

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

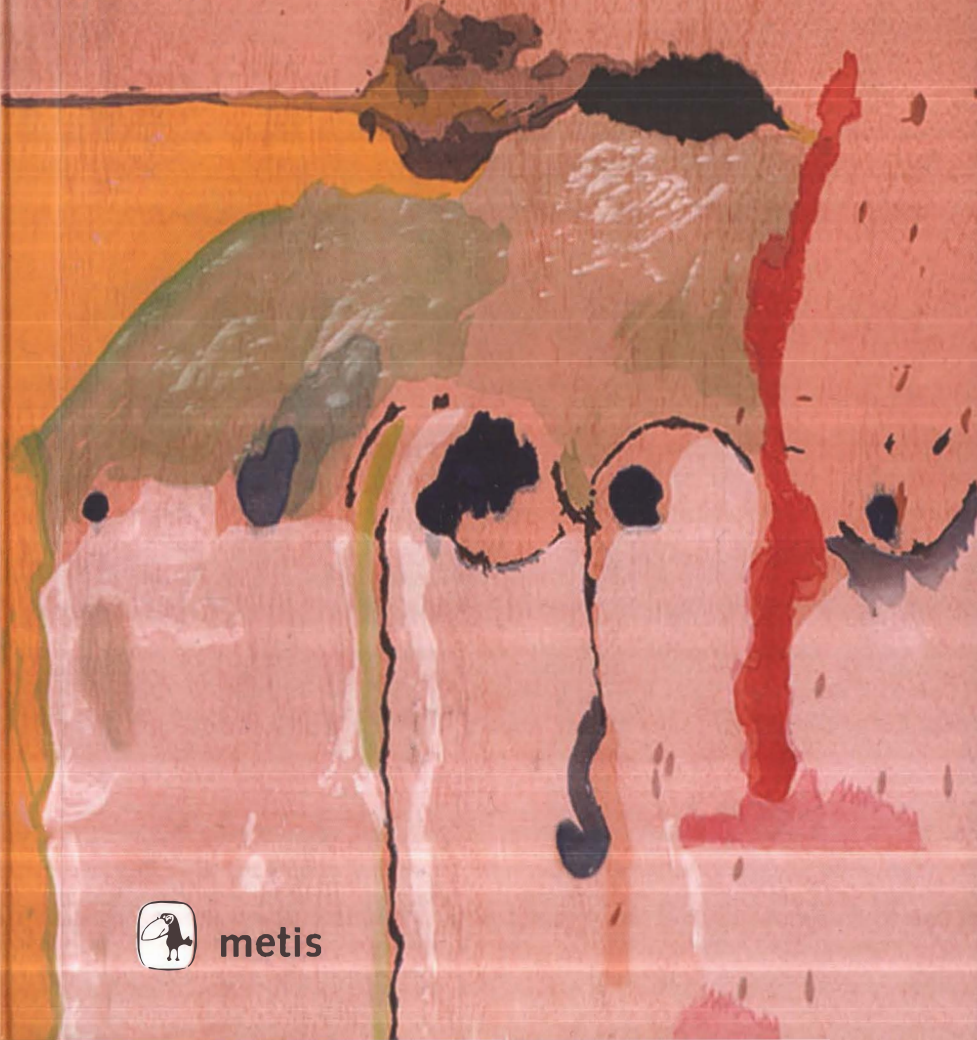
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Zeynep Direk | Cinsel Farkın İnşası

Zeynep Direk Cinsel Farkın İnşası

FELSEFİ BİR PROBLEM OLARAK CİNSİYET



metis

Zeynep Direk

Cinsel Farkın İnşası

Felsefî Bir Problem Olarak Cinsiyet

1998 yılında Memphis Üniversitesi'nden doktorasını almış, 2014 yılına kadar Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. 2014'ten beri Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. *Derrida Critical Assessments* (Routledge, 2001) ve *A Companion to Derrida*'nın (Blackwell, 2014) editörüdür. *Başkalık Deneyimi* (YKY, 2005) adlı bir kitabı vardır. Feminizm, Kıta Avrupası Felsefesi, Siyaset Felsefesi ve Etik alanında Türkçe, İngilizce ve Fransızca çok sayıda makale yayımlamıştır. *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* (Metis, 2000), *Sonsuza Tanıklık* (Metis, 2003), *Dünyanın Teni* (Metis, 2003), *Cinsiyetli Olmak* (YKY, 2004), *Çağdaş Fransız Düşüncesi* (Epos, 2004), *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak* (Metis, 2010), *Levinas Okumaları* (Pinhan, 2011), *Platon'un Eczanesi* (Pinhan, 2014) gibi birçok Türkçe derleme kitabı yayıma hazırlamıştır. Zeynep Direk *Cogito*'nun yayın kurulu üyesidir. Simone Beauvoir, Levinas, Derrida, Merleau-Ponty, Bataille, Lacan üzerine yurtdışında çok sayıda makalesi yayımlanmıştır.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Cinsel Farkın İnşası
Felsefi Bir Problem Olarak Cinsiyet
Zeynep Direk

© Zeynep Direk, 2017
© Metis Yayınları, 2017

İlk Basım: Mart 2018

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Resmi:
Helen Frankenthaler
Genji'nin Hikâyesi 1 (1998)
aynı adlı seriden uyarlama.
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-117-2

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Zeynep Direk

Cinsel Farkın İnşası

FELSEFİ BİR PROBLEM OLARAK CİNSİYET

Sergili Hatice Sınar'a

Yostluklar

17.05.2018

Zeynep Direk

eyup Hing



metis

İçindekiler



Bölümler Hakkında	9
Giriş	11
Kadınlar Mutlaka Özgür Olacak Simone de Beauvoir ve Mutlak Üzerine	29
Kadın Erkeğin Kölesi mi? Simone de Beauvoir'da İçkinlik	47
Devrim mi, Cinsel Yasakların İhlali mi? Kristeva ve Bataille'in Dine Bakışları Üstüne	77
Erotik Deneyim ve Cinsiyet Farklılığı Bataille Üzerine	112
Antigone ve Etik Dünyanın Sonu Hegel'in Feminist Okurları Irigaray ve Butler	139
Erkek Şiddeti Siyasi Şiddettir Egemenlik ve Toplumsal Cinsiyet Üstüne	181
Şiddet Karşıtlığı Üzerine Etienne Balibar'ın <i>Şiddet ve Medenilik</i> 'ine Feminist Bir Yanıt	195

Cinsiyet Farklılığı ve Kuir Kuramı	208
Kuir Tek Değil	
Elizabeth Grosz ve Judith Butler'ın Farklı Kuramları	232
İlişki Bedenimiz	
Jean-Luc Nancy'de Cinsel İlişki, Arzu ve Keyif Üzerine	243
Hakların Öznesi Olmak	
Paul Ricoeur'de Kırılganlık ve Özerklik	255
Kaynakça	277
Adlar Dizini	287

Bölümler Hakkında



Kitabın bölümlerine temel olan makaleler ilk kez aşağıda belirtilen yerlerde yayımlanmış, ancak kitaba alınırken çeşitli değişiklikler yapılmıştır.

Kadınlar Mutlaka Özgür Olacak, Simone de Beauvoir ve Mutlak Üzerine: “Simone de Beauvoir’s Relation to Hegel’s Absolute”, *Blackwell Companion to Simone de Beauvoir* içinde, haz. Nancy Bauer ve Laura Hengehold, Basic Blackwell, 2017, s. 198-210.

Kadın Erkeğin Kölesi mi? Simone de Beauvoir’da İçkinlik: “Immanence and Abjection in Simone de Beauvoir”, *The Southern Journal of Philosophy*, Cilt 49, Sayı 1, Mart 2011, s. 49-72; “Simone de Beauvoir’da İçkinlik”, *Felsefe Yazın*, Sayı 23, 2017.

Devrim mi, Cinsel Yasakların İhlali mi? Kristeva ve Bataille’in Dine Bakışları Üstüne: “Kristeva and Bataille: On Religion”, *Negative Ecstasies: Georges Bataille and the Study of Religion* içinde, haz. Kent Brintnall ve Jeremy Biles, Fordham University Press, 2015, s. 182-201.

Erotik Deneyim ve Cinsiyet Farklılığı, Bataille Üzerine: “Erotic Experience and Sexual Difference in Bataille”, *Reading Bataille Now* içinde, haz. Shannon Winnubst, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis, 2007, s. 94-115.

Şiddet Karşıtlığı Üzerine, Etienne Balibar’ın *Şiddet ve Medenilik*’ine Feminist Bir Yanıt: “Une Réponse Féministe a Violence et Civilité d’Etienne Balibar”, *Rue Descartes* 2015/2 No: 85/86, s. 88-103. ISSN 1144-0821 DOI: 10.3917/rdes.085.0088; “Una Riposta Femminista a Violence et civilité”, *Jura Gentium, Journal of Philosophy of International Law and Global Politics*, Cilt XII, Violenza e civilté, 2015, s. 167-80. ISSN: 1826-8269; “Etienne Balibar’ın *Şiddet ve Medenilik*’ine Feminist Bir Yanıt”, *Varlık* dergisi, Şubat 2015, s. 7-14.

Cinsiyet Farklılığı ve Kuir Kuram: “Queer Kuram ve Cinsiyet Farklılığı”, *Cinsellik Muamması* içinde, haz. Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice, Metis, 2012.

Kuir Tek Değil, Elizabeth Grosz ve Judith Butler’ın Farklı Kuramları: “Elizabeth Grosz, Judith Butler: Farklı Felsefeler, Farklı Kuir Kuramlar”, *Cogito: Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak*, Sayı 82, Kış 2016, s. 280-89.

İlişki Bedenimiz, Jean-Luc Nancy’de Cinsel İlişki, Arzu ve Keyif Üzerine: “Cinselliğin Felsefeye Büyük Geri Dönüşü: Jean-Luc Nancy Cinsel İlişki, Arzu ve Keyif Üzerine”, *Cogito*, Sayı: 85, Kış 2016, s. 100-10.

Hakların Öznesi Olmak, Paul Ricoeur’de Kırılganlık ve Özerklik: “Hakların Öznesi Olmak: Kırılganlıktan Özerkliğe”, *Cogito*, Sayı: 87, Yaz, 2017, s. 117-36.

Diğer iki yazı, “Antigone ve Etik Dünyanın Sonu: Hegel’in Feminist Okurları Irigaray ve Butler” ile “Erkek Şiddeti Siyasi Şiddettir: Ege-menlik ve Toplumsal Cinsiyet Üstüne” başlıklı yazılar, daha önce yayımlanmamıştır, ilk kez bu kitapta yer almaktadır.

Giriş



ELİNİZDEKİ KİTAP feminist izlekleri, kavramları ve soruları tartışan bir felsefe kitabı. Feminist düşüncenin meselelerini felsefe tarihiyle ilişkilendiriyor, feminist düşünürlerin bu tarihle nasıl ilişki kurduklarını araştırıyor ve feminizmin kavramlarının altında nasıl felsefi tartışmaların bulunduğu göstermeyi amaçlıyor. Simone de Beauvoir'ın cinsel ezilmeyi Hegel'le felsefi bir ilişki kurarak kavramsallaştırdığını, Georges Bataille'in erotik deneyimi yaşamsal bir ekonomi politikle ilişkilendirdiğini, Luce Irigaray ve Judith Butler'ın cinsiyet farklılığı ve akrabalık ilişkilerini tartışmalarının yine Hegel'in felsefesini yorumlamalarına bağlı olduğunu, kuir kuramlarının altında farklı beden anlayışları ve ontolojik yaklaşımlar yatırdığını, Jean-Luc Nancy'nin eros felsefesinin içerimlerinin, Paul Ricoeur'ün özerk özneliğe ilişkin düşüncelerinin feminizme nasıl bir katkı sağlayabileceğini konu edinerek feminist ve kuir düşüncenin felsefi kulvarını genişletmeyi hedefliyor. Elbette feminizm ve kuir düşüncüyü monolitik bir biçimde değil, birçok farklı konumun bulunduğu kavramsal düzlemler olarak görmeyi deniyor.

Kitapta birçok izlek var: Toplumsal cinsiyet, cinsiyet farklılığı, erotik deneyim, erotik ilişki, eros etiği, ezilme, şiddet, egemenlik, özerklik gibi. Bunlar eski izlekler değil ama eski izleklerle ilişkiz de değil. Özellikle eros ve cinsiyet farklılığı felsefede az da olsa konuşuluyor. Bunlar, felsefede ilk kez Platon'un *Şölen* diyalogunda birbiriyle ilişkili bir biçimde görünürler. Bu kitabın içindeki makaleleri, eros hakkında yapılan bu ilk felsefi tartışmaya değine-

rek kısaca tanıtacağım. Batı felsefesinde Eros'a ilişkin ilk felsefi sorular bu diyalogda ortaya çıkıyorsa, çağdaş felsefenin hareketi içerisinde dile gelen yeni felsefi sorular da bu gelenekle ilişkili bir biçimde ele alınabilir. Böylece belki neyin değiştiğini daha iyi tespit edebiliriz.

Toplumsal cinsiyet kavramı cinsiyetin doğa tarafından belirlenmiş, aynı kalan, değişmez bir doğal özü olmadığını, toplumsal olarak ve iktidar ilişkileri içerisinde kurulduğunu savlar. Erotik ilişkiden kasıt, bedenler arasında arzunun yaşamsal akışıdır. Cinsiyet farklılığını ilişkiden itibaren düşünmek, onu toplumsal cinsiyetin etkisi altında biçimlenebilecek ve ilişki içerisinde farklılaşabilecek bir oluş gibi ele almaktır. Platon toplumsal cinsiyete ilişkin soruyu sormamıştı. *Şölen'*de eros, hem cinsiyet farklılığını varsayar ve verili kabul eder, hem de cinsiyetli varoluşu yöneten ve dönüştüren geleneklere sürekli bir biçimde gönderme yapar. Diyalog cinsiyeti ikiye sınırlamaz. Şaşırtıcı bir biçimde, eros cinsiyete, cinsiyet de erosa bağlanmıştır:

Diyalogun karakterlerinden birisi olan, komedi yazarı Aristophanes'in konuşmasının esas sorusu erosun kaybedilmiş bir birliği tekrar kurma arzusu olup olmadığıdır. Sevginin bu muamması cinsiyet ve cinsel yönelimle heteronormatif olmayan bir biçimde ilişkilendirilmiştir (bkz. 189d).

İnsan aslında neydi, ne oldu, önce bunu bilmemiz gerek. Çünkü insan, her zaman, bugünkü gibi değil başka türlüydü. İnsan soyu ilkin üç çeşitti. Şimdiki gibi erkek, dişi gibi ikiye ayrılmıyordu, her ikisini içine alan bir üçüncü çeşit daha vardı. Bu çeşidin kendi kayboldu, sadece adı kaldı: Androgynos denilen bu çeşidin adı gibi biçimi de hem erkek hem dişiydi; bugün sözü edilmesi bile ayıp sayılır... Bu insanlar gökyüzüne tırmanıp tanrılara meydan okudukları için Zeus onları bölmeye karar vermiş. O günden sonra herkes kendi tamamlayıcı parçasını arar durur. İnsanın karşısına kendi yarısı çıktı mı, ona karşı derin bir dostluk, akrabalık duyar, sevi duygusuyla vurulmuşa döner. Bütün ömürlerini bir arada geçiren insanlar birbirlerinden ne istediklerini anlatamazlar size. Kimse diyemez ki onları bu kadar coşkunlukla birleştiren zevk sadece bir cinsel arzu ortaklığıdır. Bu iki candan her birinin aradığı bir başka

şeydir, istediklerini duyar, sezer de anlatamazlar. Sevdiğine karışmak, onda erimek, iki ayrı varlıkken bir olmak. Bu neden böyle, çünkü biz aslında bütündük de ondan. Sevgi dediğimiz şey yaradılışımızdaki bütünlüğü arzulamak, aramaktır. Sevgi bize bu nimeti bağışlayan, aslımıza dönmemizi sağlayan, bize yaradılışımızı bulduracak, eksikliğimizi giderip bizi mutluluğa erdirecek şeydir.

Aristophanes'in mitolojik anlatısı eşcinsel aşkı içerdiği gibi, heteroseksüel aşkı da androjen bir kökene bağlar. Eros, cinsiyet farkının hem kökenindedir hem de ereğidir. Feminizm ve kuir kuramı ise bize eros ile cinsiyet farklılığı arasındaki ilişkiyi bir köken ve erek varsaymadan düşünmeyi öğretiyor.

Sokrates'in ilerde arzusunun kaybolan yarısı, öteki kendini bulmak olduğu görüşünü reddedeceğini (205a) not edelim.

Sevmek kendi yarısını aramaktır diyenler var biliyorum. Ama ben diyorum ki, sevmek ne yarımı aramaktır ne bütünü, dostum, eğer bu yarım ve bütün iyi şeyler değilse.

Bir olma arzusu gerçekten var mı? Diğer yarı, aynı olan eş var mı? Bir başka insanın zihinsel ve duygusal süreçleri bize doğrudan verilmediğine göre, bir başkasına bizdeki aynıyı yansıtabiliriz ama onun aslında bizimle aynı olduğuna inanmak için yeterli kanıtımız nasıl olabilir? Hele bir ilişkinin başlarında aynılık doğrulanmamış bir varsayımdan ibaret değil midir? İnsan zamanla birini iyi tanıyabilir, ortak deneyimler içerisinde ortak veya benzer özellikler geliştirebilir. Uzun bir zaman birlikte olan çiftlerin davranışları, düşünceleri birbirine benzeyebilir. Ancak bu birlikte yaşama pratiğiyle ilgilidir.

Dışarıda bir aynı olsa bile onunla birleşmenin heyecan verici bir yanı var mı? Bir olma arzusu varsa bile, bir başka ile bir olma arzusu daha kolay kabul edilebilir olsa gerek. Böyle bir arzu var olsa bile, başka, adı üstünde, başkadır ve onunla bir olunmaz. Birlikte olunabilir sadece. O halde bir olma arzusundan imkânsız bir arzu olarak bahsedilebilir.

Birbirimizin zihinlerine erişimimiz olmasa da duygusal olarak, bedensel olarak başkasıyla aramızda akışlar vardır. Duygular özne-

nin içsellğinde kapalı yaşantılar gibi ele alınmadıklarında, onları örtmek, belli etmemek için özel bir çaba harcanmadığında, mekânsal ve zamansal varlıkları, dünyadalıkları sayesinde bizi birleştirebilirler. Başkayla ilişki kurmayı, onu öğrenmeyi, anlamayı sağlayan öznellikte sınırlı olmayan duygusal deneyimlerdir.

Arzu ilişkisi, aynı içerisinde kurulan bir ilişki mi yoksa başka ile kurulan bir ilişki mi? Sorunun kendisi, kavramları birbirinden ayırarak yanlışa düşüyor daha yolun başında. İlişkinin kutuplarına aynıyı ve başkayı tümüyle dağıtmamalıydık. Zira kendilik aynı mı? Ona aynı desek bile onda da ifşa olmayan ve henüz bilinmeyen bir başkalık ya da başkalaşma imkânı yok mu? İnsanın kendisi bilmemenin bir nesnesi ise, bu nasıl bir bilmedir? Kuramsal bilmeden farkı nedir? İnsan kendini başkasıyla kurduğu arzu ilişkisinde bilmeye başlar. Hegel'in özbilinç sorunsalı da buradan yola çıkıyordu. Kendi kuramsal bir bilmenin konusu değildir.

Ancak Hegel arzu dediği şeyin erosla ve cinsiyetle bağına kesmiştir. Platon'da kendini bilme, varlığı bilme, bir erotik arzu ilişkisinin, bir sevginin bize verdiği bir imkândı. Sevgiyle varlığı bütünsel bir biçimde bilmeye artık inanmasak, bilimsel gerçekliklerle ilişkiyi duygularımızla kurmasak bile, hâlâ kim olduğumuzu, duygularımızı, yansıtılarımızı, davranışlarımızı, yani psikolojik ve ahlaki karakterimizi elbette derinden bağlandığımız ilişkilerde buluyoruz. Başkalıkla bağımız kendimizle ilişkimizi dolayimler ve tabii, bunun tersi de söylenebilir.

Şölen, aşk tanrısı Eros'a övgü içeren altı konuşmadan oluşur. Phaidros, Pausanias, Erysimakhos, Aristophanes, Agathon, Sokrates'tir konuşmacılar. İlginçtir, başka diyaloglarda bilgelik iddiasında bulunmayan, erdemini hiçbir şey bilmediğini bilmek biçiminde ifade eden, bilmeme farkındalığından başlayarak felsefe yapmayı öneren Sokrates, bu diyalogda kendisini erotik konularda bilgili olarak takdim eder. Mantinea'lı bilge kadın Diotima'dan öğrenilmiş bu bilgi, bu logos, elbette ki bir *episteme* statüsüne sahip değildir. Kendisini argümantasyon yoluyla kanıtlamaya kalkışmaz, ama sorular ve hipotezler biçiminde açığa vurur. Bu diyalogun ele aldığı sorular

yüzyıllarca bir yana bırakılmış ve unutulmuş olsa da çağdaş felsefenin eros üzerine düşünümü *Şölen*'e verilen felsefi tepkiler biçiminde özetlenebilir. Örneğin Lacan'ın ve Jean-Luc Nancy'nin söz ettiği, imkânsız bir arzu olan bir olma arzusu. Eros hakkında konuşmaya buradan başlamakla beraber, onun hakkında yeni şeyler söylemeye, başka türlü konuşmaya da yine buradan başlayabiliriz.

Kendini bilmeyi önemseyen bir felsefenin erotik bir ilişkiye yerleşmek istemesi kafamızı kurcalar. *Phaidros*'ta eros bir *pathos*, bir duygulanım olarak ele alınır. *Şölen*'de kapalı kalan bir zemindir bu. *Phaidros*'un odaklandığı nokta, bu *pathos* ile bilgi ve varlık arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmadır. Arzu ile hakikat arasındaki ilişki, felsefenin erosa yabancı olmadığını, hatta eros ile felsefenin iç içe geçtiğini gösterir. Felsefe varlığın bilgisine ulaşmayı hedefler ve bunu kendini bilmeden ayırmaz. Platon'un kendini bilmeyi ve varlığı bilmeyi erotik bir mesele olarak ele alması bugün bizim için çok şaşırtıcıdır. Batı medeniyeti eros ile hakikati birbirinden ayrı düşünmeye çoktan karar vermiştir. Bilimsel hakikati, gerçekliğin doğası hakkındaki bilgiyi erostan ayırmıştır. Bilimsel araştırmanın aşkla ilgisi olmayabilir fakat kişinin kendi hakikatını aşktan ayıramayız. İnsan kendisini, en çok bağlandığı ilişkilerde keşfetmiyor mu, kendisiyle en çok başkasıyla kurduğu arzu ilişkisinde karşılaşmıyor mu? Kendisiyle karşılaşmadan, kendisi üzerine düşünmeden insan kim olduğuna nasıl karar verebilir? Dahası, kişinin veya dünyanın hakikatini görmek için ona yalnız bakmak yetmez, birlikte bakmak gerekir. Hakikat ile ilişki konuşmayı, dil içerisinde başkasıyla birlikte olmayı, yüz yüze olmayı gerektirir. Düşünmek, bir iç konuşma olduğu andan itibaren başkası da ona dahildir, hatta başkası olmasaydı bir iç monolog dahi olamazdı.

Günümüzde aşka açık olmak baştan sona olumlu olmak sanılıyor. Kişisel gelişim söylemlerinin olumluluğundan şüphe etmek için ise çok sebep var. Ezme ezilme ilişkilerini anlamadan, burada sistematik ve yapısal ezilme koşullarını oluşturan şeylerin kişisel seçimlerle ilgisi olmadığını görmeden aşkın hayatımıza biteviye olumluluk taşıyacağını sanmak safdilliktir. Aşk bu ilişkilerin far-

kındalığıyla ve onlarla mücadele içerisinde yaşandığında özgürleştirici ve besleyici bir ilişki olabilir. O halde bu konuya girdiğimizde metafizik bir olumluluk ya da metafizik bir karamsarlık, felsefi bir başlangıç noktası oluşturmamalı. Ezilen bir gruba ait bir bireyin hayattaki en büyük başarılarının sebebi büyük ihtimalle, bir ezilme bağından kendisini zamanında kurtarmayı becermiş olması, bu gücü kendisinde bulmuş olmasıdır.

Şölen'in bugün feminist okurlarını tatmin etmeyecek tarafı Platon'un kadınlar söz konusu olduğunda sergilediği ikircikli tavır mı sadece? *Devlet*'te kadınları ordusuna alır, annelik ve evlilik kurumundan kurtarır ve erkeklerle aynı eğitime tabi tutar. Fakat aynı metinde, ruhları birbirinden ayırt ederken erkekleri kadınlardan daha üstün sayar. Heteroseksüel aşk üzerine konuşmamasının sebebi, içinde yaşadığı toplumda kadınların siyasal haklara sahip olmaması ve kadınların kocalarının egemenliği altında bulunmasıdır. Aşkın, siyasal statüsü bakımından eşit ve özgür varlıklar arasında olabileceğine inanır. Buradan Simone de Beauvoir'ın düşüncesine geçmek aslında pek zor değil.

Neden ve nasıl kadınlar erkeklere tabi olmuştur sorusunu felsefi bir soru haline getirdiği için ilk feminist filozof Beauvoir'dır. *İkinci Cins*, Platon'un kadınlar hakkında söylediklerine sıklıkla gönderme yapar. Kadınların onları eşliğe ve anneliğe yazgılı kılan bir doğası olmadığını, toplumsal cinsiyetin siyasal ve sınıfsal bir işleyişi olduğunu zaten *Devlet*'i okuyarak da söylemek mümkündür. Beauvoir cinsel ezilme sorusunu Hegel felsefesinin bir okuru olarak tartışmıştır. Kadın erkek ilişkisi bir köle-efendi ilişkisi olmadığı halde, cinsiyet farkının erkekler tarafından anlamlandırılması, kadının mutlak başka olarak kurulması, kadınları içkinlik âlemine mahkûm etmiştir. Bununla birlikte, Hegel'in mutlak fikrinin kadın bakış açısıyla yorumu, özgürlüğü tüm bireylere yaymak gerektiğini ima eder. Böylece Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde, kadınlara çizdiği kesin sınırlar ortadan kalkar ve kadının ailenin dışında tanımlanması, yani kendisi için bir varlık olarak dışarıya, kamusal yaşama, dünyaya çıkması mümkün olur.

Simone de Beauvoir'ı eros düşünürü olarak okuyabiliriz. Eşitlik ve özgürlük onun için de erotik ilişkinin koşuludur. Erotik ilişkiyi ne birle, ne de heteroseksüellikle sınırlayan Beauvoir için cinsiyet farklılığı bir doğaya sahip olmadığı gibi hep oluş içerisinde bulunur. Bu kitapta değinmediğim çok önemli bir nokta: Cömertlik olarak düşünülen erotik ilişki, Beauvoir'da her zaman üçüncü kişiye geçirgendir; yani çok aşkıllığı savunur, üçüncüyü dışlamaz. O, üçüncünün erotik ilişki içerisindeki statüsünü toplumsal cinsiyet bakımından ve toplumsal cinsiyete karşı düşünmeyi denemiştir.

Heteroseksüel aşkı düşünmeye başlar başlamaz, sevgi, dostluk ve muhabbet kadar; müdahale, saldırı, savaş, güçsüzleştirme, çürütme, tabi kılma, kapatma, eve ve yeniden üretime mahkûm etme, dışlama, ezme öğelerini de hesaba katmak gerekir. “Kadın doğulmaz, kadın olunur” cümlesini bugün *cisgender* olan ve olmayan ayrımı bakımından da yeniden ele almak lazım. Doğduğunda kimsenin kadın olup olmayacağını bilemeyiz. Bildiğimizi sanıyorsak eğer, *cisgender* bir normatif düzen içerisinde konuşuyoruz demektir. Kadın veya erkek doğulduğunu varsaymaya devam ediyoruz anlamına gelir bu.

Eros tartışmasını ekonomik terimlerle yapan ilk metin Şölen'dir. Eros'un doğumu da birbiriyle tezat teşkil eden iki kökene bağlanır: Bolluk ve Yoksulluk (203b). Eros'un anası yoksulluk hiç öyle ince ve zarif filan değildir; kaba, pis, evsiz barksız, yalınayaktır. Kimi zaman aç, kimi zaman tok dağda bayırda, kapı önlerinde, yol köşelerinde yatar kalkar (203d). Eros'un babası bolluk ise hep güzelin ve iyinin peşindedir, yüreklidir, atılgandır, dayanıklıdır; yaman avcıdır, hep tuzaklar kurar; fikirlere ve buluşlara düşkündür, ömrü kafa yormakla geçer; bilicilikte ve büyücülükte eşsizdir.

Bu çifte köken erosu paradoksal bir ekonominin içine sokar. Bakarsın bolluk içinde gelişir, yaşar, ama birdenbire durup dururken ölür; sonra yine babasının tabiatı gereği bir çaresini bulup dirilir. Bir şeyin eline geçmesiyle elinden kaçması bir olur. Kısacası, Eros hiçbir zaman ne yokluk içindedir ne de varlık içinde. Bolluk içinde yaşar, yoksulluk içerisinde sürünüp durur. Bolluk her zaman

mutluluk demek olmadığı gibi, yoksulluk da her zaman mutsuzluk demek değildir. Aslında burada söz konusu olan, yoksulluğun biriktirmemesiyle beraber gelecek endişesi taşımaması ve sahip olma derdi olmamasıdır. Eros'un anası çalışmaz, yani çalışmanın kurduğu kısıtlı ekonominin içerisinde bir köle değildir. Onun yoksulluğu kölece değil, sersericedir. Bolluk da bir biriktirme güdüsüyle ilişkilendirilerek değil, elden çıkarma, harcama, cömertçe etkinlik, bir şans, bir kolaylık gibi tarif edilmiştir.

Bataille erosu kısıtlı ekonomi içerisinde yaşayabilecek bir varlık olarak görmez; eros her zaman genel bir ekonomiye aittir, genel ekonominin içerisinde yaşar. *Şölen*'de Eros'un karakterini sevilene bakarak değil, sevene bakarak anlayabileceğimiz vurgulanır. Kısıtlı ekonominin saikleriyle kurulan ilişkiler boğucudur, yaşam sevinçinden yoksun bırakır insanı. Hayata tutunmak için, var kalma mücadelesine veya iyi yaşamak için kullanılmaya rıza göstermez; hayatı egemence (kendi olarak) yaşamayı talep eder. Güzel, ince, kırılğan bir varlıktan değil, evsiz, barksız, serseri, yoksul, bin bir düzen ve çareyle dolu, varoluşunda cömert bir *daimon*'dan bahsediyoruz. Lacan'ın dediğine göre kendisinde olmayanı onu talep etmeye veren bir varlıktır bu.

Şölen'de Eros'u Tanrıların en eskisi, en saygı değeri, en güçlüsü olarak anan Phaidros'tur. Eros insanlara hem hayatları süresince hem de öldükten sonra erdem ve mutluluk kazandırır (180c). Phaidros Eros'u güzellik ve mutlulukla ilişkilendirerek över; bunun sonradan sorunsallaştırılacağını biliyoruz. Erdem de mutluluk da eylemekle ve iyi eylemekle ilgili, ancak her pathos gibi eros da öz-nede başlamıyor, öznenin iradesine dayanmıyor; varlıkta bulunuyor. Erdeme olduğu kadar düşkünlüğe, mutluluğa olduğu kadar belaya da gidebilir insan erosun peşinden.

İkinci konuşmayı yapan Pausanias ise Phaidros'u tamamen reddetmese de onun söylediklerine bir soruyla yanıt verir. Sevgi (eros) çeşit çeşittir. Hangi tip erosu öveceğiz? Eros Afrodit'ten ayrılmaz, ama Afrodit tek değildir, iki Afrodit vardır. 1) Göğün kızı Afrodit 2) Zeus ile Dione'nin kızı Afrodit (*orta malı* Afrodit).

Pausanias diyor ki: “Ne yaparsak yapalım, yaptığımız iş kendiliğinden güzel veya çirkin olmaz. Güzellik veya çirkinlik işin yapılış biçiminden doğar. Bunları güzel, doğru dürüst yaparsak güzel olur, yapmazsak çirkin olur. Sevmek için de bu geçerlidir. Güzel olan, övülmeye değer olan her türlü sevgi değil, bizi sevginin güzeline yönelten sevgidir.” Peki ama sevmenin güzeli ve çirkinini nedir, nasıl belirlenir? Güzel sevme göksel Afrodit’in takipçilerinin sevme tarzını belirtir ve bu sevginin yöneldiği nesne delikanlılar, ürünü ise ruhun doğurduğu fikirlerdir. Çirkin sevme ise *orta malı* Afrodit’in peşinden gidenlerin sevme tarzıdır ve yöneldiği nesne kadınlardır. Sevilenin güzel mi çirkin mi, akıllı mı aptal mı olduğuna bakılmadan seçildiği ilişkiler. Orta malı Afrodit’i takip etmek, aşağılık bir karakterin bedensel arzularını tatmin etmek için ölçüsüz ve edepsizce kadınlarla düşüp kalkması olarak anlatılıyor. Düşünüp taşınarak seçilmiş kadınlarla soyu sürdürmek ve asil çocukları üretmek için yapılan evlilikler bunun dışında mı kalıyor? Orta malı Afrodit ile göksel Afrodit arasındaki ayrımın genel olarak heteroseksüel aşk ile eşcinsel aşk ayrımına tekabül ettiği söylenebilir mi? Kadınlar arası eşcinsel ilişkiler bu ayrıma göre nereye düşer? Platon’un farkında olduğu gibi, bu konuşma biçimleri bir yerden diğerine, bir zamandan diğerine değişebilecek eros gelenekleridir. Bu geleneklerin doğruluğunu, iyiliğini tesis etmenin bağımsız bir kriteri var mı?

Erkekler arası eşcinsel ilişkilerin göksel Afrodit’le değil, toplumdan kovulan orta malı Afrodit’le ilişkilendirildiği modern eros geleneği erosun Tanrı sevgisi kısmını ötekine duyulan cinsel arzu-
dan tamamen ayırt etmeye çalışır. Bataile’in eros üzerine yazdıklarına genel olarak baktığımızda göksel Afrodit ile orta malı Afrodit’in birbirine karıştırıldığını görürüz. Bataille iki Afrodit arasındaki ilişkinin karıştıktan ibaret olmadığını, orta malı Afrodit’in göksel Afrodit’in öteki yüzü olduğunu ima eder. Göksel Afrodit’le ilişkilendirilen ve yüceltilen anne ve iffetli eş figürlerine inanmaz. An-nede bir orta malı Afrodit, orta malı Afrodit’te ise tanrısal ve ilahi olanı bulur. Eros da toplumsal yasakları ve tabuları ihlal etmeyle,

uç deneyimlerle ilişkilendirilmiştir. Heteroseksüel eros kuirleştirilmiş, kuir hazlar dinselleşmiş, eros ile dindışı dünyadan çıkmanın, esaretten kurtulmanın yolları aranmıştır. Bunu, Kristeva'nın Bataille'la kurduğu, farklı momentleri olan, fakat gittikçe azalan, yoğunluğunu kaybeden ve bir anlamamazlığa dönüşen entelektüel ilişkiye odaklanarak söylemeye çalıştım.

Şölen'e geri dönelim: Sevgi her zaman iyinin peşine düşmektir, iyinin her zaman için bizimle olmak istemesini dilemektir. Bu da 206b'de *psukhe* ve bedene göre güzellik içinde doğurma, üretme olarak (*fecundity*) tanımlanmıştır. Bu ölümlü bir varlığa ölümsüzlüğü getirir. Sokrates sevginin kendisinde iyi ve güzel olmadığını iyiyi ve güzeli arzuladığını söyler. Arzu bizde olanı değil olmayanı arzulamaktır. Arzu bir yoksunluğa dayanır ve insan kendisinde olandan yoksun olmaz. Elbette bizde şimdi olan gelecekte olmayabilir ve insanın yarın kendisinde olmayacak olanı arzulayacağını tasavvur etmek de mümkündür. Bizde olmayan, olmayanın zamansal kipleriyle düşünülür: Bir süre sonra bizde olmayacak olan, kaybedeceğimiz veya henüz olmayacak olan, elde edecek olduğumuz bir şey. İki durumda da eros bize bir şey katar, bizi güçlendirir. Hayatımıza başkasıyla erotik ilişki yoluyla kattığımız özellik her ne ise, hiçbir nesnenin yapamadığı şeyi yapar: Yaşam enerjimizi ve yaşama sevincimizi artırır.

Erosu bir yaşam enerjisi olarak düşünme girişiminde Bataille'ı izleyerek erosun olumsuz ve yıkıcı boyutunu yaşam sevincinin genel ekonomisiyle ilişkilendirmeye çalıştım. Harcamak, sarf etmek iyi hissettirir; ama elde ettiğimiz, biriktirdiğimiz nesneler bizi mutlu etmeye yetmez. Aksine iyi organize edilmiş ve başa çıkılmış yaşamlar içerisinde boğuluruz. Rahatlatacak şey her şeyin yıkılması, arzunun hareket edebilir hale gelmesi, hayatın önünün açılmasıdır. Bataille olumsuzluğun sadece iktidar ilişkilerinden kaynaklandığını, akışın doğasına ilişkin olduğunu, yaşamın ekonomik büyümeye dayalı kurumlarca hapsedilemeyeceğini göstermek ister. Erosun şiddetle ilişkisi sadece iktidar kurma bakımından mı ele alınmalı? Enerjimizi işe ve büyümeye koştan dindışı dünyadaki kölelik-

ten çıkış deneyimi de bir şiddet deneyimidir. Egemenlik deneyimi olarak şiddet, başka türlüye açılma, özgürleştirici, insanı kendisiyle ve hatta tüm canlılıkla, genel olarak varoluşla temas ettiren deneyimdir.

Bataille erotik enerji üstüne yazdığında Platon'a, erosu bilmeye değil bilmemeye bağlayarak da itiraz eder. *Şölen*'de erosla bilme arasındaki ilişki de ara nokta olarak ifade edilmiştir. Eros ne bilme ne de bilmemedir, çünkü bir ara noktadadır; yani insan bir kanının doğru olduğuna kanaat getirir ama temellendiremez, inandığı bir önermenin neden doğru olduğunu açıklayamaz. Platon'un *Menon*'da kullandığı paradoks, aslında çok önemli bir felsefi başlangıç noktasıdır: İnsan cahilse bilgisiz olduğunu bilmez, kendisini bilgili sayar. Bilgiliyse hakikati bulmuştur, daha fazla aramasına gerek yoktur. Fakat yarı cahilse eksikliğinin farkındadır, o zaman kendisinde olmayanı, yani bilmeyi, bilgeliği arzulayabilir. Bataille Platon'a itiraz ederek erotik ilişkinin bizi bilmemeye götürdüğünü vurgular. O, tam da bu bilmemeyi kendi bilinci olarak tarif eder. Sözü-nü ettiği bilinç aslında tüm canlılıkla ilişkinin yeniden kurulduğu bir bilinçtir. Sevginin kozmik bir ifadesidir.

Luce Irigaray eros etiğinin cinsiyet farklılığı kültürüne dayandığını ve böyle bir kültürü ürettiğini öne sürmesi bakımından erosun ilk felsefi ifadesi diyebileceğimiz başlangıcı tekrarlar. Daha doğrusu, onda henüz tam olarak gerçekleşmemiş virtüel bir imkânı açığa çıkarır. Bedensellik ile tinsellik arasındaki ilişkiyi birbirine sarmalanmış olarak görmeyi başardıkları için Doğu kültürleri erosu anlamak bakımından Batı kültürlerinden çok daha donanımlıdır ona göre. Batı'nın erosa bakışına böyle bir yaklaşım hâkim olmamıştır. Irigaray metinleri, tek cinsiyete göre belirlenmiş erkek egemen kültürün kadın bedeninden doğan bir tinselliği üretmemek için koyduğu kendini koruma mekanizmalarını deşifre eder ve bastırılan bir kültürel başkalığın, başkalıkların içeri alınmasına çalışır.

Kurumları tek cinsiyete göre düzenlenmiş bir kültürde başka cinsiyetler hiçbir zaman oldukları gibi, oluş halinde, akışkanlıkları içerisinde beliremeyecekler, dile gelemeyeceklerdir. Simone de

Beauvoir'dan sonra yazdığı halde, Irigaray, toplumsal olmayan, fakat kültürel olarak varolabilecek dişi cinsiyeti, en saf haliyle, bir *mutlak başkalık* olarak düşünür. Burada ne biyolojik bir özcülük ne de kültürel bir özcülük vardır. Zira henüz böyle bir öz belirlenmemiştir, psikanaliz ve dekonstrüksiyon gibi hermenötik yöntemlerle fenomenolojik olarak belirmesine çalışılmakta, araştırılmakta olan bir varlıktan söz edebiliriz elbette.

Irigaray'ın eros etiğini, onun, *Şölen*'in sonunda Sokrates'in konuşturduğu Diotima'nın eros ilişkisini doğurganlığa tabi kılmasını eleştirmesinden yola çıkarak düşünmeye başlayabiliriz. Heteroseksüel ilişkide velüdiyet, erkekler arası ilişkide ise fikirler, eserler olacaktır. Erekselliğin erotik ilişkiyi belirlediğinin tasavvur edilmesi, erotik ilişkiye ilişkin çifte-yadsımalı ne/ne de dilinin kaybolması anlamına gelir. Diotima'ya göre sevgi ne güzeldir ne de çirkin, ne bilgilidir ne de bilgisiz, ne iyidir ne de kötü; sevgi bir ara noktadır. Eğer tanrılar mutlu ve güzelse sevgi bir Tanrı olamaz. Ne ölümlü ne ölümsüz, ikisinin arasında bir şeydir. Bir Tanrı değil insanlarla tanrılar arasında aracılık eden bir *daimon*'dur. Irigaray *Cinsiyet Farklılığı Etiği*'nde, *Şölen*'i yorumladığı "Aşk Büyücüsü"nde, Diotima'nın konuşmasının başıyla sonu arasındaki farka, uyumsuzluğa işaret eder. Diotima, konuşmasının başında kesin ve katı tanımlardan kaçır ve ara noktalar üzerinde durmayı tercih eder. Eros seven ile sevilen arasındaki ara noktadadır. Seven olmayı belirleyen şey, insanın varlıkta, olma tarzında bir değişikliğin meydana gelmesidir. Bu değişiklik ancak bir ilişkide, bir yönelimde bir ara terim varsa meydana gelir. Irigaray'a göre sevmek, sevenin hem sevilenle hem de kendisiyle bir ilişki kurma biçimidir.

Diotima'nın ruhun doğurganlığını erkekler arası aşkla, bedene göre doğurmayı ise kadınlarla aşkla ilişkilendirdiğinde Irigaray'a göre ara noktanın artık gözetilmediği bir düzene sığır. Ara noktayı önemsemek nedir peki? Erosu iki terim arasında konumlandırmaktır, yani erosu bir ilişkinin içine yerleştirmektir. Irigaray bunu yapmanın ilişkiyi de bir üçüncü gibi ele almak olduğuna işaret ediyor. Peki bu üçüncü ikiden sonra mıdır yoksa önce midir? İlişkinin iki

terimi veya ilişkiye girenler hakkında sanki bunlar o ilişkiden önce varolanlarmış gibi söz edebilir miyiz? Irigaray'a göre farklı cinsiyetler önceden beri vardır, onları eros meydana getirmez. Eros onların başkayla ve kendi kendileriyle ilişki kurmalarına imkân verir. Erotik ilişki özünde doğurganlıktır ama doğurganlığın, aşkınlık hareketi içerisinde ebedi bir hakikate veya varlığa ulaşma olmadığını da ekleyelim. Erosu ne aşkın bir hakikate ulaşma ne de yeniden üreme, bir insanı dünyaya getirme yoluyla ölümsüzlüğe ulaşma ereğine bağlayabiliriz. Doğurganlık, ne bu dünyada ne onu aşan bir yerde ölümsüzlüğe ilişkindir, sonluluk düzleminde önce ilişkideki farkların kendilerini nasıl yeniden ürettiklerine bakmalıyız. Bu nasıl yapılmalı peki? Soruyu böyle sorduğumuzda ilişkinin yaşanmasına dair normatif bir boyut açılmaktadır.

Irigaray'ın eros ilişkisindeki yakınlık, mesafe, yaratıcılık, başkalık ve dil üzerine yazdıkları tek cinsiyetli kültürde olmayan, bir bakıma imkânsız şeylerdir. Denebilir ki Irigaray aslında olmayan erosun, virtüel bir erosun düşünürüdür. Yokluk hep bir hayal kırıklığı, bir sızlanma, bir diri diri gömülme olarak döner. Antigone okumasında da işte bu çıkıyor ortaya. Irigaray'ın ve Judith Butler'ın *Antigone* okumalarını karşılaştırmamızın amacı Hegel'in bu iki okurunun akrabalık ve arzuya nasıl farklı yaklaştıklarını göstermektir.

Platon'un diyalogu kökensel veya değil, iki cinsiyet olduğunu kabul eder ancak arzusun farklı yönelimleri, farklı erotik ilişkiler, farklı cinsellikler olmasını da geleneksel bir veri, yani ethos içinde zaten verili bir durum kabul eder. İnsanların kurdukları erotik ilişkiler ve yaptıkları cinsel tercihlerden onların hangi tanrıyı takip ettiklerine değinilerek söz edilir. Ruhun bir tanrıyı takip ettiğinden söz etmek onun doğasından dem vurmanın bir vesilesidir. Cinsiyet farkı gibi, erotik ilişki de bedenden çok ruhun özellikleriyle ilgili gibi anlatılmıştır ve bir ruhlar hiyerarşisi içerisinde değerlendirilmiştir. Cinsellikler birbirini dışlayıcı olarak kurulmaz; fakat erkekler arası erotik ilişkiler, bilgi ve varlıkla ilişkisi bakımından kadınlarla ilişkilerden üstün olarak konumlandırılmıştır. Bu hiyerarşi ataerkil kültürün yapısal bir özelliğidir.

Belli ki eros ve philia ile birlikte ortaya çıkan bağılıklar siyasi bir anlam da taşıyor, sadece erkeklere mahsus olan kamusal alandaki güç ilişkilerini etkiliyor. İktidar sevginin yarattığı değerleri ister mi? Gerçek anlaşma, gerçek dostluk ister mi? Düşünceyi ve bedeni geliştirme kaygısı güder mi? Bugün hâlâ geçerli olan bu politik soruları ilk kez *Şölen* sormuştur. Hâlâ bu eros meselesi, hem etik hem de politik olarak göz önüne alındığında, baştakilerin zorbalığı ve alttakilerin pısrıklılığıyla çerçeveleniyor. Toplumsal cinsiyetin cinsiyetli bedenleri maddeselleştirerek üretmesi ve aslında *iktidar* demek olması. Platon'un eros etiğinin iddiasını, bu konuda yazan tüm düşünürler paylaşıyor: Sevgi zorbalıklara son verir. Açıkça sevmek gizli gizli sevmekten iyidir. En iyi, en soylu, en değerli insanlar, başkalarından çirkin de olsalar, sevmektedir. Sevmenin özgürlüğü de vurgulanır sonra. İnsanlar da Tanrılar da sevene tam bir özgürlük vermişlerdir: Sevgi yemini yemin sayılmaz (183c).

Kuir kuramı çerçevesinde Butler'ın toplumsal cinsiyet kavramıyla doğalcı kuir kuramlarını kıyasladım. *Cinsiyetli Olmak* adlı derlemede Butler'ı yorumlayan bir makale yayımlamıştım. Bu kitapta sadece Butler'ın Antigone okumasıyla ilgilendim. Butler doğalcılığı eleştiren bir kuir kuramı ortaya koymuştur. Ancak onun eleştirdiği belirlenimci bir doğalcılıktır. Yeni doğalcı yaklaşımlar evrim kuramından beslenirler ve cinsiyet farklılığını ikiyle sınırlandırmadan çoğalan bir fark olarak ele alırlar. Doğayı nasıl düşündüğümüz önemli, cinsiyet doğal bir varlığa sahip olsa bile bunun belirlenimci bir tarzda kavranması için yeterli sebep yok. Doğa sandığımızdan çok daha dinamik olabilir. Dahası, doğa arzusunun karşılaşmalar, dil ve imge boyutları içerisinde açıldığı ölçüde doğal belirlenimden söz etmek zor. Aslında doğal belirlenimcilikle olduğu kadar kültürel belirlenimciliklerle de mücadele etmek zorundayız çünkü iki tür belirlenim de akışkanlığı durduruyor. Elbette Butler bence kültürel belirlenimcilikle de çok mücadele ediyor. Farklı kuir kuramlarının nasıl farklı ontolojilerden yola çıktıklarını göstermek beni çok ilgilendirdi çünkü felsefi sorunların bu konuların içerisinde de ortaya çıktığını ortaya koymak ele aldığımız meselelerin neden

felsefî olarak çalışılması gerektiğini anlatmayı kolaylaştırıyor.

Luce Irigaray gibi Jean-Luc Nancy de *Şölen* üstüne konuşur. Fakat Irigaray'ın sorusu cinsiyet farklılığı sorusu iken Jean-Luc Nancy erotik ilişkiden cinsiyet farklılığını nötrleştirerek bahsetmektedir. Jean-Luc Nancy'nin stratejisi, nötrleştirmeyi tercih etmesi bakımından Derrida'nın cinsiyet farklılığı tartışmasını anımsatır. *Başkalık Deneyimi*'nde Derrida'nın bu konudaki yaklaşımını ve feminizmle ilişkisini tartışmıştım. Derrida gibi Jean-Luc Nancy de, cinsiyeti sosyolojik, psikolojik, biyolojik, antropolojik vs., bir sorunsal olarak görmeye veya ikiye indirgemeye karşıdır. Ancak Derrida cinsiyetin sayılamaz kadar çok olduğu bir ontolojik düzleme işaret etmişti, Nancy'nin tasarısı ise erotik ilişkiyi konuşmak. Derrida'nın arzu ve erostan uzak durduğunu düşünüyorum. *Platon'un Eczanesi*'nde *Phaidros* diyalogunu bile, eros izleğini görmezden gelerek, söz ile yazı arasındaki ilişkiyi merkeze alarak tartışmayı tercih etmiştir. Belki de erosun *pharmakon*'la bağıını kuran bir okuma, erosu *pharmakon*'da temellendiren bir yorum Derrida'nın eros hakkında neler söyleyebileceğini spekülâtif bir biçimde kurgulayabilirdi.

Heidegger dünyada olmayı düşünürken cinsiyeti nötrleştirmeye gerek duymuştu. Jean-Luc Nancy de cinsiyeti, cinselliği, cinsel ilişkiyi nötrleştirerek düşünmeyi tercih ediyor. Nancy cinsiyet farkını ve erotik ilişkiyi, cinsel ilişkiyi nasıl kavlıyor? Ne Heidegger ne de Derrida arzudan ve cinsel ilişkiden söz ederler. Bu konularda konuştuğu için Nancy onlardan daha başka bir felsefe yapıyor. Özneyi cinsel arzusu bakımından, bedeni ilişki bedeni olarak, ilişkiyi yakınlığın sonsuzlaşmasına imkân veren bir ilişki olarak düşünür. Bu çerçevede cinsiyet farkını cinsel ilişkiden bağımsız olarak kavrayamayız. Yalıtılmış bir özneye ait bir fark değildir bu. Cinsiyet farkı, potansiyel veya aktüel olarak varolan cinsel ilişkilerde cereyan eden farklılaşma hareketi içinde meydana gelir. Nancy'yi asıl ilgilendiren sorun cinsiyetli olan bir tekilliğin cinsellik (cinsel olmak, cinsel varlık) tarafından nasıl varlığa getirildiği sorunudur. Cinsel varlık, cinsiyeti ikiye sınırlanamaz, sayılamaz kılar; hem değişmenin hem de ertelemenin farklılaşma hareketi içine yerleştirir.

Ricoeur üzerine yazdığım bölüm bu kitabın feminist politikayla ilişkisini kurma arayışı içerisinde ortaya çıktı. Liberal feminizm kadınların ezilmesini toplumsal cinsiyet rollerine bağlar ve cinsel eşitliğe, toplumsal cinsiyet eşitliği ve adaletinin sağlanmasıyla ulaşılabileceğini öne sürer. Toplumun eşit ve adil olması için kadınların ve erkeklerin eşit toplumsal, siyasi, ekonomik hakları, özgürlükleri ve fırsatları olmalıdır. Liberal feminizme göre kadınlar da erkeklerin sahip olduğu ahlaki ve siyasi haklara sahip olmalıdırlar ve toplumsal cinsiyet eşitliği, halihazırda eşitsizliği sürdürerek varolan toplumsal kurumları ve siyasi sistemleri değiştirmek suretiyle sağlanır. Liberal feministler eşlerin evin dışında sarf ettikleri ücretli ve evin içinde sarf ettikleri ücretsiz emeğin kadınların aleyhine eşitsiz olduğunu öne sürerler. Toplumun kadınlardan ev içinde daha çok emek vermelerini ve hizmet etmelerini beklediği yarı geleneksel aile hayatı, kadınlara ve çocuklara zararlıdır. Liberal feminizmin kurumları dönüştürme yoluyla kadınları hak öznesi haline getirebileceği düşüncesi Ricoeur'ün hak öznesi nedir tartışmasına bakarsak yetersizdir. Ricoeur'ün düşüncesinin feminizme katkı sağlayabileceği son yıllarda fark edildi. Bunun tersi de geçerli. Feminizm de Ricoeur'ün kuramına katkıda bulunabilir. Yapısal ve kurumsal baskı hak öznesi olmanın önünde engel oluşturabiliyor. Hak öznesi olma altı doldurulması gereken bir kavram. Ricoeur özneliğin kapasitelerine ve bu kapasitelerin gerçekleşmesinin koşullarına dair önemli tezler ileri sürüyor. Feminizmin özerk özne kavramını kullanırken bu arka plana açılması, liberal feminizmin bazı yüzeyel görüşlerine eleştirel bir gözle bakmamızı sağlayacaktır. Eros'un ve cinsiyet farklılığının öznesini, iktidar sorunsalını ve modern özneliğe getirilen eleştirileri ıskalamadan özerk bir özne olarak düşünme yolunda Ricoeur bize yeni bir başlangıç sağlayabilir. Özellikle de öznenin özerkliğini ilişkisellikten itibaren düşündüğü ve ilişkiye yerleştirdiği için, bu makaleyi cinsel ezilmenin özne olarak ezilme ile ilişkisini kurmak için kullanabiliriz.

Bu kitabı yazmak uzun zaman aldı. Farklı zamanlarda, Türkçe ve yabancı dillerde yayımlanmış bölümleri var. Konferanslarda su-

nulan, yeniden yazılan, düzeltilen, eklenen parçaları var. Bazı bölümler Koç Üniversitesi'nde verdiğim derslerden "Toplumsal Cinsiyet Üzerine Felsefi Perspektifler", "Psikanaliz ve Feminizm", "Kadınlar, İnsan Hakları ve Ayrımcılık" gibi derslerin notlarından çıktı. Aileme, iyi ve kötü günlerimde yanımda olan dostlarıma, bu konuları derslerimde paylaştığım ve muhatabım kabul ettiğim öğrencilerime teşekkürü borç bilirim.

28.08.2017, Gümüşlük

Kadınlar Mutlaka Özgür Olacak

Simone de Beauvoir ve Mutlak Üzerine



SON YILLARDA Simone de Beauvoir üzerine yapılan çalışmalara baktığımızda, onun G. W. F. Hegel'in felsefesiyle ilişkisi üzerine daha çok düşünüldüğünü gözlemleyebiliriz. Kısa bir zaman öncesine dek Beauvoir literatüründe, onun Hegel'i, Alexandre Kojève'in 1930'larda *École Pratique des Hautes Études*'de verdiği derslerden öğrendiğine ilişkin genel bir kabul vardı. Üstelik Hegel'i okuyuşunun Sartre'ın Hegel okumasına çok benzediği düşünülüyordu. Eva Lundgren-Gothlin, 1996 yılında yazdığı *Cinsiyet ve Varoluş*'ta Beauvoir'ı, felsefesi derinliğine okunmadan, Sartre'ın varoluşçuluğuyla aynı sayılma kaderinden kurtarmaya çalıştı, ancak o da Beauvoir'ın Hegel okumasını Sartre'ınki gibi Kojève'in derslerine dayandırıyor. Nancy Bauer de 2001 yılında yazdığı bir makalede Beauvoir'ın Hegel'le kurduğu felsefi ilişkinin Sartre'ın kurduğu ilişkiden farklı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Kimberly Hutchings, *Hegel ve Feminist Felsefe*'de (2003), Merly Altman da "Beauvoir, Hegel, Savaş"ta (2007) Beauvoir'ın Hegelciliği üzerine yeniden düşünmeye giriştiler. Altman, Beauvoir'ın çok gençken yazdığı güncelere ve fragmanlara dönerek Hegel'in onun üzerindeki etkisinin sanıldığından daha kapsamlı olduğunu altını çizdi; fakat bu etkiye onun "neyi sahiplendiği, neyi çalışıp reddettiği"ne dikkat ederek yaklaşmak gerekiyordu (2007: 67). Ben de Altman'ın Hegel felsefesinin Beauvoir üzerinde etkili olduğu tezine katılıyorum ve

bu etkiyi tarihteki Mutlak sorunu bağlamında ele alabileceğimizi öne sürüyorum. Şimdiye dek feministler Beauvoir'ın köle-efendi diyalektiğini kadının ezilmesi bağlamında yeniden ele alışına odaklandılar. Alison Stone'un dediği gibi, "Simone de Beauvoir Hegel'in köle-efendi diyalektiğini, kadının Öteki olduğu kuramını oluşturmak için ele alır ve yeniden çalışır" (2004: 301). Bu bağlamda "Öteki"nden kasıt mutlak başkalıktır. Beauvoir kadının mutlak başka olduğuna inanmamaya davet eder okurunu, ataerkil bir mittir çünkü bu. Bu yazıda, Beauvoir'ın kadınların özgürleşmesi hakkındaki tezlerinde kullanmaktan kaçınmadığı gereklilik veya zorunluluk dilinin Hegel'in Mutlak mefhumunu yorumlamasıyla ilişkili olabileceğine dair sezgilerimi, belki de fiktisel bir kurgumu paylaşmak istiyorum.

İlk bölümde, Beauvoir'ın tarih kavrayışının birden fazla kaynağı olduğunu göstermeyi deneyeceğim. İkinci bölümde, Hegel'in Mutlak konusunda söylediklerine değindikten sonra Beauvoir'ın bunları kadının Mutlak'la ilişkisi nedir sorusunun ışığında yeniden ele aldığına işaret edeceğim. Tarih ataerkilliğin tarihi olarak sorun-sallaştırıldığı halde, *İkinci Cins* onu aynı zamanda da, kadının özgürleşmesini kapsayan bir biçimde, Mutlak'ın özgürlük olarak tezahür etmesi, yani aşkınlığın eşitlik yoluyla dünyaya gelmesi olarak görür. Son olarak, bu çerçevede, Beauvoir'ın tarihte Mutlak'ı okumasının, tinin tarihteki varlığının oldukça personalist (kişiyi değerlerin taşıyıcısı olarak kavrayan felsefi yaklaşım) bir tarzda yeniden yorumlanmasından etkilendiğini söylemek istiyorum.

Genç Simone de Beauvoir'ın Entelektüel Tarihi

Merly Altman'ın "Beauvoir, Hegel, Savaş"ta belirttiği gibi, Simone de Beauvoir Hegel'le 1920'lerde başkalarının Hegel üzerine yaptığı çalışmalar sayesinde tanışmıştır. Bu dönemde başkalarının Hegel üzerine yazdıklarıyla ilgileniyordu; 1940'larda *Tinin Görüngübili-mi*'ni okuması, belli bir ölçüde ilk okuduğu bu yorumların onda uyandırdığı beklentilerle şekillenmiştir. Hegel'in kendisinin metin-

lerini 1920'lerde henüz okumadığı için bu felsefe hakkında ilk elden bir bilgi sahibi olmasa bile, yine de, dolaylı bir biçimde Hegel'in etkisi altındaydı. Maurice Barrès'in dediği gibi: "Bir öğretiden etkilenmek için onu bilmek gerekmez; onu solumak yeterlidir" (1904: 18). Altman'ın Beauvoir'ın entelektüel tarihini yeniden kurma girişiminin takip ettiği yolu genel olarak doğru buluyorum, fakat Beauvoir'ın Hegel'le kurduğu ilk ilişkinin daha heterojen ve karmaşık olduğunu gösteren diğer bazı temas noktalarını veya etkileşimleri de tabloya eklemekte fayda görüyorum. Meryl Altman, Beauvoir'ın Hegel'le gerçeküstücü ve avangard bir grup olan Philosophies sayesinde tanıştığını söyler; bu grupta Hegel bir idealist olarak, fakat eksantrik, akademik olarak kabul görmeyecek bir yorumla okunmaktadır. Bu gruptakiler Hegel'i okurken, Mutlak'ın dünyada nasıl mevcut olduğu sorununa odaklanıyorlardı. Gerçeküstücülüğü bir Mutlak arayışı olarak okumak ilginçtir, zira gerçeküstücülük hem Mutlak'ı aşkın bir varlık olarak Tanrı'yla özdeşleştirmeyi hem de insani dünyanın gerçekliğini sonlu ve olumsal varlıkların bütününe indirgemeyi reddeder. Diyalektiği gerçek olan her şeyin aklileştirilmesi olarak görerek eleştirel bir tarzda sınırlandırır ve gerçeküstü olanı, akılsallığın diyalektik makinesinin çalışmasının ötesinde ve üzerinde, Mutlak'ın tezahür edebileceği başka bir biçim olarak devreye sokar.¹

*Bir Felsefe Öğrencisinin Güncesi'*nde (2006a), 1926 tarihli kısa metinlerde Beauvoir, Louis Aragon'un Hegel okumasının yanı sıra Barrès'in Hegel okumasından da söz eder. Beauvoir, Barrès'te He-

1. Philosophies grubu *L'Esprit* adında bir dergi çıkarıyordu. Bu dergi sadece iki yıl, 1926-27 yıllarında yayın hayatını sürdürebilmiştir. Emmanuel Mounier'nin 1930 yılında çıkardığı *L'Esprit* dergisiyle karıştırılmamalıdır. Philosophies grubu gerçeküstücü mistiklerden oluşuyordu, oysa 1930'larda çıkan *L'Esprit* kendilerine sosyalist ve cemaatçi personalistler diyen Hristiyan filozoflar tarafından çıkartılıyordu. Mounier'nin *L'Esprit*'si Beauvoir'ın yaşamı boyunca Fransız düşün sahnesinde *Les Temps Modernes* ile birlikte hep varoldu ve bugün de yayın hayatına devam etmektedir. Beauvoir'ın bu dergide 1930'lardan itibaren yer alan, Hegel'den sonra tinsel olanın nasıl düşünülebileceğine ilişkin çeşitli tartışmalarla tanış olduğunu varsayabiliriz.

gel'in felsefesinin çağdaş anlamı üzerine kafa yoran bir düşünür bulmuştur. *Hegel'den Kuzey Kantinlerine* başlıklı, ilk kez 1894 yılında yayımlanmış metninde Barrès, Hegel'in politik açıdan muhafazakâr bir düşünür olduğunu söyler. Bununla birlikte, fikirlerin ve ilkelerin gizemli kaderleri olduğunu vurgular. “İnsan hiçbir zaman dışarıya salıverdiği fikrin efendisi olamaz” (Barrès 1904: 14) diye yazar.² Hegel öngöremeyeceği, tahmin etmesine imkân olmayan devrimci hareketlerin kökündedir. Hem düşüncesinin etkilerini hesaplayamamış hem de yönüne hâkim olmakta başarısızlığa uğramıştır. Fikirler onları ilk kez aklına getirenlerden, kavrayanlardan bağımsızlaşıp onların amaçlarına karşı işleyebilirler (14). Filozoflar fikirleri ilk kez dile getirir, onlara ilk ifadelerini verirler, ama fikirlerinin, mucitlerine adeta yüz çevirerek tetikledikleri devrimler karşısında mutlaka çaresiz kalırlar. Barrès 1789 Fransız Devrimi'nin devrimci karakterini ve gücünü kaybettiğini ve muhafazakârlaştığını belirtir. Barrès'e göre Hegel'in tetiklediği devrimler sadece komünist ve sosyalist devrimler değildir: Onun felsefesi federalist devrimleri de kışkırtabilecek kaynaklara sahipti. Federalist bir devrim kültürel ve yöresel kimliklerin tanınmasına dayanır; bu sayede, ulus-devlet tarafından dayatılan siyasal birliğin ötesine giden yeni bir siyasal birliğin kurulmasını amaçlar. Barrès Marx'ı da, konjektürlerinde “önceden belirlenmemiş” ve “açık-uçlu” gelişmelere yer vermemekle eleştirir. Beauvoir'ın Barrès'ten devraldığı Hegel imgesinde, filozof gelecek devrimlere yol açabilecek fikirlerin sahibidir. Hegel “Mutlak Tin”den söz ederken içinde yaşadığı çağdan sonra dünyanın atıl kalacağını ummuşsa kendi diyalektiğiyle vahim bir biçimde çelişmiş demektir (Barrès 1904: 21).

Hegel'in hayranlık uyandırıcı diyalektiğinin şunu olumladığı bilinir: Bir birey veya tikel bir olgu, bu ne olursa olsun, İdea'yı katiyen aşıkâr etmez; İdea sonsuzca gelişen bir dizi tezahür içinde belirir. Demek ki hakikat, sadece kısmen, halihazırda varolanın içinde bulunur, esas meydana geliş sürecinde mevcuttur. Hakikat kendisini, ebediyetin geri kalanın-

2. Ce lui qui émet une idée déjà n'en est plus le maître.

da gerçekleştirmeyi sürdürür, ama hiçbir zaman bütünüyle gerçekleştirmez. (Barrès 1904: 22)

Bir Felsefe Öğrencisinin Güncesi Hegel'in felsefesinin üniversitede nasıl öğretildiğinden hiç söz etmez. Bunun sebebi o zamanlar Leon Brunschvicg'in temsil ettiği yeni Kantçı biçimciliğin baskın olduğu Fransız akademisinde Hegel'in akademik külliyata dahil edilmemiş olmasıydı. Altman, Beauvoir'ın tez hocasının o zamanlar felsefe üzerindeki etkisini nasıl tarif ettiğine dikkat çeker. Brunschvicg'in Hegel ve Marx'ı önemsememesi Beauvoir'ın ona saygı duymamasının sebebi olabilir. Alain Badiou'nun dediği gibi, 1920'lerde Fransız felsefesine hâkim eğilimler yaşam felsefesi ve içsellik üzerine yaptığı vurgularla Bergsonculuk ile düşünceye matematiksel bir biçimcilikle yaklaşan Brunschvicg'in yeni-Kantçılığıydı. Badiou şöyle yazar:

Yüzyılın başından beri, o halde, Fransız felsefesi bölünmüş ve diyalektik bir karakter gösterir. Bir yanda bir yaşam felsefesi, diğer yanda bir kavram felsefesi. Yaşam ile kavram arasındaki bu mücadele bunu izleyen dönemin merkezinde bulunur ve iki yönelim insan öznesinin, hem yaşayan bir organizma (içsel, hayvani, organik yaşam) hem de kavramlar yaratan (düşünce, yaratıcılık ve soyutlama kapasitesi) bir varlık olarak göz önüne alınmasında çakışır. (2012: 69)

Badiou'nun Fransız felsefesi betimlemesi İkinci Dünya Savaşı'ndan önce Hegel'in Fransız akademisinin dışındaki entelektüel dünyayı nasıl etkilediği üzerine bir şey söylemez. Beauvoir'ın *İkinci Cins*'te insanı hem içkinlik hem de aşkınlık olarak düşünmesi de bu iki yönelim, yaşam ve kavram arasında bir köprü kurar gibidir. İnsanın varlığını hem içkinlik hem de aşkınlık olarak anlaması, Hegel'in felsefesiyle bir ilişki kurduğuna işaret eder. Bununla birlikte, Kimberly Hutchings'in Beauvoir'ın Hegel'i bir tarihselci olarak yorumladığı iddiasına katılmıyorum. Bu görüş, tarihin sadece sonluluktan ibaret olmadığını, sonlunun sonsuz ve Mutlak'la ilişkisini de içerdiğini ihmal etmektedir. Beauvoir'ın Hegel felsefesiyle uğraşmasının esası burada aranmalıdır. Beauvoir insani dünyanın bütününe Kantçı bir akıl eleştirisinin araçlarını kullanarak düşünmenin,

yani Kantçı anlama yetisinin kavradığı haliyle dünyanın sınırları içinde kalmanın yetersizliği konusunda Hegel'le hemfikiridir. Tarihin meselesi, özne sorusu etrafında ifade edilmiş biçimiyle, beden ile idea veya yaşam ile kavram arasındaki ilişkidir. Burada idea ve kavram Hegelci anlamda sonsuzluğun terimleriyle anlaşılmalıdır, yani tarihi herkese özgürlük getiren ereksel bir hareket olarak kavranılır kılmalıdır.

Beauvoir Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ni ilk defa okuma çabasında Jean Wahl'in felsefi çalışmalarından da faydalanmıştır. Wahl 1926'da *Tinin Görüngübilimi*'nin mutsuz bilinç bölümünü çevirip yayımlamıştı ve bu çeviriye 1929'da yayımlanacak bir yorum metni eşlik eder: *Hegel'in Felsefesinde Bilincin Mutsuzluğu*. Beauvoir *Savaş Güncesi*'nde *Tinin Görüngübilimi*'ni okumasını kolaylaştıracağı umuduyla Wahl'in kitabını 1940'ta Bibliothèque Nationale'de okuduğunu yazar (1990: 339). *Günce*'de sözünü etmediği halde kitabın ilk baskısına sahipti büyük bir ihtimalle. 1930'larda *Tinin Görüngübilimi*'nin temel yapısını ve bütünsel anlamını yorumlamanın ipucu olarak köle-efendi diyalektiğini tercih eden Alexandre Kojève'in tersine, 1920'lerde Wahl *Görüngübilim*'e mutsuz bilincin demeyimlerini merkeze koyarak girmişti. Wahl'e göre Hegel'in diyalektik bir biçimde betimlediği deneyim dizilerinin hepsi mutsuzluktan mutluluğa doğru yolculuk gibi anlatılabilir; bu yolculuk bize bir üst çerçeve sunmaktaydı. Mutluluk, mutlak bilmeye özdeş olarak ele alınmaktaydı; diğer bilinç biçimleri mutsuz olarak anlaşılabilirlerdi, çünkü içinden geçtikleri deneyime karşı kısmen kör oldukları için onun esasından veya hakikatinden habersizdiler. Başka deyişle, bu bilinç şekillerinden hiçbir deneyimlerinin Mutlak bakımından ne anlama geldiğinin farkında değillerdi. Hegel'in "mutsuz bilinç" adını verdiği bilinçte mesele olan şey özbilincin Mutlak'tan radikal bir biçimde ayrı olmasıdır. Özbilinç, Wahl'in Yahudilik'te somutlaştırdığı Mutlak'tan radikal ayrılıktan başlayarak diğer mutsuz bilinç biçimlerinden geçer. Diğer mutsuz bilinç şekilleri arasında, öncelikle Hristiyanlığın üç farklı deneyimi veya çeşidi bulunur; bu deneyimlerde özbilinç Mutlak'ı

arar ve onunla birleşmeye çabalar (Wahl 1929: 58 vd). Üçüncü mutsuz bilinç biçimi kendisinin olandan vazgeçer ve Mutlak'la ilişkisini bir papazın dolayımına teslim eder ki bu teslimiyet paradoksal bir biçimde Mutlak'la birleşmeye götürür. Burada öne sürülen iddia, özbilincin Mutlak'tan ayrılığını aşamadan evrensel akıl olmayacağı iddiası değildir sadece. Evrensel akıl, Mutlak'a tabi olmanın dolayımlanmış deneyimi içerisinde özbilinç kendi duruş noktasından vazgeçtiğinde belirecektir ancak. Mutlak'la birleşme neden bu kadar önemlidir? Burada bilincin aldığı ders, tikel, sonlu bir özbilinç gibi görünenin nihai bir evrensel anlamı olabileceğidir. Hegel onu "somut evrensel" olarak da adlandırır: mutlak bir biçimde evrensel olan ile tikel bir zaman ve mekânda, bir durum içinde bulunanın sentezidir bu. Dahası Hegel, mutsuz bilinçten söz ederken modern evrensel aklın doğuşunu, orta çağların temel dinsellik deneyiminin diyalektik bir sonucu olarak görür. Mutsuz bilinç gizemcilik veya özbilincin iman etme ihtiyacı hakkında yapılmış bir tartışma değildir o halde; tarihin akılsallığı, bir anlam ifade etmesinin aşkın koşulları hakkında bir söylemdir. *Tinin Görüngübilimi*'ni mutsuz bilinç biçimlerinin bir geçidi olarak okumak tarihin nasıl mümkün olduğu, Mutlak'ın insanların dünyasıyla ilişkisinin ne olduğu sorularını ortaya çıkarmaktadır.

Hegel'in Mutlağı ve Beauvoir

Hegel Mutlak'tan logos, doğa ve tin olarak söz eder. Yani Mutlak sistemin bütünüdür ve bu sistemde *kendinde* İdea diyalektik bir hareket içerisine girerek *kendinde ve kendisi için* haline gelir. Kendinde İdea Logos'tur, kendisi için İdea Doğa'dır ve kendinde ve kendisi için İdea Tin'dir. *Mantık Bilimi*'nde, Hegel İdea'dan Varlık, Öz ve Kavram terimleriyle söz eder. Mantık, Doğa'nın ve Tin'in belirişinin mantıksal yapılarını göz önüne serer. Mantıksal İdea olarak Mutlak, dünyanın meflum olarak imkânı veya kavramsal tasarısıdır. Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi aslında "uygulamalı mantık"tır (*Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, § 24). Var-

lık olarak Mutlak dolaysızlıktır; algı dünyasıdır, “bir lanet şeyin ardından bir başkası olarak hayat”tır. Buna karşın öz olarak Mutlak, belirlenmiş varlığın içerdiği özellikler, öğeler, görünümüler çokluğunun, gerçekliklerin dışsal bütünselliğini bir birlik içinde içselleştiren bir düşünümle yadsınmasını gerektirir (*The Science of Logic*, § 810). Öz olarak Mutlak kendisini sonlu gerçeklik olarak açığa vuran süreçtir. Öz olarak Mutlak düşünümün durduğu noktadan açıklanmıştır. Son olarak, Mutlak Tin, Mutlak’ın kendi bilincine varışına ilişkindir. Mutlak İdea’nın üçlü bölünmesi en iyi biçimde, Hegel’in hakikat kavramına göndermeyle anlaşılır:

Hakikat bütündür. Bununla birlikte, bütün, özsel doğanın gelişim süreci içerisinde tamamlanmışlığına ulaşmasıdır. Mutlağın, özü itibarıyla bir sonuç olduğu söylenmelidir, sadece sonunda, hakikatinde ne ise o olur; doğası sırf bundan müteşekkildir, yani aktüel, özne veya kendi olduğundan, kendini geliştirmeden ibarettir. (*Phenomenology of Spirit*, Ön-söz, 81-82)

Başka deyişle, Tin olarak Mutlak, Mutlak’ın en üst tanımıdır (*Phenomenology of Spirit*, § 384). *Mantık*’ta Hegel Mutlak Tin’in zemin olduğunu söyler:

Bu sonuncusu ilkinin, en başta dolaysızlık olarak belirilmiş olanın ortaya çıktığı zemindir aynı zamanda. Bu, kendisini tüm varlığın somut ve nihai, en yüksek hakikati olarak açığa vuran ve gelişimin sonunda kendisini özgürce dışsallaştırdığı bilinen, kendisini dolaysız bir varlığın şekline teslim eden mutlak tin için daha da büyük bir ölçüde doğrudur. Mutlak tin bir dünyanın yaratımına açılır (*sich entschliessend*); ki bu dünya, gelişime ait olan ve bu sonucu önceleyen her şeyi içinde barındırır ve (mutlak tin) başlangıca göre konumunun bu tersine dönüşüyle, ilke olarak sonuca bağlı bir şeye dönüşür. (Hegel, *The Science of Logic*, § 102)

Geleneksel olarak “Mutlak” Tanrı’nın adıdır zira Tanrı aşkın ve tüm ilişkinin ötesindedir: ilişkisiz ve görelî olmayandır. Hegel Tanrı’ya “Mutlak” demeye devam eder fakat Mutlak’ı ilişkili olarak düşünmeye girişir. Böylelikle Tanrı sorununu sonlu ile sonsuz, zorunluluk ile özgürlük arasındaki ilişkinin farklı bir kuruluşuna tabi kılar. Sonuç olarak bu teolojik soru tarihsel insan gerçekliği sorun-

salından ayrılamaz hale gelir. Hegel Mutlak'ı hem töz hem de kendisini bilen Tin olarak düşünmüştür. Şöyle yazar:

Hakikatin ancak sistem olarak aktüel olduğu, veya Tözün özü itibariyle Özne olduğu Tin olarak Mutlak'ın –ki bu en yüksek, modern çağa ve onun dinine ait olan Mefhumdur– temsilinde ifade edilmiştir. Sadece tinsel olan aktüeldir; öz veya kendi içinde varlığı haiz olandır; kendisini kendisiyle ilişkilendirendir ve belirlenmiştir, başka-olan ve kendisi için olandır ve belirlenmişliğinde veya kendisini dışsallaştırmasında, kendi içinde kalır; başka deyişle, *kendisinde ve kendisi içindir*. (1977, Önsöz, § 25)

Hegel metafiziğin Mutlak'ı kendisine her zaman denk ve kendisiyle özdeş olan hareketsiz ebedi Töz olarak düşünme eğilimine karşı çıktı. Bunun yerine okurlarını Mutlak'ı özne olarak düşünmeye davet etti. Yukarıdaki pasaj tözün özne oluşunun deneyim boyutunu vurgular. Tin kendisini kendi dışına çıktığı ve kendisine geri döndüğü bir hareket içinde bilir. Öznel tin kendindedir, nesnel tin kendisi içindir ve mutlak tin kendinde ve kendisi içindir. Sanat, din ve felsefe mutlak tinin formlarıdır. Sanat ve dinde tinin kendisiyle hâlâ temsili, imgelerle dolayımlanmış bir ilişkisi olduğu halde, felsefede kendisini kavramsal olarak bilir.

Yalın özdeşlik anlamında Mutlak, belirsiz bir özdeşlik veya aynılıktır. Bu basitlikte, Varoluş ile Öz, Varlık ile Düşünüm ikiliklerinin öğelerinin birbirinden ayırt edilebilirliğine ilişkin açıklık ortadan kalkar. *Mantık* Mutlak Tin'i öz ile belirlenimlerinin birliği olarak betimler; o kendine bir başka olduğu kadar kendi içindedir – özdeşlik ve fark, aynılık ve başkalıktır. Şu halde Mutlak –tüm yüklemelerin yeri olarak– tüm çelişkilerin en biçimsel olanı gibi görünecektir. Bununla birlikte, Mutlak'ı olumsuzluk olarak düşünmeye kalkıştığımızda biçimsel çelişkiler kaybolur. Mutlak Tin'in dünyevi varoluştaki etkinliği, kendisine dışsallaşması ve yabancılaşması her zaman olumsuzluktan kaynaklanır. Mutlak kendisini de olumsuzluk sayesinde bilir. O halde Mutlak'ın evrendeki ve tarihteki tüm varlıkların –hem doğadaki hem de insani dünyadaki varlıkların– zemini olduğunun gösterilmesine ihtiyaç vardır. Hegel

Mutlak'ı sonsuzun ve sonlunun özdeşliği olarak yeniden düşünür, fakat bu özdeşliği olumsuzluğa dayanan diyalektik bir hareketin sonucu olarak kavrar. Öz ile varoluşun, özne ile yüklem birliği olarak Mutlak, gerçekliği akli hale getirmek için ihtiyacımız olan tek şeydir. Bu çerçeve hiçbir olumsal görüngüyü özün belirişinin bir gölgesinden ibaret olarak gözardı etmez. Sudur kuramlarında başkalık mutlak Varlık'tan varolmayana doğru indikçe ortaya çıkar, oysa Hegel'de başkalık Varlık'tan olumsuzluk yoluyla çıktıktan sonra yine olumsuzluk yoluyla Mutlak'a döner. Başkalık hiçlikte kaybolmak için varlığa gelen sonlu bir tezahürden ibaret değildir; Mutlak'ın hareketinin yadsınan, korunan ve *Aufhebung* hareketi içinde aşılan bir ânidir.

Hegel çalışmalarında sonsuz ile sonlu arasındaki ilişki sorunu, üzerinde kolayca uzlaşılmayan, tartışmalı bir sorundur. Hegel'in sonlunun sonsuzu bilemeyeceğini iddia eden hümanist konumu eleştirdiği açıktır. Sonsuzun saf bir biçimde aşkınlık, sonlu dünyanın ötesinde, ondan ayrı ve onun dışında olduğunu savunan teist görüşe de karşıdır. Hem hümanizm hem de teizm dünyayı sonlu bir bütünlük olarak kavrarlar. Hegel ise sonlu ile sonsuzun içkin birliğini ileri sürerek, sonlu olarak sonluyu, yani olumsal, geçici, kendinde ve kendisi için gerçek olmayan, mutlak varlıktan ve bağımsız aktüellikten yoksun sonluyu ortadan kaldırır (*Aufhebung*). Sonluluk Mutlak sayesinde bilinir hale gelir ve tarihsel gerçekliliğini ve etkililiğini ondan alır. Hegel'e göre bir şey sınır olarak belirlendiğinde, zaten çoktan aşılmıştır. Sonluyu bilmek için onu sonsuza doğru aşmamız gerekir. Sonsuzla bir ilişki bilinirliğin bir önkoşuludur çünkü sonluyu sonlu olarak bilmek onu zaten aşmaktır. Bilmenin sonsuzla ilişkisini kesmek öznel olanı nesnel olandan ayırmak manasına gelir; bilme öznel koşuluna indirgendiğinde nesnel olan da hep bir öteye yansıtılacaktır; bu durumda da şüphecilik ve görecilikten kurtulmak mümkün değildir. Mutlak, ampirik dolaysızlıkları içerisindeki sonlu varlıklarla özdeşleştirilemeyeceği halde, sonlu varlıklarla ilişkisiz olduğu ve onlar tarafından dolayım lanmadığı söylenemez. Mutlak'ın kendini bilmesi sonlulukla ilişki-

sine bağlıdır. Hegel'in Mutlak üzerine düşünümü, onu sonsuz ile sonlunun, zorunluluk ile özgürlüğün birliğinin kendisini açması, açığa vurması, serimlemesi olarak ele alır.

Hegel bir içkinlik düşünürü olduğu halde, bu içkinlikten yana duruşun sınırı Hegel çalışmaları içerisinde de tartışılmalı bir başlıktır. Radikal içkinlikte, Mutlak'ın kendine özgü bir gerçekliği veya içeriği yoktur; tüm içerik belirlenmiş, sınırlı ve o halde sonludur. Radikal bir içkinlik, Mutlak özü sonluluğun içinde işleyen diyalektik bir yasadan ibaret sayar. Dahası, Mutlak'ın kendisine özgü bir bilinci veya özbilinci olmayacak, tarihsel diyalektiğin sonlu özbilincine indirgenecektir. Teolojik düzlemde özbilinci haiz tinin, ki Hegel'in sisteminde Tanrı'ya karşılık düşer, karmaşıklığı varolan bir kişinin karmaşıklığına benzemez. Dinin imgeleriyle düşünen biri, Tanrı'daki kişisel olmayan, akli öğeyi personalist bir biçimde düşünmeye meyler. Halbuki kişisel olmayan tin zorunlu bir süreç yoluyla bireyi ele geçirecek, onda ifşa olacak ve kendi bilincine varacaktır.

Hegel'i Okumaya Giriş: Tinin Görüngübilimi Üzerine Dersler' de Kojève Mutlak Tin'i insan tiniyle özdeşleştirmek suretiyle Hegel'i radikal bir içkinlik düşünürü olarak okumuştur. Şöyle diyordu: "Dünyanın dışında tin yoktur ve dünyadaki tin insandır, insanlıktır ve evrensel tarihtir" (1991: 198). Beauvoir Mutlak'ın dünyayı aşan bir şey olmadığı konusunda Kojève ile hemfikirdir; tarihin kavranılabilir olmasının koşuludur. *İkinci Cins*'te tam da bu zeminde, Kojève'in ihmal ettiği veya tartışmakta başarısız kaldığı bir sorunu ortaya koyar; Mutlak içerisinde kadınların yeri ve rolüne ilişkindir bu sorun.

Hegel'in Mutlak'ına duyduğu ilgi, tarihi anlamlı bir bütünlük, özgürlük fikrinin kendisini gerçekleştirdiği bir bütünlük olarak kavrayışına bağlıdır. Hegel'in Mutlak'ı onun Tarih kavrayışına felsefi bir zemin sağlamıştır. Dahası haklı olarak, böyle bir Mutlak'ın Mutlak Başkalığın reddini içerdiğini ileri sürmüştür. *İkinci Cins*'te ataerkil geleneğin ve onun ebedi dışı mitinin dışılığı Mutlak Başka olarak kurduğunu söyler. Hegelci bir bakış açısından mutlak bir başkalık Aynı'dan gelen bir başkalık değildir ve ona geri dönmez.

Tarihte hiçbir başkalık ve fark Mutlak'ın hareketinin dışında olamaz; o halde her başkalık kendi etkinliği göz önüne alınarak kavranmalıdır. Dahası, Mutlak'ın hareketinde işlemekte olan olumsuzluk, başkalığın ve farkın aynılıkta aşılmasına yol açacaktır; Beauvoir bunu personalist bakış açısıyla kişilerin eşitliği olarak tahayyül etmiştir. O halde cinsiyet farklılığı görelî bir farklılıktır ve kadını mutlak bir başka olarak kuran ebedî dışı miti tarih ilerledikçe yıkılacak ve aşılabilecektir. Mutlak tin kendisini herkesin (tüm kişilerin) özgürlüğü ve eşitliği bilinci olarak ifşa edecektir. Cinsiyet farklılığının silinmesi değildir bu; cinsiyet farklılığının doğanın dışına çıkarılarak tarihin alanına sokulmasıdır. Dünyada açığa çıkan başkalık ve farklılık ancak Mutlak'ın kendisini ifşa etmesi, dışsallaştırması ve kendi üzerine düşünümüyle özgürleştirici olabilir.

Neden *İkinci Cins* Hegelci bir proje olarak betimlenebilir? Simone de Beauvoir'ın cinsiyetler arasındaki ilişkiyi Hegel'in köle efendi diyalektiğiyle kavradığı için Hegelci olduğunu düşünmüyorum. Burada geleneksel ataerkil cinsel ilişki biçimleri ile Hegel'in efendilik ve köleliği betimleyişi arasındaki uyumsuzluklar hakkındaki tartışmayı bir yana bırakacağım; ikinci bölüm bu konuda çok şey söyleyecek. Bu bölümde Beauvoir'ın Hegelciliğinin aslında onun tarih düşüncesinde bulunduğunu, tarihte kadının durumu üzerine söylediklerini Hegel'in Mutlak kavrayışıyla ilişkilendirdiğimizde görülebileceğini öne sürmek istiyorum. Giriş'te şöyle yazmıştır: "... kadın erkek neye karar veriyorsa ondan başka bir şey değildir; ona 'cins' (*sex*) adı verilmiştir, erilin onu özü itibarıyla cinsiyetli bir varlık olarak gördüğü anlamına gelir bu; erile göre kadın cinstir, yani mutlakta cinsten başka bir şey değildir. Erkeğe göre belirlenmiş ve farklılaştırılmıştır; o özün ötsel olmayan yüzeyidir. Erkek Öznedir; Mutlak'tır. Kadın Başkadır / Ötekidir" (Beauvoir 2009: 6). "Mutlak" terimi birçok defa geçtiği halde, bugüne dek Beauvoir'ı okurken bu terime bir ağırlık verilmemiştir. Beauvoir Mutlak'ta kadının cinsiyetine indirgendığını ve mutlak tinin eril olduğunu söylemiştir. Alıntı yaptığım sayfayı izleyen sayfalarda Hegelci terminoloji dikkat çekicidir:

Fakat mitsel düşüncenin tanıdığı dişi Gizem daha derin bir gerçekliktir. Aslında Mutlak Başka mitolojisinde dolaysızca içerilmiştir. Özsel olmayan bilincin aynı zamanda da saydam, cogito'yu çalıştıracak bir öznelilik olduğu teslim edilirse, onun hakikaten egemen ve özsel olana geçecek bir öznelilik olduğunu da kabul etmek gerekecektir; zira tüm karşılıklılığın imkânsız görünebilmesi için, Başka'nın da kendisi için bir başka olması, özneliliğinin başkalıktan etkilenmesi zorunludur; bu onun bir bilinç olarak yabancılaşacağı anlamına gelir, saf içkin mevcudiyetinde, elbette ki kendi içinde bir Gizem olacaktır çünkü kendisi için de böyle bir Gizem olacaktır; yani Mutlak Gizem olacaktır. (271)

Mit aslında bir durum içinde yaratılmış olan bir ayrıcalığı Mutlak'ta temellendirmek ister: "... Erkekler bu ayrıcalığın keyfini dolu dolu yaşayamazlardı eğer onun mutlakta ve ebediyette temellendiğine kanaat getirmeselerdi" (Beauvoir 2009: 11). Hegel de bunun bir parçasıdır. Kelly Oliver'ın da işaret ettiği gibi, "Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ndeki diyalektik hareketin bizi, hakikaten siyasi, toplumsal ve etik bir alanın açılışına götürmesi kadınların ve dişi olanın bastırılmasına bağlıdır" (1996: 69). Beauvoir da Hegel'in mutlak tını kavrayışında cinsiyetçiliğin bulunduğu inanır; bununla beraber, Hegel'in mutlak tanımının Mutlak'ta herhangi bir mutlak başkalık kabul edemeyeceğini de vurgular. "Olgular ve Mitler"de tarihin sadece olgulardan değil, mitlerden de müteşekkil olduğu konusunda ısrarlıdır. Mutlak dişi başkalık, kadınların ezilmesinin zeminini oluşturan tarihsel mitlerden biridir. "Başkalık burada bir mutlak gibi görünür, bunun sebebi kısmen, tarihsel olgunun arzi doğasının dışına düşmesidir" (Beauvoir 2009: 8). Bir mitin kipliği, arzi bir tarihsel olgunun kipliğinden farklı olsa bile, zorunluluğuyla ilgili soru ele alınmalıdır. Tarihte kök salmış bir mit Mutlak'ın hareketine kapılmıştır elbette, ama onda kendi kendini aldatan bir tarihsel bilinç bilimi, bir mutsuz bilinç biçiminden ibarettir. "...özel olmayan bir varlık, içkinliğe mahkûm bir varlık kendisini edimlerinde gerçekleştiremez, özneliliğinin kalbinde mutlağı keşfedemez" (Beauvoir 2009: 684). İçkinliğe mahkûmiyet bir mutsuz bilinç biçimi olduğu gibi, cinsiyetini mutlaklaştırmak sure-

tiyle kendisini özelleştiren varlık da bir mutsuz bilinç biçimidir. Bu da mutsuz bilinçle ilgili başka bir ders sayılabilir: Özbilinç Mutlak'tan ayrılığını mutlağı cinsiyetlendirerek aşamaz. Bu yüzden, kadınlar üzerindeki erkek egemenliği de başka bir mutsuz bilinç biçimidir. Mit kadının Mutlak'taki varlığının tanınmasını engellediği gibi, Mutlak'ın özgün bir biçimde kendi bilincine varmasını da engeller. Kanaatimce, Simone de Beauvoir Hegel'in Mutlak fikrini, onun bu fikri cinsiyetçi çarpıtmasına karşı kullanmaktadır. Tarih eğer kadının tarihsel ezilmesi ve özgürleşmesinin diyalektik tarihi olarak anlaşılabilirse, yani bu da mutlak özün bir parçasıysa, *İkinci Cins* de Mutlak'ın felsefede kendi bilincine varması ânını işaret etmek suretiyle Mutlak Tin'e katılır.

Hem Beauvoir'ın Mutlak'ı olumlu bir biçimde kavradığını hem de düşüncesinin temel özelliklerinden birisi olan personalizminin Mutlak kavrayışında temellendiğini söylemek istiyorum. Beauvoir'ın Fransız personalizmiyle ilişkisi şimdiye dek yeterince araştırılmadı. Personalizm Hegelcilğe göre, özellikle de Hegel'in Mutlak'ına göre nerede duruyordu? Fransa'da 1930'ların başında filozoflarla ilahiyatçılar arasında Hristiyan felsefesinin özel içeriği, imkânı ve tarihi üstüne önemli tartışmalar yapılmıştı. Etienne Gilson, Jacques Maritain, Maurice Blondel, Gabriel Marcel ve Emmanuel Mounier iman ile akıl, tinselin özü, felsefenin tinselle ilişkisi gibi sorulara yanıt veren çeşitli konumlar benimsemişlerdi. Bu tartışmalar Hristiyan bir personalizmi doğurdu ve bu akım en iyi ifadesini Emmanuel Mounier'nin kurduğu *L'Esprit* dergisinde buldu. Personalizm, Hegel'in Mutlak üzerine düşünümünde kişilerin siyasi ve ahlaki statülerini pek önemsememesine itiraz eden Hristiyan bir tepkiydi. Hegel'e göre kişi (*person*), evrensel varlığın salt bireyler çokluğuna bölünmesi sonucunda meydana gelen yalıtılmış bir kendilikti. "... bu cansız Tin, her birinin aynı değerinde olduğu bir eşitlikti." Hegel "kişi"yi Roma dünyasıyla ilişkilendirmişti. Kişi (*persona*) aslında "maske" demekti: saklı içsellik, boş bir Kader'in zorunluluğu, katı, taviz vermeyen bir kendilik (Hegel, § 477). Kişi olmak, saklı bir içselliği barındıran bireylik, Tinin diyalektiğinde,

özgün etik hayat (*Sittlichkeit*) parçalandıktan sonra bireyliğin gelişiminin bir ânından ibaretti. Hegel'e göre, bireylerin yabancılaşması ve dağılması, bireyler etik hayatla yeniden birleştiklerinde, nesnel tin bir hukuk devletinde somutlaştığında sona erecekti.

Personalizmin Hegel'e bir tepki olarak ortaya çıkmasını sadece ilahiyatın gerekçeleriyle açıklayamayız. 1930'da Hitlerizm yükselişeydi ve bireyin devletle birleşmesinin bir kişilik yitimi, ahlakın özerk öznesinin çöküşü olduğu hissedilmekteydi. Kilisenin faşizme karşı muğlak olmayan bir konum benimseyeceğini uman Mounier gibi düşünürler vardı ki, bekledikleri şey gerçekleşmeyince hayal kırıklığına uğradılar. Ahlaki özneliğin kişi kavramına dayatılarak düşünülmesi, Kant'ın kategorik buyruğunun ikinci formülasyonuna kadar geri götürülebilse de, kavram, Edmund Husserl'in ve Max Scheler'in belirledikleri fenomenolojik gelenek içinde geliştirilmiştir. Max Scheler *Etikte Formalizm* (1916) başlıklı eserinde, değerler etiğinin öznesinin kişi olduğunu ileri sürerek önemli adımı atmıştır. Kişiler değerlerini seçen özgür faillerdir ve bağlandıkları bir değerler hiyerarşisine göre hareket ederler. Kişiler yaşayan bedenlerdeki varlıklardır ki, Scheler bedeni Descartesçı bir biçimde değil, fenomenolojik beden anlayışını kabul ederek düşünür. Kişi, kişisel olmayan bedenin taşıdığı fakat sadece toplumsal veya kültürel bir üretim, bir kurgu olarak ele alınamayacak ontolojik bir katmandır. Kişiler, duygulanımlarında aşkın ve maddi değerlerle yönelimsel bir ilişki içinde bulunurlar. Duygulanımlarından onlara görüsel bir biçimde verilen değerleri kavrayarak hareket etmeye muktedir oldukları için bedensel gereksinimleri ve arzuları tarafından belirlenmişliklerini aşabilirler.

Scheler'in Hristiyan bir düşünür olduğunu ve 1930'ların Fransız personalistleri tarafından tanındığını hatırlatalım. Bu düşünürler faşizme ve diğer totaliter yönetim biçimlerine karşı personalizmin ahlaki ve siyasi bir itiraz konumu olup olamayacağını sorguluyorlardı. Emmanuel Mounier'de bunu açıkça görebiliriz: *Révolution personnaliste et Communautaire* başlıklı eserinde (1935) zamanının krizinin çaresini bu tarz bir devrimde bulur. Öte yandan,

Emmanuel Levinas gibi bir düşünür için mesele daha karışıktır, zira Hitlerizmin yarattığı atmosfer kişinin aşkınlığını ortadan kaldırmıştır, hele ki kişi bir farkın ahlaki veya siyasi bir biçimde değerlendirilmesiyle oluşturulan bir grubun mensubu olarak sınıflandırılıyorsa.

Personalizm Mutlak'ın reddi değildi; tersine, Mutlak'ın sahiplenilmesi idi. Bu yeni çerçeve Mutlak Özü değerleri nesnellikleri içinde hisseden ve onlara bağlanarak özgürce eyleyebilen kişilerde temellendirmişti. Mutlak, dünyayı dönüştüren kişisel aşkınlık edimleri yoluyla dünyada somutlaşmaktaydı. Personalistlerin anti-Heglciliği, sonlunun ve sonsuzun özdeşliğini reddetmeye dayanmaz; onlar da bu özdeşliği kabul ederler aslında. Hegel'in tarihte bireylerin veya kişilerin asli önemde olmadığını düşünmesinden hoşlanmıyorlardı. Tinselliği düşünüşündeki temel yanlış "kişiler"den başlamamasıydı.

1936'da Mounier'nin kadınların da kişi olduğunu söylemesi *L'Esprit*'nin tarihinde kayda değer bir andır. Personalizm çerçevesinde, kadınların ahlaki ve siyasi anlamda failer olduğunu ve erkekler gibi dünyada eyleyerek dünyayı değiştirebileceklerini savunmuştur. Kadın erkek eşitliğinin bir ifadesidir bu. Mounier 1949'da *L'Esprit*'de, henüz yeni yayımlanmış olan *İkinci Cins*'i heyecanla karşılar ve destekler. Buna karşın Beauvoir kendisini bu Hıristiyan filozofların oluşturdukları gruba yakın hissetmemiştir. Tony Judt *Past Imperfect: French Intellectuals 1944-56* (1992) başlıklı eserinde, sekülerizmin Fransa'nın siyasi ve kültürel yaşamında güçlü bir rol oynadığını yazar. Sekülerizm, 1789 devriminin ruhban sınıfına karşıtlığıyla başlamış ve Üçüncü Cumhuriyet'in anti-Katolik yasalar çıkarmasıyla daha da belirleyici olmuştur. Fransız entelektüelleri sekülerizme kültürel bir buyrukmuşçasına kayıtsız şartsız bağlanmış, faşizmin çöküşünden sonra komünist ideolojiye de benzer bir bağlılık duymuşlardır. Bununla beraber, bir kültürel buyruk olarak sekülerizme biat etmekte isteksiz davranan entelektüeller de yok değildir. Bu kültürel buyruğa uymayanlar arasında *L'Esprit* grubunun solcu Katoliklerini sayabiliriz. Sartre ve Beau-

voir savaş sonrasında Hristiyan olmayan bir bakış açısını yüksek sesle savunan entelektüeller arasında önde gelirler. Sekülerizme ilişkin derin fikir ayrılığı bir yana, *İkinci Cins*'in temel argümanının kadınları da içeren bir personalizme yakın olup olmadığını sorgulamak gerekir. Başka deyişle, Simone de Beauvoir'ın personalizmin Hristiyan versiyonunu eleştirdiğini kabul ederek, onun yine de Hristiyan olmayan, seküler bir personalizmi önerdiğini düşünebilir miyiz?³ Ben bu soruya olumlu yanıt vermekten yanayım. 1940'larda başlıca sorunu kişilerin tarihteki rolüyle, tarihsel özneliliğin anlamı ve statüsüyle ilgiliydi. Altman'ın da belirttiği gibi, 1960 tarihli anılarında (*Olgunluk Çağı*), Simone de Beauvoir 1940'lardaki Hegel okumasını Mutlak (Tarih) ile kişi (birey) arasındaki gerilimi merkeze koyarak tarif eder, böylece Søren Kierkegaard'ı Hegel'in karşısına çıkarır (Altman 2007: 70-71). Aslında Beauvoir 1940'lar boyunca *Muğlaklık Etiği* (1976) ve *Pyrrhus ile Cineas*'ta (2004) aynı gerilimi işlemiştir. İnsan hayatına tarihin sonundan baktığında neden burada ve şimdi ne olduğuyla ilgilensin diye sorar Beauvoir. Tarih'i Mutlak'la birlikte düşünmek, zorunlu olarak Evrensel'e kaçış anlamına gelir mi? İnsan nasıl hem tarihi anlamlı ve hareketli bir bütün olarak düşünür hem de kendi durumunun kişisel sorumluluğunu üstlenebilir? Kanaatimce, *İkinci Cins*'in argümanı kişi kategorisini kadınları da kapsayacak şekilde genişletmekle kalmamış, erkeği "kendisini biricik ve mutlak Özne olarak koyutlamaktan" vazgeçmeye de davet etmiştir (Beauvoir 2009: 14).

Beauvoir'ın personalizmi Sartre'ın varoluşçuluğundan farklıdır ve bu fark Beauvoir'ın Mutlak'ı kucaklamasında bulunabilir. *Varlık ve Hiçlik*'te tek Mutlak bireyin bilincinin özgürlüğüdür. Sartre etik özneliliği kişi olarak kavrayışında ve kişinin aşkın ben tarafından kurulduğunu reddedişinde Scheler'e yakın olduğu halde Scheler'in değerler etiğini benimsememiştir. *Varlık ve Hiçlik*'te personalist

3. Beauvoir'ın sevgi, cömertlik ve dostluk gibi personalist izlekleri nasıl tartıştığı iyi bir inceleme konusudur. Ancak bunu burada çalışmamızın sınırları dışında bırakıyoruz.

özne mefhumunu özgürlüğün temelsizliğini vurgulayarak eleştirmiştir. Tarih, temeli olmayan, keyfi özgürlüklerin çoğulluğundan yola çıkıldığında nasıl açıklanır? Sartre bu soruyla *Varlık ve Hiçlik*'te uğraşmamıştır; buna karşın *Diyalettik Aklın Eleştirisi* bu soruya odaklanır. Sartre'a göre benim özgürlüğüm başkasının özgürlüğünü, sonunda bir uzlaşma imkânı olmaksızın yadsır. Buna karşın Beauvoir için cinsel ezilmenin olmadığı bir dünya ne ontolojik ne de etik bir imkânsızlıktır. *İkinci Cins*, *Varlık ve Hiçlik*'ten daha Hegelcidir ve Mutlak'tan muaf bir tarih felsefesi geliştirmeyi hedefleyen *Diyalettik Aklın Eleştirisi*'nden de daha Hegelci olup olmadığı ilginç bir araştırma konusu olabilir.

Beauvoir'a göre kadının tarihsel aşkınlığının, yani kişi olmasının tarihin bütünselliğinde Mutlak Tinin zorunlu bir tezahürü olduğunu öne sürdüm. Hem özgürlük ve zorunluluk hem de sonluluk ve sonsuzluktur bu. Hegel'in cinsiyet farklılığını doğal gösterme girişimine rağmen, kadının ezilmesi onun tarihsel durumundan kaynaklanır ve doğada bir gerekçesi yoktur. Başka deyişle, Simone de Beauvoir'ın tarihin sonunda herkesin eşit ve seküler bir tinsellik içinde özgür olacağını öne süren modernist fikre, Hegel'i revize etmek suretiyle ulaştığını ve bağlandığını düşünüyorum. Mitler, yanılsamalar, geri çekilişler, gecikmeler ve engeller olabilir tarihin bu sona veya amaca doğru akışında, ancak bunlar tarihin hareketinin temel yönünü değiştirmez. *İkinci Cins*'te birçok soruya kesin yanıtlar verilememiş olsa da, pek çok tereddüt noktası bulunsa da, kadınların tarihsel ezilmesi ve özgürleşmesi imkânına ilişkin çözümlemenin altında böyle bir Mutlak tahayyülü olduğu fark edilmelidir.

Kadın Erkeğin Kölesi mi?

Simone de Beauvoir'da İçkinlik



İKİNCİ CİNS'i¹ devrimci bir eser yapan özelliği kadına özgü bir *durumun* varlığını olumlamasıdır.² Simone de Beauvoir “kadının durumu” tarih boyunca kadınların erkeklere tabi kılınmış olması bakımından düşünür. Beauvoir’a göre tarihin farklı çağlarında toplumsal yaşam farklı şekillerde örgütlenmiş olduğu halde kadının durumu özünde pek az değişmiştir. Fakat söz konusu durumun tarihsel durağanlığı, onun aslında kadının doğasından kaynaklandığının bir delili değildir. İkinci cinsiyet olma durumu gündelik yaşamda belli bir kişilik veya mizaç oluşturur ki, Beauvoir bundan son derece eleştirel bir biçimde bahseder.³ Ama bu kişilik tarihsel

1. Fransızca orijinal metne (Beauvoir 1969-70) LDS I ve II, İngilizce çeviriye (Beauvoir 2009) SS kısaltmalarını kullanarak gönderme yapacağım.

2. Kadınlar arasında farklar bulunduğu için “kadın” sözcüğünün felsefi bakımdan büyük bir sorun oluşturduğunu, karmaşık bir terim olarak ele alınması gerektiğini kabul ediyorum. Çağdaş feminizm ırk, cinsellik, sınıf, eğitim, yaş farklarının toplumsal cinsiyet kimliğini nasıl oluşturduğunu sorgulamıştır. Kadın kategorisi verili haliyle toplumsal cinsiyeti aşan (*transgender*) kimliklerle nasıl ilişkilidir? Bu sorulara Beauvoir’ın metninde yanıt aramıyorum. Bu kategoriyi, Judith Butler *Cinsiyet Belası*’nda (1990) beraberinde getirdiği felsefi sorunlarla ilişkilendirerek eleştirmiştir. Benim bu bölümde yaptığım tartışma bütünüyle felsefe tarihi kapsamında görülebilecek bir tartışma, Beauvoir’ın içkinlik terimini kullanma biçiminden yola çıkarak kadınların yaşadıkları dışlanmanın atıklaştırılma (abjeksiyon) olarak adlandırılıp adlandırılmayacağını sorguluyorum.

3. Kadın “içkinlikte debelenip durur, münakaşacı, tedbirli ve küçük hesapçıdır, ne doğruluğa ne de uygunluğa ilişkin bir hissi vardır, ahlaktan yoksundur, kaba bir biçimde kendine hizmet eder, bencildir, yalancı ve oyuncudur” (LDS II, 306-7; SS, 638).

eşitsizliklerin bir ürünü olarak ele alınmalıdır. Ünlü “Kadın doğulmaz, kadın olunur” iddiası, bize ikinci cinsiyet olma durumunun toplumsal, kültürel ve tarihsel bir yorumunu yapma yetkisini verir.⁴ Beauvoir’ın stratejisi, eril ve dişi cinsiyetlerin biyolojik bir biçimde açıklanmasını bir kenara bırakarak erilliğin ve dişiliğin toplumsal statülerini neyin ve nasıl kurduğu sorusunu sormaktır. Asıl hedefi ataerkilliktir, zira erilliğin de dişiliğin de anlamını ve değerini kurmuş veya üretmiş olan odur. *İkinci Cins*’te kadınların mahkûm oldukları ve kendilerini kurtarmaları gereken durum “içkinlik” olarak adlandırılmıştır.

“İçkinlik” kavramının Beauvoir’ın metninin anahtar kavramlarından birisi olduğuna şüphe yok. Buna rağmen, felsefi bir bakış açısıyla göz önüne alındığında terimin hâlâ açıklığa kavuşturulmamış olduğu, karanlık havasını koruduğu fark edilir. Toril Moi der ki, Beauvoir’ın kullandığı haliyle “içkinlik” mefhumuna “karanlık, gece, edilginlik, atalet, terk edilme, esaret, kapatılma, hapsedilme, yozlaşma, değersizleşme, yok edilme gibi şaşırtıcı bir biçimde saplantılı bir dizi imge” eşlik eder (1994: 174). İçkinlikteki edilginliğin olumlu yönleri olarak ele alınabilecek “dinlenme”, “sükûnet” ve “huzur” gibi terimleri, Beauvoir’ın kullanmaya pek istekli olmadığına da işaret eder. İçkinlik *İkinci Cins*’te çarpıcı bir biçimde bu olumsuz dille betimlenmiş olduğu halde, Beauvoir içkinliğin insanın varoluşunda indirgenemez olduğunu da öne sürer. Varoluş hep, eşzamanlı olarak içkinlik ve aşkınlıktır (LDS II, 16; SS, 267 ve 443). İçkinlikteki varoluş tekrarı ima eder; bu bakımdan, yalnızca kendi kendisini üreten ve eylem yoluyla bir dünya kurmayan hayvani yaşamın ataletini andırır. Aslında Beauvoir hem aşkınlığı hem de içkinliği tecrübe etmenin mümkün olduğunu söyler: Eylemin dünyasından huzurun ve barışın tadına varılabileceği içkinlik âle-

4. Bu iddia feministlerin daha sonra kullanacakları “toplumsal cinsiyet” kavramını haber verir. Kadın doğanın değil kültürün bir yaratımıdır. Hepimiz birtakım bedensel özellikler, yetiler ve eğilimlerle doğarız. Fakat bunların sunumu, ne anlama geldikleri hakkındaki kararlar, bedensel tezahürlerinin nasıl değerlendirildiği önceden varolan toplumsal ve tarihsel pratiklere bağlıdır.

mine dönülebilir. Fakat içkinliğin bu keyfini ancak aşkınlığı engellenmemiş olanlar sürebilir. Ataerkilliğin çeşitli toplumsal biçimlerinde bu keyif yalnızca erkeklerin ayrıcalığıdır. Kadınlar ise kendilerini, aşkınlıkları erkekler tarafından çalınmış olarak, gerçeğin salt, ışık sızdırmayan, donuk mevcudiyeti içine hapsedilmiş olarak bulurlar ve orada “aynı genellikten ibaret” olmayan bir şey üretmezler (LDS II, 16; SS, 443). Haklılaştıramadıkları bir olumsuzluğu yaşadıkları içindir ki, “özeliklerinin kalbindeki mutlağı keşfedemeyen” (LDS II, 377; SS, 684) özsel olmayan varlıklar olarak kalırlar. Öyleyse, içkinlik insan varoluşunun indirgenemez bir ögesi olduğu halde, yaşantının içkin ve aşkın yönlerinin birbirinden ayrılmazlığına rağmen, dişi ve eril içkinlik deneyimleri arasında temel bir farklılık vardır. Bu farklılık, kadının içkinliğinin tarihsel bir biçimde atıklaştırılma (abjeksiyon) tarafından belirlenmiş olmasında bulunabileceğini öne süreceğim.

Bilinç Beauvoir’da, Sartre’da olduğu gibi, özü itibariyle yönlemsellik, olumsuzluk ve aşkınlıktır. “İçkinliğe mahkûm olmak” bilinç için aşkınlığını bilfiil hale getirememek, bedensel varlığına çakılmışlık, kişinin bedeni olarak görülmekten kaçamamasıdır. Özgürlüğünü dünyada etkili kılmanın imkânsızlığı, varoluşun varlığın doluluğunda ve karanlıklığında atıl kalması anlamına gelir. Bu ifadeye rağmen, Sartre’ın kullandığı “kendinde varlık” ve “kendisi için varlık” ontolojik ikiliğinin Beauvoir’ın içkinlik terimini kullanışını yeterli bir biçimde açıklayabileceği şüphelidir. Beauvoir’ın *İkinci Cins*’te kullandığı şekliyle “olgusalılık” (*facticité*) terimi kolay anlaşılan bir terim değildir. Bir yandan, kabaca Heideggerci ve Sartrecı denilebilecek bir anlamda, yani içine atılmış olduğumuz dünyanın imkânlarını kasteden bir tarzda kullanılmıştır; öte yandan da, Heidegger’in ve Sartre’ın hemen hemen hiç kullanmadıkları “içkinlik” terimiyle örtüştürülmüştür.⁵ Eva Lundgren-Gothlin ve

5. Andrea Veltman’ın söylediği gibi, “içkinlik” teriminin *Varlık ve Hiçlik*’te konumuzla ilgili olabilecek sadece bir tek kullanımı vardır. Söz konusu kullanımda da içkinlik kendinde varlığı betimlemek için kullanılmıştır. Bkz. Sartre 1992: 27. Alıntılan Veltman 2006: 129.

Andrea Veltman gibi feminist düşünürler, Beauvoir'ın "içkinlik" terimini kullanımının, *İkinci Cins*'te üstü örtülü kalan Hegel yorumuna, bu düşünceyi kendince sahiplenişine dayanarak açıklanabileceğini öne sürmüşlerdir. Gerçekten de Beauvoir'ın ataerkilliğin tarihi üstüne yaptığı felsefi düşünüm, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ndeki özbilinç fenomenolojisinden ve özellikle de "A. Özbilincin Bağımsızlığı ve Bağımlılığı: Köle ve Efendi" kısmından beslenir.⁶ Bununla beraber Beauvoir, Claude Lévi-Strauss'un *Basit Akrabalık Yapıları* (*Elementary Structures of Kinship*) eserini de dikkatten kaçmayacak bir biçimde tartışmaya dahil etmektedir ki, bu eser doğadan kültüre geçiş sorunsalının tam kalbinde enest bilmesinin bulunduğu öne sürer.

Lévi-Strauss'un sözünü ettiği "basit akrabalık yapıları" en yakın hısım ve akrabaları içine alan çemberi çizerler. Bu yapılar bazı akrabalarla evliliğe izin verirken, diğerleriyle evliliği yasaklarlar (1969: xxv).⁷ İzin verilen evlilikler, şu veya bu kişiyle evlenilmesinin bir zorunlulukmuş gibi dayatılmadığı koşullarda, tercihe bağlı olarak gerçekleşen evliliklerdir. Açıkça dillendirilmiş bir dayatmanın yokluğunda, bir grubun üyeleri belli bir tür akrabayla evlenmeye meylediyor, diğerleriyle evlenmekten kaçınıyorlarsa o sistem bir tercih sistemidir. Bu yapısal fenomenler evrenseldir; yani bunları her kültürde tespit etmek mümkündür; ancak normlar bir kültürden diğerine değişebilir. Lévi-Strauss bu farklılıkları büyük bir titizlikle belgelemiştir. Bir toplum kız kardeşlerin veya erkek kardeşlerin çocuklarının (paralel kuzenler) evlenmelerine onay verirken kız kardeş ile erkek kardeşin çocuklarının (çapraz kuzenler) evlenmesine enest gözüyle bakabilir. Başka bir toplum da, tam tersine, paralel kuzenlerin evlenmelerini enest kabul edebilir ve çapraz kuzenlerin evlenmelerini ideal evlilik olarak görebilir. Her toplumda akrabalık ilişkileri içerisinde onaylanan, tercih edilen ve yasakla-

6. *Phänomenologie des Geistes* orijinal metni (Hegel 1988) için PG, İngilizcesi için (Hegel 1977) PS kısaltmalarını kullanıyorum.

7. Lévi-Strauss 1969. Bundan böyle *The Elementary Structures of Kinship*'e ESK kısaltmasıyla gönderme yapıyorum.

nan, enest gözüyle bakılan evlilikler vardır. Ama evliliğin hangi akrabalar arasında onaylandığı, hangileri arasında yasaklandığı toplumdan topluma değişir. Eşler arasında kanbağı olan evliliklerin sakat çocuklara yol açtığı varsayımı on altıncı yüzyıldan önce yapılmamıştı ve Lévi-Strauss'a göre enest yaşağını bu biyolojik varsayımına dayanarak açıklayamayız (ESK, xxix). Enest bir bilmece-dir, çünkü doğanın (güdülerin, biyolojik kalıtımın, doğa yasalarının) evrensel olduğu, kültürlerin (kuralların, normların, âdetlerin, tekniklerin ve kurumların) ise görelî olduğu kabul edilirse, enest yaşağı skandal bir olgudur. Bu "evrensel kural" olgusunda doğa ve kültür gibi karşılıklı olarak birbirini dışlayan düzenlerin birbiriyle çelişen özelliklerini buluruz (ESK, 8). Lévi-Strauss enest yaşağı-nın muğlaklığıyla ilgilenir; o hem toplum-öncesi hem de toplum-saldır; "kültürün eşiğinde", "kültürde" ve "kültürün ta kendisi"dir. Strauss doğadan topluma geçişte "değişimin, her şeyin üstünde, cinsel yaşam alanında meydana gelmiş olabileceği ve hatta meydana gelmiş olması gerektiği"ni (ESK, 12) savlar. Ona göre, ne doğal yaşamın ne de toplumsal yaşamın gözlemlenmesi bu geçişi açıklamaya yetmez, zira kültür doğaya geri dönme imkânlarını tamamen ortadan kaldırır; doğayı kullanır, dönüştürür ve onun yerine geçer (ESK, 4).

Beauvoir Hegel ile Lévi-Strauss'u *İkinci Cins*'in "Tarih" başlıklı ikinci bölümünde bir araya getirmektedir. Fakat feminist literatür Beauvoir'ın ataerkilliğin tarihini Hegel'in fenomenolojisi ile Lévi-Strauss'un antropolojisini birbirine örerek nasıl kavramsallaştırdığını incelikli bir tarzda tartışmamıştır. Konu bir felsefe tarihi araştırması olması bakımından ilginçtir. Beauvoir'ın Lévi-Strauss'un eseriyle kurduğu ilişkiyi bu bölümün tartışılmasında esas saymayıp devre dışı bırakmanın ciddi bir sonucu olacak: Kadının, ikisi de erkek olan efendi ve köleyle ilişkisinde durumunun Beauvoir tarafından nasıl anlaşıldığını tespit etmemiz güçleşecek. Beauvoir'ın metninde kadınlık durumu içerisindeki kadının da bir tür köle olduğu, zira erkeğin hizmetkârı olduğu doğrudur. Bununla birlikte kadın, Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde köleyi köle yapan şartları sağ-

lamaz. Hegel'e göre köleyi bir köle bilinç olarak niteleyen şey ölüm-kalım savaşı ve mutlak olumsuzluğun deneyimi, yani ölüm korkusudur. Bu korku onu bir köle haline getirir, ama Hegel'in daha sonra belirttiği gibi, onun kendi özbilincinin özünü, sonsuz akışkanlığı tecrübe etmesine de olanak tanır. Hegel şöyle yazar: "Fakat bu saf evrensel hareket, durağan ve sabit her şeyin mutlak bir biçimde eriyip gitmesi, özbilincin yalın, özsel doğasıdır; mutlak olumsuzluk, *saf kendi-için-olma*, böylece bu bilinçte *mündemiçtir*" (PG, 134; PS § 194, 117). Buradaki önemli nokta şudur: Özbilincin özü korkuda deneyimlenmemişse, yalnızca köleyi biçimlendiren etkinlik ve yapıcı çalışmayla bağımsız bir özbilinç kurulamaz. Tam da köle-efendi diyalektiğinin bu gereklerini onayladığı için, Beauvoir kadının ezilmesinin özgül doğasını tek başına bu diyalektiğin açıklayamayacağını kabul etmiştir. Böyle bir felsefi ilişki Beauvoir'ı kadının insanlıktan dışlanmasıyla özgüllüğüne gereken dikkati sarf etmeye yöneltmiştir. Shannon Mussett haklı olarak Beauvoir'ın kadını ele alış biçimine bakıldığında, kadının "erkek ile doğa arasında özsel olmayan, bağımlı, nesne bilinçle donanmış bir aracı" olduğunu savunur (2006: 283). Erkek onu bir bilinç olarak değil, bir nesne olarak görmektedir. Bununla birlikte, kadının erkek ile doğa arasında oynadığı aracı rolü araştırıldığında, bu dolayımın yalnızca erkeğe hizmet etmek ve onun cinsel ihtiyaçlarını karşılamaktan müteşekkil olmadığı, kadının erkeğin içkinlikle ilişkisini dolayımладыğı ortaya çıkar. Elbette içkinlikle ilişkinin dolayımlanması, aşkınlığın içkinlikle yeniden ilişkilendirilmesi zorunluluğu, bir toplumda gelenek ve göreneklerin işlevsel kıldığı basit yapıların belirlediği bazı kurallar ve normlar çerçevesinde gerçekleşir. Kadın bu aracılık veya dolayım işlevini yerine getirebilir, çünkü ilksel bir biçimde erkek tarafından tabu olarak koyutlanmıştır.

Beauvoir'ın Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'yle Lévi-Strauss'un antropolojisi arasında yaptığı özgün senteze daha çok ilgi gösterilmesi gerektiğini düşündüğüm halde, bu yazıda amacım bunu irdelemek değil. "İçkinlik" teriminin atıklaştırılma (abjeksiyon) fenomeniyle nasıl ilişkili olduğunu, bu ilişkinin iki düşünürü olarak

gördüğüm Bataille ve Beauvoir'da inceleyerek, bu iki düşünür arasında felsefi bir ilişki kurmayı hedefliyorum. Bataille “atıklaştırılma” terimini kullanmamış olduğu halde, bu fenomeni “iğrenme”, “tiksinme”, “dehşet”, “menfur” (*abhorrence, repugnance, repulsion, horror*) gibi başka terimler kullanarak sorgular. Beauvoir ise “korku”, “dehşet” ve “aşağılanma” gibi terimlere başvurur. Gerçekte, bu terimlerin hiçbirisi atıklaştırılma/abjeksiyon adını verdiğim şeyi bütünüyle anlatmaya yetmez, çünkü abjeksiyonda dehşet, korku, iğrenme ve aşağılama arzusuyla birlikte bulunur. Hem Bataille hem de Beauvoir erkeğin cinsel arzusundaki muğlaklığı düşünmeye çalışırlar, daha ilginç, bunu aynı felsefi kaynakları, Hegel ve Lévi-Strauss'u kullanarak yaparlar.⁸ İçkinlik ile aşkınlık arasındaki ilişkiyi cinsellik yoluyla yeniden düşünmeyi denerler; onlar için bu ilişki yalnızca dehşet ile arzusun buluşması değildir, tabi olma ve egemenlik bakımından da ele alınmayı gerektirir.

İlkin, Beauvoir'ın “içkinlik” terimini kullanımının felsefi kaynaklarını sorgulayacağım. Terim Sartreci anlamda Varlığın “kendinde”liği (*en soi*) anlamına gelmiyorsa, Beauvoir terimi doğrudan Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nden almış olabilir mi? Ben bunun doğru olmadığını ileri süreceğim. İkinci olarak, kadının erkekle ilişkisinin köle-efendi diyalektiğiyle açıklanamamasının anlamını tartışmaya açacağım; diyalektik olmayan bu ilişkinin kadının bağımsızlığını ve özgürleşmesini zorlaştırdığını göstereceğim. Kadın aşkınlık hareketine giremediği sürece hep geriye, içkinliğe düşecektir diyor Beauvoir. Fakat “mütekerrer emek” veya “yaşamın tekrarı”ndan ibaret” gibi ifadelerin ötesinde, içkinliğin özü nedir? Bence Fransız düşün sahnesinde Hegelci “içkinlik”in temel düşünürü Georges Bataille'dır. Burada Beauvoir'ın ve Bataille'ın bu terimi kullanışları arasında bir ilişki olup olmadığını sorgulamak is-

8. *İkinci Cins*'te Bataille'a sadece iki kez gönderme yapılmıştır. Fakat Beauvoir'ın günceleri onun 1940'lı yıllarda Bataille ile düşünsel ve kişisel teması olduğunu gösterir. *İç Deney* 1943'te, *Din Kuramı* 1948'de yayımlanır. *Le coupable, L'impossible, Madame Edwarda, Le petit, L'archangélique* 1940'lı yıllarda yayımlanan metinlerdir.

tiyorum. Gördüğüm kadarıyla, Beauvoir ve Bataille aynı meseleyi düşünürler: hayat vermeye ve hayatı riske atmamaya yazgılı kadınlar, mutlak olumsuzluğu değil, abjeksiyonu deneyimlerler. Kadının doğa ile erkek arasında bir dolayım kurma işlevi, “abjeksiyon” bakımından okunmaya açıktır. Beauvoir da bu durumu betimlemek için “abjeksiyon” terimini değil, “mutlak başkalık” terimini kullanır. *İkinci Cins*’e göre kadınlar göreceli başkalıklar değil, Başkalarıdır. Sadece bir başka olan köle ile Başkası olan kadın arasındaki farkı, abjeksiyonla değilse nasıl açıklayacağız? Bataille ile Beauvoir’ın yaklaşımları arasındaki farklara işaret etmek için onları kısaca karşılaştıralım.

I

Eva Lundgren-Gothlin *Cinsiyet ve Varoluş*’ta Beauvoir’ın insan toplumunun tarihsel gelişiminin antropolojik betimlenmesinde geçen “aşkınlık” ve “içkinlik” kavramlarının Sartre’dan gelen kavramlar olmadığını, Beauvoir’ın Hegel ve Marx okumalarından çıktığını söylediğinden beri feminist felsefi yorumlarda Beauvoir’ın bu kavramları nasıl kullandığına daha çok dikkat edilmeye başlamıştır. İlk dalga feminist yorumlar bu ikiliği “metafizik” ve “geleneksel erkek etkinliklerini” yücelten, “anneliği ve geleneksel olarak dışı görünen emekleri değerden düşüren” bir kavram çifti olarak eleştirdikten sonra gelen ikinci yorum dalgası, söz konusu karşıtlığı yeniden düşünme davetine daha açıktır.⁹ Bu dalga içinde öne çıkan, Beauvoir’ın basitçe bir Sartreci olarak alımlanmasının metnin derin yapısına ulaşmayı engelleyeceği görüşüne ben de katılıyorum. Beauvoir’ın yaptığı iş, Sartre’ın çözümlemelerini kadınların durumuna uygulamak değildir, cinsel ezilme sorusunu sorarak varoluşçu geleneği yaratıcı bir biçimde dönüştürmektir. Bu dönüşüm, onun Hegel’in fenomenolojisini yorumlama girişimiyle mey-

9. Örneğin Andrea Veltman aşkınlık/içkinlik ikiliğini normatif bağlamda tartışır ve feministlerin aşkınlık ve içkinlik ikiliği etrafında şekillenmiş bir etikten kaçmaması gerektiğini söyler. Bkz. Veltman 2006: 127.

dana gelir. İkinci dalga Simone de Beauvoir yorumları “içkinlik” ve “aşkınlık” terimlerini kavrayışımızı nasıl etkilemiştir? Veltman’a göre, örneğin, Beauvoir’ın kullanımında “aşkınlık” yönelimsel bir bilinç varsayımına bağlı değildir, “yaratıcı ve inşa edici çalışma”yla belirlenmiştir; “içkinlik” de olgusallık değil, “üretken olmayan bir biçimde emek sarf edilmesidir” (Veltman 2006: 124). Bana göre Beauvoir’ın bu terimleri kullanış biçimi daha karmaşıktır. Beauvoir’ın bunlara başvurmasının altında yatan felsefi ilişkiler ağına ışık tutmak kavrayışımızı derinleştirmemize yardımcı olabilir. Aşkınlık/içkinlik kavram çiftini yorumlayan ikinci dalga feminist yorumculara getireceğim eleştiri onların bir yönü işaret etmekle yetinip, o yönde ilerlememeleridir. Çalışma varsayımımızı doğrulamak için Hegel’in *Tinin Görüngübilimi*’nde “içkinlik” kelimesini ad ve sıfat olarak nasıl kullandığına bakacağız.¹⁰ Özbilinç tartışmasında “içkinlik” veya “aşkınlık” terimlerini kullanmadığını belirtelim. Bu yüzden Beauvoir’ın neden Hegel’in köle-efendi diyalektiğini bu karşıtlığa dayanarak okuduğunu açıklamak feminist yorumculara düşer. Beauvoir bu kavram çiftini Kojève’in *Hegel’i Okumaya Giriş: Tinin Görüngübilimi Üzerine Dersler*’den almış olabilir. Gerçekten de, Kojève “aşkınlık” terimini bol miktarda kullanır ve bu kullanımla Beauvoir’ın kullanımı arasında birçok ortak özellik bulunur. Buna karşın Kojève (1991) “içkinlik” terimini hiç kullanmaz.

Hegel’in “içkinlik” terimini nasıl kullandığından bahsetmeye geçmeden önce bu terimin etrafındaki tartışmaya kısaca değinmek istiyorum. Kabaca, Tanrı, doğa ve tin birliği sistemi içinde içkinliği yeniden düşünmek, Schelling ile Hegel’in paylaştığı, Alman idealizminin temel tasarısıdır. Terimle ilgili anlaşmazlık, Schelling’in 1809’da, Hegel’in *Tinin Görüngübilimi*’nden iki yıl sonra yayımlanan *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*’de bulunur (Schelling 1997: 9-21; İng. 1936: 9-24). Schelling bu eserde içkinliğin her şeyin

10. *Tinin Görüngübilimi*’nde Hegel “içkinlik” terimini kullanmaz fakat “içkin” sözcüğünü on bir kez kullanır. Bkz. Gauvin 1984.

Tanrı'daki mevcudiyeti olduğunu söyler. Spinoza'da bulduğu soyut ve mekanistik içkinlik felsefesini kendi içkinlik anlayışından ayırır eder. Spinoza'nın panteizmi, varolanların Tanrı'dan ayrılmadan nasıl ayırt edilebileceğini açıklayabildiği halde, kurduğu sistemde özgürlüğün Tanrı'ya ters düşmesine izin vermemiştir, sonuçta özgürlük özdeşlikte kaybolmuştur. Sistemin bu zafiyetinin sebebi, özdeşlik ilkesinin doğru kavranmamış olmasıdır; oysa bu ilkeyi, “biriciklik çemberi içerisindeki dönüş hareketi tarafından harekete geçirilen bir birlik” olarak kavramak gerekirdi (a.g.y. 18). Schelling bu harekete sadece ilerleme kapasitesi değil, his ve yaşam da atfeder (a.g.y.).

Tinin Görüngübilimi'nin Önsöz'ünde Hegel Schelling'i soyut ve biçimsel olduğu için, yani “mutlak duruş noktasına hâkim olma yeteneğini gösterememiş” olduğu için eleştirir (PG, 13; PS § 16, 9); onun mutlak kavrayışı olumsuzluğu barındırmamaktadır. Hegel'in sisteminin Schelling'in sistemiyle, yüzeydeki mekanizm fenomeninin altında yatan dinamik doğa kavrayışı, varlığın irade olarak yorumlanması, sistemin imkânının özgürlükle bağdaşması gibi birçok ortak noktası bulunduğu halde Hegel Schelling'in dinamik içkinlik felsefesiyle arasına mesafe koymak ister. *Tinin Görüngübilimi*'ne Önsöz'de “içkinlik” Kavram'ın içkin hareketi ve içeriğin belirlenmesi bakımından açıklanmış ve ona olumsuzluğun ait olduğu vurgulanmıştır (PG, 44; PS § 59, 36). “İçkin hareket veya kendini hareket ettirme” ifadesini Kavram'ın (*Begriff*) hareketini, matematiksel belirlenimden kaçan ve özsel ayrımlar, niteliksel farklar ve birbirine geçen karşıtlıklar üreten yaşam ilkesini anlatmak için kullanır (PG, 33; PS § 45, 26). Bilim “kavramın yaşamıyla” düzenlenir ve varlığın diyalektik hareketi “kısmen kendinden başka haline gelmek ve böylelikle kendi içkin içeriği haline gelmek” olarak betimlenir (PG, 39; PS § 53, 32). Dolayısıyla, içeriğin belirlenimi dışsal değildir, dışarıdan gelmez, özbelirlenimdir (PG, 39; PS § 53, 32). Bu içkin içerik kendisine geri döner çünkü içeriğe bir kendi içkindir, “başkalıktaki saf kendiyle özdeşliktir” (PG, 41; PS § 54, 33). Hegel bu hareketi karakterize etmek için Tanrı terimini kullanmaz

zira “Tanrı” bir kavram değil bir özel isimdir, “geriye kalanların sabit noktası”dır; Tanrı hakkında sarf edilen spekülâtif hakikatlerin içerikleri ise içkin Kavram’dan yoksundur (PG, 49; PS § 66, 40).

Hegel’in “içkinlik” terimini “B. Özbilinç” bölümünde, Yaşam ve Arzu hakkında açıklamalar yaparken kullanmaması ilginçtir; tikel özbilincin Yaşam’la ilişkisini “içkinlik”le ilişkilendirmez. Yaşam bir süreç olarak tanımlanmıştır; kalıcı olmayan ve eninde sonunda geride bırakılıp yok olan farklar meydana getiren yalın, evrensel, akıcı bir ortamdır bu. Yaşamın belirlenimlerini anlamak için Özün ve Kavramın sonsuzluğuna başvurmak gerekir. Bireyin bilinci de Yaşamın ortaya çıkardığı bir farktan ibarettir ve “farklılaşmamış akışkan ortamın bu bölünmüşlüğüne” aittir (PG, 124; PS § 171, 108). Öyleyse bireyin bilinci için önemli olan şey, Yaşam’ın, Öz’ün veya Kavram’ın içkin hareketini aşmak değildir ki, zaten tanım itibarıyla imkânsızdır bu. Onun ereği özbilinç olarak arzu yoluyla neyse o haline gelmek, tözün bölünüşünde bağımsızlığına erişmektir.

Hegel’in anlatısını takip ettiğimizde, özbilincin bir başka özbilinç tarafından tanınmayı arzuladığını ve kendi hakikatine bunsuz ulaşamayacağını görürüz. Ne var ki Hegel’in bize anlattığı köle efendi diyalektiğinde karşılıklı tanıma meydana gelmez. Özbilincin evrensel bir tekillik olması için mutsuz bilincin Mutlak’tan ayrılığının aşılması gerekir. “Akıl” başlıklı bölüme geldiğimizde ise artık başlangıç noktamız, tüm gerçeklik olduğu kesinliğine sahip bilinçtir. Akıl kendisini doğanın dışsallığında bularak kendi kesinliğini kanıtlamaya, hakikate dönüştürmeye girişir. İşte bu serimlemede “içkinlik” terimi, organik yaşamın evrenselliğinden dem vurulduğunda tekrar sahneye çıkar. Doğayı gözlemleyen akıl bunu bilmese de, bireyliğinin anlamının “yaşamda içkin olan birlikten” kaynaklandığı söylenir bize (PG, 200; PS § 297, 179); cins, yaşam ile evrenselin dolaysız birliğinden oluşur ve Kavram’ın niteliksel tezahürünün serbest kalışıdır. Gözlemleyen aklın diyalektik deneyimi içerisinde öğrenmesi gereken ders, yaşamın kendisini üreten bir etkinlik olduğu ve içsel sürecin sadece dış görünümlere bakarak, yalnızca bilince görüldüğü haliyle yaşamı gözlemleyerek açıkla-

namayacağıdır. Bireysel organizmaların bilimsel bir biçimde tür ve cinslere sınıflandırılması için “temsiller” gereklidir fakat bunlar devreye sokulduğu zaman, yaşama içkin olan tekliğin sistematik gelişimi ıskalanır.

Hegel evrensel özbilincin içkin hareketinin bireysel özbilinçlerin karşılıklı birbirini tanımasını gerektirdiğini ve böylece bireysel bilincin evrensel irade haline gelişini içinde taşıdığını düşünüyor-
du. Eyleyen ve dünya kuran bireysel irade evrensel özgürlüğü taşır veya gerçekleştirir zira “bu içkin hareket *Tin* olarak Mutlak Varlık’ı ilan eder” (PG, 501; PS § 771, 465).¹¹ Son olarak “C. (DD) Mutlak Bilgi” kısmında Tin “içkin farklılaşma” olarak karakterize edilir (PG, 525; PS § 802, 488).¹² İçkin hareket göz önüne alındığında, varolanın varoluşunu sürdürmesi, “belirlenmişliği içerisinde koyutlanmış Kavram”dır (PG, 528; PS § 804, 490). Yalın töz ancak bu olumsuzluk ve hareket sayesinde Özne haline gelir. Hegel’in içkinlik terimini kullanışını kısaca sergiledik, fakat çok kısaca yaptığımız bu terim takibi bile, “içkinlik” denen şeyin Hegel için aşılabacak veya geride bırakılacak bir şey olmadığını gösteriyor. Hegel için İçkinlik, Kavram’ın yaşayan hareketi, özdeşlik ve farklılığın özdeşliğidir. *Aufhebung* hareketidir bu: Öz’ün açılışı ve Kavram tarafından belirlenmiş Yaşam’la ilgilidir. Bence Beauvoir’ın “içkinlik” terimini kullanımı Hegel’in bu terimi kullanımından türememiştir; ona benzemez.

Eva Lundgren-Gothlin “*İkinci Cins*’te Köle-Efendi Diyalektiği” yazısında Simone de Beauvoir’ın *İkinci Cins*’te yaptığı köle-efendi diyalektiği tartışmasının feminist literatür içinde nasıl hatalı anlaşıldığını gösterir ve bu hataları düzeltmeye çalışır (1998: 93-94). Lundgren-Gothlin, Beauvoir’ın felsefesinin Sartre’in *Varlık ve Hiçlik*’inden türediği görüşünün sınırlarını da haklı olarak sorgular

11. “İçkin” teriminin orijinal metinde bulunmadığını, çevirmenin eklediği bir sözcük olduğunu belirtelim.

12. Burada da “içkin” terimini çevirmen eklemiştir. Bu eklemelerin orijinal metnin anlamını değiştirdiğini söylemiyorum. Aksine, metnin anlamını daha açık hale gelmesini sağlıyorlar. Fakat Hegel’in kendisi terimi kullanmıyor.

ve bunun böyle olmadığını göstermek için çaba harcar. Bununla beraber, Simone de Beauvoir'ın Hegel okumasının, kendisinin iddia ettiği gibi, Alexandre Kojève'in *Hegel'i Okumaya Giriş: Tinin Görüngübilimi Üzerine Dersler*'deki Hegel yorumuyla nasıl yönlendirilmiş olabileceğini açıklamaz. Kojève "doğal yaşam"ı, ölümün farkında oluş, emek, iş ve eylemle aşılabilecek bir şey olarak görmüştü; bunlar sayesinde insan tarihsel bir özgürlük dünyası kurabilmekteydi. Hem Bataille hem de Beauvoir bu çerçeveyi yetersiz bulurlar ve doğadan kültüre, hayvanlıktan insanlığa geçiş sorunsalını cinsellikle ilişkili bir biçimde yeniden düşünme gereğine inanırlar (Bataille 1993: 53; Beauvoir 2006b). Her iki düşünürde de ölüm farkındalığı ve çalışmanın insani bir dünyanın yaratılması için yeterli koşul olmadığı vurgusunu buluruz. İkisi de bunu söylemek için *Basit Akrabalık Yapıları*'na dayanırlar. Son bölümde Bataille ile Beauvoir arasındaki felsefi ilişkiyi daha ayrıntılı bir biçimde tartışmaya geçmeden önce, Beauvoir'ın kadının ezilmesine ilişkin yaptığı çözümlemeyi onun felsefi tarih anlayışına yerleştirmeye çalışacağım.

II

Beauvoir tüm insanların varoluşsal bir aşkınlık imkânına sahip olduğunu savunur. Bununla birlikte, erkeklerin aşkınlığının tarihte nasıl etkili hale geldiğini ve kadınlık durumunda kadınların aşkınlığına ilişkin sorunun tam olarak ne olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Bence, hem erkek aşkınlığının tarihte bilfiil hale gelişi hem de kadın aşkınlığını gerçekleştirmenin zorluğu abjeksiyon/atıklaştırma adını verdiğim şeyle ilişkilidir.¹³ Bu savı açıklamak için Beauvoir'ın Hegel'in köle-efendi diyalektiğine nasıl başvurduğunu ve bu diyalektiğe göndermeyle kadının durumunu nasıl "içkinlik" olarak adlandırdığını tartışacağım. Hem "içkinlik" hem de "aşkınlık" terimleri evrensel ensest yasağıyla ilgili muammaya

13. Bu görüş Tina Chanter'a ait. Bkz. Chanter 2000.

bağlıdır. Bu da demektir ki, erkek aşkınlığının tarihsel olarak etkili oluşu sadece dünyada yaratıcı çalışma yoluyla kendini gerçekleştirmeye ve karşılıklı tanımaya bağlı *Mitsein*'a (birlikte-olma) dayanmaz, zira erkek aşkınlığını kuran ve kadınları içkinliğe hapseden şey abjeksiyondur. Kasım 1949'da Lévi-Strauss'un *Basit Akrabalık Yapıları*'na yazdığı "Varlık ve Akrabalık" başlıklı tanıtım yazısında Beauvoir şöyle der: "insan olmak, başkasıyla karşılıklı ilişkiler zemininde kendi imkânlarını tanımlamak ve kendini seçmektir; insanın mevcudiyeti hiç de arızı değildir: egzogami (dışardan evlenme) onu (bir düzene) kaydetmez sadece, kurar; erkeğin aşkınlığı kendini onunla ifade eder ve gerçekleştirir: içkinliğin reddi, aşmanın aciliyetidir" (2006b: 63).¹⁴ Bu yazıda Lévi-Strauss'un Hegel'in görmeyi başaramadığı, Hegel'in tarih tartışmasında eksikliği hissedilen bir şeyi gördüğüne işaret eder. Buna karşın, Lévi-Strauss'un doğadan kültüre geçiş izleği de Hegel'le tamamlanmalıdır, çünkü başka türlü tarihi açıklayamayız. 1949'da kendisine verdiği felsefi görev budur.

İkinci Cins projesi iki evrensel önermeye dayanır: Ünlü "Kadın doğulmaz, kadın olunur" savı ve şu antropolojik sav: "dünyadaki tüm toplumlarda kadın her zaman Başkası" olarak görülmüştür. Bu antropolojik savın Lévi-Strauss'ta bulunmadığını, Beauvoir'ın kendi formülasyonu olduğunu belirteyim. *İkinci Cins*'te Beauvoir bizi kadın yapan şeyin tarihsel bir açıklamasını yapmaya girişmiştir. Kurduğu argüman "başkalık" içinde yaptığı bir ayrımına dayanır. Eski Yunan felsefesinin başlangıcından itibaren "heteron" "görelî başkalık" anlamına gelmiştir. Eğer A B'den farklıysa B de A'dan farklıdır. A ve B kendileriyle aynı, aynılık bakımından aynı, fakat belirlenimlerinde birbirinden farklıdırlar. *İkinci Cins*'te Beauvoir

14. Türkçe çeviri bana ait. Fransızca metin şöyledir: "... être homme, c'est se choisir comme homme en définissant ses possibilités sur la base d'une relation réciproque avec l'autre; la présence de l'autre n'a rien d'un accident: l'exogamie, bien loin de se borner à l'enregister, au contraire la constitue; par elle s'exprime et se réalise la transcendance de l'homme: elle est le refus de l'immanence, l'exigence d'un dépassement..."

argümanını iyi bilinen bir Hegel öncülünü kullanarak kurar; özbi-lincin kendisiyle ilişkisi başka bir bilinçle ilişkisi tarafından dola-yımlanmıştır. Bir özbi-linç ancak başka bir bilinçle bir tanıma ilişki-si içinde bulunursa kendisi için olabilir veya bir kimliği olabilir. Hegel tanınma imkânının iki bilincin mücadelesini varsaydığını düşünmüştür. Bir bilincin diğer bilinç üzerinde kurduğu asimetrik güç (iktidar) ilişkisinin karşılıklı birbirini tanıma ilişkisine dönüş-mesinin diyalektik bir açıklamasını yapmak istemiştir. Bu bağlam-da cinsiyet farklılığı sorusunu sormaz, bu soru Beauvoir'ın *İkinci Cins*'te tarih meselesiyle uğraşması sırasında ortaya çıkar.

Simone de Beauvoir'a göre kadın ve erkek köle-efendi diyalek-tiğine girmezler, çünkü bu ilişki iki bağımsız bilincin karşılıklılığını (özgürlüklerin karşılıklılığını) varsayar (LDS I, 189, 190; SS, 160). Oysa tarih boyunca kadın ve erkek cinsiyetleri arasında bir karşı-lıklılık ve karşılıklı olarak birbirini tanıma ilişkisi yoktur, çünkü kadın yalnızca ataerkilliğin tarihinde değil, onu önceleyen anaerkil düzenlerde de "başkası" olarak kurulmuştur. Kadının başkallığında söz konusu olan "benzer başka" (*l'autre semblable*) veya "görelî başka" (*l'autre relatif*) değil, mutlak başkadır (*l'autre absolu*). Bu demektir ki, Beauvoir için kadının farklılığı aynıya dönmeyen, di-yalektiğe girmeyen, Hegel'in formülüyle söylersek "özdeşliğin ve farkın özdeşliğı" içinde hem yadsınıp hem de korunup aşılamaya-cak "mutlak bir farklılık" olarak inşa edilmiştir. Aynı'ya benzer başka ile aynı arasında kurulan bir asimetri ilişkisi bir karşılıklılık ilişkisine dönüşebilir. Bunun Hegel'deki paradigması elbette köle ve efendi diyalektiğidir. Ama asla Aynı'ya indirgenemeyen mutlak başka ile Aynı arasındaki ilişki hiçbir zaman bir eşitlik ilişkisi ola-mayacak, her zaman köleliğe indirgenemeyecek bir tahakküm iliş-kisi olarak sürüp gidecektir.

Bu mutlak başkallığın içeriğı nedir? Bu mutlak başkallığın yüzü-nü Beauvoir anaerkilliğin Ana Tanrıça'sında görür. Ataerkilliğin il-kesinin tarihe tümüyle hükmetmesinden önce kadın "Toprak", "Ana", "Tanrıça" olarak görüldüğünde, dişilik "hayata gelişin yara-tıcı ilkesi" olarak düşünölüp kutlu sayıldığında ve erkek ona deh-

şetle dolu bir saygı duyduğunda kadın çoktan “mutlak başka”, “aynı olmayan başka” olarak kurulmuştu zaten. Başka bir deyişle, kadını tarihteki eşitsizliğine ve felaketine sürükleyen yapı bizzat anaerkil denen düzen içine tesis edilmiştir. Hem Lévi Strauss hem de Beauvoir Marcel Mauss’un “Armağan Üzerine Deneme”sini (1923) önemserler. Bu esere göre kadın salt bir nesne değil, çok değerli lüks bir nesne, bir armağandır. Beauvoir Lévi-Strauss’u, kadın ve erkek cinsleri arasındaki ilişkinin karşılıklılığa dönüşmeyen bir asimetriye dayalı olduğunu tespit ettiği için takdir eder. *Basit Akrabalık Yapıları*’nda onu en çok etkileyen şey şu tezdır: “Şu veya bu biçimde bir kolektifin bağrında ortaya çıkan ikilik hep bir erkek grubu ile diğer bir erkek grubu arasında bulunan ikiliktir, kadınlar ise bu iki grup arasında mübadele edilen mallardan ibarettirler” (LDS I, 92; SS, 80). Beauvoir Lévi-Strauss’a dayanarak anaerkil düzende de iktidarın dayıya ait olduğunu, klan dışından evlenmenin her zaman kadının aynı değil başka olarak görülmesine dayandığını, kadının başkalaştırılması hamlesi olduğunu söyler. Lévi Strauss cinsiyetler arasındaki ilişkinin karşılıklılığa dönüşmeyen bir asimetriye dayandığını fark etmiştir.

Evliliğin enest yasağı zemininde kurulmuş olmasının sebebi, ilkel evliliğin aynılıkla sembolik bir kesinti olmasıdır. Enest yasağının anlamı evliliğin erkeği kendisi olmayanla birleştirmesinde bulunur. Erkek evlilik kurumu aracılığıyla kendisi olmayana sahip olur, ona kendisinden bambaşka imiş gibi görünen bir varlıkla bir araya gelir (LDS I, 96; SS, 83). Evlilik erkeğin yetişkin statüsünü kazanmasına, dünyada kendisine ait bir yeri parsellemesine ve yaşamı sona erdikten sonra da mirasını bıraktığı zürriyetinde devam etmesine izin veren bir kurumdur. Daha önemlisi, ki Beauvoir’ın okumasına göre Lévi-Strauss’un çözümlemesinin gereğidir bu, bu kurum sayesinde erkek dünyada aşkınlığın biricik bedene gelişi haline gelirken kadın kendini dünyada özgürce gerçekleştirme varoluşsal imkânını üstlenmesine izin vermeyen içkinlikteki varlığına çakılıp kalmıştır. Beauvoir içkinliğe mahkûm olan bir varlığın henüz insanlığına erişmediğini, çünkü insanlıktan dışlandığını düşü-

nür. Radikal başkalıkta aşkınlıktan mahrumiyet kadını “kendisi için olmayan”, “kendinde varlık” haline getirir, onu varlıkta hapseder. Görüldüğü gibi Sartreci terimler çözümlemeye girmiştir, fakat açıklayıcı değildir: Beauvoir’ın akıl yürütmesinin kurduğu örüntünün ilk ilmeğini oluşturmazlar; onlardan yola çıktığımızda hiçbir şey anlayamayız. Ev, eviçi yaşam, kadının varlıkta kapatılışıdır çünkü egzogaminin özü (Lévi-Strauss’un *Basit Akrabalık Yapıları*’nda son derece detaylı bir biçimde incelediği evlilik pratikleri arasındaki farklara rağmen) kadının mutlak başkalığını varsayan ve tasdik eden bir armağan mantığı uyarınca serimlenir.

Simone de Beauvoir’ın tarih çözümlemesine göre anaerkil düzenlerde de toplum her zaman erildi, siyasi erk her zaman erkeklerle aitti. Buna karşın erkeğin kadın üzerindeki otoritesi kadının doğurganlığından, başkalığından duyulan dehşet ve endişe duyguları yüzünden sınırlanmıştı. Kadın erkeğe bağımlıydı, ama bu dehşet yüzünden erkek üzerinde bir gücü de vardı, erkek de ona bağımlıydı. İşte bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi kadını köleleştirilmekten kurtarmıştı. Köle hiçbir tabu tarafından korunmazken, daha aşağı ama efendiden farklı olmayan bir adamken, insan yüzlü bir hayvanken, kadın, doğurganlığına ilişkin tabularla korunmaktaydı (LDS I, 102; SS, 86). Erkek için kendisine benzer olan, yani aslında aynı olan, kendisiyle karşılıklı ilişkiler kurulan başka erkek, öteki erkek olmuştur her zaman.

Ataerkillik toplumsal hayat üzerinde hâkimiyetini kurduğunda¹⁵ kadın ve çocuklar *köleleştirilmeyecek*, boyun eğdirilerek *hizmetkâr* haline getirileceklerdir. Köle emeğinin getirisi kadın emeğinden daha fazla olduğu için, köleliğin ortaya çıkmasıyla beraber kadın

15. Anaerkillikten ataerkilliğe geçişi mümkün kılan şey nedir? Lévi-Strauss’a göre bu geçiş, erkeğin oğullarıyla yeğenlerinden daha güçlü bir bağ kurmasıyla açıklanabilir. Erkek kritik bir anda kendisini dayı olarak değil, baba olarak olumlamayı seçmiştir. Öte yandan, Beauvoir anaerkillikten ataerkilliğe geçişi tarım kültüründe bir kesinti ve dönüşüm ânı olarak tartışır. Bu enstrümanın icadı,

kabilede sahip olduğu ekonomik gücü yitirmiştir. Şu halde, Beauvoir tarihte kadınların köle olduklarını (*esclavage*) reddettiği halde erkeğin hizmetkârı haline getirildiklerini (*asservissement*) kabul etmektedir. Kölelik olmayan bu hizmetkârlığın özgül tarafı nedir? Erkek kendisine benzeyen ötekini köleleştirmiş ve kölesiyle ilişkide egemenliğinin radikal bir olumlanmasını bulmuştur. Bununla beraber, yüzyıllarca sürebilen bir diyalektik hareket bu tahakküm ilişkisinin sonunu getirebilir ve onu, kölenin kölelikten kurtulduğu bir karşılıklı tanıma ilişkisine dönüştürebilir. Oysa kadının durumu kölenin durumundan çok farklıdır. Kadın erkek tarafından “mutlak başka” olarak kurulduğu içindir ki erkek onu yaşamın ve doğanın güçleriyle karıştırmıştır; doğurganlığına bakarak ona büyümlü güçler atfetmiştir, ondan korkmuş ve onu “özel” saymıştır. Fakat kadın özel sayıldığı halde tıpkı Doğa gibi sahip olunan ve sömürülen bir varlıktır. Özel olma rolü ona erkek tarafından verildiği için, aslında özel olmayanın tarafındadır (LDS I, 92; SS, 82). Ana Tanrıça, ne kadar muktedir olsa da erkeğin bilincinin bir ürünüdür. Erkek, doğanın güçleri karşısında kendine güvenmeye başladığında, uzun zamandır korktuğu bu ilahı tahtından indirecektir (LDS I, 95; SS, 85). Bu özne belli bir zaman boyunca doğada ve kadında kendine yabancılaştığı halde bu yabancılaşmadan kurtulabilecektir. Erkek doğanın, güneşin, yağmurun, kuraklığın, selin olumsuzluklarına maruz kalmaktadır hâlâ, fakat artık imkânlarını geleceğe fırlatmak suretiyle bir dünya inşa etmeyi öğrenmiştir. Sarih bir kendi bilincine erişmiş, yaşamın karmaşası ve olumsuzluğu karşısında tini ve istemi kendini olumlamaya başlamış ve aşkınlığıyla temas etmiştir.

Tarihte eril ilkenin, ataerkilliğin zaferi Beauvoir tarafından şöyle betimlenmiştir: “Tın Yaşama, aşkınlık içkinliğe, teknoloji büyüye, akıl batıl inanca galebe çalmıştır” (LDS I, 97; SS, 84). Bu satır-

homo faber’in ortaya çıkışı, erkeğin doğa ve kadınlar karşısında yaşadığı dehşeti ve kafa karışıklığını aşması, yabancılaşmadan kendisine geri dönmesi sonucunda dünyayla ilişkisinin değişmesidir. Bir yandan rasyonalitenin ve matematiğin doğuşu, öte yandan erkeklerin erkekler tarafından köleleştirilmesi eşzamanlı olarak meydana gelir (LDS I, 97-98; SS, 84).

ları okurken insan ataerkilliğin insanlığın gelişimi için tarihsel olarak zorunlu olduğu hissine kapılabilir. Buna rağmen, Beauvoir'ın asıl savunduğu şey bu değil, Tinin zorunlu olarak doğal yaşamdan çıktığı tezidir. Tin doğal yaşam içerisindeyken özbilince sahip değildir, doğal yaşamdan çıkıp özbilince eriştiğinde kaynağı olan doğal yaşamı da dönüştürmüştür. Hegel için, tıpkı Schelling'de olduğu gibi, doğa tinin işaretini taşır, doğa, taşlaşmış veya varlığın katılığında kemikleşmiş akıldır (*versteinerte Intelligenz*) (1991: § 24 A). Hem anaerkil hem de ataerkil düzenlerde kadınların armağan olarak değerlendirilerek değer kaybına uğramasının Tin'in bilincine varması için zorunlu olup olmadığını Beauvoir yeterince tartışmamıştır. Kadınların değerden düşürülmesinin zorunlu bir aşama olduğunu söyler sadece. Bu zorunluluğun sebebi nedir? Kadının değerinin erkeğin korkularından ve zayıflıklarından kaynaklanması mı? Sözü edilen dehşet olumsal bir olgu mudur; yani olmayabilir miydi? "Ataerkilliğin zaferi ne bir kaza ne de şedit bir devrimin sonucudur" derken ne kastetmiştir? (LDS I, 101; SS, 85).

Beauvoir erkekleri tarif ederken, onların, kendilerini egemen özne olarak olumlamalarını sağlayan biyolojik ayrıcalıkları ve avantajları olduğunu saptamıştır (LDS I, 100; SS, 85-86). Bazen sanki iki cinsin tarihinin, kökensel olarak, erkeğin biyolojik avantajları tarafından belirlendiğini söylüyor sanılabilir. Buna rağmen, ben de birçok feminist yorumcu gibi, Beauvoir'ın yaptığı çözümlemenin "toplumsal cinsiyet" mefhumunu öngördüğünü düşünüyorum. Ne erkeklerin biyolojik avantajları ne kadınların görece fiziksel zayıflığı, ne de iki cinsin üreme kapasiteleri arasındaki eşitsizlik kadınların ezilen konumunda olmasını zorunlu kılabilir. Beauvoir da, feminist hareketin en başından beri mücadele ettiği biyolojik belirlenimciliği reddeder. Beauvoir'ın organik bedeni düşünmesi ve biyolojik belirlenimcilik eleştirisi Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ndeki gözlemleyen akıl bölümüne dayanır. Hegel'e göre İdea doğada mükemmel bir biçimde varolmaz, gözlemleyen akıl dışarıyı içerisinde bir ifadesi olarak düşündüğünde de başarısızlığa uğrar. O halde biyoloji ile tarih arasında bir mantıksal zorunluluk ilişkisi

bulunmaz (Hegel 1977: § 277-80).¹⁶ Beauvoir çocuk doğurduğu ve doğurduklarına baktığı için kadının dünyada erkek gibi düşünüp çalışmadığına işaret etmiştir. Bu yüzden kadın erkeklerin erkeklerle beraberliğine (*Mitsein*) katılamamıştır. “Erkeklerin biyolojik ayrıcalığı” dediği şey eril bedenın yüceltılmesine varmıyorsa, Beauvoir bir kapasiteye sahip olmama avantajından mı söz ediyor? Doğurma kapasitesi bir dezavantaj olarak kurulmamalıdır, iki cins arasındaki eşitsizlik eril ve dişi bedenlerin biyolojik kapasite veya potansiyellerinden kaynaklanmaz, toplumda emeğin cinsiyete dayanan bir biçimde bölünmesinin bir sonucudur.

Beauvoir, kadınların evlenince yaşadıkları eviçi hayatı ve hamilelik, doğum, emzirme gibi deneyimleri bir keyif ve onun kaynağı olarak, olumlu potansiyelleriyle anlatmak yerine kadın için bir lanet, yük, engel olarak betimlerken aslında bu deneyimlerin kadınların tinselliğini, yani entelektüel yaşamlarının yanı sıra dünya kurucu etkinliklerini kaçınılmaz bir biçimde engellediği bir kültürü eleştirmektedir. Dişi beden biyolojik yapısı yüzünden değil özgürce tinselleşme imkânı engellendiğinde bir handicap haline gelir. Bu da, dişi beden tarihsel ve kültürel olarak “Başka/Öteki” olarak kurulur kurulmaz vaki olmuştur zaten. *İkinci Cins*’te, dişi bedenın kültürel formasyonu, toplumsal cinsiyetlendirilmesi süreci onun bir başkalık olarak kurulmasıyla ilişkilendirilmiştir. Kadınlardan varoluş imkânlarını çalan ve onları içkinlikteki varlıklar olarak tesis eden mekanizmanın ta kendisidir bu. Fakat bu nasıl olmuştur? Kadınların erkeklere tabi kılınması, erkeğin kadını “dünyanın karmaşık kökeni ve organik oluş belası” olarak görmesine geri götürülebilir (LDS I, 206; SS, 170; çeviri değiştirildi).¹⁷ Beauvoir bu bakışın bir açıklamasını yapmakta başarısız olduğu ve onu doğallaştırdığı ölçüde proto feminist söylemi abjeksiyona düşme riskini taşır. *İkinci Cins*’te eril aşkınlığın tarihini kateden abjeksiyon mantığını ifşa

16. Bedenin dünyadaki belirişi belirlenimciliğin diliyle açıklanamaz. Beauvoir’ın aşkınlık terimi bu yüzden önemlidir.

17. Bu ifade Fransızcada da kulağa tuhaf gelir: “...elle est la source confuse du monde et trouble devient organique.”

ettiğini öne sürsem de Beauvoir'ın dişi beden hakkındaki söyleminin aynı mantıktan mustarip olduğunu düşünüyorum. Toril Moi şunu not eder: *İkinci Cins*'te Beauvoir, kadınların cinsel deneyim betimlemelerinde “dişi cinsel organları karşısında içten gelen bir iğrenme”nin bulunduğunu söylemiştir (1994: 196).¹⁸ Bana göre Beauvoir dişi cinselliğinin içselleştirilmiş bir abjeksiyonu ile cinsel ezilmenin koşullarının abjeksiyon olarak betimlenmesi arasında gidip gelmektedir. Metnin iç gerilim hatlarından birisidir bu.

III

Bataille *Din Kuramı*'nda (1992 [1948]) “içkinlik” terimini kullandığında meselesi canlı organizmaların dünyaya içkinliği idi (19).¹⁹ Canlı bir organizma, kendini besleyebiliyorsa, dışarıya içkinlik ilişkileriyle bağlıdır. “İçkinlik” dışarıyla içerisi arasındaki akıştır (TR, 20).²⁰ Bataille'in içkinliği organik yaşam, organik iletişim olarak düşündüğü açıktır. *Din Kuramı*'nda yapmaya çalıştığı şey, insanın aleti icat ederek ve böylece birbirinden ayrı şeylerin dünyasını kurmak suretiyle içkinlikten çıktığını göstermek ve dini de geldiğimiz yerle, kendi içkinliğimizle yeniden bir ilişki kurma arzusuna bağlayarak açıklamaktır. *Lanetli Pay*'ın (1949)²¹ ilk bölümünde bu geçiş “içkinliğin yadsınması” ve “aklın aşkınlığı” olarak değil, “genel ekonomi” ve “kısıtlı ekonomi” terimleriyle izlenmektedir.

18. Moi şöyle yazar: “... Beauvoir'da kadın cinsel organından duyulan iğrenme ataerkillikten ibaret değildir, daha fazlasını, bilinçdışı bir dehşeti açığa çıkarır: Burada, elbette, *Konuk Kız*'ın melodramatik imgeselliği içerisinde son derece merkezi bir rol oynayan annenin tehditkâr imgesi devreye girer” (1994: 193).

19. Bundan sonra TR olarak kısaltıyorum.

20. Jean Hyppolite ilk kez 1946'da yayımladığı *Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nde Oluşum ve Yapı* adlı eserinde “içkinlik” terimini kullanır. Terimi kullanış biçimi organik olanın içkin erekselliği, kavramın organik doğaya içkinliğidir. Bkz. Hyppolite 1974: 242, 243 ve 249.

21. *Lanetli Pay*'ın (*Accursed Share*) ilk cildi 1949'da, *İkinci Cins*'le aynı yıl yayımlanmıştır, fakat Bataille bu metin üzerinde 1946'da çalışmaya başlamıştır. Bundan sonra AS kısaltmasıyla ve cilt numarasıyla kullanıyorum. Bkz. Bataille 1988.

Lévi-Strauss'un *Basit Akrabalık Yapıları* Bataille'in üzerinde büyük bir etki yapmıştı; 1950'lerde Bataille bu eser üzerine uzun yorumlar yazmıştır. *Lanetli Pay*'ın ikinci cildi olan "Erotizmin Tarihi"nde ve *Erotizm*'de (1986)²² insan cinselliği hayvan cinselliğinden farkı bakımından sorgulanır ve Bataille, bu bağlamda, "erotik deneyim" terimini kullanmaya başlar. Bu eserlerde hayvan cinselliğinden ayrıksılığı içerisindeki insan cinselliği, doğal yaşamdan insani dünyaya geçişin açıklamasının zorunlu bir ögesi haline gelir. "İçkinlik" teriminin bu eserlerde bulunmadığını not edelim. Terim kullanılmamış olsa da, Bataille'in başlıca felsefi sorusunun insanın içkinlikle ilişkisiyle ilgili olduğunu düşünüyorum. Bataille'in "içkinlik" terimi, Hegel'de Yaşam kavramının ve organik yaşamı gözlemleyen aklın deneyiminin yeniden düşünülmesinden doğmuşa benzer. 1943'ten beri Bataille'in projesi Hegel'in "içkin hareket"ini "iç deney" olarak yeniden yorumlamaktır. Onun "iç deney"i, *Tinin Görüngübilimi*'nde karşılaştığımız iki bilinç biçimi olan gözlemleyen aklın deneyimlerine ve daha önemlisi, eyleyen aklın tasarılarına ve başarılarına karşı kurgulanmış olabilir. *İç Deney*'den beri, ki aynı tezi *Erotizm*'de de bulabiliriz, "erotizm" insanın içsel yaşamının bir görünümüdür (E, 31). Bataille *İç Deney*'de Hegel'in erotizmi hiç açıklamadığını söyler; erotizm bilmemeden doğmuş bir deneyimdir (IN, 15). Fakat "iç"ten kasıt nedir "içkin" değilse? Dışardan bakıp gözlemleyen bir bilinç ne içkinliği ne de içkinliğin ilişkilerini bilir. Lévi-Strauss'un çalışmalarını tanıyarak yazılan *Erotizm*'de, erotik deneyim erotizmin iç deneyidir, yani "tabuların ve ihlallerin koşulladığı" kişisel olmayan bir deneyim olarak tanımlanır (E, 35). Beauvoir Hegel'de erotik deneyimin bir açıklamasının bulunmadığı konusunda Bataille'la hemfikirdir, fakat onun daha çok ilgilendiği şey, *Tinin Görüngübilimi*'nde bir cinsiyet farklılığı açıklamasının da bulunmamasıdır. *İkinci Cins*'in cinsiyet farklılığını Hegelci bir biçimde açıklamaya giriştiğini düşünme eğilimindeyim. Fakat Beauvoir bunu, Bataille'in daha sonra söyleyeceği gibi,

Hegel'in dışarıda bıraktığı tabuları ve ihlalleri hesaba katarak yapmaya çalışacaktır. Peki Beauvoir'ın *İkinci Cins*'i neden Bataille'a sadece iki kez gönderme yapar? Buna bir yanıt verebilirim. Bataille'a göre "iç deney yaşamın içimizdeki filizleridir" ve sadece bunlar "son kertede onları haklılaştırabilecek bütünsel görünümü sunabilirler" (E, 37) ve 1943'ten beri bu tezi savunmaktadır. Beauvoir işte böyle kavranan bir "iç deney"e mesafeli durmak ister. Sartre da Bataille'ı "yeni bir mistik" olarak eleştirmiştir (1975: 174-229). *Erotizm*'de Bataille tarihçinin, psikiyatrin ve psikanalistin, tabuların ve ihlallerin nesnel bir betimlemesini yapmaya çalıştıkları için, deneyimlerin anlamını kavrayamadıklarını ileri sürer. Aynı şey *İç Deney*'deki erotik deneyimle ilgili olarak da söylenebilir. Beauvoir ise *İkinci Cins*'te nesnel deneyimin anlamına odaklanan bir tarihçi gibi davranmaya çalışır.

İkinci Cins'te Beauvoir cinsel eşitsizliği ve emeğin cinsel bölünmesini ayakta tutan ezme ilişkisinin kendine özgü mantığını açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Radikal başkalık boyutu ve yol açtığı bağımlılık koşulu kadının doğurganlık kapasitesine sahip olmasının dolaysız bir sonucu değildir. "Abjeksiyon mantığı" adını verdiğim şey erkek bilincinin kadın doğurganlığını yaşamın mutlak sırtına benzeştirmesiyle ilgilidir. Bu benzeştirme yüzünden erkek onu kendisine hısım gibi görmez. Beauvoir gibi Bataille da kadının neden erkekle bir ölüm kalım mücadelesine girmedığı sorunu sorar. Verdiği yanıt, "yasaklar şiddeti saf dışı bırakır" (E, 38) oldu; bu da Beauvoir'ın kadının tabu tarafından korunduğu saptamasına çok yakındır.

Erkeğin dişi doğurganlığı nasıl deneyimlediğine, içkinliğe bir geri dönüş yeri olarak evliliğe ve aşkınlıkta cömertliğin imkânına kısaca değinerek Beauvoir ile Bataille'ın nasıl bir diyalog içinde bulunduğunu göstermek istiyorum. Bataille doğum olayının, mutlak başlangıcın, dünyadaki anlamlar düzenini aştığını ve insanda yaşama karşı bir dehşet duygusu uyandırdığını belirtir ısrarla. *Lanetli Pay*'ın ikinci cildinde "Hayata etten, kan revan içinde bir buluştan geldiğimize üzülürüz. Canlı maddenin, *ondan kendimizi*

ayırduğumuz düzlemde, tiksinden ayrıcalıklı nesnesi olduğunu düşünebiliriz” (AS II ve III, 63) diye yazdığına *İkinci Cins*’e sanıldığından çok daha yakındır. Dehşet, bilincin yöneldiği herhangi bir temsilin, deneyimi kavramsal olarak toparlamakta yetersiz kalmasından kaynaklanır. Burada temsilin kendisi de içinde birçok karışıklık barındırır, içsel olarak bölünmüş ve temelde muğlaktır. Karmaşa hayvan, insan ve tanrı kategorilerini karıştırır ve hatta canlı ile cansız, yaşam ve ölüm arasındaki çizgiyi de karışıklaştırır. Anlamlandırmaya ilişkin ufukların barındırdığı bu karışıklık içerisinde, kendisinden farklı bir bedeni dışarıya itip çıkaran dişi beden, eril bilinç tarafından hem iğrenilecek ve hakir görülecek hem de saygı duyulacak ve hürmet edilecek bir varlık olarak anlamlandırılır. Kadın, yaşamın ve sonluluğun denetlenmesi imkânsız, tehditkâr kaynağı, dolayısıyla hem saygı duyulacak bir kutsal, hürmet edilecek bir ilah hem de itici, iğrenç, aşağılık, nemrut, insandan daha az bir varlıktır. Bu ikircikli, muğlak abjeksiyon mantığı kadınların hem erkeklerin hizmetine koşulmuş, dünya tarihine katılmayan insan-altı varlıklar olarak, hem de dindışı dünyayı ve tarihini aşan ilahlar olarak tarihten dışlanmalarının temelini oluşturmuştur. Erkeğin kadının doğurganlığına ilişkin deneyiminin anlamı neyle dolayımlanmış? Beauvoir da Bataille da bu soruya bir yanıt bulmaya çalışarak abjeksiyonun muğlaklığını irdelemişlerdir.

Bataille abjeksiyonu yaşam ile ölümün birbiriyle ilişkisi olarak ele almış, onu aşkınlığın koşulu olarak kavramıştır. Abjeksiyon, hiyerarşik iktidar ilişkileriyle dolu dindışı dünyanın meydana gelişinin, yani yaşamın içkinliğinin yadsınması ve insanın içkinliği kırarak ondan ayrılması olayının mekanizmasıdır, tam olarak. Feminist okurlar şimdiye dek abjeksiyonu *İkinci Cins*’i anlama yolunda açıklayıcı bir terim olarak görmediler. Bunun istisnası Tina Chanter’ın “Beauvoir’ın Mirası: Abjeksiyon ve Muğlaklık”tır (2000). Bu yazısında Chanter abjeksiyonun bir salınım hareketi yaptığını, yani tek yöne hareket etmediğini, çifte harekete sahip olduğunu belirtir. Kadının lanetlenmiş, şeyleştirilmiş ve gücü her şeye yeten, hadım eden Öteki olarak temsil edilmiştir (Chanter 2000: 151-52). Beauvoir’ın

ebedi dişi miti abjeksiyonun muğlak mantığını yansıtır. Birliğini kavramak zordur zira içinde pek çok çelişki barındırır. Bu mite göre kadın hem tapılacak bir ilah hem de bir hizmetçidir, hem kutsal hem de iğrençtir, tabunun ta kendisidir, hem yaşamın kaynağı hem de karanlık bir güç; hakikatin ilksel sessizliği ve yüzeysellik, yapaylık, dedikodu, bir şeyi olmadığı gibi gösteren ve gizleyendir; sağaltıcı ve büyücü, erkeğin avı ve onu felakete götüren baş belasıdır. Erkeğin olmadığı fakat sahip olmayı arzuladığı, “yadsınması ve varoluş sebebidir”.²³ *İkinci Cins* zıtların sürekli bir biçimde birbirine geçişinin sebep olduğu muğlaklığın kadının radikal başkallığının içeriğini oluşturduğunu ima eder.

Beauvoir'ın erkeğin dünyada aşkınlığa eriştikten sonra içkinlikle kurduğu ilişki hakkında söylediklerini, içkinliğin aşkınlıkla ilişkisi üzerine çok düşünmüş olan Bataille'la karşılaştırmak istiyorum. Beauvoir erkeğin aşkınlıktaki halini anlatırken, ondan güya yaşamın içkinliğine dair karmaşıklığı ve olumsuzlukları aşmış, geride bırakmış gibi bahseder. İçkinliğin zamansallığında geçmiş gelecekte farklı olamaz gibidir. Aşkınlık bir gelecek duygusunu, şimdinin ötesinde bir zaman olduğu hissini ortaya çıkarır. Bununla beraber, aşkınlıktaki erkekte çözülemeyen bir sorun, tinsel bir rahatsızlık, atlatılamayan bir endişe vardır. Ondaki bilinç, ilk baştaki bulanıklıktan aklın ışığına doğru ilerlediği halde, içkinliğin saydam olmayan doluluğunu özlemeye ve düşlemeye başlamış bulur kendisini. Onun için kadın bu içkinlik düşünün vücuda gelmiş halidir. Evlilik kendi aşkınlığından dinlenmek için eve dönen erkeğe kölenin sunamayacağı bir konfor sunar. Beauvoir'a göre kadın, sessiz bir düşmanlıkla erkeğe direnen doğa ile, ona çok benzeyen ve sert ve yorucu bir kendini kabul ettirme mücadelesine girdiği diğer erkek arasındaki dolayım veya orta terimdir. Erkek ile kadın arasında karşılıklı olarak

23. Beauvoir mitin içinde taşıdığı birbiriyle çelişen özellikleri sayarken Kierkegaard'ı alıntılar: “‘Bir kadın olmak’ der Kierkegaard *Hayat Yolundaki Aşamalar*’da, ‘öylesine tuhaf, karmaşık ve zor bir şeydir ki, hiçbir yüklem onu ifade etmeye yaklaşmaz ve insanın kullanmak isteyebileceği birçok yüklem birbiriyle öyle çelişir ki sadece bir kadın bu çelişkileri taşıyabilir’” (LDS I, 193; SS, 162).

birbirini tanıma (kabul etme) olmadığı halde, kadın erkeğin düşmanı değildir. Erkek ile ilişkisinde biricik bir konumda bulunan dışı bilincin yerine hiçbir erkek bilinç koyulamaz. Bu konumun özgüllüğü şudur: Bilinç, doğası gereği, doğası aşkınlık olduğu için bir nesne gibi sahip olunmaya karşı koyduğu halde, kadının bilincine onun bedenine sahip olmak suretiyle sahip olunabilir, çünkü onun bilinci bedenine çakılıdır. Erkeğin hayatında dışı bir bilinç mevcut olmasaydı, erkeğin erkek ile karşılaşmasını kaçınılmaz bir biçimde belirleyen köle-efendi diyalektiğinden bir an için bile kurtulma şansı olmayacaktı. Eril endişeyi dindiren kadın mutlak bir başkalık varlığıdır, aşkınlık kapasitesinin hareketsiz oluşunun doğurduğu saydam olmayan bir doluluktur. O, varoluşsal imkânlarını üstlenmesi mümkün olduğu halde, bunu yapamamaktadır. Böyle bir yokluk, varlığın saydamsızlığı, onun eril bilinçte bir eksikliği gidermesini ve erkeğin hem kendisi için hem de kendisinde olma arzusunu tatmin etmesini sağlar. O halde radikal bir başkalık olarak koyutlanmış olan kadın, eril varoluşun kalbindeki bir eksikliği doldurmaktadır.²⁴ Erkek dünyada kendisini gerçekleştirebilir, kendisini geleceğe fırlatabilir ve bir oluş hareketine girebilir. Bu yolla, mevcut varlığını aşar ve kadınla dolayımlanmış olarak kendiyle çakışmaya çalışır ve dünyada kaybettiği varlığını arar; kadın erkeğin kendisine kavuşmasına (*se rejoindre*) imkân verir. Erkeğin deneyimlediği varoluş ile varlık arasındaki, kendi olmak ile olmamak arasındaki muğlaklık, *Muğlaklık Etiği*'ne göre insanın ontolojik koşuludur (Beauvoir 1947, İng. 1976). Ne var ki kadının bu muğlaklığa hakkı kaybolmuştur. O kendisini, evliliğin sınırları içerisinde, başka bir bilincin özlediği veya düşlediği içkinliğe çakılmış bulur.

24. Dışlama mantığı atığın muğlaklığına dayanır. Derrida'nın *Gramatoloji*'de yaptığı metafiziğin dekonstrüksiyonuna döndüğümüzde kadın ile erkek arasındaki karşıtlığın ilave mantığı (*the logic of supplement*) çözümlenerek ele alındığını görürüz. İlave mantığı heteronormatif toplumsal cinsiyetin mantığıdır. Kadın toplumsal cinsiyetini oluşum açısından kavramsallaştırdığımızda ise atık mantığına (*the logic of abjection*) bakmak gerekir. Kadın aslında tam bir varlık olan erkeği tamamlıyorsa bunun zemininde onun öncelikle bir atık varlık olarak kurulmuş olması bulunur.

Beauvoir'ın bu düşünce çizgisi burada yapmaya çalıştığım karşılaştırma açısından önemli çünkü Bataille'in *Lañetli Pay*'daki meselesi aşkınlık ile içkinlik arasındaki ekonomik ilişki ve erotik deneyimdir. Erotik deneyimin bir parçası olan evlilikteki cinsellik de genel ekonominin kısıtlı ekonomiye ilişkisini tartışmak bakımından gereklidir. "Erotizm", Bataille'in kullanımında, hayvanların cinsel etkinliklerine tezat oluşturacak bir biçimde insanların cinsel etkinliklerine gönderme yapar (AS II, 27). *Lañetli Pay*'da şöyle yazar: "ilksel hareketi göz önüne alındığında, evlilik bizi hayvani hayattan çıkaran armağandır. Özü itibariyle muğlaktır, zira çıkar ile saflığı, duyumsallık ile duyumsallığın yasaklanmasını, cömertliği ve cimriliği bir araya getirir" (AS II, 56). Bataille evlilikte cinsel mahremiyeti tartışırken de şöyle yazar: "evlilikte icra edilen cinsel edim, kökensel olarak bir yasağın nesnesidir; cinsel edimin yasak olması kural ise evlilik de bu kuralın ihlali olsa gerektir" (AS II, 124-25). Öyleyse, evlilikte tabunun ihlali "kuralın dışında varolma hakkıdır" (AS II, 125). Cinsel tabuların *Aufhebung*'udur zira onları ihlal ederken/ederek geçerliliklerini korur. Genel olarak Bataille içkinlikle ilişkisiz bir aşkınlık olamayacağını kabul eder; zira yaşamın, sadece genel ekonominin terimleriyle düşünülebilen sürekliliği ve bütünlüğüyle ilişki kurmaya hâlâ ihtiyacımız vardır. Genel ekonominin yasalarını hesaba katmadan ensestini yasaklanmasını, evlilik kurumunun tesisini ve kadınların erkeklere tabi hale geldiği ataerki düzeni açıklayamayacağımızı öne sürer. Bu doğruysa, kadınların özgürleştirilmesi sorusu bir aşkınlık meselesinden ibaret olamaz, kadınlarla erkekler arasında cömertliğin imkânı sorusu haline de gelir. Beauvoir bu soruyu etik açısından soracak ve bir bakıma, genel bir ekonominin etiğini araştıracaktır.

Beauvoir'a göre dostluk ve cömertlik gibi erdemleri pratiğe geçirmek kolay değildir çünkü bunlar iki özgür varlığın birbirini karşılıklı olarak tanımasını, yani kabul etmesini gerektirirler. Bu erdemler hayatın hakikati içerisinde yaşanmasına el verdikleri için insanların en yüksek başarılarıdır. Hayatı varlığının hakikati içerisinde yaşamayı Beauvoir "bir ihtida" (*conversion*), yani din değiş-

tirmeye benzeyen radikal bir dönüşüm olarak yorumlar. Burada Beauvoir'ın kendi olmayı yeniden düşünme çabasıyla karşılaşırız, zira ihtida kendine, aşkınlığına yabancılaşmanın aşılmasını ve kendi varoluşunu üstlenme hareketine girmeyi ima eder. Cömertlik böyle bir yaşam için kritik erdemdir çünkü sahip olduğumuz şeyler varlık arayışımızı ifşa eder. Ötekiyle ilişkide, ona sahip olma çabası da varlık arayışımızın bir parçasıdır. Eril öznenin kendi bilincine diğer erkeklerle ilişkisinde ulaştığını biliyoruz. İki erkek arasındaki ilişkide karşılıklı birbirini tanıma, ihtida ve cömertliğin mümkün olduğunu biliyoruz. Karşılıklı birbirini tanıma ilişkisi kadın ile erkek arasındaki ilişkide cömertliğin ve dostluğun önkoşuluysa, bu ilişkinin kurulamaması durumunda cinsiyetler arasındaki ilişki, olsa olsa dostluğun ve cömertliğin bulunmadığı tek yönlü bir içkinlik ilişkisidir. Beauvoir'da cömertlik içkinliğe götürmez bizi, aşkınlığa eşlik eder, oysa ki Bataille'da karşılığı olmayan "egemence sarfiyat" olabilen cömertlik bizi içkinliğe döndürür.

Sonuç

Beauvoir her şeye rağmen "antropolojik bir Hegel okuması"nın ufukları içerisinde yazıyor olsa da, iki bakımdan bu okumanın ötesine geçmektedir: İlkin, cinsel ezilmenin özgül doğasının ne olduğu sorusunu sorar ve ikinci olarak, Hegel'in ortaya koyduğu tanıma sorununu, benim "abjeksiyon" olarak tarif ettiğim şeyle ilişkilendirir. Hegel'de karşılıklı birbirini tanıma sorununun zorluklarını bir yana bırakırsak, Beauvoir'a göre efendi ile köle ilişkisinin draması, her iki bilincin de kendini diğeri için hem özne hem de nesne olarak ortaya koymasına varan, yani onları kendini ötekinde tanıma durumuna getiren bir hareketin sonucunda aşılabacaktır. Eğer her iki bilinç de kendisini ve ötekini tanınmaya layık bulmasaydı, ya da biri kendini diğeriinde kaybetseydi karşılıklı birbirini tanıma mümkün olmayacaktı. Tanıma sorunu abjeksiyon sorunuyla ilişkilidir çünkü kadın ile erkek arasında karşılıklı olarak birbirini tanıma tarihsel sebepler yüzünden zordur. Kadın ve erkek köle-efendi diya-

lektiğine girmezler, çünkü kadın mutlak olumsuzluğu değil, abjeksiyonu, mutlak başka olarak inşa edilmeyi tecrübe eder. Kadınlar mümkün kıldıkları aşkınlığın tarihinden dışlanmak suretiyle içkinlikte kalır.

Beauvoir'ın içkinlik mefhumunu abjeksiyonla ilişkisi içerisinde açıklamaya çalıştım. Böylece onun felsefi mirasının Sartre'ın ve Hegel'in kategorilerinin eleştirel olmayan bir kullanımına indirgenemeyeceğini, düşüncesinin arka planının bundan daha karmaşık olduğunu göstermek istedim. Beauvoir Hegel ile Lévi-Strauss'un orijinal bir sentezini yapar ki bu sentezi Bataille'inkiyle karşılaştırmak *İkinci Cins*'i çözümlerken bize ışık tutar. Kadının durumunu Lévi-Strauss'un antropolojisinin ve Hegel'in köle-efendi diyalektiğinin yardımıyla yeniden değerlendirme çabasına baktığımda, Beauvoir'ın söyledikleri bana Kojève'den çok Bataille'ı düşündürdü. *İkinci Cins*'in kurduğu anlatıya göre kadın doğurganlığı, anneliği dolayısıyla erkek tarafından arzusunun kutsal ve dehşet verici nesnesi olarak görülmüştür. *Lanetli Pay*'da Bataille şöyle yazar: “dehşet hissinin (korkudan bahsetmiyorum), çoğu kişinin düşündüğünün tersine, bizim için kötü olana, çıkarları tehlikeye sokana karşılık geldiğini düşünmüyorum. Aksine, başka türlü hiçbir anlamı olmayan nesneler bizi dehşete düşürdüklerinde gözümüzde en yüksek mevcut değeri kazanırlar” (AS II, 104). Tabunun radikal başkalığı diyalektik olmayan bir Ötekini ima etmiştir. Aşkınlık ile abjeksiyon arasındaki ilişki dindışı bir dünyanın kurulması ile kadının radikal başka olarak inşa edilmesi arasındaki ilişkiye baktığımızda açık hale gelir. Yaşamın güçlerinin kontrol altına alınması ile kadınların bedenlerinin kontrol edilmesi birbirini gerektirir ve ikisinin de koşulu aynı abjeksiyon sürecidir. Bu abjeksiyonun tekrarı, içselleştirilmesi ve unutulması dünyevi aşkınlığı mümkün kılar.

Bataille'a göre kadınlara değer verilmesi ve onların değerden düşürülmesi hareketi, bu harekette olabilecek bir zorunluluk, ekonomik terimlerle düşünülmelidir. “Ensestin yasaklanması anne, kız kardeş ve kız çocukla evliliğin yasaklanmasına ilişkin bir kuraldan ziyade, erkeği anneyi, kız kardeşi ve kızı bir başkasına vermeye

mecbur eden bir kuraldır” (AS II, 44). Hem Beauvoir hem de Bataille kurucu armağan mantığını kesintiye uğratacak bir cömertliğin imkânını ararlar. Aralarındaki farkı şöyle tarif edebiliriz: Bataille ve Beauvoir cinsiyetli varoluşumuzun anlamını sorguladılar. Bunu Bataille “iç deney”e odaklanarak, tarihi siyasal ekonomiye dayanarak okumak suretiyle yaptı; Beauvoir ise tarihe, kültüre, psikolojiye nesnelci bir biçimde başvurdu. Birçok ortak noktaları olduğu halde aralarında anlamlı bir fark vardır: Bataille içkinliği çalışma ve artı-değer biriktirme olarak gördüğü aşkınlık karşısında yeniden değerlendirmeye girişmiştir, oysa Beauvoir bu yola girmez, onun meselesi kadınların aşkınlığının engellenmesidir.

Devrim mi, Cinsel Yasakların İhlali mi?

Kristeva ve Bataille'ın Dine Bakışları Üstüne



Gerçekten de bu Ölüm, bu Arzu ve bu Yasa insana ilişkin ampirik alanı olumluluğuyla kateden bilginin içinde hiçbir zaman buluşamayacaklardır; fakat bunun sebebi, bunların insan hakkındaki tüm bilginin imkânının koşullarını belirtiyor olmalarıdır.

Michel Foucault, *The Order of Things*, s. 409

Giriş

Bu yazı Bataille'ın ve Kristeva'nın dini nasıl okuduklarına, dinin onlara ne ifade ettiğine odaklanacak. İkisi de dinsel anlam ifade etmeyi (imlemeyi) arzu, yasa ve ölüm olarak yorumlarlar. İnsanın sonluluğunun bu biçimlerini yaşamın *heterojen* deneyimleri olarak kavrarlar. Bu bölümde din kavrayışlarında atığın (*abject*) nasıl bir rol oynadığına bakarak atık üstüne yaptıkları düşünümün hangi bakımlardan farklılaştığına değineceğim. Bataille dinsel ifadede, tüm dehşete düşürücülüğü içerisinde arzulanan erotik nesnenin muğlaklığını bulur, oysa Kristeva bu muğlaklığı annenin atık haline getirilmesi olarak ele alır. Kristeva bu yorumunun uzantısında Freud'un ve Lacan'ın özneliliğin gelişimi üstüne yaptıkları bazı psikanalitik açıklamaları eleştirir.

Önce Kristeva'nın ilk dönem yazılarında Bataille'ın önemine değineceğim. Ardından *Lanetli Pay* (1988, 1993) ve *Erotizm*'de (1986) Bataille'ın din kavrayışının *Din Kuramı*'ndaki (1992) kavrayışından nasıl farklılaştığını ele alacağım. Üçüncü bölümde ise Kristeva'da dinsel deneyimin özülle atık hakkında yaptığı tartış-

manın ilişkisini inceleyerek Kristeva'nın bu konuda söylediklerinin Bataille'in söylediklerine yakınlığını belirlemeye çalışacağım.

İki düşünürün din hakkındaki düşünceleri kesiştiği ve ortak öğelere sahip oldukları görülebildiği halde, *Dehşetin Güçleri*'nde Kristeva Bataille'dan uzaklaşmaya çalışır (1982: 56). *Aşk Hikâyetleri*'nde yer alan "Bataille ve Güneş veya Suçlu Metin"de neden Bataille'in Kristeva için artık büyük bir ilham kaynağı olamayacağını anlarız. Bataille annenin arzusunun cinsel aşırılıklarını olumlar ve onun bu halini tanrısal bulur; annesi, "kilisenin penceresinden gördüğünden" (kasıt çarmıhtaki İsa'dır) "Tanrı'ya daha yakın"dır (Kristeva 1987a: 365). Neler olup bittiğini anlayabilmek için Bataille'in düşüncesinin Kristeva'nın 1990'lı yıllardan sonraki düşüncesi için ne ölçüde önemli olduğuna dair genel bir değerlendirme yapmaya çalışacağım.

Gördüğüm kadarıyla Kristeva en başta Bataille'i şiirsel dilde devrimin imkânı açısından okur, sonra onu bir isyan düşünürü olarak değerlendirir, fakat son dönem eserlerinde onu bir ihlal düşünürü olarak eleştirir ve düşünsel gündeminin tamamen dışına çıkartır. Kristeva'nın Bataille'la kurduğu entelektüel ilişkide meydana gelen yoksullaşma dikkat çekicidir ve açıklanması gerekir. Sara Beardsworth'un işaret ettiği gibi, Kristeva'nın düşünümü toplumunun modern değerlerine ilişkin endişesinin ağırlığını taşır ve yıllar geçtikçe bu endişe katlanarak artmış gibi görünür; Kristeva artık modern toplumda insanların çektiği ruhsal ızdırabı azaltmanın yollarını bulmaya odaklanmıştı (Beardsworth 2004: 1-2). Bu dönemde dinselliğe geri döner ve onda kişinin babanın yasasıyla uzlaşmasının imkânını bulur. Kristeva'ya göre, Hristiyanlık bu uzlaşmanın mükemmel bir başarıya ulaşmasıdır zira sadece onda Tanrı iyi, sevecen ve affedici bir baba gibi temsil edilmiştir. Din üzerine son düşünümlerine baktığımızda Kristeva'nın Bataille'a ne kadar büyük bir mesafe koyduğunu hemen fark ederiz: O artık Bataille'ı bir ihlalci, bir psikotik, cinsel aşırılıkları olan bir annenin kurbanı, baba işlevinin zayıflığının veya yokluğunun ızdırabını çeken bir ruh olarak görmektedir. Bataille'in din üzerine *ateolojik* düşünümüleri-

nin bizi sembolik bir babayla barıştırmak suretiyle kurtarmadığını belirtelim. Zira Bataille için Madame Edwarda, yaşlı ve deli bir fahişe, Tanrı'dır. Oysa ki Kristeva dinsel deneyimin klasik ve muhafazakâr bir açıklamasına başvurarak, bu deneyimi babayla ilişki olarak yorumlar; öznenin kişisel ve toplumsal yaşamında denge ve süreklilik kurmasına yardımcı olan bir ilişkidir bu.

1970'li Yıllarda Bataille'in Kristeva İçin Önemi

Şiirsel dilin kafa kurcalayıcı bir figürü olarak Bataille, Kristeva'nın iki ilk dönem metninde, *Şiirsel Dilde Devrim* (1984)¹ ve *Polylogue*'da (1977) yoğun bir biçimde mevcuttur. Kristeva'nın da üyesi olduğu *Tel Quel* grubunun, özneliği aşkınlık olarak düşünmek ve bu yeni öznelik mefhumunun siyasi içerimlerini keşfetmek gibi hedefleri vardı; bu tasarının ilham kaynaklarından birisinin Bataille olduğu iyi bilinir. Kristeva 1973 tarihli makalesi "Bataille, Deneyim ve Pratik"²te Bataille'in düşüncesinin meselesini, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'yle (1977) kurduğu ilişkiyi göz önüne alarak sunar. Kristeva'ya göre Bataille, Hegel'in idealizmi içerisinde karşılaştığımız özneye farklı bir olumsuzluk tecrübesiyle meydan okumaktadır.

Tinin Görüngübilimi, Kısım A., "Bilinç"³te Hegel bize üç farklı bilinç şekli gösterir. Bu üç bilinç şeklinin her biri kendisine özgü bir nesneyle ilişkilidir. Hepsini belirleyen ortak varsayım nesnenin bilinçten bağımsız ve ayrı olarak varolduğu varsayımdır. Bu öznelik ve nesnellik şekillerinin yönelimsel ilişkileri olumsuzluk hareketi içinde açılan tinsel özlerle dolayımlanmışır. Hegel'in üstlendiği görev, bireysel öznenin tikelliğinin aşıldığını; öznelik adını almayı hak edenin bireysel özne değil, tinin veya evrensel öznenin kendisini bilir hale geldiği hareketin ta kendisi olduğunu göstermektir. Kristeva'nın Bataille okumasına göre, Bataille, Hegel'in bi-

1. Bundan sonra RPL olarak kısaltıyorum.

2. Buradan itibaren BCE kısaltmasıyla gösteriyorum.

reysel öznenin olumsuzlukla ilişkisini radikal bir biçimde düşünmekte başarısız olduğunu öne sürmektedir. Hegel özneliği bilme olarak düşünmüştür, fakat öznenin “bilmeme” (*non-savoir*) olarak olumsuzluğuyla ilişkisini açıklayamamıştır. Kristeva “Bataille, Deneyim ve Pratik”te der ki, Bataille’in deneyim ve pratik olarak olumsuzlukla kurduğu yeni ilişki, hem modernist edebiyatın nihilizminden kaçabilir hem de özneye, yeni bir Marksist ve diyalektik tavırla yaklaşmanın yolunu açabilir.

Kristeva’nın Bataille’a ilgisinin yapısalcı dilbilimin temel sorusuyla belirlendiğini söyleyebiliriz: İmlemek, yani anlam üretmek (*signifier*) nasıl mümkündür? Kristeva bu soruyu postyapısalcı sorunsalın tam içinde düşünür. Gösterenlerin sonsuz bir biçimde birbirinin yerine geçmesini sağlayan dinamik oyununu, yani bir merkezin yokluğunda (aşkın bir gösterilenin yokluğunda) ortaya bir ek aklın veya gerekçelendirmenin (*ration supplémentaire*) çıkmasını olumsuzluk olarak yeniden düşünemez miyiz? Acaba, ne *arkhe*’si ne de *telos*’u olan bu yeni olumsuzluğu, Bataille’in yardımıyla yeniden bulabilir miyiz?

Kristeva konuşan öznenin anlam ifade etmesinin altında bir olumsuzluk olduğunu düşünür; anlamı üreten ve yok eden tam da bu olumsuzluktur. Lacan, konuşan özne konuştuğu “o konuşur” (*ça parle*) der. Burada *o*, varlığımızı saran, içinde olduğumuz dildeki, kişisel olmayan bilinçdışıdır. Fakat Kristeva’ya göre “o”, postyapısalcıların dedikleri gibi, sadece gösterenlerin oyununun hareketine, birbirinin yerine geçmelerine ve bir araya gelmelerine gönderme yapmaz. Anlam ifade etme hareketinin olumsuzluğu, söylemsel olmayan gerçeğe, heterojen bir hareket olarak yaşamın ekonomisine temel bir açılış olarak kavranmalıdır. Aslında Kristeva bu dönemde Lacan’ın bilinçdışını yapısalcı bir biçimde yorumlamasını eleştirmek için Bataille’a başvurur. Yapısalcılık, kendini söylemsel olmayan gerçeğe erişimden yoksun bırakır; postyapısalcılığın ise bu noktada sahici bir açılım getirip getirmediği tartışmaya açıktır. Oysa Kristeva’ya göre Bataille’ın Hegel okuması bize burada ihtiyacımız olan açılımı verebilir.

Bataille, anlamın semiyotik öğelerinin sembolik düzlemde belirdiği olumsuzluk hareketinin ilk düşünürüdür. Kristeva Bataille'ı okurken yönünü kendi sorularıyla bulur. Bataille, onun için, anlam ifade etmenin hareketinin olumsuzluğunu –idealizmi ve erekselliği bir yana bırakmak suretiyle– yorumlarken başvurulabilecek düşünsel bir kaynaktır. Aslında o, Kristeva'nın hem yapısalcılığı hem de fenomenolojik anlam kuramlarını geride bırakmasına yardımcı olur.

“Bataille, Deneyim ve Pratik”te söylem ve öznenin koşulladığı söylemsel olmayan bir deneyim söz konusu edilmektedir (BCE, 248). Semiyotik ile sembolik arasındaki ayrımla ilgilidir bu. 1974'te *Şiirsel Dilde Devrim*'de tanımlanan bu ayrım, aslında belki de Kristeva'nın 1973'te yaptığı bu Bataille okumasında zaten örtük bir şekilde mevcuttur. Kristeva'nın odağında özne vardır; imleme sürecini, söylemsel olmayan deneyimi söylemin araçlarıyla düşünmek suretiyle betimlemeyi hedeflemektedir. Söylemsel olmayan deneyim, heterojen olanın deneyimidir, yani bir karışımdır; “yaşamsal akışkanlık ile toplumsal olanın; hayvansallık ile insanın toplumsal saldırganlığının iç içeliği”dir (BCE, 241). Bataille Kristeva'nın semiyotik ile sembolik arasındaki ayrımı dile getirdiği *Şiirsel Dilde Devrim*'de belli başlı ilham kaynaklarından biri olmaya devam eder. Bu ayrımı kısaca açıklayalım: Semiyotik anlam ifade etme, duyumsal ve dil öncesi bir mübadeledir; göstergeler ve sentaks henüz ortaya çıkmamış olsa da bir ritim, tekrarlanan birtakım sesler mevcuttur. Kristeva semiyotik anlam ifade etme kipliğinin varlığını ileri sürerek, dil öncesi veya dili aşan bazı duyumsama deneyimleri olduğunu ima etmiştir. Fakat bu deneyimlerin önemi, değeri nedir? Kristeva'ya göre semiyotik anlam ifade etme süreçleri, toplumun normlar ve kurallar yoluyla kontrol ettiği, kısıtladığı bedensel enerjinin ürünleridir. “Birbirinden ayrı enerji miktarları henüz özne olarak kurulmuş olmayan öznenin bedeninde hareket eder ve öznenin gelişim süreci içerisinde, semiyotik süreçlere zaten çoktan dahil olan aile ve toplumsal yapılar tarafından bedene dayatılan çeşitli kısıtlamalara bağlı olarak düzenlenirler” (RPL, 25).³ *Semiyotik*

khora, dürtülerin hareketliliğinin alanıdır ama bu alanda hareket halinde bulunan dürtülerin psişede bıraktıkları izlerin düzeni, sadece doğaya göndermeyle açıklanamaz; daha çok, tarihsel-toplumsal kısıtlamalarla ilişkilendirilebilir. Bu ayrımı yaptığında, Kristeva'nın sembolik sistemin çözümlenmesiyle sınırlı olmayan genel bir semiyolojiyi düşünmeye davet edip etmediği sorusu sorulabilir. Kristeva'nın anlam ifade etme bakımından incelediği psişik ekonomi, Bataille'in genel ekonomi ile kısıtlı ekonomi ayrımı tarafından desteklenebilir mi? Genel ekonomi bir yaşam ve ölüm ekonomisi olarak yorumlanabilirse, Kristeva'nın Bataille'a ilgisi de kısıtlı bir semiyolojiden genel bir semiyolojiye yönelen bir ilgi olarak düşünülebilir mi? Bataille'in düşüncesinde ölüm ve yaşam izleklerini psikanalizin bu izleklere yaklaşma biçimiyle karşılaştırmadan yanıtlamayacağımız bir sorudur bu. Bu yazı bu yönde ilerlemeyi seçmediği için bu soruyu bu yazının sınırları içerisinde yanıtsız bırakmak zorundayız.

Kristeva için Bataille'in sözünü ettiği deneyim bir *deneyim-pratik* tir. *Şiirsel Dilde Devrim*'de "iç deney"⁴ terimini kullanmaktan kaçındığı halde, bir yıl önce "Bataille, Deneyim ve Pratik"te terimin ne anlama geldiğini ve hangi anlamda dolaysız bir deneyim olduğu sorularını sormuştu. Genel bir çerçeve çizerek diyebiliriz ki,

3. Kelly Oliver'in sembolik düzen ile sembolik öge arasında yaptığı ayrım Kristeva'nın sembolik ile semiyotik arasında yaptığı ayrımı anlamaya yardımcı olur: "Sembolik düzen anlam ifade etme düzenidir, toplumsallıktır. Bu alan hem semiyotik hem de sembolik öğelerden müteşekkildir. Sembolik öge, anlam ifade etmenin, bizim konumlanmamızı ve yargılar vermemizi sağlayan veçhesidir; gramerle ilişkilendirilir. Buna karşın semiyotik öge, anlam ifade etme sürecine sızan güdülerdir, ritim ve tonlarla ilişkilendirilmiştir." Bkz. Oliver 1993: 101.

4. *Şiirsel Dilde Devrim*'de Kristeva'nın "iç deney" terimini elit ezoterizm ve öznel narsisizm (RPL, 186) ile ilişkilendirmesi Bataille'nın bu mefhumuna karşı Sartreci bir eleştiri çizgisini benimseyip benimsemediği sorusunu doğurur. Fakat bunun böyle olmadığını Kristeva'nın şu sözlerinden çıkarsayabiliriz: "... bize göre Sartre'da diyalektiğin tam bir öznesi vardır; bu özneliğin ekonomisi hiçbir zaman tamamen açık ve olumsuzlaştırılmış değildir. Bu anlayışla karşılaştırdığımızda Bataille bize haklı görünür" (RPL, 212). Elbette Kristeva'nın Sartre okuması başlı başına başka bir tartışma konusudur ve değerlendirilmesi bu yazımızın sınırları dışında kalmaktadır.

burada bahsedilen şeyi bir zemine koyabilmek için Hegel ile Bataille arasındaki felsefi ilişkinin aydınlatılmasına ihtiyaç vardır. Çünkü Bataille'in "iç deney" terimi Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ne bir gönderme yapıyor olabilir. Bataille Hegel'in organik yaşamla ilgili yazdıklarını okur, organik yaşamın olumsuzluğu fikrinin çekimine kapılmıştır. Bu tez Batailleci-Kristevacı bir teze, yani yaşamın olumsuzluğunun anlam ifade etme süreci içinde de kendisini gösterdiği, ona örülü halde bulunduğu tezine dönüşecektir. Hem Bataille'in hem de Kristeva'nın Hegel'e itirazı, yaşamda anlamın varlığı/yokluğu sorusunun Kavram'a indirgenemeyeceği noktasında bulunur.

Kuşkusuz 1970'li yıllarda Hegel Kristeva için çok önemli bir figürdür. *Şiirsel Dilde Devrim*'de "deneyim" ve "olumsuzluk" kavramları ele alınmış ve psikanalitik bir materyalizm çerçevesinde yeniden yorumlanmıştır. Kristeva'nın 1975 tarihli "Predikatif İşlev ve Konuşan Özne" başlıklı yazısı, anlam ifade etme sürecini Hegel'le nasıl ilişkilendirdiğini ve olumsuzluğu nasıl yeniden yorumladığını gösterir.⁵ Kristeva Hegel'in Kavram'ını bir anlam ifade etme süreci olarak düşünür ve onu yüklemın mantıksal açıklaması çerçevesinde bir devrim olarak yorumlar. Kristeva'nın temel tezi, anlam ifade etmenin (*signification*) anlamı (*sens*) üretici olduğu, ama anlamın sadece sembolik sistemde bulunmadığı tezi, bu Hegel okumasında zaten devrededir. Anlam, anlam ifade etme (*signifying*) sayesinde meydana gelir ve tahrip olur, fakat bu olumsuzluğu söylemsel olmayan gerçeğe temel bir açıklık olarak da düşünmek gerekir. Burada, *söylemsel olmayan gerçek*'ten kasıt bir yaşam ekonomisi, heterojen bir harekettir ki, bunu ilk kez düşünen Bataille'dir. Bataille ve Kristeva için sorun olumsuzluğu belirleyen ereksellik ve idealizmdir. Kristeva bunlara bağlılığı, Marx ile Freud'un bir sentezini yaparak aşmak ister.

5. İlk kez *Language, Discours, Société*, Hommage à Emile Benveniste, Paris: Éditions du Seuil, 1975 içerisinde yayımlanmıştır. Bkz. Kristeva 1977: 323-56.

Özne ve Anlam İfade Etme

“Bataille, Deneyim ve Pratik”te Kristeva, bu yazıda yaptığı Bataille yorumunu, modern edebiyatın Hristiyan ideolojisi ve ona bağlı olan sanata yaptığı saldırı sorunsalının içine dahil eder. Kristeva’ya göre modernist edebiyattaki olumsuzluk Hristiyanlıktaki olumsuzluğu daha da inceltmekte, yükseltmektedir. Hristiyanlıktaki olumsuzluk, öznenin Tanrı ile birleşmesinden kaynaklanan bir yüceltmeye zaten maruz kalmıştır. Avangard, modernist edebiyatın olumsuzluğu ise hem öznenin birliğini patlatır hem de “birliğin son garantisi” (BCE, 237) olan dilin dokusunda da çözülmeye yol açar. Bu saldırı içerisinde birliğe haiz özne hesaplaşılamamış, ıskalanmış bir bastırmanın ürünü olarak düşünülmüştür.⁶ Bu yüzden bu edebiyat bizi her şeyin parçalandığı ve akışkanlaştığı bir olumsuzluk sürecine döndürür. Bilincin birliğini ortadan kaldırdığı için, bilinç kendisini bir kendiliğin bilinci olarak anlayamamaktadır. Kristeva’ya göre bu edebiyat “tetik bir uğrağın” zorunluluğunu gözardı etmektedir. Tetik uğraktan kasıt, öznenin ortaya çıktığı bir hipostaz, bir duraklama, akışkanlıkta geçici bir katılaşma, olumsuzluğun içinde, onun tarafından meydana getirilen olumlayıcı bir olaydır (BCE, 238). Kristeva modern edebiyat dediği şeyi belirleyen kriterlerle Bataille’in eserlerine baktığında, onun çağdaş edebiyatta sıradışı bir yeri olduğu sonucuna ulaşır. Bataille’in eserlerinin değeri, onların saf olumsuzluğun hareketinde olumlayıcı bir uğrağa izin vermek suretiyle bu saf olumsuzluğu aşmalarıdır.

Olumsuzluğun akışındaki bu tetik uğrak niçin önemlidir? Uğrak aslında şu soruya verilmiş bir yanıttır: Söylemsel olmayan bir maddesellik nasıl anlam ifade edebilir? Söylem-dışı olanda bir ben değil, ben’in çözülüşü varsa, ben’den sadece tetik bir kopuş yoluyla söz edilebilir. Ben sembolikte bir konumdur, bir mantık dahilinde konuşur ve konuşmaya başlar başlamaz bu sistem ve mantık kendi-

6. *A repression that is not seen or dealt with.*

lerini dayatır, olumlarlar. O halde söylem öncesi maddesellikten, ancak sembolikten itibaren söz edebiliriz, fakat onu terk etmek, öznenin olumsuzlukta kaybolması ise hiçbir zemin kazanılmış olmaz; söylem öncesi maddesellikten bir tetik kopuş uğrağına dayanarak söz edilebilir. Kristeva'ya göre Bataille, izlekleri ve kurgularıyla bu heterojenlikten bahsetmeyi hedefler; söylemsel olmayan gerçeği söylemde ifşa eder. *Şiirsel Dilde Devrim*'de "tez" koyutlamayı (*po-site*) ima eder ve onun sayesinde semiyotik *khora* içerisinde özne ile nesne birbirinden ayrı olarak ortaya çıkarlar. Ne koyutlanan özne aşkın bir egodur ne de nesne bir bilgi nesnesi (RPL, 57). Bu tetik kopuş anlam ifade etmenin zorunlu bir ön koşuludur. Kristeva şöyle yazar: "Bu semiyotik işlev ayna evresinden önce, tetik olanın kendini duyurmasından evvel belirginleşir. Fakat anlam ifade etme pratiklerinde bulduğumuz semiyotik bize her zaman sembolik koyutlamadan, semiyotik kopuştan sonra gelir ve psikanalitik söylemde olduğu gibi, 'sanatsal' pratikte de çözümlenebilir" (RPL, 68). Buna rağmen, *khora*'dan ayrı özne ve nesne kalıcı edinimler değildir. Olumlayıcı bir uğrak daha sonra sarf edilmek üzere "semiyotik sistemin her düzeyinde meydana gelebilecek anlam yaratma sürecine, başka deyişle öznenin ekonomisine ve mesajın içeriğine (tarihsel, ideolojik anlamı içerisine)" koyulmalıdır (BCE, 238). Kristeva anlam ifade etmeyi bir süreç olarak betimler ve bu süreci öznenin ekonomisinin içine yerleştirir. Söz konusu ekonomi içinde özne birliğine ayrılık ve özdeşleşmeyle ulaşır ve ayrı bir özne olarak kendisini, yaşamın heterojenliğinin deneyimlerinde kaybeder.

Bataille'dan alınan ekonomi terimi sadece özneleşme hareketini belirtmez; anlam üreten ve sarf eden hareketi de belirtir. Zaten bütün mesele özneleşmenin bir anlam üretme ekonomisi içinde vuku bulması ve ortadan kalkmasıdır. Bataille "ekonomi" terimiyle varlığı düşünür; sadece organik yaşam üstüne düşünmekle kalmaz, insanın varoluşu, dünyada olma, toplumsal ve tarihsel olguların bütünselliği üzerine ekonomik terimlerle hüküm verir. Jean-Louis Baudry'nin vurguladığı gibi, "varolanlar hiçbir zaman verilmemiştir aslında, verilmişlerse bile, şans eseri ve kime verildilerse onun

kaybı biçiminde verilmişlerdir... Bu veriliş olsa olsa başka bir şekle evrilme, alışveriş, hareket; genişleyen örgütlenmelerin birbirine sızması, açılması, birbirinde kaybolması ve yeniden kurulması biçiminde gerçekleşir” (1995: 275). Bu yüzden “ekonomi” terimi anlam ifade etme sürecini kapsayacak bir biçimde ele alınabilir; varlık için söylenen şey anlam için de doğrudur, zaten Varlık’la ilişki de anlam sorunsalından bağımsız olamaz.

Bataille’in “deneyim”iyle bunun ne ilişkisi var? Kristeva’ya göre, Bataille bilginin öznesini “iletişim”de eritir. Özne ile nesne arasındaki mutlak, sembolik, mantıksal ayrım bu deneyimde kaybolduğu için iletişim bir bilgi nesnesi de olamaz. Bununla birlikte, iletişimde bir “kendi bilinci”, “bir öteki bilinci” olmasaydı iletişim bir “egemenlik deneyimi” olamazdı. Kristeva bilginin öznesi, arzu öznesi ve yaşamın salt akışkanlığı arasında bir ayrım yapar. Bu ayrım sayesinde bilginin öznelere ve nesnelere içeren dünyanın anlam düzlemindeki kaybı, anlamın tamamen kaybı anlamına gelmez; arzu ötekinin olumsuzlanması yoluyla olumlu bir uğraşı meydana getirme gücüne sahiptir. Fakat arzunun olumsuzluğu, kendiliği yaşamın akışkanlığındaki yitimine de götürecektir, ki iletişimin içkinliği ve söylemsel olmayan gerçek işte oradadır.

O halde Kristeva’nın özneliğin tetik safhası olmadan anlam ifade etmenin de olamayacağı önermesi, anlamın tüm imkânını bir bilgi öznesinin ayrı varoluşuna bağlı olduğu klasik tezinin reddine dayanır. Semiyotik sistemlerin tüm düzeylerinin altında çifte hareket yatar; birliğin biteviye akışkanlaştırılması ve akışkanlığının bir birliğin kristalleştirilmesiyle sürekli olarak kesintiye uğratılması. Kristeva’nın diliyle söylersek “olumlayıcı bir uğrak koyulmalıdır, daha sonra sarf edilmek için.” Arzunun, olumsuzluğunun bir birliği kristalleştirmesi bir olumlama ânı, olumlayıcı bir uğraktır; daha sonra olumsuzluk bunu tekrar eritse bile. Bu olumlama ânını göz önüne almazsak, anlamın, anlam ifade etmenin, mantığın, bilmenin, pratiğin hesabını asla veremeyiz. Üstelik ideolojilerin tahakkümünün ötesine geçen ve karşılıklı iletişime dayanan toplumsal bağlar kurma ihtimalini de kaybederiz.

Kristeva Hristiyan-Burjuva edebiyatının sabit, durağan, sürekli tekrarlanan işlemlerine saldıran modernist edebiyatın, ötekilerle ilişkinin imkânını ve toplumsal bağların kurulmasına dayanan bir cemaatin kurulması ihtimalini ortadan kaldırdığını düşünmekte ve bu yüzden endişelenmektedir. Sonuçta modernist edebiyatın olumsuzluğu ve fetişizmiyle, yıkmaya çalıştığı metafiziği yeniden tesis etmesi olasılık dahilindedir; zira kırılğan bir öznelige dahi izin vermez, ben ile öteki arasındaki iletişimi ortadan kaldırır (BCE, 239). Bu yüzden bu edebiyat kapalı, içini göstermeyen, ruhunun açıklanmasından firar eden, zorbaca yasaları savunan, kendini pozitivizme ve toplumsal konformizme teslim eden bir özneye seslenir. Bu edebiyata karşın, Bataille'in yazıları, onsuz ne anlam ifade etme sürecinin, ne bilginin öznesinin, ne de toplumsal öznenin var olabileceği tetik bir uğrağın zorunluluğunu onaylar, kabul eder. İşte bu yüzden Bataille “yeni bir pratiği olumlar” (BCE, 239).

Jean-Louis Baudry şöyle der: “Heterojenlik mefhumunu Bataille'in nasıl kavradığını anlamak için üçlü bir kesişime ihtiyaç var: a) Hegel'in fenomenolojisinin olumsuzluğun rolünü nasıl tanımladığı, b) psikanalizin dürtüleri ve dürtülerin nesnelerini keşfeden bastırma kuramı – ki kuram ile heterojenin dışlanmış olarak tanımlanması arasında bir analogi kurulabilir, c) Maussçu antropoloji. Yani, Bataille'in heterojenlik mefhumu bu üçünün kesişiminde bulunur” (Baudry 1995: 269-70). Hem Bataille hem de Kristeva için psikanaliz materyalizmi yeniden düşünmek için iyi bir yoldur. Bataille'daki “heterojen” Freud'un “ölüm içgüdü” mefhumuyla ilişkilendirilebildiği ölçüde, Bataille'in düşünümü Kristeva'ya Freud'un geleceği gibi görünür (RPL, 84, 85). Semiyotik süreçlerin olumsuzluğunu, “heterojen maddenin, sembolik işlev içerisindeki dönüşümünden ayıramayacak hareketinin ta kendisi olarak” (RPL, 113) Freud ve Bataille'yla birlikte düşünmeye davet eder Kristeva bizi.

Bataille ile Kristeva arasındaki düşünsel ilişki üzerine yazmaya bu arka planı açığa çıkararak başlamak gerekiyordu. Zira bu ilk evre Bataille'in Kristeva için ne kadar önemli olduğunu gösteriyor. Fakat

amacım Kristeva'nın, anlam ifade etme hareketinin olumsuzluğunda bulduğu konuşan özneyi, Bataille'dan ilhamla tasarladığını anlatmaktan ibaret değil. Bataille ve Kristeva'nın din üzerine ne söylediklerini, düşüncelerinin birbirine ne kadar benzediğini ve nasıl ayrıldığını da göstermek istiyorum. Niyetim bu entelektüel ilişkinin ilgi çekici olabilecek tüm görünümelerini tüketmek değil. Kristeva'nın Bataille'la ilişkisinin bir tarihi olduğunu ve bu tarihin kendine özgü çarpıcı anları olduğunu aklımızda tutalım. İlişkinin ilk aşamasında Kristeva Bataille'ı, aralarında Artaud ve Mallarmé'nin de bulunduğu bir yazarlar grubuna ait görür. Bunlar "sınır deneyimler" in düşünürleridir. Bu deneyimlerde delilik bilinç düzeyinde kendisini söyleyebilmiş ve böylece modern toplumun değerlerini sorgulamıştır. Kristeva, örneğin Deleuze ve Guattari'nin *Kapitalizm ve Şizofreni*'de yaptıkları gibi psikoza kutsamamıştır, zira psikoz pek çok ızdırap ve intihar getirir.⁷ Bataille'ın söylemine benzer söylemlerde onu cezbeden şey bir gücün veya arzunun dili itişidir; halbuki dil, kendini eleştiriye tabi tutarken bile mantığın ve gramerin tahakkümü altındadır. Kristeva'nın eleştirisi, öznenin tüm anlam ifade edişin sağlam zemini olarak önceliğini sorgulamaya varır. Bu döneminde Kristeva öznelğin olumsuzun hareketi içerisinde oluştuğunu, varlığa geldiğini ve çözülüp yok olduğunu düşünmüştür.

7. Elbette bu, Kristeva'nın Deleuze ve Guattari'nin söylemeye çalıştıkları şeyi karikatürleştirmesidir. *Bin Yayla*'da Deleuze ve Guattari organsız bedeni faşist ve intihara giden organsız bedenle kıyaslarlar. O halde organsız beden ne zorba yasalara biat eden ne de isyanı intihar biçimini alan bedendir (Deleuze ve Guattari 1987: 149-66 ve 230-31).

Bataille'da Din

Bataille'da dinin bir tarihi vardır, fakat din aynı zamanda da insanın varoluşunun sırrının bir parçasıdır. Tanrı'nın biricik, tamamen iyi ve aşkın olduğu tektanrıcılıklarda ve bunları takip eden onto-teolojilerde bu sır gittikçe daha çok unutulur. Bu bölümde ilkin Bataille'in *Din Kuramı*'nda verdiği genel argümanı açıkladıktan sonra dinin *Lanetli Pay*'da aslen ekonomik bir fenomen ve bir abjeksiyon meselesi olarak ön plana çıkarıldığını ileri süreceğim.

Erotizm tabu olarak veya abjekt olarak kutsal fikrini daha da geliştirirken, erotik ile dinsel arasındaki ilişkiyi ihlal ve iç deney olarak tartışır. Başka deyişle, *Erotizm* zaten *Lanetli Pay*'ın açtığı bir bakış açısından bakıldığında belirenleri keşfeder.

Din Kuramı antropolojinin başlıca sorusunu, doğadan kültüre nasıl geçildiği sorusunu sorarak dinin oluşumundan ve gelişiminden bahseder: İnsanın kökeni bu geçişte aranacaktır. Bataille ise bu geçişi içkinlik ve aşkınlık karşıtlığıyla ele alır. Şeyler, bireyler, iş, fayda ve eylem “içkinlik yaşamı”nı aşar (1992: 19). Orijinal olarak insanlar doğaya içkin bir biçimde yaşayan hayvanlardır, aşkınlık boyutundan yoksundurlar. İnsana özgü olanın ortaya çıkması, hayvani yaşamdan ayrılma ve yaşama içkinliğin aşılmasına bağlıdır; insanın dünyasının, insani dünyanın kurulmasının koşuludur bu. Kullandığım “insani dünya” terimi sadece iş ve faydaya bağlı dindışı dünyayı içermez, kutsalın dünyası da ona dahildir. *Din Kuramı*'nda hem kutsal hem de dindışı âlemler aynı anda varlığa gelirler ve aynı diyalektik sürece katılırlar. Bataille düşüncesinin güzergâhı boyunca aşkınlığı neyin kurduğuna ilişkin farklı açıklamalar yapar. Kanaatimce, *Lanetli Pay* ve *Erotizm*'deki açıklamalar *Din Kuramı*'nda bulunan açıklamanın ötesine geçmiştir.

Din Kuramı aşkınlığı araç gereç kullanma ve iş yapma zemininde düşünmüştür. İş ve ölüm bilinci aşkınlık alanının açılışında eş derecede önemli öğeler olarak görülmüştür. *Din Kuramı*'nda dinlerin sırrı, insanın içkinliğe, doğayla kaybedilmiş yakınlığa bilinçdışı

nostalji duymasıdır (57). İçkinlik dolaysızlık, duyumsallık, bedensel iletişim, bireyliğin yokluğu iken, aşkınlık ayırım, ayrılık, nesnellik, öznellik ve anlaşılabilirliktir. Bataille bu karşıtlıkları silerek kullanır. Zira söylemi, insanların aşkınlıkları içerisinde hayvanlığın hem dışında hem de içinde olduklarını içerir. O halde kaybettiğimiz için duyduğumuz bir nostalji değil, yaşamın geri kalanıyla iletişim kurmak için duyduğumuz bilinçdışı bir arzu vardır. Din yaşayan tüm canlıların içsel ilişkilerine dair bir hissin sembolik bir düzleme taşınmasıdır.

Sembolik düzeyde bize, dindışı dünyaya geçmek suretiyle kopmuş olduğumuz şeyi geri verir. Bu durumda kutsal dünya, dindışı dünyayı hem yadsır hem de dengeler; dindışı dünyada yaşam faydaya tabi kılınmış olduğu için boğulmuştur. Kutsal dünya dindışı dünyayla ilişkisinde çifte bir işleve sahiptir; hem dindışı dünyanın sınırlarını güvence altına alır hem de bunu, egemen mistik deneyimlerde dindışı dünyanın ekonomisini aşmak suretiyle yapar. Din, içkin iletişimi aşkın bir sembolik düzleme taşır; fayda ve iş dünyasını kesintiye uğratarak bireyliğin çözülmesine yol açar. Böylece varolanların birbirinden ayrılığını ortadan kaldırır. Din hayvanlıkla ilksel yakınlığın dolayımlanmış bir deneyimidir; bu yakınlık insanın kendisini faydaya ve işe tabi kılarak kaybettiği en büyük değerdir. Nedir bu değer? İnsanın kendisiyle ve ötekilerle faydanın ötesinde bir ilişki kurmasının imkânını veren ve Bataille'in "iletişim" adını verdiği egemenliktir.

Bataille'in din üzerine düşünümünün ikinci önemli momenti *Lanetli Pay*'ın ikinci cildinde bulunur (1993). Bu metin *Din Kuramı*'nın uğraştığı soruya yeni bir bakış açısıyla yanıt arama girişimi olarak okunabilir. *Din Kuramı* dini, zamanda bir kökeni olan ve çeşitli biçimler alarak gelişen, biçimleri az çok devamlılık içinde görülebilecek bir kurum olarak kavramıştır. Bu eserde Bataille, ölüm bilincinin ve çalışma bilincinin eş derecede birincil olarak kutsal ve dindışı dünyaların çifte kaynağı olduğunu kabul etmiştir. *Lanetli Pay*'ın yeniliği Claude Lévi-Strauss'un antropolojisinin Bataille'in din üzerine düşünümü üzerindeki etkisinde bulunabilir. Bu bakış

açısı *Erotizm*'de tam olarak geliştirilmiştir. Lévi-Strauss'la düşünsel karşılaşma Bataille'a erotizmin insanın aşkınlığının açıklanmasında üçüncü en önemli etken olduğunu fark ettirir.⁸

Lanetli Pay'da Bataille tarihi insanın kendi varlığına yabancılaşmasının tarihi olarak ele alır. Marksist gelenekten “yabancılaşma” ve “şeyleşme” gibi terimleri ödünç aldığı halde bunları “abjeksiyon”, “tiksinme”, “iğrenme” deneyimleriyle ilişkilendirerek yeniden yorumlar. Ona göre yabancılaşma abjeksiyonla başlar ve insanın kapitalist sistem tarafından köleleştirilmesine kadar gider; insan faydaya ve çalışmaya tabi olmuş ve sonunda yaşam burjuva ev idaresinin steril sınırları içerisinde hapsolmuştur. Yaşamın abjeksiyonu temizlik ve tertip normlarının hayatı tavizsiz düzenleyişinde ve özellikle de insan bedeninden gelen abjekt şeyleri dışlama dayatmasında görünür. Batailleci bir bakış açısından abjeksiyon bedenlerin disipline sokulmasında, sınırlarının katılaştırılmasında, toplumsal cinsiyetlendirilmelerinde, ırklaştırılmalarında ve bu süreçlerin doğurduğu dışlamalarda kurucu bir rol oynar. Abjeksiyon bedenleri, onları üretken çalışmaya tabi kılmak için şeyleştirmeye hizmet eder. Yaşamın heterojenliğinden iğrenmenin çalışma ve fayda dünyasına uymayan bedenlerin abjeksiyonunu önlediği tezi, kapitalizmin ve modern iktidarın yaşayan bedenın yaşam enerjisinden beslendiğini öne süren Foucaultcu fikirle de uyum içindedir. Abjeksiyon çalışma dünyasının sınırlarını güvence altına almaya katkıda bulunur ki, bu dünya zaten sınıfsal farkların ve ezilmenin dünyasıdır. Bununla beraber, abjeksiyon sadece bu düzeyde işle-

8. Claude Lévi-Strauss enest yasağını “skandal bir olgu” olarak niteler. Ancak doğa ile kültür arasında bir karşıtlık kurup bunu geçerli kabul edersek enest yasağı bir skandal olgu olarak adlandırılabilir. Doğa evrensel yasaların mekânıdır, halbuki kültürde yasa bir kültürden diğerine farklılık gösterir. Enest yasağı doğada bulunmadığı halde, tüm kültürler için geçerli bir yasa olması, onu biricik ve enigmatik kılar (1969: 8). Enest yasağı tüm kültürleri önceler ve koşullar; kutsal ve dindışı ayrımının yapılabilmesinde de önemli bir rol oynar. Bu yüzden Bataille daha önce yaptığı din açıklamasını yeniden düşünmeye zorlanmıştır, çünkü dinin insanın cinsel arzusu bakımından da anlam ifade ediyor olması gerekir.

mez. Profan ve kutsal dünyalar eş derecede orijinal oldukları ve birlikte varoldukları için kutsalın oluşumunda abjeksiyon da kurucu bir rol oynamış olmalıdır.

Tarih, çeşitli tarihsel dünyalarda lanetli payın tüketilmesi zorunluluğuna odaklanmak suretiyle ekonomik bir biçimde çözümlenecektir. Marx tarihin ekonomik yasalarla yönetildiği iddiasında haklıydı; bununla birlikte, değerlerin değerinin üretim değil, ege-men tüketim olduğuna ilişkin bir görüşü yoktu. Bataille Marx'ı tersine çevirir, çünkü tarihi anlamak için tüketim araçları ve ilişkilerini çalışmayı üretim araç ve ilişkilerini incelemekten daha önemli bulur. Onun siyasal ekonomisi tarihi içkinlikle aşkınlığın sınırlarının hiç durmaksızın değiştiği ve yeniden çizildiği bir alan olarak sunar. Sınırların böylece sürekli kayması içerisinde dindışı dünya kutsalın tarihiyle kesişir ve ondan ayrılmaz hale gelir. Bataille'in antropolojisi tüketicinin tahrip ve israf gibi aşırı biçimler aldığı ve dindışı çalışma dünyasının düzenini askıya aldığı zaman aralıklarına özel bir dikkat sarf eder. Marcel Mauss'un *potlaç* üzerine düşü-nümlerinden etkilenmiş olduğu halde, amacı toplumun temelinde bulunan mübadele yapıları ve ilişkilerini kavramakla sınırlı değildir. Tüketim ekonomisini bir yaşam ekonomisi olarak yeniden düşünme girişiminde antropolojinin sınırlarının dışına çıkarak onto-lojik bir çözümleme yapmaya başlar.

Lanetli Pay'da "genel ekonomi" canlı maddenin bütününe iliş-kindir. Bu ekonominin temel sorunu kaynakların bolluğudur; kö-kensel aşırılık genel varoluş açısından sorunsallaştırılır (AS I, 39). Genel varoluşsal sorun, biyokütlenin özü tarafından meydana getirilir, onun "bir enerji fazlasını sürekli harcama (tüketme)" (AS I, 182) zorunluluğu vardır. "Lanetli pay" ekonomik bir terimdir ama ontolojik bir ağırlık taşır. Terim bir organizmanın büyümesi için sarf edilebilecek bir enerji fazlasını imleyebilir, fakat bir kez büyü-me sınırına ulaştığında, bu enerji ister istemez kâr beklentisi aşıla-rak, ihtiyaçla veya felaketle sonuçlanan bir biçimde harcanmalıdır. Açıktır ki, Bataille'in siyasal ekonomisinin temel aksiyomları canlı organizmayla, bedenle ilgilidir. Yerküredeki enerji oyunu bedenin

zeminidir, beden enerji fazlasını ondan alır. İnsani dünyanın gerçekliğini taşıyan şey bedenin yeryüzündeki enerji oyununa aidiyetidir. Bataille bedensel güçlerin kaynağı olan yaşamın insanın dünyasını ayakta tuttuğunu, ama dünyadaki toplumsal yapıların ve kurumların ona çizdiği sınırlar içerisinde kalamadığını savunur. Bedenin yeryüzündeki enerji oyununa kaydolmuşluğu ve her zaman iyi bir biçimde başedilemeyen bir aşırılık alanı olarak dünya, Bataille'in "genel ekonomi" ile "kısıtlı ekonomi" arasında yaptığı ayrımı anlamak için ontolojik bir başlangıç noktasıdır.

Lanetli Pay'ın ilk cildinde dinler de genel ekonomi açısından düşünülmüştür. Bataille dinsel deneyimi bu ekonomik ve ontolojik çerçevede bir egemenlik deneyimi olarak ele almıştır. Egemenlik, onun için, insanın insanlığına ilişkin bir sorundur. İnsanın özü, insanın varlıkta kalmak için mücadele edişinde bulunamaz; onu sadece ihtiyaçlarını karşılamak için tüketen bir varlık olarak göremeyiz. Sadece yaşamak için en çok gerekli ihtiyaçlarını karşılamakla sınırlı bir varlık insandan daha aşağı bir varlık olmakla kalmaz, tanım itibarıyla yaşamı imkânsız bir varlık, bir paradokstur. İnsanın özünü kavramak için genel anlamda tüketime ilişkin bir mefhum edinmek çok önemlidir. İnsanın en önemli meselesi ihtiyaçlarını gelecekte de karşılayabileceğini güvence altına almış olarak varlığını sürdürmek değil, "egemenlik"tir. Egemenlik kendine yeterli olma durumu, insanın kendi yaşamının ekonomik koşulları üzerindeki hâkimiyeti değildir; zira böyle bir hâkimiyet, tüm yaşamı işe kurban etmişse yine de bir tür kölelik olabilir. Egemenlik enerji sarfiyatının imkân verdiği, varlığını sürdürmeyle ilgilenmeyen ve varoluş kaygısı taşımayan bir kendilik bilincidir. Erotik deneyim, kurban, gülme ve ölüm bu anlamda tüketen sınır deneyimleridir. Bu deneyimleri "egemen deneyimler" yapan şey geri dönüşü olmayan enerji harcamaları olarak patlayıcı bir doğaya sahip olmalarından çok, dindışı dünyanın şematikleştirdiği yaşamla bu şemaların dışında yeni bir ilişkinin kurulmasını sağlamalarıdır. Egemen deneyimler dindışı dünyanın sınırlarını aşar; fayda üzerine kurulu dünyanın erittiği kesinti anlarıdır bunlar; insanın hâlâ içinde bulun-

duğu dünyadan çıkmasının yollarını açarlar. O halde egemenlik insanın çalışma dünyasına ait olduğu halde ait olmamasıdır; ihlaldır. Örneğin festival olgusu dindışı dünyaya bağlılığın yadsınması, kısıtlı ekonominin yasalarının geçerliliğinin geçici bir süre için askıya alınmasıdır; böylelikle kutsal özgür bırakır, yani dindışı dünyanın hesaplarından serbestleştirir. Kutsal tabi olmanın reddi olduğu ölçüde, ona giriş boyun eğmeyle değil başkaldırı ve isyanla olacaktır. İnsanların çoğunu köleliğe teslim olmak zorunda bırakan dünyanın ahvaline rıza göstererek kutsala ait olunamaz. Kutsalla ilişkinin bir isyan boyutu vardır ki, işte bu sebeple, kutsal yadsınmanın yadsınması olarak tanımlanmalıdır. Bu çifte olumsuzlama bizi ilk içkinlik âlemine döndürmese bile, varoluşun zemini olarak yaşamla bağımızı güçlendirir.

Lanetli Pay'ın ikinci cildinin abjeksiyonun çeşitli görünümleleriyle saplantılı bir biçimde uğraştığı görülebilir. Buna rağmen Bataille'in dini kuramsal bir biçimde açıklama girişiminde abjeksiyonun nasıl bir rol oynadığı yeterince tartışılmamıştır. Bu ciltte çeşitli abjeksiyon figürleri gezindiği halde, dinsel olan ile abjekt olan ilişkisinin genel bir çerçevesi çizilmekle yetinilmiştir. Daha fazla odakta kalan şey abjeksiyonun dindışı dünyanın kuruluşundaki rolüdür. Modernlikte insan kendisini, bir nesneler dünyasını bilen olarak deneyimler. Varlıklarla ilişkinin nesnelerle ilişkiye dönüşmesi ve önde gelen bir biçimde kuramsal olması öznenin bedenli varlığını da gözardı etmesine yol açmıştır. Bedenin doğal işlevlerinin dört duvarın arasına kapatılması, bedenin akışkanlığından utanma duygusunu ele verir (AS II ve III, 62). Beden utanç vericidir; sanki ondan dışarı hiçbir şey çıkmıyormuş gibi davranırız. Bedenin bıraktığı her şeyin abjekt olarak nitelenmesi bedenin nesneleştirilmesinin zorunlu koşuludur; bedenin nesneleştirilmesi öznenin de ayrı, rasyonel, bedensiz, perspektifsiz bir bakışa sahip olabilecek bir varlık olarak icat edilmesini koşullar. Yaşayan bedenin, dişi bedenin, doğumun hatırlattığı anne bedeninin, heteronormatif düzen içerisinde kavranılabilir olmayan bedenlerin abjeksiyonu, bu birbiriyle ilişkili abjeksiyon türleri modernliğin özneliği kavrayışının

yapısına kayıtlıdır. Bataille abjeksiyonun inşa ettiği özneliğin egemenliğin kaybına ve insanlığın varoluşun çıplak fazlalığını kısıtlı ekonomiye teslim etmesine bağlı olduğunu düşünür.

Lanetli Pay'da abjeksiyon kısıtlı ekonominin temelinde yatar. İki sınır deneyime atıfla açıklanır: Artıklar, çürüyen kalıntılar, dışkı, kokuşan çöp, ölü insan ve hayvanların kutsallaştırılmayıp doğaya terk edilen cesetleri, yeniden kullanıma sokulmayan, doğal süreçlerin bozulmaya uğrattığı, küresel doğal enerji tarafından emilmeden önceki haliyle biyolojik madde karşısında duyulan tikslenme insana ait bir duygudur. Bu anlamda abjekt halihazırda ölümün mesken tuttuğu ve başka doğal yaşam biçimleri üreten organik maddedir. Çürüyen abjektte yaşam yeniden uyanmanın eşiğindedir. Atıkta mesele bir yaşam biçiminin ölüm yoluyla başka yaşam biçimlerine dönüşümüdür. Bu dönüşüm, genel ekonomisi içerisinde organik yaşamın hareketidir. İkinci olarak, sadece ölüm değil, doğum da abjekttir, zira doğum olayında da bireysel bir yaşamdan başka bir bireysel yaşama geçiş vardır. Bataille şöyle der: “Yaşamdan, etten, kan revan içinde tam bir zilletten geldiğimize üzüldüğümüz aşikârdır. Bunu düşünmeye ihtiyaç olsaydı, kendimizi ondan ayırdığımız düzeyde canlı maddenin tiksinden ayrıcalıklı nesnesi olduğunu düşünebilirdik” (AS II ve III, 63). Doğum ve ölüm benzer hareketlerdir; aralarındaki tek radikal fark doğumda bir varlığa can veren diğer varlığın onun oluşumunu yaşayabilirliğidir. Bununla birlikte ebeveyn organizmanın ölümlülüğü zürriyetinin doğumunda ilan edilmiştir. Hem ceset hem de cinsel organlar abjekttir ve Bataille bunların ilişkisiz olmadığını düşünür. “Kuramsal açıdan, cinsel organların etin çürüyüp çözülmesiyle bir ilgisi yoktur: hakikaten de işlevleri onları zıt kutuplara yerleştirir. Ama, mukozanın iç kısımları bakışa maruz bırakıldığında irinli yaralar gibi görünür ki bu da, bedenin yaşamıyla cesedin bozulması arasındaki bağlantıyı aşikâr hale getirir” (130). Abjekt insanı dehşete düşürür, fakat arzusun öteki yüzüdür: “... dehşet her zaman bir arzu imkânı taşır” (97).

Abjeksiyonun insanı soktuğu bir endişe vardır; bu, olaylarda yaşamı ve ölümü birbirinden net bir biçimde ayırt etmekte başarısız

olmaktan kaynaklanır. Abjeksiyon yaşamın insani dünyaya meydan okuduğu sınır deneyimdir. İnsani dünyanın kısıtlı ekonomisi yaşamla ölümün radikal bir biçimde birbirinden ayrılması ilkesiyle yönetilir. Öte yandan, yaşamın genel ekonomisi bu ayrılığın yanıl-samalı bir iddia olduğunu gösterir. Abjeksiyon yaşamla ölümün iç içe geçmesi karşısında kapıldığımız tepkisel bir duygudur. Yaşamın ölümden geldiğini kabul edemeyiz. “Bir gün bu yaşayan dünya benim ölü ağızımdan filizlenecek” (AS II ve III, 81) diye yazar Bataille. Böylelikle dindışı dünyanın sınırlarını korumak için endişeyle çırpınan insani ruh halini ele verir; steril yaşamı pislikten ayırtutma çabamız sadece yaşam ile ölümü ayırma girişimimizin bir parçası değildir, onların yakın ilişkisine tanıklık etmeyi ve olumlamayı da reddederiz. Abjekt bir bilmeme alanıdır, bu alanda içkinlik insani dünyanın kalıntıları arasından geri döner.

Bataille’ın *Lanetli Pay*’daki abjeksiyon betimlemesi abjeksiyonun dindışı dünyaya doğru aşkınlığın bir parçası olduğunu göstermeyi hedeflese de, dinsel alanın da arzulanan ve dehşete düşüren abjektin muğlaklığıyla açıldığı fikri genel çerçeveye aittir. *Erotizm Lanetli Pay*’ı dinle ilgili tartışmayı ön plana çıkararak destekler. Temel tezi “Yasağa tabi olanın temel olarak kutsal olduğudur” (E, 67). Abjekt bir şeyle ilişki kutsal şeyle ilişkiden çok farklı gibi görüldüğü halde (çünkü kutsalla ilişki saygı içerir oysa diğeriyle ilişki bunu içermez) iki deneyimde de yasak bir nesnenin karşısında duyulan dehşet mevcuttur (223). Bataille için dinin kurallarla ilgili olmaktan çok kuralların ihlaliyle ilgili olduğu açıktır. Terör ve iç bulantısı ihlale eşlik eden duygulanımlardır. “Günah lanetlenmiş ihlaldır” (129). Dahası, Bataille mistik deneyimin, yani ilahi aşkın nasıl erotik deneyimle, tensel aşkla kesiştiğini gösterir. Erotik deneyim, kaçınılmaz bir biçimde, hem dehşeti hem de arzuyu içinde barındıracak kadar muğlaktır; aynı hal tinin mistik deneyiminde de vardır. Yasaklar ve ihlaller olmadan erotizm yoktur. Buna benzer bir biçimde, kutsal dünyanın birliğinin farkına şiddetli bir uyarılışla, yasakla ve ihlalle ulaşırız. O halde erotizm ve din “tabuların ve ihlallerin çelişkili deneyimleri”nin dilini konuşurlar. *Erotizm* bunu

“iç deney”le ilişkilendirir; hiçbir şekilde “açık bilincin bir deneyimi” (E, 35) değildir bu.

Abjektin dinle ilişkisinin çalışma dünyasıyla ilişkisinden radikal bir biçimde farklı olduğunu söyleyebiliriz. Abjeksiyon dindışı dünyanın sınırlarını katılaştırmaya yardım eder, yaşamı ölümden ayırır; fakat kutsalın alanında yaşam ile ölüm akışkandır, yaşam ölüme, ölüm de yaşama dönüşür. Dinsel âlemde bizi büyüleyen bu dönüşümlerden insani meşguliyetlerin doldurduğu dindışı dünyada ölümler kopar. Gerçekten de Bataille için din her şeyin yaratıcısı olan İlahi bir Varlığın vahyi değildir; inanma veya inanmamayla ilgili bir mesele hiç değildir. Din, ölümün ve yaşamın birbirine geçtiği yaşamın genel ekonomisinin sembolik bir ifadesidir.

Kristeva ve Din

1980’li yıllarda Kristeva *Dehşetin Güçleri* (1980), *Aşk Hikâyeleri* (1983) ve *Kara Güneş* (1984) üçlüsünü yayımlamıştır; üç kitabın da odağında narsisizm vardır. Psikanalitik bakış açısından yorumlandıklarında dinlerin ne ifade ettiği üzerine de bu çerçevede düşünmeye başlamıştır. 1984 tarihli *Başlangıçta Aşk Vardı: Psikanaliz ve İman*’da Kristeva dinle bir analist olarak ilgilendiğini belirtir. Kredo’yu (Havarilerin Sembolü) Hristiyan dogmasının bir sunumu olarak değil, arzuları ve temel travmaları gösteren fantazmlar olarak okur (Kristeva 1987b: 43). Dine bu yaklaşımında, *Totem ve Tabu*’da (Freud 1913) dinsel ifadeleri insan ruhunun arzularının ve huzursuzluklarının sembolik ifadeleri olarak ele alan Freud’u takip eder. Kristeva semiyotik ile sembolik arasında yaptığı ayrım da bu stratejisini destekler. Dinsel anlamlandırmalar itkilerin semiyotik tezahürlerinin sembolik biçimler düzeyine çıkarılmasıdır. Başka deyişle, dinsel anlamlandırmalar, yönelimsel edimlerin bilinçli öznesine, yani modern felsefenin öznesine dönerek açıklanamazlar. Söz konusu anlamlandırış süreçlerini bilincin öznesinin evveline, berisine götürmemiz gerekir. Bunlar ölümden duyulan dehşet duygusuyla yakın bağlantısı içerisinde ve tatminini yasaklayan yasa

karşısındaki arzuyu ifade ederler. Dinsel esirime arzusunun geçici bir özneyi yaratan ve yok eden olumsuz hareketinden doğar. Ensest yasağını babanın katliyle ilişkilendirerek açıklayan Freud'un aksine, Kristeva'nın kutsalın kaynağını abjeksiyona bağlaması ve bunun da sembolik ana katlinin önceliğini ima ettiğini ileri sürmesi dikkate değerdir.

Kristeva'nın psikanalitik yaklaşımının Bataille'in felsefi antropolojisiyle bir ilişkisi var mıdır? Kristeva'nın dini kavrayışının Freud'un *Totem ve Tabu*'daki din yorumuyla ilişkili olduğuna değindim. *Totem ve Tabu*'daki düşünce, etnoloji ile psikanalizin nasıl birbirine ışık tutabileceğini gösterir. Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de bu iki disiplini iki karşı bilim olarak ele alır. Bunlar, insanın yaşam, emek ve dille ilişkisini kendi kendisine *temsil ettiği* insan bilimleriyle tezat oluştururlar. Ekonomi, sosyoloji ve filoloji gibi insan bilimlerinden farklıdır çünkü insanın sonluluğunun biçimleriyle (özellikle de yasa, arzu ve ölümle), yani insanın varoluş deneyiminin temsil edilemeyen sınırlarıyla ilişki kurarlar (Foucault 1970: 421-14). Bataille'in düşünümü daha çok antropolojiye, Kristeva'nın ise psikanalize dayandığı halde, aralarında Foucault açısından büyük bir fark yoktur. Kristeva psişeyi birey ile toplum arasındaki ilişkinin bir arayüzü olarak görür. Psikanaliz ve antropoloji kesişen söylemlerdir. Din makrofantazmların âlemiyse psikanaliz de bu makrofantazmların nasıl mikrofantazmları yansıttığını soruşturur. Örneğin Kristeva'ya göre duada nesnesini biçimsizleştirerek kendisini ele veren cinsel bir arzu vardır (1987b: 44). Bataille ve Kristeva'nın din üzerine düşünümünün, kutsalın kaynağı olarak abjeksi konu edindikleri için yakın olduklarını söyleyebiliriz; ikisi de insanın sonluluğunun yukarıda sözü edilen biçimleriyle temas içindedir. Bununla birlikte bu temas dinsel anlamlandırışta gerçekleşir; din bir temsiller âleminden çok anlamlandırışların, anlam ifade edişlerin bir alanıdır.

Bununla birlikte Kristeva'nın *Dehşetin Güçleri*'nde Bataille'a oynattığı rol, bu metinde ona çok az bir yer verilmiş olması şaşırtıcıdır. Bataille'in *Lanetli Pay*'da "tiksinme", "istikrah" "iğrenme"

“mide bulantısı” yaşantılarına saplantılı bir biçimde geri döndüğünü gözardı eder; dindışı ve kutsal dünyanın birlikte oluşumu üzerine düşünümünü abjeksiyon fenomeniyle ilişkilendirmesini “antropologların bulguları” ifadesiyle başka çalışmalara benzeterek indirger. Kristeva, Bataille’in bu bulgularla ilişkisini belirleyen heterolojiyi, bu heterolojinin bir yaşam felsefesi içerdiğini gözardı etmeyi seçmiş gibidir. Eserine sadece bir kez gönderme yaptığı halde Bataille’in adını üç kez anar. *Dehşetin Güçleri*’nin “Pislikten Kirlletmeye” adını taşıyan üçüncü bölümü Bataille’in “Abjeksiyon ve Zavallı Biçimler” (1970a) başlıklı yazısından bir epigrafla açılır. 1933 yılında yazılmış bu deneme abjeksiyonun dinle ilişkisi hakkında değildir, abjeksiyonun politik bir çözümlemesini yapmayı amaçlar. Burada bundan kısaca bahsedip Kristeva’nın Bataille’in abjeksiyon mefhumunun yoksul ve çarpıtılmış bir yorumunu yapıp yapmadığını sorgulayacağım.⁹

Gerçekten de *Dehşetin Güçleri*’nde Bataille’in adının geçtiği yerde, Bataille ile Kristeva’nın abjeksiyonu ele alışlarını birbirinden ayırt etmemizi sağlayan bir uğrakta bulunuruz. Kristeva da orada bir sınıra gelmiştir, aslında bu sınır onun betimlediği abjeksiyon yapısına aittir. O sınırdaki, kendi ile öteki arasındaki hududu fark etmek zordur; Kristeva için de Bataille ile kendisi arasındaki sınırı fark etmek zor gibi görünmektedir. 1933 tarihli denemeye kendi abjeksiyon betimlemesini Bataille’inkinden ayırt etmek için başvurur. Bataille bu yazıda faşizmin güçlerini abjeksiyonun güçleri olarak okur, faşizmin yükseldiği tarihsel bağlama böylece felsefi bir tepki gösterir. Ezilmeyi abjeksiyonu kullanarak açıklar ve ezilmenin doğrudan güç kullanarak boyun eğdirme olmadığını vurgular. Ezilen sınıflar önce rezil, sefil, alçak, zavallı, pislik olarak inşa edilirler; abjekt sayıldıkları için onlarla temas yasaklanır. Bataille bu sınıfların nasıl faşizmi alt edebileceklerini ve kendilerini

9. Kristeva’nın *Dehşetin Güçleri*’nde yaptığı Bataille okumasının tuhaflığını ilk fark eden ben değilim. Sylvère Lotringer Kristeva’nın Bataille’in atık kavramını siyasi bağlamından kopararak kullanmasını sorgulamıştır. Bkz. Kristeva ile yaptığı söyleşi: [http://semiotext\(e\).com](http://semiotext(e).com) (çeviri Jeanine Herman).

ondan koruyabileceklerini sorar. Kristeva'nın Bataille'ı alıntılarken bu bağlamın sözünü etmemesi ilginçtir: "Abjeksiyon ... abjekt şeyleri dışlama buyruğunu yeterince güçlü bir biçimde üstlenememektir (ve bu edim toplumsal varoluşun temelini tesis eder)..." (1982: 56). Kristeva bu cümledeki "abjekt şeyleri dışlama buyruğunu yeterince güçlü bir biçimde üstlenememe" ifadesine odaklanır ve bu kapasitesizliği, abjektin zemini olan yasak mantığının yapısal bir parçası haline getirir. Bataille'dan bu hamleyi yapmak için destek alır. Şöyle yazar: "Abjekt'i kuran yasak mantığının işleyişi, ilkel toplumlarda kirletmeyle ve kirletmenin kutsal işleviyle ilgilenen antropologlar tarafından ortaya koyuldu ve belirginleştirildi. Fakat bildiğim kadarıyla Georges Bataille, abjektin üretimini, diğer bakımlardan her toplumsal düzenin oluşumunda zorunlu olarak bulunan bu yasağın zayıflığıyla ilişkilendiren tek antropologdur" (64). Kristeva yasağa zayıflık atfeder, oysa Bataille abjekt şeyleri dışlama edimini buyuran emri üstlenip ona göre hareket etmekteki başarısızlığı (kişinin fiziksel veya zihinsel yetilerden yoksun olmasının bir sonucu değilse) yoksulların toplumsal ve maddi koşullarına bağlar. Sefalet içinde yaşayanların yasağa uygun hareket etmelerinin maddi ve toplumsal koşulları yoktur. Onlar pistir, temiz görünme imkânına sahip değildirler. Bu Bataille'ın soysuz veya piç olduğu için suçlanamayacak çocuğa gönderme yapmasıyla da desteklenir. Kristeva'nın Bataille'dan yaptığı alıntının devamına baktığımızda onun abjeksiyon betimlemesini Bataille'inkinden nasıl ayırdığı daha net bir biçimde görülür. "... Dışlama edimi toplumsal veya ilahi egemenlikle aynı anlamı haizdir, fakat aynı düzeye yerleştirilmemiştir; egemenlik gibi kişilerin alanına değil, tam da şeylerin alanına yerleştirilmiştir. Anal erotizmin sadizmden farklı olduğu gibi farklıdır ondan." Kristeva bu cümleleri, Bataille'da abjeksiyonun özne/öteki özne ilişkisini değil, özne/nesne ilişkisini ilgilendirdiğini öne sürecek bir biçimde yorumlar. Bununla birlikte, Bataille abjeksiyonun insanlar arasındaki ilişkiye girmediğini söylemez. Genel hatlarıyla bütün argümanı insanların abjeksiyonunun altında şeylerin abjeksiyonunun yattığı, insanı dışlamanın şeyi dış-

lamaktan geçtiğidir. Abjeksiyon ezenin toplumsal düzeydeki bireysel egemenliğini tesis etmekle kalmaz, ilahi egemenliği de kurar. “Anal erotizm” ile “sadizm” arasındaki ayrım insanların abjekt hale getirildiği çeşitli düzeyler arasındaki farkların ele alınabilmesini sağlar. Anal erotizm ezenin sefalet içindeki veya rezil hayatlar süren sınıfları abjekt şeyler sınıfına indirgeyip dışlamasına gönderme yapar. Bu şeylerin değeri yoktur, öyleyse onları temizlemek gerekir. Diğer yandan, sadizmde ezilen öteki aynı zamanda da kişi olarak arzulanır. İlahi egemenlik olarak sadizmin toplumsal ezme işlevi içerisindeki egemenliğin ötesinde olmasının sebebi budur. Şeylerin abjeksiyonu hem dindışı hem de kutsal dünyaların temelinde olduğu halde, ilahi egemenlik şeylerin abjeksiyonuna indirgenemez; zira sadizm için öteki, bir şeyden ibaret değildir. Dinsel âlem de insanlar arasında işleyen abjeksiyonun özgül bir tipi olarak anlaşılmalıdır. Bunun için *Erotizm*’de erotik deneyim dinsel olana ışık tutan örneksel bir rol oynar.

Kristeva, Bataille’ın denemesinin siyasal ve dinsel ufkunu kapalı tutarak abjeksiyona ilişkin kendi görüşünü savunmuştur. Onun kendi pozisyonunu Bataille’inkinden ayırt etmesini mümkün kılmıştır bu. Kristeva abjeksiyonda “hıçkırıkların ve kusmaların şiddetinden” (1982: 2) geçerek ben’in kendisini doğurduğu bir sınıra geldiğini vurgular. Yaşayan bir varlık olarak koşulumun bu sınırından çekip çıkarırım kendimi. Abjeksiyon kimliğin, sistemin, düzeyin kaybıdır ama ayrılık yoluyla bir özdeşlik, kimlik kazanma sürecinin de başındadır. Kristeva onun “ikincil bastırmanın boşluklarında beliren” ilksel bastırma olduğunu söyler (12).

İnsan ruhunun bu yapısalcı çözümlemesiyle Bataille’ın siyasal, tarihsel faşizm çözümlemesi arasındaki tezat keskindir. *Dehşetin Güçleri*’nde faşizme destek verdiği bilinen bir olgu olan Céline başlıca edebi figürdür ve abjeksiyon Kristeva’ya onun eserini yorumlamanın kuramsal çerçevesini sunar. Céline’i okumak için kuramsal bir çerçeve geliştirirken Bataille’ı faşizmi düşünmeye çalışan bir abjeksiyon düşünürü olarak marjinalleştirilmesi şaşırtıcıdır. Örneğin 1933 tarihli “Faşizmin Psikolojik Yapısı”nın adı bile anıl-

mamıştır. Kristeva'nın Bataille'a mesafe koymak istemesinin sebebi, belki de abjeksiyon fenomenini öznenin Öteki ile ilişkisinde, daha belirli bir ifadeyle, anneye ilişkisinde düşünmek istemesidir (12). Kişisel arkeoloji düzeyinde, kökensel abjeksiyon olayı anne-çocuk çiftinde meydana gelir, "dilin sağladığı özerklik sayesinde, daha anne-varlığın dışına çıkmadan, onun dışında varolmadan evvel, üzerimizdeki hâkimiyetinden kurtulmak için girişimlerde bulunuruz. Şiddetli, beceriksizce bir kopma, uzaklaşma denemesidir bu, hem güvenlik sağlayan hem de bizi kaskatı bir hale sokarak hareket etmemizi zorlaştıran bir gücün hükmü altına tekrar düşme riskini biteviye taşır" (13). *Dehşetin Güçleri*'nde abjeksiyon öznesne bölünmesinden önce gelen ve hem öznenin hem de nesnenin varlığa gelmesini koşullayan deneyimin ta kendisidir. Çocuk anneyi abjektleştirilmeli ve ondan kendisini ayırmalıdır. Çocuğun bedensel özneliliğinin kuruluşu ve nesnelerin nesneleştirilmesi, kendiyle ilişki ve nesne ilişkisi bu ayrılığı takip eder. Bu saptamalar, kendiyle özdeşleşirken öteki insanları faşistçe dışlamanın temelinde annenin çocuk tarafından abjektleştirilmesinin yattığını ima ediyor olabilir mi? Kristeva'nın bunu öne sürdüğünden emin değilim. Gerçi bunu söylüyor olsaydı politik bir risk de almış olurdu: Eğer abjeksiyon psişenin bu sonuçlara yol açan yapısal bir özelliği olsaydı, faşizm, ırkçılık, cinsiyetçilik ve dinsel ayrımcılıklara da toplumsal kimliklenmeye de zorunlu ve kaçınılmaz bir rol verilmiş olurdu.

Kristeva'nın din yorumuna döneceğim şimdi. Dinde psişik deneyimin temsil edilemez sınırlarıyla karşılaşırız, diyordu. 1993 tarihli *Ruhun Yeni Hastalıkları*'ndaki "Kitab-ı Mukaddes'i Okumak" bölümünde Kitab-ı Mukaddes'in yapısalcı okumalarının dinin ızdırıp çekme ve arzulama sınır deneyimlerini ifade ettiği boyutları sessizce geçiştirdiklerini ileri sürer (Kristeva 1995). Bu çeşitli deneyimleri son kertede, enstest yasağı yüzünden vazgeçilmesi gereken anneye duyulan arzuya gönderme yaparak yorumlar. Yahudilikte bulunan besin yasakları gibi başka yasak biçimlerine de değinir ve bu saflık kaygısını çocuğun anneden ayrıldığında kapıldığı birincil pre-oidipal endişeyle bağlar. Kristeva dinsel sınır deneyi-

min, hem arzunun hem de tiksindenin dehşetinin mevcut olduğu kökensel bir muğlaklık deneyimini, yani annenin abjeksiyonunu, Hegelci *Afhebung*'un üçlü işleviyle inkâr ettiğini, koruduğunu ve başka bir düzeye taşıdığını düşünür. Abjeksiyon hem alçaltılan hem de yükseltilen bir varlık olarak anneyi vücuda getirir. Kristeva, Bataille da dahil olmak üzere antropologların bu muğlaklığı tabunun bir özelliği olarak gördüklerini belirtir, fakat bu vesileyle Bataille'a yaklaşmak yerine ondan uzak durma tavrını sürdürerek Mary Douglas'ın çalışmasına gönderme yapar (2002). Douglas kirli olarak addedilen âdet kanı ve dışkı maddelerinden arınma ritüellerine odaklanır. Douglas'ın bulguları zemininde Kristeva kutsalın oluşumunda annenin rolünü inceler. Gerçi Freud bedenden ayrılan dışkının doğum, anneden kökensel ayrılma olayı anlamına geleceğini zaten söylemişti. Dışkı gibi anne de bedenin özdeşliğini, bedenin sınırlarının özerkliğini tehdit eder. Kendini anneden ayırmakta başarısızlık ölümü ve yıkımı ima eder ve baba işlevinin artık güçlü olmadığı bir toplumda, tüm toplum objekt tarafından tehdit edildiğini hisseder. Sara Beardsworth'un ileri sürdüğü gibi, "Bir toplumda arınma ritüellerinin varlığı ... sembolik işlevin, babanın işlevinin zayıflığına veya çöktüğüne delalet eder" (2004: 128).

Kristeva'nın din okumasının belirleyici bir özelliği dinin bize sunduğu esas bir imkânı vurgulamasıdır. Sembolik bir sistem olarak din aynı zamanda temel bir biçimde babanın yasasıyla ilgilidir ve bu yüzden de bize bu yasayla uzlaşma, barışma imkânı verir. Freud uygarlığımızın nevrotik bir uygarlık olduğunu iddia etmişti; Lacan da neden sembolik sisteme hadım edilmiş özneler olarak girmemiz gerektiğini, arzunun ayrıcalıklı phallus göstereni tarafından örgütlenmiş olarak belirdiği arzu diyalektiğiyle açıklamıştı. Kristeva annenin abjeksiyonunun, annenin arzu nesnesi olarak kurulduğu gereksinim, talep ve arzu diyalektiğini öncelediğini gösterir. Izdırıp çekmemizin tek sebebi hadım edici bir keşifte bulunmamız, gücümüzün ötesinde arzuladığımızı fark ederek sınırlarımızla karşılaşmamız değildir, özdeşliğimizin, kendiliğimizin bir tehditle kurulmuş olmasıdır. Anne hayat verir ama çocuğu yutma, soğurmayla

tehdit ettiği ölçüde ölüm de ondan gelir. Kristeva seven ve affeden bir babayla kurulan ilişkinin narsistik acılarımızla başatmemize yardımcı olabileceğini savunur. Dinde dışının rolünü sorguladığı ve kutsalı abjeksiyon olarak anladığı halde, dini esasen babayla ilişkiyi psişik olarak yeniden çalışma imkânı sunması bakımından kavrar. Öznenin eğer seven bir babayla ilişki kurmanın olanaklarından yoksun kalırsa çok daha fazla acı çekeceğine ikna olmuştur. Din sembolik düzeyde bu olanakları sunar. *Başlangıçta Aşk Vardı: Psikanaliz ve İman*'da şöyle yazar: "Hristiyanlık insan hayatında babanın işlevinin sembolik ve fiziksel önemini başka dinlerden çok daha fazla çözmüştür. Bu üçüncü tarafla özdeşleşme, çocuğu, anneye arasındaki keyif veren fakat yıkıcı fiziksel ilişkiden ayırır ve başka bir boyuta, dilin rahatsızlığı ve yokluğu açılmadığı sembolizasyon boyutuna tabi kılar" (Kristeva 1987b: 40).

Kristeva'nın önceliği öznenin psişik iyiliğe erişmesine yardım edecek kültürel kaynakları bulmaktır; bunlar ona konuşan özne haline gelme imkânını tanıyacaklardır. Dinin böyle bir kaynak olabileceğini düşünür, çünkü din babayla ve onun yasasıyla ilişkinin olumlanması imkânını verir. Kristeva'nın din yorumu dinin tanıdık bir psikolojik olumlanmasına ulaşır (din her şeye gücü yeten bir babayla ilişki sunarak insanı rahatlatır), kendi din yorumu ile Bataille'inki arasındaki mesafeyi vurgulamak ister. *Aşk Hikâyeleri*'nde Bataille'in *Annem*'i üzerine yazdığı kısa metinde aşikârdır bu. "Bataille ve Güneş, ya da Suçlu Metin" başlıklı bu kısa makalede mesele tamamen Bataille'in annesiyle ilişkisini olumlaması, daha kesin bir ifadeyle, annesini tanımlamasıdır. Bataille şöyle yazar: "Çoğunlukla bana anneme tapıyorum gibi geliyor. Ona artık tapmayabilir miydim? Evet: Taptığım Tanrıdır. Fakat Tanrıya inanmıyorum. Deli miyim o halde? Bildiğim sadece: İşkencelerin ortasında gülmüşsem, safsata olsa bile, anneme bakarak sorduğum soruya, annemin bana bakarak sorduğu soruya şöyle yanıt vereceğim. Gülecek ne var bu dünyada, Tanrının dışında?" (Bataille 1973: 82; akt. Kristeva 1987a: 367). Bataille'in annesini inanmadığı ama gülererek olumladığı Tanrıyla özdeşleştirmesi bir sonraki alıntıda daha

da açıkça görülür: “Ölüm, gözümde, güneşten daha az ilahi değildi ve annem, suçlarıyla, Tanrı’ya kilisenin penceresinden gördüğüm şeyden daha yakındı” (Bataille 1973: 21; akt. Kristeva 1987a: 365). Bataille üzerine kaleme aldığı bu kısa metinde Kristeva onu “sevi- lenin çıplak, yüce veya tiksiniç bedeni” karşısında duyduğu bir tut- kunun karmaşasını yaşayan bir psikotik olarak değerlendirir (1987 a: 366). Kristeva’ya göre Bataille’in yüce üzerine meditasyonu “pa- radoksal bir meditasyon”dur; Tanrı müstehcenlik, yıkım, “ölümcül veya yalın bir biçimde ıstırap verici ve abjekt bir ortam”da ifşa olur. Kristeva için Bataille’in Tanrısı her şeye muktedir, hiçbir sınır tanımayan dişi libidodur. Bu dişi libidoyu olumlamanın, kişiyi ken- dinden iğrenmeye, suçluluk duygusuna, yalnızlığa ve nihayetinde intihara götüreceğini düşünür. Kristeva Bataille’in bu libidoyu Tan- rı olarak yorumlamasına bir değer vermeyi kategorik olarak redde- der. Bataille için kendilik böyle bir Tanrıya taparak egemen, sevinç dolu vecde erişir; ve bu tapınmada tüm canlıların varoluşlarından akan yaşamın genel ekonomisi olumlanır. Hiçbir zaman itiraf et- mediği halde, Kristeva’nın sorunu Bataille’da dinin babanın yasası- nın ihlali yoluyla konumlandırılmış olmasıdır. Kristeva’nın *Annem* bağlamında Bataille’in din anlayışı hakkında yaptığı tartışmada ba- banın adı hiç geçmez. Tanrıya tapınma hakkındaki bu metinde ba- banın adının tamamen önemsiz olduğu gerçeği hakkında tek laf et- mez. Bataille’in metni bu konuya hiç girilmeden reddedilmiştir. Belki de Bataille’in metninde onu rahatsız eden şey sadece babanın yokluğu değildir, babayla yeniden bağlanma (*re-ligare*) olanağı olarak dinin reddidir. Babanın yokluğu hakkındaki sessizliği Kris- teva’nın anneden gelebilecek tehlikelere karşı babaya imanını tas- dik eder. “Bataille ve Güneş veya Suçlu Metin” Kristeva’nın Ba- taille’in düşüncesiyle tamamen kopuşunun yeridir; daha sonraki metinlerinde artık Bataille’a gönderme yapmayacaktır.

İhlal, Devrim ve İsyan

Bataille'ın düşüncesinin Kristeva açısından politik içerimleri nedir? Kristeva'nın bunları değerlendirdiği zaman içerisinde değişir. Önce Bataille'ı bir devrim politikası bakımından okur, sonra bunun imkânsız hale geldiğini belirtir. Bu sefer Bataille'ı bir isyan politikasıyla ilişkilendirir, ki bu da Kristeva için anlamsız olmaya başlamıştır. Son olarak Bataille'ı isyan politikasından ayırır ve ihlali merkeze koyarak betimler; ihlalin de artık çoktan eskimiş olduğunu öne sürer (Kristeva 2000).

Bataille'a göre kısıtlı ekonominin yasasını erotik deneyim yoluyla ihlal etmek iletişim olarak varoluşun hakikatini ifşa eder. *İç Deney*'de bu iletişimi açıklarken şöyle der: “İletişimin olumsuzluğu, benzer (*semblable*) bir varlıkla erotik karşılaşmada, beni *ipse*'mden (kendimden) vazgeçmeye, bilgiyi reddetmeye, son kertede bilinmez olmayan her şeyi reddetmeye götürür” (Bataille 1988b: 115-16). İyi bilindiği gibi, böyle bir iletişim dilde mantıksal söylemlerden çok şiir, sessizliğin cömertliği, sözcüklerin kurban edilişi olarak eklemelenir (1988b: 13-14; 1986: 24-25). Bataille “iç deney”i heterojen olanla hem “isyan” hem de “devrim” diliyle anlatılabilecek bir ilişki olarak tarif etmiştir. Devrimin abjeksiyon stratejileriyle homojenliği yeniden tesis etmekten başka bir şey olabileceği üzerinde ısrar etmiştir. Kristeva da devrimi heterojen olanın diliyle düşünme önerisini yerinde bulmuştur. 1970'te Kristeva toplumsal ve komünal varoluşun yenilenmesinin “devrim” demek olduğunu düşünen bir Maocudur. 1973'te cinsellik-dil-düşünce ilişkilerine duyduğu ilgiyi toplumsal iletişimin imkânına yönelik bir ilgi olarak özetlemiştir. Kristeva bu yıllarda Bataille'ı politik bir düşünür olarak gördüğü halde daha sonra Bataille'ı insan cinselliğini savuran bir biçimde yorumlayan, politika hakkında ikna edici olmayan hatta saçma görüşlere sahip bir düşünür olarak konumlandırmıştır. Kristeva'nın yazılarını 1990'lı yıllarda baştan başa kateden “isyan” terimi, 1973'te yayımlanan “Bataille, Deneyim ve Pratik”te sadece

bir kez geçer. Bu kullanımda da 1990'lı yıllardaki anlamını taşımaz. Kristeva sık sık anlam ifade etme, anlamlandırmaya ilişkin açıklamasının devrimci potansiyelini sorgulamaktadır.

1980'li yıllarda devrimci arayışlarından vazgeçer ve *Dehşetin Güçleri*, *Kara Güneş* ve *Aşk Hikâyeleri* üçlemesiyle narsisizmin çözümlemesine döner. Aslında Kristeva'nın kutsal, din, erotizm, abjeksiyon, dil ve isyanı kuramlaştırmasında Bataille bir ilham kaynağı olmaya devam eder, fakat bu dönemde Kristeva onun mirasını reddetmekte ve düşüncesine mesafe almaya çalışmaktadır. Daha önce gösterdiğimiz gibi Bataille da Kristeva da kutsalın köken itibarıyla kirli, tabu olanla özdeş olduğu fikrini ciddiye almışlardır. Abjeksiyon ikisinin de ortak meselesidir. Kristeva'da abjeksiyon özellikle bedenli öznenin ayrılma ve özdeşleşme olayına gönderme yapar. Buna karşın Bataille abjeksiyonu dindışı ve kutsal dünyaları meydana getiren aşkınlık hareketinin parçası olarak görür. Bataille'in bakış açısından, Kristeva'nın dürtüleri ve onların semiyotik akışkanlığı yaşamın genel ekonomisini kateden erotik enerjiyle akarlar. Hegel'e karşı çıkararak dinin kavramın felsefesine, mutlak bilmeye tabi hale getirilemeyeceğini göstermeyi görev bilmiştir. Din öznenin özneliğini yeniden düşünmemize katkıda bulunur. Buna benzer bir biçimde, *İsyanın Anlamı ve Anlamsızlığı*'nda Kristeva psişik yaşam dille düzenlenmiş olsa dahi, onun dinamizmini dilin sembolizmine indirgeyemeyeceğimizi söyleyerek Lacan'a itiraz eder (2000: 43).

Düşüncelerinin ne kadar devamlılık taşıdığına karar vermek için yapabileceğimiz en iyi şeylerden biri belki de Kristeva'nın metninde “heterojen” teriminin izini sürmektir. *İsyanın Anlamı ve Anlamsızlığı*'nda Kristeva heterojenle ilişkinin bir devrim getireceği hakkındaki kuşkularını dile getirir ve “isyan” ile “devrim” arasındaki farkı izlekletirmeye girişir. 1980'li yıllarda devrim üstüne bir düşünümünden vazgeçmiştir; on yıl sonra “dinsel isyan” ile “estetik isyan” arasında yeni bir ayırım yapar ve “dinsel isyan”ın artık yaşanamaz hale geldiğini iddia eder.

Acaba Bataille, o dönemde Kristeva'nın gözünde bir isyan düşürü müdür? *İsyanın Anlamı ve Anlamsızlığı*'nda yirminci yüzyılın,

ona öznenin içselliğinin kaynaklarını kullanarak itiraz eden entelektüel figürlerini çokça karşımıza çıkardığını ve toplumsal düzeni altüst etmek isteyen erotik yazının da bu itirazın parçası olduğunu belirtir. Bataille'in *Göğün Mavisini*'ni (1971) bu yazının önemli örneklerinden biri olarak gösterir (Kristeva 2000: 27). Bu "ihlali" büyüleyici bulduğu halde, Kristeva artık yüzyıl sonunda bunun anlamlı olup olmadığını sorgulamaktadır. Batailleci ihlal neden artık yaşanamaz hale gelmiştir; anlamını, gücünü yitirmiştir? "Yasa ve ihlal diyalektiği" veya "yasaklama ve ihlal mantığı" saf, yerleşik, kalıcı bir değerler alanının varlığına dayanır; gerçekten de dinsel alanı ve ondan kaynaklanan sanatı düzenleyen mantık ve diyalektik varlığını buna borçludur (27-28). Oysa artık böyle saf bir değerler alanı yoktur; "ihlal" de bizi daha iyi tüketiciler haline getirmek isteyen kapitalist ekonomi tarafından sahiplenilmiş, dahası, baba işlevi de tehlikeye girmiştir. Kristeva'ya göre, din sert ve şedit olmayan ama belli bir saldırganlık dozu içermek suretiyle isyanın keyfini sürmek için duyulan karanlık arzuyu kontrol altında tutan fantazmlar sunar. Esasında rahipler ve isyankârlar birbiriyle diyalektik bir biçimde bağlı, birbirini tamamlayan figürlerdir. Dinde, isyankâr taraf tatmin edilebilir (a.g.y.). Ama baba işlevi hızla zayıfladığı için "dinsel isyan" da bundan böyle imkânsızlaşmıştır (Beardsworth 2004: 19).

Kristeva'nın isyan kavramını Freud'un sembolik sistemi soykütüğü bakımından açıklamasıyla bağlaması dikkate değer. İsyân, baba katline, annenin abjeksiyonuna, dışı olanın yersizleştirilmesine, erkek kardeşlerin sözleşmesine ve kutsal deneyimine dayanan bir sembolik sistemde meydana gelir. Terim, Freud'un *Totem ve Tabu*'da oluşturduğu bu konjektürel tarih-öncesiyle ilişkili bir biçimde anlam taşır. Zaman zaman Kristeva sanki "isyân" toplumsal sözleşmeden yeterince faydalanamadığını düşünen dışlanmış erkek kardeşleri yatıştırabilirmiş, başarılı olduğunda onların da sisteme katılmasını sağlayabilirmiş gibi konuşur. Nihayetinde, "dinsel isyan" baba otoritesiyle ilişkiyi yeniden çalışma ve tekrarlama imkânını verir. İsyân radikal bir deneyimdir, psişik yaşamın yeniden örgütlenmesidir. İsyân geçmişe geri dönüş değildir, geçmişin yeri-

nin değiştirilmesi, dönüştürülmesidir. “Psşik yaşamın yeni bir ifadesi” olduğu için zamansallığı geleceğın geçmişidir (*futur antérieur*) (Beardsworth 2004: 49). İsyen konuşan varlığın bir anlam ifade etme, imleme süreci olarak tanımlanmıştır; bu süreçte o varlık psşik yaşamını yeniden ifade etmek suretiyle kendi varlığına açılır. Kristeva, erkek kardeşler arasında geçen bir tür tanınma, kabul edilme mücadelesi adını verebileceğımız şeyi, semiyotik kopuş, sembolik içerisindeki akışkanlık, yani genel bir semiyoloji hakkında yaptığı kuramsal açıklamayla ilişkilendirir. Buradaki iddia, isyanın böylece psşik yaşamı örgütlediğı, siyasi ve toplumsal kurumları daha içerici hale getirecek şekilde yenilemeye yardım ettiğidir.

İsyanın Anlamı ve Anlamsızlığı’nda Kristeva isyanın imkânlılığı-imkânsızlığıyla, ihlalin yasanın saflığını varsaydığı diyalektiğın ötesine geçerek ilgilenir. Kristeva’nın “yasa-ihlal” mengenesine itirazı, Bataille’in neden bu eserde merkezi bir figür olmadığını ve isyan sorusunu Aragon, Sartre ve Barthes gibi yazın şahsiyetlerine sormayı tercih ettiğini açıklar. Bataille “estetik isyan”ın düşünürü olamaz mıydı? İlk dönemindekinin tersine, Kristeva son döneminde Bataille’in imleme pratiğini sembolik sistemi yenileyebilecek kaynakları beraberinde getiren bir pratik gibi görmekte isteksizdir. Geçmişte Bataille’in Kristeva üzerinde esaslı bir etkisi olduğı halde, 1990’larda Kristeva onu bir “estetik isyan” düşünürü olarak değil, bir ihlal düşünürü olarak konumlandırır. Nihilizm endişesi artıkça, herhangi bir tür isyanın mümkün olabileceğinden dahi şüphe eder. Modern nihilizm insanların yasayla ilişkisini dönüştürmüş ve onları kendi psşik yaşamlarına kayıtsız hale getirmiştir; yeni ruhsal hastalıklar, yeni hastalar çıkmıştır ortaya. Kısacası, 21. yüzyılda Bataille Kristeva’ya, 20. yüzyılın son çeyreğinde olduğundan farklı görünür. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Bataille imleyen bir ihlalin düşünürü idi. Fakat artık böyle bir ihlalin etkisi ve anlamı kalmadığı için, Bataille’i da ancak bir nostalji figürü olarak okuyabiliriz.

Bu noktada bu Bataille okumasını zayıf bulduğumu söyleyeyim. Bataille çağdaş eleştirel kuram için bir ilham kaynağı olmaya

devam ettiği halde, yasakların ve cinsel tabuların varlığının gerekliliğini kabul eden, bunların ihlalinin insanın potansiyelini gerçekleştirmesine yardım edeceğini öne süren bir “ihlal” düşünürü olarak, fazlaca basitleştirilerek okunduğuna sıkça tanıklık edebiliriz (bkz. Tauchert 2008). Dahası, peşine düştüğü ve ona göre, insanın varlığın bütününe deneyimlemesini mümkün kılan erotik deneyimin de sadece heteroseksüel bir biçimde anlaşılabilirdiği öne sürülmüştür.¹⁰ Bataille’in düşüncesinin bu şekilde betimlenmesi, o düşünceyi, Bataille’in yazınsal çabaları bakımından önemsiz gibi görülemeyecek Hegel’in felsefesiyle diyalogu, imlemenin ve dilin olumsuzlukla ilişkisi gibi sorunları bu kez bir kenara atmak suretiyle “yasa-ihlal” mengenesine sıkıştırır gerçekten. Bu tarz fazla basitleştirmelerin sorunu, Bataille’in düşüncesinde meydan okuyan şeyin, yani yazısının hesaba katılmamasıdır. İlk döneminde Kristeva bunları vurgulamıştı. Fakat o zamanki sözleriyle tezat oluşturan bir biçimde Bataille’in düşüncesini değersizleştirerek, aşırı ve politik olarak işe yaramaz bir düşünce gibi sunan akıma katılmış görünür. En başta Kristeva karşımıza felsefi olarak daha ilginç bir Bataille çıkarıyordu. Bataille’da “dolaysız deneyim”e odaklanıyor, onu söyleme tabi olmayan, birliğin kurduğu özneye atfedilemeyecek dolaysız yaşam deneyimi olarak kavırıyordu. Bu bilmemenin imleme sürecinde olumlu bir an olup olmayacağıyla ve toplumsal yapılarıdaki iktidar ilişkilerini sorgulamaya hizmet edip etmeyeceğiyle ilgileniyordu. Toplumsal ve tanıdık bir dünyada, bedenli varlıktaki güçlerin semiyotik akışkanlığının sembolik içerisinde yeni söylemsel bir ifadeyi kışkırtması imkânını araştırıyordu. Ona göre Bataille’in yazıları değerliydi çünkü hem tetik kopuşu kabul ediyor hem de onu önceleyen düzeye bir erişim sağlıyordu. Toplumsal ve ortak varoluşun yenilenmesi için kaynaklara sahipti. Bu okuma cazipti zira hem anlam/imleme sorusuna odaklanıyor, Hegel’in idea-

10. Birçok yazar Bataille’in erotik deneyimi heteroseksist bir biçimde düşündüğünü öne sürdüğü halde bence bu erotik deneyim anlayışı kuir hazlara açıktır. Bkz. Winnubst 2007.

lizmine yaşanan deneyimin dille ilişkisi sorusunu yeniden gündeme getirerek itiraz ediyor, hem de insanın dünyadaki varoluşunu toplumsal ve siyasal olarak nasıl dönüştürebileceğimiz tartışmasına bağlanıyordu. Bataille'in iç deney kavramını cinsellikle düşüncenin kesişiminde düşünüyordu. *İsyan Dedi*'de Fransız düşüncesi-nin genel olarak bedensellik ve cinsellikle nitelenebileceğini belirtmiştir (Kristeva 2002). Bataille da cinsel deneyimle düşünceyle birlikte bulunuşu bakımından ilgilenir. Kristeva'nın Fransız düşüncesinin temel özelliğinden bahsederken altını çizdiği şey, Bataille'a haydi haydi yakıştırılabilir: "cinsel arzunun ayakta tuttuğu ve bedensel gereksinimlerde köklenen çok tekil bir psişik yaşamın tuhaf bir biçimde değerli bulunması" (20). Böyle bir değer verme tüket-tiği aşkınlığı reddetmek değil, onu vücuda getirmek ve "bu vücuda gelmiş aşkınlığı tekrar anlama getirmektir" (20). Kristeva'nın 1992' de diyeceği gibi, Bataille erotik deneyimi dinsel olmayan kutsal olarak yorumlamıştır. Fakat cinselliğin bu yönde açıklanması özel keyif alışı (*jouissance*) kamusal mutlulukla birleştirmek için sözü özgürleştirmenin bir yoluydu (40-41). Buna rağmen Bataille hakkında yaptığı son saptamalar Bataille'in düşüncesini basitleştirerek gözden düşürmüştür. Bu tavır Kristeva'nın sanatta ve psikanalizde bir kurtuluş arıyor olmasıyla ilişkilendirilebilir elbette. Fakat "estetik isyan" olarak betimlediği şey de son kertede romantizme bir geri dönüşten ibaret olabilir.

Erotik Deneyim ve Cinsiyet Farklılığı

Bataille Üzerine



Giriş

Bu bölümde Bataille'ın erotik deneyimini politik ekonomisi bakımından tartışacağım. Erotik deneyim kısıtlı ekonominin dünyasını askıya alır ve bizi bedenli varoluşumuzun kişisel olmayan zemini-ne, ayrı kimliklerin bulunmadığı içkinlik yaşantısındaki iletişime götürür. Bataille özneliği, ontolojik bakımdan bedensellikle düşünülmesi gereken bir açıklığın paylaşılan mekânında sarf edilen enerjiye geri dönerek ele alır. Bu enerjinin içinde meydana gelen iletişim cinsiyet farklılığının ve ikiyle sınırlı olmayan farklılaşmanın mekânıdır. Peki Bataille'da erotik deneyimin bir etiği olabilir mi? Böyle bir etik dünyada yeni bir biçimde ikamet etmeyi, yaşamayı hayal etmemizi sağlayabilir mi?

Bataille içinde yaşadığımız faydacı uygarlığın yaşama yeterince saygı duymadığını fark eder. Bizi üstüne düşünmeye davet ettiği yeni ekonomi varoluşumuzun biyolojik doğasını ciddiye almamızı talep eder. Bataille bedende biyolojik veya maddesel olanın hiçbir zaman kendisi olarak belirmediğini, her zaman tarihsel ve toplumsal yapıların dolayımıyla bedenleştğini inkâr etmeyecektir. Buna rağmen, soyut özne, kişi ve onun projelerle biçimlenmiş zamanı karşısında, tenden ve kandan yapılma bedeni ve onun kozmik zamanını olumlar. Bataille'ın düşüncesi etikle yan yana gelir mi? – çok tartışılabilir. Bu konudaki yazında eros etiği çoğunlukla soyut

özneye ve özgür iradeye bağlı rıza kavramına dayanılarak ele alınır. Fakat asıl mesele erosun içindeki şiddeti mahkûm ettiğimiz şiddetten ayırt edebilmektir. Bataille'in düşüncesinden bir eros etiği çıkarsa bu olumsuzlamaya, şiddete, erosun başarısızlıklarına ve paradokslarına yer açabilen bir etik olabilir. Toplumsal ahlaki ihlal edecektir, fakat bu erotik deneyimin hiçbir etik sınır tanımadığını göstermez.

Ekonomik ve Erotik

Lanetli Pay'da Bataille "genel ekonomi"yle, bütün yaşayan madde- nin canlılığında bulduğu bir enerji ekonomisini kasteder. Buradaki ekonomi varoluşsaldır, çünkü genel ekonominin uğraştığı mesele kaynakların fazlalığıdır. Kaynakların fazlalığı fenomeni sadece genel varoluş açısından bakıldığında görünür olan bir fenomendir (AS I, 39). Ekonomik sorun tam da varoluşsal bir sorun olduğu için artı değerın büyümeye nasıl yatırılacağı sorusuyla hareket eden "klasik ekonomi" genel varoluşsal sorunu kavramaktan âcizdir: Bi-yokütlenin özünde, her zaman bir enerji fazlasını yok etme mecburiyeti vardır (AS I, 182). Varoluş terimine ağırlık verdiğimiz halde, Bataille'in varoluşçu olmadığını belirtelim: Bataille'in ilgilendiği şey dünyada olgusal bir durumda bulunan bireyin veya kişinin tek bilincinin aşkınlığının imkânı değildir; Bataille'in varoluşu düşünme tarzı, personalizmin, varoluşçuluğun çeşitli biçimlerinin ve Heideggerci *Jemeinighkeit* anlayışının ötesindedir. Varoluş ilkin benim değildir çünkü sınırsız, dinamik ve akışkandır. Başka deyişle, öznel varoluş ben veya başka benler tarafından sınırlandırılmaz (Bataille 1974: 300).¹ Genel ekonominin temelinde genel, kişisel olmayan varoluş ve onun patlayıcı karakteri bulunur.² Bataille'in

1. Bataille bu sayfadaki notta şöyle yazar: "Öznelliğe, ben'in veya insan benler'inin sınırını dayatamam; özneliği başka bir yerde görebildiğim için değil, özneliği kendimle sınırlayamadığım içindir ki, hiçbir şekilde sınırlandıramam."

2. *Din Kuramı*'nda kişisel olan ile kişisel olmayan varoluş (*existence a-personnelle*) arasındaki karşıtlık açıkça görülür. Bataille için, kişisel olmayan, açık

özneliği en temel enerji boyutunda radikal bir tarzda düşünmesinin başlangıç noktasıdır bu. Varoluşumuzun kökensel zemininin kişisizliği erotizm iç deneyinde açığa vurulur. Pagan dünyada kutsal doğası aşikâr olan erotik edim çalışma dünyasının devamsızlığını askıya alır. Sadece cinsel yasakları, cinsler, toplumsal cinsiyetler, sınıflar, ırklar, kültürler ve kuşaklar arasındaki sınırları ihlal etmekle kalmaz, kişilikleri de eritir. Erotik deneyimde, varolan, kendini bu deneyim içinde kaybederken kendi varoluşunu sorgular (E, 31). Bu farkların sabit şekillerinin bozulması ve erotik deneyimde kişiliğin erimesi kişisiz varoluşun devamlılığına dönüşü sağlar. Dünyanın mutlak devamsızlığının askıya alınması kişisiz varoluşun uçurumunu ifşa eder. Sadece erotik deneyim değil, gülme, ağlama, âşık olma deneyimleri de ayrı duygulanım anları olarak değil birlikleri bakımından göz önüne alındıklarında bu açıdan ilgiye değerdir: Bunlar yoluyla “derin özneliğe geri döndürülürüz, ona ulaşabilirsek elbette” (AS II, 234). Bataille özneyi bir kişi veya bireysel bir karakter olarak düşünmeyi reddeder. Öznellik ona göre hiçbir zaman söylemsel bir bilginin nesnesi olamaz, ondan sadece dolaylı bir biçimde bahsedilebilir; duyumsanır, duygusal bir temasla öznenen özneye iletilir. Gülmede, gözyaşlarında ve festivalin hercümmercinde (AS II, 242) öznenin özneliği diğerlerine verilir. Kuşkusuz, öznelararası iletişim ayrı kişilikleri varsayar, fakat aynı zamanda katı kişisel sınırların kesintiye uğramasını gerektirir. Öznenler, öznenin kendisiyle çakıştığı yanılmasını kıran bu yoğun ve şiddetli edimler sayesinde birbiriyle bağlantı ve iletişim kurarlar.

Varoluşun baştan başa erotik kişisizliği, Bataille’a, iletişim kabiliyetine sahip, ayrı olmayan, kozmosun dinamik yaşamına gö-

seçik olmayan içkin varoluş ilahidir. Bkz. Bataille 1974: 301. Bataille yaşamın doğasının patlayıcılığı hakkında şöyle der: “Görüyoruz ki yaşam dengeli bir düzene kurulmuş tuzaktır, yaşam durağan olmayıştan ve dengesizlikten başka bir şey değildir. Yaşam her an harekete geçmesine ramak kalmış kitlelerin uğultusudur. Fakat biteviye patlama kaynakları tüketeceği için, tek bir koşulda kendisini sürdürebilir: yaşamın kendisine verildiği ve onun patlayıcı gücünü tüketen varlıklar, yenilenmiş güçlerle döngüye giren taze varlıklara yer açacaklardır” (1986: 186).

mülmüş bedeni genelliği içerisinde olumlayan ontolojik bir perspektif sunar. Çünkü canlı bir organizma olarak beden, biyokütlenin kişisiz bir parçası olarak kürenin yüzeyindeki enerji oyunu tarafından belirlendiği bir durumda bulunur ve çoğunlukla hayatta kalmak için zorunlu olandan daha fazla enerji alır (AS I, 21). Bataille insanın varoluşunu yaşam ile dünya arasında bir etkileşim mekânı olarak düşünür; bu ikamet etme biçiminde kozmik zamanla proje zamanı birbirini sürekli bir biçimde kesintiye uğratır. Heidegger'in Nietzsche okuyuşunda öne çıkardığı "yaşam" ve "dünya" ayrımı (1991: Böl. 11-14) –her ne kadar bu ayrımı Bataille'da tutarlı bir biçimde bulamasak da– onu yorumlamakta yardımcı olabilecek niteliktedir. "Ahlaki Olmayan Anlamda Doğru ve Yalan"³ başlıklı denemesinde Nietzsche varlığını sürdürmek için yaşamı pratik gereksinimleri uyarınca şematize ederek bir dünya inşa eden yaratıklar olduğumuzu savunur. Öte yandan yaşam bizi çevreleyen, bize nüfuz eden ve kendi bedenimiz yoluyla durmaksızın bize meydan okuyan kaotik enerjidir. Heidegger'in dediği gibi, "yaşam bedenleşerek yaşar" (79). Bilimsel, kavramsal, hukuki ve ahlaki şemalar dünyadaki yuvamızın harcıdır; fakat bizim yuvamız da ancak kaba-
ran bir nehrin üstüne kurulmuş bir örümcek ağı kadar sağlamdır.⁴ Dünyevi kurgularımız olmasaydı hayatta kalamazdık, ama yaşam kurduğumuz her şeyi bizden geri alıp yutarak bizi kaotik güçlerin ortasında şaşkın ve savunmasız bırakmakla tehdit eder.⁵

3. "On Truth and Lying in a Non-Moral Sense" 1873 tarihli, ancak Nietzsche yaşarken yayımlanmamıştır. Bu metin için bkz. Nietzsche 1999.

4. Nietzsche insan dehasının standartlarının üstünlüğünü hiçbir zaman reddetmemiştir: "Burada elbette insanlığın büyük mimari dehasına hayran olabiliriz; hareketli zeminlerin üstüne, hatta akan suyun üstüne sonsuz karmaşık bir kavramlar katedrali inşa etmeyi başarmıştır. Kabul edilecektir ki, böyle temeller üzerinde durabilmesi için, örümcek ağlarının üzerine kurulmuş bir şey gibi olmalıdır; o kadar ince ve hassastır ki dalgalar onu sürükleyip götürebilir; ama aynı zamanda o kadar sağlamdır ki rüzgâr onu şişirip yırtamaz" (1999: 147).

5. Bataille'ı bedenli öznelliğimizin kişisel olmayan zemininin düşünürü olarak okurken niyetim bu akışkan derinliği dünyada olmanın aşkın yapılarıyla ifade etmek değil. Kullandığım Heidegger terimleri okura böyle bir izlenim verebilir. Heidegger bir öznel düşünürü değildir. Ne bedenli olmayı ne de erotik de-

Modern kapitalist dünya insanın etkinliğini faydaya tabi kılar, “fayda” ekonomik güçlerin sürekli gelişmesi ve büyümesi için iyi olandır. *Lanetli Pay*’ın ilk cildinde Bataille kısıtlı ekonominin (ekonomik kaynakların sürekli gelişmesinin) yerkürenin üstündeki enerji hareketine bağlı genel sorunları nasıl ortaya çıkardığıyla ilgilenir (AS I, 20). Modern dünyadaki erotik deneyim de, yasakların hem tanınması hem ihlal edilmesi arasındaki, yaşamın güçleri ile artı değeri büyüme ve gelişmeye yatırırken zorunlu olarak bir sınıra dayanan küresel güçler arasındaki ekonomik bir oyundur. Erotizm yaşam enerjisinin “üretken olmayan zaferi”dir. Bataille erotik arzunun varoluşumuzdaki bir ihtiyaç veya eksiklikten kaynaklanmadığını, aksine ondaki bir fazlalıktan, aşırılıktan, havailikten ileri geldiğini öne sürer. Varlığın esası ihtiyaç değil lüktür. Erotik varlık da temel olarak lükse aittir, hatta cinsellik de özü itibariyle lüktür.⁶ Bataille bunu şöyle vurgular: “Enerji fazlası (zenginlik) bir sistemin (örneğin bir organizmanın) büyümesi için kullanılabilir, fakat sistem artık büyüyemiyorsa, veya fazlalık o sistemin büyümesi içerisine tamamen yedirilemiyorsa, kârsız bir biçimde kaybedilmelidir; zafer veya felaket getirecek bir biçimde harcanmalıdır” (AS I, 21). Dünyanın kısıtlı ekonomisi kendi kendini yıkmaya mahkûmdur; yaşam enerjisi durmaksızın büyüyen bir sistemin şemaları ve sınırları içerisine kapatılıp evcilleştirilemez. “Bir anlamda yaşam fazla kapanmış sınırlar içinde boğulmakta gibidir; önce büyü-

neyimi düşünmek onun ilgisini çeker. Heidegger’in dünyada olmayı kavrayışında eksik bir şeyler vardır, başka bir içkinlik, bedenlerarası “zemin” terimi yaşamın dünyanın *altında* bulunduğu izlenimini yaratmamalı bizde. Bu yanlış bir izlenim. Böyle bir katmanlaşma yoktur; yaşam dünyada kurulmuş, kurgulanmış her şeye doğurgan ve yıkıcı bir biçimde sızar, inşa edilmiş ne varsa çevresini zaten sarmıştır, bir bakıma her an meydan okur.

6. Şöyle yazar: “Şimdiki koşullar altında, şu andaki bilincimizden bağımsız olarak, beslenme ve ölümün yanı sıra, üreme, enerjinin çok yoğun bir biçimde harcanmasını garanti eden büyük lüks har vurup harman savurma davranışlarından birisidir” (AS I, 35). Hayvan cinselliğinde cinsel enerjinin saçıp savrulması “türün devamı ve büyümesi için yeterli olacak enerjinin çok ötesine gider. Verili bir anda onu yapabilmek için bireyin neredeyse tüm gücünü kullanması gerekir” (AS I, 35).

mek imkânsız hale geldiği halde çeşitli yolları deneyerek büyüme-ye çalışır; sonra aşırı kaynakların sabit akışını serbest bırakır, ihtimal büyük miktarda enerjiyi çarçur eder... Büyüme sınırına ulaşıldığında, yaşam, kapalı kaptan tutulamaz olur, fokurdamaya başlar: Patlamasa bile, aşırı bolluğu her zaman patlama sınırına yaklaşan bir hareketin içinde dışarıya akar” (AS I, 30). Erotik etkinlik üretken değildir; bedenli varoluşumuzun kişisel olmayan, genel zemininden bize meydan okuyan fazla yaşam enerjisini çarçur etmenin temel yollarından biridir. Hem eros hem de savaş üretici güçlerin gelişme sınırının ötesindeki patlamalardır. Her ikisi de yaşam ve ölümle, bedenleşen kişisiz varoluşla temasımızı yeniler. İnsanın kendisini ve dünyayı soru haline getirir ve dünyanın yapılarının yeniden düzenlenmesinin yolunu açar. Hem modern savaşların zorunluluğu hem de eros erekselliği aşar; bunlar hiçbir zaman gelişme ve büyümenin araçları değildir; aşırı olan kaynakların, fazlalığın çarçur edilme yollarıdır. Böyle çıkış yolları bulunamasaydı bu kaynaklar tüm üretim sistemini patlatırlardı.

Erotik deneyim egemen iç deneyin örneklerindendir. “İç deney”den Bataille faydaya, eyleme, üretime ve sahip olmaya dayalı dünyanın kesintiye uğramasını anlar. İnsanın varoluşunun projelere tabi hale geldiği ve geleceğin öncelikli öneminin şimdinin anlamını belirlediği dünyanın kesintiye uğraması, hem öznenin hem de nesnenin kaybıdır. Kendimizi projelerimizle, yaptıklarımızla ve başarılarımızla yaratırız fakat bu süreçte kendimizi hissetme ve başkalarıyla yakınlık kurma kaybı yaşar, bundan acı çekeriz. Başkalarıyla ilişkiler hedeflere göre yönlendirildiğinde, Bataille’in terime verdiği anlamıyla “iletişim” oluşmaz. Kendiliğin bir gelecek projesi olduğunu ve ben ile başkası arasındaki hakiki iletişimin ereksel olarak yönlendirilmiş fayda bağlamlarıyla açıklanabileceğini reddeder. Tersine, kendiliğin anlamı “din”de bulunacaktır: Din burada bir kurumdan ziyade, bağlı olmak, Varlığın içkin devamlılığına tekrar bağlanmak anlamını taşır. Bu anlamda bir *religare*’nin (yeniden bağlanma) imkânının nasıl radikal deneyim veya “iç deney”le açıklandığını görmek için Bataille’in “iç” ve “dış” kavramlarını sıradışı

bir biçimde kullandığını görmemiz gerekir. Buradaki mesele yalıtılmış bir öznenin içselliği değil, böyle bir öznenin sınırlarını çizen iç/dış bölünmesinin dışıdır. İç deney başkasıyla iletişimidir ve başkası içindir. Bataille onun zamansallığının şimdi olduğunun altını çizer. Bu zamansallık hakkında erotik deneyimi iç deneyin bir örneği olarak ele almak suretiyle birkaç şey söyleyebiliriz. Dünyada zamanın sıradan akışı, geleceğin önceliğine ve üretime tabidir. Erotik deneyim bunu kırmak suretiyle şimdinin mutlak değerini yeniden tesis eder. Erotik deneyimin zamanı şu ânın yeniden değerlendirilmesiyle ilgilidir; şimdinin olumlanması bizi evrenin içkin enerjisiyle güçlü bir temasa geri götürür, böylece aslında öteki dünya, hayattan sonra gelen aşkın bir dünya değil, insani dünyanın ötesindeki yaşam olumlanmıştır. Erotik ekstaz (dışarıda duruş) – başkası için duyulan tutku ve arzuyla kendinin dışında bulunma, aslında bir *in-stasis*'tir – şimdi'de bulunmadır.

Eros'un ânı bir egemenlik ânıdır. Egemenliğin mevcudiyeti ancak içsel iletişim yoluyla ifşa olur (AS II, 245). Başkasıyla bir bağımlılık ilişkisi yaşamamak anlamında “bağımsızlık” değildir. Bağımlı/bağımsız ilişkiler hakkındaki söylemlerin tümü dünyanın bireysel gelişim ve üretkenlik amacına yönelik olarak yeniden düzenlenmesine bağlıdır. Bataille'a göre ayrı, bağımsız bir varlık olarak kendilik tahayyülü erotik olanın tahribidir; şimdinin egemenliğini ortadan kaldırır ve onu hayatta kalma, büyüme ve geleceğin önceliği ekonomisine tabi kılar.

Bedenli varoluşumuzu canlandıran, harekete geçiren erotik enerjinin salınması ve dinamik akışı risk almayı ve kaybetmeyi göze almayı gerektirir, böylece dünyada olmanın ortalama duygusal iyiliğini kuran ve savunan koruma mekanizmaları zayıflar. Bataille'a göre “arzu, en büyük kaybı yaşama imkânının açık tutulmasını talep eder” (AS II, 141). Kendimizi bağımsız varlıklar, baştan çıkarıcı nesneler olarak ortaya koyarak ve erosun diyalektiğinin bir fetih, dünyada bir mülk edinme ve fayda diyalektiği olduğunu varsayarak erotik duygulanımlarımızı kısıtlarız. Bataille'a göre erotik, dinamiğin tersine çevrilerek “aşırı yoksulluk” mantığına indirgenmesidir.

Bu yüzdendir ki, erotik deneyimleri dünyevi kazançlara dönüştürme girişimleri, geçmiş başarısızlıkları arzunun kendine has mantığına hâkim olmayı gerektiren dersler olarak yorumlamak ve aşkın nefrete dönüşüyle ortaya çıkan zararlı sonuçlarla başetme yetersizliği erotik başlangıçlardan daha öteye gitme gücümüzü azaltabilir. Erotik deneyim, bedenler arası iletişim içerisinde soyunma, açılma deneyimidir. “Başkalarıyla bedenleşme” adını verebileceğimiz bu eros dinamiğini heteroseksist roller ve önyargılar da engeller.⁷ Burada yaptığımız ontolojik ve ekonomik eros çözümlemesi ikiye bölünmüş bir cinsiyet farklılığına dayanmaz. Bunu ileride göreceğiz.

Hayvan cinselliğinin ereği üreme olduğu halde, hayvanın varlığının sarfiyatıdır yine de. İnsanlıkta üreme erotik arzunun ereği değil, sadece bir imkânıdır. Erotik arzunun hareketi hayatta kalma, kendini koruma ve daha çok güç kazanma anlamında varlığın ötesine gider. Bataille hayatta kalmayı arzuladığımızı ve bunu başarmak için ihtiyaçlarımızı karşılamaya çabaladığımızı hiçbir şekilde inkâr etmez. Bununla birlikte, arzunun hareketinin yaşamın olanaklarını sınırsızca açarak varlığın ötesine geçtiğini de ima eder. Yaşam gerçekleştirilemeyen birçok belli veya belirsiz imkâna sahipken hayatta kalma ve kendini koruma derdi varlığımızı açıklamakta yetersiz kalır: Varlık egemenlik bakımından, yani faydanın ötesine geçme, hayatını sürdürme ve emeğin zorunluluklarına boyun eğmeden dünya nimetlerinin tadını çıkarma arzusu olarak yeniden düşünülmelidir. Bu egemenliğin de bir erek olduğunu söylemek doğru değildir; tersine, varlığın aşırılığını israf etme, etrafa saçma, her türlü ereğin reddidir. Erotik lüks kendini korumaya bağlı ihtiyaçların ötesine gider.

Erotik arzu tüketim olduğu halde, ne ötekini ne de erotik ilişkiyi tüketmeye mecburdur, o sadece bir fazlalığı tükettiği için bir olumluluktur. Öte yandan arzunun olumluluğu, Bataille’in söyle-

7. Bataille erotik deneyimden bahsederken sıklıkla heteroseksist bir dil kullanır, ancak bana göre heteroseksüelliği erotik arzunun yapısının olmazsa olmaz bir özelliği olarak gördüğünü söylemek için gerekli kanıta sahip değiliz. Bunu önümüzdeki bölümde tartışıyorum.

minde, dünyayla aramızdaki hayvani yakınlığın kaybına ve kutsal ile dindışı dünya arasındaki sınırların kayışına ve değişmesine bağlı bir biçimde aşamalı olarak kutsaldan ayrılmanın tarihine bağlı görünür. Kendi bilincinin ve derin özneliliğin insanın kendi varlığının yakınlığına döndüğü hareket içine yerleştirilmesi ve kendini serbestçe tasarruf edebilme hali olarak görülmesi, nostaljik bir metafizik içinde dolaştığımızı düşündürebilir. Bataille yakınlık arzusunun modernlikte daha ısrarlı bir hale geldiğini vurgular. Burada biraz durup Bataille'in "yakınlık"tan ne anladığını açıklığa kavuşturmaya çalışalım: "Yakınlık bir şey tarafından ifade edilmez, şu koşul hariç: Yakınlığı ifade eden şey esasında bir şeyin zıddı, bir ürünün, bir metanın zıddı olmalıdır – yani tüketilen bir şey veya bir kurbandır. Yakınlık hissi bir tüketim olduğu içindir ki onu ancak bir tüketim ifade edebilir, bir şey değil – şey tüketimin olumsuzlanmasıdır" (AS I, 132). Arzumuz her zaman *tuhaf bir biçimde kaybedilmiş* bir yakınlığı tekrar kazanmaktır ve kaybedildiğini bildiğimiz bu yakınlık *hayvanlığımızdır* (AS I, 133).⁸ Elbette Bataille'in söylemi hatırlanamayan bir geçmişe geri dönme arzusu olarak –bence yanlış olacaktır bu– yorumlanmaya açıktır. Buradaki "hatırlanamaz geçmiş" bir anlamda hâlâ şimdidir: Mesele basit bir kökeni tekrar ele geçirmek değil, kökensel fakat farklılaşma halindeki içkinliğe beraberce ait olduğumuz kendi bilincini edinmektir. Yani "geri dönüş" tarihsel unutkanlık içerisindeki varlığımızın özbilincine erişmek anlamına gelir.⁹ Bataille'in içkinlik mefhumunun metafizik ol-

8. (İtalikler bana ait.) Kaybettiğimiz hayvanlığın bilincine nasıl varabiliriz? Bataille da Nietzsche gibi bizi bu iletişimden çıkaran şeyin akıl olduğuna inandığı halde, Bergson gibi zekânın tam tersi yönde yüzebileceğimizi, zekâyı kendisine karşı kullanabileceğimizi söyler gibidir. Böylece erotik bir imkân doğar. Bu imkân organik belleğe erişim sağlar. Yani bizi yaşayan varlıkların içsel ilişkilerine temas ettiren bir kendi bilinci deneyimi ortaya çıkar. Fazla enerjiyi harcamak, zekâyı veya araçsal akli, bilmeme hali içinde aşmayı sağlar, böylece varoluşumuzun yaşamdaki derin zeminine, hem besleyici hem de yıkıcı olan zemini dokunuruz. Bataille'in söyleminde, erotik arzunun maddeleşmesi köle kendiliği olumsuzlamanın bir yoludur; işte bu yüzden Bataille bu yolla bedensel yaşamın tezahürünün egemen hale geleceğini düşünür.

madığını söylemek için başka bir gerekçe daha vardır. *Din Kuramı*'nın belirttiği gibi, içkinlik âlemi aynı zamanda da ilahi ve kutsaldır ve insanlık/hayvanlık, insanlık/tanrılık gibi metafizik karşıtlıkların ortaya çıkmasına önceldir.

Dahası, kayıp yakınlık üzerindeki bu vurgu, Bataille'in erotik deneyim tartışmasındaki belki de en değerli şeyin, yani eros tarihinin egemenlik tarihinin bir parçası olduğu sezgisinin üstünü örtmemelidir. *Lanetli Pay*'da Bataille komünizmin dünyanın ufku olduğunu düşünmüştür. Fakat yaklaşımı, ihtiyaçların ötesinde harcama ve lüks arayışının Stalinist komünizmi patlatacağını ima eder. Buna benzer bir biçimde, bakış açısı, zamansız bir eros kavrayışının ötesine gitmemize ve içinde yaşadığımız, egemen gücün tek olduğu küreselleşmiş dünya düzeninde erotik deneyimin ne ifade ettiği sorusunu sormamıza olanak sağlar. Sağ ile solun siyasi karşıtlığının erimesiyle birlikte eros sorusunun temel egemenlik sorusu haline gelmesi dikkat çekicidir. Elbette ki bu soru ezme, savaş, militarizm sorularından ayrılmaz. Bugün Bataille'in önem kazanması, kültürel, dinsel, cinsel, ırksal tahakküm biçimlerinin merkezi etik ve politik sorunlarımız haline gelmiş olmasıyla ve bu kölelik biçimleriyle mücadele etme yolları aramamızla ilgilidir. Bu kategorilerin birbirinden ayrılıp yalıtılamayacağını ve kesişimlerinin olabildiğince çok farkın üretilmesinden sorumlu olduğunu kabul etmekteyiz. Halihazırdaki erotik deneyimimiz sürekli bir biçimde modern dünyanın saldırısına maruz kalır. Belki de kırılganlığının sebebi kaçınılmaz bir şematizasyona ve toplumsal sözleşmelere tabi olmasıdır. Bunlar toplumsal, kültürel, tarihsel, ırkılaştırılmış bağlamlarda meydana gelen karşılaşmaları düzenlerler. Özgül bağ-

9. Bataille şöyle yazar: “Dünyanın uçsuz bucaksız akışından ayırt edilmesi çok güç olan hayvanın o karanlık yakınlığı, kaybettiğim için hakikaten üzülebileceğim bir güç; fakat benim için daha önemli olanı tespit etmeye yetmiyor. Hayvanlığı geride bırakarak dünyayı kaybettiği halde, insan bu kaybın *bilinci* haline gelmiştir; bir anlamda, hayvanın bilincini taşımadığı bir şeye sahip olmasından daha fazlasıdır bu. Benim mesele ettiğim varlık *insandır*, ki hayvanın olamayacağı varlıktır o” (AS I, 133).

lamlarda, anlam taşıyan farklar aslında tahakküm ilişkileri içerisinde anlam kazanmıştır. Cinsel bastırılmanın tarihi, miras alınan iktidar yapıları ve çeşitli ezme/ezilme biçimleri, erotik karşılaşmaları, başat olmanın hedef olduğu, her şeyi diğeri üzerinde hâkimiyet kurma mücadelesinin belirlediği ilişkilere dönüşmeye zorlamaktadır. Erotik karşılaşmalar sözleşme ilişkileri haline gelebilir, hayatta kalmak için kurulmuş, üretken büyümeyi ve güçlenmeyi hedefleyen ortaklıklar biçimini alabilirler. Fakat eninde sonunda yaşam bu sözleşme ve şemaların içinde boğulacak, ilelebet kalamayacaktır. Birlikteliklerimizi korumayı başarabiliriz fakat bu da kaygıyla ilişkimize bağlıdır. Kaygı hissi, yaşamın taşkınlığının üzerimizdeki baskısının azaldığına veya kaybolduğuna delalet eder.¹⁰ Yaşamın dizginlenemez akışına kendini bırakma ile kaygı yaşantısı arasında Bataille bir karşıtlık ilişkisi kurar. Erotik deneyim de varlığımızın ağırlığını birdenbire ortadan kaldıran, bizi aniden kendisine katıp sürükleyen bir akışa katılmaya benzer. Dünyada üretici etkinlikte bulunma, varlığını işleyerek gerçekleştirme açısından bakıldığında, bu deliliğe benzeyen bir duygu halidir. Eninde sonunda dünyanın yeniden örgütlenmesine ait sorunlar ve iktidar mücadeleleri erosu ortadan kaldıracaktır. Erotizmin cenneti, bizi, büyüme lehine lüks tüketimden vazgeçmeye zorlayan güçlerle bitmek bilmez bir pazarlık içerisinde çöker. Belki de bu yüzdendir ki Bataille en büyük lüksü evlilikte değil, seks işçileriyle ilişkilerde ve belki de orjilerde bulur. Buralar hiçbir zaman kamusallaşmayan, günışığı altında temsil edilemeyecek erotik iletişim için dünyevi olmayan yerlerdir.

Irigaray'a göre çağımızın temel sorusu cinsiyet farklılığı sorusudur; bu sorunsal, erotik deneyimi tarihsel bir bakış açısıyla düşünme girişimine bağlıdır. Irigaray da cinsler arasındaki erotik kar-

10. Bataille'a göre "iç sıkıntısı yaşamın taşkınlığının uyguladığı baskının yok (veya zayıf) olduğu anlamına gelir. İç sıkıntısı, birey, aşırı bolluk duygusuyla yay gibi gerilmediği zaman ortaya çıkar" (AS I, 38-39). "Yaşamla birlikte kendinden dışarıya taşan biri için ve doğası kendinden taşma olan yaşamın bütünü için iç sıkıntısı anlamsızdır" (AS I, 39).

şlaşmanın bir iletişim alanı meydana getirdiğini söyler. Böyle bir iletişim, farklı cinsiyetlenmiş arzuların başkasına gitmesini ve oradan kendine geri dönmesini sağlar; öznenin büyümesini, gelişmesini ve bir erkek ya da kadın olarak kendisi olmasını sağlayan hareket budur (Irigaray 2005: 9). Erotik enerji tüketir elbette; fakat Irigaray erotik ilişkide insanların birbirini ve ilişkiyi, yani özne olarak gelişimlerinin uzamını tüketmek zorunda olduklarını reddeder. Dünyada karşı karşıya kaldığımız zorlukların içerisinde erotik ilişkinin veya ötekinin kaybını birçok kez yaşamış olmak kişileri, ilişkiyi daha çabuk tüketen kişinin daha az acı çekeceği için şanslı veya daha akıllı sayıldığı karamsar bir eros ekonomisine sokabilir. Irigaray'a göre hem erotik yakınlığın mahremiyetinde sevgiyi çoğaltmak hem de farkın gerektirdiği mesafeyi korumaya çalışmak gerekir. Aşkın yüksekliği ile ayrılık acısı birbiriyle ölçülebilir olduğundan uzun süre etkisini gösteren kayıp ve acı yaşantıları aşka inancımızı yok edebilir ve bilinçli veya bilinçsizce, ötekine karşı erotik cömertliği ortadan kaldıran kendini koruma mekanizmaları kurulmasını tetikleyebilir. Ötekiyle erotik alışveriş sahip olunmanın verilmesidir. Acı çekme ve mutsuz olma korkusu yüzünden bu karşılaşmalardan çekinir veya bunlara yeterince değer vermez, önemsemeyiz. Terk edilme korkusu, geçmiş deneyimlerin tetiklediği endişe, şimdinin ışığını ve parıltısını kısıtlı bir ekonomiye teslim etmeye zorlar bizi. Kısıtlı bir ekonomide, erotik bir bağlanmanın kendisiyle değil sadece suretiyle karşılaşırız, zira korkular insanın kendisinden çıkıp ötekiyle bir yakınlık iletişimi kurmasına izin vermez. Aslında bu ekonomide kısıtlanan şey, kimliği ve duraganlığı riske sokan egemen iletişimdir. Erotik iletişim günümüz insanlığı için bir kaygı ve korku kaynağıdır, çünkü aslolan kendini koruma ekonomisi, suyun üzerinde kalabilmek, büyümek ve zenginleşmektir. Bununla birlikte yaşamı eninde sonunda fokurdayıp taşıran kısıtlı ekonomi, erotik iletişim egemenliği de acil bir mesele haline getirir. Burada egemenlikten kasıt iletişim ilişkisi içerisinde bedenleşmek, özneleşmektir.

Cinsiyet Farklılığı Sorusu

Erotik deneyimden söz ederken cinsiyet farklılığı sorusu Bataille için ne kadar önemlidir? Bugün erotizm sorunu heteronormatif sembolik düzenin yasasıyla aramızda kurulan farklı ilişkileri ilgilendirir. Bu düzen arzuyu eril kabul eder ve hepimizin yerini heteroseksüel bir matriks kullanarak belirler. Modern kültürün sembolik temellerinin fallosantrik yapısı, heteroseksüel erkek ve kadın bölünmesinin ötesinde cinsiyet farklılığının ortaya çıkmasına izin verebilir mi? Bu şüphe cinsiyet farklılığı tartışmasına bütün ağırlığını koymaktadır. Lacan'a göre sembolik düzenin öznesi her zaman erildir. Irigaray'ın çalışmaları dışı cinsiyet farklılığının sistematik bir biçimde bastırıldığını ve çeşitli kültürel söylemlerdeki izlerini takip ederek yaşama tekrar döndürülebileceğini öne sürer. Bataille cinsiyet farklılığı sorusunu açık bir biçimde sormaz. Bununla beraber onun tarif ettiği erotik deneyim, heteroseksüel toplumsal cinsiyet kimliklerini düzenleyen yasakların ihlaline bağlıdır, hatta *sapkınlık* (*perversion*) olarak tarif edilen alanı da kapsar. Zaten sapkınlığı heteroseksüel bir doğadan sapma olarak görmez. Aslında sapkınlık bedenler arası yakınlıktaki iletişim imkânlarını kısıtlayan yabancılaşmanın ve köleliğin aşılmasıdır. Zaten bedenler bu yakınlıkta dinamik ve iletişimsel bir biçimde cinsiyetlenirler. Bataille'in erotik arzu üzerine söylemi, erotik durumların çoğunlukla ayrılık ve mesafe sayesinde oluştuğunu ve arzunun bu mesafeyi aşmaya çalıştığını ima eder. Aşk, dünyevi farkları silikleştirme ve ortadan kaldırma arzusu olmakla beraber, egemen farklılaşmanın sahnelerinden, mekânlarından birini açar. Bedensel, tensel iletişimin içkinliğinde kurulan birlik ile iki farklı kişinin oluşturduğu çift içerisindeki birliği, "biz" içinde erimesi aynı şey değildir. Cinsel yabancılaşma, bedenli varlıklar olarak bizim dünyadaki olgusal durumumuzdur ama erotik fazlalığın cinsel kimliğimizi aştığı durumlarda hissettiğimiz meydan okuma sayesinde onun farkına varırız. Bu enerjinin akarak, başkalarıyla iletişim içerisindeki bedensel varoluşu-

tekil, mucizevi farklılıklar olmalıdır. Cinsiyet farklılığını heteroseksüel bölünmenin ötesinde temsil edebilmiş midir? Hayır, fakat Bataille tuhaf hazlar yaratmak ve onları paylaşmakla saplantılı bir biçimde uğraşır. *Gözün Hikâyesi*¹¹ tuhaf hazlar icat ederek ve paylaşarak toplumsal cinsiyet kimliklerini ihlal etmeyi deneyimleyen bir dostluk hakkındadır (Winnubst 2007). Bataille'ı eleştirel okumayalım demiyorum. Eserlerindeki cinsiyetçi öğelere ve nitelemelere rağmen Bataille bize felsefi olarak zengin bir eros portresi çizer. Bu portre, özneliği bedenli varlık olarak, bedenliliği ötekilerle yakınlıkta cinsel farklılaşmayı da içeren varoluş olarak yeniden düşünmemizi mümkün kılar. Eros sorusunu ekonomi, politika ve tarihle ilişkilendirir. Fakat edebi eserlerinde de bulabileceğimiz felsefi fikirleri hesaba katmayan bir okuma yaparsak, bunlardaki erotizme heteroseksüel erkekliğin ve dişi olanın geleneksel bir biçimde karanlık kıta olarak temsiline tahakküm ettiğini söyleyebiliriz.

Bataille cinsel kimlikleri ihlal ederek onun ötesine geçen bir cinsel iletişimin düşünürüdür. Erotik deneyimde iletişim her zaman cinsiyetlidir, çünkü iletişim süreci bir cinsiyetlenme sürecidir. Bundan Bataille'ın anladığı şey varlıkların birinin diğerinde olmasıdır; diğerinde kaybolacak kadar. Ama kendini diğerinde kaybetmek iyi bir şey midir? Kaybedilen kendilik ayrılıktır aslında, asıl kendilik daha büyük bir birliğe gönderme yapar. Diğerinde kaybolmak, kendini tüm canlı varlıklarla, ögesel güçlerle ve evrenin bütünüyle bağlayan bir içkinlikte bulmaktır. Bataille'ın anlatılarında farklı bedenler taşıdıkları yaşam enerjisi fazlası sayesinde birbirine bağlanmaktadır. Bu bağ içerisinde farklı hazları keşfederler, bedenlerin bu hazları kazanmasıyla toplumsal ikiye bölünmüşlüğü deşifre olması mümkün hale gelir; arzuların farklılıkları içerisinde var olabildikleri ve sahip olmanın ötesinde geliştikleri bir duygulanma biçiminin imkânı ortaya çıkar. Bataille'da heteroseksüel arzu söylem ve normlarını aşan şeylerden biri de karakterlerinin birbirlerinin arzuna sahip olmaya çalışmamalarıdır. Örneğin Bataille'ın edebi

11. "Histoire de l'œcil". Bkz. Bataille 1970b: 12-78.

eserlerinde kadınlar sahip olunan varlıklar değildir – bağımsız ve kayıtsızdırlar ve onları yabancılaştıran ve hizmetkârlaştıran, egemenliklerini kaybettiren tekeşli heteroseksüel sözleşmelerle kısıtlanmamış görünürler. Bu kadınlarla tensel birleşme onları mülk haline getirmez. Bataille’in erotik deneyimi dişi bedenin eril bakış tarafından nesneleştirilmesinin reddidir. Ona göre kadınları bilmek, onlara sahip olmak ve hapsetmek imkânsızdır. Bataille boyun eğmeyen, tabi olmayan bir dişi cinsel özgürlük tahayyülüyle büyülenmiştir. Gelenegin bakire, eş ve anne konumlarında fedakâr olduğu sürece iyi olarak değerlendirdiği kadını hiçbir şekilde üstün bulmaz veya desteklemez. Bataille, cinsel arzusuyla geleneksel ahlaki zorlayan kadın figürlerini, fahişeleri yazar çünkü bunlar sahip olunamaz kadınlardır. Bataille kadınlara heteroseksüel sözleşmeler içerisinde boyun eğdirilmesinin kısıtlı ekonominin toplumsal ve tarihsel olarak olumsal bir olgusu olduğunu kabul eder. Bataille’in yazılarındaki heteroseksüellik, bedenleri cinsiyetli varlıklar olarak farklılaştıran iletişimin yapısökümüne maruz kaldığı için, erotik deneyimleri konu edinen bu yazıların heteroseksüel bir normlar bütünlüğünü onayladığı savı doğru olamaz. Erotik deneyim heteroseksüellikle işaretlenemeyeceği gibi, heteronormatifliğin olumsallığını da göz önüne sermektedir.

Heteroseksüel arzu, erotik deneyime ait yadsımayla kendisini kuir arzulara açar. Bataille cinsiyet farklılığı sorusunu hayvanlık ve tanrısallık sorularından ayırmadan arzunun sapkınlaşabilirliğini inceler. Hayvanlık ile insanlık arasındaki farkın birincilliğine karşın, insan türünün içerisinde kurulan erkek-kadın karşıtlığı ikincil bir farktır. Bu karşıtlıklar içerisinde işleyen metafizik hiyerarşiler hayvanı insana, kadını da insana tabi kılar. Öte yandan, tanrısallık olan, varlıkların hiyerarşik sisteminin tepesindedir ve canlı varlıklara ilişkin kategorizasyonları aşar. Bataille bu sistemi sorgular: Aşkın bir tanrısallık, diyalektik bir süreçte insanlığın kendi hayvanlığından kopuşunun bir sonucudur.¹² Bu kopuşun gerçekleşmesinden

beri hayvan ile insan arasındaki sınır iletişimsel varlığımızdaki kayıp bir yakınlık arzusunun yeridir – burası aynı zamanda, toplumsal cinsiyet kimliklerinin sorgulanabileceği bir yerdir, cinsiyet farklılıklarının erotik hakikatlerinin açığa vurulduğu alandır.

Lanetli Pay'da Bataille kadının, erkekler arasında mübadele edildiği için bir ekonomik değeri olduğundan söz eder. Bedenler arası, tensel iletişimin denetlenmesi ve evcilleştirilmesi, onun genel ekonomi açısından ne kadar önemli olduğunu gösterir: Bedenler arası iletişim, saf olmayanla, lanetli olanla bir ilişkidir; bunalım yaratan fazlalığın sarfiyatı, dindışı şeyler düzenini tehdit eden karışıklık ve düzensizliktir. Ayrıca erotik ilişkide kutsalla güçlü, esaslı bir iletişimin imkânları mevcuttur; bu iletişim içkinlikte insan, tanrı ve hayvanın bir olduğunu gösteren mistik bir deneyimdir. Madame Edwarda bir fahişedir ve Tanrı olarak deneyimlenir. O aşkınlığın bir aracından ibaret değildir; içkinliğin evcilleştirilmesi tasarrısının bir parçası olamaz. Tanrının biricik bedenleşmesidir; deli, kirlenmiş, yüce, sahip olunması imkânsızdır. Varoluş biçimiyle cinsini mala dönüştüren ataerkil ekonomik dünya düzenine meydan okur. Tenini sattığı halde sahip olunmayan bir mal konumundadır. Deliliğe ve ölümüne o kadar yakındır ki üretim, yeniden üretim ve büyüme mantığı asla onu kapıp sürükleyemez. Çirkindir, korkutucudur, eril bakıştaki arzusun nesnesi olarak kurulan bir dişiye benzemez. Yaptığı işin ekonomik gereklerinin, ritüellerinin ve jestlerinin tamamen dışında, sanki bu dünyanın dışında, başka bir yerdedir, yabancıdır. Bataille dişi cinsiyet farklılığını tüm silinmiş, yasaklanmış ve kuir boyutlarında betimler ve bu yaklaşımı heteroseksüel normları altüst eder ve erotik olanı kuirleştirir.

Bataille'da kuir hem kadın-erkek ikiliğinin sınırlarını hem de hayvanlık ve tanrısallıkla kıyaslanan ve bunlardan net çizgilerle ayırt edilen insanlığın sınırlarının silkelenmesi, hırpalanmasıdır. Erotik ihlal, dindışı dünyada inşa edilmiş cinsel kimlikleri tahrip ederek bizi çıırılçılak, birbirimize doğru dağıtır. Şunu sorabiliriz: Aslında Bataille'da, erotik ilişki konfigürasyonlarının, yaşamın güçlerinin oyunu olan kuirliğimizi ötekiyle yakınlıkta açığa çıkar-

manın yollarından ibaret olması imkânını ortadan kaldıran nedir? Batailleci söylemde bu kuirlik bizim kaybolmuş tuhaflığımız, varlığımızdaki bir özlem gibi görünür. Kuirliğin bizde yeni deneyimler yaşadıkça sürekli bir biçimde yaratıldığını reddetmek anlamına gelmez bu. Burada egemen yaratma ve kendine dönüş, farkların bir ve aynı olan içkin hareketine aittir; burada aynı, farklı ortaya çıkma, görünme biçimlerine saygı duyulan bir uzamın açılması olarak da anlaşılabilir. O halde erotik deneyimde yaşanan egemenlik, ötekinin üzerinde bir tahakküm ya da cinsel farklılıkların tezahür etmesine izin vermeyen bir aynılığın kurulması anlamına gelmeyecektir.

Bataille’da eros etiği olabilir mi?

Lanetli Pay’ın Giriş’inin de gösterdiği gibi, etik Bataille’ın ilgi alanındadır: Şöyle yazar: “...ekonomik büyümenin yayılması ekonomik ilkelerin tersine çevrilmesini, onları temellendiren etiğin tersine çevrilmesini gerektirir. *Kısıtlı* ekonomik bakış açısından *genel* ekonomik bakış açısına geçiş Kopernik devrimini andıran bir dönüşümdür: düşüncenin ve etiğin tersine çevrilmesidir” (AS I, 25). Eğer kısıtlı ekonomilerdeki etik başkasıyla birlikte yaşamının iyi bir yolunu tarif ediyorsa, büyümeye yatırılabilir bir artı değer üretilmesi için gerekli olan bir süreğenliği sağlıyorsa, ekonomik büyüme sınırına ulaşıldığında kaçınılmaz olarak askıya alınacak veya tersine çevrilecektir. Etiğin tersine çevrilmesi ne demektir? Bataille tarihi, egemenlik ve kölelik, çeşitli tarihsel çağlarda ve dünyalarda kısıtlı ekonomi ile genel ekonomi arasındaki bir oyun olarak yorumlar. Özetle, *Lanetli Pay* uygarlığımızın kendini külliyen tahrip etme tehlikesiyle karşı karşıyadır ve etik üstüne anlamlı her konuşma şiddetin daha az biçimlerinin uygarlığın korunması için gerekli, hatta zorunlu olduğunu fark etmelidir. Fakat öte yandan Bataille tarihin sonunu, kaynakların eşitsiz dağılımının ve buna yol açan statü farkının ortadan kalkması olarak düşünmektedir. Dünyanın, mekân olduğu tüm uygarlıkları tahrip etmesini önlemek için, kaynakların daha adil dağıtılması gerekir. Elbette kaynakların dünya çapında yeniden dağıtılması dünyanın her yerinde büyüme-

nin artık imkânsız olduğu bir duruma denk olmayacaktır. Fakat insanlık bu ideal duruma erişebilseydi ne olurdu? Genel ekonominin, egemenliğin bir etiği var mı? Bu etiği yeryüzünde ikamet etmenin yeni bir biçimi olarak tanıyabilir miyiz? Genel ekonomi, sadece, kısıtlı ekonominin çeşitli tarihsel biçimlerinin askıya alınması olarak düşünülebiliyorsa sorunun yanıtı hayırdır. Bununla birlikte, ancak bir kesinti yoluyla düşünülebilmesi genel ekonominin genel varoluş açısından önceliğini ortadan kaldırmaz. Genel ekonomi üzerine kurulmuş bir etiği imkânsız saydığımızda, Bataille'in etiği, modern dünyada varolan derin eşitsizlik koşullarında daha az şiddetin hesaplanmasından öte bir anlam taşımayacaktır. Durum eğer buysa, etiğin tersine çevrilmesi etiği ortadan kaldıran bir paradokstan ibaret olur; çünkü bazı toplumların varlığını sürdürmesinin koşulu, diğer toplumların varlığını sürdürmesinin koşullarının ortadan kaldırılmasıdır.

Bataille'da bir eros etiğinin mümkün olup olmadığı sorusunu soralım. Geleneksel ahlaka karşı bir konum benimsediği halde, onu alternatif bir birlikte yaşama biçimi (*ethos*) meydana çıkarabilecek cinsel bir etik veya bir eros etiği aramayan, böyle bir arayışı reddeden biri olarak düşünebilir miyiz? Genel ekonomiye ait bir eros etiği nasıl olabilir? Eros etiği aşırı enerjinin sarfıyatıyla ilgilidir. Ayrıca bir egemenlik etiğidir. Genel ekonomik yasalar gereğince erosun tersine çevrilmesi, muhafazakâr cinsel ekonominin geçici, fakat zorunlu bir biçimde kesintiye uğramasıyla sınırlı değildir. Muhafazakâr cinsel rejimlerin nasıl cinsel şiddete ve hatta vahşete geçit verdiğine ilişkin pek çok örnek bulunabilir. Genel ekonomiye uygun bir eros etiği, kısıtlı ekonominin cinsel mübadele ve dolaşım yasalarını sekteye uğratabilirse devrimci olacak, yani yeryüzünde yeni bir ikamet etme biçimine yol açabilecektir. Irigaray toplumsal adaletsizliğin temelinde cinsel adaletsizliğin, ataerkilliğin yattığını söylemiştir. İnsanları cinsel farklılığa saygı duymaya yönlendirecek bir kültür devrimine ihtiyaç vardır. Etiğin geçici tersine çevrilmeleri eşitsizlik yapılarını koruyorsa bunların evrensel bir özgürleşmeye olumlu bir katkısı yoktur. Bataille tarihin sonunda ege-

mence yaşanacak bir eros etiğinin imkânını düşünmüş olsa da, erotik deneyimin devrimci etik dinamiklerini izlekletirmemiştir. Erotik sorunsalı ekonomik sorunsala tabi kıldığı için cinsel tahakkümü ekonomi felsefesiyle açıklayarak işe başlaması gerekirdi. *Din Kuramı*’nda dindışı ile kutsal dünyalar arasındaki bölünme aletin icadı ve cinsel tabuların ortaya çıkmasının bir etkisidir. Bu, cinsel tahakkümün tarihsel bir çözümlemesini de olanaklı kılabilirdi. Bataille’ın bu yolu takip etmemesi elbette bir eksiklik tir.

Erotizmin ötekiyle/ötekilerle bir iletişim olmasından yola çıkarak bu iletişimin etiğini sorgulayabiliriz. Çoktan olmuş, kendini kurmuş, kim olduğunu bulmuş özneler olarak girmiyoruz erotik karşılaşmaya; erotik ilişki ötekinin nesneleştirilmeye çalışıldığı bir iktidar veya güç arayışı da değildir. Bataille Irigaray’da da gördüğümüz, erotik ilişkinin öznellik için yeni bir uzam açtığı fikrini paylaşır. Bununla beraber Bataille bundan “derin öznelliği”, yani ilahi, hayvani ve insani olanın içkinliğini anlamaktadır.¹³ Özneyi güç mücadelelerinin bir etkisi veya zor deneyimlerin, geçmiş travmaların bir ürünü olarak görmez, özneliği erotik bir deneyime adım atabilme kapasitesinde arar: Özne erotik ilişkide cömertçe, lüks bir tarzda iktidar mücadelesinden tamamen vazgeçer ve kendi kişisel tarihiyle kısıtlanmayı reddeder. Erotik iletişim “diğ erine baskın çıkmak” gibi görüldüğünde bir söyleşi imkânı kaybolmuş olur; zira aşkta “kazanmak” hakiki iletişim imkânlarını yitirmek anlamına gelebilir. Erotik iletişim insanın maskelerini çıkarması, bilmeden güvenmesi ve ihanete uğrama riskini de göze almasını gerektirir.

İletişimde erotik hakikat, cinsiyetli varlığımızın acıda ve hazda deneyimlenen derin özneliğimize tehlikeli açıklığıdır. Erotik iletişimin gerektirdiği egemen kırılğanlığın ötekine efendilik etmekle ilgisi yoktur. Bununla birlikte, Bataille “ihanet”in de erotik deneyime dahil olduğunu belirtir. Der ki: “Erotizmde saldırgan nefret ve ihanet etme dürtüsünün bulunması sıradandır. Bu yüzden ona bir

13. Bu terimi *Lanetli Pay*’da birçok kez kullanır. Örneğin AS I, 234.

endişe duygusu eşlik eder; yine bu yüzden nefret güçsüzlük, ihanet bir kürtaç hareketi ise erotik öge gülünç hale gelecektir” (AS II, 178). İhaneti, özlediğimiz şeyin içinde, yani ötekiyle temasın derin yakınlığında çok uzun süre kalabilme kapasitemizin olmamasıyla açıklayabilirdi Bataille, her ne kadar bu ihanetin mantığını deşifre etmeyecek olsa da. Erotik hakikat sınırlanmamış bir şeye katılmaktır, öte yandan aslında sonludur ve insana basan, ağır gelen, ayrılığı ve yalnızlığı özleten bir deneyimdir. Bataille bu katılmanın dışına çıkma, sınırlandırılmamış birliktelikten kaçma arzusunu anlatmaz. İhanetin de, tıpkı şiddet gibi, “aşkın” veya “içkin” olabileceğini belirtelim. Biri diğerine bağımsızlığını (ilişkisizliğini), hâkimiyetini, üstünlüğünü dayattığında ona aşkın bir şiddet uygulamış olur; bu şiddet çoğunlukla ırk, etnisite, cinsiyet, toplumsal sınıf veya statü farklarıyla açıklanır, meşrulaştırılır. Aşkın şiddet birinin diğerini “aştığını” ona kabul ettirme girişimidir. Bununla beraber şiddet “içkin” de olabilir. Örneğin başka erotik ilişkilerden, başka arzulardan vazgeçememenin, bunlara ilişkin imkânları kapatamamanın yol açtığı şiddet aşkın bir şiddet değildir.

İyi idare edilen ve toplumsal onay gören ilişkiler de sona erebiliyor. Bataille’in eros kavrayışı, bir türlü tam olarak ikna olmadığımız halde, kendimizin veya partnerimizin başarısızlığı olarak düşünmeye çabaladığımız şeyi açıklama gücüne sahiptir. Hem savaş hem de eros fazla enerjiyi saçıp savurmanın yollarıdır. Bunlar arasındaki tezat savaşın dünyayı yıkmasına karşın erosun yıkamaması değildir. Kuşkusuz tarihin herhangi bir ânında savaşın daha çok sayıda yaşamı riske attığı ve tahrip ettiği söylenebilir. Bunların arasındaki tezat, savaşta insanların razı olmadıkları haksız bir yıkıma ve şiddete maruz kalmalarıdır; yaşadıkları şey istila, tahakküm, sömürme ve farklılıkların varlığının etik ve politik reddidir. Buna karşın eros rıza, iletişime açıklık, egemen farklılaşma –yani birinin veya diğerinin farklılaşmasına onu kendinden ayırmadan bir alan açma– ve cömertliktir. Ekonomik terimlerle söylersek: Savaş, fazlalığın dışarıdaki bir nesneyi kazanmak veya tahrip etmek için askeri bir örgütlenmeye yatırımlar sarf edilmesidir. Buna karşın ero-

sun fazla enerjiyi harcaması ereksel değildir. Hem savaş hem de eros bedenselleşme oyununa girerler, ihlalin eşiğindeki, sınırı aşmaya hazır yaşam güçlerinden beslenirler. Bu güçlerin toplumsal yaşamdaki ifadesi bazen sadece anlık, çoğunlukla da kısa sürelidir; çünkü bunlar kapitalist artı değer biriktirilmesi sürecinde kısıtlanır, evcilleştirilir ve sömürülürler. Sadece toplum değil birey de bedensel ifadenin ihlalcı güçlerini denetlemeye ve bastırmaya teşvik ve sevk edilir, çünkü bunlar bireyin varlığını korumasını zorlaştırabilir ve büyüme toplumunun ekonomik temellerine zarar verebilir. Modern dünyadaki durağan ilişkiler ve evlilikler erotik karşılaşmalar olarak başladıkları örneklerde de çoğu zaman büyüme ekonomilerine dönüşürler. Büyüme bir sona erdiğinde ve yaşam enerjisi dünyanın kısıtlayıcı şemaları ve yapıları tarafından tamamen ele geçirildiğinde, diğer erotik karşılaşmalarla saçıp savuramadığımız fazla enerji depresyona, rahatsızlık şeklindeki bir olumsuzluğa, mutsuzluğa, çözümsüz çatışmalara dönüşecek ve kendini korumanın maddi ve duygusal koşullarını oluşturan dünyevi durağanlığı eninde sonunda tahrip edecektir. Bazen insanlar sezgileriyle hareket ederek geçici bir çözüm bulurlar; bu durağan yapıları varlıkta tutmak için eşlerine sadakatten vazgeçerler: Eğer sadakat feda edilmeseydi boğulan bir evlilik çok daha hızlı bir biçimde çökecekti; ama şimdi de dışarıda bir koltuk değneği bulunduğu için ömrü sadece bir süre daha uzayacaktır. Erotik ilişki bir düzenin sürmesine feda edilemez çünkü, eros düzeni yıkan ve aynı diyalektiğe ve risklere tabi yeni bir düzen kuran bir güçtür. Öyle bir an gelir ki varoluşumuz, üretimin zorunlulukları ile fazla enerjinin bizim üzerimizdeki talebi arasında sıkışır, hırpalanır.

Bataille'ın eros kavrayışı ve beraberinde getirebileceği etik, hem erotik deneyimin paradokslarını düşünebilme genişliğine sahip olmalıdır hem de erosun dinamik mekânının yeni normlar üretebileceğini kabul etmelidir. Erotizm yasaların ve kuralların ihlal edilmesiyle işaretlenmiş bir sarfiyat alanıdır. Bununla beraber, örneğin zina gibi bir ihlal, ihlal ettiği yasayı kabul eder – erotik deneyimin çoğunlukla bir paradoksu andırışının nedeni budur (AS,

124) zira ihlal yasayı hem deler hem de ayakta tutar veya yeniden tesis eder. Aynı şey heteronormatif cinsel pratiklerin kuirce ihlalin-den kaynaklanan erotik hazlar için de doğrudur. Bununla birlikte bu olgu, ihlal oyununun yasalara meydan okumasını, dönüştürmesini ve yeni normlar doğurmasını da imkânsız kılmaz. Dünya kadın-erkek heteroseksüel karşıtlığıyla işler ve bize bu karşıtlığı dayatır. Fakat erotik yaşam enerjisi bu kurguları bozarak varoluşu kurirleştirir; dinamik ve altüst edici hazları mevcut kılar. Erosun dinamik mekânına ilişkin bir etik, tekillik kavramını ciddiye almalı ve erotik ilişkinin her ânını müzakere etmeye hazır olmalıdır. Etik kendi önceden belirlenmiş sınırlarını ötekine dayatmamla ilgili değildir; zira bu erotik iletişimin ortadan kalkması anlamına gelir. Bedensel sınırlar her erotik karşılaşmada değişir. Kalıcı ve durağan sınırlar kamusal kişiliğimizin bir parçasıdır; onlar sayesinde bir maske takmış gibi, kendimizi, toplumsal ahlakın geçerli saydığı normları bize karşı kullanan insanlardan görebileceğimiz zarara karşı korumaya çalışırız. Erotik iletişimin amacı, tüm maskelerin çıkarılmasıyla ulaşılabilecek bir çıplaklık, bir soyunmadır. Ötekinin çıplak varlığı ve bakışı karşısında insanın kendiyi kurduğu ilişkide onu kendisine bildiren bir hakikat hasıl olur.

Bataille dinamik erotik mekândan dışlamaz şiddeti. İlkın, bu iletişimi yöneten gücün *olumsuzluk* olduğunu söyler. Olumsuzluk kendini, kabul edilebilirliğin normlarını koyan yasakların ihlal edilmesinde açığa vurmaz sadece. Erotik iletişim bizi bireysel varlıklar yapan ayrılığın yadsınmasıyla meydana gelir zaten. Ayrılığın aşılması yapay olarak inşa edilmiş sınırların delinmesidir. Bataille'da aradığımız eros etiğinin zemini bedensel sınırlara saygı duyulması değildir. Fakat eros etiğinin hangi şiddeti, nasıl onaylayabileceğini belirtmeliyiz. *Gözün Hikâyesi* erotik deneyimlerde benim ölümümü veya başkasının ölümünü engelleyecek bir sınır olmadığını gösterir. Bundan tecavüzün de içkinlikle yeniden bağ kurabilecek radikal bir deneyim olabileceğini çıkartamayız. Tecavüz aşağılama, bedenin şeyleştirilmesidir, oysa ki Bataille'da erotik deneyim bedendeki şeyi yok etmek ister. Bir iç deney olarak bedenin bir şey

olmaktan kurtarılmasını amaçlar. Burada söz konusu olan şey bir öznenin bir nesneyi deneyimlemesi değildir, varoluşun kişisel olmayan sınırsız öznelğinde ikinin veya daha çoğun iletişimidir. Geriye şu soru kalıyor: Egemen deneyim “toplumun yasalarının üstüne çıkma gücüyle” eğer, erotik deneyim birini diğerinin reddini ciddiye almaya teşvik eden, hatta zorlayan normları nereden bulabilir? Eğer şiddet ve kötülük, içkinliğe anlık bir erişim imkânı veriyorsa, bu içkinliğe erişmek için ötekinin yaşamının, farklılığının, cinsiyetli varlığının tahrip edilmesi veya harcanması kabul edilebilir mi?

Erotik deneyim her zaman barışçı ve şiddetten muaf olmayabilir. Bataille’da bir eros etiği olabilirse eğer, erotik bir ilişkide başkasına duyulan arzunun iki tarafa da verdiği zararı, tahribatı ve şiddeti lanetlemekle yetinmez, felsefi olarak da düşünebiliriz. Bataille’ın konumunu Sade’inkinden ayırt edebilirsek bu soruya bir yanıt verebiliriz belki. İkinin konumunu ayırt etmemizi sağlayacak ayırım, bence “içkin şiddet” ile “aşkın şiddet” arasındaki farktır. İlkin, içkin şiddet aşkınlık sahnesini ve orada yer alan iktidar mücadelelerini kuran ayrılığı aşmanın koşuludur. Bataille’da erotik şiddet içkindir. *Lanetli Pay*’da Bataille Sade’in sisteminin “erotik etkinliğin en tutarlı ve en pahalı biçimi” olduğunu söyler ki, bu ancak ahlaki yalıtım, dayanışmanın reddi ve başkalarından saygı görme arzusundan özgürleşmek şartıyla olur. “Dayanışma ‘egemenlik’ sözcüğünün işaret ettiği yeri tutmayı engeller: insanların birbirlerine duydukları saygı onları bir hizmetkârlık döngüsünün içine çeker ki orada geriye kalan sadece tabi olunan anlardır; bu saygıya da sonunda ihanet ederiz çünkü genel olarak insanı egemen anlarından (en değerli vafından) mahrum etmiş oluruz” (AS II, 178/79). Enerjinin savurganca harcanması bir yadsımadır; Blanchot’nun dediği gibi, egemen insanda bu bir umursamazlık biçimini alır (AS I, 179). Sade’da bu olumsuzlama cinsel ilişki kurulan kişilerin çıkarlarını ve varoluşunu yadsımadır. Bataille ise merhamet, şükran, aşk duygularının da enerji olduğunu düşünür. Şöyle yazar: “Kuşkusuz bireysel aşkın yolu, bizi, kendimizi, eşimizin isteklerini, ilgilerini gö-

zeten imkânlarla, onun taşıyabileceği kadarıyla sınırlandırmaya mecbur eder” (AS II, 174). Marquis de Sade eşin çıkarlarını, ilgilerini, isteklerini ve hatta yaşamını yadsıyarak bireysel aşkın bu mecburiyetinin ötesine geçer ve Bataille’a göre böylece “yeni bir erotizm” alanı açar. Bataille, Sade’in insanı başka bir insana bağlayan toplumsal bağı inkâr etmesini destekler, çünkü toplum cinselliğin egemen bir biçimde ortaya çıkmasına ve yaşanmasına geçit vermektedir. Buna rağmen, suçun haz duymanın koşulu olarak koyulması, insanı başkalarından ayrılmaya ve kopmaya götürür; oysa bu yalnızlık, erotik iletişim içerisinde Bataille’in aşmaya çalıştığı şeydir. Hem bireyselliğin hem de toplumsallığın yadsınması bizi cinsel kimliklerin biçimlendirmede cinsel bir iletişime götürdüğünde “suç işlemek suretiyle yıkmak ile hazzı duyumsamak arasındaki yakın bağlantı” ortadan kalkar (AS II, 176).

Kimliklerin ötesindeki erotik iletişim aşkın değil içkindir, yani bu iletişim alanı, kişisel olmayan bir varoluş karakterine sahiptir; hem bireyselliğin hem de kamusal kişiliğin iptalidir. Burada duyumsanan hazla suç arasındaki bağlantı çözülür, zira artık öteki ile kendi arasında bir ayırım yapılmamaktadır. İçkin şiddet benim ötekinin üzerinde bir iktidar kurmam, ona istediklerimi yaptırmam, ondan daha yüksek bir konumda bulunmam değildir. Erotik ilişkideki olumsuzluğun veya yadsımanın işlevi ayrılığı ortadan kaldırmaktır. Erotizmde yadsıma ayrı varlığın yadsınmasıdır, buna karşın “burada yadsınan, aşkın bir olumlama adına yadsınmaz.” Ötekinin bireyselliğini yadsıyarak insani veya tanrısal bir aşkınlığa erişmem. Bununla beraber, tensel iletişimde içkin şiddete maruz kalan ötekinin buna rızası olup olmadığını, burada rızanın ne gibi bir statüsü olduğuna ilişkin soruyu yine de sorabiliriz. Açıkçası, içkin şiddet mefhumu, erotik iletişim içerisinde olan birisinin zarar görme ihtimalini ortadan kaldırmıyor. Herkes zarar görebilir ve bunun için ortada suçlayacak bir kimse de zaten yoktur. *Gözün Hikâyesi*’nde Bataille’in karakterleri orji yapmak için bir araya geldikten ve tensel bir karmaşa yaşadktan sonra normal hayatlarına geri dönmeyiz. Erotik iletişim onların yaşamlarını sonsuz bir arzu ve şefkatle

birbirine bağlar. Birbirlerine uyguladıkları şiddet, toplumsal yaşamlarıyla çakışan başka insanlara yönelttikleri şiddetten farklıdır. Dünyadaki ayrılığı ve hijyenik ikiyüzlülüğü aşmak için atığın serbest bırakılması, ilginin ve şefkatin sonu değildir, “yeniden birbirine bağlanmak” anlamında “*re-ligare*”dir. Burada şefkat, öncelikle, erotik hazlarıyla birlikte ötekinin bedenleşmesine saygı göstermek ve bu hazların yaşanmasına izin vermektir. Erotik deneyimdeki olumsuzlama kendisinden mutlak bir biçimde ayrı olmadığım ötekine kayıtsız kalmanın imkânsız hale gelmesine yol açar aslında.

Bu iletişimdeki eşler, birbiri için yerine başkası koyulamaz, yani biricik hale gelirler. Eğer Susan Sontag’ın dediği gibi, pornografik tahayyül insanları, yerlerine başkaları koyulabilir varlıklar olarak görüyor ve böylece erotik ilişkideki başkasının biricikliğini ortadan kaldırıyorsa, Bataille’in *Gözün Hikâyesi* ve *Madame Edwara* gibi anlatıları pornografik tahayyülün ötesine giden eserlerdir (Sontag 1969). Bataille’in karakterleri akıl, irade ve bellek sahibi varlıklardır, ancak erotik bilinçte araçsal aklı devre dışı bırakırlar. Erotik anlatılarda kadınlar erkekler fantezilerinin kurbanları değildir. Sontag’ın fark ettiği gibi, Sade’in Justine karakterinin tersine, Bataille’in kadın karakterleri bir deneyime maruz kalmak suretiyle acı çekerek öğrenmek ve dönüşmek zorunda bulmazlar kendilerini. Amaç kurbana gerçek dünyanın nasıl olduğunu öğretmek değil, onunla bir bilinç halini paylaşmaktır. Bilincin bu bedenli hali, iktidarın veya gücün belirlediği dünyayı aşar. Gerçekten de Bataille’in bedenli varoluşu düşünme biçimi Sade’inkinden çok farklıdır. Bedenin sadece sınırdaki bir nesne veya şey olabileceğini ve erotik deneyimin bedendeki sınırlılığı yadsıdığını biliyordu. Gerçekten de Sade ve Bataille cinsellikte çok farklı şeylerle ilgilenirler. Sontag, Sade’in orjilerinin mekanik bedenlerin bir sürü farklı konfigürasyonunun bir dökümü olduğunu vurgulamakta haklıdır. Sade kişisel olmayan, saf bir biçimde cinsel olan ilişkileri betimleyebilmek için, kişisel ilişki veya bağlantı içindeki cinselliği tamamen nötrleştirmiştir. Bataille de kişisel olanı nötrleştirmek ister ama bunu istemesinin sebebi varoluşun akışkan zeminini deneyimlemektir. Erotik

deneyimde yaşam, varlıktaki ayrılığımızı ve farklı varolanlara dağılışımızı aşarak kendi kendisiyle ilişki kurar; enerjisini, zekânın ve çalışmanın dindışı dünyasının ötesine gitmek için kullanır. İşte bu yüzden Bataille'daki erotik deneyim yok olmak için duyulan bir susuzluk olamaz; yeryüzünde başkalarıyla birlikte, erotik enerjinin akışı içerisinde nasıl ikamet edebileceğimizi yeniden düşünmeye bir davet olabilir.

Antigone ve Etik Dünyanın Sonu

Hegel'in Feminist Okurları

Irigaray ve Butler



FEMİNİST DÜŞÜNÜRLER Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin özellikle iki bölümüyle ilgilenmişlerdir. Bunlar Özbilinç ve Tin bölümleridir. Simone de Beauvoir *İkinci Cins*'te kadının ikinci cinsiyet olma durumunu Hegel'in köle-efendi diyalektiği bağlamında kölenin serüveniyle kıyaslamak suretiyle anlatır. Kadının neden erkek bilinci tarafından tanınan bir özbilinç olmadığını onun tarihsel olarak “mutlak başka” olarak kurulmasına bağlar. Bu argüman ve ona bağlı olarak ele alınan “ebedi diş” miti, Claude-Lévi Strauss'un antropolojisine olduğu kadar Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ne de sıkıca bağlıdır. Bir bakıma Simone de Beauvoir, Hegel'in özbilinç meselesini ve özgürlük tartışmasını, kadının durumu ve tarihsel ve kültürel olarak kurulmuş bir cinsiyet kavramı itibariyle sorgulamaktadır. “Toplumsal cinsiyet” kavramını Beauvoir icat etmiş olmasa da, bu fikir *İkinci Cins*'te içkin bir biçimde bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki, Beauvoir *Tinin Görüngübilimi*'nin antropolojik bir okumasını yapmaktadır ve bu okuma Kojève'in Hegel okumasıyla da kısmen akrabadır. Ama bu yakınlık Beauvoir'ın okumasının yeniliğini gözden kaçırmamıza da yol açmamalı. Zira Beauvoir tarihi Kojève'in hiç okumadığı gibi, cinsiyete dayalı tahakkümün ortadan kalkmasının imkânları itibariyle sorgular.

Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde etik dünya (*sittlichkeit*) üzerine düşünumu kısmen Sofokles'in *Antigone* trajedisinin bir yorumunu andırır. Hegel "ahlak" ile "etik" arasında bir ayrım yapar. Onun ahlak (*moralität*) dediği şey, etik dünyanın çözülüşüyle ortaya çıkan modern bir fenomendir ve bireyle kaimdir; birey ortaya çıkmadan böyle bir ahlak da olamaz. Etik dünyada ise henüz birey yoktur. Hegel'e göre birey kendisini içinde yaşadığı dünyadan ayırt etmiştir. Bireyliğin gelişimi içine farklı birey tipleri dahildir. Önce birey stoacılar da olduğu gibi dünyayı ve başkalarını kendi mutluluğu önünde engel olarak görür ve huzuru kendi içselliğinde aramaya başlar. Dünyada olanların ona verdiği üzüntüden kaçamayacağını ve mutluluğa böyle erişmenin mümkün olmadığını anlayınca dünyaya kendi kalbinin yarasını dayatmaya çalışan bir romantığe, sonra da dünyanın gidişine karşı savaş açmış bir erdem timsaline döner. Bu bireycilik biçimlerine, dünyevi mutluluğundan vazgeçmeyi göze almak pahasına kendi davranışının kuralının evrenselleştirilebilmesi kıstasına göre hareket etmeye çabalayan ödev insanını da ekleyebiliriz. O da kendisini, akıllı bir varlık olarak, içinde yaşadığı görünümle dünyasından ayırt etmiş, bu dünyada bulunmayan akli bir özgürlük âleminin vatandaşı gibi görmeye karar vermiştir. Oysa Hegel'in sözünü ettiği etik dünyada insan kendisini içinde yaşadığı dünyadan ayırt etmez. Kendisini o dünyanın siyasi ve ilahi yasalarıyla tanımlar, onlar tarafından kurulmuştur. Etik dünya, bireycilikte çoktan ortadan kalkmış olduğu halde, onun kaybından doğan bireycilik biçimlerinin de diyalektik olarak aşıldığı üçüncü uğrakta etik bir dünya yeniden kurulacaktır. Bireyin evrensel olması, kendimizi dünyadan ayırt etmediğimiz bir etik dünyanın yeniden geleceğini muştular. İlk uğrakla son uğrak arasındaki fark, tinin kendi bilincine varmış olmasından ibarettir.

Hegel için Sofokles'in *Antigone* trajedisinin önemi, etik dünyada kadın ve erkeğin yerlerini, kendilerini salt bu etik ve politik yasalarla anlamlandırmalarını, bunun ötesinde bir kendilik iddiasına sahip olmayışlarını ve bu yüzden ortaya çıkan çatışmayı, tıpkı bir şimşek gibi, bir anda görünür kılmasıdır. Antigone karakteri, He-

gel'in belki de sırf, etik dünyada özneliliğin anlamını anlatabilmek için verdiği bir örnekti. Ama o bir varoluş biçimini vücuda getirmekle kalmamıştır; Hegel'in hiç tasavvur edemediği veya etseydi bile kapatmayı tercih edeceği yeni soruları doğuran sıradışı bir imgeye dönüşmüştür. İki feminist kuramcı Luce Irigaray ve Judith Butler Hegel'in etik dünya tartışması çerçevesinde Antigone imgesinin kışkırttığı soruları dile getirmişlerdir.

Irigaray için başlıca soru şuydu: Mutlağın ve ondan üreyen ve ona dönen farkların ve ilişkilerinin düşünürü olan Hegel cinsiyet farklılığını nasıl düşünmüştür? Irigaray'a göre, *Tinin Görüngübilimi*'nde Antigone'nin sahneye çıktığı an cinsiyet farklılığının tinsel olanın içinde şöyle bir belirdiği ve ardından kendisini görünürlükte daha fazla tutamayarak karanlığa gömüldüğü andır. Irigaray, etik dünyanın varolması imkânının fenomenolojik olarak özbilinçlerin birbirini karşılıklı olarak tanımasına dayandığını vurgular. Hegel'in etik düzen tartışması Sofokles'in *Antigone* trajedisinin bir yorumuysa, Hegel bu trajedinin karakterlerinde (Antigone ve Kreon) kendilerini içinde bulundukları dünyadan ve onun yasalarından ayrı olarak düşünemeyen bir ilk tinsel bilinç şeklinin temsilcilerini görmektedir. Ancak trajedi bu karakterlerin, tam da bu özellikleri dolayısıyla birbirlerini ve dünyalarını felakete ve yıkıma sürüklemelerinin öyküsünü anlatır. Antigone de Kreon da etik düzenin bilinçleridir; biri devletin yasasına diğeri ise ilahi yasaya göre eyler. İlahi yasa ve siyasi yasa etik düzenin birbirini tamamlayan yasalarıdır. Fakat bunlar bir dizi olay sonucunda çatışan yasalar haline gelirler. Bu olaylar dizisi iki erkek kardeşin iktidarı ele geçirme mücadelesi sonucunda birbirini öldürmesiyle başlar. Devlet birini kahraman diğeri de hain ilan ederek hain olarak adlandırılanı gömülme hakkından mahrum eder. İlahi yasa Antigone'ye kardeşini gömmeyi emreder; devletin yasası ise onun gömülmemesini. Bu çatışma, söz konusu yasaların temsilcileri olan Antigone ve Kreon'u yok edecek, yasa ile insanın uyumu olan etik düzeni parçalayacaktır. Hegel bu hikâyeyi anlatırken ilahi yasayı dışı yasa, kadının, ailenin yasası; siyasi yasayı da eril yasa olarak düşünür. Bu ayrımı

yaparak cinsiyet farklılığının doğal, anatomik veya biyolojik farklılığa indirgenemeyecek bir tarzda anlam ifade ettiğini düşündürür.

Tuhaftır, *Doğa Felsefesi* ve *Ansiklopedi*'de Hegel biyolojik cinsiyet farklılığını ele aldığı halde, *Tinin Görüngübilimi*'nin organik yaşamın söz konusu edildiği bölümleri cinsiyet farklılığı konusuna girmez. Irigaray'ın "Cemaatin Ebedi İronisi" adlı denemesinde buna dikkat çeker: "Tin" bölümünün başında cinsiyet farklılığı biyolojik değil, toplumsal, tarihsel anlamıyla gündeme gelmiştir. Hegel'in gözünde cinsiyet farklılığının biyolojinin ötesinde etik düzeni ve tinselliği ilgilendiren bir anlamı var mıdır? Irigaray'a göre, Hegel'in kurduğu sahnenin psikanalitik bir okuması yapılabilir; Antigone karakteri, bastırılan cinsel farklılığa dayalı eski etik düzenin bilinçdışı bir semptomundan ibarettir. Hegel'in metni, tarihten kovulmanın kendini açığa vurduğu, unutulmak istenenin itiraf edildiği, söylenmek istenmeyen ifşa olduğu bir metindir.

Irigaray'a göre, Hegel'in anlattığı etik düzen içinde kadın ilahi yasanın bir temsilcisi olarak konumlandırılmış olduğu halde, aslında bu konumlandırmanın kendisi bir bastırmayı saklar. Başka bir deyişle, kadının bu konumda belirttiği etik dünya bir güç gaspı tarafından kaldırılmış, yok edilmiş, silinmiş, unutturulmuş, bilinçdışına itilmiş bir başka etik dünyaya gönderme yapar. Irigaray'a göre Antigone, başka bir kadim toplumsal yaşam biçiminin semptomu gibidir. Büyük değişim, sembolik düzeyde ana katliyle meydana gelmiştir: Anneye dayalı soykütüğü şiddetli bir biçimde silinmiş ve böylece eril iktidar sembolik hâkimiyetini ilan etmiştir. Irigaray'ın Hegel'in etik dünya hakkında yazdıklarını yorumlaması, bir psikanalistin travmanın ardından kişinin ruhunda ve bedeninde ortaya çıkan etkileri anlamlandırmasına benzer. Antigone'nin eyleminden ve konuşmasından bastırılan bir başka etik düzenin çoktan yok edildiği çıkarsanır. Antigone'nin umudu yoktur, onun izi olduğu düzen çoktan ortadan kaldırılmıştır. Ne var ki onun eyleminde bastırılan geri döner ve kendisini ortadan kaldıran düzeni rahatsız eder; fakat yeniden yaşama şansı olmadığını da bilir. Yeraltında ölüme mahkûm edileceğini bile bile konuşur, isyan eder.

Judith Butler, felsefi kariyerinin başından beri bir Hegel yorumcusudur. *Arzunun Özneleri* başlığıyla yayımlanan doktora tezi Hegel'de arzu ile tanıma ilişkisine odaklanır. Önsöz'de Butler bu doktora tezini hemen yayımlamak zorunda kaldığını ve şimdi bu metinden memnun olmadığını belirtir. Tezin sonradan eklenen bazı kısımları çağdaş Fransız felsefesi içerisindeki Hegel alımlamalarıyla ilgilidir.

Hegel'in köle-efendi diyalektiğine yaklaşırken Butler'ın kafasındaki başlıca soru, neden karşılıklı birbirini tanıma ilişkisi bir arzu ilişkisidir sorusudur? Hegel'e göre arzulamanın karşılıklılığı, sonunda karşılıklı birbirini tanımanın meydana gelebileceği bir ilişkiyi, yani özbilinçler arası yoğun bir bağlanmayı oluşturur ve ancak bu şekilde kayıtsızlık imkânı ortadan kalkar. Başkasının arzusunu arzulama onun tarafından tanınmayı arzulamaktır. Yaşam içinde karşılaşılan iki özbilinç karşılıklı olarak birbirine angaje olur olmaz, bir özbilinç kendisini diğer özbilinçte kaybolmuş halde bulur. Bu kaybolmadan kendisine geri dönebilmek için başkasını olumsuzlamak veya yadsımak zorundadır. Fakat özbilinç diğerini bilfiil öldürdüğünde, kendisini de yadsımış olur. Zira içinde kaybolduğu başkayı kaybedince tanınma imkânını da yitirir; çünkü ondan bağımsız bir kendisi de yoktur. Kendisini boş ve ilişkisiz kıldığında, aslında başkayı da serbest bırakmış olur. İlişki ortadan kalkınca karşılıklı birbirini tanıma olanaksız hale gelir. Bu noktada başkasıyla ilişkiden muaf bir biçimde kendisi olabileceğini sanan iki bağımsız özbilinç vardır. Oysa gerçek özbilinç ancak saf birbirini tanıma kavramıyla kaimdir. Saf birbirini tanıma demek, karşılıklı bir biçimde kendini ve diğerini özbilinç olarak kaale almayı içerir. Öyle ki, başkasını kaale alma kendini kaale alma, kendini kaale alma başkasını kaale almadır. Bunun mümkün olması için ideal olarak her iki özbilincin de ölüm korkusunu yaşamaması, çalışma disiplinine girerek itaat etmesi, eser vermesi, iş yapması, eylemesi gerekir. Köle-efendi diyalektiğinin asimetrikliği göz önüne alındığında, karşılıklı birbirini tanıma sorunsalının aslında çözülmemiş olduğunu teslim etmek gerekir. Köle-efendi diyalektiği içe-

risinde bağımsız efendi bilincin bir anlamda bağımlı, bağımlı köle bilincin bir anlamda bağımsız olduğunu görürüz. Tüm simetri işte bundan ibarettir. Fakat bu simetri saf tanıma olayının gerçekleşebileceğini ima eder, tanıma olayının kendisi ortada yoktur.

Judith Butler felsefi kariyerine bir Hegelci olarak başlamış ve bana kalırsa Hegel'e yakınlığını hep sürdürmüştür. Bununla birlikte Judith Butler *Arzunun Özneleri*'ndeki tanıma tartışmasında Hegel'in metniyle yeterince hesaplaşmıyor. Arzu sorunsalını Hegel'de işleyen "yaşam" metafiziğiyle yeterince ilişkilendirmiyor. Yaşamdan kasıt varlık düzleminde ortaya çıkan tüm farkları doğuran ve geri alan içkin hareketin ta kendisidir. Judith Butler buna "arzu" demek istiyor. Arzudan öz bilinçlerin çoğulluğunun ortaya çıkışını düşünürken Hegel'in cinsiyet farklılığına hiç atıf yapmıyor olduğuna dikkat edelim. O halde arzu cinsiyetsiz veya cinsiyet açısından nötrdür. Bu konum Butler'ın ilerde öne süreceği gibi, cinsiyet farklılığının toplumsal cinsiyet normlarıyla kurduğumuz ilişkiler tarafından inşa edilmiş olduğu teziyle uyum sağlayacaktır. Buna karşın, arzunun özü eksiklik, motoru ötekini yadsıma olduğu ölçüde arzunun yaşamla özdeşleştirilmesi zora girer. Çünkü yaşam aynı zamanda farkları üreten, doğurgan olan koşulsuz tümeldir. Onun bir özün hareketi olarak ortaya çıktığını ve kavram tarafından belirlendiğini de hatırlamak gerekir. Arzu yaşama aittir; yaşam ise daha geniş bir kavrama, "istem" kavramına gönderir bizi. Butler'ın Hegel'i buralarda takip etmediğini not etmekle yetinelim.

Judith Butler'ın bakış açısından Antigone ne anlam taşır? Ona göre Hegel'in tasvir ettiği etik dünyanın Antigone'si cinsiyet farklılığının silinişinin bir işareti değildir. *Antigone'nin İddiası*'na göre, Hegel'in bu trajediden söz etmesinin sebebi, ailenin toplum ve devletle ilişkisini irdelemektir. Butler günümüzde bu soruyu yeniden sormak gerektiğini düşündüğü için bu tuhaf Antigone imgesini hem Sofokles'in hem de Hegel'in metinlerinde yeniden incelemeye girişir. Ailenin toplumla ve devletle ilişkisi nedir? Butler bu soruyu bir töz ontolojisine ait "töz", "özne" gibi kavramlarla veya bunların özdeşliğine ilişkin birtakım varsayımlarla tartışmayı bir yana bı-

rakmaktan yanadır. Bu açıdan, Hegel'den koparak soruya somut bir biçim verir: Toplumsal cinsiyet normları, akrabalık normları ve vatandaşlığa ilişkin normların ilişkisi nedir?

Tinin Görüngübilimi

Tartışmamız *Tinin Görüngübilimi*'nin altıncı bölümü olan "Tin" (*Der Geist*) bölümünün A. "Gerçek Tin: Etik Düzen" (*Der Wahre Geist, Die Sittlichkeit*) altbaşlıklı yaklaşık 30 sayfalık bir parçasıyla ilgili. Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nin Önsöz'ünden ve Giriş'inden itibaren tin hakkında birtakım öngörülerde bulunmuştur. Bunların sistematik bir açıklama oluşturdukları söylenemeyeceği halde bir işlevleri vardır. Hegel bunlar aracılığıyla okuruna asıl konunun tin olduğunu, tartışılan ne olursa olsun aslında bu tartışmanın tin içinde yapılan ve tine ilişkin bir tartışma olduğunu hissettirir. Önsöz'de ve ilk bölümlerde karşılaşılan tine ilişkin önveriler ancak mutlak bilginin duruş noktasında aydınlanırlar ve okur henüz bu bilginin ışığı altında durmamaktadır. "Tin" bölümüne dek henüz tinin kendisiyle hiç karşılaşılmamıştır, ancak onun ortaya çıkarılmasının yapısal koşulları tartışılmıştır. Tecrübelerini paylaştığımız bilinç biçimleri Tin'i henüz idrak edememiş, Tin onların hepsinde gizli olduğu halde onlara aşikâr olmamıştır. Bu bilinç biçimleri hem genetik hem de yapısal bir biçimde "Tin"i koşullarlar. Tinin oluşumu hakkında bundan başka bir ampirik öyküye veya kökene erişim kazanamayacağızdır. "Tin" bölümünde artık bilinç, özbilinç ve akıl bölümleri diyalektik bir anlamda geride bırakılmıştır. Bu yeni bilinç biçimi daha önceki bilinç biçiminde yaşanan diyalektik deneyimlerin açık bir bilincine veya hatırasına sahip değildir. Sözü ettiğimiz yapı sadece bu bölüm için geçerli değildir; *Tinin Görüngübilimi*'nin bütünsel gelişiminin anamnezik akışını belirtir. Deneyimde gizil olan diyalektik sayesinde açığa çıkar ama ondan bihaber olan deneyim tarafından da yapısal ve genetik bir biçimde koşullanmış olarak doğar. Geride kalmış bir bilinç şeklinde yaşanan deneyimlerin edinimleri yeniyi ortaya çıkaran bir dönüşüme,

şekillenişe, kesinliğe, projeye yol açmış, bu edinimler kendileri olarak ortadan kaldırılmış (*Aufhebung*), başka bir düzleme taşınmıştır. Belirli olumsuzluk yepyeni bir bilinç şeklini doğurur ama geride kalan edinimler bu yeniliği koşullamaktadır; öyle ki onlar olmasaydı o da olmayacaktı. İşte bu manada, eski deneyimlerin tinsel bir bilincin etik düzende ortaya çıkmasını koşulladıkları öne sürülebilir, çünkü onları anlamadan tinsel bilincin kaynaklarını düşüneyiz. Öte yandan koşullama veya temellendirme aslında tersine işler, çünkü özbilinç bilincin, akıl özbilincin, tin de aklın içindeki gizli sır, öz, telostur. Eğer bilincin sorunsalı ancak ve ancak özbilince dayanarak çözülebilirse özbilinç bilincin koşuludur. Özbilinç çeşitli deneyimler sonucunda akıl olur, ama esasında akıl baştan beri özbilincin hakikatidir. Akıl “tüm gerçeklik olduğu kesinliğini” hakikate taşıdığı anda tin olur, fakat akıl zaten aslında daima tinseldir. Hegel’in okurunu içinden geçirdiği deneyimler, esas keşfetme, temeli idrak etme deneyimleridir. Tinin fenomen haline gelmesi için aklın kendi dünyası, dünyasının da kendisi olduğunun bilincine varması gerekmektedir.

Fenomen olarak belirmenin koşulları vardır, bunu Kant açık hale getirmişti. Fakat Hegel’e göre Kant’ın düşüncesi algının şeyler dünyasına sıkışıp kalmıştı. Hegel hem fenomen kavramını genişletir hem de fenomen haline gelmenin koşullarını farklı bilinç biçimlerine doğru genişletir. Bir bilinç biçimi ve onun kendi fenomenleriyle ilişkisi başka bilinç biçimleri ve onların kendi fenomenleriyle kurdukları ilişkiler tarafından koşullanmış olabilir. Bilinç biçimleri ve onların bağlılaşıkları olan fenomenler dizisi içinde bilinç biçimlerinin fenomenleştiklerini fark ederiz. Amaç, bu bilinç biçimlerinin kendilerini fenomenler olarak ele alarak onları birbirine bağlayan diyalektik hareketi idrak etmektir. Hegel bu işlemi Tin’in kendi kendisinin bilincine varması olarak yorumluyor ki bu, fenomenoloji yoluyla mutlak bilgi sistemine ulaşmaktır.

Tartışmamızın asıl konusuna geçmeden önce *Tinin Görüngübilimi*’nin Tin’in etik düzende ortaya çıkışını önceleyen ilk beş bölümünün başlıca sorularını ve izleklerini kısaca ele alacağız. Sunumu-

muz detaylı değil, şematik olacak. Hegel, felsefeyi bir bilim sistemi olarak tasarlamıştır. Bu sistemin iki farklı çeşidi vardır. Bu fark bizim açımızdan yalnızca *Tinin Görüngübilimi*'nin sistem içindeki yerini tayin etmek bakımından önemlidir. Hegel 1807'de *Tinin Görüngübilimi*'ni yazdığında görüngübilimi sisteme giriş olarak tasarlamıştı. *Tinin Görüngübilimi*'ni *Mantık Bilimi* izlemekteydi. 1807'de yazılan eserin tam başlığı "Bilim Sistemi: Birinci Kısım, Bilincin Deneyimlerinin Bilimi"ydi. Bu başlık daha sonra "Tinin Görüngübilimi'nin Bilimi" haline gelmiş, en sonunda da kısaltılarak "Tinin Görüngübilimi" biçimini almıştır. Söz konusu görüngübilim bize bir bilinç şekilleri (*Gestalt*) ve tecrübeleri geçidi sunar. Örneğin duyu-sal kesinlik, algı, anlama, efendi özbilinç, köle özbilinç, stoacı bilinç, kuşkucu bilinç, mutsuz bilinç, gözlemleyen akıl, etkin, eyleyen akıl vs. kendilerine özgü diyalektik deneyimler yaşayan ve bu deneyim sonucunda bir başka bilinç şekline dönüşen ve dönüştüğü yeni bilinçte kendi tarihini unutan bilinç şekilleridir. Tecrübe içinde bir kesinlik bir hakikate dönüşür, bu hakikat deneyimi bir kendini bilme veya hatırlama deneyimi olarak da görülebilir.

Tinin Görüngübilimi'nde Hegel en sıradan, en doğal bir kendinden eminlikle hakikati bildiğini iddia eden duyu-sal kesinlik bilincinden yola çıkar ve bu bilincin hakikatının aslında tümel (*Allgemeine*) olduğunu ortaya koyar. Duyusal kesinlik bilincinin deneyiminden bu dersin alınmasıyla birlikte duyu-sal kesinlik bilinci algısal bilince dönüşecek, nesnesi de (*Gegenstand*) artık bir şimdideki ve buradaki "şu" olmaktan çıkacak, algılanan şey haline gelecektir. Algısal bilincin karşısında algılanan bir şey vardır ama bu şey algılanan şeyler dünyasına, algılanan şeylerin toplamı olarak dünyaya aittir. Ne var ki algısal bilincin deneyimi bu varsayılan "şey" in ontolojik temellerinin sorgulanmasına ilişkindir. Bu temeller sorgulandığında şey'in bilgisinin gerçek bir bilgi olmadığı; varsayımların bizi kaçınılmaz olarak çelişkiye düşürdüğü; algısal bilincin varsayımlardan ve açıklama girişimlerinden müteşekkil bir sofizm olduğu ortaya çıkacaktır. Algısal bilincin bir çelişkiden diğerine savrulduğu, ama şey'i bir türlü temellendiremediği akıl yü-

rütmeleri katederken okur olarak almamız gereken ders nedir? Algısal bilinç algılanan dünyanın birbirinin dışında şeylerin dünyası olduğunu savlamıştır. Oysa algısal bilincin yaşadığı deneyimlerin sonucunda ortaya çıkan hakikati, dünyanın birbirinin dışında, birbirinden bağımsız farkların, kendinden menkul şeylerin dünyası olmadığıdır. Bu sonuç bizi Hegel'in anlama (*Verstand*) dediği bilinç şekline götürür. Anlamanın bağlaşığı veya karşılığı "koşullanmamış tümel"dir (*Das unbedingte Allgemeine*). Bu tümel duyusal olanla koşullanmamıştır, duyusaldan muaf bir biçimde kavranır. Koşullanmamış tümelin bilinç tartışmasını sona erdiren paragraflarda çeşitli adlar aldığına tanık oluyoruz. Örneğin "Sonsuz", "Aynı", "Ben", "Özbilinç", koşullanmamış tümelin diğer adlarıdır.

Doğal bilinç bu bilinçlerin birinden diğerine diyalektik tecrübelerin içinden geçerek ulaşır ve bilindiği gibi, bu yolculuk mutlak bilgide sona erer. Yukarıda belirttiğimiz gibi, aynı süreç Tin'in kendisi üstüne yaptığı bir düşünüm olarak da tasvir edilmiştir. Bu düşünüm içinde Tin kendi kendisinin bilincine varmaktadır. Hegel'in mutlak hakkında yalnızca kitabın sonunda konuştuğunu düşünmek doğru olmayacaktır. Zaten mutlak bilgi kitabın sonunda yalnızca on iki sayfalık kısa bir bölümden ibarettir. Buna karşın, eserin temel bölümleri olan "Bilinç", "Özbilinç", "Akıl", "Tin" bölümlerinin sonunda da aslında mutlak bilme konumunda bulunmaktayızdır. Mutlak bilmenin tek tek tüm bilgileri, dünyadaki zamanda ve mekândaki tekil şeyler, olgular hakkında doğru olarak söylenebilecek tüm önermeleri bilme iddiası yoktur. Hegel'in kullandığı manada bilim en yüksek ve en özsel bilginin bütünüdür. Bunun başka bir adı da felsefedir. Bilim, tek tek bilimlerin bilgi saydıkları her şeyin toplanmasıyla uğraşmaz; felsefenin mutlak bilgi olarak açılımıyla uğraşır. Felsefe ise temeli koyma iddiasındadır ve bu temel, "sonlu bilginin sonsuz bilgide aşılması" niyetine göre kurulmuştur. Sonsuz bilme, görelî olmayan, nesnesinde takılıp kalmayan, onun ötesine gitme itiliminde olan bir bilmedir. Kendisini her zaman bildiğinden serbestleştirmeyi veya çekip çıkarmayı başarır, bu arada nesnesini yadsır ve aşar, ama bir yandan da onu içinde

muhafaza eder. Hegel buna *Aufhebung* der.

Bilinç kendisinin bilinç olarak farkına vardığında özbilinç haline gelir. Ancak özbilinç olarak kendinden eminliğini hakikate taşıması için bir başka özbilinçle ilişki kurarak dolayımlanması gerekir. Özbilincin bir başka özbilinçle kurduğu karşılıklı birbirini tanıma ilişkisi Hegel için tinin ortaya çıkmasının koşuludur. Zira tin demek “ben’in biz, biz’in ben olması” demektir. Ancak özbilinç sorunsalı karşılıklı birbirini tanıma sorunsalından ibaret değildir. Tikel özbilincin “özgür” olmasını kapsar. Özgür olmayan bir özbilinç özbilinç olamaz. Özbilincin özgür olması nedir? Hegel’in gözünde bir başka özbilincin tahakkümü altında olmak bağımsız olmamaktır. Ama bağımsız olmak özgür olmak anlamına gelmez. Özgürlük bağımlı/bağımsız karşıtlığıyla düşünüldüğünde özü itibariyle gözden kaçmış olur. Özbilincin özgür olması, onun evrensel özbilinç haline gelmesi demektir. Buna evrensel akıl olmak da diyebiliriz. Fakat özbilinç nasıl evrensel akıl olur? Hegel’in burada sorunu yeniden çerçeveleme, formüle etme biçimi oldukça dikkat çekicidir. Özbilincin özgür olabilmesi, evrensel akıl olabilmesi için öncelikle sonsuzdan ayrı olmadığını idrak etmesi gereklidir. Özbilinç bölümünün “mutsuz bilinç”e ilişkin bir tartışma içermesinin gerekçesi budur. Mutsuz bilincin deneyimleri sonucunda yanıtı bulunacak soru özbilincin özgür olmasının imkânı sorusudur. Hegel’e göre, özgürlük köleliğe yol açan iktidar ilişkilerinin iptaliyle değil, tam bir kendinden feragat ediş ve teslimiyet yoluyla mutlaka uzlaşmak suretiyle ortaya çıkmaktadır.

Ancak bu şekilde sahneye yeni bir bilinç şekli “akıl” çıkar. Bu bilincin hakikate erıştirmeye çalışacağı kesinlik “kendisinin tüm gerçeklik” olduğu kesinliğidir. Akıl bölümünü okudukça söz konusu olan gerçekliğin, olumsuzluğu indirgenemeyen doğanın farklarından ibaret olmadığını, daha da güçlü bir manada akli olanın bizim eylemlerimiz, eserlerimizle kurduğumuz insani dünya olduğunu anlarız. Doğa kusurlu ve olumsuz bir biçimde aklidir, toplumsal hayat ise tümüyle aklidir, zira onu biz kurmuşuzdur. O halde asıl mesele tikel özbilincin bu gerçekliği kendisinin kurduğunu ve kendi-

sinin de bu gerçekliğin ürünü olduğunu kavraması, içinde yaşadığı gerçeklikten kendini ayırmamayı öğrenmesidir. İşler, eylemler ve eserler yoluyla benim kendi meselemin dışsallaşarak herkesin meselesi haline gelmesi ve *die Sache*'nin (Mesele) ortaya çıkması imkânı vardır. Böyle bir bağlamda özbilinçlerin karşılıklı olarak birbirini tanımayarak “biz” olması gerçekleşir.

İşte Hegel bu zeminin barındırdığı hareketin içinden çıkan bir dönüşümü tahayyül etmemizi umarak, bu diyalektiğin oluşturduğu tinden söz etmeye başlayacaktır. Tinin ilk sahnesi dolaysızca varolduğu “etik töz” veya “etik dünya”dır. Etik tözün çözülmesiyle tin kendisine yabancılaşacak bu yabancılaşmadan kendisine geri döndüğünde ise tin olarak kendi kendisinin farkına varacaktır. Bu farkındalığın da çeşitli kipleri vardır; söz konusu farkındalık kavramsal olduğunda mutlak bilgiye ulaşmış oluruz.

Tinin Görüngübilimi ile *Mantık* aynı bilmeyi konu edinirler. Ama anlattıkları şeyi anlatma biçimleri birbirinden çok farklıdır. Neden Hegel felsefesine doğrudan mantıktan, mutlağın analitik bir sunumuyla başlamaz? Ortada duran asıl soru “Mutlağı nasıl bilebiliriz?” sorusudur. Mantıktan başlamak için mutlakla ilişkimizin ne olduğunu, nasıl mümkün olduğunu göstermek gerekir. Bu yüzden mantıktaki sunumu yapabilmek için fenomenolojiye ihtiyaç vardır. Mutlak bilmeye ulaşmanın imkânının gösterilmesi, doğal bilincin duruş noktasından yola çıkan fenomenoloji sayesinde mümkündür. Bu yüzden Hegel’in yaptığı iş doğal bilinci baştan iptal ederek hakikati mesela tanrının veya bilgenin açısından sunan dogmatik bir felsefe değildir. Hegel için doğal bilinç duyusal kesinlik şeklinde olsun, algı biçiminde olsun konuşma hakkı olan, itiraz edebilen, kendini savunan bir muhataptır. Elbette Hegel bu muhatabı baştan yenilgiye mahkûm, naif, yerini başka bir muhataba bırakacak bir muhatap olarak görür. Ama yine de onunla karşılaşmayı sahnelemeye büyük önem verir; onun terimleriyle konuşmaktan çekinmez, ama kendisini onun terimleriyle de sınırlamaz. Mutlak bilginin duruş noktasından muhatabın hakikatinin ne olduğunu ilan eder. “Fakat biz biliyoruz ki” diye başlayan cümleler okura baştan planlan-

miş bir karşılaşmanın vuku bulmakta olduğunu hissettirir. *Man-tık*'ta analitik bir biçimde serimlenen hakikatlerin fenomenolojide işlemekte olduğu görülmektedir. Ama bunların analitik bir sunumu ancak mutlaka ilişkimiz açıklığa çıkarıldıktan sonra meşru bir biçimde serimlenebilir. Hegel aslında varlık sorusuyla uğraşır, ama bir bakıma varlığa logos'tan bağımsız olarak yaklaşmayan felsefeyi tamamına erdirerek varlığı “kavram” veya “idea” olarak anlar. Varlıklar kavramın refleksiyonu sayesinde ortaya çıkan belirlenimlerdir, çünkü kavramın refleksiyon hareketi üreticidir. Peki ya logos? Varlıkları üreten kavramın hareketini logos aracılığıyla, dilin içerisinde yakalayabiliyor olmamızın sebebi de dilin aslında kavramın sonucunda meydana geliyor olmasıdır.

Hegel'in *Sittlichkeit* Tartışması

Hegel Antigone'nin adını ilk kez *Tinin Görüngübilimi*'nin “Akıl” bölümünün sonunda anıyor, ama üstü kapalı bir biçimde olsa da bu figürün ifade ettiği anlamı “Etik Eylem: İnsani ve İlahi Bilgi, Suç ve Kader” (*Die Sittliche Handlung: Das Menschliche und Göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal*) adlı bölümde tartışıyor. *Sittlichkeit* veya etik dünya çerçevesinde birey cemaat içinde bireydir, cemaatle karşı karşıya olan ve kendisini ondan ayrı gören bir figür değildir. Bu yüzden *Sittlichkeit* denen düzen içinde suç ve suçluluk duygusunun yeri modern birey bağlamında yapılabilecek olan bir suç ve suçluluk duygusu tartışmasından ayrılmalıdır. *Sittlichkeit* içinde işlenen bir suç, önemine ya da büyüklüğüne göre bireyi cemaat dışına atabilir. Birey ancak cemaat içinde birey olduğuna göre cemaatten dışlandığında bireyliğini de kaybeder. Hâlâ doğal bir varlık, bir canlı kabul edilebilir olsa da artık insanlığını kaybetmiştir, çünkü onu insan yapan, içinde eyleyerek özünü açığa vurduğu, kendisini gerçekleştirdiği etik dünyadır. Bu yüzden, yasa-yı reddeden, ona karşı çıkan bir kimse gerçek olmayan bir gölgeye benzer; yurttaş olarak kimliğini kaybeder; sitenin duvarları dışında artık korunmasız olmakla kalmaz, anonimleşir de. Platon'un diya-

loglarında Sokrates, çok özel bir diyalog olan *Phaidros* dışında, şehir dışına çıkmaz. O, mekânı kent olan bir yurttaştır. Atina onu dinsizlikten ve gençleri yozlaştırma suçundan ölüme mahkûm ettiği zaman, hapiste ziyaretine gelen arkadaşları onu sürgüne kaçırmayı teklif ederler. Bu imkânı niye reddettiğini *Kriton* diyalogundan öğreniriz. Sokrates Atina'nın kendisini ölüme mahkûm eden yasalarını sonuna dek savunacaktır. Onun asıl ailesi, onu büyüten, eğiten, olduğu kişi haline getiren, şimdiye kadar tutarlı bir biçimde itaat ettiği bu yasalar. Onlara itaatsizlik edip Atina'dan çıkmak, onların hükmü dışında, başka bir kentin yasalarına uyarak yaşamak Sokrates için kimliğinin yitimi, kendiliğin kaybı, dolayısıyla mutsuzlukların en büyüğü olacaktır. Bu haliyle Sokrates sivil itaatsizliği aklına getirmeyen, yasaları kendi kimliğinin kurucu ögesi olarak gören *Sittlichkeit* insanının bir modelidir. O *Sittlichkeit* içinde haksızlığa uğrar, ama bu düzeni sarsacak bir sorun haline gelmek istemez. Ölümünün yaratacağı travma Platon'u *Devlet*'te Hegel'in *Sittlichkeit* dediği şeyi yeniden düşünmeye sevk edecektir.

Sokrates'in durumunda da insani yasa ile ilahi yasa karşı karşıya gelmiştir. İnsani yasa felsefe yapmaya bir son vermesini ister, ilahi yasa ise buna devam etmesini. Felsefe yapmaya son vermediği için insani yasa ölümüne hükmetmiştir. Sokrates için insani yasaya onun ölüm hükmünü uygulayarak uyma ile ilahi yasaya uyma arasında bir çelişki bulunmaz. Ölümü kabullendiği anda, içindeki *daimon*'un sesi ki, bu ses Tanrı Apollon'la bağlantılıdır, onu durdurmaz. Oysa Hegel Antigone'nin *Sittlichkeit* içinde nasıl bir sorun odağı oluşturduğunu şöyle anlatır: O, insani yasaya uymanın ilahi yasayı ihlal etme, ilahi yasaya uymanın insani yasayı ihlal etme olduğu bir ikilemin içinde karşımıza çıkar. Bir yasaya uymak diğerini ihlal etmek olduğunda, eylemin yapılışında bir suçluluk duygusu açık bir biçimde yaşanır. Elbette insan ilahi yasayı veya insani yasayı ihlal ettiğinin farkında olmayabilir. Örneğin Oedipus eyleminden dolayı sonradan bir suçluluk duygusu yaşar. Suçluluk duygusu yaşaması için şunun farkına varması gerekir: ne yaptığını bildiğini düşünürken içinde yaşadığı gerçekliği bilmediği ortaya çıkmıştır.

Bu bilmeme yüzünden Oedipus'un işlediği suçu affedebiliriz. Fakat Antigone'nin durumu Oedipus'unkinden farklıdır. O hem kent yasalarına karşı suç işler hem de hak iddia eder ve suçluluk duymaz. Halbuki Antigone Hegel'e göre yaptığını bilerek yapan bir etik bilinçtir ve bu yüzden de suçu daha ağır ve affedilemezdir.

Hegel akrabalığı kültürel normların alanına ait kılınıştı, ama bu alanın da devlete boyun eğmesi gerektiğini belirtmişti. Devlet ayakta kalmak için aileye muhtaç olsa dahi, devletin ideali aile değildir, ailenin ideali devlettir. Aile bireyleri ailenin bütünü için çalışan ve dolayısıyla tikel çıkarları hedefleyen varlıklar oldukları halde, ailenin işaret ettiği yön devlettir. Aile devlete boyun eğmeli ve devletin evrensel olan amacına giden yolda aşılmalıdır. İşte Antigone bu denklemde sorun çıkaran bir figür olarak karşımıza çıkar. Antigone'nin statüsünü diyalektiğe göre belirlemek gerekir; Antigone olması gerekenin diyalektiğine uymamaktadır, ancak bu uyumsuzluk Tin'in kendine yabancılaşmasını ve dolaysızlıktan çıkmasını tetikleyen şey olduğu içindir ki *Tinin Görüngübilimi*'ndeki tinin tarihinin diyalektiğinin bir gereğidir. Ailede aşılması gereken şey tam olarak nedir? Sorunu doğuran şey, yani annelik veya kadınlıktır. Bu işlev nasıl olması gerekenin diyalektiğine direnir? Ailenin amacı devlete asker ve yurttaş temin etmektir ve bu işlevin yerine gelmesi kadına ve onun doğurganlığına dayanır. Kadının görevi asker ve yurttaş olabilecek oğlanları doğurmaktır. Oğlan sonunda savaşçı ve yurttaş olmak için ailesini terk edecektir. Hegel'e göre yurttaş olmak demek, aile bağlarını kısmen reddetmek demektir. Yurttaş kategorisi içinde erkek kendisini devletle ilişkisinde tanımlar, bir ailenin ferdi olarak değil. Eril yurttaş ailenin reddi içinde vücuda gelir. O içinden çıktığı şeyi, akrabalığı aşarak yurttaş olur. Ama işte, kadın Antigone gibi evlenmeyi ve doğurmayı reddedebilir, doğurduğu çocukları askere göndermeyi reddedebilir, çocukları veya kocası devletin mevkilerini işgal ettiklerinde, devletin evrensel amaçlarını ailenin amaçları haline getirerek devlete zarar verebilir ve son olarak da devletin bir askeri olan genç erkekte bir denk, bir yaşıtlı, bir sevgili görebilir. Kadın cemaat-

tin ebedi ironisidir, çünkü kadın tüm bunları yapabilir ve böylece devleti ciddiye almadığını ortaya koymuş olur. Devlet ancak ailenin, kadının mutluluğuna müdahale ederek, onu kesintiye uğratmak suretiyle varolabilir. İşte tam da bu yüzden kendisine ebedi bir düşman edinir: kadın cinsi. Bu cins kendisini yurttaş olarak kaale almayan devleti kaale almayabileceği için devlet için hep bir tehdit olarak kalır.

Irigaray ve Cinsiyet Farklılığı Etiği

Hegel için bu etik bilincin (Antigone'nin) hatası, akrabalık yasasını devletin yasasından üstün tutmasıdır. "Cemaatin Ebedi İronisi" Irigaray'ın Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde Sofokles'in *Antigone* adlı trajedisini göz önüne alarak Eski Yunan'ın etik toplumunu çözümlendiği sayfaların bir okumasıdır. Irigaray'ın gözünde Antigone'nin edimi yerinden edilmiş, ölmüş anneye bir sadakat edimidir. Geçmişteki bir düzenin silinmiş izinin tetiklediği umarsız bir isyandır. Irigaray'ın bu okumasını onun genel feminist projesinin içine yerleştirmek gerekir. Bunun için "Cemaatin Ebedi İronisi"nden söz etmeye geçmeden önce *Cinsiyet Farklılığı Etiği*'nin temel önermelerine bir göz atmakta fayda görüyorum.

Cinsiyet Farklılığı Etiği'nin başında Irigaray cinsiyet farklılığı sorusunu çağımızın felsefi sorusu ilan eder. Bu soru bize şimdiye dek bilmediğimiz, verimli bir dünyanın ufuklarını açacaktır. Cinsiyet farklılığına dayalı bir kültürün muştulanmasıdır bu. Elbette gelebilecek veya gelmeyebilecek bir imkân söz konusu burada. Onun gelmesi bizim şimdi ve yakın gelecekte düşünmeyi ve mücadele etmeyi sürdürmemize bağlıdır. Nasıl olacak da gelecekte ataerkilliğin hâkimiyeti sürmeyecek, kırılacak? Irigaray'a göre, başka bir geleceğin imkânını cinsiyet farklılığı sorusuyla kurduğumuz ilişki açık tutacaktır. Irigaray da eserlerini, ataerkilliğin tarihteki iktidarının yerini, gelecekte bir cinsiyet farklılığı kültürünün alması imkânını açık tutmak ve güçlendirmek için yazar. İçinde yaşadığımız ataerkil, fallokratik kültür dışı cinsiyet farklılığının belirmesi, ken-

disini ifade etmesi, dışı olarak kimlik kazanması imkânını ortadan kaldırmayı büyük ölçüde başarmıştır. Onun atmosferinde kadınlar erkekler tarafından inşa edilmiş, susturulmuş, silinmiş ve tabi kılınmışlardır. Ataerkil kültür tek bir cinsiyetin, erkeğin kültürüdür. Irigaray ataerkil kültürü ayakta tutan sembolik sistemi Lacan'ın psikanalizinin deşifre ettiğini düşünür. Ona göre Lacan fallokrasi-nin imkânının koşullarını göstermiştir.

Sembolik düzen öznenin, bedenin ve ruhun anlamlı, dille iletilbilir tecrübesinin aşkın koşullarını ortaya koyar. Onun düzeninin belirleyici yapıları Oedipus ve hadım edilme karmaşalarıdır. Bu yapılar yoluyla anne, baba, çocuk üçgeni kurulmuş; bu yerler baştan belirlenmiştir. Çocuk anneyi arzular, ama kaderi onunla birliğinden kopmaktır. Anneden kopamama veya babanın bir anlam ifade etmemesi durumunda psikoz riski ortaya çıkar. Anneye duyulan arzu yadsınmalı, aşılmalı, unutulmalı, bastırılmalıdır. Lacan "normal bir özne" için bunun nasıl olması gerektiğini şöyle anlatır: Erkek çocuk annesine âşıktır, onun arzusunu arzular ve onun arzusunu yapılan-dıran gösteren neyse o, yani annenin fallusu olmak ister. Fakat annenin arzusu babadır ve anne babanın yasasını kabul etmekte ve çocukla ilişkisini babanın adıyla dolayım-lamaktadır. Anne baba tarafından hadım edilmiş bir varlık olarak görülür ve çocuk da hadım edilme korkusu yaşayarak babanın yasasını (ensest yasağı) kabul eder. Böylece sembolik sisteme girer ve konuşan bir özne olur. Kız çocukta anneye duyulan aşk pre-oedipal döneme tekabül eder; anne gibi hadım edilmiş olduğunu düşünme de öyle. Öyleyse, kız çocuk da tıpkı erkek çocuk gibi hadım edilme korkusuyla annesinden uzaklaşarak sembolik sisteme ve dile girer. Freud kız çocukta Oedipus karmaşasının, yani babaya duyulan aşkın ve anneyi öldürme isteğinin hadım edilme karmaşasından sonra ortaya çıktığını vurgulamıştı. Ancak kız çocukta Oedipus karmaşasının aşılması gerekmez; kız çocuğun baba aşkı sembolik sistem açısından iyi bir şeydir ve hep sürer. Bu hikâyeden ne sonuç çıkar? Lacan açısından çıkan sonuç şudur: Cinsiyet farklılığı, sembolik sistemde konuşan özne olmak bakımından hiç önemli bir rol oynamaz. Hatta bu sembolik

sistemde cinsiyet farklılığının “varolmadığı” bile söylenebilir. Bunun için Lacan “*la femme n'existe pas*” (kadın yoktur) diye yazar. Ama nedir sembolik sistem? Ebedi ve aşkın, kültürleri boydan boya kateden ama kendisi kültürel, tarihsel ve toplumsal olana indirgenemez bir yapılar bütünü müdür? Yoksa onu da ataerkil kültürün meydana getirdiğini, bu sistemin de tarihsel koşulların zamana tabi ve değiştirilebilir bir ürünü olduğunu mu söylemek gerekir?

Dile hep hadım edilme dehşetiyle veya kendimizi çoktan hadım edilmiş sayarak giriyorsak ve bu öznenin konuşan bilinçdışını kuran temel bir uğraksa feministlerin özne'nin hep erkek olduğu saptaması ampirik düzene ait bir saptama değildir. Bu saptama, retorik bir biçimde, konuşanın hep yalnızca erkekler olduğu, kadınların konuşmadığı gibi bir iddiada bulunmaz. Zaten bu iddia deney yoluyla kolayca yanlışlanabilir olacaktır. İleri sürdüğü şey, bir kadının da konuştuğunda bir erkek özne gibi konuşmak durumunda kaldığıdır. Bu bir zorunluluk olarak ortaya çıktığından, asıl sorun kadınların “kendileri olarak” konuşabilmelerinin imkânının bulunduğunu göstermektir. Sembolik sistem öncesi veya onun yasalarına tabi olmaktan çıkmış bir kendilik olabilir mi peki? Bunun olabilirliğini göstermek uğruna Irigaray'ın yaptığı şey Lacan'ın semboliğini tarihselleştirmek, kültürelleştirmek, olumsallaştırmaktır. Böylelikle, bu semboliğin kültüre hâkimiyetinin öncesi ve sonrası tahayyül edilebilir hale gelir. Öznellik tek cinsiyetli bir yapıya sahip olmak zorunda olmaktan çıkar. Cinsiyet farklılığını dışlamaksızın özneleşmenin mümkün olduğu bir sembolik ihdas edilebilir.

İçinde yaşadığımız kültürde özne olmak demek eril konumu almak, babanın yasası ile özdeşleşmektir. Ama öyle bir sembolik düzen kurulabilir ki, kız çocuğa da anneyle özdeşleşecek sembolik dayanaklar sağlanabilir. Dil düzlemine dışı özne olarak girmenin olanaklarını yaratmak için sembolik düzende bir devrimin olanakları araştırılmalıdır. Bazı eleştirmenler bunun bir gerileme (*regression*), Lacan'ı anlamada bir başarısızlık, sembolik düzene yönelik bir tehdit, psikoz riski olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa Margaret Whitford'un vurguladığı gibi, Irigaray Oedipal yapının ebedi bir

hakikat olmadığını, sembolik düzenin de bir bilinçdışı tarihi olduğunu vurgular. O halde semboliğin bilinçdışına, bilinçdışının semboliğine müdahale edilebilir: Ona ilişkin temsiller yorumlanabilir ve psikanalitik bir süreç içinde, konuşan bir dişi özne yaratılabilir. Irigaray'ın felsefi meşguliyeti dişi özneliğin koşullarını ortaya çıkartmaktır. Hâkim kültür içinde kadında öznellik ile dişilik arasında bir gerilim vardır ve kadın bunlardan birinden birini terk ederek bu çatışmayı çözer. Irigaray diyor ki, bu kültürde öznellik kadınlığı terk etmeyi gerektirdiği halde, kişi özne konumunu alıp konuşmaya başladığında terk ettiği, bastırdığı dişilik o farkında olmadan konuşmasında ayırt edilebilecek işaretler bırakır. Irigaray'ın ilk çalışmaları, 1960'larda dilbilim alanında verdiği eserler, konuşmanın hiçbir zaman nötr olmadığını vurgulamak amacıyla yazılmıştır.

Irigaray "cinsiyet farklılığı sorusu"nu Heidegger'i anımsatan bir stratejiyle çağın sorusu ilan etmiştir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da varlığın anlamı sorusunu yeniden sormanın gerekliliğini vurgulamış, daha sonra da bu soruyu düşüncenin yegâne ve en önemli sorusu olarak gördüğünü pek çok kez teyit etmiştir. Varlık sorusu Heidegger'in düşünölmeye değer ilan ettiği tek sorudur. O bu soruyu olanlar ile olmak arasındaki farktan itibaren ele almayı önerir. Buna dayanarak Heidegger'in bir "fark" düşünürü olduğu öne sürölmüştür. Ne var ki Irigaray'a göre Heidegger *Varlık ve Zaman*'da cinsiyet farklılığı sorusunu gözardı etmiştir. Bu farkı egzistansiyal analitik içinde nötrleştirerek bizim kendisi olduğumuz varolan olan *Dasein*'in varlığının anlaşılmasının esaslarından birisi olarak görmemiştir. Irigaray'a göre cinsiyet farklılığı nötrleştirilebilecek, aşkın düzlemde kurucu bir rol oynamayan ampirik bir fark değildir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında felsefenin, içinde tüm farklılıkların eridiği evrensel bir söylem olarak kavranmasının sorgulandığına tanıklık edildi. Bu dalga içinde Irigaray'ın önemi, cinsiyet farklılığının da salt ampirik bir fark olarak kavranmasının bu farkı anlamayı imkânsızlaştırdığını söylemiş olmasıdır. Ona göre, cinsiyet farklılığı, sembolik düzlemdeki anlam üretimini belirleyen bir fark olarak görölmelidir. Yani "aşkınsal" veya "yarı-aşkınsal" dü-

zenden bir farktır cinsiyet farklılığı ve sonuç olarak bu farkın kendisinin fenomen olarak ele alınması ancak Hegelci veya Heideggerci bir stratejiyi gerektirir.

Irigaray'ın felsefi eserleri 1970'lerin ikinci yarısından sonra gelir. *Speculum* (1975), *L'oublie de l'air*, *Amante Marine*, *La croyance même*, *Ethique de la différence sexuelle*, *Le sexe qui n'est pas un* cinsiyet farklılığı sorusu etrafında örülerek felsefenin sınırlarını zorlamayı deneyen eserlerdir. Psikanaliz kökenli pek çok strateji kullanıyor olduğu halde Irigaray'ın düşüncesi, felsefenin kendi temellerini ve kurucu varsayımlarını sorguladığı için bütünüyle felsefidir. Buradaki felsefi proje cinsiyet farklılığına dayalı bir etiğin temellerini oluşturmaktır. Toplumsal sözleşmeyi sorgulamak suretiyle etiği cinsiyet farklılığı itibarıyla yeniden düşünmeye çağırır bizi. Irigaray'a göre felsefenin gerçekten evrensel bir söylem olması için cinsiyet farklılığından doğan etik talebe yanıt vermesi gerekir. Evrensel olduğu iddiasıyla Platon'dan Heidegger'e kadar gelen felsefe tarihsel olarak cinsiyetçidir. Felsefi kavramsallaştırma kadınlara bir yer sunan, imgesel ve sembolik bir dünya yaratmaz, aksine kadınlara ait bu yerlerin silinişinin izlerini içinde taşır. Bunu ortaya koymak için Irigaray felsefe tarihinin önemli metinlerini cinsiyet farklılığı sorusunu yineleyerek okur.

Irigaray için cinsiyet farklılığını düşünmek ne anlama gelir? Bu, henüz düşünülmemiş, simgeselleştirilmemiş olan bir farkı düşündürmek. Amaç sembolik düzende bir değişiklik meydana getirecek kadınların bu düzenin ve onun toplumsal olarak ürettiği yaşamın kenarlarında kalmasını engellemektir. Irigaray bir eros etiği yaratmak ister. Bu eros etiği yeni âşıkların varolabilmesinin koşullarını meydana getirir. Irigaray'ın düşlediği yeniçağ aşkı yeni bir biçimde yaşama imkânıyla açılmalıdır. Böyle bir çağın doğabilmesi için cinsiyet farklılığı sorusunun ciddiye alınması, eros etiğinin yeni bir düşünce, sanat, şiir ve dil üretebilmesi gereklidir. Irigaray'ın düşüncesi yeni yaşantıların ortaya çıkması için yeni söylemsel pratiklerin mevcut olması gereğine ilişkin bir farkındalık taşır. Cinsel özgürlük, yani cinselliğin baskıya maruz kalmadan, suçluluk ve

eziklik duymadan yaşanması için varolan kültüre isyan etmek yetmez; söylemsel pratikleri değiştirmek gerekir. Irigaray'ın önemi felsefede bu işi yapmaya kalkışmış olmasından kaynaklanır: O, hem felsefe tarihinde yer alan düşünürlerin hem de çağdaş düşünürlerin cinsiyet farklılığını nasıl indirgediklerini, onu düşünmeye çalıştıkları zaman bile nasıl geleneksel jestler ve kalıplar içinde kaldıklarını göz önüne serer. Sonuç olarak artık felsefede birtakım klasik jestleri tekrar etmek çok kolay değildir.

Irigaray, *Cinsiyet Farklılığı Etiği*'nde felsefenin cinsiyet farklılığını gözardı ettiğini veya gözardı etmediği zaman da kadını erkeğin yansıdığı bir ayna haline getirdiğini söyler. Giriş'te belirttiği gibi iktidarın kadınlara verdiği birtakım tavizler yetersizdir, yeni değerler icat etmek gerekir. Bu değerler kadınların kendilerini olumlayabilmeleri için gereklidir (2005: 6). Kadınların özgürlüğü için verilen feminist mücadelenin başarması gereken şeylerden biri de erkeklerin inşa ettiği dünyadan farklı, yeni bir dünyanın temellerini atmaktır. Irigaray'a göre psikanalitik kuramın cinsiyet farkını ve cinsel bazı sahneleri yorumlayış biçimi böyle bir devrimin yolunu açmaktan uzaktır. İki cinsiyet arasında geleneksel kavramlarla ve sembolik düzendeki konumlarla dolayımınmamış bir karşılaşma yoktur. Irigaray'ın talep ettiği anlamda bir devrimin olabilmesi için özne ile söylem, özne ile dünya, özne ile evren, mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki ilişkilere değin hemen hemen her şeyin yeniden yorumlanması gerekmektedir (6). Erkeğin kendisini evrensel model olarak sunduğu dili değiştirmek için zaman ve mekân sorunsalını bütünüyle yeniden düşünmek lazımdır. İncelemeye tanrıların yaradılışına ilişkin mitlerden başladığımızda bile saptayacağımız şey şudur: Mekân zamandan önce yaratılmıştır. Mekân dışı olanla özdeşleştirildiği halde, "dışsal" olarak koyulmuş, "karanlık" ve "uçurum" imgeleriyle düşünülmüştür. Buna karşın, erkek olarak tecrübe edilen zaman içsellik, öznelik, yaratıcılık sıfatlarıyla ele alınmıştır. Geleneksel olarak anne ya da kadın mekânı, erkeğin işgal edeceği bir yeri temsil etmiştir. Kadın hem bir şey gibi muamele görmüş hem de erkeğin şeyler dünyasını sınırladığı bir zarf, bir

içeren olarak kavranmıştır. Örneğin Aristoteles'in fiziğinde mekânın ele alınışına bakarsak şeylerle zarf arasında bir açmaz olduğunu görürüz ki, Irigaray'a göre bu açmaz Aristotelesçilikten türeyen tüm sistemlerin de kavramsal mirasıdır (2005: 10). Irigaray'ın cinsiyet farklılığına açık bir kültür yaratılması için zorunlu saydığı koşullardan birisi de, içerici mekânlarla, rahimle ilişkimizin yeniden kurulmasıdır. Aristoteles üremeyi düşünürken maddeyi dişiyle biçimi ise erkekle özdeşleştirir. Buna göre biçim, yani kimliği ve özdeşliği kurucu olan ilke bütünüyle babadan gelir. Kendine özgü hiçbir özelliği olmayan dişi madde babanın oğulla özdeşleşmesinin gerçekleştiği bir mekândır yalnızca. Aslında özelliksiz madde varlık değil, yokluktur. Aristoteles'e göre biçim kazanmamış olan, hiçbir özellik taşımayan maddeyi hiçbir yerde bulamayız. Ondan yalnızca düşüncenin bir soyutlaması sayesinde söz etmemiz mümkündür. Dolayısıyla Irigaray, herhangi bir özdeşliği zarflayan ile ilişkimizi değiştirebilmek için madde ile biçim arasındaki ilişkiyi ve bunlar arasındaki "aralığı" ya da mesafeyi düşünme biçimimizi dönüştürmek zorunda olduğumuzu öne sürecektir (2005: 8).

Aynı zamanda arzunun ekonomisini değişken bir dinamik olarak, madde ile biçim arasındaki "aralıkta" yeniden düşünmek gerekecektir. Arzu, uygarlığımız tarafından geleneksel olarak erkeğe ait, pozitif ve negatif kutupları olan bir hareket olarak ele alınmıştır. Arzunun güya cinsiyetsiz ve aslında erkek olması, dişi cinsiyet farklılığına kültürde kendi yerine sahip olmayan bir nitelik verir. Irigaray'ın eserleri ataerkil kültürde cinsiyet farklılığının kaybına yakılan bir ağıt gibi okunabilir. Ne var ki dişi farklılığın ataerkil kültür tarafından massedilmiş olması Irigaray'ın gözünde onun hiçbir zaman beliremeyeceği, çoktan yok olmuş olduğunu göstermez. Dişi cinsiyet farklılığı kültürün izlerinden, ötekinin üretmiş olduğu eserlerden yeniden doğacaktır. Ama bunun için kavramsal bazı değişiklikler yapmamız şarttır. Arzuyu kesişen bir çift olarak, bir kesişim hareketi olarak düşünmeliyiz. Aslında bu da yetmez; arzu hareketinde çifte sarmal olmalıdır (ESD, 9). Yani arzular hem kesişmeli hem de arzulayanların kendine dönebilmelidir. Arzu, cinsiyeti

farklı olan bir varolanı arzulamakla ve onun arzusuyla kesişmekle kalmayıp arzunun öznesinin kendisiyle özdeşleşmesini de sağlaması gerekir. Erotik arzu kadının ve erkeğin kendisini kurması sürecini de mümkün hale getirmelidir. Bazen Irigaray'daki bu özdeşleşme vurgusu sürekli bir olumlama olarak tınlar. Oysa bana göre arzunun hareketi, cinsiyet farklılığının dönüşüme açık olduğu bir özdeşleşme hareketi olarak da düşünülebilirdi. Irigaray arzunun bir yaratımın sonucunda tükenmediğini, üründen sonra da geriye kalan olarak ele alınması gereğini öne sürer. Onun açısından temel sorun, gerek antik çağın felsefi biyolojik söyleminde olsun, gerekse psikanalitik söylemde olsun, kadının kendisinden çıkıp kendisine geri dönmesine olanak tanıyan bir söylemin bulunmaması, dışının hep içinde pozitif bir şeyin üretilebileceği bir yer olarak tasavvur edilmiş olmasıdır (2005: 9). Örneğin ne anlama geldiği pek belli olmayan bir biçimde annenin-kadının "iğdiş eden" olduğu söylenir. Kadının ya da annenin böyle görülmesinin sebebi, ona hem bir zarf-layan hem de bir şey statüsü verilmiş olmasıdır. Geleneksel olarak kadın, erkeğin işinin ya da ediminin gerçekleştiği bir yer gibi görülür. Erkek dişi tanımlayarak, onun varlığını belirlemek suretiyle kendi özdeşliğini kuran bir varlıktır. Kadının bu tanımdan bağımsız cinsel kimliği silinmiştir. Ama son kertede bunlar ebedi hakikatler değildir. Her şeye rağmen dişi cinsiyet kültürden silinişinin izlerinde yaşamaktadır. Eğer kendi izleriyle ilişki kurmak suretiyle kendini hem zarftan hem de şeyden ayırabilirse, öteki cinsiyet ile arasında bir aralık –sembolik, erotik, hareketli, sınırsız bir oyun alanı– açmayı başarabilirse erkeğin perspektifi mutlaklığını, tek cinsiyetli dünyası geçerliliğini kaybetmeye başlayacaktır. Anne ya da kadının iğdiş eden olarak görülmesinin arkasında yatan gerçek budur.

Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cins*'te yaptığı çözümlemeyi bir adım daha ileri götürerek Irigaray şöyle yazar: Erkek bir köle-efendi diyalektiği içinde kalır ve aslında değerini düşürdüğü ve yok ettiği anne-dişinin kölesi konumunda bulunur (2005: 10). Yani doğum öncesi yerin anısı ya da özlemiyle sürekli olarak, onun yerine koyduğu bir dizi mekân inşa eder. Erkeğin inşa ettiği dünya ilksel

olarak ikamet edilen yeri karanlık bir biçimde anar. Erkek kadını alır ve eve kapatır, onu duvarlarla sınırlar ve kendisini ve kendisine ait şeyleri de onun teniyle sınırlandırır (11). Erkeğin kadını içine soktuğu bu ev, eğer eşiğini geçmek mümkün değilse, kapısı kadının açıp kapayabileceği bir kapı değilse, hapishane gibi, ölümcül bir yerdir. Irigaray için ataerkil kültürde anne-dişi yerinden edilmiş yerdir; o hep ötekinin yeri olmuştur ve bu ötekinin halen kendisini ondan ayırma sorunu vardır. Kendi yeri olmayan olduğu için, Irigaray anne-dişinin fallokratik uygarlık için en büyük tehdit kaynağı olduğunu düşünür. Dişinin kendisini hem kadın hem de anne olarak yeniden sarması –en az iki kez sarması– gerektiğini dile getirirken dişi kimliğin oluşturulmasından söz etmiyor yalnızca. Zaman ve mekân ekonomisinin bütünüyle değişmesini talep ediyor. Dişi-anne hem kendisi için bir yer olmalı hem de kendinde öteki için bir yeri açık tutmalıdır (11).

Irigaray'ın söylemi iki farklı cinsiyet üstüne kuruludur ve cinsiyet farklılığını talep eder. Ancak farklılıklarımızla yaşayabilmek için aslında bize iki değil, üç terim gerekmektedir. Dişi, erkek ve “ara”. Burada “ara” üçüncü terim olarak karşımıza çıkıyor. Bu ara bir boşluk değildir. İki farklı cinsiyetin ilişkisinin dolayımını içerir. Üçüncü terim hem bir dolayımdır hem de bir sınırlandırma işlevini yerine getirir. Dolayım olmasa ilişkide biri ya da diğeri tüm gücü ele geçirebilir ve iktidarının bir sınırı olmaz. Dolayım, kişinin kendi sınırlarıyla ilişkisini belirler – ki bu dinsel, kozmik, toplumsal vs. olabilir. Irigaray'a göre şu an yaşadığımız sorun, dişinin üçüncü terimle ya da dolayım ile ilişkisinin kesilmiş olmasından kaynaklanır. Bu durum erkeği dişi karşısında onun ölümü ve hayatı hakkında karar mercii konumuna getirme tehlikesini içinde taşır.

Neden Batı kültüründe cinsiyet farklılığı ampirik olsun, aşkın bir biçimde olsun geliştirilememiştir? Neden kendi etiğini, estetiğini, mantığını, dinini kuramamıştır? Neden kendisini mikrokozmos ve makrokozmos düzeyinde gerçekleştirememiştir? Irigaray, temel olarak, beden ile ruhun birbirinden ayrılmasına bağlıyor bunu. Bedenle ruhun birbirinden ayrılmasıyla birlikte cinsellik de tinsellik-

ten ayrılmıştır. Böylece iç ile dış arasında bir geçiş kalmamış, iç ve dış cinsiyetler arasında paylaştırılmıştır. Her şey sanki iç ve dış birbirinden ayrılmış gibi inşa edilmiştir. Irigaray'ın buna karşı stratejisi aşkın olan ile içkin olanın, duyumsanır olan ile aşkın olanın ilişkisini yeni bir biçimde kavramayı denemektir. Pederşahi kültür dışı cinsiyeti duyumsanır olanın, içkin olanın alanına itmiş – onun aşkın olanla ve tanrısal olanla ilişkisini kesmiş ve aşkın olanla ilişkiyi erillğe aktarmıştır. Dışı bedenın tarafında, eril de ruhun, tinin tarafında kalmıştır. Halbuki duyumsanır olanla aşkın olanın ilişkisini yeniden düşündüğümüzde, hem erkeğin hem de kadının aşkınlıkla ve duyumsanır olanla ilişkili olduğunu görebiliriz. Tinsellik ile bedensellik ilişkisi hem tinselliği hem de bedenselliği kurucu bir ilişkidir. Tinsel olan bedensel olanı sarmalar ama onda sarmalanmıştır aynı zamanda. Bu sarmalanma yalnızca sınırlandırma değil, sınırların aşımına olanak tanıyan bir geçirgenliktir. Bu geçirgenlik doğurgandır – bedenın maddeselliğini, tinin kavramsallığını ve imgeselliğini, semboliği yeniden üretir.

Aslında aşkın olanla duyumsal olanın arasındaki ilişkiyi kuran ve bu ikisini dolayımlayan aşktır. Öyleyse Irigaray'ın eros etiği yalnızca bize başka aşkı anlatmakla kalmaz, duyumsanır olanla onu aşan arasındaki ilişkiyi düşünmenin kapılarını da açar. Aşkın ereği çocuk değildir; çocuk aşkın yalnızca bir ürünüdür ve tek ürünü değildir; ondan önce âşıkların birbirine hayat verdikleri bir alanın, “aralığın” yeniden üretilmesi gerekir (2005: 19). Bu bölümde Irigaray'ın genel projesinin kısa bir özetini yapmaya çalıştık. Bu özetin Irigaray'ın Hegel okumasının en genel çerçevesini çizmemize yardımcı olacağını düşünüyorum. Şimdi Irigaray'ın Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ne cinsiyet farklılığı sorusunu nasıl kaydettiğini tartışabiliriz.

Tin ve Cemaatin Ebedi İronisi

Tinin Görüngübilimi'nin "Tin" bölümünde Hegel zaman zaman Sofokles'in trajedisi *Antigone*'ye değinerek, örneğini Eski Yunan'da gördüğü etik dünyayı çözümlemektedir. "Etik dünya" terimi "etik töz" terimine bağlıdır. Hegel'e göre "etik töz" Tin'in dolaysız bir biçimde kendi tinsel içeriğini ürettiği, ancak kendisini tin olarak bilmediği toplumsal bir dünya yaşamına gönderme yapar. Trajedi-lerin geçtiği eski Yunan siteleri buna örnek oluşturabilir. Hegel'in düşüncesinin izlediği güzergâha bakılırsa, Tin bu dolaysızlıktan çıkacak, kendisine yabancılaşacak, kendi kendisiyle karşılaştıktan sonra bu yabancılaşmadan kendisine geri dönmek suretiyle kendisini Tin olarak bilecektir. Hegel bu süreci tözden özneye doğru giden bir süreç olarak anlamaktadır. Nihayetinde tin kendisini dünya tarihinde tanıyarak "özne" olur; yabancılaşmışlıktan kendisine geri döner ve bireyin kendisini evrensel, evrenselin birey olarak bildiği etik dünyasını tesis eder.

Genel olarak baktığımızda Hegel insani dünyadan ne anlamaktadır? İnsani dünyanın gerçekliği nesne bağlamında ele alınmaz. Algı nesnelerinin toplamı bize insani dünyanın anlamını vermez. İnsanların içinde yaşadığı insani dünyanın gerçekliği (*wirklichkeit*) insanların iş, eser ve eylemleriyle kurulmuştur. Fakat onları aklın tecellileri olarak düşünmezsek anlamlandıramayız. Aklın evrensel doğası, dünyanın gerçekliğini iş, eser ve eylem yoluyla kurar. Neden bazı bireylerin eylemleri, işleri, eserleri tarihsel bir anlam kazanıyor da diğerleri kazanmıyor? Bireyler bireysel bir kendilikten evrensel bir kendiliğe nasıl geçiyorlar? Niye bazılarının eylemleri, eserleri tinselleşiyor da diğerleri tinselleşemiyor? Hegel'e göre tinin doğası akıldır ve bu yüzden tin de evrensel olmalıdır. Ancak Hegel'in "evrensel" terimini kullanımına dikkat etmek gerek. Evrenseli nasıl düşüneceğiz, bireylerin ortak bir biçimde sahip oldukları bir özellik olarak mı? Ama bunun modeli eğer nesne ve taşıdığı duyumsanır özellik ise baştan yanlış yola girmiş oluruz. Evrenseli

zamanda ve mekânda, insani dünyada bir hareket olarak düşünmeyi başarmak gereklidir. O halde Hegel için Hakikat'ın "evrensel" olması demek, bir doğruluğun tüm insanlar için zamandan ve mekândan bağımsız olarak geçerli olması demek değildir. Evrensel Hakikat tinsel dünyadır. İnsani eylemler, özü Akıl olan Özbilinç'in tinsel bir dünya kurmasını sağlar. Bu özbilinç tikel değil, evrensel'dir. Aslında dünyada olan tikel bilinçler onun doğurduğu farklılıklardan ibarettir. Dünyada birlikte ikamet eden, karşılaşan tikel özbilinçlerin iş, eser ve eylemleri dolayısıyla birbiriyle ilişki kurması sayesinde, evrensel özbilinç kendi kendisiyle ilişki kurmakta ve tinselleşmektedir. *Tinin Görüngübilimi*'nin "Akıl" başlıklı bölümünün sonunda Hegel tinsel bir dünyanın nasıl ortaya çıktığını eylem diyalektiğinden bahsederek anlatır. Yanıt aradığı soru, tinin dünyasının nasıl olup da herkesin ve tek tek bireylerin işi olarak ortaya çıktığıdır. *Die Sache* (mesele) benim oluşunda başkalarının, başkalarının oluşunda benim olan şeydir. Hegel'in, meselenin nasıl mesele haline geldiğine ilişkin tartışması gayet ilginçtir. Birey meseleyle ilgilendiğini sanarak eylediğinde, başkaları onun bu işi kendisi için yaptığına hükmedip o işi sahiplenmeyebilirler. Bireyin kendisi için yaptığı bir iş de diğer bireylerin sahiplenmesiyle bir mesele haline gelebilir. Meselenin ortaklığında "tinsel öz" kendisini açığa vurur. Onun sayesinde birey, bireysel bir kendilikten evrensel bir kendiliğe geçer. Onda, evrensel olan ile özgül bir bilinç arasındaki karşıtlık ortadan kalkar.

Hegel'in betimlediği dolaysız, etik dünyaya dönelim. Bu dünyada hakikat ile bilincin ondan emin oluşu arasında bir ayrılık yoktur. Yani hakikat başka yerde, gizli veya dünyada olan bireyin erişimi dışında değildir; birey hakikatin içinde yaşar. Hatta varlık aynı zamanda da bilincin kendisidir. Bireye dünya kendi iradesinin bir sonucu gibi görünür. Söz konusu tinsel dünya iş ve eylemlerden doğmuştur. Bireyler ya da tikel özbilinçler ve eylemleri evrensel bir aklı paylaşırlar ve dünyayı ona göre vücuda getirirler. Bunun farkında olmasalar da, bireysel zihinler evrensel özün değişik veçheleri, ürettiği farklardır; bunun için onların eylemleri insani bir

dünya kurar, tını tinselleştirir. Peter Singer şöyle yazıyor: “Dünyanın akılcı düzenlenmesinin önündeki en büyük engel, bireysel insanogullarının, kendi zihinlerinin bu evrensel zihnin bir parçası olduğunu kavrayamamalarıdır” (2003: 95). Fakat Hegel’in iddiası insani dünyanın zaten akla göre düzenlenmiş olduğudur. Bireylerin bunun bilincinde olması aklın tam olarak ortaya çıkması, kavramsallığında açıklığa kavuşması demek olabilir ancak.

Irigaray’ın “Cemaatin Ebedi İronisi” metni, *Tinin Görüngübilimi*’nin “Tin” bölümünün bir yorumudur. Irigaray için Hegel’in yaptığı *Sittlichkeit* tartışması cinsiyet farklılığı sorusu *Tinin Görüngübilimi*’nde burada ortaya çıktığı için önemlidir. Tin’in tarihte belirişinin bu ilk momenti, bize tarihte ataerkilliğin hâkimiyeti, dışının ötekileştirilmesi, diyalektiğe girmeyen ama diyalektik hareket içinde bastırılmış öteki olarak konumlandırılması hakkında bilgi verecektir. Antigone’nin Hegel’in metninde belirişiyle ortaya çıkan soru kadının tınle ilişkisi nedir sorusudur. Kadının tının içinde bir yeri var mıdır? Kadın etik tözün vücuda geldiği dünyayı kendi iradesinin bir sonucu olarak görebilir mi? Neden kadın devlet için hep bir tehdit oluşturur? Hegel etik dünyayı bir mutluluğun, dolaysız bir birliğin yeri olarak tahayyül eder. Sofokles’in trajedisi Antigone’ye başvurarak betimlediği uğrak ise bu dolaysız birliğin ortadan kalktığı uğraktır. Bu anda tının kendi kendisine yabancılaşma hareketine başlamasını sağlayacak olan kendi kendiyile çakışmazlık, yarık meydana gelir. Ama neden dolaysız birlik bozulur, bu çakışmazlık ortaya çıkar ve neden bunu Antigone temsil eder? Hegel dolaysız birliği özlemle andığı halde, onun dolaysız olduğu için bozulmak zorunda olduğunu söylüyor. Bu aşamada tinde bir eksiklik vardır, kendi kendisinin bilincine sahip değildir. İnsan etik töz içinde evrenselidir, ama kendisini evrensel olarak bilmez. Bu çözülüşü anlatmak için Hegel’in Antigone’ye başvurması tamamen arızı olabilir. Hegel’in seçiminde hiçbir zorunluluk bulunmasa dahi psikanalitik bir gözle okunduğunda bu seçim çok anlamlıdır. Ataerkil felsefenin bilinçdışını açığa vurur ve bize tını ve onun etik dünyasını önceleyen başka bir dünyayı çağırıştırır.

Irigaray Hegel'i takip ederek Antigone'yi devletin yasasına karşı akrabalık ve kanbağı yasasının temsilcisi olarak okur. Ancak Irigaray'a göre iki akrabalık sistemi vardır, bunlardan biri anneye dayanır ki, Irigaray için bu akrabalık sistemi "kanın akışkanlığını" sürdürür. Diğerisi ise anneye dayalı akrabalığı ataerkil düzenin tesisiyle birlikte kesintiye uğratan ve "kanı donduran", babaya dayalı akrabalık düzenidir. Bu akrabalık düzeni devlet erkiyle de karışmıştır. Hegel'in tanımladığı *sittlichkeit*'a ataerkillik çoktan yerleşmiştir. Ancak bu düzen annenin gücünün anısını, izini tam olarak silememiştir. Çoktan ölmüş olan anne, yerine geçen kızda (Antigone'de) devletin politik erkini rahatsız edecektir. *Sittlichkeit* içinde kadın kanbağının muhafızı olarak konumlandırılmıştır. Kadın, kendisine kanbağıyla akraba olan, kanı artık akışkanlığını kaybetmiş, donmuş, pıhtılaşıp kan olmaktan çıkmış olan ölünün cesedine özen gösterir. Görevi, onu doğal güçlere teslim etmemek; kurda kuşa yem olmaktan kurtarmaktır. Ölünün sağlığında ondan alamadığı intikamı şimdi cesedinden almaya kalkışabilecek düşmanları olabilir. Cesedin bu düşmanların kötü muamelesine maruz kalmadan gömülmesini sağlamak görevi kadınlığa düşer. En azından Hegel'in Sofokles'i takip ederek çizdiği resim bunu gösterir. Bu görevin kanbağıyla akraba olan herkese değil de yalnızca kadına verilmiş olmasının eski akrabalık sisteminin bir kalıntısı olması muhtemeldir. Cenazeyi gömmek görevinin kadının olmasının, *Sittlichkeit* içinde onun tinle ilişkisinin ne olduğunu görmek bakımından bir önemi var. Ölen erkek, erkekliğinin ve yaşamının olumsuzluğunu, varlığının dünyaya savrulmuşluğunu, kendisinde tikel olan ve öyle olduğu dışında bir şey söylenemeyecek, karar verilemeyecek olgusal her şeyi geride bırakır ve yalın evrenselde huzura kavuşur. Kadının bu geçiş içindeki rolü, erkeğin yaşamının tikel, olumsal, savrulmuş görünümünü toparlamak, onu onurlandırıp tinsel olana kaldırmaktır (*Aufhebung*). Erkek bu sayede kendi bilincine sahip özün evrensellğinde istirahat edebilecektir. Bu kaldırma olmasaydı, yaşam sona erdiğinde ölüm tam manasıyla bir yok oluş olacaktı. Yok olmayan, hareket eden, dilden dile üreyerek, hafızadan hafızaya ak-

tarılarak devam eden anlam, yani tinsel yaşam bu onurlandırmayla başlar. Olumsuzluklara, savrulmuşluklara, karar verilemezliklere indirgenemeyen “saf hakikat” böylece yeniden kurulur. Doğal ölümle birlikte artık yok olan bireysel zihin, onun kendi kendisiyle ilişki kuran özbilincidir. Onurlandırılan birey evrensel özün kendi bilincinin parçası olarak yok olmaz, ölümsüzlüğe intikal eder. Bu anlamda ölüm denen hadise de tinin hareketine aittir. Hatta tin erkeğin ölümü sayesinde yaşar. *Sittlichkeit* içinde erkeğin görevi yaşamını kent için feda etmek, devleti için savaşıp ölümlükten etik bir mana çıkarmaya çalışmaktır. Tin erkeğin yaşamından beslenir; hareket etmek, oluş içinde bulunmak için bu yaşamın feda edilmesine ihtiyacı vardır. Kadın, tinin bu yıkım hareketi içinde, ölümlük özbilincini yitirmiş olan erkek bireyi kendi kendisiyle uzlaştıran, “etkili ve dışsal” bir dolayımıdır. Erkek birey bu dışsal dolayım olmadan tine geri dönebilir. O halde kadın tinin hareketinin ona içsel olmayan koşulu, yardımcısıdır. Tinin dışsal dolayımı kadın olduğu halde, tinin özünü kadınlık değil erkeklik oluşturmaktadır. Antigone Hegel için “ilahi yasa”yı temsil eder, ilahi yasa dini cemaate gönderme yapar. Dini cemaat de ölü bedeni maddenin tekil şiddetini ve yaşamın alçak güçlerini denetim altında tutarak korur ve ferdi yok olmayacak bir temel bireysellikten yeniden birleştirir.

Eteokles ile Polyneikes iktidar için mücadele etmişlerdir ve ikisi de ölmüştür. Fakat amcası kral Kreon Polyneikes’i vatan hainliğiyle suçlamış ve cesedinin gömülmesini yasaklamıştır. Polyneikes’in cesedi kurda kuşa yem olacaktır. Yukarıda anlatmaya çalıştığımız gibi, ölünün gömülmesi doğal bir fenomeni tinsel bir fenomen haline getirir. Tinin yaşamı için gerekli bir şeydir. Tin’i tin yapan bu işlemi de kadın üstüne almıştır. Ölü tam da toprağın rahmine koyulduğu anda ölümsüz, ilksel bir bireysellikten birleşmektedir. İlahi yasa, gömülme gerçekleşene dek ölünün bedenini korur, çünkü ölü kişi artık savunmasızdır ve canlıyken ona bir şey yapmaya gücü yetmeyenler cesetten intikam alabilirler. Şimdi Polyneikes hem hayvanların hem düşmanlarının saldırısına açık bırakılmıştır öyleyse. Devletin yasası onun bedenini ilahi yasanın ko-

ruması altından çıkarınıştır. İlahi yasanın emriyle bu görevi üstlenecek olan Antigone, kendisini siyasi yasayla, yani devletle karşı karşıya bulur.

Kent içinde bireyin yaşama, hayatta kalma, kendi için varolma, kendini gerçekleştirme, ifade etme hakkı vardır. Eğer birey kendisi için varolmasaydı tin de gerçekleşemez, orada olamazdı. Ne var ki tin hem bireyin kendisi için olması sayesinde vardır hem de bütünü kuvvetidir. Ama tin her biri kendisi için olan, yani kendisini gerçekleştirme arayışında olan erkek yurttaşlarını nasıl bir araya getirir? Hegel'e göre tin, tek tek bireyler olan parçalarını olumsuz bir bütünde bir araya getirir; ortaya öyle bir olumsuzluk çıkarır ki, onlara yaşamlarının bütüne bağlı olduğunu hissettirir. Bireyler kendilerini gerçekleştirme uğraşı içinde bütüne ait olduklarını, yaşamlarını bütüne borçlu olduklarını unuttururlar. Kendi çıkarlarına, arzularına göre hareket etme eğilimlerine kapılırlar. Örneğin bireysel zevkler peşinde koşabilirler; mal mülk edinmeye uğraşabilirler; ailevi amaçları doğrultusunda içe dönük ve bütünden bağımsız bir yaşam sürdürebilirler. Böyle davrandıkları için eninde sonunda bağlı oldukları bütünün altını oyarlar. İşte bu durumda Tin'in kentin tüm üyelerini ölümle tehdit eden bir savaşa ihtiyacı vardır. Savaş herkesi sarsıp içe dönüklükten çıkaracak, yeniden bütüne bağlayacaktır. Devlet, bireysel tekilliklerine gömülmüş olanlara asıl efendilerinin kim olduğunu göstermektedir. Ölüm. Bu yolla vatandaşlar, doğal dünyevi yaşamları içinde yutulup gitmekten, dünyadaki varoluşlarının hayatta kalma uğraşına gerilemesinden, duyarlığın düzenine ait zevk arayışına kapılmaktan, mistik esrimelerle ömür geçirmekten alıkonmuş olurlar. İlahi yasa ile devletin yasası olan insani yasayı birbirine eklemleyen ölü kültü ve ölüm kültürüdür. Erkek ile kadın arasındaki etik boyuta yükselmiş ilişki de işte tam bu (kült ile kültürün) kesişiminde meydana gelir. *Sittlichkeit*'ta uyumun bozulduğu âna odaklanırsak, ilahi yasanın bahsettiği bireylik devletin yasası –insani yasa– tarafından yasaklanmaktadır; bu yüzden Hegel'in bir kadın figürüne odaklanmasının hiç de arızî olmadığını görebiliriz. İlahi yasa ile insani yasanın karşı karşıya

gelmesi, kadın ile erkeğin doğal olmayan etik bir ilişkide karşı karşıya gelmesidir.

Hegel için erkek ile kadın arasındaki saf etik ilişki kız kardeş ile erkek kardeş arasında bulunabilir. Kız kardeş ile erkek kardeş aynı kandandır ve aralarında bir arzu ilişkisi yoktur. Birbirinin değıllerdir; onlar birbiri için özgür bireyselliklerdir. Hegel der ki, erkek kardeş kız kardeş için “biricik bir tanınma imkânı”dır. “Antigone ile Polyneikes’in ilişkisine bakarsak, onları bu derece birleşmeye itecek olan nedir?” sorusu yine de ayrıca yanıtlanmayı hak eder. Antigone ilahi yasaya atıfta bulunmaktadır, ama bir çocuk veya bir koca için değıl, yalnızca erkek kardeş için devletin yasasını ihlal ettiğini vurgulamaktadır. Irigaray’a göre bu çekim, anaerkil bir soyun kanın sürmesini ve kalıcılığını güvence altına alma çabasının bir izi veya hatırası da olabilir. Polyneikes ve Antigone kocasının hem annesi hem de karısı olan bir anneden doğmuşlardır. O halde bu kan anne tarafından iki kez belirlenmiş, işaretlenmiştir. Antigone ile Polyneikes arasındaki ilişkiyi anlatırken Sofokles Polyneikes’i “annenin oğlu” olarak tanımlar. Eteokles ile Antigone arasındaki ilişki ise Eteokles’in Antigone ile “aynı anne ve babadan” doğduğu söylenerek geçilmiştir. Kız kardeş İsmene’nin ise Antigone ile “aynı kandan geldiğı” söylenmiştir. O halde, Irigaray’ın okumasına göre, Antigone sitenin yasasına “annenin oğlunu” gömmek için karşı çıkar. Sitenin yasasına, hükümdarına, ailenin erkeğine, amcasına karşı çıkarak ilahi yasadan yana tavır alır. Bu yasa yeryüzü tanrılarının anaerkil yasasıdır – Antigone kan bağıını ve etik rolünü feda etmek-tense eş ve anne rolünden vazgeçer ve bakire ölmeyi tercih eder. Antigone İsmene’ye göre daha erkeksi değildir, çıkmaz sokağı ulaşan bir arzunun taşıyıcısıdır. Ve bir mağaraya kapatılır ki Irigaray bunu ataerkil düzenin bilinçaltı olarak yorumlayacaktır.

Antigone ile Polyneikes arasındaki çekime dönelim: Onların arasındaki bağı, ikizler olarak aynı spermi paylaşımlarından kaynaklanıyor olabilir mi? Ataerkil kültür çiftleşmede sperme yaratıcılık, yumurtaya ise edilgin bir rol atfeder. Dişi ögeyi eril öge kadar değıerli saymaz. Spermin yaratıcılığı ile etik töz ve tinin arasında

bir bağ var mıdır? Eğer eril ve dişi eşdeğerde olsalardı, eldeki etik töz ve Tin yerine başka bir *Sittlichkeit* ve başka bir Tin ortaya çıkabilir miydi? “Etik töz”ün gerçekten etik olup olmadığı sorusu Hegel’e meşru bir biçimde sorulabilir mi? Etik töz gerçekten etik olsaydı parçalanır mıydı? Diyelim ki Antigone ile Polyneikes arasındaki çekim aynı rahimi veya aynı spermi paylaşmış olmalarından kaynaklanmıyor. Aralarındaki yakınlığın sebebi aynı soyadını taşımaları olabilir mi? Soyadı izleği kent ile aile arasındaki ilişkiyi düşünmeyi gerekli kılıyor. Kentin nüfusu ailelerin bir araya gelmesiyle oluşur. Kent ile aile arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir? Aile kente vatandaşını ve askerini sağlar; kent varlığını sürdürmek için aileye muhtaçtır. Ama kent de aileyi korur. Bu yüzden aile kente, onun koyduğu birtakım yasalara ve sembolik kurallara boyun eğer. Kent ailenin kanbağı ilişkilerinin yerine sembolik yasalara dayalı ilişkileri geçirir. Bu yasalar kanbağı ilişkilerini boşa çıkarırlar. Onları önemsiz ve etkisiz kılarak yadsımak suretiyle ortadan kaldırır (Aufhebung). İşte soyadı da bu diyalektik içinde bir anlam kazanır; ailenin kente boyun eğmesini temsil eder. Kanbağının kaldırılması (Aufhebung) bir adlandırma sürecidir aynı zamanda. Antigone’nin babası Oedipus ve onun babası Laios bir zamanlar kraldılar ve krallık ile ataerkil ailenin gücü arasında bir suç ortaklığı vardır. Fakat Irigaray bu ailenin ataerkil bir aile olarak kabul edilemeyeceğini düşünür. Bunun sebebi bu ailede babanın adının ayrıcalığının henüz saflaşmamış olmasıdır. Eğer babanın adı yeterince güçlü olsaydı Oedipus’u intihardan ve enestten kurtarabilirdi (Irigaray 2005: 217). Oysa olayların böyle gelişmediğini biliyoruz. Sonuç olarak ne sperm ortaklığı, ne aynı soyadını taşıyor olmak Antigone’nin edimini açıklayabilir. Antigone Polyneikes’i gömerek annenin soykütüğüne sadakatini göstermektedir. Irigaray’a göre, Hegel’in hikâyeyi anlatış biçimi patriarkal bir söylemin diyalektiğiyle örülmüş bir düşe benzer. Oysa Sofokles’in anlattığı bu hikâyeye anaerkil toplumla ataerkil toplum arasında tarihsel bir köprü kurmaktadır. Sofokles için hangisinin değerli olduğu henüz açık değildir, bu konudaki karar henüz verilmemiştir.

Judith Butler: *Antigone'nin İddiası*

Hümanist geleneğin Antigone figürüyle ilgilenmesinin sebebi devlet ile akrabalık ilişkileri arasındaki bağlantıdır. Butler'a göre ise Antigone akrabalık yasasının savunucusu olarak ele alınamaz. O erkek kardeşini devletin yasasını ihlal ederek gömer, ama her akrabası için aynı şeyi yapmayacağını belirtir. Onun yasası tekil ve genelleştirilemeyecek bir yasadır. Butler'a göre Antigone'nin yasası yasanın ötesindedir, bir bağlamdan diğerine aktarılabilir, yasa olarak kavramsallaştırılabilir değildir. Böyle bir yasa olsa olsa bilinçdışının yasası, yasallığı, veya bilinçdışının yasaya dayattığı ve yasanın genelleştirilebilirliğini sınırlayan bir talep olabilir. Fakat yasa genelleştirilemediğinde yasa sayılamayacağı için, Antigone'nin bu uğurda devletin yasasını ihlal etmeyi hak saymasının bir haklılığı da olamaz. O halde Antigone suç işlemiştir, ama Hegel gibi suçun tamamen bilerek işlendiğini, onda hiçbir bilinçdışı saikin olamayacağını söylemek de çok kolay değildir. Hegel şöyle yazar: "Etik bilinç tamdır ve eğer yasayı ve karşı çıktığı gücü biliyorsa, bunların şedit ve yanlış olduğunu öne sürerek suçu Antigone gibi bile bile işliyorsa onun suçu daha affedilemezdir." Antigone'nin kamusal alanda yaptığı konuşmada bir suçluluk duygusu bulunmadığı gibi, aksine bir haklılık iddiası vardır. Antigone suçluluk duygusu hissetmez ama suçunu sahiplenir, benimser. Suçu kabul etmek suçluluk duygusu yaşamak değildir. Suçluluk duygusu olmaksızın suçu kabul etmek ise dilsel bir tekrar edimi olduğundan, suçu tekrar etmek, dilde onu yeniden işlemek anlamına gelir. Antigone yalnızca kardeşini gömerek suç işlemekle kalmaz; kamusal alanda bir fail konumundan konuşmaya, suçu üstlenmeye yeltenerek de suç işler. Suçu ikinci kez işler, katmerlendirir. Butler'a göre, eğer suçlu olanın suçluluk duygusunun kamusal bir ifadesi onun affedilebilirliğini koşulluyorsa, kadınların bu manada suçluluk duyup duyamayacaklarını da tartışmak gerekir. Zira onların kamusal alanda bir konuşma yapma hakları zaten yoktur. Ve belki de Hegel'in onlara

“cemaatin ebedi ironisi” demesinin sebebi biraz da budur. Suçluluk duygusundan muaf olarak devlete karşı kendilerini sorumlu hissetmemeleri.

O halde Judith Butler’ın başlangıçtaki sorusu şudur: Acaba Antigone bir dizi fiziksel ve dilsel edimle devlete meydan okuyan bir kadın figürü olabilir mi? Oysa Hegel olsun Irigaray olsun Antigone’yi politik bir figür olarak okumamışlardır. Antigone ikisi için de olsa olsa politika öncesi bir figürdür. Antigone’nin temsil ettiği akrabalık ilişkileri, bu ilişkiler politikanın imkânını temin ettikleri halde, politikanın alanına ait değildir. Yurttaş veya asker ailenin devlete sunduğu bir varlıktır, ancak yurttaşın varlığı aile ve akrabalık ilişkilerinin aşılması, yadsınması manasını da taşır. O halde akrabalık alanı ile politikanın alanı arasında bir karşıtlık vardır. En azından Antigone böyle bir karşıtlığın hasıl olduğu bir ânı ifşa ediyor. Hegel’e göre Antigone akrabalığın çözülüşünü temsil eder, Kreon ise bu çözülüşle ortaya çıkan etik düzeni. Hegel’in *Sittlichkeit* dediği etik alan hem politik katılımın alanıdır hem de içinde yaşadığımız yerin kuralları anlamında meşrulaştırıcı kültürel normların alanı. Hegel’in altını çizdiği gibi, burada ahlakın öznesi gerçekliğin karşısına çıkarabildiği kendi özerk aklına dayanmaz, yaşadığı yerden köklenmiş ve ondan kopmayan bir bilince sahiptir. Judith Butler neden akrabalığın *Sittlichkeit*’in sınırında tasavvur edildiği sorusunu sorar. Hegel akrabalığın alanını toplumsal olanın alanından ayırır ve normların değil, kanbağı ilişkilerinin alanı olarak görür.

Antigone’yi akrabalık yasasının savunucusu olarak ele almak ne kadar doğrudur? Bir kere Antigone devletin yasasını yalnızca erkek kardeşi için ihlal etmiş olduğunun altını çizmiştir. Örneğin şöyle der:

Eğer anası olduğum çocuklar, karısı olduğum adam ölseydi de cesetleri ortada kalsaydı, ben yurttaşlara meydan okumak pahasına bu görevi üstlenir miydim? Bunu hangi yasa uğruna söylüyorum? Eğer kocam ölseydi, başka bir koca bulurdum, çocuğum ölseydi başka bir çocuk doğurdurdum. Ama anam ve babam Hades’te olduğuna göre, bir başka erkek kardeş daha edinmem. İşte seni özel bir biçimde onurlandırmamın se-

bebi budur. Ama bu Kreon'a karşı bir saygısızlık gibi göründü, ey kardeşim!

Tam da bu yüzden, Butler'a göre Antigone akrabalığın kutsallığını savunan bir figür olarak konumlandırılamaz. Onun yasası her akrabası için geçerli olan bir yasa değildir. Yasa yalnızca tek bir durum için yapılmış, yalnızca erkek kardeş için geçerli olan bir yasadır. Başka kimseye aktarılamaz, genelleştirilemez. Dolayısıyla da Antigone insan haklarını veya onurunu, ya da akrabalık ilişkilerinin kutsallığını savunuyor diye ele alınamaz.

Irigaray'da "kan" izleğinin Antigone'nin yeni düzende kadim bir geçmişin izi olarak anlam ifade etmesiyle birlikte ele alınması gerektiğini görmüştük. Ancak baba da anne kadar akrabalık ilişkileri sistemi içinde bir yere sahip değil midir? Sahiptir elbette, ama yeni düzende onun yeri aynı zamanda da siyasal erkin yeridir; akrabalık onda devletin güçleriyle karışmış bir halde bulunur. Söz konusu yeni düzen içinde kadınlar ev ve akrabalık ilişkilerinin içindeki yerlerinin dışında bir etkinlikte bulunma hakkına sahip değildir. Kamusal alanda, siyasal düzenin içinde varolamadıkları gibi, onun için bir tehlike de arz ederler. Hegel için Antigone "cemaatin ebedi ironisi" demektir, çünkü hem polisin dışındadır hem de bu dış olmadan sitenin varolması düşünülemez. Antigone'nin çıkışını Hegel politik bir çıkış olarak görmez. Antigone ona göre ilahi yasa, evin tanrılarını temsil eder. Hegel'in gözünde ilahi yasa ile sivil yasa arasındaki çelişkide ilahi yasanın ilişkin olduğu aile/kanbağı ilişkileri bir *Aufhebung* içinde aşılmalı, devletin yasasına geçit vermelidir. Hegel'e göre Antigone akrabalığın devlet otoritesine karşı şiddetli bir mücadelesini temsil eder. Ancak aile ile devlet birbirinden bağımsız olamazlar. Devlet olmasaydı aile kendisini koruyamazdı: Fakat aile olmasaydı, devlet de olamazdı. Devlete askerini de yurttaşını da temin eden ailedir. Devletle aile arasında özsel bir ilişki vardır. Fakat bunlar her ne kadar birbirini dolayım-lıyorlarsa da aralarındaki ayrılık esastır.

Judith Butler'ın yorumuna göre devletin Antigone'yi cezalandırmasının sebebi onun siyasi bir suç işlemiş olmasıdır. Antigone

Kreon karşısında konuştuğunda siyaset ve yasa adına konuşur. İsyan ettiği devletin dilini kendisinin kılar. Başka bir deyişle, onun politikası karşıtların birbirinin dışında olduğu, saf karşıtlığa dayanan bir politika değildir. Saf olmayan bir karşıtlık, saf olmayan bir politikadır. Antigone'nin dili paradoksal bir biçimde Kreon'un kine, egemen otorite ve eylemin diline yaklaşır. Öyle ki Kreon Antigone karşısında erkekliğini kaybettiğini hisseder. Kreon'a iktidarı veren de akrabalık ilişkilerine dayalı taht hakkı değil midir? Akrabalık ilişkilerine karşı takındığı olumsuz tavrı sergileyen eylemleri ona akrabalık ve egemenlik ilişkilerindeki yerini de kaybettirecektir. Kreon erkekliğini hem Antigone'nin eylemlerinin bir sonucu olarak, hem de kendi eylemlerinin sonucunda kaybeder. O halde bu iki figür iç içe geçmişçesine ilişkilidirler.

Öte yandan Antigone Kreon karşısında konuşarak yalnızca toplumsal cinsiyet normlarını ihlal etmekle kalmamıştır. Antigone akrabalık ilişkileri açısından da bir ihlali temsil eder. Bir enest ilişkisinden doğmuştur ve belki de gömerek onurlandırdığı erkek kardeşiyle enestvari ve ölümcül bir ilişki içindedir. Bu açıdan, Judith Butler erkek kardeş ile kız kardeş arasında bir arzu ilişkisi bulunmayacağını söyleyen Hegel'i sorgular. Hegel, erkek kardeşin kız kardeş için biricik bir önem taşımasını, erkek kardeşin kız kardeş için biricik bir tanınma imkânı sunmasına bağlamıştı. Fakat toplum içinde kadın ve erkeğin konumları ve hakları bu denli farklıysa neden ve nasıl erkek kardeş kız kardeşi tanısın? Erkek kardeş çoktan ayrıcalıklıdır. Irigaray buna bir yanıt vermiştir. Kardeşler çocukken, erkek kardeş henüz kamusal alanın bir parçası değilken, erkek kardeş ile kız kardeş birlikte serbestçe oyun oynamışlardır. Oyunlarında birbirlerini eşitler olarak görmüşler ve kendilerini de birbirlerini de eşitler olarak kaale almışlardır. Çoktan geçmişte kalmış bir karşılıklı birbirini tanıma momenti yüzünden mi erkek kardeş kız kardeş için bu denli önemlidir? Judith Butler buna ikna olmaz, zira *Tinin Görüngübilimi*'nin "Özbilinç" bölümünde Hegel karşılıklı birbirini tanımayı "arzu ilişkisi" bağlamına yerleştirmiştir. Fakat şimdi kız kardeş ile erkek kardeş arasında bir arzu ilişkisi bulun-

madığını vurguluyor. Arzu olmadan karşılıklı birbirini tanıma olabilir mi? Buna yanıt olarak denebilir ki, Hegel burada yalnızca cinsel arzuyu dışlamayı amaçlıyor, bir bilincin diğer bir bilincin kendisini tanıması arzusunu değil. Başka bir deyişle, arzuda yapılacak bir ayrım buradaki sorunu çözebilir. Çocuklar arasında oyun, ölüm kalım savaşıyla, ölümüne bir mücadeleyle başlamaz, fakat karşılıklı birbirini tanımanın gereği olan kendini diğerine ispatlama, diğerle boy ölçüşme zeminini açabilir. Yine de burada şuna işaret etmek gerekir: Hegel erkek kardeş kız kardeşi tanıdı demiyor, tanıyabilirdi diyor. Öyleyse burada bir diyalektiğin kendisi değil, imkânı, virtüel varlığıdır erkek kardeşin kız kardeş için neden özel olduğunu açıklayan farkı yaratan şey. Peki, bir kız kardeş başka bir kız kardeşi kolayca tanır mı? Kız kardeşin kız kardeşi tanıması kız kardeş için önemsiz midir? Erkek kardeşin kız kardeşi tanımayabilecek olması ihtimali güçlü olduğu için mi tanıması imkânı kız kardeş için bu kadar önemlidir? Bu soruları soruyor olmamız erkek kardeşin çocuk olduğu zaman dahi, henüz kamusal yaşamın bir parçası olmadığı zaman dahi, aile ve toplum için ayrıcalıklı bir konumda olduğunu ima eder. Çoktan aile içinde de ataerkil ayrıcalıklar dengesi/dengesizliği kurulmuş ve işlemiştir, kız ile erkek kardeşler arasında karşılıklı birbirini tanıma imkânını baştan itibaren gerçek bir imkân olmaktan çıkaran ve bir “sanki” veya “adeta” söylemine, bir virtüellik düzlemine mahkûm eden şey de budur.

Antigone’nin özeline dönerek, Butler’ın onun akrabalık ilişkileri içinde bir karışıklığa tekabül ettiği vurgusunu ele alalım. Butler şu soruyu sorar: Antigone için baba ile erkek kardeş arasında bir karışıklığın olmadığı söylenebilir mi? Antigone’nin babası Oedipus aynı zamanda da erkek kardeşidir. Irigaray bu noktada, annenin hem babanın annesi olmasına hem de anne olmasına vurgu yapıyor. Burada annesel olanın bir bükümü, bir çift düğümü, bir çift dikişi vardır. Butler’ın akrabalık ilişkileri içinde bir karışıklık dediği şey, Irigaray için anne tarafından iki kez belirlenmiş kana karşılık geliyor. Antigone’nin anne ile ilişkisi etimolojik olarak onun adında da kayıtlıdır. Sözcüğün kökü olan “gone” oluşuma, dünya-

ya, varlığa gelişe gönderme yapıyor. Antigone oluşumun olmamasını, yokluğunu, doğurganlığa, anneliğe uzaklığı temsil ediyor bir bakıma. Fakat kendisi anne olmayan, anneliği inkâr etmiyor, ölü annenin yerine geçiyor bir bakıma, Antigone “annenin yerine geçen” oluyor. Bu yerine geçmeyi, çoktan iptal edilmiş ve bastırılmış bir düzenin geri dönerek onu ikame eden düzen içinde çözüme kavuşturulamayacak bir olay çıkarması, bir kriz olarak yorumluyordu Irigaray. Bu kriz kaybedilmiş, çoktan yitip gitmiş bir başkalığın, onu haksızca reddeden düzenin eşitsizliği içindeki yasına ve sesine aitti. Butler’ın akrabalık ilişkileri içinde Antigone’nin yarattığı karışıklığı okuması böyle bir geçmişe gönderme yapmaz. Daha çok gelecekle ilgilidir.

Butler Antigone’yi akrabalık ilişkileri bağlamında düşünmeyi sürdürür. Ona göre Antigone temsil ettiği ihlal vasıtasıyla kana dayalı bir akrabalık ilişkilerinin ötesindeki bir akrabalık imkânını tahayyül etmenin yolunu açmaktadır. Akrabalık ilişkileri, aile, neden kan bağıyla sınırlı olsun? Kan bağına dayanmayan ve çok daha karışık bir yapıya sahip aileleri devletle ilişkileri içinde nasıl düşünebiliriz? Eski Yunanlılar Antigone’yi sorun yaratan, toplumun düzenini bozan, felaketler getiren bir şahsiyet olarak gördükleri için sevmezlermiş. Butler’ın gözünde ise Antigone temsil işlevini krize soktuğu için üstünde konuşulmaya değer, sevilesi bir figürdür. Temsil işlevini krize sokmaktan kasıt nedir? Bunu Butler şöyle ifade eder: “Antigone içinde konuştuğu, eylediği anlaşılabilirlik ufkuna göre düşünülemez, anlaşılamaz kalır.” Buna transgender bir insanı örnek verelim: Erkekten-kadına bir travesti, kadın olarak içinde konuştuğu, davrandığı heteroseksist ufka göre anlaşılamaz, düşünülemez, açıklanamaz kalır, çünkü heteroseksizmin sembolüğü böyle bir varlığa kendi içinde mümkün bir varlık olarak önceden bir yer açmamıştır. Bu kişi konuştuğu sistem içinde başka bir tanımlı üstlenir, bir konum alır, ama bedensel ve ruhsal tarihi itibarıyla ona sığamaz bir türlü. Tarihini silmek zorundadır, çünkü bulunduğu konumu temsil işlevinde bir kriz yaratır. Antigone de enstest ürünü bir kız evlat olarak, aile tarihi, soykütüğü yüzünden bulunduğu konumu temsil işlevinde

bir sıkıntı, bir karışıklık yaratmaktadır. Bir ensest çocuğu olmadığı halde bu durumda olan, bulunduğu konumu temsil etmede toplum ve devlet yüzünden sıkıntı yaşayan pek çok aile bireyi var günümüzde. Kimlerdir bunlar? Butler şöyle yazıyor: “Bu soruyu sordüğüm zamanlar hem ailenin nostaljik biçimlerde yüceltiildiği, Vatikan’ın eşcinselliğin aileye ve insan mefhumuna karşı bir saldırı anlamına geldiğini açıkladığı, insan olmanın normatif bir anlamda aileye katılmayı, bir aile kurmayı gerektirdiği bir zaman. Ama bu zaman aynı zamanda da çocukların boşanma, yeniden evlenme, göç, sürgün, sığınmacı statüsü, çeşitli küresel yer değişiklikleri dolayısıyla bir aileden diğerine, bir ailesizlikten bir aileye gittikleri, ailelerin kesişiminde ve çokkatmanlı aile durumlarında yaşadıkları bir çağdır. Bu aile halleri içinde anne işlevi gören birden çok kadın bulunabilir, baba işlevi gören erkekler de tek olmayabilir, kardeşler yarı-kardeş, hatta arkadaş olabilir. İçinde yaşadığımız zamanlarda aile kırılğan, geçirgen ve genişleyen bir yapıya sahiptir. Bu aynı zamanda heteroseksüel ve eşcinsel ailelerin bazen birbirine karıştıkları, bir heteroseksüel aileden çekirdek veya çekirdek olmayan biçimlerde gay ailelerin doğduğu bir zamandır. Bu ailelerden yetişmiş insanlar için Oedipus’un mirasının ne olabileceği hiç de açık değildir. Babanın konumu çoğalmış ve dağılmış, annenin konumu birden çok kişi tarafından işgal edilmiş ve kaymıştır. Sembolik düzen statik olma özelliğini de böylece kaybetmiştir. İşte bu aile bireyleri anne ve baba konumlarının ufkundan konuştukları halde, Antigone gibi, içinde bulundukları ufukta anlaşılır değillerdir.”

Gördüğümüz gibi, Antigone hapsedildiği yeraltı mağarasında kendi canına kıymış olsa da eylemi dillerde iz bırakır. Sanatın diliyle kurgulanmış bu eylem hem onundur hem de değildir; çünkü Hegel’in de gördüğü gibi tinin hareketini tetikleyici bir anlamı vardır. Bu tetikleme Hegel gibi, Irigaray gibi veya Butler gibi yorumlayabiliriz. Butler’a göre, tinin bu başlangıcı içinde akrabalık ve toplumsal cinsiyet normlarının “kırılğan” olduğu gerçeği de taşınmaktadır. Butler’ın düşüncesinin temel önermelerinden birisi şudur: Ne akrabalık normları ne de toplumsal cinsiyet normları ya-

sakladıkları ihlal imkânlarını etkili bir biçimde üretmeden yasaklayan kurallar olarak işlev göremezler. Akrabalık yasası gibi devletin yasası da bu yasalara tabi olan bireyleri etkili bir tarzda vücuda getirmekte başarısız olurlar. Heteronormatifliğin ikili düzendeki cinsiyet, toplumsal cinsiyet, arzu, cinsellik silsilesine mensubiyet üretmelerinin yanı sıra, mensup olmanın kurallarını ihlal eden varlıkları da üretirler. Bu nasıl mümkün olmaktadır? Söz konusu durumu basitçe, yasağın arzuyu kışkırtmasına dayanarak açıklamak yeterli olmayacaktır. Butler'ın iddiası şudur: Akrabalık ve toplumsal cinsiyet normları aktarılabilir; çeşitli bağlamlarda öngörülemeyen biçimlerde tekrar edilmeye açıktırlar. Örneğin boşanmış veya dul kalmış bir anne çocuğuyla ilişkisinde baba rolünü de oynayabilir veya başka bir erkek bu rolü üstlenebilir. Eşcinsel çiftler eğer çocuk büyütüyorlarsa anne veya baba rollerini paylaşabilirler. Biri veya her ikisi birlikte bu rolleri oynayabilirler. Rolü oynamak demek normu üstlenmek, tekrar etmek, söz konusu konumu işgal etmek anlamına gelir. Bunlar, Antigone'nin durumunda da olduğu gibi, temsili krize sokan hallerdir. Antigone akrabalığın biçim değiştirebilirliğini, kaydırılabilirliğini ima ettiği için temsili krize sokmuştur. Ama Butler'a göre bu kriz olumsuz bir anlam taşımaz, iyi ve verimlidir, çünkü anlaşılabilirliğin koşullarını sorgulamaya ve sorgulayarak genişletmeye davet edici niteliktedir.

Radikal feminist bir bakış açısından Butler'ın "aile" ve "akrabalık"tan söz etmesi, bu terimleri dönüştürerek kullanıyor olsa bile sorunludur. Aile "kötü" bir şey değil midir? Neden eşcinseller evleniyor diye evlilik iyi bir şey olsun? Neden kanbağı olmayan gönül ilişkilerini akrabalar olarak düşünelim? Neden aile olalım? Butler buna şöyle yanıt veriyor: Biricik yaşamımız bir ilişkiler ağını içinde barındırır. Toplum veya devlet, kurduğumuz ilişkileri tanımadıklarında, anlaşılır bulmadıklarında bu biricik yaşam da dışlanmış olur. Anlaşılır olmamak zor ve tehlikeli bir tecrübedir, çünkü bu durumda insan kendisini hukuk dışına, anomik bir alana itilmiş bulur. O alan da şiddete daha fazla açıktır, zira anlaşılır olanın anlaşılmaz olan karşısında duyduğu bir öfke ve nefret söz konusu-

dur. Anlaşılmaz olan vatandaşlık haklarından soyutlanır, insanlıktan atılır, ihmal edilir, dışlanır, yok sayılır, iptal edilir, süpürülür, ortadan kaldırılır, öldürülür. Judith Butler bu insanların arasından konuşuyor: “Sevgilerimizi, bağlılıklarımızı meşru ve tanınır kıla- cak, kayıplarımızı kayıp gibi yaşamamızı sağlayacak yeni anlaşılabilir- lik şemaları hangileridir? Bunlar nasıl ortaya çıkar?”

Yapısalcılık, psikanaliz ve özellikle de Lacancı akrabalığı normatif, aşkın (*transcendental*), yani kültürü ve toplumu öncele- yen bir anlaşılabilirlik şeması, bir sembolik yasa sistemi olarak gör- müşlerdir. Judith Butler ise sembolik yasa ile toplumsal yasa ara- sındaki bu ayrımın nihai olarak ayakta kalamayacağını öne sürer. Ona göre sembolik yasa toplumsal pratiklerin bıraktığı bir tortudur, yani tarihsel, toplumsal ve kültürel olarak kurulmuş olanın bir ka- lıntısıdır. Akrabalığı günümüz ailelerine uygun bir biçimde dönüştürmek için yapılması gereken şey, psikanalizin yapısalcı önvarsayım- larını çağdaş toplumsal cinsiyet ve cinsel kuram açısından ye- niden yorumlamaktır.

Erkek Şiddeti Siyasi Şiddettir

Egemenlik ve Toplumsal Cinsiyet Üstüne



İKTİDAR neden kadın bedeniyle ilgileniyor? Bu soru yalnızca feminist hareketin içerisinde sorulan bir soru değildir bugün. Ülkemizde, içinde bulunduğu siyasi bağlamda artık herkesin kafasını kurcalayan bir soru haline gelmiştir. Cumhurbaşkanımızın kadının erkekle eşit olamayacağına, kadının fıtratının farklı olduğuna ilişkin demeçleri, önemli siyasi mevkilerdeki kişilerin kadınların nasıl davranması, nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin sözleri, bizi iktidarın veya siyasi egemenliğin kadın bedeniyle ilişkisini düşünmeye davet ediyor, hatta buna zorluyor.

Sorduğum soruya yanıt vermek için iki yolu takip edebiliriz. İlk yol siyaset felsefesinin temel sorunlarından birine egemenlik sorununa dönmeyi gerektiriyor. Egemenlik nedir? Nasıl meydana gelir, işlevi nedir? İkinci olarak feminizm içinden iktidarla kadın bedeni arasındaki ilişkiye dair söylenenler. Bu iki bakış açısının nasıl iç içe geçtiğini görmek, birinden yardım alarak diğerinde bir açılım yapabilmek önemli belki de. Egemenlik bir politik birliğin kurulması ve kendisini varlıkta tutması, sürdürebilmesi, bunun için de pozitif bir hukuk tesis etmek suretiyle yönetmesiyle ilgili. Bunlar elbette zorunlu olarak çakışmaz, ayrı momentler olarak ele alınabilirler. Bununla birlikte egemenlik bu politik birliği nasıl kuruyor sorusu da sorulmalıdır. Sonuç olarak her birlik dışlamayla, birilerin dışarıda bırakmayla, aynılaştırma ve ayırmayla kurulur. İçerisi ve

dışarıdır. İçerideki dışarıdakiler de vardır, mesela kadınlar. Kadınlar yüzyıllarca yurttaş kabul edilmemişlerdir, politika alanının hem aştığı hem de kendisine dayandığı, emek ve bakım süreçlerinin rutinlerinin devam ettiği kurumsal maddi zemini oluşturmuşlar, evden mesul olmuşlardır. Politik alan bir erkek kardeşliği veya dostluğu alanı olarak açılır ve ataerkil sözleşme kadınların bu alandan dışlanmasına dayanır. Ancak kadınların durumu politik birlikten etnik veya dinsel kimlikleri zemininde dışlananların durumuna benzemez. Zira politik olarak etkin her erkek bunu merkezinde kadının bulunduğu bir aileye dayanarak yapar. Dolayısıyla kadının egemenle ilişkisiyle politik alandan ve son kertede eşit yurttaşlıktan dışlanan diğer grupların ilişkisi farklıdır.

Alman hukukçu Carl Schmitt egemenliği normal zamanda yönetenden çok, olağanüstü hale karar veren olarak tanımlamıştır. Egemen, olağanüstü hal durumunda normal hukuku devre dışı bırakabilir, yasaları askıya alabilir. Bu olağanüstü hal dost ve düşmanın ayırt edilmesiyle başlar. Düşman politik birlikten dışlanandır; bunun sonucunda onun başına kolaylıkla yurttaşlık haklarını kaybetmekten, kamplarda yaşamaya zorlanmaktan tutun öldürülmeye dek her şey gelebilir. Kadınları ise egemen söylem kamusal alandan kişi olarak değil, arzu nesnesi, cinsiyetli, erotik beden olarak dışlıyor. Kadınların bedeniyle ilgili konuşmak, ahkâm kesmek suretiyle iktidarın kadınları toplumsal olarak cinsiyetlendirdiğini söylemek artık yeterli görünmüyor bize. Bu tarz genellemeler doğru olmalarına rağmen burada açıklayıcı güçten yoksundurlar. İlksel veya kökensel ataerkil sözleşmeyi tıpkı bir performans gibi tekrar etmek neden bu kadar önemli? Neden şimdi? Belki de bu erkek kardeşliğinin çatırdamaya başladığı, egemenliğin oto-immün (kendine bağışık) bir sürece girdiği yerde çok daha fazla önem kazanıyor.

Feminist yazın içinde iktidarın kadın bedeniyle ilişkisi meselesi nasıl tartışıldı? Feminizm Batı'da 1970'lerde kadın çalışmaları ve diğer disiplinler vasıtasıyla akademik dünyaya girmiştir, fakat toplumsal ve siyasal tarihi elbette çok daha eskidir. Bu tarih kavramsal bir biçimde ele alındığında üçe bölünerek "eşitlik", "farklılık" ve

“üçüncü dönem” olarak açıklanır. Ana hatlarıyla ifade edersek eşitlik feminizminde “toplumsal cinsiyet”, farklılık feminizminde “cinsiyet farklılığı” kavramı daha önemli bir rol oynuyor. “Toplumsal cinsiyet” de aslında cinsiyet farklılığı sorusuna odaklanır; ikiye bölünmüş haliyle cinsiyet farklılığının toplumsal ve tarihsel olarak nasıl üretildiğini ve anlamlandırıldığını açıklamayı da hedefleyen bir kavramdır. Ancak bununla sınırlı da değildir, zira toplumsal cinsiyet ikiye sınırlı değildir. Daha geniş anlamda toplumsal cinsiyet egemenlik veya tahakkümün bedeni nasıl ürettiği sorusuna evrilmiştir. Ataerkilliğin tarihinde cinsiyet farklılığı kadının geleneksel rollere sıkıştırılmasının gerekçesi olarak inşa edilmiş olabilir; fakat acaba böyle kurgulanmayan, başka varoluşları mümkün kılan bir cinsiyet farklılığını düşünmeye de açık olmamız gerekmez mi? İktidarın dilinden farklılık kelimesini çalmadan, onu yeniden anlamlandırmadan farklılıktan bahsetmek ataerkilliğin, erkek iktidarının ekmeğine yağ sürmek olacaktır. Farklılığın iktidarın bir kurgusundan ibaret olduğu yerde aslında içinden çıkamadığımız, aşmanın mümkün olmadığı bir cinsiyetli kimlikten, kurgulanmış cinsiyetin katı aynılığından ibaret oluruz.

Türkiye’de halihazırda varolan siyasi egemenliğin dilinde cinsiyet farklılığı “fıtrat” kavramında temelleniyor. Fıtrat doğa demek, ancak Tanrı’nın yaratımı olan, ilahiyatın ve metafiziğin zemininde anlaşılması gereken bir doğa kavramı söz konusu burada. Cinsiyet farklılığı kavramı, biyolojik farklılıkların bu ilahiyat-metafizik zemininde yorumlanması veya anlam ifade etmesinden ibaret değildir; bu geleneğin kendi içinde bile cinsiyet farklılığının bu yorumuna itirazı mümkün kılacak izler bulunabilir. Vahyin yaratım fikri zemininde kadınların ve erkeklerin insani dünyadaki varoluşları İslam dininde farklı hukuklara tabi kılınmıştır.

İslam dini cinsiyet farklılığını kadın ile erkek farkı olarak sınırlandırıyor veya ikiye bölüyor. Müslüman olan ile olmayan arasına da fark koyup sınır çiziyor. Hatta Müslüman olmayanları da semavi dinlere inananlar ile inanmayanlar olarak sınıflandırarak ayrı hukuki kategorilere sokuyor ve toplumsal olarak farklılaştırıyor. Bu

farklar indirgenemez farklılıklar olarak görüldüğü için burada hukuk da farklılık temelinde işler. Oysa insan haklarına dayalı uluslararası hukuk, cinsiyet farkı veya dinsel fark gözetmeksizin insanların yasalar karşısında eşit oldukları ilkesine dayanır. Türkiye'nin içinde bulunduğu paradoks, evrensel insan hakları normlarını kabul etmiş, yasalarını buna göre değiştirmiş, bu yasaları uygulamaya koymasına gereken bir devletin, cinsiyet farklılığının geleneksel ve teolojik bir yorumunda temellenen bir hukuku çağıran politikacılar ve devlet adamları tarafından sürekli bir biçimde kendi kendisiyle çelişir duruma düşürülmesidir.

Cinsiyet farklılığı içine atıldığımız olumsal (arızı) bir biyolojik olanak mıdır? Yoksa toplumsal cinsiyet fikrinin ima ettiği gibi, beden şu veya bu biyolojik olanaklara sahip olarak belirlenmesini koşullayan; bedene toplumsal, tarihsel ve kültürel olarak dayatılan birtakım normlar mı söz konusu edilmelidir? Bu normları biz mi üstleniriz? Burada bir öznenin tercihinden söz edilebilir mi? Yoksa bu normlara boyun eğmek öznenin ortaya çıkışının koşulu mudur? Cinsiyet farklılığının ontolojik statüsünü belirlemek için bu sorulara yanıt vermek gerekir. Felsefi açıdan en önemli cinsiyet farklılığı düşünürü sayabileceğimiz Luce Irigaray'ın söylemi onun zaman zaman feministler tarafından özcülükle suçlanmasına yol açmıştır. Oysa Irigaray biyolojinin değişmez bir öz veya fıtrat olduğunu değil, biyolojinin kültürle ilişkisini yeniden düşünmeyi öğretmeye çalışır bize. İlk dönem feminizm açısından bu bir skandaldır, zira tarihsel olarak kadınların ikinci cinsiyet olarak konumlanmasının gerekçesinin “biyolojik farklılık” olduğu saptanmıştır. Aslında eşitlik feminizminin proto düşünürü sayabileceğimiz Simone de Beauvoir'da sorun biyolojik farklılığın kendisi değil, erkeklerin tarihte bu farklılıklarla ilişki kuruş biçimidir. Simone de Beauvoir *İkinci Cins*'te (2010 [1949]) patriarkanın nasıl kurulduğundan, kadının özgül ezilme biçiminin nasıl ortaya çıktığından söz ederken, erkeğin doğa ile kadının üreme gücü arasında bağ kurarak, doğurganlığın mistik bir yorumunu yaptığını vurgular. Erkek tarım kültürüne geçişin belli bir aşamasında doğaya hâkim olacak ve bir zamanlar

ana tanrıçayla ilişkilendirip kutsadığı ve karşısında aynı zamanda dehşete düştüğü bu mistik gücü tahtından indirecektir. Kadının ezilmesinin sebebi doğurganlığı değildir, kadının cinsiyetçi tahakküm yüzünden hizmetkâr konumuna düşürülmesi ve cinsiyetçi işbölümü yüzünden insani aşkınlığını gerçekleştirememesi, dünyayı kurma uğraşına katılamaması, döngüsel eviçi emek rutinine mahkûm olmasıdır.

Simone de Beauvoir farklılık feminizmine itiraz eder, çünkü biyolojik farklılığı yeniden anlamlandırmaya ve değerlendirmeye çalışan söylemler yaşadığımız ataerkil kültürde kadınların ikinci cinsiyet konumunda tutulmasını kolaylaştırır. Irigaray'a getirilen başka bir eleştiri de onun kadınların farklılığını sahte bir birliğe indiriyor gibi görünmesidir. Halbuki biz bugün insanın varlığının toplumsal statüsü tarafından belirlendiğini ve bize toplumda bir yer veren bu statünün birtakım farkların kesişimi olduğunu düşünüyoruz. Toplumdaki statümüz cinsiyet, toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, etnik köken, eğitim vs. gibi etkenlerin veya farklılıkların kesişiminin sonucu olarak çıkar ortaya. Irigaray'ın düşüncesinin açtığı ufukta meydana gelen yenilik, *Dasein*'in bedeninin, maddeselliğinin onun varlığının çözümlenmesine dahil olması değildir yalnızca. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da gündeme getirdiği Varlık sorusunun bedenin maddeselleşmesinden, cinsiyetlileşmesinden ayrı bir biçimde ele alınmasının meşruluğunun sorgulanmasıdır. Bu sorgulamayı Irigaray başlatmış olduğu halde Derrida da *Geschlecht* kavramı üzerine yazdığı yazılarda ikiye indirgenemez bir cinsiyet farklılığı düşüncesini bu konuya odaklanarak geliştirmiştir. Çağdaş toplumsal cinsiyet üzerine düşünümelerin temel ontolojik varsayımlarından biri, bedenin başkası ve başkalarıyla ilişkide toplumsal olarak cinsiyetleştirilmiş bir beden haline geldiğidir. Demek ki ne toplumsal cinsiyet meselesini ne de cinsiyet farklılığı meselesini başkasıyla ilişki problematiğinden bağımsız olarak ele almaya imkân yoktur. Burada Heidegger'in hiç ilgilenmemiş olduğu ya da açıkça düşünmediği bir alan açılmaktadır. Bununla birlikte bu düşünme biçimi cinsiyet farklılığını varlıkbilimsel fark içine

yerleştirmektedir. Olanın varlığı farkların bir kesişiminden ibaret bir biçimde ortaya koyulmakta ve cinsiyet farklılığı da gerçekliği çoğul bir biçimde biçen farklar arasında bir fark olarak ortaya çıkmaktadır. Üçüncü dönem feminizm içinde bulduğumuz felsefi iddia, bu farkın diğer farklardan bağımsız olarak ele alınamayacağıdır. Irigaray'ı tam da bunu görmemiş olmakla, bundan söz etmemiş olmakla eleştirebiliriz.

Eşitlik feminizmi de kadınlarla erkeklerin eşitliğini savunurken sınıfsal, ırksal, etnik, eğitimden, cinsel yönelimden ve başka etkenlerden kaynaklanan farklılıkları gözardı etmiştir. İnsanları kadınlar ve erkekler diye iki gruba ayırdığımızda ve eşitlik talebini bir grubun diğerine eşit olması olarak düşündüğümüzde, bu grupların kendi içinde farklılıklar barındırdığını unutmama hatasını yapıyoruz. bell hooks'un 1984'te sorduğu soruyu hatırlamak gerekir: kadınlar hangi erkeklerle eşit olmak istiyorlar? Erkekler arasında da ırksal, etnik, yaş ve cinsel yönelim farkları olduğuna göre, orta sınıftan beyaz bir kadın neden alt sınıftan siyah bir erkeğe eşit olmak istesin ki? Toplumda bazı insanlar toplumsal başlangıç noktalarından ötürü ayrıcalıklıdır ve bu ayrıcalığın bazı eşitsizlik ve rahatsızlıkları düşünmek zorunda kalmamak demek olduğunu kolaylıkla unutabilirler. Tıpkı etnik ve dinsel açıdan daha güçlü gruba mensup kadınların böyle olmayan kadınların ve erkeklerin çektikleri sıkıntılara karşı körleşebilmeleri ve bu sıkıntıları düşüncesizce yeniden üreten söylem ve hareketleri sahiplenmeleri gibi. Feminist eşitlik talebi başka bakımlardan da toplumsal eşitliğin ve adaletin sağlandığı bir toplumda çok daha anlamlı olurdu. Fakat, böyle bir toplumsal eşitlik başarılmış olsa bile, neden kadınlar erkeklerle eşit olmak istesinler ki sorusu kalır geriye. Neden kadınlar herhangi bir erkeğe eşit olsunlar ki? Başka deyişle, eşitlik talebi erkekleri referans noktası, model olarak almaktadır; oysa asıl sorun tam da erkeğin referans noktası olduğu bir sistem içinde yaşıyor olmamızdır. Lucia Hougland işte bu yüzden feminizmi erkek zihniyetinin, erkeklerin kadınları kavrayış biçiminin eleştirisi olarak düşünmenin bir sorun olabileceğini öne sürer (1988). Sorunun bir sistem sorunu

olduğunu unutmamak gerekir. Yapılması gereken şey bu sistemin normlarını sorgulamak olmalıdır. Eşitlik talebi eşitsizliği üreten sistemin olumlanmasına dönüşüyorsa kazanmaya çalıştığı şeyi daha baştan kaybetmiş olacaktır.

Simone de Beauvoir 1949 tarihli *İkinci Cins* adlı eserinde kadın olmanın, biyolojik, psikolojik, ekonomik, tarihsel açılardan incelenileceğini, ama bu bakış açılarından yapılan açıklamaların bir kaderi veya bir zorunluluğu ifade etmediğini öne sürer. Kadını olduğu şey neyse o, yani “kadın” yapan şeyin ataerkil uygarlık olduğunu ve bu uygarlığın da dönüştürülebilir ve değiştirilebilir olduğunu söyler. Ataerkillik erkeği insan modeli olarak inşa ederken, kadını erkek olmayan, tam olarak insan olmayan, “mutlak başka” olarak temsil etmiştir. Erkek kendisini bu “mutlak başka” karşısında, “kadın olmayan” olarak tanımlar ve böylece sahip olduğu özellikleri sürekli bir biçimde yeniden olumlar. Kadını anne ve bakire olarak yüceltse de bu yüceltmenin diğer yüzü kadın cinselliğini aşağılamak ve hatta kadının varlığındaki erkeğe hizmete ve bakıma indirgenemeyecek öğeler karşısında dehşete düşmektir. Ataerkillik kadınların özne değil, mübadele edilen meta, mal olarak konumlandırıldığı bir sembolik sisteme dayanır. Başka deyişle, erkekler kadınlara cinsel ve başka biçimlerde sahiptir. Ataerkil uygarlık ve kültür kadını “farklı” olarak ortaya koyar ama bu farklılık kadının kendi olarak ortaya çıkmak yerine sahip olunan bir varlık olarak algılandığı bir düzeni tesis eder. Her ne kadar modern dünyada insan hakları kadının insan haklarını da içeriyor gibi ele alınsa da, insan hakları etiğine ilişkin yasalar antropolojinin ortaya çıkardığı sembolik düzenin yasaları karşısında fazla güç kazanmamıştır. Uluslararası ve ulusal hukukun modern insan haklarına dayandığı ülkelerde bile ilişkiler halen törenin ve toplumsal bilinçdışının ataerkil yasalarına göre yaşanmaktadır.

Yukarıda saydığım sebeplerle ikinci dalga feminizm uygarlığın, dilin, kültürün sembolik düzenini sorgulamadan kadınların özgürleşemeyeceğini söyler. Bu düzen kadınları erkeklerden farklı, hatta radikal anlamda farklı, “bambaşka” olarak inşa ederken onla-

rın kendilerine özgü farklılıklarının insanların dünyasında veya kültürde ortaya çıkmasını engellemektedir. Lacan'ın sembolik sistemde konuşan öznenin hep *fallus* göstereni tarafından işaretlendiği, sembolik sisteme girişin babanın yasasının tanınması koşuluna dayandığı, kadın diye bir şey olmadığı, kadının keyif alışının bu sembolik sistemde bir dili olmadığı gibi saptamaları farklılık feminizmini etkilemiştir. Farklılık feminizminin buradan yola çıkarak bir feminist politika geliştirdiğini ve dişil özellikleri yeniden değerlendirmeye giriştiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede annelik, bakım, doğa ile kadının ilişkisi vs. gibi, Simone de Beauvoir'a göre kadının ikinci cinsiyet haline gelmesine yol açan geleneksel değerler yeniden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Örneğin Adrienne Rich akıl ile duygu arasındaki karşıtlığı sorgulamış ve kadının duygusal ve heyecanlarla harmanlanmış akıl yürütmesini duyguları bastıran erkek aklı karşısında yeniden değerli kılmaya girişmiştir (1976). Carol Gilligan *Kadının Farklı Sesi* adlı eserinde pratik hayatta kadınlara özgü bir düşünme biçimi, ahlaki karar verme biçimi olduğunu öne sürmüştür (1982). Buna karşın işte bu feminizm de sıklıkla özcülükle ve geleneksel değerleri, son çözümlemede ataerkilliği güçlendirmekle suçlanmıştır. Sorun bu farkların kökeni sorusunun yeterince tartışılmaması, oluşum sorusunun hiç açılmamış olmasıdır belki de.

Çatharine MacKinnon doğal farklara başvuran sistemin hiyerarşik bir tahakküm sistemi olacağını vurgular. Birinci gün bir fark koyulur, ikinci gün bu farka göre insanlar bölünür, ayrıştırılır; üçüncü gün ise bölünen ve ayrışan gruplar arasında hiçbir akli dayanağı bulunmayan bir tahakküm ilişkisi kurulur. Kadınların farkı nedir? Simone de Beauvoir'ın sözün ettiği mutlak farklılık mıdır? Mutlak fark kadını insanlıktan dışlamaya yarar. Sözü edilen farklılık göreceli farklılık da olsa mutlak farklılık da olsa kadınların erkeklerden farkı, erkeklerin kadınlardan farkı değil midir? Peki bu farklılıklar eşitsizlikleri açıklamaya yeter mi? Neden, onların aralarında da pek çok farklılıklar olduğu halde erkekler bir grup olarak kadınlardan daha güçlü, değerli, ayrıcalıklı ve özgürdür? İşte bu soru

bizi üçüncü dalga feminizme getiriyor. İktidarın kadın bedeni ile ilişkisi nedir sorusunu yanıtlamak için ihtiyacımız olan kavramsal donanımı bize veren de bu çerçevedir. Hilde Lindemann'ın dediği gibi, üçüncü dalga için feminizm ne eşitlik ne de farklılıkla ilgili bir meseledir, feminizm aslen iktidarla ilgili, iktidar üzerine bir düşünümdür (2004).

Joan Scott, toplumsal cinsiyetin temel ve birincil bir iktidar alanı olduğunu söylemiştir (1988). İktidar, kültür ve tarih aşırı bir biçimde, kadınlar ve erkekler arasında eşit olmayan bir biçimde dağılmıştır; burada bir asimetrinin varlığı aşikârdır. Bu asimetriye çeşitli adlar vermek mümkündür: “Eril tahakküm”, “kadınlara boyun eğdirilmesi”, “ataerkillik”, “sistemli kadın düşmanlığı”, “fallokrasi”, “kadınların ezilmesi”, “kadına karşı ayrımcılık”, “kadın düşmanlığı” gibi... Bu asimetrinin diğer bir adı da “toplumsal cinsiyet”tir. Toplumsal cinsiyet tarihsel bir olgu olarak değil, bir “norm” olarak düşünülmelidir. Çeşitli tarihsel durumlarda toplumsal cinsiyetin etkilerini betimleyebiliriz, ama felsefi bakımdan asıl sorun toplumsal cinsiyetin reçete edilmesi veya dayatılmasıdır. Reçetede ki norm insanlar üzerinde etkili olduğunda insanların davranışlarını belli bir biçimde yontar, şekillendirir. Böylece, insanlar arasındaki toplumsal ve tarihsel farklılıkları üreterek onları kadınlar ve erkekler olarak ve başka şekillerde böler. Toplumsal cinsiyet kadınlara ve erkeklere uygun varoluş ve davranış biçimlerini reçete etmekle kalmaz, onlar arasında bir iktidar ilişkisi de tesis eder. Erkekler ne yapmalıdırlar ve ne hak ederler, kadınlar ne yapabilir ve ne hak ederler? Erkekler eve ekmek götürmeli, kadınlar öncelikle çocuk doğurup onlara bakmalıdır. Böylece erkeklerle kadınlar arasında ekonomik gücün erkekte olduğu bir iktidar ilişkisi kurulur. Kadın güçsüz bir varlık haline geldiği için erkeğin çeşitli şekillerdeki kötü muamelesine katlanmak ve mutsuz olduğu halde onunla ilişkisini sürdürmek zorunda kalır. Kadın çalışsa ve ekonomik olarak güçlense de onu hâlâ kadın olarak kodlayan norm dolayısıyla çocuk bakımından ve işlerinden yine birinci derecede o mesuldür. Dolayısıyla iki kez ezilir ya da kendi yerine başka bir kadını ev emekçisi olarak

ikame eder ki, bu da yine bu işlerin dışı olarak kodlandığı bir durum yaratır ve erkekler ile kadınlar arasındaki asimetrik iktidar ilişkisini doğrular.

Toplumsal cinsiyet, kurumları da boydan boya kateder ve oradaki iktidar ilişkilerini üretir, kurar. Kadınları tabi olacakları konumlara, erkekleri de hükmedecekleri konumlara getirir. Dahası, bu iktidar ilişkilerinin doğal gibi gösterildiğini, doğalcı bir biçimde meşrulaştırıldığını da görmekteyiz. Nasıl sonbaharda yapraklar ağaçlardan düşer, yağmurlar yağar, göçmen kuşlar daha sıcak ülkelere göç ederse, kadınların erkeklere tabi hale gelmesi, erkeklerin onlara sahip olması da dünyadaki doğal dengenin bir parçası gibi gösterilir. Doğayı sorgulamak ne kadar saçma ise erkek ile kadın arasındaki iktidarı sorgulamak da o kadar saçmadır sanki. Doğayı, erkeği ve kadını yaratan Tanrı böyle olmasını uygun görmüştür. Tanrı'ya yapılan atf, sorulara yanıt arayan akıl yürütmelerin bir yerde, bir ilk öncülde ve hatta bir nihai adda sona ermesi gerektiğine işaret eder. Buna doğalcılığın metafizik arka planı diyebiliriz. Burada dinin eril bir yorumu yapılmış diye de düşünebiliriz. Tüm toplumsal düzen sanki doğal veya ilahi bir düzeni yansıtıyormuşçasına kurgulanır ama bu kurgunun aslında yaradığı ve yaptığı iş, toplumsal olarak üretilen eşitsizlikleri meşrulaştırmak, haklılaştırmaktır.

Oysa Hildeman'ın söylediği gibi, doğa bizim kabul ettiğimizden daha fazla farklılık üretiyor. Kültür cinsiyeti, XX ve XY kromozomlarına dayanarak, bedenlerin üreme ve cinsel organlarına ve ikincil cinsel özelliklerine işaret ederek erkekler ve kadınlar olarak ikiye bölüyor. Kadın ve erkek toplumsal cinsiyetleri de bu ikiye bölünmüş cinsiyete atfedilen anlamlar bütünüdür. Bununla birlikte doğada XY kromozomu, üreme organları ve sakal bıyık gibi ikincil cinsel özelliklerin eşlik etmediği bir bedenle birlikte bulunabiliyor. Bedenin içindeki üreme organlarıyla dışarıdaki cinsel organlar birbirini tutmayabiliyor. Doğa kategorileri bizim kadar önemsemiyor veya bizim kategorilerimiz ondaki farklılıkları görmeye veya kabul etmeye yetmiyor. Dahası çeşitli biyoloji teknolojileriyle bedeni yeniden üretebiliyoruz. İnsan artık ikincil cinsel özelliklerini değiştire-

rebiliyor, ameliyatla cinsel organlarını değiştirebiliyor. Ne var ki toplumsal cinsiyet trans kadın ve erkeklerin karşısına da dikilip onların hayatlarını zorlaştırmaya devam ediyor; gerçek kadın ve gerçek erkek biyolojik ve doğal olması gereken varlıklarmış gibi. Toplumsal cinsiyet kadınlığa ve erkekliğe sonradan katılanları kabul etmediği gibi, aradaki muğlaklıkları da dışlıyor. Ya kadınsınız ya da erkek, toplumsal cinsiyet bu varsayımın gücü sayesinde insanlar arasındaki tahakküm ilişkilerini dayatıyor, yeniden üretiyor.

Toplumsal cinsiyetin iktidar ilişkilerine tabi farkları kurduğunu söyledik ama kadın veya erkek olmak insanın toplumsal durumunda önemli sayılan pek çok farkla birlikte, başka farklarla iç içe geçmiş olarak işliyor. Sınıf, ırk, etnik köken, dinsel fark, yaş, eğitim, cinsel yönelim farkı, engelli olup olmamak gibi. Bunu akılda tutmak suretiyle üçüncü dalga feminizmin, iktidarı anlamaya, çözümlemeye çalışan, toplumsal cinsiyetin ahlaki inanç ve pratiklerimiz üzerinde nasıl etkili olduğunu açıklamayı deneyen ve böylece adaletsizliklere meydan okuyan bir akım olduğunu öne sürebiliriz. İktidar ilişkileri kim kime hesap verecek, kimin kim üzerinde neye yetkisi var, kim kimi affedebilir, kim kimi mazur veya hoş görebilir, kim affedilemez ve cezalandırılması gerekir gibi durumları belirler. Ancak bu durumları feminist etik bir bakış açısından sorguladığımızda bu belirlenimlerin hiç de meşru veya haklı olmadığını, bunların cinsiyetçiliğin, ırkçılığın, ayrımcılığın örnekleri olduğunu idrak ederiz.

Genel olarak feminizm üstüne bunları söyledikten sonra kadın bedeni ile iktidar ilişkisi sorunsalına girebiliriz. “İktidar” çok anlama gelecek bir kavram; onu hem toplumun kılcal damarlarına kadar sızmış tahakkümleri kastetmek için, hem siyasal egemenlik hem de daha genel bir biçimde “güç”, “kudret” anlamında kullanıyoruz. Feminizm açısından önemli iş, siyasal egemenlikte toplumun kılcal damarlarına kadar sızmış olan öznesiz ama öznelere biçimlendiren, üreten tahakkümün nasıl ilişkili olduğunu çözümlemek. Örneğin siyasal egemenliğin dili kadınları toplumsal olarak cinsiyetlendirdiğçe, modernliğin kadınlara açtığı kamusal alanı kapatıp kadınları ge-

leneksel rollerine hapsetmeye çalıştıkça bütün dünyada daha fazla kadın erkek şiddetinin hedefi oluyor. Bunu mümkün kılan yapıları, ilişkileri, mekanizmaları betimlemek gerek.

Siyasi iktidarın kadın bedeni üzerinde her zaman bir iddiası vardır. Kürtaj tartışması bunun en açık örneği. Kimi zaman zorla kısırlaştırma, doğurganlığı sınırlandırma, kimi zaman doğurmaya teşvik ve zorlama, iktidarın kadının doğurganlığını kadınların kendi kendilerini belirleme hakkına bırakmadığı ortadadır. Bununla sınırlı da değil: kadınların cinselliklerinin kontrol altına alınması, kadın cinselliğinin evlilik sözleşmesiyle sınırlandırılması, ayrılmak veya boşanmak isteyen kadınların erkek şiddetine karşı yeterince korunmaması, cinsel suçların erkek lehine örtbas edilmesi ve adil yargılanmaması, kadınların ne giyeceklerinin sürekli bir biçimde yeniden düzenlenmesi, bazı giyinme biçimlerinin teşvik edilmesi ve diğerlerinin baskı altına alınması siyasal erkin ve hukukun ataerkilliği aşmaya doğru gitmek yerine yeniden tesis ettiğini ve kadın haklarında geriye gitmekte olduğumuzu ortaya koyuyor.

Bununla beraber, kadın bedeni üzerinde yapılan tartışmalar siyasal iktidarın kırılganlığıyla doğru orantılı bir biçimde artmaktadır. İktidar siyasal açıdan ne kadar zayıf ve sorgulanabilir ise o kadar güç kazanma gereksinimi duyar ve bunun en kolay yolu da diğer erkeklere temel ortaklığı, ataerkil ittifakı hatırlatmaktır. Ege-
menin sembolik sistem içinde erkeklerin üzerinde kolayca anlaşabileceği yazılı olmayan kural, yasa ve kısmen bilinçdışı denklemlere müracaat etmesi, iktidarın kaybettiği gücü telafi etmek için ve ya daha çok güç kazanabilmek için toplumsal cinsiyet mekanizmalarını kullanmaya çalıştığını gösterir.

Bu noktada sanıyorum “iktidar” terimini biraz farklılaştırmaya da ihtiyacımız var. İktidar, egemenin kadın bedenini cinsiyetlendirmek için sembolik ve politik güç uygulaması, genel olarak, erkeklerin kadınlar üzerinde sahip oldukları güç ise buna “tahakküm” diyebiliriz. Kadınların tahakküme karşı güç kazanmasına ise olumlu bir açıdan bakmak gerekir, çünkü bu güçlenme özgürleşme olanaklarını açığa çıkaran bir biçimde kullanılabilir. Kadınların kendi bil-

dikleri yoldan gitmeleri, özerklik arayışları, hayatta kalmak için türlü stratejiler geliştirmeleri ve ezildikleri halde direnmekten vazgeçmemeleri iktidarın söylemine karşı kadınlardan yana bir sembolik mukavemetin de olduğunu gösterir. Aslında iktidarın kadın bedenini cinsiyetlendirmesine ve eve kapatma çabasına karşı bir kadın direnişi, hatta isyanı da gittikçe daha görünür hale gelmektedir. Bu hem sembolik mücadele hem de bir karşı koyma, eylemliliktir, ki kadınların da bir kendine güven oluşturma sürecine girmiş olduklarına işaret eder. Dinsel ataerkinin baskısına ve tahakküm çabasına karşı direnişin çerçevesi değişmektedir. Bu günümüzde eski cumhuriyeti savunmaktan çok, yeni bir feminist çerçeve içinden yapılmaya başlamıştır. Erkek şiddetine karşı direniş aynı zamanda da seküler yaşamın savunusunun yeni çerçevesi haline gelmektedir.

İktidarın kadın bedeni üzerinde kurduğu baskıya direnişi felsefi olarak nasıl temellendirebiliriz? Batı felsefesi tarihinde iki beden kavrayışı mevcuttur. Beden mekanik olarak veya organik olarak kavranabilir. Mekanik beden kavrayışına göre, psikofizik süreçler sebep-sonuç ilişkileri halinde çözümlenebilirler. Bununla birlikte, dünyayı anlamlı bir biçimde deneyimlememizi sağlayan yapılar nedensellik ile açıklanamaz. Fenomenoloji organik bedeni bir anlam sorunu çerçevesinde düşünür; yaşayan bedeni, dünyayla kurduğu yönelimsel ilişkilerden itibaren ele almayı önerir. Örneğin Merleau-Ponty bedende nesneleştirmeyen, işlek bir yönelimsellikten söz eder. Ben-başkası-şeyler sistemini bir katılım, bir iletişim sistemi gibi düşünerek “dünyanın teni” gibi bir ontolojik kavrama ulaşır (Merleau-Ponty 2012). Bu yaklaşımı yaşamın bir olumlanması olarak görmek mümkündür. Ancak fenomenoloji bu alanı, feminizmin açığa vurduğu gibi bir iktidar veya güç alanı, toplumsal cinsiyetin işlediği bir alan olarak ele almamıştır. Buna karşın “organik beden”in hayatta kalma, kendi bekası ve çıkarlarıyla ilgilenme karakteriyle tanımlanması 1947’den itibaren önce Artaud sonra da Deleuze tarafından eleştirilmiştir. Kapitalizm organlı beden ister; onun ekonomisinin asıl öznesi her şeyden çok kendi varlığını sürdürmeyi önemseyen bu bedendir. Deleuze Artaud’nun hiyerarşi-

ye, özdeşliğe, kuruma girmeyen yaratıcı “organsız beden”ini bir direnç makinesi, başka bedenlere eklemlenen bir makine olarak yeniden düşünür. Organsız bedenler organlarını kullanmayarak ekonomi-politiği kilitleyen bedenlerdir. Biyoiktidar üretim ve tüketim organları çalışan bedenlere ihtiyaç duyar. Kadınların organsız beden olması, doğurmaması, üretim organlarını devre dışı bırakması “organsız beden”e bir örnektir. Judith Butler da performans kavramıyla “yaratı beden”e yaklaşır. Ona göre beden, toplumsal cinsiyet normlarını icra ederek maddeleşmektedir. Normları üstlenir ama üstlendiği normlarla oynayabilir, onları kaydırabilir. Merleau-Ponty’nin bedeni fenomenolojik ve organik bir biçimde kavrayışı yeterince politik değil gibi görünürken, Deleuze bedenini kapitalizme bir itiraz olabileceğini fark ediyor (1983). Birey iktidarın bir etkisi, etkisi olduğu için de onun bir eklentisi, uygulayıcısı ve ifadesidir ama diğer yandan da birey normlara karşı eleştirel bir mesafe alabilir, onları sorgulayabilir, farklı davranışlar icat edebilir, hatta Deleuze ile birlikte diyebiliriz ki, bedeninin sınırlarını değiştirerek muhalif bir bedenselleşme meydana getirebilir. Sonuç olarak beden, iktidar ilişkilerinin edilgin bir işlevi değil, etkilerin ve imkânların gerçek, yaşayan bir bileşimidir. Her zaman bir durum içinde bulunuruz ama her zaman o durumu değiştirecek bir şeyler yapabiliriz. Bize iktidarın ne olduğunu söyleyecek bir meta yasa yoktur; iktidarın ne olduğunu anlatabilmek için yasaların, normların ve bazı etkilerin tekrar tekrar nasıl üretildiğine ve kristalleştiğine odaklanmak gerekir. Tahakküm biçimindeki iktidarı çözümlemek ve daha da önemlisi kadınları güçlendirecek sembolik eylemler yapabilmek gerekir.

Şiddet Karşıtlığı Üzerine

Etienne Balibar'ın *Şiddet ve Medenilik*'ine

Feminist Bir Yanıt



ETIENNE BALIBAR'IN FELSEFESİ Althusserci yapısalcı bir Marksizmden yola çıkmıştır. Fakat Balibar'ın düşüncesini yapısalcılıkla sınırlayamayız. *Spinoza ve Siyaset* (1985) ve *Irk, Ulus, Sınıf*'tan (1988) itibaren Marksizmle de, *Şiddet ve Medenilik*'te (2010) küreselleşen dünyada şiddeti yeniden düşünmek suretiyle hesaplaşacaktır. Bugün Balibar'ın Marksist felsefeden uzaklaştığına, liberal geleneğin insan hakları gibi izleklerine yaklaştığına ilişkin eleştirileri sıklıkla işitebiliriz. Bu eleştiriler haklı olabilir. Fakat Marksist paradigmayı da insan hakları düşüncesini liberalizme teslim ettiği için ve başka dogmatik jestleri yüzünden eleştirebiliriz. Balibar şiddet sorunsalını ele alırken hem politikayı şiddetle ilişkisi içinde temellendirmeye hem de “devrim”i toplumsal hareketler bağlamında yeniden anlamlandırmaya girişir.

Balibar, Hannah Arendt'i yeniden okuyarak, ondaki politika ile şiddet arasındaki karşıtlığı bozar. Arendt'e göre *polis* (Eski Yunan kenti) politik bir söylem ve eylem alanı olarak doğal şiddeti dışlar. Politik eylemin alanı olan agorada “*agon*” anlamında şiddet, argümantasyon, fikri çatışma, farklı kanaatlerin çarpışması, dilin şiddeti hüküm sürer sadece. Balibar da politikanın şiddetsiz olmadığını söyler. Yalnızca *agon* olduğu için değil, kurumlar şiddet yoluyla kurulmuş oldukları için. Bazı kurumlar siyaset yapma imkânını ve-

rirler bize, diğerleri de bu imkânı ortadan kaldıracak şekilde işleyebilir. Balibar bu imkânın ortadan kaldırılışına şiddet karşıtlığıyla direnilebileceğini vurgular. Onun dilinde “şiddet karşıtlığı” çeşitli medenilik (*civilité*) stratejilerinden oluşur.

Peki bu şiddet karşıtlığı devrimci midir? Devrimler çağı liberalizmin bizi inandırmaya çalıştığı gibi çoktan geçti, kapandı mı? Buna “devrim” adını ne için kullandığımızı düşünerek yanıt verebiliriz. Balibar’a göre “devrim” tek bir model, önceden belirlenmiş siyasal örgütlenme biçimleri, iktidarı veya onu yerinden etmeye çalışan karşı şiddeti ele geçirme taktiklerinin toplamı anlamına geliyorsa, evet devrimler çağı geçmiştir. Fakat devrim kendiliğinden ortadan kaybolmayacak ekonomik, sosyal, kültürel, cinsel tahakküm yapılarını dönüştürmeyi hedefleyen kolektif bir siyasi hareket ise, devrimler henüz sona ermemiştir. Devrim çok genel anlamıyla “değişim” demektir; devrimcilik ise değişimi değiştirmekle ilgilidir. Tarihsel olarak kendiliğinden meydana gelen değişimin yönünü mümkün olduğu kadar eğip bükerek ayarlamak diyebiliriz buna. Ekonomik, sosyal, kültürel, cinsel tahakküm biçimlerinin vahim sonuçlara yol açmasını şiddete başvurmadan engelleyemeyiz. Derrida’nın “Şiddet ve Metafizik”te dediği gibi, bir “şiddet ekonomisi” içinde yaşarız: Evet, şiddetten tamamen arınmak imkânsızdır; saf bir şiddetsizlik yaşamın sonu, ölüm olacaktır. Fakat şiddetle mücadele etmek anlamsız ve gereksiz midir o halde? Hayır, şiddetin biçimlerini birbirinden ayırt etmemiz gerekir. En kötü şiddete karşı daha az şiddetle mücadele etmeye çalışmalıyız. Daha az şiddet, son çözümlemede güçler dinamiği içinde çok daha büyük bir güç olabilir; etkisi karşı şiddetin etkisinden çok daha fazla ve yıkıcı olabilir. Kimi zaman düzeni en çok rahatsız eden ve ona en sarsıcı darbeyi vuran şiddet, şiddet karşıtı bir siyasettir. Derrida “Şiddet ve Metafizik”te, Gandi’nin şiddet karşıtlığını pasifizm olarak görenlere yanıt verirken onun düzeni sarsıcı etkisine işaret eder. Gandi’nin direnişi de büyük bir şiddettir.

Balibar’ın Marksist devrimciliğin karşı şiddetine yaptığı eleştirisi klasik bir eleştiridir aslında. Özgürleşme, eşitlik gibi gelecekte ula-

şılması hedeflenen ahlaken iyi ve asil amaçlar uğruna insanları inciten, feda eden, yaralayan, öldüren kaba şiddeti araç olarak kullanan özne bu yolda kaçınılmaz olarak dönüşecektir. Amaçlar ile araçlar arasındaki zıtlık failin kendisini özne olarak kaybetmesine, kendisine ihanet etmesine, yabancılaşmasına yol açar.

Şiddet karşıtlığı nedir ve karşı şiddetten nasıl farklıdır? Karşı şiddet insanın kendisine veya bir başkasına uygulanan şiddete aynı veya benzer türden bir şiddetle karşılık vermesidir. Kaba şiddete kaba şiddetle karşılık verilmesi gibi. Oysa şiddet karşıtlığı bunun yerine, dayak atmayı, zalimliği engelleyen bir dizi strateji geliştirir. Durumu krize sokmak, gerilimi kullanmak, belli bir miktar güç uygulamak suretiyle insanları bir araya getirip bir amacı gerçekleştirmek için harekete geçirmek gibi... Şiddet karşıtlığı da kurumları dönüştürmek için güç uygulanmasıdır. Bunu yaparken amaç, Balibar'a göre, diğer gruplar üzerinde tahakküm kurmak değil, kapitalist sisteme darbe vurmak olmalıdır. Kapitalizm "aşırı şiddet"tir, zira doğayı ve insanları yok eder; çoğumuzu yoksullaştırır, işsizleştirir, gereksizleştirir, temel ihtiyaçlarını karşılayamaz, yurttaşlık haklarını kullanamaz hale getirir. Bu durumda yapılması gereken şey, siyaset imkânını ortadan kaldıran egemenlikleri, özneleştirici şiddet karşıtı stratejiler kullanarak rahatsız etmek, bozguna uğratmaktır. Balibar için direniş siyaset imkânını ortadan kaldıran karşısında kendi özneliğini yeniden kurma sürecine girmektir. Devrimci hareket ona katılanları özne olmaktan çıkış sürecine sokmak yerine özneleşmelerine imkân verebilir mi? Devrimci bir hareketi içerden medenileştirmek mümkün müdür? Devrimci harekete "medenilik" denen şiddet karşıtı stratejilerin girmesi, medeniliği toplumsal dönüşümün tam kalbine sokacaktır.

"Aşırı şiddet" *Şiddet ve Medenilik*'te Balibar'ın başlıca kavramlarından birisidir. Bu, onun başka bir şeye çevrilebilir, tahvil edilebilir (*convertible*) olmayan şiddete verdiği addır. Bu türden bir şiddet dil, diyalog, dolayım, yeniden adlandırma, yeni bir bakış açısı keşfetme, araçları, akıl adamları vs. devreye sokma yoluyla ötekilerle daha adil kurumlarda yaşamaya doğru evrilmeye, diyalektik

bir biçimde aşılmaya izin vermez. Aşırı şiddet biçimlendiricidir, ama üretken, doğurgan, verimli değildir. Oysa bazı gerilimler doğurgan olabilir; yeni bir kurumsallaşmaya doğru adımların atılmasına, baskıyı azaltan, tahakkümden korunmayı sağlayan yeni sınırların koyulmasına yol açabilir. Olumluluk çoğunlukla siyasi bir erdem değildir. Uysalca sıranızı bekler ve kurumsal şiddetin sessizce içinizden geçmesine izin verirseniz, zamanı geldiğinde, size de, özellikle de erkekseniz, o kurumda daha iyi bir konum bahşedilebilir. Buna karşın itiraz, kişiler uysal olmadıkları için bedel ödeseleler de, kurumları kendi pratiklerinin hesabını vermeye, daha rasyonel olmaya, yeni standartlar koymaya zorlar. İtiraz etme, bir şeyi verildiği gibi kabul etmeme, alternatif üretme, hatta sorgulamaya fırsat vermeyen normal rutini sekteye uğratma da şiddettir; ama eğer daha eşit ve adil bir düzeni hedefliyorsa, dönüştürücü, ilerletici, verimli bir şiddet olarak görebiliriz bunu. Kurum itiraza, eleştiriye, kişisel bir tavra geçit veriyorsa orada dönüşüm imkânı vardır. Aşırı şiddet karşılıklı etkileşim ve dönüşüme kapı açmaz, adil kurumlara doğru evrilemeyen, başka bir şeye tahvil edilemeyen (*inconvertible*) şiddet türüdür.

Aşırı şiddete birçok örnek verilebilir. Örneğin savaş esnasında uygulanan aşırı şiddet, bedende tinsel ve düşünsel öğeyi bastırarak onu ultra maddesel bir hale getirir. Fethi Benslama'nın işaret ettiği gibi, insanların başına katliam, soykırım gibi felaketler gelmesinin koşulu, doğulan coğrafyadan, kök salınan topraktan kovulma, ait olunan cemaatten, ulustan veya tüm toplumsal bağlardan kopartılma, ya da devletin vatandaşlığından çıkartılma değildir sadece. Bu deneyimi yaşayanlar insan türüne mensubiyetten de atılırlar, insanlıktan kovulurlar. Bu duruma düşürülen bir insan ne topluma ne de insanlığa mensup olmadığı için derhal bedensizleştirilir. Organik bir bedene sahip değildir artık; bedensel bir bütünlüğü kalmamıştır, şiddete ve yağmaya açık bir organlar topluluğundan ibarettir. Kişinin kendisine veya kendi bedenine ait değildir bu "bedensiz organlar"; zaten ortada ne ahlaki statüsü olan bir "kişi" ne de bir "kendi" kalmıştır. Bedensiz organlar hiç kimseye ait olmadıkları için orta-

lık malıdır. Onlara şiddet yoluyla el koyan tarafından satılabilir, bilabedel mübadele edilebilir, israf edilebilir, imha edilebilirler. Organların çalındığı, erkeklerin döl oldukları için öldürüldüğü, kadınların doğurgan rahim oldukları için tecavüze uğradığı bu organ pazarında öteki, anlamın bir başka kökeni değil, bir organdan ibarettir. Aşırı şiddetin etkisi, seçim yapan bir varlık olarak ötekini, ötekinin haklarını, özgürlüğünü ortadan kaldırmak, ötekini konuşan bir varlık olabileceği yerlerden kaydırmaktır. Aşırı şiddet insana bir sınır koymaz aslında, onu sınırlandırmadan yersizleştirir, ondaki kişiyi ortadan kaldırmak hatta onu bedensizleştirmek, madde-nin sessizliğine ve otomatizmine gömmek ister.

Soykırımlar, etnik temizlikler aşırı şiddet kavramıyla düşünülmelidir elbette. Fakat aşırı şiddet savaş bilfiil olmadığı zaman da vardır. Balibar’a göre totalitarizm sonrası Avrupa’da da şiddet artık aşırı şiddet biçimini almıştır. Örneğin göçmenlerin, yabancıların maruz kaldığı ayrımcılık ve dışlama, yükselen ırkçılık ve milliyetçilik ve bunların zemini olan işsizlik üreten kapitalizm aşırı şiddet kavramıyla ele alınmalıdır. Balibar bu aşırı şiddetin özel ve kamusal alan ayrımını bozan bir biçimde işlediğini belirtiyor. Aşırı şiddet yalnızca kamusal alana ait fenomenleri açıklamıyor, özel alandaki ilişkileri betimlemek için de başvurulabilir ona. Buna karşın, bu kavram *Şiddet ve Medenilik*’te aile içi şiddet bakımından sınırlanmamıştır. Ben burada Balibar’ın şiddet üzerine düşünümünü feminist bir sorunsal, aile içi şiddet bağlamında değerlendireceğim.

Aile içi şiddetin içinde büyümüş, yaşamış, kendini gerçekleştirmek, özgürlük alanını genişletmek için çeşitli stratejilerle donanmış, bu şiddetin içinde yıpranmış kadınlar olarak hepimiz Balibar felsefesinin bir terimini kullanarak ifade edersek “aşırı şiddet”in ürünleriyiz. “Aile içi şiddet” terimini kullanırken kastım aile bireylerinin toplumsal cinsiyetten, erkek, kadın, kız, oğlan olmalarından bağımsız olarak birbirine uyguladıkları şiddet değil, ailede erkeğin kadına, çocuklara ve diğer aile bireylerine uyguladığı şiddettir. Batıda eviçi şiddet (*domestic violence*) terimi evliliği veya birlikte yaşamayı, ortak bir evi varsaydığı için aynı evi paylaşmadan yaşanan

ilişkilerdeki şiddeti kapsamamakla eleştirilmiş, daha geniş bir kavrama ihtiyaç duyulmuştur. Bu bağlamda kullanılmaya başlanan semsiye kavram “özel hayattaki partner şiddeti”dir. Türkiye’deki feminist hareketin de, 1980’lerden beri revaçta olan “aile içi şiddet” teriminden uzaklaşıp “erkek şiddeti” terimini kullanmaya meylettği fark edilebilir, fakat bu yeni adı kullanmayı engelleyen ve eski adın dolaşımda tutulmasını gerekçelendiren bir olgu var. Türkiye’de siyasi iktidar kadını erkek şiddetine karşı korumak yerine muhafazakâr bir siyasi duruş benimseyerek, aileyi destekleme politikalarını tercih ediyor. Dilini buna göre belirleyen feminist hareket de güçlü ailenin şiddete bir çözüm değil, şiddete dayalı bir kurum olduğunun altını çiziyor.

Radikal feminizm, şiddeti bazı ailelerde olan, bazı ailelerde olmayan bir sosyolojik olgu olarak görmek yerine, aile kurumunun tarihsel bir biçimde ataerkil bir kurum olduğunu, şiddetin ailenin yapısına ait olduğunu vurgular. Balibar da her kurumun şiddet ürünü olduğu genel ilkesini olumladığı ölçüde bu radikal feminist savı kabul edebilir. Her kurum şiddetin ürünü ise, bu aile için de geçerli. Aile, kendilerini uygarlaştırmış veya eğitilmiş bireyler tarafından ne kadar dönüştürülmüş olursa olsun, kriz noktalarında, o bireyleri aşan kurumsal geçmiş ve aşıldığı düşünülen tarihsel pratikler, en alternatif ailelere dahi musallat olabilir. Lacan’ın dediği gibi bilinç-dışı bizim tarihimizdir.

Feminist bir bakış açısıyla aşırı bir şiddet biçimi olarak aile içi şiddetin bedeni ultra maddesel, ultra nesnel bir varlık üretecek şekilde toplumsal cinsiyetlendirdiğini öne süreceğim. Toplumsal cinsiyetlendirme, kadınların büyük bir çoğunluğu için bir aşırı şiddete maruz kalma sürecidir. Aile içi şiddet bedensel sınırları katılaştırır, kişinin kendini ifade etmesinin koşullarını ortadan kaldırır ve bu sürecin bir etkisi olarak aşkınlık imkânı elinden alınmış, içkinliğe indirgenmiş kırılğan bir özne üretir. Simone de Beauvoir’ın *İkinci Cins*’te öne sürdüğü gibi aşkınlık insanın varlığına aittir. Aşkınlık imkânını kaybetmek, özgürlüğünü kaybetmek, özel alanda bir bakım rutininin yinelenmesi dışında, dünyada kalıcı bir şey, bir eser,

bir kurum meydana getirme yeteneğinin tarihsel ve toplumsal sebepler yüzünden sekteye uğramasıdır. Aşkınlığın kaybı halinde kadın varoluşun içkinlik boyutunda sömürülen bir varlık haline gelir. Bu içkinlik, *doğa veya fıtrat değil*, mutlak bir biçimde kadının sahip olunacak bir nesne olarak eşit ve özgür olmaktan çıkarılmasıdır. Özel alandaki içkinlik, aşırı şiddete maruz kaldığında ondan kolay kolay kaçamayacak bir varlığın, hapsoldüğü, işkencenin hiç bitmediği bir mahpusaneye dönüşebilir kolaylıkla.

Aile içi şiddet ve kronolojik veya gelişimsel bir biçimde onun ardından gelmeyen, hatta aile şiddetiyle eşzamanlı olan, onunla ittifak eden sokaklardaki, okuldaki, mahalledeki, kurumlardaki, hukuktaki, devletteki şiddete maruz kalarak hayatta kaldık, her şeye rağmen kalmaya çalışıyoruz. Direnişteki yerimizi elimizden alan, çözümümüzü işgal eden direniş örgütlerindeki şiddete karşı da mücadele etmek zorundayız. Hayatın her alanında kendimizi ifade etmeye çalışırken en kolay yoldan ve bedel ödeme endişesi duymadan bizim üzerimize boşalacak eril şiddete karşı kendimizi sürekli bir biçimde kollayarak, çeşitli dolayımrlarla, tavizlerle o şiddete sınır koymayı deneyerek bir günü daha geçiriyoruz. Tacize uğramamış, fiziksel şiddet görmemiş olanımız yok diyebileceğimiz halde, bütün hikâyemizin nihayetinde bir mağdur hikâyesi değil de kıvanç duyulacak bir hayatta kalış hikâyesi olması için uğraşıyoruz.

Evin reisinin baba, babanın da metaforik bir biçimde “kumandan” olarak sembolik olarak konumlandırıldığı okullarımızda, ailenin bu kavramsallaştırılması militarist bir itaat toplumu içinde yaşamaya biçimlendirildiğimizi, aşırı şiddetin ultra maddeselleşmesi sayesinde cinsiyetlendiğimizi gösterir. Pınar Selek’in *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*’ta anlattığı gibi ordu, biyolojik kadınların olmadığı, dayak yiyenin kadınsılaştırıldığı veya çocuklaştırıldığı şedit bir ailedir (2008). Bu düzen de erkeğin kendisini sembolik bir biçimde emirlerine sorgusuz sualsiz itaat etmelerini beklediği aile bireylerine aşırı şiddet uygulama hakkına sahip bir kumandan gibi konumlandırmasını pekiştirir. Vatandaşlık eğitiminden askerliğe kadar, dinin ataerkil yorumundan egemenin keyfi icraatına kadar aşırı şid-

det, tabi kılınanın yaşamı ve ölümü üzerine tasarruf etme hakkını kendinde görerek sonraki icraatını meşrulaştırır. Bir kadını öldürdükten sonra, “O da bana kendini öldürtmeseydi” diyebilecek bir erkeği üretebilecek kadar... Bu erkek kadını onun özgür iradesine, tekilliğine tahammül edemediği için öldürmüştür. Ama onun gözünde cinayetin sorumlusu bu biricik hareket yeteneğinin hâlâ imha olmamış olmasıdır. Toplumsal cinsiyetin asimetrik iktidar ilişkileri yaratarak işlediği ve bunun da “iktidar” olduğu söylendiğinde, çok soyut bir şey söylenmiş gibi gelebilir kulağa. Oysa kimlerin yaşayacağı kimlerin öleceği, kimlerin özgür olacağı kimlerin olmayacağıyla ilgili bir söz bu.

Türkiye’de devlet kadını değil, aileyi destekliyor; kadının aileye tabi kılındığını, anneliğe ve yeniden üreme işlevine indirgendliğini hepimiz uygulanan sosyal politikalara bakarak olgusal düzeyde biliyoruz. Soru, bununla devletin uyguladığı şiddet arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusudur. Bunu muhafazakârlık olarak tarif etmek meselenin yapısal şiddet boyutunu açıklamaya yetmez. Toplumda kadına karşı şiddetin gittikçe artmasının fenomenolojik bir betimlemesini, açıklamasını yapmaya ihtiyaç var. Çoğunluk demokrasisi nasıl erkek tahakkümü veya diktatoryası haline geliyor? Ayrıcalıklı olmayan nüfusun büyük bir kısmını gözden çıkarılabilir, atılabilir adam, kadın ve çocuklar oluşturmaktadır. Balibar’ın düşünce yol-daşı, psikanaliz ve politika üzerine yoğunlaşan Bertrand Ogilvie, *Atılabilir Adam (L’Homme jetable)* adlı kitabında (2012) şöyle diyor: “‘Atılabilir adam’ gereksizleştirilmiş, bir işe yaramayan, işsiz, güvencesiz, hakları ve bir geleceği olmayan adam demektir. Yurttaşlık hakkını da sadece oy verirken kullanabilir. Demokrasi içindeki rolü, liderlerin önceden belirlediği parti listelerindeki adayları onaylamakla sınırlanmıştır. Neoliberal sistem artık ona kendi durumunu açıklayacak bir anlatı verme zorunluluğunu da duymamaktadır.” Ogilvie’nin bu anlatısına Türkiye’ye bakarak şunları da ekleyebiliriz: Sistem atılabilir adamı uzun süre zorunlu fakat son derece kötü, niteliksiz bir eğitimle oyalar, hayata geciktirir. Bu eğitim korkunç bir rekabet sistemi olan test sistemine dayanır. Müfredat

gereksiz bir biçimde ağırlaştırılır, sınavlar gittikçe zorlaşır, çünkü hedef öğretmek değil, ilerde iş bulacak yüzde biri seçip atılabilir adam olacak yüzde doksan dokuzu elemek, heba etmektir. Bu rekabet sistemi içinde başarılı olamayan kişi, atılabilir adam haline gelmesinden sadece kendisini sorumlu tutmalıdır. Bununla beraber sistem atılabilir adamın uysal olmasını ister; boyun eğmeli, gönüllü köle olmalıdır. Tek başına çaresiz bırakılmaya, kaderine terk edilmeye razı olmalıdır. Özgürlüğünü zaten çoktan unutmuştur, onun özgürlüğü kimliğinden ibarettir. Bu kimlik de dinsel veya etnik kimliğiyle toplumsal cinsiyetinin bir alaşımıdır. Kadınlar, Başbakanımızın dediği gibi, en az üç çocuk doğurmalıdır, çünkü çocuk tüketimi artırır. Büyüyünce iş bulamayacak çocukları yaşatmak, okutmak için aile yapabileceği her türlü fedakârlığı yapar, fakat sonuç, kaçınılmaz olarak, daha çok atılabilir adamın üretilmesidir. Atılabilir adamların likide edilmesinin en kârlı yolu elbette savaştır.

Balibar'ın da, Ogilvie'nin de düşüncesinde atılabilirliğin toplumsal cinsiyet boyutu, cinsiyet farklılığının bu bağlamda nasıl farklı yaşantılar, deneyimler doğurduğunun kavramsal ifadesi eksiktir. Siyasal özneliğini, eyleyen ve katılan bir yurttaş olma özneliğini kaybeden atılabilir adam, nasıl oluyor da, Balibar'ın terimiyle, "ultra-özneleşiyor"? Bu soruyu yine Türkiye bağlamına bakarak şöyle yanıtlayabiliriz: Atılabilir adam egemen iktidarla toplumsal cinsiyet sayesinde bir özdeşleşme kurarak, böylece kadına ve çocuğa tahakküm ederek, onları hizmetkârı haline getirerek "ultra-özne" oluyor. Devlet destekli aile, atılabilir adamın şiddet yoluyla, şiddet uygulayarak özneleştiği yegâne yerdur.

Atılabilir erkekleri üreten neoliberal küresel düzende bu erkeklerle egemen erkek figürü arasındaki ilişki sembolik olarak nasıl kurulmaktadır? Mevcut ayaktakımı diktatoryasını açıklamak için yoksulluk, sınıfsal statü kaybı ve psikolojik açıklamalara başvurmak elbette gereklidir. Buna ekonomik gücü azalan veya gelecek umudu olmayan erkeğin egemenin aşırı şiddet uygularken sergilediği kendiliğindenliğe, rahatlığa, keyfiliğe duyduğu hayranlığı ve saf güç karşısında yaşadığı büyülenmeyi de ekleyebiliriz; bu ezik-

liğin bir telafisini sağlar ve mimetik bir tekrarı da mümkündür üstelik. Egemenlik şedit bir eril figürde vücuda geldiğinde, her şeye sahip arkaik bir baba gibi yasayı deldiğinde veya yasayı askıya aldığı anda ortaya bir erkek kardeşler ittifakından daha farklı bir yapı çıkar. Diğer kardeşlerin özne konumlarını kaybettikleri veya riske ettikleri bu egemenlik korkutucu olduğu kadar büyüleyicidir. Burada erkekler arasında şiddetin ezenden ezilene doğru, üstten alta yayılarak aktığı bir şelale oluşur. Egemen bağırıp çağırıp, vurup kırıkça, kadınların varlıklarını düzenledikçe, bedenlerini cinsiyetlendirdikçe medeni ilişkiler de değişmeye başlar; kadın yalnız kocası tarafından değil, sokaktaki erkeğin de, mesela dolmuş şoförünün de, azarlayacağı bir varlık olarak kurulur. Özne olarak konumunu ev dışındaki hayatın her köşesinde, kamusal alanda, sokakta yitirmeye başlar. Bu süreç onun dışardaki, dünyadaki varlığının başlı başına bir suç olarak algılanmasıyla nihayete ulaşacaktır. Şiddetin sudûr ederek, toplumun kılcal damarlarına, en sıradan insan ilişkilerine kadar sızdığı böyle bir toplumda, cinsiyet farklılığı düşünülmeyi bilhassa hak etmektedir, çünkü kadınların ve erkeklerin atılabilir olarak kurulmalarında önemli bir fark vardır. Neoliberal, anti-demokratik kapitalist bir tahakküm sisteminde elbette kadınlar da erkekler gibi atılabilir olurlar, “atılabilir”ler elbette, ama kadınlar sadece atılmazlar, öldürülürler. Öldürülmelerinin sebebi kaza veya akli melekelerin devre dışı kaldığı bir cinnet ânı değildir; öldürülebilirlikleri bu düzende bizi kadınlar ve erkekler olarak üreten yapısal şiddetin özüne aittir.

Yapısal şiddetin bedelini herkes ödüyor, fakat en çok da en zayıf halka olan kadınlar ödüyor bu bedeli, üstelik hayatlarıyla... Her atılabilir erkeğin egemeni taklit ederek rahatça ve hesap verme zorunluluğu duymadan şiddet uygulayabileceği, şiddetini boşaltabileceği, üzerinde tahakküm kurabileceği en az bir kadın mutlaka bulunur. Üç kadını öldürmüş adam, televizyondaki evlilik programına çıkıp kendisine yeni eş arayabiliyor. Kadın öldürmenin normalleştiğine, bir azınlık üzerinde etkili olan entelektüel sosyal medya bir yana bırakılırsa, kabul edilebilir hale geldiğine delalet eder bu

semptom. Kadın öldürmek erkekler arasında övünülecek bir konudur, utanılacak bir davranış değildir, çünkü eril kimliği kurucu bir ögedir. Tıpkı karısının başının bağlı olmasının dindar erkeğin toplumsal ve siyasal kimliğini kurucu bir öge olabilmesi gibi. Kadın öldürme de, bilfiil öldürme veya sadece öldürebilme ihtimali olarak, erkek toplumsal cinsiyetinin bir ögesidir. Buna eril tazmin, ataerkilliğin modern hukuk düzeninin aşmış olacağı varsayılan imkânlarının geri dönüşü, modernliğe musallat oluşu mu demek gerekir? Peki trans cinayetleri de bu çerçevede açıklanabilir mi? Onların toplumsal cinsiyeti icra edişleri, biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki bağın zorunlu olmadığını ifşa eden bedenleri heteronormatif hukuku da rahatsız ettiği için, bu cinayetler katiller için daha da bedelsizdir.

Sonuç olarak tüm yasalar askıya alınabilse ve güvenilebilecek bir anayasa, bir hukuki çerçeve kalmasa bile, bir eril sembolik denklem var ki, o insana tarihte daima oradaymış, hiç değişmemiş olduğu hissini vermesine rağmen, yeniden geçerli hale getirilmeye çalışılan bir denklemdir. Söz konusu denklem kadınlara boyun eğdirilmesi işlevini yerine getirir. Yirminci yüzyıldaki kazanımlarının geri alınmasını veya çalınmasını sağlar. Erkeklerin ve kadınların bilinçdışına yeniden tüm gücüyle yerleştiği müddetçe, kadınların kendini belirleme, tanımlama, seçme, direnme hakkına saygı duyulmayacak ve tahammül edilemeyecektir. Bu sembolik denklem, eril bilinçdışında bir imha programı olarak işlemektedir: Ayrılmak, boşanmak, yeni bir yaşam kurmak isteyen, kendi arzusu doğrultusunda hareket eden, kendi hikâyesinin yazarı kadına hayat hakkı tanınmamalıdır. Egemenliğin siyasal programı, kadınların hayatını korumak amacıyla bu imha programını fark etmek ve işleyişinin imkânlarını ortadan kaldırmak için çalışmak yerine, onu güçlendirmekte, yaymakta ve kullanmaktadır. Ezen erkek ile ezilen (atılabilir) erkekler arasındaki tahakküm ilişkisi neden hınç üretmiyor ve nasıl olumlamaya, desteğe, rızaya çevrilebiliyor? Kadınların özgürlüğü, kendi bedenleri üstündeki söz hakkı ortadan kaldırılabilirdi için ezilen ile ezen erkek sembolik bir ittifak oluşturabiliyor ve

bu ittifak da ekonomik eşitsizliğin ezilene yaşattığı sıkıntıları hafifletiyor. Özne olmayış, nasıl bir süreç sayesinde ultra bir öznellik ile aşılabiliyor? Kadın düşmanlığı sayesinde ezilenin ezenle nasıl özdeşleştiğini göremezsek muhafazakârlığın da neoliberal sistemde nasıl rol oynadığını anlayamayız.

Hayatlarına kasteden şiddete direnmek için kadınlar şiddet karşıtı çeşitli stratejiler kullandılar. Ataerkil kurumlarla yaptıkları ittifaklar da buna dahil. Kimi zaman aydınlanma, bazen Kemalizm, bazen din, kocaya karşı aile, aileye karşı evlilik, evliliğe karşı profesyonel yaşam, sokaklar, dağlar ve hatta gerillalık da buna dahil. Taviz vermek bütünüyle onaylamak anlamına gelmez. Taviz vermek, hakkını savunmayı bırakmak, itirazı sona erdirmek değildir. Ne var ki aşırı şiddeti pazarlığa sokmak kolay değildir; zira her itirazın ve eleştirinin önünü baştan kesmek ister. Saldırgan, kendisine bağımlı olanların aynasında olumlu bir imgesiyle, bir replikasıyla karşılaşamayınca narsisistik bir kırılma, parçalanma yaşar. Zaten saldırması parçalanmışlığının göstergesidir; saldırganlık parçalanmışlığa parçalamayla tepki göstererek ötekinden parça koparmayı, onu parçalamayı arzulamaz mı? Bunun karşısında hayatta kalmak hiç de kolay bir şey değildir. Ölmemeyi başarmak, yaşamaktan daha fazlasını gerektirir. Her şeye rağmen “hayatta kalmak” yaşam-ölüm karşıtlığına indirgenemeyecek, varoluşun tam da yapısına, köküne ait bir imkândır. Bir imha makinesiyle karşılaşmalarına rağmen hayatta kalanlar, izle, ahitle, vasiyetle işaretlenmişlerdir. Ancak bu hayatta kalış, asla ölümün, geçmişin ve geleceği ortadan kaldıran mağduriyetin tarafında değil, yaşamın ve geleceğin tarafındadır. Her zaman evet’in, yaşamın koşulsuz olumlanmasının tarafındadır. Burada kullandığım anlamda hayatta kalış, yaşamın ötesindeki yaşam, hayattan daha fazla bir hayattır, çünkü basitçe şiddetin ardından ayakta durabilmek, yaşayan bir ölü gibi nefes alıp vermek değildir, mümkün olan en yoğun yaşamdır. Kadınlar feminist hareket içinde çeşitli dayanışma ağları oluşturarak, yeni politi-

kalar, yeni bir dil ve davranış biçimleri icat ederek mağduriyeti bir hayatta kalış deneyimine dönüştürmeye çalıştılar. Güçlenmek için birçok yol deneyerek yaşamak denir buna, zira imha makineleri, programları her yerde: ilk aile, ikinci aile, okul, profesyonel yaşam... Bir kadın için yaşamak, nihai ereği olmayan bir eylemlilik-tir; bir yaşama biçimi icat etmektir. Türkiye'deki feminizmler de başka yerlerdeki feminizmler gibi bu imha programlarını tanıma, onlara karşı şiddet karşıtı, medeni stratejiler kullanarak konuşma, davranma, eyleme ve bu eylem üzerine uzun uzun düşünmedir. Bu uzun uzun düşünme tefekkürdür; feminizm tefekkür ile eylemin birbirinden ayrılmazlığının en iyi sınıandığı alanlardan birisidir.

Cinsiyet Farklılığı ve Kuir Kuramı



CİNSİYET FARKLILIĞI sıradan bir biçimde anlaşıldığında, kadın ve erkek bedenlerini birbirinden ayıran fiziksel ve kimyasal farklılıklarla ilişkilendirilerek ikiye bölünür. Çeşitliliği ikiye indirgeyen büyük bir soyutlamadır bu. Fiziksel farklılıklar vücudun dış görünümüyle kimyasal farklılıklar ise iç dengesiyle ilgili farklılıklar olarak düşünülür. Kimyasal olan fiziksel özelliklerde dışa vurulur; fiziksel olanın arka planını oluşturur. Doğanın biyofiziksel ve biyokimyasal belirlenimleriyle insanı iki farklı varlığa bölerken, bir yandan da insanların üreyip soyunu sürdürme amacı güttüğünü söylersek doğaya bir erek sokmuş oluruz. Ardından toplumsal varoluş, bu doğaya onun ikincil bir ifadesi gibi eklenir. İnsanın normalliğinin heteroseksüel normlar tarafından inşası işte aşağı yukarı böyle bir akıl yürütmeye dayanır. Bunun teolojik versiyonunu da çok duyarız; sanki Tanrı eliyle doğaya giren ve oradan insani dünyaya yükselen bir erektir cinsiyet.

Feminizm, “toplumsal cinsiyet” kavramı yoluyla bu yaygın anlayışın varsayımlarını, özellikle kadınları özgürleştirmek adına sorgulamış, kuir kuramı ise bu sorgulamayı radikalleştirerek feminizmi heteronormatif bir söylem olmaktan çıkmaya zorlamıştır. Sıradan “cinsiyet farklılığı” mefhumunu kuran birçok varsayım vardır: Örneğin, fiziksel ve kimyasal farklılıkların kendi başlarına anlamlı olduğu kabul edilir. Oysa anlam tarihsel, toplumsal ve kültürel olarak kurulur. Maddi varoluşta sayılamaz kadar çok farklılık

içeren bir skala bulunduğu halde, kadın ile erkek kategorileri toplumsal yaşam üzerinde öylesine etkili olurlar ki, tüm bu farklılıkları bu iki farkın altına yerleştirerek sınıflandırabileceğimizi sanırız. Farklılıkların durağan olduğu ima edilir; ama farklılıkları gözlediğimizde onların kendilerini çoğalttığını, bir harekete girebildiklerini ve bu hareket içinde başka farklılıkları kendilerine ekleyebildiklerini, yani dönüştürdüklerini de saptayabiliriz. Teknolojinin bedene müdahale edip, onu yeniden yaratabildiği bir çağda, doğanın katı bir belirlenimden ibaret olduğu ve bir ereği olduğu gibi varsayımlar gitgide gözden düşmektedir.

Kuir kuramının feminist kuramdan doğduğu ve esasen Butler'ın feminizm eleştirisinden beslendiği bilinir. Butler 1980'lerin sonundan itibaren feminist kuramın felsefi açıdan önemseydiği üç düşünürü eleştirmiştir: Simone de Beauvoir, Julia Kristeva ve Luce Irigaray. Bu eleştiriler *Cinsiyet Belası*'nda (2010) Butler'ın tezlerinin arka planını oluştururlar. Bu yazıda önce bu eleştirilerin ana hatlarını hatırlayacağız. Ardından kuir kuramını cinsiyet farklılığını çoğulcu bir tarzda yeniden kavrayarak ele alıp alamayacağımızı sorgulayacağız.

Genel olarak, Butler toplumsal cinsiyet kavramını heteronormatiflik eleştirisinin merkezine koyar, cinsiyet farklılığı mefhumunu ise gereksiz, işlevsiz ve hatta zararlı bularak söyleminin dışında tutar. Neden cinsiyet farklılığı kuramları Butlercı kuir kuramıyla bağdaşamamıştır? Cinsiyet farklılığını yeniden düşünmek kuir kuramına bir şeyler kazandırabilir mi? Merleau-Ponty'nin ve Deleuze'ün beden anlayışları feminist kuram ve kuir kuramına içkin toplumsal cinsiyet ile cinsiyet farklılığı arasındaki gerilimin ortadan kalkmasına yarayabilecek açılımlar sunabilir mi?

“Toplumsal cinsiyet” kavramı hem feminizmde hem de kuir kuramında “norm” terimine sıkıca bağlıdır. Kuir kuramı genel olarak tüm insanların, özellikle de heteroseksüel olmayan insanların toplumsal olarak kısıtlanan özgürlüğünün önündeki zihinsel engelleri aşmayı hedefler. Birincil sorunu heteroseksüelliğin zorunlu olmasıdır. Heteroseksüelliğe bir varoluş biçimi veya seçim olarak

saygı duyulmalıdır; ama heteroseksüelliği destekleyen normların baskısı, başka türlü seçimlerin ve eğilimlerin özgürce yaşanmasını engelliyorsa bu normlarla mücadele edilmesi gerekir. Kuir kuramı heteronormatifliğin bir eleştirisi olarak geliştiği süreçte normlara ilişkin felsefî sorunun da daha zengin bir biçimde düşünüldüğünü görebiliriz. Norm nedir, normların işleyişini nasıl düşünmeliyiz?

Normlar toplumsal hayatta bedenleri birbirinden ayıran ve ilişkilendiren akışları, alışverişi sağlamakla kalmazlar, bazı bedenleri özneleştirir, diğerlerini özne olmaktan çıkarırlar. Judith Butler'ın normları ele alma biçimi Foucaultcu ve Lacancı yaklaşımlardan beslenir. Butler'a göre, Lacan'ın sembolik sisteminde konuşan öznenin yerini belirleyen normlar, Foucault'nun sözünü ettiği cinsellikle ilgili normlar gibi tarihsel, toplumsal, kültürel iktidar ilişkileri içinde inşa edilmiştir. Butler'ın Foucaultcu ve Lacancı çerçevelere yaptığı özgül katkı, normların üstlenilen ve altüst edilebilen davranış kuralları olduğunu bir performans kuramı geliştirerek açıklamasında bulunabilir. Lacan'ın anlatısında beden sembolik sistemde belli bir konumu almada bir rol oynamaz. Foucault'da da beden söylemler tarafından belirlenen edilgin bir varlığı andırır. Butler da ise performans kuramı, beden, davranış, tekrar kavramlarını beraberinde getirir. Butler bedenin kültürel normlarla nasıl karşılaştığını, onlarla ilişkisinde şöyle veya böyle hareket ederek, onları üstlenerek veya ihlal ederek nasıl toplumsal cinsiyetlendiğini çözümler. Burada "toplumsal cinsiyet" o kadar güçlü bir kavram haline gelir ki, bu süreç başlamadan önce ortada cinsiyet farklılığına sahip bir beden olduğunu varsaymak da gereksizleşir. Böylece "cinsiyet farklılığı" paradigması kuir kuramının dışında kalır.

Ben bu yazının ilk bölümünde Butlercı kuir kuramının Simone de Beauvoir'ın, ikinci bölümünde Irigaray'ın, üçüncü bölümünde de Kristeva'nın düşüncesiyle ilişkisini tartıştıktan sonra dördüncü ve beşinci bölümlerde cinsiyet farklılığını Merleau-Ponty ve Deleuze'den yola çıkarak yeniden düşünen yaklaşımlarla kuir kuramının bağdaşıp bağdaşamayacağını sorgulayacağım. Bu felsefelerden alınan ilham kuir kuramının "norm"larla ilişkimizi düşünme

çabasını nasıl etkiler? Kuir kuramını cinsiyet farklılığı mefhumuna açmak, doğayı, kültürü, tekniği normlar bakımından yeniden düşünmeyi gerektirecektir. Bu yöndeki felsefi çabalar kuir kuramının eşcinsel hareket içindeki konumunu güçlendirir mi, yoksa zayıflatır mı?

I

Simone de Beauvoir 1949'da yazdığı *İkinci Cins* adlı eserinde kadın sorununu felsefi bir düzlemde tartışmaya açtığında, kadının ezilmesinin sebebinin kadına özgü doğal farklılıklar olmadığını, ezilmeyi meydana getiren koşulların tarihsel ve toplumsal olarak oluştuğunu öne sürmüştü. Simone de Beauvoir'a göre kadının erkekle eşit olması için varoluşundaki aşkınlık imkânını dünyada gerçekleştirmesi gerekir; bu onun, bedenine erkeğin sahip olduğu bir mutlak Öteki olmaktan çıkıp kadınlığını özgür bir biçimde yaşamasını da mümkün kılacaktır. Beauvoir'ın radikal feminizmi kadınların erkeklerden özsel bir biçimde farklı olduğunu iddia etmeksizsin eşitlikte cinsiyet farklılığını yaşamayı talep eder. Onun metinlerinde sonradan icat edilmiş olan "toplumsal cinsiyet" terimi bulunmaz, ama *İkinci Cins* bu mefhumun bir ön şeklini çizer, onu adını koymadan yaratır aslında. "Kadın doğulmaz, kadın olunur" sözü, kendinde bir anlam taşımayan doğal cinsiyeti bir yana bırakarak, kadınlığın toplumsal ve tarihsel olarak kurulduğu kadınlık durumuna odaklanmaya davet eder bizi. Kadınlık durumunu Beauvoir hem felsefi olarak, yapısal bir biçimde açıklar hem de çeşitli disiplinlerden faydalanarak betimler. Ama elbette onun asıl sorunsalı, nasıl bu durumun dışına çıkılabileceğidir. Kadınlık durumundaki birine bu durumun dışındaki imkânlar nasıl açılabilir? İnsanlıktan dışlanmış olan kadın, insanı insan yapan imkânlarını gerçekleştirebileceği bir oluş sürecine nasıl girebilir? Nasıl hem insan hem de kadın olunabilir? Beauvoir'ın buna verdiği yanıt, kadının evin dışında, dünyada kendini gerçekleştirmesi gereğini vurgular. Ancak neden toplumsal cinsiyet, kadın olabilmek, yine de arzu edi-

lir bir şeydir? Dünyada kendisini gerçekleştiren kadın, tarihte eşi, benzeri olmayan, yepyeni bir heteroseksüel ilişkinin aşkınlığında ve cömertliğinde kendi farklılığını olumlayarak yaşamının bir yolunu arar gibidir.

Simone de Beauvoir'ın kadını erkeğin egemenliğinden kurtarmak için toplumsal, tarihsel ve kültürel olanla mücadele etmeyi önermesinin ve eşitlik talep etmesinin *Cinsiyet Belası*'nda Butler üzerinde olumlu bir etkisi vardır. Beauvoir bedenimizde kültürel dünyayı vücuda getirdiğimizi, onu giyindiğimizi, ataerkil kültürün bizim sürekli ve etkin bir biçimde icra ettiğimiz bir proje olduğunu görür. Dişi cinsiyetin doğal olduğu yanılsamasını yaratan şey, kadınların kendilerini ikinci cinsiyet haline getiren projeyi sürekli bir biçimde üstleniyor olmalarıdır (Butler 1986: 49). Feminizm, üstüne düşünülmemiş bilincin, toplumsal cinsiyet normlarını sorgulamaksızın üstlenme alışkanlığına yöneltilen yoğun bir dikkat pratiği, bu alışkanlığı kesintiye uğratan başka bir dil kurma çabası olarak betimlenebilir. Simone de Beauvoir'ı yorumlarken Butler şöyle der: Beden hiçbir zaman “kendisiyle özdeş bir fenomen değildir”; “bir anlam fırsattır; yüklendiği, üstüne aldığı anlamlarla bilinen sürekli bir yokluktur” (46). Beden bir durumdur; ama bu durum hep bir aşkınlık içerir. Bu durum toplumsal cinsiyetin dayatıldığı bir yer değildir yalnızca, aynı zamanda da seçildiği yerdir. Bununla birlikte, bugünden okunduğunda Beauvoir'ın metni bir muğlaklık içerir; “cinsiyet” ile “toplumsal cinsiyet” arasındaki ayrımın *İkinci Cins*'te açıkça yapılmamış olmasından kaynaklanan bir muğlaklıktır bu. Anatominin kendi içinde bir anlamı yoktur, ama içine doğduğumuz erkek egemen kültürde anatomi hangi toplumsal cinsiyetin bize dayatılacağını belirler. Beauvoir'ın düşüncesi toplumsal cinsiyet normlarını üstlenmenin insanın özgürlüğünü kısıtlayıcı etkilerini ifşaa eder ve kadınları kurban konumundan çıkaracak bir güçlenmenin yollarını araştırır. Butler, *Cinsiyet Belası*'nda Foucault'nun çözümlmelerini kullanarak Beauvoir'ı radikalleştirir: Butler'a göre, Beauvoir kültürden bağımsız olarak anlam taşımayan doğal bir cinsiyet olduğu varsayımını yapmaktadır. Bir “doğa”, “doğal cinsi-

yet”, kendiliğinden bir değeri olmayan bir olgu statüsünde olsa da, yine de öne sürülmüştür. Butler bu koyutlamanın toplumsal cinsiyetlendirmenin zemini olduğuna inandığı için ondan kurtulmamız gerektiğini düşünür.

Beauvoir *İkinci Cins*’te “kadın” terimini kullanır. Butler, *Cinsiyet Belası*’nda, bu kategoriye kullanmanın kadınlar arasındaki farklılıkların yok sayılmasına yol açacağını ve zorunlu heteroseksüelliğe hizmet edeceğini öne sürmüştür. Toplumsal cinsiyet edinilmiş olduğuna göre, kadın kategorisinde sayılmak için sürekli bir projelendirme, eyleme, ölçüsünü zaten mevcut normların belirlediği bir başarıma gerekecektir. Beauvoir’a göre doğal bir cinsiyet olgusu vardır ama bu doğal cinsiyet, cinsiyetin anlam yüklü olarak inşası için sadece bir vesiledir (Butler 1986: 1). Bununla birlikte Beauvoir’ın, heteronormatifliğin cinsiyet, toplumsal cinsiyet, arzu ve cinsel pratik arasında kurduğu zorunlu sebep-sonuç ilişkisini ne ölçüde kesintiye uğrattığı açık değildir. Kız çocuğunun, kadın toplumsal cinsiyetini üstlenecek, karşı cinsi arzulayacak ve heteroseksüel bir cinsel pratik içinde bulunacak olduğu varsayımı heteroseksüel kadını üreten, inşa eden bir varsayımdır. Beauvoir da lezbiyenlikten bahsetmiş olduğu halde, lezbiyenliğe dair bir sorgulamayı Beauvoir’da değil, onun bir takipçisi olan Monique Wittig’de buluruz (1992).

Beauvoir ile Butler’ı norm sorunu bağlamında nasıl kıyaslayabiliriz? Beauvoir kadını içkinliğe mahkûm eden normları ifşa eder. Oysa Butler bedenın yasayla ilişkisi içinde normları üstlenerek veya ihlal ederek cinsiyetlendiğini savunur. Beauvoir’ın normları düşünmesinin ontolojik arkaplanı varoluşçuluktur. Normları olgusallığımızda buluruz; onlar düşünülmemiş beden bilincine dayatılmışlar, bedenimizce üstlenilerek dünyada bir “durum”u oluşturmuşlardır. Ancak bu tarihsel belirlenmişlik aşılabilir, zira normları varlıkta tutan şey son çözümlemede bilinçli seçimdir. Burada düşünüm anahtar rol oynar, yeni vücuda geliş tarzları yaratabilir. Butler ise yasa ile ilişkisinden bağımsız olarak cinsiyetli bedenden söz edilemeyeceğinde ısrar eder. Bu iddianın kuramsal arka planında Lacancı psikanalizin “sembolik sistem” mefhumu durur. Sembolik

sistem imlemenin, anlam ifade etmenin sistemidir. Anlam, gösterilen, gösterenler arasındaki farklılıklar sayesinde belirlenir. Yani statik anlamların arkasında da dilin hareketi vardır. Lacan bilinçaltını bir dil gibi düşünür; ama dil sistemine giriş de ruhsal gelişimin hadım edilme karmaşasına tabi hale gelir. Lacan'a göre tüm ihtiyaçlarımız ânında karşılanırsa ve hiç eksiklik olmasaydı konuşmamıza da gerek kalmayacaktı. Yokluk, yoksunluk bir talebin ortaya çıkmasına, gösterenlerin bir arzuyu şekillendirmesine yol açar. Ancak arzunun herhangi bir ifadesi için, babanın yasasına tabi olmak, Öteki'nin yasasını tanımak gerekir. Lacan'a göre konuşan özne sembolik sistem içinde bir konum alır; "erkek" konumu gibi "kadın" konumu da fallus göstereniyle belirlenir. Bu gösteren örtülü, gizlenmiş olduğu için onun ne olduğunu da bilemeyiz. O halde cinsiyet farklılığı semboliktir; doğal veya biyolojik "cinsiyet farkı" diye bir şey yoktur. Bununla birlikte Lacan bir erkeğin kadın konumunu, bir kadının erkek konumunu alabileceğini de söyler. Konuşan ve işitilen özne bu yüzden her zaman erkektir.

Lacan sembolik sistemde bir çizgide, o çizginin bu tarafında veya diğer tarafında sıralandığımızı söyler ama o çizginin ne olduğunu açıklamaz. Değiştiremediğimiz, kolay kolay değiştiremeyeceğimiz bir konuşma kuralıdır belki bu. Bunu andıran bir biçimde, Butler heteronormatif kültürel yasanın cinsiyetli bedenler üretecek bir biçimde işlediğinde ısrar etmektedir. Ama bu bir kültürel mesele ve bir üretim meselesi gibi koyulmuştur ortaya. Lacan kültürel ve tarihsel bir açıklamadan kaçır ve cinsiyet farklılığına yapısalcı bir biçimde yaklaşır. Butler'da sembolik yasa kültürün dünyasına sokulmuş, tarihselleştirilmiştir. Dahası, yasa bu çerçevede hedeflediğine aykırı bedenler üretebilecek biçimde de işleyebilmektedir. Davranış ve dil yoluyla dayatılan heteroseksüel normlar her zaman, herkes üzerinde aynı biçimde etkili olmaz. Bunlar bazen bu normlara referansla anlaşılmaz kalan bedenleri, arzuları, cinsel pratikleri de varlığa getirirler.

Judith Butler, sembolik sistemin yasasının hem heteroseksüelliği hem de dışarısını ürettiği tezini Lacan'dan farklı bir biçimde dü-

şünmeye çalışmaktadır. Lacan'da nasıl bilinçdışı bir dil gibi yapılanmısa, dil de bilinçdışının karmaşalarıyla yapılanmıştır. Sembolik sistemde konuşan özne olmak çekirdek ailenin akrabalık yapıları içinde konumlanmayı ima eder. Butler'ın buna da itirazı vardır. O, akrabalık ilişkilerinin sembolik düzene taşınıp, tarihsel ve toplumsal süreçlerden koparılmasını erkek egemenliğinin ve heteronormatifliğin başka bir meşrulaştırılması olabileceğini düşünür. Lacan'ın sembolik yasa kavramını, akrabalık ilişkilerinin tarihsel varoluştan kaynaklandığını, dolayısıyla kültüre indirgenebileceğini öne sürerek eleştirir. Böylece Butler'ın düşünsel çerçevesinde “yapısal” yasa tarihselleşir; zamansal ve mekânsal olanla karışır. Dolayısıyla da olumsal bir statüye oturtulur; eleştirilebilir, mücadele edilerek değiştirilmesi mümkün hale gelir. İşte heteroseksüel bedenlerin de heteroseksüel olmayan bedenlerin de üretimi kökensel bir biçimde bu tarihsel olarak kurulmuş, olumsal statüdeki yasayla çeşitli karşılaşmalara delalet eder. Beauvoir “kadın doğulmaz kadın olunur” demişti; Butler'a göre ise ne heteroseksüel ne de eşcinsel olarak doğabilirsiniz; heteroseksüel olsun veya olmasın her arzu, her cinsel yönelim kültürelidir.

Heteronormatiflik dediğimizde heteroseksüelliğe sığmayan davranışları yasaklayan veya heteroseksüel eğilimleri destekleyen bir normlar çokluğu akla gelir. Norm hiçbir zaman tek başına bulunmaz, normlar her zaman birbirleriyle ilişkili oldukları bir ağ oluştururlar. Klasik anlayışa göre değerler (“iyi”, “kötü”) insanı zorlamazlar, seçilerek benimsenirler; oysa normlar (-meli, -malı) insanı mecbur eder, davranışları düzenler; en azından nelerden kaçınılması gerektiğini, nelerin yapılmaması gerektiğini söylerler. Öte yandan, normların değerlerle ilişkili olduğu açıktır; çünkü normlar sistemi değerler sistemine dayandırılarak meşrulaştırılır. Bunu basitçe açıklamaya çalışalım: Yemekten önce elleri yıkama normu bizi ellerimizi yıkamaya zorlar ve el yıkama edimi yoluyla temizlik (hijyen) değerini hayata geçirir. Heteronormatiflik de heteroseksüel değerleri hayata sokar. Judith Butler toplumsal cinsiyet normlarının davranışı düzenlemekle kalmadıklarını, aynı zamanda

bedeni cinsiyetlendirdiklerini, cinsiyetli bir beden ürettiklerini öne sürmüştür. Normlar bizi şöyle veya böyle davranmaya zorladıklarında yaptıkları iş sadece davranışlarımızı düzenlemek değildir; cinsiyetli özne davranışlarından ibaret olduğu için, normlar cinsiyetli özneyi üretirler. Butler bedenin normu icra ederek ve icrayı tekrarlayarak cinsiyetlendiğini düşünüyor. Peki, normun geçerli/cari olmasının kökeni nedir? Köken, davranışın tekrar edilmesi, yani normun beden tarafından icrası ise burada bir döngüsellik ortaya çıkar. Butler bu döngüsellliği Foucaultcu iktidar mefhumu çerçevesinde ele alır: İktidar bir ağıdır; bu ağın içinde normlar da birbirine bağlıdır, beraberce durur, hareket ederler. O halde bir normu norm yapan şey icra edilmiş olması değil, ilişki içinde olduğu diğer normlardır. Normların tarihte nasıl beraberce evrildiğini düşündüğümüzde, bunun koşullarını açığa çıkarma çabası bakımından akla Nietzsche ve Foucault geliyor. Butler bu yönde ilerlemediği için kuir kuramından çıkan norm eleştirisi bir “yasa-ihlal” karşıtlığına sıkışmış gibi görünmektedir.

Beauvoir’ın norm anlayışı “varoluşçu” olduğu için Butler’ın norm anlayışından farklıdır. Beauvoir normların varoluş düzleminde üstlenilmesini özgür seçime dayandırır. Öznenin özgürlüğünün zaten onun varlığına ait olduğunu reddeden Butler’a göre ise, Beauvoir’ın bu bakış açısı istemciliktir (*voluntarism*). Varoluşçuluk toplumsal normların nasıl üstlenildiğini açıklamak için refleksiyon halinde olmayan, yani kendi üzerine düşünmeyen, “düşünülmemiş bilince” (*conscience irréfléchie*) gönderme yapar, ancak bu normlar bilinçte izikleştirilerek özgür düşünümün eleştirisine ve seçimine tabii olabilirler. Varoluşçu fenomenoloji, normu çoktan sahiplenmiş olan davranışı düşünümün bir nesnesi haline getirir. İnsana, bir normu seçme veya seçmeme, bilinçli bir biçimde benimseme veya benimsememe özgürlüğünü veren şey düşünümdür. Bir normu seçmek, bir değeri olumlamak anlamına gelir. Butler için norm bir düşünüm, bir seçim nesnesi olmaktan çok, ihlal edilecek veya edilmeyecek bir davranış yasasıdır.

II

Şimdi Butler'ın Kristeva eleştirisinin esasını kısaca tartışalım: Kristeva 1974'te *Şiirsel Dilde Devrim* adlı eserinde sembolik düzen ile semiyotik öğeler arasında bir ayrım yapar. Bu ayrıma göre sembolik düzen öznenin nesneden ayrıldığı, yargıların gramer ve mantık kurallarına uygun bir biçimde verildiği bir konuşma düzenidir. Semiyotik düzen ise dürtülere, ritme, tona ve müziğe gönderme yapar. Bu iki unsur aslında birbirinden ayrılmaz; semiyotik olan, konuşmanın içinde ortaya çıkan bir boyuttur. 1970'lerde Kristeva bu ayrımı yaparken, amacı anlam ifade etmenin (*signifiante*) ne olduğunu ve konuşan özneye anlamlandırmanın nasıl ilişkili olduğunu tartışmaktı. Bu fikirler, Kristeva'nın yapısalcı anlam kuramına dair eleştirisi bağlamında da değerlendirilebilir: Yapısalcılık anlamı, konuşan özneyi ve onun niyetlerini önemsizleştirerek, yapısal ilişkileri, göstergelerin birbiriyle ilişkilerini vurgulayarak açıklar. Bu strateji, anlamın tarihselliğini, süreçselliğini, öznenin oluşumuyla bağını gözardı eder. Semantik geleneğe göre ise anlam konuşan öznenin önce vardır; dil, düşüncenin dünyayla kurduğu anlam ilişkisini tercüme eder yalnızca. Kristeva hem yapısalcılığa hem de semantik geleneğe karşı çıkar. Ona göre konuşan özne kalıcı bir töz değildir, anlamın hareketinde ortaya çıkar ve bu hareketin içinde eriyerek kaybolur. Konuşan özne süreç içinde bir öznedir. Bu süreç ereksel olmayan bir olumsuzlukla doludur. Dahası, konuşmayı sembolik sistemin yapıları tarafından mümkün kılınan bir faaliyet olarak ele almak yetmez, onu heterojen maddesellik ile ilişki kurma boyutuyla da düşünmek gerekir. Kristeva bu heterojen maddeselliği psikanalitik bir materyalizm yoluyla ele almayı önerir. Semiyotik öğeler yoluyla sembolik yapının heterojen bir gerçeklikle, yani bedenle nasıl etkileştiğini düşünmeye girişmektedir.

Judith Butler'ın Kristeva'nın düşüncesinde sorunsallaştırdığı şey, onun 1970'lerde çizdiği "süreç içindeki konuşan özne" portresi değildir. Butler'ın eleştirdiği Kristeva, bu kuramı daha sonra cinsi-

yet farkı ve özellikle de annelikle ilişkilendirerek yeniden yorumlayan Kristeva'dır (Butler 1989): O, semiyotiğin altüst edici rolünü, babanın sembolik düzeni ayakta tutan yasasına rağmen bu düzenin içinde annenin sesinin duyulması olarak yorumlamaya girişir. Bu anne, babayı onaylayan anne değildir. Aslında anne yasayı onaylama işlevini yerine getirir; hatta onu ilk kabul edendir. Eğer anne babanın yasasını onaylamasaydı, yasa çocuk tarafından da kabul edilmeyeceği için işlevini yerine getiremezdi. Fakat yine de burada indirgenemez bir muğlaklık ortaya çıkar: Semiyotik yoluyla, yasanın kıyısında, ona indirgenemeyen, itiraz eden, söylenen, sızlanan, belki de dır dır eden "anne" belirir. Onun itirazının mızırdanma, vızıldama, sızlanma, söylenme vesaire terimleriyle anılması semiyotik boyutu açığa vurur. Fakat Butler, son çözümlemede, Kristeva'nın psikanalizinin babanın egemenliğini güçlendirmekten başka bir şey yapmadığını vurgular. Özellikle de Kristeva'nın lezbiyenliği psikoz olarak düşünmesi, daha sonraki eserlerinde babanın otoritesinin kaybına yas tutması manidardır. Yeni ruhsal hastalıklar sanki babanın geleneksel konumunu kaybetmesinin bir sonucudur. Artık Batı uygarlığında ihlal etmenin anlamlı olacağı saf bir değerler uzamı kalmamıştır. Bu söylem babanın otoritesini saf bir değerler uzamının varlığının tek imkânı olarak ortaya koyduğu ölçüde muhafazakâr tınılar taşır. Dahası heterojen olana dayalı bir devrim imkânı da tamamen gündemden düşmüştür. Kristeva için annenin yasayı altüst eden, ona itiraz eden sesi, 1990'larda yazılan eserlerde belki de babanın yasası tarafından kurulan sembolüğün güvenlik sübablarından biri olarak hizmet etmektedir. O halde eğer semiyotik olan anne beden, dişi beden ise, ona yapılan atıf da tek bir işe yaramaktadır: Heteroseksist normatifliği korumak ve güçlendirmek. Kristeva'da cinsiyet farklılığı (annesel olan) semiyotik boyut içerisinde sembolik düzleme girer. Ancak konuşan öznenin dilindeki bu ritim veya müzik, babanın onaylamadığı bedenlerin bir konuşma yeri edinebilmesine imkân tanımaz.

III

Dilde cinsiyet farklılığının nasıl belirdiği, cinsiyet farklılığı konumundan konuşmanın mümkün olup olmadığı ikinci dalga feminizmin temel meselesiydi. Kristeva gibi Irigaray da bu sorunun peşinden gider. Irigaray Lacan'ın yaptığı temel bir saptamadan yola çıkar: Sembolik sistemin konuşan öznesi cinsiyet açısından nötr değil, erildir. Sembolik sistem tek bir cinsiyetin konuşmasına izin verir, bir kadın da “özne konumu”ndan konuştuğunda sembolik sistemdeki eril konumu almış olur. Fakat Irigaray'a göre burada tarihi aşan bir “yapısallık” söz konusu olamaz; bu yapıların kökleri zamanda, mekânda, dünyadadır; yani söz konusu yapılar kültürel ve bütünüyle tarihsel olarak kurulmuştur. Oedipus ve hadım edilme karmaşalarınca ayakta tutulan bu semboliğin oluşumunu, Batı tarihini kuran büyük bir felaket, kayıtdışı büyük bir tinsel kıyım, toplumsal bir darbe, dünyanın ve kültürün altüst oluşu, adaletin tam bir yerinden edilmesi olarak okumak gerekir. Ataerkillik, annenin cinsiyet farklılığı kültüründe sahip olduğu konumu iptal ederek anneyi muğlak bir biçimde konumlandırır. Annenin fedakârlığı ne denli yüceltilirse varlığı da o kadar aşağılanır. Anne terk edilesi, aşılması, itilesi, azarlanası bir varlık haline gelir. Anneyi olumlamak, sanki bağımlılığı olumlamaktır; kendini başkasından ayırt etmede yaşanan en büyük başarısızlıktır; dünyayı, özgürlüğü, kendi olmayı, sanki bebekliğe geri dönmeyi tercih edencesine tepmektir. Ataerkil kültürde anne hem kutsaldır hem de dehşet verici ve iğrenç. Irigaray ataerkilliğin anneliği değersizleştirmesinden şüphe eder ve anneliği yeniden temsil etmenin ve değerlendirmenin imkânlarını arar.

Dişi cinsiyet farklılığı dilde apaçık görünen bir farklılık olarak mevcut değildir. Bununla birlikte, dilde açıkça ortaya çıkmayanın, ayan beyan belirmeyenin izleri yine de bulunabilir. Bunlar ataerkil, tek cinsiyetli kültür tarafından silinmiş, unutulmuş olanın yorumlanabilir izleridir. Böylece Irigaray, bastırılmış anısı hâlâ bilinçdışında bulunan eski bir farklılık düzeninin ataerkil semboliği önceledi-

ğini ima eder. Irigaray'a göre halihazırda geçerli olan normlar, cinsiyet farklılığına ilişkin değerler tarafından belirlenmemiştir. Mevcut kültür tek cinsiyetlidir; bir cinsiyet farklılığı kültürü değildir. Cinsiyet farklılığına ilişkin değerler yeniden yaratılmalıdır. Irigaray kadın bedenindeki bire indirgenemez çoğulluğu ve akışkanlığı vurgulayarak kadını bir olarak ele almanın kendisini sorunsallaştırır. Kadını bir olarak ele alan özdeşlik sistemi, "eski simetri düşü"nü görür (Irigaray 1974). Kadın ile erkek arasında bir simetri olduğu yanılısaması, ataerkil sembolik sistemin dişiye erilden türetmesi sayesinde ortaya çıkmaktadır. İkinci terim (dişi), birinciden (eril) "eksik"liği bakımından ayrılır. Bu eksikliğin kurduğu mantık uyarınca, ikinci cinsiyetin kendisine özgü bir farklılığı yoktur; o, birinci cinsiyetten türemiş olduğu için ona indirgenebilir. O halde söz konusu ikilik yalnızca bir'i gösterir. Bununla birlikte ataerkil sembolik sistem, kendisini diğer cinsiyeti dışlayarak kurduğunu gizler. Özdeşliğe dayalı söylemde kadın bir paradoks, hatta belki de bir çelişki oluşturur. Dişi cinsiyet farklılığı bir çoğulluğu belirttiği için tek bir farklılık olarak ele alınamaz. Simetri düşü gören bu tek cinsiyetli sistem ve onun özdeşliğe dayanan eril özne konumu bu çoğul farklara geçit vermemiş, onları yok saymış, indirgemmiştir. O halde kadını erkeğin bir türevi olarak temsil eden bu fallogosantrik dilde kadın, kendi farklılığıyla temsil edilememektedir. Bu da onu radikal anlamda bir öteki, bambaşka olarak ele almamızı gerektirir.

Butler'ın Irigaray eleştirisi bir yandan Irigaray'ın dişi cinsiyet farklılığında işaret ettiği çoğulluğu vurgular; diğer yandan da Irigaray'ın cinsiyet farklılığı düşüncesinin heteroseksüel normatifliği güçlendirdiği sonucuna varır. Neden Irigaray'ın dişil farklılıkları kuir farklılıklara açılamaz? Neden kuir farklılıklar bu dişi farklılıklardan doğamaz? Bu sorular Irigaraycı bir çerçevede meşru bir biçimde sorulabilir. Sorun şudur ki, Irigaray başka metinlerinde cinsiyet farklılığının öncelikle iki olduğunu söyler: Kadın ve erkek. Bu sözler Butler'ın eleştirisini haklı çıkarır, çünkü burada heteroseksüel farklılığın temel olması gerektiği ileri sürülmüştür. Başka tüm farklılıklar bu farklılıktan çıkar veya ondan sonra gelirler. Iri-

garay tek cinsiyetli kültürün bir eleştirisini yaparken cinsiyet farklılığı kültürüne ilişkin normlar koyar, değerler yaratır. Ancak bu değerler farklı cinsel yönelimlere sahip insanların özgür yaşamlarını meşrulaştıracak değerler midir? Örneğin Irigaray cinsiyet farkını dikkate alan bir vatandaşlık kavramı düşünür; ama burada vatandaş ya kadındır ya da erkek. Fakat kadın veya erkek kategorilerine sığdıramayacağımız trans-oluşlar da vardır. Örneğin kadın bedenini reddetmeden kadından-erkeğe bir trans-oluşu ele alalım. Böyle birisi bu heteronormatif vatandaşlık düzeninde konumlanmakta zorluk çekebilir. Diyelim ki erkeklerin ve kadınların hayatını düzenleyen ayrı normlar ve yasalar olması iyi bir şey, şu veya bu cinsiyet kategorisine sığacağımızı yine bazı normlar veya kıstaslar mı belirleyecek? Yoksa şu veya bu kategoriye tabii olmayı biz özgür irademizle mi seçeceğiz? Ya cinsiyet aidiyetini kuran yeni normlar dışlayıcıysa, ya seçilebilecek kategorilerin ikiye sınırlı olması, ikili tasnifin kendisi kısıtlayıcı bir çerçeve çiziyorsa? Irigaray cinsiyetli özne konumlarını hukuki-politik konumlar haline getirmeyi önerir. Kadın ve erkek ikiliğinden yola çıkarak bu konumları çoğaltsak bile, yasanın çokluğu tanınması yine ancak bir genellik dili kurmakla mümkün olabilir.

IV

Butler'a göre cinsiyet farklılığı söylemleri kuir kuramına bir kazanım sağlamaz. Siyasi mücadeleyi "toplumsal cinsiyet" kavramına dayanarak yürütmek daha verimli sonuçlar doğurur. Bu bakımdan Butler aslında feminizme tanıdık bir program önerir. Bu program kültürel olanı onda işleyen normlar bakımından eleştirel bir biçimde sorgulama mahiyetindedir. Bu süreçte cinsiyete doğal bir olguymuş gibi gönderme yapmak, kökensel farklılıklara atıfta bulunmak tehlikeli bir hamledir. O halde kuir olmak doğal olmamaktır; baştanbaşa inşa edilmiş ve bilfiil inşa sürecinde olmaktır.

Kuir kuramının Butler'ın radikal feminizme ve cinsiyet farklılığı feminizmine yönelttiği eleştiriden yoğun bir biçimde beslenmiş

olmasının felsefi sonuçları nelerdir? Kuşkusuz bunların başında “doğa” sözcüğünün, çeşitli yönelimleri olabilecek cinsel varlığı hukuki ve toplumsal olarak kabul ettirmeyi amaçlayan dilin kurucu sözcüklerinin dışında bırakılması gelir. Bununla birlikte, “doğa”nın LGBTT haklarını elde etme mücadelesinde bir rol oynamasının kabul edilebilir olup olmadığı yalnızca kuramsal bir tartışma konusu değildir. LGBTT hareketi içindeki kişiler olarak kendimizi nasıl sunacağımız, savunacağımız konusunda bir anlaşmazlık konusudur. Burada yollar kolayca ayrılabilir, ilişkiler saldırı ve düşmanlığa dönüşebilir. Farklı cinsel yönelimlere sahip insanların bir kısmı, heteroseksüel topluma kendilerini “doğa”ya dayanarak açıklamanın, “benim doğam bu” veya “böyle yaratılmışım” diyerek tanınmayı talep etmenin kuir siyasetin araçlarını kullanarak hak talep etmekten daha kolay meşrulaştırılabilecek bir konum olduğunu düşünebilirler. Bu söylemde “doğa” değiştirilmesi çok zor bir şey gibi takdim edilmiştir; doğamız bize verilidir ve biz ondan sorumlu tutulamayız, onun için yargılanamaz, suçlanamayız. Zaten heteroseksüel kültür içinde yaşayan heteroseksüel insan da kendi cinsiyetli varoluşunu çoğunlukla “doğa” terimine dayanarak meşrulaştırmaktadır. Bir heteroseksüelin cinsel hayatını anlaşılır kılan “doğa” terimi neden başkaları için de aynı şeyi yapamasın? Belki de itiraz edilmesi gereken şey bu teriminin meşruluk söylemlerinde heteroseksüellerden yana, heteroseksüel olmayanlara karşı kullanılmasıdır. Eğer heteroseksüelliği kurmada “doğa” hem bir zemin hem de bir son söz gibi gelebiliyor, konuşmayı ve sorgulamayı bitirebiliyorsa, bu konuşmanın heteroseksüel olmayan muhataplarının tanınmasını da temin edebilir. En azından umut edilen şey budur. Bu söylemde “doğa” sanki bir kez mevcudiyete geldikten sonra aksine müdahalelere rağmen esasında değişmemenin bir garantisi gibi kullanılmıştır. Buna karşılık “kültür”, içinde her zaman dönüşüm, değişim vaadi taşır. Heteronormatif kültürün tanımak istemediği arzuları ve cinsel pratikleriyle bedenini “doğa”ya atıfla meşrulaştıran bir eşcinsel, doğada farklılığın aslında heteronormatif, yani iki (heteroseksüel kadın ve heteroseksüel erkek) ile sınırlı

olmadığını anlatmaya çalışmaktadır. Kuir kuramcı ise bedenini kültüre bağlar. Cinsiyetli beden her halükârda cinsiyet normlarıyla bir pazarlık içinde biçimlenmiş ve biçimlenmektedir. Bu bakımdan cinsiyet statik bir özdeşlik değildir; çünkü cinsel davranışa normlar koyan yasalarla yalnızca bir defa karşılaşmayız, defalarca karşılaşır, bazen de eski davranışları yinelemekten vazgeçip yeni tepkiler ve stratejiler üretmek suretiyle farklı şekillerde cinsiyetlenir, bedenleniriz.

Varlığımızı “doğa” terimini kullanarak meşrulaştırmamızın riskleri, tehlikeleri nedir? Tehlike bu terimin cinsel yönelimi biyolojik olana gönderme yaparak meşrulaştırması değildir; bilimin heteronormatif bir iktidar tarafından etik olmayan bir biçimde kullanılabilmesi tehdididir. Eğer eşcinsel, biseksüel, transseksüel olmak bir gen meselesiyse, tıbbın bir gün o genleri bulmak, ayıklamak, değiştirmek ve hatta LGBTT insanları dünyaya henüz gelmeden elemek görevini üstlenmeyeceğini nereden biliyoruz? Küçük bir kromozom farkıyla insan olan mongol bebekleri eleyen tıbbi prosedürlere benzer prosedürler heteroseksüel olmama riski yüksek embriyolara karşı neden kullanılsın? Böyle bir dünya da, kültürel normların doğayı inşa ettiği bir dünyadır. Bilim gerçeği veya hakikati keşfediyor olabilir; ama içinde yaşadığımız dünyayı inşa eden şey bu gerçeğin kendisi olmaktan çok, ona bir müdahaledir. Bugün müdahale tarzı, neoliberal maddi çıkarlar ve onları çerçeveleyen, otoriter şiddeti örten muhafazakâr değerlerle belirleniyor.

Fakat bu gerekçeler yüzünden kuramsal bir yolu kapamak doğru mu? Kendimizi düşünmemizin başka imkânlarını açan, yeni bir dil, yeni bir söylem çeşitli risklere rağmen keşfedilmeye değer. Kuir kuramı “doğa”yı bir yana bıraktığında, bilimin olgusallaştırdığı ve nesneleştirdiği doğayı aşmaya çalışıyordu. Oysa doğayı düşünmenin başka yolları da var. İnsanın doğayı topyekûn yeniden üretmesi, onun doğayı bir nesneler toplamı olarak kurgulamasına dayanır. Bu ontolojik kurgu içinde, beden de bir nesne olarak konumlanmıştır; üçüncü şahıs diliyle ifade edilebilecek fiziksel ve kimyasal süreçlerin bir toplamıdır o. Bedenin de doğanın da “nesne” ola-

rak koyulduğu düzlemde, algılayan bedenin yaşadığı “doğa”, yani bilimin kurguladığı “doğa”ya indirgenemeyecek olan “doğa” ihmal edilir. Fenomenolojinin “doğa”yı yeniden düşünme girişimi ve bu girişimin ürettiği “bedenler arasılık” mefhumu kuir kuramına acaba bir katkıda bulunabilir mi? Acaba bu doğa da Judith Butler için heteroseksüel normların işleminin varsayımsal bir zemininden başka bir şey olmaz mıydı?

Husserl’i ve Merleau-Ponty’yi takip ederek, bilimin kurguladığı ve nesneleştirdiği doğayı, ontolojik anlamda ilksel, mantığın kurallarına göre, mantıksal bir etkinlikle yaşanmayan bir varlık olarak doğadan ayırt edebiliriz. Ne nesne ne özne, ne kadın ne erkek, ne kişi ne birey, ne de radikal anlamda bir ayrılığın olduğu bir içkinlik olarak doğa hayvani varoluşumuzdur. Buna karşın, bizim hayvani varoluşumuz da onu iş, ölüm bilinci, cinsel yasaklar, dil, kurumlar ve değerlerle aşan insani dünyada bulunur; bu doğa zaten çoktan dille, kültürle, teknolojiyle, tarihle örülmüş ve sarmalanmıştır. Bilimin kurguladığı doğa ile yaşadığımız doğa arasındaki fark, ikincisinin nesneleştirme öncesi, kuramsal tavır ve değerlendirme öncesi bir anlam hareketi olmasıdır. Doğal tavırda ilişki kurduğumuz, inandığımız ve ait olduğumuz algı dünyamızı düşünmek kolay bir iş değildir. Biz bu dünyayı düşünmeye başlarken onun birbirinden ayrı varlıklardan oluşmuş olduğunu kabul ederiz. Halbuki fenomenolojik çözümleme, onun birbirinden ayrı nesnelerden ziyade, ilişkilerden ve örüntülerden müteşekkil olduğunu gösterir. Ontolojik bakımdan, bedenin normlarla ilksel karşılaşma süreçlerini hangi düzlemde ele almalıyız? Bir anlamlar ağına veya bir normlar sistemine girişimiz baştan itibaren eleştirel bir süreç değildir. Eleştiri, normlar arasındaki gerilimin, bir normu ihlal etmeyi göze alan arzusunun, yeni bir söylemin bize aldırıldığı mesafeden doğabilir. Eleştirel bakış, bütünsellikten çıkmak ve duruma tamamen dışarıdan veya tepeden bakmak değildir; bedensel yönelimlerle bağlı olduğumuz bu gerilimler ve anlamlar örgüsünden tamamen çıkmak zaten imkânsızdır. Eleştiri, eleştirel düşünüm, bizi, normlar ve anlamların da içine karıştığı bedenler arası ilişkiselliğe bağlayan bağ-

ları gevşetmeyi bir vesileyle başardığımızda yapılabilir. Merleau-Ponty'yi takip ederek diyebiliriz ki, bilimin doğa anlayışını bir kenara bırakıp yaşam dünyamız olan doğada anlamın nasıl kurulduğuna dikkatlice bakarsak, eleştiri yoluyla normlarla yeniden karşılaşabilir, eski normlarla pazarlık ederek yeni değerler veya normlar yaratma süreçlerine girebiliriz. Normlar hukuki kayda geçmelerinden önce de vardır; bunlar açık bir bilincin mevcut olmadığı anlarda da insanların davranışlarına, bir arada oluşlarına, ötekilerle kurduğu ilişkilere kılavuzluk ederler. Örneğin, konuşurken duraklamalarımız, tereddütlerimiz hiç de boşuna değildir; bu boşluklarda söylemek istediğimiz şeyi idare eden, bizim için önemli olanı ve olmayanı birbirinden ayırt eden, ötekiyle ilişkide ortaya çıkabilecek sorunları öngörmeyi mümkün kılan normlar devrededir. Birbirimizle, şeylerle ve dünyayla ilişkilerin normları bedenimizde, bilincimizde refleksleşmiştir. Georges Canguilhem, *Normal ve Patolojik* adlı eserinde canlı mefhumunu normativite ile ilişkilendirerek bir tabuyu yıkar (1991). Canlıda yeni normlar yaratma kapasitesi vardır. Canlı hasta olabilir, değişebilir, birtakım bedensel yapılabirliklerini kaybedebilir ve çevreyle ilişkisinde davranışlarını yeni normlara göre belirleyebilir. Yani çevresiyle etkileşimini yeniden düzenleyebilir. O halde normatiftir; zira yeni organik normlara göre hareket edebilmektedir. Merleau-Ponty de *Algının Fenomenolojisi*'nde patolojik olanın çevresiyle ilişkisinde yeni normlar koyduğundan söz eder (2012). Patolojik olanı normal olana kıyasla bir eksiklik olarak düşünmek onu açıklamaya yetmez; patolojik olanı çeşitli yapılabirliklerin farklı bir bileşimi gibi ele almak gerekir. Bu norm koyma pratiğinin altında, aslında her canlı varlığın ontolojik koşulu olan, bedeninin dünyaya adanmışlığı yatar. Yalnızca kültürel varoluş değil, doğal varoluş da normlarla bir ilişkidir o halde. Belki de insan söz konusu olduğunda doğanın nasıl kültürle iç içe geçtiğini ve bu iç içe geçişte norm koyma pratiğinin ne hal aldığını sorgulamaktan vazgeçmemek gerekir.

Kuir kuramı şimdiye kadar hep kültürün doğayı nasıl inşa ettiğini düşünmeye çalıştı, oysa ki Merleau-Ponty bizi doğanın nasıl

kültüre yükseldiğini yeniden düşünmeye teşvik eder. Merleau-Ponty kendisini kültürel olanın baskısı altında hisseden birisi olarak yazmaz; yaşam dünyasını kültürde işleyen normlar açısından sorgulamaz; daha fazla özgürlüğü bu yolla arama eğiliminde değildir. Bu bakımdan onun doğa anlayışının davranışı düzenleyen ve bedeni üreten normların eleştirilmesi için bir kaynak oluşturabileceği söylenemez. Ama bu yönde fenomenoloji bir ilham kaynağı olabilir.

Doğa kavramını Merleau-Ponty gibi genişleterek kullanan ve bundan bir normatiflik eleştirisinin kaynaklarını çıkarmaya çalışan düşünürlerden birisi de Deleuze'dür. Merleau-Ponty bedeni organik bir varlık olarak ele alır. Buna karşın yönelimsellik mefhumuyla organik bedenin çevresiyle ilişkisini bir anlam dokusuna dönüştürür. Bu anlam dokusunun önceliği Merleau-Ponty'yi geç dönem düşüncesinde "ten" kavramına, teni dünyanın teni olarak düşünmeye itecektir. Nihayetinde organik düşüncedeki ereksellik devre dışı bırakılarak, dünya, indirgenemez bir biçimde muğlak, inorganikliği de içeren, olumsal olanaklarla dolu canlı bir ten olarak kavranmıştır.

Deleuze ise birbirinden ayrı nesneler dünyası olarak doğayı, tam tersi istikamette giderek, makinesel olan yoluyla aşar. Doğa, endüstri, kültür terimleri arasında bir özdeşlik ilişkisi kurmaktadır. Böylece Eski Yunan'dan bize gelen doğa'daki *poiesis* ile yapay bir şeyi imal etme anlamındaki *poiesis* arasındaki ayrımı ortadan kaldırmayı hedefler. Böylece yapay olandan ayrı bir doğa kalmaz ortada. Doğa ile yapay olan ayrımı Deleuze'e faydalı bir ayrım gibi görünmez. Bu hamlesiyle Batı felsefe geleneğini büyük ölçüde reddetmiş olduğunu söyleyebiliriz. Elbette bu gelenek içinde bedeni tinsel olandan ayırt etmenin onu yapay şeylerden ayırmaktan daha önemli olduğunu düşünen Kartezyen filozoflar da vardır. Bu filozoflar mekanik bir beden kavrayışı geliştirmişlerdir. Ancak Deleuze onların yaptığı tin/beden ayrımına da karşıdır; tinsel olanı da makinesel olandan ayırmaz.

Anti-Oedipus bilinçdışını, psişik tarihi Oedipal bir biçimde kavramaya itiraz eder (Deleuze ve Guattari 2000). Bu eser psikanalizle gerilimli bir ilişki içinde gelişmiş olan kuir kuramı açısından

elbette dikkat çekicidir. Deleuze *Anti-Oedipus*'ta, psikanalizin normal heteroseksüel cinsel gelişimi ve ondan sapmaları açıklarken ruhsal gelişimin temel bir momenti olarak ele aldığı Oedipus karmaşasını toplumsal yeniden üretimin araçlarından birisi olarak görür. Deleuzecü açıdan bu karmaşa heteronormatifiği yeniden üretmektedir. Psikanalizin sorunsallaştırma biçimi anne, baba, çocuk üçgenine dayandığı ölçüde, heteroseksüel çekirdek aile olumsal bir yaşama biçimi, bir seçim olarak değil, bir norm olarak güçlenir. Deleuze Oedipus karmaşasına göre kurulan bu üç terimli yapıya gereğinden çok fazla ağırlık veren psikanalizin psikoza anlamakta yetersiz kaldığını vurgular. Buna psikanalizin LGBTT bireylerin yaşamlarına da onlara has olanakları açan bir biçimde yaklaşmadığı eklenebilir. Peki Deleuze'ün "organsız beden" kavramı ve "doğa" terimini olumlaması LGBTT varoluşu düşünmek açısından yeni açılımlar yaratabilir mi?

Kuir kuramı bedeni "üretim" olarak düşünür. Beden kültür tarafından cinsiyetli bir varlık olarak üretilmiştir. Butler'ın başlıca sorusu da bedenin yasa ve normlarla ilişkisi içinde nasıl üretildiğidir. Deleuze'ün kullandığı "organsız beden" mefhumu da "üretim" kavramına bağlıdır. Bununla birlikte Deleuze bedeni üretim ile üretilenin ayrılmadığı bir biçimde kavramamızı ister: Bedeni yalnızca "üretilmiş" (*product*) olarak düşünmek yetmez, onu "üretim" (*production*) olarak anlamak gerekir. Deleuze üretim/ürün olan organsız bedeni makinesel olan ile ilişkilendirir. Beden arzulayan bir makinedir; doğa çeşitli işlevleri olan makineler arasındaki ilişkiler biçiminde tasavvur edilmiştir. Makineler birbirine eklenirler, yeni makineler oluştururlar. Her ilişki aslında bir yeni makinedir. Burada da Merleau-Ponty'nin düşüncesinde olduğu gibi "ilişkiler" ilişkilenenleri oluştururlar. Böylece doğada tözsel ve ereksel bir şey kalmaz; karşılaşmalar, eklemlemeler, geçişler, kaçış yolları, "oluş" esas hale gelir. Doğa ile kültür arasındaki karşıtlık feminizmi baştan başa belirlemiştir. Butler "doğa"yı felsefî bir terim olarak dağarcığımızdan çıkarmış, onu kullanmayı neredeyse yasaklamıştır. Deleuze'ün kullandığı "yaşam", "arzu", "makine" gibi terimler doğa/

kültür karşıtlığını esaslı bir biçimde kaydırmanın, “doğa”yı yeniden düşünmenin bir yolunu açarlar. Kültüre tabi doğadan, doğanın kültürün bir varsayımından ibaret hale gelmesine giden süreçte “kaybolan şey temiz havadır, kırlarda dolaşmadır, yaşamın içindeki arzu akışı”dır.

O halde bedenın yaşamla ilişkisinden söz etmek organik bir beden kavrayışına mecbur etmez bizi. Bir organizma olarak bedenın yaşamla ilişkisi teleolojik bir biçimde örgütlenmiştir. Böylece her karşılaşma, yaşamın her olumsuzluğu, ilişkiselliği –koşulların uygun olması şartıyla– serpilip gerçekleşen bir özün veya ereğin belirlenimine tabi kılınmıştır. Deleuze de bize işte bu biyolojik beden anlayışını bir kenara bırakmayı ve bedenın dünyayla ilişkisini yeniden düşünmeyi öneriyor. Organsız beden anlayışı, doğa, endüstri, toplum gibi görece olarak birbirinden bağımsız akımlar veya alanlar olduğu varsayımını sorgular; her şeyi süreç, her şeyi üretim olarak ele alır. Bu anlayışa göre kaydetme, yani temsil ve tüketim de üretilimdir. Endüstri ile doğa arasında kurulan özdeşlik, bedene evrendeki başka enerji makinelerine bağlanan bir makine görünümü kazandırır (Deleuze ve Guattari 2000: 4). Doğa ve insan bu çerçevede karşıt terimler gibi ele alınamaz; aynı özsel gerçeklik, “üretim-ürün” haline gelirler (5). Arzulayan makineler varlıklarında bir eksiklik yüzünden değil, akışkanlıkları dolayısıyla birbirlerine bağlanırlar ve bazen de birbirlerinin akımlarını kesintiye uğratırlar.

Deleuze’ün çizdiği çerçevede de, Merleau-Ponty’de olduğu gibi, patolojik olarak konumlandırılan “normal” olarak konumlandırılanın hakikatini anlamamızı sağlar. Psikoz ve şizofreni doğanın, bir başka deyişle varlığın hakikatının bir modelini sağlar bize. Deleuze’ün mücadelesi kapitalizmin kurduğu “normal”i üreten normlar ve değerlerledir. Bunları altüst etmenin yolu, düşünme modellerimizde radikal bir değişiklik yapmaktır. Aslında tamamen ontolojik değişiklikler söz konusudur. Bu ontolojik yeniden inşanın bizi gerçekten özgür kılacak, temiz hava almamızı sağlayacak yeni değerler yaratması umulur. Bunların başında da yaşamın ve ilişkilerin olumlanması gelir. Heteronormatiflik LGBTT bireyleri psikotik ola-

rak konumlandırmıştır zaten. Deleuze'ün söylemi, okurunu, normal tesis eden ontolojik ve psikolojik varsayımları yıkarak bu psikotik konumu üstlenmeye çağırır. Nevrotik bir ontoloji ile psikotik bir ontoloji arasındaki bu gerilimi psikoz lehine çözmek yeterince özgürleştirici midir gerçekten? Toplumsal ilişkileri değiştirmek için ontolojik modelleri değiştirmek kâfi gelir mi? Deleuze bir “din değiştirme”, bir “ihtida” istiyor gibidir; ama böyle bir toplum eleştirisi bir siyasete dönüşebilir mi?

Gerçekten de Deleuze alternatif bir varoluş öneriyor ve bu tür varoluşların hiyerarşik olmayan birlikteliğini, çoğulluğunu düşünüyor. Ama Deleuze'ün kavramlarıyla iktidar ve tahakküm ilişkilerinin bir çözümlemesi yapılabilir mi? Neoliberal politikaların uygulandığı toplumlarda krizler sermaye transferi ve yeniden yapılanma fırsatları haline geliyor; sosyal politikaların tırpanlanması, işsizlik gibi araçlarla toplum kendi ölülerini seçiyor. Militarizm ve muhafazakârlık bu politikaların işleyişini mümkün kılan değerleri güçlendirerek, hakların kaybına itirazı engelleyen ve cezalandıran otoriter bir siyaseti dayatıyor. Bu tahakküm makinesine karşı bizim oluşturacağımız makineler nasıl yeni imkânlar gerçekleştirir? Deleuze'ün önerdiği “azınlık haline gelme” bize gerçek bir toplumsal muhalefet şansı verir mi, yoksa neoliberal, muhafazakâr bir toplumda bizleri linç nesneleri haline getirecek beyhude bir direniş midir? Dahası, heteronormatiflik baskısı altında ezilmeye itiraz eden politikaları neoliberal kapitalizmin siyaseti indirgeme girişimlerinin yeni biçimleri olduğunu söyleyen tezler de mevcuttur. Bana kalırsa bu itirazlar bu siyaseti Deleuze'ün *Anti-Oedipus*'ta “molar” dediği biçimde ele almaktadırlar. Molar anlayış, birbirinden ayrı, hareketsiz kimlikler olduğu varsayımına dayanır. Kuir siyaset ise Deleuze'ün “moleküler” dediği yapıya karşılık gelir daha çok. Bu sebeple neoliberalizmin toplumsalı bireylerden yola çıkarak tahayyül eden neoliberal düşünme biçimine tamamen zıttır.

Deleuze'ün düşüncesini takip eden Rosi Braidotti ve Elizabeth Grosz gibi yazarlar bu felsefi yaklaşımın kuir kuramının saf dışı ettiği “cinsiyet farklılığı” düşüncesini yenileyebileceği kanısındadır-

lar (Grosz 2009). Deleuze'ün bu feminist okumalarında cinsiyet farklılığı dinamiktir, iki ile sınırlanamaz bir çoğulluğa açılır. Bu fark, doğa-kültür-endüstri devamlılığına ait, karşılaşmalarda tetiklenen ve ilişkisellikle devinen bir ürün/üretim olarak anlaşılır. Braidotti bu farklılığın “göçer özne”yi işaretlediğini düşünür; dahası onu ezilen tüm azınlıklara açarak siyasi bir özne haline getirmektedir (2003: 52). Deleuzecü düşünce kapitalizmle ve onun son versiyonu olan neoliberalizmle ontolojik bir çerçevede, bireysel olmayan moleküler, göçebe bir öznellik kurgulayarak, yaşamın devingen güçlerini, arzu eklemlenmelerini onaylayarak mücadele eder. Bu öznenliğin nasıl bir siyasi fail olacağını tahayyül etmek kolay olmasa da bunun kuir kuramı içinde “doğa” teriminin yeniden değerlendirilmesini sağlayabileceği öne sürülebilir. Yapay/doğal karşıtlığının ortadan kalkması, her şeyin kültür olması anlamına gelmiyor öyleyse, doğanın yapay olanı içerebildiği yeni bir düzlem açılıyor.

Bütün bu anlattıklarımızdan ne sonuç çıkarabiliriz? Kristeva ve Irigaray gibi düşünürler cinsiyet farklılığını dilden yola çıkarak ve psikanalizin araçlarıyla düşündüler. Kuir kuramı bu yaklaşımları heteronormatif normları yeniden üretiyor oldukları için eleştirmiştir. Ancak Irigaray'ın dışı cinsiyet farklılığını bir olarak değil, çok şekilli, çoğul, akışkan ve karmaşık olarak tasvir etmesi, kuir kuramına cinsiyet farklılığını yeniden düşünürken bir ilham kaynağı olabilir. Cinsiyet farklılığı, Deleuze ve Merleau-Ponty'den hareketle yeniden düşünüldüğünde “doğa” kavramını genişletme, dönüştürme ve olumlama imkânı doğar. Merleau-Ponty de Deleuze de doğayı bir şeyler toplamı olarak görmezler. Merleau-Ponty'de doğa-kültür *kontinuum*'u devinen, salınan, yaşayan bir doku, bir ten, Deleuze'de ise sürekli olarak başka makinelerle bağlanarak yeni makineleri meydana getiren bir eklemlenmedir. Bu iki düşünce, bedeni kavrayışları açısından çok farklı olsalar da, bize cinsiyet farklılığını yeni bir doğa anlayışı zemininde çoğalan bir şey olarak

tasavvur etme imkânını verirler. Deleuze ve Merleau-Ponty'den ilham alabilecek bir cinsiyet farklılığı düşüncesinin, özcü, teleolojik ve belirlenimci olmayacağı için heteronormatifliği aşma ve sorgulama imkânlarını yenileyeceğini umabiliriz. Her iki düşünürde de iyi bir tahakküm tahlilinin bulunmuyor olması elbette bir sorundur. Merleau-Ponty'de böyle bir sorun adeta yoktur. Deleuze'de ise belki ferahlatıcı bir etki yaratan ama siyasete nasıl evrileceği belli olmayan bir oluş tarzı söz konusudur. Bu yaklaşımlar kuir kuramına elbette katkıda bulunabilirler; cinsiyet farklılığından yola çıkan bir kuir kuramı elbette tahayyül edilebilir; ancak siyaset ve tahakküm sorunlarına dair boşlukların giderilmesi yönünde kafa yormak elzemdir. Normlarla mücadele etmek için başka modeller düşünmek yetmez, özgürlüğümüzü neyin, nasıl, hangi mekanizmalarla yok ettiğini kavramsallaştırmak gerekir.

Kuir Tek Değil

Elizabeth Grosz ve Judith Butler'ın
Farklı Kuramları



BURADA AMACIM iki kuir kuramını, Judith Butler'ın kuir kuramı ile Elizabeth Grosz'un Deleuzecü kuir kuramını karşılaştırmakla sınırlı. Grosz, Deleuzecü kuir kuramının tek temsilcisi değildir ve Deleuzecü kuir kuramı da tek değildir. Deleuzecü kuir deyince kavramsal bazı yaklaşımların ve tavırların ortaklığından bahsetmek yerinde olacaktır. Bunlar Deleuze ve Guattari'nin *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ilk cildi *Anti-Oedipus*'taki, arzunun toplumsal normlarla karşılaşmadan bağımsız bir ifadesinin olamayacağına ilişkin psikanalitik teze itirazlarına yaslanırlar. *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ikinci cildi *Bin Yayla*'da arzunun eksiklik değil, olumluluk olarak kavranması ve bunun düzlemini oluşturan vitalist doğa kavrayışı, kadın oluş, azınlık oluş gibi farka ilişkin kavramlar bu eseri cinsiyet farklılığı düşünürlerinin ilham kaynaklarından biri haline getirmiştir. Bu söylediklerimin çok genel ve yetersiz olduğunu farkındayım. Fakat bu yazının amacı Deleuze ve Guattari'yi tartışmak değil. Burada tek bir Deleuzecü kuir kuramcının, Elizabeth Grosz'un tezlerini, Judith Butler'ın kuir kuramına ilişkin görüşlerle karşılaştırmakla yetineceğim. Karşı karşıya getirmek suretiyle yorumlama işi sınırlarını belirledi bu çalışmanın. Bu karşılaştırmanın, tek bir kuir kuramı olmadığını ve kuirin felsefi sorunlarının felsefenin tanıdık tartışmalarından ayıramayacağını görmeyi sağlayacağını umuyorum.

Butler'ın ve Grosz'un ortak yanı, eleştirelilikleri, yani ikiye bölünmüş cinsiyete ve heteroseksüelliği zorunlu kılan normatif ideolojiye itiraz etmeleridir. Karşılaştırmamız, cinsiyet farklılığı, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, kimlik, beden, oluş, iktidar ve direniş gibi temel bazı kavramları düşünme biçimlerimizi gündeme getirecek. Ele aldığımız iki filozofun kuir terimini nasıl farklı temellendirdiklerini görmemize de olanak tanıyacak. Geniş bir biçimde tanımladığımızda kuir, cinsel nesne (cinsel partner) seçiminin insanın cinsel kimliğini belirlememesidir; cinsellik aynı kalan bir tözün değişmeyen bir işlevi veya sıfatı değildir. Kendi olma süreci cinsel bir süreç olsa bile, şöyle veya böyle belirlenmiş veya kodlanmış haliyle cinselliğin, kendiliğin özsel bir parçası olduğu öne sürülemez. Kuir özcü bir kimlik modeline itiraz eder; insanın cinsiyetli oluşunu karşılaşmalara dayalı dinamik bir süreç olarak yeniden düşünür. Bu anlamda kuir, sosyolojinin ontolojisiyle ve felsefi arka planıyla ilgili bir tezdır.

Butler'ın kuir kuramına baktığımızda hemen cinsiyet farklılığının biyolojik bir belirlenim olmadığı teziyle karşılaşırız. Toplumda, fiziksel veya anatomik özellikler göz önüne alınarak bir cinsiyet kategorisi içerisine yerleştirildiğimiz olgusu, hatta cinsel yönetimin nesnesini belli bir cinsel tipte buluyor olması, cinsiyetin kendiliğin değişmez özünün bir ögesi olduğunu göstermez. Butler'ın *Cinsiyet Belası*'nda yaptığı özcülük eleştirisi cinsiyet farklılığının toplumsal bir inşadan ibaret olduğunu ortaya koyar; cinsiyet farklılığını da tıpkı ırk ve sınıf gibi söylemin bir ürünü olarak ele alır. Cinsiyetin toplumsal bir inşa olduğunu öne süren paradigmanın genel kabulü şudur: Söylem, adlandırma sayesinde, insanları veya bedenleri belli kategorilerin altına koymakla kalmaz, bu kategorilerin var ettiği gruplar arasında hiyerarşik iktidar ilişkileri kurar ve bedenleri belli bir biçimde davranmaya, birtakım rolleri oynamaya, belli bir biçimde düşünmeye ve konuşmaya zorlar. Onun sayesinde bedenler dünyada belli bir biçimde maddeleşir, davranır, belirir, olurlar. Diyebiliriz ki, toplumsal cinsiyet iktidar ilişkilerinin kurulması ve sürdürülmesiyle ilgili bir kavram olduğu kadar, belirişi

mümkün kılan normativiteyle ilgili, ontolojik, fenomenolojik bir kavramdır.

Lacan'ın *simgesel*, *imgesel* ve *gerçek* ayrımına dayanan modeli kullanılarak da söylemin nasıl olup da bedeni cinsiyetli bir varlık olarak kurduğu anlatılabilir. Gerçekle ilişki imgesel ve simgesel yoluyla kurulur. Ne cinsiyet ne de toplumsal cinsiyet vardır gerçekte; sembolik ve imgesel süreçler gerçeği cinsiyet bakımından ikiye bölünmüş olarak inşa ederler. Butler *Cinsiyet Belası*'nda biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında ayrım yapılmasını eleştirir çünkü tıpkı toplumsal cinsiyet gibi cinsiyet de söylem tarafından inşa edilmiştir ve bu kategorileştirmenin, toplumsal adlandırmanın kendisi iktidarın bir ifadesinden başka bir şey değildir. İnsanlar söylemin dayattığı şekilde eyleyerek ve onun normlarını icra ederek tabi olur, yani öznenin sahip olduğu otoriteye ve güce sahip olur ve iktidarın bir parçası veya aracı haline gelirler. Fakat Butler'a göre yasa üretmeyi hedeflediğinin karşıtını da üretir ve iktidarı toplumsal cinsiyet normlarını farklı biçimlerde icra ederek altüst etmek mümkündür (Direk 2007).

Butler'ın düşüncesi üzerinde hem Michel Foucault'nun hem de Louis Althusser'in etkisi vardır. Foucault'ya göre iktidar tepeden aşağıya doğru işlemez, her yerededir. Althusser'e göre adlandırma, çağırma (*interpellation*) gerçekte zaten önceden beri varolan bir özneye hitap etmez, onu varoluşa çağırır, varoluşa sokar. Eşcinselliği ele alalım: Adın takılmasından önce yalnızca sodomi davranışı vardır, eşcinseli bir tip, tür olarak mevcut kılan adlandırmadır. Aynı şey cinsiyet farklılığı için de geçerlidir. Bazı davranışları kadın davranışı olarak adlandırırız ve bu şekilde adlandırılana mesafe almak, ondan ayrılmak, onu yadsımak için erkek kategorisi çıkar ortaya. Kadın olarak adlandırılarak var edilen bedenlere yasak bir erkeklik alanı, erkek olarak var edilen bedenlere de yasak bir kadınlık alanı oluşur böylece (Butler 1990: 22). Bu yasaklar kadın ve erkek varlıklarını düzenleyici ve kurucu bir biçimde işler. Her halükârda arzu, yasayla, yasakla karşılaşmaksızın dile gelmez. Yasağın insanı yasaklanmayan yöneline ittiği düşünülebilir. Fakat yasayla

aynı karşılaşma, yasaklanana arzuyu da oluşturabilir, çünkü keşfedilmemesi, bilinmemesi gereken bir hazzın varlığına işaret eder. Bunu daha ileri götürüp psikanalizle ilişkilendirebiliriz: Lacan'ın yaklaşımına göre imkânsızlık, engel ve açmaz arzunun hareketini başlatıcı bir rol oynar. Hatta arzu paradoksal bir biçimde, sadece varlığını sürdürebilmek için bilinçdışı stratejilerle kendi kendisini sabote eder. Lacan'da bu olumsuzluk arzuya özgü diyalektiğin esasına aittir. Arzunun tatmini arzu nesnesine ulaşma sayesinde gerçekleşiyorsa; keyif o nesneye nasıl ulaşıldığıyla, hatta ulaşmadaki başarısızlıklarla ilgilidir. Keyif, başarısızlığa rağmen, başarısızlık sayesinde (Lacan 1982).

Butler'ın düşündüğü gibi eğer cinsel kimlikler söylemin sonuçları ise, onların söylemden bağımsız olarak gerçek olduklarını yadsımış oluruz. Bununla beraber, cinsel kimlikler söylemle kurulmuş gerçekliğin parçasıdır elbette, zira toplumsal gerçekliğimiz budur. Günlük hayatımızda kimimiz ıstırap verici, kimimiz de ayrıcalıklı bir biçimde bütün bu kategoriler, normlar ve yapılarla karşılaşırız ve onlarla bir biçimde pazarlık etmek zorunda kalırız. Toplumsal cinsiyetin ve cinsiyetin gerçek olmadığını söylemek yok olduğunu öne sürmek anlamına gelmez. Butler bunların varlığını açıklamaya çalışıyor: Bunların gerçeklikleri sembolik ve imgesel olarak kurulmuştur demek istiyor.

Claire Colebrook ve Elizabeth Grosz gibi Deleuzecü feministler için ise kuir kuramının başlangıç noktası cinsiyet farklılığıdır. Cinsiyet farklılığını biyolojik bir *belirlenim* olarak görmezler. Onlar da hem özcülüğü hem de özcü bir biçimde kavranan cinselliğin, insanın kendiliğinin özsel bir parçası olduğunu reddederler. Deleuzecü düşünürler, Butler'ın toplumsal inşadan bağımsız olarak ulaşamayacağını iddia ettiği gerçeğin hakkını ararlar. Örneğin Grosz biyolojik farklılıkları toplumsal olarak inşa edilmiş olarak düşünmeyi doğru bulmaz. "Cinsiyet Farklılığının Doğası" (2012) adlı yazısında cinsiyet farklılığının başka tüm farklılıklardan daha önemli, daha temel olduğunu ileri sürer. Bunun anlamı şudur: Cinsiyet farklılığı indirgenebilir değildir, ırk ve sınıf farkları gibi bir fark

değildir. Başka tüm farkların ortaya çıkmasının zemini ve motorudur. Grosz, Darwin'in evrim kuramını Luce Irigaray'ın cinsiyet farklılığı sorusunun önceliği tartışmasının ufkunda yeniden yorumlar. Darwin'e göre evrim cinsiyet farklılığını üretmiştir. Doğal seçim (çevreye uyum sağlayan özelliklere sahip türlerin var kalması) ve cinsel seçim (cinsel olarak çekici özelliklere sahip bireylerin soyunu devam ettirmesi) evrimin birbiriyle ilişkili, fakat ayrı olarak düşünülmesi gereken iki ilkesidir. Bazen cinsel seçim ilkesi doğal seçilime ters bir biçimde de işleyebilir. Bir hayvanın dikkat çekici renkleri olması, onun cinsel partnerler tarafından beğenilmesini kolaylaştırır ama onunla beslenenler tarafından kolay fark edilmesine de yol açar. Cinsel seçim süreci doğal seçim süreciyle birlikte işleyerek cinsiyet farklılığını üretmiş ve cinsiyet farklılığı sayesinde yaşam kendisini daha da farklılaştırmış ve zenginleştirmiştir (87). Fakat cinsel seçim doğal seçilime indirgenemez, çünkü o kendi mantığına göre işler. En cazip olan her zaman doğal seçim bakımından hayatta kalmaya en uygun olan değildir. Bugün de sıfır beden kadınlar daha cazip bulunuyor ama birçok kadın da, sıfır beden olabilmek için yanlış diyetler yaparak sağlığını kaybedebiliyor.

Grosz'un bize göstermek istediği şey kültürümüze hâkim olan ikiye bölünmüş cinsiyetin "kültürel zorunluluklar haline gelmiş biyolojik olumsuzluklar" (73) olduğudur. Eğer ikili cinsiyet doğadaki bir olumsuzluğun zorunluluğa dönüşmesi ise, hayat başka türlü de olabilir. Doğada cinsiyetin ikiye sınırlanmasının bir zorunluluğu yoktur, kültürel olarak bunun zorunlu kılındığı bir sürecin içinden geçtiğimiz halde, doğa ile kültür ilişkisini yeniden düşünmek suretiyle bu kültürel zorunluluğun yarattığı sınırlandırma aşılabilir. Daha önce belirtmiştik: Butler'ın cinsel spektrumu genişletmek için önerdiği çözüm cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ikiliğini iptal etmek, cinsiyeti toplumsal cinsiyetin bir varsayımı olarak yeniden tanımlamaktır. Buna karşın Grosz doğayı yeniden, vitalist bir tarzda, sürekli bir evrim içinde olacak şekilde düşünerek cinsel spektrumu genişletmeyi hedefler. Ona göre cinsel ve bedensel farklılıkları

olumlamak için, yaşamın durmadan değişmesini olumlayan yeni bir doğa kavrayışına ihtiyacımız vardır (77).

Grosz'a göre cinsiyet farklılığına dayanan farklılaşma, sembolik veya imgeselin düzlemlerinde değil, gerçeğin düzleminde işler. Butler'ın kuramı sembolik ve imgesel olandan bağımsız olarak gerçeğe erişimin imkânını yadsır. Halbuki Grosz farklılığı sosyal ontolojinin değil, bir doğa ontolojisinin kavramı olarak tartışmanın yeni araçlarını ortaya koyma peşindedir. Grosz'un çerçevesinde gerçek, yani doğanın ta kendisi, bireyi ve toplumsal düzeni önceler. Fakat bu biyolojik belirlenimcilik veya özcülük değildir; doğa evrim halindedir, sürekli bir biçimde değişmektedir ve iki cinsiyete bölünme ortaya çıkabilecek sonuçlardan yalnızca birisidir. Dahası, doğada cinsiyet farklılığı ikiyle sınırlı değildir, cinsiyet farklılığına dayalı farklılaşma devam etmektedir. Grosz'un kuir kuramı vitalisttir; bilfiil verili olan yaşamdan yola çıkar, ancak bu kavranışında yaşam sadece bilfiil imkânları değil, birçok virtüel imkânı da içinde barındırır. Grosz kuir yaşam kavramından türetmeye çalışmaktadır ve bu sebeple Deleuzecü olarak tanımlar kendisini. Burada yaşam kavramı kişi kavramını önceler; kişinin veya toplumsal, insani dünyanın norm veya değerleriyle denetleyemeyeceği bir çoğulluğu içinde barındırır. Butler'ın gerçeği bir başlangıç noktası olarak almayı reddetmesinin sebebi gerçeğin belirleyici olduğu varsayımını kabul etmemesidir. Buna karşın Deleuze'e göre ne doğa ne de kültür belirleyicidir. Butler'ın kuir felsefesi, belki kültür tarafından dönüştürülen statik bir doğa anlayışı varsayıyor. Belki de, Butler'ın cinsiyet farklılığına dayanan bir kuir kuramı oluşturmaktan kaçınmasına yol açan şey, doğanın, statik bir biçimde düşünülün veya düşünülmesin, imgesel ve simgesel olanın dolayımından bağımsız olarak konuşulabilir olduğuna inanmamasıdır.

Grosz'un maddeci kuir kuramı, Spinoza'nın monist ontolojisine ve Deleuze'ün deneyci, transandantal felsefeye karşı çıkan içkinlik anlayışına dayanır. Böylece Grosz söylemin, adlandırmanın ve anlamın kuruculuğuna dayanan yaklaşımlardan uzaklaşır ve Deleuze aracılığıyla bedeni kuir kuramına yeni bir biçimde sokmanın yolu-

nu arar. Yine Deleuzecü bir kuir kuramcı olan Claire Colebrook da, Grosz gibi, temsil ve toplumsal inşa kavramına dayanan açıklamalara karşı çıkar. Colebrook vitalist bir inşa ve maddeci bir beden kavrayışı önermektedir. Varlık oluşlardan ibarettir ve etkin doğanın etkisindeki her şey akış ve oluş içerisinde. Bu anlayış, varlık ile oluşu birbirine karşıt kavramlar gibi ele alan Platonculuğa bir itirazdır. Deleuze'e göre imgeler varlığı aslına uygun veya uygun olmayan bir biçimde kopyalayamazlar; yaşam imgelerin sonu gelmez oluş sürecidir; düşüncenin işleviyse hatırlamak değil yaratmaktır. Beden düşüncenin içerisindeki göstergeler arasında bir gösterge değildir, düşüncenin yeridir (Colebrook 2000: 82). Temsilini harekete geçirendir beden. Beden ideal bir varlık değilse nasıl gerçek olur; hatta cinsiyetli olarak gerçek olur? Özne nedir? Doğa ve kültür nasıl etkileşir? Doğanın gerçeği kültürde nasıl anlamlı olur?

Claire Colebrook "Radikal Temsil Biçimlerinden Bedensel Oluşlara: Lloyd, Grosz ve Gatens'in Feminist Felsefesi" adlı metninde Avustralyalı feministler ile Judith Butler'ın toplumsal cinsiyet kavramına dayanan kuir felsefesi arasındaki farkı tartışır. Colebrook da kendisini Grosz gibi "Deleuzecü feminist" olarak tanımlamaktadır. Ona göre Grosz ile Butler arasındaki fark, toplumsal cinsiyet ve kendini cinsel olarak ifade etme kavramlarına dayanarak açıklanabilir. Butler cinsiyetin tıpkı bir aksiyom gibi koyutlanmış, doğruluğu kabul edilmiş bir varsayım olduğunu, bunu da kültürel olarak toplumsal cinsiyetin ifade ettiğini iddia etmektedir. Colebrook'a göre Grosz buna karşı çıkarak cinsiyetin kendinden kaynaklanan bir biçimde ve kendi içinde zaten bir ifade olduğunu ileri sürmektedir. Butler cinsiyeti zaten çoktan toplumsal cinsiyet tarafından yorumlanmış olarak tarif ederken, Grosz cinsel bedeni kendini ifade eden, kendini harekete geçiren bir oluş olarak betimlemektedir. Grosz'un beden mefhumu, oluşunun temsilini/oluş süreci içerisinde kurduğu temsilleri sınırlandıran bir beden değildir, aksine oluşunun temsilini/temsil edilişlerini kendisi harekete geçirir. İşte bu beden mefhumu, Butler'ın zemin veya köken ile anlam ifade etme arasında bulunduğu radikal ayrılığı sorgulamamıza yardım eder

(Colebrook 2000: 84). Oluşunun (ki buna anlam ifade ediş de dahildir) dışında, sanki sessiz ve atıl bir doğa olabilirmiş gibi konuşamayız.

Peki Butler da böyle bir doğanın aslında var olmadığını, koyutlandığını söylemiyor mu? O halde Deleuzcü kuir ile Butlercı kuir arasındaki fark, Butler'ın, bedenin doğadaki ve kültürdeki oluş sürecinden yola çıkarak konuşmayı reddetmesi ve sembolik ve imgesel süreçlerden bedene gitmesi, doğalcı yaklaşımın ise kültürel ve sembolik olanı doğalcı bir zeminde yeniden düşünmeye meyletmesi değil mi? Bu felsefi konumlar arasındaki fark, köken ve yön kavrayışına ilişkin değil mi? Butler'a göre daha geniş bir cinsel spektruma yer açabilmek için sembolik yerler ve dil gerekecektir, oysa ki Grosz cinsiyet farklılıklarının sembolik temsil olmadan da var olduğunu ve olmaya devam edeceğini söyler. Grosz'a göre konuşma veya anlamlandırma bir şeyi varlığa getirmez; "gösterilen" (hakkında konuşulan, şu veya bu söylenen, şu veya bu şekilde anlamlandırılan), bu konuşma ve anlamlandırma sayesinde bilinir hale gelse de, bu konuşmaya veya anlamlandırmaya malzeme olmadan önce de vardır (Colebrook 2000: 84). Önceden beri oluş içinde olan, sembolik temsilleri de oluşuna katarak mümkün bir ifadesine ulaşır.

Klasik fenomenoloji deneyimleyen ve deneyimlerini yaşayan bir ego koyutladığı halde, Butler öznenin iktidar tarafından inşa edilmiş olduğunu savunur. Deleuze ne fenomenolojinin ego kuramını ne de Butler'ın özneliği toplumsal olarak inşa edilmiş kabul eden yaklaşımını benimser. Kimliği, oluşu olumlayan bir biçimde, dinamik bir tözün ifadesi olarak düşünür. Kimlik ne statik ne de insanın kendisi için apaçık bir şeydir. Bunun sebebi onun olumlama-dan ibaret olmasıdır. Cinsiyetli olmak bedenin oluş halidir; cinsiyet kimliği de bu oluşun yorumlanarak olumlanmasıdır. Yinelerseniz: Cinsiyetli özne oluşun olumlu bir ifadesidir (88). Kendisinde özsel bir şey olmayan beden böylece kendisini özelleştirir ve düşünce de bedenin kendisini gerçekleştirmesi haline gelir. Beden bu sayede kendisini anlamlı kılar, anlaşılır bir beden haline gelir (86). O halde toplumsal cinsiyet cinsiyetten bağımsız olamaz ve insanlar

bedenlerinin farklılaşmasına bağlı bir biçimde birbirinden farklıdır. Kadınların ve erkeklerin zihinleri de bedenleri gibi farklı olabilir. Beden her zaman çoğullukların bütünlüğüyle dinamik bir biçimde ilişkilidir. Oluşun olumlu bir biçimde anlaşılması zemininde Deleuzcü feministler bedenli oluştan ve maddesellikten söz ederler.

Butler da Grosz da cinselliğin sınırlanamaz çeşitliliğine inanırlar ve bu çeşitliliğin kültürel temsiline olanak yaratılması için çaba harcarlar. İki düşünürün ayrıldıkları nokta bu çeşitliliğin varlığını nasıl anlamamız gerektiğiyle ilgilidir. Bu anlamamanın modeli biyolojik mi olmalıdır yoksa dilsel mi; bilimsel mi olmalıdır yoksa kültürel mi? Grosz'a göre cinsiyet farklılığı gerçektir ve kültürel olarak inşa edilmiş değildir. Daha doğrusu, bedensel olarak yaşanan, verilen bir şey olduğu kadar yaratılan ve icat edilen bir farklılıktır (Grosz 2012: 73). Bedenin yaratılması ve icat edilmesinden dem vururken doğanın kültüre girmesinden, kültür tarafından dönüştürülmesinden söz ediyoruz. O halde cinsiyet farklılığını doğru anlamak, doğayı sınırlandırılmamış bir çeşitlilik imkânını gerçekleştirme süreci olarak düşünmeyi gerektirir.

Grosz, Irigaray gibi, biyolojik farkın tinselleştiğini öne sürmüştür. Kültür ile doğa arasındaki ilişkiyi bir karşıtlık gibi ele almaz. Kültür doğanın daha karmaşık bir ifadesidir, doğanın çoğulluğunun imgesel ve sembolik düzeyde birçok ifadesi mümkündür; kültür bunlardan bazılarının başat hale gelmesidir. Bu görüş, Butler'ınkinden felsefi arka planı bakımından çok farklıdır. Judith Butler, başka terimlerle konuşuyor olsa da, Hegel gibi düşünür. Hegel gerçeği, doğada ve tinsel dünyada İdea'nın diyalektik bir biçimde açılması veya somutlaşması olarak anlar. Butler da Hegel gibi, gerçeği, kişinin edimlerine dayanarak anlayamayacağımıza işaret eder; sembolik bir koyutlama gibi düşünür. Sorun sadece sembolik ile gerçek, dil/toplumsal cinsiyet ile doğa/cinsiyet arasındaki karşıtlık değildir; ikinci terimin hep birincisinin işleyiş mantığının sonucunda ortaya çıkması, onun bir koyutu olmasıdır. Deleuzcü feminizm de göstergelerin aynalardan ibaret olmadığını, gerçeği yaratabileceklerini, üretken, kurucu ve meydana getirici olabileceklerini ka-

bul eder. Fakat, gösterilen gösterenden radikal bir biçimde başka olabilir, bir varolanın biliniş biçimi onun oluşundan farklı olabilir. Böyle bir farkın ortaya çıktığı yerde oluşun kendisini ifade etmesinin yollarını açık tutmak gerekir.

Butler da Grosz gibi, farkın ve durağan olmayışın değişimin motoru olduğuna inanır; fakat cinsiyet farklılığının temel bir farklılık olduğunu reddettiği için Grosz'dan ayrılır. Butler, cinsiyet farklılığına böyle bir önem atfedilmesini eleştirmekte zira bedenın maddeselliğı ile bedenın temsili arasında bir fark olduğunu kabul etmemektedir (Butler 1993). Böyle bir farkın düşünölebilmesinin veya bilinebilmesinin felsefi bir zemini yoktur. Colebrook'a göre Butler cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın esaslı bir ayrım olduğunu kabul etmese bile aslında buradaki ikiliğı yoğunlaştırmaktadır (Colebrook 2000: 78). Colebrook onu madde ile temsil arasındaki ikiliğe takılıp kalmakla suçlar; bu da, Batı düşüncesinde dişi/erkek, doğa/költür kadar tipik bir ikiliktir.

Butler'ın iktidarı anlayışı Deleuzecü feminizmin gücü anlayışıyla karşılaştırılabilir. Butler, Foucault gibi, gücün iktidar olarak, söylemsel bir biçimde yadsıma, boyun eğdirme ve dışlama olarak tecelli edişiyile ilgilenir. Özne iktidarın bir etkisi ve aracıdır. O halde direniş de iktidarın altüst edilmesi, işleyişinin, etkisinin bozulmasıdır. Grosz ise gücün içkinliğe ait olduğunu öne sürer. İktidar bir sistemin dayatılması değil, bir etkiler çoğulluğunun ortaya çıkmasıdır. Peki kimlik politikasına nasıl bakılmalıdır? Kimlik politikası iktidarla mücadele etmenin bir yolu olabilir mi? Derrida gibi, Butler da kimlik politikalarına karşıdır. Kimlik özdeşleştirir, denetler, birleştirir ve böylelikle iktidarın işleyişinin bir aracı olur. Bununla birlikte, kimlik politikası olmadan tanınma da yoktur. Hegelci olduğu için Butler özneliğın tanınmaya dayandığını ileri sürer; ancak bir farkın tanınması anlamında bir özneliğın inşası melankoliye mahkûmdur. Kimlik her zaman eksik kalsa da, geçici de olsa, bir kimliği üstlenmenin direnen bir failin meydana gelmesine yardımcı olabileceğini kabul eder. Tanınmayarak hiç varolmamaktan sa, tahakküm altında direnmeyi yeğler. Oysa Colebrook direniş si-

yasetinin tanınmaya dayandığı varsayımını sorunsallaştırır. Oluşların bir araya gelmesi, kesişmesi, iç içe geçmesi, birbirine eklemlenmesi bir azınlık-oluşu örgütleyebilir, politikanın amacı azınlığın tanınmak suretiyle çoğunlukla uzlaşması değildir (Colebrook 2010). Çoğulluğun varlığı onun tanınmasına (kabulüne) dayanmaz, çoğul-oluşlara dayanır.

İlişki Bedenimiz

Jean-Luc Nancy'de Cinsel İlişki,
Arzu ve Keyif Üzerine



JEAN-LUC NANCY *le sexe* dediğinde cinsiyetten, cinsel olandan, cinsellikten söz ettiği için, terimi tek bir sözcükle karşılamak zor. Sosyal bilimlerin *cinsiyet* ile *toplumsal cinsiyet* arasında yaptığı ayrımı bir kenara bırakmak zorundayız baştan. Ne biyoloji biliminin cinsiyeti ve cinselliği kavrayış biçimi, ne de toplumsal ve tarihsel olarak kurulan cinsiyet hakkında bir düşünce bu. Nancy'ye göre cinsiyet ne fizyolojik, ne psikolojik ne de sosyolojiktir, ancak fenomenin kendisinde bunlar da bulunur. Cinsiyet, cinsellik hakkındaki bu söylem, ontolojik bir sorunsallaştırma tarzını benimsediği için Derrida'nın cinsiyet üstüne söylemiyle yakınlaştırılabilir. Jean-Luc Nancy de, Derrida gibi, bu meseleleri felsefi olarak düşünmek için bir nötrleştirmenin gerekli olduğuna inanıyor. Derrida *Geschlecht I*'de cinsiyetli olmayı Heidegger'in varoluşsal analitiğinde uyguladığı nötrleştirme çerçevesinde tartışmayı uygun görmüştü. Sosyolojik, antropolojik, psikolojik, biyolojik, vs. tüm disiplinlerden gelen bilgileri bir yana bırakarak cinselliği ve cinsiyet farkını düşünebileceğimizi iddia etmek anlamına gelir bu. Heidegger nasıl dünyada olmayı düşünürken böyle bir nötrleştirmeye gerek duyduysa, Jean-Luc Nancy de cinsiyeti, cinselliği, cinsel ilişkiyi benzer bir Heideggerci stratejiyle düşünmeyi tercih ediyor.

Burada Nancy'nin cinsiyet farkını ve erotik ilişkiyi, yani cinsel ilişkiyi nasıl kavradığını yorumluyorum. Ne Heidegger ne de Der-

rida arzudan ve cinsel ilişkiden söz ederler. Bu konularda konuşmak istediği için Nancy onlardan çok farklı. Özneyi cinsel arzusu bakımından, bedeni ilişki bedeni olarak, ilişkiyi yakınlığın sonsuzlaşmasına imkân veren bir ilişki olarak ele alır. Cinsiyet farkını cinsel ilişkiden bağımsız olarak düşünemeyiz. Cinsiyet farkı yalıtılmış bir özneye ait bir fark değildir. Cinsiyet farkı, potansiyel veya aktüel olarak varolan cinsel ilişkilerde cereyan eden farklılaşma hareketi içinde meydana gelir. Nancy'yi asıl ilgilendiren sorun cinsiyetli olan bir tekilliğin, cinsellik (cinsel olmak, cinsel varlık) tarafından nasıl varlığa getirildiği sorunudur. Cinsel varlık, cinsiyeti ikiye sınırlanamaz, sayılamaz kılar; hem değişmenin hem de ertelemenin farklılaşma hareketi içine yerleştirir.

I

Jean-Luc Nancy cinsiyetin bir kavramına sahip olmadığımızı söyler. Bir kavramımız olsa bile bölük pörçük, parça parça bir kavramdır bu. Cinselliği Michel Foucault biyoiktidar, Claude Lévi-Strauss bir topluluğun idare edilmesi gibi toplumsal bir meseleyle ilişkilendirir. Gerçekten de cinsellik, normları, temsilleri, tabuları ve dinsel ritüelleriyle toplumsal bir düzen kurmaya yarayan devasa bir aygıttır. Foucault modern çağda da cinselliğe bir biçim vermek suretiyle yapılan toplumsal düzenlemelerden muaf olmadığımızı gösterir. Cinselliğe bağlı semboller ve mitler günümüzde de yaygın bir biçimde dolaşımdadır. Fakat Foucault bir yandan cinsellik ile iktidar arasındaki ilişkiyi deşifre ederken öte yandan felsefenin bir yaşama rejimi olmasını ister. Jean-Luc Nancy, Foucault'nun tersine bir iktidar çözümlemesi yapmıyor. Fakat bence yine de Foucault'yu takip ettiğini söyleyebiliriz: Cinsel ilişki üzerine felsefi bir biçimde düşünerek bize bir yaşama rejimi öneriyor.

Cinselliği bir yaşama rejimi olarak düşünebilmek için cinselliği varlık açısından ele almak, cinselliği, cinsel olmayı, cinsiyet olarak varlığı felsefi olarak konuşmak gerekir. Bilindiği gibi, felsefe ile cinsellik eskiden beri tanışıktır. Cinsellik duygulanımların, duygu-

sal yoğunlukların alanıdır; felsefe kavramsal olsa bile duygudan ari değildir. Felsefe Eski Yunan'da, cinselliği sadece türün sürmesini sağlayan bir etkinlik ya da salt bedensel bir haz oyunu olarak görmemiş, bilgi ve hakikatle ilişkilendirmiştir. Platon *Şölen* diyalogunda ideler dünyasının güzellik yoluyla insanın dünyasına girdiğini düşünmüştü. Varlığın kendisine ulaşmada erotik arzunun rolünü o kadar önemsemiştir ki, *Phaidros*'ta da olduğu gibi, dünyada doğru hüküm verme veya doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisi bir insanda vücuda geldiğinde erotik bir coşkuya yol açacağını bekler gibidir. Nancy'ye göre Platon'da felsefe, bedenli varoluştaki erotik arzuyu aşkınlaştıran cinselliğe sarf edilecek bir enerjiyi yakalamış, teorik bilgeliğe dönüşecek olan bir *phronesis*'i (doğru davranmayı sağlayan pratik bilme) kendine mal etmiştir. Freud'u da düşünebiliriz burada: hem felsefe hem de sanat erotik bir enerjinin yüceltilmesiyle mümkün olan etkinliklerdir.

Eros Platon'da bir tanrıdır. Eski Yunan kültürü onu gizli olduğu halde, dünyada etkin ve etkili bir mevcudiyete sahip bir tanrı olarak temsil eder. Batı'nın çoktanrıçılıktan kopması, dünyada yaşanabilir bir şey olarak aşktan da kopmasıdır. Bataille *Erotizm*'de erotizmle dinsel, mistik deneyimler arasındaki koşutluğa dikkat çeker. Dinsel enerjide cinsel enerjinin izini sürer. Ne var ki cinsellikte tanrısal, kutsal, sonsuz bir şeyin olabileceği yadsınmıştır. Tanrıyı aşkın bir tanrı olarak kavrayan tektanrı dinler, tanrısal mevcudiyetin anlamını da değiştirmişlerdir. Ölümsüzlerin meskeni olan bir dağ böylece kutsal bir yerleşim yeri değil, bir nesne olur. Uygarlığımızda cinsellikle ilgili halen sona ermemiş olan bir huzursuzluk vardır. Bunun sebebi belki de tektanrı ve anlamı öteye fırlatan dinlerin, aşktaki, cinsellikteki tanrısalıktan tedirgin olmalarıdır. Platon'da Eros diyaloglara giren, bir dönüşümü meydana getirmek için harekete geçen yegâne tanrısal figürdür. Eros var eder, iter ve itişinin sebebi hiçbir artı değer olmaksızın, hiçbir şey esasında değişmeksiz doğanın kendisini yeniden üretmesini sağlamak da değildir. Eros tüm tanrılara dokunur. Hem doğayı çeşitlendirir hem de insanın dünyasını dönüştürür. Tektanrıçılıkla birlikte hakikat ve bilme

sorunsalı eros ve arzu sorunsalından iyice ayrıldı. Eros'la felsefe arasındaki ilişki unutuldu. Ancak çağdaş felsefede cinselliğin felsefeye büyük geri dönüşünü yaşıyoruz.

Flaubert cinsellikten söz ederken, üzerimizde, Freud'un bilinç-dışı itkilerini andıran birtakım güçler hissettiğimizi söyler. Nancy'ye göre de içimizde ve dışarıda cinsel güçleri hissederiz. Eros'un güçleri, yaşam ve ölümün imkânını veren kökenin gücüdür. Koşulsuz olanın arzusu, hepin hiçle karılmasıdır o. Bu kökenin kökeni yoktur; kendisinden hep daha az ve daha fazladır. Köken dünyayı başlatandır. Dünya neden başlar? Mitolojilerde tanrıları da uyaran bir güç, bir *Trieb* vardır. Niye tanrılar vardır? Onların olmasını isteyen bir arzu vardır. Fakat böyle bir arzudan söz ettiğimizde, sorulan soruya felsefi ya da metafizik bir yanıt vermiş olmayız. Yukarıdaki soruya bir yanıt bulmayı başaran sadece Spinoza'dır: O da Tanrı'yı doğayla özdeşleştirerek yapar bunu; Tanrı olanın olması *Trieb*'idir. Arzu varlıklarıdır. Arzu hepimize bir şekil, bir yoğunluk, bir renk verir. Arzu hep yeniden kökenleşir; yani yaratımı devam eder. Kuran'da Allah'ın dünyayı yıkıp yeniden yapabileceği tekrarlanır. Buna benzer bir biçimde cinsel varlık da kökenin hep buradalığıdır. Köken tekrarlanır. Başka deyişle, Eros'un dünyamızı yıkıp yeniden kurma gücü vardır ve bunu tekrar tekrar yapabilir.

Cinsellikten bahsetmek pek kolay değil çünkü onun deneyimi de hakikati arayan aklın deneyimine benzer aslında. O da keyifte, parlak, ışıldayan bir varlığa ulaşmak ister. Platon'da mağara alegorisinde diyalektik hareket iyi ideasını simgeleyen güneşin parlaklığına bakışla sonlanır. Bir bakıma, anlaşılır olan da duyumsanırdır, hatta en aşırı derecede duyumsanırdır. Işık da, parlama da optiğin değil formun bir ayrıcalığıdır. Bu pırl pırl parlayana yönelik duyarlılığı, cinsellikte, arzuda, hazda da buluruz. Derrida *Glas*'da, Jean Genet'nin eşcinsel cinsel edimi bir sürtme ve parlama olarak tarif etmesi üzerinde durmuştur. *Lux*, parlama, ışık seli, aşırılık, sefahat, şehvet, akışkanlık, kötü arzu. Hem bilginin hem keyif alışın metaforudur. Hakikatin bilgisinde keyif, cinsel ilişkide hakikat vardır.

Fakat bu "cinsel ilişkide hakikat vardır" iddiası üzerinde dur-

malıyız biraz. Foucault cinselliği dile getirme buyruğundan söz eder, böylece hiçbir şey perdelenmeyecek ve her şey ifşa edilecektir (Heideggerci bir ifade). Cinsellik hakkındaki her yerde karşılaştığımız söylemler hiçbir şeyi açığa vurmazlar aslında. Levinas aşk üzerine yazdığı bitmemiş bir romanda müstehcen olan başkalarının aşkıdır der. Kendi mahremiyetimiz, yakınlığımız müstehcen değildir. Cinsel ilişkinin anlamı ve dili, nesnel bir durumu veya anlamı ifşa eden bir dilden farklıdır. Hakikatle ilişki hem düşüncenin yükseldiği hem de duyumsamanın arttığı bir ilişkidir. Parlamasına karşın, yakınlaşmak istediğimiz hakikat, ulaşmak istediğimiz yakınlık bizden kaçır. Tanrı bize yakın olan içsellikimizden de içseldir, Aziz Augustinus'a göre, o halde dışsaldır. Bataille erotizmden bahsederken "iç deney" terimini kullanır. İç deney aslında imlenemeyen (*signifier*), dile getirilemeyen bir anlamın (*sens*) imlemede sınıra erişilmesiyle ifşa olmasıdır.

Jean-Luc Nancy'nin cinsellik üzerine düşüncüsü Bataille'inki ile karşılaştırılabilir, fakat Bataille'in tersine, cinselliği tabular ve yasakların zemininde, yasağın ihlali olarak ele almıyor. Bataille'in cinsellik üzerine düşünümü büyük ölçüde Claude-Levi Strauss'un yapısalcı antropolojisine dayanır. Antropoloji bize en dolaysız halindeki cinsel enerjinin nasıl tehlikeli görüldüğünü anlatır. Tabular ilkel insanın tehlike gördüğü yerde ortaya çıkmıştır. Bataille'a göre dinler tabuların yasakladığı cinsel edimin hangi sınırlar içinde gerçekleşebileceğini, yasağın hangi şartlarda ihlal edilebileceğini belirtirler. Kutsal dünya ihlalin meşru olduğu sınırların çizilmesiyle açılır. Tanrı'nın reddiyle kutsal hiçbir şey kalmadığında tehlikeli bir durum oluşur gerçekten. Dostoyevski "eğer Tanrı yoksa her şey mubahtır" demişti. Tanrı'nın yokluğu devasa bir enerjiyi, cinsel bir ilgiyi ve merakı serbest bıraktı. Fakat bu durumda cinsel olmayı nasıl düşüneceğimizi bulamadık henüz.

Jean-Luc Nancy'nin cinsel ilişki üzerine düşünümü en çok Lacan'ın Tanrı, keyif, kadın ve cinsel ilişkinin imkânsızlığı üzerine yazdıklarıyla, XX. Seminer ile söyleşir. Lacan'a göre cinsiyetli varlıktan söz etmek için sembolik sistemin iğdiş edilmiş öznesinden

başlamak gerekir. Bu da, yine Bataille’da olduğu gibi, cinselliğin alanına sevişmeyi kesintiye uğratan yasaklarla, kısıtlamalarla, eksilmelerle başlamaktır. Lacan cinsel ilişki yoktur der – bu cümle keyif almanın imkânsız olduğu teziyle ilişkilidir. Ama gerçekte keyif yok mu? Bunlar doğruluğu deneysel olarak sınanacak önermeler değildir elbette. Ancak bir yapıdan çıkarsanabilecek sonuçlardır; yani Kant’ın dilini kullanarak söylersek transandantal statüsündedirler. Bu önermeler varolan, yaşanan cinsel ilişkilerin varolmadığını söylüyormuş gibi işitildikleri için gerçeklikle çelişik görünürler. Oysa ki bunlar, var olan cinsel ilişkilerle değil cinsel ilişkilerin varlığıyla, yani onları ne iseler o yapan hakikatlerle ilgili önermelerdir. Heidegger’in ontolojik farkını, “varlık herhangi bir varolan değildir” saptamasını anımsayalım. Jean-Luc Nancy’nin yapmaya çalıştığı şey de buna benzer: Amaç, cinsel ilişkinin “var”ını veya “olması”nın ne demek olduğunu düşünmek, onun neleri, nasıl var edebileceğini ortaya koymaktır.

Bir çift çiftleştiğinde bunun bir açıklaması, bize bir geri dönüşü, bir ölçüye uygunluğu veya bir oranı yoktur. Birisinin birisiyle ilişkisi olabilir elbette, fakat tıp, sosyoloji, psikoloji gibi disiplinlerin bakış açılarından veya hukuki, dini açıdan yapılabilecek konuşmaları bir yana bırakırsak, ortada üzerine konuşulabilecek, anlatılabilecek bir cinsel ilişki yoktur. İlişki bir töz değildir, bir doğası olmadığı gibi, bir yetkinlikte de tamamlanmaz. Töz değilse, özellik değilse, acaba felsefede onu *ilişki* kategorisine sokarak inceleyebilir miyiz? Kant’ta “ilişki” yargıların ve kategorilerin bölündüğü dört gruptan birinin adıdır. Bu grupta üç çeşit yargı vardır. Bunlar sayesinde, töz ve özelliklerinden ve nedensel ilişkilerden ve bütünlüklerden ve karşılıklı etkileşimden bahsedebiliriz. Bu ilişki mantığı şeyler arasındaki ilişkiler hakkında konuşmamızı mümkün kılar ama konu aşk ilişkisi olduğunda bize pek faydası dokunmayacaktır, çünkü aşkta kişilerin dinamik ve etkin imkânları, anlatılar girer işin içine (Nancy 2013: 6). Anlatı deyince akla ilkin arzusun ilanı geliyor.

Arzu beyan olmadan, yani dışa vurulmadan cinsel ilişki olmaz. Cinsiyet de kısmen saklanan, maskelenen, kısmen de gösteri-

len, bilinmesi, kabul edilmesi istenen, ifşa edilen bir şeydir. Cinsiyet tamamen beyadadır; beyan etme çabası ise sonsuzdur. Beyanın nerede başladığını bilemeyiz. Arzumu ötekine ilan etmeden önce kendime ilan etmem gerekir. Bu durumda cinsel ilişki anlam ve dil sorunsalından ayrılamaz.

Arzuyu nasıl kavlıyor Nancy? Arzulayan ruh ne bir kevgire benzer, yani doldurdukça boşalan bir kaptır; ne de bir kez doldu mu bir daha eksilmeyen bir boşluktur. Arzu varlığımdaki, başkasıyla dolan bir boşluk değildir. Başkasıyla arzu ilişkisi kurduysam arzum kendinden taşar; sonsuzlaşır, beni farklılaşmaya ve dönüşmeye açar. Nancy arzu ilişkisini öncelikle, bir ilişki bedeni olmak, yani bedenler arası anlam ilişkileriyle sarmalanmış olanın varlığı bağlamında tartışıyor. Dışarıya koyulmuşluğu buradan itibaren düşünmek gerek. Elbette fenomenolojinin bildiği gibi, anlamı bedenden itibaren ele almak kaçınılmazdır. Freud'a göre de Oidipus evresi öncesi bedende erotik bir anlam, erotik bir değer atfedilemeyecek hiçbir yer yoktur. Ontolojik bir bağlama taşırsak bunu, bedenin kendiyile ilişkisinde ve bedenler-arasılıkta, tüm imlemenin dışında anlam kendi üstüne dönebilir. İki elin birbirini hissetmesi, iki elin birbirine dokunuşunun bir anlamı olabilmesi gibi. Fransızcada duyu, anlam ve yön *sens* sözcüğüyle karşılaşılır. Bununla birlikte anlamın dolaştığı bir mekân olan beden kaotiktir; onda hissedilen, hazzla dönüşebilecek, çeşitli şekillerde ortaya çıkabilecek birçok anlam mevcuttur. Gösterilen tarafından, yani *significatio* tarafından düzenlenmemiş olduğu için dışarıyla ilişkinin nasıl kurulacağı belirsiz kalır ve elbette, cinsellikte belayı, bela bundan ibaret ve tek olmasa da, buradan başlayarak düşünmek lazımdır.

Arzu ilişkisinde olmak, bir ilişki bedeni olmak, beraber bedenlenmektir. Beraber bedenlenişte duyusal, duygusal olan bir anlam alışverişi vardır. Buna kavramsal olmayan bir anlama diyebiliriz; bu tensel birbirini anlamaya sözler de karışır, ama sözler artık arzunun işaretlerine dönüşmüşlerdir. Ne söylediklerine ne de gönderilenlerine indirgenmek suretiyle anlaşılabilirler, zira onlar arzunun beyanı, arzunun ileri hamlesi ve geri çekilişi bakımından imlerler.

Bu haliyle dil belirsizliklere ve çoğul anlamlara açıktır. Aslında bu belirsizlikte ve çoğullukta öyle bir keyif vardır ki, her şeyin hızlıca netleşmesini istemeyebiliriz. Her şey hemen ve olabildiğince açık konuşulmaz, çünkü dil kesinleştikçe bizi gerçeğe yüzleştirir ve gerçekliğin ağırlığı altında ezilip geri çekilebiliriz. Açıklık, imkânları azaltabilir, kapatabilir de. Tensel anlam akışının gücü ile dilsel iletişim arasında bir gerilim ortaya çıkabilir.

Yine bela, hatta “sıkıntı” vardır, çünkü dil vardır; dil yüzünden “sen”inle ilişkiye hep bir kişisel olmayan üçüncü de dahil olur. Bir akış vardır, ancak ilişki bir üçüncünün diline göre biçimlenmekten kaçamaz. Dilsel ilişki, yani imleme (*signification*), tensel ilişkinin bir uzantısı olarak kurulur, tensel akış içinde anlam ifade eder, ancak ilişkide birçok sıkıntıya, belaya, kesintiye ve kayba da yol açar. Beladan bahsediyoruz, üçüncünün bakış açısı ve dili kurtarıcı da olamaz mı peki? Olabilir. Örneğin ilişkinin bir şiddet ilişkisine dönüştüğü yerde üçüncünün dili kendini savunma dili olabilir.

Jean-Luc Nancy’ye göre arzu tatmin olmakla bitmez; tatmin olmaz zaten, çünkü tatminde bir anlam yoktur. Aristoteles şöyle bir soru sorar: İnsanlar neden cinsel ilişkinin tekrarlanmasına uğraşırlar, cinsel ilişkiye hep yeniden başlarlar, halbuki hayvanlar böyle bir bağ kurmaz, çiftleştikten sonra birbirinden koparlar? İnsan cinselliğinde bir ölçü yoktur; bir ölçüsüzlük vardır. Freud cinsellikten gerilim ve boşalma olarak bahseder. Bunun sebebi erkek cinselliğini model olarak almasıdır. Bu tekrarı ve ölçüsüzlüğü keyifle ilişkilendirebiliriz: Arzu tatmin olmaz çünkü keyif vardır. Keyif bende vuku bulan bir şeydir. İlk aşkımızı, ilk karşılaşmamızı düşünelim: Keyif için cinsel edimin gerçekleşmesi de gerekmez. Potansiyel ile aktüel arasında bir fark yoktur. Bu yüzden keyfi arzunun tatminiyle karıştırmamak gerekir. Lacan’da da keyif alma cinsel edimin kendisiyle, sevişmeyle ilgili bir konu değildir. Keyif almada bir anlam, cinselliğe tamamen yabancı bir değer vardır. Arzunun arzu nesnesine ulaşarak tatmin olmasından çok, ona nasıl ulaştığı, ulaşmasının yoludur asıl mesele. Keyif, arzunun imkânsızlıkları, açmazları, zorlukları içerisinde arzu nesnesine nasıl ulaşıldığıyla ilgilidir.

Nancy'ye göre keyif alışı'nın koşulu sevişmek veya sevişmemek, iyi veya kötü sevişmek değil, parlamanın varlığıdır. Gerçek parlama, pırıl pırıl olan şey, ışık seli nedir? Sahte ışık sorunsalını da buna ekleyebiliriz. Cinsel heyecan, cinsel arzu, cinsel keyif hepimizin paylaştığı şeylerdir: Belki de en büyük aynılığımız, eşitliğimiz budur: Cinselliği imkânsızlaştıran, yaşanamaz kılan, kendisiyle ne yapacağımızı bilemediğimiz bir şey haline getiren koşullar vardır. Öte yandan keyif vardır. Keyif hazzın tersine, tek başına duran, yalıtılabilecek bir özneye atfedilemez; keyif her zaman başkasıyla hayali, sembolik bir ilişki kurar. Bu ilişki içinde özdeşliği başkalaşma hareketine sokar.

Keyifte egemenliğin ânı, anlamın imkânını veren imleyen dildir. Keyif arzusunun anlam ve imleme, yani dille ilişkisine bağlıdır. Anlam, imlemenin düzenine ait değildir, yani imlenebilir bir şey değildir. Güçtür, itıştır. Cinsiyet de budur, bir itme, bizi hiçten getirme gücüne sahip bir köken, bir itme, bir itiş. Anlamın ortaya çıkması için imlemenin, söyleyişin, yazının sınırına gitmek gerekir. Modernliğin önemli sorunlarından biridir bu. Keyif imlemenin sınırına gidildiğinde alınır. Yapisöküm de aslında bu sınıra varmaktır. Bu yüzden Derrida'ya göre yapısökümden keyif alınır. Yapisöküm odaklandığı şeyin imkânın koşullarının imkânsızlığının koşulları olduğunu gösterir. Benzer bir imkânsızlık keyifte de vardır. Keyfin de imkânı bir imkânsızlığı içinde taşır, o imkânsızlığı beraberinde getirir.

Bataille, insan olduğumuzdan erotizmin umutsuz şiddetini tanıdığımızı söyler. Dengesizlik, cinsiyeti sabitlemenin imkânsızlığı, gerilim, beklenti, uçlardalık, kendinden geçme, memnuniyet, coşkunluk, besleyen göğüslerin taşkınlığı. İletişim yaşama sevincidir, belki de yaşam bir sevinç olmalıdır. Dolayısıyla, üzerine düşünülmemiş anlam fışkırmada, keyif almada vardır. Hayatın anlamı sorusunu soran biri varsa biraz hastadır, der Freud. Şaşırtıcıdır bu, zira Freud insan konusunda kötümserdir biraz. Birçok deneyim mutsuzlukla sonuçlanabilir. İnsanlar böyle yaşar. Yaşarlar, ama neden yaşarlar? Neden intihar etmezler? Yaşamımızı sürdürmemizi sağla-

yan o karanlık itki (*Trieb*) – beni ben harekete geçirmiyorum, bu başka harekete geçiriyor. Felsefe, çocuk, aşk *yapıyoruz* – bunlar bir özneye atfedilebilecek etkinlikler mi? Sevişmek de herhangi bir tarafa etkinlik atfeden bir fiil değildir.

Keyifteki imkânsızlığı ve belayı kaybın hep mümkün olmasıyla da ilişkilendirebiliriz. Cinsiyette yayılma, genişleme yüzünden bir kayıp riski vardır. Bununla birlikte, Bataille’da kaybı zirveyle ilişkilendiren keskin bir bilinçle karşılaşırız. Egemenlikte bu kayıp bilinci de vardır. Egemenlik, ötesi olmayandır. Yani zirvede hiçbir şey yoktur. Bataille’in egemenlik dediği şey, deneyimi mümkün olmayan, bir deneyim nesnesi haline getirilemeyecek, fenomenolojik olarak betimlenemeyecek anlamın deneyimidir. Bataille için “mutlak”tır bu: Mutlaktan kasıt bir bütünlük değildir, doruk noktasıdır. Mutlak her şeyden ayrılır, yani kendisini muaf tutar. Bir egemenlik deneyimi olarak erotik deneyimde mutlak bir şey vardır, çünkü oradaki keyif başka her şeyden ayrılmış, kopmuştur. Arzunun zirvesi tatmin değil, keyif olarak düşünmeye yer açar. Bataille mutlak bir bilgi nesnesi olmayan, bilmeme olan kendilikle ilişkilendirir, dahası bu kendilik ben ile başkanın ayrılmadığı bir iletişim yeri olarak düşünülür. Jean-Luc Nancy de keyif almayı en içte bir derinliğin dışarıda paylaşılmasıyla, ilişki bedeni olmayla, ilişkide kendini başkasıyla paylaşmayla ilişkilendiriyor. Fakat hem Lacan’ı hem de Bataille’ı yeniden yorumlayarak bunda bir imkânsızlık, bir rahatsızlık, bir bela olduğunu da kabul ediyor.

Sonuç olarak: Jean-Luc Nancy’nin cinsiyeti ve cinsel ilişkiden yola çıkarak düşüncesinin ontolojik farkla bağlı olduğunu söylemiştik. Varlık farklılaşmadır; varolandan farklılaşma hareketi ve varolanı farklılaştıran bir harekettir. Cinsiyeti de böyle açıklayabiliriz: Cinsiyet tüm cinsiyetli varolanlardan farklılaşır ve her tür varolanı farklılaştıran bir harekettir. Jean-Luc Nancy’nin cinsellikle ilgili söylediklerinde ontolojik bir natüralizm de görülmelidir. Arzunun tatmini ile keyif arasındaki fark ve anlam, imleme sorunsalının arzuyu dile bağlamasına karşın, bu, insanın cinselliğinin belirleyici özelliğidir. Doğada cinsellik bir fark üretme motoru olarak

çalışır. Bir amip bölünür ve aynı olmayan iki bireyi ortaya çıkarır. Doğanın büyüme, filiz verme gücü elbette farksız olmaz. Cinsiyet (*sex*) sözcüğü Latince kesmekten gelir, *sequore*, izlemek, sonra gelmek, takip etmek, eşlik etmek. Züriyet. Cinsiyet doğanın kendinden farkıdır, ötekinin besleyici doğasıdır. Her halükarda cinsellik bizi kaçışın, kendiyle çakışmazlığın şiddetine götürür.

Felsefi zorluk bu farklılaşma/farklılaştıran hareketin “ilişki” kavramıyla nasıl bağlandığını irdeledikçe ortaya çıkar: Nancy, varolanı önceden beri olan “bir” ve “tam” olarak, ilişkiyi de onun diğeriyle “bir” olması olarak anlamaktan kaçınır. Üstelik ortada metafizik bir sorun da vardır: Cinsel ilişkide varolan bir midir yoksa iki mi? İlişkinin bir koşulu da uzaklaşma, ayrılmaysa eğer, iki bir etmez. Buna karşın felsefi başlangıcımıza, yani Platon’a bakarsak, arzu birinin diğerini yeniden bulması ve onunla birlik olması gibi düşünülmüştür. Platon’un *Şölen*’inde karşılaştığımız bu hermafroditliğe, bu androjenliğe ilişkin mit şöyle bir şey söyler bize: Kökense bir ikiye bölünme olsa bile bu bir’in bölünmesi değildir. Bölünmeden önce bir zaten yoktur. O halde bölünen nedir? Soruyu yanıtlamak imkânsız. Sadece şunu söyleyebiliriz: Kökende veya ilkede bir’den fazlası vardır. O halde hiçbir zaman bir yoktur. Cinsiyetin bize verdiği ders, bir’in olmadığıdır. Bir’in ayrılığı olmadan iki’nin de olamaması gerekir, o halde ilişki basitçe bir artı bir eşittir iki, ikinin birliği değildir.

Lacan kadın tam değildir (*pas-toute*) demişti. Bu onun temel belitlerinden, *Ur-axiom*’larından biridir (Nancy 2013: 8). Kadının tam olmaması ile kadına özgü bir keyif alışı varlığını ilişkilendirmiştir. Tam olmama keyifte fazlalıkla gelir. Bu fazlalık kadının kadın olarak konumlandırıldığı sembolik sistem içerisinde temsil edilemez olduğu içindir ki bu keyif alışı da varolduğu, yaşandığı halde “imkânsız”dır. Jean-Luc Nancy için ise zaten hiç kimsenin tam olmadığını, tamın olmadığını, varlığın kendisini bütünselleştiremediğini vurgulayalım. İki’nin bir etmeyeceği gibi, ilişki de, ne birinin diğerini desteklediği ne de başka bir şeyin birinden diğerine iletildiği bir ortamdır. İlişki kendisini destekler, kendisini iletir. Bu çer-

çevrede cinselliğin üreme gibi bir amacı elbette yoktur; ancak haz ve üreme cinselliğin sürprizleri, armağanlarıdır. Jean-Luc Nancy'ye göre cinsel ilişki içkinlikteki bir mahremiyetin paylaşımı, yakınlığın, derinliğin deneyimidir ama bir aşkınlığın da yeridir. Nedir bu aşkınlık? Saf bir biçimde içkin doğanın elden kaçışı ve öteye geçişi. Cinsellikte bir fark vardır, doğanın kendinden farkıdır bu. Cinsellik meselesi özdeşliğin imkânsızlığıyla ilgilidir. Ontolojik fark iki şey arasındaki fark değildir. Genel olarak varlık farklılaşmadır, varolanın farklılaştığı harekettir. Cinsiyet/cinsellik de varolanın farklılaşma hareketi olarak düşünülebilir. Varolanı farklılaştıran bu hareket onu birlikten kaçırır, tekil olarak çoklaştırır. Fark olarak cinsiyet, ikiye bölünmüş cinsiyet farklılığı değildir. Burada tekillik ve çoğulluk bizi bir nötrlüğe götürür, ne birinin ne de diğerinin cinsiyeti, ne o ne bu. Bu nötrlük geri çekilmekte olan bir nötrlük de değildir, çeşitlenen bir nötrlüktür. Açılma, bölünme, farklılaşma, yoğunlaşma, uyarılma, zincirlerinden boşalma, kışkırtılma. Bu terimler Derrida'nın cinsiyeti saçılma ve dağılma olarak düşünmesini akla getiriyor. Her iki düşünürün de ontolojik bir çözümleme yapmayı tercih ederek, cinsiyetin dişi ve eril, kadın ve erkek olarak ikiye bölünmesini dayatan ve tüm cinsel ilişki imkânlarını büyük erkeğin ele geçirmesini ya da kontrol etmesini sağlayan ataerkil cinsellik anlayışına karşı, alternatif bir düşünme modeli oluşturmaya giriştiğini söyleyebiliriz.

Hakların Öznesi Olmak

Paul Ricoeur'de Kırılğanlık ve Özerklik



ADALET ÜZERİNE yazılarını topladığı *Adil Olan Üstüne Düşünüm-ler* (2007) adlı eserinin “Özerklik ve Yaralanabilirlik” başlıklı bölümünde Paul Ricoeur, özerklik (*autonomie*) kavramını kırılğanlık, yaralanabilirlik (*vulnérabilité*) haliyle birlikte ele alıyor. “Özerklik” Kant’tan beri ahlak felsefesinin gündeminde olan bir kavram. Yasanın başka bir merci tarafından verilmemesi, dışarıdan değil kendinden çıkması, kendi kendini yönetebilme, Aydınlanma’nın insan idealinin en önemli karakteristiğidir. Kant için özerklik, tek başına düşünme, başkaları tarafından belirlenmekten kurtulma, bağımsızlık, sözünü otoritelere sığınmadan söyleme, iradenin dünyadaki kurumlar ve ideolojiler tarafından değil, sadece ahlak yasası temelinde oluşturulması demek. Heidegger “özerklik” kavramını Kant gibi kullanmaz, hatta kavramı terk eder; onun yerine “kendi olma”yı (*eigentlichkeit*) öne çıkartmayı tercih eder. Özerkliği ika-me eden yeni bir kavramdır bu: Sürüden ayrılıp değerli bir yalnızlığı sürdürebilmek, kendinde en has imkânları keşfetmekle ilişkilidir. Özgürlüğün bu koşulu, yasaya veya ilkeye gönderme yapmadan, varoluşçu analitiğin çıkış noktasından, yani *Dasein*’ın hali “dünyada olmak”tan itibaren çözümlenmiştir. Ricoeur ise özerkliği, hem Kant’tan hem de Heidegger’den farklı bir bağlamda, siyaset felsefesi bağlamında ele alır. Siyaset felsefesi deyince halkların özerkliğinden veya kendi kendini belirleme hakkından bahsetmi-

yoruz, yine Kant'taki gibi ahlaki bir kavram özerklik; ama kişinin özerkliği aynı zamanda siyasi bir mesele olarak konu ediliyor.

“Özerklik ve Yaralanabilirlik” metni, “Hakların Öznesi Kimdir?” metniyle birlikte okunduğunda, Ricoeur'ün özerkliğe yaklaşımının esasında Aristotelesçi olduğunu, özerkliği “yapabilirlik” kavramını merkeze koyan bir ontolojide veya felsefi antropolojide temellendirdiğini görürüz. Bu özerklik tartışmasının ilginç tarafı, aynı zamanda kırılğanlığı tanımlamasıdır. Bu özerklik tartışması kırılğanlığı kişisel bir tavır veya hal olmaktan çıkarmaya yardımcı olduğu için önemli. Burada Ricoeur'ün kuramını feminist ezilme çözümlmeleriyle bir araya getirerek, kırılğanlığı, özneleşmenin sistemli bir biçimde engellenmesinin bir sonucu olarak ele alıyorum.

Ricoeur için yaralanabilirlik, kırılğanlık, gerçekleşen hakların öznesi olmak için elimizde bulunması gereken öznel ifade biçimlerine hiç sahip olamamak veya onları kaybetmek yüzünden oluşuyor. Bunu ben ontolojik koşulların toplumsal, tarihsel ve siyasal bağlamdaki şekillenişinin etik anlamda özneyi meydana getirişi gibi görüyorum. Haklar manzumesi, etik bir özneliği varsayar. Kırılğanlık ise hak öznesi olmanın ontolojik koşullarını yerine getirememekten ya da etik özneleşme süreçlerine girebilmekten mahrum edilmekten kaynaklanır. Bu koşulların yerine getirilememesinin sebebi hiç de kişisel değildir; sistematik, yapısal, kurumsal ezilmedir. Bunu feminist kuramın ezilme çözümlemesini, Ricoeur'ün özneleşme kuramıyla ilişkilendirerek göstereceğim.

Hakların Öznesi Olmak

İnsan hakları üstüne yapılan felsefi tartışmalara aşina olanlar *Totalitarizmin Kaynakları*'nda (2009) Hannah Arendt'in insan haklarının kaybını ulus-devletin çöküşüyle ilişkilendirdiğini bilirler. Hannah Arendt on sekizinci yüzyıla ait, insanın insan olduğu için birtakım haklara sahip olduğu tezinin, İkinci Dünya Savaşı'nda ortaya devletsiz insanların çıkmasıyla tarihsel olarak yanlışlandığını öne sürer. İnsan haklarına hakkı olmak (*the right to have rights*) ancak

bir ulus-devlet bu hakları vatandaşlarına garanti ediyorsa vardır. Ulus-devletler dağıldıklarında veya bir grubu vatandaşlık haklarından mahrum ettiklerinde, birden etrafta cezalandırılmaksızın, onlara her şeyin yapılabileceği insan grupları görülmeye başlar. Tıpkı Avrupa ve Türkiye'deki belgesiz mülteciler gibi. Hukuk egemen tarafından askıya alındığında *iç düşman* ilan edilenlerin kaderi de buna benzer. Sosyal ve ekonomik haklarından mahkûm edilen, kamusal hayattan dışlanan, seyahat etme özgürlüğü elinden alınan bu insanlar aslında *homo sacer* haline gelmişlerdir veya her an gelebilirler. Olağanüstü hali, Roberto Esposito gibi, devletin bir immünite, bağışıklık süreci olarak yorumlayabiliriz (2008). Devlet kendi içindeki bazı grupları düşmanlaştırarak ve düşmanlaştırdıklarını sivil ölüme mahkûm ederek hayat ve sağlık bulmaya çalıştığında, devletin sınırları içerisinde hapsediği halde devletsiz, yurt içerisinde olduğu halde yurtsuzlaştırılmış on binlerce, yüz binlerce insan ortaya çıkar. Bunun yarattığı bir toplumsal ve tarihsel zehir olacaktır şüphesiz. İnsan haklarına hakkı olmamak, yurttaş olarak haklarından mahkûm edilmek ve bunun sonucu olarak yaşanan zulüm, kuşaktan kuşağa aktarılacak bir travma daha oluşturur. Bunu bir kenara bırakalım. Bu zulme hedef olmayanlar ve kâğıt üstünde bu haklara hâlâ sahip gibi görünenler gerçekte bunlara ne kadar sahiptirler? Başka bir deyişle, sahip oldukları hakları ne kadar kullanabiliyorlar? En önemli örnek bence kadınlardır. Kadının insan haklarını kullanması için yapılan çalışmalardan, örneğin CEDAW, az çok haberdarız.¹ Kadınlar vatandaş ve insan, ama insan ve vatandaş olarak sahip oldukları hakları, kadınların pek azı kullanabiliyor. Zaten kullanılamayan hak da hak değildir. Bu hakları kullanabilmek için özne oluş sürecine girilmesi ve bazı ontolojik koşulların sağlanması gerekli. Burada ontolojik koşullardan bahsediyorum, ama insan olduğumuz için zaten bize verili olan bir şey olarak

1. Kadınlara Karşı Tüm Ayrımcılık Biçimlerinin Sonlandırılması Anlaşması (CEDAW) 1979'da Birleşmiş Milletler Genel Meclisi tarafından kabul edilmiş, 2 Eylül 1981'de uygulamaya sokulmuş ve 189 ülke tarafından onaylanmıştır.

değil, etkinlikle, çabayla, uğraşmayla, performansla sağlanacak, varlığa getirilecek koşullar olarak anlamalıyız bunları.

Özerklik insan olduğumuz için sahip olduğumuz saf bir ontolojik imkândan çok, toplumsal ve tarihsel iktidar ilişkileri içerisinde başaranabilecek ya da gerçekleştirmekten vaz geçilebilecek bir imkândır. İnsanın, yaralanabilir olmasının sebebi doğal mıdır? Yaralanabilirliğinin sebebi, insanın sonluluğu, ölümlülüğü tıpkı diğer hayvanlar gibi bir bedeni ve ihtiyaçları olması mıdır? Yaralanabilirliğe ve kırılganlığa canlılık açısından bakmak ve bunları doğal varlığı-mıza atfetmek siyasal ve etik tartışmayı ıskaladığı için felsefi bakımdan yetersizdir. Gereksinimleri olan canlı varlıkların elbette, fakat yaralanabilirliğimizi ve kırılganlığımızı siyasal bir bağlamda ele alabilmek için özerkliğin nasıl temellendirildiğini, yaralanabilirliğin bununla nasıl ilişkili olduğunu fark etmemiz gerekir. Bu hedefe Ricoeur'ün betimlediği özne oluş sürecine odaklanarak erişebiliriz.

Ricoeur “Hakların Öznesi Kimdir?”de özneliğin fenomenolojik bir çözümlemesini yapar. Burada özneliğin oluşumunun farklı aşamaları siyasal özne veya eylemin öznesinde, yani failde sonlanır. “Hakların öznesi”nden kasıt siyasal özneldir. Siyasal özneliğin ereği hak öznesi olmak ise, hak öznesi olmanın koşulu da siyasal özne olmaktır. Bu fenomenolojik ontolojiye göreyse siyasi ve hukuki anlamda fail olmanın gereği etik özneldir. Bu toplumsal ahlaka uygun yaşamak veya ahlaken doğru kararları veren bir özne olmak anlamına gelmez. Kimin ahlaken doğruyu yaptığı da elbette bir tartışma konusu olarak kalır. Siyasi özneyi kavrayışta etinin öznesini devre dışı bırakma hareketine günümüzün siyasi retoriğinde sıklıkla rastlandığı halde, bireysel ahlak üzerine her akıl yürütmeyi burjuva bir yöntem veya liberalizm sanıp bir yana atmak kaba bir indirgemeciliktir. Ayrıca bu yoldan gidersek ancak etik yoluyla kavramsallaşabilecek olan özerkliği ve özneliği de toplumsal pratikler içinde yorumlayamaz hale geliriz. Etik anlamda fail, değer verilme ve saygı duyulmaya layık bir kişi olmakla ilgilidir. Başkalarının kişide bir değer bulması ve ona saygı duymasıyla ilgili değildir bu sadece, kişinin kendine değer verebilmesi ve saygı duyabil-

mesi de fail olabilmek için bir koşul haline getirilmiştir. Fenomenoloji geleneği etik ve politik anlamda öznellik arasında bir ilişki kurar; politik öznellik etik özneliği varsayar. Ricoeur'ün öznellik çözümlemesi yapabilirlikler (*capacité*) kuramına dayanır. Yapabilirlikler veya yetiler (*faculté*) birtakım potansiyellerdir ve öznellik bunların aktüel hale gelmesine, bilfiil olmasına dayanır. Bu kuramı felsefe tarihindeki kökenine geri götürürsek, Aristoteles'in ruh anlayışıyla ve varlığı potansiyel aktüel kavramlarıyla düşünmesiyle ilişkilendirebiliriz. Özerkliğin temelinde birçok yapabilirlik vardır, hatta Ricoeur onları öznenin yapabilirliğinin çeşitli aşamaları gibi ele alır. Yapabilirlik kabiliyettir, olabilirliktir; söz konusu etkinlik ne ise onu yapabilme gücü olmaktır.

Yapabilirliklerimiz

İlk yapabilirliğimiz konuşabilmemizdir. Konuşan özne olabiliriz çünkü konuşabiliriz; konuşma kabiliyetimiz, konuşma(lar) yapabilme imkânımız vardır. Ancak konuşan özne olarak doğmuyoruz, en baştan beri zaten konuşan özne değiliz. Bebekler başkalarından daha önce duydukları söz dizilerini, belli durumlara uygun düştüğünü hissettikleri kalıpları tekrarlayarak konuşmaya başlarlar. Ortada henüz gerçekten konuşan bir ben olmadığını hemen hissederiz. Esasında kim konuşuyor sorusunu her zaman sorabiliriz. Bu soruya öncelikle, ettiği lafların, söylediği şeylerin yaratıcısı, sahibi (*author*) olarak kendini gösterebilen birisi “ben” diye yanıt verebilir ancak. Ricoeur'ün felsefesi hem psikanalizden hem de yapısalcılıktan haberdardır. Konuşabilmek demek bir sembolik sisteme girmek demektir; yapıları, konumları, kuralları, normları olan bir sistemdir bu. Birisi konuştuğu zaman söyleyişi çeşitli söylemler, iktidar rejimleri, normatif yapılar tarafından, bilinçdışının yapıları ve ilişkileri tarafından belirlenir (Ricoeur 2007: 76). Ancak bunların devrede olması, konuşan bir öznenin hiç olmadığını veya asla olamayacağını ima etmez. Konuşan özneyi çeşitli güçlerin ilişkileri içerisinde oluşan ve değişebilen bir konumlanış, farklı belirlenim-

ler içerisinde bir yolunu arayış, bir ortaya çıkış, oluş süreci olarak düşünebiliriz. Konuşan özne zaman zaman ortaya çıkan, zaman zaman söylenene kendisini bırakan, onda kaybolan bir varlık olarak da düşünülebilir.

İkinci aşamada kendi edimlerinin öznesi olma yapabilirliği bulunuyor. Bu potansiyel gerçekleşmediği, özne kendisini kendi eylemlerinin faili olarak gösteremediği sürece onu hakların ve ödevlerin öznesi olarak ele almak da zordur. Hukuk etik öznenin varlığını bir önkabul olarak alır ve bunu ancak sınırlı düzeyde tartışır; bu tartışma çoğu durumda ceza aşaması koşullarında gerçekleşir, ancak felsefi olarak sorun varolmaya devam eder. Bir eylemin bir özneye atfedilebilmesinin şartları nelerdir? Soruyu yanıtlamak için “irade” kavramına girmemiz gerekir. “İrade” veya “istem” (*volonté*) bir eylem ortaya çıkartan arzulama yetisidir. Bizim için yapılması doğru olan eylemin nasıl biçimlenebileceğine irade karar verir. İrade bunu yaparken ahlaken doğruyu yanlış hissedenden, yargılayan, değerlendiren ve bir durumu bilişsel öğeleri devreye sokarak kullanan bilme yetisinin yardımını alır. Değerler sorunsalını iradeden ayırt eden Edmund Husserl’dir. Her halükârda gelenek duygulanımların, değerlendirmelerin, bilişsel süreçlerin iradeyi belirlediğinden söz eder. Kant da Spinoza da iradenin belirlendiğinden dem vururlar. Kant’a göre, iradenin dünyada herhangi bir nesne veya öznel bir eğilim, tutku, arzu tarafından belirlenmesi, öznenin özgür veya özerk olmadığını gösterir. Ona göre iradenin özerk olması, arzulama yetisinin sadece ahlak yasası tarafından belirlenmesi demektir (Kant 2009).

Kant’ın bu özerklik tanımının bir aşkınlık arayışı olduğunu düşünüyorum, çünkü dünyadaki olgusal tekil bir durumu evrensel ahlak yasasının buyruğuna uygun bir davranış kuralı benimseyerek aşılıyor. Oysa dünya içre bir hayatı tüm belirlenimleriyle birlikte yaşarken özerkliğin ne olabileceğini tartışmak daha anlamlıdır. Spinoza özgürlüğün o kadar kolay olmadığını anlatmak için der ki, attığımız bir taş da havada yol alırken özgür olduğunu sanır. Özgürlük belirlenimin farkına varmaktır. Marx özgürlüğün zorunlulukla-

rın bilincine varmak olduğunu söylediğinde Spinozacıdır. Marx'a göre hem düşünme, bilme hem de isteme biçimi insanın içinde bulunduğu sınıfsal koşulların belirlenimine tabidir. Bu gelenek iradeye sonsuzluk atfeden, yani bireyin iradesinin mutlak bir özgürlüğe haiz olduğuna inanan Kartezyen gelenekten elbette çok farklıdır. Modern özne anlayışının ve liberal yaklaşımların kökeninde aslında Kartezyen anlayış bulunur. Özerk özneye modern felsefenin yaptığının tersine, içinde bulunduğu veya etkisi altına girdiği güçlerin ilişkisinden muaf bir biçimde sonsuz bir irade atfedemeyiz. Kişinin her yaptığı edimin hangi ölçüde onun edimi olduğu, ona atfedilebileceği kuşkuludur.

İrade bir eylemi arzulama, benimseme ve seçme yetisidir, ama bu güç, düşünme, anlama, yorumlama yetisinden bağımsız olarak işlemez. Bir şeyi, iyi olduğunu düşündüğümüz için isteriz. Bu iyi, bireysel olanı aşan, bireyin uğruna kendisini feda ettiği bir toplumsal iyi de olabilir. Bir şeyin iyi olduğunu düşünmek ve onu istemek de iradenin ve düşünme kapasitesinin belli şekillerde belirlenmesini gerektirir. Örneğin söylemler çok etkilidir. Çeşitli söylemler irademizi belirlemek için rekabet edebilirler; ikna olmak zihinde bir söylemin diğerine galebe çalmasıdır. Söylemler Michel Foucault'ya göre söylem/iktidar rejimleridir. Foucault bu söylemsel belirlemiyi özneyi üreten olarak kurguluyor. İktidarın özneyi sadece denetlemediğini, ürettiğini öne sürdüğü için Foucault'nun düşüncesi hakkındaki tartışmaların önemli bir kısmı modern öznenin ölümüyle ilgilidir. Lacan bunu dilbilim ve psikanalizi bir araya getiren bir yapısalcılıkta temellendirerek konuşan öznenin sembolik düzen içerisinde bir konum alarak konuşan özne olabileceğini vurgular. Sembolik sisteme girmeden önce ne arzunun ne de konuşmanın öznesiyizdir. Kendimizi konuşan özneler, sözümüzün sahibi, yaratıcısı sanabiliriz ama aslında dil, bilinçdışı bizi konuşuyor olabilir; benim arzum dediğim şey dildeki kişisel olmayan, anonim Öteki tarafından kaçırılabilir. Benim arzum mu, konuşan ben miyim soruları bu yüzden tabii ki her zaman sorulması gerekli ve anlamlı sorulardır.

Bu çerçeve özerkliğe veya özgürlüğe hiç yer vermez mi peki? Bunlara dudak bükmek, gülümseyip geçmek mi gerekir? İrademizin nasıl belirlendiğini fark etmek, bu anlamda bir bilince erişme veya farkındalık olsa olsa zaten bir biçimde bize münhal olan bir imkânı fark etmemizi, sahiplenmemizi sağlayabilir. Dil, dile karşı çalışır; çünkü düşünmek bir hasımla mücadele etmeye, onun elinden kullandığı sembolik araçları tek tek almaya benzer. Epistemik ve kavramsal şiddet içermeyen esaslı bir düşünme biçimi olabilir mi? Epistemik şiddet özerklik için gerekli, özgürleştirici tek şiddettir ve ötekinin yegâne bir belirlenime, tek taraflılığa kurban edilmesini engelleyebilir. Modern Kartezyen öznenin sonsuz kişisel iradesini varsayarak siyaset yapmak, devletin egemenliğine karşı, başka bir egemenliğe, modern öznenin egemenliğine sığınmak, Derri-da'ya göre bir egemenlik biçimini diğerine tercih etmekten ibarettir (2009: 67). Özgür bir öznenin iradesini müracaat edilecek ve daha fazla tartışılmaya gerek olmayan ve daha fazla indirgenemeyecek, çözümlenemeyecek bir terim olarak görmek Marx'a zaten ters düşer. Marx'ı bir kenara koyalım, kişisel iradenin tarihsel ve tinsel olarak belirlendiğini söyleyen Hegel'in bile asla kabul etmeyeceği personalist bir idealizmdir. İrade her zaman çeşitli etkilerle ve güçlerle şekillenir. Özgürlük veya seçim, ancak iradeyi şekillenme ve kendini sorgulama sürecinde farklı yerlerden gelen güçlere açmakla ortaya çıkar. Hepimizin zihninde molozlar var, felsefi veya eleştirel bir sorgulama o molozları ortadan kaldırabilir ve iradeyi farklı bir belirlenime yol vermeye hazır hale getirebilir. Bir örgüt, bir kulüp, bir din, bir dünya görüşü için de benzer şeyler yazabilirdik. Felsefe veya eleştirel düşünme insanı çeşitli belirlenimlerin farkında kılar ve böylece seçim şansı verir. Hepsi o kadar.

O halde kendisini sorgulayamayanın seçim şansı da yoktur; farkında olmadığı güçler tarafından sürüklenmekten başka çaresi yoktur. Bu yüzden retoriğe dayanarak siyaset yapanlar felsefeden korkar, onu devre dışı bırakmak isterler. Felsefe, yaşama değdiği her yerde, bir yaşama farkındalığıdır. Eleştirel düşünme yok diye hayıflananlar eleştirel düşünme sahneye çıktığında genellikle onu

ciddiye almamak için çırpınır, kendilerini bir safsatadan diğerine fırlatırlar. Çünkü felsefe veya eleştirel düşünme eylemin dolaysızlığını ortadan kaldırır. Felsefi sorgulama sürüyü tek bir yönde hareket etmeye doğru örgütleyen, sınırları katı bir biçimde çizilmiş retorik akamete uğratır.

Diyebiliriz ki, yetinin, kapasitenin çekirdeğini bir şey yapabilme gücü olan fail oluşturur, fakat fail de etkinliği sonucunda tam manasında ortaya çıkıyor. Ancak konuşma ve eyleme varsa faile bir kendilik atfedilebilir. Doğrusu, failin kendi olduğundan söz edemeydik onu bir şeyden ayırt etmemiz de mümkün olmazdı. “Kendi” den bahsedebilmek için, Ricoeur’e göre, anlatısal bir kimlik gerekir. Bu kimlik değişmeyen bir aynılık değildir, zamansaldır ve değişimi kabul eder. Konuşabilen özne ve eylemin öznesi yoksa anlatısal kimlik de olamaz, çünkü kendi hikâyesini ancak konuşan bir özne anlatabilir. Kendi hikâyemi yazabilmek için kendimi eylemlerimin sahibi olarak görebilmeliyim; ben şöyle yaptım, böyle yapmadım diyebilmeliyim. Herkesin bir hikâyesi var elbette, o halde herkes konuşan öznedir mi diyeceğiz? Hayır. Çok azımız kendi hikâyesini anlatabiliyor. Anlatabilen de her zaman her yerde, herkese anlatamıyor. Örneğin kadınlar kendi hikâyelerini kolay kolay anlatamamışlar. Bu yüzden de bir tarihleri olamamış. Ezilenler hikâyelerini anlatamamışlar. Kişinin kendi hikâyesini anlatabilmesi bir mücadele gerektirir. Çoğu kişi başkalarının onlar hakkında anlattığı hikâyelerle belirlenir. Hatta başkalarının hikâyesini tekrarladığının, hikâyesini kendisini ezenlerin diliyle veya normlarıyla kurguladığının ayırdına varması için bilinç yükseltmesi, farkındalığını artırması, kısacası, kavramsal ve yorumsal bir sıçrama yapması lazımdır. Konuşan özne olabilmek, söz alabilmek, “bence”, “bana göre” diyerek sözünü söyleyebilmek bir hikâyeyi anlatmanın gereğidir elbette, fakat *kendi* de sadece bir hikâye içerisinde kurulur. Dahası, kendiliğe değişim imkânı sağlayan da hikâyelerin dönüştürülmesi, değiştirilmesi, dekonstrüksiyona uğratılmasıdır.

“Kim” sorusuna birisinin mizacından, karakter özelliklerinden bahsederek yanıt verebiliriz. Ancak bu karakter özelliklerini somut-

ta göstermek veya ifşa etmek için anekdotlar, yaşantılar, olaylar gerekir. Eğer öyle örneklerimiz yoksa birine atfettiğimiz özellikler havada kalır, yani doğrulanmamışlardır. Özdeşlik, aynılık biçiminde düşündüğümüz kimliğin, mizacın hikâyelerle ve deneyim öyküleriyle doğrulandığını kanıtlar bu; fakat deneyim öykülerini, yaşantıları şekillendiren de karakter özellikleri değil midir? O halde burada bir döngüsellik içindeyizdir, fakat bu döngüsellik kaçınılmaz geleceğimiz bir döngüsellik değildir. Ricoeur'e göre kişinin kendine değer vermesi ve saygı duyması da kendisi hakkında anlattığı hikâyeye ilgilidir. Bu koşulları yerine getirmek veya getirmemek ahlaki anlamda veya etik (Ricoeur bu iki terimi de kullanır) özneliğin varlığıyla ilgilidir.² Kendi hayatımız bizi zaten başkalarının hayatıyla iç içe geçirmiştir. "Hayat hikâyeleri öylesine iç içe geçmiştir ki birisinin kendi hayatı hakkında anlattığı veya dinlediği bir anlatı, başka hikâyelerin veya başkalarının hayatlarına ilişkin anlatıların bir segmenti oluverir" (2003: 7). Başkasının hikâyesi benimkini tamamlar veya benimkini sorgulamaya, yeniden anlamlandırılmaya açar. Aynı olayın birçok kişi tarafından farklı yaşanabildiğine ve farklı hikâyelere konu edilebildiğine pek çok defa tanıklık etmişizdir. Birinin yaşantısı diğerinden daha doğru değildir, farklı taraflar, çıkarlar, amaçlar, angajmanlar vardır sadece. Bununla birlikte yaşantıların farklılığı ve hakikatin bütünsel resminin, birçok bakış açısından anlatılan hikâyenin ortaya çıkardığı karmaşık bir örgüyü andırması, olayları değerlendirmemizi sağlayan normların ve ilkelere hiç bulunmadığı bir dünyaya götürmez bizi. Ahlaki boyutta özne dünyadaki bir durumu nasıl algıladığını ve değerlendirdiğini açıklamak ve kendi eylemiyle ilişkilendirmek durumundadır. Burada kavramlar, duygular, normlar iç içe işlemektedir. Bu anlamda ki bir öznellik hukuki ve siyasi anlamda bir özneliğin zemindir.

Neden hak öznesi veya siyasi özne, Ricoeur'ün bize anlattığı gibi bir ahlaki özneliği varsayar? Davranışları doğru veya yanlış, dünya-

2. Ahlakı mecburiyet veya ödevle, etiği "iyi" kavramıyla ilişkilendirir. Etik iyi yaşamla, ahlak mecburiyetlerimizle ilişkilidir.

daki durumları veya halleri iyi ve kötü olarak değerlendiremiyorsak kendimiz de değer verilmeye ve saygı duyulmaya değer birisi, yani etik ve hukuki fiillerin isnat edilebileceği bir özne olamayız. Ahlaki anlamda öznelik, çoğunlukla bir kişinin toplumsal statüsüyle, toplumsal ahlak içerisinde ona başkaları tarafından verilen ve geri alınabilecek “şeref”le ölçülür. Bununla beraber, haysiyeti (*dignity*) başkalarından gelen bir takdir ve saygıyla karıştırmamak gerekir. Türkçe günlük dilde “onur” iki anlamda kullanılır: 1) “şeref” 2) “haysiyet”. “Şeref” yapıp ettiklerimiz, eylemlerimiz dolayısıyla bize başkaları tarafından verilir. Başkaları, verdikleri şerefi kendi kararlarına ve beğenilerine bağlı olarak geri de alabilirler. Kısacası, kişiye toplumsal olarak, kurumsal olarak verilebilir ve geri alınabilir. Haysiyetimizi ise kimse bizden alamaz. Onu kaybetmenin tek yolu bizim ahlaki bir hata veya birçok hata yapmamızdır. Öldürmek, insanları yalanlarla kandırmak, tecavüz etmek gibi. İnsan haysiyetini başkaları veremeyeceği ve geri alamayacağı için insan haklarını ihlal eden bir devlete karşı direnirken bunu bir “haysiyet mücadelesi” olarak adlandırmak saçmadır. Devlet haysiyetle oynayamaz, haysiyete dokunamaz. Diyelim ki işkence altındasınız; haysiyetine halel gelen taraf işkence gören değildir. İşkence gören kötü muamele görür sadece; haysiyetini kaybeden işkencecidir. Haysiyet etik disiplini içerisinde insanın insan olduğu için taşıdığı değerle ilgilidir. Bu değeri devletin tanıması için mücadele edebilirsiniz. Devletin insan haysiyetine uygun davranması insan haklarını gözeterek davranması anlamına gelir. Diyelim ki devlet bunu yapmadı, insan haklarını ihlal eden bir şekilde davrandı. Bu yüzden bizim insan haysiyetimiz bizden alınmıştır diyebilir miyiz? Hayır, tabii ki. Devlet, normatif bir anlamda konuşursak, devlet olma niteliğini, meşruluğunu kaybettiğini göstermiştir. O halde bir direniş mücadelesini kendi siyasi eylemiyle kazanacağını dünyaya ilan etmiş bir bireyin yenilgiyi kabul etmektense ölümü kabul etmeyi yeğlemesine, “şeref mücadelesi” manasında onur mücadelesi denebilir belki. O bireyin toplumsal saygınlık iddiasıyla ilgili bir durumdur bu. Kazanamayacaksam ölürüm demek ne kadar anlamlı, ne kadar takdire şayan, ne kadar ras-

yonel bir davranıştır tartışılabilir. Ama buna “haysiyet mücadelesi” denemez. Haysiyet etik öznelikle ilgili bir kavram, aynı zamanda da kişinin kendi hikâyesine örülmüş bir kavram. Kişinin öncelikle kendisine değer vermesi, saygı duyması buna bağlı, bu değer vermenin kişinin hesabını veremeyeceği ahlaki yanlışları yapmamasıyla ilgisi olduğu kadar, başkalarına veya kendine verdiği sözleri tutmasıyla da ilgisi kurulabilir.

Kişisel ve Kurumsal Ötekilerle İlişki

Hukuki özne ve siyasi anlamda öznellik konumlarının içini gerçekten doldurabilmek için, özneliğe ilişkin kapasiteleri etkin bir biçimde kullanmamız gerekir. Ezilme varlığımıza özgü bu kapasiteleri yok etmez, onları bilfiil kullanmamızı imkânsızlaştıran koşullar yaratır. Ricoeur “gerçek bir hak öznesi olabilmek için bunu yapabilir olan öznenin eksikliği nedir?” sorusuna, bu yapabilirliklerini bilfiil kılacak koşullar yanıtını verir. İşte kırılganlığı da buraya yerleştirebiliriz. Yapabilirliklerin bilfiil olması için ötekiyle ilişki gerekir. Ricoeur için öteki, kişisel, kişiler arası ilişkinin terimidir. Kişisel ilişkiler örneğin dostluk ilişkileri, aile ilişkileridir. Sevgili veya eş kişisel ilişkide olduğum bir ötekidir. Özne olmak için bu yakınlıktaki ötekilerle ilişkilerim içinde yapabilirliklerimi bilfiil hale geçirebilmem gerekir. Örneğin annemle tartışabilmem, arkadaşşıma niye öyle davranmayı tercih ettiğimi açıklayabilmem, sevgiliye hikâyemi anlatabilmem gerekir. Bu kategorideki ötekiler, benim konuşan özne, fail, kendi hikâyesini yazan ve anlatan bir kendi olmama, hatta ahlaki anlamda bir özne olmama kolay kolay izin veremeyebilirler. Ötekilerle ilişkim bu özneleşme kiplerinde mücadelelerle doludur. Tek bir ötekiyle ilişkide yapabilirliğini bilfiil hale getirmek bile aslında ne kadar büyük bir başarıdır. Ne var ki bu sadece özne oluşun zorunlu koşuludur, yeterli koşulu yerine getirebilmek için ayrıca, kurumsal ilişkilerde öznenin yapabilirliklerinin bilfiil gerçekleşmesi lazımdır. Bu olmadığı takdirde yapabilirlikler virtüel düzlemde kalır.

Kurumsal ilişkilerden kasıt üçüncü ile ilişkilerdir. Daha doğrusu, Ricoeur kurumsallığı üçüncüyle ilişkide temellendirmektedir. Bir kuruma gittiğimizde yakınlığa ve tanıdıklığa dayanan kişisel ilişkilerin ötesine geçen ilişkiler kurmamız beklenir. Yakınlığı ve tanıdıklığı kurumsal ilişkilerle karıştırmak kişiye özel muamele, ayrıcalık talep etmektir. Oysa kurumlar kişiye herhangi biri gibi davranır ve herkese eşit ve insanca muamele edilmesi kurumsallaşmanın göstergesidir. Kurumsal ilişkiler kamusal ilişkilerdir ve kişiler arası ilişki kurduğum ötekiyle ilişkiler bile bu düzlemde üçüncüyle ilişki gibi muamele görmelidir. Bu şu anlama gelir: Çalıştığım bir kurumda, bir işini yapmaya gelen ötekini akrabam olduğu için kuyruğun başına geçirmemeliyim. O da kurumda, herhangi biridir, herkesle eşittir. Kurumsal dolayım da öznenin yapabilirliklerini bilfiil kılarak hak öznesi oluşunun önemli bir gereğidir. Sadece yakın bir arkadaşla ilişkide söz almak yetmez, kurumsal ilişkiler içerisinde de konuşabilmek; üçüncüyle ilişkide dil içerisinde kendini ifade edebilmek, bir argümanı savunabilmek; bir eylemi faili olarak üstlenebilmek, eylemini gerekçelendirebilmek, kendine ilişkin bir anlatı kurarak, içinde bulunulan durum içerisinde ortaya çıkabilmek, görünür olabilmek, o durumu ahlaki olarak değerlendirerek onun sorumluluğunu alabilmek; hak öznesi veya siyasi özne olabilmenin olmazsa olmazlarıdır. Kurumsal üçüncülerle ilişkide bunları yapamadığımız takdirde haklarımız kâğıt üzerinde kalır, *güya* hak öznesi olmaktan ileri gidemeyiz.

Dil düzlemindeki kurumsal üçüncü, anlaşılabilirliğin, kabul edilebilirliğin ölçütü, bir doğal dili diğerlerinden ayırt eden kuralların tanınması olarak da tanımlanabilir. Aynı zamanda konuşmanın içerdiği içtenlik taahhüdü, söz alan herkesin söylediğini kast ettiği varsayımdır. Yakın veya uzak, tanıdık veya yabancı, aslında başkayla konuştuğumuzda bu önkabuller zaten devrededir. Kişisel ilişkide olduğum ötekiyle konuşma da kurumsal öteki tarafından dolayımlanır. Özel bir ilişkide anlaşılabilirliğin bazı varsayımlarının devre dışı kalması, o varsayımların ilksel olmadığını göstermez. Eylem düzleminde de üçüncü zaten mevcuttur; çünkü her eylem

toplumsal düzene dahildir ve ahlaki açıdan değerlendirildiğinde eyleyenin kişisel ilişkilerini aşar. Örneğin bir kadının şiddet görmesini ahlaken yargıladığımızda, yargımız sadece iki kişi arasındaki ilişkiye yerleştirebileceğimiz bir eylem hakkında değildir. Kadına karşı şiddeti toplumsal ve evrensel düzlemlerde mahkûm ederiz. Sorumluluk alma ve yükleme düzlemine baktığımızda da sorumluluğun öznelarası bir karakter taşıdığını görürüz. “Öteki birçok tarzda içerilmektedir: hem eylemden faydalanan, hem de eylemin tanığı ve yargıcı, hem benim sözümü tutacağıma güvenen, hem de beni sorumluluğa davet eden ve sorumlu kılandır” (Ricoeur 2003: 7). “Öteki” artık “sen” değil, “herkes”tir, belli bir kişi kastedilmediği halde anonim de değildir.

Hak öznesi olmanın ilk koşulu saygıdeğer biri olabilmek, eylemlerinin kendisine isnat edilebilmesi ise, ikinci koşulu da yurttaş olmaktır, yani kamusal bir alana ait olmak. Kişisel ilişkilerin ve kurumsal ilişkilerin dolayımı olmasa, özneleşme sürecinin kalkış noktası olan yapabilirlikler bilfiil hale geçemez. Devlet de kurumsal ilişkidir. Kurumsal ilişkilerin içine girmeseler bireyler kişileşmezler, özerkleşemezler, özneleşmezler. Ricoeur Aristoteles’i andıran bir biçimde der ki, “Siyasal bir gövdeye aidiyetleri bireylerin kişi olarak gelişmelerinin zorunlu koşuludur” (10).

Kırılgnlık meselesini bu öznelik sorunsalının içerisinde yerleştirdiğimizde, elimizdeki kuramın kırılgnlık kavramının kurumsal ezilmeyle bağlantısını kurmaya elverdiğini derhal görmekteyiz. Örneğin kadınları ele alalım. Bir devletin sınırları içinde doğdukları için otomatik olarak bir devletin yurttaşları olabilirler, kamusal alana da çıkabilirler ama konuşan özneler, failer, kendilikler, ahlaki anlamda özneler ve hak öznesi olamadıkları sürece gerçekten bir yurttaş olmanın getirilerine sahip olamazlar. Kadınlar insan olarak bu yapabilirliklere sahiplerse, neden bunlar çoğu zaman virtüel olarak kalıyor? Bunun sebebi kişisel ilişkilerdeki ötekilerle, kurumsal ötekilerle, ve üçüncülerle ilişkilerinde kadınların bu yapabilirliklerini bilfiil hale getirememeleridir. Burada kadınların kamusal alandaki varlığının engellenmesi, açıkça yasaklama biçiminde

olmasa da kamusal alanda varolmalarının teşvik edilmemesi, ya da açık veya örtük kamu tasarruflarıyla varoluşun zorlaştırılması çok önemli bir rol oynar. Kurumsal üçüncü ile dolayımın engellenmesi sonucunda kadınlar özel alana mahkûm olmuş, ev işi, çocuk, hasta ve yaşlı bakımı gibi işlerle sınırlanmışlardır. Dahası, Seyla Benhabib'in de vurguladığı gibi, kadınların bu işleri yapmakla mükellef tutulması bu sorumlulukları liberal devletin sorumlulukları olmaktan çıkartmıştır (1992).

Ezilme

Özerklik hak öznesinin sahip olabileceği bir özelliktir, kırılgnlık ve yaralanabilirlikle birlikte bunlar birbirine zıt şeyler (antinomiler) gibi durdukları halde “mesele olan özerklik kırılgn, yaralanabilir bir varlığın özerkliğidir” (Ricoeur 2007: 73). Kırılgnlık özerkliğın diğer yüzü gibidir çünkü başarılammış bir öznellik ile ilgilidir. Bu başarısızlığı kişiye atfetmemek, ezilmeyle ilişkilendirmek gerekir. Fakat ezilme nedir? Yapabilirliklerin bilfiil olması özerkliği doğururken, tersi durum, yani virtüel olarak kalmaları kırılgnlık, yaralanabilirliktir diyor Ricoeur. Bunu feminist ezilme çözümlemeleriyle birlikte ele almak toplumsal cinsiyeti ve cinsel ezilmeyi açıklamaya ışık tutar. Özerklik, kişinin kendi yapabilirliğine güven duymasıyla ilişkilidir; bu güvenin altında bu yapabilirliğin aktüel hale gelmesi ve başkaları tarafından onaylanması yatar. Kendinden duyulan kuşku, dil yoluyla eyleme kapasitesinin bilfiil hale gelmesini zorlaştırır, çoğu durumda ise tamamen engeller. Başkalarının cesaretlendirmesi ve güveni sayesinde kuşku aşılabılır. Buna benzer bir şekilde, eyleyebilirliğimizin kişisel, özel ilişkilerimiz içerisinde hem de kamusal bir düzlemde, üçüncüler ve kurumlar tarafından olumlanması fail haline gelişimizin yolunu açar. Bunu toplumsal cinsiyet bakımından düşünürsek, böyle bir olumlamanın varlığı kız çocuklarının girişken, yokluğu ise çekingen olmasını destekleyecektir. Kamusal alanda işleyen normlar kadınları konuşan özne ve fail olarak güçlendirmiyor; aksine, onların konuşabilirliğini, eyleyebi-

lirliğini, kendi hikâyelerini anlatabilmelerini engelliyor veya ketliyor. Bu normlar ataerkil gelenek ve alışkanlıkları içeren kültürü yeniden üretiyorlar.

Feminizm bir imkânın veya yapabilirliğin ketlenişini “özgül bir iktidar biçimi” olarak yorumlar. Bu iktidar, öznenin gerçeklikle kendi dili ve eylemi aracılığıyla bir ilişki kurmasını imkânsız kılar. Hakkında konuşulan ve eylemin içerisinde gerçekleştiği dünyevi durum her neyse, onun gerçekliği artık yerinden edilemez ve dokunulamaz hale getirilmiş ve özneye hâkimiyeti böylece tesis edilmiş olur. Bu bakışsızlık her türlü çekiniklik ve manipülasyona kapı açar, insanları araçsallaştırmayı kolaylaştırır (Ricoeur 2007: 77). O halde, *sistemli ezilme* imkânların ve yapabilirliklerin kurumsal bir biçimde ketlenmesidir. “Aslında insanlar güçsüz değildir, güçleri ellerinden alınmıştır” (a.g.y.).

Kadınların özerk olmamasının altında onlara birtakım “yapılmaz”ların, “sen yapamazsın”ların dayatılması vardır. Toplumsal cinsiyetlenme süreci kadınların özerkleşecek şekilde güçlenmesini engelleyecek, onları kırılgan varlıklar olarak yeniden üretecek bir biçimde işler. Buna benzer bir şekilde, hukukun egemen tarafından askıya alınması ve hakların öznesi olma statüsünün kaybı, öznenin diğer yapabilirliklerini, konuşabilirliğini, eyleyebilirliğini, hikâyesini anlatabilirliğini gerçekleştirmesinin imkânlarını ortadan kaldıran bir baskı ortamının hâkim kılınması özneyi özne olmaktan çıkarıp kırılgan bir varlık haline getirmeyi amaçlar. Iris Marion Young 1998 tarihinde kaleme aldığı “Ezilmenin Beş Yüzü”nde der ki “...ezilme bir grubun, yaygın gündelik pratikler, tavırlar, varsayımlar, davranışlar ve kurumsal kurallar ağıyla ketlenmesi, hareket edemez hale getirilmesidir. Ezilme yapısal veya sistemattir. Bu sistematik yapı, ezilen bir grubun ille de başka bir grup tarafından ezilmesi gerekmediğini ima eder” (2004: 94). Bunu kadınların ezilmesiyle ilişkilendirirsek, kadınların ezilmesi için erkeklerin onları ezmesinin gerekmediğini, kamusal alanın kuruluş biçiminin kadınların ezilmesi için yeterli olduğunu öne sürebiliriz. Kamusal alanı örgütleyen normlar ve teamüller kadınların özerkliğe giden

yolda karşılarına çeşitli engeller çıkarabilir. Burjuva erkek özne, kamusal alanda özerkliği ve hakları için mücadele ederken, kadınlar özel alana sıkıştırılmıştı. Bu alanda da konuşmamaları öğütlenerek söylem alanından dışlanmış, öne çıkmamaları öğütlenerek arka planda kalmaları sağlanmıştı. Dahası, bu durum doğaya başvurularak meşrulaştırılmıştır. 1983 tarihli “Ezilme” başlığını taşıyan yazısında Marilyn Frye’a göre bir hedefe ulaşmak isteyen bir insanın yolunun kapalı olması, o yolda engellerle karşılaşmak değildir sadece. Aslında bir açmazda bulunmak, tüm yolların ve çıkış alternatiflerinin kapalı olması, ezilen kişinin durumunu daha iyi anlatır (Frye 2004: 84). Yolun kapalı olması o kişiye kişinin kendi hatası, yeteneksizliği, eksikliği, talip olduğu şeye layık olamaması gerekçe gösterilerek açıklanır. Oysa asıl sorun doğal, fiziksel, psikik ve moral özellikler atfedilerek inşa edilmiş bir grubun üyesi olarak sınıflandırılmaktır. Kadınlar kadın olarak ezilirler (90). Kadınlar kendileri adına konuşmaktan men edildiklerinde ve sınırları çoktan çizilmiş toplumsal cinsiyet rollerini oynamaya mecbur edildiklerinde kendilerinin iyi konuşmacılar olmadıklarına, konuşmayı başaramadıklarına inanmaya başlarlar. Böylece Frye’ın dediği gibi sistemin kendilerini silmesine kendileri katkı sunmaya başlarlar. Bu süreç evde başlar, okulda devam eder ve kamusal alanın kadınları konuşan özneler olarak onamaması ve yetkilendirmemesiyle doruğuna ulaşır. Çalışma hayatından medyaya geniş bir yelpazede kamusal söylemlerin hemen hemen tümü kadınların konuşan özneler haline gelmelerini zorlaştıracak, kendine güvensizliği destekleyecek şekilde gelişir. “Cinsiyetçilik” cinsler arasında meşrulaştıramaz bir farkın yaratılması, tesis edilmesi, desteklenmesi, ayakta tutulması ve sömürülmesi değildir sadece; kadınların kurumsal ve sistematik bir şekilde ezilmesinin genel adıdır (Cudd ve Jones, 2003: 74).

Ricoeur özerklik ile kırılganlık arasındaki ilişkiyi kuramsallaştırırken liberal kuramın önemli bir varsayımını reddeder. Liberal kuram, insanların ayrı varlıklar olarak kendi çıkarlarının peşinden koştuğu ve haklara her bireyin eşit imkânlarla sahip olduklarını

öne sürer. İnsanların bölünemez atomlara benzediği bu model, özerkliği zaten varsayar, özerkleşmeye izin vermez. Liberalizm özerkliği başarılması gereken bir görev olarak ele aldığı zaman da, birey emildiği, içerildiği kitleden kendini ayırmayı başaramadığı için birey olamayan bir atom gibi tahayyül edilmiştir. Ricoeur ise, vurguladığım gibi, hem konuşan özneyi hem de eyleyen özneyi ilişkisel bir içimde ele alır. Sadece öteki ve üçüncüyle ilişkide konuşabilirliğimizi bilfiil hale getirerek konuşan özne oluruz. Yine, öteki ve üçüncüyle ilişkiler fail oluşun topografyasının dokusunu oluşturur. Ben “kendi” olma sürecine hayat hikâyesini anlatmak suretiyle girer. Hayat hikâyemiz, ben’i, çeşitli karşılaşmalar, verdiğimiz sözler, girdiğimiz angajmanlar, hem ötekilerle hem de üçüncünün çeşitli kamusal figürleriyle kurduğumuz ilişkiler içerisine yerleştirmek suretiyle “kendi” olarak kurar. Özerkleşme ancak ilişkisel bir biçimde gerçekleşir. Özerklik, ilişkilerini kesme, toplumsal ve kurumsal bağlardan kopma, tek başına durabilme değildir.

Direnış

Özerkleşme sürecini ezilme izleğiyle birlikte ele aldık. Şimdi bu çözümlemeye *direnış* ögesini de ekleyebiliriz: Özerkleşmeyi engelleyen şey sistematik ezilme ise, özerkleşmeyi sağlayacak şey de hem kişisel direnme hem de örgütlü direniştir. Direnme haksız güce karşı çıkma davranışına ve eylemlerine verilen addır. Baskının yoğunlaştığı ve tüm yapabilirliklerimizle ilişkili bir biçimde kırılma, dayanılmazlığı artırdığı ortamlarda direniş hak öznesi olamasak bile bu koluma talip olarak kalmanın yoludur. Direniş eylemi birtakım genel ilkelere bağlı olarak tahayyül edilebilir veya edilmeyebilir. İçinde yaşadığımız toplumsal ve siyasal bağlamdaki güç ilişkilerinin çözümülenmesine ve yorumlanmasına ve buna bir tepki verilmesine bağlı olarak kurgulanabilir. İkinci anlamda direniş spontane bir araya geliş, tepkidir, ancak bunun da içine düşebileceği tehlikeler vardır. Olağanüstü halde kurumların davranışlarındaki değişimlerin anlaşılabilmesi, eylemin sonuçlarının iyi düşünülmemesi, ba-

sit karşıtlıklardan kaçınılamaması, eleştirel düşünmeye açık olmayan dar bir kavramsal çerçevenin çizilmesi. İyi seçilmemiş bir eylem daha fazla direniş getirmek yerine olsa olsa sinikliğe yol açar, insanları kendi yaşamlarına kapanacak kadar ümitsizleştirir ve toplumsal sessizliği derinleştirir.

Öznenin özerkliğe erişmesini mümkün kılan süreç, onun yapabilirliklerinin bilfiil, aktüel kılınmasıdır. Sadece bir hukuk devletinin vatandaşı olmak ve yasanın vatandaşı olarak haklarımızı güvence altına alması bir hak öznesi olduğumuzu göstermez. Bir hukuk devletinde de haklarını gerçekten yaşayabilmek özerk bir özneyi gerekli kılar. Güncel bir saptama yapalım: Günümüzün haklarını kaybetme, hak öznesi olmaktan çıkarılma, kamusal alandan dışlanma, ihraç edilme, mülksüzleştirilme, değersizleştirilme, sivil ölüme mahkûm edilme, yaşayan ölü haline getirilme, intihara zorlanma, intihar ettirilme deneyimleri; kendilerini yurttaş olarak, yani bir siyasal birliğin kurucu öğeleri olarak gören öznelere özerkliğinden vazgeçmeye ve esaslı bir anlamda siyasal özneliğini terk etmeye zorluyor. Bu durumu içinde bulunduğumuz özgül şartlara indirgemenen söylemek gerekirse, özne Mark Fisher'in de Marx'a atıfla "kapitalizmin krizi" diye adlandırdığı, içinde yaşadığımız tarihsel çağda, siyasi süreçlerle özneleşmekten feragat etmeye zorlanıyor (2009).

Kapitalizmin krizi olağanüstü haller içinde devam eden bir bağışıklık sürecine evrildiğinde bize nasıl bir yaşam kalıyor? Antik çağın ve ondan ilham alan siyaset felsefelerinin ruhuna son derece ters düşecek bir biçimde yaşanabilecek "iyi yaşam", hiçbir siyasi etkinlik içermeyen yaşamdır. Bu yaşam da devletin bir lütfudur sanki; çünkü yurttaş vakıf olamadığı, hukuki bir sebebi olmayan, kendisine beyan edilmesine lüzum görülmeyen bir gerekçeyle iktidarın ölü olarak seçtiklerinden olabilir. Keyfi bir kanun hükmünde kararnameyle bir işten, mülkten ve maddi gereksinimlerini karşılayacağı kaynaklardan mahrum edilebilir. Geriye kalan "iyi yaşam" ın kurucu bileşenleri tüketim ve virtüel sosyalleşmedir: Kişinin duygusal durumu, sembolik yapıdan da serbestleşen gösterenlerin

arasında dolaşarak yaşanan bunalımlı bir hedonizm, bir hazcılık iken zihinsel durumu, düşünsel süreçlerinin ve belleğinin gittikçe daha çok parçalanmasıdır. Bu “iyi yaşam” öznenin çözülmesinden ibaret ise gerçekten *iyi* olabilir mi?

Liberal çerçevenin yıkılmasıyla birlikte, halkın devletle ilişkisi Allah’la ilişkisine benzer bir biçimde bir korku ilişkisi gibi kurgulanmaktadır. Nasıl ki Tanrı kendi kendisini yetkilendiriyorsa, devlet otoritesinin yetkisi de halktan gelmez; elinde bulundurduğu güçten ve uyguladığı, uygulayabileceği şiddetten kaynaklanır. Bu durumda yurttaşlık her an kaybedilebilecek bir konumdur. İtaat ve biat tavrı, kişinin en temel ihtiyaçlarını “insan” gibi karşılayabileceği bir hayat sürdürmesinin koşulu haline gelir. Oysa insanı insan yapan şey temel ihtiyaçlarını karşılamak değildir, siyasal olarak örgütlenip yaşamını “doğal” yaşam olmaktan çıkartmak, kendisini bu siyasal örgütlenme içerisinde çeşitli yapabilirliklerini kullanarak gerçekleştirmektir. Siyasal örgütlenmenin kurgulanmadığı yerde siyaset dünya kurucu bir etkinlik olarak ortadan kalkar; onun yerine, kendisine saygı duyabilen bireyliği ortadan kaldıran güç odaklı lümpen bir zihniyet hâkim olur.

Bu siyasal sahnede ortada bulunmayan fakat iktidarın gönderme yaptığı çoğunluk, akıllı normatif bir biçimde, epistemolojik normlara ve etik değerlere bağlı bir biçimde kullanmayı gereksiz bulur. Hayatın çeşitli durumlarını sadece güç ve zayıflık karşıtlığını kullanarak okur. Her halükârda, kişinin gücün diğer güçlere ağır bastığı, kazanan tarafta olmayı becermesi gerekir; zayıflık ve kıvrak olamamak en büyük zaaftır. Bireyin dikkatinin odağında sadece kimin ne kadar güçlü olduğu, güçlüden yana olmayınca hangi bedellerin ödeneceği ve pragmatik ittifaklar yapabilme olanakları bulunduğu, “insan” kendi yapabilirliklerini geliştirmek suretiyle özerkleşme veya özneleşmekle zaten ilgilenmez, onun için haklara sahip olmanın da hiç önemi yoktur. Bu özneleşmeden vazgeçmiş çoğunluğun ahlaki anlamda özerklikten yoksun edilme deneyimiyle yüzleşmesi beklenemez. Hak özneliği ve onun zemini olan özerklikten vazgeçmeyi içine sindirenler, bu varolma biçimini des-

tekleyen kültürden ve o kültürün taşıyıcısı olan herkesten nefret etmeye eğilimlidirler. İktidarın özneleşmeyi durdurduğu yerlerde, öznelğin kaybına bir yanılsamalı tepki olan nihilist kitleler çoğalır. Çoğunluğun ahlaki değerlerin yerine koyduğu, üzerine düşünülmeyen dinsel davranış biçimleri, usuller, toplumsal cinsiyet kurallarıyla yaşanan bu hayatta özne kaybolmuştur. Bu yüzden içinden geçtiğimiz çağ kitlelerin nihilizme sürüklendikleri bir çağdır.

Hukuk ortadan kalktığı, herkes için işlemediği, sadece bize karşı bir silaha dönüştüğü durumlarda kırılğanlık ve yaralanabilirlik iyice artar. İktidar, yaralanabilirliğimizi ve kırılğanlığımızı bizi özne olmaktan çıkarmak için bize karşı bir silah olarak kullanmaktadır. Artık hakkımızı arayamayacağımız için, direnmenin tek yolu, kendi yaralanabilirliğimizi ve bedensel kırılğanlığımızı iktidara karşı bir silaha dönüştürmekmiş gibi görünebilir. Ancak burada paradoksal bir durum vardır: Yaralanabilirlik ve kırılğanlık ölüm sınırında ortadan kalktıkları ve iptal oldukları için performansları bir hak öznesinin boş yerini işaretlemekten ibarettir. Halbuki asıl kazanım o yeri, hayatta kalan ve toplumsal ortaklıklar, beraberlikler, ağlar kurabilen bir özneyle doldurmaktır.

Direnişin önünde yaşam için yaşamı sonlandırmak veya hayatta kalmak gibi iki varoluşsal seçenek bulunur. Bunlardan birini değil de diğerini seçmeyi belirleyen faktörler travma, devraldığımız tarihsel direniş mirası ve psikik bağımlılıklarımızla ilgilidir. Tarihsel bir travma şimdi de kendisini tekrarlamaya başladığında donmuş birtakım imgelerin ve inançların, angajmanların iradeyi belirlemesine geçit verilmiş demektir. Tekrar zorlantısı ölüm dürtüsünün bir tezahürüdür. Tarihsel koşullar oluştuğunda bu tarihsel bir biçimde belirleyici olabilir. İntiharın, siyasi bir anlam kazanması ve kitleleşmesi zaten bağışıklık sürecine girmiş bir bürokratik ve askeri bir makineyi davranışlarını yeniden değerlendirdiği bir sürece sokar mı? Onda bir vicdan yaratabilir mi? Direniş potansiyeli açısından bakarsak: Kendi duygularıyla bağ kurmakta zorlanan, âciz hale gelmiş, sadece hayatta kalmanın koşullarını yerine getirmek durumunda bırakılan mavi yakalı işçi sınıfı, ve onun bedel ödemekten

bezmış ve yalnızlaştırılmış, çocuklarını yurtdışına göndermeye çalışan eğitilmiş, orta sınıf diye bilinen parçası, yöneten siyasi sınıfla aynı bağlamda buluşamadığı oranda çoktan ülkeyi terk etmiş üst sınıfların varolduğu bir ülkede, ölümüne direnenler havuz medyada hiç görünmeseler bile alternatif medyada gündem oluşturabilirler. Fakat o kadar geniş bir kitle hayatını feda eden bu kişilerin adını bile duymayacaktır ki.

Direnış, bir gücün karşısına onun başa çıkamayacağı veya ondan daha güçlü başka bir güçle çıkmaktan, güç mücadelesinden ibaret değildir. Bedeni orantısız bir şiddetin hedefi olarak ortaya koyan bir kahramanlık da değildir. Direniş toplumsal bağlar, ilişkiler kurmaktır. Bu bağlar ve ilişkiler var etme, yaşatma, geliştirme ve kişileri hak öznesi olarak yeniden üretme işlevini yerine getirir, yani özneleşmenin mecralarını kurar. Direniş kırılğan öznelerin birlikte güçlenme ve bir toplum inşa etme sürecidir. Bu bakımdan direniş, feda etme veya kurban etmeyi meşrulaştıran bir varoluş biçimi olmamalı, bir oluş, bir yaşam savunusu, bir hayatta kalma mücadelesi olabilmelidir. Dirayet bazı imkânların kapandığı yerde yeni bir yaşam kurma gücüdür. Eğer devlet devletlikten çıkmışsa, o özelliğini yeniden kazanması için ve insan haysiyetini tanıması için mücadele etmek şarttır. Bunun yolu yukarıda andığım anlamıyla dirayet, hayatta kalma, rasyonel tartışma, dayanışma, dostluk ve zamanın sabırdır.

Kaynakça



- Altman, Merly (2007) "Beauvoir, Hegel, War", *Hypatia*, 22:3, s. 66-91.
- Arendt, Hannah (2009) *Totalitarizmin Kaynakları*, çev. Bahadır Sina Şener, Cilt 1, İstanbul: İletişim.
- Badiou, Alain (2012) *The Adventure of French Philosophy*, çev ve haz. Bruno Bosteels, Londra: Verso; Türkçesi: *Fransız Felsefesinin Macerası*, çev. P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis, 2015.
- Balibar, Etienne (2010) *Violence et civilité: Weltek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris: Éditions Galilée; Türkçesi: *Şiddet ve Medenilik*, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: İletişim, 2014.
- Barrès, Maurice (1904) *De Hegel aux Cantines du Nord*, Paris: Bibliothèque Internationale d'Édition.
- Bataille, Georges (1970a) "L'abjection et les formes misérables", *Essais de sociologie, Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, 2: 217 vd.
- (1970b) "Histoire de l'œil", *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, s. 12-78; Türkçesi: *Gözün Hikâyesi*, çev. N. Berna Serveryan ve Ayşegül Gürsoy, İstanbul: Chiviyazıları, 2014.
- (1971) "Le Bleu du Ciel", *Œuvres complètes*, T. III, Paris: Gallimard, s. 399-487; Türkçesi: *Göğün Mavisi*, çev. Berna Serveryan, İstanbul: Chiviyazıları, 2017.
- (1973) *Ma Mère*, Paris: 10/18; Türkçesi: *Annem*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Ayrıntı, 2004.
- (1974) "Théorie de la religion", *Œuvres complètes VII*, Paris: Gallimard; Türkçesi: *Din Kuramı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Göçebe, 1997.
- (1978) *Expérience Intérieure*, Paris: Éditions Tel Gallimard; Türkçesi: *İç Deney*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: YKY, 1995.
- (1986) *Erotism: Death and Sensuality*, çev. Mary Dalwood, San Francisco: City Lights Books; Türkçesi: *Erotizm*, çev. Mehmet Mukadder Yaku-

- poğlu, Ankara: Onur, 1993.
- (1988, AS) *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, Cilt I, çev. Robert Hurley, New York: Zone Books; *The Accursed Share*, Cilt II ve III, çev. Robert Hurley, New York: Zone Books, 1993; Türkçesi: *La-netli Pay*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel, 2017.
- (1988b) *Inner Experience*, çev. Leslie Anne Boldt, Albany: State University of New York Press.
- (1992) *Theory of Religion*, çev. Robert Hurley, New York: Zone Books.
- Baudry, Jean-Louis (1995) “Bataille and Science: Introduction to Inner Experience”, *On Bataille: Critical Essays*, haz. Leslie Anne Boldt-Irons, Albany: State University of New York Press.
- Bauer, Nancy (2001) *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*, New York: Columbia University Press.
- Beardsworth, Sara (2004) *Julia Kristeva: Psychoanalysis and Modernity*, Albany: State University of New York, s. 115-42.
- Beauvoir, Simone de (1947) *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris: Éditions Gallimard, Collection Idées; İng. *The Ethics of Ambiguity*, çev. Bernard Fretchman, Kensington, New York: Citadel Press, 1976.
- (1970 [1949], LDS I) *Le deuxième sexe*, Cilt I, Paris: Gallimard, Collection Idées.
- (1969, LDS II) *Le deuxième sexe*, Cilt II, Paris: Gallimard, Collection Idées.
- (1972) *Old Age*, çev. Patrick O'Brien, Londra: André Deutsch/Weidenfeld & Nicolson; Türkçesi: *Yaşlılık*, 2 cilt, çev. Osman Canberk ve Eray Canberk, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1970.
- (1976) *The Ethics of Ambiguity*, çev. Bernard Frechtman, Kensington, New York: Citadel Press.
- (2004) *Pyrrhus and Cineas*, çev. Mary Beth Timmermann, *Beauvoir's Philosophical Writings* içinde, haz. Margaret A. Simons, Marybeth Timmermann ve Mary Beth Mader, Urbana ve Chicago: University of Illinois Press; Türkçesi: *Denemeler: “Pyrrhus ile Cinéas”*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Payel, 1982.
- (2006a) *Diary of a Philosophy Student*, Cilt 1 (1926-27), çev. ve haz. Barbara Klaw, ed. Barbara Klaw, Sylvie Le Bon De Beauvoir, Margaret A. Simons ve Marybeth Timmermann, Urbana ve Chicago: The University of Illinois Press.
- (2006b) “L'Être et la parenté”, *Magazine Littéraire*, Lévi-Strauss/Hors Série, no: 5.
- (2009, SS) *The Second Sex*, çev. Constance Borde ve Sheila Malovany-Chevallier, New York: Alfred A. Knopf, Random House Inc; Türkçesi:

- Kadın: "İkinci Cins"*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel, 1970, 1972, 1974.
- Benhabib, Seyla (1992) "Models of Public Space", *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi (2003) "Becoming Woman: or Sexual Difference Revisited", *Theory, Culture & Society*, Londra, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage, 20(3): 43-64.
- Butler, Judith (1986) "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*", *Yale French Studies* 72.
- (1989) "The Body Politics of Julia Kristeva", *Hypatia*, Cilt 3, Kış, s. 104-18.
- (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londra ve New York: Routledge.
- (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Londra ve New York: Routledge; Türkçesi: *Bela Bedenler*, çev. Cüneyt Çakırlar ve Zeynep Talay, İstanbul: Pinhan, 2014.
- (2010) *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2010.
- Canguilhem, Georges (1991) *The Normal and the Pathological*, çev. Carolyn R. Fawcett ve Robert S. Cohen, New York: Zone Books.
- Chanter, Tina (2000) "Abjection and Ambiguity: Simone de Beauvoir's Legacy", *The Journal of Speculative Philosophy*, Cilt 14, no: 2.
- Colebrook, Claire (2000) "From Radical Representations to Corporeal Becomings: The Feminist Philosophy of Llyod, Grosz, and Gatens", *Hypatia*, Cilt 15, S. 2, Bahar, s. 76-93.
- (2010) "Kuir Vitalism", *New Formations*, no: 1, Mart, s. 77-92.
- Cudd, Ann E. ve Leslie E. Jones (2003) "Sexism", *A Companion to Applied Ethics*, haz. R. G. Frey ve Christopher H. Wellman, New Jersey: Blackwell.
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (2000) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press; Türkçesi: *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni I*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve M. Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm, 2012.
- (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques (1967) *Écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil.
- (1974) *Glas*, Paris: Éditions Galilée.
- (1983) "Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference", *Re-*

- search in Phenomenology*, XIII: 65-83.
- (2009) *The Beast and the Sovereign*, Cilt 1, haz. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet ve Ginette Michaud, çev. Geoffrey Bennington, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.
- (2011) *The Beast and the Sovereign*, Cilt II, haz. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet ve Ginette Michaud, çev. Geoffrey Bennington, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.
- Direk, Zeynep (2007) "Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi", *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, haz. Zeynep Direk, İstanbul: YKY, s. 67-84.
- Douglas, Mary (2002) *Purity and Danger: an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, New York: Routledge; Türkçesi: *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis, 2007.
- Esposito, Roberto (2008) "The Paradigm of Immunization", *Biopolitics and Philosophy*, çev. Timothy Campbell, Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, s. 45-77.
- Fisher, Mark (2009) *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Zero Books; Türkçesi: *Kapitalist Gerçeklik: Başka Alternatif Yok mu?*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Habitus Kitap, 2011.
- Foucault, Michel (1970) *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books; Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2013.
- Freud, Sigmund (1913) "Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics", *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt 13, çev. James Strachey, Londra: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis; Türkçesi: *Totem ve Tabu*, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul: Say, 2016.
- Frye, Marilyn (2004) "Oppression", *Oppression, Privilege, and Resistance: Theoretical Perspectives on Racism, Sexism, and Heterosexism*, haz. Lisa Heldke, Peg O'Connor, Boston: McGraw-Hill.
- Gauvin, Joseph (1984) *Wortindex zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, *Hegel Studien*, Beiheft 14, Bonn: Bouvier Grundmann.
- Gilligan, Carol (1982) *In a Different Voice*, Cambridge: Harvard University Press; Türkçesi: *Kadının Farklı Sesi*, çev. Merve Elma, Duygu Dinçer ve Fulden Arısan, İstanbul: Pinhan, 2017.
- Grosz, Elizabeth (2012) "The Nature of Sexual Difference: Irigaray and Darwin", *Angelaki*, Cilt 17, no: 2, Haziran, s. 69-93.
- Hegel, G. W. F. (1969) *Science of Logic*, çev. A. V. Miller, Londra: George Allen & Unwin.

- (1975) *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (1830), çev. William Wallace, Oxford, New York: Oxford University Press.
- (1977, PS) *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford, New York: Oxford University Press.
- (1988, PG) *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag; Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2011.
- (1991) *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, çev. T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Harris, Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Hoagland, Sarah Lucia (1988) *Lesbian Ethics: Towards a New Value*, Palo Alto, CA: Institute of Lesbian Studies.
- hooks, bell (1984) *Feminist Theory From Margin to Center*, Boston: South End Press.
- Hutchings, Kimberly (2003) *Hegel and the Feminist Philosophy*, Cambridge: Polity Press.
- Hyppolite, Jean (1974) *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. Samuel Cherniak ve John Heckman, Evanston: Northwestern University Press, Evanston.
- Irigaray, Luce (1974) *Speculum. De l'autre femme*, Paris: Éditions de Minuit; İng. *Speculum of the Other Woman*, çev. Jillian Jill, New York: Cornell University Press, 1985.
- (2005) *An Ethics of Sexual Difference*, çev. Carolyn Burke ve Gillian C. Gill, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Judt, Tony (1992) *Past Imperfect: French Intellectuals 1944-56*, California: University of California Press.
- Kant, Immanuel (2009) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kojève, Alexandre (1991) *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, yay. haz. Raymond Queneau, haz. Allan Bloom, çev. James H. Nichols, Jr. Ithaca ve Londra: Cornell University Press.
- Kontturi, Katve Kaisa ve Milla Tiainen (2007) "Feminism, Art, Deleuze, and Darwin: An Interview with Elizabeth Grosz", *Nora Nordic Journal of Women's Studies*, Cilt 15, no: 4, Kasım, s. 246-56; Türkçesi: "Elizabeth Grosz ile Bir Söyleşi: Feminizm, Sanat, Deleuze ve Darwincilik", *Cogito, Feminizm Özel Sayısı*, 2009, s. 131-45.
- Kristeva, Julia (1974) *La Révolution du Langage Poétique*, Paris: Seuil.
- (1975) "La fonction prédicative et le sujet parlant", *Language, Discours, Société*, Hommage à Emile Benveniste, Paris: Éditions du Seuil.

- (1977) *Polylogue*, Paris: Editions du Seuil.
- (1982) *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, çev. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press; Türkçesi: *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*, çev. Nilgün Tatal, İstanbul: Ayrıntı, 2004.
- (1984) *Revolution in Poetic Language*, çev. Margaret Waller, New York: Columbia University Press.
- (1987a) *Tales of Love*, çev. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press; Türkçesi: *Aşk Hikâyeleri*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Bağlam, 2015.
- (1987b) *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith*, New York: Columbia University Press.
- (1993) *New Maladies of the Soul*, çev. Ross Guberman, New York: Columbia University Press, 1995; Türkçesi: *Ruhun Yeni Hastalıkları*, çev. Nilgün Tatal, İstanbul: Ayrıntı, 2007.
- (1995, BCE) “Bataille, Experience and Practice”, *On Bataille: Critical Essays*, haz. Leslie Anne Boldt-Irons, Albany: State University of New York Press, s. 237-63.
- (2000) *Sense and Non-Sense of Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*, çev. Jeanine Herman, New York: Columbia University Press.
- (2002) *Revolt She Said: An Interview with Philippe Petit*, haz. Sylvère Lotringer, çev. Brian O’Keeffe, Los Angeles ve New York: Semiotext(e) Foreign Agent Series.
- Lacan, Jacques (1982) “God and the Jouissance of the Woman”, *Feminine Sexuality*, haz. Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose, çev. Jacqueline Rose, New York ve Londra: W.W. Norton & Company, New York: Pantheon Books.
- (1998) “God and Woman’s Jouissance”, *On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge 1972-1973: Encore, The Seminar of Jacques Lacan Book XX*, haz. Jacques-Alain Miller, çev. Bruce Fink, New York ve Londra: W. W. Norton and Company (orijinali: *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris: Éditions du Seuil, 1975).
- Levinas, Emmanuel (2006) “Reflections on the Philosophy of Hitlerism”, çev. Sean Hand, *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics* içinde, haz. A. Horowitz ve G. Horowitz, Toronto ve Londra: University of Toronto Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1969, ESK) *The Elementary Structures of Kinship*, çev. James Harle Bell ve John Richard von Sturmer, Boston: Beacon Press, Boston.
- Lindemann, Hilde (2004) “What is Feminist Ethics?” *An Introduction to Fe-*

minist Ethics, The Mc Graw Hill Companies.

- Lundgren-Gothlin, Eva (1996) *Sex and Existence*, çev. Linda Schenck, Hannover, N.H.: Wesleyan University Press.
- (1998) “The Master and Slave Dialectic in *The Second Sex*”, *Simone de Beauvoir: A Critical Reader* içinde, yay. haz. Elizabeth Fallaize, Londra ve New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard; Türkçesi: *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sankartal ve Eylem Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki, 2017.
- (2012) *Phenomenology of Perception*, çev. Donald Landes, Londra ve New York: Routledge.
- Moi, Toril (1994) *Simone de Beauvoir: The Making of An Intellectual Woman*, New Jersey: Blackwell Publishers.
- Mounier, Emmanuel (1935) *Révolution personnelle et Communautaire*, Paris: Ferdinand Aubier, Éditions Mouton.
- Mussett, Shannon M. (2006) “Conditions of Servitude: Woman’s Peculiar Role in the Master-Slave Dialectic in Beauvoir’s *Second Sex*”, *Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays*, yay. haz. Margaret. A. Simons, Bloomington: Indiana University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2001) *L’“il ya” du rapport sexuel*, Paris: Éditions Galilée.
- (2013) “The There is of Sexual Relation”, *Corpus II: Writings on Sexuality*, New York: Fordham University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1999) “On Truth and Lying in a Non-Moral Sense” (1873, Nietzsche yaşarken yayımlanmamıştır), *The Birth of Tragedy and Other Writings* içinde, Cambridge Texts in the History of Philosophy, yay. haz. Raymond Geuss, Ronald Speirs, Cambridge University Press.
- Ogilvie, Bertrand (2012) *L’Homme jetable. Essai sur l’exterminisme et la violence extrême*, Paris: Éditions Amsterdam.
- Oliver, Kelly (1993) “Julia Kristeva’s Feminist Revolutions”, *Hypatia*, 8:3, Yaz.
- (1996) “Antigone’s Ghost: Undoing Hegel’s Phenomenology of Spirit”, *Hypatia*, 11:1, s. 67-90.
- Platon (2014) *Şölen*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa.
- Rich, Adrienne (1976) *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, New York ve Londra: Norton & Company.
- Ricoeur, Paul (2003) “Who is the Subject of Rights?” *The Just*, çev. David Pellauer, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, s. 1-11.
- (2007) “Autonomy and Vulnerability”, *Reflections on the Just*, çev. David Pellauer, Chicago ve Londra: University of Chicago Press.
- Sartre, Jean-Paul (1975) “Un nouveau mystique”, *Critiques littéraires* (Si-

- tuations I*), Paris: Gallimard (Idées), s. 174-229.
- (1976) *Critique of Dialectical Reason*, Cilt 1, *Theory of Practical Ensembles*, çev. Alan Sheridan-Smith, Londra: New Left Books.
- (1984) *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, çev. Hazel E. Barnes, New York: Washington Square Press; Türkçesi: *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki, 2009.
- (1991) *Critique of Dialectical Reason*, Cilt 2, *The Intelligibility of History*, çev. Quintin Hoare, Londra: Verso.
- Scheler, Max (1973) *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Value: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, çev. Manfred S. Frings ve Roger L. Funk, Evanston: Northwestern University Press.
- Schelling, F. W. J. (1997) *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, s. 9-21; İng. *Of Human Freedom*, çev. James Gutmann, Chicago: The Open Court Publishing Company, 1936, s. 9-24; Türkçesi: *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Ayrıntı, 2017.
- Scott, Joan (1988) "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *The American Historical Review*, Cilt 91, no: 5, s. 1053-75.
- Selek, Pınar (2008) *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*, İstanbul: İletişim, 2008.
- Singer, Peter (2003) *Hegel*, çev. Bahar Öcal Düzgören, İstanbul: Altın Kitaplar.
- Sontag, Susan (1969) "Pornographic Imagination", *Styles of Radical Will*, Vintage.
- Stone, Allison (2004) "Going Beyond Oppositional Thinking? The Possibility of a Feminist Philosophy?" *Res Publica* 10, Hollanda: Kluwer Academic Publishers, s. 301-10.
- Tauchert, Ashley (2008) "Preface Against Transgression: Bataille's 'Transgression' and Its Colonization of Contemporary Critical Thought", *Against Transgression*, Londra: Wiley-Blackwell, s. 15-42.
- Veltman, Andrea (2006) "Transcendence and Immanence in Beauvoir's Ethics", *Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays* içinde, yay. haz. Margaret A. Simons, Bloomington, IN, USA: Indiana University Press.
- Wahl, Jean (1929) *Le Malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel*, Paris: Les Editions de Rieder.
- Winnubst, Shannon (2007) "Bataille's Kuir Pleasures", *Reading Bataille Now*, yay. haz. Shannon Winnubst, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, s. 75-93.

- Wittig, Monique (1992) *The Straight Mind and Other Essays*, Boston: Beacon.
- Young, Iris Marion (2004) "Five Faces of Opression", *Oppression, Privilege, and Resistance: Theoretical Perspectives on Racism, Sexism, and Heterosexism*, haz. Lisa Heldke, Peg O'Connor, Boston: McGraw-Hill.
-

Adlar Dizini



- Althusser, Louis, 234
Altman, Merly, 29-31, 33, 45
Aragon, Louis, 31, 109
Arendt, Hannah, 195, 256
 Totalitarizmin Kaynakları, 256
Aristophanes, 12-14
Aristoteles, 160, 250, 256, 259, 268
Artaud, Antonin, 80, 193-94
Aziz Augustinus, 247

Badiou, Alain, 33
Balibar, Etienne, 195-206
 Irk, Ulus, Sınıf, 195
 Spinoza ve Siyaset, 195
 Şiddet ve Medenilik, 195-206
 çeşitli yerlerde
Barrès, Maurice, 31-33
 Hegel'den Kuzey Kantinlerine, 32
Barthes, Roland, 109
Bataille, Georges, *çeşitli yerlerde*
 Annem, 104-5
 Din Kuramı, 67, 77, 89-90, 121, 131
 Erotizm, 68, 69, 77, 89, 91, 96, 101, 245
 Göğün Mavisi, 108
 Gözün Hikâyesi, 126, 134, 136-37
 İç Deney, 68-69, 106
 Lanetli Pay, 67-69, 73, 75, 77, 89-98, 113, 116, 121, 129, 131n, 135
 L'archangélique, 53n
 Le coupable L'impossible, 53n
 Le petit, 53n
 Madame Edwarda, 53n, 137
Baudry, Jean-Louis, 85, 87
Bauer, Nancy, 29
Beardsworth, Sara, 78, 103, 108-9
Beauvoir, Simone de, 29-46, 47-76
 ve çeşitli yerlerde
 Bir Felsefe Öğrencisinin Güncesi, 31, 33
 İkinci Cins, 16, 30, 33, 39-51, 58, 60-71, 75, 184, 187, 200, 211-13
 Konuk Kız, 67n
 Muğlaklık Etiği, 45, 72
 Olgunluk Çağı, 45
 Pyrrhus ile Cineas, 45
 Savaş Güncesi, 34
Benhabib, Seyla, 269
Benslama, Fethi, 198
Blondel, Maurice, 42
Braidotti, Rosi, 229, 230
Brunschvicg, Leon, 33
Butler, Judith, 11, 23, 24, 141-44, 172-80, 194, 209-18, 220, 224, 227, 232-42
 Arzunun Özneleri, 143, 144

- Cinsiyet Belası*, 209, 212-13, 233-34
- Canguilhem, Georges, 225
Normal ve Patolojik, 225
- Chanter, Tina, 70-71
- Colebrook, Claire, 237-39, 241-42
- Darwin, Charles, 236
- Deleuze, Gilles, 193-94, 209-10, 226-31, 237-38, 240
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, 88
Kapitalizm ve Şizofreni, 88
Anti-Oedipus, 226-27, 229, 232
Bin Yayla, 232
- Derrida, Jacques, 25, 185, 196, 241, 243, 246, 251, 254, 262
Geschlecht I, 243
Glas, 246
Gramatoloji, 72n
- Direk, Zeynep, 234
Başkalık Deneyimi, 25
Cinsiyetli Olmak, 24
Platon'un Eczanesi, 25
- Dostoyevski, Fyodor, 247
- Douglas, Mary, 103
- Fisher, Mark, 273
- Flaubert, Gustave, 246
- Foucault, Michel, 91, 98, 210, 212, 216, 234, 241, 244, 247, 261
Kelimeler ve Şeyler, 98
- Freud, Sigmund, 77, 83, 87, 97-98, 103, 155, 245-46, 249-51
Totem ve Tabu, 97-98, 108
- Frye, Marilyn, 271
- Gandi, Mahatma, 196
- Gauvin, Joseph, 55n
- Genet, Jean, 246
- Gilligan, Carol, 188
- Kadının Farklı Sesi*, 188
- Gilson, Etienne, 42
- Grosz, Elizabeth, 229-30, 232-42
- Guattari, Félix, 88
- Hegel, G. W. F., 11, 14, 16, 29-46, 50-61, 74-75, 79-80, 83, 107, 110-11, 139-80, 240, 262
Doğa Felsefesi, 142
Encyclopedia of the Philosophical Sciences, 35, 142
Hukuk Felsefesi, 16
Mantık Bilimi, 35, 147
The Science of Logic, 36
Tinin Görüngübilimi, 30, 34-35, 41, 50, 52-53, 55-56, 65, 68, 79, 83, 139-42, 145-47, 151-54, 163-66, 175
- Heidegger, Martin, 25, 49, 115, 157-58, 185, 243, 248, 255
Varlık ve Zaman, 157, 185
- Houglan, Lucia, 186
- Husserl, Edmund, 43, 224, 260
- Hutchings, Kimberly, 29, 33
Hegel ve Feminist Felsefe, 29
- Hyppolite, Jean, 67n
Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nde Oluşum ve Yapı, 67n
- Irigaray, Luce, 21, 23, 25, 122-24, 130-31, 138-80, 184-86, 209-10, 219-21, 236, 240
Amante Marine, 158
Cinsiyet Farklılığı Etiği, 22, 154, 158, 159
La croyance même, 158
Le sexe qui n'est pas un, 158
L'oublié de l'air, 158
Speculum, 158

- Judt, Tony, 44
Past Imperfect: French Intellectuals 1944-56, 44
- Kant, Immanuel, 43, 146, 248, 255, 256, 260
- Kierkegaard, Søren, 45, 71n
Hayat Yolundaki Aşamalar, 71n
- Kojève, Alexandre, 29, 34, 39, 55, 59, 75, 139
Hegel'i Okumaya Giriş: Tinin Görüngübilimi Üzerine Dersler, 39, 55, 59
- Kopernik, Nikolas, 129
- Kristeva, Julia, 20, 77-111, 209-10, 217-19, 230
Aşk Hikâyeleri, 78, 97, 104, 107
Başlangıçta Aşk Vardı: Psikanaliz ve İman, 97, 104
İsyanın Anlamı ve Anlamsızlığı, 107, 109
Dehşetin Güçleri, 78, 97-99, 101-2, 107
Kara Güneş, 97-107
Ruhun Yeni Hastalıkları, 102
Şiirsel Dilde Devrim, 79, 81-83, 85, 217
- Lacan, Jacques, 15, 18, 77, 80, 103, 107, 124, 155-56, 188, 200, 210, 214-15, 219, 234-35, 247-48, 250, 252-53, 261
- Lévi-Strauss, Claude, 50-53, 60, 62, 63, 68, 75, 90-91, 139, 244, 247
Basit Akrabalık Yapıları, 50, 59, 60, 62-63, 68
- Levinas, Emmanuel, 44, 247
- Lindemann, Hilde, 189
- Lundgren-Gothlin, Eva, 29, 49, 54, 58
Cinsiyet ve Varoluş, 29, 54
- Mallarmé, Stéphane, 88
- Marcel, Gabriel, 42
- Maritain, Jacques, 42
- Mauss, Marcel, 62, 92
- MacKinnon, Catharine, 188
- Merleau-Ponty, Maurice, 193-94, 109-10, 224-31
Algının Fenomenolojisi, 225
- Moi, Toril, 48, 67
- Mounier, Emmanuel, 42-44
Révolution personnaliste et Communautaire, 43
- Mussett, Shannon, 52
- Nancy, Jean-Luc, 11, 15, 25, 243-54
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 115, 216
- Ogilvie, Bertrand, 202-3
Atılabilir Adam, 202
- Oliver, Kelly, 41
- Platon, 11, 12, 14-16, 19, 21, 24-25, 151-52, 158, 245, 46, 253
Devlet, 16, 152
Kriton, 152
Menon, 21
Phaidros, 15, 152, 245
Şölen, 11-18, 20-22, 245, 253
- Rich, Adrienne, 188
- Ricoeur, Paul, 11, 26, 255-76
Adil Olan Üstüne Düşünümler, 255
- Sade, Marquis de Marx, 135-37
- Sartre, Jean-Paul, 29, 44-46, 49, 54, 58, 69, 75, 82n, 109
Diyalektik Aklın Eleştirisi, 46
Varlık ve Hiçlik, 45-46, 49n, 58
- Scheler, Max, 43, 45

- Etikte Formalizm*, 43
Schelling, F. W. J., 55, 56, 65
İnsan Özgürlüğünün Özü
Üzerine, 55
Schmitt, Carl, 182
Scott, Joan, 189
Sele, Pınar, 201
Sürüne Sürüne Erkek Olmak, 201
Singer, Peter, 166
Sokrates, 13, 14, 20, 22, 152
Sontag, Susan, 137
Spinoza, Baruch, 56, 237, 246,
260-61
- Stone, Alison, 30
Velman, Andrea, 50, 55
Wahl, Jean, 34, 35
Hegel'in Felsefesinde Bilincin
Mutsuzluğu, 34
Whitford, Margaret, 157
Winnubst, Shannon, 126
Wittig, Monique, 213
Young, Iris Marion, 270
-

Zeynep Direk

Cinsel Farkın İnşası

Cinsellik üzerine bu felsefi araştırmanın başlıca uğrakları Simone de Beauvoir, Hegel, Platon, Georges Bataille, Julia Kristeva, Elizabeth Grosz, Luce Irigaray, Jean-Luc Nancy ve Paul Ricoeur.

Birçok izlek var: Toplumsal cinsiyet, cinsiyet farklılığı, arzu, erotik deneyim, erotik ilişki, eros etiği, ezilme, şiddet, egemenlik, öznel ve özerklik gibi. Kitap bu izlekler üzerinden feminist düşüncenin meselelerini felsefe tarihiyle ilişkilendiriyor, feminist düşünürlerin bu tarihle nasıl ilişki kurduklarını araştırıyor ve feminizmin kavramlarının altında ne tür felsefi tartışmaların bulunduğunu göstermeyi amaçlıyor. Kadınların (ve ezilen bütün insanların) kurtuluşunu hedefleyen her felsefi çabanın varacağı şu soru: Nasıl özerk özneler haline gelebiliriz, nasıl mücadele edebiliriz?

“Direniş, bir gücün karşısına ondan daha güçlü başka bir güçle çıkmaktan ibaret değildir. Bedeni orantısız bir şiddetin hedefi olarak ortaya koyan bir kahramanlık da değildir. Direniş toplumsal bağlar, ilişkiler kurmaktır; kırılğan öznelerin birlikte güçlenme ve bir toplum inşa etme sürecidir. Bu bakımdan direniş, feda etme veya kurban etmeyi meşrulaştıran bir varoluş biçimi olmamalı, bir oluş, bir yaşam savunusu, bir hayatta kalma mücadelesi olabilmelidir. Dira-yet bazı imkânların kapandığı yerde yeni bir yaşam kurma gücüdür; hayatta kalma, rasyonel tartışma, dayanışma, dostluk ve zamanın sabırdır.”



Metis Edebiyatı

ISBN-13: 978-605-316-117-2



Metis Yayınları
www.metiskitap.com