



BATI FELSEFESİNDE KADININ YERİ

Abdullah ÇAĞIL

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

2014

Her Hakkı Saklıdır

T.C
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Abdullah ÇAĞIL

BATI FELSEFESİNDE KADININ YERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

ERZURUM-2014



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

31/12/2014

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "**Batı Felsefesinde Kadının Yeri** " adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

31.12.2014

Abdullah ÇAĞIL



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

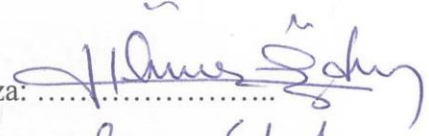


TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN danışmanlığında, Abdullah ÇAĞIL tarafından hazırlanan bu çalışma 31/ 12 / 2014 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

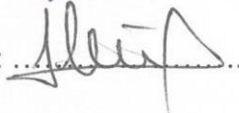
Başkan : Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Osman ELMALI

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mustafa CİHAN

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	II
ABSTRACT	III
KISALTMALAR	III
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR KONU OLARAK “KADIN”

1.1. ÖZEL ALANDA KADIN	3
1.1.1 Form-Madde Düalizminde Kadın	5
1.1.2 Akıl-Duygu Düalizminde Kadın	11
1.2. KAMUSAL ALANDA KADIN	18
1.2.1. Eş Olarak Kadın	19
1.2.2 Yurttaş Olarak Kadın	27

İKİNCİ BÖLÜM

BİR ÖZNE OLARAK “KADIN”

2.1. CİNSEL BİR KAVRAM OLARAK “KADIN”	34
2.1.1 Toplumsal Cinsiyet	38
2.1.2 Öteki Cins	42
2.2. FELSEFE TARİHİNDE KADININ ETKİSİ.....	44
2.2.1. Kadın Felsefeciler	45
2.2.2. Feminizm	48
SONUÇ.....	58
KAYNAKÇA	61

ÖZET
YÜKSEK LİSANS TEZİ

BATI FELSEFESİNDE KADININ YERİ

Abdullah ÇAĞIL

Tez Danışmanı: Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

2014, 75

Jüri: Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN (Danışman)

Prof. Dr. Osman ELMALI

Doç. Dr. Mustafa CİHAN

Batı düşüncesi, tüm o parlak görüntüsünün altında ciddi bir cinsiyetçi yaklaşım barındırır. Mitolojik kökenli ontolojide kadının ikincil pozisyonu bile problemlidir. Varlık alanı öncelikle ve belki sadece erkeklere has bir alandır ve mitolojiden felsefeye geçişte de bu durum değişmez. Yurttaşlık hakkı ve sosyal hukuk bağlamında kadının politik alana dâhil oluşu da pek çok problemler içerir. Erken dönemlerde erkekle aynı statüyü paylaşmadığı gibi temel yurttaşlık hakkından bile mahrumdur kadın. Adeta mahkûm edildiği ev hayatındaki özel alandan kamusal alana geçişi ancak kocası yoluyla mümkün olur.

Arka planında mitoloji ve Antik Yunan felsefesi bulunan bu kötücül anlayış kendisine dini temelde de dayanak bulmuştur. Dolayısıyla kadınların sözü edilen kötülükle mücadele yolunda bir kadın hareketi başlatması hayli zaman almıştır. Bu doğrultuda toplumsal cinsiyetle ve cinsiyetçi yaklaşımlarla başa çıkmak için Marksist hareketten medet umar ancak sonuç açık bir hayal kırıklığı olmuştur.

Anahtar kelimeler: Felsefe, kadın, mitoloji, feminizm, toplumsal cinsiyet.

**ABSTRACT
MASTER THESIS**

THE PLACE OF FEMALE IN WESTERN PHILOSOPHY

Abdullah ÇAĞIL

Supervisor: Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

2014, Page: 75

Jury: Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN (Advisor)

Prof. Dr. Osman ELMALI

Assoc. Prof. Dr. Mustafa CİHAN

Western thought harbors a serious sexist approach beneath its brilliant appearance. In mythology originated ontology, even the secondary position of woman is problematic. The realm of existence belongs primarily, and probably solely, to men and this situation does not change by transition from mythology to philosophy. Participation of women into political area also includes many problems within the context of civil rights and social law. At the earlier periods, woman deprives even of the basic civil rights just as she was unable to share the same status with men. Her transition from private life at home – to which she is virtually sentenced– to the public sphere becomes possible only through her husband.

This malevolent approach, at the background of which there is mythology and antique Greek philosophy, finds itself a religious basis as well. Therefore, it took a long time for women to initiate a women’s movement in the way of fighting against aforementioned malignancy. Accordingly, in its effort to overcome the gender mainstreaming and sexist approach, it hopes for help from Marxist movement but the result becomes a clear disappointment.

Key Words: Philosophy, woman, mythology, feminism, gender mainstreaming.

KISALTMALAR

Bkz. : Bakınız

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

Ed. : Editör

s. : Sayfa

vb. : Ve benzeri

vs. : Vesaire



ÖNSÖZ

Düşünce tarihinde müstakil olmamakla birlikte kadın konusuna dolaylı da olsa bir şekilde temas etmiş pek çok düşünür bulunmaktadır. Bunların bir kısmının zihinsel altyapısında Eski Ahit'in "Tekvin" bölümünün izlerini yakalamak zahmetli bir çabaya gerek bırakmayacak kadar aşikârdır. Buna göre kadının ontik olarak ötekileştirilmesi, bir ayartıcı fikri üzerinden gerçekleşir. Bu hal sadece ontoloji alanında geçerli değildir, aynı zamanda bilgiye ulaşma amacı güden insanın da yüzleşmek zorunda kaldığı epistemolojik bir problemin kaynağı durumundadır.

Erkek her ne kadar fiziksel ve duygusal olarak bir kadına ihtiyaç duysa da kendini gerçekleştirme yolunda kadını, aşılması gereken bir engel olarak bulacaktır karşısında. Sözünü ettiğimiz ötekileştirme kategorik olarak olumsuzluk içermez zira benliğin inşasında zorunlu bir süreçtir bu; dolayısıyla konusuna ve içeriğine bağlı olarak bir takım kötücül telakkiler mevzu bahistir. Felsefe tarihinde Antik Yunan'dan günümüz felsefesine kadar bu telakkilerin izi sürülebilmektedir. Ancak yine aynı dönem içinde öznesi kadın olan bir felsefe tarihi daha vardır ve çoğunlukla bu tarih ihmal edilmiştir. Elbette vakıanın bu boyutunda fail olarak erkekler bulunmaktadır ve bu da kadın düşünürler tarafından tepki konulan genel algıya dâhildir. Tam burada bu çalışmanın mihveri belirlenmiş oluyor; genel olarak iki bölüm halinde düşünülen bu çalışmanın ilk bölümünde kadın bir nesne olarak incelenirken, ikinci bölümde özne yahut aktör olarak karşımıza çıkıyor.

Çalışmamızda birincil kaynaklarla birlikte bu kaynaklar üzerine yapılmış olan akademik yayınları da kullanmaya özen gösterdik. Ele aldığımız konuya temas eden hatırı sayılır miktarda çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Bunun doğurduğu imkânla işimizin kolaylaştığı aşikârdır. Ancak mezkûr çalışmaların işin tabiatı gereği mahsus alanlarla sınırlı olması genel bir çerçeve çizmek için titiz bir çabayı gerekli kılmıştır. Bu bağlamda çalışmamız, Batı düşüncesinde kadının yerini merak edenler için takip edilmesi gereken izlekleri göstermek bakımından mütevazı bir katkı sağlamayı amaçlamıştır.

Akademik bir çalışmanın gereksinim duyduğu disiplini ve motivasyonu korumak her zaman kolay olmuyor. Bu doğrultuda bana destek olan aileme duyduğum minnet her şeyin ötesindedir. Ayrıca çalışma arkadaşlarım Halit KARS'ı ve Fatih

TAŞTAN'ı da burada anmak durumundayım. Bana ayırdıkları zaman için onlara şükran borçluyum. Bu cümle içinde hocam Prof. Dr. Osman ELMALI'yı anmak isterim. Hiçbir zaman dilimiyle mukayyet kılmadığı eşsiz desteği için kendisine müteşekkirim. Son olarak danışman hocam Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN'e teşekkür ederim. Bana duyduğu güven için, tanıdığı özgür çalışma alanında gösterdiği sonsuz sabır için ve her şeyden önemlisi üzerinde titizlikle durduğu iş ahlakıyla bana örnek olduğu için...

Erzurum 2014

Abdullah ÇAĞIL



GİRİŞ

Kadın hakkında düşünmeye başlayan kişinin zihninde, Tevrat'ın Tekvin bölümünde anlatılan ve hemen herkes tarafından bilinen yaratılış serüveni canlanacaktır.¹ Buna göre kadın, insan türünün ikincil rolünü üstlenmiş bir cins gibi algılanır ve adeta erkek cinsinin yardımcısı olarak anlam kazanır. Kadın bu serüvende sadece erkeğin yalnızlığını paylaşan yardımcı bir rol üstlenmez, aynı zamanda onun cennetten kovulmasında şeytanın kullandığı bir ayartıcıdır da. Böylece düşünce tarihinde kadının öyküsü ağırlıklı olarak “ötekinin öyküsü” şeklinde ele alınmış gibi görünür. Ancak bu ötekileştirme mevzuu benliğin inşasında zorunlu bir diyalektik süreçtir, çünkü kişi kendisini öncelikle bir öteki karşısında anlamlandırabilir.² Dolayısıyla bu süreçte kadına dair genel algıyı kötü gösteren, ona biçilen roldür. Bu çalışmada bahsi geçen algının haklılık payını tartışma gayreti söz konusu olmamakla birlikte dini öğretilerin insan hayatında edindikleri yer ve etki alanları nedeniyle bu duruma kayıtsız kalmak bir realitenin ihmal edilmesi olurdu. Özellikle Patristik felsefede yeniden karşımıza çıkacak olan dini (İncil) yorumlar kadının sosyal hayattaki yerini anlamak için önemli veriler sunmaktadır. Kilisenin batı kültüründeki yeri göz önünde bulundurulduğunda mevzu bahis felsefeyi dikkate almak gayretkeşlik sayılmamalıdır.

Tarihsel süreçte kadına dair pek çok olumsuzluğun konu edildiği görülüyor, ancak geç de olsa bu durumla yüzleşme çabaları 19. Yüzyıldan itibaren tarih sayfalarında yerini almaya başlıyor.³ Bunlar doktriner feminizmin güçlü ilk kıvılcımlarıdır ve lokal bir takım başarılar kazanmıştır. Zamanla kendi kuramlarını oluşturmaya başlayan feminizmin bir takım açmazlarla birlikte ciddi bir literatür ve ağırlık kazandığı inkar edilemez. Erkek egemenliğine dayanan toplumların uygun gördüğü bir kısım değerler silsilesine⁴ sıkıştırılan ve kendilerine etkinlik alanı olarak ailesi ve evi işaret edilen kadınların, kendilerini entelektüel sahada gerçekleştirme fırsatı bulabilmeleri oldukça geç döneme denk gelmiştir.

¹ Tekvin, 1/1-31, 2/1-25, 3/ 1-18.

² Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, (Çev.: Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul 2013, s. 422.

³ Henry S. Lucas, *A Short History of Civilization* (Second Edition), McGraw-Hill Book Company, New York-Toronto-London, 1953, s. 765

⁴ Charles Gray Shaw, *Trends of Civilization and Culture*, American Book Company, New York-Cincinnati-Chicago-Boston-Atlanta, 1932, s. 147

Antik Yunan'dan günümüze dek pek çok kadın düşünürün varlığına rağmen bu düşünürlerin genel felsefe tarihi yazımında dikkate alınmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla tarihi seyirde oluşan kadın algısı bir yönüyle oluşturulmuş bir kadın algısıdır. Bu algının faili erkeklerdir ve feminist yazarların ifadesiyle bu, cinsiyetçi bir yaklaşımın tezahürlerinden ibarettir. Simone de Beauvoir “İkinci Cins” adlı eserinde bu durumdan duyduğu rahatsızlığı şöyle dile getiriyor: “Erkeklerin insanlık içindeki özel yerlerini gösteren bir kitap yazmak hiçbir erkeğin aklından geçmez.”⁵ Bu tespitin kayda geçmesi önemlidir fakat ele alınan problemin çözümüne katkı sağlayacağı kuşkuludur. Bu bağlamda feminist hareket konuyu biyolojik cinsiyete (sex) hapsedmemek için toplumsal cinsiyet (gender) kavramına yönelme ihtiyacı hissetmiştir. İlk bakışta mevzuyu daha kullanışlı bir alana kaydırmış gibi görünse de toplumsal cinsiyetin kültür ve bağlamla mukayyet olması nedeniyle, maksadı tahsil etmekten uzak bulunmuş ve evrensel kadın probleminin somutlaşmasına neden olmuştur.⁶

Bu noktada feminizm, biyolojik/toplumsal cinsiyet ikiciliğinden hareketle, kendini yeni bir tartışmanın içinde buluyor.⁷ Bu tartışmalar, kadının düşünce tarihinde konu olmaya devam ettiği ancak aynı zamanda aktör olarak da karşımıza çıktığı ikinci bölümde detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Bu konuyu ele alabilmek için, birinci bölümde felsefi ve toplumsal bir obje olarak kadının yerine temas etmek gerekiyor.

⁵ Simone de Beauvoir, *Kadın “İkinci Cins”*: *Genç Kızlık Çağı I-III* (7. Baskı), (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yayınları, İstanbul 1993, I/ 15,16.

⁶ Ana Mariella Bacigalupo, “Düşünsel Bir Söylem Olarak Şamanizm: Mapuche Dinsel Deneyiminde Toplumsal Cinsiyet, Cinsellik ve İktidar”, (Çev.: Sibel Özbudun), Sylvia Marcos (Der.), *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2006, s. 273.

⁷ Moira Gatens, “Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Farkının Kritiği”, (Çev.: Hülya Şimşek Durudoğan), *Özne*, 18, (Bahar 2013), s. 59-72.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR KONU OLARAK “KADIN”

Alfred Adler iki kitabında Romalı bir yazardan aynı alıntıyı yapar. “*Mulier est hominis confusio*”: “*Kadın erkeğin karmaşasıdır*”⁸, “*Kadın erkeğin aklını karıştırır*.”⁹ Bu düşüncenin kadının özüne dair bir şeyler söylemediği açıktır zira erkeğe spekülative bir nispet söz konusudur. Yine de mevzunun ontik olarak ele alınışında bu tür yaklaşımların ağırlık merkezini oluşturduğunu söylemek gerekir. Bu bağlam kadının özel alandaki algısına dairdir ve toplumsal alanda karşılaşılan genel algıya referans olabilmesi bakımından belirli bir ilgiyi zorunlu kılmaktadır.

1.1. ÖZEL ALANDA KADIN

Müstakil bir varlık olarak kadını cinsiyet kavramından bağımsız olarak ele almak, genel geçer yargıya temas etmeyen yahut özel bir hususu ıskalayan bir tanım elde etme riski taşır. Dolayısıyla “kadın bir insandır” türü bir tanım şüphesiz doğrudur ancak bir o kadar da yüzeysel ve kadının tarihsel serüvenini ifade etmekten uzaktır. Zaten literatür taraması yapan kişinin ilk olarak karşılaşacağı durum kadının diyalektik bir süreçte ele alındığı gerçeğidir. Bu da sık sık erkek cinsiyetine atıflar yapmayı gerektirir. Örneğin kadının doğası gereği belirli bir alanda yetersiz kaldığı düşüncesi aynı zamanda, o alanda erkeğin gerekli donanıma sahip olduğu fikrinin dolaylı ifadesidir ve bunun tam tersi de doğrudur. Yine de cinsiyet teorileri hep aynı yolu izlemiştir denilemez. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri hiç şüphesiz Otto Weininger’dir. Mukayeseli metodu o da takip etmiştir elbette ancak cinsiyet meselesinde kadın ve erkek ifadeleri ona göre birer kavramdan ibarettir, zira aslolan eril ve dişi özelliklerdir. Örneğin erkeği erkek, kadını kadın yapan herhangi bir uzuv yoktur, çünkü “cinsiyet vücudun her yerindedir ve bunu belirtmeyen bir uzuv, hatta hücre yoktur.”¹⁰ Öyleyse eril ve dişi özellikler herkeste mevcuttur ve kadın kavramını kullandığımız kişiler, kendilerinde kadınlık özelliğinin baskın olduğu kişilerdir.

Konu bu şekilde ele alındığında “kadın nedir” sorusu gündemden düşüyor fakat bu sefer de cinsiyeti belirleyen eril/dişi nitelikleri sorgulamak söz konusu oluyor.

⁸ Alfred Adler, *İnsanın Doğası*, (Çev.: Ayşen Tekşen Kapkın), Payel Yayınevi, İstanbul 2004, s. 108.

⁹ Alfred Adler, *Cinsiyetler Arasında İşbirliği*, (Çev.: Seçkin Selvi), Payel Yayınevi, İstanbul 1999, s. 12.

¹⁰ Barış Bağcı, “Otto Weininger ve Bilimsel Cinsiyetçiliğin İmkânsızlığı”, *Felsefelogos*, 38, (2010/1), s. 37.

Weininger'in bulduğu çözüm “cinsel uyarım” durumudur. Kadın ve erkeği ayıran en temel özellik cinsel uyarılma farklılığıdır. Buna göre erkek pek çok alanda kendini gerçekleştirme imkânı bulurken kadının varlığı cinsel yaşamda süzülür ve temerküz eder. Bu doğrultuda düşüncesinin dayanak noktasını cinsel uyarılma noktalarında bulur Weininger. Buna göre erkeğin birkaç uyarılma noktası bulunurken kadın pek çok noktadan uyarılır.¹¹

Weininger'in düşüncesinde kadın iki tipten oluşur. Bunlar anne ve fahişe tipi kadınlardır. Biri çocuk sevgisiyle diğeri ise cinsel hazla işaretlenir. “Fahişe, cinsel ilişkiden bir çocuğun dünyaya getirilmesine ilişkin beklenti içinde değildir. Öte yandan, anne tipi kadın da cinsel ilişkiden haz alır, ama bu hazzın üstünde pek durmaz. Onun için önemli olan, bu ilişkinin sonundaki meyve yani çocuktur. Bu açıdan bakıldığında, anne hayatı onaylar, fahişe ise ölümü.”¹²

Weininger'in teorisindeki cinsiyetçi yaklaşımlara katılmayı bekleyen pek çok örnek bulunmaktadır. Bunlara yeri geldikçe değinilecektir ancak günümüzde bile problem olmaya devam eden bu cinsiyetçi bakış açısının işini kolaylaştıran biyolojik ve bedensel etkenlere temas etmek burada gerekli görünüyor. Michel Foucault “Cinselliğin Tarihi” adlı eserinde Galenus'tan şu alıntıyı yapar: “Kadının organlarını dışına çevirin, erkeğinkileri içe çevirin ve kıvırın, bunların tümünün birbirine benzediğini görürsünüz.”¹³ Her iki cinste de üremeyi mümkün kılan sıvı mevcuttur ancak kadında daha az gelişmiş bir şekilde bulunur. Bunun nedeni de ceninin oluşumunda erkeğinkinin daha önemli olmasıdır.¹⁴

Konuyu destekleyecek bir başka örneği de Tertullianus'ta bulmak mümkündür. “Her iki kısmın da (ruh ve beden) tek bir darbesiyle tüm çerçeve sarsılır ve döl suyu köpürüp taşar ve bedenin ıslak sıvısı ruhun sıcak tözüyle birleşir. Ve sonra... O son haz dalgasında, ruhumuzdan bir şeylerin bizden kopup gittiğini hissetmez miyiz?”¹⁵ Bu örnekler ruh ile cinsel boşalma arasındaki ilişki bakımından önemlidir çünkü Antik

¹¹ Bağcı, 39.

¹² Bağcı, 42.

¹³ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi* (5. Baskı), (Çev.: Hülya Uğur Tanrıöver), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 378.

¹⁴ Foucault, 378.

¹⁵ Anthony Battaglia, “Helenistik Beden Kavrayışı ve Hristiyan Toplumsal Etiğindeki Mirası”, (Çev.: Sibel Özbudun), Sylvia Marcos (Der.), *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2006, s. 146.

Yunan'dan beri izini sürebildiğimiz ruh-beden düalizminde, kadının konumlandırıldığı yerin yansımalarını gösterir. Buna göre cinsel boşalma esnasında insan ruhunda azalma olur. Yukarıdaki örnekler ışığında kadının da erkek gibi sperm ürettiği kabul edilir ancak o miktardaki azlığın ve cenin bakımından önemsiz oluşun espirisi kadının daha düşük bir ruha sahip olmasıdır.¹⁶

1.1.1 Form-Madde Düalizminde Kadın

Konu edilen nesnenin imajı insan zihninde çabucak belirir. Bu bazen basit yapısal özelliklerin izdüşümü bazen de tarih içinde oluşturulmuş algının yansıması şeklinde gerçekleşir. Örneğin bir kadın yahut erkeğin imajı, her ne kadar boy ve kilo olarak geniş bir yelpaze içinde yayılmış olsalar da fiziksel olarak zihinde kompleks bir süreci gereksinmeden hemencecik oluşuverirler. Zihinde oluşan bu görüntünün resmi önümüze konsaydı herhalde itiraz etmeden bunu onaylayabilirdik zira kadın ve erkek bedeni, her biri kendi cinsleri arasından süzülüp tek bir görüntüye indirgenecek kadar belirgin özellikler taşımaktadır. Uzun saçlı kadın yahut sakallı bir erkek hemcinslerini tümüyle temsil etmeyebilir ancak bu küçük ayrıntı geneli resmetmeye yeterli görünür ve ait oldukları cins açısından herhangi bir küçümsemeye neden olmaz. Bu durumda, fiziki yapının doğal yansımalarının rolü yadsınamaz ancak genel geçer bir yasaya dayanmadan zihinde oluşan imajlar vardır ki bunda da oluşmuş/oluşturulmuş bir algının etkisi bulunur.

Konuyu örneklemesi açısından bir filozofu ele alalım: Çoğunlukla zihnimizde erkek bedeninin özelliklerini taşıyan bir görüntü belirecektir. Bunun nedeni düşünen insanın, herkes tarafından kabul edilen yapısal özellikleri değil felsefe tarihini erkek felsefecilerin etkinlik alanı olarak ortaya koyan tarihsel alışkanlıktır. Ancak burada beliren beden, Antik Yunan'dan Kartezyen Felsefeye kadar varlığını hissettiren düalizmin dışında, biçim olmanın ötesindedir. Felsefeye bir beden atfetmekten ziyade onu bedenden arındırma çabası gibi görünür.¹⁷ Zira düşünen insanın, mantık kategorileri bağlamında herhangi bir ayrımını, hiçbir itiraza mahal bırakmayacak şekilde ortaya koymuş değildir. Öyle olsaydı, beden-ruh düalizminde kadının konumlandırıldığı yer nedeniyle tam tersi bir görüntü tezahür edecekti. Zeynep Direk'in aktardığı şu hissiyat felsefi geleneğin seyri açısından önemlidir: "Zihnimizi Merleau-Ponty'nin düşünce

¹⁶ Battaglia, 146.

¹⁷ Çiğdem Yazıcı, "Sokrates'ten Hegel'e Felsefe Tarihinin Irkı", *Felsefelogos*, 51, (2013/4), s. 97.

serüvenine kapılmaya teslim ettiğimizde, katılaşmış, mekanikleşmiş, zamansızlaşmış, düşüncesizleşmiş, heyecandan ve meraktan temizlenmiş, saydamlaşmış, kendisinin müsveddesi oluvermiş bir hayatın gerisini görebileceğimiz, dünyayla bedenimizin ilişkisine ait organik bir arka planın bize sunduklarını kucaklayabileceğimiz, kısacası, dünyayı ve kendimizi yeni bir gözle görebileceğimiz umuduna kapılırız.”¹⁸ Düşüncenin ve zihnin başarılı olmak için aşmak zorunda olduğu bedene, alışlagelmiş tavrın dışında bir yaklaşım söz konusudur burada.¹⁹

Geleneksel yaklaşımın temelinde Antik Yunan felsefesi yatmaktadır ve beden-ruh düalizminde görünen karşıtlık ilkesi bu dönemin felsefesinin genel ve belirleyici özelliklerindendir.²⁰ Eşyanın zıddıyla kaim olması düşüncesinde epistemoloji bakımından yaratıcı ve öğretici bir şeyler olduğu açıktır, ancak beden ve ruh söz konusu olduğunda kadim felsefede bedenin ruha oranla düşkün bir yere konumlandırıldığı görülüyor. Takip eden dönemde ve özellikle Patristik dönem felsefesinde işin içine Hristiyanlığın ve bir takım mistik öğretilerin çileci anlayışı da girince beden iyiden iyiye bir hesaplasmaya mahal olmaktadır. Ruhu yüceltmek için beden acı çekmelidir ve bu acı bedenle birlikte yavaş yavaş silikleşmelidir. Antik Yunan felsefesine döndüğünde, bu düalizmde kadının bedenle eşleşmesindeki motifler ortaya çıkacaktır.

Doğanın insan yaşamı açısından önemi aşikârdır ve insan bu doğanın bereketine bağımlı olarak yaşamını sürdürebilmektedir. Antik Yunan’da bu gerçek kadının doğurganlığıyla ilişkilendirilmiştir. Bugün dilimizde de kendine yer bulan ve mitolojide Gaia²¹ ile simgeleşen “tabiat ana” ifadesinde bunun izlerini görebiliyoruz. Ancak Platon bu benzerliği aynen kabul etmekle yetinmez ve kadının doğayı taklit ettiğine inanır. Tabiat ana kavramında sahici olan kadın değil topraktır çünkü anne sadece bebeği için besleyici durumundayken toprak bütün insanlığın besin kaynağı olmuştur. Meneksenos adlı diyalogunda şöyle ifade ediyor bu hali: “ Her yarattığı, çocuğuna uygun olan besini kendinde taşır ve böylece gerçek ana, başka birinin evladını ele geçiren sahte anadan ayırt edilir; çünkü sahte anada, yavruya gereken besin kaynakları kurudur. İşte, o bizim

¹⁸ Zeynep Direk, *Dünyanın Teni*, Metis Yayınları, İstanbul 2003, s. 10.

¹⁹ Detay için bkz. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, (Trans.: Routledge & Kegan Paul Ltd), Redwood Burn Limited and Trowbridge & Esher, London 1978.

²⁰ Detaylı bilgi için bkz.: W.K.C Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, (Çev.: Ergün Akça), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011.

²¹ Hesiodos, *İşler ve Günler-Tanrıların Doğuşu*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 62.

anamız toprak, insan yaratmış olduğunu şöylece ispat ediyor: O çağlarda, ilk olarak yalnız o, insanı beslemek için, insan soyuna en iyi, en güzel besini sağlayan buğdayla arpayı yetiştirmiş ve bu varlığı gerçekten kendinin yarattığını göstermiştir. Böyle bir düşünceyi, kadından ziyade toprağı göz önünde tutarak ileri sürmek uygun olur; çünkü rahmine çocuk düşen, çocuk yaratan kadın, bu yolda toprağa örnek olmuyor, toprağı taklit ediyor.”²²

Platon’un genel felsefesi zamanla pek çok değişime uğramıştır. Örneğin ilk dönem diyaloglarında komünizme çalan siyaset felsefesi son dönemlerinde yazdığı *Nomoi* (yasalar) adlı eserinde teokratik bir şekle bürünür. Bu yüzden ona yapılacak atıflarda söz konusu gerçeğı göz ardı etmemek gerekir. Aynı durum kadın konusunda da geçerlidir. *Meneksenos*’ta bahsettiğı kadının tabiatı *Timaios* adlı diyalogunda değişime uygun bir yapıdadır. Kadınların tabiatını erkeklerinkine benzetmek, onlarınkine ahenkli kılmak²³ mümkündür. Elbette bu değişim devletin ve siyasetin lehine düşünülmüş bir öngörüdür. Dolayısıyla kadının özü değil davranışları hakkında bir fikir taşımaktadır.

Form ve madde ilişkisinde kadın metaforik bir anlatımla karşımıza çıkar Platon’da. Altın madenini kullanarak pek çok şekil üreten sanatçı örneğini kullanır Platon ve sanatçı hangi şekli üretirse üretsın, ortaya çıkan şeyin ne olduğı sorusu hep aynı cevabı, altını işaret eder. Şekiller ise daha meydana geldiğı esnada bile değişebildiğinden gerçek varlıklarmış gibi söz edilmeye değer değildırler. Platon bu benzetmeden üç şey ayırır. Bunlar; olan, olanın olduğı yer ve olanın kendisine göre meydana geldiğı örnek.²⁴ Bu üç şeyi de anne, baba ve çocuk temsilleriyle ifade eder. Buna göre olan, çocuk; olanın (çocuk) olduğı yer, anne; olanın (çocuk) kendisine göre meydana geldiğı örnek de baba ile temsil edilir.²⁵ Bu örnek bize erkeğı form ve belirleyici olarak, kadını ise madde ve belirlenim mahalli olarak sunar.

Aristoteles, Platon’un bu düşüncesini kendisinden önceki döneme kıyasla daha makul bulur ancak yeterli görmez. Dolayısıyla kadınla ilgili görüşlerinde Platon’a nisbetle daha kışkırtıcı bir içerik göze çarpar.

²² Platon, *Meneksenos*, (Çev.: İrfan Şahinbaş), Sosyal Yayınları, İstanbul 2001, s. 14.

²³ Platon, *Timaios*, (Çev.: Erol Güney-Lütfi Ay), M.E.B. Yayınevi, İstanbul 1997, s. 11.

²⁴ Platon, *Timaios*, 63.

²⁵ Platon, *Timaios*, 64.

Aristoteles'in biyolojisi kadınları ele alış tarzından ötürü misoginizm (kadın düşmanlığı) suçlamasıyla karşı karşıyadır. Biyoloji alanında tarihin en önemli isimlerinden biri olmasına rağmen felsefesindeki misoginist öğeler onun aslında bu alanda fazla çaba harcamadığı düşüncesini doğurmuştur. Aristoteles üzerine yapılan feminist yorumlarda bu suçlamaya onun aptalca fikirleri neden gösterilmiştir. Tüm bu yorumları aktaran Nussbaum şu soruyla devam ediyor: “Aristoteles'in söylediği aptalca şeyleri ne açıklarsa açıklasın, apaçık araştırmacı bir deha olmasına rağmen, hangi nedenle olursa olsun, neden denizyıldızı onu beraber olduğu, birlikte yaşadığı, çocuklarını doğurduğu varlıktan daha fazla ilgilendirdi?”²⁶ Nussbaum bu sorunun cevabını onun bilimsel düşüncesinin özünde aramanın doğru olmadığına ve ne olursa olsun Aristo'nun bu konuda açtığı yolun ihmal edilmemesi gereğine inanır.

Aristoteles'in, feminist kesimlerin bir bölümünde uyandırdığı nefretin temelinde kadını, “sakatlanmış bir erkek”²⁷ olarak ifade etmesinin rolü inkâr edilemez. Bununla beraber o, kadın ve erkek arasında özsel bir fark bulunmadığını düşünür. Metafizik adlı eserinde bu duruma şöyle değiniyor: “Erkek ve dişinin karşıtlar olmalarına ve türsel ayrımlarının bir karşıtlık olmasına rağmen kadının erkekten neden tür bakımından farklı olmadığı, yine dişi bir hayvanla erkek bir hayvan arasındaki ayrımın hayvanın özüne ilişkin bir ayrım olmasına ve kesinlikle beyazlık ve siyahlık gibi olmamasına rağmen (çünkü dişilik ve erkeklik hayvana, hayvan olması bakımından aittirler) neden tür bakımından farklı olmadıkları sorusu sorulabilir. Bu problem aslında şu problemin hemen hemen aynıdır: Neden filanca karşıtlık, türsel bir ayrımı meydana getirmekte, filanca diğeri ise getirmemektedir? Örneğin “ayaklı” veya “kanatlı” olmak farklı türleri meydana getirmekte, ama beyaz ve siyah olmak getirmemektedir? Bunun nedeni belki de bu özelliklerin birincilerinin cinslere özgü değişik haller (modifications) olmaları diğerlerinin ise daha az onlar olmalarıdır ve bir yanda form, diğer yanda madde olduğu için kaynağı formda bulunan karşıtlıklar, tür farklılıklarını meydana getirirler.”²⁸

Aristoteles burada açıkça kadın ve erkeğin, ayaklı ve kanatlı hayvanlar gibi birbirinden ayrılmadığını ve aynı türe ait olduklarını belirtiyor. Erkeklik ve dişiliği

²⁶ H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 63.

²⁷ Nicholas D. Smith, “Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles”, (Çev.: Aylin Çankaya), *Özne*, 18, (Bahar 2013), s. 85.

²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.: Saffet Babür), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 443.

forma ait bir özellik olarak değil de maddi bir karşıtlık olarak gördüğü için ve maddenin farklılık yaratmayacağına inandığı için bu görüşe sahiptir. Erkeklik ve dişilik bedene has değişik hallerdir ve her ikisinde de bulunan aynı meninin değişimi neticesinde var olurlar.²⁹ Aristoteles'in bu ifadeleriyle karşılaşan biri için kendisine yöneltilen “kadın düşmanı” suçlaması fazlasıyla rahatsız edici ve hakkaniyetsiz gelecektir ancak *Politika* adlı eserinde, konu daha fiziki ve reel bir alana kaydığına fikirlerinin de bir takım farklı uzantıları olduğu ortaya çıkmaktadır. Örneğin *Metafizik*'te erkeklik ve dişilik spermin iki farklı hali olarak sunulup aralarında özsel bir farkın olmadığı vurgulanırken ve ikisinden birinin daha makbul ve faziletli olduğuna dair herhangi bir tercih yapılmazken *Politika*'da bu durum tersine döner. Bebeğin küçük ve dişi olarak dünyaya gelmesi fiziksel bir kusur sayılır ve geleneksel olan yaklaşımların yanlışlığına bağlanır.³⁰ Ancak söz konusu kusur, siyaset ve yönetim açısından toplumların yapısına yönelik bir takım mülahazalar neticesinde ortaya çıktığı için çoğunlukla erkeğin sosyal alandaki üstünlüğü bağlamında değerlendirilmiştir. Yine de Aristo'nun ruh-beden ilişkisinde ruhun bedene olan üstünlüğünün kadın cinsinde mükemmel olmayan bir üstünlük olarak gerçekleştiği sonucunu çıkaranlar olmuştur.³¹ Bununla beraber Aristoteles'in form ve madde ilişkisini incelediği hilomorfizm kavramını cinsiyetçi bulan feminist söylemin karşı tezlerinde çoğunlukla duygusal bir tavrın ve açık bir hayal kırıklığının ötesine geçilemediği görülmektedir.

Form ve madde arasındaki ilişkiye dair bize cinsiyet kavramını düşündüren Aristoteles'in kendisidir. Herhangi bir yoruma gerek bırakmayacak kadar net bir şekilde form ile madde arasında cinsiyet ilişkisi kurar. Presokratik dönem filozoflarını eleştirirken şöyle diyor: “ Buna karşılık onlara göre form, ancak tek bir defa meydana getirilebilir. Oysa bizim gözlemlediğimiz, tek bir maddeden ancak tek bir masanın çıktığı, formu uygulayan insanın ise tek bir şey olduğu halde, birçok masayı meydana getirdiğidir. Dişiyse erkeğin ilişkisi de buna benzerdir: Çünkü dişi ancak tek bir döllenme ile döllendiği halde, erkek birçok dişiyi döller.”³²

²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 444.

³⁰ Aristoteles, *Politika*, (Çev.: Ersin Uysal), Dergah Yayınları, İstanbul 2007, s.257.

³¹ Smith, 95.

³² Aristoteles, *Metafizik*, 116.

Aristoteles'in, erkeği formun ilkesi, kadını da madde olarak görmesi³³ sözü edilen cinsiyetçi yaklaşımın nüvesi ve hayal kırıklığının kaynağıdır. Bu anlayışın kritiğinde değerli istisnalardan biri olarak Charlotte Witt'in "*Feminist Bir Perspektifle Aristoteles'te Form, Normatiflik ve Cinsiyet*" makalesine atıfta bulunmak yerinde olacaktır.³⁴

Form ile maddenin erkek ve kadın bedenlerine uygulanması üreme olayında gerçekleşir. Buna göre öz erkek bedeninden kadın bedenine aktarılır ve kadın, rahmi aracılığıyla bu forma mahal olur. Böylece kadın formun vücuda sahip olduğu maddi bir alanın özdeşi olur. David Hume bu anlayışı "üreme ilkesi erkekten kadına doğru gittiği için(...)"³⁵ şeklinde yorumlamıştır.

Form Tanrısal, madde ise dünyevi öğeler içerir. Kısmen Aristo kısmen de İncil etkisiyle batı düşüncesinde kadın, Tanrısal varlık olan erkeğin eşiti değildir. Erkek, Tanrı'nın yüceliğini temsil ettiği için onun bir nevi sureti gibidir fakat kadın bu temsilde ancak erkeğin yüceliğini üstlenebilir. Bu hiyerarşik düzende Tanrı, İsa'nın; İsa, erkeğin; erkek de kadının üstü durumundadır.³⁶

Hegel de bu temsili kendi kavramlarıyla devam ettirir. Bilinçli ve bilinçsiz tin kavramlarıyla konuya yaklaşan Hegel, bilinçsiz tini kadında bulur ve onu derece bakımından yukarı çıkaran ilişkiyi erkeğe bağlar. "Erkek ve kadının birleşmesi bütünün orta terimini ve kendini bu Tanrısal ve insansal yasa uçlarına bölmüşken o denli de onların dolaysız birliği olan öğeyi oluşturur; bu birlik ise o ilk iki tasımı bir ve aynı tasım yapar ve karşıt devimleri tek bir sürece birleştirir: Biri edimsellikten edimsel olmama durumuna, kendini bağımsız üyelere örgütlemiş olan insan yasasının aşağıya, ölüm tehlikesine ve sınavına doğru devimi, öteki ise yeraltı dünyasının yasasının yukarıya, gün ışığının edimselliğine ve bilinçli belirli-varlığa doğru devimi: Birincisi

³³ H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları; Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 140.

³⁴ Charlotte Witt, "Feminist Bir Perspektifle Aristoteles'te Form, Normatiflik ve Cinsiyet", (Çev.: Nurten Öztanrıkulu Özel), *Özne*, 18, (Bahar 2013), s. 115-134.

³⁵ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1997, s. 487.

³⁶ Pavlus'tan Korintlilere 1. Mektup, 11/3.

erkeğe, ikincisi kadına düşmek üzere.”³⁷ Böylece Hegel erkek ve kadın arasındaki ilişkinin buluşma noktasını erkeğin aşağı kadının da yukarı doğru hareketinde bulur.

1.1.2 Akıl-Duygu Düalizminde Kadın

Akıl, insanın cinsiyet ayrımı olmaksızın sahip olduğu ve bu sayede diğer canlı türlerinden ayrıldığı en belirleyici özelliktir. Bu özellik aynı zamanda bir güç olarak belirdiği için kendisini cinsiyet mevzusunun içinde bulması kaçınılmaz olmuştur. İçinde yaşadığı tabiata uyum sağlamak, onun dayattığı bir takım kurallar ve ondan gelen bazı tehlikeler karşısında insan doğayla bir tür mücadele içindedir. Aklın bahsi geçen güç olma vasfı da burada ortaya çıkıyor. İnsanın tabiattan faydalanması ve ona karşı kendini emniyete alması akıl yoluyla mümkün olmuştur.

İnsanın doğayla olan bu mücadelesi en belirgin biçimde İngiliz filozof Francis Bacon'da görülür. *Novum Organum* adlı eserinde bunun yolları ve izlenecek metot uzun uzun anlatılır. Mutlaka özetlemek gerekirse tabiatla barışık ama aklın tahakkümüne dayalı bir sistem önerir Bacon. Bu tahakkümü tesis etmenin yolu da tabiata boyun eğmekle mümkündür.³⁸ Çelişki gibi görünen bu ilişki Bacon için akıllıca görünür. Akıl ve doğa arasındaki bu münasebette kadına bir yer tahsis etmek belirli bir şahıs ya da düşünür tarafından gerçekleştirilmiş değildir. Daha önce bahsi geçen doğa ve kadın arasında kurulmuş olan benzerlik ve bu temsilin yaygın bir kanıya dönüşmesini sağlayan üzerinde kurulmuş olduğu düşünce geleneği nedeniyle bu, kendiliğinden gerçekleşmiş olmalıdır.

Anlaşılabacağı üzere kadın, aklın tahakkümüne dayanan bu ilişkide doğayla eşleşir. Bu yönüyle de akıl ve dolayısıyla da erkek tarafından aşılması öngörülmüştür. Ancak tahakküme mahkûm olan kadın/doğa aynı zamanda erkeğin/aklın boyun eğdiği bir unsur olarak yaşamaya devam eder. Çünkü batı düşüncesinin beslendiği bir kaynak olan mitolojide kadın, erkeğe boyun eğen ama dik kafalılığı elden bırakmayan bir varlıktır. Erkek her ne kadar kadını aşsa da onun çekiciliği nedeniyle durmadan geri dönmek zorunda olduğu için bir türlü geride bırakamaz kadını. “Erkeklerin, dişi cinsi zor kullanarak, dizginlenmesi gereken doğa tarafına atmalarından sonra, her kadında onları, dizginlenemez olan, önceki dönemin dehşeti beklemektedir. Ve bu dehşet öyle

³⁷ G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2011, s. 290.

³⁸ Francis Bacon, *Novum Organum*, (Çev.: Sema Önal), Say yayınları, İstanbul 2012, s. 198.

büyük olmasaydı, erkekleri de dehşetli bir şeye çekmezdi. Yoksa orada, kendilerine dizginlenmemiş doğa olarak görünenin acımasızca ehlileştirilmesini, her kadının yalnızca erkek istencinin nesnesi olmasını ciddi ciddi isteyebilirler mi?”³⁹

Mitolojiden felsefeye geçiş döneminde, yukarıda bahsi geçen güç kullanma hali devam etmiştir. Platon başlangıçta cinsiyet ayrımı olmadığına işaret ederek ‘hermafrodit’ denilen bir cinsten söz eder. Bu cins erkek ve kadın cinsinin bir karışımı olarak tasvir ediliyor. Bedenlerinde hem erkek ve hem de kadın cinsel organları bulunuyordu. Dolayısıyla her iki cinsin özelliklerinin tek bir bedende vücut bulduğu söylenebilir. Ancak bu cins Tanrıları kızdırdığı için cezalandırılır ve ikiye ayrılmak suretiyle bugün bilinen iki cinse dönüşür. Yalnız bu iki cins arasında idealize edilen ilişki eşcinsel ilişkidir. Karşı cinse ilgi duyan kadın yahut erkek sadece neslin devamı açısından üzerinde durulmaya değer bulunur. Oysa kendi cinsine yönelenler doğaları gereği bunu yaparak diğer gereksinimlerden arınmış oluyordur. Çünkü Platon’a göre bu doğa onlarda özlerine, eski bir olma günlerine dönme arzusu uyandırmaktadır.⁴⁰

Elbette bu durum kadınlar için de geçerlidir ancak Platon onların üstünde fazla durmaz. Erkek bu kurguda Platon’a göre gerçek bir erkek olduğunu ve sosyal hayattaki ağırlığını kadın cinsinden kaçınarak kanıtlamış oluyor. Bu durum belki de duyguyu aşan erkeksi aklın en dehşetli anlatımıdır.

Platon canlıların yaratılışından söz ederken kadını ilginç bir şekilde anar. Tevrat’taki kadının erkekten yaratıldığına ilişkin anlatıya uygun bir anmadır bu ve kadın, hayvanlarla birlikte insandan oluşmuş gibi sunulur. “ Bizi yaratanlar bir gün kadınlarla başka hayvanların insandan doğacağını biliyorlardı.”⁴¹ Kadını ikincil planda ele alan bu satırları başkaları takip eder ve ikincil role bir de kadının doğumunun hayırsız bir akıbetin nedeni olduğu düşüncesi eklenir: “Dünyaya gelen insanlar arasında korkaklık gösterenler, hayatlarını kötülük etmekle geçirenler, dünyaya ikinci gelişlerinde kadın olarak doğdular. Bundan ötürü, tanrılar o zaman bizde cinsi temas

³⁹ Christoph Türcke, *Cinsiyet ve Akıl*, (Çev.: Mustafa Tüzel), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1997, s. 60.

⁴⁰ Platon, *Şölen*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 65-69.

⁴¹ Platon, *Timaos*, 111.

istegini uyandırdılar; bizde başka bir can, kadınlarda da başka çeşit bir can meydana getirdiler.”⁴²

Bu anlatıda insan iki tabaka halindeymiş gibi görünür ve kadın alt tabakada yer bulur kendine. Aynı durum akıl yürütme konusunda da tezahür eder. İnsanlar duyuları vasıtasıyla bir takım bilgiler edinirler ancak bunlar algı alanına dâhildir ve aslında sanıdan ibarettirler, oysa gerçek bilgi diyalektik düşünceden gelir ve bu düşünme biçimi filozoflara hastır. Platon, Theaitetos adlı diyalogunda Sokrates’i meşhur maiotik (doğurtma)⁴³yöntemiyle konuşturur ve bu diyalektik düşüncenin erkeklere matuf olduğunu söyletir ona.⁴⁴ Platon’a göre Sokrates’in muhatabı erkeklerdir çünkü arzu edilen düşünce biçimini canlandıracak olan akıl, erkeklerdedir.

Sık sık birlikte kullanılan akıl-duyu ve ruh-beden düalizminde kadın hep bir dezavantajın kurbanı durumundadır. Ruhun üretimi filozofça bir erdemdir ve bunun için kadınsı olandan uzak durmak zorunluluk olarak sunulur. Platon’un bu realiteyi Şölen adlı diyalogunda Diotima adlı bir kadına söylettirmesi de oldukça ironiktir: “Üreme gücüne sahip olanlar kadınlara yönelirler. Çocuk yaparak ölümsüz olmak, yaşadıklarını sonsuza aktarabilmek ve sonsuz bir zaman dilimi boyunca mutlu olmak isterler. Ayrıca ruhsal olarak üreme gücüne sahip olanlar da vardır. Bazı insanlar bedenlerinden daha çok, ruhları aracılığıyla üretirler. Ruhun üretmesi gereken şey nedir? Bunlar, düşünceler ve diğer mükemmelliklerdir.”⁴⁵ Diotima bu düşüncelerini Sokrates’e ifade eder ve ilerleyen bölümde Sokrates ikna olduğunu belirtir. Açıktır ki insan için ideal olan düşüncedir ve erdemli insanın bu dünyada bırakacağı izler ancak düşünce yoluyla sahici bir anlam kazanır. Elbette iz bırakmanın başka yolları da vardır ancak onlar bedensel olanın alanına girer ve övülen düşünsel etkinlik erkeksi bir temsille, yerilen bedensel etkinlik ise kadınsı bir temsille canlandırılır.

Buraya kadar anlatılan akıl ve duygu arasındaki ilişki Aristoteles’te de devam eder. Her insanın akıl ve bedenden oluştuğunu söyleyen Aristoteles, bedenin duygusallığını aklın hâkimiyeti altına alma gerekliliğinin altını çizer. Bu aslında doğanın yapısına da uygundur ve eşitlik söz konusu edilmeden erkek ve dişi arasında da

⁴² Platon, *Timaios*, 136.

⁴³ Osman Elmalı-H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2011, s. 100.

⁴⁴ Platon, *Theaitetos*, (Çev.: Macit Gökberk), M.E.B. Yayınevi, İstanbul 1990, s. 26.

⁴⁵ Platon, *Şölen*, 91-92.

aynen kurulması gereken bir ilişkidir.⁴⁶ Bu ilişki özel anlamıyla yöneten-yönetilen ilişkisidir ve ruhu nirengi noktası olarak kurulmuştur. Bu ruh ise yöneten ile yönetilen arasındaki farkı mantıklı olan ile mantıksız olan arasındaki fark gibi net bir şekilde belirler. Statü gereği söz konusu ilişkide aktörler değişir ancak aynı ilke geçerlidir. Buna göre erkek ile kadın arasında geçerli olan da bundan başka bir şey değildir. Yine de kadın, erkeğin sahip olduğu ruhun düşünme yeteneğinden yoksun bırakılmamıştır, ancak bu yetenek onda işlevsel değildir.⁴⁷

Aristoteles'in kadın ruhunda eksik gördüğü düşünme yeteneği, kadının duygusal olarak hükmedilmeye duyarlı olduğu ve bu nedenle erkeğin her dönemde geçerli olan düşünme yeteneği sayesinde edindiği yönetme erkine ihtiyaç duyduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁸

Aklın ruh ile duyguların da bedenle işaretlendiği düalist felsefede kadın, kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı olarak düalizmin menfi kanadında konumlandırılmıştır. Bunun yanında bir takım zorlama yorumlar da vakidir. Örneğin ruh ve beden ayırımında Descartes geleneksel düşünceden ödün vermemiş ve tabir yerindeyse daha muhafazakâr bir tavır takınmıştır. Ruhun alçak bölümüyle yüksek bölümü arasında yaşandığı düşünülen çatışmaları yanlış değerlendirmeye bağlayan Descartes, aslında ruhun tek ve bölünemez olduğunu iddia etmiştir. Böylelikle akla aykırı her ne varsa bedene bağlanması gerektiğine inanmıştır.⁴⁹ Bu düşüncede zihin ruh ile aynılaşmış olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla rasyonel bilgi yolunda beden henüz yolun başında aşılmış olur. Ancak aklın salık verdikleri ile bedenin istekleri bazen kesişebilir. Bu durumda Descartes'ın önerisi “aklın öğütlediği her şeyi ihtiras ve iştihalara kapılmaksızın yerine getirmek için, sağlam ve sabit bir karar sahibi olmaktır.”⁵⁰

Descartes'ın buraya kadar anlatılan yönteminde cinsiyetler arası bir ayrım görülüyor ancak bunun aksini iddia eden çalışmalar mevcuttur.⁵¹ Oysa Descartes, “Metot Üzerine Konuşma” adlı eserinde bunun doğru olmadığını göstermiştir. Kitabın

⁴⁶ Aristoteles, *Politika*, 18.

⁴⁷ Aristoteles, *Politika*, 35.

⁴⁸ Smith, 94.

⁴⁹ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, (Çev.: Mehmet Karasan), M.E.B. Yayınevi, İstanbul 1991, s. 41.

⁵⁰ Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, (Çev.: Mehmet Karasan), M.E.B. Yayınevi, İstanbul 1992, s. 30.

⁵¹ Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*, (Çev.: Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996, s. 73.

birinci bölümünün hemen başlarında, aklın her insanda eşit olduğunu ve düşünceler arasındaki muhtemel ihtilafların, bazılarımızın daha az yahut daha çok akıl sahibi olmasından değil farklı cihetlere dikkat kesilmesinden kaynaklandığını belirtir.⁵² Ülkemizde “Ahlak Üzerine Mektuplar” adıyla kitap olarak basılan ve büyük bir bölümü Prens Elizabeth’e yazılmış olan mektuplar da Descartes’ın böylesi bir cinsel ayrımcılığı öngörmemiş olmasına delil olarak gösterilebilir. Zira mektuplarda üst düzey bir felsefi dil ve metot kullanıldığı görülüyor. Bu da aslında Prens’in felsefeye aşina olduğu anlamını kendiliğinden doğurmaktadır.

Descartes’ın felsefesinde kadın-erkek ayrımına girmeden devam ettirdiği akıl-duygu düalizmi Kant’ta cinsiyetler arasındaki ilişkiyi de içerir. Kant’a göre doğa, erkek ile kadın arasında büyüleyici bir ayrım yapmıştır.⁵³ Bu ayrım kadını güzellikle, erkeği de yücelikle temsil etme üzerinedir. Kadın cinsinin sahip olduğu anlayış güzel, erkeğinki ise derin ve yücedir. Basit ve yüzeysel eylemler kadın cinsiyle, zahmetli ve derin bir tefekküre dayalı eylemler erkek cinsiyle taşınır.⁵⁴ Eğer bir kadın erkeğin alanına girip bu zahmetli ve derin düşünceye dayalı eylemlere kalkışıyorsa Kant o kadına sakal bırakmaya çalışmasını salık verir çünkü ona göre kadının edinmeye çalıştığı derinlik havasını en iyi sakal verecektir kendisine.⁵⁵ Anlaşılabileceği üzere kadın duygusal alanda kendini gerçekleştirir ve orada güce sahip olma peşinde koşar ama erkek bu arzulara ara sıra kapılsa da genel görünüm olarak yüceliğe ve bilgeliğe talip olmak zorundadır. Çünkü doğa her iki cinsin aynı özellikleri bahşetmemiş ve her birine farklı bir karakter yerleştirmiştir.

Kant’ın sözünü ettiği ayrıma Hegel felsefesinde de rastlamak mümkündür. Hegel erkek ve kadın cinsini entelektüel ve duygusal olarak ayırır. Kendi ifadesiyle iki cinsten “biri kendini kendi için var olan kişisel bağımsızlığa ve özgür evrenselliğin bilme ve istemesine, kavrayan düşüncenin öz bilincine ve nesnel son ereğin istencine bölen bir şey olarak tinsel varlık iken, öteki ise somut tekilliğin ve duygunun biçiminde tözsel olanın bilmesi ve istemesi olarak kendini birlik içinde saklayan tinsel varlıktır;

⁵² Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev.: İbrahim Ethem Mesut), Babil Yayınları, Erzurum 2000, s. 36.

⁵³ Immanuel Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, (Çev.: Ahmet Fethi), Hil Yayın, İstanbul 2010, s. 33.

⁵⁴ Kant, 33.

⁵⁵ Kant, 34.

birincisi dışarıya ile ilişkide güçlü ve etkin olandır; ikincisi edilgin ve öznel.”⁵⁶ Hegel’in genel felsefesinde de önemli yer işgal eden bu etkin ve edilgin olma hali cinsel ayırmda güçlü bir şekilde yeniden canlanır. Erkek, evrensel bir yasaymış gibi sürekli bir çabanın aktörü olarak anlatılır. Kadın ise sadece edilgin olmakla kalmaz, bu edilgenliğin içinde yine edilgin olarak bulur kendini. Yani aslında kadının edilgenliği bile müstakil bir karakter değil, erkek cinsinin temasıyla kurulan dünyada kendini bulduğu bir karakterdir.

Hegel akıl ve bilgi alanını tümüyle kadına kapatmaz ancak şerh düşmekten de kendini alamaz. Hukuk Felsefesi adlı eserinin 166. kısmına yazdığı ekte, iki cinsin bilgi edinme süreçleri arasına esaslı bir çizgi çekmiştir. “Kadınlar hiç kuşkusuz eğitilmiş olabilirler, ama bir evrenseli isteyen yüksek bilimler, felsefe ve belli sanat ürünleri için yapılmış değildirler. Kadınların güzel düşünceleri, beğenileri, incelikleri olabilir, ama idealleri olamaz. Erkek ve kadın arasındaki ayırım hayvan ve bitki arasındaki ayırım gibidir: Hayvan daha çok erkeğin karakterine, bitki daha çok kadınıninkine karşılık düşer, çünkü kadının gelişimi daha dindir ve duygunun daha az belirli birliğini ilkesi olarak kapsar... Kadınların eğitimi, nedendir bilinmez, bir bakıma tasarım atmosferi yoluyla olur, bilgilerin kazanılmasıyla olmaktan çok yaşayarak yer alır; bu arada erkek konumuna ancak düşüncelerin kazanılması yoluyla ve birçok uygulamalı çaba yoluyla erişir.”⁵⁷ Hegel’in de tam olarak anlam veremediği ama yine de ifade etmekten geri durmadığı fark bilinçle alakalı olsa gerektir. Erkeğin ustaca sarf ettiği çabalar yoluyla edindiği bilgiyi kadın adeta bir otomat gibi hazır bulur. Eğer bu anlatıda kadın tabiatını övüyor olsaydı erkeğin çabasını bilinçle yoğrulmuş olarak değerlendirmek gerekmeyecekti ancak kadın her alanda söz konusu bilgiye ulaşamıyor. Dolayısıyla erkek felsefe gibi alanlarda kendini gerçekleştirirken bu bilinçten yararlanıyor, kadın ise yaşamın gerekli kıldığı alanlarda ve belli ki daha yüzeysel bir alakayla gündelik bilgiye ulaşabiliyor. Ancak bu varsayımı çürütme kabilinden, felsefeyle ilgilenmiş ve düşünce tarihinde kendisini kabul ettirmiş sayısız kadının varlığından söz etmeden geçemeyiz.

Bir başka yerde Hegel erkeği filozof, kadını da çiftçi olarak imleyip günlük yaşamı kadınla evrensel ve düşünsel alanı erkekle sembolize eder: “Çiftçi kadın kendi dar uçurumunun döngüsünde yaşar, en iyi ineğinin hangisi olduğu, siyah mı, benekli mi

⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2006, s. 207

⁵⁷ Hegel, *Tüze Felsefesi*, 208.

vs. ile; ayrıca oğlu Marten ile ya da kızı Urschel ile vb. Filozoflar için böyle aile içi şeyler ise sonsuzluk, bilme, devinme, duyu yasaları vb.dir. Çiftçi kadın için ölmüş kardeşi ve amcası ne ise, filozoflar için Platon, Spinoza vb. odur. Bir taraf diğeri kadar edimselliğe sahiptir, fakat filozoflar öncelikle ebediliğe.”⁵⁸

Hegel’de gördüğümüz etkin ve edilgin durumu ifade eden “olma ve bulunma” haline dair ayrım Schopenhauer’de çok daha sert bir şekilde karşımıza çıkıyor. “Aşka ve Kadınlara Dair” isimli eserinde, çoğunlukla kadınları tahkir ettiği satırlarda tercih ettiği kelimeler manidardır. Etkin ve edilgin yerine yapma ve katlanma kavramlarını kullanan Schopenhauer şöyle diyor: “Kadınların zihinsel olsun bedensel olsun, büyük işler için yaratılmamış olduklarını anlamak için görüntülerine bakmak yeterlidir. Onlar hayatın cefasını yaptıklarıyla değil katlandıklarıyla çekerler. Borçlarını doğum sancılarıyla, doğurdukları çocuğu bakıp büyütmeleleriyle, sabırlı ve neşeli bir yoldaş (refik) olmaları gereken erkeğe itaatleriyle öderler.”⁵⁹

Eserin hemen her satırında kadınlara yönelik bu tahkir edici üslup göze çarpıyor ama ilginç bir şekilde feminist felsefede beklendiği kadar ciddiye alınmamış gibi görünüyor. Antik Yunan felsefesinden modern felsefeye kadar takip edilen ve temelde form-madde, akıl-duygu düalizminde ele alınan cinsiyet teorilerine nispetle Schopenhauer’ın söyleminin doğrudan bir saldırı olarak belirmesinin bunda payı vardır denilebilir.

Benzer bir durumla Nietzsche’de de karşılaşmaktayız. Kadınlar hakkında söylediği sözler nedeniyle Nietzsche azılı bir kadın düşmanı olarak anılır çoğunlukla ancak hemen belirtmemiz gerekir ki bu, ciddi bir yanılgıdan ötürüdür. “Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbacı unutma!”⁶⁰ Yanılgı bu sözde gizlidir ve kırbacı elinde tutanın erkek olduğu fikrinden ötürüdür. Oysa Nietzsche, kırbacı kadının elindeki bir alet olarak

⁵⁸ Hegel, *Karalama Defterinden Aforizmalar*, (Çev. Enver Orman), Belge Yayınları, İstanbul 2010, s. 35.

⁵⁹ Arthur Schopenhauer, *Aşka ve Kadınlara Dair*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 8.

⁶⁰ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Böyle Dedi Zerdüş*, (Çev.: Gülperi Sert), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, s. 108.

tasavvur eder ve kadındaki yönetme arzusuna gönderme yapmak için kullanır.⁶¹ Böylesi önemli bir yanlış anlamaya değinmeden geçmek büyük bir ihmâl olurdu.

1.2. KAMUSAL ALANDA KADIN

Özel alanda kadının ele alınış biçimi genel anlayışın bir uzantısı olarak karşımıza çıkmıştır. Platon ve Aristo'nun ağırlık merkezini oluşturduğu Antik felsefede varlık ve bilgi felsefesinin mihranı kadının yerini tayin ediyor gözükmemektedir. Elbette bu iki filozof da içinde bulundukları toplumun geçmişten tevarüs ettiği bir takım mit ve düşüncelerden etkilenmişlerdir. Etkisinde bulundukları bu düşünsel mirası kısmen değiştirmiş ve büyük oranda da sistematize ederek kendilerinden sonra gelen filozoflar ve düşünce akımları için sık başvurulan bir kaynak durumuna gelmişlerdir. Kamusal alanda göreceğimiz kadın da yine bu filozofların öncülük ettiği bir takım kuramlar yoluyla kendilerine vazedilmiş bir konumda karşımıza çıkıyor. Bu özellikle de siyaset felsefesinin şekillendiği cihetle söz konusu oluyor.

Kadının kamusal alandaki yeri özel alandan bağımsız değildir. Özellikle ontoloji ve epistemoloji alanındaki teoriler kadına bir takım kusurlar atfetmiştir. Bu atıflar söz konusu kusurları doğa ve Tanrı tarafından belirlenmiş gibi gösterilmek suretiyle de idealize edilmiş bir şekilde ortaya koyar kendini. Dolayısıyla kadın kamusal alana, özel alandaki bu kusurların yüküyle taşınmıştır. Zira konunun ulaştığı noktada kadın halen bir nesne durumundadır ve kendi tarihinin bu aşamasında henüz aktör olarak belirleyici bir vasfı bulunmamaktadır.

İnsanlık tarihi incelendiğinde, kadının bir kusur olarak tezahür edişi çok da derin bir alakaya gereksinim duymadan kendiliğinden beliriyor. Bu kusur daha henüz doğum olayında gerçekleşir. Yaşamın büyük bir bölümünü doğayla mücadeleye ayıran kişiöğlü için erkek çocuk bu mücadele yolunda sağlam bir yatırım gibi görünmüştür. Dolayısıyla kız çocuğu henüz birleşme halindeki insan için daha doğmadan, kötü bir ihtimal olarak kusura eşdeğerdir. Bu, erkek çocuğa yüklenen abartılı bir değerin yol açtığı istenç nedeniyle böyledir. Üstelik sadece yaşamın gereksinimleri nedeniyle değil, aynı zamanda erkek egemen toplumların neslin devamı için, erkeği sanki yeter şart olarak görmeleri nedeniyle de. Hal böyleyken kadının problemleri doğumla başlayıp

⁶¹ Metin Becermen, "Nietzsche'nin "Kadınlara mı Gidiyorsun? Kırbağı Unutma!" Sözü Üzerine Bir İnceleme", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 21, (Güz 2013), s. 33.

evliliğe ve oradan da çalışma hakkı elde edebilirse kamusal hayata dek uzanan geniş bir yelpazede –ki bu yelpaze düpedüz yaşamın tümüdür- sürer gider. İncelemekte olduğumuz konu, bu bilinen problemlerin düşünsel arka planını irdelemek olduğu için günlük yaşamın pratiklerinden çok bir yasaymış gibi uyulan genel algılar olacaktır. Bu bağlamda ilk olarak evlilik kavramında kadın için ne öngörülmüştür sorusuyla başlayabiliriz.

1.2.1. Eş Olarak Kadın

Evlilik hayatının özel hayat kapsamında yer alması nedeniyle kamusal alan yerine özel alanda ele alınması gerektiği düşünülebilir. Kadının ev yaşamındaki özel hallerine dair herkeste mevcut olan genel bir kanı bulunduğu ve çalışmanın fikri düzlemle kendisini sınırlamış olmasından ötürü bu endişe yersizdir. Evlilik, ev hayatını ifade etmenin ötesinde de anlamları bulunan ve hukuki bir zemini olmasından ötürü toplumsal yansımaları olan bir kavramdır. Dolayısıyla mevzu öncelikle kamusal alanda bir takım anlamlar kuşanarak özel alana kayacaktır.

Ünlü tarihçi Herodotos Yunanlı bir şahıstan söz eder. Adı Kallias olan bu şahsı Herodotos her zaman ve herkes tarafından hatırlanmaya değer bir yiğit olarak anlatırken bunun gerekçeleri arasında adı geçen şahsın üç kızına evlenecekleri zaman parlak çeyizler vermesini ve istedikleri adamla evlenmeleri için serbestlik tanımasını da sayar.⁶² Herodot'un bu övgüsü herhalde rutin bir olayın yinelenmesine matuf olmamalıdır. Evlilik çağındaki kızların kendi seçimleriyle bu yola girmeleri eşine az rastlanır bir olay gibi anlaşılmalıdır burada. Bu düşüncüyü destekleyecek başka örnekler bulmak da mümkündür. Örneğin Hesiodos'un anlattığı Pandora'nın kutusu⁶³ da aslında bir tür çeyizdir. Zeus düğün hediyesi olarak gelin Pandora'nın yanında göndermiştir bu kutuyu. Hikâyenin muhtelif yorumları vardır ancak bu olay “Yunan evliliğinin bugüne kadar gizli kalmış bir yönünü aydınlığa kavuşturur: Gelin, karşılıksız bir hediye idi ve kocasının evine polydoros (hediyeler taşıyarak) gelirdi.”⁶⁴ Gelinle birlikte yine kendisi gibi karşılıksız hediyeler verilmesi evliliğin bir sözleşme olarak belirmesine yöneliktir.

⁶² Herodotos, *Tarih*, (Çev.: Müntekim Ökmen), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 497

⁶³ Hesiodos, 17.

⁶⁴ Claudine Leduc, “Antik Yunanistan’da Evlilik” Georges Duby- Michelle Perrot (Ed.), *Kadınların Tarihi I-V*, (Çev.: Ahmet Fethi), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2005, I/247.

Çünkü “bu, erkeklerin metres tuttıkları bir toplumdur ve evli kadını metresten ayıran şey, evlilik sözleşmesi yapıldığında verilen karşılıksız hediye idi.”⁶⁵

Gelinin yanında götürdüğü çeyizin zamanla ticari bir yapıya bürünmesi ve bundan ciddi karlar elde edilmeye başlanması dikkat çekicidir. Öyle ki bir kadın ne kadar çok evlenmişse bir sonraki eşine o kadar gelir sağlıyordu. Örneğin kocası ölmüş bir kadın yeniden evlendiğinde kocasından kalan malla birlikte yeni kocası tarafından adeta istimlak ediliyordu. Bu olaya dur diyen, gelinlerin yanında sadece birkaç parça kıyafet ve değer bakımından düşük olan eşyaları götürmesi kuralını koyan Solon olmuştur.⁶⁶

Cari olan hayata ve onun zenginlik ve fakirlik gibi durumlarına doğrudan etkisi olması münasebetiyle evlilik kurumundaki yozlaşma doğrudan toplumun yozlaşması anlamına gelir. Antik gelenekte önemli bir adet olan gelinin hatırı sayılır miktarda bir çeyizle kocaya varması iki tür problemi doğuruyor. Bunlardan ilki kadının malı nedeniyle evlenmeye değer bulunmasından kaynaklanan bir çarpıklık diğeri ise zengin kadınlara talep olması nedeniyle yaşanan toplumsal bölünme tehlikesidir. Anlaşılan o ki bunlardan ilki o dönemde çok kaygı uyandırmamış ancak ikinci durum daha önemli bulunduğu için bir takım düzenlemelere gidilmiştir. Solon tarafından yapılan düzenlemeler de bu doğrultuda gerçekleşir. Öncelikle evlilik olayını herkes için aynı uygulamalara bağlayarak tek tip bir işleme indirger Solon ve dönemin statü belirteci olan toprağı çeyiz olmaktan çıkarır. Böylece farklı statü ve gelir dağılımından gelen aileler için evlilik konusunda ortak bir zemin oluşturma fırsatı yakalanmış olur. Bu da kadınların evlenmesinde bir kolaylık sağlayarak toplumsal ilişkileri güçlendirme anlamına gelir.⁶⁷

Gelir dağılımdaki çarpıklığın yaşam kalitesine etkilerinin yanında doğrudan bir aile kurabilmenin de zorlaşmasına neden olması Platon’un komünizmi çağrıştıran ilk dönem siyaset felsefesinin anlaşılmasında kolaylık sağlıyor denebilir. Belli ki Platon’un aklına toplumsal ayrışmayı ortadan kaldırma yolunda ilk olarak kadınları paylaşma fikri gelmiştir. “Şimdi sen kanun koyucu ol, erkekleri nasıl seçtikse, kadınları da öyle seç.

⁶⁵ Leduc, I/284.

⁶⁶ Leduc, I/293.

⁶⁷ Leduc, I/297.

Evleri, sofraları ortak olsun. Kimsenin tek başına hiçbir şeyi olmadığı için bir arada yaşayacaklar.”⁶⁸

Platon’un önerdiği yaşam şekli gereği bir arada yaşayan çiftler tabiatları gereği evlilik hayatı yaşayacaklardır. Ancak o, bu durumdaki pervasızlığa kayıtsız kalmaz ve düğünlü dernekli bir evlilik yoluyla meseleyi bir ilkeye bağlama yolunu seçer. Aralarından toplum için yararlı olan evliliklerin kutsanması söz konusudur ki bu yarar erkekler ve kadınlar arasından en iyilerinin çiftleştirilmesi olarak anlaşılmıştır.⁶⁹ Devlet bu yararlı evlilik sayesinde en iyi çiftlerin çocuklarını büyütecektir. Savaş, hastalık gibi durumlar göz önünde bulundurularak evlilik sayıları devlet tarafından belirlenecek ve bu sayede nüfusun artması ve azalması devletin kontrolünde olacaktır.⁷⁰

Platon’a göre kadın ve erkeğin üremesi, adı geçen toplumsal yarar uğruna sınırlanmalıdır. Kadınlarda yirmi, erkelerde ise otuz yıl süren bir verimlilik dönemi ayırır Platon ve buna göre kadın yirmi ile kırk yaş arasında çocuk doğurabilecektir.⁷¹ Ancak bu dönemde de devletin izni olmak şartıyla yapılmalıdır bu iş, aksi takdirde kanuna karşı gelindiği için doğacak çocuklar gayr-i meşru sayılacaktır.⁷²

Platon’un öngördüğü bu ortak yaşamda kadınların çocuklarını tanımaması için önlemler alınmıştır ancak devletin yasakladığı aile içi evliliklerin gerçekleşme tehlikesi mümkündür. Bu problemi aşmak için Platon baba figürünü ön plana çıkartıyor ancak anneyi göz ardı eden bu yaklaşımın yeterli olmadığı açıktır. Bunun sonucunda Platon şayet talih öyle tecelli ederse kız ve erkek kardeşler arasındaki evliliğe kanunun izin verebileceğini belirtmek zorunda kalıyor.⁷³ Yalnız son dönem düşüncelerini ihtiva eden “Yasalar” adlı eserinde bu durumu dine sığmayan, Tanrılarda nefret uyandıran çirkin bir iş olarak tanımlar.⁷⁴

⁶⁸ Platon, *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, s. 161,162.

⁶⁹ Platon, *Devlet*, 162.

⁷⁰ Platon, *Devlet*, 163.

⁷¹ Platon, *Devlet*, 165.

⁷² Platon, *Devlet*, 165.

⁷³ Platon, *Devlet*, 166.

⁷⁴ Platon, *Yasalar I-II*, (Çev.: Candan Şentuna-Saffet Babür), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998, II/63.

“Devlet” kitabında kadının doğum için uygun yaş aralıklarını 20-40 arası olarak belirleyen Platon, “Yasalar” kitabında ise evlilik için kadına on altı ile yirmi yaş aralıklarını münasip görüyor.⁷⁵

Aristoteles “Politika” adıyla bilinen kitabında Platon’un Sokrates üzerinden anlattığı kadın, çocuk ve mülk ortaklığını eleştirmiştir. Örneğin alışıl gelmiş yolla bir babanın çocuğundan söz ederken “benim çocuğum” diye hitap etmesi, bunu binlerce kişinin söylemesinden daha iyidir diyor Aristo. Bu mesele olmasaydı bile böylesi bir belirsizlikte insanların kendi çocukları yahut baba veya kardeşleri hakkında tahminde bulunmaktan geri duramazlardı. Genetik bazı benzerlikler yüzünden birbirlerini tanımaları ve bu benzerlikleri kanıt olarak sunmaları nedeniyle aslında bilfiil ortaklıktan söz edilemeyecekti. Aristo bu görüşüne delil olarak Libya’nın bir bölgesinde kadınların ortak olduğu bir toplumu gösterir. Buna göre orada insanlar bahsi geçen benzerlikler nedeniyle çocuklarını tanıyabiliyorlarmış.⁷⁶

Aristo’nun siyaset felsefesinde koca ile kadın, efendi ile köle hiyerarşisine benzer bir sistematik içinde ele alınır. Efendi ile köle ilişkisine despotluk diyen Aristo, koca ile kadın ilişkisini evlilik diye isimlendirir.⁷⁷ Yalnız evlilikte eşitlik mevzu bahis değildir. Efendi nasıl köleyi yönetmeye mezun ise koca da kadını yönetme erkindedir. Aristo bu yönetimi “devlet adamının yönetimi gibi siyasi bir yönetim”⁷⁸ olarak anlıyor.

Aristo siyaset felsefesini aile hayatına da uyarlarken devlet yönetiminde gerekli olan erdemleri gereksinir. Elbette bu erdemlere aile bireyleri aynı derecede sahip olamayacaklardır. Bu mümkün olsaydı tahakküm ve itaat ilişkisi kurulamazdı diye düşünür Aristo. Ancak birisinin erdeme sahipken diğ erinin bu erdemden yoksun olmasını da kabul etmez filozof zira bu durumda da iyi yönetim ya da iyi itaat düşünülemezdi. Öyleyse hem erkekte ve hem de kadında bu erdemlerden bulunması icap ediyor. Bir farkla ki doğanın yönetici olarak tasarladığı kişilerde bu erdem, üstlendikleri vazifeye uygun düşecek şekilde ve niteliktedir.⁷⁹

⁷⁵ Platon, *Yasalar I-II*, I/197.

⁷⁶ Aristoteles, *Politika*, 42.

⁷⁷ Aristoteles, *Politika*, 15.

⁷⁸ Aristoteles, *Politika*, 33.

⁷⁹ Aristoteles, *Politika*, 35.

Adı geçen erdemlerin farklılığına Sophokles'ten bir alıntıyla örnek getirir Aristo: "Sükûnet kadının güzelliğidir."⁸⁰ Aradaki fark ve anayasayla belirlenmiş toplumsal yarar gereği aynı erdem erkek için doğru kabul edilmez.

Evlilik olayındaki çeyizlerin durumu Aristo'yu da ilgilendirir. Solon'un rahatsızlık duyduğu aşırı çeyiz verilmesi geleneğinden kendisi de rahatsızdır. Çeyizlerin anayasayla belirlenmesinden yanadır filozof ve azaltılmasının yahut tümüyle yasaklanmasının doğru olacağını belirtir.⁸¹

Platon gibi Aristo da evlilik yaşları ve çocuk yapma dönemleri hakkında bir takım önerilere sahiptir. Buna göre kadın ve erkek, her ikisinin de çocuk doğurmaya en uygun oldukları dönemde evlenmelidirler. Şayet içlerinden biri bu şartı taşımıyorsa muhtemel olumsuz bir sonuçta birbirlerini suçlayacaklar ve bir karışıklığın içinde bulacaklardır kendilerini. Çiftlerin ilerleyen yaşlarda çocuk sahibi olmamaları kendileri adına hayırlı bir iştir çünkü birbirlerine herhangi bir yardımları olamayacaktır. Çok genç yaşta da çocuk sahibi olmamaları gerekir çünkü çocuklarının yaşlarına yakın olan ebeveynler toplum nezdinde saygı kazanamazlar. Öyleyse evlilik ve çocuk yapmak için uygun yaş aralıklarını bilmek gerekecektir. Aristo bunu kadınlarda on sekiz ile elli, erkeklerde ise otuz yedi ile yetmiş yaş aralıkları olarak kabul eder.⁸²

Antik Yunan'da kadının yüklü bir çeyizle adeta erkeğe hediye olarak sunulmasında filozoflar toplumsal bir zarar görmüşlerdir ancak bu durumda kadının itibarını hiçe sayan bir yanlışlık bulmamışlardır. En azından böylesi bir tahassüre rastlamak zahmetli bir çabadan sonra bile kolay olmuyor. Ancak bundan daha rahatsızlık verici olan kadının gerçek aşkın konusu olamamasıdır. Platon'un pek çok eserinde bahsettiği ve günümüzde "platonik aşk"⁸³ olarak bilinen aşkın öznesi de nesnesi de erkeklerdir.⁸⁴ Hegel bu gerçeği şöyle anlıyor: "Yunanlılardaki oğlan sevgisi henüz yeterince kavranmamıştır. Burada söz konusu olan, dışının soylulara yaraşır bir

⁸⁰ Aristoteles, *Politika*, 36.

⁸¹ Aristoteles, *Politika*, 66.

⁸² Aristoteles, *Politika*, 256-257.

⁸³ H. Ömer Özden, *Aşk Felsefesi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2007, s. 68.

⁸⁴ Ünsal Çimen, *Platon ve Kadın*, Cinius Yayınları, İstanbul 2011, s. 64.

şekilde aşağılanmasıdır ve bu durum bir Tanrının yeniden doğması gerektiğine işaret etmektedir.”⁸⁵

Kadınla aşk dünyevi bir yaşamın belirli zorunlulukları bağlamında ele alınır ve hep bir düşkünlüğe matuf olarak anlatılır. Örneğin Yunan tragedyalarında bunlara çokça rastlanır. Bunların en meşhurlarından olan Sophokles’in “Antigone” adlı eserinde kral Kreon oğlunun bir kadına duyduğu aşkı küçümser ve “ bir kadına köle olmak kadar kötü bir şey var mı?”⁸⁶ Diye sorar.

Bir başka ünlü tragedya yazarı olan Euripides’in “Troyalı Kadınlar” yapıtının kahramanlarından olan Andromakhe, kadınların sahip olması gereken erdemleri kocası Hektor’un evinde bulduğunu söyler.⁸⁷ Bu örnekte dikkat çeken şey mevcut kadın algısını kadınlar tarafından da paylaşılan bir hakikatmış gibi sunmaktır. Aristophanes’in “Kadınlar Savaşı” oyununda, iki kadın arasında geçen bir diyalog bunun bir başka örneği durumundadır. Şehirlerini düşmanlardan korumak isteyen kadın kahraman Lysistrata, kadınları toplayıp plan yapmayı arzu eder ama bir başka kadın buna şöyle karşılık verir: “Böyle parlak işleri kadınlardan nasıl beklersin? Akıllı kişilerin işleri bunlar. Bizim işimiz gücümüz boya sürünmek, takıp takıştırmak, sarı fistan, süslü pabuç edinmek...”⁸⁸

Kadınları güzellik, zarafet ve süslenmeye karşı duyulan merak çerçevesinde ele alma alışkanlığı Kant’ta da devam eder. Ontik olarak erkek soyluluk sahibidir, kadın ise güzellik ve zarafet kavramlarıyla akla gelir. Bunlar ağırlıklarıyla birlikte böyledir zira kadın da bir miktar soyluluğa sahiptir. Aynı şekilde erkekte de güzellik ve zarafet bulunur ancak bu iki cinsin olmazsa olmaz vasıfları olarak düşünülmez bunlar. Erkekle kadının belirgin vasıfları birbirleriyle temas ettiği noktada, bir nebze olsun eriyerek iç içe geçmeye kabiliyetlidir. Evliliği mümkün ve başarılı kılan bu teması yumuşak bir şekilde sağlayabilmektir. Kant’a göre evlenme suretiyle bir araya gelen çift, ”deyim uygunsa, erkeğin anlayışıyla ve karısının zevkiyle canlılık kazanan ve yönetilen tek bir

⁸⁵ Hegel, *Karalama Defterinden Aforizmalar*, 29.

⁸⁶ Antigone Sophokles, (Çev.: Furkan Akderin), Sümer Kitabevi, İstanbul 2013, s. 42.

⁸⁷ Euripides, *Troyalı Kadınlar*, (Çev.: Sema Sandalcı), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2002, s. 34.

⁸⁸ Aristophanes, *Eşekarıları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunlar*, (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 317.

ahlaki kişilik oluşturlar. Zira deneyimle edinilen iç görü konusunda sadece erkeğe ve duyulardaki özgürlük ve kesinlik konusunda da sadece kadına itibar edilemez.”⁸⁹

Kant erkeğin ve kadının sahip oldukları bu tabii özelliklerin ne kadar parlak olursa evlilik yaşamının da o kadar huzurlu ve uzun ömürlü olacağı kanaatindedir. Erkek yüceliğe sahip olduğu oranda kadının güzelliğini hoşnut etmeye yatkındır; kadın ise güzel olduğu nispetle erkeğin bu çabasını hoşgörüyü ödüllendirmeye çalışacaktır. Şayet bu iki durum arasında öncelik mücadelesi başlamışsa çiftler birbirine uygun değil demektir. Zaten insan tabiatı öyle bilgece düzenlenmiştir ki bu iki cinsin hassasiyet ve incelikleri tam gücüne ancak başlangıçta sahiptir. Yaşamın süregiden yapısı gereği duygular zamanla canlılığını yitirip donuklaşır ve kadın ile erkek arasında dostane bir sevgiye dönüşür. Kant asıl hüneri, başlangıçta var olan bu duyguların zamanla kaygısızlığa dönüşmesine degecek o ısıltılı halini olabildiğince korumakta bulur.⁹⁰

Hegel’e göre aile toplumun törel ve evrensel diyalektiğinde en alt tabakada yer alır.⁹¹ Bu diyalektiğin bir tarafında toplum ve erkekleri içeren beşeri yasa, diğer tarafında aile ve kadını kapsayan ilahi yasa yer alır.⁹² Beşeri yasada belirleyici olan kan bağı yahut sevgi değildir ve aile özel alandan kamusal alana, erkeğin (kocanın) dışarıda güç ve zenginlik devşirmeye çalışması yoluyla taşınır. Yalnız bu, aile için olumlu bir şey değildir zira erkek aile dışında ve toplumda kendi doğasına uygun olan evrenselliği bulur ve esaretinden kurtulur.⁹³ Kan bağı tanrısal yasanın egemen olduğu ailede belirleyicidir; karı ve koca, büyükler ve çocuklar, erkek ve kız kardeşler arasındaki münasebeti içerir. Bu münasebetler tikel olduğu için, belirli bir çocuk yahut kadın ve kocaya odaklandığı nispetle etik olamayacaktır.⁹⁴ Ancak bunlar arasında erkek ve kız kardeş ilişkisi diğerlerine göre “törel özün en yüksek önsezisini taşır”⁹⁵ zira bu ilişkide tutku ve diğer mücadeleler ayıklanmıştır. Koca bir yurttaş olarak evrenselliğe sahip iken kadın yurttaş olmadığı ve kamusal alana kocası tarafından taşındığı ve dolayısıyla bu ilişkiye bir tikellik karıştığı için evrenselliğe sahip değildir. Bu durumda kadın,

⁸⁹ Kant, 47.

⁹⁰ Kant, 48.

⁹¹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 280.

⁹² Lloyd, 107.

⁹³ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 281.

⁹⁴ Lloyd, 108.

⁹⁵ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 286.

evrenselliğe en çok kız kardeş konumunda yaklaşabilmektedir.⁹⁶ Sonuç olarak koca, aile tarafından topluma yani beşeri yasanın alanına gönderilirken kadın ailede, tanrısal yasanın bekçisi olarak kalır.⁹⁷

Evlilik müessesesinin düşünsel arka planına göz attığımızda hemen her dönemde olumlanan bir yasa olarak karşımıza çıktığı görülür. Var olan problemlerin çoğunun kavramsal değil uygulamaya yönelik olduğu da anlaşılmaktadır. Ancak kadın diğer alanlarda olduğu gibi evlilik yaşamında da erkeğin görkemine yenik düşmüş gibi görünüyor. Russell “kadınların boyunduruk altına girmesi yüzünden, birçok uygar toplumlarda, kocalar ve karılar arasında gerçek bir arkadaşlık doğmamıştır” der ve ekler; “aralarındaki bağ, birinin tenezzül etmesi, ötekini ödevini yerine getirmesi biçiminde ortaya çıkmıştır.”⁹⁸ Erkeğin bütün ciddi düşüncelerini kendisine saklaması ve kadını yaşamın kıyısına itmesi nedeniyle, uygarlığın, kadınların yapabileceği katkıdan mahrum edildiğine haklı olarak dikkat çeker Russell.⁹⁹ Bekârlık günlerinde babanın tahakkümünde olan kadın, eş olarak kocanın, gelin olarak da kaynananın zorbalığıyla baş başa kalır. Çin’den Asya’nın uygar bölgelerine ve hatta Avrupa’ya kadar, geniş bir coğrafyada, kaynana baskısından ötürü intihar eden gelinleri hatırlatan Russell, bundaki dini anlayışın etkisini belirttikten sonra bu anlayışın, artan refahla birlikte önce Roma ardından modern çağda nasıl zayıfladığını aktarır.¹⁰⁰ Bu süreçte var olan problemlerin aşılması görevini bir ilkeye bağlamak gerekseydi bu, cinsel ahlakın akla dayandırılması¹⁰¹ zorunluluğu olurdu.

Genel durumdan farklı olmamak kaydıyla Roma’da da kadın aynı baskıcı yönetime maruz kalarak, çocukluktan evlilik yaşamına ve orada da devam etmek suretiyle, belli kaideler altında uzanıp gider. Kadının evliliğe hazırlanması “iffet ve sadakat” kavramlarının öğretilmesiyle bir tür yetiştirme biçimine benzer.¹⁰² Aynı durum Hume’un felsefesinde de görülmektedir. Geleneksel felsefede kadınsı erdemlerin saldırıya uğramasından duyduğu rahatsızlığı dile getiren Hume, kadın ile erkek arasında bu saldırıyı haklı gösterecek doğal bir farklılık bulunmadığını söyler. Dolayısıyla evlilik

⁹⁶ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 286.

⁹⁷ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 287.

⁹⁸ Bertrand Russell, *Evlilik ve Ahlak*, (Çev.: Ender Gürol), Cem Yayınevi, İstanbul 2005, s. 22

⁹⁹ Russell, 22.

¹⁰⁰ Russell, 24-25.

¹⁰¹ Osman Elmalı, *Bertrand Russell’da Ahlak Felsefesi*, Ataç Yayınları, Erzurum 2005, s. 148.

¹⁰² Fulya İlçin Gönenç, *Roma Hukukunda Kadın*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 52.

bağını güvence altına almayı, kadının cezalandırılması esasına bağlanmasına da razı gelmez. Ancak kendi haline de bırakmaz kadını ve sadakatsizliğin kınanması ve kadının iffetinin övülmesi yoluyla, nispeten daha yumuşak bir baskıyı telkin eder.¹⁰³

1.2.2 Yurttaş Olarak Kadın

Kadının ne kadar toplumsal bir varlık olduğu merakını giderecek en sahici alan, politik alandır. Bunun yöneticilik yahut ona benzer bir statüyle karşılanması gerekmez. En basitinden kadın, kendisini bir yurttaş olarak kabul ettirebilmişse bu alanda başlangıç seviyesinde bile olsa var olabilmış demektir. Hegel'in kadını yurttaş olarak kabul etmediğini belirtmiştik. Eğer kamusal alana taşınabilme fırsatı bulmuşsa, bu ancak kocası vasıtasıyla mümkün olmuştur. Fakat koca bu işlemde toplumsal hayatla münasebet kurduğu için aileden ve dolayısıyla kadından uzaklaşmaktadır. Kadının bu karışık düşüncede yüzleşmesi gereken pek çok problem bulunuyor.

Tarih boyunca kadın her zaman Hegel'in katı düşüncesine hapsedilmiş olarak çıkmaz karşımıza ancak sosyal hayatın ona biçtiği rol, bu katılığı, düşüncenin ötesinde bizzat yaşayarak tanınmasına neden olmuştur. Tarihi vesikalar bu konuda bize çok şey anlatır ama bunlar hangi düşünsel arka plandan kendisine dayanak sağlamıştır diye bakmak gerekir.

Richard Sennett, Antik Yunan'da kadınların bir takım ritüeller yoluyla kendilerine yurttaşlık alanları kurduklarını anlatır. Ancak bu alan erkeklerin iktidar alanının en fazla yakınında bir yerde olabilirdi.¹⁰⁴ Buradan kadının, yurttaşlığı erkeklerle ancak bir noktaya kadar paylaşabildiğini görüyoruz. Bugün için bile anlaşılması güç olmayan bu eksik paylaşımın Platon tarafından savunulmadığı söylenebilir. Birkaç diyalogunda kadınların da erkekler gibi politik erdemleri haiz olabileceği fikrini Sokrates'in ağzından anlatır. Platon, Devlet, Timaios ve Menon diyaloglarında, ideal toplum için kadınlara da bir takım görev ve sorumluluklar yüklenebileceğinden söz eder ancak aralarında küçük farklar vardır. Muhatabının itiraz yahut çıkış noktalarına göre, kendi düşüncesinin gerekçelerini kadında bulmaya çalışır Platon.

¹⁰³ Hume, 487.

¹⁰⁴ Richard Sennett, *Ten ve Taş*, (Çev.: Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2014, s. 62.

Devlet kitabında, toplum hayatındaki işbölümlerine kadını da dâhil etmeye çalışırken, insanlardaki kadın ve erkek arasında olduğu varsayılan ayrılık düşüncelerine, bu ayrılıkları konuşarak karşı çıkar. Ne tür ayrılıklar olduğu sorusunu ihtiyatla irdeleyen Platon meseleyi “kadının doğurması, erkeğin de tohum salması”¹⁰⁵ olarak küçültür. Timaios’ta ise iki cins arasında tabiatları gereği bir fark olduğunu kabul eder ancak bunların birbirine benzetilebilecek¹⁰⁶ yapıda olduğunu düşünür. Son olarak Menon’da, konuştuğu şahsın devlet yönetimiyle ilgili erdemi erkeğe, ev işlerine yönelik erdemi ise kadına has kılması üzerinden itiraz eder. Buna göre devlet yönetimi veya ev işleri için gereken erdemleri “ölçülülük ve adalet”¹⁰⁷ olarak belirleyip, bunların kadın yahut erkek olmayı münhasıran içermediğini ve her iki cinsten de bulunabileceğini anlatmaya çalışır.

Platon kadını eve mahkûm etmeyip, ona sosyal statüden bir pay vererek neyi amaçlıyor? Anlaşılan o, bunu çok sık sözünü ettiği toplum yararına düşünmektedir. Platon, sosyal statüleri bireylerin yatkınlığına göre belirlemek gerektiğini düşünür ancak kadının kamusal alanda iş görmeye yatkın olmadığına inanan kendi devrinin anlayışıyla mücadele etmek zorundadır. Bu yüzden, kadınlarla erkeklerin yaratılış olarak birbirlerinden bu inancı destekleyecek ölçüde farklı olmadıkları fikrine sarılır. Böylece devletin ihtiyaçları doğrultusunda kadın cinsi de bir yurttaş olarak görev ifa edebilecektir.

Platon’un bu düşüncelerinin kadınlar için ne tür faydaları olduğu konusu belirsiz olduğu gibi erkek egemen anlayışta da bir kırılmaya neden olmamıştır. Çünkü daha konu, söylediklerini unutmasına fırsat verecek kadar bile değişmemişken kendi ifadeleriyle çelişen sözler eder. Aşağı yukarı her işte erkeğin kadından üstün olduğunu belirtirken, kadınların çoğunlukla meşgul oldukları dikiş dikme, yemek yapma vb. işleri üstünde durmaya değer görmeyerek küçümser. Ne de olsa kadın, erkek gibi her işi görmeye uygun olsa da her işte ondan aşağı kalmaktadır.¹⁰⁸

Aristoteles’te kadın, yöneten kavramının yönetileni zorunlu olarak gereksinmesi gibi erkek tarafından gereksinilir. Bu, doğanın belirlenmiş yasası gereği böyledir. Yöneten ve yönetilen, efendi-köle diyalektiği içinde ele alınır ancak kadının durumu

¹⁰⁵ Platon, *Devlet*, 156.

¹⁰⁶ Platon, *Timaios*, 11.

¹⁰⁷ Platon, *Menon*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013, s.33

¹⁰⁸ Platon, *Devlet*, 157.

köleyle aynı değildir.¹⁰⁹ Zira Aristo kadını, efendi-köle değil koca-karı ilişkisi içinde kavramaya meyillidir.¹¹⁰

Aristoteles'e göre devlet, aynı ailede olduğu gibi kadın ve erkek olmak üzere, neredeyse birbirine eşit iki parçadan oluşmuştur. Bu yüzden kadınları göz ardı eden bir yasa, toplumun yarısını ihmal etmiş ve bu yüzden de devleti tehlikeli bir duruma sokmuş demektir.¹¹¹ Fakat Aristo burada kadınları yok sayarak, onları değersizleştiren bir ihmale değil, kadınları başıboş bırakan sisteme dikkatleri çeker. Eğer kadınlar kendi hallerine bırakılır da kafalarına göre davranmalarına göz yumulursa bu toplum için çözülmeye neden olacaktır. Çünkü erkek, tabiatı gereği cinselliğe istek duyar ve bu istek, onu kadının tesirine açık hale getirir. Bu tesirin, kadının erkeği yönetmesi şeklinde tecelli etmesinden endişe etmiş olacak ki şu soruyu soruyor Aristo: “Kadınların yönetmesiyle, yöneticilerin kadınlar tarafından yönetilmesi arasında ne fark vardır?”¹¹² Yorumu gerek bırakmayacak bir netlikte kadın, yönetici rolünden dışlanmış artık. Akıl ve duygu düalizmindeki şekliyle, ruhun düşünme yeteneği kadında işlevsel değildir. Dolayısıyla kadın, duyguların tesirine daha çok açıktır ve yönetici için zorunlu olan akıl onda beklendiği kadar kullanışlı olmamaktadır.

Aristoteles kamusal alanda erkeğe, erdem olarak cesareti yakıştırırken bu erdem kadında suskunluk olarak belirir. Eğer erkek cesarete, kadının sahip olduğu kadarıyla sahipse bu, onu korkak yapacaktır. Kadın da iyi terbiye almış bir erkekten daha suskun değilse geveze olarak kabul edilir.¹¹³

Kadının kamusal alandaki yeri görüldüğü üzere siliktir ve kadın bir yurttaş olarak toplum içinde sönük bir halde bulunur. Bu hal sadece kamusal alanda da geçerli değildir üstelik. Aristo tutarlı bir şekilde kadının ailedeki rolünü de sınırlandırmıştır. Buna göre erkek kazanmakla yükümlüyken kadın bunları korumakla mükelleftir.¹¹⁴ Bir yönüyle erkek de sınırlandırılmış gibi görünür ama kazanmak fiili belirli bir nesneye matuf olmadan kullanıldığı için, kavramsal olarak bile hareket alanı oldukça geniştir

¹⁰⁹ Aristoteles, *Politika*, 12.

¹¹⁰ Aristoteles, *Politika*, 15.

¹¹¹ Aristoteles, *Politika*, 64.

¹¹² Aristoteles, *Politika*, 65.

¹¹³ Aristoteles, *Politika*, 88.

¹¹⁴ Aristoteles, *Politika*, 88.

erkeğin. Bunun yanında kadının konumu, kavramın kullanılış şekli gereğiyle de kısıtlıdır.

Rousseau, yurttaşların genel iradeye ne denli yüksek bir oranda katılırlarsa devletin o oranda güçlü olacağını düşünür¹¹⁵ ancak bu ilerlemiş birlik düşüncesinde kadının adı geçmez. O, kendinden önce var olan düşünceyi sürdürmekle yetinmiş ve bu konuda önemseydiği toplumsal sözleşmeye kadınları dâhil etmekten kaçınmıştır. Devlet ve aile arasındaki temsilde baba, yöneticiyi; çocuklar ise yurttaşları temsil eder.¹¹⁶ Burada henüz kadının adı zikredilmez bile. İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağını incelediği kitapta ise açık açık kadının boyun eğmekle yükümlü bir cins olduğunu ifade eder. Bu doğal durumun bozulmasına ve kadınların ustaca bir oyunla, kendilerini boyun eğen pozisyondan yönetici pozisyonuna taşımalarına neden olduğu için aşkı, toplumun yapay bir duygusal alışkanlığı olarak kötüler.¹¹⁷

Rousseau, kadının itaat eden ve yönetilen konumunu doğal bir durum olarak görür ve mevzuyu, insanların ilk barınak edindikleri ilkel zamanlara kadar götürür. Buna göre kadın ve erkek birlikte yaşamaya başladıktan sonra kendi aralarında küçük bir toplum oluşturdular ve aile sevgisini burada tattılar. Ancak zamanla kadın, bu kulübeyi ve dolayısıyla evini çok sevdiği için orada kalarak dış dünyadan kendini geri çekmiştir.¹¹⁸ Dolayısıyla kadının kamusal hayattan kopuşu daha ilk dönemlerde ve kendi tercihiyle olmuştur.

Bu noktadan itibaren kadın ev hayatına çekilir ve toplumsal yaşama dolaylı bir şekilde katılamaz. Eğer toplumsal bir görev sayılırsa iyi çocuklar yetiştirmek suretiyle bu alanda adı anılabilir. Onların asıl görevi çocuklarını emzirmektir ancak çoğunlukla bundan bile kaçınırlar.¹¹⁹

Kadının ev hayatıyla sınırlandırılmasının yanında çocuğuyla ilgilenmesi de sınırlı bir şekilde söz konusudur Rousseau'da. Eğer çocuğun iyi bir eğitim alması ve

¹¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Anlaşması*, (Çev.: Vedat Günyol), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1997, s. 152.

¹¹⁶ Rousseau, *Toplum Anlaşması*, 3.

¹¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine*, (Çev.: Hakan Zengin), Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2003, s. 60.

¹¹⁸ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine*, 72.

¹¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, (Çev.: Mehmet Baştürk-Yavuz Kızılçim), Babil yayınları, Erzurum 2003, s. 34.

toplum için faydalı bir yurttaş olması isteniyorsa babanın müdahalesi şarttır. Annesi tarafından belirli bir süre ilgilenilen çocuk için en iyi eğitim, ancak babası yoluyla verilebilir.¹²⁰

Rousseau bu düşüncesini doğanın bir yasasıymış gibi anlar. Kadının varlığı ancak erkeğe nispetledir ve görev alanı erkeği memnun etmeye yöneliktir. Bu bağlamda kadın ile erkek arasında bir eşitlik olduğunu düşünmenin boş bir iş olduğunu söyler ve bu haliyle de bunu kanıtladığına inanarak her iki cinsin aynı eğitimi almak zorunda olmadığını belirtir.¹²¹ Öyleyse kadın, erkeğe has olan görevlere talip olmamalıdır. Akıllı bir kadın bu girişim sonucunda, erkeğe benzemenin ve ondan rol çalmanın zorunlu bir karşılığı olarak kendi değerlerini yitireceğini de bilir.¹²²

Hobbes'un felsefesinde kadın, Rousseau'ya kıyasla, -her ne kadar Rousseau kendi felsefesinde doğal durumu ön plana çıkarmaya gayret gösterse de- daha doğal görünür. Bu yüzden kronolojik akışa ters olarak Hobbes'u Rousseau'dan sonra zikretmek uygun görünüyor.

Rousseau'nun aksine Hobbes, erkek ile kadın arasında hâkimiyete gerekçe gösterilebilecek -savaş hali istisna olarak- çok belirgin bir güç ve anlayış farkı görmez.¹²³ Savaş hallerinde bile bu durumun devam ettiğine yönelik tarihsel bir örnek olarak Amazonları gösterir Hobbes. Dolayısıyla henüz ailede başlayan yönetme erkine dair ayrımları doğru bulmaz ve çocuğu babaya nispet eden anlayışa itiraz eder. Çünkü anne işaret etmediği müddetçe babanın kim olduğu bilinemez ve “hayvanlarda olduğu kadar, insanlar arasında da soy rahimle belirlenir.”¹²⁴

Bu düşünceden hareketle devlet yönetimi de salt cinsel ayrıma dayanarak idealize edilmemiştir Hobbes'ta. Yöneticiliğin iyi ve kötü olarak ayrılmasını sağlayan kendine has edimleri vardır. Bunları başarılı yahut başarısız kılan, şahısların hareket ve

¹²⁰ Rousseau, *Emile*, 40.

¹²¹ Rousseau, *Emile*, 233.

¹²² Rousseau, *Emile*, 235.

¹²³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, (Çev.: Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 148.

¹²⁴ Thomas Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, (Çev.: Deniz Zarakolu), Belge Yayınları, İstanbul 2007, s. 129.

seçimleridir. Dolayısıyla eğer yeterli kapasitesi varsa ve yönetimde uygun yardımcıları bulunuyorsa yöneticinin bir kadın olması herhangi bir problem teşkil etmez.¹²⁵

Buğun bile liberal düşünce dendiğinde ilk olarak hatırlanan isimlerden biri kuşkusuz John Locke'dur. Locke'a göre bütün insanlar doğa tarafından eşit kılınmıştır ve bu eşitlik, hiç kimseye bir başkasından daha fazla yönetme hakkı tanımayacak kadar nettir.¹²⁶ İlke, salt bu haliyle bize sahici bir ipucu veremez zira pek çok kafadan sadır olması beklenen bu tür genellemeler çoğunlukla erkekler arasında blşlr. Ancak Locke söz konusu ilkeyi bu haliyle bırakmayıp paternal (ebeveyn) iktidarı incelerken yeniden hatırlatır. Buna göre iktidarın ailedaki temsilden hareketle baba figürüyle canlanması söz konusudur ve Locke bu anlayışa, bir bakıma cinsiyetçi olduğu gerekçesiyle ilk itirazını yapar.

Doğa, reme olayında kadın ve erkeği eşit derecede bağlıyor. Tanrı ise çocukların ebeveyne saygılı olması gereğini anne ile babayı ayırmadan belirtiyor.¹²⁷ yleyse devlet baba anlayışı sorunlu bir anlayış olsa gerektir. Locke bunu annenin rolünün iyi kavranamamış olmasına bağlar.¹²⁸

Locke, döneminin ilerisinde sayılacak bu anlayışı, siyasetin uygulama alanına geldiğinde gerisinde bırakır. Hürmet hükümdarın da annesine borçlu olduğu bir görevdir derken bu görev, "ne Monarkın otoritesini azaltır ne de onu annesinin yönetimine tbi kılar"¹²⁹ diye şerh düşmesi, öngörülebilir bir endişenin önüne geçmekten kaynaklanıyor olsa gerektir. İlerleyen bölümde bu endişenin de rasyonalize edildiğini görüyoruz. Kadın ve erkek doğal olarak aynı tasaları paylaşsa da anlama yetisi bakımından ayrılırlar. Bu durumda da doğal olan, yönetimin daha güçlü ve muktedir olan erkeğe pay edilmesidir.¹³⁰

Sonuç olarak aynı kapıya çıkıyor görünse de Locke'un felsefesinde kadın, kamusal alanda diğer örneklere oranla daha canlı bir şekilde karşımıza çıkar. Yönetim

¹²⁵ Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 149.

¹²⁶ John Locke, *Yönetim zerine İkinci İnceleme*, (ev.: Fahri Bakırcı), Ebabil Yayınları, Ankara 2012, s. 9.

¹²⁷ Locke, 38.

¹²⁸ Locke, 39.

¹²⁹ Locke, 46.

¹³⁰ Locke, 55.

işinde erkek figürü varlığını devam ettirir belki fakat haklar bağlamında erkek, kadından daha üstün ve ayrıcalıklı olarak anlaşılmaz.

Kadınların tarih boyunca, içinde yaşadıkları toplumun sosyal ve siyasi hayatına katılımları problemlili olmuştur. Bu, çoğunlukla doğrudan olmayan bir katılımdır. Zamana ve topluma bağlı olarak vatandaş oluşları da tartışmaya açıktır. Yönetim biçimi ne olursa olsun kadının belirleyici olmadığı bir sistemdir siyaset ve eğer kadın siyasete ilgi duyuyorsa, bu ilgisini erkeğin üzerinden sürdürmesi gerekecektir. Kadını siyasi hayatın dışında konumlandıran ve bu durumu doğanın bir gereği olarak sunan teorisyenlerin belki de en çok zorlanacağı mesele ilgi meselesidir. Her ne kadar kadın siyasetten kovulmuş olsa da doğa bu işi onaylamıyor zira kadının siyasete ilgisi bir sır değil. Yalnız önünde bulduğu engeller nedeniyle söz konusu ilgiyi, ister kocası isterse de kardeşi yahut babası olsun bir erkeğin üzerinden eyleme dönüştürme olanağına sahiptir. Bu dolaylı münasebet de kadının, topluma erkekle aynı şartları içeren bir yurttaşlık bağıyla tutunamadığının göstergesi durumundadır.

Genel geçer kabuller yoluyla değil de dönemsel şartlar gereği kadının toplumsal bir rol oynamasına en güzel örneklerden biri Roma toplumudur. Antik Yunan'da olduğundan daha serbesttir kadın Roma'da.¹³¹ Ancak bu serbestlik çarşı pazar işleriyle, bir takım eğlence aktivitelerine katılımla -ki çoğunlukla yine bir erkeğin eşlik etmesi yoluyla olur bu- sınırlıdır. Dolayısıyla burada sözü edilen özgürlük bugün için önemsiz sayılacak bir kısım faaliyetleri içermektedir. Yine de kadının tarihsel serüvenindeki trajediyi bugün için önemsiz görünen bu gelişmeler açığa vurur. Zaten tarihin ve felsefenin nesnesi durumundaki kadının öyküsü, aynen tragedyalarda ele alındığı şekliyledir. Bir tema olarak gereklidir çünkü tragedya onun üzerinden var olur ancak hakikat bundan farklı olmadığı için bir yönüyle de aktarılan gerçekliğin kahramanı durumundadır. Sadece kötü bir düş olarak anlatılır fakat Nietzsche'nin dediği gibi bu “düş gerçeğinin yüce yaşamında, onun görünümünün yarı ışıltılı duyumunu bile sezmişiz.”¹³²

¹³¹ Gönenç, 162.

¹³² Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, (Çev.: İsmet Zeki Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul 2002, s. 50.

İKİNCİ BÖLÜM

BİR ÖZNE OLARAK “KADIN”

Birinci bölüm hemen her satırına eril bir bakış açısının sindiği düşünce ve söylevlerden oluşuyordu. En az birer fail ve meful isteyen eylemler gibi pek çok düşünce ve kuram da en az iki farklı bakış açısına ihtiyaç duyar. Bu bağlamda kadının konu olmaktan öteye gidemediği ilk bölümü, onun bir aktör olarak karşımıza çıktığı bir başka bölümün takip etmesi kaçınılmazdır.

Dil bakımından söyleyecek olursak konu ve aktör çizgisi, nesne ile özne arasındaki seyri ifade etmektedir ancak burada sözü edilen sıradan bir özne-nesne ilişkisi olmamalıdır. Zira kadın, çalışmanın başından sonuna kadar nesne olma durumunu en azından konu oluşu yönüyle koruyacaktır. Ancak bu bölümde konuyu ele alanlar da çoğunlukla kadınların kendileridirler. Bu haliyle bir özne olarak kendisine yönelen kadın söz konusudur artık, fakat kadın sözcüğünün ortak bir kimliği ifade edip etmediği konusu tartışmaya açıktır.

Temsil ettiği kişilerin tek tek onayını almak şöyle dursun, diyor Judith Butler “kadınlar çoğul haliyle bile belalı bir terim, bir mücadele alanı, bir kaygı sebebi haline geldi.”¹³³ Butler, kavramı yeterince kapsayıcı bulmaz ve kişi kadın olabilir ancak o, sadece bundan ibaret değil, aynı zamanda daha fazlasıdır der. Konunun kavramsal analizi bu bölümün ikinci alt başlığını oluşturan feminizm konusunda detaylı olarak ele alınacaktır.

2.1. CİNSEL BİR KAVRAM OLARAK “KADIN”

Günlük dilde meramımızı ifade ederken içinde bulunduğumuz toplumun ortak anlayışına hitap eden bir kaynaktan besleniriz. Bunu yaparken kullandığımız kavram ve kelimeler kimi zaman açık ve seçik biçimde, evrensel bir mutabakata onaylatılmış seçimler olmuyor. Dolayısıyla tarihsel ve kültürel etkiler yoluyla anlam yüklenmiş kelimelerle konuşuyor ve anlaşıyoruz. Örneğin kadın yahut erkek kelimelerini kullanırken neyi kastettiğimiz hakkında fazlaca kafa yormak zorunda değiliz çünkü maksadımızın hâsıl olduğuna dair herhangi bir şüpheye düşmeyiz. İki cinsiyetle temsil edilen insan türünün kısımlarını oluşturduğuna inandığımız için bu kavramların

¹³³ Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, (Çev.: Başak Ertür), Metis Yayınları, İstanbul 2012, s. 46.

sahiciliği üzerinde durmak çoğunlukla gerekli görülmemiştir. Peki, ama bu durumda ihmal edilmiş bir hakikat söz konusu mudur?

Kadın doğulmaz, olunur diyen Simone de Beauvoir tam da bu mevzuya parmak basmaktadır. Kadının hikâyesini tarihi seyirde oluşturulmuş gayri sahih bir kimlik ve ona biçilen rol ekseninde değerlendirir Beauvoir ve kadını sonradan olunan bir durum olarak kabul eder. Kadın sonradan olunur çünkü onun “toplum içerisindeki görünüşünü belirleyen biyolojik, ruhsal ve iktisadi bir yazgı yoktur; erkekle kadınsı erkek denen iğdiş edilmiş cins arasındaki bu ürünü yaratan uygarlığın tümüdür.”¹³⁴

Beauvoir iki cins arasında doğuştan gelen bir fark olmadığını düşünür. Dünyaya gelen her bebek, cinsiyet ayrımı olmaksızın aynı ihtiyaçlarla gelir ve hep aynı şeye ilgi duyup aynı arzularla büyür. Zihinsel yetenek ve bedensel özellik bakımından da kız ve erkek çocuk, ergenlik çağına kadar neredeyse aynıdır. Ancak onları ayırmak için henüz doğumla birlikte birileri olaya burunlarını sokar ve onlara, biçtikleri rolü zorbaca telkin ederler.¹³⁵

Beauvoir’da gördüğümüz ve sahici olmayan bir isimlendirmeye ayrılmış iki cinsin, doğal olmayan ayrımına dayanan bu teoriye aslında yabancı değiliz. Ondan yıllar önce Freud, “Cinsellik Üzerine” adlı çalışmasının çocukların cinsel kuramlarını incelediği bölümünde bu durumu, içine bir miktar hayret unsuru katarak tespit etmişti. “Eğer kendimizi bedensel var oluşumuzdan sıyrabilirsek ve bu dünyanın işlerini saf düşüncenin başladığı bir gözle, örneğin başka bir gezegenden görebilseydik başka bakımlardan bu denli benzeşen insanlarda aralarındaki farkı bu denli açık dış belirtilerle vurgulayan iki cinsiyet bulunması kadar hiçbir şey dikkatimizi şiddetle çekmezdi.”¹³⁶

Freud’un hayret verici bu farkı biyolojik olmanın ötesinde değerlendirmesi kadın düşünürler tarafından olumlu bulunabilir. İki cins arasındaki fark cinsel organların farkına değil onların var olma yahut yok olma durumundaki anlamlarına dayanır. Bu bağlamda erkek cinsi kastrasyon (iğdiş edilme) kadın cinsi ise penis hasedi karmaşasıyla karşı karşıyadır. Feminist dünyanın kuramları için tam olmasa da kısmen

¹³⁴ Beauvoir, 231.

¹³⁵ Beauvoir, 232.

¹³⁶ Sigmund Freud, *Cinsellik Üzerine*, (Çev.: Emre Kapkın), Payel Yayınları, İstanbul 2011, s. 177.

aralanmış olan bu kapı Lacan'da biraz kapanmış gibi görünür. Cinsel ilişki yoktur¹³⁷ aforizmasıyla başlayan ve kadın yoktur¹³⁸ çıkışına kadar varan Lacan, cinsel farkı fallus¹³⁹ kavramı altında incelemeyi tercih etmiştir. Erkek cinsel organı olarak kullanmaz bunu Lacan zira kavram kadını dışlamaz. Ancak kavramın esinlendiği nokta hala erkek bedeninin bir uzantısıdır.

Bu psikolojik tahlillere kayıtsız kalmamakla birlikte Beauvoir kadını başka türlü anlamaya çalışır. Aslında tüm bu tahliller kadın olgusunun sahici olduğu ön kabulüne dayandığı için problemlidir. Öncelikle kadın icat edilmiş tarihi bir figürdür ve önce bulunup ardından da biyolojide bu figürü doğrulayacak kanıtlar aranmıştır.¹⁴⁰ Oysa her iki cins de benzer şartlarda dünyaya gelir ve hemen hemen aynı evrelerden geçerek gelişir. Arada vurgulanması gereken en önemli fark, kadın bedeninin insan nesli için bir yaşam alanı olmasıdır. Daha karmaşık bir süreçten geçen kadın, rahmi aracılığıyla insan türünün devamına adanmış bir tür kurban gibidir. Yaşamın en trajik hikâyelerinden birini içeren doğum olayı kadında gerçekleşir ve azımsanmayacak bir olasılıkla bu doğum olayı kadının ölümü anlamına gelebilmektedir. Böylece yaşamı olumlayan kadın aynı zamanda ölüm riskini göze almak suretiyle yaşamın ve ölümün indirgendığı bir ana kucak açmış olur. Bunun dışında onu erkekten ayıran belirgin bir farklılık yoktur. Örneğin ergenlik döneminde erkek çocuklarından farklı olarak kız çocuklarında gelişen “göğüs bezleri kadının bireysel düzenliliğinde hiç mi hiç rol oynamaz: Yaşamın herhangi bir anında onları kesip alabilirsiniz.”¹⁴¹

İnsan soyunun devamı için gerekli olan üremede kadın hiç de erkekten daha az öneme sahip değildir. Hatta erkek bu olayın dönemsel olarak çok küçük bir anında rol oynar. Aynı şekilde gelişme sürecinde de çok kısa sürede bu iş için gerekli donanıma kavuşur erkek ancak kadının bu evresi hem uzun hem de karmaşık bir sürece gereksinim duyar. Öncelikle adet görmesi gerekir kadının ve bu işlem hayli karmaşık bir takım biyolojik süreçlerle söz konusu olabilmektedir. Her ay yenilenen bu dönemde

¹³⁷ J.D. Nasio, *Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders*, (Çev.: Özge Erşen-Murat Erşen), İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul 2007, s. 31.

¹³⁸ Elizabeth Wright, *Lacan ve Postfeminizm*, (Çev.: Ebru Kılıç), Everest Yayınları, İstanbul 2002, s. 32.

¹³⁹ Detaylı bilgi için bkz.: Jacques Lacan, *Fallus'un Anlamı*, (Çev.: Saffet Murat Tura), Altıkkırkbeş Yayın, İstanbul 2013.

¹⁴⁰ Beauvoir, 35.

¹⁴¹ Beauvoir, 39.

kadın, bedenini yabancılaşmış bir madde olarak bulur. Kuşkusuz “kadın da tıpkı erkek gibi bir vücuttur: Ama vücudu, kendisinden başka bir şeydir.”¹⁴²

Beauvoir’ın kadın algısının dayatılmış tarihsel bir konum olduğu fikrini Monique Wittig de aynen benimser. Ona göre kadınlar diye doğal bir grup yoktur. Doğal diye anlatılan şey aslında kadının deforme edilmiş bedeninden başkası değildir. Böylelikle kadın aslında inşa edilmiş bir sınıfı ifade eder.¹⁴³

Wittig, kadın ve erkek arasında var olduğu düşünülen doğal ayrımın, bu iki cinsin hep var olduğu ve ileride de var olacağı yanılgısından kaynaklandığını düşünmektedir. Bu doğrultuda şekillendirilmiş tarih doğallaştırıldıkça kadının baskı altına alındığı sosyal fenomen de doğallaştırılacaktır. Doğum olayı önemli bir örnek teşkil eder bu konuda. Kadının doğurmasını doğal ve biyolojik bir süreç gibi yorumlamak yerine, toplumun kadını programlandığı bir üretim olarak görmek gerekir.¹⁴⁴

Beauvoir’ın söylemini sahiplenmekle birlikte Wittig tümüyle aynı yoldan ilerlemez. “Kadın doğulmaz” diyerek sonradan işaretlenen bir cinselliğe vurgu yapan Beauvoir, aynı zamanda cinsiyeti köken olarak sahih bir durum olarak tanımış görünmektedir. Böylece herhangi bir cinse mensup olmakla insan olmak eşzamanlı bir olgu olarak kabul edilmiş oluyor. Fakat cinsiyet, “kadın olunur” ifadesiyle vurgulanan toplumsal cinsiyete kapı aralamaz ve toplumsal cinsiyet de cinsiyeti sahici bir şekilde yansıtmaz. Wittig ise cinsiyeti tümüyle politik bir belirlenme olarak anlamaya çalışır. Cinsiyetle toplumsal cinsiyet ayrımını kabul etmez ve aslında cinsiyetin zaten toplumsal bir cinsiyet kategorisi olduğunu düşünür.¹⁴⁵

Cinsel kimlik meselesini tam burada süzülüp iki problemde temerküz etmiş olarak karşımızda buluruz. Bunlar “toplumsal cinsiyet” ve “öteki” meseleleridir. Bu iki meseleyi görmezden gelen bir kadın düşünöre rastlamak neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla müstakil bir çerçeve içinde değerlendirilmeleri gerekmektedir. İki mesele arasında kronolojik bir sıralama gerektirecek belirli bir sebep sonuç ilişkisinden söz

¹⁴² Beauvoir, 41.

¹⁴³ Monique Wittig, “Kadın Doğulmaz”, (Çev.: Çiğdem akanyıldız-Şeyda Öztürk), *Cogito*, 58, (Bahar 2009), s. 193.

¹⁴⁴ Wittig, *Kadın Doğulmaz*, 194.

¹⁴⁵ Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, 191.

etmek mümkün olsa da bunu gözlemleyecek bir imkân bulunmadığından öncelik ya da sonralık vurgusu olmadığını söylemek faydalı olacaktır.

2.1.1 Toplumsal Cinsiyet

Cinsiyet kavramında tarihten gelen menfi deneyimler nedeniyle acı bir tat bulunur. Bu, çoğunlukla kadın cinsinin aleyhine işlemiş bir yasa olarak anlaşılmasından ötürüdür. Elbette bütün bir insanlık tarihi aynı hikâyenin tekrarlanan bir sahnesiymiş gibi anlaşılmaz. Doğal durumun bozulmasına sebep olan bir kurgudan bahsedildiğini biliyoruz. Bu kurgunun logos’la birlikte inşa edildiği düşüncesi söz konusudur¹⁴⁶ ancak mitos dönemi de bir başka kurgunun sahnesi durumundadır. Üstelik kadının var oluş hikâyesi Zeus’un gazabına ve tümü erkek cinsinden müteşekkil olan insanlık için bir cezalandırma gerekçesine mütealliktir.¹⁴⁷ Bu duruma işaret etmek meselenin tarihi bir silsilede ele alınmasındaki bulanıklığa temas etmek bakımından önemlidir. Dolayısıyla meseleyi ardışık olaylar silsilesi içinde değerlendirme çabası zaid bir çaba olarak düşünülebilir.

Toplumsal cinsiyet bahsinde hep bir politik art niyetliliğe gönderme vardır. İktidar kavramının aileden başlayarak bütün topluma uzanan yansımasıyla bu gönderme bağlamında hesaplaşma çabası hemen göze çarpmaktadır. Mesele biyolojik alandan sosyolojik alana doğru yoğunlaştıkça yeni pencerelerin açılması kaçınılmazdır. Bu şekilde cinsiyet kavramı bir anda sınıf meselesine dönüşüvermiştir. İkinci bölümün alt başlıklarından olan feminizm konusunda bu konuya daha detaylı yer verilecektir.

Bedenin maddeselleşmesini sağlayan normlardan biri olan¹⁴⁸ biyolojik cinsiyetin yanında toplumsal cinsiyet kültürel bir kodlama olarak vardır. Tarih boyunca genelde toplum, özelde ise aile içindeki rollerine göre erkek ve kadın cinsi, toplumsal cinsiyet kavramını bir kimlik olarak kuşanırlar. Buna göre insanlık tarihinin en eski çağlarından bugüne kadar toplum ataerkil bir yapıyla inşa edildiği için cinsiyet yasasında kadına dayatılan rol doğal bir sonuç gibi görülür. Oysa kadının boyun eğmesi gereken bu mukadderat doğal olmanın ötesinde tarihi bir yanlış anlamının yahut ihmalin sonucudur. Robert Briffault “Analar” adlı meşhur eserinde bu durumu şöyle tespit

¹⁴⁶ Luce Irigaray, *Başlangıçta Kadın Vardı*, (Çev.: İlknur Özallı-Melike Odabaş), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 45.

¹⁴⁷ Jean-Pierre Vernant, *Pandora*, (Çev.: Devrim Çetinkasap), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 33, 34.

¹⁴⁸ Judith Butler, *Bela Bedenler*, (Çev.: Cüneyt Çakırlar-Zeynep Talay), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 9.

ediyor: “Toplumsal koşulların başlangıcından bugüne dek gösterdiği gelişmenin incelenmesi yerine, ataerkil uygarlıklarda, ataerkillik öncesi evrelerin halen yaşayan kalıntılarının yetersiz izlerinin ele alınması şeklinde kendini gösteren yanlış yöntem nedeniyle anaerkil kuram daha başlangıçta yanlış bir inceleme biçiminin kurbanı olmuştur.”¹⁴⁹ Örneğin diyor Briffault “eski çağlarda İbranilerde bir erkeğin babasını ve anasını terk etmesi ve eşine yapışması (ona sadık kalması) alışkısı vardı; yani Kutsal Kitapta aktarılan Yakup’un evlenmesi öyküsünde de ayrıntılarıyla anlatıldığı üzere İbranilerde evlilik anayerliydi. Aslında anayerli evlilik uygulaması, eski Samilerde evrenseldi ve yabanıl Arap kabilelerinin pek çoğunda da günümüzde bile geçerliliğini korumaktadır.”¹⁵⁰ Dolayısıyla insanlık tarihinde anaerkil topluluklar göz önünde bulundurulması gereken tarihi birer gerçekliklerdir.¹⁵¹

Tarihin kusurlu bir şekilde okunduğu anlaşılsa da John Zerzan kadına yönelik bu tür değersizleştirme çabalarını alışıldık çabalar olarak görür ve şöyle der: “Toplumsal cinsiyet, cinsiyetler arasındaki doğal/psikolojik farkla aynı değildir. Bu kültürel bir sınıflandırma ve belki de çok büyük bir öneme sahip tek kültürel biçim olan cinsiyete dayalı işbölümü temelinde sıralanmasıdır. Eğer toplumsal cinsiyet eşitsizlikle tahakkümü getirdiyse ve meşrulaştırdıysa onu bir sorun olarak görmekten daha önemli ne olabilir?”¹⁵²

Zerzan’a göre toplumsal cinsiyetin kökeninde işbölümünden kaynaklanan bir bütünleşme hali vardır. Buna göre toplumsal münasebetler bir tür akrabalık ilişkisini içermekte ve bu ilişki doğal olarak hiyerarşi üretmektedir. Bu hiyerarşi ise toplumsal cinsiyetin ihyasını sağlamaya meyyaldır.¹⁵³

Toplumsal cinsiyet Zerzan’ın düşüncesinde olduğu gibi her zaman sosyo-ekonomik şartlar muvacehesinde anlaşılır. Örneğin Wittig bu meseleyi daha spekülâtif bir ontolojik yaklaşımla ele alır. Ona göre cinsiyetler tümüyle doğal olmayan ama baskıcı bir anlayışın doğal diye yutturduğu yanılsamalardır. “Zira cinsiyet yoktur.

¹⁴⁹ Robert Briffault, *Analar*, (Çev.: Şemsa Yeğin), Payel Yayınevi, İstanbul 1990, s. 308.

¹⁵⁰ Briffault, 309.

¹⁵¹ Detaylı bilgi için bkz.: Evelyn Reed, *Kadının Evrimi; Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye I-II*, Payel Yayınevi, İstanbul I-2012, II-1995.

¹⁵² John Zerzan, “Ataerkillik, Uygarlık ve Toplumsal Cinsiyetin Kökenleri”, (Çev.: Utku Özmakas), *Felsefelogos*, 38, (2010/1), s. 51.

¹⁵³ Zerzan, 52.

Sadece ezilen cinsiyet ve ezen cinsiyet vardır.”¹⁵⁴ Ezilen cinsiyete söylenen şudur: Doğanın sana uygun gördüğü rolü kabullen. Bu rol kadını eninde sonunda anne olarak tanımaktır. Oysa Wittig’e göre anne olmak şöyle dursun kadın olmak bile doğal olmayan bir tanımlamadır ve bunun en büyük delili de lezbiyenlerdir.¹⁵⁵ Wittig lezbiyenliğe bir tür direniş payesi biçer. Cinsiyetlerin doğallığına dayanan toplum inşasının sahici bir norma dayanmadığının delili olarak anlamayı tercih eder. “Lezbiyenizm, tanımı cinsiyetler farklılığına dayanmadığı sürece insanın başka bir boyutuna açılır. Bugün lezbiyenler eril ve dişil olanın dışındaki bu boyutu keşfetmekte.”¹⁵⁶

Wittig’in cinsiyet kategorilerine yaklaşımı bir yok etme arzusudur. Bu doğrultuda politik bulduğu kategorilerle mücadele bir sınıf mücadelesidir ve bunun sonucunda erkekler yok edilmelidir ancak bunu bir soykırım olarak düşünmemek gerekir. Zira erkekler yok edildiklerinde kadınlar da yok edilmiş olacaktır ve böylece hayali birer oluşum olan bu kategorilerden kurtulmak suretiyle özgürlüğe kavuşmuş olunacaktır.¹⁵⁷ Tam da bu yüzden lezbiyenlik önemli görünür çünkü erkek ve kadın cinsiyet kategorileri dışında Wittig’in bildiği tek kavram lezbiyenliktir. Çünkü kadının yok edilmesi fiziksel bir yok etme değil, inşa edilmiş toplumsal bir cinsiyetin ortadan kaldırılmasına yöneliktir.¹⁵⁸

Kuşkusuz bu düşünceler fazlasıyla kışkırtıcı bir mahiyet taşımaktadır. Karşıt cinse meyletmekle tahkim edilen cinsiyet yasasına, hemcinslerine meylederek bir karşı çıkış görülür. Diğer bir deyişle bu, karşıt cinsten uzak durarak karşıt bir cinsin olmadığını ispat etme çabasıdır. Anlamsız bulunan bir önermeyi ters yüz ederek onu çürütmeyi deneyen bir başka anlamsız durum üretmekle karşı karşıyayız ve bu durum başladığı yere geri dönme riskini hep yanında taşıyacaktır. Öyle ki Butler bu meseleye temas etmeden geçememiştir. Lezbiyenlik kategorisinin tanınmasından çok onun bu zıtlasmaya mahal olmasının tartışılmasından rahatsız gibi görünür Butler ve haklı olarak şöyle sorar: “Bunun anlamı, kendi özgünlüğü ve tutarlılığı ancak bir dizi önsel retle

¹⁵⁴ Monique Wittig, *Straight Düşünce*, (Çev.: Leman Seveda Darıcioğlu-Pınar Büyüktaş), Sel Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 36.

¹⁵⁵ Wittig, *Straight Düşünce*, 44.

¹⁵⁶ Wittig, *Straight Düşünce*, 86.

¹⁵⁷ Wittig, *Straight Düşünce*, 49.

¹⁵⁸ Wittig, *Straight Düşünce*, 52.

muhafaza edilen bir kategoriye tanımak mıdır? Dolayısıyla, buradan hareketle açığa çıkmanın tanımamanın tanınmasına dönüştüğünü, yani, bir kaçış kisvesi altında gizli odaya geri döndüğünü söyleyebilir miyiz?”¹⁵⁹ Butler burada çelişki gibi görünen tavrın eleştirisini taklit kavramı üzerinden gerçekleştirir ancak konumuzla doğrudan ilişkili olan kısmına değinmekle yetinmemiz metnin akışı açısından önem arz etmektedir.

Ancak bu çelişki kaçınılmaz görünüyor çünkü Wittig, üzerinde uzun uzadıya fikir yürüttüğü cinsel farklılığı aslında sahici bulmamaktadır. “Zira karşıtlıklar (farklılıklar) veriymiş, hâlihazırda orada, doğal, tüm düşünceden önce gelirmiş gibi gözüktüklerinde ve bunlar üzerinden hiçbir çatışma ve mücadele olmadığında, ne diyalektik, ne değişim, ne hareket vardır. Egemen düşünce kendisini sorgulayanı kavrayabilmek için kendine dönmeyi reddeder.”¹⁶⁰

Cinsel farklılığın kurmaca olduğuna dair görüş yaygın kabul görmüş değildir. Örneğin İrigaray, erkek cinsinin tahakkümü ve kadın cinsinin boyun eğdirilişine dayanan tarihsel hikâyeyi tespit etmekle birlikte bu farklılığı doğal bulduğunu belirtir. “Cinsiyet farklılığı, yalnızca döllenmeyi sağladığından değil, aynı zamanda yaşamın yeniden üretim alanı olması nedeniyle de türümüzün devamı için gereklidir. Cinsiyetler birbirini herhangi bir üreme sorunu olmadan yeniden üretir.”¹⁶¹

Toplumsal cinsiyet bahsini derleyip toplayacak ve içeriğinde detaylı olarak ele alınan konuları bir başlık gibi üstlenip kapatacak şekilde sonuca erdirebiliriz. Bu yolda Joan W. Scott’ın çalışması bize büyük kolaylık sağlar. O halde toplumsal cinsiyet ifadesi kadınlarla eş anlamlı olarak pek çok çalışmada kadınlar sözcüğünün yerine kullanılmış ve kadınla erkeğin fiziksel farklılıklarından yola çıkarak biyolojik açıklamalar yapmayı reddetmiştir.¹⁶² Bunun yerine “toplumsal cinsiyet, kadınlar ve erkeklere ilişkin uygun rollerin tamamen toplumsal olarak üretildiğini ifade eden kültürel inşalara işaret etmenin bir yoludur.”¹⁶³

¹⁵⁹ Judith Butler, *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma*, (Çev.: Osman Akınhay), Agora Kitaplığı, İstanbul 2007, s. 12.

¹⁶⁰ Wittig, *Straight Düşünce*, 37.

¹⁶¹ Luce İrigaray, *Ben Sen Biz; Farklılık Kültürüne Doğru*, (Çev.: Sabri Büyükdüvenci-Nilgün Tural), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 13.

¹⁶² Joan W. Scott, *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi*, (Çev.: Aykut Tunç Kılıç), Agora Kitaplığı, İstanbul 2007, s. 9.

¹⁶³ Scott, 11.

2.1.2 Öteki Cins

Öteki kavramı felsefe tarihinde en çok Hegel’le birlikte anılmıştır. Hatta bu kavramın Hegel’ci bir kavram olduğu da söylenir.¹⁶⁴ Belki de Hegelyen felsefenin o muazzam başarısının göstergelerinden biri olarak bu kavram; lehte yahut aleyhte olsun, kadın ve cinsiyet konularında sık sık referans alınır. Teknik olarak öteki kavramı ontolojide, benliğin inşası için “öteki” ve “ben” arasında kurulan diyalektiği ifade etse de sosyal meselelerde dışlamaya indirgenmiş bir şekilde karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla cinsiyet bahsinde ikinci haliyle kendisine göndermede bulunulmuştur. Yine de bu iki konum arasında herhangi bir temasın olmadığını söylemek zordur. Birikim yoluyla ilerleyen bir düşünce tarihi için bu durumun kaçınılmaz olduğu da açıktır.

Öteki kavramının tarih felsefesinin dışına çıkıp, doğu-batı mukayesesinden taşması ve bunun da kadın-erkek düalizmi nedeniyle gerçekleşmesi, kendisiyle hesaplaşmanın önünü açmıştır. Elbette bu hesaplaşma ontolojik bir varsayımın sosyolojik yansımaları bağlamında gerçekleşir zira mevzunun psikolojik kabulleri halen canlı ve güçlüdür. Bu kabullere temas eden çalışmalarda hesaplaşmaktan çok hikâyenin tekrarını görürüz.¹⁶⁵

Cinsiyet bağlamında ötekiyle yüz yüze gelmenin kökeninde Levinas’ın düşüncesi yatar. Kadının öteki varlık olarak işaretlenmiş olmasından söz edildiğinde konunun teorik arka planına dair Levinas’a yapılmış bir gönderme hiç şaşırtıcı gelmez. Böylesi bir yaklaşım tabiidir çünkü öteki kavramının kusursuz bir şekilde ortaya çıktığı tek alan cinsiyettir. Bunun nedeni de karşıtlık ilişkisinin saflığıdır. Öyle ki bu safi ilişki ben ve ölüm arasında bile kurulamaz zira öteki varlık yakalanamaz olan olmalıdır. Oysa ölüm beni yakalar ve yakaladığında da benim ölümüm olduğu için artık öteki olarak kalamaz. Üstelik öteki varlık olarak ölüm öznenin/ben’in varlığına halel getirir.¹⁶⁶ Levinas’ın, “ötekinin ötekiliğinin saflığında belirmesi durumu” dediği şey ölümde gerçekleşmez. Peki, bu durum cinsiyette nasıl örneğini buluyor?

¹⁶⁴ Shulamith Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği*, (Çev.: Yurdanur Salman), Payel yayınları, İstanbul 1993, s. 19.

¹⁶⁵ Monique Cournut-Janin, *Kadını ve Kadınlık*, (Çev.: Özge Soysal-Murat Erşen), Bağlam Yayınları, İstanbul 2012, s. 59-95.

¹⁶⁶ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, (Çev.: Özkan Gözel), Metis Yayınları, İstanbul 2005, s. 103, 104.

“Başkalığın bir varlık tarafından –pozitif anlamda- öz gibi taşındığı bir durum olmayacak mıdır? Hangi başkalık aynı cinsin iki türünün zıtlığına saf bir biçimde ve basitçe girmez?” diye soruyor Levinas ve kendisi cevaplıyor: “Mutlak olarak karşıt olan karşıtın, bağlaşıyla arasında kurulabilecek ilişkiden hiçbir biçimde etkilenmeyen karşıtlığın, terimin mutlak bir biçimde başka olarak kalmasına izin veren karşıtlığın dışı olduğunu düşünüyorum.”¹⁶⁷ Levinas’ın düşüncesinde öteki cins (dışı) öteki olarak kalmaya devam eder çünkü farklı cinsiyetler birleşme kabul etmez zira bu önceden bunların bir bütün olduğu yanlışını kabul etmeyi gerektirir. Burada bilinç sahibi ben’in cinsiyetine dair zihnimizde bir bulanıklık kalmaz, o erkektir. Gerçi öteki cins de açıktır ama bilince ne derece sahip olduğu gizemli kalmaya devam eder zira “dışının var olma tarzı gizlenmedir; ...onun tüm gücü başkalıktır.”¹⁶⁸

Levinas’ın, kadını adeta öteki oluşun mükemmelliğinde canlandırmasının bir benzerini de Gasset’de görürüz. Benliğin ötekiyle ilişkisinde kendi bedenimi karşımda bulunanda hayal edersem ve o beden bir erkeğe değil de kadına ait olursa açık bir yanılgının içine düşerim. Çünkü beden cinsiyetsiz değildir.¹⁶⁹ Öyleyse benim varlığımı onaylayan şey salt olarak ötekinin bedeni olamaz, bunun için varoluşsal bir nitelik gereklidir ve kadın bedeninde bu nitelik zayıflık olarak tezahür eder. Böylece kadın, zayıf varlığıyla erkeği gerçek anlamda onaylayabilir ki bu onaylama da onda yitip gitmesidir.¹⁷⁰

Gasset’nin düşüncesinde bu yitip gitme hali “bir potada erime” yahut “yalnızlığın takas edilmesi” olarak ifade edilir ve bu minvalde kurulacak en yüce ilişki aşktır.¹⁷¹ Ancak Levinas bu tür bir birleşmeyi öngörmez çünkü cinsel farklılık birbirinde tamamlanan bir parçalı yapıyı ifade etmez. Burada aşılmaz bir ikilik vardır ve kadın bu diyalektikte gizemli olarak yaşamaya devam eder.

Levinas karşıtlık ilişkisini anlatırken özne-nesne diyalektiği aklımızın bir köşesinde hep bulunur ancak bu karşıtlığın saflığından söz ettiğinde bir anlığına bunu unuturuz. Daha sonra bunu bize hatırlatan şey gizlenme mefhumuyla ortaya koyduğu

¹⁶⁷ Levinas, 114.

¹⁶⁸ Levinas, 116.

¹⁶⁹ Ortega Y Gasset, *İnsan ve Herkes*, (Çev.: Neyire Gül Işık), Metis Yayınları, İstanbul 1999, s. 132.

¹⁷⁰ Gasset, 140.

¹⁷¹ Mustafa Cihan, *Jose Ortega Y Gasset’de İnsan ve Tarih Felsefesi*, Çizgi Kitabevi, Konya 2010, s. 84.

eril bilinçtir. Simone de Beauvoir da tam buraya dikkat çekiyor. “Bana öyle geliyor ki Bay Levinas, kadının da kendini bir bilinç olarak algıladığını unutuyor. Ancak, özneye nesne arasındaki karşılıklılığa parmak basmadan, bile bile erkek görüşünü benimsemesi epey ilginçtir. Kadın anlaşılabilir bir varlıktır derken, herhalde, “erkek için” demek istiyor. Böylece, yan tutmamaya çalışan bu betimleme, gerçekte, erkek ayrıcalığının saptanması olup çıkıyor.”¹⁷²

Beauvoir’ın Levinas’a eleştirisi bilinç kavramıyla sınırlı değildir. İki cinsin bütünleşme kabul etmeyen yapısını da sorgular Beauvoir ve toplumun iki ayrı cinse bölünemeyeceği fikrinden hareketle kadın-erkek eşliğini bir birlik olarak görür. Böylelikle kadın, “iki parçası da birbirine gerekli bir bütünlüğün içinde Öteki varlıktır.”¹⁷³

Kadının öteki olarak kalmasına felsefi bakımdan itiraz etmez Beauvoir zira sağlıklı bir diyalektik bakış ki burada Sartre’dan¹⁷⁴ esinlendiği açıktır, erkeğin de öteki varlık olduğunu söyleyecektir. Bu yüzden kavramın kökeniyle değil bütünlüğün göz ardı edildiği türeviyle hesaplaşmayı tercih eder. Bu hesaplaşmaya neden olan şikâyet kadın cinsine “ayırım içinde eşitlik”¹⁷⁵ bahsedilmiş olmasıdır.

Bu konuda son olarak öteki kavramının ele alınışına karşı geliştirilen etik eleştiriden söz edebiliriz. Bu da ötekinin tikelliğiyle ilgili bir bahistir. Buna göre öteki varlıktan söz ederken onu belirli bir varlık olarak düşünmek, onun öteki oluş koşulunu ihlal etme anlamına gelir.¹⁷⁶ Bu düşüncüyü not eden Sara Ahmed, aynı düşüncenin de bir ihlale ve hatta ihanete yol açabileceğini dile getirir. Zira öteki, bu yolla soyutlaşma ve başka ötekilerle yüz yüze gelme imkânını yitirme olasılığıyla karşı karşıyadır.¹⁷⁷

2.2. FELSEFE TARİHİNDE KADININ ETKİSİ

Düşünce adamı yahut cinsiyetsiz bir dille söylersek düşünür dediğimizde zihnimizde canlanan eril karakterli imaj konusu daha önce geçmişti. Bunda felsefe tarihi yazımının etkileri çok açıktır. Kadınların ötelenmiş varlıklarının yanında ortaya koydukları değerlerin ihmal edilmesi de bir yerden sonra hatırı sayılır bir dirençle

¹⁷² Beauvoir, 18.

¹⁷³ Beauvoir, 21.

¹⁷⁴ Sartre, 470, 471.

¹⁷⁵ Beauvoir, 25.

¹⁷⁶ Sara Ahmed, “Bu Öteki ve Başka Ötekiler”, (Çev.: Elis Simson), *Cogito*, 58, (Bahar 2009), s. 175.

¹⁷⁷ Ahmed, 176.

karşılanmaya başlanmıştır. Bu bağlamda ele alınması gereken iki konu vardır. Bunlar felsefe tarihinde bir şekilde değinmeden geçilen kadın felsefecileri ortaya çıkarmak ve onların kuramsal katkılarını görünür kılmaktır.

2.2.1. Kadın Felsefeciler

Kadın filozoflarla ilgili ciddi denecek çalışmalar oldukça geç dönemde başlamıştır. Aristoteles'e gelene dek yirmi civarında kadın filozofun varlığından söz edilirken¹⁷⁸ bilinen en eski felsefe tarihi yazarlarından olan Diogenes Laertios üç kadını zikreder. Bunlar Platon'un öğrencileri olan Mantineialı Lastheneia ve erkek gibi giyindiği belirtilen Phliuslu Aksiothea¹⁷⁹ ile Aristippos'un kızı Arete'dir.¹⁸⁰ Babasının derslerine katılan ve ondan sonra da bu dersleri kendisi okutan Arete, Karl Vorlander'e göre felsefe tarihinde karşılaştığımız ilk kadındır.¹⁸¹

Ancak ondan çok daha önce, Pythagoras döneminde yaşamış kadın filozoflara rastlıyoruz. Pythagoras'ın öğretilerini anlatan bu kadın filozoflar içinde bilinen eskisi Krotonlu Theano'ydu.¹⁸² Pythagoras'ın karısı olan Theano, kocasının ölümünden sonra onun okulunun idaresini üstlenmiş ve öğrenci yetiştirmeye devam etmiştir.¹⁸³ Pek çok kadın öğrenci yetiştiren Theano, dönemin kadın anlayışına karşı bir tutum takınmış değildir. Kamusal alandan geri durmak ve aile içinde, evi ve çocuğuyla ilgilenmek olarak ifade edebileceğimiz bu anlayışı Theano da benimsemişti.¹⁸⁴

Theano'dan sonra ismine rastladığımız en eski dönem kadın filozoflarından biri de Aspasia isimli bir kadındır. Sokrates döneminde yaşayan Aspasia'nın bir hetaira (fahişe) okuluyla birlikte kentin önemli devlet ve düşünce adamlarını ağırlayan bir salon işlettiği söylenir.¹⁸⁵ Sokrates'in kendisinden ne kadar etkilendiği ve ondan ders aldığı için kendisini nasıl talihli addettiğini Platon'un Meneksenos adlı eserinden

¹⁷⁸ Erkızan, *Aristoteles Yazıları; Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine*, 15.

¹⁷⁹ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev.: Candan Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, s. 146.

¹⁸⁰ Diogenes, 99.

¹⁸¹ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin), İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 96.

¹⁸² H. Nur Erkızan-A. Kadir Çüçen, *Felsefe Tarihi I; Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, s. 44.

¹⁸³ Ingeborg Gleichauf, *Kadın Filozoflar Tarihi*, (Çev.: Leyla Uslu), Odtü Yayıncılık, Ankara 2007, s. 12.

¹⁸⁴ Gleichauf, 13.

¹⁸⁵ Gleichauf, 14.

görebilmekteyiz. Eserin neredeyse tamamı Sokrates'in dilinden aktarılan Aspasia'nın ölüler hakkındaki nutkudur.¹⁸⁶

Antik dönemde rastladığımız bir diğer kadın filozof da Lukania'lı Aesara'dır. İnsan doğasıyla ilgilenen ve doğal hukuk bağlamında ahlaki inceleyen Aesara kendinden sonra gelen kadın filozoflar üzerinde bir tesir bırakmıştır.¹⁸⁷ Bu filozoflardan biri Spartalı Phintys ve diğeri de Periktione'dir. Phintys özellikle kadına dair o dönemin sınırlandırıcı anlayışına itirazıyla hatırlanabilir. Cesaret, akıl ve adaletin sadece erkeğe has olmadığını, bu alanlarda kadının da erkekle birlikte adının anılabileceğini belirtmiş olması dikkat çeken bir öneme sahiptir.¹⁸⁸

Periktione ise kadınlar için ideal bir yaşamın gereklilikleri üzerinde durmuştur. Ölçülü bir yaşamın idealize edildiği düşüncelerinde fiziksel güzelliğe fazla önem vermenin ahlaki bozulmaya yol açabileceği anlatılır ve asıl güzelliğin bilgelikle mümkün olacağı vurgulanır. Bununla birlikte dönemin toplumsal anlayışı içinde şekillenir düşünceler ve böylece, aslında ideal olan evrensel olana kıyasla değil, içinde yaşadığı toplumun şartlarına göre belirlenir. Ancak dönemin hâkim anlayışının dışına çıkamamış olmasına rağmen yine de bir kadın olarak kendi düşüncesini ortaya koymayı başarmasından ötürü bu kusur mazur görülmüş gibidir.¹⁸⁹

Antik felsefede buraya kadar anlatılan kadın filozofların yanında başka isimler de zikredilebilir. Gerek onlardan geriye çok fazla yazılı metin kalmamasından gerekse tarih yazımında çoğunlukla göz ardı edilmelerinden ötürü haklarında uzun uzadıya anlatacak bir şey bulmak kolay değildir. Dolayısıyla düşünce tarihinde ses getirecek çalışmalara konu olamadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu durumun ilk istisnası milattan sonra dördüncü yüzyılda yaşayan İskenderiyeli filozof Hypatia'dır. Ancak bu istisna da kendini düşünsel faaliyette değil trajik bir yaşam öyküsünde üretir.

Hristiyanlığın yaygın olduğu bir dönemde ve toplumda yaşamış olan Hypatia hakkında pek çok efsane anlatılır. Bunların ortak noktası Hristiyan inancını reddetmesi ve sapık ilan edilerek feci bir şekilde öldürülmesi üzerine şekillenmiş olmalarıdır.

¹⁸⁶ Detaylı bilgi için bkz.: Platon, *Meneksenos*.

¹⁸⁷ Erkızan-Çüçen, 46.

¹⁸⁸ Gleichauf, 20.

¹⁸⁹ Erkızan-Çüçen, 49.

Anlatılan hikâye bedeni parçalara ayrılarak yakılmış bir genç kadının hikâyesidir. Belki de böylesi korkunç bir akıbetin infialinden olsa gerek ki arkasında tartışılan fikirler yerine söylenceye dönüşmüş bir efsane bırakmıştır. Bu durumun rasyonalize edilmesi kolaydır. Zira dini bir inancın kurbanı olan kadınların öyküsü polemiğe fazlasıyla açıktır. Dolayısıyla Hristiyanlığın mezhep çatışmalarına girdiği dönemde bu hikâye, kullanmaya elverişli bir şekilde öylece durmaktadır. Ancak meselenin tek yüzü yoktur. Hypatia'nın aslında Hristiyanlık inancını benimsediği ve öldürülmesindeki asıl sâikin din değil kişisel hırslar olduğu düşüncesi de oldukça ciddi bir şekilde savunulmuştur.¹⁹⁰

İsim olarak artık kadın felsefecileri tek tek belirtme gereği kalmamıştır. Zira sayıları hem fazladır hem de ihmal edilmiş bir tarihi işaret edemeyecek kadar yeni döneme aittirler. Bu yüzden Antik Yunan felsefesindeki kadın felsefecileri teker teker zikretmemizdeki gereklilik artık ortadan kalkmış olmaktadır. Ancak son olarak önemli iki kadın felsefeciyi anmadan geçmek, bu alanda yapılmış hemen her çalışma için bir kusur addedilebilirdi. Bunlar Simone de Beauvoir ve Hannah Arendt'tir. Her ikisinin de benzer özellikleri vardır. Kıta Avrupa felsefesinin Amerika'ya taşınmasında önemli roller üstlenmişlerdir. Beauvoir Fransız filozof Sartre'la, Arendt ise Alman filozof Heidegger'le yakın ilişkisiyle tanınır. Burada Yahudi Arendt ile Nazi döneminde rektörlüğe kadar yükselmiş olan Heidegger arasındaki ilişki enteresandır.¹⁹¹ Aşk ve hayal kırıklığı arasında bir yerde duran Arendt ömrünün sonuna dek Heidegger etkisinde kalmış ve ölümle de bitmeyecek bir ilgiyle ona bağlanmıştı: "Ve Tanrı izin verirse ölümden sonra seni daha çok seveceğim."¹⁹²

Kadın filozoflar üzerine yapılmış en detaylı çalışmalardan birinin sahibi olan Marit Rullmann, çalışmasını iki dilim şeklinde sunar. Bunlardan ilki Antik çağla Aydınlanma, ikincisi ise romantizm ve modernizm akımları arasındaki dönemi konu eder. Çalışmada yüzlerce kadın filozoftan söz edilir ancak ikinci cildin romantizm akımıyla başlatılmış olması dikkat çekicidir. Aydınlanmayla birlikte güçlenen Alman idealizmi ve Kant vasıtasıyla kendine geniş bir yer bulan akılcı felsefe bir kırılmaya yol

¹⁹⁰ Tüm bu tartışmalar için bkz.: Maria Dzielska, *İskenderiyeli Hypatia*, (Çev.: Gamze Deniz), Berfin Yayınları, İstanbul 1999.

¹⁹¹ Julia Kristeva, *Kadın Dehası; Hannah Arendt*, (Çev.: Zeynep Mertoğlu Oğur), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 36.

¹⁹² Martin Heidegger, Hannah Arendt, *Mektuplar, 1925-1975*, (Çev.: Melek Paşalı), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2012, s. 63.

açar. Bu kırılmayla romantizm geleneksel felsefeyle hesaplaşmanın bir imkânı haline gelmiştir. Öyle anlaşıyor ki Rullmann bu ortamın kadın düşünörlere hareket alanı açtığı görüşündedir.¹⁹³

Aydınlanmanın önemli ayakları olan akıl ve bilim kısa vadede beklenen etkiyi gerçekleştiremeyince hayal kırıklığı kaçınılmaz görünür. Bu hayal kırıklığında romantik düşünce dünyayı aydınlatılamayan bir sır olarak kabul etmeye meyillidir. İşte bu sırrın bulanıklığında eril ve dişil özellikler önemini yitirir ve iki cinsin uzlaşma imkânı belirir.¹⁹⁴

Elbette cinsler arası eşitsizlik gibi kadim bir meselenin bu kadar kolay çözölmesi beklenemez. Bunun için sosyal ve siyasi bir takım sancılı süreçleri içeren önemli gelişmeler yaşanacaktır. Ancak seçme ve seçilme hakkı, meslek ve kendi bedenine sahip olabilme hakkı gibi taleplerin güçlenmesi bu döneme denk geldiği için buna değinmeden geçmek olmazdı. Dolayısıyla bundan sonra kadın filozofların isimlerindense verdikleri mücadele ve ürettikleri düşünce daha önemlidir. Çünkü anlatılan hikâye artık bir kadının değil bütün kadınların hikâyesi olacaktır. En azından böyle olması umut edilebilir. Öyleyse bu tarihi serüveni mücadeleye dönüştürmek ve kadının kendisini bir özne olarak inşa edebileceği evrensel bir platforma taşımak gerekecektir. Zira “her efsane, umutlarıyla korkularını aşkın bir göğö doğru yansıtan bir Özne’nin varlığını gerektirir.”¹⁹⁵

2.2.2. Feminizm

Feminizm kavramı bugün bile bir takım indirgemeci önyargılar çağrıştıran bir kavram olarak karşımızda durmaktadır. Hemen hiç feminist literatür karıştırmamış biri bile feminizm hakkında bir bilgiye yahut düşünceye sahiptir. Kuşku yok ki bunların önemli bir kısmı hiç de sempatik bulunmayacak türden fikirler olagelmıştır. İşte bu sıkıntının altını çizen Bell Hooks belki de işiten herkes için bir parça sempati ihtimali doğuracak türden bir tanımlama yapma ihtiyacı duymuştur. Muhtemel korkuları giderecek ve herhangi bir fanteziye ihtiyaç duymaksızın feminizmin anlaşılmasını

¹⁹³ Marit Rullmann, *Kadın Filozoflar I-II; Romantik Çağdan Modern Çağ Kadar*, (Çev. Tomris Mengüşoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998, II/11-16.

¹⁹⁴ Rullmann, II/33.

¹⁹⁵ Beauvoir, 157.

sağlayabilme umuduyla yaptığı tanım şöyledir: “Feminizm cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeyi amaçlayan bir harekettir.”¹⁹⁶

Kendisine hedef olarak cinsiyetçiliği ve bununla tahkim edilmiş sömürü düzenini seçen feminizm, her ne kadar bu düzenden istifade etmiş olsalar da erkekleri de kavramsal çerçevenin dışına itmemiş olmaktadır. “Erkek olmanın ayrıcalığından sıyrılmış”¹⁹⁷ ve feminist hareketi şeytanlaştırmamış erkek de bu davanın bir neferi olabilir. Böylelikle hareketin kucaklayıcı perspektifini ortaya koyan slogan gerçekten de amacına ulaşmış olur: Feminizm herkes içindir.

Sheila Rowbotham’ın dediği gibi “başlangıçları bulmak zordur.”¹⁹⁸ Dolayısıyla feminizm’in ne zaman ortaya çıktığına dair hesaplamalar bu zorluktan payına düşeni almak durumundadır. Eğer kadınların mevcut ataerkil düzenden duydukları rahatsızlığı tümüyle feminist bir tepki olarak alırsak bu takip edilmesi neredeyse imkânsızlaşan bir süreci işaret eder. O halde kadın hareketlerinin belirli tarihsel aşamalar içerdiği söylenmelidir.

Feminizm üzerine yapılmış çalışmaların önemli bir kısmında meselenin kökeninde dini bir motif arama eğilimi vardır. Bu eğilimde Yeni Ahit’teki kadınla ilgili öğretilere ve bu doğrultuda şekillenen kilise kültürüne dikkat çekilmektedir. Bu sayede doktriner olarak oldukça geç dönemde beliren feminizm’in tarihi Orta Çağ’a kadar götürülmüş olur. Orta Çağ şairlerinden olan Christine de Pizan kadın hakları için mücadele eden ilk kadınlardan sayılır. Ancak o, cinsiyet ayrımına dayanan toplumsal roller yerine kadınlara uygulanan cinsiyetçi saldırılarla mücadele etmeyi tercih eder ve kadınlara da bunu salık verir.¹⁹⁹

Kadının erdemine yönelik saldırı dini kültürden gelince savunma da aynı yerden doğmuştur. Dini bir algı neticesinde manastır hayatına zorlanarak bir yönüyle toplumsal hayatın dışına itilen kadın, aldığı dini eğitimle mevcut algının karşısında yeni argümanlar üretir. Bunun en dikkat çekici örneği yaratılış konusunda gerçekleşir.

¹⁹⁶ Bell Hooks, *Feminizm Herkes İçindir*, (Çev.: Ece Aydın- Berna Kurt-Şirin Özgün-Aysel Yıldırım), Bgst Yayınları, İstanbul 2012, s. 12.

¹⁹⁷ Hooks, 25.

¹⁹⁸ Sheila Rowbotham, *Kadınlar Direniş ve Devrim*, (Çev.: Nilgün Şarman), Payel Yayınları, İstanbul 1994, s. 17.

¹⁹⁹ Gisela Notz, *Feminizm*, (Çev.: Sinem Derya Çetinkaya), Phoenix Yayınevi, Ankara 2012, s. 33.

Adem'in ilk insan olması hasebiyle erkeğin faziletine duyulan inanç aynı noktadan hareketle anti tezini yaratır. Buna göre Adem ilk insandır ve bundan ötürü de kusurlu bir varlıktır. Oysa ikinci olarak yaratılan Havva bu kusurlardan arındırılmış bir model olarak dünyaya gelmiştir.²⁰⁰

Kadının (Havva) erkeği (Âdem) baştan çıkararak ilk günaha vesile olmasına dayanan anlayıştan hareketle kadın, fazilet bakımından erkekle eşit değildi. Yaratılış gereğiymiş gibi kabul edilen bu düşünce ibadet alanına da yansiyacaktır. Kilisede kadınların bulunmasından rahatsızlık duymak yahut onların kilisede konuşmalarına izin vermemek gibi örneklerden söz edebiliriz. Ancak bu duruma itiraz yine dini bir pencereden gelecektir. Havva kadar Âdem'in de suçlu olduğunu söyleyenlere, eğer Tanrı kadını affetmeseydi Meryem'e İsa'nın annesi olarak razı gelmezdi diyenler eklenmiştir.²⁰¹

Bu meyanda feminist kristoloji kavramından söz edebiliriz. Özetle İsa'nın erkek oluşu üzerinden yürütülen cinsiyetçi kelam anlayışı feminist kristolojiye göre problemlidir. Tanrı'nın bir erkekte (İsa) tecelli etmesi eril bir tecelli değil beşeri bir tecellidir. Klasik kristolojinin dediğinin aksine Tanrı bir erkek olarak değil beşer olarak tecelli etmiştir. Bu görüşü destekler mahiyette insan tabiatında kadın ve erkeğin paylaştığı ortaklığa dikkat çekilir. Her ne kadar kadınlar İsa'yla aynı cinsiyete sahip olmasalar da onunla aynı tabiatı paylaşmaktadırlar.²⁰²

Dinin içerisinden devam eden bu tartışmalar 17. Yüzyıl İngiltere'sinde mezhep ayrılıkları ve toplumsal kaos nedeniyle somut bir takım sonuçlar elde etmeye başlar. Kargaşanın hâkim olduğu zamanların doğal tezahürü olarak bastırılmış öyküler canlanır ve konuşulmaz olan konuşulur olur. İşte böylesi bir ortamda kadınlar artık düşüncelerini dile getirme konusunda eskisi kadar ürkek davranmaz ve üzerindeki baskıyı kırma adına gerekli adımları atmaktan çekinmezler. Rahatsız oldukları düzenin eleştirisiyle birlikte taleplerini de içeren broşürler yayımlayan İngiliz feministlerin dönemin din adamlarıyla dini içerikli tartışmalara girdiği kaydedilmiştir.²⁰³

²⁰⁰ Margaret Walters, *Feminizm*, (Çev.: Hakan Gür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2009, s. 19.

²⁰¹ Walters, 20, 21.

²⁰² Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı? İnsan mı? Dinler Arası Diyalog Bağlamında İsa-Mesih'in Konumu Sorunu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 73.

²⁰³ Notz, 34.

Aynı dönemde Parlamento'ya Papalık karşıtı bir dilekçeyle başvuran kadınlar için Rowbotham ironik bir betimlemede bulunur: Kendini bilmez kızlar. Anlaşılacağı üzere bu ifade alışılmış durumun dışına çıkan bir grup kadını tanımlamaktadır. Zaten kendileri de dilekçede bu durumu tespit etmişlerdir: “Dilekçelerle ortaya çıkışımız bizim cinsimiz için alışılmadık ve yakışsızsız bir şey gibi düşünülebilir... (Ama) ... İsa'nın bize biçtiği değer onun tüm insanlara biçtiği değerle aynıdır ve işte bu nedenle O, erkekler gibi bizi de kayırabilmek için bizden de aynı yumuşak başlılığı bekler. ... Erkekler gibi biz kadınların da tek mutluluğu İsa'yı onun yasalarınca özgür bir biçimde sevmekte ve Kilise topraklarıyla birlikte İngiliz Uluslar Topluluğu'nun gelişmesinde yatmaktadır.”²⁰⁴

Mezhepler arası mücadelenin kadın hareketleri için bir başka olumlu sonucundan daha söz edilebilir. Bu, Protestan inancının güçlenmesiyle ortaya çıkan bir sonuçtur. Kadın olsun erkek olsun, İncil'in herkes tarafından okunan bir kitap olması arzusunun bir fark yaratacağı gerçeği göz ardı edilemez. Bu sayede kız çocukları arasında artan okuma yazma oranı hatırı sayılır bir gelişme olarak görülebilir. Öyle ki Protestanlığın yaygın olduğu ülkelerle Katolik inancının hâkim olduğu ülkeler arasındaki cinsiyete göre okuryazar oranlarının mukayese sonuçları Protestanlık inancının yaygın olduğu ülkeler lehinedir.²⁰⁵

Katolik inancına kıyasla Protestanlık'ta ataerkil yapının bir nebze olsun yumuşamış olması bir vakıadır. İnanan her insanın vaftizle birlikte dini eğitim konusunda yetkin sayılması bu vakıanın en önemli gerekçesi olmuştur.²⁰⁶ Bunun sonucunda papaz eşleri resmi bir statüye sahip olmamakla birlikte dini görevlerle uğraşmışlar ve kocalarının yokluğunda vaaz verme yahut ayin yönetme rolleri üstlenebilmişlerdir.²⁰⁷

Kadın hareketinin dini kökenlerinde yaşanan gelişmeler dikkate değerdir ancak kabul etmeliyiz ki asıl başarı seküler alanda vaki olan hadiselerle mümkün olmuştur. 18. Yüzyıl Avrupa'sında cereyan eden toplumsal hadiselerden söz ediyoruz. Sosyo-

²⁰⁴ Rowbotham, *Kadınlar Direniş ve Devrim*, 15.

²⁰⁵ Michelle Perrot, *Kadınların En Güzel Tarihi*, (Çev.: Yonca Aşçı Dalar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, s. 60.

²⁰⁶ Jean Bauberot, “Protestan Kadın” Georges Duby- Michelle Perrot (Ed.), *Kadınların Tarihi I-V*, (Çev.: Ahmet Fethi), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2005, IV/186.

²⁰⁷ Bauberot, 189.

ekonomik ve politik nedenlerle o dönem Avrupa halklarının bir takım ayaklanmalara kalkıştığı biliniyor. Kriz dönemlerinde bir araya gelen yapıların kendi aralarında güçlü bir duygudaşlık bağı kuracağı aşîkârdır. Bu yüzden bazı krizlerin yeni fırsat kapıları açtığı olgusu da tarihsel bir gerçeklik olarak hafızamızda yer edinmiştir. Tam da bu gerçekliği üstlenmiş bir şekilde kadınlar o dönemde pek çok ayaklanmaya katılmış hatta önemli bir kısmına da liderlik etmişlerdir. Elbette bu katılım yoluyla toplumsal olarak erkeğe eşitlenmiş olmadılar. Aynı sloganı attıkları erkeklerin hayranlıklarını kazanmakla birlikte isyanın birlikte hareket etme zorunluluğundan kaynaklanan bu hayranlığı kadının aşırıya kaçtığı düşüncesi takip eder.²⁰⁸

Yine de kadınların sosyal olaylarda kendini göstermesi, olayların akışına şahitlik etmekle kalmayıp bir belirleyici olabilme arzusuyla hareket etmesi önemli bir gelişme sayılmalıdır. Bu sayede toplumsal akımların kendileriyle özdeşim kurmasının önü açılmıştır. Sosyalist hareketlerin kadın meselesini sahiplenmiş gibi görünmesinde bu durumun etkileri olduğu düşünülebilir. Bu yüzden “La femme libre” (özgür kadın) adlı ilk feminist derginin 1832 yılında²⁰⁹ Fransa’da sosyalistler tarafından çıkarılmış olması bir tesadüf değildir. Saint-Simon’un takipçileri tarafından çıkarılan bu dergi işçi sınıfıyla kadın hareketini birlikte ele alıyor ve çalışanların özgürlüğünü kadınların özgürlüğüne bağlıyordu. Etkisinin Fransa’yla sınırlı kalmayıp İngiltere’ye kadar uzandığı da bilinmektedir.²¹⁰

Bu gelişmeler eşliğinde kadın hareketinin politik alanda da hareketlenmeye başladığı görülür. Eşit yurttaşlık hakkının gereği olarak oy kullanma hakkı ister kadınlar ve politik alanda uzun ve sıkıntılı bir mücadelenin fitilini ateşler. Mücadelenin çok uzun bir zaman aldığı ve ciddi engellerle karşılaştığı çok iyi bilinen bir gerçektir. Fakat bu engellerin bir kısmının doğrudan kadınların içinden üretilmiş olması bir kısmının da kadınların taleplerini ortaya koyarken kullandıkları aşırıya kaçmış yöntemlerden kaynaklanmış olması önemlidir. Örneğin 1913 yılında oy kullanma hakkı elde edebilmek için ses getirecek bir eylemin gerekliliğine inanan Emily Davison adlı kadın, bir at yarışı esnasında piste atlayıp Kral’ın atının önüne çıkar. Olay sonucu ölen kadın

²⁰⁸ Arlette Farge, “Protestocular” Georges Duby- Michelle Perrot (Ed.), *Kadınların Tarihi I-V*, (Çev.: Ahmet Fethi), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2005, III/465.

²⁰⁹ Notz, 40.

²¹⁰ Sheila Rowbotham, *Kadının Gizlenmiş Tarihi*, (Çev.: Nilgün Şarman), Payel Yayınları, İstanbul 2011, s. 80.

belki beklenen duygudaşlığa neden oldu ancak aynı zamanda bu davaya destek veren pek çok kişide de bir tür yabancılaşma duygusu yaratarak tam tersi bir etkiye yol açtı.²¹¹

Yerleşmiş alışkanlıklardan kurtulmanın zorluğuna toplumsal sabitelerin köklü geçmişi eklenince kadınların oy hakkı elde etmeleri oldukça geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Ancak birinci dünya savaşından sonra kısmen ve tedricen kadınlar seçme ve seçilme hakkına kavuşmaya başlar. Yalnız konunun bu yönü tarihi bir çalışmanın kapsamına girmeye çok daha uygundur. Burada bizi ilgilendiren asıl mevzu feminist düşüncenin bu mücadele boyunca ilişki kurduğu felsefi ve siyasi akıma dikkat çekmek olacaktır. Bu da hiç kuşkusuz Marksizm'dir.

Feminizm'in sosyalist ve Marksist düşünceyle yakınlaşmasında sanayi devrimi sonrası sesini yükselten işçi hareketleriyle kurduğu münasebet önemlidir. Bu dönemde kadın işçilerin sendikal faaliyetlere katılması sayesinde mücadele alanı genişlemekle birlikte kendini var edebileceği platform da genişlemiş oldu.²¹² Böylelikle kadın hareketi, işçi sınıfı içinde temsil edilme fırsatını yakalar. Bu da belirli bir güce karşı birlikte hareket eden yapılar arasında beklenen asgari dayanışmayı temin etme imkânı demektir. Her ne kadar kadının çalışması ek bir gelir anlamı taşısa da zamanla toplumsal yaşamın düzenlenişinde karşılaştıkları problemler vasıtasıyla aile hayatındaki yeri de tartışmaya açılmıştır.²¹³ Kabaca bu durum bir tabunun sorgulanması anlamına gelebilir.

Kadının kamu alanındaki çalışmalarla birlikte aile hayatında ortaya koyduğu emek de ikinci planda görülmeye koşullu gibidir. Önemli ve asli kabul edilen erkeğin çalışmasıdır. Marksist düşüncenin önemli isimlerinden olan Engels bu duruma kayıtsız kalmayacaktır. “Kadının kurtuluşunun gerçekleşebilir bir duruma gelmesi için, önce, geniş bir toplumsal ölçek üzerinde üretime katılabilmesi ve ev işlerinin onu yalnızca çok önemsiz bir ölçüde uğraştırması gerekir.”²¹⁴

²¹¹ Walters, 116.

²¹² Rowbotham, *Kadının Gizlenmiş Tarihi*, 106.

²¹³ Germaine Greer, *İğdiş Edilmiş Kadın*, (Çev.: Mefkure Bayatlı), Pencere Yayınları, İstanbul 1996, s. 207.

²¹⁴ Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (Çev.: Hasan İlhan) Alter Yayıncılık, Ankara 2013, s. 203.

İlk bakışta kadın için bir devrim sayılabilecek bu özel hayattan kamusal alana sıçrama hali bir takım çelişkilerle yüzleşmek durumunda kalmıştır. Bu durumu kömür madeninde çalışan İngiliz bir kadın işçinin anlatımından görelim:

“Belimde bir kayış ve bacaklarımın arasından dolanan bir zincir var. Ellerimin ve ayaklarımın üzerinde emekleyerek yürüyorum. Yol çok dik. İpe tutunmak zorundayız. İp olmadığı zaman elimize ne geliyorsa ona tutunuyoruz. Çalıştığım kuyu çok nemli. Su hemen her zaman bileklerimizi geçiyor. Çoğu kez baldırlarımı aştığını gördüm. Tavan da sürekli akıyor. Bütün gün tepeden tırnağa ıslak çalışıyorum. Doğum yaptığım zamanlar dışında bir kez olsun hastalanıp yatmadım. Gündüzleri çocuklarıma yeğenim bakıyor. Akşamları eve bitkin dönüyorum. Öyle günler oluyor ki yıkanıp temizlenecek halim bile olmuyor. Artık eskisi kadar güçlü, eskisi kadar sağlıklı değilim, işimi de eskisi kadar iyi yapamıyorum. Derilerim yüzölünceye kadar kömür çektığını bilirim. Karı koca çalışırken kayış ve zincir çok daha kötü oluyor. Kocam çok defa zamanında hazır olmadığım için dövmüştür beni. İşe ilk girdiğim zaman alışık olmadığım için hemen hazırlanamazdım, kocamın da beklemeye sabrı olmazdı. Erkeklerin çoğu kömür taşıyıcılarını döverler.”²¹⁵

Bu uzun alıntının da ortaya koyduğu çelişki, aile hayatına mahkûm edilmiş kadını çalışma hayatına taşırken yeni bir mahkûmiyetin ortasında bırakmaktan kaynaklanmaktadır. Böylelikle kadın bir de uygun olmayan çalışma koşullarıyla yüzleşmek durumunda kalmıştır. Burada beklenen şey işçi hakları için mücadele eden sol ideolojilerin, örneğin Marksizm’in gayretleri içinde kuramsal bir destek görmektir. Dolayısıyla bunun ne kadar mümkün olduğu yahut mümkün olabildiği ölçüyü yeterli kabul edersek, bu aşamada ne tür problemler yaşandığı konusunu tartışmak gerekir.

Feminist hareket, kadınların mücadelesi yoluyla kadının kurtuluşunu arzu ederken Marksist hareketin sermaye odaklı bir mücadeleyle kapitalizmi hedef alması temelinde şekillenen bir kritik söz konusudur. Bu, çalışma hayatının koşullarına odaklanmış, bir yönüyle olayın cinsel içeriğini ihmal etmiş bir sorundur ve bu odaklanma problemi nedeniyle aslında aile hayatını da yeterince doğru okuyamamaya neden olmaktadır. Dolayısıyla konu edeceğimiz eleştiriler feminist bakış açısından dile getirilen bir takım hayal kırıklıklarıdır.

²¹⁵ Kate Millett, *Cinsel Politika*, (Çev.: Seçkin Selvi), Payel Yayınları, İstanbul 2011, s. 119, 120.

Konuyla ilgili yapılmış en önemli çalışmalardan birinin sahibi olan Hartmann, feminizm ile Marksizm ilişkisini mutsuz bir evliliğe benzetir. Karı ve kocayı yasa karşısında bir kişi sayan ve “karıyla koca birdir, o bir de kocadır” diye yorumlanan İngiliz yasasından ilhamla Hartmann tartışmayı oldukça edebi bir bakış açısıyla açmaktadır. “Marksizm ile feminizm tek bir şeydir ve o tek şey de Marksizm’dir.”²¹⁶ Girizgâh o kadar güçlü bir temayül koyuyor ki ortaya, konunun ne yönde seyredeceği en başından anlaşılmış oluyor. Bu da başarısız bir evliliğin mukadder olasılıkları arasında gidip gelen bir kadının bakış açısını yansıtır. Hartmann da bu olasılıklardan biri dışında başka bir pencere açmayı zaman kaybı olarak görüyor. Ya bu evlilik daha sağlıklı bir hal almalıdır yahut sona ermelidir. Zira daha önce geçtiği gibi feminist mücadele pederşahi düzenle mücadelesinden henüz galip çıkmamışken sermaye karşıtı daha büyük bir mücadelenin ortasına atılmış durumdadır.

Hartmann’ı rahatsız eden düşünce, Marksistler cihetinden cinsiyet problemlerinin sınıfsal problemlerden daha önemsiz kabul edilmesi ve hatta feminist kaygıların işçi sınıfının problemlerinde bölünmeye neden olduğu yönündeki düşüncedir. Çünkü “Marksizm’in kategorileri cinsiyet-körüdür. Erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkilerin sistematik niteliğini özgül olarak yalnızca feminist analiz ortaya koyar.”²¹⁷ Benzer bir eleştiriyi Wittig’de de görüyoruz. Marksizm bütün karşıtlıkları sınıf mücadelesine indirger ve bu indirgemeci anlayışından diğer toplumsal çatışmalarla birlikte cinsiyetçilik de payına düşeni alır.²¹⁸

Marksizm’in bu temel paradigması sonucu kadınların ezilmesi üretimle ilişkiler bağlamında ele alınır ve kadınlarla erkeklerin ilişkisi işçi sermaye münasebetine tanımlanır.²¹⁹ Odak noktası olarak sınıfsal ilişkileri seçen Marksizm bunun neticesinde kapitalist sisteme yoğunlaşmış olmaktadır. Hartmann bu Marksist yöntemin feminist ideolojiyi formüle etmede kullanılabileceğini kabul ediyor ancak böylesi bir çabayı göremediğinden şikâyet ederek şöyle diyor: “Sorunlarımız zarif bir biçimde çözümlenmiş ama yanlış anlaşılmıştır.”²²⁰

²¹⁶ Heidi Hartmann, *Marksizm’le Feminizm’in Mutsuz Evliliği*, (Çev. Gülşad Aygen), Agora Kitaplığı, İstanbul 2006, s. 1.

²¹⁷ Hartmann, 2.

²¹⁸ Wittig, *Straight Düşünce*, 74.

²¹⁹ Hartmann, 5.

²²⁰ Hartmann, 18.

Feminist hareketin Marksizm'e dair bir başka hayal kırıklığı da cinsiyetin sınıfları böleceği gerçeğinin Marksistler tarafından görmezden gelinmiş olmasıdır. Bu ihmal nedeniyle feminizmin gerçek içeriği ıskalanmış ve cinsiyetçi politikalara karşı mücadele etmiş siyahi ve işçi kadınlar da dâhil pek çok kadının çabası gözden uzak tutulmuştur.²²¹

Marksizm ile feminizm arasındaki mutsuz evliliğin belki de en aşılmaz gerekçesi bizzat Marx'ın cinsiyet anlayışından doğmuştur. Kadınların toplum tarafından değil de doğa tarafından belirlendiğine dair görüşü toplumsal cinsiyeti ikame eden görüşün tıpatıp aynısıdır. Sınıfsal düzenlemenin bir dayatma olduğuna inanan Marx'ın cinsiyet meselesinde aynı yaklaşımı göstermemiş olması aslında başından beri konuşulan kadının çalışma hayatına girmek yoluyla omuzladığı yeni yükleri kelimenin tam anlamıyla bir yük kılmaktadır. Zira cinsiyetler arası eşitsizliğin kaldırılması sınıfsal eşitsizliğin nihayet ermesine bağlandığı için bu yükün altına girilmişti. Ancak Marx sınıfları doğal olanla uyum içindeymiş gibi gösterenlere karşı çıkarken kadınlar konusunda kendisi de aynı tavrı takınmak suretiyle iki hareket arasında aşılması güç bir sınır çizmiş olmaktadır.²²²

Kadınlarla doğa arasında kurulan bu ilişki geleneksel felsefi anlayışın bir devamı olarak görülebilir. Adil olmayan bir tarzda düzenlenen cinsiyet yasalarının kökleri hep burada aranmışken Marx'ın bu anlayışta ısrar etmesi, Marksizm ve feminizm arasındaki evliliğin fazlasıyla iyimser bir adım olduğunu düşündürür. Modern batılı insanın doğayı mücadele edilmesi ve yenilgiye uğratılması gereken bir öteki olarak kabul etmesi, doğayla özdeşleştirilen kadını da ötekileştiren bir anlayıştır. Dolayısıyla bu minvalde yürüyecek bir tartışmada feminist hareketin kendine özgül bir alan bulmasının güç olduğu aşikârdır.

Ancak bu doğrultuda girilmiş çabalar olduğunu da belirtmek gerekir. Bahsi geçen doğa anlayışının eskidiğini ve artık yeni bir perspektifin doğduğunu, dolayısıyla da kadınla doğa arasında kurulan ilişkide anlaşılmayı bekleyen yeni bakış açıları bulunduğunu düşünenler olmuştur. Ekofeminizm diye bilinen akım tarafından savunulan bu anlayışa göre kadın ve doğa arasında bir ilişki vardır ancak bu ilişki

²²¹ Catharine A. MacKinnon, *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, (Çev.: Türkân Yöney-Sabir Yücesoy), Metis Yayınları, İstanbul 2003, s. 24.

²²² MacKinnon, 32.

kapitalizm ve erkek egemen sistem tarafından manipüle edilmiştir. Söz konusu anlayışın çok başarılı olduğunu, en azından tutarlı bir sistem inşa edebildiğini söylemek güçtür. Öncelikle feministler tarafından eleştiriye tabi tutulduklarını görmekteyiz.

Bu eleştirinin en belirgin noktası hâkim anlayışı reddetmenin tek başına yetersiz olduğu noktasıdır. Kadını doğayla eş tutup ikisini de ilerlemenin önünde birer engel olarak gören anlayışı reddettikten sonra yerine yeni bir düşünce biçimi ikame edilmezse aynı model farklı bir şekilde yeniden üretilmiş olacaktır.²²³

Bir başka önemli eleştiri de doğa gibi ağır bir problemi feministlerin üzerine yük etmenin gereksizliği düşüncesinden getirilir. Henüz kendi başat meselelerini çözmeden böylesi bir girişimde bulunmak şimdiye kadar kaydedilmiş belli başlı ilerlemelerden geri dönme anlamına gelecektir.²²⁴

²²³ Val Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, (Çev.: Başak Ertür), Metis Yayınları, İstanbul 2004, s. 38.

²²⁴ Plumwood, 39.

SONUÇ

Batı düşüncesinin beslendiği kaynaklarda kadın hep ikincil bir varlık olarak konumlandırılmıştır. Hem dini hem de mitolojik anlatılar bize bu gerçeği dayatır. Her iki kaynakta da yaratılışın öyküsü bu minval üzeredir. Dini metinlerde doğrudan erkekten yaratılmış olarak karşımıza çıkan kadın, mitolojide Zeus'un intikam amacıyla, insanların dünyasında kargaşaya neden olsun diye pek çok kötülük ve uğursuzlukla yoğrulmuş bir şekilde canlandırılır.

Mitos'tan logos'a geçiş olarak bilinen ve felsefi düşüncenin hâkim olduğu sonraki dönemdeyse bu anlayışın etkileri devam etmiştir. Tanrıça Gaia'ya atıfla kadın doğayla özdeşleştirilmiş ve ontolojik bakımdan maddeye indirgenmiştir. Böylelikle erkek asıl örnek (form) olurken kadın o örneğin maddesi olarak anlamlandırılmış oluyor. Bu düşünce üreme olayından benzetme yoluyla türetilir. Kadın cinsi sahip olduğu rahim vasıtasıyla erkekten aktarılan öze mahal olur ve bu biyolojik hakikat onun maddeyle bir tutulmasına gerekçe kılınır.

Batı düşüncesinin hemen her döneminde kendini hissettiren düalist düşünceden kadın bir türlü kurtulamamıştır. Akıl-duygu, ruh-beden düalizminde bu ikiliklerden faziletli görülen akıl ve ruh erkeği, daha aşağı konumda yer verilen duygu ve beden ise kadını temsil eder. Böylece kadın hem ontolojik hem de epistemolojik olarak ikinci plana atılır. Var olma bakımından erkekle eşit tutulmadığı gibi bilgiyle münasebeti bakımından da erkeğin dengi olamayacaktır.

Aynı indirgeyici anlayış toplum ve aile yaşamında da kadının peşini bırakmaz. İkinci sınıf bir vatandaş ve erkeğe tabi kılınmış bir eş olarak bu iki alanda kendisine dayatılmış bir role boyun eğer. Çalışma hayatı zorluklarıyla beraber aynı zamanda toplumsal varlık olan insanın kendini gerçekleştirdiği ve güce gerçekten sahip olabildiği bir yer olduğu için erkeğe açık bir alandır. Kadın evinin içinde harcadığı emekle kocasının iş hayatına katkıda bulunur ve bu suretle kamusal alana dolaylı olarak dâhil olur.

Sosyo-politik yaşamla aile hayatında benzetmeye dayalı bir etkileşim vardır ve yöneten-yönetilen ilişkisine dayanan bu etkileşimde kadın yönetilmesi gereken varlık olarak donuklaştırılır. Zira o, akıl-duygu düalizminde duygu kefesini işgal eder ve işin doğası gereği yönetici akıl tarafından temsil edilmeyi bekler.

Doğanın gereği olarak sunulan bu tür anlayışlar aslında doğallaştırılmış yahut doğalmış gibi gösterilmiş bir üretimin sonucudur. Bu haliyle de cinsiyetçidir ve insanlık tarihinin çok geniş bir uzamına yayılmıştır. Bunun neticesinde pek çok alan insan türünün kaba bir tahminle yarısına kapatılmış ve bu alanlardaki rekabet sınırlandırılmıştır. Sonuç olarak ortaya çıkan tabloda engellenen cins hep kadın olduğuna göre buna bir tepki beklemek kaçınılmazdır.

Dünyaya gelişi ve olgunlaşıp bu dünyadan ayrılışı aynı biyolojik süreçleri gereksinen iki cins arasında bu denli bir ayrımın öngörölmüş olması ilk dikkat çeken noktadır. Bunun dışında aralarındaki küçük biyolojik farklılıklar da yok değildir elbet ancak bunları iki cins arasında bir tercih meselesi haline getiren şey kurmaca bir cinsiyet anlayışıdır. Bu da kültürel bir sınıflandırmadan ibaret olan toplumsal cinsiyetin üretimiyle ilgilidir.

Kurmaca olduğu konusunda hemfikir olunan cinsiyet yasasıyla mücadele kolay olmamıştır. Kimi zaman cinsiyetin kendisini de kurmaca olarak anlama temayülleri olsa da bunun ortak bir anlayışı temsil ettiği söylenemez. Ancak cinsel farklılığın bir tahakküm esası üretmesine verilen tepkiyle bu ortaklık sağlanmış görünüyor. Çünkü cinsel ayrımında üretilmiş bir ötekilik vardır ve bu da toplumun bir bütün olarak anlaşılmasının önünde çok büyük bir engeldir.

Kadın sadece tekil bir varlık olarak ötekileştirilmez, aynı zamanda tarihi bir figür olarak da aynı akıbete mahkûm edilir. Düşünsel tarihin yazımında gördüğümüz bu gerçek inkâr edilmesi zor bir açıklıkla önümüzde durur. Bu da kadının mücadele etmesi gereken bir başka problemdir. Ancak bu kadar menfilikle uğraşmak için sistematik bir çaba gerekir. Bu çabayı kuramsal bir çerçeve içinde yürütmek bir yerde mümkün olmuştur. Feminizm kavramı da buna işaret etmektedir.

Karmaşık bir takım toplumsal olaylar neticesinde kendini tahkim eden feminizm'in ne denli başarılı olduğu tartışmaya açıktır. Halen sürmekte olan bir mücadele söz konusu olduğu için ileri bir tarihte bu soruya cevap vermek belki daha kolay olacaktır. Dini bir alanda başlayan mücadelenin sosyolojik gelişmelerle birlikte sekülerleştiğini ve belirli ideolojilerle etkileşime geçtiğini söyleyebiliriz. Böylece politik alanda da kadın hareketiyle karşılaşma söz konusu olur. Belki bugüne dek en

büyük kazanımını da bu alanda elde etmiştir kadın hareketi zira uzun bir dönem süren mücadelenin ardından bugün batıda seçme ve seçilme hakkına sahip durumdadır.

Bugün için konuşursak kadınların tümüyle arzu ettikleri bir dünyada yaşadığımızı söylemek kolay değil. Geçmişe kıyasla pek çok alanda önemli gelişmeler yaşanmıştır ancak halen bir takım problemler vakidir ve bunlar hem nitelik hem de nicelik bakımından söz konusudur. Son noktayı koyarken bu bağlamı dikkate almak zaruri görünüyor.

Hem bir özne hem de bir öteki olarak kadının hikâyesi bir yerde bitmiş değildir. Bilakis sık sık geçmişe gönderme yapan bir gerçeklikle tam unutulmaya yüz tutmuşken yeniden canlandırılmış olarak önümüzde durur. Bu bağlamda ne pederşahi sistem ne de feminist felsefe henüz son sözünü söylemiştir.

Bizim burada yapmaya çalıştığımız şey nasıl sona erdiği çoktan belli olan bir hikâyeyi anlatmanın ötesinde bir çabaya gereksinim duydu. Bu yüzden bir yönüyle bitmiş ama diğer bir yönüyle ise henüz tamamlanmamış durumdadır. Ancak kadının tarihinde hazin bir bütünlük vardır. Bu, batı düşüncesinin ikircikli yapısının egemenliğine boyun eğdirilmiş bir bütünlüktür. Efendi ile köle ilişkisini andıran bu yapı ötekileştirdiği kadını gözden uzak tutmaya çalışır. Bu çabanın mecrası olan tarih bize çoğunlukla efendinin amacına ulaştığını söyler. Yine de bu sonuç kadın hareketinin boşa kürek çektiği anlamını taşımaz, bilakis mücadeleye anlam katar. Bununla birlikte kadın kavramı tarihsel olarak hemcinslerinin bütün tecrübelerini ifade etmekten uzaktır. O halde kadın hareketinin elde ettiği kazanımların tüm kadınlar tarafından paylaşıldığını söyleyemeyiz. Bu da daha mücadelenin henüz bitmediği anlamına gelir.

KAYNAKÇA

Adler, Alfred, *İnsanın Doğası*, (Çev.: Ayşen Tekşen Kapkın), Payel Yayınevi, İstanbul 2004.

_____, *Cinsiyetler Arasında İşbirliği*, (Çev.: Seçkin Selvi), Payel Yayınevi, İstanbul 1999.

Ahmed, Sara, “Bu Öteki ve Başka Ötekiler”, (Çev.: Elis Simson), *Cogito*, 58, (Bahar 2009), 173-192.

Aristophanes, *Eşekarıları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunlar*, (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013.

Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.: Saffet Babür), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.

_____, *Politika*, (Çev.: Ersin Uysal), Dergah Yayınları, İstanbul 2007.

Aydın, Mahmut, *İsa Tanrı mı? İnsan mı? Dinler Arası Diyalog Bağlamında İsa-Masih'in Konumu Sorunu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

Bacigalupo, Ana Mariella, “Düşünümsel Bir Söylem Olarak Şamanizm: Mapuche Dinsel Deneyiminde Toplumsal Cinsiyet, Cinsellik ve İktidar”, (Çev.: Sibel Özbudun), Sylvia Marcos (Der.), *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2006.

Bacon, Francis, *Novum Organum*, (Çev.: Sema Önal), Say yayınları, İstanbul 2012.

Bağcı, Barış, “Otto Weininger ve Bilimsel Cinsiyetçiliğin İmkansızlığı”, *Felsefelogos*, 38, (2010/1), 33-47.

Battaglia, Anthony, “Helenistik Beden Kavrayışı ve Hıristiyan Toplumsal Etiğindeki Mirası”, (Çev.: Sibel Özbudun), Sylvia Marcos (Der.), *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2006.

Bauberot, Jean, “Protestan Kadın” Georges Duby- Michelle Perrot (Ed.), *Kadınların Tarihi I-V*, (Çev.: Ahmet Fethi), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2005.

Beauvoir, Simone de, *Kadın “İkinci Cins”*: *Genç Kızlık Çağı I-III* (7. Baskı), (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yayınları, İstanbul 1993.

Briffault, Robert, *Analar*, (Çev.:Şemsa Yeğın), Payel Yayınevi, İstanbul 1990.

Butler, Judith, *Bela Bedenler*, (Çev.: Cüneyt Çakırlar-Zeynep Talay), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014.

_____, *Cinsiyet Belası*, (Çev.: Başak Ertür), Metis Yayınları, İstanbul 2012.

_____, *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma*, (Çev.: Osman Akınhay), Agora Kitaplığı, İstanbul 2007.

Cihan, Mustafa, *Jose Ortega Y Gasset'de İnsan ve Tarih Felsefesi*, Çizgi Kitabevi, Konya 2010.

Cournut-Janin, Monique, *Kadını ve Kadınlık*, (Çev.: Özge Soysal-Murat Erşen), Bağlam Yayınları, İstanbul 2012.

Çimen, Ünsal, *Platon ve Kadın*, Cinius Yayınları, İstanbul 2011.

Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, (Çev.: Mehmet Karasan), M.E.B. Yayınevi, İstanbul 1992.

_____, *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev.: İbrahim Ethem Mesut), Babil Yayınları, Erzurum 2000.

_____, *Ruhun İhtirasları*, (Çev.: Mehmet Karasan), M.E.B. Yayınevi, İstanbul 1991.

Diogenes, Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev.: Candan Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.

Direk, Zeynep, *Dünyanın Teni*, Metis Yayınları, İstanbul 2003.

Dzielska, Maria, *İskenderiyeli Hypatia*, (Çev.: Gamze Deniz), Berfin Yayınları, İstanbul 1999.

Elmalı, Osman-Özden, H. Ömer, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2011.

Elmalı, Osman, *Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi*, Ataç Yayınları, Erzurum 2005.

Engels, Friedrich, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (Çev.: Hasan İlhan) Alter Yayıncılık, Ankara 2013.

Erkızan, H. Nur- Çüçen, A. Kadir, *Felsefe Tarihi I; Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013.

Erkızan, H. Nur Beyaz, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____, *Aristoteles Yazıları; Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2012.

Euripides, *Troyalı Kadınlar*, (Çev.: Sema Sandalcı), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2002.

Farge, Arlette, "Protestocular" Georges Duby- Michelle Perrot (Ed.), *Kadınların Tarihi I-V*, (Çev.: Ahmet Fethi), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2005.

Firestone, Shulamith, *Cinselliğin Diyalektiği*, (Çev.: Yurdanur Salman), Payel yayınları, İstanbul 1993.

Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi* (5. Baskı), (Çev.: Hülya Uğur Tanrıöver), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.

Freud, Sigmund, *Cinsellik Üzerine*, (Çev.: Emre Kapkın), Payel Yayınları, İstanbul 2011.

Gasset, Ortega Y., *İnsan ve "Herkes"*, (Çev.: Neyire Gül Işık), Metis Yayınları, İstanbul 1999.

Gatens, Moira, "Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Farkının Kritiği", (Çev.: Hülya Şimga Durudoğan), *Özne*, 18, (Bahar 2013), 59-72.

Gleichenauf, Ingeborg, *Kadın Filozoflar Tarihi*, (Çev.: Leyla Uslu), Odtü Yayıncılık, Ankara 2007.

Gönenç, Fulya İlçin, *Roma Hukukunda Kadın*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul 2010.

Greer, Germaine, *İğdiş Edilmiş Kadın*, (Çev.: Mefkure Bayatlı), Pencere Yayınları, İstanbul 1996.

Hartmann, Heidi, *Marksizm'le Feminizm'in Mutsuz Evliliği*, (Çev. Gülşad Aygen), Agora Kitaplığı, İstanbul 2006.

Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2011.

_____, *Tüze Felsefesi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2006.

_____, *Karalama Defterinden Aforizmalar*, (Çev. Enver Orman), Belge Yayınları, İstanbul 2010.

Heidegger, Martin-Arendt, Hannah, *Mektuplar*, (Çev.: Melek Paşalı), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2012.

Hesiodos, *İşler ve Günler-Tanrıların Doğuşu*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2014.

Herodotos, *Tarih*, (Çev.: Müntekim Ökmen), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (Çev.: Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.

_____, *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, (Çev.: Deniz Zarakolu), Belge Yayınları, İstanbul 2007.

Hooks, Bell, *Feminizm Herkes İçindir*, (Çev.: Ece Aydın- Berna Kurt-Şirin Özgün-Aysel Yıldırım), Bgst Yayınları, İstanbul 2012.

Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1997.

İrigaray, Luce, *Başlangıçta Kadın Vardı*, (Çev.: İlknur Özallı-Melike Odabaş), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014.

_____, *Ben Sen Biz; Farklılık Kültürüne Doğru*, (Çev.: Sabri Büyükdüvenci-Nilgün Tural), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.

Kant, Immanuel, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, (Çev.: Ahmet Fethi), Hil Yayın, İstanbul 2010.

Kristeva, Julia, *Kadın Dehası; Hannah Arendt*, (Çev.: Zeynep Mertoğlu Oğur), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2012.

Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2011.

Lacan, Jacques, *Fallus'un Anlamı*, (Çev.: Saffet Murat Tura), Altıkırkbeş Yayın, İstanbul 2013.

Leduc, Claudine, “Antik Yunanistan’da Evlilik” Georges Duby- Michelle Perrot (Ed.), *Kadınların Tarihi I-V*, (Çev.: Ahmet Fethi), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2005.

Levinas, Emmanuel, *Zaman ve Başka*, (Çev.: Özkan Gözel), Metis Yayınları, İstanbul 2005.

Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl*, (Çev.: Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996.

Locke, John, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, (Çev.: Fahri Bakırcı), Ebabil Yayınları, Ankara 2012.

Lucas, Henry S., *A Short History of Civilization* (Second Edition), McGraw-Hill Blook Company, New York-Toronto-London, 1953.

MacKinnon, Catharine A., *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, (Çev.: Türkân Yöney-Sabir Yücesoy), Metis Yayınları, İstanbul 2003.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, (Trans.: Routledge & Kegan Paul ltd), Redwood Burn Limited and Trowbridge & Esher, London 1978.

Millett, Kate, *Cinsel Politika*, (Çev.: Seçkin Selvi), Payel Yayınları, İstanbul 2011.

Nasio, J.D., *Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders*, (Çev.: Özge Erşen-Murat Erşen), İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul 2007.

Nietzsche, Friedrich, *Tragedyanın Doğuşu*, (Çev.: İsmet Zeki Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul 2002.

_____, *Böyle Dedi Zerdüşt*, (Çev.: Gülperi Sert), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.

Notz, Gisela, *Feminizm*, (Çev.: Sinem Derya Çetinkaya), Phoenix Yayınevi, Ankara 2012.

Özden, H. Ömer, *Aşk Felsefesi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2007.

Perrot, Michelle, *Kadınların En Güzel Tarihi*, (Çev.: Yonca Aşçı Dalar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.

Platon, *Menon*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013.

_____, *Yasalar I-II*, (Çev.: Candan Şentuna-Saffet Babür), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998.

_____, *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.

_____, *Şölen*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013.

_____, *Theaitetos*, (Çev.: Macit Gökberk), M.E.B. Yayınevi, İstanbul 1990.

_____, *Meneksenos*, (Çev.: İrfan Şahinbaş), Sosyal Yayınları, İstanbul 2001.

_____, *Timaios*, (Çev.: Erol Güney-Lütfi Ay), M.E.B. Yayınevi, İstanbul 1997.

Plumwood, Val, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, (Çev.: Başak Ertür), Metis Yayınları, İstanbul 2004.

Reed, Evelyn, *Kadının Evrimi; Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye I-II*, Payel Yayınevi, İstanbul I-2012, II-1995.

Rousseau, Jean-Jacques, *Toplum Anlaşması*, (Çev.: Vedat Günyol), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1997.

_____, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine*, (Çev.: Hakan Zengin), Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2003.

_____, *Emile*, (Çev.: Mehmet Baştürk-Yavuz Kızılçım), Babil yayınları, Erzurum 2003.

Rowbotham, Sheila, *Kadınlar Direniş ve Devrim*, (Çev.: Nilgün Şarman), Payel Yayınları, İstanbul 1994.

_____, *Kadının Gizlenmiş Tarihi*, (Çev.: Nilgün Şarman), Payel Yayınları, İstanbul 2011.

Rullmann, Marit, *Kadın Filozoflar I-II; Romantik Çağdan Modern Çağa Kadar*, (Çev. Tomris Mengüşoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998.

Russell, Bertrand, *Evlilik ve Ahlak*, (Çev.: Ender Gürol), Cem Yayınevi, İstanbul 2005.

Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, (Çev.: Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul 2013.

Schopenhauer, Arthur, *Aşka ve Kadınlara Dair*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2012.

Scott, Joan W., *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi*, (Çev.: Aykut Tunç Kılıç), Agora Kitaplığı, İstanbul 2007.

Sennett, Richard, *Ten ve Taş*, (Çev.: Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2014.

Shaw, Charles Gray, *Trends of Civilization and Culture*, American Book Company, New York-Cincinnati-Chicago-Boston-Atlanta, 1932.

Smith, Nicholas D., “Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles”, (Çev.: Aylin Çankaya), *Özne*, 18, (Bahar 2013), 85-96.

Sophokles, Antigone, (Çev.: Furkan Akderin), Sümer Kitabevi, İstanbul 2013.

Türcke, Christoph, *Cinsiyet ve Akıl*, (Çev.: Mustafa Tüzel), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1997.

Vernant, Jean-Pierre, *Pandora*, (Çev.: Devrim Çetinkasap), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011.

Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin), İz Yayıncılık, İstanbul 2008.

Walters, Margaret, *Feminizm*, (Çev.: Hakan Gür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2009.

Wittig, Monique, “Kadın Doğulmaz”, (Çev.: Çiğdem Akanyıldız-Şeyda Öztürk), *Cogito*, 58, (Bahar 2009), 193-201.

_____, *Straight Düşünce*, (Çev.: Leman Sevda Darıcıoğlu-Pınar Büyüктаş), Sel Yayıncılık, İstanbul 2013.

Witt, Charlotte, “Feminist Bir Perspektifle Aristoteles’te Form, Normatiflik ve Cinsiyet”, (Çev.: Nurten Öztanrıkulu Özel), *Özne*, 18, (Bahar 2013), 115-134.

Wright, Elizabeth, *Lacan ve Postfeminizm*, (Çev.: Ebru Kılıç), Everest Yayınları, İstanbul 2002.

Yazıcı, Çiğdem, “ Sokrates’ten Hegel’e Felsefe Tarihinin İrki”, *Felsefelogos*, 51, (2013/4), 97-107.

Zerzan, John, “Ataerkillik, Uygarlık ve Toplumsal Cinsiyetin Kökenleri”, (Çev.: Utku Özmakas), *Felsefelogos*, 38, (2010/1), 49-56.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Abdullah ÇAĞIL
Doğum Yeri ve Tarihi	Erzurum / İspir 03.01.1981
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce - Arapça
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Çalıştığı Kurumlar	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İletişim	
E-Posta Adresi	a.h.cagil@hotmail.com
Tarih	