zarla kaplanmış umut, istek uyandıran aşkınlık *Entfernung* hepsi de hem gerçekliğin tarihçesini hem de bir yanılgının öyküsünü oluşturur.”¹⁰⁹ Bir gerçeklik olarak kadın veya kadının gerçekliği Nietzsche’nin felsefi hakikatler için kurguladığı uzaklık-la, gerçek dünyanın masal olmasıyla aynı tasarımı paylaşır görünmektedir. Nihayetinde, Derrida’nın Nietzsche’den alıntıladığı bir başka tümce, hakikatin, varlığın peşindeki düşüncenin; bir yalan gücü olan, Öteki’nin imgesi olan kadınla nasıl beraber alındığını gösterir: “Düşüncenin gelişimi: Daha fazla incelik kazanır, aldatıcı ve ulaşılmaz olur yani *dişilleşir*.”¹¹⁰

Belirsizliklerden, karar verilemezliklerden kendini sıyrarak aşkın hakikatlerin peşinden gitmeye çalışan *logocentric* gelenek, eril kimliğinin gücüyle metafizik karşıtlıklar kurarken, Nietzsche’nin kurduğu kadın imgesinin çelişkilerini de içinde barındırmaktan kurtulamamıştır. Bu felsefi evrenin vaat ettiği gerçeklikler, gerçek dünyanın sözde-gerçek dışılıkları karşısına

¹⁰⁷ Grosz Elizabeth, 2005, s.90

¹⁰⁸ A.g.e., s 91

¹⁰⁹ Derrida, 1978, s.51

¹¹⁰ A.g.e., s.51

konmuştur; erilin karşısına kadının konması gibi. Bunların arasındaki sınırların muğlâklığı ve geçişliliği Derrida'nın Nietzsche okumalarında bir kez daha ortaya çıkar. Derrida *yapıçözüm* sayesinde Nietzsche'de iki kadın okur; bunlardan birincisi eril hakikatin karşısında bir uzaklık, ötekilik olarak kurgulanan kadındır. Ancak okuduğu ikinci kadın, Nietzsche'yi kendiyle çelişir gösteren kadının, bir gerçeklik olarak kurgusudur; kadın "gerçekliğin modelidir, çünkü dogmacılığı belirleyen, erkekleri ve filozofları peşinden koşturan ve yanıltan çekici bir gücü elinde bulundurur."¹¹¹ Nietzsche'nin kadın'ı hem gerçekliktir, hem gerçek dışılıktır, yani *différance*'ın oyunudur. Nietzsche'nin üslupları gibi kadınları da çoğuldur. "Nietzsche'ye göre ne tek bir kadın vardır, ne de kadının gerçekliği"¹¹² der Derrida.

Nietzsche'de okunan ve tek bir kadın imgesine indirgenemeyecek bu çeşitlilik, varlıkbilimin, özdeşlikler altında durağanlaştırmaya çalıştığı *différance*'ın durmak bilmeyen hareketini gün yüzüne çıkartır. Nihayetinde Derrida, Nietzsche'nin kadınlarla ilgili bir paragrafında okuduğu "benim gerçeklerim bunlar" tümcesi ile *phallogocentric* geleneğe ölümcül darbesini indirir; "Benim gerçeklerim demek, (meine Wahrheiten) gerçekliklerin olmadığı anlamına gelir, çünkü sayıları çoktur ve karşıtlık içerirler; gerçeklik çoğuldur."¹¹³ Derrida'nın *différance*'ın, metinselliğin özelliğini taşıyan kadını ve kadının sonsuzluğunu ele almasının, bunları bir arada okumasının sebebi de budur. Her bir kadın, eril değerlerin merkezde olduğu *logocentric* geleneğin varlık biliminin çerçevelerine karşı koyarcasına farklı bir kadındır. Tek bir hakikat yoktur; *différance*'ın, metinselliğin etkisinden kaynaklanan farklı "öykü"ler vardır, ama felsefe her defasında *différance*'ın etkisini örtmeye çalışmıştır; "belki de felsefenin tek başına şifresini çözemediği öykünün kendisidir."¹¹⁴

Derrida'nın *différance*'ı kadın imgesi ile bir arada düşünmesi, feministlere kimliklerin cinsiyet bağlamından kurtulacağı ikinci dalganın oluşumunu başlatacak gücü vermiştir. Derrida'nın *différance* kavramını, feminizme verilmiş bir hediye olarak gören Elizabeth Grosz da *Derrida and Feminism: A Remembrance* adlı makalesinde buna değinir. Grosz *différance* kavramıyla birlikte, birbirinden ayrı, birbirine karşıt, iki oluş, iki ontolojik statü olarak görülen kadın ve erkek terimlerinin "artık daha fazla önceden verilmiş farklı varlıklar olarak değil; fakat birbirini talep eden, ayırıcı olarak işleyen terimler"¹¹⁵ olarak görüldüklerini ileri sürer. Metafizik özdeşliklerdeki kimliklerin aynılığı, *différance*'ın yıkıcı ve özgürleştirici gücü ile birlikte farklı bir aynılık mantığı üzerinden düşünölmeye davet edilir; bu, her türlü hiyerarşik karşıtlığın ve bastırmanın ötesinde, kimliklerin birbirlerine yer açan farklılıklarının

¹¹¹ A.g.e., s.43

¹¹² A.g.e., s.56

¹¹³ A.g.e., s.57

¹¹⁴ A.g.e., s.50

¹¹⁵ Grosz Elizabeth, 2005, s.90

kabulünü sağlayan aynılıktır. Bu aynılık, tüm farklılıklara öncel olarak işleyen *différance*’ın kontrol edilemez hareketlerinin, özgürleştirici gücünün paylaşımından gelen bir aynılıktır. Sonuçta farklılık, sadece kadın/erkek ayrımında, karşıtlığında düşünülemez hale gelmiştir, bu da her kimliğin kendi farklılığı içersinde ele alınması olanaklılığını sağlar. *Différance*’ın kabulü ile birlikte cinsiyetlerin birbirlerini dışlayan “karşıtlık”larının yerini, birbirlerine bağılıklarını ortaya koyan “farklılık”ları almıştır. “Karşıtlık iki tanedir, karşıtlık kadın/erkek’tir. Diğer taraftan farklılık, cinsiyetlerin belirsiz sayısı kadar olabilir.”¹¹⁶

2.4. Tek Bir “Hakikat”, Tek Bir “Farklılık”

Bu noktaya kadar değinilen felsefenin ve dolayısıyla Batı düşünce kodlarının eril imalarla yüklü olarak geliştiği ve kadının her zaman ikincil konumda bulunan olarak tasvir edildiği iddiası tezin bu bölümünde ele alınacak olan Fransız Feminist Felsefesi için de önemli bir başlangıç noktası haline gelmiştir. Ancak bu düşünce iklimi içersinde özellikle bu bölümde değinilecek 1968 ve sonrası, yeni dönem Fransız Feminizmi, kendi gelişimini hazırlayan bir takım öncüllere sahiptir.

Fransız feminizmine yön veren sadece yeni özne ve dil anlayışlarının biçimlendiği post modern dönem değildir. Birinci dalga feminizm olarak adlandırılan dönem de, bu yeni akımın gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Varoluşçuluğun etkisi altında biçimlenen birinci dönemde tek başına felsefi öznenin değil ancak bir özne olma talebindeki kadının yeri de sorgu konusu olmuştur. Simone de Beauvoir ile kadın sorunsalının dile getirildiği bu birinci dönem, daha önceki bölümde de değinildiği üzere ideal ve imtiyazlı erkek kategorisi ile aynı haklara sahip olmak adına dışının de aynı varlıksal statüyü paylaştığı iddiasını taşıyan bir dönemdir.

Varoluşçuluğun “varoluş özden önce gelir” temel savı, kendini seçimlerinde ortaya koyan ve bu seçimlerin sınırsızlığı ile özgür olan yeni bir özne anlayışını ortaya çıkarmıştır. “İnsan, mutlak fenomenolojik bilinci, aşkın bilinci ile kendi anlamlarını, özünü yaratır”¹¹⁷. Bu görüş sadece felsefede üstü örtük olan eril bireyler için değil ancak özellikle dişi bireyler için de kendi anlamlarını yaratma konusunda oldukça cesaretlendiricidir. Nitekim Simone de Beauvoir’ın “ ‘İkinci Cins’ kitabının felsefi temelleri Jean-Paul Sartre’ın Varoluşçuluğudur.”¹¹⁸

¹¹⁶ Derrida, 1984, s.151

¹¹⁷ Tura Saffet Murat, 1998, s.105

¹¹⁸ Cavallaro Dani, 2003, s.13

Böylelikle, de Simone de Beauvoir kadını içine hapsedildiği “Ötekilikten” kurtarmak için gerekli kavramsal çerçeveye sahip olmuştur. Birinci dalgada ve özellikle Simone de Beauvoir’ın çalışmalarında bahsi geçen “Ötekilik”, asıl olan rasyonel, eril tek bir öznenin karşısında ikincil bir konumu işgal eden kadının savaşıması gereken bir şey olarak resmedilmiştir. Simone de Beauvoir şöyle der; “insanlık erildir ve erkek kadını kadına göre değil ancak kendine göre tanımlar; kadın otonomisi olan bir varlık olarak değerlendirilmez... Erkek Öznedir, Mutlak olandır- kadın ise Öteki’dir.”¹¹⁹ Kadının özgürleşmesi adına bundan sonra Simone de Beauvoir tarafından öne sürülecek olansa cinsiyetlerin yansızlaşmasına bağlı eşitlik talebidir. Kadın da erkeklerle aynı özgürlüklere sahip bir varlıktır. Dolayısıyla artık daha fazla cinsiyetlerin farklılığından bahsedemeyiz.

Ancak eşit olmak uğruna tüm farklılıkların lağvedildiği, Öteki’liliğin metafiziksel özdeşlikler kurma uğruna barındırdığı farklılıklardan gelen özgüllüğünün göz ardı edildiği bu dönem, sonrasında gelen ikinci dalga Fransız feminist düşünürler tarafından sıkça eleştiri konusu olmuştur.

Bahsi geçen birinci dalga feminizm ve onun “eşitlik” taleplerinin aslında mevcut sistemin statükosunu sağlamlaştırdığına ilişkin tespiti en çok yapanlardan biri Irigaray’dır *Democracy Begins With Two* adlı makalesinde Irigaray ötekiliği tekrar tanımlayarak, kadınlara mevcut sistem içersinde kendi kimliklerinin özgüllüğü ile bir yer açma konusunda bir olanak tanır. Simone de Beauvoir gibi kadını bulunduğu ikincil konumdan çıkarmak için ötekiliği basitçe reddetmeyi onamayan Irigaray, Ötekiliği Batı metafiziğinin özdeşleştirici mantığının baskısından da kurtarmaya çalışır. Irigaray için “Öteki” asıl olan eril idealin bir kopyası bu idealin altında –ikinci- olan değildir. O, kendi mevcudiyetini kendinde bulan, kendi özgüllüğüyle tanınan bir başka öznedir. Irigaray özgül olarak tasarladığı Ötekiliği, Beauvoir’ın özdeşleştirici mantığından kurtarmak için şöyle der; “belki de o, sorunun cins veya cinsiyetimin ‘ikinci’ olarak kalacağını kabulü olmadığını ancak cins ve cinsiyetlerin, aralarında birinci veya ikinci olmadan bir çift haline gelmesinin istenmesi olduğunu anlamamıştır.”¹²⁰

Irigaray Platon’cu hakikat anlayışını, farklılıkları ötekilik olarak adlandırmayla sonuçlandıracak bir tekillik tutkusu yaratmakla suçlar. Bu özdeşleştirici, aynılaştırıcı mantık Simone de Beauvoir’ın yaptığı gibi tamlıkla dolu, rasyonel, eril özne idealini taklit etmeye yönlendirici bir güçtür. “Platon’cu bir matrizen kaynaklanan bu tarz söylem ve duruşların tümü eril hakikat düşüncesinin miraslarıdır.”¹²¹ Neticede bu ideali cinsiyet farklılıklarından

¹¹⁹ A.g.e., s.13

¹²⁰ Irigaray Luce, 1994, s.85

¹²¹ A.g.e., s.86

ötürü tam olarak taklit edemeyen kadınlar, Batı geleneği içersinde bağımsız bir başka varlık olarak değil ancak eril ve rasyonel olmayan idealin tamamlanmamış bir kopyası olarak tanımlanmışlardır. Kadının ne olduğunu belirleyen dayanak noktası bir kez daha eril, rasyonel öznedir.

Ancak tüm bu karşı çıkışlara rağmen Fransız feminizminin felsefi ve teorik oluşumunda Simone de Beauvoir'ın da içinde bulunduğu varoluşçuluğun önemli bir yeri vardır. Her ne kadar yeni dalga feminizmin özellikle de Derrida ile beraber yücelttiği “farklılık” olgusu, Simone de Beauvoir'ın erille aynı haklara sahip olmak isteyen eşitlikçi taleplerine ilk başta zıt görünse bile bu yeni akıma bir yön vermiştir. Ayrıca cinsiyetlerin varlıksal statülerine ilişkin yeni görüşlerin oluşmasına da ön ayak olmuştur.

Simone de Beauvoir'ın bu yeni anlayışın oluşumuna en büyük katkısı “kadın doğulmaz, kadın olunur” diyerek yapar. Kadının mutlak erilin karşısındaki sözde eksiklikleri böylelikle artık daha fazla doğasından gelen özellikler olarak kabul edilemez. Dişilik ve ona atfedilen özellikler, ataerkil bir anlayışın hüküm sürdüğü toplumsal inşalar olarak ele alınacaktır.

Kadınlığın verili bir oluş olmaktan çıkması Fransız feminist felsefenin başkaldırıcı ve dönüşümcü idealleri için bir dayanak oluşturmuştur. Kendini kendi yapıp etmelerinde, kendi tercihlerinde ortaya koyan özne, dönüşümünü gerçekleştirecek sorumluluğu alacak güçtedir. “İnsanoğlu, bu sebepten, hiç durmadan kendi insanlığını yeniden türetmekle meşgul süredir tasarılardır.”¹²²

Ancak burada dişî öznelliklerin özgürleşmesi adına öne sürülen dönüşüm, Simone de Beauvoir'ın öne sürdüğü eşitlik taleplerinden oluşmaz. Çünkü bu dönem feministleri daha önce Irigaray'dan da alıntılanıldığı üzere bu tarz talepleri, esas karşı durulması gereken ataerkil ideolojilerin sağlamlaştırılması olarak görmektedirler. Eğer söz konusu olan felsefenin üzeri örtük eril öznesi değil de dişî öznenin özgürlüğü ise, bunun için dayanak noktaları farklı alanlarda aranmalıdır. “Eşitlik savlarının daha yetkin çözümlenmesi, bunların yüzeysel bir kültür eleştirisi düzeyinde iyi temellendirildiğini, ancak kadınları özgürleştirme aracı olarak ütöpik kaldıklarını da ortaya koyar.”¹²³

İkinci dalganın kendini birinci dalgadan ayıran kırılma noktasını ve sebeplerini, Luce Irigaray “*Küçük Duyuru:Eşit ya da Farklı*” adlı makalesinde detaylı bir biçimde ele alır. Bu farklılığın en önemli sebebi ikinci dalganın psikanalize olan yakınlığı hatta beraberliğidir. Neticede varoluşçuluktan beslenen Beauvoir, Sartre gibi psikanalize inanmamaktadır. “Varlık ve Hiçlik” adlı eserinde Sartre, Freud'un “bilinçaltı”nı kavramını ortaya koyarak kendi seçimlerinin sorumluluğunu taşıyan özgür özneyi sakatlamakla suçlar. Saffet Murat Tura

¹²² Cavallaro Dani, 2003, s.12

¹²³ Irigaray Luce, 1990, s.10

Sartre'ın Freud'a karşı çıkışını, Freud'un kaynağını bilinçdışı olarak gösterdiği edimlerin, Sartre tarafından bilinçten kaynaklanan edimler olarak değerlendirmesine bağlar; "Sartre, Freud'u bilinçdışını ve İd'i doğallaştırmakla suçlar; *Libido*, sanki bir hayvansal içgüdü gibi ele alınmıştır. Fakat insan için doğa-ister içimizdeki ister dışımızdaki doğa olsun- ancak bir bilinç ediminin nesnesi ise anlam kazanabilir."¹²⁴

İkinci dalga feminizmin öncüleri olarak ortaya çıkan ve tezin bu bölümünde de ele alınacak Irigaray, Cixous, Kristeva gibi düşünürlerin psikanalize olan yakınlıkları, cinsiyetlerin oluşumunun tekrar ele alınmasına neden olur. Psikanalizle olan bu birliktelikleri ise birinci dalgadan kopmalarını sağlayan noktadır. Irigaray öncülerinden olan farklılıklarını açıklamak için şöyle der; "...bilincin ve Tarih'in oluşumunu anlamada, özellikle de bu oluşumun cinsiyetçi belirlenmelerinin anlaşılmasında psikanalizin ileri bir aşama olarak konumlandığı felsefi bir kültüre de sahibim."¹²⁵ Artık yeni dönemin kaygısı sadece özgür bir özne ortaya koymak değil ancak dişil özgür öznelerden bahsetmektir.

Kristeva da "*Kadınların Zamanı*" adlı makalesinde birinci dalgadan ikinci dalgaya geçişe sebep olan ve cinsiyetlerin oluşumuna yeni açılımlar getiren "Freud'culuk"'tan bahseder. Kristeva da Irigaray ile birinci dalganın ortaya çıkışı konusunda benzer düşüncelere sahiptir. Birinci dalganın oluşumunu Kristeva da varoluşsal feministlerin eşitlik taleplerine bağlar. Katı Batı rasyonalitesinin öngördüğü ve ilerlemenin asıl alındığı çizgisel zamanda kendilerine de yer açmak isteyen kadınları Kristeva birinci kuşak olarak tanımlar. Kristeva "Kadınların bütün siyasal talepleri-eşit işe eşit ücret, toplumsal kurumlarda erkeklerinkine denk bir güç sahibi olmak, gerektiğinde, yani çizgisel tarihe dâhil olmakla bağdaşmadığında kadınsı ya da anaç diye addedilegelmiş değerlerin reddi- bütün bunlar belirli bazı değerlerle kurulan *özdeşim mantığının* parçasıdır..."¹²⁶ derken Irigaray'ın da altını çizdiği Platon'cu tekil hakikat anlayışını vurgular görünmektedir.

Ancak Kristeva'nın üzerinde durduğu, bu birinci kuşağın taleplerinin Batı Sosyalizminde dahi, evrensel bir kadın kabulü etrafında biçimlenip psikanalizin vurgusu ile ortaya çıkacak simgesel alanının yarattığı farklılıkları es geçmesidir. Neticede birinci dalganın yarattığı etki iktisadi, siyasi ve mesleki eşitlikleri¹²⁷ yerine getirmiş gibi görünse de geride bertaraf etmeye çalıştığı cinsiyet eşitliğinin üzerinden gelememiştir. Kristeva için bu nokta, Irigaray için de olduğu gibi yeni dalgaya açılımını sağlayacak önemlidir. "Aynı zamanda hem biyolojik, hem fizyolojik, hem de yeniden üretime ilişkin olan cinsel farklılık, öznelerin toplumsal sözleşmenin *kendisi olan* bir sözleşmeyle, yani iktidar, dil ve anlamla ilişkilerine tercüme olur

¹²⁴ Tura Saffet Murat, 1989, s.109

¹²⁵ Irigaray Luce, 1990, s.9

¹²⁶ Kristeva Julia, 1994, s.12

¹²⁷ A.g.e., s.14

ve onları tercüme eder.”¹²⁸ Kapı bir kez daha cinsiyetlerin oluşumunu ve farklılıklarını açıklamaya olanak tanıyan psikanalize açılmaktadır.

2.4.1. Psikanaliz ve İkinci Dalga Feminizm: Freud ve Merkezi Erillik

Ele alınacak feminist düşünürler, psikanalist yaklaşımlar içerisinde en fazla Lacancı psikanaliz kuramından etkilenmiştir. Ancak psikanalizin kurucusu olarak kabul gören Freud ve onun geliştirdiği cinsiyet teoremlerinin de Fransız feminizmi üzerinde etkisi oldukça fazladır. Netice de Lacan’ın kuramı da birçok düşünür tarafından Freud’un tekrar yorumu olarak ele alınmaktadır. Bu sebepten ötürü ilk önce Freud’un oluşturduğu cinsiyet teoremi ve onun daha dar çerçevede ele alınan yorumları üzerinde durulacaktır.

Freud’un kuramı, Descartes’in bilinçli öznesi üzerinde doğrulan felsefenin bitişi ile bir başka evrenin açılışını simgeler. Tüm eylemlerinin kaynağını kendi bilincinde arayan, bütünlüklü özne, Freud’un ortaya attığı “bilinçdışı” kuramı ile imkânsız hale gelmiştir. Bundan sonra tüm edimlerinin kaynağını kendi bilinci olarak gören akılcı felsefe, öznenin aslında bilinçdışı süreçlerin bir sonucu olduğu savı ile büyük bir darbe alacaktır. Bilinçdışı incelemesi dışında, psikanalizin buna bağlı olarak gelişen ve feminist felsefe için de merkezi öneme sahip olan ikinci inceleme alanı ise kadın ve erkek cinsiyetlerinin ortaya çıkış ve gelişim evreleridir. Bilinçdışı süreçler rasyonel öznenin sadece bütünlüğünü bozmakla kalmaz, aynı zamanda da nasıl cinsel kimlik kazanıldığını da açıklar.

Freud cinsiyetleri, yani öznelerin nasıl cinsiyetli hale geldiklerini psikanaliz aracı ile açıklamaya çalışır. Artık psikanalizin kabulü ile birlikte birinci dalganın taleplerinden biri olan cinsel eşitlikten de bahsedilemez. Bu nokta önemlidir. Çünkü birçok kadın düşünür Freud’u erilin imtiyazlı bir merkezilikte bulunduğu bir teorem oluşturmakla itham ederken, bir kısım kadın düşünür de Freud’u anlam analizlerine götürecek süreci başlattığını düşünerek onar.

Freud cinsiyet farklılıklarını dişi veya eril öznelerin doğumdan gelen bir özelliği olarak açıklamaz. Çocuk ancak psikoseksüel gelişiminin *oral*, *anal* ve *fallik* evrelerini geçerek cinsiyetli hale gelir. Cinselliğin başlangıç noktasında da biyolojik içgüdülerden ayrılarak özerkleşen ve *libido* denilen cinsel dürtüler vardır. Freud’un çıkış noktası da henüz cinsiyetli hale gelmemiş bir infant için cinsiyetsiz bir *libidonun* bulunduğuudur. Freud her ne kadar kuramını ilerde açıklanacağı üzere anatomik bir farklılık üzerine temellendiriyor gibi görünse de ilksel bir biseksüeliteden başlatır gibi görünmektedir; “Yalnız tek bir libido vardır. Bu

¹²⁸ A.g.e., s.15

erkekliğin olduğu kadar dişiliğin de hizmetinde bulunur.”¹²⁹ Cinsiyetlerin arasındaki farkı yaratan *libidonun* kadın veya erkek kutuplarından birisine yönelmesiyle sonuçlanacak, her iki cinsiyet için de farklı seyreden *libidinal* süreçlerden geçmesidir.

Bununla birlikte Freud için kadının ne olduğu her zaman bir muammadır, asla tek başına psikanalizle tam olarak açıklanabilecek bir süreç değildir; “Kadının ne olduğunu anlatmak-gerçekleşmeyecek iş-, psikanalize ilişkin değildir, psikanalizin işi çiftcinsellikli çocuğun nasıl kadın olduğunu araştırmaktır.”¹³⁰

Freud’un açıklamalarında dişiliğin ortaya çıkış ve gelişim evreleri erilliğe nazaran daha problemli bir olgu olarak ele alınır. Bu problemli nokta, Freud’un daha sonra Lacan tarafından da ele alınacak ve Fransız feminist düşünürler için de merkezi bir öneme sahip olan “Oidipus karmaşası”nda kendini ele verir. Bir çocuğun gelişiminde kattığı *oral* ve *anal* devrelerden sonraki *fallik* devre, Oidipus karmaşasının yaşandığı dönemdir. Bu Oidipus karmaşası sonucunda da cinsiyetlerin farklı özelliklerini benimseyerek birer kimlik edinen özneler ortaya çıkar.

Oidipal dönem öncesi, henüz bir cinsiyet edinmemiş çocuğun anne ile dolaylı bir ilişkisi söz konusudur. Bebeğin ilk gelişim evresi olan *oral* dönem sadece annesinin memesini emdiği değil ancak aynı zamanda bu eyleminden haz duyduğu yani cinsel dürtü olarak adlandırılan *libidosunun* da harekete geçtiği dönemdir. Bundan sonra gelen anal evrede ise çocuğun *libidinal* dürtüsü ağız bölgesinden anüse geçer. Ancak *fallik* döneme giriş ile birlikte çocuğun *libidosu* kendi erojen bölgesi üzerinde yoğunlaşır.

Libido oral ve anal evrede cinsiyetsiz ise de, *fallik* dönemde cinsiyetleri oluşturacak kutuplaşma içerisine girer. Bunun nedeni anatominin Freud’un kuramında kaçınılmaz olan kadere hazırlayan etmen olmasıdır; “Anatomik bir ayrılığın psişik yansımaları olmasında şaşırtıcı bir şey yoktur.”¹³¹ Kendi erojen bölgesinin diğer cinsiyetten farkını algılayan çocuk artık oedipal dönemin “iğdiş edilme” korkusuyla karşı karşıyadır.

“İğdiş edilme” korkusu Freud’un cinsiyetlerin gelişimini açıklamasında olduğu kadar hem birinci dalga hem de sonrasında gelen bazı düşünürlerin eleştirilerinin bel kemiğini oluşturan noktadır. Çünkü teoremin tüm çerçevesi erkek cinsel organının temsili etrafında şekillenir, erkek çocuk kendi cinsel organını kaybetme korkusu yaşayarak erkek olur; kız çocuk ise zaten “eksik” erkektir. *Fallik* dönemde karşı cinsle kendi arasındaki farkı gören kız çocuğunun kadınlığını şekillendiren şey de imrenme duygusunu doğuracak bu eksikliğin kabulüdür.

¹²⁹ Freud, 1983, s.154

¹³⁰ A.g.e., s.137

¹³¹ A.g.e., s.146

Freud bu noktada Irigaray'ın eleştirdiği biçimde bir Ötekilik tarifi yapmaktadır. Asıl olan erkek öznedir. “Öteki” olan kadın ise yine kendi özgüllüğünü oluşturan otonomisi içerisinde değil ancak erkeğe göre sözde-eksikliği içerisinde ele alınır. “...Freud, küçük kız çocuğunun, ergen bir kızın ve kadının toplumsal cinsiyetini ve daha genel anlamda kimliğini yalnızca küçük erkek çocuğun, ergen bir erkeğin ve erkeğin cinsiyeti ve kimliği açısından değerlendirir.”¹³² Freud'un çocuk cinselliğinin son aşaması olan bu üçüncü evreye bile erkek cinsel organının adını vermesi bu yüzdendir. “... ‘fallik’ evre, çocuğun libidosunu (cinsel dürtüsünü) cinsel organlara yöneltir; ama bu evreye ‘jenital’ (cinsel organ) evre değil ‘fallik’ evre denir. Çünkü Freud’a göre bu noktada yalnızca erkeğin cinsel organı tanınır.”¹³³

Freud'un farklılıkları açıklamaya yönelen ve rasyonel bütünlüklü özneyi parçalayan kuramı bile yine merkezi bir eril ideolojinin yansımasından kurtulamamıştır. Freud'a göre oidipus döneminde, kız çocuğu kendi erojen bölgesinin ikincilliğini kabullenerek kadınlık kimliğine ulaşır. Kendi anatomik farklılığını Freud'un bu kadar merkezde tuttuğu erillığe göre konumlandırıran kız çocuğu “imrenme” duygusu ile birlikte, bilinçdışı süreçlerinde kendine merkezilik kazandırması uğruna “sahip olma” arzusunu sürdürür. Hatta Freud artık çocukluk evresini geçmiş ve yetişkinliğe atılmış kadınlarda bile bu bilinçdışı arzusunun devamını bir analiz nedeni olarak görür. Kadın bu aşamada erilin genital organına değil ancak bu farklılıktan kaynaklanan ve erile atfedilen özelliklere imrenmektedir; “...örneğin bir fikir mesleğinde çalışma olanağı, çoğu zaman içetıkılmış bu isteğin buğulanmış biçiminden başka bir şey değildir.”¹³⁴ Kadının eril kimliğe bürünen *logostan* pay alma çabası, bir kez daha eril ideolojinin vurgusunu arttırır.

Irigaray, Freud'u sadece *logocentric* bir gelenek içerisinde kalmakla suçlamaz. Aynı zamanda bu kültürü, erili merkeze koyduğu teoremle tekrar üretmekle suçlar. Freud da Simone de Beauvoir gibi merkezi erilin mutlaklığını teşhis etmiş, ancak bunu olumsuzlamamıştır. Nihayetinde ne Freud ne de Beauvoir; “...ötekini öteki olarak tanır, ancak her ikisi de farklı şekillerde, adeta kadının “eşit” olmaya çalıştığı bir öznellik modeli olarak erili alıkoymayı önerirler... Bu ideal, tarihsel olarak eril olan tekil bir öznellik modeli öne süren geleneksel felsefenin idealine itaatkâr kalmaktır.”¹³⁵

Görüldüğü üzere Freud'un teoremi hemen hemen tüm feminist düşünürler tarafından ilk etapta kolaylıkla saf bir eril ideolojinin dili olarak aşağılanabilir. Ancak Cixous ve Kristeva, Irigaray'ın geldiği noktadan bir adım daha öteye giderek bu teoremi aynı zamanda kendi kavramsal çerçeveleri için verimli bir kaynağa dönüştürmeyi başarır.

¹³² Irigaray Luce, 1994, s.85

¹³³ Eagleton Terry, 1983, s.191

¹³⁴ Freud, 1983, s.147

¹³⁵ Irigaray Luce, 1994, s.86

Tezin kapsamında ele alınacak Fransız feminist düşünürlerden Cixous, erilin merkezi konumu işgal ettiği Batı felsefi geleneği içersinde “kadın”ın yerini sorgularken Freud’un kadın cinselliği için öne sürdüğü pasifliği de, *fallus* merkezli kültürün bir uzantısı olarak okur. Freud’a göre Oidipus döneminden önce aynı erkek çocuk gibi annesi ile dolayumsuz bir ilişki yaşayan, ilk aşk hedefi annesi olan kız çocuğu, “kadın” olmak için Oidipus döneminde bu aşk hedefini babaya doğru değiştirmek durumundadır. *Fallik* döneminde annesinin de aynı kendisi gibi *fallus*dan mahrum olduğunu gören kız çocuğu, bu hayal kırıklığı ile beraber kadınlık evresine doğru bir geçiş yapar. Bu geçişin kilit noktası kız çocuğunun “aktif” bir cinsellik sağlayacak olan penise sahip olamayacak olmasına ilişkin kavrayışıdır. Böylelikle bu dönemden geçen kız çocuğu “aktif” bir *fallus* etkinliği bırakarak “pasif” bir kadınlığın kabulüne geçer. “Bu durumda edilginlik ağır basar; babaya eğilim, içgüdüsel dürtülerin yardımı sayesinde üstünlük kazanır, fallus etkinliği yok edilir.”¹³⁶

Freud, Phythagorasçılardan itibaren kurulmaya başlanan denklemi bir kez daha tekrarlamıştır; cinsiyetlerin oluşumunu dahi açıklarken Batı geleneği ikili karşıtlıkların sıradüzeninden kurtulamamıştır; “Aktif (erkek) ve Pasif (kadın)”. Freud için kadın cinsiyetini oluşturan bu edilgenlikten başka bir şey değildir.

Cixous, bu ataerkil kültür içersinde kadının yerini sorgularken Freud’un kadın cinsiyeti için kurduğu bu denklemi, diğer ikili karşıtlıklar ile bir arada ele alır;

“Kadın nerede?

Etkinlik/Edilgenlik

Güneş/Ay

Kültür/Doğa

Gündüz/Gece

Baba/Anne

Kafa/Kalp

Anlaşılr/ Duyulur

Logos/Patos

Erkek

Kadın”¹³⁷.

Cixous da Freud’un da geldiği bu noktada *logocentrism*in ve *fallus*merkezciliğin işbirliğini teşhis eder. Freud kadının ne olduğunun psikanalizle tam olarak açıklanmayacağını

¹³⁶ Freud, A.g.e., s.150

¹³⁷ Cixous Helene, 1975 (a), s.37

belirtmek için “kara kıta”ya benzetmiştir.¹³⁸ İşte bu nokta Cixous tarafından eleştiri getirilen bir başka noktadır. Zaten Freud kadının ve kadın *libidosunun* ne olduğunu ancak erkekte ve erkek *libidosunda* olmayanla tanımlar. Cixous Freud’u, cinsiyetlerin oluşumunda sadece eril *libidoyu* esas alması ve kadınlığı da anatomik bir eksiklikten kaynaklanan kader olarak değerlendirmesinden ötürü eleştirir. Freud cinsiyetleri sadece anatomik *fallusa* sahip olmak veya olmamak arasındaki farka göre açıklarken fazla indirgeyici davranmıştır. Kadının bilinmeyen bir *libidoya* sahip bir “kara kıta” olarak tanımlanması Cixous için *fallologocentric* kültürün bir başka politikasını gün yüzüne çıkartır; kadın “eksik erkek” olmak dışında kendinin ne olduğuna ilişkin bir ontoloji yapamaz. “ ‘Kadın kendine mesafe koyar’ ve ‘kadını, erkeğin onda ne görmeyi beklediğine göre görünür (=görünmez) yapar’ ki bu da neredeyse hiçbir şeydir.”¹³⁹

Ancak Cixous eril ideolojinin ürünü olan Freud’un psikoseksüel gelişim kuramını bir kenara fırlatmaz; aksine dişilin bu kadar tanımsız bırakılmasını bir fırsat olarak değerlendirir. Freud, onun için, daha sonrasında özgür bir dişil özne yaratmasına olanaklılık tanıyacak bir başlangıç noktası haline dönüşür. Nihayetinde Cixous’a göre Freud’un kuramının tek kurbanları kadınlar değildir. Merkezi konumu işgal eden ve toplumsal bir üretimin sonucu olmayıp aynı zamanda onu tekrar üretmekle mahkûm olan erkek, Cixous’a göre kadın *libidosunun* zenginliğine sahip değildir. Freud’un kuramına göre onun eril cinsiyeti, *fallusunun* etrafında sınırlandırılmıştır. Oidipus döneminde her iki cinsiyetin de karşı karşıya geldiği hadım edilme korkusu *fallus* merkezci kültürün kurbanlarının sadece kadınlar değil erkekler de olduğunu gösterir. Cixous’un kendisini “feminist” olarak adlandırmaması da bu sebeptendir; çünkü ona göre feministler “erkek, eril bir dünya ile tam bir kaynaşma isteyen güç-peşindeki kadınlardır. Feminizm bu yüzden dişil’in farklılığını inkâr eder ve ataerkilliğin kadın düşmanlığını onaylar.”¹⁴⁰ Cixous’un feminizm olarak değil ancak kadın hareketi olarak gördüğü bu özgür özneler yaratma konusunda Freud’u nasıl yorumladığı ve hangi şekillerde kendisine bir başlangıç yaptığı Lacan’ın ele alındığı bölümde incelenecektir.

Fransız feminist düşünürleri içersinde ele alınacak olan Kristeva da ataerkil bir projeksiyon olarak değerlendirmenin ötesinde, Freud’u Lacan’cı bir yeni yorumla öznenin anlam süreçlerinin üretimi olduğunu ortaya koymasından ötürü onar. Anatomik olarak ele alınan *fallustan*, sembolik düzen içersindeki *fallusa* geçişi ele almak ve özneleri bu süreçler içersinde ele almak için Lacan’a geçmek gerekmektedir.

¹³⁸ Cavallaro Dani, 2003, s.66

¹³⁹ A.g.e., s.67

¹⁴⁰ A.g.e., s.17

2.4.2. Lacan: Fallusun Anlamı

Çoğu zaman Freud'un tekrar yorumu olarak okunan Lacan, psikanaliz kuramına yeni yaklaşımlar getirmekte çoğu zaman ondan daha radikal olmuştur. Lacan Freud'un doğadan kültür haline geçiş açıklamalarını doğal halden dile geçiş olarak yeniden yorumlar. Yani Lacan, bir "özne" statüsüne sahip olmayı açıklamak için Freud yaptığı biçimde anatominin merkezde durduğu biyolojik nedenler üzerinde durmaz. Bakılması gereken esas yer "dil"dir.

Lacan'a göre bilinçdışı süreçler, Freud'da olduğu gibi farklı *libidinal* süreçleri oluşturan dürtü ve doyumlar sonucunda ortaya çıkmaz. Bilinçdışının ön koşulu bir dilin içine girmektir. Lacan'ın Freud yorumları da böylelikle Saussure ile birlikte ortaya çıkan yeni dil düşüncesi etrafında şekillenir. Bir önceki bölümde ele alınan bu dil anlayışı Batı merkezli *logocentric* geleneği ve bu geleneğin "hakikat" anlayışını sarsan önemli bir görüştür. Dildeki *gösteren*lerden ve bunların arasındaki farklılık ilişkisinden bağımsız "*gösterilen*"ler olamayacağını öne süren bu anlayış, dile içkin geleneksel "hakikat" anlayışının yerine de dilden bağımsız düşünilemeyecek "toplumsal uzlaş"ları geçirmiştir.

Lacan'cı anlayışı belirleyen de bu yapısalcı dil anlayışıdır. Lacan'ın Freud kadar biyolojik indirgemeler üzerinde durmamasının sebebi de budur. O dilden bağımsız bir biyolojiden bahsedemeyeceğimizi öne sürer. Lacan için; "...biyoloji daima insan öznesince yorumlanıp dil tarafından kırılaarak yansıtılır; öyleyse dilden önce 'beden' diye bir şey yoktur."¹⁴¹ Lacan Freud'un fiziksel alanda yorumladığı süreçleri, simgesel alanda tekrar yorumlamıştır.

Lacan'ın cinsiyetlerin oluşumunu ve doğal halden "özne" durumuna geçişi dil bağıntısı içersinde okuması, feminist düşünürler için Freud tarzı dişi cinsiyeti anatomik bir kader olarak okunması zorunluluğunu ortadan kaldırmıştır. Nihayetinde Freud her ne kadar Batı geleneğinin mutlak öznesini, bilinçdışı süreçlerin varlığı ile sarsmış olsa da, yine de cinsiyetlerin oluşumu için hazırladığı açıklama, evrensellik statüsünden kurtulamamış bir açıklamadır. "Freud kültüralist-tarihselci bir açıklamadansa insanın ruhsal örgütlenmesinin tüm tarih ve kültürlerde narsistik ve Odipal eksenler çerçevesinde tanımlanabileceği fikrini kabul eder."¹⁴² Oidipus, Freud'cu bir dar çerçeve içersinden bakıldığında, kadının erkekten anatomik farklılığından ötürü ikincil bir konumdan çıkamayacağı bir kaderdir. Değerler hiyerarşisinde altta yer alan "pasiflik" kadını kadın yapan doğal bir nedendir ve yine bu dar çerçevenin içersinden bakıldığında da her kadının gerçekliğini oluşturan evrensel bir sonuçtur. Bir anlamda Freud'un kadın cinsiyetine ilişkin açıklamalarla, eril altında yer almış kadının konumunu doğallaştırdığı söylenebilir. Ancak Oidipusun Lacan tarafından biyolojik

¹⁴¹ Sarup Madan, 1988, s.18

¹⁴² Tura Saffet Murat, 1989, s.134

özelliklerden muaf, dilde geçen bir süreç olarak okunması, Fransız feminist düşünörlere hem Batı geleneğini eleştirebilme hem de yeni özgür öznelerden bahsedebilme olanaklılığı vermiştir. Bunu açıklamak için Lacan'ın öznelliğin doğasına ilişkin söylediklerine bakmak gerekir.

Lacan için biyolojik bir kendilik olmadan özne olmaya doğru giden yolda üç temel evre vardır. Bunlar; *Gerçek (Real)*, *İmgesel (Imaginary)* ve *Sembolik (Symbolic)*'tir.

Lacan'ın, 0-6 ay arasında geçtiğini öne sürdüğü *Real* dediği alan anlatımı en zor alandır. Çünkü bu alan dil dolayımına girmeden önce yer alan bu yüzden dilde bir karşılığı olmayan alandır. *Real* ; "...dilsel düzene girmeden önce, hatta özne-nesne ayırımından habersiz olduğumuz dönemde yaşamış olduğumuz ve hala varlığını hissettiğimiz, ama anlamamızın ya da bilmemizin imkânsız olduğu haldir."¹⁴³ Ancak varlığı dile gelmese bile bize kendini hissettirir.

Freud, cinsiyetlerin oluşumunda Oidipus öncesi dönemde hem erkek çocuğun hem de kız çocuğun anne ile dolayumsuz bir ilişki içersinde olduğunu ileri sürer. Her iki cinsiyetteki çocuk için de ilk aşk hedefi annedir. Ancak Oidipus döneminde bu ikili ilişki güce sahip bir otorite figürü olarak babanın da dâhil olması ile biter. Erkek çocuğu ilk arzu nesnesi olan annesini, rakip olduğu babası tarafından hadımlaştırılma korkusu ile bırakır. Kız çocuğunda ise bu süreç daha sancılı geçer, ancak yine de anneden otorite figürü olan babaya yönelir. Her iki cinsiyet de bütönlük halinde bulundukları annelerini terk etmek durumunda kalmışlardır. İşte Lacan bu noktayı çok daha farklı bir biçimde yorumlar. Lacan'ın fiziksel süreçleri sembolik süreçlere dönüştürdüğünü hatırladığımızda çocukların bırakmak durumunda oldukları; "...literal anlamdaki fiziksel anne figürü değil ancak dile girmeden önce hayatı niteleyen tamlik duygusudur, yani bizim duygu ve arzularımızı asla eksiksiz olarak ifade edemeyecek göstergeleri kültürün bize zorla benimsetmesinin öncesidir."¹⁴⁴ Lacan için çocuğun kendine bir kimlik edinme yani toplumsallaşma sürecine girmesine neden olan ve *Reelden* sonra gelen bu ikinci dönem, "*ayna evresi*"nin de içinde yer aldığı *İmgesel (Imaginary)*'dir

Ancak çocuğun gelişiminin altıncı ve onsekizinci aylarına tekabül eden dönemde girdiği *ayna evresi*, çocuğun kendine bir öznellik kazanma yolunda ilk hayallere maruz kaldığı dönemdir. Çünkü bu dönemde çocuk ilk defa kendine ait bir imge görür. Ancak bu nokta son derece önemlidir; çocuğun öznelliğini kuracağı kendilik imgesi, ilk defa bir başkasından ona yansır. "Ayna evresinde çocuk bir nedenle, belki bir aynada, belki bir yetişkinin gözlerindeki yansımada, belki de oyun arkadaşlarıyla kendi arasında ansızın bir benzerlik fark etmesiyle,

¹⁴³ Durudoğan Hülya, 2007, s.55

¹⁴⁴ Cavallaro Dani, 1993,s.28

kendi dışından gelen kendisine ait bir imge görmeye başlar.”¹⁴⁵ Böylelikle çocuk aslında kendine dışardan gelen yabancı bir imgede, bütünlüklü bir birey olma vaadini görür. İşte bu dönem imgeselin bittiği ve bütünlüklü özne olma vaadi ile *infantın sembolîğe* girdiği dönemdir. Lacan’ın deyişiyle “özne ötekinin söylemidir”.¹⁴⁶

Ayrıca *İmgesel (Imaginary)* olarak adlandırılan dönem, Lacan’ın kuramı için kilit noktada bulunan ve onun tüm öznelliği buna bağlı olarak açıklayacağı, “arzu”nun ortaya çıktığı dönemdir. Özne nesne ayırımı yapılmadığı, her ihtiyacının istek dolayımına girmeden karşılandığı, bir anlamda “doğayla tam bir bütünlük içinde yaşandığı”¹⁴⁷ *Reel, Imaginary*’de çocuğun dışardan gelen “ben” imgesine maruz kalışıyla biter. Çocuğun bir “kendilik” geliştirmeye başladığı ve “...her şeyin kendisine *diğer* olduğunun fark edilmesiyle duyulan endişe ve rahatsızlık, insanın hiçbir zaman tatmin edemeyeceği bir arzunun oluşmasına da neden olur.”¹⁴⁸

Reel ve *Imaginary*’den sonra gelen üçüncü aşama, artık toplumsallaşmış bir “özne”den bahsedebileceğimiz *Simgesel (Symbolic)* dönemdir. *Simgesel* döneme girişi Lacan Freud’dan farklı bir biçimde yorumladığı, Oidipus kompleksine girişle açıklar; Oidipus artık biyolojik bir bağlamda değil ancak sembolik bağlamda ele alınır. “Freud’un kısaca erkekte ‘penisin kesilmesi tehdidi’, kadında ise ‘penis hasedi’ başlıkları altında ele aldığı penise ‘sahip olmak’ ile ilgili imgesel sıkıntılara denk düşen karmaşa, Lacan’da daha da derinde dil ile devreye giren ‘simgesel’ bir ‘olmak’ sorunsalına bağlanır.”¹⁴⁹ Lacan’ın kuramında kültürel, toplumsal bir öznelilik kazanması için çocuğu anne ile bütünleşmişlik halinden çıkaran biyolojik bir baba değildir; *Babanın Adı*dır. “ ‘Ad’ kelimesi çocuğun dile ve dilin kurumlarına tabi oluşunu açıklarken, ‘Baba’ kelimesi de Batı kültürünün ataerkil yapılarını sembolize eder.”¹⁵⁰

Freud’un kuramında cinsiyet farklılığını açıklayan anatomik penis, Lacan’da ataerkil kültürün bel kemiğini oluşturan soyut bir güç imgesi durumundaki *fallusa* dönüşür. Ancak Lacan da her ne kadar Freud kadar ataerkil perspektife bağlı kalmadığını onu aştığını düşünse de kendisi de Batı *logocentric* geleneğinin cinsiyet yanlısı sirayetinden tam olarak kurtulamamıştır. Bunu da “... Freud fallusun bu imgesel işlevinin, cinselliğin *her iki cinsten* de hadım edilme karmaşası tarafından bir soru işareti yapılmasını tamamlayan sembolik sürecin kilit noktası olduğunu ortaya koymuştur”¹⁵¹ derken açıkça dile getirmiştir.

¹⁴⁵ Mansfield Nick, 2006, s.58

¹⁴⁶ A.g.e.,s.60

¹⁴⁷ Durudoğan Hülya, 2007.,s.56

¹⁴⁸ A.g.e.,s.56

¹⁴⁹ Tura Saffet Murat, 1994, s.16

¹⁵⁰ Cavallaro Dani, 1993, s.29

¹⁵¹ Bowie Malcolm, 1991, s.123

Lacan için artık penisin anlamı, Freud'da olduğu gibi erkek cinsi lehine, kaçınılmaz bir biyolojik belirleyici olmamasına rağmen yine de cinsiyetlerin belirlenmesinin kilit noktasında duran sembol oluşudur. Ancak bu sefer önemi, bir sembolik gösterge olarak ona yüklenen tarihsel ve kültürel anlamlardan kaynaklanır. Dolayısıyla *fallusun* da ayrıcalıklı bir kavram olması, Lacan için de kaçınılmaz bir sondur. Freud'daki penise sahip olma veya olmama durumunun kız veya erkek çocuğunun kimliğini ve öznelliğini belirlemesi gibi Lacan'da da *fallus*, tüm yaşam boyunca bireyin hem içinde belirleneceği hem de bireyin tekrar bu yapıyı üreteceği anlamlandırma süreçlerini başlatır; "...fallus genel bir ilkel yapıdır, ancak bu noktada artık anatomiden evrensel anlambilime terfi etmiştir."¹⁵²

Reel'deki bütünlüklü özne, anne ile olan bağınyı kaybettikten sonra ancak bir kendilik geliştirmeye başlar. Bu nokta Lacan için oldukça önemli bir noktadır. Çünkü onun kurguladığı öznellik felsefesinin temel ontolojik dayanağı işte bu kayıpla meydana gelen yarılmalıdır. Anne ile dolayumsuz bağınyı kaybetmeden, bu temel yarılmayı yaşamadan hiçbir birey sembolik düzen içersindeki "ben" *gösterenin* içini dolduramaz.

Özneyi sembolige iten ve ona bütünlüklü bir özne olma vaadini veren süreç *logocentric* geleneğin işleyişini gözler önüne çıkaran süreçtir. *Logocentrism* Platon'dan itibaren her bir *gösterenin* bir *gösterilene* tekabül ettiği, tüm rölativitelere muaf, anlamı kendinden menkul bir sembolik düzeni temel olarak bellemiştir. Kendi gücünü eril değerleri merkeze alarak kuran, ataerkil Batı geleneğinin kimliğini cinsiyetlendiren de bu sistemdir. Lacan ise bu sistemin dayanak noktasını, yani anlamların sabitliğinin garantörünü yine bu geleneğin sesini dinleyerek belirler; bu nihai *gösterilen*, her zaman sabit bir anlamın varlığını öne süren *fallustur*.

Saussure'cü dil anlayışı, her bir *gösterenin* bir *gösterilene* tekabül ettiği *logocentric* dil ve hakikat anlayışına büyük bir darbe indirmişti. Bu yeni dil anlayışına göre artık hiçbir zaman kendine özdeş olduğunu öne süremeyeceğimiz anlam, her bir göstergenin diğer göstergelerden ayrıldığı "fark" çizgisinde kendini gösterendir. İşte Lacan'ın çocuğun toplumsallaşmasını, cinsiyetli bir kimlik edinmesini ve bilinçdışının oluşmasını açıklarken izlediği yol da bu Saussure'ci dil anlayışından geçer. İmgesel dönemde aynadaki imgesi karşısında bir "ben" oluşturmaya başlayan çocuk, esas yarılmayı dile girdiği zaman yaşar. Saussure'ci anlayış da burada devreye girer. Çocuk ancak *Babanın Adı* ile tanıştığı zaman, cinsiyetler arasındaki farkı anlar. Kadın veya erkek olmak anlamı kendinden menkul cinsiyetler olduğunu öne sürmek değildir. Çocuk, "...Saussure'ün kimliklerin ancak farklılıkların sonucu olarak ortaya çıktığı görüşünü, bir öznenin ya da terimin ancak bir

¹⁵² A.g.e., s.125

diğerini dışlayarak kendi olduğu olgusunu kavramak zorundadır.”¹⁵³ Bir farklılık işareti olarak, simgesel düzende kimlikleri anlamlandıran, yani cinsiyetlendiren ayrıcalıklı *gösteren* ise *fallustur*. Eril olan, ataerkil otorite içerisinde sahip olduğu bu mutlak güç göstergesi ile birlikte avantajlı konumda olandır.

Nihayetinde Lacan feminist felsefeye, cinsiyetleri anatomik bağlamları dışında toplumsal anlam süreçleri içerisinde açıklama olanağı vererek yeni bir perspektif aralamıştır. Kendisi söz ve akıl arasındaki eril bağlantı örgüsünü, Freud’un bir tek eril olan *libidoyu* asıl olarak ele almasında teşhis eder; “Fallik gösterenin işlevi bu noktada en derin bağlantısına değer: Eski Yunanlılar’ın *Novç* ile *Λογος*’u içinde somutlaştırdıkları bağlantı.”¹⁵⁴ Ancak eril imalarla yüklü söz ve akıl arasındaki bağlantının teşhisi bile onu *logocentric* geleneğin elçisi olmaktan tam anlamıyla alıkoymamıştır. Çünkü anlam analizlerinin dayanak noktasında duran ayrıcalıklı *gösteren*, aynı zamanda içinden geldiği geleneğin sesini oluşturan *fallustur*.

2.4.3. Lacancı Kadın İmgesinin Olanaklılığı

Cinsiyetlerin oluşumunu sembolik süreçlere indirgeyen Lacan, aynı zamanda merkezi gösterge olarak “*fallus*”u kullanarak geleneğin içerisinde kalmış görünmektedir. Ancak Lacan bir yandan da sessizleştirilmiş kadınlara ilişkin bir şeyler söyleme olanağını da bu bölümde ele alınacak kadın düşünörlere verir görünmektedir.

Ataerkil görünümün ardında bu yeni döneme geçişi ve onun yorumlamalarının özellikle Kristeva ve Irigaray bağlamında önemini Grosz üç ana madde altında toplar. Birincisi; Lacan’ın geleneğin eril, kartezyen, sabit ve bütönlöklü öznesini, toplumsal ve sembolik süreçlere indirgeyerek mutlaklığını sarsmasıdır. Onun teoremi “ dişi ve eril öznelerin önceden verili biyolojik kendilikler olarak değil, sosyal ve tarihsel etkileşimler olarak görülmesini sağlamıştır.”¹⁵⁵ İkincisi Lacan’ın bir özne olabilmek için toplumsal olarak belirlenmiş cinsiyet rollerinden birini yüklenmenin şart olduğunu öne sürmesi ve cinsiyet farklılıklarını farklı bir bağlamda tartışmaya açmasıdır. Cinsiyetler bundan böyle verili nitelikler olarak değil, ancak soyut mutlak güç *göstereninin* etrafında, sahip olma veya olmama farkına göre açıklanır. Üçüncüsü, feminist felsefeye yeni bir alternatif model kurmada olanaklılık tanıyan anlamlandırma süreçlerinin merkeziliğini ortaya çıkarmasıdır. Artık kartezyen konuşan

¹⁵³ Eagleton Terry, 1983, 205

¹⁵⁴ Bowie Malcolm, 1991, s.137

¹⁵⁵ Grosz Elizabeth, 1990, s.148

öznenin yerini, konuştuğu dil ve onun anlamlandırma süreçleri sonucunda kendini üreten özneler alır; “İnsan konuşur... Ama insanı insan yapan sembol olduğu için.”¹⁵⁶

Tüm bu tespitlerin ardından yeni dalga Fransız feminist düşünürler için sorulması gereken tek bir soru vardır; “*Simgesel sözleşme içerisindeki bizim yerimiz ne olabilir?*”¹⁵⁷. Lacan’ın teoreminde kadınlar, merkezi gösterge olan *fallusa* uzaklıklarından dolayı, aynı zamanda dilden dışlanan ve temsili olmayanlardır. Kadın, bir yandan dilin sınırlarından dışlanan bir yandan da bu yapının merkezi erilliğini olumlayandır. Erillik kendi anlamını ve gücünü dışilden farklılığına göre alıyorsa Kristeva’ya göre de olduğu gibi kadınlar, farklılık temelinde işleyen dilde anlamın üretilmesini olanaklı kılarken aynı zamanda dilde kendilerine ve deneyimlerine ait bir yer bulamayan “kurban”lardır.¹⁵⁸

Lacan’ın öznellik kuramına göre dilin içinde varolurken bir yandan da dil tarafından bölünenler sadece kadınlar değildir. *Reel* döneminden *Imaginary* dönemine geçerek bir özne olmanın ontolojik ön koşulunu yerine getiren infant, cinsiyetsiz bir kendiliktir. Ancak erkek bu dönemden geçerken öznelliğini *fallus* ekseni bir arzu çerçevesine oturtur. *Babanın Admın* belirlediği ataeril yasalar çerçevesinde, -sözde-sahip olduğu *fallus*la iktidara en yakın duran erkektir. Bu sahiplik, toplumsal düzen içerisinde erile sabit bir kimlik, sabit bir temsil vaat eder gibi görünmektedir. Ancak dile anne ile ilişkisinin bütünlüğünün yarılması ile giren özne, erkek de olsa bu vaat edilen bütünlüklü kimliğin çok ötesinde durur. İktidar ve tamlik *göstereni* olarak *fallus*un nihai anlamı eril tarafından da hiçbir zaman ele geçirilemez. Çünkü *fallus*, hem dili oluşturur hem de dile yarılarak giren her özneye o ilksel tamlik haline dönecek “ben”in içini doldurmayı sunar. Ancak mevzu bahis olan bir eril özne dahi olsa, bu tamlik hali; bir “ben” olabilmek uğruna, dönmek üzere çoktan terk edilen bir diyar haline gelmiştir.

Ancak yine de tüm göstergelerin garantörü olarak, toplumsal anlamların sabitliğini sağlamakla mükellef olan göstergenin, eril bir temsile sahip olan *fallus* olması, dilde de avantajlı konumda olanları erkekler yapmıştır. “Demek ki, *fallus* hem erkek öznesinin kültüre girişi sırasında yitirdiği şeylerin hem de bu girişi sırasında kazandığı şeylerin bir gösterenidir.”¹⁵⁹

Batının *logos* merkezli dilinin aynı zamanda *fallus* merkezli de olduğuna ilişkin bu teşhis, bu sistem içerisinde yer alan kadının yerinin ne olduğu sorusunu Kristeva’nın yaptığı gibi gündeme getirir. Ancak Lacan’ın kadının ne olduğuna ilişkin söylemleri, yeni dönem feminist düşünürlerin oluşturmaya çalıştıkları öznellik tasarısına imkân tanıyacak şekilde zengindir.

¹⁵⁶ Bowie Malcolm, 1991, s.64

¹⁵⁷ Kristeva Julia, 1994, s.17

¹⁵⁸ A.g.e., s.17

¹⁵⁹ Sarup Madan, 1988, s.42

Lacan için evrensel bir “kadın” statüsü yoktur; “Kadın bir tüm (all) ya da bir Tüm değildir. O hiç de tüm değildir. O bir Bir de değildir, yalnızca birden azdır ve birden çoktur.”¹⁶⁰ Kadın, dil dolayımına girmeyen, bu yüzden sabit bir kategori içerisinde muhafaza edilmeyendir. İğdiş edilme korkusu ile ilk arzu nesnesi olan anneyi terk eden erkek, ilksel bütünlük halinde yaşadığı hazdan da mahrum olandır. Bu nokta Lacan’ın, daha sonrasında Cixous ve Kristeva tarafından da kullanılacak olan ve yeni bir kadın kuşağının oluşumunu başlatacak olan yeni bir terimin; haz (*jouissance*)’ın devreye girdiği yerdir. *Jouissance*, “...eksikliğin de karşıtıdır. Başlangıçtaki kaybı geri kazanma fantezisinin kaynağındadır, bu yüzden Lacan’ın üç düzeninden biri olan gerçek’te temeli vardır.”¹⁶¹ Erkek ancak bu *jouissance* durumuna bir son vererek erkek olur. Erkeğin bu ilksel hazzı, ensest yaşağının kodlandığı *Babanın Adımı* kabulünde sona ermiştir. Erkek bir erkek kategorisine ancak ilk öteki olan annenin bedeni ile yaşadığı hazzın yerine babanın sesini koyarak ulaşır. Kadının ise *jouissance* ile yaşadığı ilişki biraz daha farklıdır; dilde bir kategori olarak temsili olmadığından ötürü kadın, dilin dolayımına girmeden önce yaşanan bu *jouissance* ile hala bağlantı halindedir.

Bu durum Freud’un kadının kendine neden bir süperego geliştirmediğine ilişkin açıklamasına benzer. Oidipus dönemini erkek kadar sorunsuz bir biçimde geçemeyen kız çocuğu, bu dönemin karmaşasını da belirsiz bir süre daha yaşamaya devam eder; “Bu koşullarda oluşması tehlikeye düşmüş olan benüstü, kültürel bakımdan gerekli güce de, bağımsızlığa da erişemez.”¹⁶² Kadının iktidar odağından uzaklığının sebebini, onun Oidipus sürecini uzatan ve muğlaklaştıran anatomik farklılığında gören Freud’un tersine, Lacan bunun sebebini onun ataerkil kalıplarla bezenmiş sembolik düzenden uzaklığında görür. Lacan dilde “kadının olmadığını” söylerken, aslında Freud’dan bir adım daha öteye giderek, kadının kültürün özü olarak gördüğü *fallus gösterenine* uzaklığının, aynı zamanda onun kültürün belirlenmişliklerine uzaklığı olarak da görür.

Kadının, kurgusalılığı gözler önüne serilmiş bu kültürden dışlanmışlığında, onun marjlarında yer alışında, onun için yeni bir oluşun olanaklılığı yer almaktadır. Kadının hazzı, *jouissance*’ı *fallus* ekseninde biçimlenmemiştir. Toplumsal ve kültürel verili değerlerden muafiyetleriyle kadınlar; “...aşırılığın ve anlaşılmazlığın koruyucu azizeleridir.”¹⁶³ Lacan, ilk başta birçok feminist düşünür tarafından, kültürün temelini oluşturan ana göstergeyi, iktidarı temsil eden ve bu anatomiden gelen bir gücün temsili olan “*fallus*”u gösterdiği için eleştirmiştir. Eğer Lacan okumaları, sadece “*fallus*” eksenini takip edilerek yapılırsa bu

¹⁶⁰ Bowie Malcolm, 1991, s.145

¹⁶¹ Wright Elizabeth, 2000, s.83

¹⁶² Freud, 1983, s.152

¹⁶³ Bowie Malcolm, 1991, s.147

varılması son derece kolay bir sonuçtur. Ancak Lacan okumaları daha da derinleştirildiğinde görülecektir ki, aynı zamanda o, kadın cinselliğinin neligini düşünürken, bu konuda süre gidecek tüm tartışmalar için aynı zamanda yeni bir ontolojik zemin de hazırlamıştır.

Dilde ancak eksilerek var olduğu öne sürülen ve böylelikle içi fazlaca bir karamsarlıkla boşaltılan insan öznesi, getirildiği bu konumdan yine Lacan tarafından kurtarılacaktır. “*Fallus*”un tüm insan özneleri için eksiltici, bölücü iktidarının gölgesinden kurtuluşu, bu defa dişile atfedilen “*jouissance*” ile yakalanacaktır. Büyük harfle “Öteki” dilde yasaları koyan ve iktidarı mutlak olan ilksel baba mitinin sembolüdür. Lacan da öznelerin arzuladıkları tamlık hayallerini gerçekleştirmek için yöneldikleri ve tanrılık tınısı taşıyan eril Ötekine karşı gelecek gücü dişil tınılarda arar; “Hem niçin Öteki’nin bir yüzünü, yani Tanrı yüzünü kadının zevkine yaslanır biçimde yorumlamayalım?”¹⁶⁴ Kadın bu defa da Lacan tarafından özneleri eksilterek gerçekleştiren ataerkil ideolojiyi dönüştürücü gücün temsilcisi olarak tasarlanır. İnsan öznesini parçalayan verili düzen ve otoriteye karşı koyuş, dişile atfedilen ve *logocentric* geleneğin içersinde yapılacak tüm tanımlamaların sınırlarından muaf olarak kendi gerçekliğini yaratan haz, yani *jouissance*’dır.

2.5. Lacan’ın Fransız Feminizmi Üzerindeki Etkisi

Lacan cinsiyetleri, kaçınılmaz anatomik kaderler olarak değil ancak toplumsal, kültürel üretimlerin sonuçları olarak görmüştür. Ayrıca bu toplumsal ve kültürel üretimlerin ardında işleyen mekanizma, kendini dil yoluyla kuran ve yine dil yoluyla devamlılığını sağlayan ataerkil bir sistemdir. Yeni dönem feminist düşünürler için esas ele alınması gereken yer belli olmuştur. Bundan sonra safdilli eşitlik talebi söylemlerinin ötesinde, esas üzerinde durulması gerekenin eşitsizliklerin kaynağı dil ve söylemin bizzat kendisi olduğu, bu yeni dönem feminist felsefesini belirleyen düstur haline gelmiştir.

Kadınların, Lacan tarafından altı çizilen dil yurdundan sürülmüşlükleri ve dilde kendilerine ait bir alanlarının olmaması bir yandan eleştirel bir biçimde ele alınırken bir yandan ilerlemeci bir anlayışla da değerlendirilmiştir. Eğer kadınların *fallus* eksenli bir kültürde kendilerine ait bir alanları yoksa bu iki anlama gelmektedir; kadın bu kültürün sınırları içersine alınamayan ve aynı zamanda buna karşı koyan alternatif yeni bir oluşun temsili olabilir. Toplumsalın yarattığı, Lacan’cı anlamda mağdur özne için bu mağduriyete karşı çıkışın anahtarı da yine dişil olandır. Onların toplumsallaşma sürecine tam olarak giremedikleri için kayıp bir hazine olarak yaşadıkları hazları, yine ve yeni bir dilin dolayımına

¹⁶⁴ A.g.e., s.149

girerek özgürleştirici bir panzehir haline gelecektir. Kadınlar *fallusun* merkezde olduğu dil evinden sürülmüşlerse, kendilerine yeni bir dil evi yaratacaklardır. Kadınların, toplumun süregelen düzenini bozmak, ataerkil değerler dizgesinin temelini sarsmak için *fallus* ekseninden uzakta, alternatif bir dil yaratmaları gerekmektedir. Bu yeni oluş, aynı zamanda Fransız feminist felsefesinin dönüştürücü ve politik bir yönü olduğunu da gözler önüne serer. Cixous söylemin bu siyasi gücünü vurgulamak için şöyle der; “...politik olan sadece siyasi alandan, medya tarafından nakledilen siyasi olaylardan çıkmaz; o açıkça konuşan erkek veya dişi öznenin kendi üzerindeki söyleminden başlar...”¹⁶⁵

Ataerkil söylemin kalıplarından kaçan ve rasyonel söz dizimleri içersine girmeyen bu yeni yazım biçiminin adı “*écriture féminine*” (dişil yazım)dır. “Aynı zamanda hem ütöpik hem deneysel *écriture féminine*, eril Sembolik düzen tarafından geliştirilen akılsalcılık ve mantık ilkelerini, geleneksel ilerleme ve çizgisellik kavramlarını ve beden zihne uzlaşım sal ikincil kılınışını reddederek, henüz hiçbir dili olmayanlar – yani, sessizleştirilmiş, marjinalize edilmiş ve baskı altına alınmışlar- için yazmaya çabalar.”¹⁶⁶ Tezin üçüncü bölümünde bu yeni alternatif yazım biçimi etrafında, Fransız Feminist felsefesinin belkemiğini oluşturan üç kadın düşünür; Cixous, Irigaray ve Kristeva ele alınacaktır.

¹⁶⁵ Cavallaro Dani, 1993, s.87

¹⁶⁶ A.g.e., s.119

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çağdaş Fransız Feminizmi ve *Écriture Féminine*

3.1.Irigaray

Fransız feminist düşünürlerinden Irigaray'ın en öne çıkan özelliği Batı geleneği ile yaptığı hesaplaşmaların sonucunda vardığı ve kadına bu sitem içersinde bir özne olarak yer açmasını sağlayacak “farklılık” kavramına olan bağlılığıdır. Nihayetinde Irigaray'ın birinci dalgadan ikinci dalgaya geçişte öne çıkardığı dişil öznenin farklılığı bir süre sonra onu her öznenin kendi özgüllüğünü yaratan farklılıkları taşıdığı görüşüne götürmüştür.

Batı geleneğinin ve kültürünün, kendisini eril merkeziyetçi olarak geliştirdiği saptaması Irigaray'ın en önemli eleştirilerindendir. “*Cosi Fan Tutti*” adlı makalesinde Irigaray en büyük hesaplaşmalarından birini cinsiyetlerin oluşumu açıklamasıyla Freud'la gerçekleştirir. Çünkü Irigaray'a göre psikanaliz sadece bir söylem değildir; o aynı zamanda cinsiyetli düşünce kalıplarını teşhis eden ve bunu dile getirirken de tekrar üretimini gerçekleştiren bir söylem türüdür. “Dişil cinsiyet üzerine psikanalitik söylem hakikatin söylemidir. Hakikatin mantığı hakkındaki hakikati dile getirir; yani, *dişilin sadece eril öznelerin tasarladığı modeller ve kanunların içinde varolduğu.*”¹⁶⁷

Nihayetinde Irigaray'ın Freud okumaları sadece erkek cinsiyetinin merkezde bulunduğu ve kadının ondan var olan eksikliğine göre tanımlandığı daha doğrusu tanımlanamadığı eleştirilerini ortaya çıkarır. Kadının ne olduğu sorusu, Platon ile başlayan geleneğin sözcülerinden biri olan Freud tarafından da sadece erkeğe olan bağımlılığı içerisinde açıklanarak bir açıdan cevapsız bırakılmıştır. Irigaray bu konuda şöyle der; “Kadın ve onun arzusu, bu cinsel ilişki kavramlaştırmasında söz konusu edilemez. Onun yazgısı, penis tek değerli cinsel organ olarak kabul edildiği sürece, ‘eksiklik’, ‘dumura uğrama’...ve ‘penis kıskançlığıdır’.”¹⁶⁸ Ayrıca, Irigaray'a göre, Freud cinsiyetler üzerine düşünürken, farklılıkları sadece anatomi üzerinden açıklamaya çalışarak yine eril bir bakış açısının içerisinde kalır.

Tek başına anatomik açıklamalarla yetinmeyen ancak cinsiyet açıklamalarına vakıf bir psikanaliz anlayışa bağlılığını da sürdüren Irigaray'ın çalışmaları Lacan'cı yaklaşım etrafında biçimlenir. Irigaray'ı Lacan'a yaklaştıran sebep, onun gibi yapısalcılık ve psikanalizin bulunduğu noktada yer almasıdır. O da toplum ve kültürü belirleyen hem de bunlar tarafından belirlenen dil dolayımından bağımsız bir özne olmadığını ve özneye de bunları göz ardı eden

¹⁶⁷ Irigaray Luce, 1979, s. 86

¹⁶⁸ Mansfield Nick, 2006, s. 90

Freud tarzı bir psikanalitik yaklaşımla ulaşamayacağını düşünür; “cinsiyet farklılıklarının gündeme geldiği yerde, Freud, söylem üretim varsayımlarını tam anlamıyla analiz etmez.”¹⁶⁹

Ancak Irigaray Freud’u yanlı bir teorem ortaya koymakla eleştirmez. Irigaray’a göre Freud mevcut düzeni, anatomik farklılığından ötürü erilin lehine kurgulamış gibi görünse de aslında bu yapının en baştan kendini dil ve kültür bağlamında serimleyen eril bir yapı olduğunu ortaya çıkarmaya yardımcı olmuştur. Freud ile başlayan dönemden sonra artık cinsiyetler arasındaki fark, anatomiden ziyade sembolikte aranacaktır. Freud, akabinde gelişen tüm eleştirilerle psikanalizin anlam analizlerine olan bağımlılığını açıklayacak dönemi başlatmıştır. Bu yapının en altında, Platon ile başlayan gelenekte eril olan tek bir modelin idealleştirilmesi ile sonuçlanan *Logos* vardır. Kadın ile bütünleştirilen doğa halinden eril ile bütünleştirilen kültür haline geçişte, kendilerine kadın üzerinden bir sembolik düzen kurarken bir yandan da kadını bundan ayrı tutan eril bir mantık hüküm sürer. Hakikatin sözcüsü olmaya kendini atayan *Logos*, bir yandan da dile getireceği hakikati kendi üretir; “Erkek bir Söz olarak Tanrı olur ve bir Söz olarak teni meydana getirir. Üreme sürecindeki gücü doğrudan doğruya görülemeyen döl, dilsel düzgü aracılığıyla *logos* biçimini alır. Bu dilsel düzgü her şeyi kapsayıcı hakikat haline gelmeye çalışır.”¹⁷⁰

Irigaray’ın eleştirisi kadına erille aynı haklar vermeyen kültüre değildir. Onun eleştirisi bunun çok daha derininde yatan nedeni oluşturan, kadının zaten kültürde hiçbir zaman yer almamışlığıdır. Kendisini Freud’un açıklamalarında da serimleyen *fallus* merkezli kültür, Irigaray’a göre kadının ne olduğunu üretirken bir yandan da onu tüketen bir kültürdür. Freud’un kısaca kadını “erkek olmayan” olarak tanımlaması, kadın cinselliğinin gelişiminin temeline “penis kıskançlığı”nı koyması kadına ilişkin tanımlamaların erkek parametreleri içerisinden gerçekleştiğini göstermektedir. Ancak, Irigaray’a göre, psikanaliz Freud’cu anatomiden Lacan’cı dil boyutuna geçişte de, bu ataerkil yanlılığından hiçbir şey kaybetmemiştir; “psikanalizin, araştırma nesnesi olarak bizzat *söylemi* almasıyla dışı cinsiyetinin hakikatinin hakikati çok daha insafsız bir biçimde tekrar ifade edildi.”¹⁷¹

Cinsiyet açıklamalarının anatomiden dil boyutuna geçişi ve Lacan’ın kültürün *fallus* merkezli olduğuna ilişkin saptamaları, kendisini de aynı zamanda bir psikanalist olarak tanımlayan Irigaray’ın çalışmalarının da dil etrafında odaklanmasına neden olur. Cinsiyetlerin, cinsiyetler arasındaki farklılıkların üzerine düşünürken Irigaray’ın başlangıç ve varış noktası taktır; “cinsiyet farklılığı dili belirler ve dil tarafından belirlenir.”¹⁷² “Dil” cinsiyetlerin içinden belirlendiği kültür de dâhil olmak üzere tek yanlı bir cinsiyetin

¹⁶⁹ Irigaray Luce, 1979, s.73

¹⁷⁰ Irigaray Luce, 1991, s.95

¹⁷¹ Irigaray Luce, 1979, s.87

¹⁷² Irigaray Luce, 1990, s.18

oluşumunu destekler görünmektedir. Irigaray bir yandan Lacan'la dilin ataerkil kalıplar içersinde biçimlendiği görüşünü paylaşmış, bir yandan da onu dilin bu taraflılığına müdahale etmemekle eleştirmiştir.

Dilin kendini yansız bir yapı olarak sunması ve bunun altında değişmeyen hakikatlere duyulan inanç Batı eril ussallığının bir sonucudur; “İnsan türünün sözdizimi kurallarının öncesiz-sonrasız ve değişmez olduğunu düşünme eğiliminde. Bu, toplumsal değişme korkusunun bir parçasıdır. Nietzsche'nin dediği gibi, gramere inandığımız sürece Tanrı'ya da inanacağız.”¹⁷³ Irigaray'a göre Lacan'ın da anlamın garantörlüğünü ve ifadenin olanaklılığını babanın yasasına bağlaması, ataerkil kültürün ve onun değerlerinin devamlılığını sarsmadan devam ettirme inancının bir göstergesidir. *Fallus*, Lacan tarafından tüm *gösterenlerin* olanaklılığını sağlayan nihai bir *gösterilen* olarak sunulmuştur. Irigaray ise bunun öncesiz ve sonrasız bir *gösterilen* olduğu konusunda Lacan ile çelişir. Irigaray'a göre eğer kültürden dışlanmış kadın öznelerin özgürlüğünü sağlamaktan söz etmek istiyorsak, *fallus* ve onun arkasında yer alan eril soyağacının da Tarih'in kapanması gereken devirlerinden biri olarak okumamız gerekmektedir.

Derrida'cı bir *yapıçözüm* yöntemini kullanan ve bu kültürün *fallologocentric* olduğu iddiasından etkilenen Irigaray da, bu kültürü oluşturan söylemlerin altında uzanan cinsiyetli *logosu* gözler önüne sermeye çalışmıştır. Eğer cinsiyet, bir kültürün oluşumunu sağlayan en büyük nedenlerden biri ise; öne çıkartılan, bir diğerinin üzerinden kendine değer biçen cinsiyetin imgeleri de semboliğin baş belirleyicileri olacaktır. Irigaray da yaptığı okumalarda Batı ussalcılığının kendi ifadesini eril imgelemlerde bulduğunu öne sürer. Bu kültüre egemen olan anlamın, hakikatinin tekilliği ve birliği inancı erkek organı *fallusun* imgelemlerde yarattığı etkiden kaynaklanmaktadır.

Bu şekilde, tüm semboliğin cinsiyetlenmesine neden olan, bedenin şeklinin semboliğe yansiyarak düşünce kavramlarının oluşmasına Irigaray “biçimsel-mantık” (*morpho-logique*)¹⁷⁴ der. Eski yunandan beri kadın arzusunu dilin dışına iterek *logosu* oluşturan ve bu geleneğe ve geleneğin diline biçim veren şekil ise *fallustur*. Görünür olana yapılan bu ayrıcalıklı vurgu, kadın cinselliğinin görünmezliğini zapt altına alarak *fallomorfik* bir kültürün oluşmasına neden olmuştur. Bu geleneğin tekillik düşünün altında semboliğin cinsiyeti yer almaktadır. Çelişmezlik ve özdeşlik ilkesi de, erkek organın görsel tekilliğinin yarattığı sonuçlardır ve kültürde asıl olan, cinsiyetler arasındaki toplumsal adaletsizliğe sebep olan ikicilikleri yaratmışlardır; “...Her şeyin ya bir şey ya da başka bir şey olması gerektiğini öne

¹⁷³ Irigaray Luce, 1991, s. 93

¹⁷⁴ Irigaray Luce, 1990, s.62

süren; doğa/us, özne/nesne gibi karşıtlıklarda dile gelen bir ikiciliktir (*binarism*) bu.”¹⁷⁵ Irigaray Erkek bedeninin sembolige olan bu hükmünü, bu geleneği oluşturan külliyatın alt metni olarak okumakta ve şöyle demektedir; “formun, bireysel olanın, (eril) cinsel organının, doğru anlamın, doğru adın *tek* olanı ...kadınların kendileriyle olan iletişimini sürdürmesini sağlayan, en az *ikinin* (dudakların) temasını ayırarak ve bölerek yerine geçer...”¹⁷⁶

Bu nokta Irigaray’ın kendine yeni bir kadın cinselliği yaratmak için harekette geçtiği yerdir. *Fallomorfik* kültürün görünür olanın tekilliğine yaptığı yatırım, artık öznelere içlerinin boşaldığının ve yaşayan dünyadan ayrılarak yalnızlaştıklarının farkına varmaları ile sona ermelidir. Irigaray için çözüm noktası, dişil hayalidir (*female imaginary*)dir. Bu aşamada Irigaray Batı ussalcılığının neden eril imgelerle donandığını ilişkin açıklamasına psikanalitik bir boyut katar. Irigaray batı kültürünün akıl sınırlarından dışlanan kadınının izini toplumun bilinçdışı kodlarını harekete geçirerek tekrar bulmayı dener.

Lacan’ın *sembolliği* öncelleyen *imaginary-hayali* evresi, içerisinde *infantın* kendine dışardan yansıyan bir ayna imgesinden geri yansıyan kendi bedenine ait ilk deneyimlerinin olduğu dönemdir. Ancak Irigaray Lacan’ı kullandığı ayna imgesi için eleştirir. Çünkü ayna imgesinde erkek çocuk kendi cinsiyetini temsil eden organı rahatlıkla görürken, kız çocuk için kendine gelen tek yansıma “boşluk” olacaktır; “o(he)...hayali ve sembolik süreçlerin işlenmesinde bir boşluk olarak iş görecektir.”¹⁷⁷

Irigaray için bu dönemin psikanalitik bir dönem olması dışında sembolik ve kültürel olanı da belirleyen bir dönem olmasından ötürü önemi vardır. *Ayna evresinde* kendi imgesini uzvunun tekilliği ve farklılığı üzerine biçimlendiren erkek çocuğu, egosunu tüm dünyaya yansıtır. Irigaray, dünya ile girdiği tüm organik ilişkileri sadece kendi imgesini dünyaya yansıtarak gördüğü için kesen batı epistemolojisinin yalnız (eril)öznesini de bilinçdışı süreçlerde oluşan *sembolige* ve kültüre bağlar.

Fallusun simgeselleşerek *sembolige* hüküm sürmesi, hatta Lacan’da olduğu gibi diğer göstergelerin sabitliğini sağlayan temel *gösterilen* olarak yorumlanması da bu eril hayalinin bir sonucudur. “Irigaray erkeğin kendi ego’sunu dünyaya yansıttığını, böylelikle de Dünya’nın her nereye bakarsa baksın erkeğin kendi yansımasını görmesini olanaklı kılan bir ayna haline geldiğini söyler.”¹⁷⁸ Eril hayalinin biçimlendirdiği eril özne bir yandan sembolliği belirlerken bir taraftan da onun tarafından belirleneceği döngüyü başlatmıştır. Özetle, denilebilir ki Irigaray’ın *fallomorfik* okumaları, eril hayalinin sembolliği ve kültürü erkeklettiğini, ayna imgesinden yansıyan “boşluk” imgesiyle de kadının bu süreçlere dâhil

¹⁷⁵ Sarup Madan, 1988, s.170

¹⁷⁶ Irigaray Luce, 1979, s.26

¹⁷⁷ Whitford Margaret, 1991, s.66

¹⁷⁸ Sarup Madan, 1988, s.171

olmadığı savını ortaya çıkarmıştır; “...Batı kültürü özdeşlik, mantık ve ussalık tasarımları açısından simgesel olarak tam anlamıyla erildir; kadınsa ya bu kültürün dışarısında kalmış bir boşluk ya da simgeselleştirilemeyen bir kalıntıdır.”¹⁷⁹ Toplumsal adaletin, cinsel adalet, dil yasaları ve düzeni belirleyen değerler ve hakikat kavramları değişmeden gerçekleşmeyeceğine inanan Irigaray için¹⁸⁰ bu saptamalardan sonra yapılması gereken sembolik süreçlerde kadına ve kadınlığı oluşturan değerlere bir yer açmaktır. Bunun için de başlangıç noktası dilde her türlü kavramsallaştırmanın dışında kalan alan “*dişil hayali*” veya “düşsel diş” olacaktır.

3.1.1. Kadına Ait Bir Dil Evi

Irigaray, erkeğe ilişkin bedensel anlamlandırmalarla yüklü Batı geleneğinin *sembolik* düzeninde diş olanın yerinin bir “özne”den ziyade “nesne” olduğunu ileri sürer. Kadının basitçe “eril olmayan” olarak tanımlandığı bu kültür Irigaray’a göre; “...kadını eril özneye bağlı bir nesne olarak tanımlayan değersizleştirici ve küçümseyici sözcüklerden oluşturuldu”¹⁸¹. Eril hayalinin *semboliğe* olan yatırımları, ussalığın kendini açılmadığı özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri ile birlikte kadının simgesel sürece girmesine mani olmuştur. Irigaray’ın Batı geleneğini oluşturan külliyatta da tespit ettiği gibi; kadın kendi özerkliği içerisinde değerlendirilen değil ancak erkeğe göre konumlandırılmıştır. Bu çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerinin eril öznelerin üzerine yansımaları aynı kadın için de söz konusu olduğu gibi doğa ile de aralarına katı bir ötekilik sınırı çizilmesi ile sonuçlanır. Bunun sonucu da kendini “*logos*” olarak sunan eril söylem, sabit anlamlara, kimliklere ulaşmak için kendisi olmayan “öteki”yi hep bastırılması ve maniple edilmesi gereken bir “ötekilik” olarak algılar. “...vahyi ve hakikati egemenlikleri altına alarak, erkek-tanrılar bunları dünyevi ve bedensel köklerinden koparmışlardır. Bu dönüşümü, yasayla, adaletle ve akıl yürütme biçimiyle ilişkilerdeki değişimler izlemiştir. Dolayısıyla, kadının sözünü sansürleyen ve gitgide onu iştirilmez kılan yeni bir mantık düzeni oluşmuştur.”¹⁸²

Değerler hiyerarşisinde altta kalan terimlerle özdeşleştirilen kadınlık, Irigaray’a göre batı kültürünün epistemolojik eril öznesinin tahakkümünden kurtulmak ve kültürü *fallus* ekseninden çıkartmak için kendine yeni bir dil evi kurmalıdır. Heidegger’den aldığı “yurt” kavramı üzerine, Irigaray şunu demektedir; “(Eril) bazıları dünyaların yaratıcıları, tapınakların kurucuları, evlerin yapıcılarıdır; (dişil) diğerleri ise her türlü kültüre öncel, kaynağını olanaklı

¹⁷⁹ A.g.e., s.172

¹⁸⁰ Irigaray Luce, 1990, s.20

¹⁸¹ A.g.e., s.18

¹⁸² A.g.e.,s.15

hale getirdikleri *phuein*'in koruyucularıdır”¹⁸³. Irigaray'ın bu noktada gördüğü, ilk Platon ile başlayan görülür ve düşünülür dünya arasında yaratılan ikileme yola çıkan eril kültürün kendilerine bir yurt edinmek için bu dünyayı sabitledikleridir. Eril söylem, ancak bu dünyayı soyut ve cansız bir şey olarak resmederek kendine bu dünyada bir yer açar.

Irigaray, eril *morfolojiye* dayanan söylemin, hayat/ölüm, sabit/devingen gibi yarattığı ikiliklerde doğa ve beden ile bütünleştirilen kadının göz ardı edilişinin, her iki cinsiyetin de hayatla, devinimle ve doğurganlıkla ilişkilerini kestiğini düşünür; “içinde erkeğin kendini ilksel terkten korumak için ikamet ettiği dil evi, her iki cinsiyet için de bir hapisane haline gelebilir.”¹⁸⁴ Burada kastedilen ilksel terk; babanın yasasını kabul etmek uğruna erilin doğa ile ilk ilişki içerisine girdiği anne bedenini terkidir. Anne bedeninin terki, aynı zamanda henüz düşünülmemiş ve unutulmuşluk içinde bırakılmış doğanın da terkidir. Terk edilen anne imgesi ile birlikte değersizleştirilen kadın, erkeğin diyoloğa girdiği bir özne olma konumunu en baştan yitirmiştir. Kadın eril tek bir usun monoloğunda ancak bir mübadele aracı yani bir nesneden başka bir şey değildir.

Cinsiyetlilik boyutunu sadece türün devamlılığı açısından değerlendiremeyen ancak aynı zamanda yaşam ve kültürün devamlılığı ve toplumsal adalet açısından da önemli bulan Irigaray, kadının özgür kimliğini tekrar ele alması gerektiğini savunur. Bunu gerçekleştirebilmek için ise kadının yapması gereken, dişi bedeninden ve dişi hayaliden geçen ve dişi bir *morfo-loji* üzerinde temellenen yeni bir sembolik düzen oluşturmaktır. Ancak böylelikle yeni bir öznellik anlayışına ulaşılabilecektir. Nihayetinde eril ile aynı haklara sahip olmak adına direnen Simone de Beauvoir ve birinci dalga diğer feminist düşünürlerin düştüğü hata da bu noktadan kaynaklanır; mevcut (eril) sembolik düzenin bu gibi talepler ile sürekliliğini daha da arttırmak, cinsiyet farklılıklarını eril lehine yansıltırmak Irigaray'a göre, her tekil öznenin adaletli yaşam hakkını tehlikeye düşürmektir. Bu sebepten ötürü Irigaray, içerisinde kadının kendine yeni bir öznellik inşa edebileceği, cinsiyetlere saygılı kültürel dönüşün gerçekleştirilebileceği bir ev; bir dil evi kurmasını ön görür.

Erilliğin güç imgesi *fallusun* simgeselleşerek bütünlüklü, tekil bir hakikat anlayışı oluşturmaya karşın Irigaray için dişiliğin sembolik sürece etkisi tam tersi yöndedir. Dişilik sembolüğün tüm sabit anlam vaatlerini yerle bir eden bir oluşturmaktır. Bir “boşluk”olarak imgesel süreçten geçen kadın imgesi sembolikte de, *fallusun* hükümlerinden ve eril rasyonalite ile hakikat anlayışlarının hükmünden uzakta durandır. Derrida'nın, Batı geleneğinin sabit hakikat anlayışının karşısına artık bir daha bir mutlakıyetten bahsedilmesini olanaksız kılan metinselliği geçirmesi ve bunu yapmak için kendini dayatan zorunluluğu da “kadın” imgesi

¹⁸³ Whitford Margaret, 1991, s.156

¹⁸⁴ A.g.e.,s.157

ile beraber okuması, Irigaray'ın kadın imgesini de verili gramerin dayatmalarına karşı koyan bir güç olarak okumasına benzer; "... 'kadın' kendi dilinde tüm yönlere hareket ederek, erkeği her hangi bir anlamın tutarlılığını ayırt etmede aciz halde bırakır."¹⁸⁵

Irigaray'ın kadınlar için oluşturmaya çalıştığı ancak tüm cinsiyetlerin daha adaletli özel haklara ulaşmasıyla sonuçlanacak "dil evi" düşüncesi, tezin kapsamı içerisinde ele alınan "*écriture féminine*"- (dişil yazım) ile yakından ilişkilidir. Ancak sonrasında ele alınacak düşünürlerden farklı olarak Irigaray, dişili ön plana çıkaracak olan yazıdan ziyade konuşmanın üzerinde durur. Irigaray'ın öne çıkardığı "*parler-femme*", kadın (olarak) konuşmak; "deneysel bir yöntem veya diş cinsiyet ve yazım arasındaki mümkün bağlantının keşfi kadar kesin bir metot değildir 'kadın (olarak) konuşmak', eril aynılık ve tek anlamlılık taleplerine bağlı, tutarlı mantığın sözdizimini; dişil farklılığın çoğulluğunu ve karşılıklılığını ifade etmek için ... bölmeyi veya değiştirmeyi dener."¹⁸⁶ Görünür olana vurgu yapan ve biçimsel- mantığı, *morfolojisi* bütünlüklü, birlikli bir *fallus* etrafında şekillenen eril sembolüğünün aksine, Irigaray için, dişil olanın vurgusu çoğulluk üzerinedir. Kendi olmayan Ötekiliğe, kendi özgüllüğü içerisinde yaklaşımaya olanak veren bu çoğulluk, dişil organların *fallus* gibi görünür ve tek biçimli olmamasından kaynaklanır. Görüldüğü üzere Irigaray'ın dil anlayışı, cinsiyetler arasındaki anatomik farklılıklar üzerine temellenmektedir. Denilebilir ki onun dil anlayışı; "anatominin sembolik yorumudur"¹⁸⁷.

Derrida'nın yapısökümünün ardından felsefenin konuşan öznesinin aslında eril olduğu iddiası, Irigaray'ın da katıldığı bir yorumdur. Ancak o, kadına ait bir sembolik düzen yaratmak iddiası ile eril öznenin deşifresinden de öteye gider. Dişil hayalinin üzerinde yükseldiği dişil anatominin farklılığı onun dil ile girdiği ilişkinin de farklı olmasını sağlar. Irigaray'ın ataerkil politikalar altında bastırıldığını öne sürdüğü dişil söz dizimi, *fallogocentrism*de tekil, özdeş, tanımlanabilir ve yinelenebilir olana yapılan vurgunun aksi yönündedir; "...bu 'sözdizimi'nde artık daha fazla ne özne ne nesne vardır, 'tekillik' artık daha fazla yüceltilmez, artık daha fazla hakiki anlamlar, hakiki adlar, 'hakiki' özellikler olamaz."¹⁸⁸

Irigaray'ın yazıdan ziyade konuşmanın üzerinde durmasının sebebi onun yazıyı farklı bir anlamlandırma süreci olarak görmemesidir. Irigaray, tekil bir cinsiyetin yetisine bağlanan, "*monopolize*"¹⁸⁹ edilen yazının da, tek bir cinsiyeti merkeze alan geleneğin hükümdarlığının bir devamı olarak görür. Nihayetinde yazı da konuşma gibi farklı bir söz dizimine, farklı bir

¹⁸⁵ Irigaray Luce, 1979, s.29

¹⁸⁶ A.g.e. içinde, "Publisher's Note", s. 222

¹⁸⁷ Whitford Margaret, 1991, s.59

¹⁸⁸ Irigaray Luce, 1979, s.134

¹⁸⁹ A.g.e., s.131

anlamlandırma sürecine dâhil olduğu zaman, cinsiyetli kimliklerin tanınmasına yol açacak bir dönüşümü başlatacak güce erişir. Irigaray'ın konuşmanın üzerinde durmasının bir başka nedeni de, Batı geleneğinde ben olmayan olarak kurgulanan ötekiliğine karşı, Irigaray'ın öne sürdüğü kendi özgüllüğü içerisinde tanınan ötekiliğe bir yer açmaktır. Eril tekillik hayallerinin altında “ben olmayan” olarak tanınan kadının, gerekli sosyal dönüşümü başlatacak güce sahip olması ancak içerisinde “ben ve sen” diyaloguna girebileceği bir dil sayesinde mümkün olur. Tekil eril benin monoloğu karşısında konumlandırılan dişil “ben ve sen” diyoloğu, Irigaray'a göre en güzel anne ve kız çocuğu arasındaki ilişkide gerçekleşir. “Kadınların, erkeğine eşdeğer öznel bir konum elde edebilmeleri için, farklılıklarının tanınmasını sağlamaları gerektiğini”¹⁹⁰ düşünen Irigaray, *fallus*un egemen olduğu bu düzende ancak, dişil benler arasında gerçekleşecek bir diyalog ile içerisinde kadına da bir yer açılacak, farklı cinsiyetlerin tanındığı bir kültürün oluşabileceğini düşünür.

Erilin anatomisinin sembolik izdüşümü olan *fallus*, bu dünyada erile bir yer açarken, bir yandan da ilk öteki olan anne bedeni ve bu dünya ile gireceği organik ilişkiyi sonlandırır. Hâlbuki dişil *sembolik* düzen, “...ancak derin bilinçdışı hislerin harekete geçmesi ile gerçekleşir; çocuğun ebeveynleri olan ilişkilerinde...belki de önemli olanı kadınlar arasındaki -gerçek veya ruhsal anneler, kızlar, kız kardeşler- sevgide, yani kadın hareketlerinin yeni olanaklar kazandığı özne-özne ilişkilerinde.”¹⁹¹

Görüldüğü üzere diyalog, Irigaray için içerisinde kültürel ve politik değişimlerin gücünü taşıyan ve dinleyicilerin dinamik bir karşılıklı etkileşim içerisinde bulundukları bir süreçtir. Dişil hayalinin sesini duyuracağı bir *sembolik* düzen, batı geleneğinin *logos* merkezli düzeneğini ve bu düzeneğin her iki cinsi için de öngördüğü katı sembolik yalnızlığı alt edecek güçtedir; “Biz kadınlar için anlam somuttur, yakındır, doğal olanla ve algılanabilir biçimlerle bağlantılıdır. Ayrıca anlam, bedenlerimiz, çocuklarımızın, sevgililerimizin bedenleri, canlı dünyaya ait olanların bedenleri gibi gelişir.”¹⁹² Dişil diyalogun içerisinde gerçekleştiği semboliğin dinamik anlamları, eril *techné*¹⁹³ nin kurguladığı sabit anlamlara ve bunların dayattığı sözde hakikatlere karşı kayacak güçtedir.

Irigaray, sonrasında özellikle Helen Cixous tarafından telaffuz edilen ve diğer Fransız feminist düşünürler tarafından da geliştirilmeye çalışılan “*écriture feminine*” yani dişil yazım'a, yazıya karşı diyalogu öncel saymakla ters düşer gibi görünür. Ancak Cixous tarafında öne sürüldüğü hali ile “*écriture féminine*” mevcut eril semboliğin ve güç ilişkilerinin ötesinde yer alan ve bu semboliğin sınırlarından dışlanan dişile ve dişilin sahip olduğu,

¹⁹⁰ Irigaray Luce, 1990, s. 48

¹⁹¹ Whitford Margaret, 1991, s.48

¹⁹² Irigaray Luce, 1990, s.116

¹⁹³ Irigaray Luce, 1994, s.87

mevcut *logocentric* geleneğin dayatmalarından muaf bir zengin anlamlandırma sürecine işaret eder. Irigaray'ın da içinden geldiği geleneğin diğer savunucuları olan Cixous ve Kristeva'dan ayrıldığı başka noktalar mevcut olsa da dışıye yeni bir öznelliğin ancak yeni bir anlamlandırma süreci ile mümkün olacağını söylemesi ile bahsi geçen düşünürlerle bir Fransız Feminizmi çerçevesi oluşturmuşlardır.

Irigaray'ın dişil anatomiye bağlı bir sembolik düzen üzerinde durması, birçok kereler özcü bir düşüncenin sınırları içerisinde kalmakla suçlanmasına neden olmuştur. Irigaray dişil hayaliyi, Batı geleneğinin, ötekiliğe yer vermeyen aynılık üzerine odaklanan rasyonalitesinin dışında kalan çoğul, karışık, incelikli bilinçdışı olarak değerlendirmiştir. Sadece bu noktadan ele alındığında dişil hayali, bir tek dişil bedene bağlı bir oluş olarak ele alınabilir. Ancak bu duruma getirilen bir ikinci yorum daha vardır; "...bunda dişil hayali henüz mevcut olmamış, hala yaratılmak durumunda olan bir şey olarak anlaşılabilir."¹⁹⁴ Bu durumda dişil hayali, ancak öznelar arasında gerçekleşecek bir dişil sembolüğün vuku bulmasıyla gerçekleşecek bir proje olarak değerlendirilmelidir. Yani dişil hayali ve dişil sembolik düzen iç içe geçmiş süreçlerdir. Tam anlamı ile birinin diğerine öncel olmadığını, birinin ancak diğeri içinde gerçekleştiğini belirten yorumlar, Irigaray'ı özcülük suçlamalarından bertaraf eder.

Ayrıca Irigaray, kadının ne olduğuna ilişkin sorulara verdiği cevaplarla ve kadınlığı kategorize edilemeyecek bir oluş olarak görmesi ile de Batı geleneğinin metafiziğine bulaşmadığını düşünür; "Dişilin bir kavram biçiminde açıklanabileceği iddiası kişinin kendisini 'eril' temsiller sistemi içerisinde kalmasını sağlamaktır..."¹⁹⁵ Dişi dilinde kadına ilişkin olsa da bir kategorinin yer almayacağını düşünen Irigaray, bir yandan kadının gelenekten dışlanmışlığını bir özgürlüğe çevirirken bir yandan da geleneğin tanımlamalarından kurtulmuş kadına bir ses verir. "Bu, hem başka hiçbir erillik ve dişillik tipinin olamayacağına ısrar eden argümanın temellerine yönelik bir meydan okuma, hem de, en azından Batı kültüründe iş görmesine izin verilmeyen dişiliğin belirsizliğine ve açık uçluluğuna yönelik bir itirazdır."¹⁹⁶

3.2.Cixous

Çağdaş Fransız feminist düşünürlerinin içerisinde Cixous'un, "*écriture féminine*" dişil yazım terimini ilk kullanan kişi olmasından ötürü haklı bir önemi vardır. Cixous da Irigaray gibi öznelliği, sabit bir kimlik olarak görmez. Cixous öznelliği, Lacan ve Derrida ile olan

¹⁹⁴ Whitford Margaret., 1991, s.89

¹⁹⁵ Irigaray Luce, 1979, s.122

¹⁹⁶ Mansfield Nick, 2006, s.93

etkileşimleri sonucunda psikanaliz ve dilin dokuduğu bir bileşim; sembolik üretimin yaratımı olan bir metin olarak görür.

Cixous anlamı kendinde menkul, bütünlüklü, tanınabilir ve tanımlanabilir bir “öznellik” olduğu düşüncesine karşı çıkar. Onun için öznellik, tüm tanımlamalara karşı koyabilecek gücü barındıran bir zenginlikler alanıdır. Cixous’un özne düşüncesinden yola çıkması Irigaray’ın düşüncesine benzer bir nedenden kaynaklanmaktadır; Cixous da Irigaray gibi Öteki ile kurulan emperyalist ilişkinin Batının geliştirdiği öznellik anlayışının bir sonucu olduğu düşünür. Batı geleneği içerisinde zapt altına alınmaya çalışılan Öteki ile farklı bir ilişki kurmak hedefleniyorsa, Cixous’ya göre bu durumda yapılması gereken, Batı geleneğine, yeni bir öznellik anlayışı kazandırmaktır.

Cixous’un başlangıç noktası tüm felsefe düşünce geleneğini ve tarihini baştan başa kaplayan karşıtlıklar ve bunların yarattığı hiyerarşik sıra düzenlerin yapı sökümüdür. Batı rasyonel geleneği içerisinde kadının yerini ararken Cixous, felsefi söylemlerin bir takım karşıtlıklar yolu ile kendini kurduğunu ve kadınlıkla bir tutulan bir takım terimleri de değersiz kılarak kendini güçlendirdiğini gözler önüne serer. “Aktiflik/pasiflik, Güneş/Ay, Kültür/Doğa, ...Logos/Pathos, Form/Madde..”¹⁹⁷ tüm bu karşıtlıklar Cixous’a göre aslında kadının erilin altında konumlandırıldığı bir sistemden kaynaklanmıştır; “...*logocentrism* düşünceyi-tüm kavramları, kodları ve değerleri- erkek/kadın, ‘o’çift ile ilgili bir ikili sisteme maruz bırakır.”¹⁹⁸

Cixous’a göre sadece felsefi söylem değil ancak psikanaliz de kadını dışlayarak kendini oluşturmuştur. Cixous, Freud tarafından anatomik bir yoksunluğa indirgenen kadının, Lacan tarafından da hiyerarşik bir sıra düzen içerisinde değerlendirildiğini düşünür. Lacan’ın ancak *Sembolik*’e geçişle gerçekleştiğini düşündüğü öznellik, Cixous’a göre kadının altta yer aldığı Batı tarihin en eski denklemin bir tekrarıdır. *Logocentrism* “... ‘kadın’ın tüm durumlarda edilgen bir eşlik yapmasını gerektirmiştir- bu ‘kadın’ın kendi kaderi üzerinde kontrolü olmasına müsaade edilmemiştir.”¹⁹⁹ Lacan’cı benlik imgesi, daha önce de değinildiği üzere *Ayna Evresinde* çocuğun kendine yansıyan bir imgede gördüğü bir vaattir. Çocuk ilk defa bu yansımada kendi bedenini diğer bedenlerden ayırmaya yarayacak bir bütünlük görür. “Lacan’ın, onun ilk defa ‘Ayna Evresi’ olarak adlandırdığı dönemde başlayan özneyi kuruşu, bir kendilik imgesini geri yansıtması için ‘öteki’nin varlığına dayalıdır.”²⁰⁰ Ancak Cixous’a göre burada gerekli olan ötekilik, bir benlik kurma uğruna harcanan, tüketilen bir ötekiliktir. Çünkü Lacan’cı özne ötekini sadece kendi imgesini oluşturabilmek adına kullanır, onu kendi

¹⁹⁷ Cixous Helene, 1975(a), s.37

¹⁹⁸ A.g.e., s.38

¹⁹⁹ Blyth Ian- Sellers Susan, 2004, s.22

²⁰⁰ A.g.e., s.22

özgüllüğü içerisinde tanıyabileceği karşılıklı bir ilişki içerisine girmez. Cixous, bu nedenden dolayı Lacan'ı bu öznelik anlayışını “ötekinin katli”²⁰¹ olarak yorumlar. Cixous ötekilik üzerine düşünürken, felsefi söylemi kaplayan ve kadını zapt altına alarak kendini kurgulayan *logocentric* söylemin psikanalizde de iş başında olduğunu göstermek için “öteki”ni, Babanın Yasası ile yönetilen sembolige girmek adına terk edilen “anne” ile birlikte okur. “M/other, yani hem anne hem öteki, Cixous’un ‘köle/efendi diyalektiği’ dediği şey tarafından esir olmaya mazur bırakılanlardır.”²⁰²

Burada yanlış anlaşılması gereken bir nokta vardır; Cixous Lacan'ı kültürü *fallus* merkezli ilan ettiği için eleştirmemektedir. Nihayetinde Lacan, mevcut cinsiyet oluşumlarının bir analizini yapmış ve gelenek içerisinde kadınların neden sessizleştirildiğine ilişkin bir açıklama getirmiştir. Böylelikle sistemin *fallogocentric* yapısını ifşa etmede kadın düşünürlere yardımcı olmuştur. Ancak Cixous Lacan'ı, *fallusu* kültüre geçiş için kabul edilmesi zorunlu bir sembol, sembolik düzene geçişin bir ön koşulu olarak dayattığı için eleştirir. Cixous “... Lacan'ın ‘her’ beşeri kültürün ve ‘tüm’ sosyal hayatın değil ancak tarihin akışında şekillenen ve bu yüzden de değiştirilebilir olarak anlaşılması gereken Batı geleneğinin libidinal geçmişini çözdüğünü düşünür.”²⁰³ Lacan'cı öznelik anlayışı da bu durumda değişmez bir hakikat değil, ancak tarihsel bir gelişimin sonucu olan bir olumsuzluk olarak kabul edilmelidir. Lacan'ın kuramı hakikatlerin değil ancak mevcut reel durumun bir ifşasıdır ve bu sebepten ötürü de değiştirilebilir olandır. Cixous böylelikle Lacan'cı anlayışa karşı, içerisinde kadının da kendine bir öznelik oluşturacağı alternatif bir model oluşturma şansını yaratır.

Cixous kadının, *fallus* merkezli ideolojinin aksine içerisinde “Öteki” ile farklı bir ilişkiye girebileceği bir öznelik anlayışı olduğunu düşünür. Ancak bunu da yine cinsel gelişimi açıklayan psikanalize başvurarak oluşturur. *Fallusu* eksenine alan eril görüş, daha önce de değinildiği üzere karşıtlıkların birinin diğerini olumlamak adına kurban edildiği bir sistem, bir sıradüzen yaratmıştır. Hâlbuki alternatif bir görüşün beşiği olan kadın ise, Cixous'a göre bu merkezci düşünceyi sarsacak güce sahiptir. Bu güç de Irigaray'ın kuramına benzer bir şekilde kadının, erkekten farklı bir oluştaya sahip olduğu düşüncesinden kaynaklanır.

Bu noktada Cixous'u anlamak için onun eril ve dişil kavramlarını nasıl kullandığına bakmak gerekir. Anlamaların sabit olduğu düşüncesini eril ideolojinin bir üretimi olarak gören Cixous'un bir takım kavramları kullanışı da, anlamaların sabitliğini yıkmaya çalıştığı yazımın birer örneği niteliğindedir. Bu şekilde ele alındığında cixous'un “dişillik” ve “erillik” olarak

²⁰¹ A.g.e., s.22

²⁰² A.g.e., s.23

²⁰³ Docekal Herta N., 2004, s.60

bahsettiği özellikler cinsiyetlerin farklı bir biçimde ele alınmasını sağlayan, ancak sabit bir *gösterilene* referans vermekten ziyade sınırları muğlak, bir akış içerisinde konumlanan niteleyiciler olarak değerlendirilmelidir. Cixous bu şekile kullandığı “dişil” ve “eril” kavramları ile *fallogocentric* kültür içerisinde, cinsiyetler arasındaki farklılığı, mevcut sistemin yapısını güçlendirecek şekilde açıklamaya çalışan her türlü anatomik ve kültürel dolayından kurtulmayı denemiştir. Cinsiyet farklılıklarını tanımlanabilir olana indirgemeyerek Cixous, Batı geleneği içerisinde yer açmaya çalıştığı özgür öznellikleri imkânlı hale getirmiştir. Öznellikler için sonsuz olanaklıklar yaratan cinsiyet farklılıkları için Cixous şöyle der; “ sayısızdır, açıkça bir cins veya cinsiyete veya ailesel veya sosyal role indirgenemez. O ayırmsal niteleyicilerin muhteşem sayısızlığıdır. O geçer. Hepimizi aşar. O bizim hesaplanamaz içsel zenginliğimizdir.”²⁰⁴ “Dişillik”, tek başına anatomik bir farklılığa dayanmadığı gibi, aynı zamanda dil içerisinde her tür tanımlamaya ve kavramsallaştırmaya direnen bir niteleyicidir.

Bu noktada Cixous’un Lacan’ın kuramı ile etkileşimlerine yeniden dönmek gerekir; önceki bölümde de değinildiği üzere Lacan çocuğun sembolîğe girişi ile cinsiyetli bir özne haline gelişini senkronik işleyen bir süreç olarak değerlendirmektedir. Çocuk *Babanın Adının* yani eril yasaların hüküm sürdüğü *Sembolik*’e girmeden önce, *Imaginary* yani hayali evresinde henüz ben ve öteki ayrımının net olarak yapılmadığı bir dönemden geçer. Cixous buradaki ilk ötekini anne (M/other) ile beraber okuyarak sembolîğe girerken aslında terk edilmek durumunda olan, bir benlik kurulması, bir öznellik statüsü kazanılması uğruna harcanan ilksel ötekinin kadın olduğunu göstermeye çalışır. “Bu sebepten ötürü Cixous, genelde dişil beden dilde temsil edilemez bir hale geldiğini söyler; o *fallogocentric* Sembolik düzende konuşulamayan ve yazılamayandır.”²⁰⁵ Böylelikle anneden kadına ve kadından da dişillığe atlayan Cixous mevcut *Sembolik* düzeninin kadına ilişkin, erkeğin altında yer alan değersizleştirici tasvirlerin değişmeyen bir hakikatten değil ancak eril bir ideolojiden kaynaklandığını ileri sürer. Freud’un “eksik erkek” olarak kadını yorumlaması da, kadının ve bedeninin olduğu şekilde değil ancak erkeğe kıyasla görülen farklılığıyla sembolikte bir yer aldığı veya daha doğrusu yer almadığının bir göstergesidir. Freud’un erkeğin aktif cinselliğine karşı pasif bir tutum sergilemesi gerektiğine inandığı kadın, sembolik sıra düzene girişte kendi bedeninden, kendi arzularından da kopartılır.

Ancak Cixous, Lacan’ın teoreminin evrensel bir hakikati yansıttığına inanmadığı gibi, *Sembolik* düzene girmeden önce varlığını sürdüren dişil hayalinin de tamamen bu düzenin dışında yer alması gerektiğine inanmaz. Freud tarafından, Oidipus sürecini aşması için ilk

²⁰⁴ Cavallaro Dani, 2003, s.65

²⁰⁵ Klages Marry, 1997, <http://www.colorado.edu/English/courses/ENGL2012Klages/cixous.html>, 12/06/2008

öteki olan anne bedeninden, kadın bedeninden uzaklaşması, terk etmesi erkek çocuğu olduğu kadar kız çocuğu için de bir ön koşul olarak sunulmuştur. Ancak Cixous, bu şekilde kendi bedeninden uzaklaştırılan kadının erkek cinselliğinin ve bedeninin hükmü altındaki sembolikte sonsuza kadar susacağına inanmaz. Çünkü daha önce değinildiği gibi Cixous, kendi benliğini köle-efendi diyalektiği içerisinde gerçekleştiren erkeğin aksine kadının farklı bir öznelilik anlayışına sahip olduğunu düşünür.

Cixous Batı geleneği tarafından bastırılan ve sessizleştirilen kadın bedenini, Batı geleneğinin sınırları bireysellik ile iç içe geçmiş öznelilik anlayışına yeni bir açılım getirecek bir güç olarak ele alır. Irigaray'ın kadın bedenini, erkeğin *fallus* merkezli, bölgeselleşmiş bedeninin aksine; çoğul, tüm sınırlamalardan muaf, zengin bir alan olarak ele almasına benzer bir biçimde Cixous da kadın bedenini, *fallus*un iktidarda olduğu *logocentric* kültürün, hiyerarşik sıradüzenler oluşturan *Semboliğin*in karşısında alternatif bir anlamlandırma imkânı olarak yorumlar.

Cixous kadın bedeninin ve bu bedenden kaynaklanan özneliliğin, Lacan'cı ötekini tüketen öznelilikten farklılığını, yine psikanalazın içerisinde kalarak açıklamaya çalışır ve Freud'dan aldığı bir terim olan; "*biseksüelite*"yi kullanır. Ancak, Cixous *biseksüelite* kavramını ortaya attıktan hemen sonra okuyucularını yanlış anlamalara karşı uyarır. *Sorties* adlı makalesinde Cixous *biseksüelitenin* birbirine karşıt iki olası uygulamasının olduğundan bahseder. Bunlardan birincisi, hadım edilme korkusunu yenmek uğruna cinsiyet ayırımını silen, bütünlüklü bir varlık olma fantezisi. Cixous işte burada, *logocentric* geleneğinin tekillik düşünün ayırdına varılması için uyarır; "Birin içindeki iki, iki bütünlük bile değil"²⁰⁶. Ancak kadınların sahip olduğu *biseksüelite*, Cixous için bundan çok daha farklıdır; o, cinsiyet farklılığını silmeyen, her iki cinsiyetin aynı anda bir aradalığını mümkün kılan bir oluşdur; "...mutlak bir şekilde kadın *biseksüeldir* – erkek, görkemli *fallik* monoseksüeliteyi hedeflemesi için eğitilmektedir."²⁰⁷ Kadın sahip olduğu *biseksüelite* ile içinde farklılığa, ötekiliğe yer verirken, erkek *fallus* merkezli evrenin tek hükümdarı olmak adına tüm farklılıkları silmek ister.

Kadını *fallik* otoritenin hükmünden kurtarmak için Cixous, onun erilden farklı bir *libido*ya ve *jouissance*'a sahip olduğunu ileri sürer. Freud'un bir tek eril anatomiye temel alması, Fransız kadın düşünürlerin de tenkit ettikleri tek bir eril *libidonun* tanınmasına yol açmıştır. Ancak Cixous, Freud'u anatomiye bağlı kalmakla suçlarken bir yandan kendisi de dışı bedeninin bir güç simgesi etrafında odaklanmayan farklı bir *jouissance*'ı olduğunu ileri sürerek benzer tarzda özcülük eleştirilerine hedef olur. Fakat Cixous'un, "kadın" *gösterenini*

²⁰⁶ Cixous Helene, 1975 (a), s.41

²⁰⁷ A.g.e., s.41

kullanışı, “*écriture feminine*”ın bir örneğidir; yani “ ...Cixous ‘dişil’ den bahsettiğinde bu hem literal hem de *metaforiktir*- bu hem dişillığe, diş bedene bağlanandır ve hem de dilsel konumlandırmanın üretimi olan bir şeydir.”²⁰⁸ Cixous’un ele aldığı kadın, hem “beden”dir hem de Lacan’ın imlediği semboliğin merkezinde değil sınırlarında yer alan, sabit bir anlama değil ancak bir akışkan, kaygan bir yapıya sahip olan “kadın” *gösterenidir*. Dolayısıyla Cixous’un dişil *libido* ve *jouissance*’ı, Freud’da olduğu gibi anatomik bir kader olarak tek başına okunamaz. Bunlar sadece bedeninin değil aynı zamanda *logos* merkezli eril dilin dolayımına girmeyen kadın cinselliğinin imleyenleridir.

Bir takım “tarihsel”²⁰⁹ nedenlerden dolayı, semboliğin yaydığı iğdiş edilme tehdidine erkekler kadar maruz kalmayan kadınlar, öteki cinsiyete de kendi içlerinde yer açabilecek tarzda *farklı bir biseksüelitenin*²¹⁰ ve farklı bir özneliliğin sahibi olanlardır. Cixous “dişil” ve “eril” cinsiyetleri *biseksüelite* kavramı ile birlikte yapı çözüme uğratarak, bunların sabit anlamlardan ziyade, farklılıklar yaratan anlamlandırma süreçleri olduklarını gözler önüne sermeye çalışır. Bu şekilde okunan bir *biseksüelite* ile Cixous, tüm karşıtlıkların altında yer alan kadın /erkek karşıtlığının üstesinden gelmeyi hedefler. Cinsiyetlerin sıra düzene tabi karşıtlığının yerine cinsiyetlerin beraberliğinin, bir aradalığının geçirilmesi, tüm hiyerarşik ikilikleri yapı sökümüne uğratacak yeni bir yazının, yeni bir dilin ve yeni bir anlamlandırma sürecinin habercisidir.

3.2.1.Kadın Bedenlerinin Yazısı; “*Écriture Féminine*”

Özellikle 1968 sonrası gelen Fransız kadın düşünürler, eril rasyonalitenin hükmü altında gelişen Batı felsefe geleneğinde ve bu geleneği oluşturan söylemde bir kırılma noktası yaratmaya çalışmışlardır. Saussure’i yeni dil anlayışını, Derrida’cı *yapı çözümünü*, Lacan’cı psikanalizi arkalarına alarak bu gelenek içerisinde dişil seslere, bedenlere ve en nihayetinde öznelere yer açma savaşında bu kadın düşünürler; süregiden eril rasyonelitenin karşısında bastırılan dişile hayat vermenin yolunun, ona ses vermek olduğuna inanırlar. Irigaray’dan sonra ele alınan Cixous’da da görüldüğü gibi bu ses kadına, ancak ona ait bir dil, söylem ve yazı oluşturularak kazandırılmaya çalışılır. Eril özne ve hakikat anlayışının beşiği olan mevcut gramerin otoritesi, ancak dışardan gelecek dişil seslerin farklılığı ile bozguna uğratılabilir. İşte Cixous’un dişil yazım olarak çevrilebilecek “*écriture féminine*” i de bu tarz bir çabanın örneği niteliğindedir.

²⁰⁸ Klages Mary, 1997, <http://www.colorado.edu/English/courses/ENGL2012Klages/cixous.html>, 12/06/2008

²⁰⁹ Cixous Helene, 1975(a), s.41

²¹⁰ A.g.e., s.41

Cixous psikanalitik söylemle kendi bedeninden uzaklaştırılan kadının, aynı şekilde erilin üstün konumda olduğu dikotomileri besleyen dil sayesinde yazıdan da uzaklaştırıldığını öne sürer. “Ataerki sosyo-ekonomik sistemler, kadınları kendi bedenlerinden uzaklaştırdığı için, Cixous geleneksel yazımı, dişil beden hakkında konuşan ama onun kendisi (için) konuşmasına izin vermeyen tekil, ‘nötr’ söylemle yakın bir benzerlik içerisinde görür.”²¹¹ Buradan da anlaşılacağı üzere geleneksel yazım, bir örneğini de psikanalitik söylemin oluşturduğu, içerisinde ötekiliğe yer vermeyen, dayanak noktasında tekil (eril) öznenin bulunduğu bir dildir.

Cixous da Irigaray gibi, dişil bedenin dile yansımadığından bahseder. Dilin ve *fallik*, tekil anlamların hüküm sürdüğü geleneksel yazım üzerindeki hâkimiyetçi eril vurgunun kırılması için kadınların yapması gereken; yazmaktır. Cixous bunu şu şekilde ifade eder; “Yazın! Yazı sizin için, siz sizin içinsiniz; bedeniniz sizin, onu alın.”²¹² Eril betimlemelerin tahakkümünden kurtulan kadın bedeninin ve dişil *libidonun* dile geldiği bir yazım *fallus* merkezli söylemde bir “kırılma”²¹³ yaratacaktır.

Bu noktada Cixous’un anlaşılması zor ve psikanaliz ve postyapısalcı dil kuramı ile yakın bir okuma gerektiren dili bir takım yanlış anlaşılmalara sebep olmaktadır. Cixous’un kadını hem literal hem de *metaforik* anlamlarda beraber okumasına benzer bir şekilde dişil beden ve dişil *libido*yu kullanışı da, önceki bölümde anlatıldığı üzere, sadece dişil anatomiye referans vermek adına değildir. Cixous’un, öteki ile farklı bir ilişkiye girebilen *libidonun* Freud’un tanımladığı egoist eril *libidodan* farkını gösterme çabaları onun “dişil libido” terimini kullanımının başlıca sebebidir. Böylelikle her ne kadar bedeninden ötürü kadına daha yakın görünse bile Cixous, “... libidinal dişillik kadına has değildir ve libidinal erillik de erkeğe has değildir”²¹⁴ der.

Derridacı yapı çözümün, bizi zamanımızın en büyük ahlaki ve eleştirel tutumuna sevk edeceğini öne süren Cixous²¹⁵, cinsiyetlerin niteleyicilerini her türlü anatomik bağlamdan kurtararak, geleneksel cinsiyet ayrımlarını da yapı söküme uğratar. “Dişil” ve “eril” *libido* kavramları da bu bağlamda değerlendirildiğinde cinsiyetler için verili hakikatler olmalarının ötesinde, öznellikleri için birer seçim olduğu görülür; “Benim için en önemli olan, beni umutsuzluktan ziyade yaşamımı sürdürmeye sevk eden şey kesinlikle bunun anatomik

²¹¹ Aneja Anu, 1992, s.59

²¹² Cixous Helene, 1975 (b) s. 321

²¹³ Cavallaro Dani, 2003,s.123

²¹⁴ Aneja Anu, 1992, s.59

²¹⁵ Cixous Helene, 1975 (a), Preface, XVIII

cinsiyete ve kadın ve erkek rollerine bağlı olmadığı, ancak her bireyin kendi sorumluluğuna ait olan hayat'ın fırsatına bağlı olduğu inancıdır.”²¹⁶

Cixous'un hem literal hem metaforik seviyede seyreden, iki katmanlı yazım pratikleri bir çok kereler onun bir “kadın” ve “dişil” idealizasyonu yapmakla suçlanmasına neden olmuştur. Ancak Cixous tek yanlı bir okuma pratiğinden kaynaklanacak yanlış anlaşılmalara karşı gerekli uyarıları da yapar. Uğraşısı “kadın”ı idealize ederek yeni bir güç imgesi haline getirmek değildir; onun hedeflediği aksine kadın cinselliğinin, geleneksel tanımlamaları *yapı çözüme* uğratacak güçteki farklılıkları ve farklı öznellikleri kabul etme potansiyelidir; “Beni etkileyen onların bireysel oluşumlarının sonsuz zenginliğidir; birörnek, homojen, kodlara ayrılabilir *bir* diş cinselliğinden bahsedemezsiniz...”²¹⁷. Bu durumda kadının ve bedeninin açık uçluluğunun devreye girdiği yeni bir yazım pratiği olan *écriture féminine*, Semboliğin anlam zenginlikleri statikleştirilerek boşaltılan geleneksel yazımına bir alternatif olarak ortaya çıkarken her iki cinsiyet için de olanaklılık dâhilinde olan yeni bir anlamlandırma sürecini başlatacaktır. Mesela Shakespeare ve Kleist onun için, içerisinde dişillığe yer açabilen yazılarından ötürü *écriture feminine*'in birer örneğini veren erkek yazarlardır²¹⁸. Aynı şekilde kadın yazarların eserlerinin tümü de *écriture féminine*'in bir örneği değildir; “İstisnalar dışında, Cixous ‘dişil cinsiyetli metinler’ (*female sexed texts*) veya ‘*sexes*’in örnekleri olarak sadece Colette ve Marguerite Duras’ın metinlerine değinir.”²¹⁹ Görüldüğü üzere Cixous’un dişil yazım derken kastettiği, yazarın değil ancak metnin cinsiyetidir.

Cixous'un “kadın” *göstereninin* “...sadece anatomik veya biyolojik cinsiyete atıfta bulunmadığını, aynı zamanda ötekine farklı bir yaklaşımın göstereni de olduğu”²²⁰ gerçeğini akılda tutarak, dişil yazımın da, içerisinde ben olmayan bir ötekiliğe yer veren yeni bir yazım örneği olduğunu söyleyebiliriz. Cixous *Newly Born Women* adlı makalesinde, dişil özelliğin ve bu özelliğin niteleyicilerinin ve nihayetinde dişil yazımın, ötekinin kabulüne neden erilden daha yakın olduğunu anlatmıştır. “Yazım...benim içimdeki ötekinin geçiş yolu, girişi, çıkışı ve ikamet yeridir...”²²¹ Ben olmayan bir ötekilik tarafından kuşatılmak, değişime açık olacak şekilde özelliğini geçirgen kılmak gibi “dişil cinsiyet” ile bağdaştırılan özellikler, “dişil yazım”a yansiyarak onu şekillendiren özellikler haline gelecektir. Ancak psikanaliz tarafından “hala kaybedecek bir şeye sahip”²²² olarak kurgulanan eril öznellikler, dişil

²¹⁶ Aneja Anu, 1992, s.59

²¹⁷ Cixous Helene, 1975 (b), s.320

²¹⁸ Blyth Ian - Sellers Susan, 2004., s.34

²¹⁹ Docekal Herta N., 2004.,s.62

²²⁰ Blyth Ian- Sellers Susan, 2004.,s.33

²²¹ Cixous Helene, 1975(a), s.42

²²² A.g.e. 43

öznelliğin kendileri olmayan bir ötekiliği kabulünün aksine, kendileri olmayan bir ötekiliğe bir tehdit unsuru olarak yaşayacaktır.

Batı geleneğinin *logos* merkezli dilinin sabitliklerinden *écriture féminine*'i korumak için Cixous, onun asla tam olarak tanımlanamayacağını söyler. “Bir şeyi tanımlamak; onu bağlamak, hareketsiz kılmak, sınırlandırmak ve sabit bir yapı veya sistem içerisinde yerine yerleştirmek demektir – ve Cixous *écriture féminine*'in bunun için çok akışkan olduğunu söyler; o her zaman bir tanımlı aşar veya ondan kaçır.”²²³ Ancak onun tanımlanamaz olduğunu söylemenin onun olmadığı anlamına gelmeyeceği konusunda okuyucusunu uyaran Cixous felsefi-teorik söylemin dışında kalan her alanda, bu *fallogocentric* sisteme baş kaldıranlar tarafından deneyimlenecek bir yazı türü olduğunu söyler.²²⁴

Eril *logosun* “hakikat” üzerindeki hâkimiyeti Cixous’a göre kendini en fazla felsefi söylemde ortaya koyar. Irigaray gibi felsefi söylemin, ötekini kendi özgüllüğü içerisinde tanımadığını ifade eden Cixous, böylelikle her tür tanımlanmaya direnç gösteren *écriture féminine*'in kendini ne tarz yazıda ortaya koyacağına ilişkin de bir ipucu verir. *Logos* merkezli geleneğin başat söylemini oluşturan felsefe, Cixous’un yerle bir etmeye çalıştığı geleneksel öznellik anlayışının da çerçevesini oluşturmaktadır; “Felsefe her zaman ötekini içselleştirmek, kapsamak için düşünmek istemiştir. Onun ötekiliğini düşünmeye başladığı andan itibaren, öteki artık öteki değil ancak kendisiyle benzer haline gelendir. Neyin düşünülebileceği alanına girince, o farklılığını kaybeder.”²²⁵ Felsefi söylemin ve onun öznesinin her şeyi kendini merkeze alarak değer biçen tavrı, kesinlikleri dile getirmeye çalışan geleneksel yazıyı da teorik bir biçime sokmuştur. Ancak Cixous’nun oluşturmaya çalıştığı dişil yazım, kendini gerçekçi düz yazıdan ziyade şiirsel tınılarda gerçekleştirir. Romanları temsilliyetçiliğin (*representationalism*) müttefikleri olan gören Cixous, bu tarz bir yazım pratiği için;“..., (özellikle gerçekçi kurgu) kelimelerin belirlenmiş anlamlarına bire bir bağlı, kelimelerin görünüşte şeylere işaret ettiği (ve tek başına dilin yapısına değil) sabit bir dilde konuşmaya çalışan türlerdir”²²⁶ der. Asıl olan, *logosun* sınırlarının dışarısında tutulan ve dişil beden ve cinsiyet ile birlikte baskı altına alınmaya çalışan bilinçdışının sesini oluşturan şiirsel dildir. Şiir, düz yazımın aksine anlamların sabitliğinden değil ancak sınırları birbiri içerisine kayan *gösterenler* zincirinden bahsedebileceğimiz bir alandır. Susan Sellers Cixous’un şiirsel olanla neyi kastettiğini Heidegger ile arasında bir analogi kurarak anlatmaya çalışır. Heidegger’in şeyin şeyliğini, felsefi bir temsil düşüncesine girmeden önce, onu buyruk altına almaya çalışmadan ona karşılık veren ve onu hatırlayan düşünceye geri dönmek istemesi ile,

²²³ Klages Mary, 1997, <http://www.colorado.edu/English/courses/ENGL2012Klages/cixous.html>, 12/06/2008

²²⁴ Cavallaro Dani, 2003., s.123

²²⁵ Blyth Ian.-Sellers Susan, 2004, s..68

²²⁶ Klages Mary, 1997, <http://www.colorado.edu/English/courses/ENGL2012Klages/cixous.html>, 12/06/2008

Cixous'un şiirsel olanla anlatmaya çalıştığı arasında bir paralellik kurar.²²⁷ Böylelikle Cixous hiyerarşik ikilikler ve özne/nesne dikotomisini, teoriden önce geldiğine inandığı şiirsel dil ile alt etmeye çalışmıştır. Ayrıca Cixous'un şiirsel dili, onun kaynağı olan beden kadar dünyevidir; "...Ne zaman 'teorik' -tınak içerisinde çünkü gerçekte de benim teorik metinlerim aynı zamanda şiirsel ritimler de bulundurur- bir metin yazsam, bu kültürel güncel olaylardaki bir gerilim anına karşılık vermek içindir..."²²⁸

Aklın karşısında ikincil kılınan ve dışılla özdeşleştirilerek bastırılan bedene, *écriture féminine* ile ses vermek, ona ait bir dil kazandırmak Cixous için özgürleşme hareketinin başladığı yerdir. Felsefi yazımın aynı zamanda politik bir yönü olduğunu ve her zaman politik etkilere yol açacağını kabul eden Cixous²²⁹, böylelikle *écriture féminine*'in de dönüştürücü gücünü gözler önüne serer. Verili gramerin otoritesini bir hakikatten ziyade, bir yapı olarak görmemizi sağlayacak bu yeni yazım türü ile Derrida'cı bir *yapı çözüm* anlayışı ile gelenekte bir "kırılma" noktası yaratmaya çalışan Cixous, iki hedefin olduğunu belirtir; "...dağıtmak ve yok etmek ve görülemeyeni görünür kılmak, yansıtmak."²³⁰

Mary Klages, *écriture féminine*'i ele alırken bunun iki seviyede işleyen bir dönüştürücü gücü olduğunu söyler; birinci düzeyde bu literal anlamdaki kadına işaret etmektedir. Bu noktadaki beklenti, kadının kendine yasaklanan bedenini keşfi ve her türlü dolayımından bağımsız bedeninden gelen hazzını "*jouissance*"ını, metne yansıtması ve geleneksel metin anlayışını değiştirmesi vardır. İkinci düzeyde de buna bağlı olarak gelişecek yeni bir kadın anlayışı ve yeni bir dil anlayışının gelişme seyri vardır. Kadınlar dildeki konumlarını, bir yandan kendilerine ilişkin bir şeyler yazarak değiştirirken, bir yandan da Sembolik'i değiştireceklerdir; "zaten varolan (ve sürekli kadınları hariç tutan) sabit düzenli anlamın *fallogocentric* sistemini sadece tekrar üretmeden- yazan kadın, yeni bir anlamlandırma sistemi yaratacaktır..."²³¹

Görüldüğü üzere Cixous, Batı geleneği içerisinde eril değerlerin merkezde duruşunu ve kadınların da bu evrenden dışlanmasını, eril bir dil anlayışının hüküm sürüşüne bağlar. Temsilci dil anlayışını ve eril *logos*u yerinden etmeye çalışan Cixous, eleştirdiği teorinin sınırları içerisinde kalmamak adına, kendi kuramı ve yazıları ile geleneksel yazı anlayışının dışında kalmaya çalışır. Bu bakımdan Cixous'un metinleri farklı bir tarzda okuma ve yorum pratiği gerektirir. Öne sürdüğü *écriture féminine*'in bir örneği gibi ele alınacak çalışmalarının ardında Cixous'un savı, çağdaşı Irigaray ile benzerdir; tüm dışlanmış ve bastırılmışlıklarının

²²⁷ Cixous Helene, 1975 (a), p.83

²²⁸ Kathleen O'Grady, 1996, <http://www.english.ucsb.edu/faculty/ayliu/research/grady-cixous.html>, 24/06/2008

²²⁹ A.g.m.

²³⁰ Cixous Helene, 1975 (b), p.320

²³¹ Klages Mary, 1997, <http://www.colorado.edu/English/courses/ENGL2012Klages/cixous.html>, 12/06/2008

ardında hem kadına hak ettiği yeri kazandırmak hem de mevcut yapının her iki cinsiyet için de daha adaletli hale getirmek gerekir. Bunun da tek yolu kadınların kendilerine ait bir dil, bir yazı geliştirmeleridir; “ Yazı kesinlikle değişim olanağının ta kendisi, yerinden edici düşünceler için bir başlangıç noktası olarak vazife görecektir bir mekân ve sosyal ve kültürel yapıların dönüşümünün öncü hareketidir.”²³²

3.3.Kristeva

Bu tez kapsamında ele alınan kadın düşünürler, ilk etapta Fransız feminist felsefesinin sınırlarını belirleyen ve bu nedenle de bu konuda aynı dili kullanan düşünürler olarak ele alınabilir. Ancak her biri üzerine yapılacak yakın bir okuma ile görünürde benzer bir ideali taşımalarının ötesinde, uzlaşmaz bir takım farklılıkları olduğu da kolaylıkla gözler önüne serilir.

Bu bölümde ele alınacak Kristeva da, Irigaray ve Cixous ile ortak bir kadın doğası olmadığı konusunda hemfikirdir. Kullandığımız dili hakikatin temsilcisi olmaktan öte, ideolojik bir projeksiyon olarak gören Kristeva, Cixous ve Irigaray gibi “kadın”a ilişkin her türlü tanımı da ideolojinin bir üretimi olarak görür. Ancak ilk önce dil bilim ve daha sonrasında da psikanaliz üzerine çalışan ve kuramlarını bunların ekseninde oluşturan Kristeva, çağdaş Fransız Feminizminin çerçevesini oluşturduğu Cixous ve Irigaray’dan Batı geleneğine alternatif bir model oluşturacak yeni bir “dişilik” anlayışı geliştirmeyerek ayrılır. “Taşıdığı görüşler, Kristeva’nın doğuştan dişil ya da kadınca sayılabilecek *écriture féminine* (dişil yazı) ya da *parler femme* (kadınca konuşma) türünden her düşünceyi reddetmesine olanak tanır.”²³³ Kristeva’ya göre, özneleri üreten simgesel düzenle gerekli hesaplaşmayı yapmadan üretilecek her türlü “dişilik” anlayışı, farklılıkları, bireyler düzeyinde değil ancak cinsiyetler düzeyinde ele alan düşüncenin devamlılığını sağlamak anlamına gelir. Eril olduğu kadar dişil cinsiyetçilikten de kaçınmaya çalışan Kristeva’nın kuramı, cinsiyetli öznelliklerden ziyade konuşan öznellikler üzerinedir.

Görüldüğü üzere Kristeva’nın kuramının ana eksen, dilde konuşarak varolan özne anlayışına doğru evrilen Batı geleneğidir. “Ben kültürün- özellikle ataerkillik üzerinde temellenen ve büyük dinlerde -hala öyle olan- Musevilik ve Hristiyanlıkta- ifade edilen Batı kültürünün- sembolik bir varoluş olarak, dil içerisinde yaşayan ve sadece rahme ve yeniden

²³² Aneja Anu, 1992, s.65

²³³ Sarup Madan, 1988, s.179

üretime indirgenmeyen bir varoluş olarak, insan varlığının tam anlamıyla gerçek imgelemine yarattığını düşünüyorum...”²³⁴

Kristeva, Batı geleneği hakkındaki bu düşüncesi ile kendi öznellik anlayışının da ne yönde olduğuna ilişkin bir fikir verir. Kristeva’nın öznellik anlayışı büyük ölçüde psikanalitik yaklaşımını da belirleyen Lacan’cı öznellik anlayışı etrafında biçimlenmektedir; Kristeva için öznellik aynı Lacan’da da olduğu gibi dilin üretimidir. Böylelikle artık üzerinde durulması gereken sanki sabit bir kendilikmiş gibi ele geçirilebilir olduğu düşünülen öznellikler değil ancak onları ortaya çıkaran süreç; yani dil’dir. “tüm özdeşlikler değişkendir; dilbilimsel göstergelerin özdeşliği, anlamın özdeşliği ve sonuç olarak, konuşmacının özdeşliği. Ve anlamın ve konuşmacının bu dengesizliğini hesaba katmak için ‘süreçteki özne’ (*subject in process*) teriminin uygun olacağını düşündüm...”²³⁵

Kristeva, “süreçteki özne” düşüncesi ile Lacan ile öznenin dilin üretimi olduğu ve öznenin ancak bir durağanlık olarak değil, bir süreç olarak ele alınabilir olduğu düşüncesini paylaşır. “Kristeva, dolayısıyla, ‘öznenin hiçbir zaman olmadığını, öznenin sadece anlamlandırma süreci olduğunu ve kendini sadece anlamlandırıcı pratik olarak sunduğunu, yani kendini toplumsal-tarihi- anlamlandırıcı etkinliğin içinden çıktığı konuma dahil etmediği zaman’ var olduğunu söyler”²³⁶. Ancak Kristeva’nın “süreçteki özne”si, Lacan’cı anlamdaki bir öznellikten ciddi farklılıklar gösterir. Bu farklılıklar da Kristeva’nın özneliğin kurulmasını sağlayan dil ve anlamlandırma süreçlerine ilişkin geliştirdiği psikoseksüel yaklaşımların özgüllüğünden kaynaklanır. “Psikosembolik yapıdan kasıt, bedensel dürtülerin yarattığı enerjinin dışı vurulduğu semiyotik unsur ile dil kullanımıyla başlayan sembolik unsurun oluşturduğu ve anlamlandırmaya temel oluşturan yapıdır.”²³⁷

Kristeva bir yandan Lacan’cı özneliğin gelişim aşamalarını kullanırken bir yandan da bu mevcut aşamaların içeriğini değiştirmiştir. Lacan, özneliğin gelişimini üç aşamalı olarak ele almıştı; *Reel*, *Imaginary* ve *Symbolic*. *Reel* bebeğin 0-6 ay arasındaki dönemde deneyimlediği, ancak dilin dolayımına girerek bir öznellik kazandıktan sonra artık asla bir daha yaşamadığı ve dilde temsilini bulamadığı bir dönemdir. Bu dönemde algı, duygu ve ihtiyaçları arasında hiçbir ayırım yapılmadığı için kendilik duygusu da henüz baş göstermez. Dolayısıyla; “*Reel* dilsel düzene girmeden önce, hatta özne-nesne ayırımından habersiz olduğumuz dönemde yaşamış olduğumuz ve hala varlığını hissettiğimiz, ama anlamamızın ya da bilmemizin imkansız olduğu halidir.”²³⁸

²³⁴ Oliver Kelly, 1993, s.176

²³⁵ Cavallaro Dani, 2003, s.78

²³⁶ Kristeva Julia’dan aktaran; Coward Roselina-John Ellis, 1979, s.248

²³⁷ Durudoğan Hülya, 2007, s.59

²³⁸ Durudoğan Hülya, 2007, s.55

Reelin sonrasında gelen ve *Ayna Evresinin* de yaşandığı *Imaginary (imgesel)* dönem, Kristeva açısından çok önemlidir. Çünkü Kristeva öznelğin gelişimini ve anlamlandırma süreçlerini bu dönem üzerinden ele alır. 6-18 ayları arasında geçen bu dönem *infantın* kendilik geliştirmeye başladığı ilk dönemdir. Lacan öznellik kazanmaya doğru ilk durak olarak adlandırılabilen bu dönemi bedenler üzerinden okumuştur. Henüz kendi bedenini, algılamalarının yetersizliğinden ötürü parçalı olarak gören *infant*, bu dönemde girdiği ikili ilişkilerden kendine yansıyan bütünlüklü bir beden imgesi görür. Ancak bu dönemde anne bedeninin önemi büyüktür. Çünkü genellikle beden yolu ile girilen ikili ilişkinin diğer tarafını anne bedeni oluşturmaktadır. “ancak bu dönemdeki; yani imgesel özdeşleşme dönemindeki çocuk, kendisini kendi imgesinden ya da bir başkasının (özellikle annesinin) imgesinden tam olarak ayırt edemez”²³⁹. Bu dönemde kendi bedenine ilişkin bütünsel bir imge edinmeye çalışan *infant*, bütünlüklü bir öznellik, yani Ben olma vaadine ise, ancak bu beden imgesinin dilde bir Ben simgesi ile ifade edilmesinden sonra ulaşır.

Daha önce Lacan’ın Oidipus aşamasını dil bağlamında yorumladığına değinilmişti. İmgesel dönemde anne bedeni ile kurulan ikili ilişki Oidipus sürecinde bu ikili ilişkinin baba tarafından sekteye uğratılması ile biter. Oidipus döneminde çocuk böylelikle Babanın Adı yani yasa ile ifade edilen kültürel belirlenme ile tanışır. “...iki kişiden oluşmuş bir dünyada Ben ve Sen’e ihtiyaç yoktur. Bu ihtiyaç, ancak bir üçüncünün, O’nun devreye girmesiyle oluşur. O, Babanın Adı’dır, yani Baba’nın Simgesi’dir.”²⁴⁰ Dil ile kendini ifade eden kültür, Babanın Adı’nı onaylayarak bu sisteme giren çocuğa da bir “ben” simgesi vererek, onun imgesinde kurduğu benlik idealini destekler. Görüldüğü üzere Lacan’ın yorumlarında *Sembolik*, ancak *İmgesel* dönemdeki özdeşleşmelerin ve anne bedeni ile girilen ikili ilişkinin bitmesi ile yani *İmgesel*’in tamamen bitmesi ile başlar.

Lacan’ın anne bedeni ile kurulan ilişkinin reddini, kültürün yani Sembolik’in ön koşulu olarak değerlendirmesi, Kristeva’nın Lacan’a baş kaldırdığı yerdir. Kristeva, Freud ve Lacan ile kültüre, simgesele girmek adına Oidipusun yaşanması hususunda hem fikirdir; “...iğdiş edilmişliğin gerçekliği, modern astrofiziğe göre evrenin kökeninde yatan infilak hipotezinin gerçekliğinden daha fazla değildir. Bunu kanıtlayan hiçbir şeyin olmaması anlamında bu, bir inanç meselesidir; ama fark şurada ki, bu ‘big bang’ evreninin bir sürü fenomeni ancak bu ilk hipotez aracılığıyla açıklanabiliyor kılıyor.”²⁴¹ İfade edildiği üzere Kristeva psikanalizin babaları ile anlamlandırma süreçleri ve öznelğin oluşumu açıklamalarını paylaşmaktadır. Ancak bir yandan da kendi kuramının kırılma noktasını da tam olarak burada başlatır;

²³⁹ Tura Saffet Murat, 1989, s.183

²⁴⁰ A.g.e.,s.177

²⁴¹ Kristeva Julia, 1994, s. 17

Lacan'ın kuramında Babanın Adı karşısında sessizleştirilen, Sembolikten ve anlamlandırma süreçlerinden ihraç edilen kadın bedenini, Kristeva Sembolik'in sınırlarının tamamen dışında görmez. Lacan'da semboliğe girmek adına reddedilen anne bedeni, Kristeva tarafından tekrar anlamlandırma süreçlerine dahil edilir. Semboliği ve kültürü olanaklı kılan sadece Babanın yasası değil aynı zamanda annenin sessizleştirilmiş bedenidir. Nihayetinde Cixous ve Irigaray'dan, dişiliğin farlı bir cinsiyetten kaynaklanan farklı *libidinal* dürtülere sahip olduğu düşüncesine katılmayarak ayrılan ve onlar gibi temel bir dişilik anlayışı (hayali dişi ve dişil *libido*) geliştirmeyen Kristeva'nın kuramı, daha ziyade henüz cinsel ayrımın izlerinin varolmadığı Oidipus dönemini öncelleyen ve *Ayna Evresini* de kapsayan *İmgesel* dönem ile ilgilidir. Lacan'ın *Simgesele* girerken bittiğini öne sürdüğü *İmgesel*in, sonlanmadan *Simgesel* ile bir arada işlediğini göstererek Kristeva *fallus* eksenli kültürde, yurtsuz bırakılan kadın bedenine ve diline bir uzam açmaya çalışır.

3.3.1.Konuşan Dişi Beden

Anlamlandırma süreçlerini psikoseksüel gelişim açıklamaları içerisinde tekrar ele alan Kristeva, Lacan'ın aksine *Reel* ve *İmgesel* dönemlerin, *Sembolik*'e girişle son bulmadığını öne sürer. Kristeva'ya göre, *infantın* anlamlandırma süreçleri Lacan'ın savunduğu gibi *gösteren-gösterilen* ayrımları üzerinde işleyen dile girişten önceye dayanır. Bedensel dürtülerin henüz *fallogocentric* kültürün tek anlamlılıkları altına toplanmadan yaşandığı bu dönem, Kristeva için anlamlandırma süreçlerinin başladığı yerdir; “Çocuğun ilk anlaşılmaz seslerinde, duyduğu sesleri taklit edişinde, özellikle bazı yiyecekleri kabul edip bazılarını reddedişinde, annesinin memesini bir isteyip bir itmesinde anlam ortaya çıkmaya başlar.”²⁴² Dolayısıyla *infantın* simgesel işleve tabi oluşunu, anne bedeni ile girdiği ilişkide başladığını düşünen Kristeva, dilin bu boyutunu *la khora sémiotique* olarak adlandırır. Bu devre, bebeğin henüz ben ve ben olamayan arasında ayırım yapamadığı ve var oluşunu anne bedeni ile girdiği dolaylımsız ilişki içerisinde deneyimlediği dönemdir ve bu dönemi Kristeva annenin düzenlediğine inanır.²⁴³

Lacan'ın kurguladığı *Sembolik* evrende dışlanan beden, Kristeva'nın *Semiyotik*'inde dışlandığı anlamlandırma süreçlerine tekrar dâhil edilir. Freud ve Lacan, sembolikte anlamın olanaklılık koşulunu, anne ile birlikteliği kesintiye uğratan babaya ve onun güç imgesi olan *fallusa* bağlamışlardı. Ancak Kristeva *fallusun* bu hükümlerliğini annenin bedeni ile

²⁴² Durudoğan Hülya, 2007, s.63

²⁴³ A.g.e., s.64

sarsmaya çalışır; “Kristeva’ya göre çocuk sembolik ve sosyal düzenin işleyişini sadece babadan değil, aynı zamanda anneden öğrenir.”²⁴⁴

Kristeva Irigaray ve Cixous’dan farklı olarak kız çocuğunun deneyimlerinden kaynaklanan bir farklılık üzerinde temellenen bir *dışılık* kuramı geliştirmez. Anne bedeni ile yaşanan ilksel deneyimin alanı olan semiyotik, her iki cinsiyetin de kültüre geçişten önce kapsandığı bir alandır. Kristeva, *semboliğin* söz dizimini önceleyen ve *semboliğin* hesaplanabilir artikülasyonunda tanımlanamayan bu “ritmik alan”ı betimlemek için, Plato’nun Timaios Diyalog’undan aldığı bir terim olan “*chora*”yı kullanır.²⁴⁵ Kristeva *Kadınların Zamanı* adlı makalesinde, babanın *zaman*, oluş ve tarihsel olan ile bağdaştırılıp, bunun karşısında yer alan kadın imgesinin ise *mekân* ile bir arada anıldığından bahseder²⁴⁶. *Zamandan* yani tarihten en başından beri soyutlanmış olan kadın, aynı zamanda tarih içerisinde bütünlüklü bir öznellik kurmaya çalışan erkeğin zamansallığını da tehlikeye düşüren bir imge olarak okunmuştur. “...Platon da kendi sisteminde antik çağdaki atomistleri özetleyerek mekânı *chora*’nın, matriks uzayının erişilmezi olarak belirtmiştir; besleyici, adlandırılmaz, Bir’i, Tanrı’yı önceleyen, dolayısıyla metafiziğe karşı gelen.”²⁴⁷ Kristeva’nın *chorası* da içerisinde infantın ilk anlamlandırma süreçlerinin olduğu anne bedenidir; Babanın Adını önceleyen ve onun özdeşliğini sarsan.

Semiyotik ile anlamın analizinden anlamlandırma süreçlerinin analizine geçişi öngören Kristeva²⁴⁸, anne bedenini, *fallus* merkezli eril dilin geçişine ontolojik bir ön koşul olarak konumlandırır. Lacan’da olduğu gibi bu sürecin Semboliğe geçişle tamamen kesintiye uğramadığını öne sürerek Kristeva, semiyotiği *Sembolik*’in sınırlarını kesintiye uğratan, anlamın sabitliğini sarsan bir güç haline getirir. Sembolik süreçle asla tam olarak bastırılmayan, anne bedeninin bütünlüğü içerisinde özne/nesne dikotomisinin yaşanmadığı dil öncesi bu dönem, Kristeva’ya göre kendini en çok “şiişsel dil”de açılar. “Bunlar kendilerini, sözdiziminin kurallarını yerle bir eden söylem formlarında, mesela deneysel yazımda ve infantın kendini ilk ifade girişimlerinin anımsatıcısı olan gürültüler, tonlamalar, ritmik kalıplar, anlamsız sözler, kelime oyunları ve kahkahalarda gösterir.”²⁴⁹ *Semiyotik*, *Sembolik*’in anlamlarının tutarlılığını ve sabitliğini sarsan her noktada baş gösterir.

Kristeva’nın dil kuramında önemli bir nokta onun *Semiyotik*’i, *Sembolik*’e alternatif bir model olarak kurgulamamasıdır. Kültüre yani *Sembolik*’e girişin Oidipus ile mümkün

²⁴⁴ A.g.e., s. 64

²⁴⁵ Docekal Herta N., 1999, s. 71

²⁴⁶ Kristeva Julia, 1994, 9

²⁴⁷ A.g.e., 10

²⁴⁸ Cavallaro Dani, 2003, s.80

²⁴⁹ A.g.e., s.83

olduğuna inanan Kristeva, bu ataerkil kültürü, (kadın) bedenine dayanan *Semiyotik*le yerinden etmeye çalışmaz; sadece, *Sembolik* içerisinde yaşanan bu deneyimlere bir yer aralamaya çalışır. “semiyotik/sembolik ayırımı karşılıklı tek bir model olarak önerilmez. Semiyotik anlam sadece retroaktif olarak ortaya çıkar ve sadece sembolğin terimleri içerisinde açıklanabilir.”²⁵⁰

Kristeva *sembolik* ve *semiyotik* süreçlerin birbirine karşıt değil ancak bir arada mümkün olan bir çift olduğunu göstererek, metafiziğin dilini oluşturan dikotomilerden kurtulmaya çalışır. *Sembolik* ve *semiyotik* süreçlerin bir aradalığı, Kristeva’nın birinci dalga ve ikinci dalga feminizmin farklılıklarını ele aldığı *Kadınların Zamanı* adlı makalesinde de görülebilir. Birinci dalgayı oluşturan kadınlar, evrensel kadın hakları adına “ulus-devlette egemen olan akılcılığın mantıksal ve ontolojik değerleri”²⁵¹ ile özdeşim kurarak, dışlandıkları kültüre yani sembolğe girmeye çabalamışlardır. Dışlandıkları çizgisel zamana dâhil olma isteği taşıyan bu kadınlar, *Sembolik*’e içkin egemen değerlere eşit uzaklıkta olduklarını kanıtlamaya çalışarak karşı çıktıkları eril ideolojinin destekçisi olmuşlardır.

İkinci dalga feminizm birinci dalga gibi evrensel bir dalga olmaktan ziyade, ortak bir simgesel paydayı paylaşan ve sorunlarının bu simgesel paydadan kaynaklandığını anlayan kadınların kuşağıdır. Evrensel bir kadın hakkı savunucusu olmaktan ziyade kendilerini belirleyen Batı geleneği ile hesaplaşan bu kadınlar, bu sebepten birinci dalganın maruz kaldığı kimlik yitimine uğramamışlardır. Kendi deneyimlerine ve bedenlerine, iktidar odaklı bu dilde bir yer bulamayan kadınlar, çizgisel zamanın dışında kendilerine ve kendi deneyimlerine bir yer aralamaya çalışmışlardır; “Aslen kadın psikolojisi ve onun simgesel gerçekleştirmelerinin özgüllüğüyle ilgilenen ilgilenen bu kadınlar, kültürün geçmişte dilsiz bıraktığı özne-içi ya da bedensel deneyimlere bir dil kazandırmaya çalışıyorlar.”²⁵² Birinci dönem *Sembolik* süreci imliyorsa, feminizmin bu dönemi de, “kodu kırmaya, dili parçalamaya, gövde ve duygulara, toplumsal sözleşmelerin bastırıldığı adlandırılmamışlara daha yakın bir özgül söylemeye çalışan”²⁵³ *Semiyotik* süreç olarak okunabilir. Ancak Birinci dalganın aksine kadın cinsiyetinin “farklılığı” üzerine odaklanan bu dönem Kristeva ‘ya göre, bir kategori olarak kadının üzerinde durmakla, kadını yeni bir güç unsuruna dönüştürmekte ve birinci dalganın yaptığı gibi kadın/erkek cinsiyet ayırımını alttan alta köruklemektedir.

Kristeva *semiyotiği* yani feminizmin ikinci dalgasını, *semboliğe* yani feminizmin birinci dalgasına alternatif bir karşıt model olarak önermez. Birinci dalga feminizm, toplumsal süreçlere ve haklara dâhil olmak adına siyasal bir hamledir ve göz ardı edilemez. İkinci dalga

²⁵⁰ Chanter Tina, 1993, s.184

²⁵¹ Kristeva Julia, 1994, s.12

²⁵² A.g.e., s.13

²⁵³ A.g.e., s.18

feminizm de sembolikte deneyimlerine bir yer bulamayan kadınların farklılığının ortaya koyulması açısından önemlidir. Kristeva bu noktada üçüncü kuşak feminizmden bahseder. Ancak “kuşak” kelimesi burada bir kronolojiye işaret etmemektedir. Çünkü “kuşak” kelimesi ile Kristeva, birinci ve ikinci kuşağı aşan çizgide bir zamansallığı değil, ancak her iki kuşağın da sorunlarını içeren bir mekânsallığı imler. “Kristeva’ya göre ne birinci kuşak feministlerin dâhil olmak istedikleri dilssel temsil boyutu ne de ikinci kuşak feministlerin takılı kaldıkları ‘vücut ve hislere’ dayalı boyut göz ardı edilebilir.”²⁵⁴ Zaman sorunu mekândan ayırlamayacağı gibi, *semyotik* süreç de *sembolik* süreçten ayrılmaz.

Kristeva’nın bu noktada yapmak istediği, Cixous ve Irigaray’a benzer bir şekilde metafizik dilin dikotomilerini geçersiz kılmaktır. Üçüncü kuşak feminizm, simgeseli yaratan “farklılık” ilkesini bir kategori olarak kadın/erkek ikiliği içerisinde ele almayacaktır. Simgeseli için “farklılık”, bundan böyle kadın/erkek de dâhil olmak üzere diğer tüm ikilikleri oluşturan kategorilerin ötesinde, her tekil bireyin özgünlüğünü içerisinde ele alınacaktır. Kristeva’ya göre üçüncü kuşak feminizm böylelikle erkek/kadın bölünmesinin kendisini bile metafiziğe ait olarak gösterebilir.²⁵⁵

Kristeva *semyotik* süreçlerin, *sembolik* süreçlere dâhil olduğunu göstererek Batı geleneğinin dilinin öne sürüldüğü kadar tutarlı ve sabit anlamlara sahip olmadığını ileri sürmüştür. Cixous ve Irigaray kadar bu geleneği eril bir yapıya sahip olduğu için bariz bir biçimde eleştirmeyen Kristeva, diğer bir taraftan dilin dışında anlamın olamayacağını öne sürerek *Sembolik* düzeni doğallaştırdığı, mutlak kıldığı için de eleştirilmiştir. Ancak Tina Chanter *Kristeva’s Politics of Change* adlı makalesinde bunun bir özcülük yanlılığı olarak anlaşılmaması konusunda okuyucuları uyarır. Chanter’a göre Kristeva’nın çabaları, mevcut sistemin kaçınılmazlığını değil ancak sınırlılığını gösterme yönünde değerlendirilmelidir; “Aynı, metafizikten kati ve mutlak bir ayrılışla sonuçlanacak metafizik öncesi düşünüşe duyulan arzunun, yerine getirilmemiş bir arzu olarak kalması gibi- çünkü, nihayetinde metafizikten miras kalan terimler dışında kendini ifade etmeyi başaramamıştır- Kristeva da *semyotiği semboliğin* terimlerinin dışında tanımlamanın imkansızlığını kabul eder...”²⁵⁶. Kristeva eril değerlerin merkezde olduğu *semboliği* yerle bir etmekten ziyade, içerisinde barındırdığı dişi elementleri de göstererek, mevcut yapının sanıldığı kadar da *logos* merkezli olmadığını göstermeye çalışır.

Kristeva’nın “*kadın yazı*”sına karşı tutumu da, Cixous ve Irigaray’dan farklılıklar gösterir. Kristeva sembolik sürecin tutarlılığını tehdit eden, onu anlamın garantörlüğünden karar

²⁵⁴ Durudoğan Hülya, 2007., s. 61

²⁵⁵ Kristeva Julia, 1994, s.27

²⁵⁶ Chanter Tina, 1993, s.185

verilemez bir sürece dönüştüren çağdaş sanatın tek başına “kadın yazısı”na indirgenemeyeceğini şu şekilde açıklar; “Burada sözünü ettiğim, (en azından söz dizimsel varoluşu) son derece sorunlu olan ve kelime dağarcığı düzeyindeki özgüllüğü de, herhalde cinsel-simgesel farklılıktan çok toplumsal marjinalliğin ürünü olan ‘kadın dili değil’.”²⁵⁷

Kristeva kuramında “dişil yazım”dan ziyade *avangard yazım* ön plana çıkarır. Yazarın cinsiyetinden ziyade metnin cinsiyetine yapılan bir vurgu ile, Kristeva toplumsal dilin içindeki boşlukları gösteren ve toplumsal ideolojiye içkin mantığın sınırlılığının altını çizen her yazıyı bu tarz yazımın bir örneği olarak değerlendirir. Örneğin Celine, Joyce, Mallarmé onun için politik bir hedefle yazılmasa dahi dönüştürücü bir gücü taşıyan *avangard yazım*ın örneklerini veren yazarlardır; “Bir metnin politik önemi, onun konularından ziyade yapısının ve dili, imgeseli ve ritmi kullanımının aykırılığına bağlıdır”²⁵⁸. Ancak böyle bir dilin kullanımı, sembolik süreçlerin işleyişinin, özdeşleştirici ve kurbanlaştırıcı kurgusunu ortaya çıkarır. Her ne kadar “öznellik”ten bahsedişimizin *a priori* koşulu *Sembolik* olsa bile, her ne kadar *Semboliğe* karşı ancak *sembolliğin* içinden konuşuyor olsak ve asla bu dilin dışına çıkamayacak olsak bile, ancak Kristeva’nın “estetik uygulamalar” olarak adlandırdığı modern yazım sayesinde bu yapıyı dönüştürme imkânına erişiriz. 3

Öznelliğin erilliğinden çok sözde bilinebilir mutlaklığı eleştiren Kristeva, eleştirdiği ikinci dalga feministlerin tarafına dâhil olmamak adına, kadınlık veya dişillik üzerine vurgu yapmaktan kaçınıyor gibidir. İçerisinde anne bedeninin sesi duyulan yazılarının da, onun tarafından sadece “kadın yazı”sı altında değerlendirilmemesi bu sebeptendir. Erkek veya kadın her türlü cinsiyetçiliğin karşısında olan Kristeva için asıl önemli olan, her bireyin kendi özgüllüğü içerisindeki farklılığını imleyen , “*süreçteki özne*” kavramıdır. Dilin parçalanmış sabit kodlarının ardında dilin aynılaştırıcı mantığına direnen akışkan özneyi gören Kristeva, bu yeni öznellik anlayışının temellendiği “estetik uygulamalar”ın yeni bir etik deneyim gerektirdiğini düşünür. “Gerek bireysel gerekse toplumsal kozlarıyla, içselleştirmenin bu düzeyine, ‘estetik uygulamalar’ diye adlandırdığım şey hiç kuşkusuz ebedi ahlak sorusuna modern yanıtın başka bir şey değildir.”²⁵⁹

Psikanaliz ile iç içe yoğrulmuş dilinin ardında Kristeva’nın öne sürdüğü siyasi bir dönüşüm, bir devrimdir. Kristeva’nın öne sürdüğü semiyotik süreçler ile birlikte özne artık daha fazla anlamın üreticisi olarak görülemez. En az anlamlandırma süreçlerinin ve anlamların kendisi kadar muğlâk olan öznenin anne bedeni ile kurduğu ilişkinin öncelliği ve

²⁵⁷ Kristeva Julia, 1994, s.18

²⁵⁸ Cavallaro Dani, 2003, s.82

²⁵⁹ Kristeva, 1994, s. 28

devamlılığını öne sürerek Kristeva, Freud ve Lacan'ın öne sürdüğünden çok daha farklı bir öznellik tanımlaması yapar.

Öznelğin bu merkeziyetsizliğini, parçalılığını gözler önüne seren *avangard* metin ise Kristeva için, kültürden ve anlamlandırma süreçlerinden dışlanan anne bedenine yeni bir temsil olanaklılığı verir. Toplumsal kodu parçalayan bu yeni güç imgesi, öznenin dil ile girdiği ilişkiyi değiştirerek, aynı zamanda devrimci²⁶⁰ bir boyut da kazanır. *Avangard* metin ile devrimci pratik arasında bir ilişki kuran Kristeva, kendini ancak kurbanlar vererek oluşturan bu sistemin, tüm kaçınılmazlığına rağmen öznelere “çeşitli üretimler imkânı, hem meydan okumalar hem de farklılıklardan oluşmuş bir hayat imkânı” sağlayan yeni bir etik talebini de gözler önüne serer. Böylelikle feminist hareket, içerdiği *avangard* söylem ile bir çeşit anarşizm haline gelir. “Anarşizm feminizmin, *phallogocentrism*in hâkimiyetini yerinden etmeye azimli, kaçınılmaz felsefi ve politik bir duruşudur.”²⁶¹

²⁶⁰ Coward Rosalind-Ellis John, 1979, s.256

²⁶¹ Selden Raman-Widdowson Peter, 1993,s.142

SONUÇ

Bu tez kapsamında başta dilde kendini söz olarak açan *logos* kavramının, sonrasında felsefi geleneğin ussalcılık üzerinde biçimlenen başat düsturu haline gelişi, feminist felsefe bağlamında ele alınmıştır. Çağdaş felsefe içerisinde, geleneği oluşturan temellerin eleştirilebilirliklerinin ortaya çıkması ile birlikte feminist felsefe, sadece kadın özne adına bir söylem olmaktan öte, tüm geleneğin daha adilane olması açısından önemli bir çaba olarak ele alınmalıdır. *Logos* ve buna içkin olarak gelişen hakikat kavramının Nietzsche, Heidegger ve Derrida tarafından gizil öncüllerinin ortaya çıkarılması ve bu geleneğe sirayet etmiş sıradüzen sorunun gündeme getirilmesi ile büyük bir ivme kazanan feminist felsefe, “kadın” sorunsalı etrafında birçok açılım geliştirerek, günümüz düşün dünyası içerisinde önemli bir yere gelmiştir.

Bu tez kapsamında ele alınan feminist felsefe, Fransız geleneğinden kaynaklansa da uğraştığı “kadın sorunsalı” ve bu sorunsal ile ilgili varmak istedikleri noktalar açısından evrensel bir harekettir. Bir kategori olarak kadından ziyade, dişiyle ilişkin bir söylem yaratmaya çalışan bu düşünürlerin gelişimlerinin ilk evresi birinci dalga feminizmdir. Öncelikle Simone de Beauvoir ile birlikte toplumsal düzen içerisinde kendi yerlerini sorgulayan feminist düşünürler, köklerini Eski Yunanda bulan başat “kadın/erkek” karşıtlığının içerisinde kalarak, sadece kadın-erkek arasındaki değil, ancak biri diğerine hüküm süren her türlü karşıtlık arasındaki farklılık ilişkisini doğallaştırmaktan öteye geçememiştir. Ancak ikinci dalga kadın çalışmaları, bu yapının felsefi iskeletini özne, ego, ruh ve beden gibi kavramları *yapıçözüme* uğratmadan, bu söylemde bir kırılma yaratılamayacağı düşüncesi üzerinden hareket etmiştir.

Çağdaş Fransız feminizminin geleneği oluşturan söylemlerle hesaplaşması ve geleneğin öncüllerini sarsmadan geleneksel cinsiyetçi kalıpların dışına çıkılamayacağının anlaşılması ise her türlü ayrımcılığın ötesinde özneye ilişkin yeni bir kavrayışın başlangıcını oluşturur. Bir kadın hareketi olarak yola çıkan feminizmin çağdaş felsefe ile aynı odağı paylaşması da, bu *yapıçözümcü* pratiğin bir sonucudur. Cinsiyet bağlamının ötesinde özne, dilin üretimidir. Görüldüğü üzere Fransız Feminist felsefesinin çerçevesini oluşturan üç düşünür; Irigaray, Kristeva ve Cixous, kendi teoremlerini çağdaş feminizmin de odağında olan bu yeni dil anlayışı üzerine kurar. Sözde-hakikatin sözcüsü durumundaki eril özne ile bu hakikatlerden dışlanan kadının konumu, dil tarafından belirlenir ve dili belirler. Bu durumda üzerinde durulması gereken bir kategori olarak kadının hakikati değil, ancak bir söylem olarak kadının dilidir. Kadın, eril *logosun* fallus merkezli dilinden dışlanarak bu metafizik evreni olanaklı

hale getiren diyalektiğin sessizleştirilmiş kurbanıysa, kadına yeni bir dil evi, yeni bir ses verilmelidir.

Différance'ın özgürleştirici gücünü arkalarına alan bu kadın düşünürler, Derrida'cı *yapıçözüm* pratiğinde, ikili karşıtlıklar arasındaki güç ilişkilerini ortaya çıkarmakla yetinmeyip, aynı zamanda dişillığe ilişkin bir öznellik kurma çabaları ile de bir adım ileri gitmiştir. *Différance*'ın etkisinden geriye kalan bir karşıtlık olarak kadınlık/erkeklik değil, ancak bir farklılık olarak kadın ve erkektir. Üstelik bu farklılık, içinde ertelemeyi de barındıran, cinsiyet ayrımları da dâhil olmak üzere her türlü ontolojik niteleyiciden önce işleyen bir süreçtir. Dildeki farklılıklar üzerinden iş gören *différance*, cinsiyetlerin olduğu kadar, tekil her öznenin de metinselliğini ortaya çıkarır. Ancak, içinden geldikleri geleneğin “öznellik” anlayışını –eril geleneğinkinden farklı da olsa- devam ettiren bu düşünürler (özellikle Irigaray ve Cixous) metafizik gelenekte erkek öznenin kurucu dışarısı olarak yer alan kadına da özgür bir öznellik kazandırma yolunda çabalamıştır.

Birinci dalgada bir kategori olarak yer alan “kadın”dan ikinci dalgada kadın ile beraber her tekil öznenin farklılığına geçen feminizm böylelikle, aynı zamanda politik gücü olan bir hareket haline gelir. *Logosun* hükümran mantığı ve dili, cinsiyetli bir ontoloji görüşünün ardında, sadece kadınları değil ancak erkek özneleri de bölmekte ve eksiltmekte ise, kendini özcü karşıtı söylemlerle oluşturan feminist felsefenin uğraşı alanı sadece kadınlar olmayacaktır. Nihayetinde feminizm, sadece erkek ile kadın arasındaki tahakküm ve tabiiyet ilişkilerini sorgulamaz. Feminist felsefenin odağında, kültüre metafizik bir inançtan sirayet eden her türlü güç ve iktidar ilişkisi yer almaktadır. Irigaray, Cixous ve Kristeva'nın kendilerini birer feminist düşünür olarak adlandırmaması da tam da bu nedendir. Bahsi geçen düşünürler bir kategori olarak kadının olmadığı görüşünde birleşerek, metafiziğin özdeşlikler kurma uğruna Ötekiliği baskı altına almaya çalışan her türlü evrensel söyleminin ve politikasının karşısında durmuştur.

Bir söylem olarak feminizm veya *écriture feminine*, artık metnin cinsiyetinden, cinsiyetin metinselliğine geçer. Kristeva'nın kuramında da görüleceği üzere, *phallogocentric* gelenekte sessizleştirilen kadına bir söylem yaratma çabaları, kadının neliğine ilişkin bir sorgudan öte, her tekil öznenin kendi özgül farklılıkları içerisinde ele alınmasını sağlayacak söylem yaratma çabasına döner. Ancak politik bir araç olmanın dışında bu söylemin üstesinden gelmeye çalıştığı konu cinsiyet farklılıkları değil, cinsiyet karşıtlıklarıdır. Çağdaş Fransız feminist düşünürler “dişil” imgesini, biyolojik bir kadına değil, ancak eril değerlerle biçimlenen ve dilde kendini açan metafizik geleneğe karşı koyacak bir güce işaret etmek için muhafaza eder ve kullanır. Nihayetinde dilden ve kültürden dışlanan “dişillik” ve dişile ilişkin özellikler

etrafında biçimlenen bu kuram, *logostan* çok hazza ve bedensel olana, bilinçdışına, duygulara öncelik vererek öznelliğe ve dile ilişkin, eril sıradüzenden muaf yeni bir toplum düzeninin olanaklılığı için umut verir.

KAYNAKÇA

- AGACINSKI Sylviane (1996), "Critique of Egocentrism", *French Women Philosophers: A Contemporary Reader*, Ed. Howells Christina, 39-56, Routledge, London, New York, 2004
- ALTUĞ Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları-Cogito Dizisi, İstanbul, 2001
- ANEJA Anu (1992), "The Medusa's Slip :Helene Cixous and the Underpinning of Ecriture Feminine", *Helene Cixous Critical Impressions*, Ed. Barreca Regina-Jacobus Lee A., Gordon&Breach Publishing Group, Florance, KY, USA, 1999
- ARISTOTELES, *Metafizik*, Çev. Arslan Ahmet, 2. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996
- ARISTOTELES, *Physics*, Translated by.Hardie R.P.- Gaye R.K., Ed. Barnes Jonathan, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1984
- BLIYTH Ian-SELLERS Susan, *Helene Cixous: Live Theory*, Continuum Bosks, London, New York, 2004
- BRUN Jean (1958), *Stoa Felsefesi*, Çev. Atıcı Medar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997
- BOWIE Malcolm (1991), "Fallusun Anlamı" *Lacan*, Çev. Şener Pekel V. , Dost Kitabevi, Ankara, 1997
- CASEY Edward S. , "Origin(s) in (of) Heidegger/Derrida", *The Journal of Philosophy*, Vol.81, No:10, The Journal of Philosophy Inc. , New York, 1984
- CAVALLARO Dani (2003), *French Feminist Theory*, Continuum Books, London, 2003
- CEVİZCİ Ahmet (1999), *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 2. Basım, Asa Kitabevi, Bursa, 2001
- CHANTER Tina (1991), "Antigone'nin İkilemi", *Defter Sayı:30*, Çev. Direk Zeynep, Metis Yayınları, İstanbul, 1997
- CHANTER Tina, "Kristeva's Politics of Change; Tracking Essentialism with the Help of A Sex/Gender Map" *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kriateva's Writting*, Ed. Oliver Kelly, Routledge, London, New York, 1993
- CHATELET François, "Metafizik Tasarı", *Hegel'i Okumak*, Der. Ve Çev. Bumin Tülin, 2. Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993
- CIXOUS Helene (1975-a), "The Newly Born Woman" *The Helene Cixous Reader*, Ed. Sellers Susan, Routledge, London, New York, 1994
- CIXOUS Helene (1975-b), "The Laugh of Medusa", *Feminist Literary Theory: A Reader*, Ed. Eagleton Mary, Blackwell Publishers, UK, USA, Second Edition, 1999
- COWARD Rosalind- ELLIS John (1979), *Dil ve Maddecilik*, Çev. Tarım Esen, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985

- ÇOTUKSÖKEN Betül- BABÜR Saffet (1989), *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000
- ÇÜÇEN Abdülkadir, *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001
- DAHLSTORM Daniel, “The Scattered Logos: Metaphysics and The Logical Prejudice”, *A Companion to Heidegger’s “Introduction to Metaphysics”*, Ed. Polt Richard F. H.-Fried Gregory, Yale University Press, Michigan, 2001
- DERRIDA Jacques (1972a), “Platon’un Eczanesi”, *Toplumbilim*, Sayı.10 Jaques Derrida Özel Sayısı, Çev. Direk Zeynep, Bağlam yayıncılık, İstanbul, 1999
- DERRIDA Jacques (1972b), *Göstergebilim ve Gramatoloji*, Çev. Akşin Tülin, Afa Yayınları, İstanbul, 1994
- DERRIDA Jacques (1972c), Introductory Note in “French Freud; Structural Studies in Psychoanalysis”, *Yale French Studies*, No. 48, Yale University Press, <http://www.jstor.org/stable/2929624?seq=2>, 16/06/2008
- DERRIDA Jacques (1978), *Mahmuzlar Nietzsche’nin Üslupları*, Çev. Baştürk Mehmet, Babil Yayınları, Erzurum, 2002
- DERRIDA Jacques (1984), “Women in the Beehive: A Seminar With Jacques Derrida”, *A Journal of Feminist Cultural Studies*, Volume 16, No. 3, Differences Derrida’s Gift, Ed. Schor Naomi-Weed Elizabeth-Rooney Ellen, Duke University Press, NC, 2005
- DERRIDA Jacques (1991), “Bölüm VI”, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, Ed. Mortley Raoul, Yayına Haz. Dinçer Kurtuluş, Çev. Güçlü Baki, İmge Kitabevi, Ankara, 2000
- DERRIDA Jacques (2001), “Teoriyi İzlemek”, *Teoriden Sonra Hayat*, Der. Payne Micheal-Schad John, Çev. Kılıç Ebru, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2004
- DESCARTES Rene (1644) *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Akın Mesut, 6. Basım, Say Yayınları, İstanbul, 1998
- DİREK Zeynep “Derrida’nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları”, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Der. Direk Zeynep-Güremen Refik, Epos Yayınları, Ankara, 2004
- DİREK Zeynep, “Feminizm ve Felsefe”, *Defter*, Sayı:30, Metis Yayınları İstanbul, 1997
- DOCKEAL Herta N., *Feminist Philosophy*, Translated By. Vester K., Westview Press, Colorado, Oxford, 2004
- DONATO Eugenio, “Ending/Closure: On Derrida’s Edging of Heidegger”, *Yale French Studies*, No:67, Yale University Press, New Haven, 1984
- DURUDOĞAN Hülya, “Unnes Femmes:Kristeva, Psikanaliz ve Kadın”, *Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, Der. Direk Zeynep, Cogito, İstanbul, 2007

- EAGLETON Terry (1983), *Edebiyat Kuramı*, Çev. Birkan Tuncay, İkinci Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004
- FREUD Sigmund, “Kadınlık “ *Psikanaliz Üzerine*, Çev. Öneş Ali Avni, Say Kitap, İstanbul, 1983
- GROSZ Elizabeth, “Derrida and Feminism: A Remembrance”, *A Journal of Feminist Cultural Studies*, Volume 16, No 3, Differences Derrida’s Gift, Ed.Schor Naomi-Weed Elizabeth-Rooney Ellen, Duke University Press, NC, 2005
- GROSZ Elizabeth, *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Routledge, Florance, KY, USA, 1990
- HEIDEGGER Martin (1954), *Nedir Bu Felsefe*, Çev. Tunç Dürrin, 1. Baskı, Logos Yayınevi, İstanbul, 1990
- IRIGARAY Luce (1994), “The Question of Other” , *French Women Philosophers*, Ed. Howells Christina, Routledge, London, New York, 2004
- IRIGARAY Luce (1979), *This Sex Which Is Not One*, Translated by Porter Catherine-Burke Carolyn, Cornell University Press, New York, 1985
- IRIGARAY Luce (1991), “IV: Luce Irigaray”, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, Ed. Roul Mortley, Yayına Haz. Dinçer Kurtuluş, Çev. Bravo Hamdi, İmge Kitabevi, Ankara, 2000
- IRIGARAY Luce (1990), *Ben Sen Biz Farklılık Kültürüne Doğru*, Çev. Büyükdüvenci Sabri-Tutal Nilgün, İmge Kitabevi, Ankara, 2006
- IŞIK Emre, *Beden ve Toplum Kuramı*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998
- JOHANSEN Friis K.(1991), *History of Ancient Philosophy: From Beggining to St. Augustine*, Routledge, Kentucky, USA, 1999
- KANT Immanuel (1785), *Ahlak Metafiziğinin Temelendirilmesi*, Çev. Tunçay Mete, 2. Baskı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995
- KERFERD G.B., “Logos”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Volume 5, Ed.Edwards C.P., Macmillan, London, New York, 1967
- KLAGES Mary (1997), *Helene Cixous: The Laugh of Medusa*, <http://www.colorado.edu/English/courses/ENGL2012Klages/cixous.html>
- KOJEVE Alexandre (1947), “Giriş Olarak”, *Hegel’i Okumak*, Der. Ve Çev. Bumin Tülin, 2. Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993
- KOYRE Alexandre (1955), *Bilim Tarihi Yazıları*, Çev. Dinçer Kurtuluş, 6. Basım, Tübitak Yayınları, Ankara, 2004
- KRISTEVA Julia, “Kadınların Zamanı” *Defter Yıl:7, Sayı 21*, Çev. Savaşır İskender, Metis Yayınları, İstanbul, 1994

- LLOYD Genevieve (1984) *Erkek Akıl*, Çev. Özcan Muttalip, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996
- MANSFIELD Nick, *Öznellik Freud'dan Haraway'e Kendilik Kuramları*, Çev. Çetinkaya H.-Durmaz Recep, Ara-lık Yayınları, İzmir, 2006
- MEGILL Allan (1985), *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev.Birkan Tuncay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998
- MODRAK Deborah Karen W. (1998), "Aristoteles'in Bilgi Kuramı ve Feminist Epistemoloji", *Felsefelogos Feminist Felsefe*, Bulut Yayınevi, İstanbul, 2001
- NYE Andrea, *Feminism and Modern Philosophy An Introduction*, Routledge, London, New York, 2004
- O'GRADY Kathleen (1996), Guardian of Language, An Interview With Helene Cixous, <http://www.english.ucsb.edu/faculty/ayliu/research/grady-cixous.html>
- OLIVER Kelly, *Reading Kristeva: Unraveling the Double-Bind*, Indiana University Press, 1993
- PLATON, *Timaios*, Çev. Güney Erol-Ay Lütfi, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001
- PLUMWOOD Val (1993), *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, Çev. Ertür Başak, Metis Yayınları, İstanbul, 2004
- RORTY Richard, "Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi", *Cogito* Sayı.10, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997
- SARUP Madan (1988), *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev. Güçlü Abdülbaki, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004
- SELDEN Raman-WIDDOWSON Peter (1993), *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*, Prentice Hall, London, 1997
- SOLOMON Robert C., *Continental Philosophy Since 1750:The Rise and The Fall of The Self*, Oxford University Press, New York, 1988
- SÖZER Önay, *Felsefenin ABC'si*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995
- STAFFORD Antoinette M., "Feminist Critique of Hegel on Women and The Family", <http://www.mun.ca/animus/1997vol2/staford1.htm>, 27/06/2008
- TURA Saffet Murat (1989) , *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, Kanat Kitap, İstanbul, 2005
- TURA Saffet Murat (1994), "Önsöz: Olmak'ta Eksik" *Fallusun Anlamı*, içerisinde Yaz. Lacan, Çev. Tura Saffet Murat, Afa Yayınları, İstanbul, 1994
- WHITE Carol J., "Heidegger and the Greeks", *A Companion To Heidegger*, Ed. Dreyfus Hubert L., Wrathall Mark A., Blackwell, Oxford, 2005
- WHITFORD Margaret (1991), *Luce Irigaray: Philosophy in The Feminine*, Routledge, London, New York,

WRIGHT Elizabeth, *Lacan ve Postfeminizm*, Çev. Kılıç Ebru, Everest Yayınları, İstanbul, 2002

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI : Ayça ÖZEN

Doğum Tarihi ve Yeri : 05/11/1976, Kütâhya

Medeni Durumu : Evli

Eğitim Durumu

Mezun Olduğu Lise : Antalya Lisesi

Lisans Diploması : Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Yükseklisans Diploması:-

Tez Konusu : *Logocentric* Gelenekte Feminist Felsefenin Olanaklılığı

Yabancı Dil / Diller : İngilizce

Bilimsel Faaliyetler :-

İş Deneyimi

Stajlar :-

Projeler :-

Çalıştığı Kurumlar : Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Araştırma Görevlisi (2005-)

Adres : Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kampus- Antalya

Tel. no : 0 242 310 22 37