

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>

cogito

cinsiyeti yazmak

yayına hazırlayan: Zeynep Direk



CİNSİYETİ YAZMAK



YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

CİNSİYETİ YAZMAK

Zeynep Direk, 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* (Blackwell, 2014)'nın 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. *Cinsiyetli Olmak* (YKY, 2004), *Sonsuza Tanıklık* (Metis, 2003) *Dünyanın Teni* (Metis, 2003), *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak* (Metis, 2010), *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* (Metis, 2001) *Çağdaş Fransız Düşüncesi* (Epos, 2004), *Levinas Okumaları* (Pinhan, 2011), *Platon'un Eczanesi* (Pinhan, 2011) gibi birçok Türkçe derleme kitabı yayına hazırlamıştır. Zeynep Direk Cogito'nun yayın kurulu üyesidir.

*Zeynep Direk'in
YKY'deki kitapları*

Cinsiyetli Olmak (2004)
Başkalık Deneyimi:
Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler (2005)

Cinsiyeti Yazmak

Yayına hazırlayan
Zeynep Direk



YAPI KREDİ YAYINLARI

Yapı Kredi Yayınları - 4664
Cogito - 211

Cinsiyeti Yazmak
Yayına hazırlayan: Zeynep Direk

Kitap editörü: Şeyda Öztürk
Düzeltili: Mustafa Aydın

Kitap tasarımı: Mehmet Ulusel
Grafik uygulama: İlknur Efe

Baskı: Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1 Baha İş Merkezi
A Blok Kat: 2 34310 Haramidere / İstanbul
Telefon: (0 212) 412 17 00
Sertifika No: 12026

1. baskı: İstanbul, Haziran 2016
ISBN 978-975-08-3695-4

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2016
Sertifika No: 12334

Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Kemeraltı Caddesi Karaköy Palas No: 4 Kat: 2-3 Karaköy 34425 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
<http://www.ykykultur.com.tr>
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: <http://alisveris.yapikredi.com.tr>

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık
PEN International Publishers Circle üyesidir.

İÇİNDEKİLER

Önsöz • 7

Zeynep Direk

Giriş • 11

Ege Selin İşlekel

Cinselliğin Öznesi: Haz, Biyoiktidar ve Özneleşme • 25

Halide Velioğlu

Keyif/Acıyla Başkaldırıdan 'Dünya Ağrısı'nın Kadın Hallerine • 46

Çiğdem Yazıcı

Toplumsal Cinsiyet ve Irk Kesişimlerinde

Çoğulluğun İmkânını Düşünmek • 55

Zeynep Köylü

Malina'da Yeni Bir Dil Arayışı ve Ütopya Dili • 66

İmge Oranlı

Sara Ahmed ile Nefrete Bakmak:

Feminist Etik ve 'Kötülüklerin Toplumsal Üretimi' • 82

Zeynep Gemuhluoğlu

Şiir, Şehir, Kadın: "Başka" Bir Politika Mümkün mü? • 99

Elif E. Akşit

Yemek: Görünmez, Hayati Bilgi • 127

Zeynep Talay

Cinsiyetli Olmayı Unutuş Mümkün mü?: Niteliksiz Varoluşlar • 158

Zeynep Direk

Karşılıksız Hayat • 177

Fulden İbrahimhakkıoğlu

Modern/Geleneksel İkileminin Ötesinde Günümüz Türkiye'sinde

Başörtüsü ve Feminist Dayanışma • 187

Nazlı Pektaş

Ana Mendieta'nın İzleri • 206

Riitta Cankoçak

Tek Cinsiyetçi Toplum Modeli ve

Kadının Üç Boyutlu Yalnızlığı • 215

Önsöz

Bu derleme Yapı Kredi Yayınları Cogito dizisinden çıkan *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* kitabının devamı olacak bir ikinci cilt olarak düşünüldü. Bu kitabın çok okunması ve sevilmesi bizi çeşitli disiplinlerden akademisyenler ve edebiyatçılarla benzer bir çalışma yapmaya teşvik etti. *Cinsiyetli Olmak*'ta olduğu gibi, kadın yazarların cinsiyetli varoluşumuzu, toplumsal cinsiyeti, cinselliği daha fazla düşünme, daha iyi anlama çabasıyla karşılaşacak okur bu kitapta. Felsefi olarak güncel feminist yazının önemli izlekleri ve sorunlarıyla karşılaşacak, bunların antropoloji ve edebiyat ve sanattaki izdüşümleriyle ilişki kurma şansına sahip olacak.

Cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik gibi konuların nefret suçları, iktidar, egemenlik, savaş, inanç özgürlüğü gibi diğer toplumsal, siyasal sorunlarla bağının henüz yeterince kurulmadığı ama yavaş yavaş kurulmaya başladığı bir çağda yaşıyoruz. Bu bağın kurulmasında kendi içinde bir çokluk ve tartışma alanı olan feminist düşüncenin açılımlarının elbette büyük payı var. Kadın cinayetlerinin politik olduğu, kadınlara siyasal egemenliğin anelik işlevini dayatmasının eril iktidarın siyasal ekonomisinin bir göstergesi olduğu gittikçe daha iyi anlaşılmaya başladı. Kadınların ve LGBT hareketinin iktidara karşı direnişin motoru olduklarını, toplumsal özgürlüğün cinsel varoluşun savunulmasından ve özneleşme ve kendini ifade etme süreçlerine girmesinden geçtiğini fark etmekteyiz.

Kadın filozoflar, antropologlar, sosyologlar, ilahiyatçılar, yazarlar, şairler, sanat eleştirmenleri olarak biz de bulunduğumuz coğrafyadan ve tarihsel dönemde bu farkındalık yaratma sürecine katkıda bulunmak istedik. Cinsiyetli varoluşu, toplumsal cinsiyeti, cinselliği düşünme çabası kuramsal kaynaklardan olduğu kadar somut deneyimden ivme kazanır. Bedende tekil, fakat her zaman

ilişkisel bir biçimde yaşanan cinsiyet ile toplumsal hayat arasında birincisinin ikincisi tarafından kurulduğu tekyönlü bir belirlenimden çok dönüştürücü bir etkileşim vardır. Heteronormatif baskıya, ikiye bölünmüşlüğü, erkek şiddetine ve dinsel şiddete karşı “toplumsal ahlak kimin ahlakı?” sorusunun siyasal meşruiyet ve görünürlük kazandığı bir kamusal alanda bulunuyoruz. Bu alandaki sembolik mücadele, hayatını savunmak için risk alan öznenin salt bedensel karşı duruşuyla bile hatırı sayılır, çoğul, örgütsüz bir dayanışmayı çağırabileceğini gösteriyor.

Cinsiyet bir öğrenme alanıdır: insan başkalarını, aynılığın desteklendiği, farklılığın ezildiği toplumsal hayatı her zaman bir durum içinde bulunan bedeniyle deneyimler. Beden ve onun duygulanımları, iktidar ilişkilerini idrak etmenin, yorumlamanın en kritik araçlarından birisidir. Bedensel hafızamız toplumsal cinsiyet normlarını tekrar tekrar işleme sokmayı ve icra etmeyi dayatan ve sorgulaması kolay olmayan anılarla, bilgilerle doludur; bununla birlikte adalet, hakikat, dayanışma gibi değerler yeni duygulanımların, yeni kavramların ve farklı bir dilin oluşmasının yolunu açarlar. Yeni davranışların kökeninde her zaman yeni bir dil vardır. Bu kitapta okuyacağınız yazılar da yeni bir dili yaratmak, cinsiyetli varoluştaki sözünü kurma, söyleme ve direnme olanaklarını açmak, genişletmek için yazıldı.

Cinsiyeti bir çokluk ve bir tekilleşme alanı olarak görmeye çalıştık. Cinselliği toplumsal cinsiyet normlarının şekillendirdiği bir yaşantı, bir şiddet alanı haline gelebilen bir deneyime dönüşebildiğini de hiç unutmuyarak, insanı başkasıyla ilişkiye sokan, dünyanın başka bir kökenini deneyimlemesine izin veren bedensel bir ilişki olarak ele almaya çalıştık. Elbette cinsiyet, farklılıkların bir kesişimi olduğu için, insanı yalnızlaştırabileceği gibi duygudaş da kılabilir. Cinsiyet bize hazlar, ıstıraplar, bilgiler, direniş olanakları verir. Cinsiyetli bir varlık olarak üretilmişlikten özneleşmeye, kendi sözünü söylemeye, kendini tensel ve tinsel olarak ifade etmeye geçmektir belki de asıl dert.

Bu kitap Elif Ekin Akşit, Zeynep Talay, Halide Velioğlu, Zeynep Köylü, Ege Selin İşlekel, Zeynep Direk, Fulden İbrahimhakkioğlu,

Nazlı Pektaş, İmge Oranlı, Zeynep Gemuhluoğlu, Riitta Cankoçak ve Çiğdem Yazıcı gibi akademisyen ve yazarları bir araya getiriyor. Farklı sorunsalları olan bu yazıları birbiriyle ilişkilendiren şey cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve bunların başka, siyasi, toplumsal ve tarihsel sorunlarla bağlantılarını fark etme çabasıdır, diyebiliriz.

Zeynep Direk

Giriş

Zeynep Direk

İktidar neden kadın bedeniyle ilgileniyor? Bugün yalnızca feministlerin yanıtlamaya çalıştıkları bir soru değildir bu. Ülkemizin içinde bulunduğu, ataerkinin, antiseküler otoriterliğin yeniden tesis edilmek istendiği siyasi bağlamda, kadınların özgürleşmesi yolundaki kazanımların kolayca kaybedilebildiği ama feminist direnişin de güçlendiği bir ortamda, bu soru kendini feminist olarak tanımlamayan insanların da kafasını kurcalıyor. Kadının erkekle eşit olmadığını, kadının fıtratının farklı olduğunu bildiren demeçler, önemli siyasi mevkilerdeki kişilerin kadınların nasıl davranması, nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin beyanları hepimizi iktidarın veya siyasi egemenliğin kadın bedeniyle ilişkisini düşünmeye davet ediyor, dahası buna zorluyor.

Sorduğum bu güncel soruya yanıt vermek için iki yolu takip edebiliriz. İlki feminist kurama, bu kuramın iktidarla kadın bedeni arasındaki ilişkiye dair söylediklerine geri dönmek. İkinci yol ise siyaset felsefesinin temel sorunlarından birine, egemenlik sorununa bakmak, egemenliğin ne olduğunu, nasıl meydana geldiğini, nasıl işlediğini anlamak. Anlamlı bir açılım, bu iki bakış açısını ilişkilendirerek yapılabilir elbette.

Feminist yazın içinde iktidarın kadın bedeniyle ilişkisinin nasıl merkezi bir soru haline geldiğini, bu sorunun nasıl tartışmalara bağlı olduğunu hatırlayarak söze başlayalım: Feminizm Batı’da, 1970’lerde kadın çalışmaları ve diğer disiplinler vasıtasıyla akademik dünyaya girmiştir, fakat toplumsal ve siyasi 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 hedefleyen bir kavramdır. Ancak bununla sınırlı da değildir, zira toplumsal cinsiyet ikiye sınırlı değildir. Daha geniş anlamda, “toplumsal cinsiyet” siyasi, tarihsel, toplumsal iktidarın veya tahakküm biçimlerinin bedeni, cinsiyetli bir varlık olarak insanı nasıl ürettiği sorununa 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. Cinsiyet farklılığı kavramı, biyolojik farklılıkların bu ilahiyat-metafizik zemininde yorumlanması veya anlam ifade etmesinden ibaret değildir, bu geleneğin 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, insanlıkta 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 koyması gereken bir devletin, cinsiyet farklılığının geleneksel ve teolojik bir yorumunda temellenen bir hukuku çağıran politikacılar ve devlet adanları tarafından sürekli bir biçimde kendisiyle çelişir duruma düşürülmesidir.

Cinsiyet farklılığı içine atıldığımız olumsal (arızı) bir biyolojik olanak mıdır? Yoksa toplumsal cinsiyet fikrinin ima ettiği gibi, bedenin şu veya bu biyolojik olanaklara sahip olarak belirmesini koşullayan, bedene toplumsal, tarihsel ve kültürel olarak dayatılan birtakım normlarla mı açıklanmalıdır? Bu normları biz mi üstleniriz? Burada bir öznenin tercihinden söz edilebilir mi? Yoksa Judith Butler'ın Foucault'yu takip ederek öne sürdüğü gibi, bu normlara boyun eğmek öznenin ortaya çıkışının koşulu mudur? Cinsiyet farklılığının ontolojik statüsünü belirlemek için bu sorulara yanıt vermek gerekir. Bugün bir kampta cinsiyet farklılığını iki ile sınırlamayan, doğayı yeniden düşünen natüralist bir feminizm varsa diğer yanda da toplumsal cinsiyet kavramına odaklanan kültürcü bir feminizm var.

Felsefi açıdan cinsiyet farklılığının ilk önemli düşünürü Luce Irigaray'dır. Zaman zaman feminist kuram içindeki tartışmalarda özcülükle suçlanmıştır. Oysa Irigaray biyolojinin değişmez bir öz veya fitrat olduğunu ileri sürmez; biyolojinin kültürle, tinin tenik ilişkisini yeniden düşünmeyi öğretmeye çalışır bize. Bedenin yapabildikleri, deneyimleri, akışları, çoğullukları onun için yeni bir kültür oluşturmaya ilham olabilir. İlk dönem feminizm açısından bu bir skandal sayılmıştır; zira tarihsel olarak kadınların ikinci cinsiyet olarak konumlanmasının gerekçesinin "biyolojik farklılık" olduğuna inanılır. Bununla birlikte, eşitlik feminizminin ilk filozofu sayabileceğimiz Simone de Beauvoir'a göre kadınların özgül bir biçimde ezilmelerinin sebebi biyolojik farklılıkları değil, erkeklerin tarihte bu farklılıklarla ilişki kuruş biçimidir. Simone de Beauvoir *İkinci Cinsiyet*'te ataerkilliğin nasıl kurulduğundan, kadının özgül ezilme biçiminin nasıl ortaya çıktığından söz ederken erkeğin doğa ile kadının üreme gücü arasında kurduğu bağda, doğurganlığın mistik bir yorumunu yaptığını vurgular. Erkek tarım kültürüne geçişin belli bir aşamasında doğaya hakim olacak ve bir zamanlar ana tanrıçayla ilişkilendirip kutsadığı ve karşı-

sında 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, dünya kurma uğraşına katılamaması, dön-güsel, ev içi emek rutinine mahkûm edilmesidir. 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.

Luce 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 yeniliği onun Heidegger'e yönelttiği cinsiyet farklılığının ontolojik farktan önce olup olmadığı sorusunda belirginleşir.¹ Bu, *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*² kavramı üzerine yazdığı yazılarda ikiye indirgenemez bir cinsiyet farklılığı düşüncesini bu konuya odaklanarak geliştirmiştir. Toplumsal cinsiyet üzerine düşünümünün temel ontolojik varsayımlarından birisi, bedenin başkası ve başkalarıyla ilişkide toplumsal olarak cinsiyetlileştirilmiş bir beden haline geldiğidir. Elbette, ne toplumsal cinsiyet meselesini ne de cinsiyet farklılığı meselesini başkasıyla ilişki problematiğinden bağımsız olarak ele almaya imkân vardır. Burada Heidegger'in hiç ilgilenmemiş olduğu

1 Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, çev. Carolyn Burke ve Gillian C. Gill, Cornell University Press, 1993.

2 Bu konuyu başkalarıyla ilişki problematiğinden bağımsız olarak ele almaya imkân vardır. 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 sınıf, ırk, etnisite, eğitim, cinsel yönelim ve başka etkenlerden kaynaklanan farklılıkları göz ardı etmiştir. İnsanları kadınlar ve erkekler diye iki gruba ayırdığımızda ve eşitlik talebini bir grubun diğerine eşit olması olarak düşündüğümüzde, bu grupların kendi içinde farklılıkla barındırdığını unutuyoruz. bell hooks'un 1984'te sorduğu soruyu hatırlamak gerekir: kadınlar hangi erkeklerle eşit olmak istiyorlar? Erkekler arasında da ırk, etnisite, yaş ve cinsel yönelim farkları olduğuna göre, orta sınıftan beyaz bir kadın neden altsınıftan 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 olsun ki? Başka deyişle, eşitlik talebi erkekleri referans noktası, model olarak almaktadır; oysa asıl sorun erkeğin referans noktası olduğu bir sistem içinde yaşıyor olmamızdır. Lucia Hougland işte bu yüzden 1988'de feminizmi erkek zihniyetinin, erkeklerin kadınları kavrayış biçiminin eleştirisi olarak düşünmenin bir sorun olabileceğini öne sürer. Sorunun bir sistem sorunu olduğunu unutmamak gerekir. Yapılması gereken şey bu sistemin normlarını sorgulamaktır. Eşit-

lik talebi eşitsizliği üreten sistemin olumlanmasına dönüşüyorsa kazanmaya çalıştığı şeyi daha baştan kaybetmiş olur.

Simone de Beauvoir 1949 tarihli *İkinci Cinsiyet* adlı eserinde kadın olmanın biyolojik, psikolojik, ekonomik, tarihsel açılardan incelenebileceğini 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 varlığında 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 bilinçaltının ataerkil yasalarına göre yaşanmaktadır.

Yukarda 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 onların 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 geliştirdiği 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. Carol Gilligan *Farklı bir Seste* adlı eserinde pratik hayatta kadınlara özgü bir düşünme biçimi, ahlaki karar verme biçimi olduğunu öne sürmüştür. 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.

Catharine 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 ayrılan gruplar arasında hiçbir akli dayanağı bulunmayan bir tahakküm ilişkisi kurulur. Kadınların farkı nedir? Simone de Beauvoir'ın sözünü 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 kadınların 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 düşüncüdür.

1988 yılında Joan Scott, toplumsal cinsiyetin temel ve birincil bir iktidar alanı olduğunu söylemiştir. İktidar kültür ve tarih aşırı bir biçimde, kadınlar ve erkekler arasında eşit olmayan bir biçimde

dağılmıştır; burada bir asimetrinin varlığı aşîkardır. 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 diğeri bir adı da “toplumsal cinsiyet”tir. Toplumsal cinsiyet tarihsel bir olgu olarak değil, bir “norm” olarak düşünölmelidir. 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 asimmetrik 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, hava soğur, yağmurlar artar, 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 atıf, 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 özelliklere 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 değiştirebiliyor, ameliyatla cinsel organlarını değiştirebiliyor. Ne var ki toplumsal cinsiyet trans kadın ve erkeklerin karşısına da dikilip onların hayatlarını zorlaştırmaya devam ediyor, gerçek kadın biyolojik ve doğal, gerçek erkek biyolojik ve doğal olması gereken bir varlıkmiş 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 açısından sorguladığımızda bu belirlenimlerin hiç de meşru veya haklı olmadığını, bunların cinsiyetçiliğin, ırkçılığın, ayrımcılığın örnekleri olduğunu idrak ederiz.

Siyasi anlamda “egemenlik” bir politik birliğin kurulması ve kendisini varlıkta tutması, sürdürülebilmesi, 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, birilerini dışarda bırakmayla, aynılaştırma ve ayırmayla kurulur. İçerisi ve dışarısı vardır. İçerideki dışarıdakiler de vardır, mesela kadınlar. Kadınlar 20. yüzyıla dek yurttaş kabul edilmemişlerdir, politika alanının hem aştığı hem de kendisine dayandığı, emek ve bakım süreçlerinin rutinlerinin devam ettiği kurumsal maddi zemini oluşturmuşlar, evden, özel alandan mesul olmuşlardır. Dost ve düşman ayrımının ilk defa ve sonra tekrar tekrar yapılmasını önceleyen bir biçimde, politik alanın ta kendisi bir erkek kardeşliği veya dostluğu alanı olarak açılmıştır. Derrida’nın *Arkadaşlık Politikaları* adlı eserinde altını çizdiği gibi erkekler arasındaki siyasi dostluk ve düşmanlık ilişkilerinin ortak zemini, ataerkil sözleşme, kadınların kamusal alandan dışlanmasıdır.³ Bu yüzden kadınların durumu politik birlikten etnik veya dinsel kimlikleri zemininde dışlananların durumuna benzemez. Zira politik olarak etkin her erkek kendi etkinliğini merkezinde kadının bulunduğu bir aileye dayanarak gerçekleştirir. Kadının egemenle ilişkisi, politik alandan ve son kertede eşit yurttaşlıktan dışlanan diğer grupların ilişkisinden 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 yurttaşlık haklarını kaybetmekten, kamplarda yaşamaya zorlanmaktan tutun, öldürülmeye dek her şey kolaylıkla gelebilir. İçinde bulunduğumuz bağlamda egemen söylem kadınları kamusal alandan sadece kişi olarak değil, arzulayan varlık, cinsiyetli, erotik beden olarak da dışlıyor. Siyasi egemenlik kadınları “siyasi düşman” ilan etmese bile içerdeki öteki olarak dışlıyor, kapatıyor. Kadınların bedeniyle ilgili ahkâm kesmek suretiyle iktidarın kadınları toplumsal cinsiyetlendirdiğini söylemek belki de bugün artık yeterince açıklayıcı değil. Feminizmin siyasi kazanımlarla zayıflatmaya çalıştığı kamusalılığı kurucu, ilksel veya kökensel ataerkil sözleşmenin tekrar edilmeye çalışıldığını fark etmek lazım. Belki de bu tekrar erkek kardeşliğinin çatırdamaya başladığı, egemenliğin otoimmün (kendine bağışık) bir sürece girdiği yerde çok daha fazla önem kazanıyor, çünkü kadınların kökensel sözleşmedeki dışlanmışlıklarını tekrar icra etmek erkek kardeşliğindeki çatlakların üstünü örtebiliyor.

“İktidar” birçok anlama gelen bir kavram; onu hem toplumun kılcal damarlarına kadar sızmış tahakküm biçimlerini kastetmek için, hem siyasal egemenlik hem de daha genel bir biçimde “güç”, “kudret” anlamında kullanıyoruz. Feminizm açısından önemli iş, siyasal egemenlik ile toplumun kılcal damarlarına kadar sızmış olan öznesiz ama özneleri biçimlendiren, üreten tahakkümün nasıl ilişkili olduğunu çözümlmek. Örneğin siyasal egemenliğin dili kadınları toplumsal olarak cinsiyetlendirdikçe, modernliğin kadınlara açtığı kamusal alanı kapatıp kadınları geleneksel rollerine hapsedmeye çalıştıkça daha çok 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 örneğidir. Kimi zaman zorla kısırlaştırma, doğurganlığı sınırlandırma, kimi zaman doğurmaya teşvik ve zorlama, iktidarın kadının doğurganlığını kadınların kendi kendilerini belirleme hakkını tanımadığı 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. Egemenin sembolik sistem içinde erkeklerin üzerinde kolayca anlaşılabileceği yazılı olmayan kural, yasa ve kısmen bilinçdışı denklemlere müracaat etmesi, iktidarın kaybettiği gücü telafi etmek için veya daha çok güç kazanabilmek için toplumsal cinsiyet mekanizmalarını kullanmaya çalıştığını gösteriyor.

“İktidar” egemenin kadın bedenini cinsiyetlendirmek için sembolik ve politik bir 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 bildikleri yoldan gitmeleri, özerklik arayışları, hayatta kalmak için türlü stratejiler geliştirmeleri ve ezildikleri halde direnmekten vazgeçmemeleri iktidarın söylemine karşı kadınlardan yana bir sembolik direnişin de yükseltildiğini ve etkili olduğunu gösterir. Aslında iktidarın kadın bedenini cinsiyetlendirmesine ve eve kapatma çabasına karşı bir kadın direnişi hatta isyanı da gittikçe daha görünür bir 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 başlanmıştır. 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 ilişkileriyle çözümlenebilirler. Bununla birlikte, dünyayı anlamlı bir biçimde deneyimlememizi sağlayan yapılar nedensellikte 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. 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’lerden 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 hiyerarşiye, özdeşliğe, kuruma girmeyen yaratıcı “organsız beden”inini 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 gereksinim duyar. Kadınların organsız beden olması, doğurması, 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 bedenin kapitalizme bir itiraz olabileceğini fark ediyor. Birey iktidarın bir etkisi, etkisi olduğu için de onun bir eklentisi, uygulayıcısı ve ifadesidir ama diğer yandan da birey

normlara karşı bir eleştirel mesafe alabilir, onları sorgulayabilir, farklı davranışlar icat edebilir, hatta Deleuze ile diyebiliriz ki, beden sınırlarını değiştirerek muhalif bir bedenselleşme meydana getirilebilir. 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.

Kaynakça

- Adrienne Rich, *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, Norton & Company, 1976.
- bell hooks, *Feminist Theory From Margin to Center*, Boston: South End Press, 1984.
- Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.
- Hilde Lindemann, "What is Feminist Ethics?", *An Introduction to Feminist Ethics*, The McGraw-Hill Companies, 2004.
- Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem, Helen R. Lane, The University of Minnesota Press, 1983.
- Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994.
- Joan Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *The American Historical Review*, C. 91, S. 5, s. 1053-1075.
- Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Londra & New York, Routledge, 1993.
- Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, çev. Carolyn Burke ve Gillian C. Gill, Cornell University Press, 1993.
- Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, çev. Donald Landes. Routledge, 2012.
- Sarah Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics: Towards a New Value*, Palo Alto, CA: Institute of Lesbian Studies, 1988.
- Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. Constance Borde and Sheila Malovancy-Chevallier, New York, Alfred A. Knopf, 2010.

Cinselliğin Öznesi: Haz, Biyoiktidar ve Özneleşme

Ege Selin İşlekel

Özellikle 1980'lerden bu yana, Foucault'nun düşüncesi feminizm için pek çok açıdan etkili olmuştur. Bu durum, çalışmasının kapsamı ve ilgi odağı göz önüne alınırsa şaşırtıcı değildir, nitekim bunlar feminist düşüncenin temel taşlarıyla pek çok açıdan çakışmaktadır: Foucault çalışmasının çok büyük bir kısmını toplumsal problemlere ve bu problemlerin çoğunlukla gözden kaybettirdiği sosyal gruplara ayırmıştır: akıl hastaları, mahkûmlar, eşcinseller ve hermafroditler gibi. Ayrıca, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının düşünülmesi ve sorgulanması, cinsellik kavramını da beraberinde getirir ve *Cinselliğin Tarihi*'nde Foucault, cinsiyetin cinsellikten bağımsız düşünülmemeyeceğini açıklayarak feminizm için bereketli bir tartışma alanı açmıştır. Üstelik, Foucault'nun çalışması her şeyden önce bir modern özne eleştirisidir. Foucault'nun bu eseri, tarihin ve erkek egemen toplumların temelinde yatan özneyi eleştiren feminizm için önemli bir ittifak hattı oluşturur.

Gayle Rubin ve Judith Butler gibi pek çok düşünür için önemli bir muhatap olmuştur Foucault. Rubin, Foucault'nun cinsellik teorisini toplumsal cinsiyetten ayırmak gerektiğini söyler; ona göre Foucault'nun çalışması temelde normatif cinselliğin, bu cinselliğin hizmetindeki arzu ve hazların inşasının soybilimidir.¹ Öte yandan Butler, Foucault'nun özne eleştirisini performativite kavramıyla yeniden yapılandırır: kimlikler iktidar ilişkileri içerisinde inşa oluyorsa, bu performatif bir inşadır Butler'a göre. Yani özne, ikti-

1 Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, der. Carole S. Vance, Londra: Pandora, 1992, s. 262-293.

dar içerisinde hem inşa edilir hem de kendisini inşa eder: iktidar ilişkisi biçimi olarak toplumsal cinsiyet, hem öznelere üretilir hem de öznelere eylemleri üzerinden yenilenir.²

Ancak Foucault'nun feminizm ile ilişkisi her zaman barışçıl bir ilişki değildir. Linda Martin Alcoff ve Nancy Hartsock gibi pek çok düşünür Foucault'nun teorisinin feminizm için faydalı bir teori olup olmadığının sorgulanması gerektiğini söyler. Hartsock'a göre, Foucault'nun özne eleştirisi ezilen grupların özne pozisyonları edinmesi yolunda olası her çabayı da imkânsız kılmaktadır. Hartsock der ki, kimlik ve özne kavramlarının yıkımı, ezilen kimliklerin güçlenmesini amaçlayan feminizm için faydalı değildir.³ Alcoff'un endişesi Hartsock'un problemine çok yakındır. Ona göre, Foucault'nun düşüncesi feminizmin modern ataerkilliğe direnmek için ihtiyaç duyduğu silahları elinden alma tehlikesi taşır ve bu yüzden feminizmin kalbinde yatan farklı bir gelecek uğraşından uzağa düşer.⁴

Bu yazının temeli, bahsettiğimiz tartışmaların odak noktasında yatan kimlik ve özne kavramları üzerine kurulmuştur. Foucault'nun soybilimini verdiği cinselliğin öznesi nedir? Bu öznenin soybilimi modern iktidar mekanizmalarının kaderci bir kabullenişini beraberinde mi getirir? Direniş kimlik kategorilerinin ötesinde mümkün müdür? Bu soruları cevaplamak için Foucault'nun özneleşme kavramını haz ve biyoiktidar ile ilişkisi kapsamında değerlendireceğiz. Yazının kendisi üç bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk kitabı olan *Bilme İstenci*'nde soybilimi verilen iktidar mekanizmalarının kısa bir özetini vererek bu mekanizmalarda cinselliğin yerini açıklar. İkinci bölüm Foucault'nun *Herculine Barbin*'e girişinde hazlar ve hakikat ilişkisine ve Butler'ın okumasına odaklanır. En son bölüm ise Foucault'nun ileriki çalışmalarında hazların rolüne ve bu rolün biyoiktidar ile ilişkisine adanmıştır. Bu yazı biyoiktidarın, modern cinsel öznenin tekil, sabit, içsel hakikati

2 Judith Butler, *Gender Trouble*, Londra: Routledge, 1990.

3 Nancy C.M Hartsock, "Postmodernism and Political Change: Issues for Feminist Theory", *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, ed. Susan J. Hekman, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1996.

4 Linda Martin Alcoff, "Dangerous Pleasures: Foucault and the Politics of Pedophilia," *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, age.

olan bir töz olarak üretilmesi şartıyla yürütülebileceğini öne sürer. Dolayısıyla, bu iktidar mekanizmalarına karşı bir direniş, farklı bir özneleşme sürecini mutlak surette beraberinde getirir. Bireysel değil ilişkisel olan hazlar, öznenin bir töz değil bir süreç olarak oluşması potansiyelini taşır.

I. CİNSELLİK, TOPLUMSAL CİNSİYET, CİNSİYET

Cinselliğin Tarihi'nin ilk kitabında Foucault, pek çok tartışmaya yol açan iddiasını açıklar: cinsellik, on dokuzuncu yüzyılda icat edilmiştir.⁵ Bu kavramın bir özü bulunmamaktadır. Şu anda yaşanan anlamıyla varlığı, Batı'nın iktidar ilişkilerinin geçirdiği tarihsel bir sürecin getirisinden başka bir şey değildir. Bu iddianın neden tartışmalara yol açtığı açıkça görülebilir, nitekim akla aykırı gibi görünen bir yanı vardır; pek çok okurun cevabı da bu yan üzerinden oluşur: cinsellik kadar doğal bir kavram nasıl 'icat edilmiş' olabilir? On dokuzuncu yüzyıldan önce cinsellik yok muydu? İnsanlık milyonlarca yıldır cinsellik yoluyla hayatına devam etmedi mi? Bu sorulara Foucault'nun cevabı olumsuzdur: hayır, cinsellik 'doğal' bir kavram değildir. Dahası, hayır, on dokuzuncu yüzyıldan önce 'cinsellik' yoktu. Üstüne üstlük, insanlığın 'cinsellik' yoluyla hayatına devam ettiği iddiası sadece 'cinselliğin' değil, hayatın ne demek olduğunu sorgulamayı gerektirir.

Bilme İstenci, baskıcı varsayımın tekrarıyla başlar. Baskıcı varsayım der ki, on yedinci yüzyılın başlarında 'cinsellik' hâlâ açıkça konuşulabilen bir konuydu. Cinsel eylemler gizliliğe gerek duymadan yaşanabilirdi, henüz yasak kavramların arasına girmemişlerdi. Kapitalizmin doğuşu ve Viktoryen burjuvazinin yükselişiyle birlikte cinsellik meşru çiftlerin üretim kapasiteleriyle sınırlandırıldı. Bu tarihten itibaren cinsellik artık sadece evli çiftlerin tekeline, o da ancak üreme amaçlı ise meşru olabilen bir kategori haline geldi. Viktoryen burjuva değerlerin yükselişi, dolayısıyla, cinselliğin bu meşruiyet kategorilerine sığmayan her halinin baskı altına alınma-

5 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hulya Ögür-Tannever, İstanbul: Ayrıntı, 1976.

sıyla eşzamanlıdır. Bu değerlere karşı çıkmak, direnmek ise cinselliğin susturulmasına karşı çıkmayı gerektirir: cinselliği konuşmayı, incelemeyi, yüksek sesle anlatmayı ve tekrar etmeyi gerektirir. İktidara karşı çıkmak, kapitalizmi eleştirmek, burjuvaziyi çökertmek, farklı bir gelecek kurmak ve elbette özgürleşmek cinselliği konuşmayı, burjuva değerlerinin ve kapitalizmin kurduğu ve dayattığı ideolojiye rağmen cinselliğin bütün illüzyonlardan ırak bir hakikati bulunduğunu anlatmayı gerektirir. Bunu yapabilmek öznenin işbirliğiyle mümkün olabilir ancak: özne kendisini tanımak istiyorsa, özgürleşmek istiyorsa önce kendi benliğinin hakikatini bulmalıdır. Bu hakikat ancak öznenin cinselliğini incelemesiyle, tartışmasıyla, konuşmasıyla, düşünmesiyle kendisini ifşa edebilir.

Baskıcı varsayımın Foucault için ilginç yanı tam da bu noktadadır: nasıl oldu da cinselliğin ifşası, hakikatin ortaya çıkışı, özgürleşmenin imkânı ve yeni bir geleceğin hayali aynı düzlem üzerinde yan yana gelebildi? Nasıl oldu da “cinsellik” kavramı, insanlığın geleceğinin anahtarı, hakikate giden yolun üstü örtülmeye çalışılan patikası olarak görülmeye başlandı? Kendisinin söylediği gibi, “*Cinselliğin Tarihi*’nin temelinde yatan soru ‘neden baskı altındayız?’ değil, neden böylesine bir tutkuyla, yakın geçmişimize, günümüze ve kendimize karşı bu denli büyük bir hınçla, baskı altında olduğumuzu söylediğimizdir.”⁶ Diğer bir deyişle, Foucault’nun sorduğu soru şudur: neden sürekli, dur durak bilmeden, hınçla, bitmek tükenmezmişçesine susturulduğumuzu söylüyoruz, konuşuyoruz, anlatıyoruz, itiraf ediyoruz? Bu söylemi mümkün kılan ve onun tekrarıyla can bulan mekanizmalar nelerdir?

Foucault’ya göre, bu söylemde etkin olan mekanizma baskıcı bir düzenin yasaklama-izin verme üzerinden yürüyen tekyönlü, “egemenlik” şeklinde tabir edilebilecek bir iktidar yöntemi değil, on yedinci yüzyıl sonlarında ortaya çıkan, baskıcı söylem ile kendisini yenileyen, etkilerinin devamını ‘yasa’ ve ‘yasak’ yerine ‘hayat’ ve ‘beden’ üzerindeki çalışmalarına borçlu olan bir iktidar mekanizmasıdır. Egemenliğin aksine, bu yeni mekanizma yasa, yasak, ceza gibi ‘negatif’ kavramlardan çok, yaşamların, öznelere ve bedenlerin üretimiyle yürüyen, ‘pozitif’ bir mekanizmadır: bu

mekanizma yasaklamak yerine üretmek, susturmak yerine ko-
nuşturmak yoluyla işler. Foucault bu mekanizmaya “biyoiktidar”
ismini verir. Bu iktidar hayat üzerine çalışır.

Egemenlik, Foucault’ya göre, nihayetinde öldürme gücüdür:
hükümdarın özneleri onun tebaasıdır, yani onun iktidarına tabi
olanlardır. Bu tebaa, kişiler ve bireylerden oluşan bir grup değil,
bir küttedir hükümdar için: hükümdar-özne ilişkisi törenler, kut-
lamalar, çiğnenmiş yasalara gerekli cezalar, toprak üzerine vergi
gibi dağınık rastlaşmalarla sınırlıdır. “Hükümdarın iktidarının
hayat üzerinde etkisi ancak öldürebildiği zamanlarda görülebilir.”⁷
Hükümdar öldürmeye karar vermediği sürece onlar yaşayabilirler.
Diğer bir deyişle, hükümdar, “can almaya veya hayatta bırakmaya
gücü olan kişidir.”⁸

Ancak, on yedinci yüzyıl dolaylarında hakim iktidar meka-
nizmalarının yapısında değişiklikler gerçekleşir. Foucault bunun
pek çok ayrı etkenle ilintili olabileceğini söyler, veba ve cüzam
gibi salgın hastalıkların yaygınlığının azalması, savaş taktiklerinde
yaşanan değişimler... Farklı olan ise, ölüm ile iktidar arasındaki
ilişkinin değişmesidir. İktidar, artık öldürme hakkı-öldürebilme
gücü üzerinden yürümeyi bırakmıştır, bunun yerine nesnesi ve
amacı olarak hayatı alır: temelinde yaşamı artırmak, çoğaltmak,
üretmek yatar.

Biyoiktidarın iki yanı vardır Foucault’ ya göre, bir yanda ana-
tamo-politika, diğer adıyla disipliner iktidar bulunur: bu iktidar
bireyler ve beden üzerinde çalışır: kişileri bireyselleştirerek beden-
leri kategorize eder, sınıflara ayırır, test eder, hiyerarşilere sokar,
yerleştirir, yerlerine oturtur. Okul, ordu, hapisane gibi kurumlar
bunun örnekleridir. Bedeni bir “makine” olarak alır disipliner
iktidar; bedenlerden en kısa zamanda en fazla kaynak, güç ve
enerjinin temin edilmesi amacını taşır. Biyoiktidarın diğer ucunda
ise, disipliner iktidardan sonra, on dokuzuncu yüzyıl dolaylarında
gelişmiş olan biyopolitika yatar: bu mekanizma bedeni bir ‘tür’
olarak ele alır; nesnesi beden değil nüfustur. Biyopolitika nüfus artış
hızı, ölüm oranı, risk faktörleri, hastalık istatistikleri gibi etkenleri

7 Michel Foucault, *Society Must be Defended: Lectures at Collège de France 1975-1976*,
New York: Picador, 1996, s. 240.

8 Age., s. 240.

ele alarak çalışır. Nüfus pek çok bireyin toplamı demek değildir. İktidarın nüfusla olan ilişkisi hükümdarın tebaası ile ilişkisinden de çok farklıdır: egemen iktidar nesnesini öldürmek-hayatta bırakmak ikilemi üzerinden işler. Öte yandan, biyoiktidar hayatın iliklerine kadar sızmıştır, hayat ile ilgilenir, hayatta tutar. Biyoiktidarın hayat ile ilintisi öldürmek-hayatta bırakmak değil, “yaşatma veya ölüme atma” arasındaki fark üzerinden işler.⁹ Bu iki yanı olan disiplinler iktidar ve biyopolitika yoluyla biyoiktidar, ölüm üzerinden işleyişini sürdüren egemenliğin aksine, hayat üzerine çalışır, nesnesi ve amacı olarak hayatı alır.

Cinselliğin önemi burada yatar: cinsellik tam bu noktada, biyoiktidarın iki ucunun kesiştiği yerde konumlanmıştır. Cinsellik hem bireylere, bireysel tarihlere, bireysel bedenlere, bedenlerin güçlerine, enerjilerine, konumlarına, hem de nüfus artış hızına, hastalık oranlarına, ölüm ihtimallerine, risk faktörlerine, nüfus kontrolüne, kısacası bir bütün olarak nüfusa erişebilir. “Cinsellik aynı anda hem bedenin yaşamına, hem de insan türünün yaşamına giriş yolu oluşturur.”¹⁰ Eğer yaşamı baz alacaksa, yaşam üzerine çalışacaksa, kendisini yaşam üzerinden tanımlayacaksa iktidar, cinsellik bunun imkânını en temel ve en hızlı şekilde sağlayacak olan alandır: cinsellik birey-nüfus-hayat arasındaki bağın sağlandığı noktadır. Doğum kontrol politikaları, aile planlama politikaları, anne çocuk ilişkisi üzerine araştırmalar, kürtaj düzenlemeleri, hamilelik süreci yasal sorumlulukları gibi alanlar tam da bu bağın sağlandığı, bireyin nüfusa, nüfusun hayatının regülasyonuna bağlandığı alanlardır.

Bu bağın sağlanabilmesi ve iktidarın hem bireylere hem nüfusa erişebilmesi için ise hakikat ile belirli bir ilişkinin kurulması gerekir: bu ilişki cinselliğin bir ‘hakikati’ olmasını, bu hakikatin bir bilgi sistemi içerisine girmesini, araştırılabilir, incelenebilir olmasını gerektirir. Foucault der ki, “On dokuzuncu yüzyılda gelişen toplum –istenildiği gibi burjuva, kapitalist ya da sınıai olarak adlandırılabilir– cinselliğin karşısına onu tanımamaya yönelik genel bir ret ile çıkmadı. Aksine, cinsellik hakkında hakiki

9 Foucault, *Cinsellik ve Tıp*, Ekinok Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

10 Age., s. 107.

söylemler üretmek için koca bir aygıt yapılandırdı. Üstelik bu toplum, yalnız ondan çok söz etmekle ve herkesi ondan söz etmeye zorlamakla kalmadı, onun düzenlenmiş hakikatini ifade etmeye girişti.”¹¹ Bu tekdüze hakikati bulma istemi sayesinde cinsellik bir hazlar ekonomisi olmaktan çıkıp bilimsel söylemin içine girebilir: cinselliğin gizli bir hakikati varsa eğer, bu hakikatin bulunması ancak cinselliğin araştırılması, incelenmesi, yazılması, çizilmesi, analiz edilmesi ile olabilirdi. Bütün bunlar ise ancak cinsel öznelerin araştırılması, muayene edilmesi, konuşturulması, bu öznelerin kimliklerinin, bu kimliklerin derininde yatan arzuların bulunmasıyla olabilirdi. Biyoiktidarın özneleştirme projesi tam da bu hakikat oyunu üzerine, içsel bir hakikati olan, derinlerinde saklanmış arzularını konuşmaya adanmış cinsel öznelerin üretilmesi üzerine kuruludur.

Bu durumdan açıkça görülebileceği üzere, Foucault’ya göre cinsellik, iktidar mekanizmalarının haricinde bir alan olmaktan çok, on dokuzuncu yüzyıl sonrasında gelişen yeni bir iktidar yönteminin teknolojilerinin devamını sağlayan bir tertiptir. Anatamopolitika ve biyopolitikanın kesiştiği noktada bulunan cinsellik, “iktidar yöntemlerinin yaşamı kuşatmasını mümkün kılmıştır.”¹² Modern anlamıyla cinsel özne, yani sabit ve tekil bir kimliği ve bu kimliğin altında yatan, gizli ve araştırılması gereken arzuları ile bir bütün olan özne, her şeyden önce tarihsel bir olgudur: on dokuzuncu yüzyılda iktidar mekanizmalarının işleyişinde yaşanan değişimin sonucu olarak üretilmiştir.

Peki ya cinsiyet ve toplumsal cinsiyet bu açıklamanın neresinde bulunmaktadır? Cinselliğin iktidar mekanizmalarında tarihsel bir dönüşümün belirleyici tertibatlarından biri olduğunu söyleyeceksek eğer, cinsiyeti bu açıklamanın neresinde konumlandıracağız? Bu noktada okura bir uyarıda bulunmakta fayda var: “toplumsal cinsiyet” (*gender*) kavramı Foucault’nun kullanmadığı bir kavramdır. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının belirttiği biyolojik/kültürel, doğal/kurgu arasındaki ayrım Foucault’nun tasvir ettiği iktidar ilişkilerinde yeri olmayan bir ayrımdır. Foucault der ki,

11 Age., s. 57. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

12 Age., s. 115.

“Yapılmaya çalışılan, bedenleri ancak algılanma biçimleri ya da anlam veya değer yüklenme biçimleri dikkate alınarak yapılacak bir ‘zihniyetler tarihi’ değil; ‘bedenlerin tarihi’ ve onlarda var olan en maddesel, en canlı şeylerin kuşatılma biçiminin tarihidir.”¹³ Yani, anlatılan iktidar ilişkileri kültürler/zihniyetler yoluyla değil, bedenler ve onların maddeliği yoluyla ilerler. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet, dolayısıyla, birlikte şekillenir, birbirlerini tamamlar ve şekillendirir; eşzamanlı olarak büyür ve genişler. Foucault bu kategoriye belirtmek için tek bir isim kullanır: *le sexe*. *Le sexe* ‘cinsel organ’ değildir, zira kendisi, biyolojik cinsiyetin ‘hakikati’ni olduğu kadar, toplumsal cinsiyet rollerinin kültürel belirlenmişliklerini de beraberinde getirir. Bu kategori ise cinsellik tertibatıyla harekete geçen ve yayılan, cinsellik tertibatının belirli anatomik görevleri, biyolojik işlevleri, davranış ve duyumları bir araya toplamasıyla sağlanan “hayali bir birlik,”¹⁴ isleyişi cinsellik tertibatına bağımlı olan “karmakarışık bir düşüncedir.”¹⁵ Yani, bir kategori olarak *le sexe*, cinsellik tertibatının teknolojilerinin üzerine yamandığı bir duruş noktası olmaktan çok uzak, cinsellik tertibatının kullandığı bir kurgudur.

Böylelikle Foucault’nun, cinsiyet/cinsellik konusunda en sık alıntılanan paragrafına gelebiliriz. Anlam bütünlüğünü korumak açısından *le sexe* ve *la sexualité* kavramlarını işaretlemekte fayda var.

Gerekli olan cinsiyet (*le sexe*) düzlemine bir cinsellik tarihi yakıştırmak değil, ‘cinsiyet’in nasıl cinselliğin tarihsel tahakkümü altında olduğunu göstermektir. Cinsiyeti gerçekliğin, cinselliği de karışık düşünceler ve yanılsamaların yanına koymamak gerekir; cinsellik son derece gerçek bir tarihsel görünümüdür ve kendi işlerliği için geçerli olan spekülâtif öge anlamında cinsellik kavramını ortaya çıkaran odur. Cinsel etkinliğe (*le sexe*) evet demekle iktidara hayır denildiği zannedilmemelidir; tersine bu şekilde genel cinsellik tertibatının çizgisi izlenir. Eğer cinselliğin çeşitli mekanizmalarını taktik olarak devirerek iktidarın etkilerine karşı, bedenlere, hazlara, bilgilere, ço-

13 Age., s. 112.

14 Age., s. 114. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

15 Age., s. 114.

güllükleri ve direnme olanakları çerçevesinde değer kazandırmak istiyorsak, cinsiyet düzleminden kurtulmamız gerekir. Cinsellik tertibatına karşı saldırıda bulunmak için dayanak noktası cinsiyet(le sexe)-arzu ikilemi değil, bedenler ve hazlar olmalıdır.¹⁶

Bu paragrafta cinsiyet-toplumsal cinsiyet-cinsellik arasındaki bağ açıkça görülmektedir: *le sexe*, cinsellik tertibi içerisinde ortaya çıkan, 'gerçek' bir görünümüdür. Bu görünüm cinsel etkinlik, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin çakışma noktasını teşkil etmektedir: Türkçe çevirinin getirdiği kısıtlamaların aksine, bu kavramlar arasında net ayrımlar yapmak Foucault'nun dilinde mümkün değildir. Dolayısıyla, bu kategori üzerinden, bu kategoriye ait olan veya olması talep edilen haklar temelinden başlatılan bir direniş hedefini sapmış bir çabadır. Bu paragrafın neden tartışılır olduğu bu iddiadan açıkça görülebilir, nitekim bir direniş çabasının temelleri açısından da sorunsal noktalar var: en basitinden, nedir bu bahsedilen 'bedenler ve hazlar'? Bedenlerin nasıl bir süreçle iktidar mekanizmaları içinden ve üzerinden şekillendiğini kurama dökmüşken, şimdi tekrar bedenler ve hazlara dönmek, en basitinden naif bir hamle değil midir? Bedenler bir yana, nedir bu 'hazlar'? Bir sonraki bölümün odak noktası bu sorular ve bu sorulardan ortaya çıkmış temel okumalar olacak.

II. KİMLİK, BEDEN, HAZ

Bedenler ve hazlara doğru bu dönüş, Butler'ın Foucault okumasının temel taşlarından birini oluşturur. *Herculine Barbin*'in girişinde tekrarlanan bu dönüşü atıfta bulunarak Butler der ki, *Cinselliğin Tarihi*'nin asal problemlerinden biri hazlar ve iktidar arasındaki ilişkinin belirsizliğinde yatar. Butler'a göre, Foucault bir yandan cinselliğin ve hazların iktidarla ayrıştırılamaz olduğunu anlatırken, diğer yandan hazlardan romantik bir biçimde söz ederek ve bedeni kimliksizliğin mutlu bir arafı olarak tanımlayarak paradoksal bir durum yaratır. Bu paradoks, özellikle Foucault'nun *Herculine Barbin*'e girişinde açığa çıkar.

Herculine Barbin, anılarında geçen adıyla Alexina, on dokuzuncu yüzyılda Paris'te yaşamış bir hermafrodittir.¹⁷ Alexina doğumunda kadın olarak tanımlanmıştır; hayatının büyük bir kısmını ilk önce kaldığı yetimhanede, sonrasında da eğitim gördüğü manastırda, kadınlar arasında geçirir. Her zaman farklı olduğunu hissettiğini yazmasına rağmen, yasal açıdan erkek olarak tanımlanması ancak yirmi yıldan uzun süre sonra, öğretmen olarak gittiği okulda tanıştığı Sara ile olan ilişkisinin ardından olur. Alexina'nın hikâyesi çok yönden ilginç bir hikâyedir, zira bu hikâyeye erişimimiz, sadece onun intihar ederken arkasında bıraktığı, etkiler ve duygulanımlardan oluşan anıları dolayısıyla değildir: tıbbi dokümanlar, resmi evraklar, yasal kayıtlar ile takip edilmiş, sabitlenmiş, kaydedilmiş bir hayat dolayısıyladır. Tıp tarihine kayıtlı ilk hermafroditlerden birinin olduğu için ünlü olan bu hayat, on dokuzuncu yüzyıl iktidarının cinsellikle ne denli haşır neşir olduğunu, bedenlerin ne denli on dokuzuncu yüzyıl iktidarının teknik ve teknolojileriyle aşılanmış olduğunu göz önüne serer. Nitekim, Foucault *Herculine Barbin*'i yayınlarken, sadece Alexina'nın anılarını aktarmamış, bu anılara tıbbi ve resmi belgeleri, Alexina'nın çeşitli doktorlar tarafından yapılan muayenelerinin kayıtlarını ve Alexina'nın hikâyesiyle hemen hemen eşzamanlı olan, Oscar Panizza'dan esinlenilmiş yazılan bir hikâyeyi de eklemiştir.

Yazdığı girişte, Foucault bu anılarda birkaç noktayı ilginç bulduğunu söyler; öncelikle, anıların tarihi. Alexina, tam da bu yazının ilk bölümünde bahsettiğimiz egemenlikten biyoiktidara geçiş süreci olan, Batı Avrupa dünyasının "cinsel kimlik" kavramına olan saplantısının en güçlendiği, en somut şekilde kendisini gösterdiği dönemde yaşamıştır. Ancak, ilginçtir ki, bu 'hakiki kimliği bulmak' uğraşına dayalı olan hakikat oyunu, Alexina'nın hayatında, ömrünü aralarında yaşayarak geçirdiği kadınlar tarafından değil, hayatına aralıklarla giren doktorlar tarafından oynanır. Foucault der ki:

17 Butler ana karaktere "Herculine" olarak hitap etse de, hem anılarda hem de Foucault'nun yazdığı girişte "Alexina" ismi kullanılmaktadır. "Herculine Barbin" adı yalnızca anıların sonunda eklenmiş tıbbi raporlarda geçer. Bu yazıda ana karakterin ve Foucault'nun tercihi izlenilerek "Alexina" adı kullanılacaktır.

Sanki, Alexina'nın kadınsı ortamında kimse bu hakikat oyununu oynamayı, doktorlar tarafından Alexina'nın anatomisine dayatılıp o zamana kadar alabildiğine ertelenen keşif iki erkek, bir doktor ve bir rahip, tarafından yapılan kadar kabul etmemiş. Sanki, o zamana kadar kimse Alexina'nın, birlikte büyüdüğü kızların arasında gitgide daha çok belirginleşen biçimsiz bedenini farketmemiş... Sanki her şey bir duygular dünyasında gerçekleşmiş; heyecan, haz, mutsuzluk, sıcaklık, hoşluk, acı... Karakterlerin kimlikleri ve her şeyin ötesinde, bütün olayların merkezinde olan kişinin kimliği hiçbir önem taşımamış. Her şey, sırtmaların kedi olmadan havada süzülmediği bir dünyada vuku bulmuş.¹⁸

Butler'ın Foucault eleştirisinin merkezinde yatan nokta tam bu nokta, Alexina'nın kadınlar arasında yaşadığı bu 'duygular dünyası,' Foucault'nun sözleriyle "kimliksizliğin mutlu arafı"dır.¹⁹ Eğer, der Butler, Foucault'nun cinsellik kuramını özne üretimiyle ilişkisi noktasında ciddiye alacaksak, nasıl olur da Alexina'nın yasal açıdan erkek olarak ilanından önce yaşadığı bu dünyadan romantik bir şekilde söz edebiliriz? Böyle bir yaklaşım, *Cinselliğin Tarihi*'nin merkezinde yatan baskıcı söylem eleştirisiyle çelişmiyor mu? Nihayetinde kadınlar arasında, erkeklerin gözlerinden ayrık devam eden bu dünyayı böyle 'mutlu bir araf' olarak tanımlamak, cinsiyet kategorisinin dışında bir cinsellik olabileceğine dair bir ima değil mi? Butler'ın derdi böyle bir imanın olabilmesiyledir. Ona göre Foucault, Alexina'nın anılarının "tekil cinsiyetin yasa tarafından dayatılmasından önce gelen, belirli bir düzenlemeye tabi tutulmamış hazlar dünyasına içgörü sağladığını düşünmektedir."²⁰

18 Michel Foucault, *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*, çev. Richard McDougall, New York: Pantheon, 1980, s. xii. Foucault, son cümlede Alice *Harikalar Diyarı*'nda Alice'in kedi ile karşılaşmasına gönderme yapmaktadır: Alice, kediye ilk kez düşesin evinde görür. Kedi Chesire kedisidir ve sürekli sırtmaktadır, Alice hayatında hiç sırtan kedi görmemiştir. Bir sonraki karşılaşmalarında Alice kediye yol sorar, Kedi ise bir belip bir yok olmaktadır. En son gözden kayboluşu ise yavaş yavaş olur, önce kuyruğu, sonra ise kendisi yitip gider. Kedi büsbütün silindikten sonra bile bir süre sırtışı havada asılı kalır. Lewis Carroll, *Alice Harikalar Diyarında*, çev. Kısmet Buran, Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık Ltd. Şti. 1998.

19 Foucault, M., *Herculine Barbin*, s. 411. <https://rantey.org>

20 Butler, *Gender Trouble*, s. 133

Eğer Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde anlattığı cinsiyetli öznenin soybilimi gerçekten göz önüne alınacaksa, "Herculine'in cinselliğini cinsiyetin dayatılması öncesinde yer alan, hazların ütöpik bir oyunu olarak görme cazibesine kapılınmamalıdır."²¹ Bunun yerine, bu türde bir cinselliğin inşasında ne tür sosyal pratiklerin ve alışkanlıkların aktif olduğunu sorgulamak gerekir. Zeynep Direk'in sözleriyle, "Butler'ın Foucault'nun yaklaşımıyla derdi, onun kendi söyleminin de yer yer özgür bir cinsellik ya da özgürleşebilecek bir cinsellik hayaline kapılıyor olmasıdır ki, iktidar ilişkilerinden bağımsız bir cinsellik olamayacağından burada Foucault kendi kendisiyle çelişir duruma düşmektedir."²² Diğer bir deyişle, Butler'a göre, *Herculine Barbin*'in girişini yazan Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'ni yazan Foucault ile çelişki içerisine düşmektedir. Bu girişte Foucault, cinsiyet kategorilerinin dışında var olabilecek, hazlardan oluşan ütöpik bir dünyaya işaret etmektedir.

Böyle bir okuma pek tabii mümkün ve meşrudur. Ancak bu yazının kanaati odur ki, "sanki" var olmuş olan bu "mutlu araf"ı anlamak için öncelikle Foucault'nun söyleminde hazların ve duyguların yerini incelemek gerekir. Foucault'nun "sırıtmaların kedi olmadan havada süzöldüğünü" söylediği bu dünya, gerçekten Butler'ın söylediği gibi "ütöpik" bir oyun mudur? Hazlar, Foucault'ya göre, cinsiyetin dayatılmasından önce gelen ve dışında kalan, gerçek olmayan bir dünyada var olan şeyler midir? Bu "kimliksizliğin mutlu arafı," ilk bölümü sonlandırırken alıntıladığımız "bedenler ve hazlar" dünyasından farklı bir dünya mıdır?

Hazların Foucault'ya göre önemini irdelemek için kuşkusuz ki *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerine bakmak gerekir. Ancak bundan önce, Foucault'nun *Herculine Barbin*'e girişinde birkaç noktaya dikkat çekmekte fayda var. Alexina'nın kadınların arasında yaşadığı dünyanın cinsiyetten önce/ cinsiyetin dışında bir dünya olup olmadığı konusu. Alexina anılarında 'hakiki' cinsiyetin 'keşfedilmesi'ni anlatır. Ancak Foucault bunun vurgusunu yaparken, kimliğin/ cinsiyetin dışında cinsiyetsizlikten çok, gerçek bir kimliğin keşfine dayalı bir hakikat oyununun oynanmama-

21 Age., s. 133

22 Zeynep Direk, "Judith Butler Toplamda Cinsiyet ve Bedenlerin Maddeleşmesi", *Cinsiyetli Olmak*, der. Zeynep Direk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 72.

sından bahseder. Hatırlamakta fayda var, cinsel öznenin hakiki kimliğini bulma arayışı, biyoiktidarın gelişimiyle doruğuna ulaşmış özgül bir hakikat oyununun arayışlarından. Cinselliği bilme sisteminin içerisine yerleştiren bu oyun, cinselliğin hakikatının bulunması için cinsel öznenin incelenmesi, araştırılması, analiz edilmesi, muayene edilmesi, kayıt altında tutulmasını istemeye dayalıdır. Bu hakikat oyunu, cinsel öznenin gizli bir hakiki kimliği bulunduğunu varsaymakla başlar ve temel amacı olarak bu gizli hakiki kimliği bulmayı edinir.

Ancak bu oyun, mümkün olan tek hakikat oyunu değildir. Foucault Alexina'nın kadınlar arasındaki yaşamından bahsederken, öncelikle buna dikkat çeker: bir doktor ve bir rahip bu oyunu Alexina'nın bedenine dayatana kadar kimse bu özgül oyunu oynamamıştır. Kimse Alexina'nın 'gerçek kimliğini bulmayı' temel amaç edinmemiştir; Alexina'nın bedenine kimse onun altında yatan gizli bir hakikat olduğunu varsayarak yaklaşmamıştır. Diğer bir deyişle, Alexina'nın yaşadığı dünyanın oynadığı hakikat oyunu hazlar ve duyguları kimlik kategorisine koyma amaçlı değildir. Bu demek değildir ki Alexina bir hakikat oyununun içinde yer almamıştır. Sırtımların kedi olmadan havada yüzdüğü bu dünya 'ütöfik' bir dünya değildir: sadece başka kuralları olan bir oyunun oynandığı bir dünyadır ve farklı bir hakikat oyununun varlığına işaret ettiği için ilginçtir.

Başka türde hakikat oyunlarının varlığına olan vurgu, Foucault'nun Antik Yunanlarla ilişkisinde de görülebilir. Foucault, kariyerinin son yıllarında çalışmasının odak noktasında ilginç bir değişiklik yapar. Uzun süre delilerden, akıl hastanelerinden, hapishanelerden, histeriden ve on yedinci yüzyıl sonrasında özellikle önem kazanmış kavramlardan bahsetmiş olan Foucault, herkesi şaşırtarak, Antik Yunan'a ve Roma'ya çevirir yüzünü 1978 civarlarında. *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri ilk ciltten oldukça farklıdır: biyoiktidarın açıklanması ile bitmiş ilk cildin aksine, bu ikisi Antik Yunan ve Roma'daki öznelerin çevreleriyle ve iktidar ile ilişkilerini, "varoluş sanatı" diye adlandırdığı bir kavram çerçevesinde anlatır.²³ Bu dönüş skandal yaratan bir dönüş olur:

23 Foucault *Cinselliğin Tarihi* kitabı "Varoluş sanatı" kavramlarını ayırım yapmaksızın kullanır.

Foucault, o zamana kadarki gündemini güncel siyasetin temel taşları üzerine oturtmuşken, neden Antik Yunan'a dönüş yapar? Batı Avrupa felsefesinin klasiklerinden birini yaparak her şeyin kökünün Antik Yunan'da saklı olduğunu mu söyleyecektir Foucault?

Durum bundan çok farklıdır: Foucault, ölümünden önceki son söyleşisinde Antik Yunan'da "örnek teşkil eden ya da hayranlık uyandıran hiçbir şey bulunmadığını" söyler.²⁴ Nitekim Antik Yunan zaten iktidarın ötesinde bir yaşamın ütöpik dünyası değildir: Greko-Roman dünyanın öznelere, özneleşme süreçlerini ağır hiyerarşilerin bulunduğu bir iktidar ilişkileri bütününde gerçekleştirir. Bu ilişkiler bütünü erkek egemen ve efendi-köle ayrımı üzerinden şekillenmiştir. Foucault'nun ikinci ciltte dediği gibi "erkekler tarafından hazırlanan bir erkek ahlakıdır bu."²⁵ Greko-Roman dünyada iktidar biyoiktidarın topyekün kapsayıcı mekanizmalarıyla işlemese de, daha az vahşi ya da daha az öldürücü bir iktidar değildir. Bu iktidar nostaljik bir alternatif oluşturmak bir yana, "mide bulandırıcı"dır.²⁶

Foucault'nun Greko-Roman dünyayla derdi, mazide kalmış bir kök, ideal bir dünya olması değil, başka türlü bir iktidar ilişkileri yönteminin, başka bir hakikat oyununun varolmuş olmasıdır. Eğer biyoiktidarda aktif olan hakikat oyunu hazların ekonomisini bilgi sisteminin içine sokarak gizli bir kimlik arayışına giriyorsa Greko-Roman dünyada başka bir hakikat oyununa, hazlarla başka bir ilişki biçiminin bulunduğu dikkat çeker Foucault. Kendi sözleriyle, "Öznenin kendisi hakkındaki hakikati söyleme mecburiyeti, ya da hakikat ile kendi selametimizi bulacağımız bir ilişki kurabilmemiz için kendi hakikatimizi söylememiz gerektiği prensibi, Antik Yunan, Hellenistik ve ya Roman dünyada kesinlikle yoktu."²⁷

Peki, eğer ne Alexina'nın kadınlar arasındaki dünyası, ne de Greko-Roman dünya Foucault için ütöpik modeller değilse, bu dünyalardan bahsetmenin politik değeri nedir? Bunu anlamak için bu dünyaların biyoiktidar ile ilişkilerine bakmak, hazların

24 Michel Foucault, "Final Interview," *Raritan* C. 5, S. 1, 1985, s. 2.

25 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, *age.*, s. 182-183.

26 Foucault, "Final Interview", *age.*, s. 2.

27 Michel Foucault, *Discourse of the Subject, Lectures in Collège de France 1981-1982*.

Edited by Frederic Gros. Translated by Graham Burchell. New York: 2001. p. 364.

biyoiktidarın işleyişlerinde nerede bulunduklarına bakmak gerekir. Son bölüm olan bir sonraki bölüm hazların varoluş sanatındaki rollerini ve biyoiktidarın işleyişindeki yerlerini dikkate alacağız. Bu son bölümde, biyoiktidarın üzerinden işlevini sürdürdüğü cinsiyetli/cinsel öznenin eleştirisini yapmanın hazların tekil ve sabit değil, çoğul ve değişken kullanımlarını göz önünde bulundurmaya gerektirdiğini iddia edeceğiz.

III. HAZ, HAYAT, BİYOPOLİTİKA İLİŞKİSİ

Foucault, varoluşun estetiğini “belli bir ahlaki değer taşıyan bir davranış koduna uyma veya bir arınma çabasına değil; hazların kullanımına, dağıtımına, belirlenen sınırlara ve uygulanan hiyerarşiye ilişkin şekli ilkelere bağlı bir yaşam biçimi” olarak tanımlar.²⁸ Önceki bölümde belirttiğimiz gibi, bu yaşam biçimi özgül bir hakikat oyununun sonucudur. Bu oyunda hakikatle kurulan ilişki “asla kişinin kendi kendisini deşifre etmesi ya da arzusunun bir yorumbilgisi değil”, aksine, kişinin özneleşme sürecinde kendisini oluşturması için “yapısal, araçsal ve varlıkbilimsel bir koşuldur.”²⁹ Özne, bu hakikat oyununda hazların kullanımı ve dağıtımıyla oluşan bir süreçtir. *Cinselliğin Tarihi*’nin ikinci ve üçüncü kitapları olan *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* varoluş sanatının Antik Yunan ve Roma’daki pratiklerinin incelenmesine adanmıştır.

Detaylı bir incelemedir bu, zira özneleşme süreci perhizden iktisat bilgisine, erotizme kadar pek çok alan üzerinden yürür. Üstelik, bu iki ciltten anlaşılacağı üzere, hazları kullanmanın tek bir yöntemi de yoktur: Antik Yunan’da uygulanan varoluş sanatı Roma’dan yapısal ve şekilsel olarak oldukça farklıdır. Mesela, Antik Yunan öznesi özneleşme sürecini kendisi ve polis arasında doğrudan bir paralel kurarak pratik eder. Oysa Romalı özne şehir yaşamı ve devlet arasında denge kurarak ilerler. Evlilik Antik Yunan’da öznenin belirli hiyerarşileri oluşturabilmesi için bir alandır, öte yandan Romalı özne için çiftin tarafları arasındaki

28 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 2. Cilt, Kitap 1, 187.

29 Age., s. 187.

ilişkinin yöntemleri gözetilmelidir. Erotizm bilgisi bir yandan tarafların statüleri ve yaşlarıyla ilgilenirken diğer tarafta sağlık açısından etkileriyle ilgilenir. Kısacası, iki dönemde uygulanması açısından hazları kullanma sanatı oldukça farklıdır. Ancak iki dönemde de hazları kullanmaya ilişkin iki ortak nokta ortaya çıkar: ilki, hazların tekil değil ilişkisel ve çoğul olarak uygulanır olması ve ikincisi, hazların sabit bir düzenden bağımsız olarak, muğlak olarak kullanılması.

Öncelikle, hem Antik Yunan'da hem Roma'da hazları kullanma sanatı kişinin kendi başına uyguladığı, sahip olduğu arzuları tekil olarak yönettiği bir sanat değil, çevresiyle ilişki içerisinde uygulamaya koyduğu bir sanattır. Perhiz, örneğin, eylemin saatiyle, güneşin doğuş ve batış saatleriyle, bedenin değişen mevsimlerle ilişkisiyle ilgilenir. İktisat bilimi kişinin kendi başına uyguladığı bir alan olmak bir yana, kişinin eviyle ve eşiyle kurduğu ilişkinin biçimiyle ilgilenir. Erotizm kişiler arasındaki hiyerarşi biçimine, karşı tarafın yaşına, statüsüne, eylemin biçimine, iki tarafın bedenleri üzerindeki etkilerine, acı hissedip hissedilmediğine bakar. Her iki önemdeki varoluş sanatlarının amaçları ve temelleri farklı olduğu halde, iki dönemde de bellidir ki hazlar tekil hisler ve arzular değildir, ilişkiseldirler. Hazları kullanma sanatı, hazları tekil kişinin sabit arzuları olarak değil, çevreyle ve başkalarıyla ilişki içerisinde eyleme geçirir.

Zaten hazları kullanma sanatı bu denli ilişkisel olduğu içindir ki belirli ve sabit bir ilkeye, bir kurallar bütününe göre temellen-dirilemez. Hazları kullanmak, farklı alanlara dağıtmak, sınırlarını belirlemek, sınırlarını zorlamaya girişmek ve bunu ilişkisel olarak gerçekleşen bir sürece sokmak, bunun gerçekleştiği düzlemi öngö-rülemez bir etkenler dizisi olarak görmeyi de beraberinde getirir. Eylem zemininde belirlemeler yapılacak olursa, her eylem o eylemin zamanı, güneşin konumu, hangi bedenin mevsim değişimine nasıl tepki vereceği, tarafların yaşları, statüleri gibi milyonlarca etkenin içinde gerçekleşir; her eylem kendi içerisinde değil, bulunduğ u koşullar ve ilişkiler çerçevesinde değerlendirilebilir, her eylem sonsuz ihtimale açar kendini. Bu ihtimaller uçları belirli keskin bir davranış kuralları listesine girmeyi reddederler, zaten budur hazları kullanmayı bir sanat yapan. Bir etkenler ve ihtimal-

ler denizinde gerçekleşir her şey; dibi sonu belirsizdir eylemlerin, tikelleştirilemezler.

Özne, öyleyse, sabit bir töz olmaktan çok, çevreyle kurduğu sonsuz ilişkiler ve içerisinde oluşmuş bir süreç, Lynne Huffer'ın sözleriyle, "çoğul bir bireyselleşmedir."³⁰ Gilles Deleuze bu bireyselleşme sürecinden "bir çeşit olay" olarak bahseder.³¹ Bu özneleşme süreci içkin bir kimliğin açılmasına dayanmadığı gibi, kendisine 'ait' bir ruhu, arzuları, kimliği de yoktur. "Özne tüm içsellikten ve kimlikten ayırıştırılmadığı sürece onu özneleşme süreciyle aynı sanmamak gerekir."³² Bir süreç olarak özneleşme, ilişkiler içerisinde gerçekleşir: bir içselliği olmadığı için dışarıyla sürekli etkileşimin ürünüdür ve sabit bir kimliği olmadığı için eylem halindedir. Hakikatle kurduğu ilişki, iktidarın mekanizmalarındaki yeri, bedeni ve erotik hazları bu sürecin ve dışarıyla etkileşimin, gene Deleuze'ün deyişiyle dışarının "katlanmalarının" ürünüdür.³³

Hal böyleyken neden hazları kullanma sanatının Foucault'nun ilgisini çektiğini görebiliriz: biyoiktidar, mekanizmalarını cinsel özneyi tekil bir özne olarak kurgulayarak devam ettiriyorsa hazları kullanma sanatı bunun tersine işler, ilişkisel bir öznenin muğlak hazlarını koyar ortaya. Hatırlamakta fayda var: biyoiktidar, özneleştirme sürecinde sabit bir kimliğe sahip cinsel öznelere üretilmesi üzerinden yürür. Biyoiktidar toptan bir kavram olan nüfus ve tekil bireylerin arasında ilişki kuracaksa eğer, cinselliği odak noktası olarak almak zorundadır: cinsellik sayesinde hem bireylere, bireylerin kimliklerine, arzularına, hem de nüfusun topyekûn düzenlenmesine ilişkin olgulara, ölüm oranlarına, nüfus artış hızına, doğum kontrol politikalarına, hastalık istatistiklerine erişebilir. Bu düzenleme ise varolanı yerleştirmekten öte, yerleştirilecekleri yaratmak şeklinde devam eder: biyoiktidar üretken bir iktidar mekanizmasıdır. İşte cinsel özne; altta yatan, sabit bir içsel kimliği olan, bu kimlikten doğan arzulara sahip, bu kimliğin hakikatinin

30 Lynne Huffer, *Mad for Foucault: Rethinking the Foundations of Queer Theory*, New York: Columbia University Press, 2009, s. 93.

31 Gilles Deleuze, *Negotiations 1972-1990*, New York: Columbia University Press, s. 115.

32 Gilles Deleuze, *Forced Entry*, PDF Scanned, London: Continuum, 1986, s. 70.

33 Deleuze, *Foucault, age.*, s. 86.

aranmasına adanmış özne bu kurgunun üretimidir: bir yandan bu özneyi üretirken, diğer yandan bu özneyi araştırarak, konuşarak, onun arzu ve isteklerini bilgi sisteminin içerisine sokarak nüfusa erişim sağlayabilir. Diğer bir deyişle, biyoiktidar nüfusa ve bireylere ulaşabilmek için yalnız bir özne üretir; bu özne, kendisine ve yalnızca kendisine ait, kendisinin bile anlamadığı ve anlamaya muhtaç olduğu bir kimliği olan bir öznedir. Özne bu şekilde varolduğu sürece 'nüfus' adında soyut bir nesne oluşturulabilir ve incelenebilir. Biyopolitika kapsayıcıdır, kapsayıcı olmak için ise cinsel öznenin üretimine muhtaçtır.

Bu yazının en başında başladığımız yere geri dönecek olursak, bedenler ve hazların bu iktidar mekanizmasına direnen yapıları burada ortaya çıkar: cinsel özne eğer tekil bir özne ise, tek başına, kendisini arayan bir özne ise ve bu öznenin üretimiyle sağlanabiliyorsa iktidarın düzenleyici ve kapsayıcı mekanizmaları, hazlar, çevreyle, başkalarıyla ilişki içerisinde kullanılabilecek imler teşkil ederler. Eğer biyoiktidar belirleyici ve düzenleyici mekanizmalarını ancak öznenin tekilleştirilmesi ve ilişkilendirilmesi üzerinden yürütebiliyorsa, bu mekanizmalara karşı bir direniş öncelikle başka bir özneleşme sürecini gerektirir. Foucault'nun hazlarda ve hazları kullanma sanatında gördüğü potansiyel de tam olarak budur: farklı bir özneleşme sürecinin ihtimali. Hazları kullanma sanatının öznesi, yalnızlaştıkça kimliklenen cinsel öznenin aksine, muğlak ve ilişkisel bir süreç, dışarının katlanması olayıdır.

Ne Alexina'nın dünyası, ne de Greko-Roman dünya gerçekleştirilmesi gereken nostaljik ütopyalar, ya da Butler'ın dediği gibi, 'hazların özgür oyununun ütöpik dünyaları'dır. Bu dünyaların önemi modern formuyla cinsiyetin sınırlarının dışında ulaşılması gereken idealler teşkil etmeleri değildir. Peter Hallward'ın dediği gibi, "Foucault'nun düşüncesinde hiçbir şey alternatif cinsel pratikleri tanımlamayı ısrarla reddedişi kadar istikrarlı değildir."³⁴ Bu dünyalarda ortaya çıkan, öznenin ilişkisel bir süreç, bir içsellığe adanmadan dışarının katlanması olarak ortaya çıkması,

34 Peter Hallward, "The Limits of Individuation, or, How to Distinguish Deleuze and Foucault", *Angelaki Journal of the Theoretical Studies*, C. 5, S. 9 (Ağustos 2000), s. 100.

Foucault'nun deyişiyle “eninde sonunda değişebilir” olmasıdır.³⁵ Hazların rolü de budur zaten, ilişkisel olmaları farklı şekillerde varolabilecek olmaları demektir; değişebilirler, değiştirebilirler, bambaşka bir öznelleşme sürecinde yer alabilirler.

Ancak, önemli bir noktaya parmak basmakta fayda var: farklı bir öznelleşme sürecinin arayışı, bireysel bir ‘karar verme’ süreci, ya da özgürce bir ‘başka şekilde yapma’ isteminden farklıdır. Modern anlamıyla cinsel özne, içsel bir kimliği olan özne, tarihsel bir olgudur ve bu tarihsel olgunun değişebilirliği de kişisel arzular, yalnız başına istekler değil, çoğul bedenler ve ilişkisel hazlarla olacaktır. Alexina'nın kadınlar arasındaki dünyası da, Greko-Roman dünyanın erotik pratikleri de biyoiktidarın mekanizmalarından hızlı çıkışlar vaat etmezler; hazları yalnız bir öznenin uygulayabileceği, başka şekilde yapabileceği pratikler olarak görmek ise baskıcı söylemin çeşitli versiyonlarını tekrarlamaktan başka bir şey değildir. Huffer'in dediği gibi, hazlar, “öznenin kendisiyle ve dışarıyla ilişkilerinin pratikleridir ve bu pratik sayesinde özne ile hakikat arasındaki ilişki dönüşebilir. Bu dönüşüm, sadece toplumdaki güncel öznelerin pratikleriyle değil, tarihleriyle de ilişkilerinin değişmesini gerektirir.”³⁶

FARKLI GELECEKLER

Peki bunun feminizm için anlamı nedir? Hazların kullanımıyla başlayan bu değişimin haklar üzerine yapılan bir mücadeleye faydası nedir? Gerçekten Hartsock'un dediği gibi feminizmin silahlarını elinden almak mıdır kimlik kategorilerinin ve öznelik kavramlarının eleştirisi? Aksine, bu yazı boyunca üzerinde durduğumuz şudur: kimlik kategorileri ile modern öznelik anlayışı direnme mekanizmalarının değil biyoiktidarın işleyişinin can alıcı unsurlarındandır. Bu işleyişe karşı bir saldırıyı bu kategorileri silah olarak kullanarak başlatmanın tehlikesi, eninde sonunda geri tepmeye mahkûm olmalarıdır.

35 Michel Foucault, “Sexuality and Solitude”, *Essential Works of Foucault 1954-1984*, New York: New Press, 1997, s. 77.
Üniversitesi, 1997, s. 77. Erişim: <https://rantey.org>

36 Huffer, *Mad for Foucault*, age., s. 272.

Biyoiktidar, işleyişini devam ettirmek için cinselliğe, cinsel öznenin günümüzdeki haliyle kurulumuna muhtaçtır: tekil, sabit, hakiki bir özü olan özne. Ancak böyle bir özne yoluyla biyoiktidar yaşamın her alanına sızabilir, nüfusu düzenleyebilir, üretebilir, örgütleyebilir, yaşatabilir, öldürebilir. Ancak cinselliğin öznesi arzuların arayışına muhtaç olduğu, hakikatini içinde bir yerlerde gizli gördüğü, ancak yalnız bir özne olduğu sürece iktidar bu öznenin hakikatini bulmak adına onun hayatına sızabilir. Dolayısıyla yeni bir özneleşme süreci arayışı, ütöpik bir dünya bulmak için naifçe çabalamak değil, aksine, modern cinsellik ve cinsiyet politikalarına karşı direnebilmek için elzem bir ihtiyaçtır.

Hazların vaat ettiği de budur zaten: hazlar bu direniş içerisinde harekete geçirilebilecek, kullanılabilecek araçlardır. Biyoiktidarın bireyselleştirici ve dolayısıyla kapsayıcı yapısına karşı ilişkisel olarak kullanılabilmek potansiyelini taşırlar: farklı bir ilişki biçimi, hakikatle farklı bir oyun, farklı bir varoluş sanatı, farklı bir öznellik biçimi. Greko-Roman dünyanın ve Alexina'nın kadınlar arasındaki dünyasından da çıkan bunlardır zaten, ne eşcinsel bir dünyanın hayali, ne de kaybedilmiş bir özü yeniden kurma çabası. Her şeyden önce, farklı öznellik şekillerinin varlığı, farklı ilişki biçimlerinin varlığının imleridir bu dünyalar. Bir töz değilse, sabit değilse, Deleuze'ün dediği gibi, dışarının katlanmalarından oluşan bir olay ise, özne değişebilir ve başka türlü ilişkilere, oyunlara girebilir demektir. Belki de en zoru, bu noktada, bu özneleşme sürecinin bireysel, kişisel bir irade süreci olmadığını görmektir. Cinselliğin öznesi tekil olarak kurgulansa da, tarihsel bir kurgudan ibarettir: bu öznenin değişmesi, hakikat ve hazlar arasındaki ilişkinin değişmesiyle mümkün olabilir ancak.

Kaynakça

- Alcoff, Linda Martin, "Dangerous Pleasures: Foucault and the Politics of Pedophilia", *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, ed. Susan J. Hekman. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1996.
- Carroll, Lewis. *Alice Harikalar Diyarında*, çev. Kısmet Buran, Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık Ltd. Şti. 1998.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*, çev. Sean Hand, Londra: Continuum, 1986.

- Deleuze, Gilles. *Negotiations 1972-1990*, New York: Columbia University Press, 1997.
- Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2006.
- Foucault, Michel, "Final Interview," *Raritan* C. 5, S. 1, 1985.
- Foucault, Michel, *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*, çev. Richard McDougall, New York: Pantheon, 1980.
- Foucault, Michel, "Sexuality and Solitude", *Essential Works of Foucault 1954-1984*, New York: New Press, 1997.
- Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at Collège de France 1975-1976*, New York: Picador, 1996.
- Hallward, Peter, "The Limits of Individuation; or, How to Distinguish Deleuze and Foucault", *Angelaki: Journal of the Theoretical Studies*, C. 5, S. 3, Ağustos 2000.
- Hartsock, Nancy C.M., "Postmodernism and Political Change: Issues for Feminist Theory", *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, ed. Susan J. Hekman, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1996.
- Huffer, Lynne, *Mad for Foucault: Rethinking the Foundations of Queer Theory*, New York: Columbia University Press, 2009.
- Rubin, Gayle, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, der. Carole S. Vance, Londra: Pandora, 1992, s. 262-293.

Keyif/Acıyla Başkaldırıdan 'Dünya Ağrısı'nın' Kadın Hallerine²

Halide Velioğlu

Masumiyet (Zeki Demirkubuz, 1997) filminin unutulmaz sahnelerinden biridir, geçimini seks işçiliğinden sağlayan Uğur (Derya Alabora) tutkulu aşığı ve pezevengi Bekir'in (Haluk Bilginer) kıskançlık hezeyanlarından birinde kendisine "Orospu!" diye hakaret etmesi üzerine adeta kükreyerek karşılık verir: "Orospuyum ulan! Orospuyum ne var!" O ana dek esen gürleyen Bekir'in dili dolanır, susar; an be an çöküşünü seyrederiz. Hakareti tahrip gücünü yitirmekle kalmayıp üstüne üstlük Uğur'un ustaca hamlesiyle geri tepmiş ve imha gücü yüksek bir silaha dönüşmüştür. Belki bir an için, belki de daha fazla. Nitekim bir sonraki sahnede Uğur'a doğrultmuş olduğu silahla intihar etmiş olan Bekir'in yataktaki cansız bedenine bakarız. Sonra da askıda asılı ceketine. Bir süre.

Eşyanın şefkatinden Bekir payına düşeni almış, ardında ceketinden başka bir şey biriktiremediği, aşkının da hakaretinin de karşılığını bulamadığı bu hayattan çekilmeyi seçmiştir. Ceketini Yusuf (Güven Kıraç) geçirir üstüne. Önce Uğur'a pavyonlarda eşlik eder, sonra da aşkını ifade etmeye kalkışır, tıpkı Bekir abisi gibi. Ve sıra Uğur'un filme damgasını vuran ikinci tiradına gelir: "Ne sanıyordun?! Bekir niye kıydı ulan canına? Yirmi senedir bu bok kokulu otel odalarında adını bile bilmediğim şehirlerin siktirici yollarında ne arıyorum lan ben? Karılarını bile düzemeyen ibnelerin altında ne işim var lan benim? Parmak kadar çocuk neyin çilesini çekiyor lan?" Uğur Yusuf'a Bekir'den esirgediği, daha da önemlisi hayatın kendisinden esirgediği bir şeyi verecek değildir

1 Ayfer Tunç'un son romanının adı (Can Yayınları, 2014).

2 *Amargi*, Mart 2014, S. 32'de yayımlanmıştır.

elbet ama ünlemesinde karşılıksız tutkular zincirine yeni bir üyeyi kabul eden kabile reisinin ilk ve en önemli dersi vardır: Hayatın karşısında çektiğimiz acıyla eşitleniriz. Karşılıklılık da masumiyet de aşta değil, olsa olsa tutku dolayımında yaşadığımız bu acı, sefalet ve çaresizlik içinde yan yana düşmüşlüğüümüzde barınır.

Kısmi bir değerlendirme ile Uğur'un o unutulmaz ilk ünlemesi- nin ("Orospuyum ne var!") kadın güçlenmesi açısından barındır- dığı olanaklar üzerine düşünmek elbette mümkün. Benzer altüst etme (*subversion*) hamlelerinin siyaseten barındırdığı olanakları pek çok örnek üzerinden düşünmek de. En son Gezi *çapulcularından* 'siyah güzeldir'e, 'hepimiz Hrantız, hepimiz Ermeniyiz'den 'velev ki ibneyim'e. Birleşik Krallık'ın önde gelen kültür kuramcılarında Stuart Hall³ bu durumu ikili karşıtlıklardan daha az ayrıcalıklı olanı sahiplenmek suretiyle karşıtlığın kurduğu hiyerarşiyi tersi- ne çevirmek olarak açıklarken, toplumsal cinsiyet çalışmalarının öncü ismi Judith Butler, nedense görece daha az tanınan *Excitable Speech*⁴ ("Pürtelaş Konuşma") adlı kitabında, dil yarasını kucakla- mayı ezilenleri güçlendiren bir hamle olarak değerlendirir. Hakaret işlevi gören terime sahip çıkmak ve üstlenmek onu yeni anlamlarla donatmanın ve geriye tepen bir silah olarak kullanmanın önko- şuludur. Slavoj Žižek⁵ ise Lacan ilhamlı çözümlemesinde kimi başkaldırı biçimlerinin ruhsal dinamiklerini anlatırken, ötekinin fantezi dünyasında bize biçmiş olduğu yerle bizzat bizim kurduğum- uza ilişkinin öneminden söz eder. Boşnakların mesela, kendilerine atfedilen tembellik, ilkelik ve aptallık sıfatlarını üzerlerine almak suretiyle egemenin söylemini nasıl sarakaya aldıkları da verdiği örneklerdendir. Ancak vaka-örnekler hep böyle yaramaz, eğlenceli ve ifadesini dilde bulan ve/veya kuran tahakküm biçimleriyle sınırlı değil elbet. Siyasi duygudaşlık, tahayyül ve doğruculuğumuzun sınırlarını zorlayan durumlara odaklanmadan önce muktedire di- renmenin zemini olarak duygusal çerçevelerden de söz etmeli.

Kurban ya da mağdurun hakaret, işkence ya da tanıklık durum- larında kendisinden beklenen duygusal tepkilerin dışına çıkması

3 Stuart Hall ve Paul du Gay (ed.), *Questions of Cultural Identity*, Sage Pub., 1996.

4 Butler, Judith, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, 1997.

5 Slavoj Žižek, *Against the Politics of Jouissance*, <http://www.lacan.com/zizliberal.htm>.

da direnme ya da başkaldırmanın biçimlerinden biri. Tecavüze uğradığını iddia eden bir kadının mesela, duruşma esnasında soğukkanlı ifade vermesinin ya da giyim kuşamında 'ne ifrat, ne tefrit' ölçülerine itaat etmesinin inandırıcılığını ne şekilde etkileyeceğini hepimiz az çok bilir veya tahmin edebiliriz. Bosna'dan devam edecek olursam, konuştuğum Boşnakların neredeyse tamamına yakınının savaş üzerine en beğendikleri film olan *Yeni Baştan Yapmak*'tan (Remake, Dino Mustafić, 2003) çarpıcı bir sahneyle söze devam edeyim. 1992-95 savaşında Bosna'da bir esir kampında Boşnak savaş tutsakları önlerine konan birer tas yemeği yere eğilerek ve el yordamıyla yedikten sonra komutan içlerinden birine *sevdalinka* söylemesini buyurur. Tutsaklardan sesinin güzelliğiyle tanınan bir genç, komutan ve arkadaşlarının oturmakta olduğu çilingir sofrasının önünde şarkısını söylemeye başlar. Ancak nağmenin daha ilk satırlarında korku duvarını aşmış ve şarkısını içli içli söylemeye koyulmuştur. Komutan hışımla üzerine yürür: "Ben sana şarkı söyle dedim, sense tutmuş keyif alıyorsun!" Tutsağın mahir başkaldırısında siyasi doğruculuk adına ne bir kusur aramak ne de müşkül bir yan bulmak, değil söz konusu olmak, akla bile gelmez. Ancak mağdurla bu duygudaşlık ve mutabakat hali, eziyetin 'keyifle' bozguna uğratıldığı her durum için geçerli değildir. Mağdur muktediri de şaşırtacak bir biçimde, mesela, kendi bozgununu bizzat kendi eliyle sahnelemeye kalkışabilir ve muktedirin arzu edip de durum/yasa gereği hayata geçiremediğini düşündüğü bir şiddetin hem öznesi hem de nesnesi olmaya yeltenebilir. Bu, kendi yıkımının sadece mağduru değil, bizzat eyleyicisi olmanın (kısıtlı ama hiç yok değil) özgürleştirici vaadine sığınma, hayata geçirme hamlesidir. Dibe vurmanın bir an için olsun verdiği yaşam öpücüğünden nasibini almayan var mı?

Nenad Veličković *Sahib* (2007)⁶ isimli romanında savaş sonrasında Avrupa Birliği tarafından Bosna'ya atanmış bir üst düzey sivil toplum görevlisinin anılarını kaleme alır. Çeviri, romanın kurucu mecazıdır zira aynı zamanda eşcinsel olan bu İngiliz görevlinin Londra'daki erkek sevgilisine yazdığı mektupların İngilizceden Boşnakça/Hırvatça/Sırpçaya çevirisinden oluşmaktadır. İngiliz görevli

Bosna ile ilgili resmi raporlarına yazdıklarından çok daha fazlasını ve öncelikle mahrem duygu ve düşüncelerini anlatır bu mektuplarda. Yardımcısı, rehberi, gayri resmi danışmanı, ezcümle Bosna'daki temel dayanağı olan şoförü Sahib'le ilişkisi, diyalog ve sürtüşmeleri yabancının Bosna'yı anlama ve kendi dağarına çevirme gayretlerinin merkezinde yer alır. Metin, (post)kolonyal ve oryantalist Batı'nın savaş sonrası Bosna'sında iktidarını nasıl yeniden kurduğu ve muhafaza ettiğinin anlatısı olduğu kadar, Bosnalıların bu muktedir muhayyile ve pratiklerle kurdukları ilişkinin, siyasi temsillerin ifade olanaklarını zorlayan kayıtları hakkında fikir vermesi bakımından da son derece önemli edebi bir kaynak. Bu anlamda roman pekâlâ savaş öncesi ve esnasında bir altkültür ve sanat akımı olarak kendini duyurmaya başlayan Bosna neo-primitivizminin edebi, mahrem ve ruhsal dinamiklerinin bir anlatımı olarak da okunabilir. Daha önce de sözünü ettiğim gibi neo-primitivizm, Bosnalıların kendilerine atfedilen geri kalmışlık, tembellik ve aptallık sıfatlarını 'biz adam olmayız' edasıyla üzerlerine almak, sahip çıkmak ve estetize etmek suretiyle muktedir algı çerçevesiyle baş etme ve bir nevi müdahale etme hamlesidir. Nitekim Bosna'da gündelik hayat ve haletiruhiye üzerine yaptığım etnografik çalışmada savaş öncesi ve esnasında, bu adına *neo-primitivizm* denen altkültür akımının hiç de öyle şehrin grafiti bezeli yüksek bloklarının kuytu geçişlerine, basket kortu kenarlarına, dumanlı esrarlı gece kulüplerine ve çıkışına kerteriz alınan bir rock grubu ve radyo programıyla sınırlı olmadığına bizzat tanıklık ettim. Etrafımdaki tüm Boşnaklar yeri ve zamanı geldiğinde 'Biz ilkeliz, ne var!' sinyali veriyorlardı.

Romanın Sahib karakteri de işte bu Bosna neo-primitivizminin şoför, yardımcı, rehber ve danışman suretinde cisimleşmiş halidir ve yine İngiliz görevlinin mektuplarına bakılacak olursa, aralarındaki gerilimli ilişki erotik bir tansiyon da içermektedir. Nitekim Sahib yabancı görevliye bir son dakika sürprizi yapar (ya da Noel gecesi bir ayrılık hediyesi mi demeliyim?); rektumunu vazelinledikten sonra arkasını döner. İngiliz görevli ise romanın son mektubunda hizmetlisinin bu son jestinden 'anlaşılmaz' bir şey olarak söz eder. Kendi dağarına aktarmakta sıkıntı çektiği tek ve son Bosna deneyimidir, yine de dener. Sevgilisine yazdığı not (ve roman) şu sözlerle biter:

Giyindi ve çıktı. Gömleğini ve ceketini giydiğini işittim. Gölgesi bir an odayı kararttı ve sırtıma bir şey çarptığını hissettim. Üzerime bir şey fırlatmıştı.

Toparlandım ve uzandım. Daha görmeden ne olduğunu biliyordum, kimlik kartıydı. Anladım ki bu sondu. İşi bıraktığını anladım. Artık ofise gelmeyeceğini. Ama neden?

Kapı kapandı. Aynı anda dışarda Noel gecesi çanları çalmaya başladı. Yatağın kenarına iliştim ve yavaş yavaş ne olduğunu anlamaya başladım.

Birkaç dakika önce burada olan şey ne onun çaresizliğine, ne işi kaybetme korkusuna, ne aşka (bir an için olsun bu ihtimale de inandım), ne de dostluğa dair bir şeydi, kaldı ki, şu an böyle olmasını çok isterdim ve sahip olduğum her şeyi vermeye hazırım.

Bu ... bir sadakaydı.

Gökler beni affetsin George, kimbilir belki de bu içine ettiğimin Balkanları'nda kafayı sıyırdım ama...

İsa'nın o gece onun bedeninde vücut bulduğuna inanıyorum...

Ve bana ne demek istediğini hiç anlamıyorum.

İngiliz görevlinin bir açıklama çerçevesi olarak İsa'ya sığınması cinsel coşkunluğun dinsel hezeyana geçtiği ya da dönüştüğü bir an olarak değerlendirilebilir. Tüm çıplaklığıyla teslim olmuş İsa'nın dünya üzerinde çekilen her türlü acı ve özverinin ilahi ikonlu olması kulağa öncelikle ve sadece Hristiyan bir tema olarak ve durumla son derece alakasızmış ve yabancı sahiden sabukluyormuş gibi de gelebilir. Ancak, aşkın da şiddetle olan ilişkisi Hristiyanlıkla sınırlandırılmayacak kadar geniş coğrafyalara yayılmış bir temadır. Bu anlamda İngiliz görevlinin durumu pekâlâ anladığını düşünüyorum.

Sahib giderayak dağılmanın, boyun eğmenin, kendinden (vaz) geçmenin, sınırlarından olmanın şiddetli kuytularını açmıştır. Cinsel zevkinde ve bir an için bile olsa benliğinin istikrarından olmasında erke meydan okuyan, şiddetli bir yan vardır. Kaybedecek fazla bir şeyi kalmayanların ölümcül savurganlığı ve cüretiyle, rektumunu kendi elleriyle patronunun duhulüne hazırlarken "Ben senin aklından ve gönlünden geçenleri biliyorum ama bunu ben bizzat kendi ellerimle yapıp sana sunacağım. Yoksa utanıyor musun

ne!" der gibidir. Burada belirleyici olan Lacancı analizlerin sözünü ettiği fantezi ve gerçeklik arasındaki mesafedir. Sahib patronunun gizlice arzuladığı ama hayata geçirmeye yeltenmeyeceği bir fantezisini gerçekleştirmiş, kendi kendinin celladı ve kurbanı olmanın hükmünü sürmüştür. Bir an için bile olsa.

Ancak keyif/acı ve güç ilişkilerinin hem kurucu hem de beyan edici pratiği olarak cinsellik, kahramanlarıyla özdeşleşmesi çok daha müşkül durumlar üzerinden önemini bize dayatmaya devam eder, velev ki, Bosna esir kampındaki tutsaklar bu sefer kadın, 'keyif' konusu da sistematik tecavüz ve cinsel şiddet ve fantezi ile gerçeklik arasındaki hayati mesafe de mağdur hilafına lağvedilmiş olsun.

Dilimize *Kan ve Aşk* (*In the Land of Blood and Honey* ve Boşnakça/Hırvatça/Sırpça adıyla *U Zemlji Krvi i Meda*) olarak çevrilmiş olan Angelina Jolie'nin 2012 yılı yapımı filmi, Bosna ve 'bölge' kamusunda büyük ölçüde tartışmaya yol açtı ve yerli ve yabancı basında Bosnalı Ortodoks Sırp genç bir erkek Danijel (Goran Kostić) ile yine Bosnalı Müslüman genç bir kadın olan Ajla (Zana Marjanović) arasında savaşın ortasında, daha da çarpıcısı, bir tecavüz kampında serpilen aşk hikâyesi olarak ezcümle tanıtıldı. Başını Bosnalı tecavüz mağduru kadınlar cemiyeti başkanı (*Udruženja žena žrtve rata*) Hasečić'in çektiği bir grup kadın, filmin çekimleri henüz başlamadan, Jolie'yi senaryosunda tecavüzcüsüne âşık olan bir kadını konu edinmeye niyetlendiği ve dışardan biri olarak Bosna savaş dramında söz almaya yeltendiği için suçlarken, tartışmaya müdahil olan feministler de filminden ziyade Hasečić'in birbirine geçişen cinsiyet ideolojisi ile milliyetçiliğin anlam ve hissiyat dağarlarını sonuna kadar kullanan mağduriyet söyleminin sorunlarına dikkat çektiler. Film vizyona girdikten sonra ise Hasečić Jolie'nin filminden memnuniyetini ifade eden demeçler verdi, zira Ajla kamp komutanı Danijel ile özel ilişkisinin olanaklarından faydalanmış ve kamptan kaçtığı esnada Boşnak gruplarla temasa geçip onlara kamپی bombalamaları için gerekli lojistik bilgileri vermişti. Böylece, bir kadın tecavüzcüsüne âşık olabilir mi ya da olası erotik bir bağlılığın ahlaki çerçevesi nasıl değerlendirilebilir gibi zor sorular karşılığını ne filmin anlatımında ne de tartışmalarda bulmadan kaynadı gitti. Ajla'nın Danijel'le yaşadığı bir aşk ya da duygusal bir ilişki idiyse

ait olduğu etnik/milli gruba bunu kendi canıyla birlikte ödemiş ve sicilini 'temiz'e çıkarmıştı. Ancak, yine de soru salındı durdu. Ya da zaten hep ordaydı da ben biraz gecikerek intisap etmiş oldum.

2005 senesinde Teksas Hukuk Fakültesi üyesi ve Bernard ve Audre Rappaport İnsan Hakları ve Adalet Merkezi müdiresi olan Karen Engle siyaseten özümsemesi zor bir yazı⁷ kaleme aldı. Konu ICTY'nin (*International Criminal Tribunal for former Yugoslavia*), yani Eski Yugoslavya Uluslararası Ceza Mahkemesi'nin toplu tecavüzleri savaş suçu olarak kabul etmesi ve suçlu bulunan paramiliter Sırpların mahkûm edilmesi idi. Engle konu üzerinde çalışan feministleri ve hukukçuları bu karar ve uygulamaların kadın özgürleşmesi ve güçlenmesi açısından barındırdığı gizil sorunları yeteri kadar değerlendirmeden kutlayıp övdükleri ve başarı addettikleri için eleştiriyordu. Sözünü ettiği sorun, yasanın kadınları savaşın mutlak ve pasif kurbanları olarak değerlendirmesi, dolayısıyla da kendilerine eyleyici olma alanı bırakmamasıydı. Savaş ortamında farklı etnik gruba ait insanların arasındaki gönül ilişkileri, artan fuhuşla birlikte rıza ve zorlamanın ayrıştırılamayacağı durumlar, argümanının belkemiğini oluşturuyordu. Kendi adıma, yorumbilim şüphesine (*hermeneutics of suspicion*) duyduğum bağlılığın daha sıkı sınandığı bir durum pek az biliyorum. Sadece muktedirin elinde tahrip gücü çok daha yüksek bir silaha dönüştüğü için değil, öncelikle dilde ve temsilde aradığı hakikatle beni artık ikna etmez olduğu için de. Kısaca izah edeyim.

Mahkeme kararları ve yargı sürecini eleştirmesi dışında Engle'nin en ağır koşullarda dahi kadın eyleyciliğine zemin açma gayretlerine iştirak etmemek elde değil. Ancak, ne kadar 'rıza'ya benzerse benzesin hayatta kalma seçeneklerinin son derece sınırlı olduğu durumlarda mağdurun özgürlük ve güçlenme vaadi son derece sınırlı hamle, jest ve müdahalelerini erki temsil eden beden ve öznelerin eyleyciliğine eş koşacak kadar körleşmemek lazım. İktidarın yöneteceği özneleri kurma mekanizmalarının kendisine başkaldıran özneyi ve yöntemlerini de kurduğu hepimizin malumu. Yukarda örneklerini verdiğim keyif/acı ile erke başkaldırma

7 Engle, Karen, "Feminism and Its (Dis)Contents: Criminalizing Wartime Rape in Bosnia and Herzegovina", *American Journal of International Law*, C. 99, S. 4 (2005), s. 778 – 816.

hallerinin her biri iktidarın psişik dinamiklerini anlamak ve anlatmak için başvurulagelen demistifikasyon⁸ gayretlerinden. Ve bu gizemsizleştirme gayretlerinin varsayımı, hakikatin insan olmayan eyleyiciler ardında gizlenen güç delisi öznelere tarafından gizlendiği. Bosna'da hâlâ insanlar yıkım planlarının savaştan çok çok önce tüm incelikleriyle tasarlandığından başlıyor olan biteni anlatmaya. Birkaç açgözlü adamın tasarlayıp hayata geçirdikleri bir hadise olarak yani. Erkin psişik topografyasını anlatan analizler de aynı kurban/mağdurun kendinden bir cellat çıkarması jestinin tersinden tekrarı: Celladın kendinden mağdur çıkarması. Sonuç olarak bu ruhsal dinamik ve onların siyasi önemlerinin esrarlı perdesini aralamak bize oyunun kural ve terimlerini kökten bir biçimde değiştirmeye yönelik pek bir ipucu vermiyor. Geldiğim noktada en başta sözünü ettiğim *Masumiyet*'in fahişesi Uğur'un ikinci tiradında baktığı yere bakmaya meylediyorum. "Ne sanıyordun, ne!" diye ünledikten sonra hedefini bilmediğimiz bir yöne çevirir ya bakışlarını... Orda ne vardır sahi? Ancak tahmin yürütebilirim.

Benzer bir bakışı Nadia C. Seremetakis Yunanistan'ın güney köylerinde kadınların ölüm ve kehanetle ilişkisi üzerine yaptığı nefes kesici etnografik çalışmasında⁹ betimler. Cenaze törenlerinin toplumsal cinsiyet uyarınca üleştirdiği kadın işlerinden biri, mevtâ gömülmeden önce ölü çukurunun etrafına toplanıp hep birlikte aşağı bakmaktır. Bu anın içinde kadınların erkeklerden uzun yaşayacakları bilgisiyle dulluklarını hazırlayan bir yanları olduğunu anlatır mahir antropolog. Dünya aidiyeti (ve eziyeti) bilgisinin cinsiyetli kipi hangi renk ve biçimde gezer? Engle'nin onca gürültülü bir biçimde eleştirdiği ICTY kararlarında hüküm giyenlerin sayısı 40'ı geçmezken tecavüze uğrayan kadınların sayısı hâlâ kesin olarak bilinmemekle birlikte 20,000 ile 50,000 arası çok geniş bir yelpazede ifade ediliyor. Feminist açıklamaları tahmin edersiniz: 'Tecavüze uğramış kadın' gibi indirgeyici ve tektipleştirici bir yaf-tayı ezel ebed üstlenmek ve ait oldukları etnik grubun ataerkisi uyarınca kendilerine taşıtılacak olan utanç ve dışlanma korkusu

8 Gizemli gibi görünen bir şeyi açığa vurarak onun esrarını ortadan kaldırmak, gizemsizleştirme.

9 Seremetakis, Nadia, *The Last Word: Women, Death, and Divination in Inner Mani*, Chicago University Press, 1991.

nedeniyle başlarından geçenleri ifşa etmekten çekiniyorlar. Sözü edilen rakamlar çok büyük. Dolayısıyla mahkemelere yansıyan vakaların uluslararası hukukta temsil ediliyor olması durumundan ziyade, bunun nasıl mahkemelere yeterince yansıtılmamış olmasının daha detaylı anlaşılması lazım. Ve itiraf ederim ki, ataerkinin bastırma, utandırma ve sindirme mekanizmalarına ikna olmakta zorlanıyorum. Bosna'dayken bizzat ya da gıyabında, tecavüze uğramış kadınlar tanıdım. Kendilerinden kurban olarak söz etmek şöyle dursun, göze görünmez bir gazilik beratı halesiyle algılandıklarına da tanık oldum. Sezgilerim çok büyük bir acının bilgisi ve meydan okumanın jestiyle kuşanılmış olduğunu düşündürüyor bana. Ait olduğu etnik gruba karşı 'namus borcu'ndan ziyade kadınların sessizce paylaştıkları bir 'dünya ağrısı' ya da şiddetli bir sancıyla hayatta kalmış olma, dünyaya ait olma bilgisini paylaşma halini. 'Sen savaşı ne sandın!?' Ünlemeyen ama ısrarlı bu sessizlik? Yoksa ne diyor? Bu da antropolog yabancının şimdilik son notu, çalışılacak dersi olsun mu?

Toplumsal Cinsiyet ve İrk Kesişimlerinde Çoğulluğun İmkânını Düşünmek¹

Çiğdem Yazıcı

Hem feminist düşüncenin üçüncü dalgasında hem de son dönem çağdaş felsefe kuramlarında, felsefe tarihinin Avrupa merkezli erkek figüründe tektipleşmiş öznellik² varsayımları görünür kılınmış ve çoğunlukla eleştirilmiştir. Takiben de teoride çoğulluğu düşünmenin imkânlarını araştıran tartışmalar daha öne çıkmıştır. Bu imkânlar en çok da farklı kimliklerin bizzat düşünsel yazın alanına girip felsefe tarihinin ördüğü genelgeçer öznelliklere karşı kesişen farklı öznellikleri ve kimlikleriyle dolaşıma soktuğu hikâyeler ve tartışmalar sayesinde açılmıştır.

Kendini her ne kadar evrensellik adı altında var etmiş olsa da, aslında tek taraflı tipleşen öznellik geleneği, tam da dünyadaki somut farklılıklardan kopup bütünsel kapsayıcılığını yitirmek pahasına merkezileşmiştir. Felsefe geleneğinde, özellikle Parmenides ve Platon düşüncelerini temel alarak kavramsal düşünme metodunu tek bir standardı arayan soyutlama biçimine indirgediği zamanlarda kavramsal düşünce ile somut çoğulluklar arasındaki ilişkinin imkânları gelişmemiştir. Sanki soyut-somut ikilemi kaçınılmaz bir ikilemmiş gibi belirip felsefenin içinden çıkamadığı sıkıntılardan biri olmuştur. İster toplumsal hakikatleri ister doğa olaylarındaki

1 Bu makalede kesişimsellik üzerine yazılan bazı bölümler daha önce Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları içindeki "Felsefede Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm" adlı makalede de dile getirilmiştir.

2 Burada öznellik kavramını İngilizceden bazen öznellik olarak çevrilen *subjectivity* anlamında kullanıyorum. Genel olarak, bu terimle insanın nesneler dünyası karşısında düşünce ve irade güçleriyle karar verebilen, eyleyebilen, yazan ve etkileyebilen bir özne konumunda yer almasını anlayabiliriz.

değişkenlikleri konu edinelim, maddi olayları düşünürken göz önüne alınması gereken çoğulluklar, teorik çalışmanın temel aracı olarak en çok da yazıda temsil edilemediği için, sanki yazı ile çoğulluk arasında da bir ikilem kaçınılmaz gibi belirmiştir. Yazınsal faaliyet de zihinsel ve soyut olanla özdeşleşmiştir. Oysa son dönem çağdaş felsefe tartışmalarında yazının kavramsalla ilişkisinin çoğul da olabileceği öngörülür. Bir kavramın, ille de Platon'un varsaydığı gibi değişmez bir idede, tek bir standartta değil, çoğul bir tarihsellik ve hareket halinde bir olay gibi ele alınabileceğini Heidegger, Derrida, Blanchot ve Deleuze gibi birçok düşünür ileri sürmüştür. Bu düşünürlerde nadiren cinsiyet farklarına ilişkin tartışmalar bulsak da, farklı cinsiyet ve ırk kimlikleriyle bire bir ilişki içine giren tartışmalara rastlamayız. Feminist düşünce tarihinde çoğulluk tartışmaları, özellikle de 90'larda gelişen kesişimsellik (*intersectionality*) teorileriyle belirmiştir. Bu tartışmaları öne çıkaran, ana akım feminizmin öznesinin Avrupa merkezci ve beyaz olmasına eleştirisini doğrudan kendi siyahi kimliğiyle ilişkilenererek yapan siyahi kadınlar olmuşlardır.

Yine de Simone de Beauvoir'ın, 1949 gibi erken bir tarihte, *İkinci Cins* adlı kitabında, Platon'dan kalan bire indirgeyici soyut düşünce modellerinin artık temelsiz kaldığını söylemesi, felsefe tarihinin özne varsayımını sorgulamaya başlamak için bir dönüm noktasıdır. Nitekim "kadın" kavramının içinin erkeğin ötekisi olarak doldurulması, kadının somut gerçeklerinden soyutlanmasıyla mümkün olmuştur. Bu çeşit soyutlama yoluyla beliren özne-nesne, zihin-beden gibi karşıtlıklara koşut olarak kavramsallaşan erkek-kadın karşıtlığı içerisinde kadının *kendisi* olarak özneliğini ortaya koyması mümkün olmamıştır; kadın, erkeğin kendisinden başka olarak gördüğü *göreceli öteki* olarak kavramsallaştırılabilmektedir sadece. Burada 'kadının ötekiliği' de kadının kendi farklılığı olarak tanınan bir öznellik değildir; kadın erkeğin karşıtı olmaya indirgenildiğinde öznellikten dışlanmış, öznenin ötekisi olarak konumlandırılmıştır. Simone de Beauvoir burada Levinas'ın *göreceli ötekilik* ve *radikal başkalık* arasında yaptığı ayrıma da referans verir. Levinas tam bir teklikte asla soyutlanamayacak radikal başkalığı insanın etik varoluşunun temeli olarak görür. Buna karşın, göreceli ötekilikte, kimliklerle belirlenmiş temsiliyetlere indirgenende radikal

başkalığı kapatan yanlar vardır. Yani beyazın ötekisi olarak siyah, Alman'ın ötekisi olarak Yahudi ya da Yahudi'nin ötekisi olarak Filistinli gibi ötekilik pozisyonlarını değil, bunları aşan bir şekilde, yüz karşısında hissettiğimiz sorumlulukta beliren bir radikal başkalık fikrini benimser. Simone de Beauvoir ise, erkeğin ötekisi olarak kurulan kadının göreceli ötekiliğini sorunlu bulduğu kadar kadının radikal başkalığı fikrini de sorunlu bulur. Bu fikrin de, Levinas'ın da paylaştığı erkek bakış açısında bulunan gizemli ve bilinmez kadın fikrinden kaynaklandığını ileri sürer.³

Burada kesişimsellik tartışması bakımından ilginç olan şey şudur: Simone de Beauvoir, diğer ezilenlerin göreceli ötekiliğinin de kadınlarındaki gibi bir ezilmişlik ve dışlanmışlık sonucu belirdiğini görebilmiştir. Bunların nasıl kimlik politikası içeren mücadelelerle ötekiliklerini bir öznel ve kendilik pozisyonunda tanıma noktasına getirebildiklerine işaret etmiştir. Dolayısıyla onun, göreceli ötekiliğin kendisini bir özne olarak tanıma mücadelesini anlamlı bulduğunu da söyleyebiliriz. Hatta, daha Hegelci diyebileceğimiz bir yolla, *tanınma* mücadelesi içindeki göreceli ötekilikten çıkan bir özneliği Levinas'ın asla tanınamayan radikal başkalık fikrinden daha çok benimsediğini de söyleyebiliriz. Simone de Beauvoir, tıpkı daha çağdaş kesişimsellik tartışmalarında olduğu gibi, insanların sadece cinsiyet değil ırk, din, sınıf gibi farklı kimliklerden dolayı da ezildiğinin farkındadır. Fakat kesişimselliğe odaklanan düşünürler gibi, bu farklı ezilme biçimlerinin birbirleriyle kesişimi içinde bir kadın özneliğini anlama arayışında değildir. Tersine kadının ezilme biçiminin diğer ezilme biçimlerinden ayrılan yönünü tartışırken, kadının özgürlüğünün yolunu diğerlerinden ayırabilmekte arar sanki. Diğer ezilenlerin ötekileşmesi hep bir tarihsel olayla, örneğin siyahların kölelikle, Yahudilerin soykırımla, işçilerin kapitalist sanayi devrimiyle başladığından, bu ezilenlerin kendilerini ezen tarihsel olayın toplumsal hafızası sayesinde bir araya gelebildiklerini, kendilerini ezenlerden ayrı mahallelerde, ibadet alanlarında, fabrikalarda birlikte yaşayarak örgütlenebildiklerini ve ezenlerin karşısına *kendileri* olarak bir "biz" özneliğinde çıkabildiklerini söy-

3 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. H. M. Parshley, New York: Vintage, 1989, s. XXIV-XXV.

ler. Oysa kadınlar için aynı yol mümkün değildir, çünkü kadının belli tarihsel olayı yoktur, kadın her daim öteki olmuştur, ayrıca kadınların erkeklerden ayrı bir ortak yaşamı da yoktur, kendilerini ezen erkeklerle iç içe yaşarlar, ayrı bir “biz” olmaları söz konusu değildir. Üstelik kadınlar tam da ırksal, sınıfsal, dini farkları yüzünden kendi aralarında ayrışıp kadınlık üzerinden olabilecek bir “biz” ittifakını da zorlaştırırlar.

Simone de Beauvoir için, göreceli ötekilik eleştirisinde asıl hedef kadın-erkek ikiliğinde kadının erkeğin karşıtı olarak görülmek suretiyle ötekileştirilmesidir. Asıl amaç kadının erkekten bağımsız ve erkekle eşit bir pozisyonda kendi özneliğinde tanınmasıdır. Yoksa kadının farklılığının inkârı da değildir, yine de Simone de Beauvoir, en azından üçüncü dalga düşünürlerinin yaptığı beden odaklı çalışmalarda olduğu kadar, cinsel farklılık düşüncelerine de açılmaz. Aslında zıtlık yerine farklılık pozisyonunu aldığımızda, kadınlarla kadınlar arasında olduğu gibi kadınlarla erkekler arasındaki çoğul farkları göz önüne alıp kadın-erkek farkını bir zıtlık olarak görmemeye başlarız. Nasıl ki iki elma arasındaki farklar elma ile elma olmayan arasındaki zıtlık ilişkisi içerisinde görülmek zorunda değilse, iki insan arasındaki, ister cinsiyet ister ırk dolayısıyla beliren farkların da, mutlaka zıtlık biçiminde görülmesi gerekmez. Simone de Beauvoir’da, üçüncü dalgadaki feministlerde bulduğumuz beden ve cinsel farklılık kavramları yoktur. Bununla beraber, kadının özgürlüğünü bu ikilemlerdeki erkek tanımlarına bağımlı kalmak suretiyle onun zıddı olarak tanımlanmaktan kurtarmak ister. Kadının kurtuluşunu ve özneliğini, onun kendi kavramının içini kendi eylemleriyle doldurarak varoluşa geçirmesinde görür.

Kadın özgürlüğünü beden ve fark odaklı kavramlara açılarak tartışan üçüncü dalga feministlerdir. Bunlar öznellik fikrine de eleştirel yaklaşırlar, zira bu fikirler çoğunlukla özne-nesne varsayımlarını ve onları takiben gelen iktidar pozisyonlarını beslerler. Üçüncü dalga feministlerin içinde, belki de Beauvoir’a en yakın haliyle, kadın özneliğini yazıda çıkması gereken bir pozisyon olarak savunan Helene Cixous’dur. Cixous için de kadının özgürlüğü öncelikli olarak hiyerarşik ikilemler zincirinden kurtulmakla başlar; özellikle de, kadının zihin-beden ikilemi aracılığıyla yazı alanından dışlanmış bedeninin cinsel farklılığıyla yazının içine girmesi-

le başlar. Yazıyı bedensel bir faaliyet olarak görerek zihinsellikle özdeşleştiren zincirin ilk halkasını çözer. O yüzdendir ki, Cixous meşhur *Medusa'nın Kahkahası* adlı yazısında şunu vurgular: "Kadın kendini yazmalıdır; kadınlar hakkında yazmalıdır ve kadınları tıpkı bedenlerinden koparıldıkları gibi koparıldıkları yazıya getirmelidir. (...) Kadın kendini metne yani dünyaya ve tarihe kendi hareketiyle koymalıdır."⁴ Kadın, kendini yazan bedenselliğiyle erkeğin karşısında, bir zıt olarak değil, bir fark olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla zıtlığın panzehri olarak farklılık hem bedenden hem de yazıdan çıkabilir. Burada, bedenin yazıya girmesiyle birlikte, yazı da, zihinsel soyutlama geleneğinden kalan tek tip standartlardan bağımsız olarak, çoğul ve değişken deneyimlerle belirebilme imkânına kavuşmaktadır.

Bedenin devreye girmesiyle aslında sadece cinsel farklılık değil ırksal farklılık da devreye girebilir. Bedenin açtığı çoğulluk imkânı Cixous'da da cinsiyet ve ırk kesişimleri içinde tartışılmamıştır. Dolayısıyla kadınlık bedensellik ve farklılık olarak düşünüldüğünde diğer farklılıklarıyla kesişimselliği içinde düşünülmemiştir.

Feminist hareket ve düşünce tarihi de kadınlık tecrübeleri kadar çoğuldur. Buna rağmen hareketin temsili öznesi, Avrupamerkezci bir biçimde kimlikleri göz ardı eden bakış açısıyla farklı ırktaki kadınları dışlamıştır. İşte bu, üçüncü dalgada ve özellikle 90'larda bell hooks, Audre Lorde ve Patricia Hill Collins gibi bedeni cinsiyet ve ırk kesişimlerini düşünürken ele alan düşünür ve aktivistlerin eleştirilerinin temel hedefidir.

Cinsiyet ve ırk tartışmalarındaki ayrışma aslında daha ilk dalgada kendini göstermiştir. Hatta, bugün bu tartışmalar açıldığında, Angela Davis'in bir konuşmasında dediği gibi, "sanki bütün feministler beyaz, bütün siyahlar da erkekmiş" gibi bir algı o zamandan beri kök salmıştır.⁵ "Amerika'daki feminist hareketin ilk dalgası" olarak adlandırılan kadınların oy kullanma ve yurttaşlık hakla-

4 Cixous, Hélène, "The Laugh of the Medusa", çev. Keith Cohen ve Paula Cohen, *Signs*, C. 1, S. 4 (Yaz 1976), s. 875-893, The University of Chicago Press içinde s. 875 (Alınır Türkçeye yazar tarafından çevrilmiştir).

5 Angela Davis, "The Personal is Still Political: Gendered Identities in the Twenty-First Century", *The Eighth Biennial Associated Colleges of the South Gender Studies Conference*, Rhodes College and the Gender and Sexuality Studies Department, 6-7 Mart, 2009.

rı mücadelesine bakıldığında kölelik karşıtı mücadelenin de bu bağlamda önemli bir belirleyiciliği olduğu görülür. bell hooks'un anlattığı gibi, oy kullanma hakkını savunan çoğu beyaz kadın, kölelerin oy kullanma hakkını da savunmuş, kölelikten özgürleşme bağlamında kadınların da oy kullanması için bir mücadele alanı açmışlardır. Fakat bu özgül dönem bağlamında, bu iki mücadele arasında ittifaklar olduğu kadar rekabet anları da vardır. bell hooks için dikkat çekici olan şey, kadınların erkekler tarafından dışlanmaya itiraz etmek için seçtikleri anın, siyah erkeğe oy kullandırılma ihtimalinin ortaya çıktığı an olmasıdır. Hatta, oy hakkı beyaz kadına mı yoksa siyah erkeğe mi verilmeli gibi yanlış bir ikilemin içine saplanılmıştır.⁶ Bu ikilemde siyah kadınlar feminist özne temsiliinde yerlerini yeterince bulamamışlardır. Oysa, henüz 1850-1930 yılları arasında bile, Sojourner Truth ve Ida B. Wells gibi siyah kadınlar çok önemli tarihsel kişiliklerdir: Hem siyah hem de kadın köle olarak yaşadıkları ezilmeyi yazılarıyla aktarmış, hem kadınların hem de siyahların beyaz erkeklerle eşitlik mücadelelerine katkıda bulunmuşlardır.

Ana akım feminist hareketler, kadın hareketleri içinde kadınlar arası ırksal farklardan ve farklı ezilme biçimlerinden dolayı getirilen tanınma taleplerine ve eleştirilere ayrıştırıcı ve kadın dayanışmasına ihanet eden yaklaşımlar gibi bakmışlardır.⁷ Oysa bell hooks'un altını çizdiği gibi, bu tür talepler ve eleştiriler kız kardeşliğin değerini düşürmek için değil, samimi bir kız kardeşliği daha kapsayıcı ve içerici bir şekilde gerçekçi temeller üzerinde yaşayabilmek için gereklidir. Bu yüzden hooks'a göre, beyaz kadınlar ile renkli kadınlar, kendi aralarındaki beyaz üstünlüğüyle yüzleşmedikleri ve bundan kurtulamadıkları sürece gerçek koşullarda değil ancak kağıt üzerinde bir kız kardeşlik kurabilirler.⁸ Üstelik feminist mücadelelerin tarihlerine bakıldığında ırk konusundaki eleştirilerin katılımı kadın dayanışmasını ve mücadelesini güçlendirmiştir. Bunu da, hooks, geçmişte her ne kadar yanılgı içerisinde

6 bell hooks, "İrk ve Toplumsal Cinsiyet", *Feminizm Herkes İçindir: Tutkulu Politika*, çev. Ecc Aydan, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım, BGST Yayınları, 2012 içinde, s. 72-77.

7 Age., s. 74-75.

8 Age., s. 75.

kaldıysalar da feminist düşünürlerin, değişim iradesinin ve özgürleşme arzusunun yanlış varsayımları sürdürme ihtiyacından daha güçlü olmasına bağlar.⁹

Audre Lorde da kadınlık, siyahılık, eşcinsellik dolayısıyla yaşadığı ayrımcılıkların kesişmesinin, hem yazıyla hem de hakikatle ilişkisini etkilediğini ve kadınlığa dair fark gözetmeyen genelgeçer anlatıların kendisini temsil edemediğini sürekli vurgular. Ayrıca, bu farkların gözetilmesinin ayrışmayı kışkırtmak yerine iletişimi ve dolayısıyla dayanışmayı artırdığını o da iddia eder. Meşhur “Sessizliğin Dile ve Eyleme Dönüşümü” adlı yazısında, bizleri asıl ayıranın farklarımız değil sessizliğimiz olduğunu söyler.¹⁰ İnsanın farkları ile ilgili tabu tartışmaları –ki bunlar kendisi için feminist ortamlarda siyahiliğiyle ilgili olabilirken siyah ortamlarda feministliği ve eşcinselliği dolayısıyla olabilir– içinde bulunduğu topluluklarla yapabilmesi, kendi hakikatini somut koşullarla ilişkilendirip yaşayabilmesiyle ilgilidir. O yüzdendir ki, Audre Lorde için, insanın hakikatini bir sır gibi saklaması yerine dile dökmesi gerekliliği, tam da ölüm ihtimaliyle yüzleştiği anda, meme kanseri olduğunu öğrendiğinde daha elzem olmuştur. Burada farkın hakikatle samimi bir ilişkiyi getirmesi de, kendi öznelliğinin ortaya çıkmasının, tanınmanın ve dayanışmanın temellerini oluşturur. Audre Lorde bu ilişkinin imkânını özgür bir dilin imkânıyla eşdeğer görür, özellikle de bir lüks değil bir gereklilik olarak gördüğü şiir yazımındaki yaratıcı olanaklarda bulur.¹¹ Ancak yaratıcı bir dilin imkânlarını kullanarak kadın kendini erkeğin karşısına indirgenmiş öteki olarak değil, bir farklılık olarak koyup iletişimi yaratabilir.

Farklılık bu anlamda insanın kendisini ezen efendiden bağımsız araçlar geliştirebilmesinin yoludur. Lorde, efendinin araçlarıyla efendinin evinin asla yerinden sökülemeyeceğini söylediği bir başka yazısında, feminist tartışmaların yürütüldüğü akademik ortamların da, daha önce kadınları dışlamış olan tek tipçi standartlarla

9 Age., s. 76.

10 Audre Lorde, “The Transformation of Silence into Language and Action”, *Sister Outsider: Essays and Speeches by Audre Lorde*, Berkeley, California: The Crossing Press, 1984 içinde, s. 40-45.

11 Audre Lorde, “Poetry Is Not A Luxury,” *Sister Outsider: Essays and Speeches by Audre Lorde*, Berkeley, California: The Crossing Press, 1984 içinde, s. 36-39.

kadınlar arası farklara karşı inkârcı bir pozisyon aldıkları için efendinin evini yıkamayacaklarını, yani akademinin ayrımcı standartlarını değiştiremeyeceklerini vurgular. New York Üniversitesi'nde katıldığı bir konferansta, feminist çalışmaların sunulduğu birçok panel içinde, kendisi gibi hem siyah hem de eşcinsel birinin bulunduğu bir oturumun sadece bir tane olması ve genel olarak bu ortamlarda siyah ve Üçüncü Dünyalı kadınların hâlâ çok azınlıkla yer almalarını, akademik feministlerin ırksal olarak hâlâ beyaz dışındaki kimliklere açık olmamalarına ve onlarla eşit bir ilişki üretememiş olmasına bağlar. Farklılıkların bölücü bir tehdit değil de güçlendirici bir durum olarak alınması halinde, farklı kadınlar arasında, daha çok ezilenin daha az ezilenin öncülüğüne ve yardımına ihtiyaç duyduğu değil, herkesin birbirine bağımlı olduğu bir ilişki doğar. Burada, özgür kadın öznenin, ille de bağımsız birey modeli içerisinde kavramsallaştırılması da gerekmez. Daha gerçekçi ilişkiler de, dayanışmayla gelen özgürlük de birbirine bağımlılıktan gelişir.¹²

Cinsiyet ve ırk kesişimlerinin duruş noktalarından çıkan farklılıkların akademik alanda bilgiye dönüşmesinin önünde, Audre Lorde'un engel olarak gördüğü efendinin araçlarını, kesişimselliğin önde gelen düşünürlerinden Patricia Hill Collins, baskın bilgi doğrulama ölçütleri olarak çözümler. Collins, "Siyah Feminist Epistemoloji" adlı yazısında, seçkin beyaz erkek zümresinin, Batı'da bilginin doğrulanma yöntemlerini, paradigmalarını ve çalışma izleklerini belirlediğini iddia eder.¹³ Neyin bilgi olarak sayılmaya değer neyin sayılmaya değer olmadığını da belirleyen seçkin imtiyazlı özneler vardır. Bu bağlamda, siyah feminist düşüncenin ürettiği bilginin kendine yer bulması da zordur. Bu yüzdendir ki, Afro-Amerikalı kadınlar genelde müzik, edebiyat, gündelik sohbet ve hareket alanlarında kendilerini hakikatle ifade etme imkânını bulurlar. Collins'e göre, sosyolojide herhangi bir insan

12 Audre Lorde, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", *Sister Outsider: Essays and Speeches by Audre Lorde*, Berkeley, California: The Crossing Press, 1984 içinde, s. 110-113.

13 Patricia H. Collins, "Black Feminist Epistemology", *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, New York & London: Routledge, 2000 içinde, s. 251-273.

grubu hakkında yapılan araştırmalarda akademik standartların, hâlâ pozitivist paradigmanın etkisiyle bilen özne ve bilinen nesne arasında nesnellik adına bir mesafe talep etmesi başlıca problemdir. Bir araştırmada siyah kadınların hayatına dair bir bilgi arayışındaysak, örneğin siyah kadınların tarihsel olarak işgücündeki yeri gibi bir konuda, nesneleştirdiğimiz siyah kadınların aynı zamanda ürettikleri bilginin öznesi olma durumları vardır. Bunu göz önüne almayan bir araştırma, araştırılana dışardan mesafeli bir çözümleme yapsa da bize kapsayıcı bir bilgi veremez. Araştırmada, özne-nesne arasında ilişkisiz bir mesafe yerine iki tarafın da “ilişkili bilenler” olarak birbirlerine bağımlı özneler olması halinde ortaya daha kapsayıcı bir bilgi çıkar. Bu da çalışan işçi siyah kadınların yaşam tecrübesinin, dilinin ve duruş noktasının da bilgi üretici bir kaynak sayılması demektir. Bu araştırmaya ilişkili bir bilen olarak dahil olduğu noktada artık siyah kadının kişiselliğinin ve kesişimselliğinin de girmesi mümkündür. İçerici olan bir bilginin kişiye açık olmasıyla ancak, o bilgide siyah kadının bakış açısından ve yaşam tecrübesinden gelen bilgelik bir karşılık bulabilir ve onunla bir diyalog kurulabilir. Bu bilgide siyah kadın ötekileşmiş bir nesne değil bilgiye katılan özne olur.

Collins’in çalışmasının önemi, Audre Lorde’un başka bir yazısında “farklı ezilmeler arasında bir hiyerarşi yoktur” deyişini açıklayan bir biçimde, bu kesişimsellik noktasını epistemolojik bilgi kaynakları tartışmasında göstermesinden ileri gelir. Audre Lorde’a göre kadınlıktan mı yoksa siyahlıktan mı daha çok ezilirim sorusu çok anlamlı değildir, çünkü insan bu iki tecrübeyi ayrı ayrı, birbirine eklenen iki tecrübe olarak yaşamaz.¹⁴ Bu durum daha çok kahve mi yoksa çay mı içtim sorusu gibi değildir. Kesişimde, siyahlık her daim kadın olarak, kadınlık da her daim siyah olarak tecrübe edilir. İçi çelik ve kesişimsellik, onları tecrübede ayrıştırılıp sayılamaz ve ölçülemez kılar, der. Collins’e göre ise, ırk ve cinsiyet analitik olarak ayrıştırılabilseler dahi, hem ırkı hem de cinsiyeti dolayısıyla ezilen birisi gündelik hayatta bu iki olguyu kesişimsel bir biçimde yaşar. Yani iki ayrı ezilme deneyimi olarak yaşamaz,

14 Audre Lorde, “There Is No Hierarchy of Opressions”, *Homophobia and Education*, New York: Council on Interracial Books for Children, 1983.

siyahlığın kendisini bir kadın olarak tecrübe eder, kadınlığı da bir siyah kadın olarak tecrübe eder. Bir diğer deyişle, kadınlığın kendisi de diğer farklardan soyutlanabilecek bir tecrübe değildir; kadınlığın da siyahı, beyazı vardır. Bence Collins'in anlatmaya çalıştığı kesişimselliği şöyle düşünebiliriz: Bir kadın hafta içi öğretmen, hafta sonu koşucu olabilir. Hem öğretmen hem de koşucu olmak birbiriyle iç içe değil de birbirine eklenen iki ayrı rol olabilir. Fakat o kişinin bir siyah öğretmen olması her daim kesişimseldir, aynı şekilde bir siyah koşucu olması da. İşte aynı şekilde bir insanın siyah kadın olması da her daim kesişimseldir, yani kadınlığı da, kadınlar arası ilişkilerde bile her zaman bir siyah olarak tecrübe eder. Irk ve cinsiyet birbirine artı iki ayrı rol değil birbiriyle iç içe bir ilişkidir. O yüzden feminist dayanışma adına bir siyah kadından kadınlığa odaklanmak adına siyahlığını bir kenara ayırmasını istemek mümkün değildir.

Sonuç olarak, başa dönersek, felsefede çoğulluğu düşünmenin bir imkânı olarak kesişimsel öznelikle üretilen yazılara ve bilgilere bakmak, bizim karşımıza klasik anlamda bir sayısal çoğulluk çıkarmaz. Yani yazıda çoğalan şey, birbirine eklenerek bir, iki, üç diye artan bilgi sayısı değildir. Kesişimsellik daha karmaşık bir farklılık halinde de ortaya çıkabilir ve farklılığın kendisi de zamansal bir dinamikle değişken ve çoğul tezahürlerde belirebilir. Bu yazıda, kesişimsellikten kaynaklanan çoğulluğu düşünebilmek için, Amerika'da kadınlığı ırksal farklarıyla birlikte tartışan üç siyah kadının, sırasıyla bell hooks, Audre Lorde ve Patricia Hill Collins'in düşüncelerinde, Simone de Beauvoir'dan miras kalan "Biz kadınlar olarak nasıl bir araya geliriz?" sorusuna bir cevap bulmaya çalıştım. Bu düşünörlere ağırlık verdiğimizde, kesişimleri ayırmak yerine iç içe kabul ederek oluşan bir toplanmada daha gerçekçi bir çoğulluk imkânının ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu yazı 90'larda açtıkları kesişimsellik tartışmalarındaki öncü rolleri dolayısıyla, bu üç düşünöre referansla siyahlık ve kadınlık arasındaki bir kesişimselliğe odaklanmış olsa da, kesişimselliği başka alanlardaki ırksal, etnik, dinsel, cinsel yönelim kimlikleriyle kesişen farklı kadınlık hallerini de "nasıl bir biz?" sorusuna maruz bırakarak tartışmaya devam edebiliriz.

Kaynakça

- bell hooks, *Feminizm Herkes İçindir: Tutkulu Politika* içinde, çev. Ece Aydan, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım, BGST Yayınları, 2012.
- Hélène Cixous, "The Laugh of the Medusa", çev. Keith Cohen ve Paula Cohen, *Signs*, C. 1, S. 4, (Yaz 1976), The University of Chicago Press, s. 875-893.
- Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. H. M. Parshley, New York: Vintage, 1989.
- Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches by Audre Lorde*, Berkeley, California: The Crossing Press, 1984.
- _____, "There Is No Hierarchy of Opressions", *Homophobia and Education*, New York: Council on Interracial Books for Children, 1983.
- Patricia H. Collins, "Black Feminist Epistemology", *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, New York & Londra: Routledge, 2000.

Malina'da Yeni Bir Dil Arayışı ve Ütopya Dili

Zeynep Köylü

Bu tufandan sonra, isterim ki

Yalnızca güvercin,

ama bir tek güvercin

kurtulsun bir kez daha

boğulurum çünkü bu denizde,

uçup gitmese güvercin

ve getirmese son anda

o yaprağı¹

Ingeborg Bachmann, 1971 yılında yayımladığı *Ölüm Türleri* adlı üçlemenin tamamlanan ilk kitabı olan *Malina*'da, modern dünyanın verileriyle kirlenmiş ve klişelere bürünmüş dilin insanlar arasındaki iletişimde ne denli eksik kaldığını sorgular. Kitabın çevirmeni Ahmet Cemal'in vurguladığı gibi, "*Malina*, Bachmann'ın öykülerinin çoğunda dile getirmiş olduğu bir temel tutumun yeni bir yansımasıdır. Bachmann'a göre İkinci Dünya Savaşı'nı izlemiş olan 'savaş sonrası' dönemi, belki ilkinden de korkunç olan bir savaşın yaşandığı dönemdir. Bu savaş artık cephelerde, dış dünyada değil, insanların iç dünyasındadır; en büyük hedef, insanları iç dünyalarında yıkmaktır. Bu yıkım ve cinayetler, artık tarihin belli dönemlerinde değil, günlük yaşamımızda yer alır. Bachmann'a göre insanın insanı manevi açıdan, sevgisizliklerle, türlü yaralamalarla öldürüşü, gerçek cinayetleri oluşturur; boyutları daha geniş olan sonraki tüm cinayetlerin, büyük kıyımların temeli, bu günlük ci-

1 Ingeborg Bachmann, *Bütün Şiirleri*, çev. Ahmet Cemal, Kavram Yay, 1995, s. 169.

nayetlerde aranmalıdır.”² Bachmann'ın ifade ettiği, dilden bağımsız olmayan “günlük cinayetler”, modern bireyin yabancılaşma ve iletişimsizlikle örülü hayatında yerini alır.

Bu çalışmada “Yeni bir dil olmadan yeni bir dünya yaratılamaz”³ diyen Bachmann'ın *Malina* adlı kitabında, modern yaşamın parçaladığı bilincin yansımaları, yazarın dilin sınırlarını zorlayarak yeni bir dil kurma girişimi ve “kötü bir dile sahip olan yaşamın” karşısına bir ütopya dilini koyma denemesi incelenecektir. Elbette *Malina* çokkatmanlı bir yapıya sahip. Bu çokkatmanlı yapı, eseri çeşitli açılardan incelemeyi olanaklı kılarken bu çalışmada, romanın en önemli unsurlarından biri olan “yeni bir dil arayışı” meselesi üzerinde durulacaktır.

YENİ RUH'TAN YENİ DİL'E

Ingeborg Bachmann şiirlerinde, öykülerinde, radyo oyunlarında ve tek romanı *Malina*'da, dil ile ilgili hep bir meselesi olduğunu duyurur bize. İnsanlar arasındaki iletişim kaynağı olan dil aynı zamanda iletişimin önündeki en büyük engeldir. İnsan bir yandan dili öğrenirken diğer yandan birtakım kalıpların, klişelerin, ideolojik göndermelerin baskısı altında düşüncenin sonsuzluğu ve sınırsızlığını, hayal gücünün özgürleştirici yapısını terk eder. Dil ile biçimlenen zihnimiz kendine has özgünlüğünü, sınırsızlığını bir anlamda kaybeder.

Bachmann'ın *Otuzuncu Yaş* kitabındaki “Her şey” adlı öyküsü dilin insanı aynılaştıran, sınırlayan yanını çok güzel anlatır. Hikâyenin kahramanı baba, çocuğunun dili öğrenirken düzeni, kuralları da öğreneceği ve herkes gibi olacağı endişesini taşır: “Ona dünyayı cırılçıplak ve anlamsız bırakmam gerekmez miydi? Acaba kendisi yeni bir dil kurup yeni bir çağ başlatıncaya dek, çocuğu bizim dilimizden koruyabilecek miydim?”⁴ diye düşünür. Dille derdini *Malina*'da daha da yukarılara taşıyan Bachmann, dili kurallarından –bunlar sözdizimi, imla kuralları vb. olabilir–, alışıldık

2 Ahmet Cemal, “Önsöz”, Ingeborg Bachmann, *Malina* içinde, Can Yayınları, 1990a, s. 8.

3 Ingeborg Bachmann, *Otuzuncu Yaş*, çev. Kamuran Şipal, YKY, 2006, s. 123.

4 Ingeborg Bachmann, *Otuzuncu Yaş*, çev. Kamuran Şipal, YKY, 2006, s. 133.

kullanımlarından soyutlayarak oluşturur. Bachmann'ın neden bu örgütlü dilden rahatsız olduğu ve neden yeni bir dil arayışı içine girdiğini anlamak için modern hayatın insan bilincindeki etkilerine de bakmak gerekir.

20. yüzyıl insanlık için büyük dönüşümlerin, değişimlerin, gelişme ve yıkımların tarihi oldu. 18. yüzyılda başlayan, 19. yüzyılda ivme kazanan modernite, 20. yüzyılda “dünyanın büyüsnün bozulduğu” bir zamana evrilir. Aydınlanmacı aklın yarattığı çıkmazda yok olan, doğadan kopan özne kendine ve çevresine yabancılaşmıştır. Frankfurt Okulu'nun sorunsallaştırdığı biçimiyle “Modernliğin tarihi aynı zamanda aklın araçsallaşmasının tarihi-dir. Ancak modernliğin geldiği noktada akıl, aynı zamanda bir zorbalık aracına dönüşmüştür. Teknoloji, savaşlarda kullanılan atom bombası olarak, kitlesel imha silahları olarak, gaz odaları olarak kullanılan bir ‘akıldışılık’tır artık.”⁵ Savaşların getirdiği yıkım, teknolojinin insanı egemenliği altına alması gittikçe kendinden kopan özneyi kendi varoluşunu yeniden oluşturmaya itecektir. Elbette bu varoluşu oluşturmada dilin önemli bir işlevi olacaktı. Kullanıldıkça içeriğini kaybeden dil, ancak yeni bir söyleyiş biçimi ile hakikati gösterebilir. Adorno'nun ifadesiyle, “Dilin başına gelen bela, yalnızca onun tek tek sözcüklerinde ve sözdizimsel yapısında değildir. İletişim girdabında pek çok sözcük, tüm anlamdan önce ve anlama karşı kütle halinde birlikte kavrulur.”⁶

Ingeborg Bachmann, ben-dil arasındaki ilişkiyi en fazla irdeleyen yazarlardan biri olarak, *Malina*'da bu ilişkinin kompozisyonunu oluşturur. Kapitalist toplum ilişkileri içinde ben'likler aynılaşarak, özgünlüklerini kaybederek varolurken Bachmann buna “Ben”i oluşturmaya çalıştığı *Malina*'da bazen yüksek sesle bazen de suskunlukla itiraz eder. “Yeni bir dilin yeni bir akış olması gerekir; buna ise ancak yeni bir ruh içerdiğinde kavuşabilir”⁷ diyen Bachmann'ın *Malina*'da yaratmak istediği yeni ruh, adeta bu dili de kendiliğinden geçerli kılar.

5 Besim Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Say Yayınları, 2007, s. 39.

6 Aktaran: Ömer Naci Soykan, “Adorno ve Yapıtı”, *Cogito*, S. 36, Yaz 2003, s. 59.

7 Ingeborg Bachmann, *Bu Tufandan Sonra*, çev. Ahmet Cemal, Metis Yayınları, 1990b, s. 19.

GEÇMİŞLE GELECEK ARASINDA: "BUGÜN"DE

Malina tutkulu bir aşkın "bugün"de sabitlendiği bir girişle açılır. Kişiler, zaman ve yer gösterilir önce. Kişiler tanıtılırken önce isimleri verilir: İvan, Malina ve Ben. Bir oyunun başlangıcı gibidir her şey. Bu bölümse prolog gibi... Oyun başlamadan önce Ben ve diğer kişiler –İvan, Malina, İvan'ın çocukları Bela ve Andras– sahnede yerlerini alır. Aslında bütün zaman bugün'de donmuştur. Anlatıcı-Ben bugün'ü geçmişten ve gelecekte azade, yalnızca şimdinin olduğu bir sonsuzluk içinde kurgular. Aslında var olan her şey, bir kurmaca da olamaz mı?

"Bana gelince, benim açımdan çok heyecanlandırıcı, alabildiğine ölçsüz ve sarsıcı olan şeyin 'bugün' olmasından korkuyorum ve bu patolojik heyecan ortamı, benim için son ana değin 'bugün' kalacak. Demek ki bu zaman birimine pek rastlantıyla değil ama korkunç bir zorlamanın etkisiyle vardım; buna karşılık yer'e ilişkin saptamayı tatlı bir rastlantıya borçluyum, çünkü onu bulan ben olmadım. Erişilmesi zaman birimine oranla çok daha uzak bir ihtimal olan bu yerde, kendi kendimi buldum ve orayı tanıyorum..." (s. 16)

Anlatıcı-Ben, "bugün" içinde, kendine parçalanmamış zamandan oluşan bir dünya kurarken diğer insanlar için "bugün öyle herhangi bir günü, yani bugünü gösteren bir sözcükten başka bir şey değildir; bugün bilirler ki yine sekiz saat çalışmak zorundadırlar ya da izin alacaklardır, birkaç yere uğrayacaklardır, almaları gereken şeyler vardır, bir sabah, bir de akşam gazetesi okuyacaklardır, bir kahve içeceklerdir, unuttukları bir şey olacaktır, biriyle sözleşmişlerdir, birine telefon edeceklerdir; yani bir şeylerin yaşanacağı ya da daha iyi deyişle, öyle pek kayda değer şeylerin yaşanmayacağı bir gün"dür. (s. 15)

Anlatıcı-Ben'in bugüne yaptığı vurgu, değişimin ve dönüşümün bugün'de olduğuna dair inançtır biraz da. Geçmişin geri getirilemezliği ve yarının belirsizliği arasında bugün tüm umudun asıl merkezidir. "Günün birinde giderek daha az zaman bulacağız" der Anlatıcı-Ben "ve günün birinde dün, önceki gün, bir yıl önce ve iki yıl önce olmuş olacak. Dünden başka bir de yarın olacak, istemediğim bir yarın ve dün. (...) Dün ve yarın ortaya çıkmazdan

önce, onları içimde susturmalıyım. Şimdi bugün. Ben burada ve bugündeyim.” (s. 140-141)

Anlatıcı-Ben, bir isim kullanmak yerine kendine “Ben” der. “Göz rengi kahverengi, saç rengi sarı”dır; meslek hanesini ise “üç kez çizilmiş adresler” izler. İvan ve Malina daha detaylı, meslekleriyle, konumlarıyla tanıtılırken “Ben” hakkında fazla bir şey öğrenemeyiz. Özne’nin adı yoktur. Acaba bu bize yeniden kurulmakta olan bir özneyi mi tarif eder? Kendini bu dünyanın anlamlarıyla tarif edemeyen bir varlık mıdır “Ben”? Ya da Özne kendini oluştururken adını kendi mi koymak istiyordur? Peter Sloterdijk, “kelimeler ve cümleler yer değiştirmeden önce ruhun, zevk çözücü, dokunuş çözücü, arkadaşlık çözücü şekilde, şeylerin komşuluğunun izini süren renkli, akıcı bir duyumsamayla aktığını ama dil, egemen olduğundan ve kelimeler şeyleri adlandırdıklarından beri, şeylerin sıradağlarına karşı durmak için, dünya-çözücü ruhu öğrenen ben ile dünyanın birbirinden giderek ayrı düştüğünü” söyler.⁸ Bachmann da *Malina*’da dille gerçekleşen ayrılığı yine dille bir araya getirmek arzusundadır.

İvan ile sevgili olan ve Malina ile birlikte yaşayan Anlatıcı-Ben, “İvan’la Mutluluk” adlı ilk bölümde uçsuz bucaksız sanılan, tutkulu bir aşkı anlatır. Hatta Anlatıcı-Ben’in İvan’a aşkı ve aşkı yaşama biçimi patolojik görünebilir. Ancak bu dünyanın kodlarıyla baktığımızda bu böyledir. İlişkilerin nasıl yaşanacağı, –dilin buradaki payı hiç kuşkusuz yadsınamaz– belli kalıplar, düzenlemeler, bölmeler arasında insanın duyguları da standart hale gelir. Fakat Anlatıcı-Ben, tutkulu ve alabildiğine yaşamak ister aşkını, bilindik yargılar ve dil’in sınırlamalarından uzakta... Bachmann’ın vurguladığı gibi: “Bize konulmuş sınırlar içerisinde bakışlarımız, ister aşkıta, ister özgürlükte, ister her katıksız büyüklükte olsun, hep kusursuza, olanaksıza, erişilmesi olanaksız olana yöneliktir. Olanaksızın olanaklıyla çarpıştığı alanda bizler, kendi olanaklarımızın alanını genişletiriz.”⁹

“İvan’la mutluluk” hep telefon konuşmalarının gölgesindedir. Anlatıcı-ben, kitabın bir yerinde Macar Sokağı’nda değil de başka

8 Peter Sloterdijk, *Dünyaya Gelmek-Dile Gelmek*, çev. Gürsel Uyanık-Ahmet Sarı, Salkımsöğüt Yayınları, 2005, s. 45.

9 Ingeborg Bachmann, 1990, s. 46.

bir sokakta otursaydı, hayatının rastgele bir akış içinde olacağını, dünyanın en önemli gerçeğini hiçbir zaman öğrenemeyeceğini söyler. “Yani erişebileceği her şeyin, telefonun, ahizenin, kordonun... İvan marka olduğunu...” Ancak İvan’la telefon konuşmaları hep aksaktır. Cümleler yarım kalır, iletişim bir türlü kurulamaz; duyguların derinliği hiçbir zaman açığa çıkamaz. “Yine de en azından ilk cümle öbeklerinin üstesinden gelmeyi başardık” der Anlatıcı-ben. “Budalaca cümle başlangıçları, yarım cümleler, cümle sonları, tümü de karşılıklı hoşgörünün aylasıyla çevrili ve şimdiye kadar cümlelerin çoğu, telefonda söylenenler.” (s. 40) Ancak İvan, bu iletişimsizlikten çok da endişe duymamaktadır. “Önümüzde daha bütün bir hayat var” der. (s. 40) Modern çağın belki de en önemli icatlarından olan ve yüz yüze iletişimin yerini alan telefon, zaten aksayan iletişimi daha da aksak kılar:

Alo, Alo?

Benim, başka kim olacak

Evet, tabii, özür dilerim

Ben mi, peki ya sen?

Bilmiyorum. Bu akşam mı?

Sesin çok kötü geliyor anlayamıyorum

Kötü mü? Ne dedin? Demek uygun sana

İyi duymuyorum olabilir mi?

Ne dedin? Bir şey mi oldu?

Hayır, yok bir şey, istersen daha sonra

Tabii, en iyisi daha sonra arayayım seni

Ben, ben gerçi bazı arkadaşlarla

Olmazsa, o halde

Öyle demedim, yalnız sen

Her neyse, daha sonra telefonlaşıyoruz (s. 40)

Daha sonra da fazla bir şey değişmez:

Ben mi bu akşam?

Eğer senin için olmazsa

Ama sen hani

Evet ama, gitmek istemiyorum oraya

Özür dilerim, fakat bu senin
 İnan bana, benim için hiç de öyle
 Sen git en iyisi, çünkü unutmuşum
 Demek sen
 O halde yarın görüşürüz, iyi uykular! (s. 45)

Anlatıcı-Ben, İvan'ın vaktinin olmadığını düşünür: "Ahize buz gibi, plastik değil, maden ve yukarıya, şakağıma doğru kayıyor, çünkü İvan'ın telefonu kapatışını duyuyorum ve ben, bu sesin bir tabanca sesi olmasını isterdim, kısa, çarçabuk, bitsin diye." (s. 45) Yaşamının bitmesini isteyecek kadar incinmiş bir halde söylemek istedikleriyle birlikte suskunluğa gömülür Anlatıcı-Ben. Bu noktada Adorno'nun sözlerini anımsarsak eğer: "Teknoloji jestlerle birlikte insanların da dakikleşmesine, kesinleşmesine, hunharlaşmasına yol açar. İnsan hareketlerini her türlü duraksamadan, düşüncelilikten ve edepten arındırır. (...) Yeni insan tipini anlamak istiyorsak, onu çevresindeki nesneler dünyasının sürekli etkisine maruz kalan, sisteminin en derin noktalarında bile oradan izler taşıyan bir varlık olarak düşünmemiz gerekir."¹⁰ Konuşma aracı gerçekte konuşamamanın aracı haline gelmiştir. Dil bir çeşit dilsizliğe dönüşür.

İvan'la sürekli aksayan, kurulamayan iletişim, Malina'yla farklı bir boyuttadır. Özellikle ikinci ve üçüncü bölümlerde Anlatıcı-Ben, Malina'yla kesilen cümlelerin olmadığı, sorgulamalar ve kişinin kendi içine yolculuğa çıktığı bir logos'un içine girer. İvan'la konuşmalarda hangi cümleyi kimin söylediği bile birbirine karışırken Malina ve Ben, karşılıklı, birbirlerinin sözünü kesmeden, derin bir şekilde konuşurlar. "Malina, kadın anlatıcının erkek kişiliğidir, anlatıcının akıl ile duygu, üretkenlikle kendi kendini yıkıma götürme arasındaki çatışkılarının anlatımıdır."¹¹ Bir türlü bir başkasına bu dünyanın kelimeleriyle kendini ifade edemeyen Anlatıcı-Ben, -örneğin İvan'la arasında söyledikleri sayılı şeylerle ona gerçekten söylemek istedikleri arasında bir hava boşluğu olduğunu düşünür- başka bir kimlik yaratıp ona sığınarak varolmaya çalışır.

10 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, 1998, s. 41.

11 Bachmann'la 1971 yılında söyleşi yapan Kuzey Alman Televizyonu Yazın Bölümü Başkanı Dieter Zilligen'in sözleri. Bkz. Ingeborg Bachmann, 1990, s. 137.

Kitabın “Üçüncü Adam” adlı ikinci bölümünde bu konuşmaların ilkinde rastlarız. –Bu arada ikinci bölüm, anlatım biçimi olarak bilinç akışının en yoğun görüldüğü bölümdür. Zamanın ve mekânın tümüyle yok olduğu, dilin iyice gerçeklikten koparak hakikate yaklaştığı bu bölümde Malina’yla konuşur Anlatıcı-Ben:

Malina: Hiç kıpırdama yok bir şey. Ama söyle bana artık kimdir senin baban?

Ben: (ve hıçkırma hıçkırma ağlıyorum) Gerçekten burada mıyım? Sen gerçekten burada mısın?

Malina: Tanrım, neden hep ‘babam’ deyip duruyorsun?

Ben: Bana anımsattığın iyi oldu. Ama bırak uzun süre düşüneyim. Üstümü ört. Kim olabilir benim babam? Örneğin sen, babamın kim olduğunu biliyor musun?

Malina: Bırakalım bunu

Ben: Diyelim ki ben bir şeyler canlandırıyorum kafamda bu konuda. Sen hiç canlandırmaz mısın?

Malina: Kurnazlık edip kaçamak yapmak mı istediğin?

Ben: Belki. Seni de bir kez olsun aldatmak istiyorum. Yalnız tek bir şeyi açıkla bana. Babamın babam olmadığı sonucuna neden vardın.

Malina: Kimdir senin baban?

Ben: Bilmiyorum, bilmiyorum, gerçekten bilmiyorum. Sen daha akıllısın, sen her şeyi bilirsin hep, bu her şeyi bilmenle beni hasta ediyorsun. Bu durum seni de sık sık hasta etmez mi? Ama hayır, seni asla etmez. Ayaklarımı ısıt, evet, teşekkür ederim, yalnızca ayaklarım uykuya dalmış. (s. 167-168)

Malina’da en çok dikkat çeken bir başka özellik, farklı dillerden kullanılan kelime ve cümlelerdir. Anlatıcı-Ben sözlerinin arasına bu sözcükleri serpiştirir:

Aupres de ma blonde

Öyleyim

Nesin?

Öyleyim

Nasıl

Qu’il fait bon (s. 59)

Anlatıcı-Ben, ikinci bölümdeki rüyaların içinde “Baba figüründen kaçmak ve mermer duvarın öte yanına geçmek zorunda olduğundan hiçbir şey söyleyemez”, ancak başka dillerde konuşur: “Ne! Ne!, No! No!, Non! Non!, Njet!, Njet!.. (s. 165)

Anlatıcı-Ben, bütün dilleri konuşmak ister gibidir. Tek bir dil ya da içinde doğduğu dil, duygu ve düşüncelerini anlatmakta yetersizdir sanki. Dilin sınırlayıcı etkilerinden kurtulmak istercesine, bazen anlaşılacak bazen de anlaşılmamak için başka dillere sığınır. İskender Savaşır, “insanların dünya üzerindeki bütün dillerin seslerini çıkarabilme yeteneği ile donanmış bir hançere ile doğduğunu, yeni doğan bir bebeğin çıkardığı seslerin, onun daha sonra çıkaracağı seslerden farklı olduğunu ancak zamanla bu ses çeşitliliğinde azalmalar görüldüğünü ve yaklaşık sekiz aylıkken bebeğin çıkardığı seslerin kendi anadilindeki seslerle sınırlandığını” söylüyor.¹² Anlatıcı-ben, bu sınırların ötesine geçmek arzusundadır. Diller arasında gezinen zihin, Dil’in çıkmazından kurtulmanın bir yoludur.

Anlatıcı-Ben, kitabın bir yerinde gazeteye röportaj verir. Fazla da istekli değildir ancak Herr Mühlbauer’in ısrarı üzerine bu söyleşiyi yapmak zorunda kalır. Röportajda soruların olmadığını görürüz. Soruların yerini noktalar almıştır. Yanıtlarsa oldukça uzundur. Yanıtlardan soruların ne olduğuna dair bir fikir ediniriz:

2. Soru:?

Yanıt: Gelişmem. Ha anladım, düşünsel gelişmemi soruyorsunuz. Yazları Gorla’da uzun gezintiler yaptım ve otların arasında uzandım. Özür dilerim ama bu da gelişmenin bir parçası... (s. 85)

7. Soru:.....?

Yanıt: Sanıyorum bir yanlış anlama oldu, eğer bana sabredebilerseniz, bir kez daha başlayabilirim ve bir yanlış anlama daha ortaya çıktığı takdirde, bu hiç olmazsa yeni bir yanlış anlama olur... (s. 96)

Bu örnekte de Bachmann, dilin kalıplaşmış haline itiraz etmektedir. Anlatıcı-Ben, soruların onca sıradanlığına karşın son derece sıradışı yanıtlar verir. Uzun uzun anlatır ve bu bölümde de zihinsel sıçramalar göze çarpar. Düşünceler kendilerini, dilin onları kapana

¹² İskender Savaşır, *Kelimelerin Anayurdu ve Tarihi*, Metis Yayınları, 2000, s. 17.

kısıtacağı her yerde, başka bir oyunla ya da sekme ile kurtarmaya çalışır. Belli sorunların aslında olmadığını, sorunlar üstüne konuşulduğunun duyulduğunu ve bu yüzden de sorunlar üstüne konuşulduğunu söyleyen Anlatıcı-Ben, Herr Mühlbauer'e verdiği röportajın sonunda şöyle der: "Kalıcı nitelikteki dağınık monologlar, geceleri ve yalnızken oluşur, çünkü insanoğlu karanlık bir yaratıktır. Yalnızca karanlıklarda kendi kendisinin efendisidir ve gün ışığında yeniden köleliğine döner." (s. 96)

Daha önce Bachmann'ın farklı yazın türlerini bir arada kullandığını belirtmiştik. Bu bakımdan kitapta mektuplar da önemli bir yer tutar. Sayfalarca yazılan, ama gönderilmeyip çöpe atılan mektuplar lirik bir anlatının içine birdenbire yerleşir. Örneğin yazı kürsüsünü alamayan Anlatıcı-Ben, yazmayı düşlediği masaldan hemen sonra bir mektup yazar. Masalın fantastik, lirik anlatımına karşın mektup oldukça formel bir anlatıma sahiptir. Başka bir yerde ise Anlatıcı-Ben İvan'la ilgili düşünceler arasında gezinirken lirik bir anlatımdan ansızın sert bir şekilde mektuba geçilir:

...ve İvan'ın neslini de sürdürmekteyim, yeni bir tür üretiyorum, benim ve İvan'ın birleşmemizden, Tanrı'nın isteği doğuyor.

Ateş kuşları

Göktaşları

Yeraltı ateşleri

Yeşim damlaları

Sayın Herr Ganz,

Sizde beni rahatsız eden ilk özellik, bir masada herkesin dikkatini çekmeyi başarıp da esprilerinizi anlattığınızda, iyice yana açılmış olan serçe parmağınızdı... (s. 100)

BİLİNÇ AKIŞI'NDAN DİL'İN AKIŞINA

Malina, Adorno'nun deyişiyle "parçalanmış bilincin yansımalarından" oluşur. Modernist bilincin parçalanmış halini metnin içinde de görmek mümkündür. Birdenbire araya giren telefon konuşmaları, masal, röportaj, mektuplar, Malina ile Ben'in adeta bir oyun

metni görünümündeki karşılıklı konuşmaları metnin çoğulcu bir üslupla kurulduğunu gösterir. Farklı yazın türleri bir arada, aynı anda metnin içine yayılır.

20. yüzyılda sanatın moderniteye eleştirel bir tutumla yaklaştığını biliyoruz. Franco Moretti'nin dediği gibi: "Bilinç akışı, bir şekliyle modernizmin sorunlarıyla baş edebilme yoludur. Bu sorunlar içinde bombardımana uğramış, bölünmüş bir egonun krizinin işaretidir."¹³ Modernist yazarlar aklın tahakkümündeki tüm varoluş biçimlerini sorgulamaya başlar. Bunun için de yeni teknikler ve anlatım biçimleri bulmak gerekir: "Yeni estetik, bütünlüğünü ve güvenilirliğini yitirmiş bu yeni dünyayı parçalara bölerek anlatmaktadır artık. Avangardist-modernist edebiyatta yeni metinler, montaj/kolaj teknikleriyle bir patch-work'e dönüşür. Göreceleşmiş zaman ise çizgisel akmamaktadır bu metinlerde; dün-bugün-yarın alışılmadık bir biçimde birbirine karışır."¹⁴ (...) Bilinç akışı yöntemi bu parçalanmış zaman-mekân algısını verebilecek yollardan biridir. "Roman kişinin iç dünyasında zamandan zamana atlayarak, her türlü determinist ve dilbilgisel kısıtlamanın dışında özgürce dolaşma olanağı sağlar."¹⁵ *Malina*'da bilinç akışının kullanıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Kimi yerde –örneğin rüyalarından oluşan ikinci bölümde– bilinç akışı daha da yoğunlaşır.

Olay örgüsünün olmadığı romanda bütün her şey Anlatıcı-Ben'in zihninde, sıçramalarla ilerler. Elbette bu yöntem dilin farklılaşmasına olanak sağlar; imgesel bir üslupla, gramatik kuralların ötesinde, çağrışımların gücüyle gerçeküstü betimlemelere ulaşılır. Özellikle kitabın ikinci bölümü "Üçüncü Adam", yukarda bahsettiğimiz bilinç akışının doruğa ulaştığı bölümdür. Bölüm şöyle açılır:

Malina her şeyi sormalı. Ama ben, sorulmadan yanıtlıyorum. Yer, bu kez Viyana değil. Öyle bir yer ki, onun adı her yerde ve hiçbir yerde. Zaman, bugün değil. Zaman, aslında hiç yok, çünkü dün olmuş ola-

¹³ Franco Moretti, *Modern Epik*, çev. Nurçin İleri-Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, 2005, s. 143.

¹⁴ Yıldız Ecevit, *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, İletişim Yayınları, 2002, s. 29.

¹⁵ Age., s. 43.

bilir, uzun zaman önce olmuş olabilir, yeniden olabilir, hep olabilir, birkaç şey de hiç olmamış olacak. İçine başka zamanların karıştığı bu zamanın birimleri için bir ölçüt yok ve içine zaman içerisinde hiç varolmamışların karıştığı zamandışılıklar için de ölçüt yok. (s. 163)

Burada her şey zaten bir düştən ibarettir. Düşlerin odağında ise "Baba" figürü yer alır. Anlatıcı-Ben, ara sıra düştən uyanır, Malina'yla konuşur. Bu düşlerde inanılmaz şiddet görüntüleri, gerçeküstü durumlar resmedilir; bir rüya gerçekliğinde sunulur bize. Örneğin ilk düşte büyük bir pencerenin karanlık bir bulut tarlasında açıldığını görür anlatıcı. Babası yanında durmaktadır. Daha sonra mezarıcı gelir yanlarına. Onun son cümlesini duyar: "Burası öldürülmüş kız çocuklarının mezarlığıdır." (s. 164) Babasından kaçmak için bütün dillerde "Hayır!" der Anlatıcı-Ben. Ancak babası kısa, tıkız, sert parmaklarını gözüne sokar, uzanıp dilini koparmak ister.

Diğer bir rüyada ise Baba'nın suç ortakları Anlatıcı-Ben'in evine girip her şeyi yıkıp dökerler. Birkaç cam parçasının isabet etmesiyle alnından sızan kan, çenesinde dağılır. Ancak en kötüsü daha gerçekleşmemiştir. Baba kitap raflarının sökülmesini emreder. Adamlar kitapları fırlatıp atmaya başlarlar. Anlatıcı-ben, hepsi okunamaz olan kitapların arasında yatar ve onları birer birer okşayarak şöyle der: "İyi geceler beyler, iyi geceler, Bay Voltaire, iyi geceler hükümdar, herhalde istirahat çekilmek istiyorsunuzdur, benim meçhul yazarlarım, güzel rüyalar, Bay Pirandello, saygılarımı sunarım, Bay Proust, sevgili Thukydides! Bütün bu beyler ilk olarak bana iyi geceler diliyorlar, üzerlerine kan bulaşmasın diye, onlardan uzak kalmaya çalışıyorum. İyi geceler diyor Josef K. bana." (s. 172) Daha sonra, Baba, Ben'in okula gittiği arkadaşı aynı zamanda Baba'nın sevgilisi Melaine ve Anlatıcı-Ben'in annesi üstlerinde yeni giysilerle hep birlikte SAVAŞ VE BARIŞ'taki balo salonuna girerler.

Bu bölümde dil, onca şiirselliği ile en şiddetli, en acımasız şekilde verilir. İmgeler katman katman çoğalırken anlatımın etkileyciliği doruk noktasındadır. Tüm zamanlar, karakterler, mekânlar tek bir anda birleşir. Adorno'nun *Minima Moralia*'nın sunuşunda işaret ettiği gibi, "Yaşamın en dolaysız hakikatini anlamak isteyen kişi, onun yabancılaşmış biçimini incelemek, bireysel varoluşu en

gizli, en gözden ırak noktalarında bile belirleyen nesnel güçleri araştırmak zorundadır.”¹⁶ “Bugün dünyada olup biten korkunç şeylerin, yüz defa yinelenerek söylenmiş olacağına, herkesin söyleyebileceği sıradan sözlerle dile getirilebileceğine inanmadığını”¹⁷ söyleyen Bachmann da bu gizin etrafında gezinir, alışılmadık bir dille gösterir şiddet ve acıyı.

DÜŞ, MASAL VE ÜTOPYA

Bachmann, *Malina* romanında “ütopya” üzerine “Kimi zaman bana neden içinde her şeyin iyi olacağı ütöpik bir ülkeyi, ütopya niteliğinde bir dünyayı tasarımıladığımı sordular. Yaşadığımız günlük yaşamın iğrençliği göz önünde tutulduğunda, bu soruyu yanıtlamak bir çelişkiye yol açabilir, çünkü bizler, günümüzde gerçekte hiçbir şeye sahip değiliz. İnsan, ancak maddi şeylerin ötesinde bir şeylere sahipse zengindir. Ve ben bu materyalizme, bu tüketim toplumuna, bu kapitalizme, burada cereyan eden bu korkunçluğa, sırtımızdan yaşamaya hakları olmayan bu insanların zenginleşmesine inanmıyorum. Gerçekte inandığım bir şey var ve ben buna ‘bir gün gelecek’ diyorum. Ve özlemini çektiğim şey, bir gün gelecek. Evet, belki de gelmeyecek, çünkü onu hep yıktılar, binlerce yıldır yıktılar. Gelmeyecek, ama ben yine de inanıyorum geleceğine. Çünkü eğer inanmazsam, artık yazamam” der.¹⁸ Elbette Bachmann’ın ifadesiyle gerçek manada “Söze sahip olabilseydik, dile sahip olabilseydik, silahlara gerek duymayacaktık.”¹⁹

Anlatıcı-Ben, kitabın henüz başlarında antikacıda eski bir yazı kürsüsü görüp almak, o kürsüde “hiçbir zaman yaşamamış bir kadının söylencesine” saklanmak ister. Parşömene “Kagran Prensesinin Sırları” adlı bir masal yazmayı düşünen anlatıcı, geçmişle gelecek arasında bir bağ kurmayı düşler neredeyse:

16 Theodor W. Adorno, *age.*, s. 13

17 Ingeborg Bachmann, 1990, s. 138.

18 *Age.*, s. 159

19 *Age.*, s. 11

“...çünkü o zaman artık bulunmayan eski, dayanıklı bir parşömen üzerine bir şeyler yazabilirim, artık bulunmayan hakiki bir tüy kalemle ve yine artık bulunamayan bir mürekkep kullanarak. Kürsünün başında, ayakta durarak, 15. yüzyılda basılan türden bir kitap kaleme almak isterdim, çünkü bugün, İvan'ı sevdiğimden bu yana yirmi yıl, bu ayın 31'inde ise onu tanıdığımdan bu yana bir yıl üç ay ve otuz bir gün geçmiş oluyor, ama ben bir de gösterişli bir Latince yıl sayısı yazmak istiyorum. ANNO DOMINI MDXXLI, kimsenin bir şey anlamayacağı bir sayı. Sonra, büyük harflerin içine kırmızı mürekkeple kırmızı zambaklar çizebilirdim ve hiçbir zaman yaşamamış bir kadının söylencesine saklanabilirdim.” (s. 61)

Masaldaki prenses tacını yitirip tutsak olduktan sonra bir yabancı'nın mırıltıya benzeyen şarkısıyla irkilir. “Prensesi büyüleyen, ama tek kelimesini bile anlamadığı bir dildendir. Buna karşın Prenses, sesin yalnızca kendisine yöneldiğini ve onu çağırdığını biliyordur. Kelimeleri anlamasına gerek yoktur” (s. 63). Masalın sonlarına doğru Prensesle yabancı konuşurlar. “Prenses yine göreceğiz bir-birimizi” der. “Nerede, ne zaman” diye sorar yabancı. “Çünkü sonsuzdur bu yolculuk.” Yirmi yüzyıldan sonra olacağını söyler Prenses: “Bir kentte olacak ve bu kentte bir sokakta olacak, kâğıt oynayacağız, ben gözlerimi yitireceğim ve aynada gün, pazar olacak...” (s. 67).

Masalla zamanlararası bir yolculuk yapılır. Geçmiş bir günde, belki de daha önce bahsettiğimiz “bugün”de yeniden canlanır. Git-tikçe masaldan ütopya'ya geçilir. Anlatıcı-Ben'in İvan için yazmayı planladığı kitapta, ütopyanın başladığı yerde “bir gün gelecek” diye başlayarak umut dolu bir gelecek hayali kurar.

Bir gün gelecek, insanların siyah, ama altın gibi parlayan gözleri olacak; onlar, güzelliği görecekler, pisliklerden arınmış ve tüm yüklerden kurtulmuş olacaklar, havalara yükselecekler, suların dibine inecekler, sıkıntılarını ve ellerinin nasır bağlamış olduğunu unutacaklar. Bir gün gelecek insanlar özgür olacaklar, bütün insanlar özgür olacaklar, kendi özgürlük kavramları karşısında da özgür olacaklar. Bu, daha büyük bir özgürlük olacak, ölçüsüz ve bütün bir yaşam boyunca sürecektir. (s. 114)

Malina'da "en kanlı arena" diye nitelediği toplumdan uzaklaşmanın bir yolu da ütopyaya ve ütopya diline sığınmaktır. Bachmann şöyle der: "Oysa ne olduğunu kendi bize söyleyemeyen, varolan kötü dile yüzlerce ve binlerce yıldır karşı çıktığı için –çünkü her zaman kötü bir dile sahiptir yaşam– o dilin karşısına bir ütopya dili, yani kendini, yazını koyarak belli eden yazın, zamanına ve içinde yaşadığı çağın diline ne denli yakın olursa olsun, sürekli o ütopya diline doğru karanlıklar içerisinde yol aldığı için övgüye layıktır."²⁰

Kitabın "Son Şeyler Üzerine" adlı son bölümünde Anlatıcı-Ben, *Malina*'yla konuşmalarını yoğunlaştırır. Sorgulamalar, içe dönmeler, "kendiyle konuşmalar" arttıkça gerilim de artar. Bachmann'ın ifadesiyle kitabın sonu bir partiyon gibi –konuşmaların başında çoğunlukla müzik terimleri kullanılır– kaleme alınmıştır. "Artık yalnızca birlikte ya da birbirlerine karşı yükselen iki ses vardır."²¹ Dilin iyice kayganlaştığı, zihninin iyice çözölmeye başladığı bu bölümün sonunda Anlatıcı-Ben, *Malina* hâlâ kahvesini içerken, duvarın yanına gider. Duvar açılır ve o duvarın içindedir. Ve *Malina* "yalnızca birlikte çoktandır görmüş oldukları çatlağı görebilir." (s. 307) Anlatıcı-Ben, sanki duvarın çatlağından "ütopya"ya yol alır. Kayboluş belki de varoluştur...

"Bir gün gelecek, insanlar savanları ve bozkırları yeniden keşfedecekler, uçsuz bucaksız açılıp köleliklerine bir son verecekler, hayvanlar yükseklerdeki güneşin altında insanlara, artık özgür olan insanlara yaklaşacaklar. (...) bu, başlangıç olacak; bütün bir yaşamın başlangıcı..." (s. 115)

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. (1998), *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bachmann, Ingeborg (1989), *Frankfurt Dersleri*, çev. Zeynep Sayın, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- _____ (1990), *Malina*, çev. Ahmet Cemal, Can Yayınları, İstanbul.

²⁰ Ingeborg Bachmann, *Frankfurt Dersleri*, çev. Zeynep Sayın, Bağlam Yayınları, 1989, s. 101.

²¹ Ingeborg Bachmann, (1990b), s. 143

- _____ (1990b), *Bu Tufandan Sonra*, çev. Ahmet Cemal, Metis Yayınları, İstanbul.
- _____ (1995), *Bütün Şiirleri*, çev. Ahmet Cemal, Kavram Yayınları, İstanbul.
- _____ (2006), *Otuzuncu Yaş*, çev., Kamuran Şipal, YKY, İstanbul.
- Dellaloğlu, Besim (2007), *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Say Yayınları, İstanbul.
- Ecevit, Yıldız, (2002), *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Moretti, Franco (2005), *Modern Epik*, çev. Nurçin İleri-Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Savaşır, İskender (2000), *Kelimelerin Anayurdu ve Tarihi*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Sloterdijk, Peter (2005), *Dünyaya Gelmek-Dile Gelmek (Frankfurt Dersleri)*, çev. Gürsel Uyanık-Ahmet Sarı, Salkımsöğüt Yayınları, Ankara.
- Soykan, Ömer Naci (2003), "Adorno ve Yapıtı", *Cogito*, YKY, S. 36, s. 37-64.

Sara Ahmed ile Nefrete Bakmak: Feminist Etik ve “Kötülüklerin Toplumsal Üretimi”

İmge Oranlı

‘Burada’ olana dair yeni bir politik yönelim çoğu zaman ‘burada’ olmanın ‘burada’ olmayabileceği fikrini önererek iş görür.¹

I. DUYGULARIN TOPLUMSALLIĞI

Sara Ahmed, *Cultural Politics of Emotions* adlı kitabının bir bölümünde nefret duygusuna odaklanarak nefretin özneliliğin inşasındaki rolüne bakıyor.² Bu makalede Ahmed’in düşüncesinden yola çıkarak toplumsal alanda dolaşımda bulunan duygu, düşünce ve pratiklerin nefret cinayetleriyle ilişkisini Hrant Dink’in katledilişi üzerinden değerlendiriyorum.³ Bu bağlamda Ermeni soykırımının inkârının ve bu inkâr siyasetine bağlı olarak üretilen nefretin Ogün Samast gibi Türkiye’de yaşayan birçok “vatandaş”ın özneliliğini belirleyen bir duygu-düşünce alanı inşa ettiğini öne sürüyorum. Aynı zamanda, inkâr siyasetinin ve devlet şiddetini rasyonelleştiren söylemlerin, iradeleri belirleme gücü üzerinde durarak nefret cinayetlerinin toplumsal olarak üretildiğini vurguluyorum. Böyle-

1 Sara Ahmed, *Willful Subjects*, Durham: Duke University Press, 2014, s. 40.

2 Sara Ahmed, *Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004, s. 44.

3 Nefret cinayetlerinde failin cinayeti işlemesindeki belirleyici unsur cinayetin hedefi olan kişinin ait olduğu ırk, etnisite, ulus, din, mezhep, cinsiyet kimliği ya da cinsel yönelim vb. toplumsal kimliklerdir. Cinayetin işlenmesindeki temel neden bu kimliklere yönelik nefret olduğundan bu tip cinayetler nefret cinayetleri olarak adlandırılır.

likle, Batı Felsefesi geleneğinde, irade ve kötülük arasında kurulan ilişkinin bireyselci yapısına, kötülüğün nedenini kişilerin özgür ve bireysel seçimine indirgeyen felsefi tavra bir eleştiri sunmayı hedefliyorum.

Makalenin ikinci kısmında Adi Ophir'in "kötülüklerin toplumsal üretimi" mefhumundan yola çıkarak bu üretimin tarihselliğinin ve toplumsallığının ortaya koyulması gerektiğini savunuyorum. Kötülüklerin toplumsal üretimini anlama girişimi, son kertede, bu toplumsal üretimi önlemeyi hedefleyen etik bir bakış açısının ürünü. Kötülüklerin toplumsal üretimini çözümlmeyi hedefleyen etik bir bakış açısı metodolojik olarak disiplinlerarası bir yol izlemek durumunda çünkü bu üretimin toplumsal koşullarının politik, tarihsel, kültürel, sınıfsal vb. çokkatmanlı bir boyutu var. Ben bu makalede Hrant Dink'in katledilmesi örneği üzerinde durarak bu üretimin tarihsel ve politik boyutuna dikkat çekmeye çalışıyorum.

Michel Foucault, Nietzsche'nin soykütüksel düşünme yöntemini benimseyen bir düşünür. Foucault, öznelliklerin iktidar tarafından tarihsel olarak inşası sürecini "bireyleşmenin idaresi" (*government of individualization*) terimiyle ele alır.⁴ Bireyleşmenin idaresi "bireyi kategorize eden, onu kendi bireyliği ile damgalayan, kendi kimliğine bağlayan gündelik hayata uygulanan bir iktidar biçimidir. [...] Bireysel özneleri yapan bir iktidar biçimidir."⁵ Bizim açımızdan sorulması gereken soru 'bireyleşmenin idaresi' mefhumunun 'vatanın iyiliği' için 'kötülükler' yapanları (cinayetler işleyenleri) bu eylemlere belli söylemler aracılığıyla nasıl teşvik ettiğini ve bu eylemleri nasıl rasyonelleştirdiğini anlamaktır. Irkçı nefret cinayetlerinin temelinde tam da bu akla uygun hale getirme ve meşrulaştırma söylemleri yatmaktadır. Bu konuyu irdelemek için makalenin son kısmında devlet şiddetini rasyonelleştirme ve meşrulaştırma söylemlerine odaklanacağım.

Tıpkı Foucault gibi Ahmed de duyguların toplumsallığını vurgulaması bakımından Nietzsche'nin soykütük araştırması projesi çerçevesinde geliştirdiği özneliğin ve ahlakın inşasında iktidarın rolünü konu eden eleştirel geleneğe ekleniyor ve özneliği akıl

4 Michel Foucault, "Subject and Power", *Critical Inquiry*, C. 8, S. 4, s. 777-795, 1982 içinde, s. 781.

5 Agy.

üzerinden düşünen Batı felsefesi tarihine feminist bir eleştiri sunuyor.

Felsefe tarihinin temel ikiliklerinden biri olan duygu-akıl karşıtlığı ve bu karşıtlığın cinsiyet farkı üzerinden açıklanması, feminist filozoflar tarafından onyıllardır eleştirilmekte, Ahmed'in çalışması da akıl ve duyguyu birbirine indirgenemez ve birbiriyle çatışan iki alan olarak okuyan felsefe geleneğine karşı çıkıyor.

Ahmed'in düşüncesinden yola çıkarak duygu ve aklın bir aradalığının toplumsal alanın yönetimi ve denetiminde nasıl bir rol oynadığına bakmak ve bu bir aradalığın kötülüklerin üretimine etkisine odaklanmak da akıl-duygu karşıtlığını sorunsallaştırmayı gerektiriyor. Dolayısıyla, eleştiri mümkün kılan düşünce pratiği duygu ve akıllı birbirine karşıt iki farklı alan olarak tarif eden ve öznelğin inşasında duyguların rolünü ikincilleştiren Batı Felsefesi geleneğine itiraz eden feminist perspektiften beslenmekte.

Ahmed, politik öznelere haline gelmemizi duygudan bağımsız bir akıl varsayarak değerlendiremeyeceğimizi, politikleşmenin aynı zamanda duygusal bir tarafı olduğunu belirtir. Politik öznelere nasıl dönüştüğümüz sorusu, Ahmed için, ne tip bedenlere sahip olduğumuz, bu bedenlerin hangi kimlikleri üstlendiği ve bu bedenlerle hangi duyguları geliştirdiğimiz, pekiştirdiğimiz meselesiyle ilgilidir. Ahmed çalışmasında öznelere politikleşme sürecindeki duygusal hattı daha iyi kavrayabilmemiz için nefret duygusuna odaklanıyor. Ahmed'in izini sürdüğü nefret duygusunun toplumsal olarak nasıl üretildiği ve dolaşıma sokulduğu konusunun nefret cinayeti gibi bir olguyu açıklamak bakımından elzem olduğunu düşünüyorum.

Ahmed duyguların kişilere özel olduğu, kişilerin içinden çıkan ve başkalarına yönelen bir doğrultusu olduğu varsayımını sorunsallaştıran bir düşünür. Ahmed'e göre özellikle bazı duygular politik duygulardır; kişileri belli siyasi hedeflere bağlar. Çalışmasında nefret duygusuna odaklanan Ahmed nefretin nasıl birliktelik alanları oluşturduğuna bakıyor, kendi deyimiyle "duyguların nasıl bireysel ve kolektif bedenlerin yüzeyini biçimlendirdiğini" inceliyor, bu biçimlendirmenin hem tekrar eden eylemlerle hem de başkalarına yönelme ve kaçınma üzerinden mümkün olduğunu iddia ediyor.⁶

6 Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, s. 4.

Ahmed'e göre algıladığım şeyin benim için yararlı mı zararlı mı olduğuna dair fikrim, dünyaya yönelimimde karşıma çıkanlardan nasıl etkilendiğime dayanır.⁷ Bu etkilenme ise hem bu karşılaşmanın bende yarattığı düşünceye hem de bedenimin bu karşılaşma karşısında nasıl hissettiğine bağlıdır. Bedenimizin bazı karşılaşmalara verdiği tepki, bizim o karşılaştığımız şeyle ilişkimizi etkileme gücüne sahiptir. Ahmed'in düşüncesini feminist etik açısından değerli kılan şey, karşılaşmaların yorumlanmasını sadece akıl ekseninde düşünmemesi, 'nesneler'le kurduğumuz ilişkinin hem düşünselliğine hem de bedenselliğine dikkat çekmesi ve bunu yaparken de akıl ve beden ayrımını saklı tutan bir yerden değil bunların ilişkiselliği ve geçirgenliği üzerinden meseleyi ele almasıdır. Ahmed'e göre:

Nesne, dünyada bulunan maddi bir şey olabilir. Ya da nesne, anladığımız (*apprehend*) şey olabilir; ona doğru yöneldiğimiz ya da ona doğru yönelmemizin etkisiyle oluşan bir şey olabilir. Bu durumda bir özne de anladığımız bir nesne olabilir.⁸

Ahmed, duyguların nesnelerle kurulan temas (*contact*) ile şekillendiğini, "duyguların değil, duyguların nesnelerinin dolaşıma girdiğini" belirtir.⁹ Nesnelerin dolaşımını özgürlük gibi bir kavram üzerinden ele almaz, tam tersine, bu dolaşımı, yapışma (*sticking*), engellemeler (*blockages*) ve zorlamalar (*constraints*) üzerinden açıklar.¹⁰ Nesnelerin dolaşımına (*circulation*) dair yaptığı argümanın psikanalizden ve Marksizmden beslendiğini dile getiren Ahmed'in önerdiği model 'ekonomik' bir model. Marx'ın *Kapital*'de ortaya koyduğu metaların dolaşımı ve bu dolaşımın yarattığı etki olarak artı değerın üretilmesi gibi, toplumsal alanda dolaşımda bulunan nesnelerle temas doğrultusunda belli duygular oluşmakta ve bu duygular bedenlerin yüzeylerine tutunmaktadır (*attach*). Dolayısıyla, duyguları nesnelerin dolaşımı ve bu dolaşımın yarattığı etki bağlamında değerlendiriyor.

7 Age., s. 6.

8 Sara Ahmed, *Willful Subjects*, s. 25.

9 Age., s. 10-11.

10 Sara Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*, dipnot 12.

Eğer her duygu nesnesine bağlı olarak geliyorsa, nefret duygusunun da nefret edilecek bedenlerin hangi bedenler olduğuyla doğrudan ilişkisi var. Hangi bedenlerin nefret edilebilir olduğu hangi bedenlerin tarihsel olarak nefretin nesnesi haline getirildiğiyle ilgilidir. Ahmed'in nefretin toplumsal ve tarihsel olarak üretildiğini söylerken kastettiği durum bu. Bu üretim, toplumun kendini tesis etme sürecinde hangi toplumsal kimlikleri ve aidiyetleri içerdiği ve hangi toplumsal kimlikleri ve aidiyetleri dışladığıyla ilgili. Toplumlar belli bir ırk ya da ulusal kimlik varsayımı ekseninde tesis edildiğinde, bu tesisin kendisi toplumda bulunan başka ulusal kimlikleri dışlamaya ya da yok saymaya dayandığından, topluma egemen olan ulusal kimliğe mensup kişileri o ulusal kimliğe ait olmayanlara yönelik nefrete sevk edebiliyor. Ahmed, nesnesine bağlı olarak şekillenen nefret duygusunun öznenin içinde önceden var olan, ondan kaynaklanan, ona has bir duygu olmadığını belirtir. Ahmed'e göre, nefret, toplumdaki dolaşımının sonucu olarak özneye yapışır ve bu yolla özneye içerilir. Dolayısıyla bu nefret kişilerin kendi tercihleri değildir; toplumsal olarak hazır bulunan bir dışlama pratiğine dayanır. İşte tam da bu nedenle kötülüklerin toplumsal üretimiyle ilgilenen eleştirel etik yaklaşımlar ırkçılık konusuna birincil önem atfetmek zorundadır.

Ahmed geliştirdiği duygu ekonomisi modelini, psikanalitik teoriden devraldığı öznenin her zaman kendine mevcut olmaması durumuyla ilişkilendiriyor ve ekliyor: "Özne nasıl hissettiğini her zaman bilemez: özne kendine mevcut değildir ve duygular deneyimin bu bölünmesinin sonucudurlar."¹¹ Bu yaklaşım duyguların kişilere özgü, kişilerin denetiminde ve bilincindeki bireysel içerikler olduğu düşüncesini eleştiriyor. Bunu yaparken, hem duyguların bize içkin ve bizden dışarıya doğru yayılan hareketler olduğunu ileri süren 'içten dışa' modelini hem de duyguların dışarda bulunan ve bizim dışardan içeri aldığımız şeyler olduğunu savunan 'dışardan içeri' modelini eleştiriyor. Bu iki modelin de iç ve dış, birey ve toplum, 'ben' ve 'biz' ayrımlarının nesnelliğini koruduğunu iddia ediyor.¹² Bu iki model yerine, nesneler ve duygular arasın-

¹¹ Age., s. 11.

¹² Sara Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*, s. 8-9.

daki temasın (*contact*) olumsal olduğunu (temasın imkânına bağlı olduğunu) ve bu temasın yapışkan (*sticky*) olduğunu öne sürüyor.

Ahmed'in düşünce izleğini belirleyen bir başka önemli düşünsel çerçeve de feminist ve queer kuramdır: "Feminist ve queer akademisyenler duyguların siyaset için önemli olduğunu bize gösterdiler; duygular bize iktidarın bedenlerin yüzeylerini ve dünyaları nasıl şekillendirdiğini gösteriyor."¹³ Ahmed'e göre toplumsal alanda dolaşıma giren duyguların bireylere tutunması edilgin bir biçimde anlaşılmamalıdır, tam tersine, bu tutunma tam da düşünce ve eylemlerin üretiminin zemini haline gelir. Ahmed'in sözleriyle "duygular bir şeyler yapar", "bireyleri cemaatlara/topluluklara bağlarlar."¹⁴ Duyguların bireyleri topluluklara bağlayabilmesinin nedeni duyguların bireylere ait olmamasıdır, "duyguları 'bağlayıcı' yapan onların yerleşik olmamasıdır". Ahmed'in düşüncesi "sadece duyguların psikolojikleştirilmesine ve özelleştirilmesine/bireyselleştirilmesine yönelik bir eleştiri değil, aynı zamanda duygusal yoğunlukları yok sayan toplumsal yapı modeline de yönelik bir eleştiridir."¹⁵

Eğer nasıl özneleştirdiğimiz kısmen de olsa duygulara bağlı ise ve toplumsal alan her zaman iktidarın kendini dayattığı alan olarak beliriorsa hangi bedenlerin zarar verebilir ve hangi bedenlerin zarar görebilir olduğu meselesi hangi bedenlerde hangi aidiyetleri barındırdımıza bağlıdır. Bedenler, duygular ve kötülükler arasındaki ilişkiyi anlamak için Ahmed'in deyişiyle "duyguların, hem psişik ile toplumsal olan hem de bireysel ile kolektif olan arasındaki ilişkiyi kurmak için somut ve tekil olarak nasıl iş gördüğüne bakmamız gerekiyor."¹⁶ Ahmed'in düşüncesinden hareketle şu soruyu sorabiliriz: eğer eylemlerimiz, karşımıza çıkan, yani bilincimizin nesnesi haline gelen inanç, bilgi, duygu, düşünce ve arzularla şekilleniyorsa, çoğu duygu, düşünce ve bilgiyi toplumsal alandan alıyorsak, 'özgür irade' mefhumundaki 'özgürlük' ne kadar kişiye ait ve ne kadar toplum tarafından belirlenmiştir?

¹³ Age., s. 12.

¹⁴ Ahmed, "Affective Economies", *Social Text*, 79, 22 (2), s.117-139, 2004 içinde s. 119.

¹⁵ Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*, s. 12.

¹⁶ Age.

2. “KÖTÜLÜKLERİN TOPLUMSAL ÜRETİMİ”: NEFRET CİNAYETLERİ VE İNKÂR SİYASETİ

Ahmed’in ortaya koyduğu teorik çerçeve ekseninde Ogün Samast’ın iradesini toplumsallığı açısından ele almamız gerektiğini düşünüyorum. Bu tip bir yaklaşım Samast’ın iradesini harekete geçiren ve onu bir nefret cinayeti işlemeye iten ‘Ermenilere yönelik nefret’in toplumsal olarak nasıl üretildiğini anlamamızı sağlar. Makalenin bu kısmında rasyonelleştirme ve inkârı devletin kendi şiddetini meşrulaştırmak için kullandığı iki söylemsel mekanizma olarak ele alacağım. Bunu yapmaktaki amacım, Sara Ahmed’in yukarıda açışladığım düşüncesi ekseninde Ogün Samast’ın nefretinin Samast’a ait olmayıp 1915’ten bu yana ve TC devletinin yoğun çabalarıyla örülen aklileştirme ve inkâr söylemleriyle ilişkili olduğunu öne sürmek. Osmanlı Ermenilerinin İttihat ve Terakki kadroları tarafından sistematik bir biçimde yaşadıkları yerlerden sürgün edilmesi ve katledilmesinin inkârı ve bu inkârın resmi tarih anlatısının temel bir unsuru haline gelerek eğitim yoluyla Türkiye toplumuna servis edilmesi, bu inkârın bireylerin özgür seçimleri doğrultusunda bireysel olarak yeniden üretildiğini değil, sistematik bir biçimde devlet tarafından yaygınlaştırıldığını gösterir. İradenin toplumsallığını vurgulamaktaki amaç ırkçı nefret cinayetlerinde cinayetin failinin sorumluluğunu hafifletmek değildir, daha ziyade, inkârın devlet yoluyla sistematik bir biçimde yaygınlaştırılmasının Türkiye’de Ermenilere yönelik her türlü ırkçı şiddetin failinin, bir yönüyle, TC devleti olduğunun altını çizmektir.

Fatma Müge Göçek, *Şiddetin İnkârı, 1789-2009, Ermenilere Yönelik Kolektif Şiddet, Osmanlı ve Günümüz Türkiye’si*¹⁷ başlıklı araştırmasında, araştırma sorusunu şu şekilde tarif eder: “Türk devleti ve toplumu bugün neden hâlâ geçmişte Ermenilere yönelik yapılmış kolektif şiddeti inkâr etmektedir?”¹⁸ Göçek bu soruyu araştırmanın oldukça zor olduğunu dile getirir çünkü bu sorunun epistemolojik (yani neyin bilgi olduğu), ontolojik (yani neyin

17 Fatma Müge Göçek, *Denial of Violence, Ottoman Past, Turkish Present, and Collective Violence against the Armenians 1789-2009*, New York: Oxford University Press, 2014.

18 Age., s. XIII.

toplumsal gerçeklik olduğu) ve etik (yani iyi ve kötünün doğasının ne olduğu) alanlarında kırılmalar yarattığını ifade eder.¹⁹ Ermenilere yönelik kolektif şiddetin inkâr edilmesi aynı zamanda o tarihsel gerçekliğe dair başka tip bilgiler üretilmesini de içerdiğinden ('Ermeniler bizi sırtımızdan vurdu'; 'Türkler Ermenileri değil, Ermeniler Türkleri katletti') ve bu bilgi varolmuş bir olayın (Osmanlı Ermenilerinin katledilmesi) varolmamış gibi gösterilmesini kapsadığından, bu konuda epistemoloji (neyin doğru olduğu) ve ontoloji (neyin varolmuş olduğu) birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Diğer taraftan, birazdan ele alacağım İttihat ve Terakki üyesi Dr. Mehmed Reşid'in söyleminde gözlemlediğimiz, inkâr etmeyen ama şiddeti meşrulaştıran 'Biz onları öldürmeseydik onlar bizi öldürecekti' rasyonelleştirmesi ise, neyin iyi ve neyin kötü olduğunu muğlaklaştırması bakımından etik alanda bir kırılmaya yol açar.

Adi Ophir, *Kötülüklerin Düzeni* adlı kitabında tıpkı ticari şeylerin üretimi ve dağıtımı üzerine konuşulabildiği gibi kötülüklerin de üretimi ve dağıtımı üzerine konuşulabileceğini belirtir.²⁰ Ophir'in 'kötülükler'den (*evils*) kastettiği, ısdıraba (*suffering*) ve zarara (*damage*) neden olan olaylar ya da eylemlerdir. Ophir çalışmasında 'kötülüklerin toplumsal üretimi' (*social production of evils*) mefhumu üzerinden kötülüklerin üretiminin toplumsal olarak ne tip koşullara bağlı olduğunun çözümlenebileceğini öne sürer. Ophir'e göre iki farklı kötülük düzeni vardır; birinci-düzen kötülük "kötülük olarak ifade bulmayan kötülüktür", diğeri ise "kötülüğün ifadesinin önlenmesine bağlı olan kötülüktür."²¹ Bu iki kötülük düzeni birbirine bağlıdır. Bu ayrımı 28 Aralık 2011'de TC devletine bağlı hava kuvvetleri tarafından Roboski'de otuz dört kişinin devlet tarafından katledilmesi bağlamında değerlendirelim. Roboski'de gerçekleşen olayın ana akım medya tarafından olayın gerçekleşmesinden 14 saat sonra haber yapılması ve bu haberlerde otuz dört kişinin bombalanmasının bir katliam değilmiş gibi lanse edilmesi, kötülüğün kötülük olarak ifade edilmemesine örnektir. Diğer yandan, öldürülen Kürtlerin 'kaçakçı' oldukları ya da 'PKK'ye

¹⁹ Agy.

²⁰ Adi Ophir, *The Order of Evils, Toward an Ontology of Morals*, New York: Zone Books, 2005, s. 12.

²¹ Adi Ophir, *age.*, s. 341.

yardım ettikleri' iddiaları, ölümler karşısında oluşabilecek infial duygularını hafifletme ve devletin şiddetini meşrulaştırma çabası güttüğünden, varolan kötülüğün (otuz dört kişinin öldürülmüş olması) kötülük olarak ifade edilmesinin önlenmesi amacını güder ve ikinci tip kötülük düzenine örnek teşkil eder. Bunun da ötesinde, ana akım medyanın bu insanların öldürülmelerine yol açan devlet şiddetini rasyonelleştirme girişimi bu tip kötülüklerin şimdi olduğu gibi gelecekte de cezasız kalabilmesinin önünü açar. Bu kötülük biçimini inkârın ve rasyonelleştirmenin yarattığı kötülük olarak kavramsallaştırabiliriz. Devlet şiddetini inkâr eden ve rasyonelleştiren söylemler yukarıda dile getirdiğim iki çeşit kötülüğün de sürekliliğini mümkün kılar. Mevcut olmuş kötülüğün inkâr edilmesi, aynı tip kötülüklerin yeniden üretilmesi için bir zemindir ve bu anlamda inkâr, kötülüğün toplumsal üretimini mümkün kılan bir söylemsel pratik biçimidir. Rasyonelleştirme ise ortaya çıkan kötülüğün kötülükten söylemsel olarak arındırılmasıdır. Ophir, bu tip söylemlerin (inkâr söylemleri ve rasyonelleştiren söylemler) dayattığı sınırlarını aştığımız ve bu söylemlerin kurallarını dönüştürdüğümüz takdirde ifade edilemeyen kötülüğe ses verebileceğimizi dile getirir.²² Ophir'in çalışması kötülüğü fenomenolojik bir bakış açısıyla ele almaktadır. Kötülüğün nasıl deneyimlendiği, bu deneyimi mümkün kılan toplumsal koşullar, bu deneyimin dile gelmesini mümkün kılan toplumsal koşullar, bu deneyimi yok sayan ya da sessizleştiren toplumsal koşullar ve kötülüğün farklı deneyimlenme biçimleri gibi inceleme alanlarını içermesi bakımından Ophir'in çalışmasının eleştirel etik alanında çok değerli olduğu kanısındayım. Batı Felsefesi ise geleneksel olarak kötülüğü toplumsallıktan uzak bireysel bir mesele, bireyin şahsi eylemi çerçevesinde ele almıştır.

Batı Felsefesi tarihinde ahlaki kötülük Augustinus'dan itibaren kişilerin özgür iradeleriyle yaptıkları eylemler olarak ele alınır. İlk defa Augustinus, MS 4. yüzyılda özgür seçimi (*free choice of the will*) ruhun içinde ve fakat akıldan farklı, ayrı bir yeti olan irade yetisiyle ilişkilendirerek tanımlamıştır. Albrecht Dihle irade kavramının ortaya çıkışını tarihsel olarak irdelediği

çalışmasında Latince irade anlamına gelen 'voluntas' kavramının Roma hukukunun temel terimlerinden biri olduğunu ortaya koyar.²³ Dihle irade teorisinin MS 2. yüzyıldan itibaren sivil hukukun yorumu açısından çok önemli olduğunu belirtir. Ceza hukuku bakımından düşünüldüğünde 'niyet' ve 'irade' kavramları suçu kişiye atfetme bakımından temeldir. Batı Felsefesi geleneğinde özellikle Augustinus ve Kant gibi kötülüğün kaynağını özgür irade mefhumuna bağlayarak kötülüğün nedenini içselleştiren ve doğallaştıran düşünürler, kötülüğü üreten nedenlerin toplumsal kökenlerini görmezden gelen bir okuma önerirler.²⁴ Batı Felsefesinin kötülük sorununa geleneksel bakışının, kötülüğü içselleştiren, doğallaştıran ve bireye ait bir olgu olarak konumlandığını belirttik; tam da bu tip bir yorum kötülüğün toplumsal üretimini görünmez kılıyor. Bu meseleyi Hrant Dink cinayeti bağlamında ele aldığımızda, Ogün Samast'ın özgür iradesiyle yaptığı varsayılan eylemin, öldürme eyleminin, 'özgür irade' mefhumunu aşan, hatta alaşağı eden bir tarafı var. Ogün Samast'ın iradesini belirleyen temel unsurlardan biri yüz yıldır sürdürülen inkâr politikalarıdır. Ermeni Soykırımının inkârı ve bu inkâr bağlamında Ermenilere yönelik düşmanlığı körükleyen resmi tarih tezleri Ermenileri nefret duygusunun nesnesi haline getirmiştir ve bu anlamda Dink'in öldürülmesini mümkün kılan en temel faktörlerdendir. Rakel Dink'in Hrant Dink'in cenazesinin kaldırıldığı 23 Ocak 2007'de yaptığı konuşmada ifade ettiği gibi, 'bir bebekten katil yaratan karanlık' ifadesindeki karanlığı 'Ermeni soykırımının inkârı' olarak tanımlamak mümkündür. Samast, Hrant Dink'i öldürmek istedi ve öldürdü; bu istek, ve onu mümkün kılan nefret, Samast'a ait değil,

23 Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley: University of California Press, 1982, s. 135

24 Augustine 'iradenin özgür seçimi' mefhumu, Kant ise 'radikal kötülük' mefhumuyla kötülük ile özgür irade arasındaki bağı kuran ve güçlendiren başlıca filozoflar olarak karşımıza çıkarlar. Bu iki filozofun bu bağlamda felsefe tarihine yaptıkları en temel katkı, kötülüğün kavranamaz olduğu düşüncesidir. Bkz. Irit Samet, "The Form of Evil", *Kantian Review*, C.14, S. 2, 2010; Augustine, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice and Other Writings*, çev. Peter King, New York: Cambridge University Press, 2010; Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason And Other Writings*, Ed. ve çev. Allen Wood, George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Samast'ın içinde yaşadığı toplumsal-tarihsel düzenden kaynaklanır. Bu nefretin kaynağını Ermeni Soykırımının inkârıyla yüzyıl geçirmiş olan Türkiye toplumu olarak okumak da mümkündür. Böyle baktığımızda, bu toplumda yaşayanlar olarak, bize aksi aktarılmadığı sürece, soykırım inkârı içeren söylemleri hayatımızın belli dönemlerinde yeniden üretmemiş olmamız neredeyse imkânsızdır, çünkü devlet, kurumları, basın ve medya aracılığıyla bu inkârı sürekli olarak yeniden üreterek pekiştiriyor. Bu açıdan ele aldığımızda, inkâr siyasetini kötülüklerin toplumsal üretimi bağlamında değerlendirmemiz gerektiğini düşünüyorum. Inkâr hem olmuş olan bir kötülüğü yok sayıyor hem de bu olmuş olan kötülüğün üzerini kapamak için üretilen nefret söylemini sürekli diri tutmak suretiyle yeni kötülüklerin üretilmesinin alanını açıyor.

Ermeni Soykırımının inkârını reddetmeyi, bu inkâr siyasetine 'hayır' diyebilmeyi, Ahmed'in *Willful Subjects* kitabında çerçevesini çizdiği iradelilik nosyonu üzerinden düşünebiliriz. Ahmed *Willful Subjects* adlı kitabında iradenin 'hayır' (the not) üzerinden yeni bir okumaya tabi tutulabileceğini öne sürüyor. Bu 'hayır'ı, dışsal bir güç tarafından zorlanmaya direnme imkânı ya da becerisi olarak formüle ediyor. Ahmed'e göre iradelilik (*willfulness*) 'makbul insan' ya da 'makbul vatandaş' olma kıstasına uyum sağlayamadığımızda bu uyumsuzlukla ne yaptığımız meselesiyle ilgilidir. İnsan olma kıstasını belirleyen normlar iktidarda olanın insan tarifi üzerinden şekillenir, bu bağlamda beyaz-olmak, erkek-olmak, heteroseksüel-olmak ve engelsiz bir bedene sahip olmak makbul olanın üst sınırını oluşturur. Türkiye bağlamında bu makbullüğü 'Türk olmak,' 'Sünni olmak,' orta (veya üstü) sınıf olmak olarak belirginleştirebiliriz. Ahmed'in kavramsallaştırmaya çalıştığı iradelilik bu sınırın altında kalanların o sınırla mücadele etme, o sınıra itiraz etme iradesidir. Böylece Ahmed, irade gibi özneliği ve bireyselliği açıklamak için kullanılan bir kavramı feminist kuram, toplumsal cinsiyet çalışmaları ve queer teori ekseninde yeniden ele alarak, iradeyi toplumsallığı bakımından düşünür.²⁵ Ahmed'e göre eylemi yapanın arkasında bir öznenin bulunduğu izlenimi, irade gibi bir

25 Sara Ahmed, *Willfull Subjects*, 19.

yetinin var olduğu varsayımına dayanmaktadır.²⁶ Bu varsayım ise yukarıda belirttiğim gibi tarihsel olarak Augustinus'un düşünce-sine dayanır.

3. DEVLET ŞİDDETİNİN RASYONELLEŞTİRİLMESİ

20. yüzyıla kadar akıl çoğunlukla ırkçılığı alt etmek yerine onu meşrulaştırılmak için kullanıldı.²⁷

Fatma Müge Göçek'in Ermenilere yönelik kolektif şiddetin inkârının etik alanda kırılmalar yarattığını belirttiğini daha önce ifade etmiştim. Göçek bu kırılmayı, inkârın sonucu olarak neyin iyi ve neyin kötü olduğunun muğlaklaşması olarak tarif eder. Etik alanda benzer bir kırılmayı ırkçı söylemlerle karşılaştığımızda da gözlemleyebiliriz. Bu konuda Ahmed çalışmasında şöyle bir tespitte bulunur: nefret söylemi yayan gruplar, faşist ideolojiye bağlı gruplar kendi oluşumlarını hep sevgi üzerinden açıklarlar.²⁸ Nefret ettikleri için değil sevdikleri için bir araya geldiklerini dile getirirler ve aslında nefret edilenin, mağdur olanın, kurban olanın, tehdit edilenin kendileri olduğu söylemini üretirler. Irkçı siyasetlerin kendi şiddetini meşru şiddet olarak görmesinde bu rasyonelleştirmenin rolü çok büyüktür. Rasyonelleştirmeden kastım, mağduriyet dilinin hep şiddeti meşrulaştırmak için kullanılmasıdır. İttihat ve Terrakki'nin kurucularından, 1915'te Diyarbekir Vilayetinin valisi olan Dr. Mehmed Reşid'in hatıratında bu tip bir rasyonelleştirmenin izine rastlıyoruz. Hans-Lukas Kieser, Dr. Mehmed Reşid'in hatıratında 120.000 Ermeni'nin bölgeden, kendi ifadesiyle 'temizlenmesinden' bahsettiğini aktarır.²⁹ Ermenilerin

²⁶ Age., s. 25.

²⁷ Christian Delacampagne, "Racism and the West: From Praxis to Logos", *Anatomy of Racism*, ed. David Theo Goldberg, Minneapolis: University of Minnesota, 1990, s. 86.

²⁸ Sara Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*, s. 42.

²⁹ Hans-Lukas Kieser çalışmasında Dr. Mehmed Reşid'in güncesine odaklanır, bkz. Hans-Lukas Kieser, "From 'Patriotism' to Mass Murder" *A Question of Genocide*'in

'vatan toprakları'ndan neden arındırılması gerektiği Dr. Reşid'in hatıratında açık bir biçimde ifade edilir, buna birazdan değineceğim.

İttihat ve Terraki'nin birçok mensubu Avrupa'da eğitim gördüğünden, 19. yüzyıl Avrupasındaki egemen ideolojileri Türkleştirerek düşünce dünyasına sokmuştur. Şükrü Hanioglu, Genç Türk kadroları arasında Avrupa'da yaygın olan ırk teorileri ve bilimselci yaklaşımın (scientism) benimsendiğini belirtir.³⁰ Şerif Mardin de *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* adlı çalışmasında birçok kurucu üyenin biyolojik materyalist olduğunu dile getirir.³¹ Türk milliyetçiliğiyle bezenmiş biyolojik materyalizm İttihat ve Terakki'nin temel ideolojisini yansıtmaktadır. Birçok İttihat ve Terakki mensubu gibi, Dr. Reşid de ideolojik olarak Sosyal Darwinizm'e bağlıdır. Sosyal Darwinizm, zayıf türlerin eleneceği mantığından yola çıkarak, bazı ırkların üstünlüğü paradigmasının, yani ırkçılığın bilimsel bir dille meşrulaştırılmasının ideolojisiidir. İttihat ve Terakki kadroları içinde Sosyal Darwinizmi gözlemleyebildiğimiz bir başka figür de Dr. Bahaeddin Şakir'dir. Şükrü Hanioglu, 'Turkism and the Young Turks' adlı makalesinde, Şakir'in 'Kafkasya'daki Müslüman Kardeşlerimize' adlı mektubundaki şu sözlerine yer verir: "Bir aşiretten dünyayı fetheden bir devlete dönüşen Türklerin çocukları ve torunları, başka bir ulusa tabi olmaktansa ölmeyi tercih ederler."³² Bu sözlerden de anlayabileceğimiz gibi, ırkın devamlılığı her şeyden, yaşamdan bile önce gelir. Bu mantığa göre ırkın devamlılığı için her türlü şiddet meşrulaştırılır, rasyonelleştirilir, kendi ulusunun bekası için bir başka ulus feda edilebilir, edilmelidir.

120,000 Ermeni'yi Diyarbakır'dan kendi ifadesiyle söylersek 'temizleyen' Dr. Reşid bu kararını şu şekilde rasyonelleştir:

içinde. Ronald Grigor Suny, Fatma Müge Göçek & Norman M. Naimark, (ed.), *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2011. Mehmed Reşid [*Şahingiray*], *Hayatı ve Hatıraları* (Mehmed Resid, His Life and Memories) Ed. Nejdett Bilgi, İzmir: Akademi Kitabevi, 1997.

30 Şükrü Hanioglu, "Turkism and the Young Turks (1889-1908)", *Turkey Beyond Nationalism, Towards Post-Nationalist Identities*, Ed. Hans-Lukas Kieser, New York: I.B. Tauris, 2006 içinde s. 12.

31 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletisim Yayınları, 1983, s. 58.

32 Şükrü Hanioglu, "Turkism and the Young Turks (1889-1908)", *Turkey Beyond Nationalism*, s. 11-2.

Bu durumda şöyle düşündüm, dedim ki, Ey Dr. Reşid, iki alternatif var: ya Ermeniler Türkleri yok edecek ya da Türkler onları yok edecek! Seçim yapma zorunluluğuyla fazla tereddüt etmedim. Türk-lüğüm doktorluğumun önüne geçti. Onlar bizi katletmeden, biz on-lardan kurtulacağız, dedim kendime, görüyordum ki vatan neredey-se elden gidiyordu, bu nedenle, vatanın iyiliği için hareket ettiğime inanarak gözüm kapalı ve fazla düşünmeden gerekeni yaptım.³³

Yukarıdaki pasajda Göçek'in etik alanın kırılması olarak ifade ettiği mefhumu bir kez daha gözlemleyebiliyoruz. Rasyonelleştirmelerin bir diğer etkisi iyi, kötü gibi ahlaki kavramları göreceleştirmesidir. Yukarıdaki pasajdan çıkarsayabileceğimiz 'vatanın iyiliği için Ermenilerin katledilmesi gerekmektedir' gibi bir yargıda, katliam gibi özü itibariyle kötü olan bir eylem vatanın iyiliği için gerekli bir koşul olarak belirtilmektedir. Devletin ve milletin bekası için devletin şiddetinin meşrulaştırılması, katliamların vatanın iyiliği için gerekli 'önlemler' olarak tarif edilmesi ırkçılığın hem devletin kadroları tarafından hem de bu söylemi yaygınlaştıran 'makbul vatandaşlar' tarafından benimsendiğini gösterir.

Dr. Mehmed Reşid'in açık bir biçimde devletin şiddetini rasyonelleştirdiğini görüyoruz, bu rasyonelleştirme daha sonraları bu netlikte ifade bulmamıştır, Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte Ermeni soykırımına yönelik sessizleştirme ve inkâr politikası hüküm sürer. Göçek, Mustafa Kemal'in *Nutuk*'unu incelediği çalışmasında, metnin bir taraftan 'Ermeni Sorunu'nu Osmanlı'ya ait bir mesele olarak ele alırken, aynı zamanda inkârcı bir resmi Türk tarihi inşa ettiğini belirtir.³⁴

Michel Foucault'nun da belirttiği gibi 'rasyonelleştirme ve siyasi gücün aşırılığı ilişkisi' üzerine düşünmekte ısrar etmeliyiz.³⁵ Siyasi iktidarların gücü kendi şiddetlerini meşrulaştırmalarıyla beslenir. Devletin şiddetini rasyonelleştiren söylemler, 'vatandaşlar'ı belli bir milli iradenin varlığı konusunda ikna ederek toplumu belli biçimlerde düşünmeye ve eylemeye teşvik eder. Milli irade mef-

33 Hans-Lukas Kieser, "From 'Patriotism' to Mass Murder", s. 137.

34 Fatma Müge Göçek, "Reading Genocide, Turkish Historiography on 1915", *A Question of Genocide* içinde, s. 44.

35 Michel Foucault, "The Subject and Power", *Critical Inquiry* 8, Yaz 1982, s. 779.

humundaki 'milli' terimi, bu milliyetin etnik ve/veya ırksal olarak spesifik bir biçimde tanımlandığını, dolayısıyla başka milletleri dışlayıcı bir niteliğinin olduğunu imler. Tam da bu nedenle, devletin şiddetini rasyonelleştiren söylemler belli bir milliyet duygusunu varsayar ve böylelikle hangi kimliklerin bu milli iradeye dahil olup olamayacağını belirtir. Devletin şiddetini rasyonelleştiren söylemlerin 'makbul vatandaş'ın üretimine doğrudan etkisi vardır.

4. İNKÂR SİYASETİNE BİR ÖRNEK: NUZHET KANDEMİR'İN MEKTUBU

İnkâr topluma öyle bir nüfuz eder ki, sonra gelenler, failer tarafından başlatılan inkârı muhafaza eder ve arttıırırlar. ³⁶

Robert Jay Lifton *Nazi Doktorlar* adlı kitabında Dr. Mehmed Reşid, Dr. Bahaeddin Şakir ve Dr. Nazım gibi İttihat ve Terakkici doktorların Ermeni soykırımında önemli bir rol oynadığını belirtir. Bu doktorların Ermenilerden bahsederken onları 'aft'a benzettiğini aktarır ve aftların iyi bir cerrahın neşteriyle temizlenmediğinde hastayı öldüreceğini belirttiklerinden bahseder.³⁷ Lifton bu kitabının 1986'da yayınlanmasının ardından, 1990'da, dönemin Türkiye Washington Büyükelçisi Nuzhet Kandemir'den bir mektup alır.³⁸ Bu mektupta Kandemir 1915'de yaşanan olayların soykırım olmadığını tarihsel bilgilerle detaylandırarak açıklar ve Lifton'un çalışmasında Ermeni Soykırımından bahsetmesini kınar. Bunun üzerine Robert Jay Lifton, Roger Smith ve Erik Markusen bu mektubu ve bu mektubun içine dahil edilen diğer iki belgeyi de ifşa eden, "Akademik Ahlak ve Ermeni Soykırımının İnkârı" (Professional Ethics and the Denial of Armenian Genocide) adlı bir ma-

36 Roger W. Smith, "The Significance of the Armenian Genocide after Ninety Years", *Genocide Studies and Prevention*, C. 1, S. 2, 2006, s. ii.

37 Robert Jay Lifton, *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, Basic Books, 2000, s. 488-9.

38 Robert Jay Lifton, Roger Smith, Erik Markusen, "Profesional Ethics and the Denial of Armenian Genocide", *Holocaust and Genocide Studies*, C. 9, S. 1, Bahar 1995, s. 1-22.

kale kaleme alırlar.³⁹ Bu makale hem Nuzhet Kandemir tarafından gönderilen mektubu hem de bu mektubun içinde bulunduğu zarfa yanlışlıkla dahil edildiği anlaşılan 1982'de Türk Devleti tarafından kurulan Washington'daki Türk Çalışmaları Enstitüsü başkanı Dr. Heath Lowry imzalı tarihsel bilgilendirme notunu (*memorandum*) ve yine Lowry imzalı mektubun ilk kopyasını içerir. Yazarların kaleme aldıkları makale, Türkiye Cumhuriyeti Devleti tarafından üç milyon dolarlık bütçeyle finanse edilerek Washington'da kurulan Türk Çalışmaları Enstitüsü'nün başkanı olan bir tarihçinin devletin resmi ideolojisi ekseninde nasıl 'tarihsel bilgi' ürettiğini gözler önüne sermeyi hedeflemiştir.

Yukarıdaki örnekte de gözlemleyebildiğimiz gibi, inkâr siyaseti, Türkiye Cumhuriyeti devletinin aktif olarak gündeminde olan siyasi bir pratiktir. Devletin tarihyazımına bu denli müdahil olması, Ermenilere soykırım yapıldığını kamusal alanda ifade edenlere Türk Ceza Kanunun 301. maddesiyle 'Türklüğe hakareten dava açması ve Hrant Dink örneğinde olduğu gibi yargılaması inkâr siyasetinin devletin temel ajandalarından biri olduğunu göstermektedir.

Ermeni soykırımının inkârının ve bu inkâr siyasetine bağlı olarak üretilen nefretin sadece Ogün Samast'ı değil Türkiye'de yaşayan birçok 'makbul vatandaş'ın öznelliğini belirlediğini Türkiye'de ırkçı söylemlerin ne kadar meşru ve yaygın olduğunu gözlemleyerek bile anlayabiliriz. Ahmed'in dediği gibi, 'burada' olanın 'burada' olmayabileceği fikri yeni bir politik yönelimin inşası için gerekli ise, 'burada' olanın tarihsel olarak nasıl buraya ait olduğunu anlamamız elzemdir. Bu sebeple, 19 Ocak 2007 ile 24 Nisan 1915 arasındaki tarihsel bağın sürekliliğini araştırmak, 'burada' olan ırkçı nefretin ne denli yapısal ve kurucu olduğunu fark edebilmek için gereklidir.

Kaynakça

- Sara Ahmed, *Willful Subjects*, Durham: Duke University Press, 2014.
 Sara Ahmed, *Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
 Sara Ahmed, "Affective Economies", *Social Text*, 79, S. 22 (2), s. 117-139, 2004.

Augustine, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice and Other Writings*, çev. Peter King, New York: Cambridge University Press, 2010.

Christian Delacampagne, "Racism and the West: From Praxis to Logos", *Anatomy of Racism*, ed. David Theo Goldberg, Minneapolis: University of Minnesota, 1990.

Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley: University of California Press, 1982.

Michel Foucault, "Subject and Power", *Critical Inquiry* C. 8, S. 4, s. 777-795, 1982.

Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason And Other Writings*, ed. ve çev. Allen Wood & George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Hans-Lukas Kieser (ed.), *Turkey Beyond Nationalism, Towards Post-Nationalist Identities*, New York: I.B. Tauris, 2006.

Robert Jay Lifton, Roger Smith, Erik Markusen, "Profesional Ethics and the Denial of Armenian Genocide", *Holocaust and Genocide Studies*, C. 9, S. 1, Bahar 1955.

Robert Jay Lifton, *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, Basic Books, 1986.

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

Adi Ophir, *The Order of Evils, Toward an Ontology of Morals*, New York: Zone Books, 2005.

Roger W. Smith, "The Significance of the Armenian Genocide after Ninety Years", *Genocide Studies and Prevention*, C. 1, S. 2, 2006.

Ronald Grigor Suny, Fatma Müge Göçek ve Norman M. Naimark, (ed.), *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

Şiir, Şehir, Kadın: “Başka” Bir Politika Mümkün mü?

Zeynep Gemuhluoğlu

SÖZÜN BAŞI

“Siz kendi dilinizde, bizim “dil” dediğimiz şey için bir kelimeye sahip misiniz? Eğer değilseniz, bizim tarafımızdan ‘dil’ diye adlandırılan şeyi nasıl deneyimliyorsunuz” diye sorar Heidegger, Kyoto İmparatorluk Üniversitesi’nden gelen ziyaretçi Tezuka’ya. Buradaki soru, “Avrupalı kavramsal sistemleri takip etmenin Doğu Asyalılar için zorunlu ve meşru olup olmadığı” sorusudur.¹ Sohbetin daha en başında her ikisi de kültürler-arası çeviri altında yatan böyle bir problemin farkında olarak Japon sanatsal deneyimlerini ve şiirini Batı estetiğinin söz dağarcığına çevirmek yoluyla onlar hakkında sohbet etmenin “diyalogun hakkında olduğu şeyi dile getirme olanağı”nı yok edeceğini fark ederler.² Heidegger, bu tehlikenin yanı sıra dilin kendisinin “örtülü” doğası içinde gizlenmiş olan başka tür bir tehlikeyi de dikkate alarak konuşmayı ilerletir; bu tehlike, “dil ve Varlık arasındaki kayıp bağ”dır. Bu bağın dikkate alınması da zaten metafizik/onto-teoloji kaynaklı “aynı”yı sürekli üretmeye mahkûm olmaktan kurtuluşun tek mümkün yolu olan “ontolojik fark”ı “açığa çıkaran/getiren”dir.

Yaşadığımız topraklarda kadınlar üzerinde her gün yenileri eklenen şiddet örnekleri bu konuda tavrı almayı ve konuşmayı acilen gerekli kılarken, “kadın olma”nın zorluğu, en başta bu meseleyi hangi dille konuşacağımızı bilemememizden kaynaklanıyor gibi.

1 Martin Heidegger, *On the Way to Language*, 1971.

2 Zhang Wei, “Ortak Bir Dile Doğru Yolda Olmak mı? Heidegger’in Japon Bir Ziyaretçi ile Diyalogu”, çev. Metin Bal, *Kaygı*, S. 21, s. 160-161.

Ancak Heidegger ve Tezuka'nın sanatsal deneyim konusundaki bir konuşmada fark ettikleri problemlere ek başka problemler de söz konusu burada. Zira cinsiyete bağlı eşitsizlikle mücadele etmenin pratiklerini üretmek kadar bu eşitsizliğin düşünce ve dilde karşılıklarını arama konusunda da Batı feminist gelenekleri epeyce yol almalarına rağmen, Batı-dışı geleneklerde aynı kavramsal sistemin devam ettirilmesi, en başta eşitsizliğin kaynağı olan "metafizik" ve özcülüğü yeniden üreten bir mekanizmaya dönüşebilir.³

Üstelik günümüz Türkiyesini oluşturan ve tarihi boyunca gelişen yorum gelenekleri, Doğu Asya geleneklerinden farklı olarak her zaman "Batı" ile ilişki ve etkileşim içinde oluşmuştur. Hatta daha sonra açıklamaya çalışacağımız gibi, bu yazıda cinsiyetçi eşitsizliğin kaynağı olarak ele alacağımız "metafizik düşünce" bile doğrudan Grekler'den değil, Müslüman filozofların yorumlarıyla dönüştürülmüş olarak Batı'ya intikal etmiş ve Tanzimat'la birlikte bu defa yeni yüzüyle görünür olmuştur. Yine de Türkçe içinde gelişen söylemler sadece bu metafiziğin takipçileri değildir, hatta aksine oldukça uzun bir süre, –tam da bu metafiziğe karşıt geliştiğini söyleyebileceğimiz–⁴ Endülüs'ten Anadolu'ya kadar bizzat gelen İbn Arabi kadar Türkistan'dan ve Türkçe içinden gelen "kelam"ın birlikte mayaladığı bir dil, yaşam pratikleri ve "anlatı gelenekleri" söz konusudur. Son elli yıldır yeniden üretilen hakim metafiziğin kavramlarına indirgenmeye çalışılan "tasavvuf"tan söz ediyorum; diğer bütün "gösterenler" kadar "tasavvuf ve sufi" kelimelerinin bile "aynı"laşmaya, kavramlaşmaya direndikleri bir fark-içre birlik dilinden.⁵ Kendi verdikleri isimde olduğu gibi "kuş dili"dir bu.⁶

-
- 3 Bu problem en çok da son zamanlarda hayli yaygınlık kazanan "feminist teoloji" ifadesinde görünür olmaktadır. Zira bu tabir erkek merkezli teolojileri tamamlamak üzere bir rol biçer kendine. Bu konuda bkz. Dorethea, Mcwan, "The Praxis of Feminist Theology", *Feminist Theology*, S. 8, 1995. Bu yazı doğrudan feminist teolojiyi hedef almamakla beraber zaten herhangi bir "teoloji"nin cinsiyetçi eşitsizliği ve "aynı"yı yeniden üreten bir mekanizmaya dönüşebileceğini göstermeye çalışacaktır.
- 4 İbn Arabi'yi metafizik geleneğe bağlayarak okumak konusunda –hem Batı'da hem de ülkemizde– ısrarcı araştırmacıların epey çoğunlukta olduğunu söylemek gerek.
- 5 Bu konunun daha sonra *Hüsn ü Aşk* bağlamında ele alacağımız "hayret"le ilgisi açıktır. Ancak burada bir örnek vermek gerekirse, mesela Yunus Emre Divanı'nda "sufi" ile "sofu" aynı anlama gelecek şekilde kınırlar.
- 6 "Kuş dili", tasavvuf şiiri ve yazısının "kavramlaştırmaya direnen" en bilinen mazmunlarından biridir. Hatta tamlamanın Arapçası yani *Mantıku't-Tayr* –ki Attar'ın

Bu yazı kadın-oluş'u "kuş dili"ne kulak vererek anlamaya çalışmanın imkânını arayacak. Ancak kanat ve uçuş avantajlarına rağmen Derrida'nın "ormandan otoyola çıkmış şiir kirpi"si kadar tehlikededir kuşlar ve dilleri de. Tam da bu yüzden öncelikle, bu topraklarda ve dilde cinsiyetçi eşitsizliği sürekli yeniden üreten mekanizmaların izlerini sürmemiz gerekecek.⁷

POLİTEİA'DAN MEDİNETÜ'L- FÂZILA'YA: CİNSİYETÇİ İKTİDAR SÖYLEMLERİNİN KAYNAĞI OLARAK METAFİZİK, POLİTİKA VE DİL İLİŞKİLERİ

Farklı yönelimleri ve yöntemleri haiz modern feminist eleştiri geleneğinde son yıllarda cinsiyetin "politik" bir sınıflama olduğu fikrinden hareketle bu sınıflamayı mümkün kılan söz konusu yapıların incelenmesi ve "çözülmesi" önem kazandı. Bu bağlamda feminist eleştirinin özellikle de edebiyat eleştirisiyle kesiştiği alanlar dikkat çekiyor. Ancak tam da burada belirginleşen bir problem Batı feminist eleştiri geleneği kadar bu topraklarda ve dilde kadın-oluş'un ne anlama geldiğine ilişkin bir araştırmayı da doğrudan ilgilendiriyor. Zira modern bir "kurum" olarak edebiyat, -poiesis- şiir'den farklı olarak- dilin nedensel bir işlevi olduğu düşüncesiyle temellenir, modern edebiyat kanonu da İncil'in yerine geçerek iktidarı ve otoriteyi devralır. Ve tam da bu yüzden "dil"i politik bir çözümlemede cinsiyetin "kurucu" unsuru olarak yani nedensel olarak düşünmek, zaten cinsiyetçi söylemin kaynağı olan metafiziğin farklı bir şekilde yeniden üretilmesine hizmet edebilir. O halde soru şudur: eşitsizliğin kaynağı olan bir cinsiyetçi söylemi hep farklı şekillerde yeniden üretmesi muhtemel bir metafizikten kurtulmak mümkün mü? Bu soruya cevap arayabilmek için öncelikle, ima ettiğimiz politika, metafizik, edebiyat ve cinsiyetçi söylem ilişkilerine açıklık getirmemiz gerekir.

meşhur eserinin de ismidir- Aristoteles mantığına karşıt bir şekilde konumlanacak şekilde de anlaşılabilir.

7 Burada konu edeceğimiz tasavvuf şiiri ve yazını örnekleri, ne form ne de gelenek olarak idealleştirilmeden, yahut geçmişe bir güzelleme olmaksızın dil-içre bir farkın imkânı olarak düşünülmüştür.

Metafizik –öncelikle Greklerle başlatılabilecek Batı düşünce-sinde kazandığı anlamla– insanın bilmesinin neyi kapsadığına ilişkin ilk nedenleri içeren, “her bir şeyi tek bir şey olarak” kavrama girişimindeki bilimdir. Burada kastedilen ve amaçlanan “bir-lik”, Varlığı bütün olarak kavrama iddiasına karşılık gelir. Bunu anlayabilmek ve açıklayabilmek için “polis” kelimesine geri dönmemiz gerekiyor. Zira felsefe, öncelikle “şehir”de ve şehirle birlikte, bu yüzden de diyalektik bir tarzda ortaya çıkmıştır: “görüşlerin ve yorumların çokluğu” olarak şehir’de. Belki de bu nedenle Platon, felsefenin kurucu jestini *Politeia*’da yani şehir-devlette siyasal ilkenin de temeli olarak koyar. Bu kurucu jest, Platon’un *Devlet*’inde açıkça görüleceği gibi, öncelikle ve acilen “şairlerin ve sanatçıların kapı dışarı edilmesidir.” Platon’a göre felsefe, ancak, şiirin kendini “hakikat-miş” gibi gösteren yıkıcı gücünü sınırları dışında bıraktığı sürece şehrin, medeniyetin kurulabileceği “saf, dile ve duyumsananlara bulaşmamış hakikat”i ortaya çıkararak yönetimi/politikayı *filozof-kral* ile gerçekleştirebilir.

Şairin/sanatçının dille ilişkisi şiirsel ifadelerinin bir kavramlar veya önermeler dizgesi haline getirilemeyeceğini gösterir. Her bir şiir “cümlesi”, kendi başına bir dünyadır, biriciktir, bir önerme değil “açığa çıkış”tır – ki Heidegger’in tanıklığı ile “logos” gibi “poiesis”in anlamının da zaten bu “açığa çıkma”yı işaretlediğini biliyoruz. Ancak aklın dilde yürüyebilmesi için dilin “temsil”i yani sadece düşüncelerin temsili olmayı kabullenmiş olması gerekir. Platon, şairlerin bu “çoklu” ve “fark-içre” diliyle “birlik”e ulaşamayacağını ve bu anlamda bir “teklik politika”sının mümkün olmayacağını görmüş olmalıdır.

Aristoteles ise o kadar korkmaz şiirden, çünkü ona göre “şiirin hakikatle hiçbir ilgisi yoktur”,⁸ şiir daha çok *katharsis* yoluyla ahlaki kötülüklerimizden arınabileceğimiz bir araçtır. Şiir, Aristoteles’le yeniden “şehre” çağrılır ama bu defa da felsefenin ve politikanın, ahlakın hizmetinde olacak şekilde. Bu noktada yine Heidegger’le birlikte söyleyebiliriz ki hakikat, “açığa çıkma ancak bir taraftan da gizlenme” anlamından uzaklaştırılarak –akıl ve varlık arasında var-olduğu düşünülen paralellikle– akıl yürütmenin ve önerme-

8 Bu yorum için bkz. Alain Badiou, *Başka Bir Estetik*, Metis Yay., İstanbul, 2010.

lerin doğruluğu anlamı kazanır. Bu doğruluk, varlığın bilgi olarak "apaçık" bir sahnede temasıdır: *theoria*. Metafizik, mantık ve dil ilişkisi de böylece anlaşılabilir hale geliyor. Metafizik –her biçiminde– birlikli bir kavram türetme ve kavramlar-arası sonuç çıkarma yöntemi içerir. Böylece mantık, Aristoteles’le başlayan ve sonrasında Müslüman ve Hristiyan teologlarla geliştirilen biçimiyle, felsefenin ilk ve temel dalı olarak, her metafizik için geçerli olabilecek kavramlaştırma ve sonuç çıkarma yöntemlerinin kurallarını geliştirir. Metafizik, mantık ve dilin mantıkileştirilmesi yani gramerlerin oluşturulması yoluyla çoklu söylemleri "aynı"laştırarak kontrol altına alır.

Dilin bu türden bir "politika" için hakikat zemini tesis etmesi de öncelikle "gramer"lerin oluşturulması ile alakalıdır. Gramer, "kullanım"ın kurallarını kayıt altına alarak bu kullanımdan sapmaları da yine kurallar altında muhafaza etmeye çalışır ve "belirli" bir dilin "nedensel" boyutunu ön plana çıkararak onun düşünceyle ilgisini kurar. Bu nedenle "düşünmenin kuralları yahut aleti" olarak "mantık" ve "gramer" her zaman birbiriyle alakalı olagelmıştır. Çok sonraları Nietzsche’nin dikkat çektiği gibi zaman, varoluş ve dilin kökenini Tanrı’yla ilişkilendiren nedensel temellendirmeye dayalı kozmolojinin de kökeni budur. Mutlak özne ve yetki olarak Metafiziğin Tanrı’sı –aynı zamanda erkek söylemi olarak– bütün cümlelerdeki öznenin gramatik temelini muhafaza etmeyi gerekli kılar.

Tekrar Aristoteles’e dönersek, aslında kendisinden sonra, şârihleri tarafından *Organon*’a yani Mantığa dahil edilen *Poetika*’sı etrafında oluşan gelenek ile şiire –dil çok-lu zuhuru yerine– felsefenin ve dolayısıyla da metafiziğin gözetiminde ahlak için nasıl "yararlı" olabileceğinin tarihini görürüz. Bu geleneğin Müslüman filozoflar tarafından "faziletli şehir/yönetim" –el-Medinetül-Fâzıla– merkezinde kurulan metafizikle güçlenerek sonrasında tekrar Batı’ya aktarıldığını vurgulamak gerekir. Nitekim "İslam Düşüncesi" başlığı altında yer alan ve kendi aralarındaki tüm çekişmelere rağmen teoloji/kelam ve felsefe geleneğini birleştiren ve sufilere karşı konumlandırıran da bu metafiziktir.

Bu hikâyenin İslam düşünce tarihindeki seyri, bize İslam felsefesi tarihine başka bir şekilde bakmanın yolunu da açıyor. Platon’un

ideal devletini, *el-Medinetü'l-Fâzıla* yani “faziletli şehir” olarak yeniden kurmaya çalışan Fârâbî, bu şehrin yönetimini “Faal Akıl’la ittisal” şartına bağlayarak filozof yahut peygamber’e ait kılar. Farklı eserlerindeki çeşitli yorumlara açık ifadelerine rağmen Fârâbî, hakikati elde etme konusundaki farkından ve üstünlüğünden dolayı faziletli şehrin yönetimini *filozof krala* vermeye daha istekli görünmektedir. Çünkü dinin dili, avamın anlayabileceği şekilde semboliktir ve gündelik dile, dünyaya bulaşmıştır ve saf hakikatleri taşıyabilecek kudrette değildir.⁹ İbn-i Sina ise “şehir” de kaçınılmaz olan görüş farklılıklarını çözecek dilin, dinin, dolayısıyla da peygamberin dili olduğunu söyler. Ancak İbn Sînâ’nın çözümü, felsefe kadar din ve şehir arasında gördüğü siyasi ilişki nedeniyle Platoniktir ve şehrin yönetimini mümkün kılan din dilinin dayandığı “ortak anlama” ve remzî karakter, Fârâbî’de olduğu gibi halen felsefenin hakikati doğrudan kavrama iddiasındaki kavramsal dilinden daha alt bir seviyede bulunur.

Fârâbî ve İbn Sînâ, şairleri ve sanatçıları şehirden atmak konusunda Platon kadar kararlı ve keskin değildirler. Onlar daha çok “din dili” ve “şiir dili” arasında kurdukları analogiyle, şiirin “düşünceyle” ve hakikatle olan bağıını keserek şiiri yararın konusu haline getirirler. Burada ortaya çıkan paradoks şudur: felsefeyi şehrin, topluluğun kendine içkin soyut hakikatini ortaya çıkarması ve uygulamasında kurucu olarak tespit etmek, tıpkı Platon’da olduğu gibi felsefe ve politikayı her zaman birlikte düşünmeyi gerektirir. Meşşai filozofların en önemli meselelerinden biri olan “din ve felsefe”yi uzlaştırma çabaları, bu nedenle hem felsefeyi hem de dini öncelikle –Platoncu anlamda– “politik” karakterli görmelelerinden dolayıdır. Ancak tam da bu durum, onların İslam düşüncesi tarihinden “felsefe olarak” sürülmelerinin önemli sebeplerinden birini oluşturur.

Müslüman “filozoflar ve şehir” ilişkisinin İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd’deki karşılıklarını incelemek şimdilik konumuz dışında kalıyor. Zira onlar Anadolu’ya ve Türkçeye ulaşmayan, ilişkiye giremeyen bir alanda yer alıyorlar. Ancak özellikle İbn

9 Fârâbî, *Âraü Ehli'l-Medîneti'l-Fadıla ve Mutedâddatiha*, thk. Ali Bu Mulhim, Beyrut, 1995.

Bâcce ve İbn Tufeyl'in ileri sürdüğü, hakikati ancak şehrin dışında bulan "yalnız düşünür/filozof"ları, tıpkı bizim yüzyılımızın önemli siyaset filozoflarından biri olan Leo Strauss'un "mağaranın dışına çıkan ve davet eden" filozof tiplemesine paralel bir şekilde, siyasetle-şehirle daha da karmaşık bir ilişki öngörürler. Bu tipler ve fikirler, yine ve ancak şehre sunulabilirler, şehirde anlaşılabilirler. Zira ilişki, daha en başından mağaranın/şehrin içi veya dışı olarak "kurulmuştur" aslında. Katı bir Aristotelesçi olan İbn Rüşd'ün de Platon'un sadece *Devlet*'i ile ilgilenmesi, hatta siyaset felsefesinde Platoncu olması manidardır.

Şiir ise, bütün bu siyaset-felsefe-din ilişkisinde kendine biçilen rolü hiç de kabullenmeden başka ve bütünyle özgür bir yol bulur kendine: tasavvuf. Tasavvuf ve şiir ilişkisi, hem Müslüman filozofların poetikalarına hem de İslam düşüncesinin ilk zamanlarından beri hakim olan Arap dili, kelam/teoloji ve fıkıh eksenli diğer poetik anlayıştaki "sözellik", "bedevilik" ilkesine karşıt bir şekilde gelişir. Söz konusu metinler, "yazılı" olmalarından ve yeni bir düşünme biçimini öngören anlatı tarzlarından dolayı yeni bir şiir dilinin olduğu kadar, "şehirde ve şehirli bir şiir" in de önünü açarlar. Ancak bu şehir felâsifenin ve teologların "şehir"i değildir. Sufiyane şiir ne filozof ne de fakih tarafından kurulamayacak yeni bir "şehir" in, "politika"nın da kalbidir¹⁰ artık: filozof tarafından tayin edilen kavramsal hakikat ile değil, "aşk" ile bir arada bulunabilen, bulunabilecek "farkların" topluluğu olarak. Tasavvuf, felsefenin aksine dilden, duyumsanabilir olandan, maddeden yani sanattan korkmaz; daha çok maddeyi maddeden etmekten korkar. Çünkü tasavvufta dil, suret, madde, her zaman "bir şeyin" suretidir ve tasavvufi şiir, daima yeniden zuhur eden gerçekliğe paralel daimi bir hareket gibidir.

Girişte işaret ettiğimiz gibi tasavvufun İbn Arabi, Mevlana, Ahmed Yesevi ile bu topraklardaki medeniyetinin en önemli unsuru tekrar etmeye gerek yok. Ve bu durumda –günümüzde muhafazakâr düşüncelerin ideolojikleştirdiği anlamlara direne-

10 Şehir-kalp ilişkisi, İbn Arabi, Mevlana, Hacı Bayram Veli, Yunus Emre, Niyâzî-i Mîsrî, Şeyh Galib ve başka sufi-şairlerle örneklenebileceği gibi, özellikle de Hacı Bayram-ı Veli'nin ilahisi üzerine bu konuda yapılmış pek çok şerh bulunmaktadır.

rek- Anadolu'daki diller içinde gelişen şehrin, medeniyetin şiirle, şiir-içre dille, duyumsanabilir olanla, taşla, mimariyle, sesle, musikiyle burada ve dünyada olanla, yani sanatla "imar" ettiklerini yeniden hatırlamak gerek. Ancak son iki yüzyıl, krize giren modern düşüncenin aslında kurucularından olan Hıristiyanlığın ve din faktörünün yeniden gündeme gelmesiyle birçok yeni teolojinin önünü açtı. Modernliğin krize girdiği bir zamanda modernlikle yüzleşen Osmanlı ise, kendini içinde bulduğu açmazı problematize etmeden veya edemeden, Müslüman filozofları şehirden/medeniyetten kovduğu noktada, yani siyasette çözüm bulduğunu düşünen modern bir teolojiyle karşılaştı: İslamcılık.

İslamcılık, Müslüman filozofların medeniyetin kurucusu ve yönetiminde öngördükleri siyasal din/İslam fikrini, bu defa felsefeyi dışarıda bırakacak ve şiiri de siyasetin hizmetine verecek şekilde yeniden düzenledi. İslam'ın din ve devlet arasında neredeyse bire bir bir ilişki kurduğunu öngören bu düşünce, İslam'ı "yasa", şehri/medeniyeti de sınırları "fıkıh" ile çizilmiş bir gramerden ibaret gördü, insanları bir arada tutan "aşk"ı ve dili çözdü. Yenilik arayışlarında "eski" şiirden vazgeçerek bir "tehzibü'l-ahlak/ahlakı güzelleştirme" olarak gördükleri "roman"a yönelen Tanzimat edebiyat hareketleri¹¹ de metafiziğin şiire biçtiği görevi tekrar devralmış oldular böylece.

Tanzimat edebiyatının bir tarafıyla tasavvufu birlikte oluşan şiir geleneğinin üzerini örterek daha önceki dönemin metafiziğine ve ahlakına bağlanması ve bir tarafıyla da modern Batı edebiyatına öykünerek başka bir yolla yeniden metafiziği, grameri, hâkim cinsiyetçi söylemleri üreten bir aygıt dönüşmesinin tarihi, özellikle de kadınları eğitmek ve "ahlaklarını güzelleştirme" örnekleri açısından incelenmelidir.

Ancak bu noktada en başta dile getirdiğimiz iddialardan birine daha açıklık getirmemiz gerekiyor: modern edebiyatın kuruluşu ile dilin nedensellik işlevinin fark edilmesi ve bu defa da metafiziğin başka bir yolla, yani dil yoluyla yeniden üretilmesi iddiasına.

11 "Tehzibü'l-Ahlak" kavramının bir roman "kuramı" olarak kullanılması için bkz. Ahmet Emre Polat, *İlk Dönem Türk Romanında Ahlak*, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2011.

TEMSİLDEN NEDENSELLİĞE, YENİ GRAMERLER

Bütün biçimlerinde metafiziğin dile yüklediği "temsil/representati-on" işlevinden olacak, 20. yy.'ın başlarına kadar düşüncelerin aktarılmasında dilin zayıf¹² ama elverişli bir "araç" olduğundan kuşku duyulmaz. Ancak bu yüzyılda adeta kelimelerle varlık arasındaki güven yahut düşünce ve dil arasındaki ilişki bozulur ve düşünceleri anlatmak için kullandığı zannedilen dilin ve dilsel unsurların aslında deneyimin tabiatını şekillendiren şey olduğu anlaşılır. Dile ve anlatılara ilişkin bu kavrayış, Heidegger yoluyla Kıta Avrupa düşüncesinde dil ve varlık ilişkisinin temsil-dışı imkânlarına ve fenomenoloji yoluyla "başka"nın/ötekinin indirgenemezliğine yönelirken analitik düşünce daha çok dilin nedensel ya da tesis edici rolüne dikkat kesilir. Ancak çağdaş analitik düşüncenin –her ne kadar metafiziğin elenmesine vurgu yapsa da– nesnelliği bu defa da dilde kurmaya çalışarak "maddeci" diyebileceğimiz bir metafizik ve teolojiye kapı açmış olabileceğine dikkat etmek gerekir.

Dile ilişkin bu krizin kökenleri şüphesiz öncelikle Kant'ta aranmalıdır. Kant'ta açıkça dile ilişkin bir soruşturma görmememize rağmen onun formel ontolojiye ve metafiziğe yönelttiği eleştiri, dili olduğu kadar Batı sanatını ve Aristoteles-Hristiyan kaynaklı sanat felsefesini var eden düşünceyi de temelinden sarsar. O zamana kadar bu düşünceyi belirlemiş olan formel ontolojinin öncelikli kuralları akıl ve varlık için paralel kabul edilen "özdeşlik" ve nedensellik yasalarıdır. İnsan, özdeşlikleri nedensellikle birlikte kavrar. Ayrıca nedensellik ilkesi özdeşlik ilkesinin gerçekliğe uygulanmasıdır ve aklın özdeşleştirme eğilimi tüm bilgiyi ve deneyimi önceler mahiyettedir. Özdeşlik, "kendinde şey"in/öz'ün ancak benzeşimle ve temsil yoluyla ilişki kurmasına izin verir, bilgi, dil ve sanat bu nedenle şey'i takip eder.

Kant'la birlikte ve ondan sonra ise özün benzeşim yoluyla bilgi veya taklidin konusu olabileceğine dair kabul, problemlili hale gelir ve temsil, temsil edilen şeyden ayrılır. İşte Romantizmin olduğu kadar modern anlamda sanat ve edebiyatın imkânı da burada ortaya çıkacaktır. Romantikler, özellikle de –daha sonraları Benjamin'in

12 Platon'un "Yedinci Mektubu"ndaki "logos'un zayıflığı".

yeniden keşfedeceği Ortaçağ'a ait kabul edilen anlatı biçimini yani "alegori"yi küçümseyerek "sembolizmi" yüceltirler. Bu yorumdaki sembolizm ise, bu defa da özne/yaratıcı sanatçı/dahi vs. kılıklarında Aristotelesçi dört neden'den fail neden üzerine kurulacak yeni bir dil, anlatı biçimi oluşturur.¹³ Ancak Kant'tan sonra dile ilişkin kavrayışın birçok yolla sorgulanır hale gelmesi bizzat metafiziğin yıkımına ilişkin düşünceleri de harekete geçirmiştir bir kere. Bunların elbette en etkilileri Nietzsche'nin dilin nedensel işlevini gündeme getirmesi ve diğeri de gelişen dilbilim çalışmalarına paralel ilerleyen modern edebiyat eleştirisidir.¹⁴

Nietzsche'nin dil eleştirisi, filoloji ve klasik diller alanındaki uzmanlığına dayanmaktadır ve bu yolla Nietzsche Hint, Yunan ve Alman felsefe gelenekleri arasında kökensel bir akrabalığın izini sürerek bu felsefi geleneklerin "benzer dilsel işlevlerin bilinçdışı hâkimiyeti ve rehberliğinde" kurulduğunu iddia eder.¹⁵ Nietzsche'nin bahsettiği söz konusu rehberlik, Platon ve Aristoteles'den itibaren çoğunlukla dilin hakikati kasten tahrif etme ve insanları "safсата" yoluyla baskı altına alma doğrultusunda nasıl kullanıldığının araştırılmasına rağmen, "kavramların icadının ve gramer kurallarının daha temel bir biçimde hakikati tahrif edişi ve ahlaktan bağımsız bir manada" yalan söyleşiyle ilgilenilmemesiyle ilgilidir. Nietzsche'ye göre, düşünme ve var-olma biçimleri yaratan dil, aynı zamanda -felsefi ve teolojik düşünme yoluyla- deneyim addettiğimiz şeyleri daraltarak ve tahrif ederek "yalanlar" söyler.

Nietzsche bir kavram eleştirisine paralel olarak kelimelerin kökeninin matafora dayalı oluşuna karşın kavramların deneyime dayanan kökleri koparmasının, dilde tam hakikat imkânını ortadan kaldırmasına odaklanır: "Hakikat daha ziyade bir metafor ve insanbiçimcilikler çokluğudur. Kısacası şiirsel ve retorik bakımdan yoğunlaştırılmış, aktarılmış ve süslenmiş, uzun süre kullanıldıktan sonra ise, insanlara sabit, kanonik ve bağlayıcı görünen bir insan

13 Nedensellik ve sanat ilişkisinin eleştirisi için bkz. M. Heidegger, *The Question Concerning Technology*, 1954.

14 Dilbilim çalışmalarının edebiyat eleştirisini güçlendirmesiyle ilgili olarak bkz. Edward W. Said, *Beginnings: Intention and Method*, Columbia U.P., New York, 1985.

15 F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, New York 1966; *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Say yay. İstanbul, 2003, 20. bölüm

ilişkileri toplamıdır. Hakikatler, yanılısama olduğunu unuttuğumuz yanılısamalardır."¹⁶ O halde dil, dünyayı "temsil etmez", daha ziyade ona ilişkin deneyimlerimizi anlatır.

Nietzsche'nin dil eleştirisinin keşfettiği "nedenselliğin" günümüzdeki birçok edebiyat eleştirisi kadar feminist eleştiriyi de güçlendirdiğini tekrar etmeye gerek yok. Ancak en başta işaret ettiğimiz sorun işte tam da bu noktada ortaya çıkıyor. Zira bu, kadın söylemini, dilini yeni bir özcü-nedensel metafizik/mantık yahut gramer üretmek üzere kullanmak anlamına gelebilir. Bu nedenle Nietzsche eleştirisini "arkitektonik" bir faaliyet için adeta "uçuruma temel atma"ya dönüştürmek yerine, "ontolojik fark" ile düşünmek gerekiyor. Yani günümüz düşüncesinin, başka ötekiliklerle olduğu kadar cinsiyetçi söylemlerle de mücadele ederken bu mücadelenin "yeni bir inşaat faaliyetine" dönüşme tehlikesini görmesi gerekir. Belki de "Hakikat"ın bir temel'de inşa ve "teşhir" edilen sahne-bina-şehir-de, sahne-bina-şehir-le değil ancak bir "harabe"de deneyimlenebileceğini kabul ederek.¹⁷

Dile ilişkin bu anlayışın anlatı biçimlerini ve bu biçimleri düzenleyen kanonları da dikkate alması gereklidir. Edward Said'in işaret ettiği gibi on dokuzuncu yüzyılın başlarında başlayan modern batı filolojisi, dil ve dilin ilahi kökenleri hakkındaki yaygın fikirleri gözden geçirme işini üstlenir. Bu gözden geçirme, ilk olarak ilk dilin hangisi olduğunu belirlemeye çalışmış, sonra da bunu beceremeyince, dili özgül koşullara indirgemıştır. Yani, dil gruplarına, tarihsel ve ırksal teorilere, coğrafi ve antropolojik tezlere. Said ayrıca, "yüksek eleştiri"nin ve Avrupa'ya ait akademik bir disiplin olarak Şarkiyatçılığın ikiz kökenlerini de açığa çıkarır. Onun açıklaması kendi ifadesiyle "metinlerin hayatını güç ya da çatışma içermeyen hoş ve ideal bir hayat olarak görme yanılığı" hakkında ya da Ricoeur'ün yaptığı gibi fiili konuşma içindeki söylemsel ilişkileri, dinleyici ile konuşmacı arasındaki bir eşitlik ilişkisi olarak görme yanılığı hakkında konuşabilmek içindir.

16 F. Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense", *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's* içinde, 1979.

17 Harabe metaforu için bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, *Mühürlenmiş Zamanın İzinde: Sinema ve Tarih*. Kelime ayrıca "harabât" çoğulu ile -meyhane anlamında- tasavvuf literatüründe oldukça geniş ve uzun bir tarihe sahiptir.

Said'in açıklamaları böylece "öteki"nin –ki bu örnekteki "şark" yerine rahatça "kadın"ı da koyabiliriz– hâkim gramer ve anlatılarla nasıl önce "üretildiğini" sonra da "yönetildiğini" gözler önüne serer. Zaten başka araştırmacıların dikkat çektiği üzere, Batı'da modern bir kurum olarak "edebiyat eleştirisi"nin Kitab-ı Mukaddes'in kanonik değerini yitirmesinden sonra ortaya çıkması tesadüfi değildir. Bu noktada gelişen modernlik, ulusal diller, ulus devlet ve edebiyat ilişkilerine ilişkin ayrıntılara girmeyeceğiz. Ancak modern edebiyat kanonu ile Tevrat ve İncil arasında birçok çarpıcı paralellik vardır. Bunların yapılanış tarzları ve işlevleri birbirine benzer. Edebiyat Kanonunun kökeni İncil olmasa da bu kanon onun kalıbına göre biçimlendirilmiştir. Bir kanona ait metin onun hükmünü kabul edenler üzerinde iktidar sahibi olur ve edebiyat kanonu Kitab-ı Mukaddes gibi işlev görür.¹⁸ Burada yeniden Nietzsche'yi hatırlamamız gerekiyor: "Gramere inandığımız sürece Tanrı'dan kurtulacağımız yok."¹⁹

HİSÂR-I KALBİN DİLİ: "ŞÂR DEDİKLERİ GÖNÜLDÜR / NE ÂLİMDÜR NE CÂHİLDÜR"

Bu yazı en başta, "kuş dili" ne kulak verme isteğini dile getirmişti, ancak diğer metafora dönersek öyle görünüyor ki 'şiir kirpi'sini bekleyen tehlikeleri anlatmak yolumuzu hayli uzattı. Yine de şiir her zaman ve bir şekilde "tehlikede olmak"tan başka bir şey değilse –ve zaten "hakikat" onu her "açma" çabasında ya dertop olup ya da dikenlerini çıkaracaksa– bu toprakların dilindeki şiirle yola çıkmaktan başka bir çaremiz yok. Bu nedenle de daha evvel seyrine ve anlatı biçimine dair iddialarda bulunduğumuz sufi şiirden bir örnekle devam etmeliyiz. Her ne kadar bu noktada artık tüm

18 Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 1998, s. 83, 89, 98.

19 Burada ileri sürülen eleştirilerle birlikte tasavvuf şiiri içinden fark ve kadın-oluşun imkânına yol aramak, tasavvufu da metafizik içinde kabul eden bir bakışa tuhaf görünecektir. Ancak sufilerin Hakk'ı ile felsefenin kavramsal Tanrı'sının veya negatif Teolojinin "Bir"inin aynı şey olduğunu zannetmek kadar İlahi İsimler'in tek bir kavrama, "Tanrı" kavramına indirgenebileceğini düşünmek de yine metafizik-içre bir problemidir.

örneklemeler yukarıda andığımız "harabe"ye ilişkin olacağından şiiri şiir dışından konuşmaya çalışmak beyhude bir çaba yahut baştan beri kaçınmaya çalıştığımız bir çeşit metafiziğin cazibesine kapılmak olarak görülebilirse de "kuş dili"nin kelimelerinden biri olan yorumun "işaret"²⁰ olma gayreti mazur görülebilir.

Örnek olarak bu şiirin son büyük eseri kabul edilen *Hüsnü Aşk*'i anlamaya çalışacağız. Yani çok uzun bir süre Türk Edebiyat tarihçilerinin "Divan şiirinden yeni edebiyata geçişi neden gerçekleştirmedir" sorusunu yönelttiği Şeyh Galib'in mesnevisini. Soruya verilen cevaplar, bu yazının problemleriyle aynı noktada dögümle- niyor. Zira, örneğin, bu soruya cevap olarak Fuad Köprülü gibi düşünürler, yaşadığı döneme ilişkin birtakım sosyolojik mazeretlerle onu mazur kılmaya çabalarken Fahir İz gibi bazıları onu mahkûm ederler. Ancak her iki taraf da, yapılması gerekenin yeni edebiyata ve batılı tarzda yazmaya geçiş fikri olmasından dolayı sorunun yönünün yanlış olabileceğini gözden kaçırır. Hatta bu sorunun kendisinin, "karşılaştırmalı edebiyat" denilen kurumun, "batılı ve evrensellik" iddiasında temellenen hayali birlik hevesinden neşet ettiği de görülmez. Ancak bu birlik fikri, "öteki"lerin farklılığının imkânını reddetmekle kalmayarak, kendi tasarımlarına uyumu talep eden, "taşralı ve meselelerini evrenselleştiremeyenleri" dışlayan majör edebiyat düşüncesine hizmet eder: "Homeros'tan on dokuzuncu yüzyıla kadar, Avrupa dışında hiçbir yerden büyük edebiyat çıkmamıştır!"²¹

Örnek olarak Şeyh Galib'in mesnevisini seçmemizin sebebi- ni hemen sonrasındaki "edebiyat"ın ideologlarından olan Namık Kemal ile ortak olan "özgünlük yanlısı" tutumları açısından da düşünebiliriz. Victoria Holbrook'un özenle tespit ettiği gibi, ikisi de Farsça kaynaklı modellerin taklidini küçümsediler, ikisi de retoriği/hitabeti eleştirdiler, ikisi de kendilerini gerçeklikten yalı- tılmış bir metinsel ortama yerleştiren şairlere cephe aldılar. Ancak Galib için gerçeklik, ontolojik olarak önceliği olan, keşfedilmesi gereken bir şeydi. Oysa Namık Kemal ve yenilikçiler için ger- çeklik, halihazırda ortada olan ve sadece "kaydedilmesi" gereken

20 "İşaret" kavramı ve "işâri tefsir" tabiri için bkz. Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, Ankara, 1974.

21 Gregory Jusdanis, *age.*, s. 23.

bir şeydi.”²² Yani Galib’in meselesi ontolojik, Kemal’ininkin ise epistemolojik olduğunu söylemek mümkün görünüyor. Galib’in anlatısı bu yüzden farklılıkların dilini anlayabilmek için pek çok imkânı da barındırıyor içinde.

Tanzimat öncesi sufiyâne şiirin her biçiminde, –ister tekke isterse divan edebiyatı olarak adlandırılan tarzlara ait olsunlar– onları metafiziğin emrine verecek türden bir edebiyat eleştirisi söz konusu olmamıştır. Bu durum sadece Anadolu’daki değil, başlangıcından itibaren şiirle iç içe gelişen tasavvuf geleneği için de geçerlidir ve bu haliyle İslam düşüncesi tarihindeki diğer şiir türleri arasında sınıflandırılmaya direnç gösterirler. Örneğin Arapça belagat, “Arapça gramer ilmi”nden sonra ve onunla birlikte gelişen ilk “İslami ilim”lerden biridir ve hatta “İslami ilim” tabirini meşrulaştıran zemindir. Öyle ki Aristoteles’in *Organon*’u Arapça’ya çevrildikten sonra “mantıkçılar ve gramerciler” arasında çıkan meşhur tartışmaların²³ gösterdiği gibi, “mantık denilen ilmin sadece Grekçe’nin grameri olabileceği” düşünölmüştür. Bu Arapça gramer merkezli hâkimiyetin Aristoteles mantığını içselleştirerek geliştiren Fârâbî ve İbn-i Sina ile değil yine bir teolog tarafından –Gazzâlî- yıkılması da ilginçtir.

Fârâbî ve İbn-i Sina tarafından Aristoteles şârihlerinin mantığa dahil ettiği şekliyle devralınan poetikanın da varolan şiir örneklerine zaten “uygunsuz” olduğu bizzat İbn Rüşd’ün Aristoteles’in *Poetika*’sına yazdığı şerhde de dile getirilir. Öte yandan, girişte vurguladığımız gibi, tasavvuf, İslam düşüncesi içindeki metafizik ve teolojik alanların aksine şiirin düşünceyle olan bağıını farklı biçimde kurar, ancak “techne” olarak değil “praksis” olarak. Bu bağ, hem şiirsel ibarelerin yorumlandığı şerhlerde hem de bireysel tecrübenin şiir olarak tezahür etmesinde Şeyh Galib’e kadar izlenebilir.

İşte, *Hüsnu Aşk* ile fiilen sona eren, modern edebiyat teorileriyle “tür” olarak adlandırdığımız “mesnevi”leri de ancak bu formsuzluk/yapısal olmayan şekilde anlarsak yol almaya başlayabiliriz.

22 Victoria R.Holbrook, *The Unreadable Shores of Love, Turkish Modernity and Mystic Romance*, Austin, 1994. Tercümesi için bkz. *Aşkın Okunmaz Kıyıları, Türk Modernitesi ve Mistik Romans*, çev. Ekol Köroğlu & Engin Kılıç, İstanbul, 2014 (5. Baskı).

23 Bu konuda bkz. Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul, 2009, Zeynep Gemuhluoğlu, *Din Dili ve Sanat*, İstanbul, 2013.

Sadece yazılmaları değil, okunmalarında da aynı sonuca götürür. Dramatik bir nedenselliğe bağlı olarak kurgulanmadıkları için "hikâye hep devam etmektedir", başı ve sonu yoktur, herhangi bir beyitten başlayarak –ki "beyt" ev demektir ve kendi içinde bütün bir meskendir– yahut gelenekte olduğu gibi "tefe'ül yaparak" metnin size kendisini açmasını beklersiniz. Bu nedenle zaten bir "yapı" olmayan *Hüsnü Aşk*'ı yapısal unsurlarına ayırmak mümkün değil. Onu anlamamanın en iyi yolu –Batı düşüncesi içinden– Benjamin'in "diyalektik imge"sinden, yani alegoriden geçiyor gibi. Ancak alegori kavramını Holbrook'un *Hüsnü Aşk*'ı okuma biçiminden²⁴ farklı bir şekilde ele aldığımızı ve diyalektik imge'nin de alegorinin de "kuş dili"nin bir tercümesi olmadığıнын altını çizerek, benzerliklerin birini diğerine indirgemek için değil, farklılıkları açığa çıkarmak için vurgulandığını bilerek. Burada metnin kelimelerinden biriyle devam etmek uygun görünüyör: "mazmun."

Hüsnü Aşk'ı dahil olduğu gelenekten –"miri malı" dediği-devraldığı ancak "yeni" bir şekilde söylediğini de iddia ettiği "mazmun"larla anlamaya çalışırken yazının sınırları gereği bütün kelimeleri incelememiz mümkün değil. Bu nedenle ancak Hüsn –güzellik–, Aşk, Sühan –söz/şiir–, İsmet, Molla Cünûn, Hayret, Gayret, Zâtû's-Süver –biçimler kalesi– ve Hisâr-ı Kalp –kalp şehri, ülkesi– arasındaki ilişkileri esas alacağız. Ancak mesnevinin ana unsurları ve kahramanları olan bu ilişkilerden önce "mazmun" ve "mesnevi" mefhumlarına açıklık getirmeliyiz. Kelimenin kökü "örtülü olan, göze görünmeyen, hamile devenin karnındaki cinsiyeti bilinmeyen yavru" anlamlarında olmasına rağmen uzun süre, özellikle de Gibb gibi şarkiyatçıların yorumlarının etkisiyle, Türk Edebiyatı araştırmalarında divan edebiyatında "klişe" karşılıkları olduğu kabul edilen birçok şiirsel ibare için kullanılması yaygınlaşmış talihsiz bir terimdir.²⁵ Esasen Osmanlıca'da da yaygınlık kazanmış bir Arap atasözündeki "mana şâirin batnında/karnın-

²⁴ Holbrook, *age*.

²⁵ Son zamanlarda bu anlayışı değiştirmek üzere adım atıldığını, bazı çalışmalar yapıldığını da söylemeliyiz. Bunlara örnek olarak bkz. Mine Mengi, "Bikr-i ma'nâ", *Dergah*, S.1; M. Mengi, "Mamûn Üzerine Düşünceler", *Dergah*, S. 34; İskender Pala, "Mamûnun Mazmûnu", *Dergah*, S. 35; Şahin Uçar, "Ma'nâ ve Mazmûn" *Varlığın Anlamı* içinde, İstanbul, 2010.

dadır" ifadesine paralel bir şekilde anlamın her zaman bütünüyle açığa çıkmayacağına, gizli kalacağına işaret eder. Gerçi Mu'tezilî dâimiler kadar modern araştırmacılar da bu sözü "şâirin niyeti" ile anlamaya çalışsalar da Gazzâlî'den başlamak üzere bütün tasavvuf yazınında, şiirin çoklu ve okuyucu/dinleyicinin durumuna göre anlam kazanması olarak yorumlanır ve uygulanır.²⁶

Bu yorum farklılığının temelinde diğer disiplinlerde ve Meşşâî filozoflarda, şiirin yanıltıcı ve "bir çeşit yalan" olduğu kabulü bulunmaktadır. Oysa Galib'in de mensup olduğu sufilerle göre bu yanıltma gibi görünen şey, şiirin aldatıcı duygulara dayanmasından değil, belirli bir sistem içerisine alınması mümkün olmayan bir yolla düşünmesinden dolayıdır. Bu şiir, epistemolojik sistemlerin eksikliğini ve külli bilgi sunmadaki güçlerini sorgulayarak onları aciz bırakır. Yine tasavvufi tecrübede ve pratikte, temsilin ve istiarenin, "mazmun" kelimesinin modern çalışmalarda iddia edildiği gibi apaçık belirli bir anlamı, geçmişi yoktur. Temsil, sufilerde –representation anlamında– kıyastan doğan bir benzetme değildir. Aksine, hayal²⁷ üzerinden gayb ve şehadet aleminde olan iki şeyi birleştiren ve daima "yöntemi" önceleyen ontolojidir.

Bu şekilde söylenen veya yazılan bir şiirin belli bir formu, biçimi olmadığı gibi belirlenmiş anlamlara indirgenmesi de mümkün değildir. Çünkü onun şekli, daima "bir şeyin" şeklidir ve tezahürler tekrar etmez. O, geçmişi olmayan yahut geçmişi hep yeniden üreten sürekli bir başlangıç gibi her kişinin tecrübesinde yeni anlamlar kazanır.²⁸ Belki de bu nedenle sufiler, şiirde olduğu gibi, Kuran yorumunda da belirli bir yöntemi önermezler. Onlara göre yorum "yaptığımız" bir şey değil, "olduğumuz" bir şeydir. Hatta "nasıl yorumluyorsak öyle varız" demektir ve nasıl varsak öyle yorumluyoruz. Ancak bu durum yorumun zamansallığını göstermekle beraber yorumun zamansallığı onun öznel olması anlamına gelmez.

26 Bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, *İrfanî Yorum ve Şâirin Niyeti: Gazzâlî'nin Şiir Anlayışı Üzerine Bir İnceleme*,

27 İbn Arabî gelenğinde hayal, nefsin güçlerinden biri değil, "berzah" olarak görünen ve görünmeyenin arası anlamındadır. Bu konuda geniş açıklama için bkz. Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton, New Jersey, 1997.

28 Adonis, *Arap Poetikası*, çev. Emrullah İşler, YKY, İstanbul, 2002.

Mazmunun mahkûm edilmesinin arkasındaki muhtemel sebep, mazmunların birçok şeye aynı anda işaret etmesidir. Örnek vermek gerekirse, –tasavvuf şiirinde olduğu gibi. Divan Şiirinde de– en bilinen “sevgili” mazmunu aynı anda hem Hakk’a, hem Hz. Peygamber’e, hem Pir’e-Mürşid’e, hem Sultan’a, hem de şairin sevgilisine gönderme yapabilir. “Sevgili” aynı anda ve hepsidir. Esasen bu türden bir dille pratikleri yoğrulmuş bir toplumda “politika”nın anlamı da “politeia”dan tamamen farklı olacaktır ve muhtemelen öyle de olmuştur. Şarkiyatçı imgelemiyile geliştirilen Sultan/padişah ve otorite ilişkisini bir de bu yolla okumak elzemdir. Platonik gelenekte “polis” ve politika ilişkisi, “farkların tek”e indirgenmesini esas alırken mazmun, “farkların bir arada” bulunacağı başka bir “şehir”e, “kalp”e bağlanır bu yüzden.

HÜSN VE AŞK’IN “VE”Sİ: MESNEVİ

Mesneviler belli bir formu haiz olmamasına rağmen merkezinde büyük ölçüde “aşk”ın bulunduğu anlatılardır. Bizim örneğimizde bu bizzat Aşk’ın hikâyesi haline gelecektir. Bu nedenle mesnevi anlatısı ile aşk arasındaki ilgi *Hüsn ü Aşk*’ta aşikar olur. *Hüsn ü Aşk*, adından anlaşılacağı gibi Güzellik ve Aşk’ın hikâyesidir. Hüsn kadın, Aşk ise erkek kahramandır, ancak burada aşkı da anlatıyı da başlatan kadındır. Galib’in hikâyeyi neden bu şekilde “kurduğunu” düşündüğümüzde bağlı olduğu Mevlevî yolunun piri Mevlana’nın Mesnevi’sinden bir beyti hatırlamalıyız önce. Mevlana kadının aşk objesi olarak alınmasına karşı çıkararak onu bizatihi aşk şeklinde anlar: “Kadın Hakk nurudur, sevgili değil; Sanki yaratıcıdır, yaratılmış değil.”²⁹

Konunun İbn Arabi düşüncesinde ve Anadolu’da gelişen tasavvuf yazınındaki karşılığı, Varlık, mevcud ve varoluş arasındaki ilişkinin teolojilerde olduğu gibi Tanrı’nın kudret’i ile yoktan yaratmasına değil “aşk” ile açıklanmasında bulunur. Sadece varoluşu değil tüm anlatıları da başlatan bu nedenle âşık değil, “maşuk-

29 A. Schimmel’in *Ruhum Bir Kadındır* adlı eserinde bu beyit ve başka alıntılarla ilgili yorumları için bkz. İz. Yay., İstanbul, 2004.

tur". Burada Fuzûlî ile de –“Şem'i gör kim yanmadan yandırmadı pervâneyi– bir halk türküsü ile de devam edebiliriz: “gül, bûlbûle âşık mı nedir zârını bekler / pervâne dahi yanmak için nârını bekler”. Maşuk'un her şekilde kadını ve kadına dair olanı işaretlemesi sudûrcu gelenekteki –fail, fiil; meful/âşık, aşk, maşuk” birliği yoluyla nedenselliği meşrulaştıran sistemi bozar. Zira mesnevideki gibi âşık ve maşuk yer değiştirecektir.

Güzellik ve aşk arasındaki ilgi, aşk'ın Müslüman toplumlardaki anlatılardaki hem uzun hem de çoğul tarihinde pek çok farklı şekilde çıkar karşımıza. Öyle ki bu tarihte, bir taraftan *Güvercin Gerdanlığı* gibi çok güzel aşk hikâyeleri anlatırken başka bir âşığın –Hallac'ın– celladı olan Zahirî'lerle, İbn-i Sina ile başlayıp Sühreverdî ile devam eden felsefi söylemde Aristotelesçi “kemal” prensibiyle birleştirilen Yeni-Platoncu “inen sudûr”a karşılık “yükselen aşk” hareketini bütün varlığı canlandıran kozmik aşk ilkesine dönüştürenler bir aradadır.

Bu topraklara gelindiğinde ise öncelikle Ahmed Gazzâlî'nin³⁰ *Sevânihu'l-Uşşâk*'ı ile başlayıp İbn Arabi ve Mevlana'nın eserleri ile devam eden yol ile Ahmed Yesevi, Hacı Bayram Veli, Yunus Emre ve Niyâzî-i Mısrî'nin şiirleri ile devam eden iki büyük aşk yolunun birleştiğini görürüz. Bu iki yol, hem tasavvufi şiiri hem de –şairin tasavvufla ilgisi olsun olmasın– Divan şiirini “biçim ve içerik” olarak belirler. Ancak bir taraftan özellikle şerhler yoluyla devam eden teolojik ve İbn-i Sinacı metafizik geleneğin uzantısı olarak “aşkta tenzih” vurgusunun, bazı anlatılarda bir ölçüde etkili olduğu da unutulmamalıdır. Sanatı bilişsel olarak küçümseyen ve şiiri “ahlaki bir yarar”a indirgeyen İbn-i Sinacı metafiziğin sonuçları, kendi bütüncül kozmolojisinden uzak bir zamanda, Tanzimat döneminde yeniden karşımıza çıkacaktır. Teoloji ve felsefenin “tenzih” vurgusunun en çabuk sonuçlarından biri “surete aşk”ın yanı sıra “insan aşkı”nın da olumsuzlanarak “mecaz”, “köprü” yahut “çıkıldıktan sonra itilecek bir merdiven” olarak görülmesidir. Aynı vurgu Tanzimat romanlarında da karşımıza çıkar.

30 Teolog, filozof ve son dönemlerinde sufi olarak anılan Ebu Hâmid Gazzâlî ile karıştırılmamalıdır. Ahmed Gazzâlî kardeşi kadar meşhur olmasa da Mevlana ve çevresinde olduğu kadar tasavvuf muhitlerinde okunduğunu biliyoruz. Hatta Cumhuriyet sonrası, Nazım Hikmet'i adına şiir yazdıracak kadar etkilediğini de.

Oysa Anadolu'da birleşen iki yolda bu türden bir tenzih vurgusu görülmez, aksine tam da İbn Arabî'nin açıklamasında olduğu gibi nasıl mütehayyilenin sonucu olan teşbih sınırlandırıyor, müfekkirenin sonucu olan tenzihin de "kayıtladığı" kabul edilir. Tenzih ve teşbih konusunu sadece itikadi alanla sınırlandırmak bizi yanıltacaktır, zira temelde bir "dil" meselesi olduğu için sanata ilişkin bütün tartışmaları belirlediği unutulmamalıdır. Bu nedenle Divan şiiri ve mesnevi anlatısının merkezindeki aşk, sadece bir "tema" değil anlatının dilini, söylemin ve biçimin –suretin– kendisini de belirleyen ana unsurdur.

Bu, iki şekilde gerçekleşir. Öncelikle "levlâke" sırrının diğer yüzü olan –ki bu açıklama yukarıda işaret ettiğimiz gibi, varoluşu teologların iddia ettiği anlamda "kudret" ile değil, "aşk ve iç çekme/âh etme/Nefes ile ilişkilendirir– "miraç" ile aşk birleşir. Böylece, aşk bir "yolculuk"a dönüşerek "miraçnâmeler" ve seyr-sülûk ile bütünleşecek şekilde "mesnevi" anlatı türüyle tezahür eder. Yani, "aşk hikâyeleri", miraçnâmelerin bir devamı olarak anlaşılmalıdır. Bunun en yetkin örneği, şüphesiz, çoklu anlatıları birleştiren Mevlana'nın Mesnevisidir ve geleneğin kabul ettiği üzere artık bu anlatıyı "okuma ve dinleme" de bizzat bir seyr-i sülûk'tur. Böylece "aşk", bir hikâye teması veya sık sık yanlış şekilde anıldığı gibi "sembol" olmaktan çıkarak ancak kişinin kendi tecrübesiyle "satır-aralarında" okuyup dinleyerek dahil olabileceği yolculuğun kendisi olur. Satır-aralarında diyoruz zira bu şiirde batılı anlamda imge –ne "eikôn" ne de "eidolôn" olarak– olmadığı için Ulus Baker'in çok öncelerden farkettiği gibi, sinematografik diyebileceğimiz, aralıklarda oluşan, adeta bir zaman-imge söz konusudur.³¹ Bu şiirlerdeki zamansallık, "anlam"ın tam olarak kavramlaştırılamayacağı esasına dayanır. Çünkü kavramlaştırmak demek, bir şeyi en üst düzeyde şeffaflaştırmak, bir şeyin anlamını bütün zamanlar için geçerli olacak biçimde açığa çıkarmak, dolayısıyla onu kendi zamanından çekip çıkarmak demektir. Zamansallık ise, insanın böyle bir iktidarı olmadığını söyler. Çünkü insan daima başka varlıkların ara-sındadır, insan kendini o varlıklardan soyutlayamaz. Yani "ilişki" içindedir.

31 Ulus Baker, "İran Sineması ve Kadın", <http://www.korotonomedy.net/kor/index.php?id=21,217,0,0,1,0>

Aşk ve şiir, şiir ve biçim, aşk ve mesnevi anlatısı birbirinden ayrılamaz. Zira sadece şiirde değil, hat, minyatür, katı' ve tezhibde olduğu gibi tenzih ve teşbih, benzemezlik ve benzerlik arasındaki gerilim ve tevhid'i ancak "aşk" bağlar ve çözer. Ancak buradaki "tevhid", metafizik felsefedeki gibi soyutlama ile ulaşılan bir birlik değildir. Zira Hakk, zâtı ile değil sıfat ve fiileri ile bilinebileceğinden bütün mevcudat O'nun isimlerinin zuhur mahallidir ve tecellide de zuhurda da "tekrar" yoktur. Bu yüzden tüm bu sanatlarda –bilinenin aksine– madde ve biçim olumsuzlanmaz. Hatta "mana"nın da "suret" kadar perde olduğu kabul edilir.

Hüsn ü Aşk'ta da olduğu gibi mesnevilerin anlatı biçiminde, Tanzimat'ın devralmaya çalıştığı dramatik yapıdaki "çatışma" ya da özdeşleşebileceğimiz "karakterler" olmadığı için "katharsis"e de geçit vermediklerini görürüz. Aksine "kıssadan hisse" çıkarmak, dinleyene veya izleyene bırakılmıştır. Çatışmanın olmaması, şairlerin muhayyilesini şekillendiren, âlemin ilahi isimlerin tecellisi olarak zıtlıklarla bir bütün olduğu, Celâl ve Cemâl'in, Zâhir ve Bâtın'ın, Kabz ve Bast'ın, Kahır ve Lütuf'un zaten "perde" de, perde olarak veya "perdelerle" açılıp örtüldüğü sufiyane tavırdan kaynaklanır. Mesnevilerdeki kişilerin "seçimlerinin" onları trajik kahramanlara dönüştürmeyen "yol" hikâyeleri, herhangi bir çatışmaya meydan vermeyecek şekilde sadece "anlatılır". Kahraman veya onların seçimleri değil, anlatı öne çıkar; bu yüzden de ister şiirde isterse hikâyelerdeki "olay" da "mana" da "suretten/biçimden" ayırmaz.³² *Hüsn ü Aşk*'ta bu durum, "Zâtü'-Süver" yani "biçimler kalesi" mazmunu ile çıkar karşımıza.

Tasavvuf yazınında *Hüsn*'ün tarihi de bu konuyla doğrudan bağlantılıdır ve bir başka açıdan da dilimizde de halen kullanılan "ihsan" kelimesi merkezinde toplanırlar. İbn Arabî'nin açıklamasıyla, bu temel ilkenin anahtarları meşhur "Cibril hadisi" olarak bildirilen hadis-i şerifte verilmiştir. Bu hadiste, Hz. Peygamber'in huzuruna sahabenin daha önce tanımadığı bir zat gelir ve Hz. Peygamber'e üç soru sorar. Bu sorular, "İslam nedir, iman nedir ve ihsan nedir" sorularıdır. Son sorunun yani "ihsan"ın –ki ihsan

32 Bu konuda ayrıca bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, "Mesneviden Sinemaya: Aşk, Suret ve Zaman", *Hayal Perdesi*, S. 32, 2013.

kelimesi 'hüsn' yani 'güzel' kökeninden geldiği için ilgi açıktır–cevabında Hz. Peygamber, "Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmen–dir" der ve devamında ekler: "O'nu görmesen bile kuşkusuz O seni görür." Soruları soran kişinin yanından ayrılmasından sonra Hz. Peygamber onun Cebrail olduğunu ve "dini öğretmek için" geldiğini söyler. Bu ilke, "din"in inanç ilkeleri ve pratikleri kadar "güzelliğe" bağlı olduğunu da gösterir.

Ayrıca, İbn Arabi'nin zikrettiği diğer örneklerle beraber gi–deceğimiz noktanın "teşbih" olması kaçınılmazdır. İşte ihsan da sanatta tam bu noktada, yani "teşbih"te ortaya çıkar. Teşbih "hayal"in sonucudur ve "mimesis"ten farklı olarak "yaratıcı hayal el-hayalü'l-hallâk" ile ilgilidir ve inanç konusunda teolog ve filozofların ortaklaştığı "tenzih"in karşı kutbudur. Ancak Tasavvuf, diğerlerinin aksine tenzihe dayalı bir inancı eksik bularak tenzih ve teşbihi birleştiren bir yol önerir. Bu yol, İbn Arabi dilinde en çok kullanılan kelimelerden biri olan "vech-i hâs", "özel ilahi yüz/yön" ile de ilgilidir. İbn Arabi bu konuda ayrıca şöyle der: "Allah bu yolda her şeyde bulunan 'Hakkın vechini/yönünü' bize verdi. Âlemde bulunan her şeyde bizim mutlak kesinliğe dayanır bir müşahedemiz vardır ve bu sayede onu yüceltiriz. Böylelikle varlık âleminde bulunan hiçbir şey önemsiz değildir."³³

Böylece teologların ve metafizikçilerin geçici, kötülüğün kaynağı, çirkin, pis olarak gördükleri dünyanın aslında Hakk'ın yüzleri olan zuhurdan ibaret olduğunu görmek güzelliği görmek anlamına gelir. Bu da tıpkı sanatın her çeşidi gibi aklın değil hayalin meziyetidir. Hayal ise Allah'ın hazır ve nazır oluşunu algılayan yetidir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse de, "güzelliği göremeyenler Allah'ın hazır ve nazır oluşunu anlayamazlar ve O'nu görüyormuş gibi, yani hayalin gücüyle ibadet edemezler."³⁴ Batı metafiziğinde olduğu kadar Müslüman filozoflarda ise bunun aksine, güzel, iyi ve akıl arasında kurulan ilişki oluş ve bozuluşun mahalli olarak dünyayı ve kadını aynı şekilde işaretleyerek bunlar üzerinde iktidar kurar. Örneğin İbn-i Sina kadını, "yaratılışı gereği dehşete düşmeye yatkın ve akli kıt olanlar" grubunda görür. Çünkü "kadınlar ve

33 İbn Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1911, C. 1, s. 223.

34 William Chittick-Sachiko Murata, *İslamın Vizyonu*, çev. Turan Koç, İstanbul 2000.

çocuklar, hayal ürünü konuşmaya yatkındır.” Metafizikçilerin nefis teorisindeki karşılığıyla hayal gücü, duyuların ve değişmenin değil, ancak aklın emrinde olduğunda “kullanışlı” hale gelebilecek bir yeti olduğu için kadın, çocuk ve hayalin dili aynı “yönetilenler” hanesinin mensupları olarak düzenlenirler.

SÜHAN-SÖZ-ŞİİR

Galib, “Mana Gezinti Yeri”nin mihmandarı olan Sühan’ı şöyle anlatır: “Hem meseleydi, hem inmiş kitab, hem mucizeydi hem de şeriat sahibi peygamber.” Sühan daha sonra pek çok biçimde hikâyenin sonuna kadar eşlik edecektir. Ancak başlangıçtaki alıntıyı anlayabilmek için *Hüsn ü Aşk*’ın “ara söz” bölümünde “sözün ve şiirin ne olduğu” tartışmasına dikkat çekmeliyiz. Üstelik Galib orada şiirin anlamı üzerine düşünürken günümüzde yeniden gündeme gelen “metinsel iktidar” tartışmalarının merkezi olan bir tabirden yola çıkar: “i’caz.”³⁵

i’caz konusu, Edward Said tarafından, *Dünya, Metin, Eleştirmen* adlı makalesinde³⁶ Endülüs dil okullarına atıfla ya da *Başlangıçlar*³⁷ adlı kitabında olduğu gibi, Kuran’ın İslam toplumlarında metinsel anlamda belirleyiciliğini vurgulamak için gündeme getirilir. Said, Müslüman toplumlardaki i’caz geleneğine gönderme yaparak, i’cazın, Kuran’ın bütün metinleri iktidarsız kılan tekillliğini öne çıkarışına işaret eder. Ona göre, i’caz geleneği bağlamında bakıldığında, bütün (öteki) metinler, asla taklit edilemez olan Kuran’a göre ikincil konumdadırlar ve bu dünyayı “süslemek” üzere var olurlar.³⁸Said’in tezi, daha sonra Terry Eagleton tarafından ele alınarak yorumlanır.³⁹ Her iki düşünür de “roman”ın neden Müslüman

35 “Aciz bırakma” anlamında İslam düşüncesinin ilk döneminde Kuran’ın özelliği olarak kavramlaştırılmış bir kelimedir.

36 Edward Said, *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2006, s. 125-128.

37 Edward Said, *Başlangıçlar*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yay., İstanbul, 2009, s. 93-94; 205.

38 Hilmi Yavuz, *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*, İstanbul, 2008, s. 64-70.

39 Eagleton, Kuranıkerim’in, kökendeki “baba” metin olarak, sonraki metinlerin tümünü doğar doğmaz öldürdüğü ve onları, kendisinin ilksel otoritesinin tekrarı veya geliştirilmesinden öte bir şey olmayan metinler olarak düşük bir seviyede

toplumlarda ortaya çıkmadığını tartışırken geliştirirler bu iddiayı. Ancak iddia, dolaylı yoldan diğer tüm metinleri de içine alabilecek bir genelleme taşımaktadır.⁴⁰

İslam düşüncesi tarihinde i'câz meselesine baktığımızda ise oldukça zengin bir tabloyla karşılaşırız. Zira Kuran-yorum ilişkisi bağlamında İslam düşüncesinde ortaya çıkan ilk entelektüel alanlar dil, edebiyat ve şiir eleştirisidir. Dil ve şiir alanındaki ilk çalışmalarda göze çarpan en belirgin problem ise daha sonraları uzun bir süre İslam düşüncesinin birçok disiplinini meşgul edecek olan, Kuran'ın i'câzı ve buna bağlı olarak gelişen müstakil i'câz problemi. Bu problem etrafında gelişen tartışmalar, vahiy olgusu kadar Kuran'ın anlaşılması ve yorumlanmasına da temel teşkil eder. Öte yandan ilk dönem dil, belagat ve kelam âlimlerinin Kuran'ın i'câz problemine ilişkin tartışmaları incelendiğinde, asıl tartışmanın dilsel ve edebi i'câz ekseninde gerçekleştiği görülmektedir. Onlar, Kuran'a öncelikle, onun üslup ve edebi özelliklerini çözümleme bakımından, yani edebi açıdan yaklaşmışlar ve referans olarak da İslam öncesine ait şiirsel metinleri esas almışlardır. Kuran ve şiir arasında kurulan bu ilişki, zamanla şiir teorilerini etkileyerek İslam düşüncesi içinde ortaya çıkan temel poetik çizgileri de büyük ölçüde değiştirmiştir.

İ'câz tartışmalarının aslında Adonis'in de *Arap Poetikası*'nda işaret ettiği gibi yeni edebi biçimlere ve şiir yazma usullerine yol açtığını biliyoruz. Ancak bu açıklığın, Said'in anlayışıyla çelişip çelişmemesi ayrı bir meseledir. Kuran'ın nazmından etkilenen "yeni" şiir, düşüncenin şiir yoluyla taşınması ve farklı dil ve kültürlerde "vahyin" yeniden yorumlanabilmesine imkân vermiş olabilir. Bu durumda İslam medeniyetleri içinde geliştirilen edebi türler, vahiy diliyle kurulmuş olan dünyayı sürekli ve yeni bir biçimde yorumlama olarak tezahür eder ve merkezi kavramımız da "metin" değil "yorum" olur. Said'in isim vermeden "metinsellik" anlayışlarını esas aldığı ve genelleştirerek İslam'ın görüşü olarak takdim ettiği Mu'tezile düşüncesinin ise bu açıklığı sağlayamadığını görüyoruz.

bulunmaya mahkûm ettiği kanısındadır. Eagleton, bunun bir tür iğdiş edilme (castrated) olduğunu söyler.

40 Başka bir çalışmada bu konuyu detaylı olarak incelediğimiz için burada ayrıntıya girmeyeceğiz.

Ayrıca Said'in söyledikleri ilk beş yüzyıl için kısmen geçerli gibi görünse de mesela Ebu Nuvâs, Meârrî şiirleri gibi yaratıcı ve isyankâr metinler için bile hâlâ soru işaretleri vardır. Kaldı ki hicri beşinci yüzyıldan sonra, tasavvufun yükselişiyle birlikte birçok kavramın çok daha farklı bir şekilde tanımlandığını ve İslam sanatı, edebiyatı denebilecek olguları neredeyse bütünüyle belirlediğini gözden kaçırmamak gerekiyor. Galib'in i'câz yorumu işte tam da bu noktada önem kazanıyor. Özetle şöyle demektedir: "İ'câzın anlamı meydan okumadır ve eğer buna güç yetirecek muhataplar yoksa bu meydan okumanın ne anlamı vardır? Allah'ın bu i'câzı, hâlâ olduğu gibidir; şiir ve fesahat ortadan kalksa Kuran'ın da bu üstünlüğü ortadan kalkar; söz bilen, söz söyleyen şair kalmasa Allah'ın burhanı noksan olur." "Şair demek, gönül ehli demektir; Şâir, gönül vâhyine aşına olandır."

Galib'in Kuran'dan anladığı mana, İbn Arabi ve Mevlana çizgisini devam ettirir. İbn Arabi'ye göre varlık, bütünüyle sonsuz ilahi konuşmanın harfleri ve kelimeleri olduğu için insan, Kuran ya da âlem arasında bir fark yoktur. Hepsi de sonsuz konuşmanın farklı yüzlerdeki ayet ve kelimeleridir. Harflerse sadece birtakım somut göstergelerden ibaret değildir. Ayrıca yaratma ile konuşma arasındaki benzerlik de dinamiktir. Tıpkı kelime ve cümlelerle gelişen bir sözde olduğu gibi, yaratma da yenilenir ve bu yenilenme birbirinin aynı ve tekrarı değildir, tecellide tekrar yoktur. Tam da bu yüzden şiir söylemek yaratmaya, zuhura katılmaktan ibarettir.

HAYRET VE GAYRET

Hüsn ve Aşk'ın hikâyesinde *Hayret* hem hikâyenin başında hem de sonundadır. Önce Hüsn ve Aşk'ın mektep arkadaşı olarak *Molla Cünûn*'dan⁴¹ ders alırken Hüsn'ün Aşk'ı sevmesiyle başlar her şey. Zaman zaman *Mana Bahçesi*'ne gezmeye gider, oradaki *Feyz* havuzunu görürler ve aynı zamanda oranın mihmandarı olan *Sûhan*'la karşılaşır. Ancak Hüsn'ün Aşk'a âşık olmasını takiben *Hayret*

41 Molla: hoca, öğretmen, Cünûn: delilik ve insanın dış âlemle ilgisi kesecek şekilde aşk ve cezbeyle kapılması halidir.

ortaya çıkar ve ikisinin görüşmelerini engeller. Hikâyenin sonunda ise yine *Hayret Aşk*'ı Hüs'n'e kavuşturur olacaktır.

Hayret, bütün tasavvuf yazınında olduğu kadar İbn Arabî'nin de ana kelimelerinden biridir. Ancak aşk ve mesnevi ilişkisinde olduğu gibi, bir tema yahut kavram değildir, bizzat anlatıyı belirleyen bir unsur olarak bu eserlerin tecrübesini bizzat bir hayret tecrübesine dönüştürür. Sadece şiirde değil *Fûsûs'ul-Hikem* ve *Fûtûhât* gibi –her nasılsa metafizik geleneğe dahil edilmeye çalışılan– metinler de bütün sistemleştirme çabalarına direnen ve okuyucuyu sürekli hayrette tutan metinlerdir. Bu en çok da çeşitli yorum geleneklerinin sistemleştirdiği Kuran yorumlarında görünür. Sayısız örneklerin yanı sıra Hazretin "kâfir" kelimesini olduğu kadar "azap" ve "cehennem"i yorumlama şekli metni bütün yorum bağlarından özgürleştirir ve metnin tecrübesini hakikatin tecübesi kadar tehlikeli kılar. Bu tecrübedeki iman her tür metafizikten sıyrılmış bir imandır ve onun ancak özgür ve tehlikeli bir yolda açığa çıkacağını gösterir. Örneğin *Fusûs*'un "Nuh Fası"ında, "inanmayanların/kâfirlerin" Nuh'a katılmayı ve gemiye çıkmayı reddetmeleri trajik bir hata değil, aslında bilgece bir tavır olarak yorumlanır.⁴² Bu tercih, onların "Nuh'un gemisinin dar tenzihçiteolojisi" yerine Hakk'ın sahilsiz ummanında boğulmayı tercih ettikleri anlamına gelir.⁴³

Başlangıçta Hüs'n ve Aşk'ı ayırarak hikâyenin seyrini belirleyen Hayret, adeta Heidegger'in "kırık çekiç" örneğindeki gibi, hakikatin "elde hazır" veya "kullanıma hazır" olarak kullanılmasını engelleyen ve ontolojik farkı açığa çıkaran temel durumdur. "Aynı" bizi kör ettiğinde hayret rasyonelleştirme ve ontikleştirme istencimizi etkisiz kılar. Ya da İbn Arabî'yi takiben söylersek, Hakkı bizim ontik tanrılarımızla örtmek veya saklamak bizim için bir konfor sağlamakla beraber Hakk ile yüz yüze gelmeyi talep eden kişi bu konfordan vazgeçmeye hazır olmalıdır.⁴⁴ Hikâyede tam bu noktada *Sûhan* kadar Hüs'n'ün dadısı *İsmet* ve Aşk'ın lalası *Gayret* de devreye girer. Ki *Sûhan* ve *Gayret* yolun sonuna, yani Kalp Şehrine, ülkesine

42 İbn Arabî, *Fusûs'ul-Hikem*, trc. ve şerh. A. Avni Konuk, İFAV Yay, İstanbul, 2005.

43 Ian Almond, *Sufism and Deconstruction A comparative study of Derrida and Ibn Arabi*, Routledge, Londra, 2004.

44 Almond, *age*.

kadar ona eşlik edecekler fakat Kalb şehrine Gayret giremeyecek, yerini yeniden Hayret'e bırakacaktır.

Hayret'in Aşk'ın yolculuğundaki farklı görünümlerinden biri de Zâtüs's-süver –suretler kalesi–de ortaya çıkar. Aşk'ın, Hüsn'ün ve Hakikatin kendisi olduğunu anlayarak hikâyenin sonunda düştüğü Hayret durumu kadar, yolu boyunca Hayret'in Hüsn ve Hakikate dair sunulan her suretin içinde yatan ilahi yüz/yön olduğunu “fark” etmesi gerekecektir. Hayret her şekilde kaçınılmaz olandır. Zira İbn Arabî'nin de işaret ettiği gibi “Hakkın sebep olduğu şaşkınlığın üstesinden gelinemez. Hakk, tecellileriyle zahirden zahire hareket eder, anlamların da tecellilerin de hayret veren yayılımı ne kontrol edilebilir ne de önlenir.” Tıpkı hikâyenin başlarında kendilerini ayırdığı için kızan Hüsn'ün Hayret'le kavgaya girişme isteğine karşı Sühan'ın “Ona kırılman doğru değil, o sevgilinin güzelliğinin aynasıdır” diyerek vazgeçirmesinde olduğu gibi. Yine daha sonra Aşk'ın lalası Gayret de bu defa Hayret'e sebep olanın İsmet olduğundan dem vurarak, şayet onu kahrederse Hayret'in de aradan kalkacağını savunması gibi. Bu noktada Gayret'e ilişkin bazı açıklamalar yapmak gerekiyor.

Gayret kelimesi, “çaba”, “uğraşı” anlamlarının yanı sıra “gayr”/“başka” kökünden türetildiği için “gayriyet” yani “başkalık”la bağlantılı olarak “kıskançlık” anlamına gelir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin de dikkat çektiği gibi, kıskançlık her türünde “öteki”ye ilişkin olduğundan hadis-i şerifte geçen⁴⁵ ve sufi literatürde sıkça karşılaşacağımız “Allah'ın kıskanç olması”nın nasıl anlaşılması gerektiği konusu Hakk'a dair en çetin meselelerden biridir. Zira kıskançlık, elde edilmek istenilen şeye ya da birisi elde ettiğinde bir başkasında bulunamayacak hususlarda elde ettiği şeye karşı koyan ve direnen “başka” ve “benzeri” görmek demektir.

Gayret, kıskanılacak birisinin, “başka”nın varlığını gerektirir. Oysa mevcudiyeti bakımından “başka” yoktur. Allah, mümkünlerin varlığını kabul etmesi bakımından kıskançtır. Bu nedenle “fevâhişin” görülen ve görülmeyenini yasaklamıştır. Halbuki zaten görülen ve görülmeyenden başka bir şey yoktur. Gayret, bu ba-

45 Bir rivayette Hz. Peygamber'in sahabeden Sad için şöyle dediği aktarılır: “Sad kıskançtır. Ben Sad'dan, Allah ise benden daha kıskançtır. O'nun kıskançlığının bir yönü de, fevâhişi yasaklamasıdır.” bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*.

kımdan her şeye yayılmıştır" ve ilahi bir niteliktir. İnsan açısından söz konusu olduğunda da hayret'le sonuçlanır, bu nedenle gayret, yükselmesi güç hayret makamıdır.⁴⁶

İbn Arabi'nin ifadesini anlayabilmek için "fevâhiş" kelimesini nasıl açıkladığına da dikkat etmemiz gerekiyor. Bunun için de Hüsni ü Aşk'ın bir başka mazmununa yani Zâtü's-süver'e bakalım. "Zâtü's-süver yani suretler, biçimler kalesi", Hüsni ü Aşk'tan önce *Makâlât*, *Mesnevi*, ve birçok halk hikâyesinde karşımıza çıkar. Hikâye meşhurdur. Bu kale, "aranan" sevgilinin tasvirleri ile doludur ve giren için çıkışı yoktur. Daha çok arayışın, yolculuğun "neden"ine yahut "sonucuna" ilişkin bir tuzaktır. Zuhur gayble perdelenmediğinde bakılacak bir "şey"e dönüşebilir ve zahire hapsolür. İşte İbn Arabi'nin suretler âlemini bu anlamda "fevâhiş" olarak tanımladığını görürüz: Arapça kökenindeki ayıp, günah, teşhir, anlamlarına gelecek şekilde. Oysa suretler âlemi, sırrı "faş ettiği", gözünü celbettiği için kendisinden utanmakta, mahcup olmaya yani örtünmeye çalışmakta ve bu ayıbı "perdelemeye" çalışmaktadır. Bu perde, "hayal perdesidir" ve bakış ile göz arasındaki mesafeye de işaret eder. Zeynep Sayın'ın yorumuna göre, bu nedenle İslam geleneğinde bir şeye gözünü dikip bakmak hoş görülmez, bakışı azaltmak, indirmek esastır.⁴⁷

Daha evvel de işaret ettiğimiz "hayal" olarak imge, "gaybı/görünmeyeni göze getirmeye, maddeyi başka bir maddeye aktarmaya, sırrını aşikâr etmeye, onu salt bir biçime, surete indirgemeye yani onu "temsil" etmeye çabalamaz. Gayb'ı gayb olarak görmek mümkün olmadığından bakışa gelen, sadece onun "sureti"dir. Oysa suret her görüldüğünde gayb'ın gayr'ıdır. Gayb, tecellinin üzerini örterek –mahcûp kılarak– sureti yani hayali imgeyi sarıp sarmalar. Bu, Hakk'ın zatı ile gizli, sıfatları ve fiilleri ile aşikâr olmasındandır. Öte yandan, tecelligâh, yani suretler âlemi, görünenin değil de görünmeyenin aynasıdır ve aynadaki görüntünün hem ayna ile aynı hem de ondan gayrı/başka olduğunun kabulü gerekir." Tenzih ve teşbih "ara"sında. "Ara", yani berzah. Bu "ara" bütün mevcudat gibi kadın ve erkeğin de kadın ve erkek olarak ayrılması

46 İbn Arabi, *Fütuhât*.

47 Zeynep Sayın, *İmgenin Pornografisi*, Metis Yay., İstanbul, 2003.

kadar eşitlenmesinin de kaynağıdır. Yine kuş dilinde hayalin evinin kalp/dil/gönül olduğunu hatırlarsak, başka bir şehrin ve politikanın imkânı için bu umudu şiir içinde büyötmeyi “kadınsı” bir görev olarak devam ettirebiliriz.

Sözün Sonu:

“Dilâ bu mantıku’t-tayrı fesâhat ehli anlamaz/ Bunu ancak ya Attâr ve yahut Tayyâr olandan sor.”*

Niyazi Mısrî, “Ey gönöl, bu kuş dilini fesahat ehli yani dılciler, gramerciler anlamaz, onu sadece Attar ve Kuş-olan’dan sor.”

Yemek: Görünmez, Hayati Bilgi*

Elif E. Akşit

Bilgi aktarımının kadınlara özgü taraflarının ne olduğu uzun bir zamandır kafamı kurcalıyor. Önceleri kadınların kadınlara aktardığı bilgilerin daha “ciddi” bilgiler olması gerektiğini düşünüyordum.¹ Mesela ne okudukları, dini bilgiler gibi. Önemli kadınların hatıraları ya da biyografileri gibi daha hayata dair bilgiler de bu ciddi alana girmekle beraber bu sefer de belli bir kesime hitap ediyorlar.² Halbuki bu epistemolojik meselenin ya da nam-ı diğer feminist epistemolojinin ne kadar daha da az çalışıldığını fark ettikçe aslında yemek meselesi gibi daha gayri ciddi görünen bilgilerin tam da bu kaale alınmamaktan dolayı gayri ciddi görünebildiğini ve hayatın kendisini oluşturan bilgilerinin ta kendisinin bu aktarım ağlarının göbeğinde durduğunu da fark ettim. Zaten Caroline Bynum’ın

* Yazıyı okuyup onu derlememi, toplamamı ve yeniden düşünmemi sağlayan yorumları ve kaynak önerileri için Zeynep Direk, Zafer Yenil, Ezgi Santaş ve Bahattin Akşit’e teşekkürlerimle.

1 Elif E. Akşit, “To Learn From Women”, *Horizons of the World: Festschrift for İsenbike Togan / Hududü’l- Alem: İsenbike Togan’a Armağan*, İlker Evrim Binbaş & Nurtan Kılıç-Schubel (ed.) İstanbul: İthaki, 2011, s. 381-403; Akşit, E.E. (2011) “Osmanlı İmparatorluğunda Kızların Eğitimi ve Özel Alan - Kamusal Alan Dinamikleri”, Prof. Dr. Yahya Akyüz’e Armağan: *Türk Eğitim Tarihi Araştırmaları, Eğitim ve Kültür Yazıları*, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayını; Akşit, E.E. (2010a) “Kadınların Mekânsal Davranışlarının Siyasal Niteliği”, *Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları: Eşitsizlikler, Mücadeleler, Kazanımlar*, ed. Hülya Durudoğan, Fatoş Gökşen, Bertil Emrah Oder, Deniz Yüksek, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

2 Leigh Gilmore, *Autobiographics: A Feminist Theory of Women’s Self Representation*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994; Personal Narratives Group, “Whose Voice”, *Interpreting Women’s Lives: Feminist Theory and Personal Narratives*, ed. Personal Narratives Group. Bloomington: Indiana University Press, 1989, s. 201-203; Sidonie Smith & Julia Watson, *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. Londra, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

Kutsal Bayram ve Kutsal Oruç: Yemeğin Ortaçağ Kadınları İçin Dini Önemi isimli kitabı uzun yıllardır bana bu konuda ilham veriyordu.³ Böylece yemek ve yemek arayışının bedeni Eflatun'un dediği gibi akıldan koparan bir güçsüzlük kaynağı olarak düşünmenin kendisinin bile tarihsel olarak ele alınabileceğini ve bize yeni toplumsal bağlantılar kurdurtabileceğini fark ettim.⁴

Kısacası konuyu çalıştıkça, görüşmeler yaptıkça önemsiz görünen bilgilerin daha önemli olduğunu görüp daha çok merak ettim. Bu konu etrafında, daha önce Funda Şenol Cantek'le yaklaşık yüz kişiyle görüşüp "Kadınların Kuşaklar ve Sınıflar Arası Bilgi Aktarımları"⁵ isimli bir makale yazmıştık. Ama bu önemli-önemsiz meselesi derinleştikçe yeni görüşmeler yapma gereği duyduk ve Ankara Üniversitesi Proje Ofisinin de desteğiyle daha fazla şehirde ve köyden elliye yakın yeni kişiyle görüşme yaptık. Bir kısmıyla odak grup, birkaç kişiyle de daha kısa görüşmeler yaptık. Bu yeni set içinde yemek konusu, görüştüğümüz kadınların da öğrenme süreçleri ve şehirler, köyler gibi mekânsal aidiyetleri açısından konuşmaktan en çok hoşlandıkları konuydu. Görüşmeler Türkiye'nin farklı köşelerini temsil etmesi açısından Çorum, Yozgat, Konya, Sivas, Ankara, Muğla, Bursa, Antalya, Gaziantep, Rize, Iğdır, Hatay, Eskişehir, Kastamonu, Diyarbakır illerinden kişilerle yapıldı. Katkılarından dolayı Funda Cantek, Mina Oğuz, Rana Çavuşoğlu, Özlem Şendeniz ve Gökçe Bayrakçeken Tüzel'e ve elbette burada takma isimlerle andığımız tüm görüşmecilerimize çok teşekkürler.

Daha önce yazdığım *Kızların Sessizliği*⁶ adlı kitapta yemek bilgisini değiştirerek yeniden üreten bir kurum olan Kız Enstitülerine ve daha da önemlisi bu okullara gitmiş olan kadınlarla yaşlılık

3 Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, 1987.

4 Platon, *Phaedo The Last Hours Of Socrates*, çev: Benjamin Jowett, Project Gutenberg, <http://www.gutenberg.org/files/1658/1658-h/1658-h.htm>, 29 Ekim 2008, 15 Ocak 2013. Bağlantı için bkz. Susan Bordo, "Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture", *Food and Culture*, Carole Counihan, Penny Van Esterik (ed.), NY: Routledge, s. 226-250.

5 Funda Şenol Cantek ve Elif Ekin Akşit, "Kadınların Kuşaklar ve Sınıflar Arası Bilgi Aktarımları", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar / Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, (Der. Serpil Sancar), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, s. 535-569.

6 Akşit, Elif, *Kızların Sessizliği*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 2012.

yıllarında yaptığım görüşmelere yer vermiştim. Görüşmecilerimin evdeki pişirme gereçleri gibi eşyalardan, yaşadıkları şehirle ya da kendi bedenleriyle ilişkilerine konuşulan sözler kadar mekânsal dışavurumların da hayatı anlamada ve anlatmada çok önemli olduğunu, sanki gündelik hayatta hep tecrübe ettiğimiz bir şey değilmiş gibi, bu görüşmeler sırasında fark etmiştim. Bu okulların en önemli özelliği ilk elden şehirlerdeki yüzde yirmi görünür nüfusu eğitip dönüştürmekti. Köylülükle sınırlar ve hiyerarşi çok netti. Örneğin, bir öğrenci ve öğretmen, şiveli bir Türkçe konuşan temizlikçi kadınlar hakkında bir diyalog yazmışlar ve sadece şivenin kahkaha unsuru olduğu bir komedi olarak okulda oynamışlardı.⁷ Ama bu zoraki netlik 1944'e, sonra da uzatmalı olarak ancak 1950'lere kadar geçerli oldu, sonraki dönemi yüzde seksenlik bir köylü nüfusun yüzde seksenlik bir şehirli nüfusa dönüşmesi belirledi. Yemek kültürünün de içinde olduğu kültür grupları enstitüler tarafından modernleştirilirken şehirlere özgü olan tarafları da törpülendi.

Bu hızlı dönüşüm sürecinde değişimler köy ve şehir arasında olduğu kadar, şehirler ve uluslararası ekonomilerle de ilgiliydi. Eğitim kurumlarının yer yer desteklediği, yer yer ayak uydurmaya çalıştığı bu dönüşümler gündelik hayata dair işbölümelerini de kökten değiştirdi. Eğitim kurumlarının en önemli özelliği eğitime dair ilişkileri kendi tekeline alma çabasıydı. Bu noktada eğitimi sadece okullardan ibaret gibi düşünemeyiz. Örneğin tıbbın medyanın da işin içinde olduğu devlet merkezli, toplumu hedefleyen eğitim ağlarından söz ediyorum. Bu çaba, özellikle "geleneksel" olanın, "yaşlı" olanın, "köyde" kalanın geride bırakılması arzusunu beslemekte etkili oldu ve bu besin de varolan toplumsal eğitim ağlarına önemli bir darbe vurdu. Ama elbette tamamen ortadan kaldıramadı. Özellikle dönüştürülmesi amaçlanan ama dönüştürülemeyen köylü nüfus, Kürt nüfusu dönüştürmek için kullanılan kızların eğitiminde devletin karşılaştığı "problemler" önemli bir engeldi. Gerçi kadınların kız çocuklarına arada kurumlar olarak aktardıkları bilgilerin niteliği ve biçiminin okullardakinden tamamen farklı olduğunu söyleyemeyiz. Ama bu konuda o kadar az araştırma var ve

7 Aliye Temuçin & Leman Baykal (4. sınıf), "Ayşe Kadınla Fadime Kadın Arasında", 1937-8, *Enstitü Dergisi*, s. 46-7.

bu azlık bilimselliği de içeren kamusallık tanımlarıyla o kadar bağlı ki! Üstelik zaten kızların kamusal eğitiminin en önemli belirleyeni kadınların kız çocuklarına aktardıkları bilgilerin kötülenmesi. Tam da bu yüzden aslında mutlak, erkeklerinkinden çok farklı bir kadınlık bilgisi mefhumunun kendisi de çok problemli. Ama kadınların anneliğe ve doğuma dair kolektif bilgilerinin bilimsel bilgi oluşumları tarafından tamamen küçük görülmesinin, okullarda da bilimsel bilginin bu küçük görme üzerinden örgütlenmesinin de sorgulanması, anlamlandırılması önemli. Çünkü varolan kurumların dışında kalan ama hayatta kalmak için elzem olan bir bilgi çeşidi bu. Kısaca, kadınlık bilgisi kendi başına tartışmalı bir şey fakat bu tartışmanın kız okullarının önemli bir parçası olması beklenirken olmadığını görüyoruz.

Benzeri bir şekilde, yemek de enstitülerde ne kadar izole bir bilgi olarak veriliyorsa mülakatlarda o kadar her şeyin içinde ve her şeyi birbirine bağlayan bir alan olarak ortaya çıktı. Köy Enstitülerinde bile Teknik liseden gelen öğretmenlerin yemek dersinde öğrencilere giydirttikleri doktor önlüğü gibi beyaz önlükler, tariflerin yazılı olması, malzemelerin küçük terazide gramı gramına tarttırılması yemek bilgisinin bilimselleştirilmesinin okul için ne kadar önemli olduğunu gösteriyor.⁸ Yemek bir yandan sağlığa, öbür yandan kuşaklararası devamlılığa, çocuk yetiştirmeye bağlanırken dönüştürdüğü ve kapsadığı bir başka kritik alan daha var: köylülük. Köyle kent arası geçişlilik, kentler arası geçişlilik ve yemek kültürünün bunlardan etkilenişi yine mülakatlardaki en önemli eksendi. Enstitülülerini çalışırken sadece uzaktan fark etmiştim ama bu yeni araştırma gösterdi ki örneğin tıbbi bilgiler gibi kamusal dünyaya ait görünen bilgiler ile gündelik yemek bilgisi ile köylülük meselesi sıkça kesişiyordu. Toplumsal aktörlerin siyasi edimlerine ve bu edimlerin akılla ilişkisine işaret eden kamusal alan kavramının üstüne kurulduğu soyutlamaların başında gelen kadınlar, mekân ve köylülük, siyasal hayatın yaşamsal boyutlarını karartırken yaşamdan kopuk bilgi üretse de ciddiye almadığı bu unsurlar olmasa o bilginin hayata sirayet etmesi de mümkün olmazdı.

Bu minvalde demografik bilgiler yanında katılımcının dahil

olduğu hane halkına ilişkin bilgiler, ait olduğunu düşündüğü şehir ve köylerle nasıl ilişki kurduğu –ki yemek bu ilişkinin de en önemli belirleyenleri arasındadır– ev işleri, çocuk bakımı, eş ile ilişkiler, gündelik hayata dair bilgilerin nasıl müzakere edildiği, yemek yapmak için nasıl bilgi setlerine ve işbölümlerine başvurulduğu, yapılan yemeklerin hangi kültür karşılaşmalarının ürünü olduğu soruldu. Yemek, çocuk yetiştirme, sağlık konularında hayata dair bilgilerle bilimsel bilgileri birbirinden ayırıp ayırmadıkları, başka kadınlardan öğrendikleriyle okuldaki bilgiler arasında çelişen bilgiler olup olmadığı bir başka odak konusuydu. Her zaman cevaplanmamakla birlikte camiye, türbeye, hamama gidip gitmedikleri, eskiden bu yana, gidiş yolunda değişiklikler olup olmadığı da soruldu.

Bu mekânsal ilişki hafızanın ve coğrafyanın birbirlerine benzeyen çokkatmanlı yapılarını daha küçük bir evrende daha görünür kılıyordu.

Yukarıda toparlamaya çalıştığım gibi mekân, köylülük, kadınlar ve dinden soyutlanarak yaratılan kamusal alanın tam karşısında, yemeğin bir araya getirdiği kamusal alanlar bu makalenin konusu. Din konusu görüşmelerin önemli eksenlerinden biri olmakla beraber makale uzunluğuna dair kısıtlamalar sebebiyle üzerinde çok uzun durmadım. Helva, hamamda yemek yeme, türbeye adak adama, kurban kesme, oruç tutma gibi meseleler ayrı bir makalenin konusu ama hamam yemekleri ve ramazanlardan burada da söz edeceğim. Öte yandan kadınları özel alan kavramına hapsederken siyasetten soyunduran kamusal alana dair soyutlamalar, özel alan kavramının sorgulanmasına ve kamusal alan kavramının gölgesi olmaktan başka bir fonksiyonu bulunmadığının teslim edilmesine karşın kadınların siyasi hareketliliklerindeki görünürlüğü azlığına mukabil geçerliliğini sürdürüyor. Kadınların kamusal alanın mekânsal boyutunu tarihsel ve güncel olarak ne kadar inşa ettikleri ve bu tarihselliğin siyasetin mekânsal boyutuyla ne kadar iç içe olduğunu sorgulayan görüşmeler bu kadınlar ve siyasetin nasıl ve nerelerde bir araya geldiklerine dair daha geniş bir bakış açısı sunuyor.

Bu makalenin üç ana başlığı var: Yemek Coğrafyası, Özgürlük ve Kısıtlılık, Kaçış. Yemek coğrafyası köy ve kentin belirleyiciliği

ve hafızayla ilişkisi üzerinde duruyor. Aslında yemek coğrafyası denildiğinde akla Kastamonu'nun banduması,⁹ Rize'nin dudeisi,¹⁰ Sivas'ın hingeli, sübûra ve peskûtan çorbaları,¹¹ Muğla'nın börüceli tarhanası, Afyon'un ağzı açığı,¹² haşgeşlisi,¹³ Niğde'nin köfteri¹⁴ geliyor. Ben de bu yemeklerin tamamını görüşmecilerimizden öğrendim, o gün bu gündür de yapmayı ve yemeyi deniyorum. Ama burada daha çok yemeğin sınıflararası ve köy-kent arası boyutu üzerinde duracağım. Bu geçişlilik yukarıda da belirttiğim gibi Türkiye için çok merkezi ve hâlâ da çok da az çalışılan bir konu.¹⁵ Özgürlük ve Kısıtlılık ana başlığı altındaysa, Diyet ve kızlarına yemek yaptırmayan anneler meselelerini ele alacağım. Bunlar birbirinden öyle kolay ayrılmayan alt başlıklar. Kızlarına yemek yaptırmayan anneler uzun zamandan beri peşinde olduğum bir bilgi-aktarmama temelli yeni kadınlık yaratma stratejisi. Diyet ve takıntılar da bir nevi bu yeni kadınlıkların bedelleri olarak karşımıza çıkacak. Kim Chernin'in öncü *Takıntı: İncelik tiranlığı üstüne yansımalar* kitabında, etini azaltmaya çalışan bir kadın doğallıkla gelen bir dişil güç kaynağından koptuğu için böyle yapıyordur denirken Susan Bordo bunu takıntıdan daha çok patoloji olarak ele alıyor ve kadınların güçlendiği bir dönemde bu güçten imtina anlamı veriyor mesela...¹⁶ Son ana başlık olan Kaçış'ta da bu patolojiye

9 Özel kuru yufkaların tavuk suyuyla ıslatılıp dürülerek çadır gibi dizilip arasına didilmiş tavuk ve ceviz parçalarının yerleştirilmesi (Feyza Hanım, Gülen Hanım).

10 Fasulyeli lahana (Ayla Hanım).

11 Sübûra özel bir mantı; peskutan ekşimiş ayran ya da sütün elde edilen yoğurt, un, yumurta, yarma, et, nohut ve mercimekle yapılan bir çorba; hingel üçgen halinde kesilmiş hamurların yoğurtlanıp üzerine tereyağı dökülerek ya da patatesli yapılan bir hamur çeşidi (Hatice Hanım).

12 Ağzı açık-bükme oklavayla açılan incecik yufkalardan yapılan bir börek (Janset Hanım).'

13 Açılırken arasına haşhaş sürülüp rulo yapıp kesilerek pişen bir mayalı hamur (Janset Hanım).

14 Pekmezin nişastayla pişirilmiş ve soğutulup baklava gibi dilimlenmiş hali (Nursel Hanım).

15 Daha fazla ayrıntı için bkz. Funda Şenol Cantek (der.), *Kenarın Kitabı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014 ve Elif E. Akşit, "Kırbağları: Kentin Köyü ve Kenarı", *Kenarın Kitabı*, der. Funda Şenol Cantek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 161-181.

16 Kim Chernin, *The obsession: Reflections on the tyranny of slenderness*, Harper & Row, 1981; Susan Bordo, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, 2003.

döşenen yan yollar, imkânsız bedellerden kaçışlar ele alınacak. Buradaki başarılı paye Teyzeler'in, aynı adlı alt başlıkta görüşmecilerin teyze anıları analiz edilecek. Mutfakta yardım eden, işleri bölüşen eşler alt başlığındaki görüşmecilerin ise ekseriyetle Sivas kökenli olduğu görülecek! Son olarak işlerden iş beğenmek alt başlığında evin işleri üzerlerine yıkılan ve yemek yapmayı diğer işlerden kaçış olarak sahiplenen kız çocuklarının nasıl mükemmel aşçılar haline geldikleri incelenecek.

YEMEK COĞRAFYASI

Beden, yemek kültürü, mekân ve kadınlar arasındaki karmaşık ilişki Kız Enstitülerinin verdiği eğitimin konusuydu. Bu ilişki ev işleri ve kadınlar arasında doğal ve zorunlu bir ilişkiyi baştan kabul ediyor, aslında daha doğrusu yeniden kuruyordu. Ama bazen beklenmedik ilişkiler de kurulabiliyordu mekânla. Mesela F. Hanım enstitüde arkadaşlarıyla beraber sattıkları Avrupa malı çikolataların, bu işteki başarısından dolayı öğretmenlerinin kendisine armağan ettikleri kutusunu, daha dün verilmiş gibi taze bir gururla saklıyor ve gösteriyor. Bazen çikolata kutusunda ortaya çıkan bu kız çocuğu duygusu ileri yaşlarının bağımsız dulluğunda, yemek kitapları gibi ev metaforunun vazgeçilmez bir ögesi olarak, birbirine karışmış enstitü ve aile fotoğraflarıyla beraber duruyor...

Bir dönemin yoğun yeni kıyafet ihtiyacının tamamını dikmiş ama bu gayretleri görünmemiş olan enstitülü kadınlar, en çok yemek kitapları ile görünmüşler. Örneğin Ekrem Muhittin Yeğen'in ağır ağıdalı tariflerinden modern yaklaşımlara kayan şehirli evlerin olmazsa olmazı *Bereketli Olsun*'ün yazarı Gönül Candaş'ın kitabı¹⁷ farklı yayınevlerinden defalarca baskı yapmış durumda. Eğer bir şehirli evde Candaş yoksa, yine bir enstitü öğretmeni olan Leman Cılızoğlu Eryılmaz'ın kitabı da bulunabilir. Görüşmecilerimizden Nursel Hanımın Candaş ve Cılızoğlu ile kurduğu ilişkinin adeta bir mecburi öğrenci-öğretmen ilişkisi olduğunu söylemesi kayda

17 Gönül Candaş, *Bereketli Olsun*, Ankara: Arkadaş Yayınları, 14. baskı, 2002.

değerdir.¹⁸ Niğde’li ama genç kızlığı Ankara’da geçmiş olan Nursel Hanım (58) evlenene kadar yemek yapmamış –gerçi yumurta kırmış, tost yapmış, makarna haşlamış, pek çok görüşmecinin bunları yemek yapmaktan saymaması da kayda değer. Heves edip yemek kitaplarından, dergilerden birkaç pasta denemesi olmuş, onun dışında çorba bile pişirmemiş. Evlenip iş başa düştüğünde, Leman Cılızoğlu’nun yemek kitabına başvurmuş. Ailesinden ayrı, yabancı bir şehirdeymiş ve birkaç arkadaş dışında tanıdığı kimse yokmuş. Leman Cılızoğlu’nun kitabındaki hemen bütün tarifleri denemiş. Kitaba, ölçülere müthiş sadıkmış, yeni tariflere hevesliymiş. Kimseye sormamış, onu kitap, dolayısıyla Leman Cılızoğlu eğitmiş. O yıllarda başka dört başı mamur yemek kitabı pek fazla yokmuş, “Bir Leman Cılızoğlu, bir Gönül Candaş. İkisi de yemek öğretmeni idiler yanılmıyorsam. Bana kitap kuzenimden hediye gelmişti ve ben el mahkûm Leman Cılızoğlu’nun öğrencisi olmuştum. Belki Gönül Candaş’ın kitabı gelse ondan öğrenirdim. Lakin gündelik ev yemeklerini öğrenmek isteyenler Cılızoğlu’nun tezgâhından geçmeli” diyor. Cılızoğlu’nun kitabı Meslek Liselerinde ders kitabı olarak da okutuluyor.¹⁹ Bu kitaplar, sadece Batı menşeli yemeklerin öğretildiği söylenen enstitülerden çıkmalarına rağmen²⁰ Yunan, Arap ve Akdeniz yemeklerini klasik Osmanlı mutfağıyla kombine eder ve basitleştirirler. Bu sentezde, hem batılılaşmanın şehirli değerleri tatmin olmuş ve hem de milliyetçiliğin ortadan kaldırdığı çeşitlilikler korunmuş olur. Yemek kitapları çoklu okumalara en açık kitaplardır ve tek-çizgisel bir anlatı sunmazlar. Bu kitapların stili hitap ettiği bedensel faaliyetlere göre belirlenmiştir: pişirmek ve yemek. Yeni ve Batıya yabancı olmayan bir kültürel kimlik yaratma çabalarının en görünen failleri olan kadınlar, hem evlerinden pek çıkmadan hem de şehirle pek koparmadan oluşturmuşlar tarihle ve siyasetle uyuştukça önemsenen ama genelde evlerine hapsedilen bilgilerini. Nursel Hanımda olduğu gibi, diğer görüşmelerimizde de bu faillik durumu ve sentez çabaları çok netti.

18 Görüşen: Elif E. Akşit, 2014 Haziran.

19 Leman Cılızoğlu Eryılmaz, *Yemek Pişirme: Teknikleri-Çeşitleri, Beslenme, Yemek Görgü Kuralları*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

20 Yael Navaro-Yaşin, “Evde Taylorizm’: Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk Yıllarında Evişinin Rasyonelleşmesi (1928-1940)”, *Toplum ve Bilim*, S. 84, 2002, s. 68.

Kadınların coğrafyaya dair ya da köylerinden ve şehirlerinden söz ederek kurdukları anlatıları da coğrafya gibi, toplumsal hafıza için ortak bir zemin oluşturuyor. Devlet ve toplum, tarih ve hafıza arasındaki boşlukta duran, siyasi tarihle alakası ve dolayısıyla bir ciddiyeti yokmuş gibi gözükken bu anlatılar, yeni kuşakları fazla ilgilendirmeyen hayat ayrıntıları. Çaydaki şeker gibi dağılan bu anlatılar, hem nefes aldığımız havayı oluşturup hem de önemsiz görünebiliyorlar. Hem egemenlerin ideolojisini yeniden üretip ve hem de ona direnebildikleri gibi...

Benim yaptığım mülakatlarda mekân konusu da daha çok yemeğe odaklandı çünkü yemek yapmayı sevsin sevmesin herkesin konuşmaktan hoşlandığı, hayatın temel alanlarıyla çok doğrudan bir bağlantısı olan bir alan olarak belirginleşti. Yemek aynı zamanda en özel düşüncelerin, hislerin açıklandığı genel bir konuşma konusu olarak da sözlü görüşme tarihimde bambaşka bir anlam kazandı. Priscilla Ferguson'un tarif ettiği gibi, yemek hem kendisini ve hem de ilişkileri anlatan bereketli bir alan olarak belirginleşti.²¹ *Domates Biber Patlıcan* şarkısında olduğu gibi, hem hayatın temel sebze ve meyvelerini ve hem de hayatımızda ters giden şeyleri...

Yemeğin Sınıflararası ve Köy-Kent Arası Boyutu

Beraber yemek yapmak kadınlar için içinden çıkılması zor, genellikle köyden kente göç içeren sınıfsal durumları aşmak için bir yöntem olarak belirginleşiyor mülakatlarda. Bu tür stratejiler, bu tür geçişlere sebep olan kaza gibi trajik olayları mutluluğa da dönüştürebiliyor. Ama yemek, anne-kız arasında aşılmaz duvarlar anlamına da gelebiliyor ve bunların hepsi aynı anda olabiliyor. 21 yaşındaki üniversite mezunu Azra ve 43 yaşındaki annesi Çorum'un Sungurlu ilçesi Yörüklü köyünden Aliye Hanımın hikâyesinde olduğu gibi.²² Ailece geçirdikleri bir trafik kazası sonucu Azra'nın babası vefat edince kaza sonrası alınan sigorta ve sonrasında apartman görevlisi oldukları apartmandan aldıkları tazminat ile anne-kız kendilerine Ayrancı'da, bodrum katında bir daire almışlar. En yakın komşuları yeni taşındıkları binadaki apartman görevlisinin eşi ve iki küçük

21 Priscilla Parkhurst Ferguson, *Word of Mouth: What We Talk About When We Talk About Food*, University of California Press, 2014.

22 Görüşen: Rana Çavuşoğlu, 2014 Haziran.

kızıdır. Onlar dışında apartmandan başka kimseyle iletişim kurmuyorlar, hatta onlardan bahsederken hep “üsttekiler” diyorlarmış. Apartman görevlisinin eşi Gönül gündelik işlere gittiğinde kızları Azra ile beraber kalıyor, ihtiyaç halinde kızları ve annelerini arabayla doktora veya hastaneye götürüyormuş. Azra ise annesini cahil bulduğu için her şeyini annesinden ziyade kendisinden dokuz yaş büyük olan Gönül Hanıma danışmaktadır. Ama bu durumu annesi de hem kabullenmiş hem memnundur, çünkü Gönül Hanıma o da güvenmektedir. Bunun yanında sarma, mantı ve dolma gibi zaman ve emek isteyen yemekleri iki komşu beraber yaparlar. Carol Delaney tek bir kişinin asla başa çıkamayacağı iş çokluğuyla kadınların beraber salça, ekmek vs. yaparak, çocuk bakarak başa çıkmasının 80 öncesi köylülükle bir alakası olduğunu söylüyor.²³ Anne-kız arası bilgi aktarımındaki kesinti, burada aynı zamanda köylülükle de araya koyulan bir sınır gibi, Azra Hanımın tüm yemek işlerini annesine bırakmasıyla, çayını bile annesine dolturarak o alana hiç adım atmamasıyla perçinleniyor. Mutfak ve yemek pişirmenin gündelik yaşam üstündeki doğrudan gücünün reddi erkeksi bir iktidarın kaynağı olabiliyor. Böylece başka bir dünyaya, alana adım atan Azra kadınlar arası yemek rekabet ve dayanışma gerilimlerini de arkasında bırakabiliyor.

Muğlalı memur Ayten Hanım ve Sivaslı Sena Hanım da köyden kente geçişte en önemli eğitim yerinin komşuluk olduğunu düşünüyorlar. Ayten Hanım diyor ki: ²⁴

Benim yaş grubumdaki kadınlar (30-40) genellikle okuldan öğreniyorlar hayatla ilgili bilgileri ama ben annemleri falan düşünüyorum, arkadaşlarını, komşularını, onlar birbirlerinden öğrendiler. Komşuluk ilişkilerinden öğrendiler. Köyden şehre gelince herkes birbiriyile kitleniyor. Birbirlerine sorarlar, yaşlı bir teyze varsa ona sorarlar. Annem aşure yapar kazanla bahçede. Onu mahallenin yaşlı teyzesine tatırır ateşten alayım mı, su tadı var mı diye.

²³ Carol Delaney, “Traditional modes of Authority and Cooperation”, *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages*, Paul Stirling (ed.), The Eothen Press, 1993, s. 151 (140-155). Gerçi 80 sonrasında köylerde bile her türlü bir aradalık cezalandırılırken bunun doğrudan kadınların beraber salça, ekmek vs. yapmasını etkilemesi ilginç bir gözlem.

²⁴ Görüşen: Mina Oğuz, 2014 Haziran.

Çorumlu Azra Hanımdan ise farklı olarak, o, Muğla'da yaşın komşulukta da önemli bir otorite kaynağı olduğunu düşünüyor. Annesine de aynı şekilde itibar ediyor:

Oğullarıma da annem bakıyor, bir problem olduğunda zeytinyağı sü-
rer, doktora gidelim demiyor, bizi de arayıp paniklendirmiyor. Kan-
taron yağı falan kendisi yapıyor. Kantaron alır zeytinyağında güneşte
bekletir. Televizyondan da öğrenir. Ama komşuluk ilişkileri burada
çok güzel. Özellikle biraz şey mahalleler, tek katlı iki katlı falan ev-
lerde oturanlarda birbirleriyle hâlâ o tabak alışverişi, bugün ben şu
yemeği yaptım dedi annem sabah komşusuna verdi. Muğla'nın köy-
lerinden gelen insanların oluşturduğu mahalleler. Muğla o anlamda
hâlâ bakir olduğu için...

Ayten Hanımın anlatısında komşuluk köylülük ve kentliliğin en
iyi taraflarının bir araya geldiği bir dünya. Ayten Hanımın deyi-
miyle “özellikle biraz şey mahalleler, tek katlı iki katlı falan ev-
lerde oturanlar”ın varolanı bereketlendiren yaklaşımını örneğin
Niğde'nin Kırbağları semtinde de görmek mümkün.²⁵

Sena Hanım da ne öğrendiyse komşulardan öğrenmiş. Sena
Hanım'ın çocukluğu ailesi ile Ankara Yıldız'da gecekonduda geç-
miş, annesi ve babası sürekli çalışan insanlar olduklarından' ken-
di kendine yetmeği öğrendiğini söylüyor, “Daha ortaokuldayken
yalnız kalırdım, babaannem olurdu yanımda ama o yaşlıydı, ken-
di kendime yemek yapardım, yerdik ninemle” diyor. İlk adet ve
beden bakımını okuldaki ve mahalledeki yaşlılarından, özellikle
annesi işte iken babaannesi ile mahallede oturmaya gittiği kom-
şulardan duydukları ile öğrendiğini, annesinin kendisine derin
bilgi vermediğini ancak henüz 12 yaşında olan kızı ile arkadaş
gibi konuştuğunu söylüyor: “Regl ve genç kız olma konusunda
konuşuyorum Dilan'la! Biz yokken kardeşine bakıyor sorumlu-
luk sahibi bir abla olarak büyüsün yetişsin istiyorum...” diyor.
12 yaşında olan kızı için kitaplar okuduğunu, internetten bilgiler
edindiğini vurguladı. Yemek yapmayı da annesi ve babaannesi

25 Akşit, “Kırbağları”, *age*.

biraz öğretmiş, ayrıca evlendikten sonra eşinin ailesi ile yaşamış, kayınvalidesi de öğretmiş.²⁶

Kadınlararası ilişkiler, şehirler hatta ülkelerarası geçişler ve ona göre onları temsil eden yemek Konya kökenli Serpil Hanıma hem yük getirmiş hem de yeni bir pencere açmış.²⁷ Serpil Hanım “kaynana, görümce köyde de aynı, Amerika’da da aynı” derken gelin olmanın nerede olursa olsun zor olduğundan bahsediyor. Görümcesinin ilk Amerika’ya gittiğinin üçüncü günü “burası senin babanın evi değil, çalışacaksın, yemek yapacaksın, temizlik yapacaksın” demesini unutamıyor. “Ben de gurbetteyim, 33 yaşında olmama rağmen kendimi küçücük gelin gitmiş biri gibi hissettim, maddi ve manevi anlamda çok zorluk çektim. Görümcem bana Amerika’da yemek yapmam konusunda tarifler verdi, ama daha sonra benim ilgim arttı, ta Amerika’dan annemi arayıp tarif alıyordum. Aramızda binlerce kilometre olsa da annem vardı yanımda, arada atışmış olsak da şu an boşanmış olsam da kocamla aslında görümcem bir şekilde bana müdahale ederek bir düzen tutturma, yemek yapmama teşvik etti beni. Belki iyi olmuştur kim bilir” diye de ekliyor. Yemek hem bölen hem birleştiren, hem kıran hem ılıştıran unsur oluyor, ama ancak daha önce ona yemek yapmayı öğretmeyen annesi de devreye girdiğinde...

78 yaşında, Niğde Ören Köyünden Ayşe Hanım için yemek gelin olarak zayıf pozisyonuna rağmen kendi ailesinin görgüsünü, bilgisini teyit yolu. “Köyde kayınvalidem karpuzu kucağında hoplatarak yontardı öyle getirirdi. Ben normal kestim götürdüm beğenmediler. Sonra gördük, herkes bizim gibi kesiyor” diyor. Şimdi gülerek anlatıyor, ama o zamanlar üzülmüş elbette. Yemek onun için ayrıca da bir tedavi yolu: Arıcılık onların ailesindeki erkeklerin iyi yaptığı bir meslek. Halis balı bir tedavi unsuru olarak kullanıyor. Yine halis tereyağı da hem bütün yemekler için hem de çok şiddetli bile olsa yaralar için elzem.²⁸ Bu çeşit tedavi yöntemleri örneğin Belma Akşit’in Sivas, Van ve Ankara çalışması gibi yazılarda makbul görülme de, bu yazıda da teslim edilen çaresizlik kimi zaman imkânsız koşullarda çalışan yöntemler yaratabiliyor.

26 Görüşen: Rana Çavuşoğlu, 2014 Haziran.

27 Görüşen: Rana Çavuşoğlu, 2014 Haziran.

28 Görüşen: Elif Akşit, 2014 Haziran.

Kadınları çaresizliğe sürükleyen ekonomik imkânsızlıklar kadar geniş ailenin yarattığı engeller de, Ayşe Hanımın da teslim ettiği gibi. Ama örneğin Carol Delaney aynı kitaptaki yazısında geniş aileyi baş edilemeyenle baş etme mekanizmasının bir parçası olarak görüyor. Akşit de şehirli çekirdek ailelerde de bu davranışların karşılaştırılarak incelenmesini öneriyor zaten. Kendisi de hem işte hem evde ağır bir iş yükünü omuzlamaya çalışan annemin bana mutfakta iş öğretmeye vaktinin olmaması da herhalde Carol Delaney'nin tarifindeki gibi beni bu omuzlanamayacak olanı omuzlamanın kaçınılmazlığından da bu şekilde uzakta tutmasıyla birleşiyor gibi.²⁹ Omuzlanamayacak olanı omuzlamaya yardım eden geniş aile otoriter bir bedelle geliyor ve bunun reddinde kadınlar bu yükü taşımak zorunda kalıyor –Ayşe hanım da kayınpederinin evinden ayrılmasını çok büyük güçlüklerle ödüyor.³⁰

1967 Sivas doğumlu, ilkokul mezunu, evlerde temizliğe giderek gelirini sağlayan Bilgin Hanım için de yemek kadınlararası ilişkiler ve dengeyi temsil ediyor. Örneğin kardeşlerinin eşleri çalışmadığı için, gündüzleri onlarla beraber olduklarını ve genelde ikindi vaktinde birisinde toplanıp hep birlikte bir şeyler atıştırdıklarını anlatıyor. Bu günlerde hem gelinlerin hem de kendisinin çalıştığını, kimsenin yemek yapmak ya da bulaşık konusunda geri planda kalmadığını belirtiyor.³¹ 1948 Sivas doğumlu Perran Hanım için de yemek kadınlararası ilişkiler ve dini boyutlar taşıyor. Rahatsızlığından dolayı hiçbir iş yapmasa bile, yemekleri kendisi yapıyor. Yapılan yemeklerse tamamen İç Anadolu mutfağına ait ya da Sivas'a özgü şeylerden oluşmakta. Bayramlarda ise aynı apartmanda yaşayan kızı ve gelinlerinden birisi ile birlikte mutlaka üzüm çorbası, yaprak sarması ve baklava yapıyor. Bu zamanların dışında eğer çocuklarla yemek yenilecekse, kızı ve gelinleri mutlaka yemekleri yapıyor, bulaşığı yıkıyor ve mutfağı düzenleyip öyle evlerine dağılıyorlar.

Sivashlı Hacer Hanım (1960) yemek ve komşuluk tablosunu hamamla tamamlıyor. Eskisi kadar sık olmasa da devam eden önemli

29 Delaney, "Traditional modes of Authority and Cooperation", *age.*, s. 151.

30 Belma T. Akşit, "Rural health seeking: Under fives in Sivas, Van and Ankara", *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages*, Paul Stirling (ed.), The Eot-hen Press, 1993, s. 156-170.

31 Görüşen: Mina Oğuz, 2014 Haziran.

ritüellerden birisinin hamam olduğunu belirtiyor. Kendisi de ablası da kalp hastası olduklarından gidemeseler de, çocuklukların sıkça hamama gittiklerini ve bunu mahalledeki komşu kadınlarla yaptıklarını anlatıyor. O dönemde yemeklerin yenildiği, gazozların içildiği bir ritüel olarak anlattığı hamam geleneğinin banyoların yaygınlaşması ile azalmaya başladığını, ancak özellikle bayram önceleri yeğenlerinin halen hamamı kullandığını belirtiyor.

Muğla Yerkeşik köyünden 42 yaşındaki Afife Hanım da yemeği sınıfının sınırlarını zorlamak ve tek başına yüklendiği köyün ve kentin yükünü hafifletmek için kullanıyor.³² İlkokul mezunu, taşeron firmaya bağlı temizlik görevlisi olarak çalışıyor ve asgari ücret alıyor, mesai çıkışlarında ve hafta sonları evlere temizliğe gidiyor ve oradan da gelir sağlıyor. Tatil zamanları dışında çocuklarından genelde evde yardım almıyor, eşi de genel olarak eve dair herhangi bir sorumluluk üstlenmiyor. Temizlikten çıktıktan sonra, Yerkeşik'e dönüyor ve yemek yapıyor. Çocukları sofraya kurulmasına ya da bulaşığa yardım ediyorlar. Genelde Muğla'ya özgü sebze yemekleri (ot pişirmek diyor), börülceli tarhana ya da dolma yapıyor. Muğla'ya özgü otlarla sac böreği, ekmek yaptığı da oluyor ve makarna kırıyor ve bunları genelde ek gelir elde etmek için hastanede satıyor. Sac böreğini ve ekmeği yapmak için kayınvalidesinin odun ateşiyle yanan ocağını kullanıyor genelde ama yapımında kimseden yardım almıyor.

Yerkeşik'te yaşadıkları evin haricinde yaylada da evleri var. Sahip oldukları bu prefabrik evde de işlerin büyük çoğunluğunu yine kendisi yapıyor; kızından yardım aldığı oluyor, oğlu ise evin önündeki tarlayla ve hayvanlarla ilgileniyor. Evlenmeden önce kendisi de tarlada çalıştığı için (tütün kırmak için kullanılıyor genelde), gereken sebzelerin çapasını kendisi yapıyor ve oğluna da öğretiyor. Kısacası Hafize Hanım neredeyse tek başına hem köyün, hem kentin hem yaylanın işlerini tek başına omuzluyor. Ama buna mukabil tüm bunlar arasındaki geçişliliğin gücüne sahip olabiliyor. Örneğin ehliyet bir tek kendisinde var ve araba da kendisinde, ama ona bu bir güç gibi değil, ekstra bir yük gibi geliyor.

32 Görüşen: Mina Oğuz, 2014 Haziran.

Antep Kilisli Bese Hanım³³ için de yemek yapmak farklı yerlere, taşraya ve kente, Antep ve Kilis'e dağılmış yakınlıkları yakın tutmanın bir yolu. Yalnız yaşıyor ama sekiz kızından üçüyle aynı apartmanda oturuyor. Evde genel olarak oturma odasını kullanmayı tercih ediyor ama yaz aylarında hem daha geniş olduğu, hem de balkona yakın olduğu için salonu kullanıyorlar. Özellikle bayram günleri, bütün çocuklarının ve torunlarının toplandığı yer burası. Böyle zamanlarda, kızıyla birlikte kendisi de yuvarlama yapıyor. Bunun dışında tüm kızları ve gelinlerinin mutfakta yemek yaptığını ve misafir ağırladığını belirtiyor.

1936 Eskişehir, Muğla doğumlu, Bolu Kız Öğretmen Okulu'nda okumuş (Kızılçullu Köy Enstitüsü), ardından geçiş yaptığı Ortaklar Köy Enstitüsü'nden mezun, emekli öğretmen Enver Hanımın Afife Hanımına çok benzeyen yapayalnız ve her şeyi omuzlayan hikâyesinde ise kedi beslemek ve yiyecek alışverişi başka türlü kendisini sol politika uğruna dağ köylerinde iki kızı bir oğluyla yapayalnız bırakan, geldiğinde de hepsine şiddet gösteren eşiyle tek iletişimleri.³⁴ Şimdi de ev ve mutfak işleriyle kendisi ilgileniyor. Ama aşağı köyde kalan köylülerinden köy yoğurdu almaya da gidiyorlar eşiyle birlikte, Yatağan'a pazara gidip alışveriş de yapıyorlar. Mutfak masrafı dahil, evin tüm ihtiyaçlarını kendi maaşından karşıladığını, eşinin sadece pazar arabasını taşıdığını ve mutfak ve ev işlerine tek yardımının bu olduğunu belirtiyor. Evlerinin bahçesinde, tamamı sokak kedisi olmak üzere sekiz kedi besliyorlar. Evde oldukları zaman içerisinde, vakitlerinin önemli bir kısmını onların bakımına ve beslenmesine ayırıyorlar. Kedilerin yiyeceklerini eşi satın alıp geliyor ve birlikte besliyorlar. Yaklaşık 25 yıldır, salonda farklı kanepelerde ayrı ayrı uyuduklarını belirtiyor ve salonda birlikte olsalar da, eşinin erkenden uyuduğunu ve her şekilde kendisini yalnız hissettiğini ekliyor.

Beraber yemek yapmak diğer türlü yapayalnız kalan kadınların en önemli hayatta kalma, hayata tutunma stratejisi gibi görünüyor ve daha sonra göreceğimiz kızlarına yemek yaptırmayan anneler bahsini de hem dönüştüren hem de bunun çıkış noktasını oluş-

33 Görüşen: Mina Oğuz, 2014 Haziran.

34 Görüşen: Mina Oğuz, 2014 Haziran.

turan yer olarak belirginleşiyor. Kız Enstitülerinde de devletin modernlik macerasının önemli yapıtaşlarından biri olan köylülükle araya konulan mesafe ve bu mesafeyi belirginleştiren yalnız yemek yapma öneriliyor. Mutfak Taylorist prensiplerle en kısa zamanda en büyük faydayı sağlamaya yönelik bir mekân olarak tasarlanırken her yere yetişmesi gereken evin içinde tanımlanmış yalnız kadın her zaman tekil olarak betimleniyor. Beraber yemek yapmanın rekabet ve dayanışmasından yemeğin aktarılmayan bir bilgi olmasına dönüşümde bu ara basamak yemek bilgisini hayatıyetinden koparıp teknikleştirerek ikinci durumu mümkün kılıyor.

ÖZGÜRLÜK, KISITLILIK, YALNIZLIK

Diyet

Sevdiğim ama görmediğim bir arkadaşım ve benim gibi görmek istediği diğer arkadaşlarımızla iki sene önce yediğimiz bir yemekte konu yemeğe odaklandı. Meğer arkadaşımın annesi bir yaşındaki torunu için evde ekmek yapıyormuş, ama bu yüzden ona dışarda pişmiş ekmek ve diğer pek çok şeyi vermiyorlarmış. Oğlan ise koca sofradan bir şey tadamadan kalktı. Bu esnada Ayaş domatesinden salça yapmanın önemi, hamilelik sonrası kilo vermenin zorluğu gibi konulardan bahsettik.³⁵ Bir yandan özellikle çocuklar devreye girdiğinde tazeleşen, market yerine pazarlardan, köylerden alınan yiyeceklerin bereketi, diğer yandan kötü olana, zararlı olana karşı duyulan artan dehşet! Diğer yandan neyin iyi neyin kötü olduğunun aslında hiç de belli olmamasının yarattığı endişe ve bu belirsizlikle emreden ve eleştiren doktorlar, aşağılayan diyetisyenler dünyasında nasıl baş edeceğini bilememe, yalnızlaşma... Bir yandan reklamların “siz her şeye değersiniz” diye pompaladığı narsisizm, diğer yandan aynı reklamların araya sıkıştırdığı katkı maddeleri, endüstriyel yiyecek ürünleriyle değersizleşen bedenler... Yemek yenilen mekânların, yemek takımlarının, lokantaların ışıktandırmasının önümüze koyulan yemekten daha önemli olması ve ne

35 Tafsilat için Elif Akşit, “Sofrada bilimsel bilgi ve geleneksel bilgi,” *feministanneler*, 21 Eylül 2012, <http://feministanneler.blogspot.com.tr/2012/09/bilimsel-bilgi-ve-geleneksel-bilgi.html>.

yediğimizi bilmeden yemekten, yediğimiz yemeği ve dolayısıyla da bedenimizi onurlandırmaktan kaçış... Yerel bilginin coğrafi değişkenliğine karşı bilimsel bilginin evrensel olduğu iddiası, yerel bilginin belli coğrafyaların insanlarına göre şekillenmişliği ve bilimsel bilginin değişkenliği... Enver Hanımın çokboyutlu yalnızlığını bile yemekle aşabilmesine mukabil endüstriyel yemek kültürlerinin bizi içine gömdüğü yalnızlık...

Bu dünyada kızlarına yemek yapmayı öğreten anneler ve onlardan öğretilmeseler de öğrenebilen, onlardan olmazsa da teyzelere başvuran kızları kaybolmayabiliyor. Daha az olmakla beraber oğulları da belki... Bilimsel bilgi, geleneksel olduğunu söyleyip önce bir kenara ittiği yerel yemek bilgisini sonradan yavaş yavaş içerirken, bu sürece dair bilgilendirmeyi yine kendi dilinde yapıyor, yani tam buğday ekmeğini yemenin önemini öğütlerken de kısıtlayıcı mesela... Ama bir avantajı da var ki geleneksel bilginin olduğu kadar kendi yarattığı kirliliğin eleştirisini de içeriyor. Ne var ki bu süreçler ve bu dil anneleri de böyle bir bilgi aktarımına yabancılaştırıyor.

Annesinin onun yukarıda tarif edilen çekingenliğine dair bir şeyler öğrenmeyi başarabilen Janset Hanım, Afyonlu, Berlin’de yaşıyor ve bir kızı var. Annesi ablasına ve ona hiçbir zaman iyi bir ev kadını olma düşüncesini aşılamamış ama arada ev işleriyle ilgili önemli bulduğu bilgileri araya sıkıştırırmış. “Pisi temizi birbirine katma” gibi. Yemek konusundaysa mesela muhallebi yaparken “bak bu böyle göz göz kaynayınca olmuştur” dermiş. Annesinin onu mutfığa ve ev işine zorlamamasında başka bir kadın olması hayali varmış. Ekonomik bağımsızlığı olsun, kendi ayakları üzerinde durabilsin, hatta evlenmesin... Ama evlenme konusunda sonradan fikir değiştirmiş o 30, 35 olup hâlâ evlenmeyince... Gençken mutfığa girmeye hevesliymiş, çünkü yemek pişirmeyi hayatta kalmanın, hayattan zevk almanın ve başkasına zevk vermenin şartlarından biri olarak görürmüştü. “Ev işiyle, ev kadını olmakla filan alakası yoktu mutfığın” diyor.³⁶

Aslında bir yandan annesiyle Janset Hanım, Aynur Hanım ve kızı Azra, ya da Hatice Hanım, kızı ve yeğeni, ya da Antep Kilisli

36 Görüşen: Elif Akşit, 2014 Haziran.

Bese Hanım ve üç kızı gibi eğitim için mutfaktan uzak tutma yaklaşımına sahipler. Ama Janset Hanım bunu kırıyor: "Annem evdeyken mutfağa girip yemek yapmazdım aslında. Ben üniversiteye başladığımda annem hastalandı ve bir süre yemek yapmadı. Aslında ilk kez o günlerde gerçek anlamda yemek pişirmeye başladım, annem bana tarif ediyordu, ben de yapıyordum. Hayatımda ilk kez domates çorbası pişirdiğimi ve biber dolması yaptığımı hatırlıyorum." Burada da hastalık, varolan, her şey omuzlara binse bile kırılama-yan işbölümü duvarlarını kırmış oluyor bir yerde.

Annesi aslında hiç Afyon'da oturmamış, babası liseden sonra ayrılmış ama yine de akrabaları olduğu için arada Afyon'a gider-lermiş. Onun için önemli olan anneannesi ile babaannesiymiş ama kentin onun için pek anlamı yokmuş. Afyon ile kurduğu ilişki yemek üzerindenmiş... Çünkü ona göre evde Afyonlu olduklarını hissettirecek en önemli şey evde pişen yemeklermiş. Yemek yapmanın yanı sıra sağlıklı beslenme bilgisi de annesi tarafından aşı-lanmış. Hayatının her döneminde ve gününde sağlıklı beslenmese de bu bilgiye sahip olmanın da yemek yaparken önemli olduğunu düşünüyor. Annesi de sağlıklı beslenme konusunda annesinden ve anneannesinden çok şey öğrendiğini söylermiş, sağlıklı beslenme anlayışı zamanla değişse de...

Muğla kökenli, Aydın Kuşadası'nda yaşayan 54 yaşındaki emekli hemşire Petek Hanım için de yemek, hayatını ikiye bö-len bilimsel bilgi ve ailevi bilgi ikiliğinin ailevi bilgi tarafında yer alıyor. Demet Hanım okul hayatı boyunca insan fizyolojisine dair bilgiler gördüklerini, ancak Muğla'dan (şehirden) Eskişehir'a (köye) dönünce bunlardan utanmaya başladığını ya da konuşul-maz olduğunu aktarıyor. Hemşire olduğu halde annesiyle ya da arkadaşları ile cinselliğe dair hiç konuşmamış. Sadece en yakın arkadaşıyla konuşurlarmış ama o da abisinin karısı olduğu için sevmiyormuş onunla da konuşmayı. Okulda öğrendiği ya da her gün hastanede karşısına çıkan vakaları, yakın çevresinde görünce hastalık ya da sağlık sorunu olarak değerlendiremiyor, utanıyormuş. Ama sadece jinekolojiye dair şeylerde böyleymiş. O yüzden buna dair öğrendiği şeyler okulda ya da hastanede kalıyor, hastane dışında devam ettiremiyor. Bu bilgileri konuşmaktan utanıyor ya da daha doğrusu çekiniyormuş. Mezun olmadan önce ve sonra

'başına iş gelmemesi' için başta annesi olmak üzere çevresindeki kadınlardan baskıya varan kısıtlamalar gördüğünü anlatıyor. Kim-senin verdiği yiyeceği yememesi gerektiğinden taksiye binmemesi gerektiğine kadar uzanan bu öğütlerde, evliliğin ve seksin çocuk için yapılacağı ve 'başında kocasının bulunması' gerektiği öğüt-lenmiş. Ancak okula geldiği zaman kadınların da âşık olabileceği, seksten zevk alabileceği ya da dünyaya getirdiği bebeğini sevmeye-bileceği gibi 'bilimsel' bilgileri öğrenmesinin ciddi kafa karışıklığı ve utanma yarattığını anlatıyor. "Bilimsel bilgi ile aramdaki sınır okul duvarlarıydı" diye özetliyor bu durumu. Annesinin bu kısıtlama, sınır koyma bilgisinin çizgisini yemekte koyması kayda değer. Bilimsel bilginin bir çeşit çıplak bilgi olması, köydeyken bu bilgiden utanması da...³⁷

Kilo vermek ya da korumak da önemli bir mevzuydu ve bilimsel bilgi ve yerel bilgi ikiliği burada çocuk yetiştirirken olduğundan daha bile çok önem kazanıyordu. Yalnız Muğla gibi otların en önemli yemek olduğu bir yerde bu ikilik pek göze batmıyordu, ama Kastamonu yemekleri gibi yağlı yemekler söz konusu olduğunda daha çetrefilli hale geliyordu. Muğlalı 30 yaşındaki Necla Hanımın sağlıklı bir kuşkuculuğu vardı mesela, sorguluyor ama her şeyi toptan reddetmiyor, farklı alanlardan iyi olduğunu düşündüğü bilgileri almaya çalışıyor. Okuldan öğrendiklerine de televizyondan duyduklarına da genellikle kuşkuyla bakıyor ama televizyondan da öğreniyor, okuldan da, okuldaki arkadaşlarından da öğrenmiş. Yediğine içtiğine dikkat ediyor, bu konuda aktarılan bilgileri önem-siyor. Ama mesela Canan Karatay'ın tavrını beğenmiyor, o görüş her şeyin üstündeymiş gibi olan görüşleri sevmiyor.³⁸

Şimdi bekârım o yüzden pek yemek yapmıyorum. Zaten annem ya-pıyor her şeyi. Anneannem de bize yakın oturuyor. O çok çekmiş. Kayınvalidesinden. Şimdi geliyor hep anlatıyor anneme, rahatlıyor böylece, annem ne oluyor bilmiyorum ama. Genellikle sebze yemek-leri yapıyoruz. Muğla'nın zeytinyağlıları meşhur zaten. Ama evlenir-sem et yemekleri de yapar mıyım bilmiyorum. Kiloma dikkat etmeye

37 Görüşen: Mina Oğuz, 2014 Haziran.

38 Görüşen: Elif Akşit, 2014 Haziran.

çalışıyorum. Ama dediğim gibi, bu konuda da herkesin dediklerine güvenmiyorum. En iyisi az yemek. Muğla yemekleri ve otları da bu konuda gayet iyi...

Bu sağlıklı kuşkuyla üniversitede okurken vardığını düşünüyor ve arkadaşlarını bir kere seçtikten ve onlara güvindikten sonra onları bu kuşkuculuktan azade tutuyor.

Kastamonulu Feyza Hanımların evinde geleneksel yemekler yapılırmış: etliekmek, mantı, tirit, banduma... Hatta kardeşinin banduma malzemeleri Kastamonu'dan İstanbul'a gidiyormuş. Hamama gidilir, giderken de yaprak sarması, patates salatası, ala pilav dedikleri mercimekli pilav yapılırmış. Eskiden erkeklere hamamda yesinler diye kışın pastırmalı ekmek yaptırılırmış. "Kastamonu boğazına düşkündür subörekleri falan bamya yapılır mesela Ramazanda asla bamyasız olmaz" diyor. Kastamonu'da olduğu için bu gibi yemekleri öğrenmiş ama "enginarı şehirdekiler bilmese de bu İstanbul'dan enginar alıp gelmemi engellemiyor" diyor. "Sadece burada et ve hamur kültürü vardır ne yazık ki ete düşkünlüğüm var" diye de şikâyetlerini ekliyor, ama arkadaşlarının yemeklerinden geleneksel yemeklerden olduğundan daha şikâyetçi: hemen hemen hepsi kolay ve katkı maddeli yemeklermiş.

Kızlarına yemek yaptırmayan anneler

Yerel yemeğin modern diyetle uyuşmadığı noktalar bazen terk edilmesine de yol açabiliyor. Bir önceki araştırmamızda bulduğumuz dikkate değer bilgi aktarım pratiklerinden biri, bir bilgi-aktarmama şekliydi: bazı anneler kızlarına kendileri gibi olmasınlar, eve ve evin gerektirdiği gündelik işlerin çokluğuna, ayrıntısına ve mükemmel olması gerekliliğine hapsolmasınlar diye bildiklerini öğretmiyorlardı. Bu proje için yaptığımız görüşmelerde de bu pratik daha belirgin olarak ortaya çıktı. Ama burada tuhaf bir durum var: okusun diye ev işlerini öğrenmeyen kızlardan bazıları gözlem yoluyla öğrenmiş olduklarını fark edip annelerinin başka-bir-kadın olmaları dileğini de geçici de olsa hayatın ihtiyaçları doğrultusunda bir kenara koyarak kendilerini kurtarsalar da bunu yapamayanlar ne olmamaları gerektiğini bilmekle beraber ne olmaları gerektiğini bilemediklerinden bir ayakları havada kalabiliyor.

İstanbullu Şirin Hanım için de annesinin yeni kadınlık hayali kendisine fazla öğretmemesine yol açmış, şimdi iki yaşındaki oğluyla kendine bir yol çizmeye çalışıyor. Bazı yemeklerin temellerini annesinden öğrenmiş ama annesi çalıştığı için evde annesini yemek yaparken çok gören bir çocuk değilmiş; annesi de ona yemek yaptırmazmış. 18 yaşında evden ayrılmış ve yemek işini asıl olarak yemek kitaplarından ve internetten kotarmış. Annesi zaten geleneksel yemekler yapan bir insan değilmiş, dolma sarmaz, mantı açmazmış... Şirin Hanımın ev kadını olmasını da asla istemezmiş. Yine de Şirin Hanımın ev işlerindeki dağınıklığından da şikayet edermiş. "Sanırım o her iki alanda da iyi olmak gerektiğine inananlardan" diyor. Yemek yeme değil de yapma ve sağlık arasında bağ kuruyormuş, özellikle oğlu olduğundan beri daha da dikkatliymiş.³⁹

1964 Gaziantep doğumlu Songül Hanım bankada çalışıyor, yardımcısı var, kızlarından yemek yaparken değil sofrayı hazırlarken yardım istiyor ve onların yaptığı işlerden sadece kahveyi beğeniyor. O da en küçük kızı, o da babası beğendiği için... Ama kendi yaptığı dışında sadece evdeki yardımcı kadının yemeklerini yiyor. Kızlarına yemek yapmayı hiç öğretmemiş. Salata, makarna gibi daha kolay şeyleri yapıyorlar. Sadece en büyük kız evleneceği için yeni yeni yemek yapmayı öğreniyor. Yapılan yemekler genel olarak Gaziantep yemekleri ama onun dışında da yapılan yemekler her zaman acı ve etli oluyor. Misafir geleceği zaman yardımcısından özel olarak yardım alıyor. İçliköfte, lahmacun ve yuvarlamanın genelde misafir yemeği olduğunu belirtiyor. Bayram sabahlarında ise yuvarlama yemek bir gelenek. Bayram tatlisini da yardımcısıyla birlikte yapıyor.⁴⁰

Diyarbakırlı 1991 doğumlu Rüya Hanımın da annesi ev işlerini özellikle öğretmemiş. Titizlikte adı çıkmış biriymiş annesi. Yemek de dahil hiçbir iş yapmıyormuş. Evde ablasıyla annesi pazar temizliği yaparken Rüya Hanım koltuğa uzanır televizyon izlermiş. Annesi de kızmazmış. Ona çok toleranslı davrandıklarını düşünüyor. Hâlâ ona ablası bakıyor. Burada yeni bir kadınlıktan çok evin şımartılan küçük kızı durumu var ama daha çok...

39 Görüşen: Elif Akşit, 2014 Haziran.

40 Görüşen: Mina Oğuz, 2014 Haziran.

Yozgatlı Ahsen Hanım kızlarına çok çalıştığı için iş öğretmemiş ama arkasında biraz da kendi ailesinde kadınlık bilgisinin tabu olması yatıyor. Ailesinde cinsiyet sahibi olmak, bir kadın olmak tamamen bir tabu imiş: “doğum yapmak, hamile olmak, evlenmek, ilk regl hepsi birer tabuydu bizim ailemizde” diyor. Evde annesi dışında iki büyük ablasının da konuşmamasını bütün bunların cinsel içerikli olmasına bağlıyor. Onun bu bilgileri öğrenmesi delişmen bir pansiyonerle aynı odayı paylaşmasıyla oluyor! Kendisi de kızıyla konuşamamış ama torunuyla çok daha rahat olduğunu hissediyor. Bu rahatlığını da yemekle ifade ediyor: “Başarıyorum sanırım, onlarla arkadaş gibiyim, oyun arkadaşı gibi beraber oyun oynuyorum, pastalar, börekler pişiriyorum!” Zaten çalıştığı için büyük kızı küçük kızına annelik etmiş, ama o da her sorunlarıyla ilgilenmeyi ihmal etmemiş. Küçük kızı Burcu Hanım cinsiyet bilgilerini hep ablasından almış. Yaşı yakın olduğundan, onun yaşadıklarını gördüğünden hep ablasından öğrenmiş.⁴¹

Diyarbakırlı İncir Hanımın annesi de hem hiç yemek öğretmeyen hem de temizlik hastası bir anne. Baba tarafı annesini sürekli eleştirmiş zaten. Yengesi üstünü başını düzeltir, saçını toplarmış. “Annen sana yeterince bakmıyor” dermiş. “Okulda şey yapma. Diyarbakır’da öğrendiğin her şeyi unut. Erkeklere bakma. Annenin öğrettiklerini unut. Başımıza taş yağar, evimize bereket gelmez. Annen sana niye şort giydiriyor?” dermiş.⁴² Annesi ev işleri konusunda da hiçbir şey öğretmemiş ona. “Sen otur dersini çalış, ben yaparım” diyormuş. “Okuyacaksan zaten bunlara gerek kalmayacak” dermiş. Annesi çok marifetliymiş. “Anasına bak, kızını al” sözünün kendileri için hiç geçerli olmadığını söylüyor. Babası annesine kızar, kıza bir şeyler öğret dermiş. “Annem şu an, keşke zamanında sana biraz annelik yapsaymışım diyor.” İncir şu an yemek yapmayı bilmiyor, annesine içliköfte gibi yiyecekler hazırlatıyor, buzluğa koyuyorlar.

Rüya Hanım gibi Antakyalı, 34 yaşındaki Menekşe Hanımın da annesi ablasına ev hanımlığı öğretmiş ama kendisine öğretmemiş. Evlendikten sonra psikolojik sorunlar yaşamış ablası. Bu yüzden,

41 Görüşen: Funda Cantek, 2014 Ağustos, Elif E. Akşit, 2014 Eylül.

42 Görüşen: Funda Cantek, 2014 Ağustos.

“İkinci kızımı asla evlendirmeyeceğim. Asla ev işleri öğretmeyeceğim. Onu evlenmeye zorlamayacağım, dedi annem. Öyle de yaptı.” Annesi yemek yapmanın “sadece mantığını öğretmiş, boşlukları kendin doldurursun” demiş Menekşe Hanıma. Adet konusunda da hiçbir bilgi vermemiş. Annesi sadece yazları belirli sebze yemeklerini öğretirmiş. Evi nasıl çekip çevireceğini öğretip iş yaptırırması ama işleri genelde birlikte yapmışlar, onu takip etmiş, yanlış yaptığında uyarırması. Aynı şekilde ona Arapçayı öğretmiş ortaokulda okurken ama okuma yazmayı değil konuşmayı. Yaz tatilinde hem ev işlerini ve bazı yemekleri hem de Arapçayı konuşmayı öğrenmesi gerektiğini söylemiş.⁴³

Kastamonulu Maya Hanım da yemek yapmayı kendi kendine öğrenmiş evlendikten sonra, annesi çok becerikli bir anneymiş. O da üniversite okuduğu için “ders çalış kızım” der iş ya da yemek yaptırmazmış. Ama o yemek yapmaya bayılıyor, özellikle salataları çok meşhur. Yaşadığı şehrin çok etkisi olduğunu düşünüyor, gelecek göreneklere çok önem verilen bir şehirde yaşıyor. Bir misafir geldiğinde yemek çeşitlerinin en iyisini yapmaya çalışıyor, “Zaten yöresel yemeklerimiz çok meşhur” diyor. Yemekle ilgili arkadaşları akrabalarına göre daha fazla İtalyan mutfak gibi daha değişik tarifler, yeni lezzetler denemeye çalışıyor.

Bir önceki bölümde andığım, biraz sonra yardım eden eşler bölümünde de anacağım Sivaslı Hacer Hanım da kızı ve yeğenini derslerine çalışsınlar diye, çocukluktan bu yana ‘mutfaka sokmadığını’ aktarıyor. Yine de yeğeni yemek yemek ve yapmak konusunda daha istekli olduğu için, mutfaka yardım eden genelde o oluyor. Kızı ise, evde olduğu dönemlerde evin temizliği ile ilgileniyor. Sofranın kurulması ve bulaşıkların yıkanması ise gün içerisinde kızlar tarafından ortaklaşa yapılıyor.⁴⁴

Ben bu bölümde diyeti kısıtlayıcı tarafıyla olduğu kadar dünya mutfaklarına açılan özgürleştirici tarafıyla da ele aldım, daha doğrusu görüştüğüm kişiler bana bu pencereyi açtılar. Üstelik bu şekliyle diyet kızlarını mutfaktan koparan ve bu şekilde onları yeni bir kadınlığın dünyasına “eski” kadınlığa set çekerek ulaştıran an-

43 Görüşen: Funda Cantek, 2014 Ağustos, Elif Akşit, 2014 Eylül.

44 Görüşen: Mina Oğuz, 2014 Haziran.

nelerin bu tavrını kırabilmek için de en uygun strateji gibi, Janset hanımın dedikleri çerçevesinde. Bu sonuç bende, varolan görüşmelerde belirginleşmese de, diyet ve kızlarına yemek öğretmeyen anneler hakkında yeni sorular sorma ihtiyacı doğurdu ilerleyen araştırmalarda. Üstelik oğullarını yemek/ev işi öğretmeyerek erkek olarak yetiştirmekten başka çıkar yol görmeyen yalnızlaştırılmış anneler dünyasında da diyetin neye tekabül ettiğinin izini sürmek de gerek bu şekilde ilerlerken... Kısıtlayıcı diyetle yemek yapmayı öğretmemenin benzer tarafları çok kuvvetli gerçekten: ikisi de varolan kadın rollerinden sıyrılmayı, bunlardan duyulan mutsuzluğu dışa vuruyor.⁴⁵ Ama kazanmanın imkânsız olduğu bir dışavurum anoreksiyadaki, Bordo'ya göre. Halbuki hayati de olsa yemek öğretmemedeki strateji yine de daha iyi çalışıyor görünüyor: Emine Onaran İncirlioğlu Kayseri köylerindeki evlilik ve toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki dönüşümü anlatırken genç kızların ve ailelerinin uygun eş seçerken kendisine kölelik yaptırmayacak, yani rençper olmayan aileler ararken, bir nevi üretimden çekiliyor olsalar da, emeklerinin verili sayıldığı ve karşılığının verilmediği bir çalışma ortamındansa üretimden çekilmenin onları daha çok güçlendirdiğini söylüyor.⁴⁶

KAÇIŞ

Mart ayında Türkiye'de kız çocuk olmakla⁴⁷ ilgili bir konuşmamın çıkışındaki sohbet tamamen kız çocuk-anne ilişkisine ve özellikle de burada da çok sık karşılaştığımız kızlarına yeni kadınlık seçenekleri sunamadıkları için ellerindekini sunmamayı tercih eden anneler ve şaşkın kızlarına geldi. Kalabalık bir kadın grubuyla hem

45 Bordo, "Anorexia Nervosa", s. 238. Bordo'nun sadece kadınlık rollerinden değil kadınlıktan da kaçış olarak gördüğü anoreksiya da erkeksileştiren tarafıyla ev işi hayatın idamesi ve yemek bilgisinden koparılan erkek çocuğun erkekleşmesiyle tuhaf bir paralellik gösteriyor.

46 Emine Onaran İncirlioğlu, "Marriage, Gender Relations and Rural Tranformation in Central Anatolia", *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages*, Paul Stirling (ed), The Eothen Press, 1993, s. 122-123 (115-125).

47 "Açılış Konuşması: Kız Çocuğu, Eğitim, Tarih", Türkiye'de Kız Çocuğu Olmak Çalıştayı, Ankara, 21 Mart 2014.

anne olarak bu tercihi yapmaktan hem de bu tercihin psikolojik boyutlarından söz ettik. Şirin Hanımın ve İncir Hanımın annesinin titizliği ve bilgi aktarmaması, Diyarbakırlı Rüya Hanımın titizlikte adı çıkmış annesi, Ahsen Hanımın, Songül Hanımın titizliği ve bilgi aktarmaması da benim için bu diyalogun devamı oldu.

Örneğin Ahsen Hanım'la Şirin Hanım'ın annesi öğretmemekle beraber kızlarının dağınıklığından yakınmayı da ihmal etmiyorlardı. Ahsen Hanımın kızı Burcu'ya göre bebekliklerinde bile hiç divana çıkıp zıplamamışlar, kimsenin çantasına bakmamışlar. Elleri havada duruyorlarmış bir gün. Komşu, bunlar niye böyle duruyorlar demiş. Elma yediler demiş annesi... Ahsen Hanımın teyzesi enstitü mezunuymuş. Ailecek aşırı titizlermiş, örneğin her şeyin bezi ayrıymış annesi ve teyzelerinde.

Mana Hanımın titiz annesi ona yemek yapmayı öğretmiş ama bu sefer de titizliği onu teyzelerine özenmeye itmiş. Toplantıda evin içinde bir kadının sonsuz dikkatini bekleyen ayrıntıları görürse onlara ilgisiz kalamayacağını, bir kız çocuğuna bunları görmek öğretilmezse başka şeylerle ilgilenebileceğini konuştuk. Benim fikrim yapmamayı, o kadar takmamayı, mükemmel olmamayı göze almanın öğrenmemekten yeğ olduğuydu. Eğitim meselesini sürekli dış mercilere bırakmanın daha büyük çözümsüzlüklere gebe olduğunu ekledim. Takıntılı davranışları bir maharet olarak öğretmekten söz etmiyordum elbette. Ama temizlik ya da yemek bilgisinin takıntıdan ayrıldığı yerler olduğunu ve insanın hiçbir şey öğretmezken de obsesif olabileceğini hatırlamakta yarar vardı... Tutunmak istediğim ama tam da neresinden tutacağımı bilemediğim bu görüşü benim için ete kemiğe büründüren, temizlik ya da yemek bilgisini takıntıdan ayıran kişiler, teyzeler oldu. Kim bilir, belki de Menekşe Hanımın anlattığı, Antakya merkezde âdet olduğu üzere bilgileri anneden değil, başka kadınlardan öğrenmede böyle bir keramet vardır...

Teyzeler

Annesinden öğrenemese de teyzelerinden yeni anneler yaratan kadınlar da yok değil: Antalyalı Sevil Hanım teyzeleri yönünden çok şanslı. Annesi çalıştığından yemek yapmayı dört teyzesinin ikisinden öğrenmiş, sonra da yemeğini beğendiği insanlardan anında tarif

almış. Lisede Gülten teyzesinin evine kaçarmış, üniversitedeyken de Ankara'da Gülümser teyzesine gidermiş. "Hepsi muhteşemdirler valla teyzelerimin, hepsini ayrı severim, Gülten teyzemi kaybettik gerçiki ondan çok şey öğrendim. Eli bendedir, mirası benim üstüm. Bizim ailede benden başka kız yok. Oğlanları toplamak ve bir arada tutmak benim görevim. (...) Doğru aslında, benim kardeş artı kuzenleri toplardım ama yemek bilgisi olmayınca bir yere kadar" diyor. Yemek işinin hiç de o kadar zor olmadığını, temel kimya bilgisi ve biraz zekâ gerektirdiğini söylüyor. Öte yandan da hem çok ciddi olduğunu ve hem de dahası da olduğunu: seks ve çocuk bakımıyla da alakalı olduğunu: "Şu boğazdan geçme meselesi. Bakımın çoğunun da koruyucu sağlık olması..." diyor.⁴⁸ Yemek yapmayı çok seviyor. "İşlerden iş beğenmek" bölümünde değineceğim Nilay Hanım gibi o da birilerinin, özellikle de çocuklarının, yaptığı şeyleri zevk alarak yediğini görmekten zevk alıyor. Yemek yapmanın yaratıcı bir iş olduğunu düşünüyor. Tariflemiyor. Yaparken düşünmeyi seviyor. Arkadaşlarına yemek yapmayı da seviyor.

Antakyalı, 1982'li Nar da teyzesiyle Sevil Hanımınki gibi bir ilişki kurmuş. Aysel teyze (annenin teyzesi) çok önemli bir figürmüş Nar için. O ailedeki bütün kadınlar gibi çok komik, çok akıllı ve zeki imiş. Birlikte kendileri ve başkalarıyla dalga geçer ve çok eğlenirlermiş. Bir kız ve üç erkek çocuğu varmış Aysel teyzenin ve çok güzel yemek yaparmış. Orada kahvaltı bir şölenmiş ve sofralar kalabalık olurmuş. Toparlayıcıymış, herkes ona akıl danışırmış. Beraber hamama gidilirmiş onunla.⁴⁹ Teyzesi anne ve babasına göre daha kabullenici ve rahatmış. Nar başına ne gelirse gelsin Aysel teyzesine gidebileceğini biliyormuş, yemek yapmayı da ondan öğrenmiş.

Hatay, Samandağlı 30 yaşındaki Mana Hanımın 1961 doğumlu annesi ona bildiği birbirinden güzel yemekleri öğretmiş olsa da o annesinin, babasının tarafına uyan ciddi ve vakur havasındansa teyzelerinin neşeli ve frapan hallerini tercih etmiş. "Keşke teyzem annem olsaydı" diye düşünmüş. Annesi ve babası henüz yeni ev-

48 Görüşen: Elif E. Akşit, 2014 Haziran.

49 Görüşen: Funda Canteke, 2014 Ağustos.

liyken babası yurtdışına gitmiş, annesi de kaynanasının yanına taşınmış. Babaannesinden çok şey öğrenmiş annesi. Babaannesi hasır örermiş. Annesine de öğretmiş.⁵⁰ Annesinin obsesif bir titizliği varmış. Günde üç kere yer silermiş. Mutfağına bile karıştırmıyormuş Mana Hanımı. Evi kendi alanı olarak görür, çöpe atılan şeyleri bile çıkarıp yerine koyarmış. Mana Hanımı sadece patates soğan ayıklamak için mutfağa sokarmış. O da annesinin bu hallerindense teyzelerinin rahatlığını tercih etmiş.

Mutfakta yardım edenler, işleri bölüşen eşler

Kadınları obsesyonndan, kızlarının bu yüzden kendilerinden soğumasından ya da kızları da obsesif olmasın diye onlara bir şey öğretmemekten uzaklaştırabilen bir değişken mutfağa giren, işleri bölüşen eşler. İlginçtir hepsi Sivaslı ve ev içi işbölümü biçimlerini genellikle hastalık değiştiriyor.

Eşi kendisine yardım eden hatta kendisinden daha çok iş yapan üç görüşmecimizden biri 1948 Sivas doğumlu Gülperi Hanım oldu, ama böyle bir durumda bile, hiçbir iş yapmasa da, yemekleri kendisi yapıyor. Kendisi kalp hastası, altı kez ameliyat geçirmiş ve halen ilaç kullanıyor olduğu için ev işlerini genellikle eşi yapıyor. Bazen çok eziyetli olsa da hastalık, varolan, her şey omuzlara binse bile kırılmayan işbölümü duvarlarını kırabiliyor.⁵¹ Belki de 25 yıl Almanya'da yaşamış olmalarının etkisi var bunda, kendisi hiç Almanca öğrenememiş olsa da...⁵² Eşi de kendisi de rahatsız olduğu için yemek yemek büyük bir ritüel halinde değil, ilaçlarını kullanabilmek için yemek yiyorlar genelde.

Eşi kendisine yardım eden ikinci görüşmecimiz de 1960 Sivas doğumlu, hemşire Hacer Hanım.⁵³ Evliliklerinin beş yılı boyunca neredeyse her yıl bir ev değiştirmişler ve bunlar genellikle hastaneye yakın civardan tutulan kira evleriymiş. Eşi yaşarken ev işleriyle de mutfak işleriyle de genel olarak kendisinin ilgilediğini, bununla beraber eşinin de bu işleri yaptığını aktarıyor.

50 Görüşen: Elif E. Akşit, 2014 Haziran.

51 Bir başka örnek için bkz. Elif E. Akşit, "Kısırlık: Olanak ve Tahakküm," *Fe Dergi*, S. 1/2, 2009, s. 44-54.

52 Görüşen: Mina Oğuz, 2014 Haziran.

53 Görüşen: Mina Oğuz, 2014 Haziran.

Genel olarak o dönem içerisinde kendisi de eşi de 24 saatlik nöbetler tuttukları için, nöbet zamanları dışında kalan vakitte kim evdeyse evin işlerini onun hallettiğini aktarıyor. Çocuklarına ise birlikte baktıklarını iletiyor. Sivas'ta sebzeler dahil her yemeği etli ve hayvan yağıyla yapmaya alıştıklarını, Muğla'daki farklı sebze yemeklerine alışmakta zorluk çektiğini aktarıyor. Yıllar geçtikçe Ege yemeklerine uyum sağladığını, Sivas yemeklerinin ağır gelmeye başladığını ve bununla beraber yaklaşık sekiz yıl önce kalp krizi geçirdiğini, bundan dolayı da yediklerine dikkat ettiğini aktarıyor. Eşini kaybetmeden önce akşam yemeklerini genel olarak kendisinin hazırladığını ancak özellikle hafta sonları eşinin de kahvaltıları hazırladığını anlatıyor.

Eşi kendisine yardım eden üçüncü görüşmecimiz de, daha önce söz ettiğim, Sivas'a Yozgat'tan daha yakın olan Akdağmadeni doğumlu, Ahsen Hanım. Kızı Burcu Hanım babasının hep iş yaptığını anlatıyor. Özellikle mutfakta. "Evin kızları" olarak ev yaşantısında bir şeyi üstlenmek gibi bir durumları olmamış. Anneleri öğlen olmayınca ısıtıp yerlermiş. Dede de evde olduğundan o da iş yapmış.

1960 Kilis doğumlu Perran Hanım ise yemek yaparken oğullarından yardım aldığını belirten tek görüşmecimiz oldu. Oğulları aynı zamanda bayram gibi zamanlarda büyük temizlik esnasında da yardım ediyorlar. Kızı evli olduğundan ondan söz etmiyor ama bu yardımı eşinin, MS hastası olduğu için, çok bakım gerektirmesine ve biraz kenarda durmasına da, ikisinin aynı sülaleden olmasına da, akrabalarının bir kısmının sınır çekilince Suriye'de kalmasına da bağlayabiliriz.⁵⁴ Oğulları günlük olarak sofranın hazırlanmasına ya da bulaşıkların yerleştirilmesine yardım ediyor ve yemeğin ardından kahveleri yapıyorlar. Eşinin yemek yemesi de çok zor bir iş ve bu işi de akşam yemekleri sırasında büyük oğlu yapıyor. Yemeklerin tamamen Gaziantep-Kilis mutfağına ait olduğunu, etli-kıymalı-salçalı yemekleri sevdiklerini belirtiyor. Misafir için de etli yemek yapmayı, geleneğin bir parçası olarak tanımlıyor. Kendi babasının kesinlikle etsiz yemek yemediğini, bir keresinde zeytin-yagli dolma yapıldığı için sofradaki bütün yemekleri döktüğünü

anlatıyor. Yemeğin ters giden şeyleri anlatması bağlamında Perran Hanımınki gibi yemeğin enstitülü yemek kitaplarında olduğu gibi milliyetçi dönüşümü anlattığı bir durumun yemekten söz etmeyi kadınlı erkekleri belki de hayatlarının en önemli parçası haline getirmiş olan Anteplilerin yemekten söz ederken etnik-dönüşümler zincirlerinden de söz ettikleri de düşünülebilir ama bu gözle yeni görüşmeler yapmak gerekir...⁵⁵

İşlerden iş beğenmek

Paylaşılmadan taşınamayan yüküne rağmen yemeğin kendisi de bazı kadınlar için bir kaçış olabiliyor. Örneğin Bingöllü, 47 yaşındaki Yasemin Hanım yemeği sevdiğinden değil, diğer işlere tercih ettiğinden sevdiğini söylüyor. Kitaplar, internetten ziyade akraba, arkadaş, eş dosttan öğrendiklerinde daha başarılı imiş. “Onlarda bir şey eksik kalıyor hep sanki...” diyor. Tutturamadığı çok olmuş. Çevresine daha çok güveniyormuş ya da kitapta veya internetteki bir tarifi denemiş ve iyi sonuç almış birinin referansı ile hareket edince daha emin oluyormuş. Arkadaş çevresi de akrabalara göre daha sağlık merkezliymiş, “şöyle pişerse daha sağlıklı” terimleriyle hareket ediyormuş, akraba çevresi ise daha geleneksel olanın, lezzetin peşinde imiş. Kendisinin de yemek yemeyi sevdiğini, bu yüzden zahmetine katlandığını ekliyor.

44 yaşındaki, Bursalı Saliha Hanım da annesinin kendisine bütün işleri yaptırdığını, kendisininse bir tek yemek yapmayı sevdiğini söylüyor. Maharetinde Bursa’nın etkisinin de olduğunu düşünüyor. Çevrenin ev kadınlarından oluşması ve kadın günleri de çok etkili diyor. Annesinin güne hazırlıkları, güzel kokular, bir sürü güzel yiyeceği bir arada görmek, sunuş da onu etkilemiş. “Herkes iyi yemek yapıyor. Standart yüksek” diyor. Genelde anneleri yakında olanlar ona yaptırıp yemek yapmaktan kurtuluyorlarmış ama o aileden uzakta yaşadığı için kendi başına kalmak durumundaymış. Elin lezzetinin daha önce çok güzel şeyler yemiş olmakla ilgisi olduğunu düşünüyor. “İyisine alışınca kötüye katlanamıyor insan” diyor.

⁵⁵ Ferguson, *Word of Mouth*, age.

43 yaşında, Antepli Nilay Hanım da yemek yapmayı diğer işlere tercih ettiği için geliştirmiş.⁵⁶ Yemek yapmayı annesinden öğrenmiş, ama pişirmeyi sevmeye, takdir edilince başlamış. Kuzenler bir araya gelip fıstık toplamaya giderlermiş ama çok sıcağa dayanamadığından ona evde yemek yapma görevi verilmiş. Yaptığı yemekler takdir toplayınca çok severek yapmaya başlamış. Halfeti’de yemeğin kültürel olduğunu söylüyor: yemek sohbetleri çok yapıldığı, insanlar yemek yedikten sonra da yemek üzerine yorumlar yaptıkları için de etkilenmiş. Kısaca, küçükken bu işe iyi motive edilmiş. Kız kardeşleri, halaları, annesi de çok güzel yemek yapıyorlar.

SONUÇ

Yeni bir kadınlık yaratmak, kendileri gibi olmasınlar, eve hapsolmasınlar diye bildiklerini kızlarına öğretmeyen anneler ve yarattıkları, ne olmamaları gerektiğini bilmekle beraber ne olmaları gerektiğini bilmeyen bir ayağı havada kızları, öfke ve çaresizlikleriyle de ne yapacaklarını bilmiyorlar. Üstelik toplum ve erkekler de onlar karşısında ne yapacaklarını bilmiyor. Bir zamanların Tanzimat bürokratları gibiler: Bir yandan onları var eden Tanzimat paşaları gibi Batılı bir eğitim almamışlar, ama zamanının Osmanlı karakterinden sıyrılabilmiş oldukları için Tanzimat paşalarının tercih edildiler. Buradan tek marifeti kendini ve çevresini inkâr etmek olan, ama yerine bir şey koyamayan Tanzimat tiplmesi doğdu. Koca bir Osmanlı edebiyatı da adeta bu tipin eleştirisinden doğdu: Fransızca gazete taşıyıp okuyamayanlar.. Eleştirisine daha çok “plaza kadını” başlıklarında rastladığımız yeni kadınlık pratiği de belki biraz böyle bir inkâr barındırıyor. Ama kimi zaman teyzelerin, bazen daha başarısız da olsa yengelerin, bazen de babaların işi paylaşmasının kaçış çizgileri oluşturabildiğini gördük bu zor durumdan.

Aynı zamanda, çocuklarını anadillerinde büyütemeyen annelerin yabancı bir dilde sevgilerini aktaracak kelimeleri de bulama-

⁵⁶ Görüşen: Elif Akşit, 2014 Haziran.

masına benzer bir şekilde, bu başka-kadınlık hayali, sadece ev işi bilgilerinden –ve aslında bu araştırmada gördük ki bütün obsesyonları, tuhaflıkları, mahkûm edicilikleriyle beraber hayatın bilgilerinden– değil, bazen sevgi ifadelerinden de yoksun büyüyorlar. Çünkü bilgi aktarımı, dilde olduğu gibi, duyguların da aktarıcısı. Üstelik duygular söz konusu olduğunda genellikle olduğu gibi, duyguların ifadesi, aynı zamanda duyguların üreticisi de oluyor. Tabii kadınlar başka diller, başka durumlar da yaratıyor. Elbette ev işlerinin kadınların anadili olduğunu önermiyorum. Ama ev işinin hayatın işi olması tarafı, tanımındaki ve icrasındaki ev mahpusluğuyla gölgeleniyor. Ve sanki obsesyonlar da bu gölgede büyüyorlar. Erkekleri de hayatın işinden koparan, hayattan yabancılaştıran bir gölge bu. Bu çalışmamızda erkekler kısıtlı olarak vardı, üç kişi eşleriyle, bir kişi de oğullarıyla işbölümünden söz etti, ama ileriki çalışmalarda bu ev işi-hayat işi meselesinin erkeklerle de konuşulması gerektiği kesin. Ursula K. Le Guin’in ütopyanın yetersizliğini de anlatan ütopyası *Mülksüzler*’de kadınlarla erkekler beraber iş yaparlarken o işi bitirmeye çalışmazlar. Sadece yapmakla ilgilenirler. Bulaşıkları yarısında bırakıp başka şeyle ilgilenebilirler. Tuhaftır, beni tüm kitapta en çok şaşırtan ve kendisini bana uygulattırmaya çalışan pratik bu olmuştu. Burada obsesyona pek yer olmadığı açık.

Köyle kent arası geçişlilik, kentler arası geçişlilik ve yemek kültürünün bunlardan etkilenişi bence bu mülakatlardaki en önemli eksendi. Zaten başlangıç noktamızda da köyü dahil etmek vardı, bir ölçüde de dahil oldu ama bu geçişlilik üzerinde daha da fazla duran çok sayıda çalışma da araştırmacıları bekliyor. Bilgi aktarımının aktardığı köye dair duygular yanında bir aşağı görme paketini de beraberinde getirdiği için, bir yandan temizliğe dair obsesyonlar bu duygudan kaçış için geliştiriliyor, diğer yandan “geleneksel” yemeğe dair duygular aynı kaçış ritüelinde aktarılmadığında dayanışma, paylaşma gibi duygular da aktarılmamış oluyor. Annelerin bilgiyi aktarmamayı seçtikleri durumlarda yemeğe, yani hayatı sürdürmeye, devam ettirmeye, başkalarıyla ilgilenmeye karşı yeni gelişen duyguları da çaresizlik ve öfke sarmalına hapsoluyor, ama her şeye rağmen kadınlar işlerden yemeği seviyor.

Cinsiyetli Olmayı Unutuş Mümkün mü?: Nitelihsiz Varoluşlar

Zeynep Talay

Postmodern feminist eleştiride karşımıza çıkan önemli temalardan biri insan doğasının, özellikle de kadın doğasının, özçü bir yaklaşımla açıklanmaya çalışılmasıdır. Özçülüğe karşı birçok feminist düşünür, *cogito*'yu varlığın esasına yerleştirerek felsefede modern dönemin başlangıcını işaretleyen Descartes'ı eleştirir. Modern/postmodern ayrımında Nietzsche'nin tam da eşikte durduğunu söylemek yanlış olmaz. Kimi düşünürler ise 'tamamen' postmodern olarak görülebilirler, Nietzsche'nin verdiği mücadeleleri artık vermek zorunda değillerdir çünkü bu modern/postmodern tartışması geride kalmıştır. Judith Butler'ı bu son grupta görebiliriz. Butler'ın merkezleştirilmiş öznellik, etik ve Öteki hakkındaki düşünceleri bizlere yepyeni tartışma ve mücadele alanları açmıştır. Bu yazıda Robert Musil'in *Nitelihsiz Adam*'ının benzer düşünceleri daha farklı, belki de daha üretken bir biçimde ele aldığını iddia edeceğim. Butler gibi Musil de kendi düşüncesini geliştirme konusunda Nietzsche'ye müteşekkirdir; ancak Butler'dan farklı olarak Musil, kendisi ve dönemi için elzem olan bu düşüncelerin felsefeyle, kavramsal dille incelenebileceğinden kuşku duyar. Musil çift cinsiyetlilik (*androgyny*), hermafroditizm ve 'yeni kadın' kavramları üzerine yoğunlaşarak beden semiyotiğini¹ sorunsallaştırır. Ancak, bu konuları kavramsal bir dille değil, edebiyat aracılığıyla gösterir ya da icra eder.

1 Semiyotik göstergelerin üretilip yorumlanmasını ve işaretleri anlama süreçlerini sistematik bir biçimde inceleyen bilim dalıdır. Dilbilimden beslenen semiyotik dilin yapısını ve anlamını inceler. Beden semiyotiği ise insan bedeninin de işaretlerin düzenlendiği, şekillendiği ve cisimleştiği bir alan olduğunu iddia eder. Bu metinde beden semiyotiği terimi, daha çok Judith Butler'ın tanımladığı şekilde, toplumsal cinsiyet kuralları tarafından belirlenen beden diline gönderme yapar.

NİTELİKSİZ ADAM

Başyapıtı *Niteliksiz Adam*'da Musil, Öteki'nin suretinde ve Öteki yoluyla 'ben'lik oluşumunun, özneliğin nasıl söylemsel (*discursive*) bir edime dayandığını göstermek ister; bu anlamda Musil'in kendisinden çok sonra kavramsallaştırılan öznellik ve kendilik hakkında bir düşünme yolu açtığı söylenebilir. Stefan Jonsson'ın şu cümlesi abartı değildir:

Musil'in romanlarındaki öznellik temsili, çağdaş kültürel kuramı ve kıta felsefesini karakterize eden özne söyleminin –ister bu söylem postmodern, ister postyapısalsal, post-sömürgeci ya da başka bir şekilde adlandırılsın– temel bileşenlerini oluşturmaktadır.²

Nietzsche gibi Musil de olanaklarla dolu bir yaşamı savunur ancak böylesi bir yaşamın önkoşulu kişinin sahip olduğu bütün niteliklerden sıyrılması, öğrenmiş olduklarını, bedenine, zihnine eklemlediklerini unutmayı öğrenmesidir.³ Kitabın ilk iki bölümünde Musil roman kahramanı Ulrich'in monologları ya da düşünce akışlarıyla bu 'olanaklarla dolu bir yaşam' düşüncesini defalarca vurgular. Ulrich ya da niteliksiz adam, insanların 'deneysel' bir yaşam sürdürmeleri gerektiğine inanır. Peki, ne demektir niteliksiz adam olmak? Aşağıdaki alıntı bize bu konuda bazı ipuçları veriyor. Böyle biri şunu sezer:

Bu düzen kendini gösterdiği kadar sağlam değildir; hiçbir nesne, hiçbir biçim, hiçbir Ben, hiçbir ilke güvenilir nitelik taşımaz, her şey görünmeyen ama sürekli bir değişim içerisindedir, sağlam olmayan- da olana göre çok daha fazla gelecek vardır, ve şimdiki zaman henüz ötesine geçilememiş varsayımdan başka bir şey değildir.⁴

2 Stefan Jonsson, *Subject without Nation*, Durham, NC; Londra: Duke University Press, 2000, s. 3 [çeviri yazara ait].

3 Musil'in kitabının adındaki 'niteliksiz' (*ohne Eigenschaften*) kelimesi Alman teolog ve mistik Meister Eckhart'ın (1260 – 1328) '*ane eigenschaft*' (niteliksiz, *without qualities*) tabirine bir göndermedir. Eckhart Tanrıyla mistik bir birleşmenin önkoşulunun her türlü nitelikten arınmak, tamamen 'Benlik'siz olmak olduğunu iddia etmiştir. Eckhart'a göre böyle bir birleşme zamansızlık ve mekânsızlık halini, faillikten ve öznellikten özgürleşmeyi gerekli kılar.

4 Robert Musil, *Niteliksiz Adam*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 1999, s. 408.

Deneysel bir biçimde yaşayış, varoluş kitabın ilk iki bölümünde vurgulanan bireysel ya da kişisel ütopyalardan biridir, ki bu da Nietzscheci bir etik anlayışını deneyimleme imkânını açar. Üçüncü bölümde ise Musil Ulrich ve kız kardeşi Agathe'nin ilişkilerini sunumuyla bizi bambaşka bir alana taşır. Musil kardeşlerin senele sonra karşılaşmalarını bize aktarırken sadece bireysel ütopyik projeleri değil, dünyaya katılmanın farklı olanaklı modlarını da incelemektedir; bu dünyayla öyle bir ilişkilendirir ki, bu yeni ilişkilendirilmede hiçbir şey kültürel ya da ideolojik olarak tayin edilmemelidir. Bunu yaparken Musil mütemadiyen bize dayatılmış rolleri –kadın, erkek, anne, baba, çocuk, vatandaş vs.– sorunsallaştırır. Burada önemli bir nokta da Musil'in bu 'deneysel' varoluşunu gerçekleştirmek için seçtiği alanın cinsellik ve cinsiyet alanı olmasıdır. Örneğin Agathe ve Ulrich romanda ilk defa karşılaştıklarında Agathe duygular dünyasının, Ulrich ise akıl, mantık dünyasının temsili olarak sunulur ve bu kadın-erkek, duygu-akıl karşıtlığı bir süre devam eder. Ancak kardeşler arasındaki ilişki geliştikçe her ikisi de yavaş yavaş birer 'özgür ruh'a dönüşmeye başlarlar ve belirgin kadın-erkek temsilleri bulanıklaşır. Başka bir deyişle Musil kardeşler arasındaki ilişki aracılığıyla –ki enest de bu ilişkinin bir parçasıdır– cinsiyetli olma halini ve kadın-erkek rollerini mütemadiyen yapışökümüne uğratar ve bizleri bu rollerden sıyrılma sürecinde çıplaklaşıyor olan 'ruh'larla karşı karşıya getirir.

Ancak kardeşler arasındaki ilişkiye geçmeden evvel Ulrich'in romanda kardeşi Agathe'yle karşılaşmasından önce ilişki kurduğu kadınlara dair birkaç şey söylememiz yerinde olacak çünkü kardeşiyle karşılaşmadan önce Ulrich, özellikle kadınlarla ilişkisinde, fazla masküldendir. Her ne kadar kadınlarla ilişkisinde teori düzeyinde cinsellikten ve cinsiyetten arındırılmış, salt entelektüel bir ilişkinin özlemini çekse de, pratikte Ulrich cinsiyetli, hatta fazla cinsiyetli olandır. Nitekim, kısmen bu yüzden, 'niteliksiz adam' olmayı başarmış gözükse de, hâlâ 'adam'dır ve 'niteliksiz varoluş' ya da 'olanaklar insanı' olmaktan uzaktır.

Ulrich'in ilişkide bulunduğu kadınların ilki Leona'dır: bir kabare şarkıcısı ve fahişe. Uzun boylu, şehvet dolu ve saf güzelliği Leona ama akıllı olmayan bir güzelliği bu. Öyle ki basit bir espriyi bile ancak günler sonra anlar. Ona Leona (astrolojide aslan) ismini

veren Ulrich'tir, ama aynı zamanda onu aşırı feminen bir tanrıça olan Juno'ya da benzetir.

Leona'dan sıkıldığı bir dönemde Ulrich Bonadea'ya –tabii bu ismi de Ulrich takmıştır– rastlar. Bonadea yolda hırsızlar tarafından saldırıya uğradığı için yarı baygın bir halde olan Ulrich'i evine götüren kadındır. Bunun içindir ki Bonadea (*Bona Dea* iyilik tanrıçasıdır) bir kurtarıcıdır. Yine bunun için Ulrich onda 'anaç bir duygusallık' bulur ve ona 'anaç güzellik' der. Gayet saygın bir adamın karısı ve iki çocuk annesidir Bonadea. Maalesef bir kusuru vardır: sadece bir erkeği görmesi bile cinsel olarak uyarılması için yeterlidir. Aslında cinsel arzularını kontrol edememesi açısından Leona'ya benzemektedir, ancak Leona'nın kontrol etme gibi bir kaygısı da yoktur zaten. Bu karikatürvari kadın tasviriyle Musil'in romandaki ilk ideal kadın örneği eleştirisiyle karşı karşıyayız: mükemmel bir anne, geleneksel idealleri kendine model almış başarılı bir ev kadını, ama tam da bu yüzden kendi bedenini göz ardı etmiş ve kendi 'ben'liğinin hasretini çekmekte olan kadın. Aslında kendi bedeniyle ilişkisi söz konusu olduğunda çok daha çarpıcı bir karakter karşımıza çıkar romanda: Ulrich'in kuzeni Diotima.

Ulrich'in iki önemli düşüncesini paylaştığı ilk kadındır Diotima: anonim (*impersonal*) aşk ve sanat gibi yaşanan bir hayat. Leona ve Bonadea'dan farklı olarak Diotima fikir ve idealler kadınıdır. Bonadea gibi saygın bir adamın, Kont Tuzzi'nin karısıdır ama herhangi bir profesyonel pozisyonu olmamasına rağmen kocasından daha güçlü bir karakterdir. Aslında Kont Leinsdorf'la birlikte Paralel Eylem'i⁵ esas yöneten de Diotima'dır. Fikrin ve aklın temsili olan erkekler dünyasında inanılmaz etkili olması açısından Musil'in 'kadınlar cemiyeti'nde Diotima'nın ayrı bir yeri vardır. Ancak, Diotima'nın kendi zekâsını ve güzelliğini gösterebilmesi

5 Paralel Eylem roman boyunca varlığını sürdüren bir proje olarak sunuluyor bize. Romanda olay 1913 yılında Avusturya'da geçmektedir. Napolyon'un Leipzig'te yenilgiye uğratılmasının yüzüncü yıldönümünü kutlayan Almanlara bir tepki olarak, Avusturya İmparatoru'nun jübilesinin kutlanması gerektiğine inanan kişileri bir araya getiren bir projedir. Ulrich projenin varlığını babasından öğrenir. Babası yazdığı mektupta gelecek yılın (1914) Avusturyalılar için barış yılı olacağını ve bu jübile kutlamalarının bunu ifade ettiğini söyler. Tabii bu 1914 yılında başlayacak olan I. Dünya Savaşı'na ironik bir göndermedir.

için bir araç haline gelen ve tabii baştan sona bir fiyasko olan Paralel Eylem'e kendini bu derece adanması, Diotima'nın da diğerleri gibi bir yanılısamalar dünyasında yaşadığını göstermektedir. Erkek dünyasında bir yer talep eder, ancak bütün gösterişinin ardındaki güdü erkeğin ideal kadın imgesidir: güzel ve zeki modern kadın imgesi, tabii zekâ güzelliğin önüne geçmediği sürece. Diotima kadınların cinsel arzularını bastırmamaları ve kendi bedenlerinin farkında olmaları gerektiğine inanmaktadır. Ancak kendi iç dünyasıyla sosyal pozisyonunun gerektirdikleri arasında bir denge kuramaz bir tür. Aslında, Musil'in kadınlar cemiyeti hiyerarşisinde 'zeki kadınlar'a doğru yol aldıkça, iç-dış dünya arasındaki gedik daha da açıldığını görmekteyiz. Ulrich öteki yarısını aramaktadır⁶ ama bu Diotima olamaz, çünkü Ulrich için suretsiz (formsuz) bir yaşam sürmek bile yanlış ideallerle dolu bir yaşam sürmekten daha iyidir. Hatta suretsiz bir yaşam olanaklarla dolu, mütemadiyen şekillendirilebilecek, tekrar bozmak üzere bir forma sokulabilecek bir yaşam demektir. Herhangi bir telos anlayışından, aşkın değerlerden, toplumsal rollerden arındırılmış bir varoluş demektir. Bu açıdan bakıldığında Clarisse, Ulrich'in kadınlar cemiyetinde daha ayrıcalıklı bir yere sahip gibidir.

Clarisse ve kocası Walter Ulrich'in yakın arkadaşlarıdır. Clarisse de bir fikirler kadınıdır. Bu fikirler Nietzsche'den esinlenen ve Clarisse'yi geleneksel kurallara ve düşüncelere başkaldırmaya, 'iyinin ve kötünün ötesi'ne geçmeye iten fikirlerdir. Clarisse ince-uzun, hatta biraz erkeksi-çocuksu bir figüre sahiptir – ilginçtir ki romandaki diğer kadınların tersine Clarisse'nin dış görünüşü detaylı bir şekilde verilir. Leona, Bonadea ve Diotima'nın aksine pek 'feminen' değildir, hatta hermafrodit olarak tasvir edilir. Şu ana kadar dediklerimiz göz önüne alınırsa, Clarisse Ulrich için uzun süredir hasreti çekilen 'öteki yarı'ya uygun bir aday gibi duruyor. Ancak Nietzsche'den esinlenilmiş idealleri ve kişileri istediği herhangi bir şeye dönüştürme yetisi olduğuna inancı (kocasının bir

6 Platon'un *Symposion*'unda yer alan Aristophanes'in konuşması kitapta sürekli karışımıza çıkan bir motiftir. Aristophanes Tanrı'nın insanları iki parçaya ayırdığını ve bu parçaların hayatları boyunca birbirlerini aradığını iddia eder. Bu anlayışa göre ayrılık ve kayıp duygusu insan doğasının belirleyici unsurlarıdır ve 'nitelsiz adam' da tekrar birleşmenin özlemini çekmektedir.

dahi olmadığını anladığında bile kendisinin ona ilham vereceğine ve onu bir sanatçı-dâhiye dönüştüreceğine inanmaktadır), Ulrich için, Clarisse'nin kendi özneliğinin aşırı ve hatta zararlı farkındalığından başka bir şey değildir. Onun bir hermafrodit olarak sunulması suretsiz, larva periyodundaki bir varlık olmasından ya da 'cinsiyetli' olmamasından değildir; tam tersine, Clarisse hem kadın hem de erkek olmak istemektedir. Bir taraftan romandaki her kadının 'karanlık' taraflarını barındırmakta, öte taraftan ideal bir anne ve kocası için bir kurtarıcı olmak istemektedir. Ancak ve ancak kendi kadınlığından sıyrılabilirse ve erkek dünyasının şiddet, güç dolu kimliğini benimserse kocasındaki dâhiyi uyandırabileceğine inanmaktadır, öte yandan Ulrich'ten bir çocuk yapmak istemektedir. Aslında, davranışlarının ve dediklerinin mantıksal ve akılsal bir yaklaşımdan uzak olması, düşünce ve duygularına bir şekil vermekten aciz olması onu yarı deli bir konuma sokmaktadır. Sonuçta, Clarisse de iç ve dış dünya arasındaki ahenk yokluğunun başka bir örneği olmaktan öteye gidemez.

Kız kardeş Agathe ancak yedi yüz sayfa kadar sonra gelen üçüncü bölüme kadar karşımıza çıkmaz. İkinci bölüm boyunca Ulrich'in nasıl da kendi doğasındaki düalliteye bir açıklama ya da bir çözüm getiremediği için gittikçe daha da sabırsız hale geldiğine tanık oluruz. Kendisindeki matematikçi ve mistik, kesinlik ve tin, metafor ve gerçeklik mütemadiyen savaş halindedir. Ne kadar çok insanla tanışırsa o kadar başkalarındaki ve dolayısıyla kendisindeki bu çelişkinin ve uyumsuzluğun farkına varır.

Kitabın ikinci kısmının son bölümünün başlığı 'Dönüm Noktası'dır. Bu bölümün başlarında Clarisse Ulrich'i ziyaret eder ve Ulrich'e karşı oldukça eleştireldir. Ulrich'i pasif olduğu, sadece düşünce adamı olduğu ama eylemden kaçtığı iddiasıyla acımasızca eleştirir. Aslında Clarisse bir zamanlar Ulrich'ten duyduklarını Ulrich sayesinde okuduğu ve benimsediği Nietzsche'nin felsefesiyle harmanlayarak yine Ulrich'e sunmaktadır. Clarisse'yi bu yarı deli haletiruhiyede izleyen Ulrich onu pek ciddiye almaz çünkü bir an önce eşyalarını toplayıp yola çıkmak istemektedir. Clarisse'nin gelişinden kısa bir süre önce babasının öldüğünü bildiren bir telgraf almıştır ve cenazeye katılmak için doğduğu kasabaya gitmesi gerekmektedir. Bir anlamda ölümün bu ani ve kendini dayatan

'varlığı' ve yokluğun, kaybın getirdiği anlamsızlık düşüncelerin de içini boşaltmıştır.

'ÖTEKİ DURUM' VE ETİK

Ulrich ve Agathe romanda ilk defa büyüdükları evde bir araya gelirler. Birbirlerini yıllardır görmemişlerdir ve karşılaştıklarında ne kadar da birbirlerine benzediklerini düşünürler. Hatta Agathe odaya girdiğinde Ulrich bir an kendisinin kapıdan girdiği hissine kapılır. Kız kardeşi adeta Ulrich'in hayali yinelemesi ya da tekrarı gibidir. Buradaki benzerlik her ikisinin de seneler sonraki bu ilk karşılaşmaya Pierrot kostümü giyerek çıkmalarıyla daha da vurgulanır. İtalyan janrında karşımıza çıkan Pierrot figürü pandomim ve *commedia dell'arte*'da bir karakterdir ve on yedinci yüzyılda Fransız tiyatrosuna girmiştir. Bir melek ya da ucube olan Pierrot'nun yüzünün neye benzediği, bir yüzünün olup olmadığı bile bilinmez, çünkü bu yüz bir maskeyle kapanmıştır. Pierrot hayatın anlamını bilmektedir ve bunu ifşa etmek ister ama bunda başarılı olamaz: dilsizdir. Aslında Pierrot'nun sırrı sessizliğindedir çünkü tam da sessizliği sayesinde Pierrot, herhangi bir 'şey'e dönüşmesine sebep olacak anlam üretimini reddeder, başka bir deyişle, sadece yüzün değil, sesin bile cinsiyeti reddedilmiştir. Yüzün, dahası sesin dahi cinsiyetli olması ya da cinsiyeti bununla bağlantılı olarak da benliği ifşa eden unsurlar olduğu fikri yeni bir düşünce değildir. Aristoteles bir kadının çok tiz bir sese sahip olmasının, onun şeytani karakterinin bir kanıtı olduğunu, cesur ve adil yaratıkların çok daha derin, dip seslerinin olduğunu söyler.⁷ Aristophanes *Ekklesiasouzai*'da bu düşünceyi karikatürleştirir: Atinalı kadınlar bir devrim yapma amacıyla gizlice meclise girmek üzeredirler. Liderleri Praxagora yanındaki kadınlara başarmak üzere oldukları bu görev için uygun sese sahip olduklarını söyler, "çünkü," der, "bildiğiniz üzere kötü konuşmacı genç erkekler aslında en fazla sikilenlerdir."⁸

7 Anne Carson, *Glass, Irony and God*, New York: New Directions Paperbook, 1995, s. 119.

8 Age. [çeviri yazara ait].

Agathe ve Ulrich de romanda ilk defa karşı karşıya geldiklerinde bir süre konuşamazlar, benzerlikleri onları dile gelemez kılmıştır. Bir süre sonra Agathe sadece “İkiz olduğumuzu bilmiyordum” diyebilir, ki bu ‘demek’ten çok bir kekeleme halidir. Bu benzerlik ve benzerliğin farkındalığı direkt belirli kadın-erkek toplumsal rollerinin çözülmesini vurgular. Ancak Musil bunu kendine özgü bir şekilde yapar. Örneğin her ne kadar Ulrich Agathe’nin fiziksel olarak kendisine çok benzediğini düşünse de Agathe’nin yüzünde onu rahatsız eden bir şeyler vardır: herhangi bir ifadeden yoksundur bu yüz ve Agathe’nin karakterine dair hiçbir ipucu vermemektedir, üstelik Agathe’nin Pierrot gibi maske takmasına bile gerek yoktur. Evet, birbirlerine benzemektedirler ama bu fiziksel benzerlikten öte bir şeydir. Toplumsal statülerinin ya da pozisyonlarının sebep olduğu bir benzerlik de değildir onlarınkisi. Agathe Ulrich’e benzemektedir çünkü ‘niteliksiz kadın’dır, tıpkı Ulrich’in ‘niteliksiz adam’ oluşu gibi. Ancak henüz ikisi de niteliksiz varoluş değillerdir.

Romanın ilk iki bölümünde konuşanın Ulrich mi Musil mi olduğu pek belli değildir. Çünkü roman aslında birçok denemenin bir araya geldiği bir derleme gibidir. Birçok deneme ya da bölüm Ulrich’in kendi düşüncelerinin iç monologlarından oluşmaktadır. Bir başkasıyla konuşurken bile Ulrich aslında kendi kendisiyle konuşuyor gibidir. Ancak kitabın üçüncü bölümünde monoloğun ötesine geçememiş olan bu düşünceler, Agathe’nin varlığıyla dile gelir ve Öteki’ne iletilir. Babalarının cenazesinden sonra Ulrich hemen Viyana’ya geri dönmez ve iki kardeş büyüdükleri evde birlikte zaman geçirmeye karar verirler. Bu süre zarfında sıra dışı bir ilişki gelişir aralarında. Artık monologlar değil, Öteki’nin de varlığını gerektiren diyaloglar vardır. Zamanla Ulrich ve Agathe ve tabii okuyucu aralarındaki bu benzerliğin –‘niteliksiz varoluş’– daha da farkına varır.

Bu noktada rasyonellik ve cinsiyet üzerine bir şeyler söylememiz yerinde olacak. Her ne kadar ilk karşılaştıklarında birbirlerine benzediklerini vurgulasalar da Musil bir süre Ulrich’i mantığın ve rasyonelliğin, Agathe’yi ise duygusallığın temsilcisi olarak sunar bize. Örneğin tıpkı Clarisse gibi Agathe de sadece konuşmak yerine eyleme geçilmesi gerektiğini iddia ettiğinde Ulrich “[Agathe’nin] ilkesizliğine karşın, bir zamanlar onun [Agathe’ye] söylediği düşün-

celerin, şimdi üzerinde daha az kafa yorulmuş olarak fakat yabancı hayattan yaratıklarımız gibi huzur verici bir özgürlük kokusuyla ondan [kendisine] geri döndüğü"nü hissettiğini söyler.⁹ Bu bağlamda Ulrich hâlâ mantıklı olandır, Agathe ise düşüncelerini ve daha da önemlisi duygularını bir rasyonellik sürecinden geçirmeden dışarıya aktaran kadındır. Ulrich kültürün, rasyonalitenin, *logos*'un, Agathe ise doğanın, karanlığın temsilcisidir. Yunan'dan beri aşına olduğumuz kadının, içte olanı –duygularını, arzusunu, şehvetini– düşünce sürecinden geçirmeden dışarıya aynen aktaran bir yaratık olduğu ve bunun için de özdenetimden (*sophrosyne*) yoksun olduğu düşüncesi burada da problematize edilerek vurgulanmıştır.¹⁰ Musil, insan doğasını, özellikle de kadın doğasını, özcü bir yaklaşımla açıklamaya çalışan Batı metafiziğini eleştirerek şunu sorar: kadının öz-denetimden yoksun olduğu, erkeğin ise mantığın temsilcisi olduğu anlayışı toplum tarafından inşa edilmiş olabilir mi? Musil'in buna cevabı evettir ve aslında burada Musil'in, özellikle Agathe'den önce romanda karşılaştığımız kadınlar aracılığıyla, ama kısmen Agathe ile de problematize ettiği, bahsettiğimiz bu düşüncenin yirminci yüzyıl *fin de siècle* Viyana'sında modern bir surette vuku bulmasıdır. Musil romanda Ulrich'in Agathe'den önce karşılaştığı ve Freud'un incelediği 'histeri' vakalarını aratmayan kadınlar ve bu kadınların erkeklerle olan ilişkileri aracılığıyla, hem kadın hem de erkek doğasını özcü bir yaklaşımla açıklamaya çalışan anlayışı eleştirir. Ancak romandaki bu kadın-erkek kutuplaşması bir süre devam etmesine rağmen, kardeşler arasındaki ilişki derinleştikçe beden-zihin, mantık-duygu, kadın-erkek ikilikleri çözülmeye başlar.

'Kutsal Konuşma: Sapkın Gidişat' adlı bölümde, hem Agathe hem de Ulrich her türlü savunma mekanizmasından sıyrılıp kendini Öteki'ne açar. Sonsuz bir güvenin işaretidir bu. Egosantrizmin olmadığı, arı bir açıklık ve kabuldür. Her ne kadar Agathe Ulrich'in hasreti çekilen kayıp parçası olarak betimlense de, bu Adem'i tamamlayan feminen eksiklik değildir. Bütün ideolojik ve kültürel temellerin ötesinde yaşamla bambaşka bir ilişkinin imkânını deneyimlemektir onlarınkisi: "bütünüyle önkoşulsuz ve riske açık ola-

9 Robert Musil, *The Man without Qualities*, Londra: Picador, 1995, s. 867 [çeviri: Nilay Kacar].

10 Anne Carson, *Glass, Irony and God, age*, s. 129.

bilecek bir mahremiyet ve güven ilişkisi kurdular.”¹¹ Bu alternatif yaşama şekline ya da imkânına Ulrich ‘öteki durum’ der.

İlişkileri yasanın –aile, baba, toplum vs.– ihlal edilmesidir: bu bir aşk hikâyesi değildir, bir deney ve deneyimdir. Ulrich deneyimlediklerinin, doğruluğu ve kesinliği kabul edilmiş toplumsal yaşam kurallarına ve ahlak yasasına bir karşı çıkış olduğunun farkındadır:

“Gün gibi ortada ki ikimiz de psikolojik olarak suçlu konumundayız. Ensest eğilimler, antisosyallik ve yaşama karşı asi bir yaklaşım erken çocukluk döneminde görülür. Belki yeterli bir şekilde kök salmamış cinsiyet kimliği bile, her ne kadar ben....”

“Ben de değil!” diye araya girdi Agathe, gülerek, biraz da kendi isteğine karşı. “Kadınlarla ortak herhangi bir şeyim olduğunu düşünmüyorum!”¹²

İlk bakışta Agathe’nin bu sözleri kulağa anti-feminist bir yaklaşım gibi gelmektedir. Ancak, bir sonraki bölümde de açıklayacağım sebeplerden ötürü, böyle bir sonuca ulaşma konusunda aceleci davranmamalıyız.

ÖZNE/NESNE, KADIN/ADAM

Fark ve Tekrar’da Deleuze, Musil’in roman kahramanlarını ‘çocuk-oluş’ ya da ‘kadın-oluş’lar olarak betimler. Yukarıdaki alıntıda Ulrich, ensest eğilimlerin erken çocukluk döneminde görüldüğüne ve cinsiyetin benimsenmesinde bazen problemler yaşandığına dikkat çekmektedir. Burada demek istediği, rollerdeki bu dağılımın aşılması için tekrar çocukluğumuza dönmemiz gerektiğidir. Daha doğrusu yetişkinler dünyasının yarattığı bu bölünmeye yine yetişkinlerin bir çözüm getireceğine inanmamaktadır Ulrich. Ulrich ve Agathe son olarak büyüdükleri evde bir arada olduklarında birer çocuktular, bu anlamda diyalogları bıraktıkları yerden tekrar başlıyor gibidir, yani çocukluklarından. Deleuze ve Guattari için

11 David Luft, *Robert Musil and The Crisis of European Culture 1880-1942*, Berkeley; Los Angeles; Londra: University of California Press, 1984, s. 250 [çeviri Nilay Kaçar].

12 Musil, *The Man without Qualities*, age., s. 1024 [çeviri yazara ait].

"kadına ya da çocuğa benzemeyen 'kadın-oluş'lar ya da 'çocuk-oluş'lar vardır."¹³ Öte yandan, bir kadın bile 'kadın-oluş' olmalıdır çünkü 'oluş'u, bedeni ondan çalınmıştır, tıpkı çocukluğunun çalınmış olduğu gibi. Bu açıdan bakıldığında Rosi Braidotti'nin 'oluş felsefesi' Deleuze'ün felsefesine benzemektedir. Braidotti için 'oluş kim olduğumuzu bilmeme' ama 'en sonunda ne olmak istediğimiz'¹⁴ arzusudur. Braidotti'ye göre "Deleuze'ün oluşu, çokluk ve mütemadiyen bir dönüşüm süreci olan farkın pasifliğini onaylamadır. Hem teleolojik düzen hem de sabit kimliklerden sürekli bir çokluk oluş adına vazgeçmektir."¹⁵ Ancak Deleuze'ün bu yaklaşımını problematik, hatta tehlikeli bulur Braidotti. Öncelikle, "kadının 'oluş'u ve bedeni ondan çalınmıştır" demek, bir özdeşliğin ve özün varlığını kabul etmemiz anlamına gelmektedir. Daha da ötesi, her ne kadar kadın-oluş düşüncesi önemli bir adım olsa da, kadın ancak ötekiliğin ayrıcalıklı figürü olduğu sürece geçerlidir. Braidotti şöyle der: "soru 'kadın'ın eklenmiş 'öteki' olarak tabi konumundan nasıl kurtarılacağı; farklı bir farkı, saf bir farkı, tamamen yeni bir oluş düzlemini ifade etmesinin nasıl sağlanacağı olmalıdır."¹⁶

Judith Butler 'oluş felsefesi'ne farklı bir yaklaşım getirmiştir. Butler'ı postmodernist düşünürler arasında özgün ve sıra dışı yapan Kartezyen özne'nin konumunu performativite fikri yoluyla aşmaya ya da alt etmeye çalışmasıdır. Butler'a göre, kişinin 'özdeşliği'ni neyin kurduğu sorusuna felsefe, belli bir zaman zarfında kişiliğin devamlılığını ya da tutarlılığını kuran içsel özellikler üzerine yoğunlaşarak cevap bulmaya çalışmaktadır. Ancak, bunun yerine sormamız gereken soru şudur: "Toplumsal cinsiyetin oluşumunu ve bölünmesini sağlayan *düzenleyici pratikler* ne ölçüde kimliği, öznenin iç tutarlılığını, hatta kişinin kendisiyle özdeş statüsünü kurar? 'Kimlik' ne ölçüde, deneyimi betimleyen bir özellikten ziyade normatif bir idealdir?"¹⁷

13 Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. *A Thousand Plateau*, çev. Brian Massumi Londra: Athlone, 1987, s. 275.

14 Rosi Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge: Polity Press, 2002, s. 2 [çeviri yazara ait].

15 Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, Londra: Zed Books, 1994, s. 111 [çeviri yazara ait].

16 Age. [çeviri Nilay Kacar].

17 Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2005, s. 66.

Butler'a göre "toplumsal cinsiyet bir isim olmadığı gibi bir yüzergezer nitelikler kümesi de değildir,"¹⁸ bunun yerine, der Butler, toplumsal cinsiyet tıpkı bir tiyatro oyunundaymışız gibi performativiteyle ya da bir rolü icra etme yoluyla üretilmektedir. Bu bağlamda bir eyleme halidir, ancak edimden önce varolan bir özne tarafından yapılan bir eylem değildir (Nietzsche). Bir bütünlüğü olan, değişmeyen ya da bir 'öz'e sahip olan 'özne' diye bir şey yoktur. Onun yerine 'oluş'lar vardır. İrademiz olduğuna inanmak ve her yaptığımız eylemde bir amacın ve sebebin olduğunu düşünmek yanılısamadan başka bir şey değildir. İşte bu sebep-sonuç ilişkisi Kartezyen düşüncenin bir ürünüdür. Nitekim, Nietzsche'ye göre, özne-nesne ve de sebep-sonuç ikiliği aslında sadece bizim dünyayı açıklamak için dilde kullandığımız özne-yüklem ikiliğinin naklin-den başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, özne ve bununla bağlantılı olarak cinsiyetli olmak sadece ve sadece psikolojik, filolojik, ontolojik ve epistemolojik söylemlerin kavramsal yapısının bir ürünüdür. Ancak burada, 'ürünü'dür derken, yine dilin uygulamaya koyduğu sebep-sonuç ilişkisi konusunda dikkatli olmalıyız. Evet, cinsiyet inşa edilmiştir ve Butler cinsiyetin, "evvel zaman'ın herhangi bir mekânsal veya zamansal algısında, insanın öncülü olan bir 'ben' veya bir 'biz' tarafından kurulması gerektiği anlamına gelmez" der. Ancak, "toplumsal cinsiyete tabi olmuş ama toplumsal cinsiyet tarafından özneleştirilmiş 'ben'" cinsiyetleşme sürecinin takipçisi de değildir; "o, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin matrisinin sınırları içinden ve bu matrisin kendisiymiş gibi belirir."¹⁹ Bu anlamda Butler'ın Kartezyen 'özne' eleştirisini okurken Nietzsche'yi anlamamak imkânsızdır. Ancak, özellikle de mücadele aşamasında Nietzsche'den öteye gider Butler: "Toplumsal cinsiyet, ifadelerinin ardında bir toplumsal cinsiyet kimliği yatmaz; o kimlik, tam da kendisinin birer sonucu olduğu söylenen 'dışavurumlar', 'ifadeler' tarafından performatif olarak kurulur."²⁰

Birinin yaptığı eylem, sahnelediği [perform] eylem, bir anlamda o kişi sahnede yerini almadan önce sürmekte olan eylemdir. Bu yüzden,

18 Age., s. 77.

19 Judith Butler, *Bela Bedenler*, çev. Cüneyt Çakırlar & Zeynep Talay, İstanbul: Pinhan, 2013, s. 15-16.

20 Butler, *Cinsiyet Belası*, age., s. 77.

toplumsal cinsiyet, prova edilen fakat, her ne kadar senaryo onu kullanan belirli aktörlerden bağımsız olarak varlığını sürdürüyor olsa da, gerçekleştirilmek ve gerçeklik olarak yeniden üretilmek için aktörlere ihtiyaç duyan bir eylemdir.²¹

Bu anlayışa göre, bir birliği ya da tutarlı bir kimliği olan aktörler yoktur, onun yerine, sadece ve sadece, rolün tekrar edilen performansları vardır. Daha da önemlisi sadece özne, benlik, cinsiyet değil, bedenimiz de –ki beden özne, cinsiyet kavramlarından bağımsız düşünülemez– tarihsel ve politik olarak kurulmuştur ve hatta sürekli bir biçimde yeniden kurulmaktadır.

Peki, eğer birliği, özdeşliği olan bir ‘ben’lik yok ise, nasıl olur da sorumluluk –ister kendimize ister başkalarına karşı olsun– gibi etik ve de ahlaki konulardan bahsedebiliriz? Butler’a göre –Nietzsche’ye göre de– ‘özne’nin çözümümü ya da ‘merkezsiz öznellik’ etiksel meselelerde bir son değildir; düşünmek için bir başlangıç sayılmalıdır: “Aslında, kişinin kendi sorumluluğunu yüklenmesi, kendisini anlamının sınırlarını kabul etmesi ve bu sınırı özne için bir koşul olmasının yanı sıra, toplumun kendisi için bir çıkmaz olarak da çizmesidir.”²² ‘Ben’ dediğimiz zaman yaptığımız, yapıyor olduğumuz ya da yapacağımız her şeyin sebebini ya da ardında yatan güdüyü biliyor olduğumuzu düşünmek yanlıştır. “Çünkü,” der Butler, “benim kendi oluşumum (varlığım) bendeki Öteki’ne ilişkindir, benim kendi Ben’ime yabancılığım, paradoksal bir şekilde, ötekilerle etik bağımın kaynağıdır.”²³ Levinas’a gönderme yaparak, Butler, ‘Ben’in oluşumunun –ki bu bir süreçtir, oluşturma– Öteki’nden bağımsız düşünülemediğini iddia eder:

Yaralıyım ve bizzat bu yaranın, aşırı duyarlı olduğumu, tamamıyla öngöremeyeceğim ve kontrol edemeyeceğim şekillerde Öteki’ne bırakıldığımı kanıtladığımı görüyorum. Sorumluluk sorusunu Öteki’nden bağımsız olarak düşünmem mümkün değil; düşünsem de,

21 Judith Butler, “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory” *Performing Feminisms*, der. Sue-Ellen Case, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1990 içinde, s. 277 [çeviri Nilay Kacar].

22 Judith Butler, “Giving an Account of Oneself”, *Diacritics*, C. 31, S. 4 (Kış, 2001), s. 37 [çeviri Nilay Kacar].

23 Agy.

başından beri sorumluluk sorununun çerçevesini çizen hitap tarzından kendimi çıkarmış olurum.²⁴

Butler'a göre "bir birliği olan kimliğin, kişiliğin 'öz'ü nedir?" gibi bir soru geçersizdir. Ne de şöyle bir soruyla ilgilenir Butler: "İçsel deneyimlerimizin tutarlılığını nasıl açıklayabiliriz?". Bu soru da geçersizdir çünkü içsel-dışsal, özne-nesne gibi ikilikler sadece bir yanılsamadan ibarettir. Butler'ın performativite düşüncesi şu sorudan yola çıkar: "Nasıl toplumsal cinsiyetin kabul edilmiş kavramsallaştırmalarından ve rollerinden sıyrılabilir ve buna bağlı olarak da, Öteki'yle ve kendimizle samimi bir ilişkiyi temel alan bir etik anlayışı geliştirebiliriz?" Ancak bu noktada şunu belirtmeliyiz ki Butler'ın bu soruya cevabı bir varsayım üzerine kuruludur: özdeşliği yöneten kurallar ve ifadenin 'ben'i tekrarlar yoluyla kurulmaktadır. Eğer bu varsayım doğruysa en doğru cevap eylemeye (edimselliğe) tamamen bir son vermek olacaktır, Melville'in 'eylememeyi', 'varolmamayı' tercih eden Bartleby'si olmaktadır. Ancak Butler'ın önerisi bu değildir çünkü bir kişinin kendisine ait rolü oynamayı reddetmesi ya da reddedebilecek kapasitede olduğuna inanması –özgür irade– aynı zamanda toplumsal pratiklerden bağımsız bir 'özne'nin varolduğu düşüncesini içermektedir. Bunun yerine Butler şunu önerir: "İmlemleri idare eden kurallar kısıtlama getirmenin yanı sıra kültürel olarak idrak edilebilirliğin alternatif alanlarını, örneğin hiyerarşik ikiciliklerin katı kurallarına meydan okuyan yeni toplumsal cinsiyet imkânlarını ortaya koymayı mümkün kılıyorsa, demek ki kimliği altüst etmek ancak ve ancak tekrarlayan imleme pratiklerinin içinde mümkündür."²⁵

Başka bir deyişle, ancak imkân dahilindeki farklı tekrarlar yoluyla ya da halihazırda bulunan rollerin yıkıcı, tahrip edici tekrarlamaları ya da taklitleri yoluyla kadın-erkek, özne-nesne gibi ikiliklerden ve buna bağlı olarak bize dayatılmış toplumsal rollerden sıyrılabilir ve dahası bu rollere meydan okuyabiliriz. Eğer bitmeyen bir süreç olan 'özne'nin kuruluşu Öteki'yle ilişkimizden bağımsız düşünülemezse o zaman varolan düzene herhangi bir meydan okuma ve başkaldırı aynı zamanda etik bir meseledir. Çünkü "bedenin

24 Age., s. 38 [çeviri Nilay Kacar].

25 Cinsiyet, s. 237.

sınırı gibi iç ile dış arasındaki ayrımı da kurmanın yolu, aslen kimliğin parçası olan bir şeyin dışarı çıkarılıp yeni bir değerlendirmeye tabi tutularak pisletici bir ötekiliğe itilmesidir” ve “öznenin ‘iç’ ve ‘dış’ dünyalarını bölerek kuran şey toplumsal düzen ve denetim amacıyla muhafaza edilen incecik bir şeydir.”²⁶ O halde, herhangi bir yıkıcı tekrar –mesela “orijinali, otantığı ve gerçeği birer sonuç olarak kuran parodik pratikler”²⁷– aynı zamanda Öteki’ni varolan düzene ve bize dayatılmış rollere başkaldırmamızda bize katılmaya, bizimle işbirliği yapmaya davet etmektir.

Aslında, Butler’ın yazılarının üslubu ve biçimi de performatif bir eylem olarak görülmelidir çünkü sadece içeriği değil biçimi de özneliğin ve kimliğin kavramsallaştırılmasının imkânsızlığını mütemediyen vurgular. Nietzsche de dilin bu kısırlaştırıcı özelliğini çok iyi görmüştür. Bunun için de Nietzsche ne nihai bir mesaj vermeye ne de felsefi bir doktrin kurmaya çalışmıştır. Tam tersi, yapmak istediği us\beden, özne\nesne, özgür irade\belirlenimcilik gibi felsefi düşünüşümüzü olumsuz yönde etkileyen ikilikleri aşmaktır. Bunun için de bizleri, düşünüşümüz ve yaşamımızı kısırlaştıran ‘öz’, kimlik, birlik gibi kavramlardan uzaklaşmaya ve hayatın sunduğu imkânlarla açık olmaya davet eder. Hem Nietzsche hem de Butler yazılarında özne problemine hatırı sayılır bir yer ayırmıştır ve dahası sadece yazdıklarının içeriği değil, biçimi de –düşüncelerinin bir performansı olması açısından– onları birçok düşünürden ayrı kılar. Ancak, bu denemede öne sürdüğüm iddialardan biri de şu: bir edebiyat ürününün –ve burada söz konusu olan roman– dilinin zenginliği bahsetmiş olduğumuz konularda çok daha yaratıcı olabilir. Bir edebiyat ürününde gerçek hayatta rastlayabileceğimiz kişiler ve olaylarla karşılaştığımız için özdeşlik kurma kapasitemiz sayesinde empati kurma yetimiz harekete geçirilmez sadece; bir romanda karşılaştığımız farklı ‘insan tipleri ya da karakterleri felsefe dilinin kavramsallaştırmasına direnebilirler. Tam da bu yüzden, bir edebiyat eseri, burada sorunsallaştırdığımız kimlik, cinsellik ve cinsiyet konularında bizlere farklı bakış açıları sunabilir.

26 Age., s. 221.

27 Age., s. 238.

Aslında Musil'in cinsellik ve cinsiyet eleştirisi günümüz için bile oldukça özgündür; bu eleştiri Musil'in etik anlayışıyla ve 'öteki durum'la ilişkilidir. Deleuze ve Braidotti'yi anmamız boşuna değildir. Her ne kadar Deleuze, Musil'in karakterlerini 'kadın-oluş'lar ya da 'çocuk-oluş'lar olarak betimlese de muhtemelen Musil Braidotti'nin Deleuze eleştirisine katılır çünkü Musil'in 'öteki durum'unda kişilerin herhangi bir cinselliği ve cinsiyeti yoktur. Bu 'öteki durum' her türlü toplumsal cinsiyet farkının çözüldüğü, dağıldığı bir alandır. Aşına olduğumuz dil yoktur ki kadın, erkek, hatta kadın-oluş gibi 'kavramlar' olsun. Musil için toplumda kabul edilegelmiş kadın rolünün bir dönüşüme uğratılmasının temel önemi "kadınların özgürleşmesinde değil, erkeğin geleneksel erotizm stillerinden kurtulup özgürleşmesinde yatar ve ideolojinin çizdiği yol kadınların pasif seçme ve seçilme hakkından duygusallığa ve buradan da arıtılmış bir insanlığa gider."²⁸ Musil'e göre "erkeklerin geleneksel erotizm stillerinden kurtulup özgürleşmesinin diğer yönü, hem erkeklerin hem de kadınların cinsiyete dair genel varsayımlardan kurtulmasıdır."²⁹ Ve bu özgürlüğe ulaşma ancak geleneksel yaşam biçimlerini ve tavırlarını 'aktif unutma' yoluyla yapılabilir, başka bir deyişle, henüz bu ikiliklerin –kadın-erkek– kurulmadığı çocukluğa dönerek. Ulrich bir noktada şöyle der:

Doğada memesi olan erkekler ve tam gelişmemiş erkek cinsel organlı kadınlar vardır, fakat bu bizi atalarımızın çift cinsiyetli olduğu sonucuna götürmemeli, psikolojik melez oldukları sonucuna da. Ve dolayısıyla atalarımız doğanın bir çift yönü olarak görü almanın ve vermenin çifte olanağını dışarıdan almış olmalı ve her nedense tüm bunlar, cinsiyetlerin psikolojik gardırobu genişletmek üzere sonradan çizdiği cinsiyet farkından çok daha eskidir.³⁰

²⁸ Robert Musil, "Penthesileiade", *Gesammelte Werke* içinde, 8: 986. Alıntı David Luft, *Eros and Inwardness in Vienna: Weininger, Musil, Doderer*, Chicago; Londra: University of Chicago Press, 2003, s. 112 [çeviri Nilay Kacar].

²⁹ Age. [çeviri Nilay Kacar].

³⁰ "...nature provides men with nipples and women with rudimentary male sex organs, which should not lead us to conclude that our ancestors were hermaphrodites. Nor did they have been psychological hybrids either. And so it must have been from outside that they received the double possibility of a giving and a receiving vision, as a dual aspect of nature, and somehow all this is far older than the

Roman boyunca Ulrich her kavramın ve kavramsallaştırmanın çözüldüğü 'öteki durum'la 'normal durum', yani günlük yaşam arasındaki ilişkiyi sorgular. Nasıl 'öteki durum'u deneyimleyerek ve hatta tam da bu 'öteki durum'un bize yaşattıkları sıra dışı duygular ve deneyimler sayesinde 'normal durum'u başkalaşıma uğratabiliriz? Nasıl 'normal durum'un normalleştirme yoluyla bastırdığı ya da unutturduğu ama 'öteki durum'un tekrar uyandırdığı bizi çoğaltan 'yaşam ışıkları'nı günlük yaşama aktarıp bu yaşamı dönüştürebiliriz? Bütün bu sorgulamaların ardında Ulrich'in kesinlik ve tin, akıl ve duygu, iyi ve kötü arasındaki ilişkinin tekrar ve bu defa doğru bir şekilde kurulmasının arayışı yatmaktadır. Bu kavramları birbirinin zıttı gibi kavrayan algıyı değiştirmektir amaç. Kardeşlerin saatler süren dış-ıç dünya, düşünce-duygu uyumsuzluğu üzerine tartışmaları, kendilerindeki duygu-düşünce dünyasını aynı anda ve sürekli olarak deneyimlemek istemelerinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir deneyim, Batı felsefesinin kültürel ve felsefi düşüncesinin ayırt edici bir özelliği olan Ben/Öteki arasındaki karşıtlığın yıkılması yoluyla fallosantrizmin aşılması demektir. Başka bir deyişle etik deneyim romanda 'öteki durum' olarak sunulmuştur: mutluluğun dile gelmez vaadi. Bu deneyim, McBride'in dediği gibi, dil ve düşünce için kara bir delik olmaya mecburdur çünkü bitmeyen bir süreçtir ve tam da bu yüzden her türlü kavramsallaştırmaya karşı koyar.³¹

Ancak şunu da eklemeliyiz ki romanın sonuna doğru Ulrich'in değil, esas Agathe'nin bir hermafrodit varoluş olduğuna tanık oluyoruz. Ulrich hâlâ kendisindeki 'yokluğu' ya da 'eksikliği' bir kadına yöneltecek kadar masküldür. Öte yandan toplumun bize dayattığı rolleri mütemadiyen yapı sökümüne uğratan Agathe'dir. Sıra dışıdır, çünkü erkeğin ideal kadın imajına ya da toplumsal hayatın talep ettiklerine göre kendini şekillendirme gibi bir kaygısı yoktur. Ulrich Agathe'nin konuştuğu konuları hemen formüleleştirme eğilimindeyken, Agathe imkânlar varoluşudur, imkânları yaşıyandır. Ernst Fischer'in *Niteliksiz Adam*'ın önsözünde Agathe için yazdığı gibi: "Ondaki her şey plastik bir imkândır... Ulrich için sadece

difference of gender, on which the sexes later drew to fill out their psychological wardrobe." *Man without Qualities* age., s. 748 [çeviri Nilay Kacar].

31 Patrizia McBride, *The Void of Ethics: Robert Musil and the Experience of Modernity*, Illinois: Northwestern University Press, 2006, s. 4.

gölgeler olan, onda (Agathe) şekil bulur; Ulrich'in düşündüğünü, Agathe yaşamaya yeltenir."

Daha önce gördüğümüz gibi Butler, belli bir zaman zarfında kişiliğin devamlılığını kuran içsel özellikler üzerine yoğunlaşan Batı felsefesini eleştirir çünkü bu anlayış bir öznenin olduğu varsayımına dayanmaktadır. Halbuki Butler'a göre ancak ve ancak tekrarlanan davranış pratikleri sayesinde kimliğin yıkımı mümkün hale gelir, başka bir deyişle, ancak varolan rollerin yıkıcı tekrarları sayesinde ikiliklere meydan okuyabiliriz. Bu bağlamda, bu tekrarların uygulanması 'belli zaman zarfında özdeşliği olan özne' düşüncesine bir başkaldırıdır. Aynı zamanda Batı felsefesinin ayırt edici bir özelliği olan doğrusal zaman anlayışını da yıkmaya teşebbüsüdür. Ancak burada önemli bir noktayı kaçırmamalıyız: Varolan rollerin yıkıcı tekrarları yoluyla düzene başkaldırabileceğimiz düşüncesi aynı zamanda bu düzenden bir kaçışın olmadığını ve bu düzene ancak yine bu düzen sayesinde başkaldırabileceğimiz anlayışını ima eder. Oysa Musil'in 'öteki durum'u zaman ve 'mekân kavramlarının da çözülmesi, yıkılması demektir ve dünyaya bambaşka bir katılımın imkânını vurgular. Tam da saf bir imkân ya da oluş ya da hermafrodit olması sayesinde Agathe'nin bir geçmişi yoktur ve sadece 'şimdi'sini değil 'gelecek'ini de sürekli bir biçimde yeniden kurar. Ve yine tam da bu yüzden postmodern bir özne anlayışını yani 'oluş sürecinde olan' ve bir 'imkân olan' özne anlayışını önceler Musil. Elizabeth Grosz'un dediği gibi "geçmiş üzerinden geleceği doğrudan kısıtlayan determinizm çarkının dışındaki" bu özne "feminist meydan okumanın hedefi olan politik mücadelenin can damarıdır."³²

SONUÇ

Tamamlanmamış bir roman için bir 'sonuç' bölümü yazmak oldukça zor. Bazı yorumculara göre Musil hiçbir zaman kitabını tamamlamayı planlamamıştır çünkü bu roman karakteri Ulrich'in 'tamamlanmamış' ya da 'formsuz' oluşu anlayışına ters düşmek

³² Elizabeth Grosz, "Histories of a Feminist Future", *Signs*, C. 25, S. 4, *Feminisms at a Millennium*, Yaz, 2000, s. 1017 [çeviri Nilay Kacar].

olacaktı. Tıpkı roman karakteri gibi kitap da belli bir formdan yoksundur, eksiktir, tamamlanmamıştır. Bazıları içinse Musil aslında romanına bir son nokta koymak istemiştir ancak koyamamıştır çünkü kitap boyunca sorguladığı temel problematiğe bir çözüm bulamamıştır. Musil'in niyetini hiçbir zaman öğrenemeyeceğiz ancak yine de romandan çıkarabileceğimiz bazı sonuçlara, en azından bu denemede vurguladığımız konular bağlamında değinebiliriz.

Büyüdükleri evde geçirdikleri bu kısa ama oldukça yoğun dönemden sonra Ulrich Agathe'yle birlikte Viyana'ya dönme kararı alır. İlginçtir ki bir zamanlar fiyasko olarak tabir ettiği Paralel Eylem'e yoğun bir ilgi duyar bu defa. Çünkü aslında Paralel Eylem'le 'öteki durum' arasında tuhaf bir benzerlik vardır: Ulrich ve Agathe'nin deneyimlemeye çalıştığı 'öteki durum'da, Ben/Öteki arasındaki sınırların çözüldüğü ve herhangi bir amacı ya da sonucu olmayan saf bir ilişki kurmak söz konusuydu. Bu 'ütopik' deneyin başarısızlığa uğradığı bir noktada Ulrich yine herhangi bir amaçtan ve nihai bir sondan uzak bir alana döner: Paralel Eylem. Ulrich ve Agathe'nin amaçsız ilişkisinde henüz cinsiyetleri ve cinsellikleri 'tam' olarak kurulmamış iki çocuk söz konusuydu; herhangi bir amaçtan yoksun Paralel Eylem'deki aktörler ise yetişkinlerdir. Ulrich ve Agathe'nin deneyi başarısızlığa uğrar çünkü özellikle Ulrich 'yetişkin olmayı unutmayı' başaramamıştır, hâlâ 'cinsiyetli' olandır; Paralel Eylem başarısızlığa uğramaya mecburdur çünkü eylemin aktörleri hayatta sabit pozisyonları ve rolleri olan ve kendi 'özne'lerinin çözümüne hazır olmayan 'kişi'lerdir. Görülen o ki Viyana'ya dönüşle birlikte 'normal durum'un dayattıkları galip gelir. Paralel Eylem'in yapısı 'normal durum'da 'öteki durum'un deneyimlenmesine hiçbir olanak vermemektedir. Ancak yine de hikâyenin burada bittiğini ya da kardeşlerin başarısızlığa uğradığını düşünmek yanlış olur çünkü bu başka bir zamanda bambaşka yorumlayabileceğimiz bir konuya, kesin bir sonuç çıkardığımız için nokta koymak demektir. Ulrich ve Agathe bir imkânı gerçekleştirilmeye çalışmıştır ancak gerçekleştirilmeyi bekleyen başka imkânlar her daim vardır.

Karşılıksız Hayat

Zeynep Direk

Didem Madak'ın *Pulbiber Mahallesi*'ndeki şiirlerinden biri "Karşılıksız Hayat". Edebiyat eleştirmeni olmadığımı göre, sadece bir şiir okuru olarak, düşündüklerimi paylaşabilirim o halde. Ama edebiyatın felsefeyle temas ettiği eklemeleri bulan, belki de o eklemeleri kuran, inşa eden bir okuma olacak bu. Didem Madak'la ortak kaynaklarımız var; çağdaş feminist yazının bir kısmı örneğin. Onun sorunlarını ve izleklerini bir şair olarak hissettiği ve yeniden ifade ettiği, benim ise kavramsal olarak ilişki kurduğum başka düşünsel, entelektüel kaynaklarımız da var. Onu okur ve yorumlarken onunla ortak kaynaklarımızı onunla birlikte yeniden keşfediyorum belki de. Felsefe ile edebiyat arasındayız dolayısıyla: Şiir kendisinin son sözüdür ve hiçbir okuma denemesi onun yerine geçemez. Elbette. Ancak bazen yalnızca bir şiirden yola çıkarak felsefe yapabiliriz. Kadınların felsefe külliyyatından –bu külliyyat bu konuda hiçbir malzeme sunmadığı için– dışlanmış varlık deneyimlerini felsefeden başlayarak düşünemeyeceğimize göre zaten edebiyattan başka nereden başlayabilirdik? Yok sayılmaktan, dışlanmaktan şikâyet etmekten yorulmuş olabiliriz. Edebiyatın duygularla düşündüğü şeyi felsefe kavramsallaştırarak söyler. Bunun masum bir tercüme olduğu söylenemez, çünkü kavramsallaştırma duyguları ıskalamanın bir yolu da olabilir.

İzmir'de 2014 sonbaharında yapılan Didem Madak Sempozyumu'nda sunduğum bildiride Didem Madak'ı bir cinsiyet farklılığı şairi olarak okumaya çalıştım. Orada ele aldığım eser *Ah'lar Ağacı* idi ve sorum neden Didem Madak'ı bir kadın şair olarak okuyabileceğimiz sorusuydu. Onun şiirinde böyle bir okumayı neyin destekleyebileceğini tartıştım. Anne kız soykütüğüne, dişi arzuya ve kadınlarla birlikte tutulan yasa odaklandım. Bu yazıda da aynı

soruyu düşünmeye devam edeceğim, yine Didem Madak'ı bir kadın şair, bir cinsiyet farklılığı şairi olarak okumayı deneyeceğim. Yine benim için bu fark biyolojik bir fark değil, dilde ortaya çıkan bir fark.

Peki dil nedir ve neye yarar? "Karşılıksız Hayat" şiiri bu soruya yanıt vererek başlıyor. Geçmişte, çocuklukta kalmış ve şimdi yaşanan dünyayla, özellikle de evle, eşyalarla, mahalleye, kişilerle ilişkilerin sesler, kelimeler ve dillerle kurulduğunu söylüyor.

Kuşlar sözcüklerin arasındaki boşluktan sıcak ülkere göçerler:

Dünya anlamlı bir dünya olarak seslerin arasındaki farklar, sözlerin arasındaki boşluklar, dili kuran mekânsal ve zamansal farkların ilişkileri, bu ilişkilerdeki değişim sayesinde belirir. Ama aynı sebeple dünya anlamını ve değerini de kaybeder, boşalabilir. Dahası sözlerin ağırlığı vardır. Bazı sözler vardır ki, bir kez söylendikten sonra unutulmaz; dünyada bir tortu bırakır, dışardan almak zorunda kalıp hayatımıza taşıdığımız bir yüke benzerler.

Sözlerin arasındaki boşluğa

Bahçedeki kuru yaprakları süpürür insanlar

Sözler ağır alışveriş torbaları gibi

gitgide taşınamaz olur Efendimiz.

Dili mümkün kılan bu boşluklar, farklar, bu mekânsallaşma; dilin kendisi dünyayı görünür kılar, ama tuhaflaştırabilir, yabancılaştırabilir ve yaşanması zor bir hale de getirir. Sözcükler şeylerin arasında dolaşır onları sarmalamıyor bu dizelerde; şeyler, canlılar, doğal varlıklar sözcüklerin arasındaki boşluklara doğru uçuyor, süpürülüyorlar. Dil dünyaya değil, dünya dile karışıyor. Dil insanı görünürün düzleminden görünmez, idealin düzlemine taşır; anlamların içinde duyumsanır olan kaybolur. Dildeki tekrarlarla birlikte dünyaya inen yabancılaşma, insanı kendi duygularına bile yabancılaştırır. En güçlü, yakıcı duygu olan acı bile benlikten kopmaya, uzaklaşmaya başlar.

Acım uzakta kendini çekiyor Efendimiz!

Zamansallık, yani zamanla ilişkinin tam da kendisi, sesler sözcükler arasındaki bu farklara ve ilişkilere bağlıdır. Geçmiş ile şimdi ki zaman, sesler yoluyla birbirine geçer. Bellekte bir devamlılığı sağlayan yaşantılar, olaylar arasındaki geçişler, özellikle de sebep sonuç bağlantıları sürekli bir biçimde bozulup yeniden kurulabilir. Bugünün dilini de dünyayı tuhaflaştıracak, özneyi duygusuna yabancılaştıracak şekilde çalıştıran şey kapanmış, kaybedilmiş ve artık dinamizmini, geçmiş duygusunun yoğunluğunu yeniden bulamayan geçmiştir.

Hiçbir şey kalmamış gibi olduğu için oldu bu

Hiç acımıyormuşum gibi

Didem Madak'ı benim gözümde kadın şair yapan fark, yani cinsiyet farkı da toplumsal cinsiyet normlarını sürekli bir biçimde gündeme getirmek ve bozmak suretiyle bu dil, özellikle de seslerin farkları, ritim sayesinde dile gelir, dilde açığa vurulur. "Karşılıksız Hayat"ta dişi arzu yoktur, arzunun kaybı, acının kaybı vardır, bu kayıplar içinde yalnızlık görünür olur. Fakat bu yalnızlık bir sükunet ve huzur içerisinde bir toparlanma ve kendiyi barışma değil, bir *acting out*'tur. Yani, bir gösteriyi sahneye koyma, başkalarının ne düşüneceğini çok da umursamadan dağılma, bölünme, parçalanarak görünürliğe çıkma, kendini böylece aramadır.

Seslerin doğrusal zamanın akışına tabi kılınmadan kurdukları ilişkiler sayesinde güçlü toplumsal cinsiyet normları ve formları kırılır ve böylelikle, ortaya çıkmayan bir cinsiyetin söylenebilmesi mümkün olur; kadın olarak, toplumsal cinsiyeti kırarak ve bozarak bir konuşma yapmanın imkânı denenir. Karlar altındaki kentteki bir evde yalnız bir kadının yaşantılarına, bu yaşantılar içinde onun kendisiyle nasıl ilişki kurduğuna bakmaktayızdır bu şiirde. Şiirdeki ses, kendisiyle konuşan bir sestir; fakat konuşmanın muhatabı olan "kendi" önceden var olan, bulunmuş bir varlık değil, yok olan, aranan, yakalanmaya, tutulmaya, tanınmaya çalışılan, dile gelmesine gayret edilen biridir. Bu kendiyi konuşma sesleri dinlemeye, kelimeleri ve dilleri duymaya dayanır. Kendi, aynı zamanda Efendi'ye anlatılır, sanki o da anlatılanı önceden hiç tanımıyor, bilmiyor gibidir. Haletiruhiye arzusunun aşkınlığından tahliye edilmiş, özne temel işlevini yitirmiş, boşlukta ve umutsuzdur. Hayatının

merkezinde, yaşamı örgütleyen bir karar mercii değildir. Kendi hayatının merkezinden tasfiye edilmiştir.

Zavallı kendim!

Tasfiye edilmiş bir merkez komite üyesi gibisin.

Bu başkalarıyla da ilişkilerin bozulmasına, bütün ilişkilerin gevşemesine veya kopmasına yol açacaktır:

Ne bir kimseyi göresim var

Ne de konuşasım kimseyle.

Ne var ki bu hal enerjinin eriyip bittiği bir çökmeye, kabullenmeye değil, bir ironiye, bir zıvanadan çıkmaya, bir *acting out*'a geçişe, ama ne tam bir isyana ne de öfkeye dönebilen dur durak bilmez bir konuşmaya, bir deli sayıklamasına dönüyor. Hüzün dünyayla aramıza koyduğumuz ve kimseye geçit vermeyen sessiz bir sınırdır. Hissedilemeyen acıyı hissetmek, kendine temas etmek için ise kendi kendine konuşmak gerekir.

Hitap edilen "Efendi" dua edilen kurtarıcı bir Tanrı değil, kentin ve evin içinde dolaşan sessiz, karşılık vermeyen, bazen alay eden, hınzır bir varlıktır. Tanrı'nın varlığına atfedilen hiçbir sıfat ona atfedilemez. Ne her şeye gücü yeter ne de tamamen iyi ve cömerttir. Aşkınlığını yitirmiş, tamamen içkin ve içinde yaşadığımız dünya kadar kötülüğe ve pislige bulanmış bir Tanrı'dır bu. İşte "Karşılıksız Hayat" böyle bir psikotik metafizik evrende bizi dışı cinsiyete ilişkin motiflerle karşılaştırıyor. Başta örneğin, cadılıkla karşılaşırız; seslerle, sözcüklerle, dillerle alternatif, farklı ilişkiler kuran kadın figürleridir cadılar. Fısıldadıkları sözcükler onların toprakla, bitkilerle, doğayla, bedenlerle bağlarını sıra dışı şekillerde kurar ve iktidarın hışmına uğramalarına, dışlanmalarına, yakılmalarına sebep olur. Şiirin sonunda da kadın cinayetleri, öldürülen kadınlar çıkar karşımıza.

Öldürülmüş kadınlar gülümsüyor

Piyano tuşları gibi arası kararmış dişleri ile

Çözülmemiş cinayetler oratoryosu yapıyoruz

Kadınlar öldürülmesin senfonisi

Şeker de yiyebilsinler notalarda!

Şiirdeki kadın oluş kendi deneyimini cadılarla öldürülen kadınlar arasına yerleştiriyor. Delilik, cadılık, her an yok edilme tehdidi altında yaşanan, kimsenin koruması altında olmayan, piyasa dışında kalmış, bir meta olarak karşılıksız kalan, kendini erkekler arası mübadele ilişkilerine dayalı bu piyasadan çekip çıkarmaya çalışan bir kadın oluştur bu. Kuşkusuz bu halde Sindirella'nın balkabağı da ayakta bir pranga haline gelir, çünkü yakışıklı prensle evlenip mutlu olma hayali etkisini çoktan kaybetmiştir. Peki ya annelik, anneyle ilişkiyi kendi bedeninde yeniden başlatma ve tekrar etme ve böylece varlığa ve dünyaya bir anlam kazandırma özlemi? "Karşılıksız Hayat"ta bu özleme bağlı bir gebelik fantezisi, annelik fantezisi var. Aştan umudun çoktan kesilmiş olduğu, erkeğin arzu nesnesi olmadığı, babanın olmadığı, bir üçüncünün artık önemli olmadığı bir ilişkidir bu anne çocuk ilişkisi. Çocuklukta masal anlatan ve anlattıkları şiir sanılan anneyle ilişkinin yanı sıra hamilelik deneyimiyle veya fantezileriyle ilişkilendirilebilecek dizeler buluruz bu şiirde. Örneğin:

*Böylece evde deli beslemeyin uyarılarına aldırmadan
Ve hiç korkmadan bir deli beslemekten
Çamaşırların kurumasını bekledim, yemeğin pişmesini
Bebeğin doğmasını*

Doğum da evde dişi emek olarak kodlanan rutin işlerin akışı içine yerleştirilmiştir. O da sanki, mutlak bir başlangıç değildir de, her olayın zamanda olup bittiği düz bir zamanın akışı içinde gerçekleşecektir. Oysa burada vaktin dolmasını beklemek kıyametin kopmasını, dünyanın toptan değişmesini beklemek gibidir. Bu bekleyiş içerdiği bedensel değişiklikler yüzünden rasyonel, akla sığar bir süreç değildir. Onun bedende meydana getirdiği değişikliklere bakınca akıldışı, deliliği yakınsayan ve besleyen bir çok etkenin sürece dahil olduğunu da fark ederiz. Vücutta başkasını taşımak, vücudun sadece ben'in değil, bir başkasının da mekânı olması akla sığmayan bir süreçtir. Akıl birbirinin dışında sayar varlıkları, ayrılık ilkesine dayanır. Halbuki iç içe olmak aynı bedende uyku ile uyanıklığın çakışmazlığıdır. Ben uyurken karnımdaki bebek uyanır, ben uyanırken o uyur.

Koyun koyuna uyuyan iki kara tohum?

Koyun koyuna, biri uyuyan diğeri uyumayan iki kara tohum?

Bu koyun koyuna birlikte, hem uyuyan hem de uyanık olan vardır. Bu bir içindeki koyun koyuna vücut, evi de şizofrenik bir mekân, şizofrenik bir düzen haline getirir. Mekâna hâkim olan, hitap edilen Efendi bu hamilelik fantezisi içinde etkisini hissettirir: Bu dünyadadır, eşyalar, işler, makineler, sesler, hayaletler arasında kalmıştır. Akıldışı bir aklın, yaşamın kişileri aşan ve kişisel dünyayı tuhaf, yapay bir yer haline getiren gizli aklın Tanrısı, gebelik şizofrenisinin yalnızlığının Tanrısıdır.

Şimdi hiç kimse yok Efendimiz

Şu tuzluğu elinin tersiyle itip devirecek biri

Fal kapatıp bakacak biri

Babazula çalacak, Janis Joplin dinleyecek biri

Fiillerime uygun cezayı şu kanundan bulacak biri,

Cezalandırarak ve beraat ettirecek biri

Sanığı son sözünü söylemeye teşvik edecek biri

Başkası yok ama ben de yoktur. Kimsenin olmadığı, birisinin olmadığı bu durum, kişinin, kimliğin, kendinin, birin kaybolduğu kişisiz bir varoluş deneyimidir. Cinsiyetin de olmadığı, cinsiyetin de “bir” olmadığı bir durum olarak görebiliriz bunu. Ne şiddetin faili, ne keyif alıştır özdeşleşebilen ve kendisini zevkleriyle tanımlayabilecek bir ben, ne fiilleri yargılanıp cezalandırılabilir, yasaya tabi bir özne kalmıştır ortada. Luce Irigaray *Bir Olmayan Cinsiyet* adlı eserinde, toplumsal cinsiyetin ötesindeki varlığıyla kadını “bir” olarak yakalamanın imkânsız olduğunu söyler.¹ Hamilelik o “bir”i daha da zor bulunur hale getirir, ortada henüz iki olmasa da, şimdi “bir” gibi görünen beden birden başka olduğunu çoktan duyumsatmaya, ilan etmeye başlamıştır. Birin olmadığı durumda iman da imkânsız bir hal alır; Efendi’ye kulluk etmek zorlaşır, karmaşık, içinden çıkılmaz metafizik bir sorun haline gelir. Dahası, insanın ahlaki, hukuki statüsü de metafizik bir birliğe dayandığı için adeta havada kalmış, boşa çıkmış, neredeyse bertaraf olmuştur. Dişi ses

1 Luce Irigaray, *Ce Sexe qui n'est pas un*, Paris: Éditions Minuits, 1977.

hamilelik deneyiminin biri ortadan kaldıran bekleyişi içinde konuşurken ne dinsel, ne hukuki ne de medeni bir kimliğe yerleşebilir. Gebelik ve doğurganlık deneyimini seslendirerek kendi deneyimi içinden dağınık, dağılmış, saçılmış, bölünmüş bir cinsiyeti dile getirir. Burada bu deneyim cinsiyeti kültürel, biyolojik, antropolojik, sosyolojik bir mesele olarak değil, ontolojik bir mesele olarak okumaya hazırlıyor bizi belki de.

Öte yandan şiirin başlığı, anneliği ekonomik bir deneyim olarak da koyuyor ortaya; çünkü bir karşılıklılık ekonomisinin dışına yerleştiriyor. Hamilelik kendini “karşılıksız hayat” olma yolunda, annelik yolunda bulmaktır. Karşılıklılık ekonomisinin dışına doğru sürüklenmekte olarak. Bebekle kurulan bakım ilişkisi tek yanlı, asimetrik olduğu için karşılıksızlıktan söz edildiğini düşünmemek elde değil. Toplumsal bir cinsiyet konumu olarak annelikte, sıradan yaşamda insanların birbiri için yaptığına pek rastlamadığımız, kendiliğinden bir özveri, cömertlik, fedakârlık olduğu geleneksel olarak vurgulanmıştır. Annelik, bir varlığın diğerinin meydana gelişi için önce mekân olması, sonra da onun varoluşunu sürdürmesi için sürekli bir dikkat ve uğraş vermesidir. Bu dikkat etme ve uğraşma esnasında anne konumunda bulunanın varlığı bölünür. Kişi kendi olanaklarının peşinde bir varlık olmak ile kendini başkası için karşılıksızca harcayan bir varlık olmak arasında kalır. Bir annenin çocuğuyla ilişkide toparlanması, onun karşısında kendi önceliklerini koyabilmesi çok seyrek meydana gelen bir olaydır. Anne çoğunlukla dağılmış ve kayıp bir varlıktır. Ancak geleneksel annelik kavrayışıyla mücadele ederken amaç karşılıksızlık ekonomisini aşmaya çalışmak, ortadan kaldırmak olmamalı; bu karşılıksızlığı insanlığın içinde genişletmeye çalışmalıyız belki de.

Elbette, annelik yolunun hamilelikle başlamak zorunda olduğunu reddetmek gerekir. Anneliğin aslen bakıma gereksinimi olanla iletişimde, ona yönelik emek ve uğraşta gerçekleştiğini kabul ettiğimizde, annelik biyolojik doğum olayıyla belirlenmez artık. “Karşılıksız Hayat”ta bir bebek doğurmak ile bir şiir doğurmak arasındaki oyun önemlidir. Şairler, toplumsal cinsiyetleri ne olursa olsun, yani bedenlerinin ve jestlerinin toplumda kadın veya erkek gibi belirmesinden bağımsız bir biçimde, annelik yolunun bu zorunlu olmayan ilk güzergâhına yerleştirilmişlerdir. Dahası,

Didem Madak bu şiirde, organik bir beden ve onun akışkanlığına işaret eden hiçbir dize kullanmaz; bedensel, fizyolojik, biyolojik süreçlere odaklanmaksızın gebelikten, doğurganlıktan söz eder. Organik bedenimde büyüyen bir bebeğin, bir ötekinin, bir yabancıнын varlığı fark edilmemiş, üstü kapalı bile olsa sezdirilmemiş, gösterilmemiştir. Gebelik ben ile başkası arasında bir ilişki olmaktan çok, bedenin içerisi ile dışarısı arasında kurulan yeni bir ilişki olarak ele alınır. Dişi ses, işte bu ilişkiye yerleşerek dişi bir benlik olarak konuşmaya çalışır.

Jacques Lacan "Ayna Evresi"nde ben'in oluşumunu dışarıdaki bir imgeyle özdeşleşmeye dayandırmıştır.² Oysa Julia Kristeva *Dehşetin Güçleri*'nde en yalın ve ilkel haliyle ben'in, iç ile dış arasındaki sınırın oynaklığıyla bir baş etme çabasıdan doğduğunu düşünür.³ Bebek doğumda ve onu takip eden süreçte annenin bedeniyle bu oynak sınırdan ilişki kurar. "Karşılıksız Hayat"ta da, "ben" veya dişi ses veya yaratıcılıkta dişilikle buluşan şair doğurganlığını, bedeni ile dünya arasındaki oynak, kaygan sınırdaki deneyimler. Şiirdeki ses, karnında otuz yedi ekran bir televizyonun açıldığını söyler. Gebeliğin tuhaf, tekinsiz, teknolojik, korkutucu bir imgesidir bu. "Renk ayarları"nı yapar, "acayip bilim kurgu" haline gelir, hatta bir "belgesel" olur. Bu ekran gövde canlı ile ölü arasındaki karşıtlığı aşan bir tarzda hayaletlerle ilişki içindedir. Gölgelere, hayaletlere, ziyarete açık kalır, hem de şıkır şıkır sesler ve lamba ışıkları altında kendindeki işaretleri çözmeye çalışırken. Geçmişe ve geleceğe açık bu bedenle birlikte, ne hepten doğal ne de tamamen yapay olan değişimine bakan bir özne de belirginleşir.

Evde eşyalar, hayaletler, gölgeler, yasa kitapları, şiir ve müzik vardır, bedenin, gövdenin, özellikle de karnın bunlarla ilişkisi nedir? Beden opaklığı kaybolan, maddesellikte değişen, saydamlaşan, makineselleşen, eşyalaşan, dışarıya görüntüler veren teknolojik bir kadın bedeni haline gelmiştir. Gebeliğin ortaya çıkar çıkmaz takibe alındığı, teknolojik olarak izlendiği bir dünyada ultrason ekranı gövdede açık kalan ve görsel bir belleği oluşturan imgeleri yayan

2 Jacques Lacan, "Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je: telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique", *Revue française de psychanalyse*, Octobre 1949, s. 449-455.

3 Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Éditions du Seuil, 1980.

bir televizyona dönüşmüştür. Karında taşınan bebek değil, bir iç savaş hikâyesi, bir Marduk efsanesi, tarihi filmler, korku filmleridir. Gebelik tecrübesi, artık olmayanı çağırdığı gibi, gerçek olmayanı, imgesel yaratıları da davet eder. Tanıdık ama yabancı imgelerin geri gelişinin korkutucu bir yanı vardır; çoklukları ve akışlarıyla bir kadının vücudunda meydana gelen değişimin, yoktan varlığa geçişin akıl sır ermez kaotik düzenini duyurur. Kendi bedenimizin bu mükemmel üretim düzeninin bilinmezliği, karşısında sakın kalmak zorunda olduğumuz bir dehşettir, ama gelecek de böyledir aslında. Onda ne varlığın ne yokluğun, ne canlılığın ne de ölülerin bölgesinde bulunuruz; yaşam ile ölümün, geçmiş ile şimdinin arasında, hayaletlerin, çıkagelenin, ziyaret edenin menzilindeyizdir. Gebelik içinde hayatı taşımak değildir sadece. Neredeyse olmayan statüsündeki, yok hükmündeki imgesel varlıklarla da iletişime sokar ben'i. Dehşetin güçleri gebelikte, doğumda ve lohusalıkta yanı başımızda, içimiz ile dışımız arasındaki sınırdadır.

Kristeva *Dehşetin Güçleri* adlı eserinde, anne ile bebek arasındaki ilişkinin semiyotik boyutundaki ses ve ritmin baskın olduğu preoidipal dönemi yeniden düşünmeye koyulur. Ses ve ritimdeki iç içe geçmede, iç ile dış arasındaki çizgi belirsizdir. Fakat ben'in ortaya çıkması için anneden ayrılış gerekir ve bu belirsizlikte bedensel yakınlıktaki ayrılığı tesis eden bir dışarı itme, şiddet ve dışkılama olayı meydana gelir. Çocuk kendisini anneden ayırmak için anneyi iteler. Ben'i ve ötekini ayıran bir itiş, bir dışa atıştır bu. O halde soralım, acaba hangi karşıtlık daha temel, birincil veya daha önemli? Ben ile başkası arasındaki ayırım mı yoksa iç ile dış arasındaki ayırım mı? Bir öznenin oluşmasında kritik an iç ile dış arasındaki ayırımın ortaya çıkmasıdır. Anne için ise hem bu yeni mekânsal ayırımla baş etme, iç içe mekânın kaybı yeni bir güvensizliğin, şaşkınlığın, korkunun, dehşetin başlaması anlamına gelir. "Karşılıksız Hayat"taki dışı ses de şiirleriyle ilişkisini böyle tarif eder. Şiirlerini kanguru gibi karnında taşır, göbek deliğine basarak kapatır şiiri ve içeri ile dışarı arasındaki sınıra ölümü, yengeçliği, aşağılıklığı, budalalılığı, kendini bilmezliği, küfrü, kesik kafaları, ağlamayı, korkuyu ve kesik dili yerleştirir. Bir anlamda, şiir ile şair arasındaki ilişkiyi de dehşetin güçlerinin dolandığı bir doğum, lohusalık, bir itiliş, dışkılama, ayrılma olarak kurgular.

Annelik “karşılıksız hayat” adını almıştır, zira dehşetin güçleri tarafından işgal edilmeye, sadece sembolik düzende anlatılamayacak yakınlık talebine ve ardından da ötekinin kendisini ayrı bir ben haline getirmek için başvuracağı şiddete maruz kalma deneyimine açılır. Annelik Didem Madak’ın doğurganlık fantezisinde annelik deneyimi bedenini hiçbir karşılık veya ödül ummadan bilinmeze, deliliğe, suça, küfre, açık tutma cesaretiyle ilişkilendirilmiştir.

Şüphesiz, Didem Madak’ın kamusal düzende konuşan öznenin eril olduğu bir sembolik sistemde bir kadın olarak doğumdan, doğurganlıktan söz etmek gibi bir zorluğu vardır. Buna karşın Birhan Keskin’in dediği gibi “bıçkın ama kırılğan”, toplumsal cinsiyet normlarının etrafından dolanan dişi bir sesle yazmakta iddialıdır. Şiirlerine gebedir, ev işlerini sıraya koyar ve şiirlerini bir kadının yalnızlığının içine doğurur. Peki ama konuşan özne her zaman erilse, şair de her zaman erkek midir? Elbette hayır. Kristeva’ya göre dişi ses ortaya ses ve ritim gibi anlamın semiyotik öğelerinin sembolik anlamlar ve ilişkiler sistemine nüfuz etmesiyle çıkar. Bu sayede şair kadın oluş sürecine girer. Sembolik ile semiyotiğin bu etkileşimi, bu olumsuzluk, bu mücadele cinsiyet farklılığının ifadesine de kapı açıyor.⁴ Şiir semiyotik öğelere daha da açık, onların peşindeki dildir. “Karşılıksız Hayat”taki dişiliğin de dilde bir özneleşme sürecine girebilmesini, dehşetin güçlerinin tüm olumsuzluğuna rağmen kendisini bir şiirin zamanı içerisinde tekilliği, başkalığı ve farklılığıyla duyurabilmesini bu sağlar. Didem Madak bu şiirde dişiliğiyle şairliğini doğurganlık deneyiminde iç içe geçirmekle kalmıyor, anneliği dehşetin güçlerinin kol gezdiği bir oluş, bir karşılıksızlık ekonomisi içinde bir yalnızlık ve ayrılık olarak düşünüyor.

4 Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique*, Paris: Éditions du Seuil, 1974.

Modern/Geleneksel İkileminin Ötesinde Günümüz Türkiye'sinde Başörtüsü ve Feminist Dayanışma

Fulden İbrahimhakkıoğlu

1980'li yıllardan itibaren, İslam dünyasındaki “yeniden canlanma” (*Islamic revival*) ile paralel olarak, örtünme sorunu Türkiye’de siyasi tartışmalarda merkezi bir yer edindi. Son otuz yılın en önemli siyasi sorunlarından biri olarak örtünme, yalnızca dini kimlik değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet kimliğine dair tartışmalara yol açtı. Nilüfer Göle’nin dediği gibi, “İslami örtünme; İslam ve Batı, modernite ve gelenek, sekülerizm ve din, hem de erkekler ve kadınlar ve kadınların kendi arasındaki iktidar ilişkilerini enine kesiyor.”¹ Örtünme, halen Türkiye siyasetinde seküler nasyonalistler için bir anksiyete, İslamcılar için ise bir özgülendirme ve siyasi görünürlük kaynağı olma pozisyonunu korumakta. Örtünme başörtülü kadınlar tarafından ekseriyetle bir insan hakları sorunu ve kişisel hak, özgürlükler ve özanlatım bağlamında ele alınmış (yani, liberal demokratik devletin dilinin çerçevesine oturtulmuş) olsa da, seküler nasyonalistler bugün hâlâ şüphe dolu ve ikna olmamış halde. Bu seküler anksiyetinin altında yatan aslında modernleşme kavramının batılılaşma olarak tanımlanıp lineer bir gelişme şeklinde algılanması ve dolayısıyla İslami politizasyonun bu resimde kendine yer bulamaması. İslamın politik ifadeleri ve bunun en görünür şekillerinden biri olan örtünme pratikleri bu bağlamda bir “tehdit” unsuru taşıdığından, bazı kaygılı siyasi aktörler sekülerizmin kolluk kuvveti olma rolünü benimsiyor. İslam, böylece

1 Göle, Nilüfer, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999, s. 1.

hem kadınların boyunduruğunun (*oppression*) hem de ulusun geri kalmışlığının günah keçisi ilan ediliyor.

Bu yükselen seküler anksiyete örtünme, din ve kadın hakları üzerine yapılan tartışmalara nüfuz ederek, bu diyalogları verimli tartışmalar haline getirmek yerine verimsiz polemiklere çevirme- siyle bugün hâlâ siyasi atmosferimizde yer almakta. İslamofobiyle harmanlanmış bu seküler tutum her türlü makul söylemi alt edip baskın çıkıyor. Seküler nasyonalistler kendilerini yalnızca ulus- devletin bekçisi değil, aynı zamanda kadın haklarının yegâne sa- vunucusu olarak gördüğünden, kadınların İslamcı siyasette yer almaları patolojize ediyor. İslamcı kadınlar, Göle'nin dediği gibi ya köktendinci bir siyasi hareketin ikincil militanları ya da gele- neksel değerlerin pasif iletilicileri² veya Yeşim Arat'ın söylediği gibi manipüle edilmiş, beyinleri yıkanmış, başlarını örtmeleri için para verilmiş kadınlar³ olarak görülüyor. Ancak geçtiğimiz yıllarda bazı akademisyenler, bu kadınların hem devletin dogmatik seküler duruşuna meydan okuyan hem de İslamcılığın bir siyasi hareket olarak yeniden yontulmasında aktif bir rol oynayan siyasi aktörler olduğunu dile getirdi.⁴ Dolayısıyla bu kadınlar kalıplaşmış bir ge- lenegi sürdürerek değil, kadınların aktivizmi için açtıkları alanda siyasi İslamı yeniden tanımlayarak hareket ediyorlar.

Bu sekülerist temsilin hatalılığı, sekülerizmin her zaman kadın- ların çıkarına olduğu fikrini sorgulayan ve feminizm ile İslamcılığın yan yana gelmesinin bir çelişkiden ibaret olmadığını iddia eden akademisyenler tarafından gösterilmiştir.⁵ İslamcı feminizm, dola- yısıyla, yalnızca gerçek bir olasılık değil, aynı zamanda tarihsel bir gerçeklik olup seküleristlerin (ve aynı zamanda birçok İslamcının) elinde anlaşılması güç bir hale getirilmiştir. Bu verilere dayanarak, buradaki gözlemim kadın bedeninin devlet tasdikli kontrolünün, daha birçok sorun gibi, bir yanılsamayla modern/geleneksel iki-

2 Age., s. 9.

3 Arat Yeşim, *Rethinking Islam and Liberal Democracy*. Albany: State University of New York Press, 2005, s. 24.

4 Göle, N., *The Forbidden Modern, age.*; Arat "Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey" ve *Rethinking Islam and Liberal Democracy*.

5 Kandiyoti, "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case"; Arat "Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey"; Parla, J., "The 'Honor' of the State: Virginity Examinations in Turkey".

leminin lensinden okunduğu ve dolayısıyla geleneğin (ve dinin) tek suçlu ilan edildiğidir. Ancak burada gözden kaçırılan, devlet şiddetinin toplumsal cinsiyete dayanan bir şekli olarak, bu tarz pratiklerin ulusal gayelere hizmet ediyor oluşu. Seküler ve İslamcı kadınlar arasındaki mevcut hükümetin söylemleriyle daha da artırılması hedeflenen düşmanlık, iktidarın çalışma biçimlerinin ve bu pratiklerin her birimizi nasıl önemli ölçüde etkilediğinin üstünü örtme fonksiyonunu gerçekleştirmektedir. Etnik, dini ve sınıfsal farkları enine kesen ve aynı zamanda bu farkları pekiştiren bu yaygın fenomeni (kadının bedeninin devlet tasdikli kontrolünü) anlamak, kadınlar arasında dayanışma kurma yollarını görünür ve olası kılacaktır. Bu projenin amacı da kadınların farklılıklar üzerinden kuracağı ittifaklara teorik bir temel sağlamak ve böylece feminist çoğulculuğun siyasi pratiğini olanaklı kılmaktır. Elbette bu demek değildir ki farklılıkları bir kenara koyacağız; aksine, eleştirel bir biçimde bu farklılıkları angaje edip iktidarın bedenlerimizde nasıl farklı biçimlerde çalışıp bizi ulusun farklı dişil özneleri olarak ürettiğini inceleyeceğiz.

Bu makale seküler/dini ikilemine bir müdahale niteliğinde olup Türkiye’de feminizmi bu ikilemin sınırlarının ötesinde düşünmeyi hedeflemektedir. Bu ikilem Türkiye’de sekülerizm ve feminizm üzerine olan külliyatta sıkça sorunsallaştırılsa da, etnik, dini ve sınıfsal unsurlar arasında ‘köprüler kurma’ çoğunlukla ihmal edilen bir konu. Kadınların siyasi kimlikler arası kurduğu ve kurabileceği ittifaklarda feminizm için verimli olanaklar olduğunu savunuyorum. Bugün, kadınların sorunlarını tam anlamıyla ele almayı reddedip “modern kadın” ve “geleneksel kadın” figürlerini siyasal metafor olarak kullanan iki rakip ideolojinin onyıllardır süren çatışması sebebiyle bu kimliklerin siyasi statüsü kutuplaştırılmış durumda. Bunu göstermek adına, öncelikle ulus-devletin hedeflediği ve reformlarla uyguladığı modernleşme sürecinin bir analizini sunacağım. Nasyonalizmin modernite projesinin kadın bedenini modernleşme objesi olarak nasıl disipline ettiğini ve “modern Türk kadını”nın ulusun gururu olarak inşasını ele alacağım. İkinci bölümde, siyasi İslamın bu modernleşme sürecine müdahalesini ve bu süreci dini kimliklere yer verecek şekilde düzenleyerek nasıl yeniden tanımladığını tartışacağım. Siyasi İslam hareketinin bazı

dalları dini kimliği ve modernleşme projesini uyuşmaz görse de, mevcut hükümet modernleşme retoriğini oldukça sık kullanmakta ve muhafazakâr kimlikleriyle uyuşur bulmaktadır. 1980'li yıllardan itibaren başörtüsü hem seküleristler hem de İslamcılar tarafından kadınları iki gruba ayırıp bir yandan grup içi farkları homojenize ederken diğer yandan grup arası farkların altını çizmek için kullanılmış, böylece de sistematik olarak gerçek bir çoğulculuğun ortaya çıkmasının önünü tıkamıştır. İslamcılar ve seküleristler arasında süregiden bu çözümsüz çatışma, iki taraftan birini seçmeyenin pozisyonunu anlaşılmaz, önemsiz ve gayri meşru kılarak yoksul bir siyasi iklim yaratmıştır. Halbuki feminizm bu ikilemin herhangi bir tarafında evinde değildir. Feminist mücadele daha ziyade bu gerilimin tam da mentesinde ya da Yeşim Arat'ın Edward Said'den alıntılı olarak söylediği gibi bu iki ideoloji arasındaki "karşılıklı-döllenme"nin (*cross-fertilization*) gri alanında⁶ yer almaktadır. Kadınlar bedenlerinin seküler ve İslamcı siyaset uğruna araçsallaştırılmasına karşı bu bölünmenin ötesinde yer aldıkça, bu alan tam da feminist çoğulculuğun olasılığının yattığı yer olacaktır. Farklılıklar etrafında organize olacak bu ittifaklar farklılıkların yarattığı gerilimleri çözmeye yeltenmeden ikamet edecek ve çoğulculuğu taahhüt edecektir. 1980'li yıllarda seküler ve İslamcı arka planı olan kadınlar arasında bazı önemli diyaloglar başlamış olsa da, günümüz siyasi ikliminde, özellikle ana akım siyasette, bu tür alışverişlere kadın bedeninin merkezi bir rol oynadığı seküler/İslamcı ikilemini sökmek için daha çok ihtiyaç duyuyoruz.

CUMHURİYET'İN MODERNLEŞME PROJESİ VE "YENİ KADIN"

İslamın antitezi olarak modernin inşasının Türkiye'de kendine has bir tarihi var. Cumhuriyetin 1923'te ilanından sonra bilindiği üzere modernleşme (ki bu batılılaşma olarak tanımlanmıştır) adına birçok reform gerçekleştirildi. Ulus-devletin kurulması ve bu reformların yürürlüğe koyulmasıyla sonuçlanan nasyonal hareket,

6 Arat, *Rethinking Islam*, age., s. 3.

İslamın müsamaha prensibine dayanan Osmanlı kozmopolitliğine katı bir zıtlıkla homojen bir Türk kimliği öngörüsüne dayanıyordu. Başka bir deyişle, Yeşim Arat'ın savının aksine, Türkiye Cumhuriyeti basitçe "Müslüman Osmanlı kültürünün ve çoğunlukla Müslüman nüfusun varisi"⁷ değildi. Cumhuriyet rejimi, daha ziyade, Türkiye'yi etnik ve dini azınlıklara yöneltlen sürme, asimilasyon ve terketme politikaları ile homojenize etmeyi üstlendi. Ayrıca, tek Türk kimliğini kamu alanında modern, özel alanda Müslüman olarak yaratmak için birçok siyasi reform başlatıldı. Türkiye'de seküler nasyonalizmi (özellikle kendini "sosyal demokrasi" olarak tanıtmaya çalıştığı anlarda) ele alırken tam da bu çoğulculuk karşıtı kökeni aklımızda tutmalıyız; zira bu tarih, bugün halen devam eden, bu ideolojinin farklılığa karşı saldırganlığını ve homojenizasyona bağlılığını ortaya koyuyor.

"Kamusal alanda modern," "özel alanda Müslüman" Türk kimliği, "birincil olarak laikleştirme"⁸ olarak anlaşılan modernleşme (yani batılılaşma) projesi kapsamında bir seri reformla inşa edildi. Cumhuriyetçilerin sekülerizme bağlılığı bazen demokrasi pahasına sürdürüldü.⁹ 1946'ya kadar süren tek parti sistemi ve 1960, 1971, 1980 ve 1997 darbeleri sekülerizm saplantısının demokrasi üzerine nasıl üstünlük kurduğunun bir göstergesi. Ulusu modernleştirme adına yapılan reformların arasında halifelüğün ve bazı diğer dini kurumların kaldırılması (ve yerlerini Diyanet İşleri Başkanlığı gibi devlet kontrolündeki kurumların alması), dini eğitimin yasaklanması (ve yerini yine devlet kontrolündeki "modern" eğitime bırakması), İslami kanun yerine 1926'da İsviçre Medeni kanunundan uyarlanan yeni medeni kanunun kabulü bulunmakta.¹⁰ Bu reformlar, sekülerizmin bazı türlerinde görülebileceği üzere, yalnızca devlet ile din arasında bir bölünmeden ibaret değil. Daha ziyade, bu reformlar "yalnızca resmi ya da yasal seviyede değil, aynı zamanda popüler seviyede"¹¹ devletin dini kontrol altına almasını sağladı. Göle'nin dediği gibi, "Kemalist reformlar, devlet aparatla-

7 Age., s. 3.

8 Age., s. 3.

9 Arat, age.; Göle, *The Forbidden Modern*, age.

10 Arat, age., s. 4.

11 Age., s. 4.

rını dönüştürmenin ötesinde, Türk halkının yaşam tarzı, tutum, davranış ve günlük geleneklerinin içine nüfuz etmeye çalıştı.”¹² Kıyafet, alfabe, takvim, ağırlık, uzunluk ve zaman ölçü birimleri değiştirildi. Bu değişimler dini özel alanla dahi değil, insanların “vicdanı”¹³ ile sınırlandırarak, İslami geçmişten ya da Osmanlı geçmişinden tümüyle kopmayı hedefledi. Hatta, İslamın “yalnızca bir vicdan meselesi olarak kalması”¹⁴ fikri Anayasa Mahkemesi tarafından 1998 yılında üniversitelerde başörtüsü yasağını devam ettirmeyi savunmak adına kullanıldı.¹⁵

Sekülerizmin vaadi modern bir ulus, ulu bir medeniyetti. Batı üstünlüğünü ve Doğu alçaklığını onaylıyordu. Cumhuriyeti kuranların ve ardından gelen seküler nasyonalist takipçilerinin hayalinde, kaderinde batılılaşmayla gelecek bir ululuk olan bir ulus-devletin vazgeçilmez ilkesiydi. Dolayısıyla, sekülerizm yalnızca kurumsal reformlara değil, aynı zamanda da oryantalist bir değer sistemine yer açtı. Bu değer sisteminde İslami gelenekle ilişkilendirilen her şey yadsındı ve tam tersi kucaklandı. Edward Said’in *Oryantalizm* adlı eserinde yazdığı Doğu’nun Batı’yı tam tersi imajı, ideası, kişiliği, deneyimi olarak tanımlaması fikrine paralel olarak, Cumhuriyetçi elit kesim de Osmanlı geçmişini oryantalize etti ve ulus için tek ve lineer bir yol çizdi: batılılaşma.

Kadınlar “batılılaşmanın ve sekülerizmin taşıyıcıları”¹⁶ olarak addedildiğinden, bu modernleşme projesinden bir de “yeni kadın” çıktı. Modernleşme projesinin merkezi olarak kadınların “geleneksel İslami hayat tarzı”ndan kurtuluşu “toplumun genelinin batılılaşma ve sekülerizasyonun önünü açma” vasfına sahipti.¹⁷ Modern/dini ikileminin kurulduğu bu bağlamda, başörtüsü modernitenin antitezi, seküler ulusa yönelik bir tehdit ve nasyonel modernleşme projesinin önünde bir engel teşkil eder hale geldi. Bu durum toplumsal cinsiyetin modern/dini ikileminin tam da kalbinde olduğunu gösteriyor, zira bu iki ana görüşün savunucuları da kadın

12 Göle, *age.*, s. 58.

13 Arat, *age.*, s. 16.

14 Arat, *age.*, s. 16.

15 Arat, *age.*, s. 26.

16 Göle, *age.*, s. 14.

17 Göle, *age.*, s. 11.

bedenini ideolojik yatırımları için bir obje olarak ele alıyor. Hatta, Göle'ye göre, "gelenekselcilik, İslamcılık, reformizm ve batıcılık kavramlarının hepsi zamanla değişmiş ve yeni anlamlar kazanmış olsa da, 'kadın sorunu', uyumsuzluklarının ana noktası olarak değişmemiş bir biçimde duruyor."¹⁸ 1980'li yıllar ve sonrasında da görülebileceği üzere, başörtüsünün İslamcı hareket tarafından merkezi bir konuma getirilmesi ve bunun seküler nasyonalistler tarafından hummalı inkârı bunu kanıtlar nitelikte.

Günümüz Türkiye'sinde İslamcılar ve seküler nasyonalistler arasındaki çatışmayı incelemek için öncelikle cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleştirilen reformlarla yeni kadının inşasına bakmalıyız. Yeni kadın, hem resmi hem de gayri resmi prosedürlerle oluşturuldu. 1926 medeni kanunuyla çökeşlilik ve tek taraflı boşanma kaldırıldı; miras, velayet ve şahitlik hususları yeniden düzenlendi. Arat'a göre bu yeni medeni kanun bazı eksikliklerine rağmen "toplumda resmi olarak kadın-erkek eşitliğini tanıdı."¹⁹ Bu yasal değişimlerin yanı sıra, devlet aktif olarak kadınların eğitimini ve işgücüne katılımını destekledi ve 1934'te kadınlara seçme ve seçilme hakkı sağlandı. Deniz Kandiyoti, bu değişimlerin şehirde yaşayan burjuva kadınlar üzerinde direkt etkileri olmuş olsa da, "ulusal ekonomiye en az entegre olmuş kırsal kesimlerde" uzun bir süre etkili olmadığına dikkat çekiyor.²⁰ Dolayısıyla, yeni kadın'dan bahsederken, bunun çoğunlukla bir kentsel burjuva fenomeni olduğunu unutmamalıyız; zira ülkenin geri kalanında resmi yerine dini evlilikler, buna bağlı olarak çökeşlilik, çocuk evlilikleri, başlık parası isteme, kız çocuklarını okula göndermeme gibi pratiklerin sürdüğünü göz ardı edemeyiz.²¹

Arat bu yeni kadın modelinin nasıl hatalıca evrenselleştirildiğini şu sözlerle açıklıyor: "Modernite projesinin homojenize etme misyonunda, kadınlar arasındaki farklar... silindi. Eğitimli profesyonel kadınlar, çoğunlukla orta sınıf mensubu olan kadınlar, diğer kadınların adına etnik, dini ya da sınıf unsurları arasındaki

18 Göle, *age.*, s. 65.

19 Arat, *age.*, s. 16.

20 Kandiyoti, "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", s. 322.

21 Agy.

farklılıkları göz ardı ederek rahatça konuşuyorlardı.”²² Bu, yalnızca kimlik çeşitliliğini görmemekten değil, çeşitliliği kentli, orta sınıf, eğitilmiş kadın ve bunun varyasyonları veya başarısız formları üzerinden tanımlamaktan ileri geliyordu. Başka kadınlar adına rahatça konuşmak, dolayısıyla, bu kimliğin kendini her kadının ulaşması gereken ideal olarak addetmesiyle ilintili. Bu da reformistler ve destekçilerinin çoğulculuğu göz ardı etmenin ötesinde sistematik olarak yok etmeyi hedeflediğini gösteriyor. Ancak, bu reformların kısıtlılığı yalnızca etnik veya sınıfsal farklılıklarla ya da kentsel burjuva kimliğinin evrenselleştirilmesiyle sınırlı değil. Cinsiyet eşitsizlikleri, İslam’ın geri kalmışlığına atfedilirken (Ziya Gökalp’in İslam öncesi Türk toplumlarındaki kadın-erkek eşitliği üzerine yazdıkları da bunu gösteriyor), “ataerkil normlar pratik edilmeye, sürdürülmeye ve meşru kılınmaya devam etti.”²³ Fakat bunun sebebi devlet tarafından yapılan naif bir ihmal ya da özel yaşama dair sorunların gündeme getirilmemesi değil. Dişillığın geleneksel tanımları (iyi bir anne ve eş olmak) tartışma konusu haline gelmemekle kalmadı, modernleşme projesine hizmet edecek bir şekilde yeniden işlenip sunuldu. Arat’ın söylediği üzere ev işlerinde Taylorizm benimsendi ki “kadınlar aile yaşantılarını etkinlik, akılcılık ve batılılaşma ilkeleriyle dönüştürebilsin.”²⁴ Kadınların kurtuluşu devletin gözünde modernizm hedefine hizmet eden bir araçtı, dolayısıyla da “modernite projesini teşvik etmeye yönelik fonksiyonel bir hareket” idi.²⁵ Bu sebepten Kandiyoti Türk kadınına “kurtulmuş ama özgürleşmemiş” (“*emancipated but unliberated*”) olarak tanımlıyor: “Türkiye’deki değişimler toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki cinselliğin çifte standardı ve kadınlık rolünün domestik tanımı gibi en mühim kısımları olduğu gibi bıraktı.”²⁶

Ayşe Parla, bu yeni Türk kadınına “modern ve/ama iffetli”²⁷ olarak tasvir ediyor. Bir yandan kadın cinselliğini yok sayar veya görünmez kılarken, diğer yandan “kadınlar modern olma kavram-

22 Arat, *age.*, s. 18.

23 *Age.*, s. 18.

24 *Age.*, s. 18.

25 *Age.*, s. 17.

26 Kandiyoti, *age.*, s. 324.

27 Parla, “The ‘Honor’ of the State: Virginity Examinations in Turkey”, s. 66.

larının ifade edildiği ‘zemin’ haline geldiler.”²⁸ Kadınların artık örtünmüyor olması onları “iffet gereksinimi” yükünden kurtarmadı. Tersine, cinselliğin baskılanması, Kandiyoti’nin sözleriyle “yeni başörtüsü” halini aldı.²⁹ Parla’nın çalışması bu dışıl idealin (modern ve/ama iffetli), Atatürk’ün ulus ve kadınların yeri temalı konuşmalarında izini sürerek, cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren yeni kadının inşasını gözler önüne seriyor. Ayrıca, Parla bu değişimin yalnızca ideolojik değil aynı zamanda devlet pratiklerine, prosedürlerine ve aparatlarına entegre edilip kurumsallaştırılan bir olgu olduğunu gösteriyor: “Modern Türk kadınının nasyonalist yaratımındaki erdem ve iffet üzerindeki dur durak bilmez vurgu kendine has bir karışımla sonuçlandı... Türk modernleşmesi namus ve utanç kavramlarını, Liisa Malkki’nin dediği gibi ‘işlerin ulusal düzenine’ [*national order of things*] dahil ederek, bunlara yeni bir anlam yükledi.”³⁰ Buna dayanarak, Parla, bekâret kontrolü gibi devlet eliyle gerçekleştirilen prosedürleri, bu “başörtüsü ama temiz,” “entellektüel ve görünüş olarak ‘modern’ ama... ‘geleneksel’ bir erdem olan iffeti korumak ve benimsemek mecburiyetinde” olan yeni kadının inşasıyla ilintili olarak okuyor.³¹ Daha önceden akrabalık ağıyla (*kinship networks*) kontrolde tutulan iffet, artık devletin gözetim ve denetim mekanizmalarıyla sürdürülüyor.³² Başka bir deyişle, eğer kadın bedeninin sistematik kontrolünü geleneğe (veya dine) indirgeyerek okursak hataya düşeriz; zira bu sistematik kontrol başka bir amaca hizmet ediyor. Bu pratikler, modernitenin seküler nasyonalist projesi kapsamında dizayn edilip uygulamaya koyuluyor. Dolayısıyla, modernitenin savunucularının inanmamızı istediği gibi, modernleşme sürecini tamamlayan bir Türkiye’de İslami geçmişin bu tür istenmeyen kalıntılarını görme-yeceğiz demek, bu dışıl normun modernleşme projesindeki yerini görememekten ileri geliyor.

Peki bu normun modernleşme projesindeki yeri nedir? Seküler nasyonalizm yeni kadını “modern ama iffetli” olarak tekrar ve tek-

28 Parla *age.*, s. 70.

29 *Age.*, s. 75.

30 *Age.*, s. 75.

31 *Age.*, s. 75.

32 *Age.*, s. 66.

rar yaratırken bunu yalnızca ideolojik boyutta değil, aynı zamanda materyal seviyede, kadın bedeni seviyesinde yapıyor. Seküler nasyonalist ideoloji bu tür işgal edici ve düzenleyici pratiklerle besleniyor. Kadın haklarını savunan herhangi bir siyasi hareket bu tür pratikleri kınarken bir yandan bunların seküler nasyonalizm ve modernleşme projesiyle olan bağlarını yadsımamalı. Devletin bu dışı ideale olan bağlılığı, hem seküler hem seküler olmayan arka planlardan gelen kadınlar için bir mücadele alanı sağlıyor ve bu alan tam da farklılıklar arası ittifakların kurulabileceği bir yer.

Bugüne kadar en az iki siyasi hareket dışılığın bu “modern ama iffetli” formülasyonunu ve devletin kadın bedeni üzerindeki hakimiyetini problematize etti: 1980’lerde kadın cinselliğine odaklanan feminist hareket ve aynı yıllarda ortaya çıkan, üniversitelerde başörtüsü yasağına karşı eylemler düzenleyen İslamcı hareket. İlki toplumsal cinsiyet rollerine meydan okuyup iffeti reddederken, ikincisi örtünme pratikleriyle iffeti savunarak devlet modernizminin varsayımlarını sorguladı. İlk bakışta esaslı bir şekilde birbirlerine karşıt duran bu iki hareketin aslında ortak yönleri mevcut. Bu ortak yönlerin en önemlilerinden biri kişisel politizasyonu. Modernitenin nasyonalist projesine karşı çıkan bu iki akım, feminist ittifaklar için olasılıklar sunuyor.

İSLAMCILIK VE FEMİNİZM TARTIŞMALARI VE FARKLILIKLAR ARASI İTTİFAKLAR

Başörtüsü yasağı ve bekâret kontrolü özünde aynı fonksiyona sahip: kadın bedeni üzerinde devlet kontrolü. Devlet, ulusun yörüngesini belirleyip “yeni kadın”ı bu yörüngenin aracı olarak inşa ettiğinde kadınların bedenini disipline etme projesini bu hedef doğrultusunda üstlendi. Hem feminist hareket hem de İslamcı hareket tam da kadın bedeni üzerindeki bu devlet kontrolüne karşı çıktı. Seküler ve Müslüman arka planlardan gelen kadınların çalışmaları birçok sosyal ve yasal değişimle sonuçlandı ve feminist ve İslamcı kadınlar arasındaki ittifak olasılığı işte bu anda ortaya çıkıyor.

Türkiye’de siyasi İslamı gündeme getiren ilk parti 1970 yılında Milli Nizam Partisi adıyla kuruldu. Bu parti dini kullandığı ve laik-

liği tehdit ettiği gerekçesiyle anayasaya aykırı bulundu ve mahkeme kararıyla kapatıldı.³³ 1980 darbesi sonrası, 1983'te Refah Partisi, siyasi yasaklı Milli Nizam Partisi'nin varisi olarak kuruldu. Milli Nizam Partisi'nden daha başarılı oldu ve 1995 seçimlerinde koalisyon hükûmetinde yer aldı. Ancak, bu koalisyon hükûmeti 1997 yılında Refah Partisi'nin İslamcı eğilimleri olduğu gerekçesiyle ordu tarafından dağıtıldı. On iki yıldır hükûmette olan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin bilindiği üzere Refah Partisi ile bağları var. Buna dayanarak, 1980 darbesi sonrası İslamcılığın Türkiye'de yükselişte olduğunu söyleyebiliriz. Kadınların aktivizmi bunda büyük bir rol oynarken,³⁴ partilerin yasaklanması ise, seküler nasyonalistler ulusun geleceği üzerindeki kontrollerini kaybederken, bu kesimde yükselen anksiyete ve gerilimi gösteriyor. Elbette aynı zamanda da Türkiye'de demokrasinin ince ve kırılganlığını sergiliyor.

Hem Arat hem de Göle, kadınların bu partilerde aktif rol almasının paradoksal doğasına dikkat çekiyor. "İslam'ın en yaygın anlayışları kadınların 'güç' üzerinde hak iddiasında, inziva veya annelik rollerine verilen öncelik dahil olmak üzere çeşitli kısıtlamalar ve engeller tanımış olsa da, kadınların İslam'a dönüşü artan siyasi katılımları için bir katalizör oldu."³⁵ Bu artan siyasi katılımı kadınlar, İslamcılık etrafında politize ve organize oldular ve böylece kamu alanında daha aktif ve görünür kıldılar. Ancak bu, İslamcılığın hedeflenen sonuçlarından değildi, aksine kadınların özel veya domestik alana kapatılması bu ideoloji çerçevesinde pek çok kez (ve bazen aktivist kadınlar tarafından da) gündeme getiriliyordu. Kadınların İslamcılığa katılımı bir yandan ideolojiyi içeriden yeniden işlerken, diğer yandan kadınlar için daha fazla siyasi katılım olanağı sağladı. Göle'nin dediği gibi: "Paradoksal olarak, İslamcı politika kadınların bireyselliğini ve görünürlüğünü sınırlarken aynı zamanda kadınların İslamcı politika içerisinde politizasyonu, Müslüman kadınları güçlendirdi."³⁶

Müslüman kadınlar homojen bir grup olmasalar da, 1980 sonrası siyasi İslam hareketinde yer alan kadınların genel olarak iyi

33 Arat, *Rethinking Islam and Liberal Democracy*, s. 5.

34 Age.

35 Age., s. 8.

36 Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, s. 21.

eğitimli, yukarı dönük mobilité (*upward mobility*) sahibi, “dini ve seküler [olmak üzere] iki farklı kaynaktan ‘sembolik kapital’ elde eden ve etmek isteyen”³⁷ kadınlar olduğunu söyleyebiliriz. “Yeni kazanılmış sınıf statülerini ve toplumsal kabulü (*social recognition*) seküler eğitime borçluyken,” bir yandan da “İslami bilgi birikimi ve politika aracılığıyla kendilerini güçlendiriyorlar.”³⁸ Bu anlamda, kadınlar örtünmeyi “aktif bir yeniden işlemeyle... ve mevcut gelenekler tarafından İslami sofuluğun yeniden üretiminden ziyade bir hayat biçimi olarak” seçiyorlar.³⁹ “Böylece örtünme baskın cemaat normlarına pasif bir boyun eğme değil İslami yazına aktif bir ilginin onayını ifade ediyor.”⁴⁰ Siyasi İslam ve geleneksel İslam arasındaki ayrım, örtünmenin farklı pratiklerinde de kendini gösteriyor: “İslamcı kadınların başörtüsü geleneksel Türk kadınlarının başörtüsünden hem boyut olarak hem de başı ve omuzları tamamen kapamasıyla farklıydı. Geleneksel başörtüsü daha küçüktü ve çenenin altından bir düğümle bağlanır, önde saçın görünmesine çoğunlukla izin verirdi.”⁴¹ Örtünmenin İslamcı pratiği, otuz yıl kadar önce bu siyasi hareketten çıkmıştır ve genelde kırsal kesimde veya kentsel altsınıflarda görülen geleneksel örtünme pratikleriyle karıştırılmamalıdır. Seküler nasyonalistler bu pratiğe “geri kalmış” dediklerinde bu nüansı gözden kaçırıyor. Bu pratik tam da “batılı moderniteyle problematik bir ilişkiden, kadınların bedenleri ve sesleriyle şekillenen ve anlam kazanan bir ilişkiden” çıkıyor.⁴² “Dolayısıyla kadın, iffet ve cinsellik sorularının, günümüz İslamcı hareketleri tarafından İslam dinine sadakatten ziyade, moderniteye eleştirel bağlılık sonucu ayırt ve problematize edildiğini söyleyebiliriz.”⁴³

Bu eleştirel taraf aynı zamanda başka bir sosyal hareketin merkezinde: 1980’li yıllarda başlayan feminist hareket. “Seküler feminist ve İslamcı önermeler birbirlerine radikal bir biçimde zıt olsalar

37 Age., s. 5.

38 Age., s. 5.

39 Age., s. 4.

40 Age., s. 4.

41 Arat, age., s. 23.

42 Göle, age., s. 4.

43 Age., s. 4.

da,” iki grup “birbirini etkiledi.”⁴⁴ “Kemalist feministler İslamcı kadınların yanlış yönlendirildiğini ve yardıma ihtiyacı olduğunu” düşünseler de,⁴⁵ İslamcı hareketten gelen kadınlar ve seküler arka plandan gelen kadınlar arasında verimli diyalogların kurulduğu zamanlar oldu. Buna bir örnek, Müslüman kadınların *Sosyalist Feminist Kaktüs* dergisine yazdığı, feministlerin elitist ve hor gören bir tutum içerisinde olduğu, yalnızca kendilerinin (yani seküler feministlerin) kadınların çıkarlarını gözetebileceğine inandıklarını anlatan bir mektup.⁴⁶ Bu tartışma, *Zaman* gazetesinde çıkan, Müslüman kadınların daha eşitlikçi bir İslamı savunduğu yazısındaki savların bir analizinin *Kaktüs*’te basılmasıyla başladı.⁴⁷ Bu mektubu gönderen kadınlar *Zaman* gazetesinde yazardı, ta ki gazetede ki erkek yazarlarla kadınların İslam’daki statüsü üzerine bir polemik başlayana ve buna bağlı olarak istifa etmek durumunda kalana kadar.

Bu tarz alışverişlerden –İslamcı kadınlar, İslamcı erkekler, seküler kadınlar ve seküler erkekler için– öğrenecek çok şey var. İslamcı kadınlar devleti eğitim hakkını ellerinden aldığı için sorumlu tutarken, İslamcı harekette yer alan erkeklerin cinsiyetçiliğini de eleştiriyorlardı. Mesela kendine “inançlı bir feminist” diyen Sibel Eraslan, seçimler sonrası seçim sürecinde aktif olarak çalışan kadınların unutulması, yok sayılması konusunda Recep Tayyip Erdoğan’la yüzleşmesiyle biliniyor.⁴⁸ Bu eleştirel anlayış, feminist hareketteki ve İslamcı hareketteki kadınları bir araya getiren en önemli özelliklerden. Göle’nin yazdığı gibi: “İslamcılık, feminizme benzer. Feminizm, ‘insani varlık’ kategorisinin evrensel ve özgürleştirici iddialarını sorgulayıp yerine kadınların farkını ileri sürerken, İslamcılık, medeniyet kavramının evrenselliğini problematize edip İslami farkı ileri sürüyor.”⁴⁹

Bu ittifakların elbette sınırları var. Türkiye’de feminizm, seküler nasyonalist ideolojiden türemiş devlet “feminizmi”ne karşı ortaya çıkmış olsa da, birçok İslamcı kadın tamamiyle sekülerize olduğu

44 Arat, “Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey”, s. 28.

45 Arat, *Rethinking Islam and Liberal Democracy*, s. 28.

46 Age., s. 23.

47 Age., s. 23.

48 Arat, “Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey”, s. 124-5.

49 Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, s. 19.

ve modernite projesi içerisinde yer aldığı gerekçesiyle feminizmi şiddetle reddetti.⁵⁰ Benzer şekilde, birçok seküler feminist başörtülü kadını olası bir müttefik olarak görmeyi reddetmeye devam ediyor. Geçtiğimiz günlerde meclise başörtülü milletvekili kabulünün ardından Cumhuriyet Halk Partili Şafak Pavey'in yaptığı konuşma bunu gösterir nitelikte:

“Kadın özgürlüklerinden asla korkmam. Söylemek isterim ki; özgür bir hayat çok yavaş kurulur ama çok hızlı yıkılır. Tam da bu nedenle, çiçekli başörtüsü ve daracık pantolonuyla, Çamlıca parkının kuytu- larında, sevgilisiyle öpüşen genç kıza, özgürlüğünü Mustafa Kemal’e borçlu olduğunu hatırlatmak istiyorum. Tüurbanla özgürlük ilişkisi bıçak sırtı gibidir. Bir yandan inanç özgürlüğünü temsil eder, öte yandan inanç baskısını. Birçok kadın inanarak örtünürken, birçok kız kendilerini kontrol eden aile güçleri tarafından zorla kapatılırlar... Tüurbanlı kadın vekillerden beklentim büyük; mesela, ülkemizin neden, kadın hakları konusunda dünyanın yüz yirmincisi olduğunu anlatmalarını bekliyorum. Neden, 57 İslam ülkesindeki toplam kadın hakları ortalamasının, tek başına Birleşmiş Milletlerde bile yer alamayan Tayvan seviyesine erişemediğini açıklamalarını bekliyorum. Bundan böyle; mini etek giydiği için işten atılan, sol kulağı küpeli olduğu için dövülen, dekoltesi bakanın hoşuna gitmediği için linç edilen, oruç tutmadığı için öldürülen, Hristiyan olduğunu gizlemek için isimlerini değiştirenlerin güvenlikleri, herkesten çok bu kadın vekillere emanettir. Artık, tüurbanlı bir insan hakları ihlalinin, bir insan hakları kazanımına dönüştürmek, onların sorumluluğudur. İnanç özgürlüğünün en büyük güvencesi, geleceğimizi dini rehberlikle kontrol etmek değil, kusursuz bir sekülerizmdir... Buraya gelmeden önce, tüurbanlı vekillerimizin konuşmalarını taradım. Başkalarının özgürlüklerine dair tek bir kelime kullandıklarına rastlayamadım... Ama şu hakareti bütün haberlerde duydum: ‘Başımı açarak, bir daha kirlenmeyeceğim.’ Bu durumda başı açık olanlar kirlenmişler midir? İnanç üstünden öbürünü kirli ilan edebilmek kimin haddi olabilir?”⁵¹

50 Cihan Aktaş burada bir örnek olabilir. Daha fazla bilgi için bkz. Arat, *Rethinking Islam and Liberal Democracy*, s. 22.

51 Kaynak: http://www.radikal.com.tr/politika/chpli_safak_pavey_gelecek_olimpiyat_tanitimina_kimi_koyacaksınız-1158364

Pavey burada kadın hakları ve İslam arasındaki uyumsuzluğun altını çizirken bir yandan da Müslüman kadınların etkenliğini ve son otuz yıldır sürdürdükleri aktivizmlerinin İslamcılık üzerindeki etkilerini göz ardı ediyor. Pavey aynı zamanda seküler nasyonalizmin tarihsel olarak kadınların siyasi katılımını nasıl kısıtladığını veya engellediğini, örneğin Nezihe Muhiddin'nin 1923'te Kadınların Halk Partisi'ni kurmasına izin vermemelerini⁵² görmezden geliyor. Pavey, parkta sevgilisini öpen başörtülü kadının özgürlüğünü ulus-devlete borçlu olduğunu ve dolayısıyla ulus-devlete biat etmek, ulus-devletin, arasında sekülerizmin de bulunduğu, prensiplerine uymak zorunda olduğunu iddia ediyor. Modernleşme projesi bir önceki bölümde tartışıldığı gibi, kadınların boyunduruğunu (*oppression*) devlet aparatlarıyla kendi kapsamına almış ve araçsallaştırmış olsa da, Pavey, modernizmin İslam'ı kadınların boyunduruğunun günah keçisi ilan etme eğilimini devam ettiriyor. Arat'ın özetlediği gibi: "Ulusun ve kadınların çıkarlarını en iyi ülkenin kurucuları biliyordu. Kadınların aktivizminin sınırları, buna bağlı olarak, otokratik, batılaşan devletin diktalarıyla çizilmişti."⁵³ Pavey yaptığı konuşmada seküler nasyonalizmin problematik önermelerini sorgulamadan aynı mantığı yeniden üretiyor.

Ama tüm bu sorunların ötesinde, Pavey'in başörtülü kadınların meclise katılımını kadınlar için bir kazanım olarak görememesi endişe verici. Pavey, o günü kadın hakları için önemli bir gün olarak addetmeyi reddediyor. Başörtülü milletvekillerini, insan hakları ve özgürlükleri söylemini başkalarının hak ve özgürlüklerini gözetmeden yalnızca kendi çıkarları uğruna kullanmakla suçluyor. Pavey şunu demiyor: "Bugün kadınlar için önemli bir gün ve şimdi başka kadın hakları (ve insan hakları) sorunlarına çözüm getirmek adına dayanışma içerisinde hareket edelim." Pavey aksine şunu söylüyor: "Başörtülü kadınların meclise katılımı seküleristlerin baskılanmasıyla sonuçlanacak ve siz başörtülü kadınlar suçlusunuz ve dolayısıyla bu baskılamadan sorumlusunuz." Pavey'in bu yaklaşımı Türkiye'de kadın mücadelesi için nasıl verimli olabilir, insan düşünmeden edemiyor. Eğer kadın haklarını gerçekten sa-

52 Arat, *age.*, s. 17.

53 *Age.*, s. 17.

vunmak gibi bir niyeti varsa, seküler nasyonalistler tarafından zaman içinde kurulan ve İslamcılar tarafından da sürdürülen bu modern/geleneksel ikilemini aşması gerekir.

Bunun gibi örnekler, günümüzdeki halleriyle, ne seküler nasyonalizmin ne de İslamcılığın kadınların sorunlarını verimli bir şekilde çözebileceğini kanıtlar nitelikte. ‘Kadın’ iki ideoloji için de bir metafor niteliğinde, ya “modern” (başörtüsüz) ya da “geleneksel” (başörtülü) olarak. Ancak bizim feministler olarak bu bölünmenin ötesini görüp siyasi yönelimlerin ötesinde ittifak arayışlarına girmemiz lazım. Bu ittifaklardan ne gibi kazanımlar çıkacağını elbette önceden söylemek pek mümkün değil, ama diyalogu modern/geleneksel, seküler/dini ayrımlarıyla yaratılan çerçeveden bu ayrımların *ne yaptığına* doğru çevirmenin gerekliliği aşikâr. Devlet ve siyasi aktörler kadınları nasyonel hedeflere hizmet etmek için kullanılacak bedenler olarak gördüğü sürece (ki son zamanlarda sıkça duyduğumuz kürtaja ve sezeryene dair söylemler bunu ortaya koyuyor), bu nasyonel hedefler ne olursa olsun (sekülerizm, modernleşme, batılılaşma, liberal İslam, hatta şeriat), kadınlar bunun yükünü taşımaya, sonuçları uğruna harcanmaya, sürdürülmeye, muhtaç bırakılmaya devam edecek. Seküler/dini ikilemi yalnızca konunun karmaşıklığını anlatmak için çok yetersiz kalmıyor, aynı zamanda bu ikilemin her iki yanı kadını kendi hedeflerini ve gündemlerini ileri taşımak için varlığını sürdüren birer pasif iletici olarak ele alıyor. Bu diyalogu değiştirmek, kadınların gerçek siyasi etkenliği üstlenmelerini sağlayacaktır, ki bu şu an bu ikilemin sunduğu epistemolojik çerçevede anlaşılamaz bir şey.

İslamcı ve seküler kadınları bir araya getiren tek şey bedenlerimiz üzerindeki devlet kontrolü değil, aynı zamanda da sesimizin ve sorunlarımızın kendi siyasi çevremizde sık sık marjinalize edilmesi. Bu anlamda, iki ideoloji de kadınlar üzerinde kontrol kuran maskülinist veya eril ideolojiler. İhtilaf halinde dursalar da, bu yönden birbirlerine benzerler. Arat’ın dediği gibi, hem Kemalistler hem de İslamcılar yalnızca kendilerinin toplum çıkarlarını gözettiğine içten inanıyor, kendi ideallerine uygun olarak toplumsal dönüşümün sorumluluğunu üstlerine alıyor ve dolayısıyla birbirlerine şüpheyle bakıyorlar.⁵⁴ İki ideolojide de gözlemlediğimiz bu tekil anlayış

⁵⁴ Arat, “Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey”, s. 127.

kaçınılmaz bir şekilde çoğulculuk karşıtı. Yine de, birçok İslamcı ve seküler kadın deneyimden biliyor ki bu ideolojilerin erkek savunucuları (özellikle de Sünni, heteroseksüel, Türk kimliğine sahip erkeklerden bahsediyorsak) herkes adına konuşmuyor ve kadınların sesini marjinalize ederek eril perspektifi evrenselleştiriyorlar. Buradaki tehlike, çıkarlarımıza hiçbir şekilde hizmet etmiyor olsa da, bizim de bu ideolojilerin içindeki maskülinizmi sorgulamadan içselleştirmemiz. Benim burada çağrısını yaptığım ittifaklar bu tarz bir sorgulamanın çoğulcu bir atmosferde gerçekleşmesi için gereken bir alan sağlayacak ve diyalogu ikircikli düşünceden çoğulculuğa kaydıracak niteliğe sahip. Bu maskülinizme meydan okumak, Türkiye’de bugüne kadar hem seküler hem dindar arka planlardan gelen kadınların mücadelesinin kalbinde olmuştur. Bu direniş, farklılıklar etrafında kurulacak ittifakların ortaya çıkmasını sağladığında yeni anlamlar kazanacaktır.

Kendimizi öteki siyasi kimlikten bir kadının yanında hayal etme isteksizliğimiz veya beceriksizliğimiz evrensellik olarak kendini yutturan maskülinizme kayıtsızlığımızdan ileri geliyor. Seküler kadınlar ne zaman ülkedeki cinsiyetçilik için İslam’ı suçlasa, yalnızca Müslüman kadınların hikâyesini duymayı reddetmiyor, aynı zamanda seküler nasyonalizmin dişil ideali uğruna senelerce devlet eliyle de gerçekleştirilmiş normalizasyon pratikleri için sorumluluk almayı reddediyor. İslamcı kadınlar ne zaman bir siyasetçi Twitter’da, “Örtüsüz kadın perdesiz eve benzer. Perdesiz ev ya satılıktır ya kiralıktır” yazdığında sessiz kalsa, kadınların nefret dolu bir biçimde orospular ve bakireler olarak tekrar tekrar ayrılmasına göz yumuyor; bu hem başörtülü hem başörtüsüz kadınları aşağılamakla kalmıyor, aralarında herhangi bir ittifak olması olasılığını da tamamen kapatıyor. Türkiyeli kadınlar ancak şu an aşağı gördükleri kadınlarla dayanışma içerisinde faaliyet gösterdiklerinde sosyal dönüşüm için sahip oldukları gücü keşfedecekler. Ve seküler kadınlar tarihsel olarak daha güçlü sosyal pozisyonlarda bulunduklarından (relatif anlamda), öncelikli olarak İslamcı kadınlarla ittifak arayışına girmek onların sorumluluğunda. Sadece kendi siyasi kimlikleri ve ilgilerini paylaşan kadın ve erkeklerle değil, başka kadınlarla yan yana durmak Şafak Pavey gibi kadınların elinde. Kadınlar arasındaki bu kopukluğu, bu ayrılığı tedavi etme-

mek, olduğu gibi bırakmak, kadın mücadelelerine zarar vermekten ileri gitmeyecek, dahası ana akım siyasi söylemi de maskülinist bir çerçeveye kısıtlayacaktır.

SONUÇ

Tabandaki mücadelelerden yükselen yeni bir siyasi sözcük hazinesi ortaya çıkmış halde, ana akım siyasete meydan okuyan ve onu dönüştüren veya dönüşmeye zorlayan bir sözcük hazinesi. Seküler nasyonalizm veya İslamcılığın kalıplarıyla konuşmayan, ama bu ikiliğin ötesindeki olasılıkları keşfeden ve iki tarafın da savunucularını kamuoyu, demokrasi ve insan hakları karşısında mesul olmak durumunda bırakan bir sözcük hazinesi. Bu yeni sosyal hareketlerin sözcük hazinesi – illa yeni olmayabilirler, ama daha yeni, önemli bir görünürlük kazandılar. 2013'ün Mayıs'ında Gezi Parkı'nda başlayan mütevazı bir çevreci eylem, tüm ülkeye birkaç günde yayıldı. Bu hükümet karşıtı eylemler, batılı liberal medya tarafından otokratik İslamcılık karşıtı seküler bir başkaldırı olarak yansıtıldı. Ama bu tanımlama hem eksik hem de hatalı, zira sekülerizm burada temel mesele değil. Bu eylemlerin görünür kıldığı karmaşıklığı modern/geleneksel, seküler/dini ikilemelerinin terimlerinde ısrarcı olarak anlayamayız. Bu eylemler yalnızca şu anki hükümete ve baskıcı tutumlarına karşı değil, aynı zamanda baskıcılığın ve şiddetin bu hükümetin varisi olduğu tüm tarihine de karşıydı. Militarizm ve ulus-devletin tarihinin her köşesinde bulunan totaliter arzulara da karşıydı. Ana akım siyasi söylemin taban siyasetini yansıtmadığının ve temsili demokrasinin insanların ihtiyaç ve arzularını karşılamada gitgide daha yetersiz olduğunun bir göstergesiydi.

Bu, yeni bir başlangıca işaret ediyor. Bu ulusun modern veya gelenekselden daha fazla olduğunu ve bu ikilemin son doksan senede yarattığından (kontrol, baskı, şüphe ve bitmek tükenmek bilmeyen düşmanlıklar) daha fazlasını hak ettiğimizi biliyoruz. Eylemler insanların bu kabul edilmiş kutuplaşmayla anlaşılmayı reddettiğini ve daha fazlasını talep ettiğini gösterdi. Bu talebin kalbinde yatan, yeni diyalogların kurulması ve yeni yolculuklara

çıkılmasına duyuları acil ihtiyaç. Bu makalede, feminizmin bu değişimlere, kadınlar arasında farklılıklar etrafında ittifaklar kurularak adapte olabileceğini göstermeye çalıştım. Bu eylemlerin kanıtladığı önemli bir şey varsa, o da seslerimizin uyumsuz olabileceği, ama birlikte konuşursak, doğacak sonucun büyüklüğü.

Kaynakça*

- Arat, Y., "Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey", *Political Psychology*, C. 19, S. 1, 1998, s. 117-131.
- Arat, Y., *Rethinking Islam and Liberal Democracy*, Albany: State University of New York Press, 2005.
- Göle, N., *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999.
- Kandiyoti, D., "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies*, C. 13, S. 2, 1987, s. 317-338.
- Parla, A., "The 'Honor' of the State: Virginity Examinations in Turkey", *Feminist Studies*, C. 27, S. 1, 2001, s. 65-88.
- Pavey, Ş., 31 Ekim 2013, *Radikal*. http://www.radikal.com.tr/politika/chpli_safak_pavey_gelecek_olimpiyat_tanitimina_kimi_koyacaksiniz-1158364. Erişim tarihi: 10 Aralık 2013.
- Said, E., *Orientalism*, New York: Vintage, 1978.

* Tüm çeviriler bana aittir.

Ana Mendieta'nın İzleri

Nazlı Pektaş

Sanatım aracılığıyla, doğa ve kendim arasındaki ilişkiyi keşfetmem, ergenlik dönemimde ana vatanımdan, evimden koparılmamın açık bir sonucudur. Vatanım ve yeni evim arasındaki yer değiştirme doğadaki Silueta serisini yapmama sebep oldu. Bu köklerime geri dönmemin ve doğayla bütün olmamın yoludur. İçinde yaşadığım kültürün bir parçası olsam da, köklerim ve kültürel kimliğim Küba mirasından gelir.¹

Küba asıllı Amerikalı sanatçı Ana Mendieta için kurulması gereken ilk cümlelerden biri, bedenini bir nesne olarak kullanmadığıdır. Zira onun için beden kimi zaman toprağa, kimi zaman kendine tutunan bir mecradır. Beden Mendieta'nın işlerinde, törensel bir deneyimle, sınırsızlığın ve hiçliğin kabulünde, varlığı izlerle hemhal eder. Sanatçının, ilk performansları arasında sayılan, (1972) "Death of a Chicken" adlı performansının video kaydında, Mendieta'yı elinde kafası ezilmiş bir tavukla ayakta ve çıplak görürüz. Bacaklarından sıkıca bağlı tavuk Mendieta'nın ellerinde ve bedeninden uzakta asılı durmaktadır. Tavuk Mendieta'nın ellerinde can çekişirken kanı Mendieta'ya sıçramaktadır. Ana Mendieta yavaş yavaş ve etrafa kan sıçratarak ölen tavuğa bakamaz. Performansı gerçekleştirirken gözleri kapalıdır. Ana Mendieta'nın çalışmaları Kolomb-öncesi Afro-Kübalı inançları bir araya getirmektedir. Erken dönemde Carolee Schneeman ve Vito Aconci'nin ritüalistik performans sanatından etkilenen sanatçı, 1973'te Küba'daki köklerine ilgi duyar ve Meksika'ya gider.² Bu seyahati sonrasında Mendieta'nın çalışmalarının İspanyol kolonyal Katolikliğine, San-

-
- 1 Gloria Moure (ed.), *Ana Mendieta*, Barcelona: Ediciones Polígrafa, S.A., 1996, s. 108.
 - 2 Eleanor Heartney, *Sanat ve Bugün*, çev. Osman Akınhay, Akbank Kültür ve Sanat Dizisi, İstanbul, 2008, s. 277.

teria, Abakua ve Palo Monte gibi Afro-Küba pratiklerine ve yerli Karayip dinlerinin doğaya tapınma geleneklerine göndermeler yaptığını görürüz.³

Mendieta'nın performanslarında kan, barut, toprak ve kayayı kullanarak törensel ritüelleri yeniden canlandırdığı gözlenir. Bedenini de bu deneyime dahil eden sanatçı, normal şartlarda kabul görmeyecek hatta hayvan hakları açısından bakıldığında reddedilebilecek bu eylemi sınır tanımaz bir cesaretle ve otoriteyle uygular. Bu ve diğer performanslarında ölüm ve yaşam arasında kurduğu bağ kendine ve halkına yapıları yok saymayı/hicliği tekrarlar.

Bu yazı, Mendieta'nın sanat üretimine yaklaşılarak, bir kadın sanatçının ergenlik döneminde meydana gelen zoraki kesimin* ardından sanat üretimine yansıyan cinsiyet, kimlik ve kültür bileşenlerinde bıraktığı izleri okumaya çalışacaktır. Kendi bedeninin izini metafora dönüştüren sanatçı kimlik, cinsiyet, şiddet ve göç temalarını kendi varoluşuyla temas ederek okur. Bu yazıda sanatçının dünyayla kurduğu teması Maurice Merleau-Ponty'nin beden hakkında söylediklerine başvurarak yorumlayacağız. Merleau-Ponty *Göz ve Tin*'de şöyle der:

3 Age., s. 277.

* Ana Mendieta 1948 yılında Havana'da doğdu. Babası Ignacio Mendieta Kübalı politik liderlerle iletişim içinde olan bir avukattı. Mendieta ailesi Küba'nın sosyal ve politik yaşamında önemli yerleri olan bir aileydi. Ignacio önceleri Fidel Castro taraftandı. Daha sonra, devrimin ilanının hemen ardından yeni Küba'nın Katoliklik karşıtı tutumu sebebiyle hayal kırıklığına uğradı ve diğer tüm Katolik Kübalılar gibi devrim karşıtı oldu ve karşıdevrimci faaliyetlere dahil oldu. 12 yaşındaki Ana'yı kız kardeşi Raquelin ile birlikte, Kasım 1960'da başlayan ABD hükümeti ve Katolik yardım kuruluşlarının yürüttüğü Peter Pan operasyonu ile 14 bin Kübalı çocuk gibi devrim karşıtları tarafından yolladı. Ana ve Raquelin Iowa'daki bakımevlerine taşınmadan önce ilk haftalarını mülteci kamplarında geçirdi. Mendieta'nın annesi ve kardeşi de 1966 yılında onlara katıldı. Babası Domuzlar Körfezi istilasında yer aldığı için bir Küba hapishanesinde 18 yıl geçirtikten sonra, 1979 yılında onlara katıldı. Ana sanat kariyerine Iowa Üniversitesi'nde başlamış Roma Amerikan Akademisi'nden kazandığı burs ile Roma'da devam etmiştir. Meksika, Roma, New York ve Küba'da işler üretmiştir.

1985 yılında Amerika'da sevgilisi heykeltıraş Carl Andre ile girdiği bir tartışma sonucu balkondan düşerek öldü. İntihar olarak gösterilse de ölümü üzerindeki sır perdesi kalkmamıştır. Zira yakın arkadaşları depresyonda olmadığını ve yükseklik korkusu olduğunu söylemişlerdir.

Ana Mendieta'nın yaşamı ile ilgili bkz. Jane Blocker, *Where is Ana Mendieta?: Identity, Performativity, and Exile*, Duke University Press, ABD, 1999, s. 50- 51.

Vücudum hem görendir, hem de görünürdür. O ki her şeye bakmaktadır, kendine de bakabilir ve o zaman, gördüğünde kendi görme gücünün “öbür yanını” tanıyabilir. Kendini, gören olarak görmektedir; kendine dokunan olarak dokunmaktadır; kendisi için görünür ve hissedilirdir. Bir kendidir, herhangi bir şeyi ancak özümleyerek, kurarak düşünceye dönüştürerek düşünen düşünce gibi saydamlıkla değil –ama karıştırmayla narsisizmle, görenin gördüğüne, dokunanın dokunduğuna hissedenin hissettiğine dahil olmasıyla bir kendidir– öyleyse şeylerin arasında tutulmuş bir kendi yüzü ve bir sırtı olan, bir geçmişi ve bir geleceği olan bir kendi...⁴

Mendieta tenini belleğinin yerine koyarak/belleğini ten sayarak ürettiği sanatında izini sürdürüklerinin izi haline gelir. Mexico’da yaptığı “Silueta” serisinde olduğu gibi, bedeni ile toprakta iz çıkarırken aslında yaptığı bedenindekileri toprağa bırakmak, toprakta-kileri de bedenine almaktır. Geçmiş ve gelecek, Merleau-Ponty’nin söylediğine benzer bir kendine dokunuşla anı çoğaltır. Kimlik ve cinsiyet çoğaltılan anların içinde ne bağırır ne de fısıldar. Sanat üretimi içinde doğada bedeniyle bıraktığı izler ve bedeniyle icra ettiği gerçekler, izleyiciyle sohbet eder. Bu sohbet zamanla öyküye dönüşür. Mendieta, başı ve sonu belli olan öykülerinde izleyiciyi okuyucu değil, kahraman kılar. Mendieta performansları aracılığıyla izleyenlere kendi belleklerini koymalarını önerir. Böylece, ötekinin yerine geçme, kurban olma ya da yerinden edilme Mendieta’nın işlerinde ritüelleşirken, izleyici bu eylemde kendi belleğiyle yer alır ve herkes kendi hikâyesinin kahramanı olur. Göz izlediğini bedene salar ve bellek tüm salgıyı yeniden dünyaya yayar. İzleyen böylece Mendieta’nın performansları aracılığıyla hem onun yaşadıklarına tanık olur hem de izlerken empati yoluyla kendini onun yerine koyar.

Tracy Warr-Amelia Jones 1960’larda sanat hakkında şöyle yazıyor:

Dünyada 1960’larla birlikte hızlanan ekonomik değişim ve kapitalist sistemin bireyler üzerinde gerçekleştirdiği öznellik ve buna bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal sorunlar bu dönemde yeniden üretilen

4 Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, 2. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 33-34.

bedeni radikal bir biçimde dönüştürmüştür. Kapitalizmin vahşi doğası gereği kurulan yaptırımlar düzeni; üretim ve tüketim döngüselliği, bedenin temsili anlatım dilini silmiştir. Üretilen sanat, yaşama teslim olan bedene yani, küresel ekonominin yaptırımlarının nesnesi olan bedene karşıdır.

1960'larda sanat galerilerin sınırları dışına kaymaya başladığında yaşanan değişim, toplumun büyük dönüşümünün bir aracı olarak görülmeye başlandı. Sanatçılar Viyana Aksiyonistleri gibi, sosyal tabuları hedef alan "ihlal performansları" yapmaya başladı. Şok edici tabuların canlandırılmasıyla sanatçının olay üzerinden, kişisel bir dönüşüm yaşaması beklendiği gibi seyircinin de kitlesel bir kopma duygusuna yakalanması, maruz kalması beklendi. Sekse, yiyeceklerle, kişisel boşluklara ve bedensel sınırlara ilişkin kabul edilen sınırlar, törensel performanslarla ihlal edilirken hem sanatçıyı hem de izleyiciyi rahatsız edici tüm duygulardan arındırmak isteniyordu. Bu ritüelleşmiş eylemlerde sanatçı rolünü genellikle geleneksel dinleri ve kültürleri taklit eden ve zaman zaman toplumu kurtarma ve iyileştirme yeteneğine sahip bir 'şaman' gibi oynuyor ve son derece teatral bir biçimde sunuyordu.⁵

Nesnelerin deneyim alanları içindeki yeri, yani onların ardındaki kilerin su yüzüne çıkması ve bunların algısal deneyim sonucunda değil de, bilince geliş halleriyle kabul edilmesi bedeni, zamanı ve mekânı aynı bütünün içinde tutar. Algısal deneyimle kopan bağ, yerini dünya, ben ve başkası arasında, varlığın bilinçte doğduğu anda bulur. Bu doğum anıyla ilgilenen sanatçı dünyayla kurduğu ilişkiyi, başkasının ve şeylerin kendine verildiği deneyim alanını törensel bir ifadeyle yeniden canlandırır. Burada asıl istediği şey "yakalamak"tır. 1960 sonrası sanat üretimine baktığımızda bilinen ve kabul edilen tüm yasakları ihlal etme refleksiyle karşılaşırız. Bedenin aldığı bu tavır, gerçekliğin karşısında alınır ve "rol gereği" iyileştirici, arındırıcı ve temizleyicidir. Ama istenen masum sonuca ulaşmak için her yol denenir ve tüm tabular ihlal edilir.

Bedeni merkeze alan sanat pratiklerinin tarih içinde kendilerini ortaya koymaları ve toplumsal meselelere odaklanmaları ve kendi

dillerini yaratmaları da bu dönüşü m ü gerçekleştirmiştir. Bu yolda üretilen tüm bedenler, “*zamanın kalınlığı boyunca ve kalınlıkları arasında öznelere (ve dolayısıyla vücutları) birbirine bağlamıştır.*”⁶ Sanatsal dilin öznesi beden, bu ağı kurarken toplumsal kuralların ve kültürel değerlerin sınırlarını aşarak ortaya koyduklarını beden üzerinde gerçekleştirmiş ve bunu doğal akışa bırakmıştır.

Mendieta'nın sanat üretimine böyle bir eşikten baktığımızda karşılaştığımız bedendeki yer/yerdeki beden, sanatçının bedeninin sosyopolitik bir dille hareketlendiğini söyler. Mendieta'nın üretim sürecinde göz önüne serdiği ve tekrar tekrar kendine de hatırlattığı belleğidir. Bu bellek, üzerinde kısa bir süre yaşanan toprağın hafızasını da taşır. Belki de daha da yakınlaşarak söylersek, tam da oradan bakar tüm olan bitene.

Kübalı kadın kimliğinden Kübalı göçmen kadın sanatçı kimliğine geçen sürede birikenlerin tortusunu değil, oldukça güçlü bir iradeyle olan bitenin hepsini canlandıran sanatçı üretimlerinde özyaşam öyküsünü merkeze alır.

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* adlı kitabında, “*Bir deneyim ya da bilinç alanı yaratmak için dünyayla, bedenle ve başkalarıyla içeriden bir iletişim kurmak gerekir*” diye yazar.⁷ Sanatçı bu iletişimi kurarken, aradığı içsel iletişimi nasıl meydana getirir? Başkasının bedenine ulaşmaya çalışmak, ortak mekânsal birliklikleri ortaya sererek diğer bedeni nesnelleştirmekle sağlanmaktadır. Tüm algılar tek bir dünya içinde toplanarak “*dünya ben ve başkası*” birbirlerini içerir hale gelirler. İnsanın kendi bedenini algılamasıyla başka bir bedeni algılaması arasında nasıl bir ilişki vardır? Mendiata bu ilişkiyi birbiri içine geçmişlikten yola çıkarak kurar. Başka deyişle, *başka bedenlerin* yerine geçer, yer değiştirir ve tortulaşmış tüm kalıntıya karşı şaşırtan ve şok eden bir algı deneyimi sunar. Beden onun üretimlerinde, hem kendisiyle hem nesnelerle hem de başkalarıyla iç içedir ve bildik şeyleri arar. Kendinde olana, ona benzeyene ve onunla ilişki içinde olana yakınlık duyar. Bu tanışıklık ilişkisinden faydalanır. Bedenin tüm görüntüleri üst üste gelerek aynı perspektif içinde yer alır. Başka başka bedenler ortak paydanın kesri, birbirlerinin taşıyıcısıdır. Beden

6 Age., s. 22.

7 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. 96.

bu noktada nesne değil, eylemin gerçekleştiği ortak bir alandır. Burada özne olup biteni yansıtır. Eylemin merkezi olan başkası, bedenin çekim alanı içine girer.

Ben ve başkası arasındaki bu ilişki özneyi öznelerearası bir düzlemde var eder. Tüm algı şeyler ve bedenler arasında adeta tek bir bedende süregelmektedir. İhlal performansları içinde Ana Mendieta'nın "Rape Scene" (1973) adlı performansı, tecavüz sonrası anı canlandırırken seyircinin algısını ihlal ederek ihlal edilen bir yaşamın yerine geçer. Mart 1973 tarihinde üniversitenin hemşirelik bölümünde öğrenci olan Sara Ann Otten, başka bir öğrenci tarafından tecavüze uğrayarak öldürülmüştür.

Mendieta "Rape Scene" adlı performansını bu olayı yeniden kurgulayarak Iowa'da kendi yaşadığı dairede gerçekleştirir. Amacı Iowa Üniversitesi kampusunda tecavüze uğrayanlara ve ölenlere dikkat çekmek, bu konuda farkındalık yaratmaktır. Arkadaşlarını ve öğrenci dostlarını kendisini ziyaret etmeleri için davet eder. Kapı aralıktır ve içerisi karanlıktır. İçeri girenler sanatçıyı tek bir ışıkla aydınlatılmış mekânda, Sara Ann Otten'in öldürüldüğü pozisyonda, elleri bağlanmış, belden yukarısı yüzüstü masaya yatırılmış şekilde ve yarı çıplak, kanlar içinde bulurlar. Bu sahneyi kırılmış tabaklar ve etrafa yayılan kan tamamlamaktadır. Sanatçı bu kurguyla doğrudan doğruya "Kurban'a" odaklanır ve onu anlamlandırır. Performans tecavüzün özgüllüğünü ve kişiselliğini reddederken onun sessizliğini ve gizliliğini kırmayı umut eder.⁸

Mendieta bu performansın ardından Iowa Üniversitesi kampusunun çeşitli mekânlarında yarı çıplak ve kanlı olarak pozlar verir. "Tecavüz Performansı" adını verdiği bu performans bu serinin ikincisidir.⁹ "Clinton Piece, Dead on Street" isimli üçüncü performansında ise sanatçı sokakta bir kan gölünün içinde çıplak olarak yatar. Arkadaşları adeta polis ve basın gibi kendisini fotoğraflar ve bu sahneyi görenlerin tepkilerini filme alır.¹⁰

⁸ Warr-Jones, age., s.100.

⁹ Olga M Viso, *Ana Mendieta: Earth Body, Sculpture and Performance 1972-1985*, sergi kataloğu, Hirshhorn Museum and Sculpture Garden, Smithsonian Institution, Washington DC, 2004, s. 184.

¹⁰ *Ana Mendieta*, sergi kataloğu, Centro Galego de Arte Contemporánea, Santiago de Compostela, Kunsthalle Düsseldorf and Fundació Antoni Tàpies, Barselona, 1996, s. 40.

Mendieta savunmasız bir kurban olarak kendi kimliğini kurar. Kadına şiddet ve tecavüz gibi konularda, savunmasız olan kadınla yer değiştirerek kendi aracılığıyla başka bedenlerin yerine geçen Mendiata, kadın olmaya eril bir yerden yeniden bakarak gerçek olan şiddete ve mağduruna dikkat çekmeyi dener.

Elbette izleyenin aklına sorular gelir ve gelmelidir de. Şiddet yalnızca kadınların başına mı gelir? Tecavüz kadınlara ait bir sorun mudur? Mendieta bu performansı Iowa Üniversitesi kampusunda olan olaylardan yola çıkarak gerçekleştirir. Burada amaç izleyiciyi bu yönde etkilemek ve cinsel kimlik ve şiddet arasındaki ilişkiye dikkat çekmektir.

Sanatçının yarattığı kısa süreli şok ve izleyiciyi yerleştirdiği an, Merleau-Ponty'nin şu sözleriyle kuvvetli bir anlam bulur: "Algıladığım başka bedenin çevresinde, benim dünyamı kendi içine doğru çeken, onunla iletişime geçen, onu emen ve hatta cezbeden bir girdap oluşur."¹¹

Mendiata rol gereği aldığı bu tavırla tecavüze uğramış gibi yaparak hem kendi bedenini maktul ilan etmiş, hem de başkalarının bedenlerinde olanlara gönderdiği algıyı şok edici bir gerçeklikte sunmuş ve izleyenleri de aynı algıya davet etmeye çalışmıştır. Bu protesto ihlal edilen yaşama ve kurban edilen bedene yaratılan sanal algıyla alınmış bir tavidir ve bilince kazınır.

Bir başka açıdan baktığımızda, Mendieta gerçekleştirdiği performansta adeta bir şaman gibi yarattığı tören anı ile öykünme yoluyla şifa dağıtmayı da dener. Böylece başka bir ihlali üstlenirken, belleğine kazınan diğer ihlaller gibi, tecavüz ve ölümü de içselleştirerek sunarak eril gücün yarattığı tüm ihlallere dikkat çeker.

Ergenlik döneminde doğduğu yer olan Kûba'dan ayrılmak zorunda bırakılan ve sonrasında Amerika'da bir göçmen olarak yaşayan sanatçı daha öğrencilik yıllarında, performatif ritüeller ile heykel arasında bir dil yaratır. Kan, tûy, ateş, toprak, yaprak, kum, barut ve beden ömrünün sonuna kadar süren üretim dilinin malzemelerini oluşturur. Bedeninin izini toprağa, kuma, kayaya, kısacası doğaya bırakırken onunla efsanevi bir ilişki kurar.

¹¹ Age., s. 353.

Mendieta kısa kariyeri süresince kışkırtıcı ve yenilikçi üretim diliyle beden sanatı konusunda olağanüstü üretimler gerçekleştirmiştir. Onun üretim dili içinde kendi ifadesiyle 'toprak-beden' diye adlandırdığı heykellerinde, performans yoluyla doğayla kurulan bu iletişim yaşam, ölüm, yeniden doğuş ve ruhsal değişimin metaforu sayılabilecek bir ritüele benzetilebilir. Bu ritüel zorlama bir yer değiştirmenin hep akılda kalan ve hiç gerçekleşmeyen "o" hayatın silinen izlerini kalıcı kılmaya adanır. Kûba'da yeşeren ama orada büyümesine izin verilmeyen bir yaşam.

Mendieta'nın izleyeni keşfetmeye zorlayan gizemli ve şiirsel bedensel izleri manzara içine gizlenmiş halleriyle içe doğru bir yolculuk önerir. Toprak, kil yahut kum üzerindeki boşluk hareketlidir. Gerçeküstücüler arasında karşımıza çıkan Fransız şair Paul Eluard *Ne plus partager* (1926) isimli şiirinde, "*L'espace a la forme de mes regards*" "*Boşluk bakışlarımın biçimini taşıyor*" der. Eluard boşluğun varlığını insanoğluna bağlar. Ona göre bakışlarımızla tanımlarız boşluğu, düşüncelerimizden çıkan nesne boşluğun ismidir artık. Mendieta'nın bıraktığı izle yarattığı boşluklar da izleyenin baktığıdır. Bellek Kûba-Amerika yolculuğundan farklı coğrafyalara taşınır, onun izleriyle. 'Geçicilik', 'yokluk', 'aidiyet', 'öteki' gibi kavramlar cinsel ve kültürel kimliğin ekseninde yokluklarıyla varlıklarını imlerler. Mendieta'nın yeryüzüyle girdiği iletişimde, kendi varlığının iziyle sürdürdüğü performatif nitelikli çalışmaları, "doğayı kadın bedeninin doğurganlığıyla özdeşleştiren, bir yandan da feminist bir boyut taşıyan çalışmalardır."¹²

Ana Mendieta'nın "Silueta" serisi içinde yer alan *Untitled* başlıklı fotoğraf, sanatçının kırmızı boyayla kum üzerinde bedeniyle bıraktığı izi belgeler. Sanatçının yeryüzü eylemleri arasında yer alan bu performans, diğerleri gibi, bedeni doğayla bütünleştirme amacını taşır. Mendiata kumun, çamurun, gökyüzünün, bitkilerin, suyun vs. içine kendi bedeninin izlerini bırakarak bunları fotoğraflamıştır.

Sanatçının bu eylemleri, bütünleştirmeyi çağrıştırdığı gibi, yeniden doğuşu ve ölümü de sahneler. Toprakta olmak, toprak anaya dönmek anavatana, öze dönmektir. Sanatçı bu konuda şunları dile getirir:

12 Ahu Antmen, 20. Yüzyıl Batı Sanatında Akımlar, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2008, s. 224 ve 255.

Ergenlik dönemimde vatanımdan ayrıldığımda, ana rahminden atılmış gibi hissetim. Benim sanatım, evrenle beni birleştiren bağları tekrar kurduğum yoldur. Anaya özgü kaynağa bir dönüştür. Bedenim, dünyayla bir olduğumu yontar... Ben doğanın bir uzantısı olurum, doğa bedenimin bir uzantısı olur.¹³

Yeryüzünün bedenle girdiği kutsal diyalogu aidiyet bilinciyle birleştiren sanatçı varoluşa dair bağlılığı şiirsel bir dille anlattığı bu seride yeryüzü sanatı ve beden sanatı arasında mekân üzerinden bağ kurar. Onun köklerine toprak aracılığıyla ulaşma çabası performanslarında yokluğa rağmen varlığı çağırır. Kendi kendini yonttuğu izlerde orada olmayan beden aslında kökleriyle çoktan yeryüzüyle bağlanmıştı.

Mendiata'nın algısı Merleau-Ponty'nin *Görünür ve Görünmez*'de ele aldığı iç içe geçme (*entreclas*) ve kesişim (*chiasme*)¹⁴ kavramlarıyla açıklanabilir. Yani bedenin toprakla iç içe geçen bu sunumu, beden ile görünür dünya arasındaki katılım, ikisi arasında birbirini biçimlendiren bir ilişkinin varlığını işaretler. Bu iç içe geçmişlik öylesine bir bütünlük anlatır ki, geçişlilikten çok kesişmeden, ortaklıktan söz etmek bu performansların vurgusunu artıracaktır. Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez*'de ilksel ve ilkel bir varlık anlayışına geri dönme isteği duyar. Bedenin dünyada algıyla varolmasını, şeylerin eti ile bedenin etinin iç içe geçişi olarak düşünür ve artık algının beden, şeyler ve dünyayla birlikte tuhaf ve bir o kadar da cazip bir ilişki bütünü olduğunu söyler.¹⁵ Bu ilişki, Mendiata'nın kurduğu türden bir diyalogdur. Köklere bağlılıkla kesişen toprak, kimlik, güven, doğum ve ölüm aynı iz üzerinde kesişmiş ve mekânsallık herhangi bir toprak üzerinde kendi varlığını bulmuştur. Bir türlü doğduğu toprakla kurulamayan gerçek bağ, sanatçının üretimini yaşama, yaşamını sanata dönüştürmüştür. Sanatçı kadın bedeniyle yeryüzüyle bütünleşerek kendi kendini tekrar tekrar doğurmuştur.

13 Ana Mendiata, alıntılıandığı yer: K. Horsifield, B. Miller & Garcia Ferraz, *Ana Mendiata: Fuego de Tierra*, 1998; aktaran: Warr-Jones, age., s.168.

14 Zeynep Direk (yay. haz.), *Dünyanın Teni, Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, 1. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s.139.

15 Age., s.144.

Tek Cinsiyetçi Toplum Modeli ve Kadının Üç Boyutlu Yalnızlığı

Riitta Cankoçak

Cinsellik ortak yalanı kabul etme eylemi esnasında yaratılan nadir işbirliği alanlarından biridir. Bu kabulün ve işbirliğinin çerçevesi sınıfsal sınıflandırma değil, biyolojik kategorizasyondur. Bu arkaik alanda meydana gelen buluşmalar, pratik anlamda, sınıflar arasındaki siyasi düzenlemelerin biyoloji arenasına geçişini sağlayan, savaş dediğimiz olayın zeminini de oluşturmaktadır. Bu yazı, kadından çok söz etse de aslında tüm cinsiyetlerle ilgili. Dolayısıyla kitlelerle de ilgili ve ‘az’ insan tarafından verilmiş kararların, çeşitli toplumsal alanlarda bazen yoğun bir gerçeklik kazanabilmesi gibi şaşırtıcı vaziyetlerle ilgili. Toplumsal alanda azınlık olarak okuduğumuz çoğu durumların, içeriği etkileme potansiyeline sahip olmasıyla ve bunun kimi çevrelere iktidar imkânı sağlamasıyla ilgili. Cinsellik sadece biyolojinin dar alanına etki eden bir olgu değil (evrim feminizmi tabir edilen bir yenilik bu dar alanı genişletmek peşinde olsa da). Cinsellik kendi yapısı içinde de holistik¹ bir değer kazanmıştır. Başka temel konuların içinde bulunan bir detay değildir artık. Daha yeni sona eren, Batı kültürü üzerinde etkili olmuş hümanist çağ, tanrı diktatörlüğü döneminin bitmesiyle çakışır. Bu çağda, modernizmin insan merkezli perspektifleri etkili olmuş, siyasetin de biyolojik alanlarda, dolayısıyla insan bedeninde de, yeni etkileri ortaya çıkmıştır. İnsanın kendisi materyalist bir tanrıya dönüştüğünde, pek çok kavram da “insanileşmiştir.” “Sistem”, “adalet”, “kadın” gibi kavramları ele alırken yeni idealizm çerçevesinde cinsiyetlere de cinsellik modellerinin yüklendiğini söyleyebiliriz belki de. Cinsellik mutlak, bilimsel normatif cinsiyet

1 Holizm, bütünselcilik: tek tek parçaların değil, bütünün anlamlı olduğu, parçaların bütün zemininde ve sayesinde anlam taşıdığı tezi.

olgusuna karakterini veren bir ifade olarak görülmüştür; oysa siyasetin yan etkisi olarak da görülebilecek yeni bir davranış modelidir. Çağdaş insanın büyük arzusu dini siyasette dönüştürmektir, cinsel roller de bu yolda bir araç haline getirilmekten ibaret sayılmıştır.

Bir yüzyıl önce, ulus-devlet anlayışının geçerli olduğu dönemde, Alman filozof Herder'in dünyanın çoğu yerine pazarladığı düşünce modelinden yararlandık. Birçok yerde Alman nasyonalizminin düşünce periferileri kuruldu. Bu düşünce modelinden hayatlarımızın ne derecede etkilendiğini, tek millet oluşturma'nın koşullarını, benzerlik zorunluluğunun önemini artık daha iyi anlıyoruz. Tek millet, tek dil kuramları o günlerden beri aklımızda. Peki bize sunulan bu paketin içinde tek cinsiyet kuramı da var mıydı? Tek cinsiyet derken, daha yerine oturmamış ulus yapısı içinde, iki cinsiyetin tek bir cinsiyet gibi ele alınmasını, bunun da eril bir biçimde işlemesini kastediyorum. Bu yeni cinsiyet düzeni kadınları da siyaset arenasına kabul ederken, onlardan ulus için mücadele vermelerini, ataerkil toplumu kuran bir kadın işçi olmayı kabullenmelerini bekliyor olabilir mi? Toplumun tüm bireyleri bir ulusu kurarken o ulusun kaymağı yine de sadece erkeklerden oluşmuşsa, kadının rolü siyasi bir işçilikten ibaret hale gelir.

Bu yazıda, toplumların kendi hiyerarşilerini kurarken belki ilk bakışta görülmeyen, 'azınlık kimliği' denilen olguyu nasıl tanımladıklarına değineceğiz. Az-çok, birey-toplum ve kadın-erkek gibi zıt görülen olgular nasıl dengelenir? Zıt kutupların birbirinden bunca uzak düşmesi ve bunlar arasındaki dengeyi sağlama çabası, insanların hayatlarını nasıl etkiler? Bu abartılı uzaklığı kapalı toplumun başarısızlıklarından biri sayabilir miyiz? Haksızlık ya da hakarete yol açan bu dengesizliğin başladığı yeri, bu dengesizlik henüz bir idealizme dönüşmeden önce, görebilir miyiz? Bu kamusal alanlarda bulunan ama toplumun terazisinde tartılırken eşit ağırlığa sahip olmamış kavramların aralarındaki ultra mesafeyi, şiddet üretimiyle bağlantısı içinde yorumlayabiliriz. Böylece hayatımızın her alanındaki şiddetten beslenen iktidar biçimli sadomazosist tarafı da görmemiz mümkün. Ama bizler birey olarak cinsiyet denilen kalıplarımızla içinde bulunduğumuz bu durumun neresindeyiz?

Bazen büyük başarıya ve kaçınılmaz inandırıcılığa ulaşmış kavramlar bireyleri ürkütme gücünü de kazanmış olurlar. Böyle mü-

kemmel görünen olgular, totaliter tek taraflılık görüntüsü içinde herhangi bir eleştiriyi, hatta sadece düşündürmeyi aşağılayıcı bir eylem olarak gösterir.

Çevremizde yapılan net kötülüklerden söz etmeme kararı da içinde bir çeşit gizli iktidar barındırıyor. Bireylerin sıradan günlerini ve kişisel yetersizliklerini iktidar sığınaklarına dönüştürme durumunun komformizm türlerinden biri olduğunu düşünebiliriz. Yine de aramızda artık “sınıf atlamış”, bir çeşit prototip değer haline gelmiş etik kalıplarını tespit etmek kolay. “Sonsuz sorumluluğa” dayanan bir hayat tarzını benimsemiş toplumlarda, tanık olunan tüm çaresizlikler önünde, insanın hep kendisini sorgulaması gerekmez mi? Yani ben, bir birey olarak utancın neresindeyim? Kendimdeki iktidar belirtilerini tespit edebilir miyim? Mesela genç ve güzel bir kadın olmanın getirdiği ham iktidara sahip olmaktan utanç duyuyor muyum? Beyaz Batılı olmanın, içine doğduğum jeopolitik sınıfın budala iktidarından utanç duyuyor muyum? Eğitim sistemlerinin içerdiği bilgi paylaşımının altında yatan, cinsel pazarlamanın getirdiği sosyal iktidarın önünde utanç duyuyor muyum? Anne olduğumda, anneliğin verdiği bütünsel, kaçınılmaz hakimiyetten rahatsız oluyor muyum? Yoksa içimde, benliğimde bu iktidar biçimlerine karşı bir azınlık oluşuyor mu?

Bin bir çeşit azınlık biçimi var. Bilinçli olarak kendimizin karar verdiği azınlık olma durumu ile toplum tarafından üretilen, çaresizlikten doğan azınlık halleri birbirinden ne kadar farklı görünse de ortak bir noktada birleşirler: Azınlık olarak iktidarı reddetme seçeneği. Bu durumda iktidarı reddetmenin siyaseti nasıl yürütülür? Bu noktada her kadın, her erkek kadın-erkek cinsiyetlerinde nasıl huzurlu kişiliklere kavuşabilir? İnsanlığı yönlendiren, şu iktidar dediğimiz kavramın cinsiyetle ilişkisi nedir? İnatla ünlü olma arzusu, zengin olma arzusu ya da estetik mükemmelliğe ulaşma arzusu platonik aşk hikâyesine benzer bir durum yaratır. Böyle bir durum psikolojik bir cinsiyet mi, iktidar mı yoksa azınlık mı üretir? Bu psikolojik ilişki kimle kim arasında olur? İnsanın kendi kendisiyle.

İktidar tek kişilik savaş alanıdır. Komüniteryanizmi reddeden bir birey ile ölüm arasındaki aşktır. Bu aşk siyasi dönüşüme uğradığında herkes, ideolojisini iktidara uygun olarak kurar. Bazen sol siyaset bile kitlesel utancını iktidar makinesi içinde kaybeder

gibidir. Bizi kuşatan siyasetin temel derdi, azınlıkların iktidar pozisyonuna nasıl gelebileceğinden ibaret gibi görünmektedir. Sanki demokrasiyi de böyle algılıyoruz. Azınlıkların iktidar durumuna gelmesi değil, hepimizin azınlık haline nasıl gelebileceği ve hep birlikte iktidar alanını bir 'sit alanı'na nasıl dönüştürebileceğimizdir beni ilgilendiren nokta.

Bazı konular tartışılmadan kabullenilmiştir. Mesela yaşadığımız toplumda iktidarın erkeklerin alanı olması ya da kadınların görmezlikten gelinmesi gibi. Toplum kadını görmezden geliyorsa bu bir kadın olarak benim sorunum olmamalı. Aynı fiziki yapıya, bilgi ve yeteneklere sahip olmasına rağmen bir zenci ya da Kürt bir türlü iktidara gelemiyorsa bu onların sorunu mudur? Biz doğayı kirletiyoruz diye doğanın meselesi mi oluyor bu? Bu dünyaya kadın olarak gelmişken herkesin görebildiği bir değerim yoksa, beni değerlendirenlerin benden kabullenmemi beklediği azınlık kimliği ne kadar gerçektir? Çoğunluğun iktidar olarak görünüyorsa olması beni azınlık olduğum düşüncesini kabullenme tuzağına düşüremez.

Potansiyel çoğunluklar, konuşun biraz. Konumuz cinsiyet. Kolektif düşünce üretiminin demokrasinin bir kanıtıymış gibi görünmesi genel olarak kabul görmüş bir durumdur. Buna karşın, bireylerin, bir şekilde içselleştirdiği bazı mekanizmaların dinamiği, ki kendi mikro boyutlarında bütünlüğe hizmet eder, daha zor anlaşılır. Benzer bir şey cinsellik için de geçerli. Cinsiyetin içerisinde kadınlık denilen hal, cinsiyet bütünlüğünün bir detayıdır fakat 'kadın' olgusunun kendi içinde de bölünmeler vardır: Kadın; içinde, hayatın dayattığı değişimlere göre biçimlenen ve ortaya çıkmak için sırasını bekleyen pek çok kadınlık potansiyelini kendisinde barındırır. Esnek kadınlık olgusu psikosomatik anatomi ile iç içe olmak zorundadır. Kadın politik alanda önemli görevleri öbür cinsten olan temsilcileriyle paylaşmıyorsa, demek ki politikayı üretenlerden değil, politikacıları üretenlerdendir. Sistemin kulisinde erkekleri üreten ana: Politik tanrıların hayat mağarası. Kadın sanki neredeyse belirlenmiş bir yapıya sahiptir. Ortam, tarih, kültür ya da siyasi çevreler zaman içinde değişiyorsa da kadının kaderi sanki sabitlenmiş gibi otomatik olarak aynı biçimde klonlanır. Didaktik komüniteryanizmin ideolojik kadını (ya da kadınlığı) doğurduğunu varsayarsak, bu haliyle kadının otonom bir beden olarak adalet

içinde kendisiyle yaşayabilmesi mümkün müdür? Kadın olsun erkek olsun, eğer bir insan iktidarın belirlediği 'doğru düşünce'nin stratejik kopyası ise bu kişisiz bireyler erkek ve kadın olarak birbirlerini samimi bir şekilde sevebilirler mi?

70'li yılların feminist yazarı Tikkanen'in skandal kitabı "Erkeğe Tecavüz Edilmez"i tekrar okuduğumda kafamda bedenın sömürölmesi ve aşığılanmasıyla ilgili, cinsiyetin siyasileşmesiyle ilgili bir soru canlandı. Kitapta bir tecavüz olayı anlatılmaktadır. Kurguda bir kadın bir erkeğin fiziki aşığılamanın kurbanı olur. Aslında erkek olan sadece programlanmış görevini yerine getirmek zorunda olan biridir. Görevi de kendisini tatmin etmektir. Kadın başına gelen bu kötü olaydan kurtulmanın yollarını aramaktadır. Çünkü duygusal boyutta bu durum onun için psikolojik şiddete dönüşmüştür. Bir plan yapar: Başına gelenin aynısını onu gerçekleştiren kişiye uygulamak. Erkeklik bencilliğinin kuralları çerçevesinde kendisi de onu kurbanı dönüştürmek ister. Bu planı gerçekleştirmek için uygun bir ortam ayarlar. Amacı ona tecavüz etmektir. Birtakım aşığılama yöntemleri uygular. Sonuçta anlaşılır ki, erkeğin incinmesi gereken yerlerde daha çok kadının kendisi, kendi yaptıkları yüzünden üzüölür ve yine kendisi kurban durumuna düşer. Kitapta incitmenin gücü vurgulanmaktadır. Erkek kadını bilinçli bir şekilde incittiğinde ve bu durum kadın tarafından kabul edildiğinde psikolojik bir boyut ortaya çıkar. Sosyal alanda ve düşünce piyasasının arenasında 'değerlendirme iktidarı' adı altında ortaya çıkan dogma olayın aşıyla yarışır. Bu hikâyeye dünyadaki hikâyelerden sadece birisidir. Hikâyede bulunan iktidar varyasyonları bu yazıda kadının üç boyutlu yalnızlığının nedenlerini açıklamamıza yardımcı olur:

1- Kadın-erkek arasındaki iktidar boyutu

2- Tek cinsiyet egemenliği, yani homojen eril varlık olarak iktidar boyutu

3- Bireylerin kendi kurdukları savunma cinsiyeti olarak anatominin iktidar boyutu

1- Kadın-erkek arasındaki iktidar boyutu:

Kadının Üç Boyutlu Yalnızlığı

Bir çocukluk hatıram var. Okul döneminde aniden sınıfımıza yeni bir arkadaş geldi. Esmer bir çingene kızı. Öğretmen bizlerden yeni

arkadaşı, 'bizden biri' olarak kabul etmemizi istedi. Biz de öyle yaptık. Onunla kendi aramızda konuştuğumuz gibi konuştuk, her zaman oynadığımız oyunları onunla da oynadık. Tüm alışkanlıklarımızı onunla da paylaşmaya çalıştık ama onun bize kendi kültüründen söz etmesini istemek aklımıza gelmedi. Onun oynadığı oyunları merak etmedik. Bazen o bir çingene müziği duyduğunda fırlayıp dans etmeye başlardı. Biz böyle durumlarda onu görmezlikten geldik. Bizim yaptığımız aslında, benzerlik kavramı üzerinden yakınlık oluşturmaktı. O bize benzediği oranda bizden yakınlık gördü. Irk farkı kızların arasında bir gerçekliğe dönüştü. Ben ırk kavramının içerdiği sınıflandırmanın hakikatini hayatımda ilk defa o zaman anladım. Bu benim için hem politik hem de psikolojik bir açılım oldu. Yıllardan sonra, sol hareketlerin yükseliş döneminde, bir yerlerde Angela Davis'in konuşmasını duydum. O, konuşmasında bir 'insanlık cahilliği' olarak ırk sorunundan bahsediyordu. Bu konuşma beni tekrar o eski çocukluk anıma götürdü. O zaman farkettim ki ırk sorunu sadece iki farklı ırk arasında değil, iki farklı cinsiyet arasında da söz konusudur. Çocukluk anımda o çingene kızla kurduğumuz ilişkinin benzeri kadın ve erkek cinsi arasında da yaşanmaktadır. Yani o çingene kız nasıl bize benzediği oranda bizden kabul görüyorduysa farkettim ki kadın da toplum içinde aldığı bazı rollerde erkeğe benzediği ölçüde kabul görüyor. Bu durum özellikle siyasi arenada çok belirgin. Siyasette tutunabilen kadınlar genellikle 'erkek gibi kadın' olanlar. Bir kadının toplumda erkeklerin bulduğu kadar doğal bir biçimde yer bulamama durumu beni bir çocuk gibi hazırlıksız yakaladı. Ancak o zaman anladım ki günümüz modern toplumunda kadın ile erkek arasında gözetilen "ırk" farkı da en az diğer ırklar arasında gözetilen fark kadar skandaldır.

Bu belirgin durum, yani filozofların, politikacıların, sanatçıların, babaların hepsinin erkek olması durumu, tıpkı siyah ve beyaz, zengin ve fakir arasındaki haksızlık gibi, artık herkes tarafından kabul edilmiştir. Sorumluluk sahibi bir toplum olmanın ölçüsü ırkçılığa, sömürüye, soykırımlara karşı olmaktır ve böyle bir toplum, bu karşı duruşlardan gurur duyar. O toplumu oluşturan insanlar solcu olur, demokrat olur, iyi insan olur. Öte yandan toplumda bir üst pozisyona ulaşmış düşünür, politikacı, sanatçı bir erkek

kendisini feminist olarak tanımlamaz. Böyle bir durumda kadın ya haksızlığa uğramış ya da öksüz bırakılmış gibidir.

Felsefi alana baktığımızda elbette ki kadını ele alan pek çok filozof olmuştur. Tarihsel süreç içinde Platon ve Aristoteles'ten beri filozoflar cinsiyetler arasındaki ilişki üzerine konuşmuşlardır. Augustinus, Thomas Aquinas, Montaigne, Descartes, Hume, Rousseau, Kant, Hegel, Mill, Kierkegaard ve Nietzsche gibi daha pek çok filozof kadının dünyadaki yerinden, yeteneklerinden, ahlaki duruşundan veya sadece kadının değerinden söz etmiştir. Kadın kimi zaman eko felsefe içinde hayvanlar arasında bir nesne olarak kimi zaman metafor ya da metafiziğin bir malzemesi olarak görüldü. Walter Benjamin *Son Bakışta Aşk* adlı kitabında orospuları ve kitapları birbirine eşit gördüğünü belirtir:

- I. Kitaplarla ve fahişelerle yatılabilir.
- II. Kitaplar ve fahişeler zamanı dokur. Geceye gündüz, gündüze geceymişçesine hükmederler.
- III. Ne kitaplar ne de fahişeler dakikaların onlar için değerli olduğunu belli ederler. Ama biraz daha yakından tanındıklarında, ne kadar büyük bir telaş içinde oldukları görülebilir. Biz kendimizi kaptırdığımızda onlar dakikaları saymaktadır.
- IV. Kitaplar ve fahişeler öteden beri mutsuz bir aşkla birbirlerini severler.
- V. Kitaplar ve fahişeler – her ikisinin de onlardan geçinen ve onlara kötü davranan bir erkeği vardır. Kitaplarınki, eleştirmenler.
- VI. Kitaplar ve fahişeler umuma açık yerlerde hizmet verirler – öğrenciler için.
- VII. Kitaplar ve fahişeler – onlara sahip olanlar nadiren sonlarına tanık olurlar. Göçmeden gözden yitmenin bir yolunu bulurlar.
- VIII. Kitaplar da fahişeler de nasıl bu yola düştüklerini anlatan hikâyeler uydurmaya bayılırlar. Oysa çoğunlukla ne olduğunu kendileri bile fark etmemişlerdir. Yıllar boyunca “kalbin” sesine kulak verilir; günün birinde sırf hayatı gözden geçirmek için durulan bir köşebaşında kelifelli bir gövde pazarlığa başlar.
- IX. Kitaplar ve fahişeler kendilerini sergilerken sırtlarını dönmeyi severler.
- X. Kitaplar ve fahişeler doğurgan olur.

- XI. Kitaplar ve fahişeler – “Darkafalı yaşlılar, genç orospular.” Bir zamanların kötü şöhretli kitaplarından ne kadar çoğu bugün gençleri eğitmekte kullanılıyor.
- XII. Kitaplar ve fahişeler kavgalarını herkesin gözü önünde ederler.
- XIII. Kitaplar ve fahişeler – birinin sayfalarındaki dipnotlar neyse, ötekinin çoraplarındaki banknotlar da odur.”²

Dini alanda, örneğin İncil’de kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığından söz edilir. Yani kadın baştan beri, kendine ait bir anatomisi olan bir varlık olarak görülmemektedir. Din alanında kadının erkekle olan ilişkisi kimi zaman insanın hayvanlarla kurduğu ilişkiye benzer. İnsan (erkek olan insan) öznedir ve hayvanlar nesnedir. Kısacası, kadınlar da hayvanlar gibi yönlendirilecek yaratıklar olarak görülmüşlerdir. Bununla beraber, felsefede de teolojide de hayvanın rolü yeni boyutlar kazanmıştır. Darwinizme dayalı eski düşünce, yani insanın evrim içinde hayvandan türediği görüşüne günümüzde rakip görüşler türemiştir. Örneğin Oxford Üniversitesi’nde hayvan teoloğu Endraw Needs hayvanların metafizik ve zihinsel yetenekleri üzerine çalışmaktadır. Finlandiyalı animalist (hayvan filozofu) Elina Aaltola hayvanların bireysel hakları, yani hayvan etiği üzerine çalışmaktadır. Fransız filozof Jacques Derrida son dönem çalışmalarında özellikle insan ve hayvan arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşmıştır. “Otobiyografik Hayvan” adlı metninde bir kedi hikâyesi vardır.³ Bu hikâyede Derrida bir kedinin gözü önünde çıplak durduğunda kedinin ona farklı bir gözle baktığını söyler. Derrida’ya göre kedi ona sahiden bakmaktadır. Sadece bakmakla kalmayıp onu görür. Kedideki bu farkındalık hali önemlidir çünkü onu özne yapar. Yani kedi, bakıp bizim varlığımızı fark ettiği oranda öznedir. Burada insan ve hayvan arasında bir empati ilişkisi ortaya çıkar. Kadın ve erkek arasındaki ilişkide de kadın ve erkek cinsi birbirlerinin varlığını farkettileri ölçüde özneleşeceklerdir. Bu farkındalığın etiği nasıl oluşturulur? Bu sorgulama içinde kendi hayatımızın öznesi olma hakkını da ba-

2 Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, yay. haz. Nurdan Gürbilck, Metis Seçkileri, s. 64-65.

3 Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, yay. haz. Marie-Louis Mallet, çev. David Willis, Fordham University Press, 2008.

rındırır. Kadının özneliğini çözümlerken kadın bu çözümlemenin içinde tutsak kalır. Özne olamayan kadın herhangi bir kedi gibi diğer kadınlarla aynı sınıf içinde yer alır. Özne olma yasağı sınıflandırma mekanizmasının önemli bir meselesidir. Örneğin, bir kadın severken kendisinden geçer, kendisini terkeder. Biyolojik olarak davranma, içgüdülerini izleme yeteneğini kullanır. Bu sırada tam bir özne tavrı sergiler. Buna karşın, onun kültürel kişiliği çıplak, savunmasız kalır. Aşkı başarısızlığa uğradığında, birtakım anlamsızlıklar ortaya çıktığında, mesela aldatıldığında, kadın tamamen çöker. Onun toplumsal benliği ancak böyle bir çöküşten sonra harekete geçer. Savunmasız bir insanın böyle saldırıya uğraması açısından bu süreç de bir bakıma tecavüze benzer. Kadının özgürce sevme hakkını kaybetmesi düşüncenin yasaklanması gibidir. Onu bu durumdan kurtaracak bir bağışıklık sistemi yoktur.

Erkek benzer bir duruma düştüğünde kolektif düşünce ustalarının arasında olduğu için güvendedir. Orada onun güvenliği dokunulmazdır. Kadın onun eril psikolojik kalesini yıkmaz. Zaten yıkmasını da bilmez. Benzer bir yıkımı yaşamadığı için erkek, kendi dokunulmazlığı içinde kronik bir bakir olarak kalır. Kadın fedakârlığın sağlamasıdır. Kadın bir başkasına hediye. Aynı zamanda bir çeşit ahlaki bankadır. Toplumsal bir şiddet ortaya çıktığı zaman, aralarındaki bu durum farklılığı, ikisi arasında radikal bir soğukluğa yol açar. Erkekler arasında bir dayanışma ağı olduğu için bu soğukluk erkeğe bir engel teşkil etmez. Dayanışma narsistik bir sevme biçimine imkân verir. Erkek kendi cinsiyetinin temsilcisini sevmeyi öğrenir. Erkekler arasındayken kendi cinsel kimliğini diğerlerinden kopyalayarak doğrular ve bu kimliğin gerçekliğine de inanmaya başlar. İnanmak ideolojinin hammaddesidir. Dolayısıyla cinsellik erkek için ideolojiktir. Kadın ise sezgi yoluyla kendi cinsiyetinin görünmez metafizik bir kadınlık durumu içinde olduğunu, erkek narsizminin nesnesi olduğunu hisseder. Bu hissiyattan doğan yalnızlık, onun için bir anlamda bireysel bir yalnızlıktır. Onun çevresinde, onunla aynı durumda olan kadınlarla dayanışma içine girmez, onları sadece gündelik pratik işleri gerçekleştirebileceği yandaşları olarak görür. Aralarındaki dayanışma hizmetçiler arasındaki dayanışmaya benzer. Kadınlar aynadaki görüntüyü erkekler aynanın kendisini paylaşırlar.

Kadın başka bir kadına cinsel arzu duyduğunda diğer kadını özgür bir özne gibi sevmeye çalışır. Bu da içinde narsizm barındıran bir sevmeye denemesidir. Narsistik yeteneğe sahip olan bir kadın genellikle toplum tarafından bencillikle yaftalanır. Bu nedenle kadın politik bir kişilik sergilemeye yatkındır. Başka bir kadını sevdiği zaman onların ilişkisini yönlendiren beklentiler, fiili kararlar, toplum tarafından kimi zaman olumlu kimi zaman da olumsuz olarak sınıflandırılır. Genel olarak iki kadın arasında kabul gören sevmeye biçimi bir çeşit dini, kutsal, cennet fantezileri halindedir. Bu sevmeye biçimi estetik bir çerçevede kontrol altındadır. Örneğin, ünlü Fransız *Emmanuel* filmlerinde olduğu gibi bir kadın başka bir kadını severken bir erkeği dolaylı yoldan baştan çıkarır.

Kadınlar arası erotizmi işleyenlerden biri 20. yüzyıl modern edebiyatının en aykırı isimlerinden Anaïs Nin'dir. Gerçek anlamda kadın özgürlüğünün cinsel özgürlükten ve bunların kaleme alınmasından geçtiğine inanan yazar kadınları en iyi kadınların anlatacağını savunarak kolektif bir kadın hareketi yerine bireysel uyanışları savunur. Bireysel özgürlüğün kaynağı olarak gördüğü 'kişisel içgörü'ye olan inancı onu feminizmi politik bir hareketten ziyade, kadınların kendi benliklerine yapacakları bir iç yolculuk olarak algılamasına edebiyatının ise eleştirmenlerce 'ayrıksı bir feminizm' tanımı içinde değerlendirilmesine yol açar. Anaïs Nin pek çok açıdan, Amerikan edebiyatının bir başka özgürlükçü ve öncü feminist yazarı Kate Chopin'le de kıyaslanmaktadır. Chopin'in sıra dışı bir başkaldırı olarak kabul edilen *Uyanış* romanındaki Edna Pontellier karakterinin kat kat kumaşlar ve demirden korselerden oluşan giyim tarzı 19. yüzyılın püriten Amerikasında kadınları kuşatan toplumsal cinsiyet baskısını, histeri krizleri ve çarpıntı nöbetleri ardına gizlenen cinsel bastırılmışlığı simgelemektedir. Anaïs Nin bu simgeleştirmenin izlerini bugün bile 'fazlasıyla erotik' olarak adlandırılan kendi edebiyatına cesurca ve kendi deyimiyle, kadınlara 'çiçek açtırarak' yansıtmıştır.

Düzyazılarında ayrıca püritenizmin Amerikan edebiyatına ve kadın cinselliğine verdiği korkunç zararı 'bayağılaşma' olarak nitelendiren Nin, bu durumun etkisinin en fazla 20. yüzyılın 'jean' giyimli ve saldırgan modern kadınında görüldüğünü belirtir. "Erkekleri, onların cinselliklerini ve salt şehvet olan aşka bakışlarını

taklit etme olgusu, modern kadının kendinden önceki 'ben'lerini inkâr etmesinin yarattığı bir cehaletin sonucudur ve bu, günümüz kadınının en büyük sorunudur" der.

Modern Batı kültüründe kadın erkeğin paraziti olma durumundan faydalanıp bağımsızlaştığında bir çeşit anti-kadın olma tuzağına, hayranlığın nesnesine, patronuna, yani bir erkeğe dönüşür. Kadın toplumsal kadınlık görevlerini yerine getirirken kendi bedenini ve onun ihtiyaçlarını yok sayarak yerel politik rüzgârlara uygun davranmak zorunda kalır. Bu vaziyet kadının bulunduğu jeopolitik pozisyona göre farklı yerel sendromlar kazanır. Örneğin, kuzey ülkelerinde kadınlar, cinselliği nötralize edilmiş bürokratlar olarak, kendileri gibi cinselliği nötralize edilmiş karşı cinsten bürokratlarla aileler kurmuş ve evrensel dokunulmazlık kurallarına uymaya çalışmış gibidirler. Rus tarafındaki kadınlarsa, kadınlık kimliğini öne çıkarırken kendi özgün kişiliklerinin elenmesini kabul etmiş ortaya çıkan bu idealist kimliğin arkasına sığınarak bir cinsel orduymuşçasına imparatorluğu gururla ayakta tutmaya ve bunun için gerekli şiddeti uygulamaya razı olmuş gibidirler.

Türkiye'deyse kadın cinselliğinin aydınlanma hayali yerleşmiş feodal değerleri yıkma gücüne bir türlü sahip olamamıştır. Hem idealist kadın tipi, hem de hurilerle yarışan inanan kadın tipi, feodalizmin üstsınıfınca belirlenmiş cinsel değer ağlarının denetimi altında kalmıştır. Bunların tümü cinsel cahillik içinde kendi cinsel özgürlüğünü askıya almak zorunda kalmıştır. Bu kadınların Batılı yaşam tarzını takip eden kısmı, genelde toplumda çağdaş bir pozisyona ulaşmış kocaların özgür görüntüsünün temsilcisi gibidirler. Dindar kadın diye adlandırabileceğimiz kadın tipi ise, bir çeşit açık hava haremmini andıran sürü kadın modelini uyguluyor gibidir.

Kadınlar bir anlamda sürgündedir. Kendi kişiliklerini terk etme pahasına, küreselleşme içinde kendilerine yeni olanaklar bulmaya çabalamaktadırlar. Artık stereotip haline gelmiş görünen cinsellikten uzaklaşmıştır. Hatta lezbiyenlik dediğimiz ilişki türü bile bilinen homojen yapısının belirginliğini kaybetmiştir. Artık, kadında bir iç-erkek, erkekte de bir iç-kadın bulunduğu ihtimali kabul edilen bir görüş olduğundan lezbiyenlik dediğimiz olayı da kimi zaman bir 'çapraz cinsel ilişki' modeli olarak görebiliriz. Yani bir kadının yapısındaki eril yön bir başka kadına arzu duyduğunda bu ilişki

yine de klasik kadın-erkek ilişkisi kriterleri çerçevesinde şekillenir. İki kadın arasında yaşanan ilişkide yalnızlık paylaşımının getirdiği yakınlık bazen dışıl erotizme dönüşebilir. Kimi zaman kadınlar arasındaki sevgi hüzünden ibarettir, ki hüznün şiddetin yok edişinin bir ürünüdür. Hüznün, acının yarattığı ortak davranışın dilidir.⁴

Feminist hareket de azınlık statüsünde bulunan diğer hareketler gibi çoğu zaman eksiklik, hatta yokluk üzerine kurulmuştur. Onun da kendi doğası içinde bir çeşit milliyetçi bir tavır barındırdığını görürüz. Bir yokluğun varlığa dönüşümü sırasında sıradan kimlik üretimine kaymak kolaydır. Ama bu ille de gerekli bir koşul değildir. Eşitlik mücadelesi veren kadınların acılarından biri de resmi tarihtir. Çünkü tarihte, felsefede, sosyolojide, kadınlardan söz eden önemli düşünürlerin hepsi erkektir. Virginia Woolf bu durumu “kadınların geleneği yok” sözüyle ifade etmiştir. *Kendine Ait Bir Oda* adlı eserinde Woolf ortalıkta bulunan genel tavırdan, yani kadının yeteneksizliğinin vurgulanması konusundan duyduğu rahatsızlığı belirtmiştir.⁵ Ona göre, kadın milletin tarihteki yokluğu ya da kadın yazarların geleneğe sahip olmaması ne statik bir durumdur, ne kadının kaderi ne de doğasıyla ilgilidir. Sadece kadınların yaşam koşullarıyla ilgili bir durumdur bu. Woolf’un feminist görüş olarak savunduğu bu gerçeklik, aslında kadınların zihinsel olarak yetersiz ve yeteneksiz olmasından öte, öksüz olduğu anlamında gelir.

Görünürde kadının doğal alanı yalnızlıktır. Çünkü iktidar tüm hacmiyle terazinin diğer kefesinde konumlanmıştır. Freud kadın-erkek meselesini çözmeye çalışırken daha çok biyolojik alanda başrolde yer alan organlara yoğunlamıştır. Onun söylemlerinde fallus ve rahim neredeyse mekânsal işlevler kazanmıştır. Freud kimi zaman, ‘rahmi’ kadının odası olarak düşünür.

Svetlana Boym *Tırnak İçinde Ölüm* adlı kitabında şöyle der: “Freud, ‘Kadınlık Üzerine’ adlı tartışmalı denemesinde, konuya edebi, üslup odaklı değil, ‘cinsel işlevler’ odaklı bir bakış açısından yaklaşır.”⁶ Kadınlığı yapısal olarak da benzer bir şekilde eksiklik

4 *Birinci Dünya Barışı* adlı kitabım bu konuyu ele alır. Everest Yayınları, 2014.

5 Virginia Woolf, *Kendine Ait Bir Oda*, çev. Ilknur Özdemir, Kırmızı Kedi Yayınları, 2012.

6 Svetlana Boym, *Tırnak İçinde Ölüm: Modern Şairle İlgili Kültürel Mitler*, çev. Emine Ayhan, Metis, 2010.

(penis eksikliği, yaratıcılık, orijinallik ve toplumsal sorumluluk eksikliği) ile fazlalığın (ezici teatral tezahürleriyle 'rahim' anlamına gelen Yunanca uterus sözcüğünden türemiş histeri kelimesinin ifade ettiği eğilimin, fanteziler ve aşk saplantılarının) bir birleşimi olarak tanımlar. 'Genital noksanlığın' aciz bıraktığı kadınlara kendilerini tamamlamaları için Freud'un reva gördüğü yegâne buluş, büyük ihtimalle cinsel organlardaki kıllarla ilgili saplantılardan kaynaklanan örgü ve dokumadır... Bu kültürel paradigmada kadınlar, metinlerde değil, ancak dokuma kumaşlarda başarıya ulaşabilmektedir. Freud denemesinin sonunda kendi kuşkularını bizzat itiraf ederek yüzünü tekrar şairlere döner ve okuyucularına "bilim daha derinlikli ve daha tutarlı bir bilgi sununcaya kadar" kadınlık konusunda şairlere başvurma tavsiyesinde bulunur. Freud'un kendi argümanı sürekli olarak anatomiyle psikoloji, biyolojik mülahazalar, edebi yöntemlerle bilimsel yöntemler arasında gidip gelir. Buraya bakılırsa Freud kadınlığı bir olgu olarak konumlandıramıyor gibidir. Kadınlık cinsel işlevler ile kültürel olarak yerleşik fikirlerin, bilimsel gözlemler ile şiirsel mitleştirmelerin fazlasıyla iç içe geçtiği bir bilmece olarak kalır. Kültürel mitlerin bu kısır döngüsellğinde, asli olan ile ikincil olanı, edebi olan ile edebiyat dışı olanı ya da şiir ile biyolojiyi birbirinde ayırmak olanaksızdır.

Virginia Woolf da kadının kendisiyle samimi bir ilişki içinde olması gerekliliğinden söz eder. Köleliğin her türünün utanılmaksızın kabul edildiği yıllarda Woolf'un söz ettiği 'oda' küreselleşme döneminde genişlemiştir. Dünyanın birçok yerinde kadınlar yeni odalar edinmişlerdir. Hatta bu odalar ışıkla bile dolmuştur. Sonuç olarak, kadın biyolojik olarak insanı üreten bir varlıktır. Her insan onun bedeninden dünyaya gelir, ama onun bedeninin cinsiyet yapısına dair kararlar, devlet tarafından biçimlendirilir. Bu yüzden her bir anne ile devlet arasında bir çatışma vardır. Aslında bu devlet tıpkı bir erkek gibidir ve anne genelde onunla olan savaşını kaybeder. Çünkü kadının değerini belirleyen doğurganlığıdır. Kadının biyolojik hakkı, yani doğurma hakkı devlet tarafından 'ölüm'e dönüştürülerek yalnızlık duygusunu ortaya çıkartır. İlk yalnızlık boyutu buradadır. İkincisi, her insan zamanla toplumsal kurallara uymaktan ibaret bir varlığa dönüşür ve iktidar o kuralları en yetkin biçimde uygulamayı becerenlerin eline geçer. Onlardan

oluşan karar alma mekanizması, kadını toplumsal sistemi oluşturma yeteneği açısından kendisiyle eşit görmediğinden tek cinsiyetli toplumu yaratır. Tamamen eril güç altında yönetilen kadın siyaset dışında tutularak yalnız bırakılır.

Üçüncü boyut: Psikoloji dediğimiz şeyi bu iki yalnızlık durumunun bileşim noktası olarak da görebiliriz. Yani kadın, kendi bedeninin kopyası olarak bir erkekle çiftleştğinde değer kazanır. Siyaset alanında ise, düşünce yasağından dolayı etkisiz kalır ve bu gerçeklerin ürünü olarak, kendinde yeni bir zihinsel kimlik yaratır. Dış dünyadaki erkek baskısı yoğun olduğundan, onun 'kadın'lığı da iktidarın etkisiyle karmakarışık bir bütünlük haline gelir. Bir anlamda her kadın, psikolojik erkek olur. Bu da başka türden bir yalnızlıktır. Yani kadın üç boyutlu yalnızlıkta yaşayan bir varlıktır.

2- Tek cinsiyet egemenliği, yani homojen eril varlık olarak iktidar boyutu

Cinsiyet alanında üretilen şiddet, bilimsel doğrulukların zorunlu iç malzemesi olduğunda, bir başka türden cahillikle karşılaşırız. Çünkü bu alanda neyi bilmediğimizi bile bilmiyoruz. Erkeklik üzerine kurulan totalitarizm kadınlığın oluşumuyla da bire bir bağlantılıdır. Modern toplumdaki militarist alanda yaratılan baskıyı cinsel bir sömürü olarak değerlendirmek çok fazla yaygınlaşmamıştır.⁷ Marx'ın klasik sınıflandırmasının en az sözü edilen işçileri askerler, hem de savaş ortamında sivil görüntü ve psikolojik denge sağlamakla yükümlü kadın askerlerdir. Öyleyse feminist tartışmanın "Dünyanın en büyük iş kazası: Savaş", yani yasallaştırılmış cinayet olgusu içinde de bir yer edinmesi gerekmez mi? Büyük düşünür Karl Marx *Komünist Manifesto* eserinde, elbette ki olumsuz olsa da, kaçınılmaz bir olgu olarak, diktatörlüğün zorunlu olmasından söz ediyor. Karl Marx'ın diktatörlüğü savunduğunu söylemiyorum ama bir süreç olarak o, diktatörlükten başka çare göremiyor. Proleterya diktatörlüğünü bir anlamda, zorunlu barış olarak da düşünebiliriz ama barış kavramı militer terminoloji alanına girer mi girmez mi bilemiyorum. Şimdilerde, geçen yüzyılın başında

7 Pınar Selek'in *Sürüne Sürüne Erkek Olmak* adlı eseri bu nadir örneklerden biridir (İletişim Yayıncılık, 2008).

gerçekleşen büyük devrimlerin, deneysel diktatörlüğün bir başka varyasyonunu yaşıyoruz. Günümüzde belki de tam bir “demokratik diktatörlük” içinde bulunmaktayız. Özellikle Türkiye’de militarizm erkeklik rolünü biçimlendirir. Bunun yanında militarizm, siyasi yapılanmanın iskeleti olmaya devam etmektedir. Eğitimin insanı medenileştirme hayali içindeki önemli görevi ise, üstsınıfın bilimsel buluşlarını halka yaymaktan oluşur. Tarih boyunca milletler, aydınlanma fikirleri ve bilimsel bilgiler aracılığıyla terbiye edilerek adım adım ilerledi. Buna karşın şavaşı bir cahillik olarak görme tutumu yaygınlaştırılmadı. Geleneksel halk eğitiminin amacı aydınlanma süreci içinde belli bir noktaya kadar, siyasi anlayışa uygun ‘vatan-daş’ yetiştirmekti. Günümüzde ise eğitim, sadece bilgi aktarımını amaçlar hale gelmiş, bu da siyasi iktidarın yerini toplumsal iktidara bırakmasına neden olmuştur. Topumsal ve teknolojik alanda devrimci gelişmeler olduğunu varsaysak da bazı konstrüksiyonlar hâlâ statiktir: Militer yapı.

İçinde yaşadığımız toplumun iskeletinin benzeri, cinsiyetler söz konusu olduğunda neye karşılık gelir? Şiddet çoğu zaman erotizmin iskeleti değil midir? Erotizm çoğu zaman cinsellik saplantısından ya da tamamlanmayan, herhangi bir eksiklik durumunda kızgınlık üreten biyolojiden beslenmez mi? Fuhuşun bir çeşidi olan abartılı erotizmi cinsel zenginlik olarak görmeye alıştık. Buna karşın, piyasa kültürünü benimsemiş bireyler olarak güven duygusundan beslenen müşfik aşkı ihmal ettik. Kadınların kendilerini pazarlaması çok konuşulmuş bir konu olmasına rağmen erkeğin ‘koruma saplantısı’ sorgulanmaksızın kalır. Ünlü çapkın Casanova’nın cinsel rolüne şartlanmış bir ensest kurbanı olduğunu varsayarsak, onun bu durumu kadınların porno halleriyle aynı şey olduğu halde Casanova’nın durumu ‘erkeğin malı meydandadır’ anlayışıyla hoşgörülür. Ensest ilişkiye maruz kalmış kızlar da tıpkı Casanova gibi, her zaman başkalarının cinsel arzularına hizmet etmeyi öğrenmiş, farkında olmadığı bir travmayı tekrarlayanın gururu kendine yönelik bir şiddete dönüşmüştür. İnsanın içindeki bu şiddeti benimseme psikolojisi, savaşın yıkıcı bulunduğu halde kabullenilmesine benzer. Travma resmi bir hal almıştır. Tam da bu travmayı tekrarlayabilmenin verdiği tatmin duygusu işin içerdiği sakatlık kaygısını yok eder. Ortaya çıkan ürün haz duygusudur.

Haz bir tür mutluluk belirtisidir. Tıpkı alkolik bir insanın içkiye kavuşması gibi. Bu durumlar artık herkes tarafından anlaşılır hale gelmiştir çünkü benzer örneklerin bolluğu muhafazakâr halkımızın yaşantısında sıklıkla görülmektedir.

Freud çalışmalarında hayatı boyunca cinselliği vurgulamıştır. Acaba bu vurgulamayı yaparken cinselliğin kendisini mi yoksa vurgunun kendisini mi önemsiyordu? Bir konuyu vurguladığımızda onun altında yatan doğal yaşantı seçilmiş bir nesneye, bir çeşit 'fenomenal seçim'e, doğal seçimin siyasallaştırılmış biçimine dönüşür. Cinsiyetten söz ediliyor ama söz edenler cinsiyetin iki tarafını da dile getirecek şekilde konuşmuyor. Bazen boşluk üretimini bir çeşit şiddet üretimi olarak görmek mümkün. Hannah Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı*⁸ adlı kitabında filozof olarak Nazi dönemindeki Yahudilerin başına gelen vahşeti anlamaya çalışırken vardığı sonuç şuydu: Faşizme dönüşüm ahlaki bir usulden, iyilikten, kötülükten veya etikten doğmaz, aksine etik yokluğundan kaynaklanır. Ahlak, demokrasi, eğitim gibi büyük kavramlar sağlam bir zemine sahip değillerse, eksik kalmış kavramlardır. Dolayısıyla, mükemmel oldukları yalanıyla kendi yapılarını tamamlamak zorundadırlar. İnandırıcılıkları sentetik (yapay) gerçeklik üzerine kuruludur. Hannah Arendt insanın yetersizliğinden söz eder. Sorumluluğu yokken insan tekyönlü davranır. Soru sorma yeteneği de sorumluluk duygusu da gelişmez. Böyle bir davranış toplumsal bir sakatlık olarak görmek de mümkündür. Kadın meselesini ele aldığımızda, kadın erkeklerle birlikte kolektif bir yaşamı paylaştığından, erkeğin boşluğunun, yani ondaki empati yoksunluğunun görünmesini engelleyen sadık bir görevlidir. Yani militer asker gibi erkeğin boşluğunu kendisiyle eşit bir şekilde paylaşmaya çalışır. Dolayısıyla kadın boşluğun temsilcisi olduğunu kabul eder. Erkekler kendi cinsleri içerisindeki hiyerarşi içinde toplumsal bütünlüğü kadınlarla birlikte sağlarken, varolan sorumluluk eksikliği, toplumun zayıflığının işaretidir. Kadınların kendi cinsleri arasındaki hiyerarşiye baktığımızda ise, aralarında kopukluk olduğu ve hatta kendi aralarında, bir altsınıfa mensup olmaktan doğan düşmanlık duygusu taşıdıkları göze çarpmaktadır.

⁸ Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, çev. Özge Çelik, Metis 2012.

Bu oluşum aynı zamanda erkeklerin üstsınıf olmasını sağlayan bir etken, kadınlar tarafından üretilen bir dokunulmazlık kalkanıdır. Aslında zaten üstsınıf diye bir şey yok, üstsınıfı yaratanlar var. Aslında hem erkek hem kadın için durum belli bir stereotip yaratır. Herkes kendi cinselliğinin memuru haline, sivil askerler haline gelir. Cinsiyetin ırk kavramına yakın olduğunu söyledik. Bir ırkın başka bir ırkın hakimiyeti altında ve resmi düzenlemelerle onun içinde saklı kaldığı durumda, söz konusu ırklar birbirlerinden ayrılmak zorunda kalırlar. Örneğin siyah bir adam, beyaz ırkın bekletilerine uygun davrandığında, mensup olduğu ırkta yok edilmesi gerekli görülen davranışların varlığını doğrulamış olur. Tıpkı bir mahkûm gibi, işkence gördükten sonra, ona işkence edenin kişiliğini benimsemeye başlar. Ruhunda ister istemez oluşan hayranlık duygusu bu hayranlığın nesnesini koruma altına alır. Bu kontrolden çıkmış psikolojik hareket, mahkûmu bir çeşit bilet kontrolörüne dönüştürür ve o artık namuslu bir mahkûm olarak kendi kendini aşagılama ve denetleme görevini üstlenir. Uslu adam olur. Ondan söylenmesi beklenen şeylerden söz eder. Kendisine işkence eden adamı ondan bile daha iyi tanır. İktidarı kendinde yansıtmak adına kendi toplumsal kimliğini yok eder. Gölgesiyle yer değiştirir. Hannah Arendt bir boşluk duygusundan, kolektif engellilik haline gelmiş idealizmden söz ederken filozof Lessing'in düşüncelerinden ilham almıştır. Lessing özerk düşünceden bahseder. Yani insan eğer düşünmüyorsa ne bir kişilik oluşturabilir ne de cinsiyetlerle huzurlu bir ilişki kurabilir. Lessing hem düşünce yeteneğinden hem de düşünme hakkından söz eder. Düşünme hakkı anlama imkânı sağlar. Anlamak yargılamakla eşitlenemez; olayları ve onların gerçekliğini görme özgürlüğüdür. Modern insan için faşizmi yargılamak politik açıdan doğrucu bir tavidir ama insanların etik değerlerle kurulan dünyasını değiştirmek için yetersiz kalır. Faşizmin yargılanması tarihsel bir alışkanlıktan ibaret hale geldiğinde bir çeşit vicdan tembelliği oluşturur. Bizim konumuzu oluşturan kadınlar için de benzer bir şablon geçerlidir: Onlar da cinsel totalitarizm altında yaşarken hâkim cinsel idealizmin aklı bir manipülasyon ürünü gibi sunduğu politik kalıba uygun olarak davranır. Bu politik kalıp ırk anlayışıyla yakından bağlantılıdır ve zaman zaman cins, tür gibi kavramlarla ortak alanlara sahiptir. Yani

biz aslında tek duruma, insanın bölünmüşlüğüne alıştık. ‘Temiz ırk’ gibi ‘temiz cins’ (beyaz cins) diye bir duruş belirlememiz de mümkün. Tıpkı ırk ya da hayvan siyaseti üzerine yapılan belirlemeler gibi. Arendt faşizmin çözümlemesini yaparken, (özelikle *Kötülüğün Sıradanlığı* adlı eserinde) “Neden hiç kimse hiçbir şey yapmıyordu?” sorusuyla bizdeki kronik bir hastalığı tespit eder gibidir. Bu soru günümüzdeki cinsellik için de geçerlidir. İnsanlar “kendi düşünme” (*self-thinking*) becerisinden yoksunlar, bu nedenle sadece kadınlar değil, günümüzdeki erkekler de kitlesel düşüncenin temsilciliğini yapmak zorundalar.

Kitlesel sorumluluk, Arendt’e göre, vahşi ve bilinçli kötülüğün bir sonucu olarak görülemez. O kişisel sorumluluk olgusunun elenmiş halidir. “Sorumluluk” kelimesi soru sözcüğünü, soru sorma edimini içerir. Soru sorabilen kişi yanıtı merak edebilen bir insandır ama kitlesel olarak kabullenilmiş görüşlerin doğruluğunu benimseyen birinin soru sorma hakkı yoktur. Dolayısıyla yaptıklarının sorumluluğu ona ait değildir. Bu nedenle kötülüğü sonradan yargılamak mümkün değildir. Çünkü o boşluğun suçudur. Cinsel alandaki kolektif kötülüğün bireyler üzerinden yargılanması aynı paradoksu içerir. Bir sosyal demokrat partiye “eril” denmesi, Lutheran Kilisesi’nin “ataerkil” olması, Türkiye’nin “erkek egemen” bir ülke olması bu partiyi, kiliseyi, ülkeyi açıklamaya yeter mi? Toplumda feminist alanlar olduğunu varsayıyorsak eğer o zaman feminist olmayan diğer tüm alanları nasıl değerlendirmeliyiz? Topluma yön veren ve onu yöneten insanların cinsiyeti onların yönettiği alanın “mekânsal cinsiyetini” belirlemez mi? Yoksa tamamen basit, kavramsal bir hata içinde miyiz? Günümüzde kadından söz ettiğimizde sanki devasa bir toplumsal çeviri hatasından söz eder gibiyiz. Kadın kavramını biyolojik bir kavramdan kültürel bir kavrama nasıl çevirdiğimizi hâlâ bilmiyoruz.

İnsanın doğası iki farklı olgu biçiminde bölündüğünde insan düşman alanlar yaratmayı mı seçer, yoksa farklılıkların aslında sadece benzerliğin bölünmüş halleri olduğunu anlayarak onların birliğini mi savunur? Seçim hakkı bizim elimizde mi? Bu iki seçenek bizi iki farklı eyleme götürür. Daha çok tercih edilen eylem diğerine baskın ve diğerine göre daha değerli hale gelir. Yıkıcı eylem türü ağır basarsa savaş olgusu bize doğal görünür. Birleşti-

rici, yaratıcı eylem türü ağır basarsa barış olgusu bizim gerçeğimiz haline gelir. Bu iki olgu bütünlüğe kavuştuğunda ne eril ne de dişil kalır ortada. İnsan hayvan kalır aleme güzellik katan...

III. Anatomi ve Psikoloji Arasındaki Ahlaki Şiddet: Metaforik İnsanın Baş Ağrısı

Mutlu hayatın peşindeyken hepimiz, sanki iki bedene sahip olmuşuz: Devasa alanın, toplumsal dünyanın kolektif bedeni ve herkesin kişisel olarak sahip olduğu biyolojik beden. Primitif av alanı ikinci evimizdir. Çünkü bilinçsiz benlik de, sevgi ve savaş arasında seçim yapmaya mahkûmdur. Denetim toplumu gelişmiş kölelik modelini yaratmıştır. İnsan bedeni manipülasyon arenasına dönüşmüştür. Örneğin Marquis de Sade *Justine*⁹ romanında dindar olmanın getirdiği ahlaki kurallar ortadan kaldırıldığında bir toplumun kadın cinsini ne kadar şiddetli boyutlarda sömürdüğüne kendisi bile şaşırmıştır. Romanda herkes Justine'i, daha doğrusu Justine'in bedenini kullanmaktadır. Kitapta saplantılı sosyal kopyalama modellerini, toplumsal taklitler ya da bozuk insan ilişkilerini okuyabiliriz. Sanki eski dünyanın büyük hayali olan ülkeler arasındaki sınırlardan kurtulma saplantısı yerini bireylerin bedenlerini politik bir alan haline getirme saplantısına dönüşmüştür. Yaşadığımız toplumdaki savaşların, bu romanda cinsellik bahanesiyle Justine'in bedeni üzerinden yaratılan başka türden bir savaşa dönüştüğünü görebiliriz: Anatomik bir savaş. Foucault'nun çalışmalarının odağında, Batı toplumlarındaki kültür ve denetim mekanizmasının nasıl politik ve toplumsal yollarla insanları, artık kendi bedenlerini tanıyamayacak kadar kendi bedenlerinden uzaklaştırdığı konusu vardır. Aydınlanma değerleri ve cinsellik birbirinden ayrı denetim mekanizmaları tarafından yönetiliyor gibidir. Sanki modern Batının ulus görüşünde bir cinsiyetçi seküler model geçerliymiş gibi. Modern devletin doğal alanında cinsiyet yer aldığı, insan, bireysel ve politik olarak bölünür ve bedende üretilen bu ikilikten doğan cinsel kimlik bir yan etki olarak ortaya çıkar. Ama bu prosedür de zihin-beden bölünmüşlüğü'nün devamında dinin oluşmasını sağlamıştır. Din politikaya, o da kapitalizme (ki

9 Marquis de Sade, *Justine*, çev. Birsal Uzma, Chiviyazıları Yayınevi, 2010.

neredeyse yüz yıl önce Walter Benjamin titiz gözlemlerini bize aktarmıştır) dönüşmüştür. Sonuçta metafizik beden algısı politik iktidarın değer statüsü olarak önümüze çıktı.

Kimi zaman cinsiyetler tarihinden söz edebiliriz. Bu durum bir provokasyon hikâyesi olsa da kurguda bir grubun elenmesi yine de kibar bir cinayettir. Toplumların pek çoğu erkeğin kadınlarla tanışmasına imkân vermemiştir. Çocukluktan beri küçük ve büyük insan arasındaki otorite hem kadının hem erkeğin hayvani sevgisini uslandırmakla ilgilidir. Çocuklar farklı kamplarda büyür. Örneğin bir erkek çocuk çocukluktan çıkıp erkek haline geldiğinde, seks işçiliği yapan bir kadına götürülür. Erkekliğini oluşturma aşamasında olan bir erkekte bilerek bir cinsel travma yaratmak, yani cinselliğin kapitalizme hizmet eden yabancı bir kadın tarafından öğretilmesi, bir babanın genç kızına tecavüz etmesi durumuna benzer. Erkek cinsel mutluluğunun tek tarafı olduğu gerçeğini de ilk kez bu olayla öğrenir. Kadınlar bundan sonra onun için kolaylıkla bir memur olarak algılanır. Zaten kendisi de şiddete hizmet eden başka bir memurdur. Halbuki ikisi, iki güzel özgür hayvan da olabilirdi. Foucault'nun pek çok çalışmasında da vurguladığı gibi yeni bir kavram olarak psikolojik cinsiyet biyolojik özelliklerimizin küçümsenmesiyle ilgili değildir. İnsanın sınıflandırılmasıyla ilgilidir. Yapısalcı anlayış henüz kanıtlanmamış, kapalı biyolojik özelliklerimiz üzerine kurulmuş şovinizmi yargılar.

Bir çeşit provokasyonun ölüm sancısı içinde yaşıyoruz. Geçmişte kanıtlanmış olan bilgi şartlanmaları artık yıkılmaktadır. Kavramlarda bilgi haline gelmiş malzemenin ham bilgi bölümü askıya alınmış ve kavramın diğer kısmı, yani toplumsal boyutları içeren bölümü yeniden elden geçirilmektedir. Gerçek olana, birdenbire, eskiden sanata ait olan yöntemlerle bakmak kabul edilebilir duruma gelmiştir. Yani sezgisel holistik bakış sanattan başka alanlarda da kabul görmektedir. Birtakım tamamlanmamış olgularla yüzleşmektir söz konusu olan.

'Mükemmel yalan' henüz mantıksal yolla kanıtlanmadan doğmakta olan birtakım olguları sorgulayabiliriz. Bu noktada doğamızla ilgili birtakım temel soruları sormak yerindedir: Kapitalizmi sorgularken para hayatımızı yönlendirmek zorunda mı? Biyolojiye ait olan iç değer hiyerarşisi tarihi yorumladığımız gibi yorumla-

nabilir mi? Aynı şekilde, kadının ve erkeğin evrimdeki temsilci rollerinde benzerlik aramanın bir anlamı var mı? Hatta ‘insan’ın kendi homojen yapısının gerçekliği konusunda kaygı duyması yerinde olabilir mi? Kuhn’un teorisine bakarsak, insanın evrimsel gelişme hikâyesi doğrusal değildir ya da sadece doğrusal değildir. Bu görüşten hareketle, her insan kendi içinde farklı hayvan türlerinden az ya da çok evrimsel atık barındırıyor ve eğer barındırıyorsa bu kalıntıların ölçüsü günümüzdeki insan psikolojinin haritasını oluşturuyor olabilir mi? Ya toplumsal erkeklik hastalığı diye bir şey varsa? İktidar virüsü böylesi bir psikolojik baskıyla erkekleri savaşıma ve öldürmeye zorluyorsa? Ya kadın dediğimiz yapı, zaten tam kadın, erkek dediğimiz yapı tam erkek değilse? Ya acılarımızın kaynağını bu bilmeceler oluşturuyorsa?

Gelelim tekrar Foucault’ya... Foucault devletin bireylerin farklı cinsel yönelimleri hakkında görüş bildirme ve karar verebilmesinden, farklı cinsel yönelimleri hastalık ya da suç olarak görmesinden rahatsızdı. Onunki elbette yersiz bir rahatsızlık değil. Örneğin Finlandiya’da homoseksüel ilişkilerin suç olarak görülmesi hukuki olarak ancak 1971’de ortadan kaldırıldı, hastalık kategorisinden 1984’te ve teklifte bulunmayla ilgili suç paragrafı ancak 1999’da kaldırıldı. Foucault’ya göre, cinsellik ilginç bir biçimde yönlendirilmiş ve sınırlandırılmıştır: Cinsellik konusunda insanları susturmak yerine, onun her yerde konuşulacak zorunlu bir konu haline getirilerek sözde özgürleştirilmesi Foucault’yu rahatsız etmiştir. Bir konuşmasında şöyle der: “Modern toplum için tipik bir davranış, aslında beklenen değildir. Yani cinselliği gizlemek yerine insanların ondan konuşmak zorunda kalmaları gibi bir durum var.”

Aydınlanmanın olumsuz etkileri ele alındığında, çoğu postyapısalcı gibi, Jane Flax, “Cinsiyet Belası, Feminist Kuram ve Psikanalitik Söylem”¹⁰ başlıklı yazısında aydınlanmanın temel özelliklerini sayarken bireyin özerk hale gelme koşulunun kolektif üretilen doğruluğun altında ezildiğine işaret eder. Flax’a göre, aydınlanma, bilgiyi nötr olarak görür; bilgi toplumlar üzerinde olumlu etki yaratmak içindir. Bilim de doğru akıl yürütmenin örnek modellerini gösterir. Flax postmodernist düşünceyi feminizmin ortağı olarak

10 Jane Flax, “Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse”, *Feminism and Postmodernism* içinde, yay. haz. Linda J. Nicholson, Routledge, 2013.

görse de aydınlanma hareketinin kadınlar için politik özerkliğe ulaşabilmenin yolu olabileceğini de kabul eder. Çünkü bugüne gelene dek kadınlar, erkeklerin aksine, özgür birey statüsüne ulaşmamışlardır. Luce Irigaray Judith Butler'ın *Cinsiyet Belası*¹¹ eseri üzerine şöyle der: "Otonom özne; hiyerarşi içinde, ilişki ve iktidar olguları üzerine kurulduğundan eril bir yapıya sahiptir. Soykütüksel araştırma yöntemleriyle Butler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımını yıkmaya yönelmiştir. Aslında temel cinselliğin olmadığını kanıtlamaya çalışır. Cinsiyet bizim algıladığımız gibi doğal alan değildir. Bu doğal olmayan hal, bedenün üzerine inşa edilmiş sosyal bir yapıdır." Butler'ın vurgulamak istediği şey, toplumsal cinsiyeti iktidarın ürettiğidir. Dolayısıyla, iktidar, bireyin biyolojik cinsel yapısını da etkileme gücüne sahiptir. O, töz metafiziğinin eleştirisini yapar: "Cinsel kimliğin varolduğunu varsayıyoruz ve bu performansla dayalı cinsiyet kuramının, cinsellik fiilini esas alan bir tarzıdır." Bu anlayışa göre özne, eylemin içindedir.

Belki de post yapısalcılık, bilimsel şovinizmin iktidarını açığa çıkarmak isterken aydınlanmayı tamamen reddetmez. Aslında eleştirdiği şey, bilimin cinsiyet kategorilerini tesis etmek için kullanılmasıdır. Oysa bilim eksiktir: Bir bedenün dış görünümünü iç özellikleriyle bağdaşmayabilir. Bir bedendeki ırksal özellikler dış görünümünden farklı olabilir; genetik ve memetik yapıları çelişkili gerçekliklere sahip olabilir. Çoğu insan bilişsel cehalet, bilmeye dayanmayan cinsel, ırksal sınıflandırmalar yüzünden hukuk sistemi tarafından cinsel köle yapılmakta. İnsanların acılarını bilimsel bir malzeme olarak ele almadığımızda sadece mantıksallığa dayalı kuramlar, bir sürü insan için büyük bir adaletsizlik haline gelir. Mantıklı insanın evrenin sırlarını hastalık haline getirmesi gibi ilginç bir özelliği var. Sanatsal görünen spekülative gerçeklik algısı, bilim tarafından küçük görülüyor çünkü bu spekülative gerçeklik algısı, toplumun üzerine kurulduğu, kanıtlanmış mantığı tehdit ediyor. Sonuç olarak Virginia Woolf'un söylediği gibi, toplumsal, siyasi yapılar, tıpkı kadınların toplumda varlık gösterememesi gibi geçici durumlardır. Onları yıkmak, binaları yıkmak kadar kolaydır. Önemli olan, görebilmektir.

11 Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis, 2014.

Yazarlar Hakkında

Elif E. Aksit Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ve Kadın Çalışmaları bölümlerinde görev yapıyor. 1998'de ODTÜ Kadın Çalışmaları bölümünden yüksek lisans derecesini, 2004'te Binghamton Üniversitesi Tarih bölümünden doktora derecesini aldı. Eğitim, siyaset, mekan gibi konulara toplumsal cinsiyet ve tarih perspektifinden bakıyor. Ankara Üniversitesi KASAUM'un *fe* dergisinin kurucusu ve editörü. Daha fazla bilgi için bkz. <http://cins.ankara.edu.tr/aksit.html>; e-posta: elifaksit@gmail.com

Riitta Cankoçak Finlandiya'da doğdu büyüdü. Stockholm Üniversitesi'nde Kuzey Dilleri Bölümü'nün derslerine katılarak rehberlik ve çevirmenlik diplomasını aldı. İtalya'nın Perruggia kentinde Modern İtalyan Edebiyatı okuduktan sonra Meksika'da bir yazar projesinde yer aldı. 1996 yılında eşi ve oğluyla ufak bir yelkenli tekneyle gezmeye çıktı ve denizler üzerinden gelip Türkiye'ye yerleşti. Bunu takiben Güney Türkiye'de bir seramik atölyesiyle çalışmaya başladı ve birkaç yıl içerisinde beş kişisel heykel sergisi açtı. Bir yandan köydeki heykel çalışmalarını sürdürürken, bir yandan da üç yıl boyunca Cenevre'de yaşayan göçmen çocuklarıyla ilgilenip sivil toplum örgütlerinde yer aldıktan sonra, 2009 yılında bir roman yazma niyetiyle İstanbul'a yerleşti. Bir günlük gazetede (*Birgün*) yazarlık yaptı, halen çeşitli edebiyat dergilerinde yazılar yazmaktadır. Hem Finlandiya'da hem Türkiye'de yayımlanmış üç şiir kitabının yazarıdır.

İlk öykü kitabı 2010'da yayımlandı, ilk romanı 'Dünya Barış Yılı' olan 2013'te yayımlandı. Çevirdiği Türk şiir antolojisi ve roman çalışmaları dışında tiyatro oyun yazarlığı da gündemindedir. Finlandiya'da arkadaşlarıyla bir komün kurmaktadır. Hâlâ ölmedi.

Zeynep Gemuhluoğlu Kırk üç yaşında, on beş yaşında bir oğlu var. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde görev yapıyor ve F. S. M. V. Ü. Güzel Sanatlar Enstitüsü'nde Sanat Felsefesi ve Estetik dersleri veriyor. Akademik çalışma alanları, İslam Düşüncesi, Hermenötik ve Sanat Felsefesi.

Fulden İbrahimhakıoğlu Oregon Üniversitesi Felsefe bölümünde doktora adaydır. Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları bölümünde ders vermektedir. Lisansını Koç Üniversitesi Felsefe ve Psikoloji bölümlerinde yapmış ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları programını tamamlayarak sertifika almıştır. Doktora tezini 'paranoyanın siyaseti' adını verdiği kavram üzerine yazmakta, ulusal güvenlik kapsamında yürütülen güvenleştirme uygulamalarının anti-emperyalist, feminist bir çerçeveden incelemesini yapmaktadır. Bu bağlamda, tez çalışmasında mülteci krizi başta olmak üzere, terörle mücadele ve sınır güvenliği adı altında yürütülen uygulamaların küresel biyopolitik bir düzende sömürgecilik, ırkçılık ve erillikle olan ilişkisini irdeler. Pussy Riot'tan sekülerizme, ulusaşırı feminist mücadeleleri konu alan makaleleri yayımlanmıştır.

Ege Selin İşlekel Koç Üniversitesinden mezun olan Ege Selin İşlekel, Chicago'da bulunan DePaul University'de doktora çalışmalarını sürdürmektedir. 20. yüzyıl Fransız felsefesi ve güncel feminist felsefe alanlarında uzmanlığını yapan İşlekel, estetik ve siyaset arasındaki ilişkinin güncel siyaset kavramlarındaki etkisi üzerinde çalışmaktadır. Biyo-iktidarın özne şekillenmesindeki etkileri ve Foucault'nun düşüncesinin çokuluslu feminizm ile diyalogo üzerine yayınları mevcuttur.

Zeynep Köylü Zeynep Köylü, 1978 yılında Çorum'da doğdu. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo-Televizyon-Sinema Bölümü'nü bitirdi (2003). Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans yapmakta. Şiirleri ve yazıları çeşitli dergilerde yayımlandı. Kitapları: *Son Arzum Gül ve Kedi* (Mayıs, 1998), *İlk Ağacı Öperek* (Everest, 2007).

İmge Oranlı Lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde, yüksek lisans eğitimini ise Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. 2015 yılında doktora derecesini DePaul Üniversitesi'nden (Şikago, ABD) alan Oranlı'nın uzmanlığı Kıta Avrupası Felsefesi, Siyaset Felsefesi ve Etik alanlarındadır.

Doktora tezinde devlet şiddetinin çeşitli biçimlerini kötülük teorileri ekseninde yeniden değerlendiren Oranlı, *Cogito*, *Felsefi Düşün*, *Zan*, *5Harfliler*, *KaosGL* gibi dergi ve bloglarda akademik makaleler, çeviriler ve kısa yazılar yayımlamıştır.

Nazlı Pektaş Sanat tarihçisi/eleştirmen Nazlı Pektaş'ın makaleleri *Sanat Dünyamız* (YKY), *Art Unlimited*, *İstanbul Art News* gibi sanat dergilerinde, *Artful Living* adlı portalda, *Cumhuriyet* gazetesinde ve sergi kataloglarında yayımlandı ve yayımlanmaya devam etmekte. Lisans eğitimini Mimar Sinan Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü'nde (1998), yüksek lisansını Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik-Cam bölümünde (2008), sanatta yeterliğini ise Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Resim bölümünde (2013) tamamlayan Pektaş, halen Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Yeditepe Üniversitesi Plastik Sanatlar bölümü ve Sanat Yönetimi bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Nazlı Pektaş, 2012 yılından bu yana Uluslararası Sanat Eleştirmenleri Derneği (Aica Türkiye) üyesidir.

Zeynep Talay 1979 yılında İstanbul'da doğdu. Warwick Üniversitesi felsefe bölümünde yüksek lisans yaptıktan sonra doktorasını Polonya Bilimler Akademisi'nde felsefe bölümünde tamamladı (2013). Doktora tezini Nietzsche, Musil ve Atay'ın özne kavramı ve modernite deneyimi üzerine yazdı. Bu çalışmanın yeniden gözden geçirilmiş hali *Philosophy, Literature and the Dissolution of the Subject: Nietzsche, Musil, Atay* (2014) başlığıyla kitap olarak yayımlandı. Zeynep Talay şu an Koç Üniversitesi felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Halide Velioglu Yugoslav göçmeni. Lisans ve lisansüstü eğitimi aldığı Boğaziçi Üniversitesi-Sosyoloji yılları esnasında *Boğaziçi Kadın Gurubu ve Hayalet Gemi'nin* üyesi oldu. "Muhafazakar Dekadans: Metin Kaçan, G.K. Vakası ve 1990'lar Türkiye'sinde Dil Siyaseti" başlıklı çalışmasıyla lisansüstü derecesi, "Boşnak Haletiruhiyesi: İmkansız Bir Hasretin Şiirsel ve Gündelik Kayıtları" başlıklı teziyle de Antropoloji (Texas Üniversitesi-Austin, ABD) doktorasını aldı. Duygulanım, gündelik hayat, maddi kültür, toplumsal cinsiyet, kamusal alan ve popüler kültür üzerine çalışmalarını öğretim üyesi olduğu Karabük Üniversitesi-Sosyoloji Bölümü'nde sürdürmekte.

Çiğdem Yazıcı Eğitimini Boğaziçi Üniversitesi ve Memphis Üniversitesi'nde felsefe alanında tamamladıktan sonra Koç Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmalarına devam etmektedir. Ağırlıklı olarak toplumsal cinsiyet, eleştirel ırk felsefesi, etik ve siyaset felsefesi alanlarında dersler vermekte ve araştırma yapmaktadır.

Zeynep Direk 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. *Cinsiyetli Olmak* (YKY, 2004), *Sonsuza Tanıklık* (Metis, 2003) *Dünyanın Teni* (Metis, 2003), *Jean-Paul Sartre. Tarihin Sorumluluğunu Almak* (Metis, 2010), *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* (Metis, 2001) *Çağdas Fransız Düşüncesi* (Epos, 2004), *Levinas Okumaları* (Pinhan, 2011), *Platon'un Eczanesi* (Pinhan, 2011) gibi birçok Türkçe derleme kitabı yayına hazırlamıştır. Zeynep Direk Cogito'nun yayın kurulu üyesidir.

Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar kitabının devamı niteliğindeki bu derleme, cinsiyetli varoluşumuzu, toplumsal cinsiyeti ve cinselliği daha iyi anlama ve anlamlandırma çabasının bir sonucu. Kadın yazar ve akademisyenlerin teorik düşüncülerini somut deneyimlerle bir araya getirerek zenginleştirdiği bu yazılar toplumsal cinsiyet ve cinselliğin toplumsal ve tarihsel sorunlarla bağlahtılarını tespit etme çabasında buluşuyor.

Kitabı yayına hazırlayan Zeynep Direk'in ifadesiyle:

"Cinsiyet bir öğrenme alanıdır: insan başkalarını, aynılığın desteklendiği, farklılığın ezildiği toplumsal hayatı her zaman bir durum içinde bulunan bedenleriyle deneyimler. Beden ve onun duygulanımları, iktidar ilişkilerini idrak etmenin, yorumlamanın en kritik araçlarından birisidir. Bedensel hafızamız toplumsal cinsiyet normlarını tekrar tekrar işleme sokmayı ve icra etmeyi dayatan ve sorgulaması kolay olmayan anılarla, bilgilerle doludur; bununla birlikte adalet, hakikat, dayanışma gibi değerler yeni duygulanımların, yeni kavramların ve farklı bir dilin oluşmasının yolunu açarlar. Yeni davranışların kökeninde her zaman yeni bir dil vardır. Bu kitapta okuyacağınız yazılar da yeni bir dili yaratmak, cinsiyetli varoluştaki sözünü kurma, söyleme ve direnme olanaklarını açmak, genişletmek için yazıldı."

ISBN 978-975-08-3695-4



19 TL

9 789750 836954

