



**İSTANBUL MEDENİYET  
ÜNİVERSİTESİ**

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

**PLATON'UN "KHÔRA" KAVRAMININ ÇAĞDAŞ  
FEMİNİST KURAMLAR AÇISINDAN ELEŞTİREL BİR  
YORUMU ve KRİSTEVA ÖRNEĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

İclal BAĞCI

Tez Danışmanı:  
Yrd.Doç. Dr. Yaylagül Ceran KARATAŞ

Temmuz-2017



**İSTANBUL MEDENİYET**

**ÜNİVERSİTESİ**

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

**PLATON'UN "KHÔRA" KAVRAMININ ÇAĞDAŞ FEMİNİST  
KURAMLAR AÇISINDAN ELEŞTİREL BİR YORUMU ve  
KRİSTEVA ÖRNEĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

İclal BAĞCI

Tez Danışmanı:

Yrd.Doç. Dr. Yaylagül Ceran KARATAŞ

Temmuz-2017

## ONAY

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans öğrencisi olan İclal Bağcı'nin hazırladığı ve jüri önünde savunduğu "Platon'un "Khôra" Kavramının Çağdaş Feminist Kuramlar Açısından Eleştirel Bir Yorumu ve Kristeva Örneği" başlıklı tez başarılı kabul edilmiştir.

### JÜRİ ÜYELERİ

#### **Tez Danışmanı:**

Yrd. Doç. Dr. Yaylagül Ceran KARATAŞ

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

### İMZA



#### **Üyeler:**

Yrd. Doç. Dr. Yaylagül Ceran KARATAŞ

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi



Yrd. Doç. Dr. Nihal Petek BOYACI GÜLENÇ

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi



Doç. Dr. Habip TÜRKER

Kurumu: İbn Haldun Üniversitesi



**Tez Savunma Tarihi: 07.07.2017**

## ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Alıntılanan başkalarına ait tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini kaynak göstererek atıfta bulunduğum gibi, yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyanve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

İclal BAĞCI

## ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR

Yapılan tüm tez çalışmaları bir tek kişinin değil birçok kişinin emeğiyle ortaya çıkmıştır. Bu çalışmamızda da katkısı olanların sayısı epeyce fazladır. Öncelikle felsefeyi bizlere sevdiren İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı Sayın Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu'na teşekkür etmek isteriz. Kendisi yüksek lisans eğitimimiz boyunca yardımlarını bizlerden hiçbir zaman esirgememiş ve bir gün olsun dahi kapısından geri çevirmemiştir. Bir felsefe talebesinin nasıl olacağını, ne demek olduğunu *hakkıyla* öğreten hocamızın yazdığı makalelere, verdiği seminerlere, bıkmadan odasında sorularımızı cevapladığı o değerli vakitlere değinmeden geçemeyeceğiz. Kendisi Medeniyet Felsefe'yi inşa ederek çok kıymetli hocalarımızı yetiştirmiş ve halen de yetiştirmeye devam etmektedir. Umuyoruz ki bizler de bu felsefi inşaya katkı sağlayanlar arasında yer alırız.

Kıymetli danışman hocamız Yrd. Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş'a bu tezi yazma sürecimizde gösterdiği tüm ilgiden ötürü teşekkür ederiz. Kendisinin, tezimizin ortaya çıkmasındaki katkısı ve yardımı yadsınamaz. Ayrıca tez sürecinde tüm kitaplarını bizlerle paylaşan değerli hocamız Mustafa Çaldak'a ve bizleri akademik çalışmalar yapmaya yönelten Mücahit Pişkin'e de teşekkür etmek isteriz. Her iki hocamız da lise yıllarından itibaren edebiyatla, felsefeyle, dille haşır neşir olmamıza vesile olmuşlardır. Bir hayat tavrı-duruşu edinmemizde payı olan ve isimlerini burada tek tek zikredemeyeceğimiz tüm değerli hocalarımıza teşekkür ederiz.

Son olarak yüksek lisans yapmamızı destekleyen ve güzel temennilerini eksik etmeyen aileme, sık sık felsefi tartışmalar yaptığımız kıymetli dostumuz Selma Sav'a gösterdikleri sabırdan ve anlayıştan dolayı teşekkür ederiz.

# İÇİNDEKİLER

ONAY .....	I
Etik İlkeler Uyumluk Beyanı.....	II
Önsöz/Teşekkür.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
ÖZET.....	V
ABSTRACT.....	VI
GİRİŞ.....	1
1. PLATON'DA KHÔRA KAVRAMI.....	4
1.1. Platon'un Kadın ve Kozmoloji Anlayışı.....	4
1.1.1. Kozmoloji ve Khôra.....	18
1.1.2. Kadın ve Khôra.....	24
2. ÇAĞDAŞ FEMİNİST KURAMLAR AÇISINDAN KADIN ve KHÔRA.....	27
2.1. Feminizm Nedir?.....	27
2.2. Feminist Dalgalar: Feminist Kuramın Tarihsel Seyri .....	31
2.2.1. Modern ve Postmodern Feminizm .....	35
2.2.2. Fransız Feminizmi.....	44
3. KRİSTEVA, KHÔRA ve KADIN.....	55
3.1. Kristeva'nın Temel Kavramları: Semiyotik ve Sembolik.....	59
3.2. Freud ve Lacan Üzerinden Kristeva'nın Psikanalizi.....	64
3.2.1. Kristeva ve Freud .....	64
3.2.2. Kristeva ve Lacan.....	66
3.3. Kristeva'nın Khôra ve Kadın Yorumu .....	71
SONUÇ ve DEĞERLENDİRME.....	73
KAYNAKÇA.....	79
Özgeçmiş.....	85

## ÖZET

Bu tezde Platon'un Timaios metninde yer alan "khôra" kavramının Kristeva tarafından nasıl dönüştürüldüğü incelenmektedir. Platon'un evrenin yaratılışını açıklarken kullandığı kavramı, Kristeva çağdaş feminist tartışmalar ışığında yeniden inşa etmektedir. Platon'a göre khôra oluşun meydana geldiği yer, kab, mekân anlamlarına gelirken Kristeva'ya göre khôra kadının kendi öznelliğini ve benliğini inşa ettiği bir yerdir. Dolayısıyla ilkinde khôra ve kozmoloji ilişkisi, ikincisinde khôra ve feminizm ilişkisi yer almaktadır.

Üç bölümden oluşan bu tezde ilk olarak Platon'un Timaios metni merkeze alınarak khôra kavramı ve filozofun kadın anlayışı üzerinde durulmaktadır. Platon için khôra evrenin meydana gelmesinde kullanılan bir araçtır. Khôra bir anne gibi evreni besler. Onun oluşması için bir yer temin eder. İkinci bölümde feminizmin tanımına, tarihsel arka planına ve çağdaş feminist tartışmalara yer verilmektedir. Fransız feminizm ekolüne dahil olan Kristeva, toplumda hakim olan patriarkal (ataerkil) ideoloji ile "dil" arasındaki bağlantıyı inceler. Bunu yaparken yapısalcılık, post-yapısalcılık, psikanalitik gibi sahalardan yola çıkar. Kristeva'ya göre dil dediğimiz şey eril tahakküm altındadır. Erkeğin her zaman üstün, akıllı, güçlü, iyi; buna karşılık kadının aşağı, güçsüz, zayıf kabul edildiği bir dil mevcuttur. Şayet kadın özgürleşmek, toplumda var olmak, "özne" olmak ve kendine has bir kadın tanımı yapmak istiyorsa öncelikle bu dile meydan okumalı ve onu bozguna uğratmalıdır. Ayrımcılığı, ötekileştirmeyi, hiyerarşiyi içinde barındıran dil dönüştürülebilirse, içinde bulunduğumuz ataerkil anlam-değer dünyası da yıkılabilir. Hatta yeni bir dil ve böylece yeni bir toplum-kültür-yaşam inşa etmek mümkün hale gelebilir. Kristeva sözünü ettiğimiz tüm bu şeylerin gerçekleşebilmesi ve kadının kendi öznelliğini inşa edebilmesi için khôrayı bir imkan olarak görür. Kadınlar khôra sayesinde kendi benliklerini oluştururlar. Tezin son bölümünde Platon'un ve Kristeva'nın khôra yorumlarının bir mukayesesi yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Platon, Kristeva, Khôra, Kadın, Feminizm.

## ABSTRACT

This thesis examines how the concept of "chôra" in Plato's *Timaeus* text was transformed by Kristeva. Kristeva rebuilds the concept that Platon used to explain the creation of the universe in terms of contemporary feminist debates. While, according to Plato, chôra means a place, space, receptacle, according to Kristeva, it means a place where a woman builds her own essence and self. Thus, in the first, there is a relation between chôra and cosmology, and in the second there is a relation between khôra and feminism.

This thesis consists of three parts. First of all, it is dwelled on Plato's *Timaeus* and his woman understanding by emphasizing the concept of chôra. For Plato, chôra is a tool used to create the universe. Chôra feeds the universe like a mother. It provides a place for its formation. In the second part, the definition of feminism, historical background and contemporary feminist debates are discussed. Kristeva, who is included in the school of French feminism, examines the connection between patriarchal ideology dominated by society and "language". While doing this, she benefits from structuralism, post-structuralism, psychoanalysis. According to Kristeva, what we call language is under masculine domination. There is a language in which male is always superior, smart, strong, good; in contrast female is regarded as poor, weak. If woman wants to become free, to be in society, to be a "subject" and to make a woman's original definition, firstly she has to challenge with this language and destroy it. If the language emphasizing discrimination, alienation, hierarchy can be transformed, the patriarchal world can also be destroyed. Even a new language and thus a new society-culture-life may become possible to build. Kristeva agrees chôra as an opportunity for woman to build her own self. Women make their own selves thanks to the chôra. In the last part of the thesis, there is a comparison of Plato's and Kristeva's comment on chôra.

**Key words:** Platon, Kristeva, Chôra, Female, Feminism.



# GİRİŞ

Bu çalışmada khôra kavramının antik ve postmodern dönemlerde nasıl ele alındığı incelenmeye çalışılacaktır. Özellikle Platon ve Kristeva merkeze alınarak khôraya yüklenen manalar tespit edilecektir.

Birinci bölümde Platon'un Timaios metninde yer alan khôra kavramı, filozofun kozmolojisi ve kadın anlayışı üzerinden okunacaktır. Platon'un son dönem eserleri arasında yer alan Timaios evrenin nasıl yaratıldığını açıklayan bir metindir. Metinde Demiurgos adlı mimar Tanrı'nın evreni nasıl inşa ettiği detaylı bir şekilde açıklanır. Platon'a göre Demiurgos iyi ve mükemmel olduğu için evreni de mümkün olduğunca iyi yaratmaya çalışır. Yaratmış olduğu her şeyin kendisine benzemesini ister. Bunun için Demiurgos idealar alemini baz alarak fenomenler dünyasını yaratır. Yaratılma eyleminin nasıl gerçekleştiği sorusu bizi khôraya götürür. Timaios'ta ideaların ve fenomenlerin farkı resmedilir.<sup>1</sup> Demiurgos bu iki unsur arasında bir köprü kurar ve üçüncü bir ontolojik element olarak khôrayı ekler. Timaios'ta khôra dişil öğeler üzerinden açıklanır ve anneye benzetilir. Bu durum Platon'un kadın anlayışını analiz etmeyi gerektirir. Tezimizin başlarında Platon'un özellikle Devlet ve Timaios eserlerinden yola çıkarak kadına olan bakış açısını ve sonrasında khôra kavramı ile neyi kastettiğini tespit etmeye çalışacağız.

Tezin ikinci bölümünde feminizmin ne olduğuna, tarihsel arka planına ve çağdaş feminist problemlere/tartışmalara değineceğiz. Kadının ötekileştirilmesi, toplumda ikincil konumda yer alması uzun süredir mevcut olan ve halen tam olarak çözülememiş sorunlar arasındadır. Kadınlar ancak 17.yüzyılda seslerini duyurmaya başlayabildiler. Günümüze gelene kadar ise kadınların hak arayışı çeşitli dönüşümlerden/evrelerden geçerek farklı kisvelere bürünmüştür. Birinci dalga feminizm kadınların da erkekler gibi insan olduklarını göstermeyi amaçlar. Kadınlar erkeklerin toplumda gördüğü saygının kendilerine de gösterilmesini talep ederler. Bir nevi toplumda kabul görmeyi, varlıklarının onaylanmasını isterler. Cinsiyetlerinin ya da biyolojik farklılıklarının bir kader olmadığını savunurlar. Böylece kadınlar yavaş yavaş uğradıkları haksızlıklara, maruz kaldıkları eşitsizlikleres çıkarmaya başlarlar. 1840'larda ABD'de, 1850'lerde İngiltere'de ilk kadın hareketleri feminizmin nüvelerinin oluşmasında etkilidir. Bu yerlerde kadınlara seçme hakkının verilmesi ile birinci dalga feminizm sonlanmış ve 1960'larda ikinci dalga feminizm kendini göstermiştir. Bu sefer talep edilen şey kamusal alanda ataerkil zihniyetin sonlanması ve

---

<sup>1</sup> Gerd Van Riel, Plato's Gods, New York: Ashgate Publishing, 2013, p. 82.

kadının bu alanda daha fazla söz sahibi olması yönündedir. Kadınlar haksızlığa sadece aile içinde, evde yani özel alanda değil kamusal alanda da maruz kalmaktadır. Siyaset, iş, eğitim, hukuk, tarih, psikoloji gibi birçok sahada erkek hakimiyeti söz konusudur. Kadınlar ise ev içine hapsolmaya mahkum edilmiştir. Kadına biçilen rol annelikle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla kadınlar kendilerine yakıştırılan rollerin dışına çıkmaya çalışmış ve kamusal alanda, siyasette vb. sahalarda yeni roller edinme çabası içine girmişlerdir. Kadınlar ataerkil yapının dayattığı tabulara, ilkelere meydan okumuşlardır. Bu süreçte eşitlik, özgürlük, kardeşlik, insan hakları gibi söylemler önem kazanmıştır. 1990'lerden itibaren ise üçüncü dalga feminizm başlar. Kadın bireyselliği ile ön plana çıkar. Genel olarak tüm kadınların sorunları üzerinde durmak yerine tek tek kadınların yaşadığı problemler ele alınmaya çalışılır. Çağdaş feministler dil, anlam, annelik, farklılık gibi kavramlar üzerinden tartışmaları yürütürler. Bunu yaparken psikanalizden ve yapısökümcü okumalardan yararlanırlar.<sup>2</sup>

Kristeva linguistik ya da Fransız feminizmi diye adlandırılan ekolün içerisinde yer almaktadır. Bu ekol kadın problemlerine dil ve anlam üzerinden yaklaşmaktadır. Platon'un khôra kavramını bu çerçevede tetkik eden Kristeva, çağdaş feminist düşünürler arasında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Zira günümüz feminist düşünürler arasında Kristeva'nın yaptığı gibi bir kavram üzerinden kadın sorununu ele alan birilerine rastlamak pek mümkün değildir. Çağdaş feminizm khôrayı paranteze alarak daha çok kadın sorununu tanımlama çabası içerisinde. Postmodern dönemde kadının ne olduğu, nerede durduğu tartışılmaktadır. Kristeva ise bu sorulara khôra üzerinden cevap vermeye çalışır. Böylece kadın sorununu ve khôrayı birlikte ele alır.

Tezin üçüncü bölümünde Kristeva'nın khôra kavramını açıklarken fikirlerini dayandırdığı temel kavramları açıklayacağız. Bu noktada Freud ve Lacan'ın sırasıyla geliştirdiği oedipus kompleksi ve ayna evresi tezimiz açısından önem kazanacaktır. Kristeva khôra kavramı ile psikanalitiğin erkeği merkeze alarak beyan ettiği tezleri çürütmeye çalışmıştır. Freud ve Lacan için kadın eksik bir varlıktır ve ancak erkeğe referansla kendini tanımlayabilir. Kristeva iki düşünürün bu ataerkil bakış açılarına, yaptığı özne tanımı üzerinden itiraz eder. Ona göre insanın benliği bir defaya mahsus inşa edilen bir şey değildir. Kadın eksiktir diyerek onun benliğinin oluşumunun oldu bittiye getirilmesi kabul edilemez. Kristeva'ya göre khôra bizlere hayatımız boyunca kendimizi tekrar tekrar inşa etme imkanı verir. Kadınlar khôraya her döndüklerinde kendilerini yeniden var ederler.

---

<sup>2</sup> Cihan Aktaş, "Feminizmin Beyaz Batılı Kadın Seçkinliği", Uluslararası İnsan Haklarında Yeni Arayışlar Sempozyumu, İstanbul, 27-29 Mayıs 2006, s. 1-16.

Tezin sonuç bölümünde Platon'un khôra kavramını kullanma sebebine, onun kadın anlayışına, Kristeva'nın semiyotik ve sembolik kavramlarına, Freud ve Lacan eleştirilerine dair tespit ettiğimiz noktalara yer vereceğiz. Platon ve Kristeva tarafından khôra kavramına yönelik öne sürülen fikirlerin bir mukayesesini yapacağız.



# 1.PLATON'DA KHÔRA KAVRAMI

Platon yetişkinlik döneminde idealar ve fenomenler olmak üzere iki farklı alemin varlığından söz eder. Fenomenler, ideaların birer kopyası ya da yansımasıdır. Bir fenomen ya da madde olarak ağaç somuttur, sonludur ve değişime tabiidir. Ancak ağaç ideası kusursuz ve sonsuzdur. Platon bu iki alemin niteliklerini ve farklılıklarını detaylı bir şekilde açıklar. Fakat bir ağaç ideasından ağaç fenomeninin nasıl oluştuğuna dair tatmin edici bir cevap veremez. Bundan ötürü yaşlılık döneminde ideaların ve fenomenlerin ilişkisini açıklamaya çalışır. Oluşun ya da yaratılışın nasıl gerçekleştiğine cevap arar ve bunun için üçüncü bir türden yani khôradan söz eder. Khôra, oluş (becoming) ve varlık (being) için bir tür mekan sağlar. Ancak khôra boş bir mekan (empty space/kenon), yer (place) ya da bölge/alan (topos) değildir. Tüm bunlardan farklıdır. Khôra kavramının ne olduğu ancak Timaios metni bir bütün olarak düşünüldüğü vakit anlaşılabilir. Bu metin evrenin yaratılışı yani kozmoloji ile ilgilidir. Dolayısıyla khôra terimi de kozmoloji ile yakından ilişkilidir. Khôra, kozmos öncesidir (pre-cosmos). Onda hava, su, ateş ve toprak gibi elementler biraraya gelerek kozmosu oluşturur.<sup>3</sup> Buna rağmen khôra gözlemlenebilen, dokunulabilen bir konumda değildir. Şekilsizdir ancak tüm türleri içine alarak onlara şekil verebilecek bir yapıdadır. Görülen ve duyulan şeylerin yatağıdır. Her şeyin anasıdır. Somut dünyanın yaratılmasında bir araçtır. Ancak ne duyumsanabilir ne de kavranabilir.<sup>4</sup> Khôra evrenin yaratılması için bir araç/vasıta görevi görmektedir. Dört element onda biraraya gelir. Kısacası khôra oluş için bir yer temin etmektedir.

## 1.1. Platon'un Kadın ve Kozmoloji Anlayışı

İnsan içinde yaşadığı gerçeklik küresini bir bütün olarak kavramaya çalışmış ve bu kavrama girişimini var olduğu andan günümüze kadar idame ettirmiştir. Kozmoloji evrene dair tüm belirsizlikleri, bilinmezlikleri belirli ve bilinir hale getirme eylemidir. Evrene daha üst bir merciden bakarak onun ne olduğunu ve nasıl oluştuğunu sorgulamaktır. Daha ilginç bir biçimde bu sorgulamayı yapanın yani insanın da evrendeki konumunu, varoluşunu tetkik etmektir. Nitekim Platon'un kozmolojisinde evrenin yaratılışıyla birlikte insanın fiziksel olarak nasıl meydana geldiği, ruhunun nasıl oluştuğu gibi birçok mevzu ele alınmaktadır. İnsan içinde bulunduğu evrenin bir parçasıysa onun da ontolojik statüsünü

---

<sup>3</sup> C. Patrick Heidkamp, Troy Paddock, Christine Petto, Environment, Space, Place, Volume 7, Issue 1, Spring 2015, p. 16.

<sup>4</sup> Adnan Akan, "Timaios Diyaloğunun Etik-Politik Okuması", ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, Vol. 9, No. 2, (Temmuz 2016), s. 1-23.

belirlemek zaruridir. Peki bu zaruriyet kadın için de geçerli midir? Başka bir ifadeyle Platon'un kozmolojisinde kadına yer var mıdır? Şayet kadına bir varoluş biçiliyorsa bu nasıl yapılmaktadır? Kadının evrendeki konumu tam olarak nedir? Özellikle Antik Çağ'da kadının üstlendiği toplumsal roller nelerdir? Bir birey olarak varlığı herkesçe, her zaman ve her yerde biliniyor ya da tanınıyor mu? Antik Çağ'ın kadın tarifi ile Platon'un kadın tarifi aynı mıdır? Bu bölümde Platon'un kozmolojisinde kadının nerde durduğunu saptamaya, bir ontolojik statüsünün olup olmadığını anlamaya çalışacağız. Bunu yaparken önce filozofun kozmos ve kadın anlayışlarına ve ardından bunların birbiriyle olan ilişkisine yer vereceğiz.

Evren tasavvuru insanın bizzat kendini bilme çabasıyla ilişkilidir. İnsan kendini nasıl ifade etmektedir, insan kendini açıklarken hangi ilkelere başvurmaktadır ve insanın varoluş nedeni nedir? Bu tür sorular kökenle ilişkili sorulardır ve insanlar bu sorulara cevap ararken *Tanrı* ve *Evren* gibi iki önemli bileşeni de göz önünde bulundurmaktadır. Kendini evrenin bir unsuru olarak gören insan, kendini tanıma aşamasında evreni de anlamlandırmaya çalışmıştır. Diğer bir deyişle kendini tanıma ve bilme gayreti evreni kurmayı gerektirmiştir. Birey evrendeki konumunu, Tanrı ya da Tanrılarla olan ilişkisini *belirli* hale getirerek kendi varoluşsal güvenliğini sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında Platon'un Timaios diyalogunda neden evrenin yaratılışını ele aldığı daha iyi idrak edilebilir. İnsan kendini ve çevresini tanımak için bir evren tasavvuruna ihtiyaç duyar.<sup>5</sup> Platon'un Timaios diyalogu insanın evreni zihninde nasıl tasarladığına ve ona dair bilinmeyenleri nasıl apaçık hale getirdiğine güzel bir örnektir. Dolayısıyla yekpare bir kitap olan Timaios için Platon'un doğa felsefesini yansıtan bir eser olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Diyalogdan ziyade düz bir metin şeklinde olan Timaios birçok mitolojik figürü içinde barındırmaktadır. Çünkü Platon'un kozmoloji öğretisi yaşadığı dönemin ruhunu yansıtmaktadır. Bir insanın doğup büyüdüğü ortamdan, içinde yetiştiği kültürden, o dönemin gerçeklik algısından, dini inanışından etkilenmemesi mümkün değildir. Platon da Yunan kültürü içinde yetişmiş ve bu kültürün doğayı, Tanrı'yı ve evreni anlayış tarzlarına tanıklık etmiştir. Fikirlerini ve düşünce yapısını kadim kültürlerden tevarüs ettiği yapılar üzerine inşa etmiştir. Söz gelimi Platon Tanrı anlayışını sıfırdan oluşturmuş değildir. Tanrılar icad etmemiştir. Kendisinden önce mevcut olan birikimden yani Yunan mitolojisinden yola

---

<sup>5</sup> Ayhan Bıçak, *Evren Tasavvuru Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak*, 1. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınlar, Kasım 2012, s. 13-17.

çıkarak Tanrı anlayışını kurmuştur.<sup>6</sup> Öyle ki onun evrene dair açıklamaları da mitolojik, dini ve felsefi görüşlerin bir sentezidir. Evren ve onun içinde yer alan insanın biyolojik yapısı ve insanın tabiatı sıraladığımız unsurlar etrafında bir bütünlük içinde ele alınır.

Platon evren hakkındaki görüşlerini yaşlılık döneminde yazdığı Timaios diyalogunda açıklar. Timaios'ta temas edilen ilk konu da bizzat varlığın kendisi ile ilgilidir. Doğmayan, gelişmeyen, değişmeyen ancak her zaman var olan şeyin ne olduğu sorgulanır. Bu ilk mevzudan sonra sırasıyla ele alınan konuları Cevdet Kılıç ‘‘Platon’un Timaios’unda Tabiat Felsefesi, İnsan ve Biyoloji’’ adlı makalesinde şöyle açıklar:

‘‘Evren, evrenin yapıcısı veya yaratıcısı, yaratıcı güzellik ilişkisi, yatan ve en yüksek iyi, ruh, zeka, dört unsur, şekil, hareket, göklerin sayısı vedoğuşu, zaman, ay ve güneş ilişkisi, gezegenler, tanrısal soylar, tanrıların çocukları, yeniden doğuş, insan ve biyolojik yapısı, organlar, dört unsur ve çeşitleri, ağır ve hafif, katı ve yumuşak, haz ve acı, tatlı ve ekşi, hastalıklar ve hıtlar (sıvı karışımlar) gibi konular işlenmiştir.’’<sup>7</sup>

Evrenin ve onun içindeki şeylerin nasıl var olduğu yıllarca insanların anlamlandırmak istediği mevzular arasında yer almıştır. Nesnelere yaratılışına açıklık getirmek, onları tasvir etmek belirsizliği ortadan kaldırır. Ayhan Bıçak’a göre insanın kendini anlama ve çevresini anlamlandırma faaliyeti doğumdan ölüme kadar sürer.<sup>8</sup> Öyle ki Platon da Timaios eserinde evrenin başlangıcından insanın ortaya çıkışına kadar olan süreci detaylı bir şekilde açıklar. Bir kozmos/evren tasavvuru oluşturur. Aynı zamanda evrende düzenin nasıl meydana geldiğine açıklık getirir. Platon öncelikle iki farklı alemin mevcudiyetinden söz eder: İdealar âlemi/âkledilir âlem ve duyular/fenomenler âlemi. Böylece evren, birbirlerine indirgenemeyecek iki ayrı yapıya bölünür. Duyular evren değişken bir yapıdadır. Zamana, mekâna, çürüyüp bozulmaya tabidir. Bu değişkenliği nedeniyle ondan değişmez kesin bir bilgi elde edebilmek mümkün değildir. Oysa idealar zamana ve mekânata tabi olmayan, değişmez, ölümsüz yapılardır ve görünür evrendeki şeylerin tamlıklarını temsil ederler. Görünür şeyler, bu ideaların ancak sönük birer gölgesi, eksikli birer kopyasıdır.<sup>9</sup> Söz gelimi doğadaki tek tek çiçeklere varlığını veren bir çiçek ideası mevcuttur. Bu idea, çiçek tikellerinden (cüzıyyat/particular) bağımsız bir varlığa sahiptir. Dünyada birbirinden farklı ve

<sup>6</sup> Ekrem Sevil, Platon’un Tanrı Anlayışı Mitolojiden Rasyonel Tanrıya Geçiş, 1. Baskı, İstanbul: Birey Yayıncılık, Mart 2007, s. 15.

<sup>7</sup> Cevdet Kılıç, ‘‘Platon’un Timaios’unda Tabiat Felsefesi, İnsan ve Biyolojisi’’, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19:1, 2014, s. 1-27.

<sup>8</sup> Ayhan Bıçak, Evren Tasavvuru Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak, 1. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınlar, Kasım 2012, s. 13-17.

<sup>9</sup> Cengiz Çakmak, Nedim Yıldız ve Serdar Uslu, İlkçağ Felsefesi, 1. Baskı, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2012 Ağustos, s. 107-108.

değişken yapıda olan çiçekler ondan pay alarak mevcudiyet kazanırlar. Çiçek idesi, çiçeklerin kusursuz biçimini temsil eder. Aynı şey diğer nesnelere için de geçerlidir.

Platon idealar ve duyulur şeylerin arasındaki farkı şöyle açıklar: *Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir? Birincisi düşüncenin yardımıyla akıl tarafından sezilir. Çünkü her zaman aynıdır; ikincisine gelince onu kanaatle akla dayanmayan duyum tasarlar, çünkü o doğar ve ölür; ama hiçbir zaman gerçekten var değildir.*<sup>10</sup> Timaios'un hemen başlarındaki bu anlatım bizi, Varlık ile Oluş arasındaki ayrımı ve dolayısıyla ilgiyi veren önemli bir açılıma taşır. Kısaca dile getirilecek olursa eğer, Platon'a göre,

“Varlık denilen şey; a- zamana tabi olmayan; b- her türlü değişiklikten uzak; c- ezeli ve ebedi olan; d- varoluşu için kendisinden başka herhangi bir varoluşa gereksinimi olmayan; e- bütün bunlardan dolayı da sadece ve ancak akılsal ruh aracılığıyla ve temaşa (contemplation) yoluyla nesneleşebilen bir yapıdır. Buna karşılık Oluş ve olmakta-olan ise yukarıda sayılanların tam tersi özelliklere sahiptir. Yani, a- zamana tabidir. b- sürekli bir değişim içindedir. c- bu yüzden bir başlangıcı ve bir sonu vardır. d- varoluşu için kendisinden başka bir Varlık'a gereksinim duyar, yani zorunsuz bir yaratılışa sahiptir. e- Bu yüzden de akıl yürütme gerektirmeyen (yani *αλόγος*: *λόγος*'u olmayan) bir duyulanmanın nesnesidir.”<sup>11</sup>

Fenomenler dünyasının oluş ve bozuluşa (kevn ve fesâd) tabii olması, onun mükemmel, kusursuz, değişmez, mutlak olmadığına delaletidir. Burada -idealar âleminde olduğu gibi- ezeli ve ebedi bir nizam mevcut değildir. Öyle ki Platon idealar olmadan fenomenlerin var olamayacağını iddia eder. Gördüğümüz tüm nesnelere, idealardan pay alarak varlık kazanmıştır. Onlar ideaların birer kopyası, yansıması ya da gölgesi niteliğindedir.

Kısacası idealar dünyasının *kusursuz*, fenomenler dünyasının ise *noksan* ya da *gelip geçici* resmedilmesi, Platon'un bu iki dünyayı birbirinden ayırarak *dualist* bir yaklaşım/anlayış sergilediğini gösterir.

Platon, varlık ve oluş arasındaki ayrımı, evrenin kökeni gibi konuları ele aldığı Timaios diyalogunda yukarıda bahsettiğimiz idealar ve fenomenler dünyasına ek olarak *Demiurgos*<sup>12</sup>, tan bahseder. *Demiurgos* evreni inşa eden bir Tanrı'dır. Bilindiği gibi Tanrı,

<sup>10</sup> Platon, Timaios, 27d-28a, Erol Güneş ve Lütfi Ay (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, s. 22.

<sup>11</sup> Osman Faruk Akyol, “Demiurgos veya Mimar”, Etik-Estetik, İstanbul, 20-21 Nisan 2002, s. 116-121.

<sup>12</sup> Demiurgos: Klasik Yunanca'ya ait bir terimdir. İşçi, sanatkâr, yapıcı anlamlarına gelir. Bu kavram -Yunan literatürüne göre- Homeros'tan itibaren daha sık kullanılmaya başlanmıştır. Homeros başta el işçileri, hekimler, kâhinler için kullandığı bu sözcüğü, sonradan marangoz ve demirci gibi, zanaatkâr anlamında da kullanmıştır.

evren tasavvurunda bilinçli bir güçtür. Evrenin nasıl meydana geldiği anlatılırken Tanrı'nın yapip etmelerine de yer verilir. Sahip olduğu özellikler gereği Tanrı, evrene hükmeden bir konumdadır. Onun efendisidir. Tanrı'nın eylemleri sonucunda evren meydana gelir.<sup>13</sup> Peki Platon'un kozmolojisinde *Demiurgos* nasıl bir tanrıdır? Tüm güçleri elinde bulunduran bir varlık mıdır? Evreni nasıl ve niçin inşa etmiştir? İnşa ettikten sonra kenarı çekilen -deyim yerindeyse-yarattıklarını uzaktan izleyen bir Tanrı mıdır? Yoksa yarattıklarını koruyup kollayan bir Tanrı mıdır? Yoktan var edebilir mi? Tüm bu soruların ele alınması ve tartışılması Platon'un kozmoloji anlayışını daha açık bir şekilde ortaya koyacaktır.

*Demiurgos*, Platon tarafından gerek Timaios'ta ve gerekse öteki diyaloglarda, bazen Baba<sup>14</sup>, bazen Yapıcı<sup>15</sup> ve bazen de Tanrı<sup>16</sup> olarak anılmıştır. Doğaldır ki, burada Tanrı ile anlatılmak istenen, kesinlikle tek-tanrılı dinlerin anladığı Tanrı değildir. Çünkü buradaki süreçte bir "ex nihilo"<sup>17</sup> yaratma durumu söz konusu değildir. Bu tarzda bir algılama *Demiurgos*'un bir "Creator" değil bir "Productor" olduğunu söyleyebiliriz.<sup>18</sup> Dolayısıyla *Demiurgos* bir "mimar" Tanrı'dır. Yoktan var etmez ya da yaratmaz ancak buna karşılık yaratılmış olana biçim verir, onu düzenler. Bunun içindirki *Demiurgos* düzenleyicidir, mevcudatı düzene koymak onun görevidir. Bir mimar ya da bir usta gibidir. Üzerinde yaşamakta olduğumuz fiziksel dünyayı kuran, ortaya çıkarandır. Düzensiz ve uyumsuz haldeki devinimi yani kaosu alarak onu düzene sokandır. Fenomenler dünyasının dışındadır.

---

Felsefe açısından önemi ise Platon'un Timaios diyalogunda kullanılmasıyla ilişkilidir. Bu eserde *Demiurgos* ilahi bir sanatkardır. Düzen vericidir. Mükemmel olandır. İyi olan ve iyiyi isteyenidir. Kozmos onun sayesinde bir nizama kavuşmuştur. Ancak *Demiurgos* kadiri mutlak değildir. Yoktan var etmez, edemez. Bundan ziyade şekilsiz olan nesnelere şekil veren, onların vücuda gelmelerine yardımcı olan bir konumdadır. Bunu yaparken idealara başvurmaktadır. Onlara bakarak fenomenler dünyasının oluşmasına kaynaklık etmektedir. Kaosu kozmosa dönüştürür. Faildir. Bir sanatkâr gibi mevcut malzemeye şekil verendir. Evrene düzen kazandırır. Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013, s. 410

<sup>13</sup> Ayhan Bıçak, Evren Tasavvuru Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak, 1. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınlar, Kasım 2012, s. 13-17.

<sup>14</sup>Bkz. [ποιητής και pater] *Philebos* 37c, akt. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Vol. V, Cambridge. Cambridge University Press, 1978, p. 253 dn. 2.

<sup>15</sup>Bkz. [το ποιούμενον ve το γινόμενον] *Philebos* 27a, akt. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Vol. V, Cambridge. Cambridge University Press, 1978, p. 253 dn. 2.

<sup>16</sup>Bkz. [ο Θεός] 30a, b, d, 31b, 32b, 34a, 55c, 56c, 69b, 73b. akt. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Vol. V, Cambridge. Cambridge University Press, 1978, p. 253 dn. 2.

<sup>17</sup> "Ex nihilo" yoktan yaratma/yoktan var etme anlamına gelen latince bir ifadedir.

<sup>18</sup> Osman Faruk Akyol, "Demiurgos veya Mimar", Etik-Estetik, İstanbul, 20-21 Nisan 2002, s. 116-121.



Akılla kavranamaz. Ancak tarifini yapmakta zorlandığımız bu Tanrı'nın idealara bakarak fenomenler dünyasını inşa ettiğini biliyoruz. Bu sebeple dünyanın, sahip olduğu düzenin ortaya çıkması noktasında *Demiurgos*'a borçlu olduğunu söyleyebiliriz.<sup>19</sup>

Peki *Demiurgos* neden evreni inşa etme ihtiyacı duydu ve bunu tam olarak nasıl yaptı? Astronomi alanında uzman olan Timaios, *Demiurgos*'un en yüce ve en iyi olduğunu öne sürer. Mükemmel olan bu Tanrı, içinde herhangi bir kıskançlık ya da kötülük barındırmaz. Kıskançlıktan uzak olduğu içindir ki kendisi dışındaki her şeyin de mükemmel olmasını ister. Bu sebeple bir kaos halinde olan evrene yani mevcut olana müdahale ederek ona bir düzen verir.<sup>20</sup>

“O halde oluşla evreni yaratanın onları neden yarattığını söyleyelim. Yaratan iyi idi, iyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi. Bilge insanların kanaatine göre oluşun, evren düzeninin en esaslı ilkesi budur.”<sup>21</sup>

*Demiurgos* her şeyin elden geldiğince iyi olmasını ister. Kendisi iyi olduğu için iyiyi meydana getirmezi edemez. Kusursuz, sonsuz, mükemmel olana yani ideaya bakıp *şeyleri* yaratması da bundandır. İdea mutlak ve iyi olandır. Ona bakılarak yapılan şey kötü olamaz. İyiden (yani ideadan) ancak iyi olan çıkar. İyiyi ortaya çıkaran (yani *Demiurgos*) zaten iyidir.<sup>22</sup> Peki evrendeki düzen ve iyi arasındaki ilişki nedir? Platon Timaios'ta kaosun kötü, düzenin ise iyi olduğunu belirtir. Düzenin olduğu yerde ancak iyi olandan söz edilebilir. Teoman Duralı Platon'un evren ve düzene dair fikirlerini şöyle tarif eder: *Evren, Eflatun'da bildirdiği üzre, karanlıktan ışıl ışıl yayılarak serpilen bütünlüktür. Nizam ile intizam halinde aydınlandıkça aydınlanan bu bütünlüğe Düzgünlük demiştir. Düzgünlük, nizam intizamının topu tamamıdır.*<sup>23</sup>

Kozmostaki düzen ve bu düzenin nedenlerinin ele alındığı Timaios'ta düzenleyici aklın *Demiurgos* olduğuna ve evrenin meydana getiricisi olarak her şeyin kendine benzemesini istediğine yukarıda değindik. Yaptığımız açıklamalar ışığında bir şeyin Tanrı'ya benzemesi için üç şartı taşınması gerektiğini söyleyebiliriz: Meydana gelecek şey iyi olmalı, bir

<sup>19</sup> Mustafa İlboğa, “Platon'un İdeaları ile Whitehead'in Ezeli Objelerinin Ontolojik Bağlamda Karşılaştırılması”, (Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, Isparta 2007, s. 23.

<sup>20</sup> İshak Arslan, Çağdaş Doğa Düşüncesi, 1. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları, Ocak 2012, s.40.

<sup>21</sup> Platon, Timaios, 50c, Erol Güneş ve Lütfi Ay (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, s. 25-26.

<sup>22</sup> Serdar Uslu, Platon'da Düzen Sorunu, İstanbul Üniversitesi SBE (doktora tezi), 2007, s. 162-167.

<sup>23</sup> Teoman Duralı, Felsefe Bilim Nedir?, İstanbul: Dergah Yayınları, 2006, s.45

ruha ve akla sahip olmalıdır. Kozmosun düzeni için bunlar zaruridir. Örneğin insanın Tanrı'ya nasıl benzeyeceğini ele alalım. Platon'a göre gökteki hareketler değişmez. Çünkü bu hareketler tanrısal bir doğaya sahiptirler. Şayet insan gökteki düzenli hareketlerin sebebini sorgularsa Tanrı'ya ulaşma imkanı bulacaktır. Ona benzemeye başlayacaktır. Bunun dışında insan aklını kullanır, adaletli ve dindar olursa da Tanrı'ya benzeyebilir. Tanrı'ya benzeyen yani iyi olan insanlar evrende düzenin oluşmasına katkıda bulunur.<sup>24</sup>

Demiurgos düzenin ve dolayısıyla iyinin her zaman düzensizlikten-kaostan daha iyi olduğunu düşünür. Bu kısım evrenin niçin varlığa geldiğine bir cevaptır. Timaios evrenin nasıl meydana geldiğini de şöyle açıklar: Demiurgos'a göre akıl (reason) sahibi olan bir şey muhakkak daha iyidir. Akıl sahibi olan şey de muhakkak bir ruha (soul) sahiptir. Bu akıl yürütme doğrultusunda Demiurgos akli ruha, ruhu da bedene koydu. Böylece evreni inşa etti. Evren tamamen canlı, ruhla ve akılla donanmış bir yapı olarak meydana geldi. Demiurgos'un evreni nasıl yarattığına daha detaylı baktığımızda idealarla karşılaşmaktayız. İdealar Tanrı için bir pusula niteliğindedir. Rehberdir. Fenomenler onlara bakılarak vücuda getirilmiştir. Timaios ideaların, evrenin yaratılışındaki rollerini şöyle açıklar:

“Yapıcısı onu bu iki örnekten hangisine göre yapmıştır, değişmeyen, her zaman aynı kalana göre mi, doğmuş olana mı? Bu evren güzelse, onu yapan iyi ise gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğundan şüphe yoktur; Aksi halde, ki bunu farzetmeye bile hakkımız yoktur, doğmuşörneğe bakmış olacaktır. Halbuki yapıcının gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğunu herkes açıkça görür, çünkü evren doğmuş olan şeylerin en güzelidir, yapıcısı da nedenlerin enyetkinidir. Demek ki, evren bu şekilde yapılmışsa akılla mana tarafından sezilen, her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmış demektir.<sup>25</sup>”

Söz gelimi *Demiurgos* ağacı yaratırken ağaç ideasına bakarak yaratacaktır. Tüm ağaçları temsil eden o kusursuz, mükemmel olan ilk ağacı (ilk örneği) baz alarak sonlu, kusurlu olan ağaçları yaratacaktır.

Özetleyecek olursak Platon Timaios'un sonunda Demiurgos'un meydana getirdiği evrenin son halini tasvir eder. Evren tüm canlıları içine alan bir yapıdadır. Küre şeklindedir. İyi, güzel, mükemmel gibi öğelerden yaratılmıştır. Bir ruhu vardır. Zekaya sahiptir. Yoktan yaratılmamıştır. Biricik yani eşsizdir.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Serdar Uslu, Platon'da Düzen Sorunu, İstanbul Üniversitesi SBE (doktora tezi), 2007, s.101-108.

<sup>25</sup> Platon, Timaios, 29a, Erol Güneş ve Lütfi Ay (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, s. 24-25.

<sup>26</sup> Ekrem Sevil, Platon'un Tanrı Anlayışı Mitolojiden Rasyonel Tanrıya Geçiş, 1. Baskı, İstanbul: Birey Yayıncılık, Mart 2007, s. 66.

Platon'un kozmoloji anlayışını tanıttıktan sonra kadın anlayışına değinebiliriz. Filozofun kozmosun son halini açıklarken kullandığı sıfatlar ataerkil toplumda erkeğe atfedilen sıfatlarla aynıdır. Hem erkek hem de kozmos için kullanılan tabirlerin aynı olması tabii ki bir tesadüf değildir. Erkek -kozmos da olduğu gibi- her zaman akılla, zekayla, güçle, iyi ve kusursuz olanla özdeşleştirilir. Platon Timaios'ta bunu açıkça dile getirmez. Ne var ki erkeğin özellikle dışarıda ve kamusal alanda egemen olduğu bir toplumun kozmos anlayışını tahmin etmek güç değildir. Platon'un inşa ettiği evren, erkeğin merkezde olduğu, onun sözünün geçtiği bir evrendir. Evreni inşa eden Tanrı dahi akıllı, düzenleyici, kötülükten uzak ve mükemmeldir. Şimdi büyük resme baktığımız zaman gördüğümüz manzarayı daha da netleştirelim: Antik Çağ'da ataerkil bir toplum anlayış mevcut. Erkek hemen hemen tüm sahalarda *birinci olarak* yer alır. Evrenin yaratılışını ele alan Platon böylesine bir toplumda yetişmiş bir erkektir. Evreni yaratma görevini üstlenen Tanrı Demiurgos -bir cinsiyete sahip olmasa da- erkeğe yakın sıfatları kendisinde barındırır. Tüm bunların sonucunda ortaya çıkan evren de erkeği temsil eden ya da onu yansıtan bir evrendir. Dolayısıyla Platon'un evreni dışı öğeler üzerinden kurmaması ya da onu açıklarken kadın cinsiyetini de hatırlatacak ifadeler kullanmaması gayet tabiidir. Peki Platon'da kadına hiç mi yer yoktur? Bu soruyu cevaplayabilmek ve Platon'un düşünce sisteminde kadının statüsünü belirleyebilmek için filozofun yaşadığı dönemin şartlarına tekrar ve bu kez daha ayrıntılı dönmemiz gerekir. Yalnızca, klasik dönem Atina toplumu dikkate alınırsa kadınların ontolojik statüsü ve Platon'un kadın anlayışı doğru bir şekilde saptanabilir. Bu dönemde kadınlar toplumda ön plana çıkan, görünen bir konumda değillerdir. Daha çok evde yani içeride yer alırlar. Başlarında da *kyrios* diye adlandırılan bir erkek bulunur. Bu erkek, kadının babası, kocası, erkek kardeşi ya da erkek akrabası olabilir. Onun görevi kadını korumaktır ve ona, gerek ekonomik gerekse manevi açıdan sağlıklı bir hayat sağlamakla yükümlüdür. Kadınların geçiminden, huzurundan, sağlığından ve mutluluğundan başında bekleyen erkek sorumludur. Bu dönemde kadın, mahkemelerde ifade veremez ve hatta kendi adına herhangi bir yasal işlemi yürütemez. Ancak *kyrios* rehberliğinde kamusal işlemlerini gerçekleştirebilir. Yanında kendisinden sorumlu erkek olmaksızın kamusal bir düzenleme ve anlaşma yapması mümkün değildir. Bunlara ek olarak kadınlar yurttaş (politai) sayılmamakta ve oy kullanamamaktadırlar. Tüm bunlar kadının politik ve toplumsal alanda var olmadığını ya da var olmasına müsaade edilmediğini gösterir. Söz konusu sahalarda tek başına *bir birey olarak* kabul edilmeyen kadın -deyim yerindeyse- eve (oikias) hapsolmüştür. Halka açık alanlarda bulunmadığından *içeriye* mahkum olmuştur. Peki antik çağda evde ya da içeride olmak tam olarak ne manaya gelir? Kadınların her zaman evde olmaları onların erkeklerle

aynı statüde olmadıkları, hatta erkeklerden daha aşağı bir konumda oldukları ve onlarla aynı eğitimi alamayacakları manasına gelir.<sup>27</sup> Kadınların hayatlarının ev işlerini yapmak ve çocuk büyütme ibaret olduğu manasına gelir. Söz haklarının olmadığı, nüfussuz oldukları, yaşamlarının evle sınırlandırıldığı, dışlandıkları ve baskı altında oldukları manasına gelir.

Platon Devlet adlı eserinde kadınlardan söz etmektedir. Bilindiği gibi Platon Devlet kitabında ideal bir toplum inşa etmeye çalışır. Bu toplumda çocuklar herkesin çocuğu, kadınlar herkesin kadınıdır. Tüm çocukların doğduklarında anne ve babalarından alınmaları gerektiğini söyleyen Platon, kimsenin gerçek anne ve babasını tanımayacağını belirtir. *Bekçilerimizin kadınları hepsinin arasında ortak olacak, hiçbiri hiçbir erkekle ayrı oturmaz. Çocuklar da ortak olacak. Baba oğlunu, oğul babasını bilmeyecek.*<sup>28</sup> Böylece herkes babası yaşındakilere baba ve annesi yaşındakilere anne diyecektir. İşte çocukların ve kadınların herkes için (bilhassa erkekler için) ortak olması bu şekilde planlanmıştır. Platon ortaklık konusunda neden böylesine radikal bir yaklaşım sergilediğini teferruatlı bir şekilde açıklamaya çalışır. Ona göre devlet için en büyük kötülük *bölünmedir*. Şayet insanlar “benim” ya da “benim değil” şeklindeki ifadeleri kullanırlarsa toplumdaki birlik (Platon’a göre) bozulur. Toplumda ayrılıklar yaşanır. Ancak herkes herkesin annesi, babası ve çocuğu olduğu içindirki yaşanan problemler, acılar, sevinçler ve üzüntüler de herkesindir. *Her biri bir başka şeye değil, her biri aynı şeye “benim” diyecek. Teker teker kazandıkları şeyi biri kendi evine, öbürü kendi evine götürmeyecek. Ayrı ayrı kadın ve çocuklarla ayrı ayrı sevinç ve üzüntüler olmayacak. Çıkarları bir, amaçları bir, duyguları mümkün olduğu kadar bir olacak. Böyle olunca da devletin parçalanmasına sebep olmayacak.*<sup>29</sup> Böylece Platon kadınların ve çocukların ortak olmasını makul bir sebebe yani toplumun refahına, huzuruna ve mutluluğuna bağlamaya çalışmıştır.<sup>30</sup> Ancak bizce öne sürülen sebepler -her ne kadar devletin bekası için tasarlanmış olsa da- kabul edilebilir nitelikte değildir. İnsanın herhangi bir şey için “benim” dememesi kendi doğasına aykırıdır. Zira insan kendini güvende hissetmek için şahsi ortamını inşa etmek durumundadır. Bir birey olarak yeri geldiğinde tek başına hareket etmek onun fitratında zaten mevcuttur. Doğduğu ve öldüğü vakit yalnız ya da bir başına olan insanın doğum ve ölüm arasındaki süreçte tüm toplumla hareket etmesi beklenemez. Sahiplenme

<sup>27</sup> Nihal Petek Boyacı, “Platon’da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma”, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, sayı:18, s. 205-230.

<sup>28</sup> Eflatun, Devlet, Beşinci Kitap, 457d, 5. Baskı, Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985, s. 146.

<sup>29</sup> Eflatun, Devlet, Beşinci Kitap, 464c-d, 5. Baskı, Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985, s. 153.

<sup>30</sup> Hale Hacıkuloğlu, Platon’un Devlet Kuramı, 1. Baskı, İstanbul: Ana Yayıncılık, 1991, s. 31-32.

duygusunu, mülk edinme isteğini bastırması hatta ortadan kaldırması bizce pek mümkün değildir.

Devlet'in V. kitabında bozuk devlet düzeninden bahseden Platon, kadınlarla erkeklerin aynı olduğunu ve bu nedenle aynı eğitimi almaları gerektiğini ileri sürer:

- Kadınların erkeklerle aynı işleri yapmalarını istersek, onları da erkekler gibi yetiştirmemiz gerek.

- Evet.

- Erkekleri müzik ve jimnastikle eğitiyorduk.

- Evet.

-Öyleyse, kadınların da bu iki sanatı edinmelerini, ayrıca savaşçı olmalarını aynı şartlar içinde yaşamalarını isteyeceğiz.<sup>31</sup>

Görüleceği üzere Platon, müzik, beden eğitimi ve savaş gibi sahalarda her iki cinsin de birarada eğitim görebileceklerini belirtir. Onların her bakımdan eşit haklara sahip olmaları gerektiğini savunur. *Kadınları ilgilendiren sözlere gelince: Onların tabiatlarını erkeklerinkine benzer bir hale getirmek, onlarınkiyle de ahenkli kılmak için hepsine, savaş zamanında olsun, başka zamanlarda olsun, erkeklere verilen işlerden verilmesi gerektiğini hatırlatmıştık.*<sup>32</sup> Örneğin hem kadınlar hem de erkeklerkoruyucu olabilirler. Tüm kadınlar iyi birer savaşçı olamaz. Lakin kimileri felsefede kimileri de savaşta iyidir. Platon'un kadınlara dair bu fikirleri kimi feministlerce olumlu karşılanmış ve böylece Antik Çağ'da kadına değer verenler arasında Platon'un isminin de zikredilmesine vesile olmuştur.Hatta filozofun, *kadın ve ortaklık* mevzusu için öne sürdüğü çarpıcı açıklamaları bizzat onun cephesinden değerlendiren düşünörlere dahi rastlamaktayız. Örneğin Karl Popper'a göre filozofun kadınların ortaklığı konusundaki asıl düşüncesi, toplumun öndersiz kalmasını engellemektir.Toplumun başında herkesin sadakatle itaat edeceği ve takip edeceği bir lider ortaya çıkmasını sağlamaktır.<sup>33</sup> Birden fazla lider olması devletin birliğinin bozulacağı manasına gelir. Oysaki devleti devlet yapan şey birliktir. Yani belirli bir sınıfın mutluluğu değil bütünün mutluluğudur.

<sup>31</sup> Eflatun, Devlet, Beşinci Kitap, 451e-452a, 5. Baskı, Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985, s. 140.

<sup>32</sup> Platon, Timaios, 18c, Erol Güney ve Lütfi Ay (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, s. 11.

<sup>33</sup> Hale Hacıkulaoğlu, Platon'un Devlet Kuramı, 1. Baskı, İstanbul: Ana Yayıncılık, 1991, s. 31-32. Detaylı bilgi için bakınız: Karl Popper, Açık Toplum ve Düşmanları, M. Tuncay (çev.), s.107.

Platon'a göre insanın ruhu, Tanrı'ya benzediği için iyidir. Bu yüzden ruhun, Tanrı'da olduğu gibi, bir cinsiyeti yoktur. Cinsiyet, ruhun kurucu bir özelliği değildir. Elbette kadın ve erkek fiziksel açıdan birbirinden farklıdır. Kadının doğurabilmesi ve erkeğin üremeye katkıda bulunabilmesi en temel farklardır. Ancak Platon'a göre ruhta herhangi bir cinsiyetçi ayırım yoksa kadının ve erkeğin toplum içerisinde yapacağı işler de aynı olabilir. Sözelimi - yukarıda da belirttiğimiz gibi- kadınlar da erkekler de savaşçı olabilir. Dolayısıyla Platon'a göre kadınların toplum için "ortak" olması cinsel hazzı doyumaya yönelik değil birliği sağlamaya dönük bir çabadır.<sup>34</sup>

Platon kadınların bazı konularda erkeklere nazaran çok daha iyi olduğunu savunur. Toplumsal cinsiyet kategorisinde tanımlanan iş kollarını vurgular. Bilindiği gibi erkeklerin ve kadınların tabiatlarına uygun olan işler mevcuttur. Onların tabiatlarından kaynaklı yaptıkları işler toplumsal bir sınıf oluşturmalarında etkilidir. Kadının kendi tabiatına uygun yaptığı işler onun toplumdaki yerini ya da dahil olduğu toplumsal sınıfı belirler. *Hiçbir insan işi biliyor musun ki, onda erkek her bakımdan kadından üstün olsun! Dikiş dikmekten, çörek pişirmekten, salça yapmaktan söz edip vaktimizi kaybetmeyelim. Kadınlar bu işleri iyi becerir; bunlarda kadınlarla yarışa girmek gülünç olur.*<sup>35</sup> Platon bu sözleriyle kimi işlerde kadınların tabiatları gereği erkeklerden daha iyi olduğunu ortaya koymuştur.

Platon ideal devletini açıklarken kadınların erkeklerle eşit olduğunu, hatta kimi işlerde onlardan daha becerikli olduğunu ifade eder. Kadınların toplumdaki erkekler için "ortak" olması gibi çok riskli bir meseleyi dahi en ince ayrıntılarıyla mantıklı sebeplere dayandırmaya çalışır. Dolayısıyla Devlet'i yazan Platon kadınları düşünen, dönemindeki birçok düşünür nazaran kadına kıymet veren, erkeklerle eşit olduğunu iddia eden Platon'dur. Ancak aynı Platon'la Timaios diyalogunda karşılaşmıyoruz. Timaios'ta kadın lehine konuşan bir Platon yoktur. Eserin sonlarına doğru erkeğin ve kadının yaratılışına dair söyledikleri bu iddiamızı destekler niteliktedir. Ona göre insanlar dünyaya tek bir defa gelmemişlerdir. Her ne kadar dünyaya kaç kere geldiğimizi sayıca belirtmemiş olsa da söylediği ifadelerden en az iki defa geldiğimiz anlaşılmaktadır. *Dünyaya gelen insanlar arasında korkaklık gösterenler, hayatlarını kötülük etmekle geçirenler, dünyaya ikinci gelişlerinde kadın olarak doğdular.*<sup>36</sup> Platon'un bu açıklamasından şu ifadeleri çıkarabiliriz: 1- Halihazırda dünyada var olan

<sup>34</sup> Veysel Atayman (derleyen), Devlet'e Giriş Thales'ten Platon'a Yunan Felsefesi, İstanbul: Donkişot Güncel Yayınlar, 2006, s.153-154.

<sup>35</sup> Eflatun, Devlet, Beşinci Kitap, 455d, 5. Baskı, Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985, s.143.

<sup>36</sup> Platon, Timaios, 90e-91b, Erol Güneş ve Lütfi Ay (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, s. 108

kadınlar önceki yaşamlarında birer erkekler. 2- Halihazırda dünyada var olan kadınlar önceki hayatlarında suç işleyen, kötülük yapan birer erkekler. 3- Halihazırda dünyada var olan kadınlar bir ceza sonucu dünyaya geldiler.

Kadının yaratılışı erkeğin yaptığı kötü işler sonucunda gerçekleşir. Onun dünyaya gelmesi yine “erkek”in etkisiyle, hem de kötü bir erkeğin etkisiyle olur. Hatta Platon kadın olarak doğmayla ilgili açıklamalarını biraz daha detaylandırır. Kötülük yapan, hırslarının kurbanı olan, öfkesine hakim olamayan, hazlarının peşinden sürüklenen, kendisine verilen zamanı iyi kullanamayan erkek dünyaya ikinci gelişinde kadın olarak doğar.Şayet bu kadın zikrettiğimiz menfi şeyleri yapmaya devam ederse bir dahaki yaratılışında hayvan olarak doğacaktır.Hangi hayvan olacağı yaptığı kötülüğe ve nasıl bir hayat sürdürdüğüne bağlı olacaktır.

Timaios kadının yaratılmasıyla erkekte cinsel isteğin de oluştuğunu belirtir. İki farklı beden, iki farklı can artık birleşmeyi arzu eder. Bu noktada kadınların rahimlerinden, erkeklerinse cinsel organlarından bahseden Timaios erkeği yüceltme girişiminde bulunur. Erkeklerin cinsel organlarını hükmetmekle, iktidar olmakla yani güçle ilişkilendirirken, kadınların rahimlerini de çocuk doğurmakla bağdaştırır. Kadın bir rahme sahip olduğundan çocuk doğurma arzusunu fazlasıyla içinde taşır.

“Bunun içindir ki erkeklerin cinsel organları, tıpkı akıldan yana sağır olan hayvanlar gibi, tabii olarak serkeştir ve hükmetmeyi sever; kendini azgın iştahlara kaptırarak her yanda hükmünü geçirmek ister. Kadınlardaki rahim, aynı sebeplerden dolayı, onlarda çocuk yapmak arzusuyla yaşayan bir canlıdır.”<sup>37</sup>

Şayet kadın çocuk doğurma arzusunu gerçekleştiremezse -mesela kısır kalırsa- bunun sonuçları pekte iyi olmaz. Çünkü Timaios'ta Platon kadını kadın yapan şeyin çocuk doğurmak olduğunu belirtir.Çocuk doğurmayan kadın hastalanır, nefes alıp vermede problem yaşar ve vücudunda büyük acılar hisseder.Ne vakit ki bir çocuk dünyaya getirir işte o zaman tüm acıları diner.

Platon'da kadın birçok perspektiften okunmalıdır. Kadın kimi zaman kendine has tabiatıyla bir birey olarak kabul edilirken, kimi zaman da kozmosta dahi bir yer edinmemektedir. Devletin bekası söz konusu olduğunda karşımıza çıkan kadın tanımı başka, yaratılış söz konusu olduğunda karşılaştığımız kadın tanımı başkadır. Bundan ötürü Platon'un çeşitli kaynaklarda ele aldığı kadın yaklaşımlarını tek bir açıdan okumak ve kesin bir kadın

<sup>37</sup> Platon, Timaios, 91b-91c, Erol Güneş ve Lütfi Ay (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, s. 108.

yaklaşımı ya da tarifi ortaya koymak pek mümkün değildir. Platon'un yorumlarındaki farklılıktan dolayı "Platon'da kadın budur." şeklinde kesin bir ifade kullanmak ve son noktayı koymak doğru değildir. Nitekim Platon gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemlerinde aynı konuları farklı açılardan ele almış, bir dönem söylediği şeyler başka dönem ifade ettikleriyle tutarsızlık göstermiştir. Bu durum Platon'un düşünce yapısında yer yer çelişkilere sebebiyet vermektedir. Kadın konusu onlardan biridir. Kimi vakit -ikincil de olsa- varlığı kabul edilen ve erkeklerle olan eşitliğinden söz edilen kadın, kimi vakit bir ceza olarak değerlendirilmiştir. Ancak Platon'un kadın anlayışında söyleyebileceğimiz kesin bir yargı mevcuttur: Kadın ikincil bir varlıktır. Platon'da mutlak bir kadın tarifine ulaşmasak da kadının her halükarda ikincil bir konumda olduğunu rahatlıkla dile getirebiliriz.

Platon'un eserlerinde -özellikle Devlet ve Timaios'ta- yapılan kadın yorumlarına göz attığımızda karşımıza çıkan tablo şöyle özetlenebilir: 1- Platon, toplumsal cinsiyet rolleri açısından kadının varlığını inkar etmez. Başka bir ifade ile filozof, cinsiyete dayalı işbölümünü kabul eder ve her iki cinsin de kendi tabiatlarına has işleri yapabildiklerini tasdik eder. Ona göre bir erkek, tabiatı gereği ev işleri konusunda yetkin olan bir kadınla, yemek yapma, çocuk büyütme vs. konusunda yarışamaz. Kadın tabiatıyla bir birey olarak vardır. Anneliğiyle ve ev kadınlığıyla toplumda kabul görür ve bu rolleri çerçevesinde kendisine bahşedilen (!) mekanda yani oikosta yer alır. 2- Antikçağ'da oikosta olan kadın ev işlerinden sorumluyken, kamusal alanda etkin olan erkek ise karar mekanizmalarından sorumludur. Güç erkeğin elindedir. Platon, çocuk yetiştirmekle, yemek pişirmekle, temizlik yapmakla mükellef olan kadının bu erkek egemen ideolojiye dahil olabilmesi için eğitimden geçmesi gerektiğini düşünür. Şayet kadınların tabiatları, erkeklerin tabiatlarına uydurulursa bir eşitlikten söz edilebilir. Felsefe yapmak isteyen kadın felsefe eğitimi, müzikle uğraşmak isteyen kadın müzik eğitimi almalıdır. Elbetteki kadın bu noktada ikincil konumdadır. Onun, bizzat erkeğe yetişmek için bir eğitime ihtiyacı olduğu düşünülür. Ancak bu ayrımcı yaklaşıma rağmen kadının eğitim hakkına sahip olması fikriyle Platon'da karşılaşmaktayız. 3- Kadının sıkı bir eğitimden geçerek erkeklerle eşit konuma gelebileceği en önemli noktalardan biri savaştır. Şayet kadın askeri bir eğitim alırsa savaşçı olabilir ve devleti koruyanlar arasında yer alabilir. Devletin bekası, huzuru, birliği için kadın, erkeğin hakimiyet alanlarından birinde rol alabilir. Unutulmamalıdır ki Platon kadının sadece savaş alanında değil ayrıca erkeklerin söz sahibi olduğu tüm alanlarda ve onların yapabildikleri tüm işlerde yetkin olabileceklerini vurgular. 4- Kadın yapılan kötülüğe karşı verilen bir cezadır. Burada fail olan erkektir. Kötülük yapandır. İhtiraslarla dolu, içinde kötülük barındıran, Tanrı'nın iyi sıfatından uzak, hırs, intikam ve



nefretle tutuşan, vaktini tembellikle geçiren, kendi hazlarının tutsağı olan kişidir. Hayatını kötülük yaparak geçiren erkek, Demiurgos'un yardımıyla tekrar dünyaya geldiğinde cezalandırılır. Bu sefer ki hayatını bir kadın olarak yaşayacaktır. Tanrının sevmediği, toplumun kabul etmediği o erkeğin yaptıklarına karşılık aldığı ceza kadın olmaktır. Kadın olmak ya da kadın doğmak utanç verici ve aşağılayıcı bir şeydir. Platon'un Timaios'ta betimlediği ve bizim de yukarıda sıfatlarını belirttiğimiz erkek için kadın olarak dünyaya gelmek en ağır cezadır. Burada kadın menfi bir şey aracılığıyla ontolojik statüsünü elde etmektedir. Onu var eden erkeğin yaptığı kötülüktür. Kötülük sonucu var olan kadın ikincil bir varlıktır ve onun varlığı cezayla eş değerdedir. Kadın demek ceza demektir. Olurda dünyaya kadın olarak gelen erkek, kötülük potansiyelini aktüel hale getirmeye devam ederse artık kadın olarak da kalamayacaktır. Kadından daha aşağı konumda kabul edilen hayvana dönüşecektir. Platon'un bu varlık hiyerarşisinde kadın maalesef ikinci basamaktadır. İşlenen suçların, yapılan kötülüklerin, boşa geçirilen vaktin bir yansıması ya da sonucudur. 5- Platon'un Demiurgos aracılığıyla yarattığı evren iyi, kusursuz, tüm canlıları içine alan, şekli küre olan ve bir zekaya sahip canlı bir yapıdır. Resmedilen kozmos erkeğe ait olan bir kozmostur. Çünkü bu kozmosta kadın daha önce de vurguladığımız gibi ikincil bir varlıktır. Erkeği nitelendiren sıfatlar ile kozmosun son halini betimleyen ifadeler birbirine çok benzemektedir. Her ikisinin tarifinde de akıl, zeka, iyi ve güzel tabirleriyle karşılaşmaktayız. Bu da Platon'un inşa ettiği kozmosun erkeği temsil eden bir kosmos olduğunu gösterir. Kendisi bunu açıkça dile getirmese de Timaios'taki *kadın* ve *ceza* üzerinden kurduğu ilişki bu çıkarımı yapmamızda etkili olmuştur.

Görüleceği üzere Platon kadınlara dair farklı dönemlerde farklı fikirler öne sürmüştür. Devlet'te kadın lehine konuşurken yaşlılık dönemi eserlerinden olan Timaios'ta kadını ceza ve kötülük kavramları üzerinden var etmiştir. Sonuç olarak yapılan okumalar ışığında Platon'un kadın anlayışıyla değil kadın anlayışlarıyla karşılaştığımızı söyleyemek yerinde olacaktır. Bu anlayışlar da eserden esere farklılık gösterdiği için Platon'un yaptığı nihai, tutarlı, değişmez bir kadın tanımını/tarifini saptamak kolay değildir. Daha açık bir ifadeyle filozofun birbirinden farklı kadın yorumlarından ötürü konuyla ilgili kesin bir yargıda bulunmak doğru değildir. Platon'un, kadınların ontolojik statüsü, ikincil konumu ve toplumsal rolleri üzerine öne sürdüğü görüşler mukayese edilip eksileri ve artılarıyla tartışıldığında ortaya çıkan tablo bu şekildedir.

### 1.1.1.Kozmoloji ve Khôra

*Timaios Diyalog*'unda görünüş âlemini mercek altına alan Platon burada oluşun nasıl meydana geldiğini sorgulamaktadır. Bu sorgulamada karşısına önemli bir sorun çıkmaktadır. Hatırlanacağı üzere Platon idealar ve fenomenler ayrımından bahsetmişti. Fakat Timaios'tan önce, bu iki alemin birbiriyle nasıl ilişki kuracaklarından söz etmemişti. Elbette, iki farklı alemin mevcudiyetini dile getirmiş, ideaların ve fenomenlerin farkını ortaya koymuştu. Ancak bir ideadan bir nesnenin nasıl yaratıldığını, nasıl çıktığını detaylı bir şekilde açıklamamıştı. Tamamen maddi yapıda olan, duyu organlarıyla kavranabilen şeylerle, hiçbir maddi özellik taşımayan ve yalnızca düşünceyle kavranabilen soyut idealar arasındaki ilişki nasıl kurulacaktı?<sup>38</sup> Platon eserlerinde söz konusu ilişkiyi *pay alma, kopyalama, gölgesi olma, taklit etme* gibi ifadelerle açıklamaktadır. Fakat bu açıklamaların sorunu tam anlamıyla çözemediğini düşündüğü içindir ki Platon Timaios'ta bu meseleyi etraflıca ele alır. Evrenin mimarı olan Demiurgos o tanrısal gücüyle başlangıçta hiçbir şekle, renge, kokuya sahip olmayan ve kaotik bir yapıda olan ilk maddeyi düzene sokar. Oluşan düzen insan için bilinebilir, algılanabilir bir vaziyete bürünür. Artık nesnelere, eşyaların hatta insanların bir şekli, rengi, kokusu teşekkül etmiştir. İdealara bakılarak meydana getirilen evren artık bir nizama, vasa sahiptir.<sup>39</sup>

Platon'un, fenomenler dünyasının oluşunu Demiurgos üzerinden açıklaması başka soruları gündeme getirmektedir. Demiurgos idealara bakıp *şeyleri yarattı demek nasıl yarattığının* cevabı değildir. Bu sorunun cevabı için Platon oluşun gerçekleştiği bir mekândan söz eder. Mademki idealar âleminde değişim, hareket yoktur öyleyse bunların mekâna da ihtiyaçları yoktur, ancak oluşâlemindeki duyulur nesnelere hareket halinde, değişime tabi ve yer değiştirdiklerinden belli bir yerde olmaları gerekmektedir.<sup>40</sup> İşte tam da bu noktada söz konusu *yerin ya da mekânın* ne tür bir *yer ya da mekân* olduğunu sorgulamak gerekecektir. Platon evrenin oluştuğu bu yeri *khôra (χώρα)* diye adlandırır. Kendisi *khôra*'yı idea ve nesneden ayrı üçüncü bir kategori olarak değerlendirir:

“Evrenin bu yeni bölünüşünü anlatmaya başlarken bölmelerimizi şimdiye kadarkinden daha ileriye götürmek gerekir. O zaman iki tür ayırt etmiştik; şimdi bir üçüncüsünü meydana çıkarmalıyız. İlk iki tür, birinci incelememiz için yetmişti: Birincisi, kavranabilen, her zaman aynı

<sup>38</sup> Cengiz Çakmak, Nedim Yıldız ve Serdar Uslu, *İlkçağ Felsefesi*, 1. Baskı, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2012 Ağustos, s. 109.

<sup>39</sup> Çakmak, Yıldız ve Uslu, s. 109.

<sup>40</sup> Elife Kılıç, “Aristoteles ile Fârâbî'nin Mekân Anlayışlarının İncelenmesi”, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, ), 2011, s.20.

kalanı örnek olarak kabul edilmişti; ikincisi, oluşa bağlı olan, gözle görülebileni de bu örneğin kopyasıydı. O zaman bu ikisi bize yeter görüldüğünden, üçüncü bir tür ayırmamıştık. Ama, şimdi, konuşmamız bizi güç ve karışık bir türü, sözle aydınlığa çıkarmaya zorluyor.’’<sup>41</sup>

Bu üçüncü kategori oluşun nasıl meydana geldiğini ortaya çıkaran kilit bir noktadır. Platon’da bunun farkında olacak ki bu mühim noktanın aydınlatılması gerektiğini vurgular. Khôra (κώρα) Türkçe’ye kap, mekân, yer, toprak, uzam, boşluk, alan şeklinde tercüme edilmektedir. İngilizce’de ise khôra, içerisinde bir şeyin olduğu yer ya da mekan anlamlarına gelen “land, area, space” kelimeleri ile karşılanmaktadır. Latince’ye baktığımızda ise “locus, regio, ager” gibi kelimelerle khôra’ya atıfta bulunulduğunu görmekteyiz. *Locus* ülke, diyar, memleket, bölge, arazi, saha, meydan, alan anlamlarına gelirken; *regio* toprak mülkiyeti, mülk, malikane, çiftlik gibi anlamlara gelir. Son olarak latince kökenli *ager* kavramı da şehre karşıt olarak kır, kırlık arazi, taşra, yayla manalarına sahiptir.<sup>42</sup> Khôra kavramı Platon dışında Homeros,<sup>43</sup> Aeschylus,<sup>44</sup> Lykurgus<sup>45</sup> ve Hipokrat<sup>46</sup> tarafından da kullanılmıştır. Homeros’ta khôra mevki anlamındadır. Bir mevkiden başka bir mevkiye hareket etmek manasına gelir (Homeros, Ilias, 17. 394). Aeschylus için khôra Tyranların şehrinin egemenlik alanıdır. Ancak zaman içinde bu kavram ülke-diyar anlamında kullanılmış ve akabinde şehir-kasaba manasına dönüşmüştür. Lykurgus khôra’yı şehir manasında kullanırken Hipokrat tıp terimi olarak kullanmıştır. Hipokrat, gözün ve genital organların tanımında khôra kavramına yer vermiştir. Bunlar dışında khôradaha birçok farklı anlama sahiptir. Mesela,

“...bir eklemin üzerinde kemiğin baş kısmının hareket ettiği iç bükey yüzü, gözün yörüngesi; stratejik manada bir ülkenin toprakları; savaş alanı, bir askerin karakolu; bir binanın içinde belirli bir bölüm. Aynı zamanda bir hecenin bir dizede kaplayabileceği yer, erken kullanımında, toprak (bölge) kavramı, bir şehrin bölgesi anlamlarındayken çevrelediği şehre karşıt olarak kırsal, (genel olarak) bölge ve mecazi olarak sosyal koşul yahut konum anlamlarına indirgenmiştir.’’<sup>47</sup>

Khôra yer, mekan, alan anlamlarına geldiği için mimaride de çok sık kullanılan bir kavramdır. Mimari açıdan değerlendirdiğimizde karşımıza IV. yüzyıl başlarında Konstantinos tarafından yaptırılan ve surların dışında kalan Khôra adında bir manastır çıkmaktadır. Bizans döneminde

<sup>41</sup> Platon, Timaios, 48e-49a, Erol Güney ve Lütfi Ay (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, s. 48-49.

<sup>42</sup> “Khôra”, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, s. 187.

<sup>43</sup> Antik Çağ’da yaşamış aynı zamanda “İlyada” ve “Odysseia” destanlarını yazmış olan İyonyalı ozan.

<sup>44</sup> M.Ö. 525 –M.Ö. 456 yılları arasında yaşamış olan Aeschylus, Antik Yunan oyun yazarıdır.

<sup>45</sup> M. Ö. 800- M.Ö. 730 yılları arasında yaşamış olan Lykurgus, Sparta’nın kanun koyucusudur.

<sup>46</sup> M.Ö. 460-M.Ö. 370 yılları arasında yaşamış olan Hipokrat, tıbbın babası olarak bilinen Yunanlı hekimdir.

<sup>47</sup> “khôra”, Pierre Chantraine; Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque, Paris, Editions Klincksieck, 1968, p. 1281. Ayrıca bakınız: Elife Kılıç, “Aristoteles ile Fârâbî’nin Mekân Anlayışlarının İncelenmesi”, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2011), s. 24-25.

Khôra manastırı olarak adlandırılan yapı günümüzde Kariye Müzesi olarak bilinmektedir. Önemli yapıtlar arasında yer alan bu müzenin içinde İsa ve Meryem'i tasvir eden mozaiklerdekhôra kelimesi yazılıdır.<sup>48</sup>

Yukarıdaki tanımlamalardan anlaşılacağı üzere khôragenel olarak yer kelimesiyle ilişkilendirilmiş, mekân anlamında kullanılmıştır. Yer ya da mekân denildiğinde anlaşılan şey bir şeyin, bir kimsenin kapladığı boşluktur. Bu ifade *yer* için yapılan en temel tanımdır. Yer, boşluğun dolunmasıdır. Görünen yani insan tarafından algılanan bir yapıdadır. Bir hacme ve kütle olan şeyleri içinde barındırır. Söz gelimi ev, bahçe, okul, şehir birer mekândır. Bunların sınırından, boyutundan, genişliğinden söz edilebilir. Ancak Platon'un kullandığı khôra kavramı bu açıklamalarımızdan tamamen farklıdır. Platon'un kastettiği *yer* ile bizim anladığımız *yer* aynı değildir. İkisinin arasında ciddi farklar mevcuttur. Öyle ki bu kavramların Klasik Yunanca'daki karşılıkları da birbirinden farklıdır. Yer topos (τόπος), uzam ise diaestemodur. Platon isteseydi bu kavramları da kullanabilirdi. Ancak kendisi khôra'yı tercih eder. Bundan ötürü khôra-yı mekan, kab ya da yer olarak Türkçe'ye tercüme etmek - en azından Platon'un düşüncesi için- pek tercih ettiğimiz bir durum değildir. Muhakkak khôranın ne olduğunu kavramaya çalışırken bu temel ifadelerin katkısı olacaktır. Ancak Platon'da khôranın doğrudan bir mekân olduğunu söylemek, onun ne tür bir mekân olduğunu söylemeyi de gerektirir.

Kozmosun yaratılışında khôra bir aracı-vesile (instrumental) olarak ortaya çıkmaktadır. Daha öncede değindiğimiz gibi Demiurgos, kozmosu idealara bakarak yaratmıştı. Khôra'nın sahip olduğu önem bu yaratma eyleminde saklıdır. Çünkü Demiurgos kozmosu meydana getirme eylemini khôrada gerçekleştirir. Khôra bir sütanne (nurse), matris<sup>49</sup> (ekmageion), ana rahmi (the womb) ve oluşun-yaratılışın (creation) gerçekleştiği kab (receptacle)'tır. Khôra yaratılıştan-oluştan önce gelir ve özünde biçimsiz/şekilsizdir. Bundan dolayı görünmez. Ancak tam da görünmez-formsuz ve her şeyi kaplayan/saran olması (Tim. 51a-b) hasebiyle khôra, kozmosu meydana getiren/mümkün kılan (make the cosmos possible) o ilk nitelikleri (properties) içerisinde barındırır.<sup>50</sup> Khôra form ve maddenin birleştiği yerdir. Oluşun mekânıdır. Ancak bu mekân bizlerin anladığı manada -yani bir şeyin, bir kimsenin kapladığı veya kaplayabileceği boşluk manasında- değildir. Söz konusu mekân, maddenin niteliklerini kazanarak bir form almasını ve böylece aynı maddenin insan aklı ve duyuları tarafından

<sup>48</sup>Semavi Eyice, "Kariye Camii", TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 24, s. 495-496.

<sup>49</sup>Matris: Matbaacılıkta kullanılan, girintili çıkıntılı metal veya mukavva kalıp, baskı kalıbı.

<sup>50</sup>Nicoletta Isar, "Chôra: Tracing the Presence", Review of European Studies, Vol.1, No.1, June 2009, p. 39-40.

bilinebilir hale gelmesini sağlayan bir mekândır. Daha açık bir ifadeyle khôra, maddeyi bilinebilir kılan şeydir. Herhangi bir şekle ya da forma sahip olmayan o ilk madde, tüm niteliklerini khôra-da kazanır. Khôra, ideadan varlığa (being/reality) geçiş sürecinin yaşandığı yerdir. Şayet ilk varlık-madde, khôrada oluşmazsa onu bilebilmemiz mümkün değildir.

Platon'un dediği gibi khôrayı tanımlamak yahut tasvir etmek güç bir iştir. Çünkü kendisi şeylere niteliklerini verdiği halde bir niteliğe sahip değildir. Belirli/bilinen/malum bir özelliği yoktur. Ancak aynı zamanda tüm nitelikleri de içinde barındırır. *Ona hangi öz vasıfları vermelidir? Hepsinden önce şunu: O, doğan her şeyi içine alan, adeta besleyen bir şeydir. Hakikat bu; ama onu, daha açık bir şekilde anlatmak lazımdır. Bu da kolay bir iş değildir.*<sup>51</sup> Platon bize khôra'yı ayrıntılı bir şekilde açıklamanın zor bir iş olduğunu söylese de verdiği bir dizi metafor, imge ve benzetme sayesinde khôra-nın anlaşılmasının imkânsız olmadığını gösterir. Mevzuyu anlaşılır kılmak için altın, anne-baba-çocuk, damga, sütanne, parfüm, kalbur ve kap gibi benzetmelere başvurur. Tiffany'e göre benzetme/anoloji için kullanılan bu imgeler ya alıcı (receiving) ya da verici (giving) konumundadır. Yani bir şeye iz bırakan (mesela damga gibi) ya da bir şeyleri içine alan (mesela kap gibi) imgelerdir. Nesnelere içine alması, damga ya da iz bırakan bir şey olması khôranın özüne dair önemli ipuçları verir. Demekki khôra bir şeyleri içine almakla kalmayıp onlarda bir takım değişikliklere de yol açmaktadır.

Timaios'ta altın, khôra-nın ne olduğunu idrak edebilmemiz açısından önemli bir imgedir. Bir kişi altınla çeşitli şekiller yapabilir ve ona "Bu nedir?" diye sorulduğunda, en güvenilir ve istikrarlı cevap olarak "Altın." cevabı alınır. Birbirinden farklı altın şekilleri oluşurken, yalnızca esas/ana malzeme, özü gereği değişmez. Bu yüzden tüm unsurları içine alan ve khôra (χώρα) ya da yer/mekân olarak adlandırılan şey işte bu altına benzer.<sup>52</sup>

“Diyelim ki bir sanatçı altınla her çeşitten şekiller yapmakta, yaptığı her şekle bütün öteki şekillerin kalıbını vermektedir. Ona bu şekillerden biri gösterilerek ne olduğu sorulursa, en doğru cevap, gerçeklik bakımından, olsa olsa şu olacaktır: Bu altındır. Bu altının alabileceği üçgene ve bütün öteki şekillere gelince, madem ki meydana getirdikleri anda bile değişiyorlar, onlardan gerçek varlıklar gibi söz etmemek gerekir; ama “Filan niteliği var.” sözü her zaman için kabul edilirse, buna da razı olalım. Bütün cisimleri içine alan öz için de aynı şeyi söylemeliyiz: Ona da her zaman aynı adı vermek lazımdır; çünkü o hiçbir zaman kendi öz niteliğinden kaybetmez; o

<sup>51</sup> Platon, Timaios, 49a, Erol Güneş ve Lütfi Ay (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, s. 49.

<sup>52</sup> Tiffany Tsantsoulas, “Plato Exits the Pharmacy: An answer to the Derridean Critique of the Phaedrus and Timaeus”, M. A. Thesis, The University of Ottawa, Canada 2014, p. 97-98.

hiçbir zaman içine aldığı şekillere benzer şekillerden birini bile almadan her zaman, her şeyi içine alır. Özü, her nesneye yataklıkta; içine giren nesneye harekete gelir, şekillere bölünür, onu kâh şu şekilde, kâh bu şekilde gösteren de işte odur. İçine giren, çıkan nesnelere gelince, bunlar ilksiz varlıklar üzerine olağanüstü, anlatılması güç bir şekilde biçilmiş kopyalardır...’’<sup>53</sup>

Kişi aynı malzemeyi yani altını kullanarak birçok farklı şekil ortaya çıkarabilir. Bu durumda madde aynı ancak formlar farklı olacaktır. Khôra herhangi bir şekle sahip olmayan o hammadde yani altın gibidir. Şekilsizdir. Ancak biliyoruz ki altının kendisi bir üçgen, dörtgen ya da kare olmamasına rağmen, ondan bir üçgen, dörtgen ya da kare yapılabilir. Çünkü altında üçgen, dörtgen ya da kare olma nitelikleri mevcuttur. Her ne kadar şekiller değişse de altın, altın olarak kalmaya devam edecektir. Khôra da içine aldığı şeylerin form kazanmasını sağlarken khôra olarak kalacaktır. Özünden herhangi bir şey kaybetmeyecektir. Timaios khôra-yı açıklamak için altın benzetmesini yapmakla kalmaz aynı zamanda koku metaforunu da kullanır. Bir nesneye belirli-spesifik bir koku vermek için öncelikle o nesneyi tüm kokulardan arındırmak gerekir.

‘‘Merhemi yapanın ilk işi koku verilecek nesneyi, elden geldiği kadar her türlü kokudan sıyırmaktır. Bazı yumuşak nesnelere şekiller vermek için de onlarda gözle görülebilen hiçbir şekil bırakılmaz, aksine düzleştirilir ve elden geldiği kadar perdahlanır. Bütün ilksiz şekilleri sık sık, iyi şartlarla, baştan başa alması gereken nesnelere için de bu böyledir; onun da özü bakımından bütün şekillerin dışında kalması lazımdır.’’<sup>54</sup>

Kokulu merhemi yapan kişi onu öncelikle bütün kokulardan arındırır ki sonradan alacağı kokuyu tamamen alabilsin. <sup>55</sup> Platon burada mekânı, güzel kokulu bir merheme benzetmektedir. Khôra bir şeylere yataklık edecekse önce o şeylerden farklı olmalıdır. Onlara benzememelidir. Tüm şekillerden ya da formlardan sıyrılmalıdır. Özü gereği onların dışında kalmalıdır.

‘‘Bunun içindir ki gözle görülür, şu veya bu şekilde duyulur olarak doğan her şeyin yatağı ve anası, topraktır, havadır, ateştir, yahut da sudur, yahut da onlardan meydana gelmiş veya onları meydana getirmiş bir nesnedir, demek doğru olamaz; ama, bu, her şeyi içine alan ve kavranabilenle belirsiz, anlaşılması zor bir ilgisi olan gözle görünmez, şekilsiz bir türdür, dersek yalan söylemiş olmayız. Söylediklerimize göre, onun hakkında, bu türün özüne varabildiğimiz oranda, söyleyebileceğimiz en doğru söz şu olabilir: Bu nesnenin

<sup>53</sup> Platon, Timaios, 50c, Erol Güneş ve Lütfi Ay (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, s. 50-51.

<sup>54</sup> Platon, s.51

<sup>55</sup> Elife Kılıç, ‘‘Aristoteles ile Fârâbî’nin Mekân Anlayışlarının İncelenmesi’’, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2011), s. 21.

yatak kısmı her zaman ateştenmiş, akar kısmı sudanmış gibi, toprakla havanın şekillerini aldığı oranda da topraktan ve sudanmış gibi görünür.”<sup>56</sup>

Platon’un bu açıklamaları khôra-nın hava, ateş, su ya da toprak olmadığını gösterir. Bu dört elementi yaratan yani onları var eden de değildir. Onları meydana getirmemiştir. Ancak bununla birlikte havayı, toprağı, suyu, ateşi içine almakta ve bunların biraraya gelerek bir form oluşturmaya yataklık etmektedir. Gözle görülmez ve dokunulmaz bir yapısı mevcuttur. Şekilsizdir ve bu sebeple tarifi güçtür.

Platon, kozmosun yaratılışında khôranın taşıdığı önemi ya da khôra ve kozmos arasındaki ilişkiyi en güzel şekilde “kalbur” örneği üzerinden açıklar.

“Böylece ıslak, alevli olan toprakla havanın şekillerini alarak onlardan çıkan bütün değişikliklere bağlı olarak doğan nesnelere süt anası çok değişik görünür. Kendisini dolduran kuvvetler ne eşit, ne de birbirine denk olduğu için o da hiçbir yönden dengeli değildir; ama her yandan karmakarışık bir şekilde sallanarak bu kuvvetler tarafından sarsılıyor, kendisi de bu sarsıntılara onları sarsarak karşılıklıta bulunuyordu. Hiç durmadan bazıları bir yana, öbürleri öte yana savrulan, böylece yerinden oynayan nesnelere birbirlerinden ayrılıyorlardı. Tıpkı buğday taneleri kalburdan ve yıkama aletlerinden geçirilerek çalkalandığı zaman, iri ve ağır tanelerin bir yana, ufak ve hafif tanelerin de öte yana savrulup yığıldığı gibi, kendi yatakları tarafından sarsılan dört tür için de durum böyle idi, kendisi de bir kalbur gibi çalkalandığından birbirinden en farklı olanları elden geldiği kadar birbirinden uzağa ayırıyor, birbirinden en farksız olanları da elden geldiği kadar bir yere topluyordu; böylece kendilerinden meydana gelen bütün daha düzenlenmeden, ayrı ayrı yerler tutuyorlardı. O ana kadar bütün bu öğeler ne düşünüş, ne de ölçü biliyorlardı. Tanrı bütünü düzenlemeye kalkınca, başlangıçta ateş, su, toprak ve hava kendilerine ait bazı şekillerin izlerini taşıyorlardı, ama, Tanrı olmadığı zaman bütün, tabii olarak ne halde bulunuyorsa, onlar da tamamıyla o halde idiler. İşte Tanrı onları bu halleriyle aldı, onlara idealar ve sayılarla ayrı ayrı şekiller verdi; onları elden geldiği kadar iyi ve güzel bir şekilde biraraya toplamak için düzensizlikten kurtardı.”<sup>57</sup>

Burada Platon’un resmettiği tablo şu şekildedir: Yaratıcı ya da mimar Tanrı olan Demiurgos’un elinde bir kalbur mevcuttur. Bilindiği gibi kalbur<sup>58</sup>, tahıl ve başka iri taneli maddeleri elemek için kullanılan büyük delikli veya seyrek telli eleğe denilmektedir. Demiurgos’un elinde tuttuğu bu kalburda su, hava, ateş ve toprak yer alır. Tanrı kalburu salladıkça içindeki malzemeler birbirine çarpıp va bu çarpmanın sonucunda duyulur nesnelere mevcudiyet kazanır. İşte Demiurgos’un “kalbur”u aslında khôra’dır. Oluşun gerçekleştiği yerdir. Nesnelere form kazandığı, vücut bulduğu mekândır. Platon, elekten geçirilen buğday

<sup>56</sup> Platon, Timaios, 50e-51a, Erol Güneş ve Lütfi Ay (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, s. 51-52.

<sup>57</sup> Platon, s.55.

<sup>58</sup>Büyük Türkçe Sözlük, TDK, “kalbur” maddesi.

tanelerinde olduğu gibi, mekânın da evreni oluşturan toprak, hava, su ve ateşin içinde buldukları kabın çalkalandığında bunların ağırlıklarına göre dağıldığını ifade etmektedir.<sup>59</sup> Böylece Platon'a göre evren su, hava, ateş ve toprak gibi dört elementten yaratılmıştır.

“...var olmaya başlamış olan bir şey mutlaka cisimden, böylece de gözle görülür, elle tutulur bir şey olmalıdır; yalnız bir şey ne ateş olmadan gözle görülebilir, ne katılığı olmadan elle tutulabilir, ne de topraksız katılık olur. İşte bunun içindir ki Tanrı, evreni kurarken önce ateşle topraktan işe başladı. Ama, elde yalnız iki nesne olunca, bir üçüncüsü olmadan onlar güzelce birleştirilemez; çünkü ikisinin arasında onları birleştiren bir bağ lazımdır...Tanrı ateşle toprağın arasına suyla havayı koymuş, onları birbirine mümkün olduğu kadar aynı orantı ile birleştirmiştir. Öyle ki havaya göre ateş neyse, suya göre hava o olmuş, suya göre hava neyse toprağa göre su da o olmuş, bu birleşme sayesinde gözle görülür, elle duyulur bir gök vücuda getirmiştir.”<sup>60</sup>

Görülebileceği üzere evrenin ve tek tek nesnelerin yaratılmasında dört element kullanılmıştır. Bu dört element birbirine dönüşebilir ve bundan ötürü belirli bir zamanda, belirli bir elementi tanımlamak kesinlikle zordur ya da Timaios'un dediği gibi değişkenlikleri nedeniyle söz konusu elementleri "budur" ya da "şudur" ifadelerini kullanarak tarif etmek güçtür. Buna karşılık, elementlerin neyin içinde göründükleri ve neyden dönüştükleri tanımlanabilir. Çünkü o dönüştükleri yer stabildir yani sürekli değişim halinde değildir. İşte Khôra böyle sabit/statiktir ve dört elementin değişimleri için yer temin eden/zemin hazırlayan bir öze sahiptir. Kısacası dört element khôra-da biraraya getirilir. Demiurgos, khôrayı bir kap gibi kullanır ve onun içinde malzemelerini (havayı, toprağı, suyu ve ateşi) karıştırır. Bu karışım sonucunda ise tek tek fenomenler meydana gelir.

### 1.1.2. Kadın ve Khôra

*Khôra bu dünyayı ve onun içindekileri kurduğu için bir dişinin doğurganlığına sahiptir.*<sup>61</sup> Bu cümle Platon'nun khôra ve kadın arasında kurduğu bağın özeti şeklindedir. Khôrayı açıklamaya çalışırken *sütanne ve anne* benzetmesi yapan Platon, ana rahmi, tohum, besleyici, olanın yatağı, bakıcı gibi kilit ifadelerle yer verir. Böylece khôrayı kadınla özdeşleştirir. Khôra bir sütanne(wet-nurse)dir. Nasıl ki bir sütanne, sütü ile bebeği besler, khôra'da içine aldığı dört elementi besler. Onların oluşmasına, form kazanmasına ve gelişmesine katkı sağlar. Besleyici (nourishing) konumundadır. Khôra yani dişil olan, meydana gelecek şeyleri besleyen tarafken; erkek, tohumu veren ya da tohumun sahibi

<sup>59</sup> Elife Kılıç, “Aristoteles ile Fârâbî'nin Mekân Anlayışlarının İncelenmesi”, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2011), s. 22.

<sup>60</sup> Platon, Timaios, 31b-c, Erol Güneş ve Lütfi Ay (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, s. 27.

<sup>61</sup> Erkan Tüzün, “Kaosun Uçurumsallaştığı Siyasal Alan”, *Cogito*, Sayı 62, Bahar 2010, s.161.



konumundadır. Tohumla kastettiğimiz şeyin anlaşılabilmesi için öncelikle Platon'un anne-baba ve çocukla ilgili açıklamalarına değinelim:

“Ne olursa olsun, şimdilik şu üç çeşidi kafamıza yerleştirelim: Olanı, olanın olduğu yeri, bir de olanın kendisine göre meydana geldiği örneği. Olanın yatağı bir anaya, örneği bir babaya, bunların arasındaki öz de bir çocuğa benzetilebilir.”<sup>62</sup>

*Olan*, fenomenler dünyasına yani tek tek var olanlara karşılık gelir. Bunlar gözle görülebilen, elle tutulabilen nesnelere. “*Olanın olduğu yer*” ise khôradır. Ana rahmini temsil eder. Cenisin oluştuğu yerdir. “*Olanın kendisine göre meydana geldiği örnek*” ise kusursuz-mükemmel olan ideadır. Baba ebedi formdur (eternal form). En iyi ve en güzel olan bu noktada erkekle özdeşleştirilir. Demiurgos idealara bakıp kozmosu yarattığı için idealer birer kaynak, başlangıç, tohum görevi görmektedir. İdealar ve babalar eşleştirmesinden yola çıktığımızda ise aynı sıfatların erkeğe de atfedildiğini görmekteyiz. Tohum erkekten gelir. Anneye izini bırakarak çocuğun meydana gelmesine vesile olur. Kadınsa bu tohumu büyütme ve beslemeyle yükümlüdür.<sup>63</sup> Çünkü dişil olan besleyicidir. Yer tayin etmekle mükelleftir. İçine girenleri alır ve onların var oluşlarına zemin hazırlar. Bir tür bakıcı gibidir. Mahfazadır. Şeylerin kopyalanmasına ve sonra da maddi dünyaya gönderilmesine katkı sağlar. Bir yer/mekân işlevi görür. Nasıl ki hamile olan bir anne, çocuğunu rahminde besler, saklar ve çocuk dünyaya gelene kadar onu içinde barındırırsa, khôra da bir takım elementleri içinde muhafaza eder. Tıpkı yavrusunu besleyen bir anne gibi khôra da içine aldıklarını besler. Ondan çıkan şeyler ideaların birer kopyasıdır. Bu durumda anne, baba ve çocuk üçlemesinde idealara bakılarak khôrada meydana gelen nesnelere çocuğu temsil eder. Yani olanın kendisi (becoming) çocuktur. Platon'un üçlü bir model üzerinden yaptığı bu metaforu şöyle özetleyebiliriz: Anne khôra, baba idea ve çocuk somut nesnedir.<sup>64</sup>

Platon'un *olan, olanın olduğu yer ve olanın kendisine göre meydana geldiği örnek* şeklinde yaptığı ayrımı Judith Butler, *üretim (generation) süreci, üretimin meydana geldiği yer ve üretilen şeyin doğal olarak benzediği benzerlik* şeklinde adlandırır. Butler'a göre alma ilkesi anneye, kaynak olma ilkesi babaya ve doğa olma ilkesi de çocuğa düşmektedir.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Platon, *Timaios*, 50d, Erol Güneş ve Lütfi Ay (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, s. 51.

<sup>63</sup> Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology The Timaeus of Plato*, The United States of America: Hackett Publishing Company, 1997, p.187.

<sup>64</sup> Beliz Güçbilmez, “Tiyatronun Saklı Mahzası: Sfenks / Sahnedişi / Khôra”, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 31: 2011/1, s. 33.

<sup>65</sup> Judith Butler, “Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler (Bela Bedenler)”, *Cogito*, Sayı : 65-66, 2011, s.68.

Her şeyi içine alarak besleyen khôra, bize varoluşu doğum ilkesiyle birlikte düşünme imkanı sunmaktadır.<sup>66</sup> Zeynep Direk'e göre kadın burada bir rahim, bir taşıyıcı, bir mekan olarak kurgulanmıştır. Tüm varoluşu içinde barındıran ve böylece oluşun mekanı olan bir kadın.<sup>67</sup> Tasvir edilen bu kadın, konuşmayan, sessizce görevini yapan, kısmen pasif, belirsiz bir khôradır. Onun emeği kalburu sallamak ve içindekilerin birbirine karışmasını sağlamaktır. Baba/erkek ise çocuğun dünyaya gelmesinden sorumludur. O olmadan çocuğun khôrada oluşması mümkün değildir. Demiurgos ideaya yani babaya bakarak çocuğun anne rahminde oluşmasını sağlar. Anlaşılacağı üzere Platon'da kozmos ve idealar ne kadar maskülen resmedilirlerse khôra da o kadar feminen gösterilir.



---

<sup>66</sup>Annelik, Cogito, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Sayı 81, 2015, s. Önsöz.

<sup>67</sup>Halime Kökçe, Zeynep Direk ile Röportaj, Star Gazetesi, Açık Görüş, 2007.

## 2. ÇAĞDAŞ FEMİNİST KURAMLAR AÇISINDAKİ KADIN ve KHÔRA

“Kadın” tanımı tarihin farklı dönemlerinde farklı şekillerde yapılmıştır. 1990’lardan itibaren yapılan tanımlar çağdaş feminist kuramlar içerisinde yer almaktadır. Bu tarihten itibaren kadının hangi sınırlılıklar ve ilişkiler içinde tanımlandığına baktığımızda karşımıza ataerkil yapı çıkmaktadır. Kadın, ataerkil yapı içinde kimi zaman erkeğe göre kimi zaman da erkeğe rağmen tanımlanmaktadır. Postmodern döneme kadar kadın, sosyo-kültürel, siyasal, toplumsal, ekonomik zeminde ötekileştirilen konumdaydı. Çağdaş dönemde ise değişen şey kadının kendine olan bakış açısıydı. Kadında farklılık bilinci uyanmıştır. Kendisinin erkekten farklı olduğunu fark etmiştir. Bu farkediş ya da uyanış erkeğin merkezde olduğu dünyaya karşı alternatif bir dünya oluşturma girişimini de beraberinde getirmiştir. Çünkü kadın artık kendisine erkek gözünden değil bizzat kendi gözünden bakmaktadır. Kadın, hayatı ya da sosyal yaşamı erkek cephesinden, erkek açısından, erkek üzerinden değil kendi bakış açısıyla anlamaya başlamıştır.<sup>68</sup> Ancak kadının erkek egemenliğine dayalı toplumsal bir yapıya meydan okuması ve kendine has bir bakış açısı oluşturması kolay olmamıştır. Kadının sesini duyurmasında ve kendi özerk benliğini inşa etmesinde etkili olan akım feminizmdir.

### 2.1. Feminizm Nedir?

Günümüzde *kadın konusu* denilince tartışılan-ele alınan birçok mesele mevcuttur. Kadının statüsü, ezilmişliği, erken evlilikler, aile içinde uygulanan psikolojik ve fiziksel şiddet, cinsiyetler arasındaki farklar, kız ve erkek çocukların eğitiminde uygulanan ayrımcılık (diskriminasyon), kamusal alanda kadına gerektiği kadar yer verilmemesi ve daha birçok problem bu konu çerçevesinde gündeme gelmektedir. Söz konusu meseleler her daim güncelliğini korumaktadır. Çünkü kadın ve aile ile ilgili sorunlar geçmişte olduğu gibi günümüzde de yaşanmaktadır. Ataerkil toplumun benimsediği değerler, modern toplumda önemli ölçüde varlığını devam ettirmektedir. Söz gelimi kadından yıllardır beklenen şey hem iyi bir anne hem de iyi bir eş olmasıdır. İyi bir anne ve iyi bir eş nasıl olduğu ya da olacağı ise şüphesiz ki erkekler tarafından belirlenmektedir. Bu durum kadının çifte bir sömürüye maruz kaldığını gösterir.<sup>69</sup> Feminizm bu çifte sömürüyü ortadan kaldırma amacındadır. Bunu

<sup>68</sup> Gül Aktaş, “Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi / Hacettepe University Faculty of Letters, Vol. 30, Sayı 1 (Haziran 2013), s. 67-68.

<sup>69</sup> Gül Aktaş, “Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi / Hacettepe University Faculty of Letters, Vol. 30, Sayı 1 (Haziran 2013), s. 54.

yaparken toplumda kadına biçilen değerin ne olduğunu sorgulamaktadır. Kadına dair binlerce soruyu gündeme getirmektedir. Kadın nedir ve kimdir? Bu türün farklılıkları neye göre belirlenir? Kadının ve erkeğin *ölçüsü* nedir? Kadın toplumda yani içinde bulunduğu o verili dünyada ontolojik bir varlığa sahip midir? Kadını kadın kılan şey *annelik* midir? Kadından annelik niteliğini aldığımızda kadınlıktan çıkma gibi bir durum söz konusu olabilir mi? Kadın, üretim ve tüketim süreçlerinde aktif bir role sahip midir? Erkekler ve kadınlar arasında farklılıkların olması hangi sebeplerden kaynaklanmaktadır? Her iki cinsin doğalarından mı yoksa toplumsal kültürden mi kaynaklanmaktadır? İnsanın içinde yetişip büyüdüğü toplum, çevre ve kültür onun cinsiyet kimliğinin oluşmasında etkili midir? Erkeklerin şoför, politikacı, müdür, asker, mühendis olmaları doğaları gereği midir? Bir erkeğin çiçekçi değil de şoför olmayı tercih etmesinin sebebi nedir? Neden birçok erkek dansla, tiyatroyla değil de futbolla daha fazla ilgilenmektedir? Yine bir erkeğin asabi, kavgacı, saldırgan, cesaretli, güçlü, rasyonel olması doğuştan gelen bir şey midir? Öte taraftan kadınların hemşire, öğretmen, ebe, bakıcı, terzi, temizlikçi olmaları doğuştan gelen özelliklere mi bağlıdır? İçgüdüsel olarak mı bu meslekleri seçmektedirler? Kadınların zayıf (!), duygusal, yardımsever olmaları ne ile ilişkilidir? Erkekler ve kadınların arasındaki farklar yalnızca fiziksel ya da biyolojik midir? Kültürel ve sosyolojik farklardan bahsetmemiz mümkün mü? Niçin günümüzde karar mekanizmalarında ağırlıklı olarak erkekler yer almaktadır? Kadın evde temizlik yapmak, yemek pişirmek, çocuklarına ve eşine bakmak zorunda mıdır? Bunlar toplumun birer dayatması mı yoksa kadının doğasına özgü olan işler midir? Erkek çalışıp para kazanarak ve eve ekmek getirerek doğasına uygun bir biçimde mi davranmaktadır? Yoksa çocukluğundan beri aile içinde ‘baba’ nın davranışlarını, toplum içinde ise diğer hemcinslerinin davranışlarını izleyerek mi baba olmayı öğrenir? <sup>70</sup> Ev işi sorumluluklarını neden sadece kadınlar üstlenmektedir? Kürtajın yasaklanması doğru mudur? Bunun sınırları nelerdir? Neden hala kadınlar seçme ve seçilme konusunda, mülkiyet edinmede, özgür ve bağımsız bir birey olmada engellerle karşılaşmaktadır? <sup>71</sup> Tüm bu sorular feminizmin tartıştığı ve cevap aradığı sorulardır. Peki feminizm nedir? Bu kavramın yekpare bir tanımını yapmak pek mümkün değildir. Çünkü feminizm hangi dönemde, hangi düşünürlerin fikirleri doğrultusunda ele alınırsa, tanımı da ona göre şekil almaktadır. Bilindiği gibi bir sözcüğün mefhumu, içinde bulunan şartlara, yaşanan tarihi olaylara ve bilimsel gelişmelere bağlı olarak değişmektedir.

---

<sup>70</sup> Yıldız Ecevit ve Diğerleri, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, 1. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, Ağustos 2011, s. 4.

<sup>71</sup> Murat Yüksel, ‘‘Feminist Hukuk Kuramı ve Feminist Düşünce Teorileri’’, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 2001, s. 38.

Dolayısıyla feminizm için yapılan başlıca tariflere bakmak ve ardından onun doğasını anlamaya çalışmak uygun olacaktır.

Feminizmin kökleri genel olarak 19. yüzyılda bulunmaktadır. Ancak Cevizci'nin de belirttiği gibi feminizm, daha ziyade 1960'lı yıllarda gelişen bir hareket ya da öğretilerdir. Kadınların erkeklerle eşit haklar talep etmesi üzerine kuruludur. Cinsel ayrımcılığa son vermeyi amaçlar. Fırsat eşitliği talep eder. Kadınlar üzerindeki tahakküm ve sömürünün son bulması için çabalar. Feminizm, tarih içinde birinci-ikinci-üçüncü kuşak ya da birinci-ikinci-üçüncü dalga olarak adlandırılan dönemlere ayrılır. Cevizci ikinci kuşağı baz alarak feminizmin daha özel bir tarifine yer verir. Ona göre ikinci kuşak feminizmi anlamında *feminizm* erkek ve kadın arasında yaratılan adaletsizliği, eşitsizliği gün yüzüne çıkaran, bunun sebeplerini-kaynaklarını araştıran ve son olarak bunlara çözüm bulmaya çalışan bir teoridir.<sup>72</sup> Bu tariften de anlaşılacağı üzere feminizmin ortaya çıkışında kadına yapılan zulümler ve haksızlıklar etkili olmuştur. Tüm Avrupa tarihi boyunca kadın ezilmiştir. Kadın cadı olmakla suçlanmış ve bundan dolayı yakılmış, kutsal kitaplara el sürmesi yasaklanmış, miras, boşanma, mülkiyet gibi birçok haktan mahrum bırakılmıştır; Aydınlanma Çağı, Fransız Devrimi, İnsan Hakları Bildirgesi ise kadına vaat ettikleri hakları vermemiştir. Bu ayrımcı tutum da kadınları kendi haklarını aramaya, seslerini yükseltmeye ve -biz de varız- demeye sevk etmiştir.<sup>73</sup>

Kadın toplumda ikincil bir konumda yer almaktadır. Kozlu'ya göre feminizm, bu ikincil konumu anlamaya, değiştirmeye ve dönüştürmeye çalışan bir öğretilerdir. Ancak bu öğreti sadece teoride değil pratikte de bir bütünlük gerektirir. Düşüncenin ve eylemin kolkola yürümesi gereken bir bütünlüktür. Nitekim feminizm hareketinin çıkış noktası, kadını maruz kaldığı tüm baskılardan kurtarmaya ve eşit biçimde yaşam koşullarını sağlamaya yöneliktir. Zaman içerisinde değişime ve dönüşüme uğrayan bu hareket, toplum içerisinde *öteki* olarak nitelendirilen gruplar açısından da münferit gelişmeler yaşanmasını sağlamıştır.<sup>74</sup> Gül Aktaş kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi, hayatın çeşitli yönleri ışığında ve özellikle iktidar sözcüğü çerçevesinde değerlendirir. Ona göre feminizm kültür, tarih, aile, siyasi hayat, eğitim ve iş dünyası gibi geniş bir yelpaze içinde anlaşılmalı çalışılmalıdır. Çünkü feminizm siyasi

<sup>72</sup> Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 8. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, s. 653-654.

<sup>73</sup> Emine Öztürk, Feminist Teori ve Tarihsel Süreçte Türk Kadını, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011, s. 21.

<sup>74</sup> Düriye Kozlu, "Modernizm Sonrası Postmodern Hareket İçinde Kadının Yeri", SDÜ Arte - Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi, Cilt 2, Sayı 3, 2009, s. 1-15.

bir harekettir. Kadın ve erkek arasındaki hiyerarşiyi ve bilhassa erkeğin iktidarlığını yıkmayı amaçlayan bir harekettir.<sup>75</sup>

Kaynaklarda feminizmin efradını cami ağıyarını mani bir tanımı yapılmadığını öne süren Ali Coşkun ve Emine Öztürk, *Türk Kadınının Feminizme Bakışı (Erzurum Örneği)* adlı makalelerinde, feminizmin felsefi ve sosyolojik açıdan kapsamlı ve bütüncül bir tarifine yer vermişlerdir. Onlara göre felsefi anlamda feminizm kadının karşılaştığı meseleleri sorgulama, bunların ortaya çıkma sebeplerini irdeleme amacındadır. Sosyolojik açıdan ise feminizm kaynak olarak doğal haklar bildirgesinden beslenir. Ailede ve toplumda kadının lehine olan bir değişimi vurgular. Özel alanda ev işi bölümünün yapılmasını, kamusal alanda ise kadının erkeklerle aynı haklara sahip olmasını talep eder. Aile planlamasını ve kadınların çalışma koşullarının iyileştirilmesini gündeme getirir. Feminist hareketin sosyal bir değişime imkan sağladığını öne sürer.<sup>76</sup> Görüldüğü gibi feminizme hem sosyolojik hem de felsefi açıdan yaklaşmak genel bir tarifin ortaya konulmasında etkili olmuştur. Server Tanilli ise yaptığı tarifte kadınların talep ettikleri hakları elde etmek için inanılmaz bir mücadele verdiklerini vurgular. Fransa’da ve İngiltere’de başlayan bu mücadele XX. yüzyılda neredeyse tüm dünyaya hakim olmuş vaziyettedir. İşçi kadınlar ve orta sınıftan gelen kadınların verdiği savaş ilk olarak eğitim adına yapılmıştır. Ardından seçme ve seçilme hakkı, eşit iş ve eşit ücret gibi talepler için savaşlar verilmiştir. Bununla birlikte son yıllarda kadınlar artık sadece kendileri için değil tüm insanlığı ilgilendiren mevzularda seslerini yükseltmektedir. Söz gelimi özgürlük, silahsızlanma, barış, kalkınma gibi pek çok konuda mücadele vermekte, fikirlerini beyan etmektedirler. Şu an mevcut olan feminizm böylesi bir bütünlük içindedir.<sup>77</sup>

Feminizm, kadını ve ona dair meseleleri merkeze alan tek düşünce sistemidir. Diğer ideolojik fikirlerle mukayese edildiğinde bir tek feminizmin kadına gereken ehemmiyeti verdiği görülmektedir. Yalnızca feminizm tartışılan meseleleri kadının lehine olacak şekilde ele almaktadır.<sup>78</sup> Yüksel’in, feminizmi diğer akımlarla karşılaştırarak yaptığı tespit oldukça makuldür. Zira kadının tarih boyunca karşılaştığı zorlukları-problemleri kapsamlı bir şekilde ele alan, bunların ortaya çıkmasındaki sebepleri inceleyen ve hatta yaşanan sorunlara çözüm

---

<sup>75</sup>Gül Aktaş, “Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi / Hacettepe University Faculty of Letters, Vol. 30, Sayı 1 (Haziran 2013), s. 59.

<sup>76</sup> Ali Coşkun ve Emine Öztürk, “Türk Kadınının Feminizme Bakışı (Erzurum Örneği)”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, Sayı 29, 2009, s. 115.

<sup>77</sup> Server Tanilli, “Feminizmin Fetihleri ve Güncelliği”, Felsefe Logos – Feminist Felsefe, Cilt 4, Sayı 15, Ağustos 2001, s. 113.

<sup>78</sup> Murat Yüksel, “Feminist Hukuk Kuramı ve Feminist Düşünce Teorileri”, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 2001, s.40.

bulmaya çalışan tek düşünce sistemi feminizmdir. Tüm bu tanımlar ışığında feminizm için şöyle bir tanım yapmamız mümkündür: feminizm, kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi sorgulayan; kadınları ikincil, başkasına bağımlı, aşağı, zayıf, güçsüz, duygusal konumda gören tüm yapılara, düşünce sistemlerine, geleneklere, kurallara, yasalara, tabulara karşı çıkan; kadının bir birey ve daha da önemlisi insan olarak tüm haklarını talep etmesini sağlayan; bu hakları kazanmak için kadınları mücadeleye ve dayanışmaya çağıran bir harekettir (movement).

## 2.2. Feminist Dalgalar: Feminist Kuramın Tarihsel Seyri

Feminist hareket tam olarak ne zaman başladı? Kadınların bilinçli bir şekilde örgütlenmeye başlaması ile feminizmin ilk nüveleri oluştu.<sup>79</sup> Kadınlar ilk defa 17. yüzyıl İngiltere'sinde haklarını talep etmek için seslerini yükselttiler. 18. ve 19. yüzyıllarda ise verdikleri mücadelenin boyutu genişledi. Peki bu yüzyıllarda ne tür gelişmeler yaşandı? Bilindiği gibi bir dönemin gerçeklik algısını bilmeden o döneme ait sağıh-güvenilir bilgiler elde edilmesi pek mümkün değildir. Başka bir deyişle bir dönemin, Tanrı'yı, insanı ve doğayı *nasıl* ele aldığını hesaba katmadan konuşmak mefhum değil lafız düzeyinde bir konuşmadır. Çünkü bireyin Tanrı, insan ve doğa anlayışında içinde bulunduğu/yetiştiği kültürün, coğrafyanın, toplumun etkisi yadsınamayacak kadar büyüktür. Savaşlar, baskılar, yıkımlar ve daha birçok olay bireyin dünya görüşünü değiştirecek/dönüştürecek güce sahiptir. Bir toplumun da yaşadığı, tecrübe ettiği olaylara tepkisiz kalması ya da onlardan etkilenmemesi beklenemez. Muhakkak etkiye olumlu ya da olumsuz bir tepki verir. İşte 17. yüzyılda kadınlar da artık yaşanan zulümlere sessiz kalamamış ve tepkilerini ortaya koymuştur. Bu dönemde feodalizm bitip kapitalizm baş göstermiş ve bunun sonucunda yeni bir toplum anlayışı ortaya çıkmıştır. Topluma dahil edilmediklerinin-dışlandıklarının farkında olan orta sınıf kadınlar, özgürlük ve eşitlik taleplerini yavaş yavaş dile getirmeye başlamışlardır. Özellikle devlet kurumlarında yani politikada ve siyasette yer almamaları, onların içinde buldukları adaletsizliğin ve eşitsizliğin farkına varmalarında daha etkili olmuştur.<sup>80</sup> Bu bilincin uyanmasında kadınların, erkeklerin aldığı ücretin yarısını (hatta daha azını) almaları ve buna benzer daha birçok ayrımcı yaklaşımın etkisi mevcuttur. Ücret konusundaki adaletsiz

<sup>79</sup> Susan Alice ve diğerleri, *Çizgilerle Feminizm Yeni Başlayanlar İçin*, Özden Arkan (çev.), 1.Baskı, İstanbul: Milliyet Yayınları, Haziran 1996, s. 6.

<sup>80</sup>Gül Aktaş, "Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi / Hacettepe University Faculty of Letters, Vol. 30, Sayı 1 (Haziran 2013), s. 60.

dağılımlar burjuva sınıftan olan kadınları ev içinde kalmaya itmştir. Onların yaşam alanı evle sınırlandırılmıştır. Deyim yerindeyse kadınlar eve hapsedilmişti. Bu durum ise geçim sıkıntısı çeken ve muhakkak çalışmak zorunda olan kadınlar için bir engel teşkil etmekteydi.<sup>81</sup> Öte taraftan ülkeler, birbirleri üzerinde egemen olabilme yarışına girmişlerdi. Bu tür bir yarış Sanayi Devrimi'nin tesirleri ve teknolojik gelişmeler sonucunda oluşmuştu. Birinci Dünya Savaşı ise egemen olma yarışının en acımasız biçimde hissedildiği hadisediydi. Ekonomide, psikolojide, politikada, edebiyatta, felsefede ve doğal olarak sanatsal, sosyal, toplumsal hayatta yeni sorgulamalar baş göstermişti. Bireyin iç dünyasında ve içinde bulunduğu sosyo-kültürel hayatta yaşadığı sıkıntılar, bunalımlar ve parçalanmışlıklar Hegelci, Marksçı ya da kapitalist yaklaşımlara zemin hazırlamıştı. Kadınlar ise bu dönemde ülkeleri için her türlü fedakârlığı yapma düşüncesindeydi. Nitekim bu düşüncelerini hayata geçirerek savaş döneminde etkin ve belirleyici bir rol sergilediler. Savaş esnasında, birçok kadın, sanayi sektöründe çalıştı. Ağır işlerde görev aldı. Savaşa giden erkeklerin yerini doldurarak silah fabrikalarında çalıştı. Yaralıları tedavi etti. Ancak tüm bu çabalara rağmen kadınlara düşük ücretler verildi. Sendikalarda yer almalarına müsaade edilmedi. Bu sebeple İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren kadınlar en temel haklarını elde etmek için daha ciddi bir şekilde çaba gösterdiler. Onlarla birlikte toplumda dışlanan ve *öteki* olarak kabul edilen Yahudiler, eşcinseller, siyahiler, etnik gruplar da seslerini yükseltmeye ve eylemler yapmaya başladılar.<sup>82</sup>

Feminizm tarihinde kadınların bilinçli bir şekilde örgütlenerek haklarını talep ettikleri ilk yıllar birinci dalga feminizm olarak adlandırılır ve özellikle 1700'lü yıllarda başlayıp 1960'lara kadar süren zaman zarfını içerir. Kadınların ve erkeklerin eşit olduğu fikri ilk olarak bu tarihler arasında yani Fransız Devrimi (1789-1799) esnasında dile getirilir. Yine, tarih boyunca kadınların ezilmişliğine dair ilk eserler bu dönemde kaleme alınır ve yavaş yavaş kadınların eğitimine, seçme ve seçilme hakkına dair ciddi bir altyapı oluşmaya başlar. Feminizm üzerine yazılan ilk önemli eser Mary Wollstonecraft'ın 18. yüzyılda yazdığı *Kadın Haklarının Savunusu (Vindication of the Rights of Woman)* adlı kitabıdır. Mary bu eserinde eğitim, siyaset ve hukuk sahalarında kadınların en az erkekler kadar hakları olduğunu iddia eder. Fransız Devrimi'nin eşitlik, özgürlük gibi temel ilkelerinin kadınlar için de geçerli olmasını; yapılan yeniliklerin kadınları da kapsamaması gerektiğini savunur. Olympe de Gouges ise kadın hakları üzerine ilk teorik çalışmaları yapan başka bir isimdir. *Kadın ve Kadın*

---

<sup>81</sup>Didem Şerbetçi, "Postkolonyal Feminizm Bağlamında "Küresel Kız Kardeşlik" Kavramının İncelenmesi: Hindistan Örneği", Adnan Menderes Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2013, s. 9-10.

<sup>82</sup>Düriye Kozlu, "Modernizm Sonrası Postmodern Hareket İçinde Kadının Yeri", SDÜ Arte - Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi, Cilt 2, Sayı 3, 2009, s. 1-15.



*Vatandaş Hakları Bildirgesi (Declaration of the Rights of Women)* adlı kitabında<sup>83</sup>“Kadına giyotine gitme hakkı tanınıyor öyleyse kadının kürsüye çıkma hakkı da olmalıdır” diye seslenmiştir.<sup>84</sup> Birinci dalga feminizmde daha çok kadınların erkeklerle sosyal ve siyasal anlamda eşit fırsatlara sahip olması istenir. Söz gelimi eğitim hakkı, oy hakkı gibi konularda mücadele verilir. Çünkü kadınlar 18. ve 19. yüzyıllarda miras hakkı, mülkiyet sahibi olma, antlaşma imzalama, kız çocuklarını okula gönderme, yüksek öğretime ve spor müsabakalarına katılma, ticaretle uğraşma gibi haklardan yoksundular. Yasal olarak babalarının ya da eşlerinin velayeti altındaydılar. Bu adaletsizlik ise kollektif bir bilincin doğmasına imkân sağladı ve bahsi geçen mevzularda kadınlar lehine düzenlemeler yapıldı. Kadınların özellikle kamusal alanda karşılaştıkları eşitsizliklerin ortadan kalkması için ilk adımlar atıldı. Dünya çapında kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanınmaya başlandı. Ancak tüm bu gelişmelere rağmen birinci dalga feminizm kendisine yöneltilen eleştirilerden kurtulamamıştır. Yapılan en temel eleştiri birinci dalga feminizmin, kadınları kamusal alana çıkartırken onların özel alanda karşılaştıkları eşitsizliği<sup>85</sup> göz ardı ettiği yönündedir. Çocuk bakımında, aile ile ilgili meselelerde, eşlerin birbirleriyle olan ilişkilerinde halen çok ciddi sıkıntılar ve adaletsizlikler yaşanmaktadır.<sup>86</sup> Elbetteki yapılan eleştiriler yerindedir. Ancak birçok alanda yasal düzenlemenin oluşturulduğu bir süreç olan birinci dalga feminizmin hiç de küçümsenmeyecek gelişmelere önyak olduğunu unutmamak gerekir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında kadınlar okul, sendika, iş yeri gibi idari kadrolarda görev almaya başlamıştır. Düriye Tozlu’ya göre özellikle 1930’larda Fransız kadınlarında ciddi bir değişim ve dönüşüm yaşanmıştır. Modernleşmenin etkisiyle Fransız kadınları iş yerlerinde yönetici konumuna gelmiş; edebiyat, spor, fizik, sinema gibi daha birçok sahada isimlerini duyurabilmiştir. Elde edilen başarılar kadınların bireyselleşmesinde ve *kendilerini* gerçekleştirmelerinde etkili olmuştur. Bu başarılar Fransa’yla sınırlı kalmayarak İngiltere, Almanya gibi ülkelerde de görülmüştür. Öyle ki kadınların bilim, sanat ve edebiyat alanındaki başarılarını ürettikleri eserlerde somut bir şekilde görmekteyiz.

---

<sup>83</sup> Yıldız Ecevit ve Diğerleri, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, 1. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, Ağustos 2011, s. 66.

<sup>84</sup> Ayşe Sevim, *Feminizm*, 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, Mayıs 2005, s. 34.

<sup>85</sup> Kamusal alan ve özel alan ayrımı, feminist literatürde en çok tartışılan meseleler arasındadır. Yıllarca kamusal alan erkeklerle, özel alan ise kadınlara ait olarak görülmüştü. İlkinin ise ikincisine üstün olduğu kabul edilmiş ve bir baskı kurma durumu söz konusu olmuştu. Özel alanla özdeşleştirilen kadının, kamusal alanda yer almasına mücadele edilmemişti. Feminizm ise bu iki alan arasındaki ayrımı ortadan kaldırmayı amaçlar ve kadınların kamusal alana da dahil olmaları için mücadele eder. Murat Yüksel, “Feminist Hukuk Kuramı ve Feminist Düşünce Teorileri”, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 2001, s. 51.

<sup>86</sup>Ecevit ve Diğerleri, s.66-67.

“Marie Cruie 1903 yılında Nobel Fizik Ödülü’nü eşyle paylaşırken; Bertha von Suttner, 1906 yılında barış için yazdığı “Silahları Bırakın” adlı romanıyla Nobel Barış Ödülü’nü alır. 1932’de Amilia Putnam-Earhart, Atlantik’i geçen ilk kadın pilot olur. Greta Garbo, Marlene Dietrich, Joan Crawford, Katharine Hepburn, Bette Davis, Barbara Stanwyck, Audrey Hepburn, Ingrid Bergman, Gina Lollbrigido, Elizabeth Taylor, Sophia Loren gibi oyuncular ise hem filmleri hem de yaşam biçimleriyle ünlenirler. 1953’te Ingeborg Bachmann, “Ertelemiş Zamanlar” adlı şiir kitabıyla “Grup 47” ödülünü, Simone de Beauvoir “Parisli Mandarinler” adlı romanıyla 1954’te “Prix Goncourt” ödülünü alır. İngiltere’de II. Elizabeth Kraliçe olur ve 50 yıl boyunca tahtta kalmayı başaran bir kadın olarak tarih sayfalarında yerini alır. Güney Afrikalı, Nadine Gordimer 1974 yılında “The Conservationist” ile Man Booker Ödülünü, ardından da Nobel Edebiyat Ödülü’nü alır. 1958’de Londra’da kadınlar atom silahlarının geliştirilmesine karşı yürüyüşler yaparlar. Ardından Avrupa’nın pek çok kentinde kadınların kürtaç, çocuk sayısı, hamilelikte sosyal haklarıyla ilgili olarak mevcut yasalar protesto edilir ve bu konuda iyileştirmelerin yapılması yönünde istekler cesurca dile getirilir.”<sup>87</sup>

Kadınların ekonomik, siyasi, eğitim ve toplumsal hayatta kazanımlar elde ettiği, kadınlarda okuma-yazma oranlarının arttığı, tıpta yeni gelişmelerin olduğu, yaşam standartlarının arttığı bir dönemde ikinci dalga feminizm şekillenmeye başlamıştır. Bu gelişmeler ise tüm dünyada savaş, ırkçılık ve nükleer enerji karşıtı gösterilerin yapıldığı 1960’lı yıllarda gerçekleşir.<sup>88</sup> Bu yıllarda birçok toplumsal harekette hızlı değişimlerin dönüşümlerin olduğu gözlemlenir ve feminizm de bu hareketler arasında yer alır. Feminizm hem kavramsal hem de teorik açıdan yeni anlamlar kazanır. Önceki yıllarla mukayese edildiğinde feminist hareketlerin farklı bir kisveye büründüğü gözlemlenir. Tüm kadınların dayanışma içinde olması yani “kızkardeşlik” fikri bir ideoloji haline gelir. Kadının özgür bir birey olması, ontolojik olarak toplumda kabul görmesi ve çektiği sıkıntılardan biran önce kurtulması gerektiği fikri çok daha hızlı bir şekilde dünyaya yayılır. Feminizm ile ilgili mevcut olan tezler, daha önce ortaya atılan görüşler, temel kabüller bizzat feministler tarafından eleştiriye tabii tutulur. Tarih, iktisat, sanat, sosyoloji, antropoloji, siyaset, uluslararası politika, edebiyat ve dilbilim gibi sahalarda kadınların ikinci planda kaldığı hatta göz ardı edildiği iddia edilir ve yine bu sahalarda feminist araştırmaların yapılması gündeme gelir. Bu bilimlerin temel tezleri, kadınlara önyargıyla yaklaştığı ve onları yok saydığı için ciddi bir sorguya-eleştiriye maruz kalır. Feminizm ise tam bu noktada bilimin ancak feminist

<sup>87</sup>Düriye Kozlu, “Modernizm Sonrası Postmodern Hareket İçinde Kadının Yeri”, SDÜ Arte - Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi, Cilt 2, Sayı 3, 2009, s. 1-15.

<sup>88</sup>Yıldız Ecevit ve Diğerleri, Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi, 1. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, Ağustos 2011, s. 67.

hareketler aracılığıyla özgürleşeceğini ve tüm akademik disiplinlerin objektif, eleştirel, makul bir yaklaşımla tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini vurgular.<sup>89</sup>

İkinci dalga feminizm, birinci dalga feminizme yöneltilen eleştirilere çözüm bulma amacındadır. Özel alanda yaşanan adaletsizlikleri-eşitsizlikleri gündemine taşıyan ikinci dalga feminizm, kürtaj hakkı, doğum kontrol yöntemleri, ev içinde iş bölümü, cinsellik, aile içi şiddet gibi konulara eğilir. *Bu dönem feminist hareketien çok etkileyen iki eser, Fransız filozof Simone de Beauvoir'in ve Amerikalı Betty Friedan'ın yazdığı "İkinci Cins (Le Deuxieme Sexe)" ve "Kadınlığın Gizemi (The FeminineMystique)"dir.* Bu iki kitapta "Kadın olmak ne anlama gelir? Erkeğin hakim olduğu bir dünyada kadın olmak ne demektir? Kadın olmanın tanımı neye göre yapılır?" gibi çeşitli sorular tartışılır.<sup>90</sup> Simone De Beauvoir, *Kadın nedir?* mevzusu üzerinde çokça durmaktadır. Kendisi insanlığı erkek olarak tanımlar. İnsanlık dediğimiz şey erkektir ve bu erkek, kadını da tanımlayandır. Dolayısıyla kadın, erkeğe atıfta bulunularak tanımlanır. "Kadın" tanımı için "erkek" referans noktası kabul edilir. Bu sebeple De Beauvoir o meşhur sözünü dile getirir: *Kadın olarak doğulmaz, kadın olunur.* Kadının varlığının erkeğe göre şekillenmesine karşı çıkan De Beauvoir 1960'lardan itibaren ciddi ölçüde gelişme kaydeden feminist mücadelenin öncüsü olur.<sup>91</sup>

Üçüncü dalga feminizm, modernizm ve postmodernizm kavramlarıyla çok yakından ilişkilidir. 90'ların sonunda başlayan feminizmin bu son dalgası, modernizm ve postmodernizm gibi iki büyük akımın etkisiyle şekillenmiştir. Üçüncü dalga feminizm, yeri geldiğinde bu akımlardan beslenmiş yeri geldiğinde ise onların öne sürdüğü fikirleri eleştirmiştir ve böylece kendi tezlerini inşa etmiştir. Dolayısıyla ortaya çıkan feminist yaklaşım, modernizm ve postmodernizm süzgeçinden geçerek postmodern feminizm olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun için öncelikle bu akımların ne olduğuna akabinde ise feminizmle olan ilişkilerine değineceğiz.

### 2.2.1. Modern ve Postmodern Feminizm

Modernizmin ana kavramı "akıl (reason)"dır. Bu akımda her şey rasyonel ölçüler içinde yürütülür. Her türlü proje akla dayandırılır. Söz gelimi aklın kılavuzluğunda bir Tanrı, doğa ve insan anlayışı inşa edilir. Apaçık-kesin bilgiye ulaşmak için akla başvurulur ve onun

<sup>89</sup> Muhittin Ataman, "Feminizm: Geleneksel Uluslararası İlişkiler Teorilerine Alternatif Yaklaşımlar Demeti", Alternatif Politika, Cilt 1, Sayı 1, Nisan 2009, s. 5.

<sup>90</sup> Yıldız Ecevit ve Diğerleri, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, 1. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, Ağustos 2011, s. 68.

<sup>91</sup> Murat Yüksel, "Feminist Hukuk Kuramı ve Feminist Düşünce Teorileri", Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 2001, s. 41.

ilkeleri belirlenir. Ancak ve ancak bu ilkeler doğrultusunda hakikate ulaşılabileceği görüşü hakimdir. Aklın ve mantığın egemen olmadığı bir dünyada tek bir gerçekten, doğrudan, evrensel bir kabulden bahsetmek mümkün değildir. Modernizme göre insan sadece bilmek isteyen bir özne (subject) değildir. Öğrendiklerini -aklın ışığında- yaşamına rehberlik etmek için kullanmak niyetindedir. Bilgisiyle yaşamını *aydınlatmak* ister. Bu sebeple modernizmde din, devlet, eğitim, hukuk gibi kurumlar aklın eleştirisinden geçirilir ve onun ilkelerine göre yeniden düzenlenir. Çünkü insanın tam bir özgürlüğe ve mutluluğa ulaşması aklını kullanması ile mümkündür. Akılla hareket etmek insanın kesin bilgiye ulaşmasını ve böylece kendini güvende hissetmesini sağlar.

İnsanın, akli referans olarak alması ve kendi aklına başvurması biranda olmamıştır. Batı tarihine baktığımızda insanların 19. yüzyılın ortalarına kadar hemen hemen her konuda Tanrı'yı referans noktası olarak aldığını görmekteyiz. Bu döneme kadar topluma yön veren, halkın değer yargılarını belirleyen kurum kiliseydi. Kilise bir tür toplumsal kontrol işlevi görmekteydi. Dolayısıyla bilginin üretildiği, denetlendiği ve yayıldığı bir merciydi. İnsanların itaat etmesi gereken bir kurumdu. Diğer siyasal ve kültürel kurumlar ise ancak kiliseye bağlı kalarak varlıklarını sürdürebilir ve meşruluk kazanabilirdi.<sup>92</sup> Zira kilise tüm güçleri elinde bulunduran, otoriter, halk üzerinde söz sahibi olan bir yapıya sahipti. İhsan Fazlıoğlu kilise denilince yalnızca dini bir kurumu anladığımızı öne sürer. Oysa ki kilise sadece bir tapınak ismi değil bir dizgenin-yapının-sistemin adıdır. Tüm kararlar, kurallar, sorunlar bu dizge içerisinde din adamları tarafından ele alınır ve ancak onların görüşleri çerçevesinde meseleler çözüme kavuşturulur.<sup>93</sup> Fazlıoğlu için kilise insan aklına takılmış bir gözlüktür. Kişi ancak bu gözlüklerin gösterdiği kadarını görebilir. Yani gözlük neyi gösterirse kişi yalnızca onu bilebilir. Gözlüğün çıkarılması ise ancak işlevsizliğinin idrak edilmesiyle gerçekleşir. Böyle bir idrak ise sistemin-dizgenin sorgulanması ile mümkündür. En temel ilkelerle-değerlerle hesaplaşmayı gerektirir. Hakiki, değişmez, yegane kabul edilen ilkelerin sarsılması elzemdir. Tarihe baktığımızda söz konusu sarsılışın ya da uyanışın zeminini hazırlayan bir takım olayların mevcut olduğunu görmekteyiz. Fazlıoğlu'na göre bunlar Osmanlıların yarattığı *teolojik bunalım*, Merağa-Semer kant ve İstanbul'daki felsefe-bilim çalışmalarının yarattığı *epistemolojik bunalım* ve son olarak Batı Avrupa'da 15. yüzyılın sonunda ortaya çıkan

---

<sup>92</sup> Zekiye Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s.13.

<sup>93</sup> İhsan Fazlıoğlu, "Modern Dünyada Bilgi ve Zihniyet", Genç Akademi Bahar Seminer Programları, İstanbul, 17 Mart 2012.

*malumat bunalımıdır.*<sup>94</sup> Yaşanan bu bunalımlar modern dünyada nesne değil de *öznenin* ve dolayısıyla *aklın* ön plâna çıkmasında etkili olmuştur.

Kiliseye olan güvenin sarsılması, geçmişe ait bilginin sahih, güvenilir, kesin, apaçık olmadığını gösterir. Şu halde yeni sorular/sorunlar gündeme gelir: *Gelecekte* hakiki, kesin bir bilginin inşası mümkün mü? Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi yani kilise olmadan Tanrı'ya, insana ve tabiata dair konuşulabilir mi? Bunlar hakkında bir sisteme, topluma, gruba dâhil olmadan düşünmek, kafa yormak, sorgulamak mümkün mü? *Biz* yerine *ben* denilebilir mi? Kişi, bir ben olarak/kendisi olarak ahlakını, inancını, tabiat anlayışını, bilme tarzını, siyaset ve devlet anlayışını belirleyebilir mi? Tüm bu sorular yaşanan bunalımlar sonucu sorulmuş ve artık kilisenin tesiri olmadan kesin bir bilgi arayışı başlamıştır. Her alanda mutlak, güvenilir, apaçık bir bilgi edinilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla evvela bilginin ne olduğu ve kaynağı üzerinde durulur. Daha sonra ise bilginin oluşumunda aklın ve duyu organlarının işlevi sorgulanır. Deneyim yoluyla elde edilen bilgi mi yoksa akıl yoluyla elde edilen bilgi mi kesindir? Acaba her ikisinin terkibi ile hakiki bilgiye ulaşılabilir mi? Bu sorular ışığında bilgi meselesi irdelenir ve bilginin yeni bir tanımı yapılmaya çalışılır. Zira bilgi artık kadim dönemde olduğu gibi, zihnin bilinen ile bilinmeyen arasındaki hareketi olarak kabul

---

<sup>94</sup>İstanbul'un Osmanlılar tarafından fethedilmesi (1453), Batı Avrupa'da teolojik tartışmalara kapı açmıştır. Nasıl olurda *Hakikati* temsil ettiği düşünülen kilise kaybeder? Başka bir deyişle kiliseye güvenenler, onun belirlediği kurallara itaat edenler nasıl olurda savaşta kaybeden taraf olur? Halka göre İlahi olanın desteklediği taraf muhakkak kazanmalıdır. Eğer tam tersi bir durum gerçekleşiyorsa yolunda gitmeyen bir şeyler var demektir. Bir çelişki hâsıl olmuştur. Bunun sonucunda kiliseye olan güven yavaş yavaş zedelenmeye başlar. Halkın kendisinde, Tanrı'nın doğru/sahih ama temsilcisinin yanlış olabileceği fikri uyanır. İkinci olarak Merağa ve Semerkand matematik astronomi okullarında yeni bir bilme tarzının geliştirilmesidir. Buna göre makûl olan ile mahsûs olanın terki edilmemesi ya da hakikat (doğa/fizik) ile itibarın (matematik) terkibi söz konusudur. Artık hakikat sadece dış dünyada bulunan bir şey değildir. Onun kavranması için zihnin de iştirak etmesi elzemdir. Yani matematik dış dünyayı tasvir eder/resmeder bir hale gelir. Dolayısıyla mevcut olan malum hale dönüşür ve bilme faaliyeti gerçekleşir. Son olarak Batı Avrupa'da 15. yüzyılda ortaya çıkan malumat bunalımı, halkın köklü bir uyanış sergilemesine ve kiliseyi sorgulamasınaimkân vermiştir. Fazlıoğlu, bu bunalımın son derece somut olduğunu ve bu nedenle etkisinin daha güçlü olduğunu vurgular. Coğrafi keşifler, yeni bitkilerin, hayvanların, ülkelerin keşfi gibi mühim gelişmeler kiliseye olan güveni oldukça sarsmıştır. Çünkü zooloji, botanik gibi sahaların sunduğu veriler ile kilisenin kutsal kitabın verileri birbirine uymamaktadır. Halk, kilisenin belirlediği bitki, hayvan, ülke sayısının ve çeşitlerinin sabit/doğru olmadığını görmektedir. Yapılan yeni keşifler, kadim bilginin otoritesini sarsmaktadır. Tutarsızlıkları gün yüzüne çıkarmaktadır. Böylece insanlar artık geçmişe değil geleceğe ve oradan edinilecek olan bilgiye yönelir.

edilmemektedir. Daha çok insan ve onun eylemleri üzerinden anlam kazanmaktadır. İnsan ise bizatihi aklı ile var olan/anlam kazanan bir varlıktır. Şu halde aklın ilkeleri, işlevi, yapısı, etkisi ve en önemlisi sınırları gündeme gelir. İnsan aklının sınırları çizilebilir mi? Şayet insan akli doğayı, Tanrı'yı ve hatta bizzat insanın kendisini belirleyebiliyorsa bu aklın çalışma ilkeleri nelerdir? Ne kadar bilip bilemeyeceğimiz ve neleri bilip bilemeyeceğimiz bu mühim soruların yanıtlanmasına bağlıdır. İşte modernizm de tam bu noktada ortaya çıkar. İnsanın dünyayı yeniden anlama ve anlamlandırma (yorumlama) girişimiyle sorular sorması, bunlara cevaplar araması, hakiki-değişmez kabul ettiği ilkelerin sarsılması, hakikatin kimsenintekeline olmadığı ve bir fikrin kişiden kişiye göre değişebileceğini kavraması ile modernizm akımı ortaya çıkar.<sup>95</sup>

Yukarıdada değindiğimiz gibi modern dünyada 'birey' özgürlüğünü elde eden, aklıyla hareket eden kişidir. Özgürlüğünü kısıtlayan tüm kurumlara ve yapılara karşı çıkan, geleneğin zincirlerini kıran, tabuları yıkanandır. Bireyin kendi refahı için mücadele etmesi modernist bir harekettir. Aynı şekilde kadınların da erkeklerle eşit haklara sahip olmayı talep etmeleri ve bunun için mücadele etmeleri modernist bir harekettir. Onların özgürleşmesi için atılan adımlar birer modernist paradigmadır. Bu da feminizmin çıkış noktasının modernizmle yakından ilişkili olduğunu gösterir.<sup>96</sup> Kadın konusu modernizmin en önemli konularından biridir. Öyle ki modernizmin kadınlara eşitlik, eğitim, seçme-seçilme gibi hakları verme; onları yıllardır maruz kaldıkları sömürüden, erkek tahakkümünden kurtarma gibi vaadleri vardır. Bu minvalde kadınların en çok beklentisi çeşitli kurumlarda çalışma, eşit ücretler alma, eğitim ve sağlık yönündedir. Ancak modernizmin sunduğu imkanlar yalnızca "Batılı, orta sınıf ve beyaz erkeği" baz alarak şekillenmektedir. Kadın her zamanki gibi ikinci planda yer almaktadır. Bu yaklaşım modern dönemde kadına verilen sözlerin yerine getirilmediğini göstermektedir.<sup>97</sup>

Kadınların modern dünyada kendi hakları için seslerini çıkartmaları, mücadele etmeleri ancak tüm çabalarına rağmen yok sayılmaları nasıl açıklanabilir? Şayet modernizm "özgür bireyi ve özgür birey olmak için verilen savaşları" destekliyorsa en başta kadının değer görmesi gerekmez mi? Özgürlüğü için şiddete maruz kalan, öldürülen kadınlar yok mu? Modernizm bireyin herhangi bir kuruma, sisteme bağlı olmaksızın kendi kararlarını vermesini

<sup>95</sup> Zehra Deler, "Batı'dan Doğu'ya Modernizm Bağlamında Değişim, Anayurt Oteli ve Kör Baykuş Adlı Eserlerin İncelenmesi, Yeditepe Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2012, s. Özet.

<sup>96</sup> Ayşe Durakbaşa, Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Feminizm, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 53.

<sup>97</sup> Ahmet Özkiraz, Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum, 1. Baskı, Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları, Eylül 2013, s. 115-116.

(deyim yerindeyse kendi ayakları üzerinde durmasını) desteklemez mi? O halde kadınlara baktığımızda neden bu ilkelerin onlar için de geçerli olmadığını görüyoruz? Bu soruların yanıtı “akıl” kavramındadır. Modern dönemde akla (ratio) ve akli olana (rational) değer verilir. Tanrı’nın yerine insan, kutsal kitabın ya da vahyin yerine akıl geçer. Dolayısıyla bu dönemde insanların kadına olan yaklaşımlarını ‘akıl’ kavramı üzerinden okumak gerekir. İnsan aklının üstün kabul edildiği aydınlanma döneminde kadın henüz bir birey olarak görülüyordu. Üstün olan akıl sadece erkek-e ait olan akıldı. Bu durumda yalnızca erkek, bir birey olarak kabul ediliyordu. Erkek-in, aklını kullanabilen ve akıyla hayatına yön veren tek varlık olduğu düşünülürdü. Yani erkek rasyonel olanı temsil ederdi. Öte taraftan kadın akıl dışı olanla (irrasyonelle) özdeşleştirilirdi. Bu yaklaşım ise kadınların toplumda yer edinmeleri ve kamusal alanda çalışmalarını açısından bir engel teşkil etmekteydi.<sup>98</sup> Akıl kavramına özel bir anlam yükleyen ve kadın ile erkek arasındaki ilişkiyi bu terim üzerinden okuyan Wollstonecraft, toplumun kadını nasıl tanımladığına dikkat çeker. Erkek ile aynı akla sahip olan kadınlar, *saçı uzun akli kısa, aptal sarışın, yarım akıllı, eksik etek* olarak bilinir.<sup>99</sup> Aklın sadece erkeğe ithaf edilerek kadının dışlanması ve hatta yok sayılması, feminist hareketlerin oluşmasına zemin hazırladı. Bu sebeple modernizmin kadına olan bakış açısının feministlerin yetişmesinde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Tabii ki modernizm, feminizmin temelini oluşturmasına katkı sağlarken post-modernizm de feminist hareketlerin inşasında etkili olmuştur. Postmodernizm kavram olarak “modernizm karşıtı ya da modernizm sonrası” anlamına gelmektedir. Kimi kaynaklarda modernizmin bir devamı olarak tarif edilirken, kimi kaynaklarda modernizmi eleştiren, sorgulayan ve onun karşısında yer alan bir akım olarak tanımlanır. Bu akım Batı dünyasında, yirminci yüzyılın sonlarında yaşanan gelişmelerle doğrudan ilişkilidir. Resim, mimari, edebiyat ve daha da önemlisi sosyoloji ve felsefedeki değişimler-dönüşümler postmodernizmi oluşturan unsurlardır. Batı’nın yıllardır benimsediği ilkelere, değerlere, varsayımlara şüphe ile yaklaşan postmodernizm<sup>100</sup>, elbette ki bir takım hadiselerin sonucunda vuku bulmuştur. Zekiye Demir, Batı’yı *sorgulamaya* sevk eden, Batı’nın şüpheci bir yaklaşım geliştirmesini sağlayan olayları ve bunun sonucunda ortaya çıkan postmodernizmi şu şekilde açıklar: Hatırlanacağı üzere Aydınlanma dönemi insan aklının ergin olması ile açıklanırdı. Kişinin yaşadığı olayları, içinde bulunduğu toplumu-

<sup>98</sup> Nebahat Göçeri, “Kadın Hareketini Etkileyen Fikir Akımları”, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 4, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2014, s. 65.

<sup>99</sup> Gül Aktaş, “Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi / Hacettepe University Faculty of Letters, Vol. 30, Sayı 1 (Haziran 2013), s.68.

<sup>100</sup> Felsefe Sözlüğü (2013), “Postmodernizm”, İstanbul: Paradigma Yayınları.

çevreyi, hatta bizatihi yaşamın kendisini akıl (reason) vasıtasıyla açıklama girişimiydi. Ancak 20. yüzyılda meydana gelen kimi sarsıcı olaylar insan aklının her zaman doğru-makul olanı düşünemeyeceğini gözler önüne serer. Sözelimi yapılan savaşlar-katliamlar-kıyımlar, akla ya da rasyonel olana başvuran insanın o kadar da masum olmadığını-olamayacağını gösterir. Vietnam Savaşı, Nazilerin Musevi Katliamı, Hiroşima'nın atom bombası ile yerle bir edilmesi Batı'da ciddi bir güven problemi oluşturur. Modern dönemin benimsediği tüm ilkeler-değerler gözden geçirilmeye başlanır. Batı düşüncesinin ciddi bir eleştiriye maruz kalması, 1970'li yıllardan itibaren birçok alanda postmodernizmin oluşmasına imkan sağlar.<sup>101</sup>

Postmodernizm diğer –izmler gibi belirli, kesin diyebileceğimiz temel ilkelere sahip değildir. Bu kuramda “belirsizlik” hakimdir. Öyle ki belirsizlik-kuralsızlık bir kural, ilkesizlik bir ilke halini almıştır. “Everything goes.” yaklaşımı kuramın en güçlü sloganıdır. Dilimize “Her şey mübahtır.” şeklinde tercüme edebileceğimiz bu paradigma, içinde çeşitliliği-farklılığı barındırır. Her türlü fikrin-yapının-uygulamanın mümkün olabileceğini gösterir. Aklın merkeze yerleştirilmesine ve karşılaşılan tüm problemlerin ancak ve ancak akıl aracılığıyla çözülebileceği fikrine şiddetle karşı çıkan postmodernizm<sup>102</sup>, modernizme “şüphe” ile yaklaşır. Bu akımın tezlerini ve kabullerini felsefi bir eleştiri süzgecinden geçirir. Böylece modernizmde geçerli olan her şey postmodern zamanda eski, geçersiz ve işlevsiz kabul edilir.

Postmodernistler tek, evrensel, mutlak ve değişmez bir hakikati reddeder. Şeylerin ötesinde mutlak bir hakikatın varlığı artık tartışılmaz. Bizler ancak fenomenler dünyasını, yani zaman ve mekan içinde var olan şeyleri bilebiliriz.<sup>103</sup> Gerçeklik ya da hakikat dediğimiz şey kişiden kişiye göre farklılık gösterir. Herkes kendi perspektifinden hayatı yorumlamaya çalışır. Ne kadar özne var ise o kadar çok bakış açısı mevcuttur. Böylece bilgi dediğimiz şey “göreceli” bir kavrama dönüşür. İnsan artık her zaman tutarlı-mantıklı bir tutum sergileyen bilinçli bir özne değil, çelişkilere düşen, fikirleri değişen, tutarsız bir kimliktir.<sup>104</sup> Besim Dellaloğlu'na göre postmodernizm çeşitlilikle ve çoklukla ilgilenir. Irkların, kültürlerin, cinslerin, doğruların, gerçekliklerin çeşitli olduğunu ve hatta düşünme şeklinin, muhakeme etmenin dahi kişiden kişiye göre değişiklik gösterdiğini vurgular. Zikredilen bu tarzlar arasında ise bir hiyerarşi mevcut değildir. Birinin diğeri üzerinde hakimiyet kurması söz

<sup>101</sup> Zekiye Demir, Modern ve Postmodern Feminizm, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s.81.

<sup>102</sup> Ahmet Cevizeci, Felsefe Tarihi, 4. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 1269.

<sup>103</sup> Erhan Akarçay ve diğerleri, Çağdaş Sosyoloji Kuramları, 3. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, Mart 2014, s. 58.

<sup>104</sup> Tülay Yıldız Akgül, “Merkezde Ne Tanrı Ne İnsan: Postmodern Özne ve Nesne”, İstanbul: Yeni Tiyatro Aylık Sahne Sanatları Dergisi, Sayı 31, 30 Ekim 2011.



konusu olamaz.<sup>105</sup> Türlerin, sınıfların arasında bir ilişki olması gayet tabiidir. Zira postmodernizmde her şeyin her şeyle ilişkisi olabilir. Bir iktidara, yapıya, kurala, otoriteye gerek duymadan herkes herkesle bir ilişki içindedir. Heterojenlik-farklılık görülür. Ancak postmodernizm bir akımın, ideolojinin, fikrin merkeze konmasına ve yalnızca onun doğru kabul edilmesine karşıdır. Peki bu akımın feminizmle olan ilişkisi nedir? Her iki akım da son on yılın en önemli iki siyasal-kültürel akımı olarak ortaya çıktı. Onların arasındaki görüş ayrılıkları ya da benzerlikleri, pek çok felsefi tartışmaya imkan sağlamıştır.<sup>106</sup> Her iki akım da kimi konularda uzlaşmış kimi konularda ise fikir ayrılığına düşmüştür.

Postmodernizm, batı dünyasında 1970’li yıllardan itibaren etkin hale gelmeye ve itibar görmeye başlamıştır. Bilindiği gibi postmodernizm batı dünyasının savunduğu en temel tezleri sorgulama görevini üstlenmiştir. Aynı şekilde feminizm de batı düşüncesini eleştirme işlevi görür. Her iki disiplin de aydınlanma çağında insan aklının (bilhassa erkek aklının) her zaman doğru olanı bulacağına ve uygulayacağına dair kanıyı eleştirir. Zira savaşlar, atom bombaları, kıtlıklar akli ile hareket eden ve aklına güvenen insanın/ların eseridir. Bu zaviyeden bakıldığında postmodernizm ve feminizm arasında bir takım paralellikler görülür. Her iki akım da Aydınlanma düşüncesinin yarattığı hiyerarşik düzene meydan okumaktadır. Erkek aklının merkeze konması, Aydınlanma felsefesinin erkek cinsiyeti üzerine temellendirilmesi reddedilir. Ayrıldıkları ya da uzlaşmadıkları nokta ise feminizmin kadın cinsiyetini yüceltmesinde ortaya çıkmaktadır. Feminizm için merkezde kadın cinsiyeti bulunur. Ancak postmodernizm ne erkeği ne de kadını merkeze koymaktadır. Dolayısıyla postmodern feministler cinsiyetçi ayrımları en başta reddetmektedir.<sup>107</sup> Zekiye Demir’e göre hem postmodernizm hem de feminizm birer radikal harekettir. Her ikisi de modernizmin meşruluğuna karşı argümanlar geliştirmektedir. Bu sebeple felsefeden fiziğe birçok disiplini eleştirmektedirler. Özellikle modernizmde yer alan dualist yaklaşıma şiddetle karşı çıkmışlardır. Modern düşüncenin ikili zıtlıkları (binary oppositions) hiyerarşik bir yapı içerir. Sözgelimi erkek/kadın, rasyonel/irrasyonel, özne/nesne, kültür/doğa gibi ikilemler arasında - günlük hayatta kolay kolay fark edilmese de- ciddi bir hiyerarşi mevcuttur. İlk yazılan kelimelerin diğerine üstünlüğü söz konusudur. Bu yapı eril bir düşünce tarzının ürünüdür. Erkekler söz konusu ikiliklerin birinci, kadınlar ise ikinci kısmıyla ilişkilendirilmektedir. Toplumda birinci olan her zaman daha iyi, daha akıllı, daha güçlü kabul edilir. Erkeklerle izafe

<sup>105</sup> Besim Dellaloğlu, Frankfurt Okulunda Sanat ve Toplum, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995, s. 31.

<sup>106</sup> Nancy Fraser ve Linda Nicholson, “Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaşma”, Modernite versus Postmodernite, Mehmet Küçük (çev. ve drl.), 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1994, s. 276.

<sup>107</sup> Adnan Güriz, Feminizm Postmodernizm ve Hukuk, 2. Baskı, Ankara: Phoenix Yayınları Mart 2011, s. 66-70.

edilen sıfatlar onları ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmektedir. Feminizmin ve postmodernizmin en önemli amaçlarından biri toplumda, zihinlerde, bilinç altlarında ve her türlü disiplinde yer etmiş olan bu yapıyı (ikili zıtlıkları) yerle bir etmektir (destroy). Gaye, gelişigüzel kullandığımız ve sorgulama gereği duymadığımız bu yapıların aslında ne kadar tehlikeli ve işlevsiz olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla her iki disiplin de toplumun katı yapılarına, kurallarına, tabularına eleştirel bir gözle yaklaşmaktadır. Öyle ki postmodernizm ve feminizm bilginin, toplumsal cinsiyetin, toplumsal ilişkilerin, benliğin, kültürün her türlü hiyerarşik-ikili düşünce yapısından uzak inşa edilebileceği üzerinde durmaktadır.<sup>108</sup>

Postmodernizm ve feminizm arasındaki etkileşimlerin en önemli sonuçlarından biri kadınlar arasındaki farklılığın daha çok gündeme gelmesidir. Her türlü farklılığa vurgu yapan postmodernizm, bu konuda feminizme katkı sağlamıştır. Tüm kadınların aynı olmadığı ve her kadının farklı sorunu olabileceğine dair fikirler öne sürmüştür. Zekiye Demir'e göre iki akım arasındaki bir diğer önemli nokta postmodernizmin, feminizmi "özcülüğe" ya da "temelciliğe" düşme tehlikesinden korumasıdır. Burada postmodernizm, feminizmi frenleyici bir rol oynamaktadır. Bilindiği gibi tüm feminizm çeşitleri -farklı görüşlere sahip olsalar da- temelde kadının refahı için mücadele ederler. Değişmeyen tek şey kadının yaşadığı sorunları gündeme getirmek ve onlara çözüm aramaktır. Feministler kadınların maruz kaldıkları-karşılaştıkları problemleri, toplumda ikincil bir konuma yerleştirilmelerini açıklarken özcü, indirgemeci bir yaklaşım sergilemektedirler. Bu tür bir yaklaşımdan kaçınmak neredeyse imkansızdır. İşte postmodernizm, bu noktada devreye girerek, feminizmi indirgemecilik-özcülük konusunda uyarılmaktadır.

Görüleceği gibi postmodernizm ve feminizm arasında ciddi bir uyuma-etkileşim mevcuttur. Her iki akım da birbirine katkıda bulunmaktadır. Ancak bu katkı birbirlerini dönüştürerek gerçekleşmektedir. Bunun sonucunda ise ortaya "postmodern feminizm" diye adlandırabileceğimiz bir perspektif çıkmaktadır.<sup>109</sup> Şimdi tezimiz açısından önemli olan postmodern feminizm akımını daha detaylı inceleyelim.

Bir insanın hayatı boyunca sabit, değişmez bir karakterinin, kişiliğinin, fonksiyonun ya da programının olduğunu iddia etmek, onu bir makine ile eşdeğer tutmaktan farksızdır. İnsan değişebilen ve dönüşebilen bir yapıyla donatılmıştır ve muhtelif kimliklere sahiptir. Muhim olan kısım bu kimliklerin, tarihte yaşanan olayların etkisiyle yeniden bir oluşuma-

---

<sup>108</sup> Zekiye Demir, Modern ve Postmodern Feminizm, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s.86-90.

<sup>109</sup> Demir, s.86-90.

dönüşüme maruz kalabilmesinde saklıdır. Dolayısıyla toplumsal olaylardan ötürü sürekli bir yapılanma ve değişim içerisinde olan insanı tekdüze bir kategoride değerlendirmek-ele almak pek de makul bir yaklaşım değildir. Aynı şekilde tek bir “kadın” tanımı yapmak, tek bir ‘kadın’ sınıfından-kategorisinden bahsetmek, o cinsi ve o cinse ait özellikleri sınırlandırmak anlamına gelir. Postmodern feminizm böyle bir indirgemeciliği reddetmektedir. Kadına dair yapılan tüm evrensel doğruları ve onu karakterize eden tüm “zorunlu bileşenleri” eleştiri süzgecinden geçirmektedir. Kadınlar arasında da milliyet, mezhep, ırk, cinsellik, yaş, sınıf gibi farklılıklar bulunduğunu iddia etmektedir.<sup>110</sup>

Hatırlanacağı üzere 1960’lar ve sonrası, ikinci dalga feminizme tekabül etmekteydi. Kadınlara dair “farklılık” vurgusunun yapılması 1980’lerden itibaren başlar. Bu dönem üçüncü dalga feminizm olarak adlandırılmaktaydı. Feminizmin bu döneminde, bir önceki dönemin kabul ettiği tezler irdelenir. Örneğin ikinci dalga feminizmin özellikle orta sınıf beyaz kadınların hakları için mücadele etmesine itirazlar yöneltilir. Cinsiyet, sınıf, ırk ve renk ayırımına dayalı bir feminizm reddedilir. Bu açıdan bakıldığında üçüncü dalga feminizmin, etnik kökeni, sınıfı, mezhebi, cinsel tercihi birbirinden farklı olan tüm kadınların sorunları üzerine eğildiği rahatlıkla söylenebilir. Herhangi bir ayırım gözetmeksizin dünyanın neresinde olursa olsun kadınların maruz kaldığı her türlü şiddete, baskıya bir son vermek için mücadele eder. Bu sebeple 1980’den itibaren -Batılı, orta sınıfa mensub, beyaz ve İngilizce konuşan bir kadının problemlerine ek olarak- siyahi bir kadının da karşılaştığı ırkçı durumlar, feministler tarafından gündeme getirilmeye başlanır. Üçüncü dünya kadınlarının problemleri üzerinde durulur. Söz gelimi Latin Amerikalı, Afrikalı, Asyalı kadınların varoluş mücadeleleri ele alınır. Deyim yerindeyse dar bir çerçeveye sığdırılan feminizm artık sınırları genişletilmiş bir harekete dönüşür. Evrensel, tek tip, kategorize edilmiş, sabit bir “kadın tanımı” yapılmaz. Tek bir sınıfa ait kadının değişmez, belli başlı sorunları yerine; birbirinden farklı kadınların çeşitli problemlerine yer verilir. Dolayısıyla yerel olana vurgu yapılır ve feminist hareketin daha geniş bir tabana yayılması sağlanır.<sup>111</sup>

Totalitarizmin, evrenselliğin, özcülüğün, indirgemeciliğin tam karşısında yer alan postmodern feminizm ya da post-feminizm, tek bir kadın yerine “kadınlar”ın; tek bir beden yerine “bedenler”in olduğunu savunur. Bu sebeple ortaya çıkan muhtelif problemlere,

---

<sup>110</sup> Muhittin Ataman, “Feminizm: Geleneksel Uluslararası İlişkiler Teorilerine Alternatif Yaklaşımlar Demeti”, Alternatif Politika, Cilt 1, Sayı 1, Nisan 2009, s. 20-21.

<sup>111</sup> Didem Şerbetçi, “Postkolonyal Feminizm Bağlamında “Küresel Kız Kardeşlik” Kavramının İncelenmesi:Hindistan Örneği”, Adnan Menderes Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2013, s.25.

yegane bir çözüm değil çözümler getirme çabasıdır. Nitekim kadın sorununa yönelik tek bir yaklaşımın olması ya da bu sorunu tek bir zaviyeden değerlendirmek, böylesine mühim bir mevzuyu basitleştirmek, hafife almak manasına gelir. Oysa ki bizzat feminizm, kadınla ilgili tüm meseleleri enine boyuna masaya yatırmalı ve herbir meseleye farklı çözümler sunmalıdır /sunabilmelidir. İşte bu nokta postmodern feminizmin eleştirildiği noktadır. Tek tek kadınların yaşadığı problemleri tanımlayamaması ve onlara çözüm getirememesi postmodern feminizme yöneltilen en güçlü eleştiridir. Oluşan tabloya tepeden baktığımızda bu akımın kadın sorununa kapsamlı-bütüncül-evrensel bir çözüm getiremediğini görmekteyiz. Bu soruna dair güçlü teoriler-tezler üretememekte ve doğası gereği bir takım soyutlamalar-genellemeler yapamamaktadır. Postmodern feministler kadını ya da kadın kategorisini tanımlanamayan-belirlenemeyen bir kimlik olarak gördükleri için ona dair genel-geçer yargılarda bulunamazlar. Deyim yerindeyse bu kategorinin sınırlarını çizemezler. Dolayısıyla soruna yönelik kalıcı çözümler üretemezler.<sup>112</sup>

### 2.2.2. Fransız Feminizmi

Postmodern feminizme zemin oluşturan üç akım bulunmaktadır. Bunlardan ilki yukarıda ayrıntılı olarak ele aldığımız *postmodernizm*; ikincisi Simone de Beauvoir'in görüşleri çerçevesinde gelişen *varoluşçu feminizm*; üçüncüsü de, yapısalcı ve postyapısalcı bir çerçevede gelişen *Fransız feminizmi* veya diğer bir adıyla *linguistik feminizmdir*.<sup>113</sup> Tezimizin ana eksenini oluşturan akım ise kadın meselelerine dil üzerinden yaklaşan Fransız feminizmidir. Feminizmin bu çeşidinde toplumda hakim olan patriarkal (ataerkil) ideolojinin “dil”deki yansımaları incelenir. Helene Cixous, Luce Irigaray ve Julia Kristeva gibi düşünürler ataerkil bir toplumda dilin oluşumu, kullanımı yani dilin rolü üzerine araştırmalar yapmaktadırlar. Onlara göre dil dediğimiz şey bir takım semboller içerir ve bu semboller kültürel, toplumsal, dini kodlarımızı meydana getirir. Böylece bir anlam-değer dünyası inşa edilir. Ancak söz konusu dünya “erkek” olanın etrafında dönmektedir. Dil erkeğin hakimiyetindedir. Çünkü erkek birçok sahada söz sahibidir. Onun bu hükümdarlığı dilde de açığa çıkar. Dikkat edilecek olursa erkeğin her zaman üstün, akıllı, güçlü, iyi; buna karşılık kadının aşağı, güçsüz, zayıf kabul edildiği bir dil kullanılmaktadır. Öncelikli hedef bu dilin ortadan kalkmasını ya da dönüşmesini sağlamaktır. Aksi takdirde kadının özgürleşmesi, toplumda var olması, kimseye referans edilmeksizin tanınmasının yapılması mümkün değildir. Kadınları ötekileştiren, alçaltan, yok sayan dilin bozguna uğratılması şarttır. Dil, düşünce,

<sup>112</sup> Adnan Güriz, *Feminizm Postmodernizm ve Hukuk*, 2. Baskı, Ankara: Phoenix Yayınları Mart 2011, s. 66-70.

<sup>113</sup> Zekiye Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s. 92.

davranış ilişkisini hesaba kattığımızda bu söylediklerimiz daha anlamlı hale gelmektedir. Dilin dönüşümü aslında ataerkil zihniyetin dönüşümüdür. Ayrımcılığı ve hiyerarşiyi reddeden bir dil, kadını insan olarak kabul eden ve onu ikincil konumda görmeyen yeni bir toplumun, kültürün, bakış açısının inşasında etkilidir.<sup>114</sup>

Fransız feminizminin gelişmesinde ve yayılmasında yapısalcılık ve post-yapısalcılığın katkıları yadsınamaz. Bu iki yaklaşımın dil, özne, anlam, felsefe, tarihselcilik eleştirisi feminizme de yön vermiştir. Yapısalcılık, batı dünyasında *structuralism* olarak bilinir. İsminden de anlaşılacağı üzere yapılarla ilgilenir. Yani bu kavram, kökenini terminolojik olarak *yapı(structure)* sözcüğünden alır. Bu noktada yapı ya da yapıların ne olduğu sorusu akla gelebilir. Yapı birçok alt unsurun, ögenin biraraya gelerek bir bütün oluşturmasıdır. Parçalar ve bu parçaların birleşerek inşa ettiği bir bütün-lük söz konusudur. Dolayısıyla yapı, bir inşa ya da oluşum manası taşır.

Yapısalcılık linguistik bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır. Onun gelişiminde dilin ve dilbilimin son derece önemli bir etkisi vardır. Dillerin yapısal özelliklerini çözümlenmeye çalışan yapısalcılık, ilk olarak 1900'lerin başında bir dilbilimci olan Ferdinand de Saussure'un çalışmalarında ortaya çıkmıştır. Ancak yapısalcılık dil alanıyla sınırlı kalmamış 1950 ve 1960'lardan sonra antropoloji, sanat, felsefe, edebiyat, iktisat, psikanaliz gibi bir çok sahayı etkilemeyi başarmıştır. İlk kez Fransa'da kullanılmaya başlanan bu yöntemi Lévi-Straus antropolojiye, Jacques Lacan psikanalize, Michel Foucault bilgi ve kültür sorununa, Jacques Derrida ise felsefe tarihine ve felsefi metinlere uygulamıştır.<sup>115</sup>

Yapısalcılıkta bir sistemin-bütünün-nesnenin alt yapıları ya da parçaları tespit edilir. Daha sonra ise bunların birbirleriyle olan ilişkileri analiz edilir. Bu parçalar birbirinden bağımsız hareket etmezler. Her birinde meydana gelen değişim diğer parçalara da tesir eder. Örneğin dilde tek tek unsurlar bir anlam içermez. Ancak birbirleriyle bir tür ilişki-etkileşim içine girerek anlam kazanabilirler. "Elma" sözcüğü "e-l-m-a" harflerinden oluşmaktadır. Bu harfler tek başlarına herhangi bir anlam taşımazken biraraya gelerek anlamlı bir ifadeye dönüşürler. Bu harflerde yapılacak bir değişiklik bütünü etkileyecektir. *E* harfi yerine *A* harfi yazıldığı vakit kelime *alma* ifadesine dönüşecektir. Yapısalcılığı daha büyük bir sahaya uyguladığımızda söz konusu değişimi de daha iyi görebiliriz. Örneğin toplumsal ilişkileri yapısalcılık yöntemi ile ele aldığımızda aile, dil, kültür, devlet, eğitim gibi unsurlarla

<sup>114</sup> Yasemin Sancar, "Fransız Feminizmi Bağlamında Belirli Anadolu Masallarının Yeniden Okunuşu", Ege Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2012, s. 31.

<sup>115</sup> Yasemin Sancar, s. 5.

karşılaşırız. Saydığımız bu unsurların aralarındaki ilişki bize toplumsal ilişkilerin yapısını verir. Bu unsurlarda meydana gelen bir değişiklik diğerlerini de etkiler. Aile kavramındaki bir dönüşüm toplumsal ilişkilerin de yapısını değiştirir. Yani parçalar bütünü belirlemede, değiştirmede ve dönüştürmede etkindir. Bu da yapıların basit, sabit, durağan değil tam tersine dinamik, esnek, değişken olduğunu gösterir.<sup>116</sup>

Yapı, öğelerden herhangi biri ile sınırlandırılmaz ya da ona indirgenemez. Aynı zamanda öğelerin toplamına da eşit değildir. “Elma” kelimesi ve bu kelimeyi oluşturan harfler ve son olarak somut bir şekilde gördüğümüz-yediğimiz elma birbirinden tamamen farklıdır. İşte yapı dediğimiz şey kelimenin de ötesine geçmekte ya da onu oluşturan öğelerin biraz daha *fazlasını* temsil etmektedir.

Kadın sorununun yapısalcı bir yaklaşım üzerinden nasıl ele alınacağına ya da feminizmle olan ilişkisine yer vermeden önce yapısalcılığın dilbilim ayağına ve onun temsilcisine değinmek gerekir. Özellikle yapısalcılık ve göstergebilim sahalarında adını duyurmuş olan Saussure’ün ölümünden sonra 1916 yılında öğrencileri tarafından kitap haline getirilen ve yayımlanan *Genel Dilbilim Dersleri* adlı eseri dilbilim sahasının baş yapıtları arasındadır. Saussure dilin yapısı ve çözümlenmesine yönelik yazdığı bu eserle, yapısalcılığı başlatmıştır.<sup>117</sup> Dilbilim alanında yaptığı ayrımlar yapısalcıların hareket noktasını oluşturmaktadır. Saussure öncelikle dil ve söz arasında mühim bir ayrım yapar. Ona göre dil (*langue*) konuşmamızı sağlayan soyut bir sistemdir. Söz (*parole*) ise dilin konuşma esnasında hayat bulmuş somut halidir. Dil toplumsal bir olgu yani topluma ait iken söz bireye aittir. Dil bir sistem iken söz bu sistem içerisindeki bireysel gerçekleştirme edimidir. Dolayısıyla dili analiz etmek bir bakıma toplumsal pratikleri analiz etmektir. Yapısalcılık dilden yola çıkarak toplumsal ilişkileri, mekanizmaları ve bunların işleyişlerini inceler.<sup>118</sup>

Saussure’ün *Genel Dilbilim Dersleri* adı altında notlarının yayınlanması ile dilbilimde yeni bir çığır açıldı. O vakte kadar dilbilimde yapılan çalışmalar dilin yıllar boyu geçirdiği değişimleri ve dönüşümleri ortaya koymaya yönelikti. Yani dilin zaman içindeki evrimleri incelenerek artzamanlı (*diachronic*) bir yaklaşım sergilenirdi. Saussure ise dili, belli bir zaman noktasında ele alarak eşzamanlı (*synchronic*), kendi kendine yeterli ve bağımsız bir sistem

---

<sup>116</sup> Temmuz Gönç Şavran ve diğerleri, *Modern Sosyoloji Tarihi*, 2. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, Ocak 2013, s. 202.

<sup>117</sup> Mehmet Şükrü Nar, “Yapısalcılık Kavramına Antropolojik Bir Yaklaşım: Levi-Strauss ve Yapısalcılık”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*, Sayı:27, 2014, s. 29.

<sup>118</sup> Temmuz Gönç Şavran ve diğerleri, *Modern Sosyoloji Tarihi*, 2. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, Ocak 2013, s.229.

olarak incelemeyi önerdi.<sup>119</sup> Böylece eşzamanlı yaklaşımda dilin yapısı analiz edilirken, artzamanlı yaklaşımda o dilin değişimi-dönüşümü-gelişimi incelendi. Şayet -dil, toplumun aynası olduğunu hatırlarsak- Saussure'ün öne sürdüğü bu yaklaşımlarla toplumun mevcut ve değişmekte olan yapısını yakından takip edebiliriz. Dili analiz etmek aslında bir nevi toplumu analiz etmektir.

Saussure'a göre dil yapısının unsurları göstergeler yani işaretlerdir. Yapısalcılığın kurucu elemanları da bu işaretlerdir. Her işaret/gösterge (a)*gösteren* (signifier) ile (b)*gösterilen* (signified) olmak üzere ikibölümden oluşur. Bu ayırmda gösteren kısmı bir sözcüğün "ses" biçimini ifade ederken, gösterilen kısmı ise sözcüğün işaret ettiği anlama karşılık gelir. Bu iki unsur birbirleri ile olan ilişkileri vasıtasıyla var olurlar. Biri olmadan diğlerinin meydana gelmesi mümkün değildir.<sup>120</sup> Dücane Cündioğlu *Borç Olarak Alınan Bir Adın Öyküsü* başlıklı makalesinde gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiye bir örnek üzerinden açıklık getirir. İşaret parmağımızı uzatarak bir taşı işaret ediyoruz. Taşı göstermek için parmağımızı uzatmadığımız takdirde parmak ile taş arasında bir ilişki oluşmaz. Ne vakit parmağımızı uzatırsak iki unsur arasında bir ilişki, alaka, nisbet, amaç, bağıntı oluşur. Yani gösterme (delalet) işlevi gerçekleşir. Bu işlev zorunlu olarak 'gösteren' (dâll) ve 'gösterileni' (medlûl) doğurur. Burada gösteren: 'parmağımız', gösterilen ise: 'taş' tır. Aralarındaki münasebet göstergedir. Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki birbirinden bağımsız tasavvur edilemez. Gösteren olmasaydı gösterilen de olmayacaktı. Yani işaret edecek bir parmağımız ya da ortada işaret edilecek bir taş yoksa üzerine konuşacağımız bir ilişki de olmaz. Her ikisi de birbirinin varlığını gerektirir.<sup>121</sup>

Gösteren dizgenin fiziksel (ses, biçim, görüntü) kısmını, gösterilen ise anlamsal kısmını oluşturmaktadır. Bu ikisi arasındaki ilişki işaret etme, referans gösterme, atıfta bulunma vasıtasıyla olur. Böylece gösterge dizgesi meydana gelir. Gösteren ve gösterge ancak bu dizge içerisinde girdikleri *ilişki* aracılığıyla anlam kazanırlar. Birbirlerinden önce ya da sonra var olmaları mümkün değildir. Onlar bir kağıdın ön ve arka yüzü gibidir. İlişkilerinin dışında hiçbir anlamları yoktur. Bir nesneye, eşyaya ismi ile hitap ettiğimizde bir ilişki kurulur. Herhangi bir ismin ya da sesin, karşılık geleceği bir nesne olmadan anlam kazanması pek mümkün değildir. Saussure bu durumu gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin keyfi

<sup>119</sup> Yasemin Sancar, "Fransız Feminizmi Bağlamında Belirli Anadolu Masallarının Yeniden Okunuşu", Ege Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2012, s. 9.

<sup>120</sup> Temmuz Gönc Şavran ve diğeri, *Modern Sosyoloji Tarihi*, 2. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, Ocak 2013, s. 208.

<sup>121</sup> Dücane Cündioğlu, "Borç Olarak Alınan Bir Adın Öyküsü", *Yeni Şafak*, 29 Nisan 2006.

(arbitrary) olması ile açıklar. Bir gösterilenin yani anlamın birden fazla ve birbirinden farklı göstereni olabilir. Bir nesnenin ismi dilden dile farklılık gösterir. Her nekadarfiziksel olarak nesne aynı kalsa da ona hitap şekli dilden dile değişiklik gösterir. Örneğin Türkçe’de kedi sözcüğü İngilizce’de cat sözcüğü ile karşılanmaktadır. İkisi de aynı hayvanı işaret etmektedir ancak gösterenleri (sesleri) farklıdır. Bu durumda kedi sözcüğü ile somut-nesne-real olan kedi arasındaki ilişki keyfidir. Kedi yerine başka bir kelime de kullanılabilirdi. Kelimenin değişmesi nesnenin kendisinde de bir değişikliğe yol açmaz. Dolayısıyla yapısalılık gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi çözmeye çalışır. Yapı, bu iki ögenin münasebeti ile ortaya çıkar.<sup>122</sup>

Sonuç olarak Saussure’e göre dil dediğimiz şey dilbilgisi kurallarından, sözcüklerden öte bir şeydir. Eğer bir sözcüğün anlamını bulmak istiyorsak onun işaret ettiği nesneye değil dildeki yapılara bakmalıyız. Dil yapısı da ancak bir sözcüğün diğer bir sözcükle olan ilişkisinde ortaya çıkar. Örneğin, ağaç kelimesinin anlamı ağaç nesnesinden-objesinden kaynaklanmamaktadır. Bu kelimenin anlamı diğer kelimelerle olan *farklılık* ilişkisinde oluşur. *Buna göre dil içerisinde ağaç kelimesinin anlamı, onu “çalı”, “funda”, “orman” gibi benzer ancak farklı anlamlar taşıyan diğer sözcüklerden ayırt etmemizden gelir.*<sup>123</sup> Bu açıdan bakıldığında güzel kelimesi çirkin, iyi kelimesi kötü, gece kelimesi gündüz ile anlam kazanır. Soğuk olmasaydı sıcakın, ağlamak olmasaydı gülmenin, doğmak olmasaydı ölmenin bir manası olmayacaktı. Saussure bu tezi ile bir nesnenin anlamının, nesnenin bizatihi kendisinde değil zıtlıklarında ortaya çıktığını gösterir. Nesnenin taşıdığı mana nesnenin kendisine içkin değildir. Dil aslında farklılıklar üzerine kurulu bir yapıdır.<sup>124</sup>

Saussure’ün temelini attığı yapısalılık-ı, post-yapısalılık takip eder. Post-yapısalıcı yaklaşımda daha çok Saussure’ün ikili karşıtlıklar (binary oppositions) tezi eleştirilir. Post-yapısalıcılığın felsefede en önemli temsilcileri arasında Jacques Derrida (1930-2004), Gilles Deleuze (1925-1995), Jean-Francois Lyotard (1924-1988), Jacques Lacan (1901-1981), Michel Foucault (1926-1984) ve Slavoj Žižek yer alır. Birçoğu -Fransız olmasına rağmen- fikirleriyle ve kaleme aldıkları eserleriyle sadece Fransa’yı değil tüm dünyayı etkilemişlerdir. Filozofların özellikle de dil felsefesi, etik, edebiyat teorileri ve cinsiyet alanlarında yaptıkları çalışmalar dikkat çekmektedir. Peki nedir post-yapısalılık? Onu yapısalılıktan ayıran hususlar nelerdir? Bu soruların cevabını vermek kolay olmasa da post-yapısalıcıların kendi

---

<sup>122</sup> Temmuz Gönc Şavran ve diğerleri, Modern Sosyoloji Tarihi, 2. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, Ocak 2013, s.208.

<sup>123</sup> Şavran ve diğerleri, s.208.

<sup>124</sup> Şavran ve diğerleri, s.208.



tezlerini yapısalcılığa dayandırarak geliştirdiklerine dair genel bir kabul vardır. Gerek Saussure gerek Levi-Strauss gibi yapısalcıların görüşleri eleştirilerek ya da genişletilerek post-yapısalcılığa bir zemin oluşturulur.<sup>125</sup>

James Williams için post-yapısalcılık 1960'larda başlayan felsefi bir harekettir. Ancak bu hareket sadece felsefeyi değil aynı zamanda edebiyatı, sanatı, kültürü, politikayı, tarihi, sosyolojiyi de etkilemeyi başarmıştır.<sup>126</sup> Post-yapısalcılık, yapısalcılığın hem bir devamı hem de onu eleştiren-geliştiren-dönüştüren entellektüel bir harekettir. Post-yapısalcılıkta şey-in kendisi değil, şey üzerine söylenenler yani yapılan yorumlar (interpretations) önemlidir. Fenomenler dünyasının, reel olanın kim/ler tarafından nasıl yorumlandığı önem kazanır. İçinde bulunduğumuz dünya tüm gerçekliğiyle karşımızdadır. Fenomenleri görebilir, duyabilir ve onlara dokunabiliriz. Ancak onların bilgisi bizlere yorum aracılığıyla ulaşır. Yorumun kime ya da kimlere ait olduğupost-yapısalcılığın ilgilendiği en temel konulardan biridir. Yorum kimin tarafından yapılıyorsa güç (power) dediğimiz şey de o kişinin tekelindedir. İktidar olan ya da iktidarı belirleyen kişi, sözü (word), bilgiyi (knowledge), yorumu (interpretation) elinde bulundurandır. Bilgi ve hakikat dediğimiz şey, dil ve iktidar ile yakından ilişkilidir.<sup>127</sup>

Yorumlama eylemi kişiden kişiye göre değişir. Dolayısıyla otoriter, merkezi, sabit anlam yerine *çoklu anlam* ifadesi teşekkül eder. Yapısalcılıkta anlam (meaning) göstergelerin birleşiminden meydana gelmekteydi. Yapılar aracılığıyla kurulan anlam stabildir. Post-yapısalcılıkta ise anlamın değişmezliğine şiddetle karşı çıkılır. Anlam denilen şey asla sabit değildir. Sürekli değişen ve dönüşen bir şeydir. Bu sebeple bir gösteren (signifier) asla tamamen kavranamaz. Anlam sabit olmadığı için onu yakalamak mümkün değildir.

Peki tüm bu açıklamalardan sonra feminizm ile yapısalcılık ya da post-yapısalcılık arasındaki ilişki nedir? Bu akımlar Fransız feminizmini hangi açılardan ve nasıl etkilemiştir? Daha önce de belirttiğimiz gibi Fransız feminizmi *dil* kullanımına odaklanır. Dildeki -deyim yerindeyse- eril yapılanmayı analiz eder. Bunu yaparken post-yapısalcılığın yapısöküm tekniğinden yararlanır. Zira feministler bu tekniğin feminist teorileri ve feminist

---

<sup>125</sup> Dominik Finkelde SJ, New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-13: Ethics and Philosophy, "Post-structuralism, Volume:3, p. 1245.

<sup>126</sup> James Williams, Understanding Poststructuralism, First Published, Chesham: Acumen Publishing, 2005, p.1.

<sup>127</sup> "Lectures on Cultural Studies: Poststructuralism (Lecture 10)", 58 dak., Indian: Institute of Technology Guwahati, 2012.

metodolojyibeslediğini düşünmektedir. Özellikle dil kavramı üzerinden yola çıkarak öne sürülen tezler feminizm çalışmalarına yeni bir soluk getirmiştir.

“Dil” terimi sadece kelimelerden oluşan basit bir yapı değildir. Bu terim “varlık, kültür, toplum” gibi unsurlarla olan ilişkisi çerçevesinde ele alınmalıdır. Gerçeklik bir nevi dilde varolur. Dil sayesinde “şey” kendini açığa vurur, gerçeklik kazanır. İhsan Fazlıoğlu’nun da belirttiği gibi dil, yaşanan hayatın bir ürünüdür. Varlık ve dil içiçedir. Dolayısıyla dil, kültürün-tarihin-hayatın bizzat kendisini yansıtır.<sup>128</sup> Dil insanın düşüncelerini dışa vurabildiği en güçlü araçtır. Fazlıoğlu’nun deyimiyile dil hem düşünür hem söyler.<sup>129</sup> Peki toplumda düşündüklerini rahat bir şekilde dile getiren, özgürce konuşabilen kitle kimlerden oluşmaktadır? Tabii ki erkeklerden. Onlar düşündüklerini ifade etmede kadınlara göre çok daha avantajlı bir konumdadırlar. Eğitim, hukuk, sağlık, siyaset gibi yapılar onların tekelindedir. Bunu başarmalarındaki en önemli unsur hiç kuşkusuz “dil”dir. Erkekler dil üzerindeki hakimiyetleri sayesinde bir çok alanda söz sahibi olmuşlardır. Dil, onlara bir tür kontrol etme ya da hakimiyet kurma gücü vermiştir. Öyle ki bu durum eril bir dilin veya söylemin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Postmodern feministlere göre söylemler bilgiyi üretir. Bununla da kalmaz aynı zamanda gerçekliği üretir. Şayet söylemler eril bir zihniyeti yansıtıyorsa ya da eril bir kitlenin egemenliğindeyse bilgi de buna bağlı olarak oluşacaktır. Oluşan bilgi ise kişilerin ve hatta daha genel manada toplumun dünya görüşünü yansıtacaktır. Tek tek bireylerin davranışını, yaşam tarzını, bakış açısını şekillendirecektir. Bilgi sizin lehinize hizmet ediyorsa, başka bir deyişle bilgi sizin fikirlerinizi, gerçekliğinizi, haklarınızı içeriyorsa ve bunları dile getiriyorsa, bu durum toplumda var olduğunuz manasına gelir. Artık varlığınız sağlam bir zeminde -yani dilde- oluşmaya başlamış demektir.

Dil, “bilgi ve güç” arasında bir tür denge oluşturur. Bilgi ne kadar sizin tekelinizdeyse o kadar güçlünüz demektir. Ne yazıkki söz konusu bu denge, Yunan uygarlığından beri erkeklerin lehine işlemektedir. Aklın, dilin, bilginin, söylemin erkek olana atfedilmesi, kadınları bir kez daha öteki-ikincil konuma sürüklemektedir.<sup>130</sup>

Erkekler dışarıyı yöneten, karar verici mekanizmaları ellerinde bulunduran kişilerdir. Kadınların payına ise aile, mutfak, ev, çocuk gibi kavramlar düşmektedir. Kimi feministler bu problemin dil ile aşılabileceğine inanmaktadır. Söz gelimi feminist bir düşünür olan Luce

<sup>128</sup> İhsan Fazlıoğlu, “Önce Dil Vardı, Sonra da...”, Concept Dergisi, <http://www.edebifikir.com/fikir/dil-var-di-sonra-da.html>.

<sup>129</sup> Fazlıoğlu, <http://www.edebifikir.com/fikir/dil-var-di-sonra-da.html>.

<sup>130</sup> Pınar K. Üretmen, “Postmodern Bir Feminizmin Öğeleri”, Kitap Eki, 21 Haziran 2016.

Irigaray, kadınların kendilerine özgü bir dil oluşturmaları gerektiğini iddia eder. Bu tezini ev metaforu ile açıklar. Erkeklerin sahip oldukları, kendilerini her zaman güvende hissettikleri bir evleri mevcuttur. İstedikleri vakit istedikleri yerde evlerini inşa edebilirler. Kasabalar, kavramlar, cümleler, odalar hatta kadınlar onların hizmetindedir. Ancak kadınların kendilerini güvende hissettikleri ne bir mekanları ne de böyle yerleri inşa edebilecek güçleri vardır. Oysa ki onların da rahatça yaşayabilecekleri ve konuşabilecekleri bir eve ihtiyaçları var. Yalnız bu evde kendilerini esaret altında tutulan bir mahkum gibi hissetmemeleri gerekir. Irigaray ev metaforu üzerinden kadın gibi konuşmak ile kadın olarak konuşmak arasında ki keskin ayrıma dikkat çeker. *Kadın gibi konuşmak* toplumda menfi bir anlamda kullanılır. Çoğu zaman erkek gibi konuşmanın, yazmanın, düşünmenin yetenekli olduğu vurgulanır. Oysaki kadın gibi konuşmak, kadın gibi yaşamak, kadın gibi düşünmek alçaltıcı bir vaziyetmiş gibi algılanır.<sup>131</sup>

Dil ve güç ilişkisini ele alan bir başka düşünür de Lacan'dır. Lacanbu iki bileşeni psikanaliz üzerinden açıklamaktadır. Ona göre bilinçdışının yapısı ile dilin yapısı temelde birbirlerine benzer niteliktedir. Bizler doğduğumuz andan itibaren var olan bir hiyerarşiye dahil olmaktadır. Dil aracılığıyla bir çok özne zaten kurulmuştur. Bizler de toplumun bir ferdi olmak için bu hiyerarşiyi (duyarak ve konuşarak) öğreniriz. Dil, toplumsal ilişkileri meydana getirir. Söz gelimi anne, baba, kardeş, düşman, asker, devlet, amca, teyze gibi tüm ilişkilerin bizlerde bir karşılığı mevcuttur. Onları zihnimizde bir tür güç sırasına ya da bir tür önem sırasına göre konumlandırırız. Hepsine yüklediğimiz değer ve mana birbirinden farklıdır. Bu sebeple dil, öznenin kuruluşunda etkin olan bir güçtür. Dilin imkanları ve ilişki ağı içinde kurulabilen bir dünyaya doğmaktadır. İlişkileri içselleştirmeden ve dili kullanmadan dünyayı tanımak mümkün değildir. Annenin, babanın, kardeşin vs. ne manaya geldiğini anlamamız için onların toplum içindeki konumlarına bakmamız gerekir. Bu sebeple Lacan'a göre dil özneyi kuran bir etkidir. Dilin özne üzerinde bir hakimiyeti vardır.<sup>132</sup>Lacan'ın psikanalist yaklaşımını feminizm üzerinden okuduğumuzda eril bir dilin yönettiği dünyaya gözlerimizi açmakta olduğumuzu göreceğiz. “Erkek” denildiğinde akla toplumdaki hiyerarşik sıralamanın en üst basamakları gelmektedir. Kadının ise dünyayı tanınması -ve hatta bu dünyada tutunabilmesi- bu hiyerarşiyi kabul etme şartına bağlıdır. “Erkek” ise dünyaya geldiğinde, zaten kendi lehine olan bir anlam-değer dünyası ile karşılaşmaktadır. Toplumda *erkek* kavramına yüklenen mana, *erkek* olan bireyi doğrudan üst bir mertebeye yerleştirmektedir. Baba, asker, patron vs. her zaman güçlü olanı temsil eder.

<sup>131</sup> Madan Sarup, Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm, Türkçesi: A. Baki Güçlü, 1. Baskı, Ankara: Ark Yayınevi, Nisan 1995, s.147.

<sup>132</sup> Zekiye Demir, Modern ve Postmodern Feminizm, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s.109.

Toplumsal ilişkilere hakim olan ataerkil yapı, dil yoluyla sürekli yeniden inşa edilmekte ve bir sonraki kuşaklara aktarılmaktadır. Dildeki cinsiyet ayrımına ilişkin kelimeler yıllardır kullanılmaktadır. Türkçe’de *adam* kelimesi söylenince akla *erkek* gelmektedir. “Adam gibi olmak, adam gibi davranmak” deyimleri çok sık kullanılır. Erkek olmak ile adam olmak aynı kabul edilir. Ancak Türkçe’de kadını aşağılamak için “evde kalmış, geveze, akılsız, dedikoducu vs.” gibi ifadeler kullanılırken, bir erkeği aşağılamak için ise “karı gibi kıvırtma, kadın gibi mızızlanma, kız gibi konuşma, kadın gibi davranma vs.” gibi sözler sarf edilir. Erkekler tarafından söylenen birçok küfür de kadın bedeni üzerinden üretilmektedir. Bu yaklaşımlar kadının önemsiz ve değersiz kabul edildiğinin dildeki yansımalarıdır.<sup>133</sup>

Fransız feminizminin gerçekleştirmek istediği en önemli hedef ataerkil bir dilde değişim ve dönüşüm yapmaktır. Dilde yerleşmiş cinsiyetçi ifadeleri tespit etmek ve bunları dilden temizlemektir. Ancak bunu yaparken yapı-söküm tekniğine başvuracaktır.<sup>134</sup>

Yapısalcılığın, post-yapısalcılığa dönüşümü Jacques Derrida, Jacques Lacan, Michel Foucault, Roland Barthes gibi düşünürler tarafından gerçekleştirilmiştir. Burada adı geçen düşünürlerin hepsinden söz etmek yerine görüşleri ile yeni bir eleştirel yöntem geliştiren Derrida’nın felsefesine yer vereceğiz.<sup>135</sup> Yapısalcı yöntemde toplumlar ya da kültürler dil üzerinden analize tabii tutulur. Dilde bulunan ikili karşıtlıklar incelenir. İyi-kötü, güzel-çirkin, yanlış-doğru üzerinden toplumu anlamaya çalışan yapısalcı yaklaşım Derrida tarafından eleştirilir. Ona göre söz konusu *ikilik* sağlam temelleri olmayan bir ayırımdır. Bir hiyerarşiye dayanır. İkiliklerden biri alçaltılırken diğeri de yüceltilir. Batı felsefesi bu tür ayrımlar üzerine kuruludur ve ayrımlar sadece yazılı metinlerde değil hayatın neredeyse tüm alanlarına nüfus etmiştir. Siyasi, kültürel, sosyal, gündelik hayata yerleşen bu yapılar zamanla meşrulaşmıştır. Peki bu ayrımlar görüldüğü kadar masum mu? Hayatın her alanında kullanılmaları ve böylece meşru hale gelmeleri onları basit, sıradan, zararsız ayrımlar olarak görmemizi sağlar mı? Şayet bu zıtlıklarda ilk sırada gelenin ikincisine nazaran üstün olduğu kabul ediliyorsa toplumdaki tabuları ortaya çıkarmak mümkün olmaz mı? Dilde yer alan ikili zıtlıklar toplumların zihniyetini yani düşünce yapısını yansıtmaz mı? Yapısöküm tekniği kalıplaşmış, sabit, durağan, değişmez olan tüm düşünce biçimlerini sorgular. Bilindiği gibi toplumsal zihniyet bir takım ön yargılardan, tabulardan, değerlerden oluşur. Yapısöküm

<sup>133</sup> Burcu Şimşek, “Kadınlara Konaşma Sürecinde Toplumsal Cinsiyetin Dil Üzerinden Sergilenmesi”, Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2006, s.55.

<sup>134</sup> Şimşek, s. 42.

<sup>135</sup> Berna Moran, Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi, 22. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 198-199.

yöntemi bize toplumun kalıp yargılarını tanıma ve bunları yıkma imkanı verir. Toplumdaki karşıtlıkları tanımak ya da tanımlamak, o toplumun zihniyetini, düşünce yapısını, değerlerini daha iyi idrak etmemize imkan verir. Karşıtlıklar arasında sanıldığı kadar büyük-keskin-ciddi ayrımlar olmadığını gösterir. Aslında tüm zıtlıklar içlerinde bir diğer zıtlığı barındırır. Söz gelimi sadece aklıyla ya da sadece duygularıyla hareket eden bir kadın tahayyül edilemez. Beden veya ruh ancak biraraya geldiklerinde anlamlı bir bütün oluştururlar. Aydınlik, karanlık dediğimiz şey var olduğu için anlam kazanır. Kötülük, iyiliğin var olmaması ile açıklanır.

Alun Munslow'a göre Derrida'nın yapısöküm tekniğini ortaya atmasındaki amacı Anglo-Amerikan ve Avrupa felsefesinin temel ilkesine meydan okumaktır? Peki batı felsefesinin temel iddiası, değişmez, tek kabul ettiği hakikat nedir?<sup>136</sup> Bu hakikat ya da ilke dediğimiz şey kimi zaman Tanrı kimi zaman ruh kimi zaman da madde olarak kabul edilmiştir. Platon'dan günümüze gelinceye değin temel bir ilkenin peşinden koşan batı felsefesi, bu ilkenin kendi kendine yeten, değişmez bir yapıya sahip olduğu inancındadır. Öyle ki ilke, dilden önce bir varlık kazanmıştır. Dolayısıyla -aynı zamanda- dilden önce bir anlam da kazanmıştır. Yani anlam dediğimiz şey dilden önce mevcuttur. Derrida ise bu fikre karşı çıkar. İtirazını ise *farklılık(differance)* kavramı ile açıklar. Her ne kadar Türkçe'ye tam olarak tercüme edilemese de differance terimi farklılık-ayrılık amacıyla kullanılmaktadır. Derrida'ya göre gösteren ile gösterilen arasında teke tek bir bağlantı mevcut değildir. Aslında tüm gösteren ve gösterilenler arasında bir ilişki bulunmaktadır. Bir gösterenin anlamı diğer bir gösterene ve o gösterenin anlamı da başka bir gösterene bağlıdır. Bu durumu bir zincirin iç içe geçmiş halkalarına benzetebiliriz. Halkaların sonu bulunmamaktadır ve her halka diğerine iliştilmiştir. İşte Derrida anlamın bitemeyeceğini, sonlanamayacağını ya da tamamlanamayacağını belirtir. Derrida bu yaklaşımını edebiyata uyguladığında metinlerin sabit-net bir anlam içermeyeceğini belirtir. Öyle ki metnin anlamı, metinde olmayanla, belirtilmeyenle, söylenmeyenle dahi ilişkilidir. Batı felsefesi dilin değişen, canlı, kaynayan bir yapıda olduğunu görmezden gelerek, onu sabit, tek, tutarlı, kesin bir anlamlar sistemine oturtmaya çalışmıştır. Yapısöküm dilin kesin bir anlam üretmeye uygun olduğu fikrini eleştiren bir kuramdır. Madan Sarup yapıbozumcuların metin okumalarını, asıl resmin altında saklı bulunan başka bir resmi x ışınları altında görmeye benzetir. Onlar, metinlerde yer alan karşıtlıkları gün yüzüne çıkarırlar. Özel/genel, eril/dişil, doğru/yanlış gibi çiftleri tespit ederler. Sonrasında bu karşıt çiftleri analiz ederek eleştiriye tabi tutarlar. Onlarda saklı olan hiyerarşiyi okura gösterirler. Söz gelimi eril/dişil ikiliğinde, eril terimi diğer terimi denetimi

<sup>136</sup> Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 47.

altına almaktadır. Kendi öncelikli konumu buna müsade etmektedir. Bir tür şiddet içeren bu ikilikler sökülerek-bozularak-ters yüz edilerek onların altında yatan manaya meydan okunur ve dayattıkları sistem bir nevi bozguna uğratılır. Yepyeni bir bakış açısı sunulur. Sarup'un da belirttiği gibi Derrida zihnimizde yer eden belli başlı kalıpların, tabuların, ön yargıların yıkılabileceğini ve bakış açımızın değiştirilebileceğini göstermeye çalışmaktadır.<sup>137</sup>

Yapısöküm tekniğiyle zihinlerimizde yer alan erkek-kadın ikilisi bertaraf edilir. İlkinin üstünlüğünün aslında yıllardır zihnimize işlenmiş bir yapı olduğu anlaşılır. Böylece ataerkil anlayışın zihnimizde ve sonra da dilde edindiği yer açıkça ortaya çıkmış olur. Kristeva gibi birçok düşünür post-yapısalcılıktan yararlanarak dilde bulunan cinsiyetçi söylemleri irdelemişlerdir.



---

<sup>137</sup> Madan Sarup, Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm, Türkçesi: A. Baki Güçlü, 1. Baskı, Ankara: Ark Yayınevi, Nisan 1995, s.62-65.

### 3.KRİSTEVA, KHÔRA ve KADIN

Edebiyat teorisyeni, psikanalist, yazar ve felsefeci olan Julia Kristeva 1970’li yıllardan itibaren çağdaş aydınların en saygın isimleri arasında yer almaktadır. Daha çok dilbilim, göstegebilim, psikanaliz, felsefe, edebiyat kuramı üzerine çalışmalar yapan Kristevakendine özgü bir düşünce yapısı ortaya koyma gayretindedir. Çeşitli bilim alanlarını biraraya getirerek bir takım yeni eleştirel teoriler geliştirmektedir. Bunları yaparken cinsiyet araştırmalarına da yer vermektedir. Erkeklerin ve kadınların konumları, dişilik, kadın kimliği, annelik gibi birçok mühim mevzuyu eserlerinde ele almakta ve feminizm açısından önemli olan bu konuları tartışmaktadır. Onun meselelere olan yaklaşımı ve öne sürdüğü fikirler feminist kuramlara yeni bir soluk getirmiştir. Dolayısıyla Kristeva’nın feminizmin gidişatına nasıl yön verdiğini ya da bu akım üzerinde nasıl bir etki yarattığını açıklamak elzemdir.

Kristeva günümüzde tüm kadınlar adına konuşmamızın mümkün olmadığını iddia eder. Ona göre kadınlara dair genel, evrensel kanılarda bulunmak makul bir yaklaşım değildir. Postmodern dönemde kadın sorunlarını ele alırken “bütün kadınlar” şeklinde konuşmamız imkansızdır. Bunun için Kristeva “kitle” kavramı yerine “topluluk” kavramını kullanmayı tercih eder. Zira ona göre kitleler “sürü” olarak nitelendirilir. Hepsi aynıdır, birdir. Öte taraftan “topluluk” birbirinden farklı kadınlardan oluşur. Toplulukta özgürlük, farklılık, çeşitlilik hissedilir. Muhakkak feminizmin ortaya çıkışında kadınların tek ses, tek yürek olmalarının etkisi yadsınamaz. 18. ve 19. yüzyıllarda kadının toplumsal ve bireysel hak talebinde bulunması ve varoluşunu koruması gerekli bir durumdur. Çünkü kadınlar ancak seslerini duyurarak, bizzat “kendileri bağırarak” haklarını savunmaya çalıştılar. Hep birlikte eylemler yaptılar ve haklarını talep ettiler. *Kız kardeşlik* duygusu içinde en temel hakları için -deyim yerindeyse- savaş verdiler. “Biz” oldular. Ancak Kristeva’ya göre kadınların biz olması zamanla sorunlu hale geldi. Biz yerine ben’lerin konuşulduğu bir döneme yani postmodern döneme geçildi. Bu sebeple hem tek tek kadınların hem de farklı etnik ve kültürel alt yapıdaki kadınların problemleri gündeme geldi.

Duns Scotus’un “Gerçek genel fikirlerde değil, tekildedir.” düşüncesinden etkilenen Kristeva tekil olanın üzerine yoğunlaşır. Böylece kitle feminizmi ile arasına bir mesafe koyar. Ona göre 1960’lardan sonra yapılan kadın özgürlük hareketleri problemlidir/sorunludur. Kristeva özgürlük hareketlerinin insanları tektipleştirdiğini, aynılaştırdığını öne sürer. Kadınların özgürleşmesi için yapılan hareketler bir takım amaçlar-ilkeler doğrultusunda gerçekleşir. Şayet kişi söz konusu ilkeler ve amaçlar doğrultusunda hareket etmez ya da söz konusu ilkelere tabii olmazsa özgür olamaz. Kadının özgür olması bir gruba ve o grubun

totaliter amaçlarına bağlıdır. Kristeva bu yaklaşımın bir tür faşizm olduğunu belirterek eleştirir. Bütün insanların, kadınların, siyahilerin, eşcinsellerin aynı olduğunu iddia eden anlayışlar farklılığı, otantikliği, özgünlüğü ve değişimi reddeder. Özetleyecek olursak Kristeva kadının özgür ve yaratıcı bir birey olmasını tekil olmasıyla ilişkilendirir.<sup>138</sup>

Kristeva postmodern feminizmin şekillenmesinde sadece “kadın problemlerine tekillik üzerinden yaklaşarak” katkı sağlamamıştır. Aynı zamanda Platon’dan aldığı khôra kavramıyla çağdaş feminist kuramlara yeni bir soluk getirmiştir. Bu kavramı açıklamak için çocuğun konuşmaya başlamadan önceki ve konuşmaya başladıktan sonraki süreçlerini baz almıştır. Kristeva çocuğun konuşma sürecinden önce annesiyle olan iletişimini, bağını, diyalogunu khôra olarak adlandırır. Bu kavramı Platon’un Timaios diyalogundan alan Kristeva, khôranın zamansallık ve mekansallık bağlamında farklı olduğunu dile getirir. Khôra kesinlikle konumlandırılmaz. Ne gösterendir ne de gösterilendir. Ne bir model ne de bir kopyadır. Ancak bir ritim ya da vokal gibidir.<sup>139</sup> Kristeva için khôra “semiyotik”tir. Semiyotik yani anlamın-yorumun-tefsirin hakim olduğu yer. Deyim yerindeyse anlamın fişkırdığı, açığa çıktığı mekan. Plato’nun teorisinde ise khôra evrenin meydana geldiği bir alandır. O, khôrayı evrenin yaratıldığı yer olarak görür. Hatırlanacağı üzere Platon’un kozmolojik bir metni olarak ele aldığımız Timaios’ta mükemmel bir yapıcıdan (maker), üreticiden (producer), mimardan (builder) söz edilir. Tezimizin ilk bölümünde değindiğimiz gibi bu üretme, yapma, inşa etme eylemi Demiurgos tarafından gerçekleştirilir. Ancak Demiurgos’un evreni yaratabilmesi için 3 bileşene ihtiyacı vardır: Birincisi yapıcının incelediği kutsal model. Bu model ebedi yani maddi olmayan şeylerden meydana gelmiştir. Eşsizdir. Ancak düşünülerek kavranabilir. İkinci bileşen, içinde yaşadığımız fiziksel dünyadır. Demiurgos kutsal modele bakarak gözle gördüğümüz, elle tuttuğumuz nesnelere yani duyulara konu olan fenomenleri yaratır. Üçüncü bileşen ise khôradır. Dünyanın şekillenmesinde kullanılan bir tür biçimsiz şey. Platon bu bileşenleri sırasıyla baba, oğul ve anne ile eşleştirir. Resmedilen tabloya baktığımızda metafizik olanın, düşünmenin, muhakeme etmenin, aklın babaya ait bir alan olarak belirlendiğini görmekteyiz. Görünür olanın tamamı yani maddi olan şey, oğula ait kabul edilmiştir. Ancak en sorunlu kabul edilen kısım khôradır. Çünkü khôra ne akılla idrak edilebilir ne de gözle görülebilir. Akla ya da duyulara konu olmaktan uzaktır. Demiurgos tasvirini yapmaya çalıştığımız bu şeyde yani maternal khôrada biçimlenmemiş

<sup>138</sup> Mitchell Guberman, *Interviews with Kristeva*, New York: Columbia University Press, 1996, s. 16. (detaylı bilgi için bakınız: Hülya Durudoğan, “Julia Kristeva. Özgürleştirilen Tekillik”, İstanbul-BİA Haber Merkezi, 2010, Haziran.)

<sup>139</sup> Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, Margaret Waller (translator), New York: Columbia University Press, 1984, p. 25-26.



hazneyi babaya (yani ideal olana) bakarak biçimlendirir.<sup>140</sup> Kristeva, Timaues'da anne, baba ve çocuk üzerinden açıklanan khôra terimini feminizm açısından tekrar okur ve yorumlar. Bu yorumlamada öznellik, anlam, maternal alan, dışlama (abjection), konuşan varlık gibi çeşitli kavramlar ortaya çıkar. Şimdi -her ne kadar khôranın doğasına aykırı olsa da- khôra terimine sözünü ettiğimiz kavramlar üzerinden biraz daha açıklık getirmeye çalışalım.

Kristeva'nın teorisinde khôra, bebeğin, annesinin vücuduyla olan ilişkisi bağlamında açığa çıkar. Bundan ötürü Kristeva'nın khôra dediği şeyin "semiyotiğin evi" olduğunu söyleyebiliriz. Kristeva ile Platon'un khôra tanımları hem benzerlikler hem de farklılıklar içermektedir. Her ikisinde de khôra, anneye ait bir alanı (maternal space) temsil etmektedir ve manayı (signification) reddetmektedir. Platon'da khôra sayesinde fiziksel dünya inşa edilirken Kristeva'da ise sembolik dünya inşa edilir. Daha açık bir ifadeyle her iki düşünür için de khôranın kendisi bir anlam içermemekte ancak anlamın oluşmasına katkı sağlamaktadır.<sup>141</sup>

Kristeva, khôra terimini gösterge öncesinin ve dildışının nasıl işlediğini açıklamak için geliştirmiştir. Kristeva, dilin diğer gösterge/işaret sistemlerinden ayrıldığını düşünür. Şiir Dilinde Devrim (Revolution in Poetic Language) adlı kitabında Platon'un khôrasını iki farklı şekilde ama birbiriyle ilişkili biçimde kullanır. İlkinde khôra, çocuğun dil ediniminden önce gelen varsayımsal bir fazı, mekanı ya da evreyi ifade eder. (Lacan'ın psikanalizinde bu aşama ayna evresinden öncesine denk düşer.) Kristeva, konuşma öncesi khôrayı (preverbal chôra) ritmik, besleyici, maternal olarak tasvir eder. Hatta Freud'un "içgüdüsel dürtülerine" benzetir. Bu dürtüler her zaman belirsizdir, parçalıdır. Dolayısıyla khôra tam bir birlik ya da tam bir bütünlük içinde düşünülemez. Kristeva khôrayı ikinci ele alışında dildışı işleyişle ilişkilendirir. Ona göre, khôra tüm anlamlandırma uygulamalarının bir boyutunu oluşturur. Çocuğun dil edinimi bir kopmayı gerektirir. Bu kopma oluşan öznenin bir defaya mahsus bilinçli ya da bilinçsiz yaşadığı bir ayrımdır. Sembolik öncesi khôradan ayrılmaya tekabül eder.<sup>142</sup>

Kristeva khôrayı öznenin nasıl inşa edildiğine dair yeni bir anlayışı tartışmak için kullanır. Ona göre semiyotik khôra, özne-nesne ayrımından ve öznenin konumlandırılmasından önce gelir. Khôra öznenin inşasında bir araçtır. Ancak özne sabit bir entiti değildir. Bir defaya mahsus inşa edilmez. Kristeva, öznenin oluşumunu süreç içerisinde

<sup>140</sup> Adriana Cavarero, For More Than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression, California: Stanford University Press, 2005, p. 134-135.

<sup>141</sup> Jennifer Rich, An Introduction to Critical Theory, Tirril: Humanities-Ebooks, 2007, p. 53-54.

<sup>142</sup> Rena R. Makaryk, Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms, Canada: University of Toronto Press, 1993, p. 521.

görebileceğimizi belirtir. Bu süreç tarihi de kültürü de dilin kendisini de içerir. İnsan aslında yaşamı boyunca öznesini yani kendisini inşa etmeye devam eder. Khôraya her dönme isteğinde (ve bunu gerçekleştirdiğinde) ve khôradan tekrar içinde bulunduğu ana her dönüş yaptığında benliğini inşa etmiş demektir. Bu durum öznenin gel-gitlerle yeniden kendini yapılandırıldığını gösterir.

İnsanın khôradan ilk ayrılığını dil vasıtasıyla gerçekleştirdiğini belirttik. Dil dünyası babaya ve dolayısıyla kurallara atfedilir. Birçok düşünür, çocuğun khôradan ayrılışını “ilk ve son çıkış/ilk ve son ayrılış” olarak görür. Ancak Kristeva bu ayrılmanın geçici olduğunu ve bireylerin hayatları boyunca khôraya tekrar gidip geldiklerini iddia eder. Bu da khôranın geçişli bir yapıya sahip olduğunu gösterir. İnsan, hayatı boyunca khôraya girip çıkabilir.<sup>143</sup>

Noelle McAfee, Kristeva'nın khôrası ile Platon'un khôrasını karşılaştırdığında Kristeva'nın khôra kavramına dönük “ritmik, melodik” şeklinde yaptığı yorumların daha belirsiz, gizemli ya da puslu olduğunu belirtir. Platon'un khôra kavramını açıklarken anne, sütanne, ana-rahmi, kab gibi benzetmeler yapmasını daha sağlıklı bulmaktadır. Platon'a göre khôra evrenin içinde yaratıldığı bir kabtır. Ancak Kristeva için khôra insanın kendi benliğini (nefs/self) inşa ettiği yerdir. Bir bebek kendi kimliğinin ilk nüvelerini khôrada oluşturur. Burası psişik bir alandır. Çocuk içgüdülerini burada inşa eder. Anlamın teşekkül ettiği yerdir. Ritimler, tonlamalar, sesler, tam anlamıyla anlaşılmayan ifadeler khôrada yavaş yavaş bir dile dönüşecektir.

Noelle McAfee'nin bir diğer iddiası da Kristeva'nın Platon'un khôrasını önemsiz gibi lanse ettiği yönündedir. Elbetteki Kristeva Platon'un söz konusu terime dair görüşlerini tamamen ya da olduğu gibi aldığı ileri sürmez. Kristeva'nın Platon'un kavramını kullanması ancak bunula birlikte kavrama dair fikirleri/yorumları almaması onun, Platon'un fikirlerini küçümsediği manasına gelmez. Kavrama farklı yorumlar yüklediği apaçıktır. Söz gelimi Platon'un khôrası toprağı, suyu, havayı ve ateşi içine alırken, Kristeva'nın khôrası “almakla” kalmaz “verme” kısmını da gerçekleştirir. İkinci khôra bir tür enerji üretir. Bu enerji anlamlandırma sürecinin yakıtı gibidir. Onun oluşmasına katkı sağlar.<sup>144</sup>

Hayatının başlarında çocuk -suya batırıp çıkarmak gibi- khôraya daldırılır. Kendini mimiklerle, anlaşılmayan kelimelerle ifade eder. Yukarıda bahsettiğimiz enerjiyi deşarj eder. Henüz kendisi ve çevresindeki nesnelere arasında belirgin bir fark oluşmamıştır. Ne vakit bu ayırım oluşur işte o zaman her şey değişir. Çocuk, dilin, nesnelere işaret etmek için

<sup>143</sup> Susan J. Hekman, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, USA: Polity Press, 2005.

<sup>144</sup> Noelle McAfee, *Julia Kristeva*, New York: Routledge Publishing, 2004.

kullanıldığını fark eder. Kendisinin annesinden, babasından, çevresindeki masadan, kıyafetten, oyuncaktan vs. farklı olduğunun bilincine varır. Bu farkındalık, özne (subject) ve nesne (object) ayrımını içerir. Söz konusu ayırım dil vasıtasıyla gerçekleşir. Çünkü dil atıfta bulunur. Dil gösterir. Dil çocuk ile çevresindekilerin farkını sürekli ortaya koyar. Kristeva, çocuğun semiyotik khôradan -dil sayesinde- ilk kopuşunu “thetic break” olarak adlandırır. Türkçe’ye “dogmatik kırılış” olarak tercüme edebileceğimiz bu terimde “thetic” ifadesi Husserl’den ödünç alınmıştır. Ayrıca Kristeva khôrayı anne, öznellik ve anlam üzerinden inşa ederken Freud’un odipus kompleksinden ve Lacan’ın ayna evresinden beslenir.<sup>145</sup>

Özetleyecek olursak çocuğun, annesinin bedenini, kendi bedenini ve tüm çevresini bir bütün olarak algıladığı alan, Kristeva için khôra’dır. Çocuk dil edinimini gerçekleştirdiği ve dilin dünyası ile tanıştığı vakit khôranın izlerini kaybetmez. Tam aksine bilinçaltında onları muhafaza etmeye devam eder. Khôra, sembolik dünyanın diliyle yer değiştirir. Ancak bu yer değişikliği khôra’nın ortadan kalktığı, bittiği ya da yok olduğu anlamına gelmez. Çocuğun var olmaya başladığı ilk yer ana rahmidir. Dil-i önceleyen, dilden önce var olandır. Çocuğun içgüdülerini, isteklerini, tepkilerini inşa ettiği yerdir. Henüz benlik bilincinin oluşmadığı bu yer, hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmaz. Çünkü khôra, bedensel köklerimizle yani yaşamın tasarlandığı o maternal (anneye ait/anneler) olanla ilişkilidir. Khôra bireyin hayatı boyunca uğrayacağı bir yerdir ve ona doğru yapılan her yolculuk öznenin kendini inşa etme sürecine yön verecektir.

### **3.1. Kristeva’nın Temel Kavramları: Semiyotik ve Sembolik**

Kristeva’nın eserlerine baktığımızda karşılaştığımız kilit kavramlarından biri *semiyotiktir* ve *semboliktir*. Bu kavramlar Kristeva’nın düşüncelerini üzerine inşa ettiği ya da fikirlerini dayandırdığı en hassas noktalardır. Peki Kristeva semiyotik ve sembolik ile neyi kastetmektedir? Kristeva bir çocuğun konuşmaya başladığı süreci ve bu sürecin öncesini birbirinden ayırır. Bu iki dönemin birbirinden farklı olduğunu iddia eder. Ona göre çocuğun dili kullanmaya başlamadan önceki evresi “semiyotik”, dili kullanmaya başladıktan sonraki evresi ise “sembolik” söyleme denk düşer. Semiyotik söylem içgüdüsel dürtülerdir. Sembolik dil ise insanın kullandığı biçimsel dildir. İlki yalnızca anne ve çocuk arasında kurulan ilişkide ortaya çıkarken; ikincisi çocuğun ilk kelimelerini sarf etmesiyle -yani babanın

---

<sup>145</sup> Noelle McAfee, Julia Kristeva, New York: Routledge Publishing, 2004.

egemen olduğu dünyayla tanıştığı vakit- ortaya çıkar.<sup>146</sup> Maggie Humm'un deyişiiyle semiyotik, sembolik öncesi bir dildir. Kristeva'ya göre semiyotik, çocuğun annesiyle mimikler, ses ritimleri aracılığıyla kurduğu ilişki dönemidir. Bu dönemde bir özne olan çocuk ile anne arasında özel bir ilişki vardır. Duygu, hissiyat, hayal, düş gibi kavramlar bu ilişkide hissedilir. Ancak çocuk "konuşan özne" konumuna geçtiği vakit farklılıklar başlar. Çünkü kurallar ve yasalar içeren sembolik dille tanışır. Bu dilin konuşulduğu dünya eril olana yani babaya aittir.<sup>147</sup> Babanın dünyasında gramer ve mantık kuralları bulunur. Semiyotik düzen ise dürtülere, müziğe, ritme, tona, şiirsel olana gönderme yapar.

Kristeva'nın *Poetik Dilde Devrim (Revolution in Poetic Language)* adlı kitabında semiyotik ve sembolik ayrımını yapma sebebi "anlamın" sadece yapı bağlamında değil aynı zamanda bir süreç ya da oluş içinde oluşacağını göstermektir. Anlam dediğimiz şey yalnızca sözdiziminde, gramer kurallarında, cümlenin yapısında (structure) bulunmaz. Bir sözün, ifadenin altında yatan ya da saklı bulunan bir takım şeyler vardır. Anlam bu noktalarda bulunur. Öyle ki Kristeva bu durumu şu sözleriyle ifade eder: *Başlangıçta söz vardı; ancak başlangıçtan da önce varolan bilinçaltı ve bilinçaltının bastırılmış içeriğidir.*<sup>148</sup> Anlam sözün sadece görünen, yazılan, duyulan ya da dinlenen kısmında değildir. Kristeva'ya göre anlam sözün ötesine geçen şeydir. Sözün ötesine geçen bu şey anne ile çocuk arasındaki ilişkide bulunur. Hatta-Kristeva'ya göre- sanatsal olan, duygulara hitap eden, şiirsel olan şeyler bu ilişkide yeşerir. Anne ve çocuğun arasındaki bu bağ semiyotik söylem açısından önemlidir. Çocuklar konuşmaya başlamadan önce, jest ve mimiklerini kullanırlar. Kendilerini ifade etmek için sözcüklere değil -doğal olarak- seslere öncelik verirler. Çıkardıkları seslerin ne manaya geldiğini bilmeyen bebekler, bir süre sonra kelimeleri kullanmaya başlayacak ve böylece dilin, nesnelere ya da eşyaları göstermek için kullanıldığını fark edecektir. Bu süreç konuşmaya başlayan çocuğun, kendisinin çevresindekilerden farklı olduğunu öğrenmesiyle devam edecektir. Çocuk için "kendisi ve ötekiler, kendisi ve diğerleri" şeklindeki ayrım oluşacaktır. Daha önce de vurguladığımız gibi Kristeva bu süreci "the thetic break (dogmatik kırılış)" olarak adlandırır. Bu kırılışla sembolik olana ilk adım atılır. Özne ve nesne ayrımının yavaş yavaş oluştuğu aşamadır. Çocuk bu süreçle sosyal hayatın içine girer ve sosyal normlarla tanışır. Grameri ve sentaksı (söz dizimini) öğrenir. Böylece çocuk için sembolik süreç şekillenir. Burada unutulmaması gereken nokta yalnızca sentaksın, gramerin,

<sup>146</sup> Maggie Humm, *Feminist Edebiyat Eleştirisi*, Sebile Günoğlu (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2002, s. 142.

<sup>147</sup> Humm, s. 148-149.

<sup>148</sup> Nil Sakman, *Bilinçaltının Kapısında: Julia Kristeva ve Revolution in Poetic Language*, Artcivic (e-dergi), <https://www.artcivic.com/icerik-news-38.html>, 2013.

yapınındağı aynı zamanda semiyotiğın kullanımının da sembolik süreci meydana getirdiğidir. Bunun içindir ki Kristeva, semiyotiğın sembolik olana geçişte bir köprü konumunda olduğunu belirtir.

Semiyotik olan dil-ötesi boyuta karşılık gelir. Çocuğın konuşmaya başlamadan önceki halleridir. Dil öncesi içinde bulunduğu durumdur. Bu noktada Kristeva semiyotik olanın dışıl olanla özdeşleştirilmemesi gerektiğinin altını çizer. Kristeva semiyotiğı dışılla sembolığı de erille bütünleştirmez. Ona göre her kadında biraz erillik, her erkekte biraz dişillik mevcuttur. Semiyotik ve sembolik dediğimiz alanlar öyle geçilmez, sabit şeyler değildir. Kişi hayatı boyunca semiyotik ve sembolik olan arasında gidip gelir. Onların arasındaki yapı geçişlidir. İnsanın dili kullanarak sembolik olana ilk adımı attığı doğrudur. Ancak Kristeva şiirsel dille semiyotiğe dönüş yapılabileceğı iddiasındadır. Kadınlar semiyotik ve sembolik arasındaki gel-gitleri kendi lehlerine olacak şekilde değiştirebilirler. Var olan ya da verili dilin dışına çıkabilirler. Semiyotik olana gidip maternal olanı hissederek anlamı yeniden inşa edebilirler. Pre-oidipusa, bebekliğe, dil öncesine yapılan her yolculuk eril dile yapılan bir başkaldırıdır. Anneyle yaşanan o ilk anlara dönmek yeni bir dil edinmek anlamına gelir. Şairlerin kendilerine özgü, farklı bir dil kullanmaları buna örnek gösterilebilir. Geçmişe yolculuk yaparak hissedilen ritim ve melodiler, sözcüklere, mısralara, cümlelere hatta resimlere, şarkılara dönüşür. Böylece

“...terimlerin sabitliğı sorgulanmış olur. Dilin fikirlere yüklediğı süreklilik kesintiye uğratılır. Denge alt-üst edilir. Bildik sözdizimsel ve dilsel göstergeler itibarıyla, dilin kullanılmasıyla ilgili uzlaşımalar uyarınca süreklilik kazanmış temsiller yerinden edilir. Verili dilin sabitliğinin altında yatan dinamik, dengesiz akıp giden yeni dilin potansiyel yıkıcılığı ele geçirilmiştir. Şiirsel üsluptaki yaratıcı sapmalar, dildeki yaratıcılığın belirlediğı durumlar olarak tanımlanabilen bu dilsel zaman dilimi bilinçli bir mesajın aktarıldığı bir eylemlilik olarak tanımlanabilir artık. Burası sembolüğün, “gerçek” veya “anlam” olarak dayatılmış alanın, ama artık eskisigibi olmayan tahrip edilmiş bir sembolüğün alanıdır, bir başka “gerçek”in ve bir başka “anlam”ın alanıdır. Bu alanın topolojisi güdüler, metafor, metonimi, ihtiyaçlar, istekler gibi ilksel süreçler üzerinden tanımlanmıştır.”<sup>149</sup>

Peki Kristeva’da sembolik söylem nasıl resmedilir? Bu söylemde yapılar (structures) ve kurallar (rules) hakimdir. Kristeva’ya göre erkeğın ya da babanın dünyasında sembolik dil kullanılır. Semiyotik alanda mantıklı, kuralsız bir “çocuk dili” mevcutken sembolik olandamantıklı, kurallı bir “yetişkin dili” bulunur. İlki irrasyoneldir; bilinçaltına ait rüyaları, gizil işaretleri içerir. Bu açıdan kadınsıdır, gizemlidir. İkincisi akılcı, rasyonel, otoriter ve

<sup>149</sup> Z. Betül Yazıcı, “Gürsel’i İnal’ın Şiirini Feminist Okuma” <https://tr.scribd.com/doc/72500585/Gulseli-%C4%B0nal-%C4%B1n-%C5%9Fiirini-feminist-Okuma>, 2015.

mantıklıdır. Erkeksi olanla özdeşleştirilir. Dolayısıyla sembolik dil, ataerkil sosyal yapıyı (the patriarchal social structure) yansıtır. Öte taraftan semiyotik olan kısımda düzene, kurala ya da herhangi bir sisteme, nizama yer yoktur. Jest, mimik, ses, tonlama ile birlikte ortaya çıkan durum kaotiktir.

Kristeva sembolik ve ataerkil sosyal yapı arasında bir ilişki kurarken; semiyotik yaklaşımı “anne (maternal)” üzerinden açıklar. Daha sonra bu iki yaklaşımın birbiriyle ilişkili olduğunu ifade eder. Semiyotik, dilin “saklı” kısmına hitap ederken; sembolik de dilin görünen-bilinen kısmına karşılık gelir.

Feminizmi psikanalitik teoriler üzerinden okuyan Kristeva, Freud’un saptamalarından yola çıkarak kadın-anne faktörünü gündeme getirmiştir. Bununla da kalmayıp dil konusuna da açıklık getirmiştir. Ona göre Jacques Lacan tarafından ortaya atılan sembolik düzene karşılık çokça vurguladığımız semiyotik düzen mevcuttur. Kristeva, semiyotik düzenle kadının varlığını -deyim yerindeyse- garantilemiştir. Çocuk sembolik düzene geçmeden önce annesi ile arasında güçlü bir bağ kurar. Mimikler, jestler, dokunuşlar anne ve çocuk arasında kurulan bir dildir. Çocuk bu evrede cinsiyetsizdir. Cinsiyetini bir kimlik olarak kazanması ancak sembolik düzene geçişte gerçekleşir. Anne ve çocuk arasındaki o tarifsiz, saf ilişki hiçbir zaman yok olmaz ve çocuğun tüm hayatı boyunca bilinç altında saklıdır. Kristeva’ya göre semiyotik düzen kadının, iktidarakarşı duruşunu modeller, ete kemiğe büründürür. Kadının yazar, şair, şarkıcı, ressam, politikacı vs. olması aslında derinlerde yatan bir başkaldırının göstergesidir.

Kristeva semiyotik alanı şöyle tarif etmektedir:

“Semiyotik/göstergesel dediğim şey, gerçekte çocukluğun dil öncesi dönemine uzanır. Burada çocuk mırıldanmayı öğrenir, ritim duygusunu geliştirir; ancak çocuğun dilsel işaretlerden haberi yoktur henüz. Burada beden üzerinde açık bir enerji saklıdır. Ben, henüz sınırların var olmadığı bu müzikal araya ‘chora’ adını veriyorum: Göstergesel alan. Annenin bedenine ait, dile düşmenin öncesinde var olan ve sadece annenin bedeni tarafından tahakküm altına alınan bir mekân. Bir özne olarak chora, çocuğun bedenini, egosunu ve kimliğini yapılandıran eril olmayan ve ritmik bir öznellik vizyonudur.”<sup>150</sup>

Kristeva’ya göre çocuk sembolik evreye adım attığı vakit semiyotik evreyi bastırır (repressing). Aynı şekilde dil de sembolik düzende bastırılan bir konumdadır. Yani dil de semiyotiktir. Kuralların, otoritenin, disiplinin hakim olduğu bir dünyada dil de engellenmiştir.

<sup>150</sup> Deniz Gündoğan İbrişim, “Masalları Yeniden Düşünmek: Savunmasız Pamuk Prenses’ten Kışkırtıcı Karçocuk’a”, Oku-Anlat Oggito, 7 Kasım 2015, <https://oggito.com/masallari-yeniden-dusunmek-savunmasiz-pamuk-prensesten-kiskirtici-karcocuka-1120158781> .

Dolayısıyla erkek egemenliğini savunan ya da meşrulaştıran bir metnin altında, semiyotik evrenin varlığını hissettiren bir alt-metin muhakkak vardır. Kristeva'ya göre bu alt-metnin gücü, etkisi ya da kapasitesi yadsınamaz. Öyle ki alt-metin erkeklige ait ana metni yıkabilecek niteliktedir.<sup>151</sup> Dil yalnızca çocuğun konuşmasıyla ortaya çıkmaz. Dil dediğimiz şey anlamlı ve kurallı cümlelerden ibaret değildir. Sembolik düzenden önce, maternal olanda, anne ve çocuğun arasındaki ilişkide meydana gelen şey de bir dildir. Buradaki süreçte dil, elbette ki, anlık, ritmik, farklı ve etkilidir. Tasvir ettiğimiz bu semiyotik süreç her çocuğun tecrübe ettiği bir şeydir. Her çocuğun ana rahminde, kendisini taşıyanla duygusal bir bağı oluşur. Bundan ötürü semiyotik olana sadece feminen açıdan yaklaşmak doğru değildir. Aynı zamanda “Semiyotik olan duygusaldır ve kadına aittir” şeklinde bir çıkarımda bulunmak da doğru değildir. Semiyotik olanı kadın, sembolik olanı ise erkek cinsiyetine dayandırmak sadece her iki cins üzerinden ideolojilerin üremesine sebebiyet verir. Kristeva, feminizmin kadın alanı ya da erkek alanı gibi keskin ayrımlarına karşı olduğunu belirtir. Kesinlikle semiyotik düzeni anneye, sembolik düzeni ise babaya atfetmek gerekli/şart değildir. Ancak Kristeva birine X dersek diğerine de Y dememiz gerektiğini belirtmekten geri durmaz. Onun bu ayrımı çocuğun “konuşmadan önceki süreç” ile “konuşmaya başladıktan sonraki süreç” arasında bir farklılık olduğunu gösterir.<sup>152</sup>

Özetleyecek olursak semiyotik olan arzuların, hayallerin/düşlerin, sanata ilham kaynağı olan güçlerin mekanıdır. Sabit ya da durağan değildir. Değişken ve akışkandır. Ritm, enerji ve renk olarak kendini belli eder. Şiirsel dille tekrar tekrar biçimlenir.<sup>153</sup> Şiirsel dil, uyaklarla, kafiyelerle ritimlerle semiyotik enerjiyi yeniden aktif hale getirir. Semiyotik ve sembolik söylem arasındaki çelişkiyi/karşıtlığı/ikilemi etkinleştirir.<sup>154</sup> Sembolik söylem ise içinde sentaksı, grameri, kuralları, tabuları barındırır. İnsan, hayatı boyunca bu iki söylem arasında gidip gelerek kendi benliğini inşa eder. Kadınlar ise semiyotik alana döndükleri vakit kendilerini yeniden tanımlama imkanı bulurlar. Ataerkil yapıya karşın kendilerine has bir benlik inşa ederler.

---

<sup>151</sup> Nesrin Aydın Satar, “Geleneksel Kadın Rollerinin Yeniden Üretimi: Elif Şafak’ın Siyah Süt Romanında Otoriteyle Uzlaşmak”, Monograf Edebiyat Eleştiri Dergisi, 2015/3, <http://www.monografjournal.com/wp-content/uploads/2015/01/3-sayi-3ayd%C4%B1n.pdf>, s. 47-77.

<sup>152</sup> Bonnie de Bruijn, Female Subjectivity and Religion according to Julia Kristeva, Canada: Heritage Branch, June, 2006, p. 12-17.

<sup>153</sup> Halil Turhanlı, “Kristeva ve Şiirsel Dil”, BirGün Gazetesi, 20 Mart 2012, <http://www.birgun.net/haber-detay/kristeva-ve-siirsel-dil-11377.html>

<sup>154</sup> Kelly Oliver, The Portable Kristeva, New York: Columbia University Press, 2002.

## 3.2. Freud ve Lacan Üzerinden Kristeva'nın Psikanalizi

Kristeva'nın semiyotik düzene dair ortaya attığı fikirler, Lacan'ın ve Freud'un düşüncelerinin eleştirilmesi ya da geliştirilmesinin birer sonucudur. Kristeva her iki düşünürün de fikirlerinden beslenerek yeni bir feminist yaklaşım sergilemiştir. Freud insanın gelişim sürecinde oral, anal ve genital olmak üzere üç ana evre olduğunu ileri sürer. Lacan ise bu dönemlere karşılık gelecek biçimde üç ana kavramdan bahseder: gereksinim, istem ve arzu. Bu üç kavram da insanın gelişim sürecinin üç ögesine denk düşer: gerçek, imgesel ve simgesel.<sup>155</sup> Kristeva bu tezlerden yola çıkarak semiyotik ve sembolik ayırımına gider. Bu iki söylemi “anlam” kavramı üzerinden değerlendirir. Bunu yaparken Freud'un ve Lacan'ın anlamdan kastettikleri şeyi masaya yatarır. Ona göre yapısalcı akımın içinde değerlendirdiğimiz Saussure ve Lacan'ın inşa ettiği anlam sorunludur. Bilindiği gibi yapısalcı yaklaşım dilde yer alan sembollere odaklanır ve onları çözümlenmeye çalışır. Çözdükten sonra ise “anlam budur” şeklinde kesin ifadelerde bulunur. Ancak Kristeva anlam dediğimiz şeyin böyle sabit ya da kesin olamayacağını savunur. Göstergeler sisteminin, anlamı “müdahale edilemez” hale getirdiğini öne sürer. Oysaki düşünceler statik değildir. Saussure'un ve Lacan'ın dil bilim kuramıyla hesaplaşan Kristeva yapısalcılığın ataerkil düzeni ve fallusu yücelttiğini iddia eder. Ona göre anlam fallusta, eril olanda çakılıp kalmaz. Anlam, katı ve değişmez bir sistem değildir. Tam tersine değişkendir. Akışkandır. Dinamiktir. Kaynayan ve sürekli kendini var eden bir canlı bir yapı gibidir. Kristeva buna kanıt olarak konuşan özneyi (speaking subject) gösterir. Anlam kendini konuşan öznedeki açığa vurur. İnsanın hisleri, tepkileri, tonlamaları birer anlamdır. İnsanın içinde yaşadığı toplum, kültür, tarih de bu anlamın birer parçasıdır. Peki kadın, konuşan bir özne olarak kendine has bir anlama sahip midir? Kadın, yıllarca erkeğin verdiği ya da dayattığı anlam ile yaşadı. Erkeğin -anlamdan-anladığı şey iktidarlık, güç, egemenliktir. Buna mukabil Kristeva kadının kendini var edebilmesi için erkeğin kastettiği anlamdan farklı bir anlam inşa etmesi gerektiğini vurgular. Burada vurgusu yapılan anlam “ideal olan, erişilmez olan, metafizik” bir şey değildir. Bizzat yaşamın içinde, toplumsal hayatta var olan şeydir.<sup>156</sup>

### 3.2.1. Kristeva ve Freud

Freud, tüm ekonomik, siyasal, sosyal, askeri ve eğitim kurumlarında erkeğin egemen olmasını; onun sözünün geçmesini “babanın düzeni” olarak açıklar. Freud'a göre, insanın

<sup>155</sup> Nurdoğan Rigel ve diğerleri (hzl.), 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar Kadife Karanlık, İstanbul: Su Yayınları, 2003, s. 298-302.

<sup>156</sup> Z. Betül Yazıcı, “Gürsel'i İnal'ın Şiirini Feminist Okuma” <https://tr.scribd.com/doc/72500585/Gulseli-%C4%B0nal-%C4%B1n-%C5%9Fiirini-feminist-Okuma>



tüm hayatı boyunca tecrübe ettiği üç düzen bulunur. Bunlardan birincisini “id” oluşturur. İd, insanın cinsel arzuları, saldırganlık, nefret, kin gibi temel duygularını barındırır. Erkek çocuğun doğduğu vakit annesine karşı beslediği varsayılan cinsel istek bu evreye aittir. İkinci basamak “ego”dur. Çocuğun babayı gördükten sonra annesine olan hislerini bastırmak zorunda kaldığı kısımdır. Bu noktada çocuk babanın düzeniyle yani ataerkil toplumla tanışır. Kuralların olduğu bu toplum, Freud’un teorisinde süperego olarak adlandırılır. Çocuk artık davranışlarını dizginleyen, belirleyen, sınırlayan bir evreye geçmiştir. Freud’un bu yaklaşımında-saptamasında görüleceği üzere toplumsal alan baba ile ilişkilidir ve bu düzene dahil olabilmek için anneye yaşanan ilk evredeki ilkel yanın bastırılması gerekir. İşte Kristeva’nın feminist düşüncelerinin çıkış noktalarından birisini de Freud’un bahsettiğimiz id-ego-süperego yaklaşımı oluşturmaktadır. Freud’un yaklaşımında anneye duyulan sevgi bastırılmadan birey olmak mümkün görünmemektedir. Bu durum annenin ötekileştirildiğini gösterir. Dişil olan bir tür bastırmaya, dışlamaya ya da ayrıştırmaya maruz kalır. Kristeva’nın itiraz ettiği nokta burasıdır. Khôra üzerinden dişil olana ait şeyin hiçbir zaman bastırılmayacağını ya da örtbas edilemeyeceğini gösterir.

Freud, kadını erkeğe referansla, erkek üzerinden tanımlamaktadır. Ona göre kadın, bir şeyleri eksik olan erkektir. Kadın, penisten yoksun bir erkektir. Bilindiği gibi Freud, erkek çocukların oidipus kompleksi yaşadığını öne sürmektedir. 3-6 yaş arasında (yani fallik dönemde) erkek çocuklar babalarının yerine geçerek anneleriyle birleşmeyi arzularlar. Ancak babanın itirazıyla bu arzuyu bastırmak durumunda kalırlar. Otoriter olan ya da gücü elinde bulunduran baba varlığıyla kendi yasasını çocuğa tanıtır. Erkek çocuğa annesiyle birlikte olursa cinsel organının kesileceğini hissettirir. Çocuk bu kaygıyla hem babasının yerinde olmak ister hem de ondan nefret eder. Doğal olarak baba hem sevilen hem de nefret edilen konumdadır. Bu durum bir çatışma ortamı oluşturur. Freud’a göre çocuğun hayatı boyunca babası ile çatışmasının altında oidipus kompleksi bulunmaktadır. Erkek çocuk oidipus kompleksini yaşarken kız çocuğu da elektra kompleksini yaşar. Freud’a göre kız çocuğu, kendisinin ve annesinin bir penise sahip olmamasından dolayı kendisini değersiz hisseder. Ancak baba değerli bir konumdadır. Bu yüzden kız çocuğu sevgisini babaya yönlendirmektedir. Anneye karşı ise hem sevgi hem nefret duymaktadır. Böylece yine bir çatışma ortamı oluşmaktadır. Kız çocuğunun durumu erkeğe nazaran daha karmaşıktır ve çözümü daha fazla zaman almaktadır. Çünkü kız çocuğu bir penise sahip değildir ve buna sahip olanları kıskanmaktadır. “İnsanın bedensel yapısı yazgısıdır.” diyen Freud kız

çocuğunu bir eksiklik üzerinden tanımlamakta ve onun kişiliğini penis kıskançlığı üzerine inşa etmektedir.<sup>157</sup>

Kristeva'ya göre fallik dönemde annesi ile ilişkiye girmek isteyen erkek çocuk, hayatının ilerleyen kısımlarında bir kadına aşık olur ve böylece yaşadığı tramvayı çok daha kolay atlatır. Çünkü erkek çocuk bastırılmış olduğu iç güdülerini annesinden bir başka kadına yönlendirecektir. Bu noktada erkek çocuğun dişil olandan başka bir dişil olana bağlanması zor olmayacaktır. Ancak kız çocuklarının annelerinden koparak sevgilerini bir erkeğe yönlendirmeleri daha sancılı bir süreçtir. Hatta Kristeva bu sebepten ötürü kadınlar arasında biseksüelliğin erkeklere nazaran daha fazla olduğunu belirtir.<sup>158</sup>

Kristeva yalnızca Freud'un fikirlerinden değil aynı zamanda Lacan'ın da düşüncelerinden etkilenmiştir. Her iki düşünürün psikanalitik yaklaşımlarını feminizm açısından değerlendirmektedir.

### 3.2.2. Kristeva ve Lacan

Lacan *imgesel* kavramını narsizim yani kendilik, benin kendi bilincine ulaşması, bedensel bütünlük ve ben-in başkasıyla olan ilişkisi üzerinden ele almaktadır. Zeynep Direk'e göre bir Freud yorumcusu olan Lacan, onu yorumlarken yapısalcı dil bilimin araçlarını kullanır. Freud'un en temel kavramlarını yeniden yorumlayan Lacan, düşünürün bastırma, arzu, hadım edilme, id-ego-süperego, kastrasyon, oedipus kompleksi, bilinçdışı gibi kavramlarını bambaşka bir hale dönüştürür. Söz konusu kavramlar aynı psikanalitik gelenek içerisinde yeniden tanımlanır. Direk, Lacan'ın düşüncesini "özne-nin özneleşme süreci" olarak değerlendirir/sloganlaştırır. Öyle ki bu ifade Lacan denilince akla gelen en temel tartışma konularından biridir.<sup>159</sup>

Özne-nin özneleşebilmesi için yukarıda sıraladığımız imgesel, simgesel ve gerçek alanlarından geçmesi gerekir. Lacan'da bebek doğumdan itibaren anneye bağlı bir yaşam sürdürmektedir. Bebek için annesi ve kendisi arasında herhangi bir ayırım ya da fark yoktur. Bebeğin yeme, içme, güvenlik gibi ihtiyaçları bazı nesnelere vasıtasıyla yerine getirilir. Bu dönemde bebek, kendisi ve ihtiyaç duyduğu nesnelere arasında bir fark olduğunun bilincinde

<sup>157</sup> Emel Koç, "Simone de Beauvoir'ın "İkinci Cins": Öteki Olarak Kadın", Sosyal Bilimler Dergisi SOBİDER, Vol. 2., No. 4, Eylül 2015, s. 1-17.

<sup>158</sup> Birgit Schippers, Julia Kristeva and Feminist Thought, Edinburg: Edinburg University Press, 2011, p. 69.

<sup>159</sup> Zeynep Direk, Felsefe Vakti (İstanbul Teknik Üniversitesi Radyosunda (ITU Radyo) Çağdaş Felsefe Üzerine 45-40 dakikalık 10 Radyo Programı), 2015.

değildir. Kendisini nesnelere dünyasının bir parçası olarak görmektedir. Onun içinde bulunduğu bu durum 6 aya kadar sürer. Ancak bu süreçten itibaren bebek yavaş yavaş annesinden koparak kültürel bir düzene dahil olur. Bu kopma bebeğin, bir “birey” ya da “kendisi” olması için şarttır. Ancak bebeğin anneden kopması onun açısından bir kendilik bilinci oluştururken aynı zamanda bir “kayıp” da yaratmaktadır. Çünkü annesiyle olan bağında sahip olduğu güvenlik duygusunu yitirmektedir. İşte tam da bu noktada dil devreye girer. Lacan’a göre yitirilen, yok olan, kaybedilen şeyin yerini dil alır. Dil her zaman yokluğa yani yitik olana ilişkindir. İnsan istediği ya da gereksinim duyduğu şey olmadığı zaman dile ihtiyaç duyar. Kaybedilenin yerini alacak olan *sözcüğe* gereksinim duyar. Bebeğin bir birey olmadan önce yani annesinin ve kendisinin farklı olduğunu bilmeden önce yaşadığı hayat bir “bütünlük, tamlık, birlik” içermektedir. Ne vakit ki anneden kopma gerçekleşir bütünlük de o vakit bozulur. Lacan, bütünlüğün ve tamlığın olduğu yerde dile yer olmadığını savunur. Bebeğin kendilik bilincini kazanmasıyla dilsel dünyaya adım atılır. Tüm yapı değişir. Bebek artık imgesel dünyada değil simgesel dünyadadır. Gereksinimler değil istemler ön plandadır. İstemlerin ise nesnelere karşılanması mümkün değildir. Nesnelere yokluğu onların yerini alan “simgelerle” karşılanır.<sup>160</sup>

Lacan’da simgesel düzene geçiş Oidipus döneminde gerçekleşir. Peki “Oidipus dönemi” ile kastedilen şey nedir? Öznenin yani çocuğun anneye sahip olamayacağını anlayarak babanın yasasını kabul ettiği süreçtir. Bu süreç ise ayna evresi (the mirror stage) ile başlar. Ayna evresi (the mirror stage) öznenin, kendilik bilincini kazandığı ilk aşamadır. Lacan bir yetişkinin, kucağında 6-18 aylık bir bebekle ayna karşısına geçtiğinde oluşan durumu analiz eder. Yetişkin, aynada kendi imgesini bulmaya çalışır ve kısa bir süre içerisinde de aradığı şeyi bulur. Yetişkinler buna zaten alışıklardır. Ancak bu durum bebek için söz konusu değildir. Bebeğin aynaya bakması bir kedinin aynaya bakması gibidir. Kedi, aynadaki yansımasının kendisine ait olduğunu bilmez. Bebek de aynaya bakarken kendi imgesini ya da yansımasını görmeyi henüz öğrenmemiştir. Bu edinimin gerçekleşmesi çocuğun kendilik bilincini kazanmasıyla mümkündür. Çocukta kendilik bilinci oluşması bir doluluktan, bütünlükten ayrıldığını-çıktığını gösterir. Bilindiği gibi henüz kendi benliğinin farkında olmayan çocuk, kendi ve annesinin bedenini bir bütün olarak kabul etmektedir. Çocuk “kendi” olunca, başkasıyla olan ilişkisi de devreye girer. Çocuğun nasıl görüldüğünü “başka”sının bakışı belirler. Bu noktada Lacan’ın aynasının “gerçek” bir ayna olması

---

<sup>160</sup> Nurdoğan Rigel ve diğerleri (hızl.), 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar Kadife Karanlık, İstanbul: Su Yayınları, 2003, s. 298-302.

gerekmediğini görmekteyiz. Başkası da bir aynadır. Çocuğa olan yaklaşım, ona söylenen sözler aslında çocuk için birer ayna görevi görmektedir. Başkaları çocuk için bir “imge” oluşturur ve o da bu imgeyi üstlenir. Başkası’nın bakışı ile çocuk “kendilik bilincinin” ilk aşamasına adım atmış olur. Zeynep Direk bu durumu “özleşme” olarak ifade eder. Yani özne verili bir şey değildir. Özne meydana gelen bir şeydir. Çocuk, özne olarak kendini inşa ederken, nesnelere dünyasından da farklı ya da ayrı olduğunu keşfeder. Ben ve başkasının ayrı olmadığı bir alemden, ben ve başkasının farklı olduğu bir aleme geçer. Böylece özneleşme süreci sembolik sistemle devam eder.<sup>161</sup>

İmgesel düzen çocuğa tekilliğini ya da özneliğini kazandırmaz. Ancak ayna evresi ile simgesel düzene geçen çocuk, varlığını ilan eder. Öncesinde çocuk, annesi için her şey olmayı arzular. Öyle ki onun eksikliği yani fallus olmayı dahi arzular. Çocuk, annenin arzusunun arzusudur. Bunu tatmin etmek için fallus ile özdeşleşir. Annenin arzusunun nesnesi fallus, fallus ise çocuktur. Anika Lemaire’e göre bu aşamada fallusla özdeşleşen, boyun eğen, bağımlı olan çocuk “özne” değildir. Kendisi bir eksik, bir hiçtir. Çünkü henüz simgesel düzene adım atmamış ve kendilik bilinci oluşmamıştır. Henüz bir “birey” değildir. Ötekine (yani anneye) bağlı, “kendi” olamamış bir aşamadır. Annenin arzusu (yani fallus) olmak isteyerek kendisini, ötekinin bir uzantısı olarak görmektedir. Annesiyle kaynaşmış bir vaziyettir. Bir hiç ya da bir boşluktur. Anika’nın deyişle *“kendi”sini simgesel olarak ikame edecek şeye sahip değildir ve sonuç olarak da bireysellikten, öznelikten ve toplumsal bir konumdan yoksundur.*<sup>162</sup>

Görüleceği üzere ayna evresinde, çocuk kendisini öteki ile olan ilişkisinde yapılandırır. Öteki ile varolmak ister. Ötekinde kaybolmak ister. Çocuk için ilk ve en önemli olan öteki annesidir. Bu yüzden annesiyle birleşmeyi ve onda kaybolmayı arzular. Bu arzu ancak annenin olmak istediği şey olmakla mümkündür. Yani annenin arzusunu karşılamak, annenin ihtiyaç duyduğu şeyi, eksik-noksan olanı tamamlamakla mümkündür. Annenin arzusu sahip olamadığı fallusa ulaşmaktır. Bu arzu Freud’un Oidipus kompleksini de gündeme getirmektedir. Freud açısından Oidipus kompleksinde çocuğun anneye cinsel ilişkiye girme isteği yer alır. Lacan’a göre bu kompleks yaşanmadan çocuğun kendini var edebilmesi ve simgesel düzene girebilmesi imkansızdır. Freud’da eksik olan şey penistir.

---

<sup>161</sup>Zeynep Direk, Felsefe Vakti (İstanbul Teknik Üniversitesi Radyosunda (ITU Radyo) Çağdaş Felsefe Üzerine 45-40 dakikalık 10 Radyo Programı), 2015.

<sup>162</sup> Anika Lemaire, “Simgesel Girişte Oidipus’un Rolü”, Saffet Murat Tura (ed.), Freud’dan Lacan’a Psikanaliz içinde (153-172), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Mart 1996, s. 153-172.

Çocuk bu eksikliği tamamlamak için fallus olma görevini üstlenir. *Annenin arzusu fallus olduğu içindir ki, çocuk onu tatmin etmek için fallus olmak ister.*<sup>163</sup>

Annenin arzusunun nesnesi yani fallus olma ve böylece anne ile özdeşleşme süreci - belirttiğimiz gibi- imgeseldir. İşte buradan Oidipus sayesinde simgesel olana ulaşılır. Baba devreye girer ve çocuğu arzunun nesnesinden yoksun bırakır. Fallus olamayacağını, annesi ile yatamayacağını ve son olarak annesiyle bütünleşmeyeceğini hatırlatır. Bu, çocuğun yasak-a çarptığı andır. Babanın yasası ile ilk defa karşılaşan çocuk, hakim olduğu ya da işgal ettiği konumda sarsılır. Kabul etmesi ya da itaat etmesi gerektiği bir yasa-kural-güç-yapı olduğunu anlar. Öyle ki anne de babadan bahsederek babanın varlığını sık sık hatırlatır ve onun yasasını çocuğa alenen tanıtmış olur. Çocuk, annenin arzusunu tatmin etme gücünü gerçekten elinde buldurmanın kendisi olmadığını ve bu hakkın zaten ve yalnızca babada olduğunu fark eder.<sup>164</sup>Böylece babanın yasası değer kazanır ve çocuk söz konusu yasayı tanı hale gelir. Baba -çocuk için- fallusu yeniden kurmuştur. Çocuğa fallus olmadığını ve hiç bir zaman da olamayacağını hatırlatmıştır. Annesinin arzusunu tatmin edemeyeceğini, kendi varlığıyla ona kabul ettirmiştir. Çocuk bir nevi anneden ayrılmak zorunda kalmıştır. Bu zorunluluk çocuğun “kendi” olması, toplumda “ben de varım” diyebilmesi, uygarlığın-kültürün düzenine dahil olabilmesi için ödenmiş bir bedeldir. Babanın yasasını tanıyan çocuğun, artık bu yasayı içselleştirmesi gerekir. Baba ile özdeşleşmesi, onu kendine model olarak alması ve yasalar çevçevesinde kendi benliğini inşa etmesi kaçınılmazdır.<sup>165</sup>

Lacan’a göre -cinsiyeti ne olursa olsun- anneyi arzulayan ve babasını bir rakip olarak gören çocuğun yaşadığı Oidipus karmaşası üzerinde durulması gereken bir mevzudur. Söz konusu karmaşayı yaşayan çocuğun yolunun üstünde artık bir “baba” vardır. Bu “baba” canlı-kanlı olmasının yanı sıra imgesel-sembolik güce de sahiptir.<sup>166</sup> Babanın yasayı dayatması, anne ve çocuk arasındaki birliği kesintiye uğratması için reel-somut bir babanın varlığı şart değildir. Baba vefat etmiş ya da gitmiş olabilir. Bilindiği gibi kültür babanın yasasını -baba olsun ya da olmasın- dayatır. Bu noktada Lacan’ın, fallusu somut bir varlık olarak değerlendirmedeğini görmekteyiz. Fallus arzuyu örgütleyen bir nesnedir.<sup>167</sup>Elbetteki

---

<sup>163</sup> Jacques Lacan, Fallus’un Anlamı, Saffet Murat Tura (çev.), İstanbul: Afa Yayınları, Ekim 1994, s. 59.

<sup>164</sup> Jean-Pierre Clero, Lacan Sözlüğü, (Fransızcadan çev. Özge Soysal), 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 89-90.

<sup>165</sup> Anika Lemaire, “Simgesel Girişte Oidipus’un Rolü”, Saffet Murat Tura (ed.), Freud’dan Lacan’a Psikanaliz içinde (153-172), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Mart 1996, s. 153-172.

<sup>166</sup> Clero, s. 89-90.

<sup>167</sup>Zeynep Direk, Felsefe Vakti (İstanbul Teknik Üniversitesi Radyosunda (ITU Radyo) Çağdaş Felsefe Üzerine 45-40 dakikalık 10 Radyo Programı), 2015.

kastrasyon (yani hadım etme) tehdidinin baba tarafından yapıldığı göz ardı edilemez. Anne ile çocuk arasına girerek çocuğun annesine duyduğu cinsel ilişkiden vazgeçmesi gerektiğini hatırlatan babadır. Ancak Lacan'a göre kastrasyon tehdidi gerçek babadan gelmez. Baba burada bir kişi olmaktan ziyade simgesel düzenin bir temsilcisidir. Lacan onu "babanın adı ya da babanın yasası" olarak adlandırır. Bu da fallusun, penisle aynı olmadığına işaret eder. Penis biyolojik bir şeydir ancak fallus bir gösterendir. Fallus, ataerkil toplumun merkezinde yer alan ve tüm sistemi yöneten bir şeydir. Çocuk fallus olmak isterken aslında gücün, otoritenin, hakimiyetin, iktidarın bizzat kendisinde olmasını ister. Ancak simgesel düzen buna müsaade etmez. Merkezin ve sistemin yönetimini kimseye devretmez. Dolayısıyla fallus olmak, erkek veya kadın olmakla ilişkili değildir. Fallusu belirlemede cinsiyet söz sahibi olamaz. Erkekler penise sahip oldukları için fallus olabileceklerini zannederler. Kadınlar ise bir penise dahi sahip olmadıkları için daha vahim bir durumdadırlar. Penis yokluğu onlarda bir penis kıskançlığına yol açmaktadır. Lacan'a göre kadınlar da erkekler de fallusa sahip olmayı, ona ulaşmayı arzular. Hatta kadınları özne yapan şey onların fallusa sahip olamamasıdır. Kadınlar bir eksiklik-noksanlık üzerinden kendilerini var etmektedirler. Kendi eksikliklerini öteki ile yani penise sahip olan erkekle tamamlamaya çalışırlar. Lacan'da kadın ancak erkeğe göre tanımlanır; erkekle var olur. Kadını tanımlarken merkeze alınan öge fallustur. İşte bu nokta feministlerin tepki gösterdiği ve eleştirdiği kısım olmuştur.<sup>168</sup>

Sue Thornham, Kristeva'nın ve diğer Fransız post-yapısalcı feministlerin yapmaya çalıştıklarını şöyle özetler: *Farklı şekillerde Irigaray, Cixous ve Kristeva sembolik düzenin fallusmerkezci yapısını değiştirmek ve yıkmak için kadın kimliğini, kadın dili veyazını kurmak için çabaladılar. Bunu yaparken dil ve arzu arasındaki ilişkiyi ve kimliğin kurulmuş olmasını araştırmayı sağlayacak sorular yönelttiler.*<sup>169</sup> Kristeva fallus merkezli dili yıkmak için khôraya başvurur. Kadınlar Lacan'ın ve Freud'un dayattığı eril zihniyeti ancak khôrada yıkabilir. Khôraya gitmek demek kadının artık eksik bir varlık olmayacağı manasına gelir. Özneler hayatları boyunca fallusa sahip olmak isterler. Bir arzunun peşinden sürüklenirler. Yaşamları süresince eksik olanı tamamlamak için mücadele verirler. Hiçbir zaman tamamlanmayacak bir özne için savaşırlar. Aslında tüm mana, eksik olanda, dile getirilmeyende, bilinçdışında, yitirilmiş olanda saklıdır. Kişi aynada yitirdiği öteki-yi hayattı

<sup>168</sup> Nurdoğan Rigel ve diğerleri (hzl.), 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar Kadife Karanlık, İstanbul: Su Yayınları, 2003, s. 298-302.

<sup>169</sup> Sue Thornham, "Second Wave Feminism", The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism, Taylor & Francis e-Library, 2006, p. 34.

boyunca arar durur. Kadının ise bu öteki-yi erkekte bulacağı söylenir.<sup>170</sup> Ancak Kristeva buna şiddetle karşı çıkar. Kadınlar kendilerine has bir dil geliştirmeyi başarırsa hiçbir zaman eksik bir varlık olarak değerlendirilmeyeceklerdir. Çünkü dil özneyi var eden bir şeydir.

### 3.3. Kristeva'nın Khôra ve Kadın Yorumu

Sembolik düzenin, semiyotik düzenden sonra gelmesi ve ataerkil toplumu temsil etmesi onun bir tür başkan olduğunu gösterir. Sembolik düzen, hiyerarşi gereği semiyotik düzenden üstündür. Ancak bu durum, sembolik düzenin semiyotik olandan bağımsız olduğu manasına gelmez. Semiyotiği yok saymak bir öznelik sorunudur. Maternal olanı hesaba katmadan yeniden doğuşu ya da yaratılışı tanımlamak pek mümkün değildir. Kristeva'nın Lacan'ı ve Freud'u eleştirdiği noktalardan birisi de maternal olanın göz ardı edilmesidir. Lacan'da çocuk kendini dil üzerinden tanıır. Konuşan bir özne olduğunda kendi benliğini inşa etmeye başlamış demektir. Çocuk sembolik düzene yani dile girdiğinde odipus kompleksini ve kastrasyon korkusunu ortadan kaldırmak için yasaya tabii olur. Hem Lacan'da hem Freud'da çocuğun topluma dahi olabilmesi için anneyi ya da anneye ait olan şeyi reddetmesi gerekir. Kristeva bu paradigmayı problemlili bulur. Çünkü anneye ait olanın ya da bizatihi annenin reddedilmesi, ötekileştirmeye, değersizleştirmeye, işlevsizleştirmeye bir işarettir. Ona göre bireyin kastrasyon korkusunu yenmesi ve ensest duygularını bastırması için o maternal khoradan ayrılması şart değildir. Hatta öyle ki Kristeva, bireyin semiyotik alanda sahip olduğu libidinal (yani libidoya ait olan) uyarıcıların, onun konuşmasında-dili kullanmaya başlamasında etkili olduğunu ileri sürer. Hatırlanacağı üzere Lacan dile çok vurgu yapmıştır. Kristeva da dilin sadece sembolik alan için değil semiyotik alan için de önemli olduğunu iddia eder. Dolayısıyla semiyotik düzen bir engel, eksiklik ya da gereksiz değil tam tersine varlığı zaruri bir yapı ya da süreçtir.

Kristeva'ya göre birey iki yönlüdür: Birincisi konuşan özne olarak birey, ikincisi ise toplumsal olarak birey. Birey hem kendi başınadır hem de toplumsal bir yapının içindedir. Kristeva iki yönlü bireyin annesi ile olan ilişkisine, onun içgüdüsel dürtülerine eğilir. Anne ile çocuk arasındaki bağ ya da ilişki nasıldır? Bu ilişkide dilin konumu nedir? Öznenin bir dili var mıdır? Anne ile çocuk arasındaki ilişkinin dilin gelişimine herhangi bir katkısı var mıdır? Her şeyden önce bu ilişkinin tek boyutlu olmadığını hesaba katmak gerek. Çocuğun dil gelişiminde anneye olan duygusal bağın katkısı yadsınamaz. Elbetteki ritmik, melodik ve

---

<sup>170</sup> Nurdoğan Rigel ve diğerleri (hızl.), 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar Kadife Karanlık, İstanbul: Su Yayınları, 2003, s. 298-302.

duyumsal olan bu dilde kimi zaman kesintiler yaşanmaktadır. Çocuk arzu ve haz nesnesi olarak gördüğü annesi kaybettiği vakit bahsi geçen dilde kesintiler meydana gelir. Ancak bu defa çocuk kendi dilini kullanmaya başlar. Annesini kaybetmesine rağmen onu dil içinde düşünebilir ve temsil edebilir bir hale gelir. Annesine “ta ta a na an” gibi seslerle hitap edebilir. Kristeva’ya göre bu gelişim psişik açıdan önemlidir.<sup>171</sup>

Çocuğu ve annesi arasındaki o özel bağ semiyotik olanda yani khôrada gizlidir. Şairler, sanatçılar, yazarlar çoğu zaman khôraya geri dönme arzusuyla doludurlar. Sanatlarını icra ederken, mesaj, sembol ya da anlam içeren bir çeşit dil kullanırken khôraya olan özlemleri gün yüzüne çıkmaktadır.

İnsan hayatı boyunca semiyotik ve sembolik düzen arasında gidip gelir. Kristeva’ya göre bu ikili arasındaki salınım bir gerginlik, üstünlük kurma, bastırma, suçlama, otorite altında ezilme şeklinde olmamalıdır. Şayet sembolik ve semiyotik arasındaki ilişki yargılanırsa ya da reddedilirse bir tür yük, tehdit ya da tehlike haline dönüşür. Kristeva için 60 yaşında dahi olsanız çocuksu, masum, naif hallerinizle semiyotik ve sembolik arasında geçişler yaşayabilirsiniz. Hatta kendisi bizleri yaşlandıran şeyin bastırma olduğunu öne sürer. Dürtülerimiz bizi semiyotik olana yani simge öncesi, dil öncesi, anlam öncesi döneme götürür. Dürtülerle sürekli hemhal olmak, khôrayı hissetmek bizlerin genç, dinamik, üretken ve yaratıcı kalmasını sağlar.<sup>172</sup>

Kristeva’ya göre semiyotik ve sembolik dilin gösterge sürecinde iki ayrılmaz bileşendir. Çünkü özne daima hem sembolik hem de semiyotiktir. Kristeva için semiyotik khôra ben düşüncesinden, yani benliğin kendisinden önce gelir. Anlamdan önce var olur. Khôra gerekli bir zemindir. Çünkü bireyin dürtülerinin oluştuğu yerdir.<sup>173</sup>

Kristeva, Platonik khôrayı semiyotikle ilişkilendirir. Platon’un ontolojisinde khôra evrenin oluşumundan önce gelir. Kristeva’nın psikanalitik modelinde de khôra öznenin oluşumundan önce gelir. Semiyotik khôra hem sembolik söylemi önceler hem de kendini onun karşısında durarak tanımlar. Platon’un khôrası ise bir şey olmaktan ziyade bir araç, bir fonksiyondur. Görevi bir şeyleri içine almak ve onların form kazanmasını sağlamaktır.<sup>174</sup>

---

<sup>171</sup> Anita Sezgener, “Yaşıyor Olmak için Şiir Yazın! Julia Kristeva ile Söyleşi”, Sıcak Nal Dergisi, Temmuz-Ağustos 2010, Sayı 3, s. 36-38.

<sup>172</sup> Sezgener, s. 36-38.

<sup>173</sup> Nicoletta Isar, “Chôra: Creation and Pathology An Inquiry into the Origins of Illness and Human Response”, Europe’s Journal of Psychology, Vol:5, No:2, 2009, p. 96-109.

<sup>174</sup> Lynne Huffer, Maternal Pasts, Feminist Futures: Nostalgia, Ethics, and the Question of Difference, California: Stanford University Press, 1998, p.77.



## SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Gerçekleştirdiğimiz bu akademik makalede, Platon'un Timaios metninde yer alan “khôra” kavramının Kristeva tarafından nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalıştık. Söz konusu kavramın hem Platon'da hem de Kristeva'da ne manaya geldiğini belirledik ve iki düşünürün de kavrama dair fikirlerini mukayese ettik. Bunun neticesinde ele ettiğimiz çıkarımlar şöyle sıralanabilir: (i) Platon “khôra” kavramını evrenin nasıl yaratıldığına açıklık getirmek için bir araç-vasıta olarak kullanmıştır. (ii) Kristeva, Platon'dan aldığı “khôra” kavramını çağdaş feminist kuramlar ışığında tekrar yorumlamış ve söz konusu kavramı “kadınlığın inşa edildiği” yer olarak görmüştür. Kısacası Platon'da “khôra” maddenin ya da fenomenin oluştuğu yer iken, Kristeva'da “khôra” kadının hayatı boyunca özne'liğini ve kendi benliğini inşa ettiği yerdir.

Tezimizin birinci bölümünde Platon'un “khôra” kavramı ile ne demek istediğini ve onu kullanmaktaki amacını inceledik. Ulaştığımız sonuç Platon'un Timaios'ta khôrayı fenomenlerin idealardan nasıl çıktığına açıklık getirmek için kullandığı yönündedir. Platon'a yöneltilen en önemli eleştirilerden biri somut ya da maddi olan dünyanın nasıl oluştuğuna dair net tezler ortaya koymaması şeklindedir. Kendisi fenomenlerin, ideaların birer yansıması ya da kopyası olduğunu ileri sürmesine rağmen “oluşun” nasıl meydana geldiğini izah etmemiştir. Ancak yaşlılık döneminde yazdığı “Timaios” metninde evrenin yaratılışını ele alarak -oluş- konusunda mevcut olan belirsizliği bir nebze olsun ortadan kaldırmayı başarmıştır. Buna göre Demiurgos (mimar Tanrı) khôrada ateş, toprak, su ve havayı karıştırarak fenomenler dünyasını meydana getirir. Bunu yaparken ideaya yani mükemmel olana bakar ve tek tek maddi nesnelere yaratır. Khôra burada tek tek fenomenlerin varlığa gelmesi için onlara bir yer temin etmektedir. Bir araç ya da vasıta gibidir. Dört elementin birbirine karıştığı mekandır. Tüm nesnelere içine alarak onların birer form/şekil kazanmasını sağlar. Ancak kendisi herhangi bir forma ya da şekle sahip değildir. Belirsizdir. Akılla kavranamaz ve duyularla algılanamaz. Bu sebeple Platon'un da vurguladığı gibi khôranın tarifini yapmak güçtür. Onu tanımlayamayız. Öyle ki Derrida khôra sözcüğünün başka bir dile dahi tercüme edilmesinin doğru olmayacağını belirtir. Çünkü khôra bizlerin algıladığı manada bir yer, mekan, alan, bölge değildir. Ölçülemez, gözle görülemez. Dolayısıyla khôranın ne olduğundan ziyade ancak ne olmadığını belirtebiliriz.

Platon'un khôranın kolay kolay idrak edilemeyeceğini ve tarifinin güç olduğunu ifade etmesi gayet tabiidir. Bizce de khôra anlaşılması güç bir şeydir. Klasik Yunanca'dan İngilizce'ye veya Türkçe'ye tercüme ettiğimizde karşımıza çıkan space, field, place, floor,

yer, zemin, mekan, kab gibi kavramların khôra terimini tam olarak karşılamadığını görmekteyiz. Ancak bununla birlikte Platon'un khôrayı açıklarken kullandığı benzetmeler ona dair bir takım fikirlerin kafamızda oluşmasına katkı sağlamaktadır. Söz gelimi sütanne, balmumu, yatak, besleyici gibi ifadeler khôrayı anlamamıza yardımcı olur. Özellikle anne, baba ve çocuk benzetmesi khôrayı biraz daha anlaşılır kılmaktadır. Anne khôra, baba idea, çocuk ise maddi nesne olarak resmedilir. Platon'un khôrayı anne, sütanne, besleyici, ana-rahmi gibi kavramlar üzerinden açıklaması tezimizde onun kadın anlayışını da analiz etmemizi gerektirdi. Özellikle Devlet'in V. kitabını ve Timaios'u esas alarak Platon'un kadına dair görüşlerini inceledik. Bunun neticesinde Platon'nun sabit/net bir kadın tanımının olmadığını saptadık. Platon kimi zaman kadınların erkeklerle eşit olduğunu savunmuş kimi zaman da kadınların bir ceza olarak dünyaya geldiklerini belirtmiştir.

Tezimizin ikinci kısmında çağdaş dönemde tartışılan feminist soruları/sorunları tanıtmaya çalıştık. Bu bölümde çeşitli feminizm tanımlarına ve feminizmin tarihsel süreçte geçirdiği dönüşümlere yer verdik. Feminizm kadının kamusal alanda, özel alanda ve günlük hayatta yaşadığı tüm haksızlıkları, eşitsizlikleri ortadan kaldırmayı hedefler. Kendi içerisinde farklı kollara ayrılrsa da aslında tüm feminizm çeşitlerinin ortak gayesi kadının toplumda ikincil bir konuma yerleştirilmesini ve ötekileştirilmesini durdurmaya yöneliktir. Feminizm hareketinin temelinde kadının yıllarca yaşadığı haksızlıklar yatar. Aile içi şiddet, ücret dağılımındaki adaletsizlikler, cinsel istismar, seçme ve seçilme hakkının tanınmaması ve daha birçok sebep kadınların örgütlenmelerinde etkili olmuştur. İlk örgütlenme 17. yüzyıllarda gerçekleşir. Kadınlar hak arayışlarına başlayarak tarih sahnesine girmeye başlarlar. Erkeklerle mülkiyet, eğitim, politika, hukuk gibi birçok alanda eşit haklara sahip olmak için mücadele verirler. 1960'lardan itibaren başlayan ikinci dalga feminizmde kadınların mücadelesi daha geniş bir tabana yayılır. Kadınlar kendi hayatlarının özel alanla sınırlandırılmayacağını ve artık kamusal alanda da söz sahibi olabileceklerini savunurlar. Aynı zamanda her iki alanda da yaşadıkları problemlere kesin çözümler talep ederler. 1990'lardan sonra ise kadınlar için evrensel, tümel yargılar belirlemek yerine tek tek kadınların problemleri üzerine yoğunlaşılır. Her kadının kendine has problemi olacağı kabul edilir. Bizler çalışmalarımız esnasında çağdaş dönemde ele alınan feminist tartışmaları ve bu tartışmalar içerisinde Kristeva'nın durduğu yeri analiz ettik. Çağdaş dönemde khôra kavramının paranteze alınarak kadın kavramının ön plana çıktığını belirledik. Kristeva dışında khôrayı spesifik olarak feminizm açısından ele alan başka bir düşünür rastlamadık. Kristeva'da hem khôra hem de kadın birarada analiz edilmiştir.

Fransız feminizmine mensup olan Kristeva khôraya dil ve anlam çerçevesi üzerinden yaklaşmıştır. Bunu yaparken beslendiği kaynakları tezimizin üçüncü bölümünde analiz ettik. Khôra kavramını feminizm akımı ışığında tekrar yorumlayan Kristeva “anne, kadın, anlam, özne” gibi kilit kavramlar çerçevesinde fikirlerini inşa etmiştir. Ona göre bir çocuğun konuşmaya başlamadan önce annesiyle arasında kurduğu ilişki khôradır. Bu ilişki ataerkil yapı içerisinde hep ötekileştirilmiş, bastırılmış, yok sayılmış ya da göz ardı edilmiştir.

Kristeva, anneye ait olanın (maternal) her zamanki gibi ikincil konumda yer aldığını belirtir. Bu tezini desteklemek için Freud ve Lacan’ın yaklaşımlarını kadınlık (feminity) ve erkeklik (masculinity) kavramları üzerinden okur. Freud’da insanın en temel istekleri, iç güdeleri, arzuları “id” olarak adlandırılır. Freud’un deyişiyle id, kaynayan heyecanlar kazanıdır. Burada amaç doyuma ulaşmaktır. Haz ilkesi esastır. Bir bebek baştan aşağı idle doğar. Henüz isteklerini bastırmayı ya da ertelemeyi öğrenmemiştir. Hayatta kalmak için bir başkasının varlığına muhtaçtır. 3-6 yaş arasında çocuğun idi, ona annesini arzulamasını ve annesine seksüel bir ilgi duymasını söyler. Fallik dönem diye adlandırdığımız bu süreçte çocuk, anneye karşı bir takım cinsel istekler besler. Ancak çocuk, babanın varlığını hissettiği vakit geri çekilmek ve dürtülerini bastırmak zorunda kalır. Bu farkediş ataerkil toplumun içine girmek yani babanın yasasını, kurallarını kabul etmek demektir. Çocuğun, babanın yerini alamayacağını anlayarak kendi arzularını bastırma kısmı egodur. İçine girdiği toplum ise süper-egodur. Çocuk artık kendi davranışlarını dizginlemek ya da sınırlamak zorunda kaldığı bir evreye girmiştir. Çünkü bu evrede kurallar hakimdir. Çocuğun yaptığı şeyleri denetleyen, sorgulayan ve gerekirse uyaran toplumsal bir güç vardır. Bu güç ise bizzat erkeğin dünyasında var olan bir güçtür. Kuralları, yasaları belirleyen erkektir. İşte Kristeva, Freud’un id-ego-süperego çerçevesinde öne sürdüğü tezleri feminizm üzerinden eleştirmektedir. Ona göre egonun oluşması için idin bastırılmak zorunda olunması problemleri teşkil etmektedir. İnsanın bir birey ya da özne olabilmesi için annesine olan sevgisini bastırması ve akabinde babanın otoriter gücünü kabul etmek zorunda olması dişil olanın -her zamanki gibi- ötekileştirildiğini gösterir. Bu sebeple Kristeva odip-öncesi döneme odaklanır ve özneyi kuran şeyin gerçekten babanın yasasını kabul etmek olup olmadığını sorgular. Erkek merkezli (fallosantrik) paradigmatları ele alır. Fallosantrik kültürüniki karşıtlıklar ürettiğini ve bu karşıtlıklarda erkeğin karşısında yer alan kadının zayıf, pasif, öteki, değersiz, eksik olarak konumlandırıldığını belirtir. Asıl özne erkek olarak kabul edilir. Kadın ise eksik bir öznedir. Kristeva öne sürülen tüm bu tezlere khôra üzerinden meydan okur. Khôra odip-öncesi dönemdir. Çocuk bu dönemde henüz konuşmaya başlamamıştır. Dil yoktur ancak tam olarak

anlaşılmayan ifadeler, mimikler, bir takım sesler yer almaktadır. Oidipus kompleksiyle bastırılan bu dönem Kristeva'ya göre bireyin hayatı boyunca gün yüzüne çıkar. Dilde kendini açığa çıkarır. Konuşurken söylenen anlamsız ifadeler, çelişkiler, kopukluklar ve hatta oluşan sessizlikler, boşluklar insanın khôrasına işaret eder. Khôranın bastırılmayacağına en güzel delil ise şiirsel dildir. Şiirsel dil kurallı değildir. Şiirsel dilde anlam sabit değildir. İnsan gerek şiirsel dille gerek diğer sanat alanlarıyla khôraya gider ve her seferinde kendini yeniden inşa eder. Bu da idin bastırılarak egonun kurulduğu, akabinde süperegoyla tanışıldığı ve bunların sonucunda da öznenin kurulduğuna ilişkin tezi bertaraf eder. Özne bir defaya mahsus kurulan bir şey değildir. Kristeva'da özne süreç içerisinde var olan bir şeydir. Biz Kristeva'nın öznenin inşasına dair ileri sürdüğü tezleri desteklemekteyiz. Zira Freud'un id-eg-süperego ve odipus kompleksi-elektra kompleksi çevrevesinde söylediklerine bir bütün olarak baktığımızda erkeğin bir özne olarak ne kadar önemli ve değerli kabul edildiğini rahatlıkla görebiliriz. İd-ego-süperego dahi açıklanırken erkek çocuk merkeze alınmakta, onun babası ve annesi ile yaşayacağı çatışmalar daha detaylı irdelenmektedir. Buna nispeten bizce Freud, kız çocuğunun yaşadığı varsayılan elektra kompleksi üzerinde -oidipus kompleksine nazaran daha az durmaktadır. Aynı şekilde kız çocuğunun erkek cinsel organına sahip olmadığı için kendini ve aynı sebepten ötürü annesini değersiz, suçlu hissetmesi onun bir eksiklik üzerinden tanımlandığını göstermektedir. Kısacası Freud kız çocuğunun kadınsallık kimliğini oluşturma sürecini erkeğe ve onun sahip olduğu cinsel organa atfen açıklamaktadır. Kadını, eksik bir erkek olarak değerlendirmektedir.

Kristeva khôra kavramını sadece Freud'un tezlerine karşılık değil aynı zamanda Lacan'ın savunduğu bir takım fikirlere karşılık da kullanmaktadır. Kristeva, Lacan'ın "ayna evresi" ve "imgesel-simgesel düzen" şeklindeki tezlerinden yola çıkarak onu eleştirir ve Lacan'ın ortaya attığı fikirleri yeniden yorumlar. Lacan'da imgesel evre çocuğun konuşmaya başlamadan önceki aşamaya, simgesel ise konuşmaya başladıktan sonraki sürece tekabül eder. İmgesel evrede çocuk kendisini çevresinde yer alan her şeyle bir bütün olarak görmektedir. Henüz kendilik bilinci oluşmadığı için kendisi ve diğerleri arasında bir ayrım yapamamaktadır. Söz gelimi çocuk kendi ve annesinin bedenini birbirinden ayrı düşünemez. Ancak altı aylık olduğu vakit bu ayrımı yapabilir. Ne zaman ki çocuk aynada gördüğü şeyin kendisi olduğunu anlar işte o vakit sembolik evre baş gösterir. Ayna aşamasıyla (the mirror stage) çocuk, kendisinin ve annesinin birbirinden bağımsız olduğunu idrak eder. Çocukta kendilik bilinci oluşmaya başlar. Lacan'a göre semiyotik evrede kendi-nin farkında olmayan bebeğin dili de yoktur. Ancak sembolik evrede bir dil edinimi gerçekleşir. Ayna evresinde

annesine olan sevgisini bastırmak (repressing) zorunda kalan çocuğun bir birey olabilmesi ve topluma dahil edilebilmesi için annesinden kopması şarttır. Lacan'a göre bu kopmanın ya da kaybın yerini dil alır. Birey yitirdiği şeyi yani annesi ile olan bağımlı dille tamamlamaya çalışır. Lacan için bu dil fallus merkezli bir dildir. Lacan, Freud'un oidupus kompleksinden yola çıkarak fallus kavramını öne sürer. Freud erkek çocukların oidupus kompleksini yaşarken kız çocuklarının da elektra kompleksi yaşadığını ileri sürmüştü. Ancak Lacan her iki cinsin de aslında fallusa sahip olmayı arzuladıklarını belirtir. Fallus sembolik bir yoksunluktur. Babanın yasasıdır. Bir simgedir. Hem erkeğin hem de kadının sahip olmak istediği güçtür. Erkek sahip olduğu cinsel organından dolayı fallusa ulaşma konusunda bir nebze olsun daha şanslıdır. Cinsiyetinden ötürü toplumda birincil konumdadır. Ancak kadın bir penise sahip olmadığı için zaten eksik kabul edilmektedir. Kadının tanımı yalnızca erkeğe ya da babanın yasasına (yani fallusa) göre yapılmaktadır. Her iki cins de hayatları boyunca kayıp olan iktidarı/gücü yani fallusun kendisini arar. Kadının ise yoksun olan şeyi erkekte bulacağı söylenir. Kristeva kadının penisten yoksun olduğu için ötekileştirilmesine ya da öteki olmaya mahkum edilmesine itiraz eder. Kadın hayatı boyunca fallusa sahip olmanın özlemini içinde taşıyacak ve kendi varlığını penise sahip olana yani erkeğe göre belirleyecektir. Lacan'ın kadına yönelik bu bakış açısı, Freud'un bakış açısından farksızdır. İmgesel olanın anneye, simgesel olanın da babaya atfedilmesi ve asıl önemli olanın simgesel olarak gösterilmesi ataerkil bir zihniyete işaret eder. Kristeva khôra terimiyle bu zihniyete karşı çıkmaktadır. Khôra sembolik ya da simgesel düzene bir başkaldırıdır. Kadının kendi kimliğini, kadınlığını, öznelliğini inşa ettiği yerdir. Khôra dilde, sanatta, edebiyatta, müzikte, estetikte kendini açığa vurur. Böylece fallus merkezli bakış açısına meydan okur.

Özetleyecek olursak Kristeva oidupus kompleksinden ya da iğdiş edilme (hadım) korkusundan önce çocuğun annesi ile ayrıcalıklı bir etkileşime sahip olduğu iddiasındadır. Bu etkileşimin olduğu alan semiyotiktir ve sembolige karşı duran bir noktadadır. Kristeva'da semiyotik olan khôradır. Khôrada anne ile çocuğun kullandığı dil şiirseldir (poetic language). Bu dil hafif bir ritim, ahenkli bir ses gibidir. Khôra hiçbir zaman reddedilmemelidir. Küçümsenmemeli ya da yok sayılmamalıdır. İç güdülerimiz, dürtülerimiz, hislerimiz burayla ilişkilidir. Khôra masum, çocuksu, naif ve temizdir. Kaç yaşında olursak olalım çocuksu hallerimiz khôraya dönmek istediğimize dair birer işarettir. Ana rahmine dönmeyi ve o şiirsel dili konuşmayı arzuluyoruz.

Kristeva'ya göre sembolik düzenin anne ve çocuk arasındaki ilişkiye müdahalesiyle bilinç, ego, kendilik bilinci, yapı, düzen, yasa vs. oluşurken, semiyotik düzenin tesiriyle de

sanat, yaratıcılık, mana, dil vs. meydana gelir. Özne iki düzenin arasında gidip gelmektedir ve sürekli bir oluş halindedir. Dolayısıyla Kristeva'nın öznesi "süreç içindeki öznedir."

Son olarak Platon'un ve Kristeva'nın khôra kavramına dair ileri sürdükleri fikirleri mukayese ettiğimizde karşılaştığımız noktalara değinelim: KhôraPlaton için evrenin yaratıldığı yer, bir kab (receptacle) ; Kristeva için ise bir çocuğun psişik/ruhsal dünyasının olduğu yerdir. Platon için khôra hem kab hem besleyicidir (nurse). Her şeyi hem içine alır (containe) hem de üretir (produce). Demiurgos dört elementi alarak khôrada maddi nesnelere yaratır. Kristeva'da ise khôra yalnızca alıcı (receiver) değil aynı zamanda vericidir (giver). İnsan hayatı boyunca khôranın içine girer ve her çıktığında kendi benliğini yeniden inşa eder. Her seferinde khôra insana yeni hisler/duygular verir. KhôraPlaton'da herhangi bir şeyin varlığa gelmeden önceki haline tekabül ederken Kristeva'da dilden önceki aşamaya denk düşer. Platon'un khôrasında hava, ateş, su, toprak gibi somut nesnelere yer alırken, Kristeva'nın khôrasında ritim, melodi, yankı, tonlama bulunur. Platon'da khôranın bir sonucu olarak somut olan yaratılır. Kozmos meydana gelir. Ancak Kristeva'da khôranın bir sonucu olarak özne meydana gelir. Dolayısıyla Kristeva'nın khôrasının daha çok zihinsel (cognitive) süreçlerle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Platon khôra kavramını *Timaios* metninde ele alırken, Kristeva *Şiir Dilinde Devrim* adlı eserinde bu kavramı analiz etmektedir. İlkinde khôra evrenin yaratılışı ile ilişkiliyken ikincisinin de öznenin inşası ile ilişkilidir. Platon khôranın üçüncü bir türe ait olduğunu belirtir. Kendisi idealar, fenomenler ve khôra şeklinde bir ayrım yapar. Kristeva ise khôrayı açıklarken semiyotik ve sembolik şekilde iki ayrım yapar. Platon'un khôrasında maddi nesnelere yaratıldığı için somut olanla daha yakından ilgilidir. Öte yandan Kristeva'nın khôrası evrenin ya da tek tek fenomenlerin yaratılması gibi somut şeylerle ilişkili değildir. Onun khôrası her bireyin kişisel kimliğini, karakterini inşa ettiği bir mekândır. Dolayısıyla somuttan ziyade soyut olanla ilişkilidir. Platon'da khôra kozmoloji açısından ele alınırken, Kristeva'da khôra feminizm açısından incelenir.

Görüleceği üzere tez boyunca bir kavramın antik-çağa ve post-modern dönemlere ait iki düşünür tarafından nasıl ele alındığını saptamaya çalıştık. Bunu yaparken tarihsel olayların, içinde bulunan anlam-değer dünyasının, kültürün, yaşam biçiminin, Tanrı-evren algısının bir kavramın mana olarak dönüşümünde ne kadar etkili olduğunu tespit ettik.

## KAYNAKÇA

### Kitaplar:

Ahmet, C. (2013). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Akarçay, E. (2014). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Alice, S. (1996). *Çizgilerle Feminizm Yeni Başlayanlar İçin*. (Ö. Arıkan, Çev.) İstanbul: Milliyet Yayınları.

Atayman, V. (2006). *Devlet'e Giriş Thales'ten Platon'a Yunan Felsefesi*. İstanbul: Donkişot Güncel Yayınları.

Ayhan, B. (2012). *Evren Tasavvuru Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Bruijin, B. d. (2006). *Female Subjectivity and Religion according to Julia Kristeva*. Canada: Heritage Branch.

Butler, J. (2011). Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler (Bela Bedenler). *Cogito* (65-66).

Cavarero, A. (2005). *For More Than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*. California: Stanford University Press.

Cevizci, A. (2013). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevizci, A. (2012). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.

Chantranie, P. (1968). *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Paris: Editions Klincksieck.

Clero, J.-P. (2011). *Lacan Sözlüğü*. (Ö. Soysal, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Cornford, F. M. (1997). *Plato's Cosmology The Timaeus of Plato*. The United States of America: Hackett Publishing Company.

Çakmak, C., Yıldız, N., & Uslu, S. (2012). *İlkçağ Felsefesi*. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları.

Dellaloğlu, B. (1995). *Frankfurt Okulunda Sanat ve Toplum*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Demir, Z. (1997). *Modern ve Postmodern Feminizm*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Durakbaşa, A. (2000). *Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Duralı, T. (2006). *Felsefe Bilim Nedir?* İstanbul: Dergah Yayınları.

Ecevit, Y. (2011). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.

- Eflatun. (1985). *Devlet (Beşinci Kitap)*. (S. Eyüpoğlu, & M. A. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Eyice, S. "Kariye Camii". *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 24, s. 495-496). içinde
- Faruk, A. O. (2002). Demiurgos veya Mimar. *Etik-Estetik* , 116-121.
- Fraser, N., & Nicholson, L. (1994). *Modernite versus Postmodernite*. (M. Küçük, Çev.) Ankara: Vadi Yayınları.
- Guberman, M. (1996). *Interviews with Kristeva*. New York: Columbia University Press.
- Guthrie, W. K. (1978). *Philebos. A History of Greek Philosophy, 5*.
- Güriz, A. (2011). *Feminizm Postmodernizm ve Hukuk*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Hacıkulaoğlu, H. (1991). *Platon'un Devlet Kuramı*. İstanbul: Ana Yayıncılık.
- Hekman, S. J. (2005). *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*. USA: Polity Press.
- Huffer, L. (1998). *Maternal Pasts, Feminist Futures: Nostalgia, Ethics, and the Question of Difference*. California: Stanford University Press.
- Humm, M. (2002). *Feminist Edebiyat Eleştirisi*. (S. Günoğlu, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- İshak, A. (2012). *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Kılıç, E. (2011). Aristoteles ile Fârâbî'nin Mekân Anlayışlarının İncelenmesi. *İstanbul Üniversitesi SBE* .
- King, U., & Beattie, T. (2005). *Gender, Religion and Diversity, Cross-Cultural Perspectives*. London-New York: Continuum.
- Kristeva, J. (1984). *Revolution in Poetic Language*. (M. Waller, Çev.) New York: Columbia University Press.
- Lacan, J. (1994). *Fallus'un Anlamı*. (S. M. Tura, Çev.) İstanbul: Afa Yayınları.
- Guwahati, I. o. (Hazırlayan). (2012). Lectures on Cultural Studies: Poststructuralism (Lecture 10). Indian.
- Lemaire, A. (1996). Simgesele Girişte Oidipus'un Rolü. S. M. Tura içinde, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* (s. 153-172). Ayrıntı Yayınları.
- Makaryk, R. R. (1993). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Canada: University of Toronto Press.
- McAfee, N. (2004). *Julia Kristeva*. New York: Routledge Publishing.
- Moran, B. (2012). *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.



- Munslow, A. (2000). *Tarihin Yapısökümü*. (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Oliver, K. (2002). *The Portable Kristeva*. New York: Columbia University Press.
- (2015). Anelik. *Cogito* (81).
- Özkiraz, A. (2013). *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum*. Konya : Çizgi Kitapevi Yayınları.
- Öztürk, E. (2011). *Feminist Teori ve Tarihsel Süreçte Türk Kadını*. İstanbul : Rağbet Yayınları.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*. (H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Peters, F. E. (2004). 'khôra" maddesi. *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü* (H. Hünler, Çev.) içinde İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Platon. (2001). *Timaios*. (E. Güney, & L. Ay, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Rich, J. (2007). *An Introduction to Critical Theory*. Tirril : Humanities-Ebooks.
- Riel, G. V. (2013). *Plato's Gods*. New York: Ashgate Publishing.
- Rigel, N. (2003). *21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar Kadife Karanlık*. İstanbul: Su Yayınları.
- Sancar, Y. (2012). Fransız Feminizmi Bağlamında Belirli Anadolu Masallarının Yeniden Okunuşu. *Ege Üniversitesi SBE* .
- Sarup, M. (1995). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. (A. B. Güçlü, Çev.) Ankara: Ark Yayınevi.
- Schippers, B. (2011). *Julia Kristeva and Thought*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Sevil, E. (2007). *Platon'un Tanrı Anlayışı Mitolojiden Rasyonel Tanrıya Geçiş*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Sevim, A. (2005). *Feminizm*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Şavran, T. G. (2013). *Modern Sosyoloji Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Şerbetçi, D. (2013). Postkolonyal Feminizm Bağlamında “Küresel Kız Kardeşlik” Kavramının İncelenmesi:Hindistan Örneği. *Adnan Menderes Üniversitesi SBE* .
- Şimşek, B. (2006). Kadınlararası Konuşma Sürecinde Toplumsal Cinsiyetin Dil Üzerinden Sergilenmesi. *Ankara Üniversitesi SBE* .
- Thornham, S. (2006). Second Wave Feminism . *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism* .

Tsantsoulas, T. (2014). Plato Exits the Pharmacy: An answer to the Derridean Critique of the Phaedrus and Timaeus. *M.A. Thesis* .

Uslu, S. (2007). Platon'da Düzen Sorunu. *İstanbul Üniversitesi SBE (doktora tezi)* , 162-167.

Williams, J. (2005). *Understanding Poststructuralism*. Chesham: Acumen Publishing.

Yüksel, M. (2001). Feminist Hukuk Kuramı ve Feminist Düşünce Teorileri. *Doktora Tezi* .

### **Makaleler:**

Akgül, T. Y. (2011). Merkezde Ne Tanrı Ne İnsan: Postmodern Özne ve Nesne. *Yeni Tiyatro Aylık Sahne Sanatları Dergisi* (31).

Aktaş, C. (27-29 Mayıs 2006). Feminizmin Beyaz Batılı Kadın Seçkinciliği. *Uluslararası İnsan Haklarında Yeni Arayışlar* (s. 1-16). İstanbul: İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.

Aktaş, G. (2013). Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (1).

Akyol, O. F. (2002). Demiurgos veya Mimar. *Etik-Estetik* , 116-121.

Ataman, M. (2009). Feminizm: Geleneksel Uluslararası İlişkiler Teorilerine Alternatif Yaklaşımlar Demeti. *Alternatif Politika*, 1 (1).

Boyacı, N. P. (2014). Platon'da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* (18), s. 205-230.

Cevdet, K. (2014). Platon'un Timaios'unda Tabiat Felsefesi, İnsan ve Biyolojisi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (1), s. 1-27.

Coşkun, A., & Öztürk, E. (2009). Türk Kadınının Feminizme Bakışı (Erzurum Örneği). *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* (29).

Cündioğlu, D. (29 Nisan 2006). Borç Olarak Alınan Bir Adım Öyküsü. *Yeni Şafak* .

Direk, Z. (2015). *Felsefe Vakti (İstanbul Teknik Üniversitesi Radyosunda (ITU Radyo) Çağdaş Felsefe Üzerine 45-40 dakikalık 10 Radyo Programı)*.

Erdoğan, E. (2009). Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* (7).

Fazlıoğlu, İ. (17 Mart 2012). Modern Dünyada Bilgi ve Zihniyet. *Genç Akademi Bahar Seminer Programları*. İstanbul.

Fazlıoğlu, İ. (2014). *Önce Dil Vardı, Sonra da...* 04 28, 2017 tarihinde <http://www.edebifikir.com/fikir/dil-var-di-sonra-da.html>. adresinden alındı.

Göçeri, N. (2014). Kadın Hareketini Etkileyen Fikir Akımları. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2).

Güçbilmez, B. (2011). Tiyatronun Saklı Mahzası: Sfenks / Sahnedişi / Khôra. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 31.

Isar, N. (2009). Chôra: Creation and Pathology An Inquiry into the Origins of Illness and Human Response. *Europe's Journal of Psychology*, 5 (2), s. 96-109.

Isar, N. (2009). Chôra: Tracing the Presence. *Review of European Studies*, 1 (1), s. 39-40.

İbrişim, D. G. (7 Kasım 2015). *Masalları Yeniden Düşünmek: Savunmasız Pamuk Prenses'ten Kışkırtıcı Karçocuk'a*. <https://oggito.com/masallari-yeniden-dusunmek-savunmasiz-pamuk-prensesten-kiskirtici-karcocuka-1120158781>. adresinden alınmıştır.

Koç, E. (2015). Simone de Beauvoir'ın "İkinci Cins": Öteki Olarak Kadın. *Sosyal Bilimler Dergisi SOBİDER*, 2 (4), s. 1-17.

Kozlu, D. (2009). Modernizm Sonrası Postmodern Hareket İçinde Kadının Yeri. *SDÜ Arte - Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi*, 2 (3), s. 1-15.

Kökçe, H. (2007). Zeynep Direk ile Röportaj. *Star Gazetesi*.

Nar, M. Ş. (2014). Yapısalcılık Kavramına Antropolojik Bir Yaklaşım: Levi-Strauss ve Yapısalcılık. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi* (27).

Sakman, N. (2013). *Bilinçaltının Kapısında: Julia Kristeva ve Revolution in Poetic Language Artcivic (e-dergi)*. <https://www.artcivic.com/icerik-news-38.html>. adresinden alınmıştır.

Satar, N. A. (2015). Geleneksel Kadın Rollerinin Yeniden Üretimi: Elif Şafak'ın Siyah Süt Romanında Otoriteyle Uzlaşmak. *Monograf Edebiyat Eleştiri Dergisi* (3), s. 47-77.

Sezgener, A. (2010, Temmuz-Ağustos). Yaşıyor Olmak için Şiir Yazın! Julia Kristeva ile Söyleşi. *Sıcak Nal Dergisi* (3).

SJ, D. F. (2013, Haziran). Post-structuralism. *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-13: Ethics and Philosophy*, 3.

Tanilli, S. (2001). Feminizmin Fetihleri ve Güncelliği. *Felsefe Logos- Feminist Felsefe*, 4 (15).

Turhanlı, H. (2012). *Kristeva ve Şiirsel Dil*. Birgün Gazetesi <http://www.birgun.net/haber-detay/kristeva-ve-siirsel-dil-11377.html>. adresinden alınmıştır.

Tüzün, E. (2010). Kaosun Uçurumsallaştığı Siyasal Alan. *Cogito* (62).

Üretmen, P. K. (21 Haziran 2016). *Postmodern Bir Feminizmin Öğeleri*. Kitap Eki. adresinden alınmıştır.

Yazıcı, Z. B. (2015). *Gürsel'i İnal'ın Şiirini Feminist Okuma*.  
<https://tr.scribd.com/doc/72500585/Gulseli-%C4%B0nal-%C4%B1n-%C5%9Fiirini-feminist-Okuma>. adresinden alınmıştır.



# ÖZGEÇMİŞ

## KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: İclal BAĞCI

Uyruğu: T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri: 5 Aralık 1990, Malatya

Elektronik Posta: iclalbagci@hotmail.com

## EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü	2013
Yüksek Lisans	İMU, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı	2017

## İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2015-2017	Just English Dil Okulları	İngilizce Öğretmenliği
2016-2017	İSMEK	İngilizce Öğretmenliği

## YABANCI DİLLER

İleri düzeyde İngilizce

## HOBİLER

Kitap okuma, Müzik dinleme, Film izleme.