



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Bilim Dalı

LACAN'CI YASA KARŞISINDA BUTLER VE IRIGARAY

Şevval YURDAKUL

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2024

LACAN'CI YASA KARŞISINDA BUTLER VE IRIGARAY

Şevval YURDAKUL

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2024

KABUL VE ONAY

Şevval Yurdakul tarafından hazırlanan "Lacan'cı Yasa Karşısında Butler ve Irigaray" başlıklı bu çalışma, 23.08.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Çiçek Çoşkun (Başkan)

Doç. Dr. Aslıhan Öğün Boyacıoğlu (Danışman)

Prof. Dr. Nazile Kalaycı (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof.Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açıılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

[İmza]

Şevval YURDAKUL

“*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*”

- (1) *Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) *Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) *Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.
** Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.*

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Ashhan ÖĞÜN BOYACIOĞLU** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığımı beyan ederim.

[İmza]
Şevval YURDAKUL

ÖZET

YURDAKUL, Şevval. *Lacan'cı Yasa Karşısında Butler ve Irigaray*, Yüksek Lisans, Ankara, 2024.

Bu tezin amacı Butler ve Irigaray'ın Psikanalize dair eleştirilerinin bir analizini ortaya koymaktır. Lacan'cı yasanın ve sembolik düzenin cinsiyet kimlikleri üzerindeki etkisi her iki düşünür açısından ele alınarak incelenmiştir. İlk bölümde Irigaray'ın cinsel fark teorisi ve psikanalizle olan ilişkisine değinilerek dişiliğe, fallus merkeziliğe ve bedene dair eleştirileri sunulmuştur. İkinci bölümde ise Butler'ın teorisinde cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin ne olduğu, Freud ve Lacan'ın teorilerinde toplumsal cinsiyetin nasıl kurulduğu mesele edilmiştir. Semboliğin dayattığı yasaya karşı Irigaray ve Butler'ın birbirine karşıt konumları analiz edilmiştir.

Anahtar Sözcükler

Cinsel fark, sembolik düzen, yasa, fallus, heteroseksüel matris, toplumsal cinsiyet.

ABSTRACT

YURDAKUL, Şevval. *Butler and Irigaray on Lacanian Law*, Master's Thesis, Ankara, 2024.

The aim of this thesis is to present an analysis of Butler and Irigaray's critique of Psychoanalysis. The impact of Lacanian law and symbolic order on gender identities is analyzed from the perspective of both thinkers. In the first part, Irigaray's theory of sexual difference and its relation to psychoanalysis are discussed and her criticisms of femininity, phallus-centrism and the body are presented. In the second part, what sex and gender are in Butler's theory and how gender is constructed in Freud and Lacan's theories are discussed. The opposing positions of Irigaray and Butler against the law imposed by symbolism are analyzed.

Keywords

Sexual difference, symbolic order, law, phallus, heterosexual matrix, gender.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM LUCE IRIGARAY VE CİNSEL FARKLILIK	4
1.1. CİNSEL FARKLILIK TEORİSİ	4
1.2. IRIGARAY’IN PSİKANALİZ ELEŞTİRİSİ	7
1.2.1. Freud’da Oidipus Kompleksi.....	9
1.2.2. Irigaray’ın Freud’a Dair Eleştirileri	16
1.2.3. Lacan’da Cinsel Farklılığın Kuruluşu	19
1.2.4. Fallusun Anlamı.....	25
1.2.5. Irigaray’ın Lacan Eleştirisi	30
1.3. CİNSEL FARKLILIK ETİĞİ	33
1.4. IRIGARAY ‘DA ÖZCÜLÜK TARTIŞMALARI	36
2. BÖLÜM JUDİTH BUTLER VE TOPLUMSAL CİNSİYET	42
2.1. BUTLER’IN TEORİSİNE GENEL BİR BAKIŞ	42
2.1.1. Butler’da Cinsiyet	42
2.1.2. Butler’da Toplumsal Cinsiyet.....	44
2.1.3. Yasa Karşısında Özne	47
2.2. BUTLER’IN PSİKANALİZ ELEŞTİRİSİ	48
2.2.1. Lacan’cı Yasaya Bakış.....	48
2.2.2. Freud’da Toplumsal Cinsiyet Melankolisi	53
2.2.3. Üretici Bir Güç Olarak Yasa.....	55
SONUÇ	59
KAYNAKÇA	62
EK 1. ORİJİNALLİK RAPORU	65
EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU	67

GİRİŞ

Psikanaliz ve feminizm arasındaki ilişki inişleri ve çıkışları olan bir birlikteliktir. Psikanalizin kadınları ele alma biçimi sorunludur. Özellikle Freud ve Lacan teorilerinde kadını bir eksiklik ve yokluk üzerinden kurar. Irigaray, psikanalitik teorinin kadınları konumlandığı yere karşı çıkararak yeni bir kadın teorisi kurmayı amaçlar. Kadınların kendilerini eksik ve yetersiz hissetmediği yeni bir dişil kültüre davet eder. Yeni dişil kültürünü kurarken de bakışını psikanalize çevirir. Irigaray özellikle cinsel farklılık teorisiyle cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının dışında yeni bir terim ortaya atar. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının karşılamadığı, kaçırdığı yeni bir kavramdır. Cinsel farklılık kavramını Lacan'dan esinlenerek geliştirir (Stone, 2015, s.172). Irigaray bedenlerimizi sadece biyolojik varlıklar olarak deneyimlemediğimizi içinde bulunduğumuz kültür ve dil tarafından oluşturulan semboller ağıyla deneyimlediğimizi iddia eder (Stone, 2015, s.171). Cinsel fark sadece biyolojik olarak kurulan farka değil aynı zamanda biyolojik farkın kültürde neyi sembolize ettiğiyle ilgilidir. Irigaray cinsel fark kavramıyla bedeni sahiplenir ve buradan dişilin ontolojik varlığını kutsar. Temel amacı dişil bir dil, dişil bir cinsellik ve dişil bir kültür yaratmaktır. Çünkü ona göre kadınlar erkeklerin kendi arasında değiş tokuşunu yaptığı bir mübadele nesnesine dönüşmüştür (Irigaray, 2022a, s.23). Bedenimize ve kendimize dair edindiğimiz anlamlar da eril bakış açısına ve arzusuna göre düzenlenmiştir. Irigaray kültürün içine sinen bu derin sembolizmi teşhir etmek için hem psikanalizi ve hem de felsefi metinleri didik didik ederek dişile yüklenen anlamları ve sembolizmi açığa çıkartmayı amaçlar.

Irigaray'ın didik didik ettiği alanlardan biri de psikanalizdir. Freud'un Oidipus teorisi cinsiyetlenme süreçlerinin başladığı yerdir. Oidipus teorisinde çocuğun anne ve babayla kurduğu ilişki psişik gelişiminin önemli bir belirleyicisidir. Erkek ve kız çocuklarının Ödipal evrede anne ve babayla kurdukları özdeşleşmeler kendi bedenleriyle kurduğu ilişkiyi de etkilemektedir. Kız çocukları Ödipal evrede kendi bedenlerini bir eksiklik olarak deneyimlerler. Freud'un Oidipus kompleksinde cinsel farklılığın belirleyicisi erkek çocuğunun sahip olduğu penistir. Ödipal karmaşa erkek çocuğunda hadım edilme korkusu yani penisi kaybetme korkusu olarak deneyimlenirken, kız çocuğunda ise penis hasedi olarak deneyimlenir. Ödipal karmaşa her iki cins için farklı şekillerde

deneyimlendiği için üstben'in oluşumu ve otoritesinin içselleştirilmesi de farklılık gösterir. Freud, erkek çocuklarında üstben'in gelişiminin daha güçlü olduğunu, kız çocuklarında ise yeteri kadar gelişemediğini iddia eder (Freud, 1997, s.329-330). Hadım edilme tehdidi erkek çocuklarını engelleyip sınırlandırırken, kız çocuklarını özendirir. Oidipus kompleksinde kız çocuğu ve erkek çocuğu arasındaki temel fark: kızlarda hadım edilme zaten gerçekleşmişken oğlan çocuklarında tehdit düzeyinde kalmasıdır. (Freud, 1997, s.328-329). Irigaray'ın en temel eleştirileri Freud'un tam da bu düşüncelerine dairdir. Kız çocuklarının anneleriyle olan ilişkisi ve cinselliklerine dair olan algısı erkek bakış açısına göre düzenlenmiştir. Irigaray'a göre Lacan'ın sembolik düzen olarak adlandırdığı düzende de kadınların kendi bedenlerine dair deneyimleri aktarılmaz. Irigaray, Lacan'ı da Freud'un bir devamı olarak görür. Sembolik düzendeki cinsiyetlenme süreci fallusa sahip olmak ve yoksun olmak konuları üzerinden gerçekleşir. Irigaray için hem Freud'un hem de Lacan'ın teorilerinde kadına dair belirlemeler sorunlu bir nitelik taşır. Bu yüzden birinci bölümde Freud'un Oidipus kompleksinin her iki cins için yarattığı anlamlara değinilerek Freud sonrası analistlerin tartışmaları ele alınacaktır. Daha sonrasında ise Lacan'ın teorisindeki temel kavramlar: ayna evresi, imgesel, sembolik düzen ve fallus terimleri açıklanacaktır. Fallus teriminin erkek ve kadın için ne anlam ifade ettiği araştırılacaktır. Irigaray'ın Freud ve Lacan eleştirilerinden sonra Irigaray'ın siyasi ve etik bir proje olarak gördüğü cinsel farklılık etiğinin ne olduğu ortaya koyulacaktır. Birinci bölümün sonunda ise Irigaray'ın çözüm olarak gördüğü cinsel farklılık etiğinin yarattığı sorunlar özcülük tartışmaları ekseninde ele alınacaktır.

İkinci bölümde ise Butler'ın psikanalize dair eleştirilerine yer verilecektir. Butler, Freud ve Lacan'ın eserlerini yorumlayarak oradan bambaşka bir toplumsal cinsiyet mefhumu ve arzu teorisi ortaya koyar. Irigaray eserlerinin hiçbirinde toplumsal cinsiyet kavramını kullanmaz ve cinsel fark sorununu düşüncesinin en merkezine koyarken, Butler cinsiyetin aslında toplumsal cinsiyet olduğunu iddia ederek cinsiyetin ontolojik varlığına vurgu yapan cinsel farklılığın yolunu kapatır (Butler, 2019, s.52). Irigaray ve Butler'ın Lacan'cı yasa karşısındaki konumları karşıt bir konum taşır. Irigaray erilleşen kültüre karşı dişil beden ontolojisini savunurken, Butler bizzat cinsiyetin aslında kurgu olduğunu iddia eder. Butler'ın bedeni ele alışında performatif kavramı öne çıkar. Bedenin, yasanın dayattığı edimleri tekrarladıkça, yasaya karşı çıktıkça ve değiştirdikçe maddeselleştiğini

söyler (Butler, 2019, s.77). Irigaray'ın siyasi ve etik projesinde ise ““dişil”, ne önceden verili, özcü bir teşekkül ne kendisini inşa eden kodlar vasıtasıyla anlaşılabilen salt toplumsal bir inşadır” (Braidotti, 2017, s.133). Butler'ın teorisinde ise bedenün kültür ve dil tarafından inşa edildiğini söyleyebiliriz. Fakat bu bedenün edilgen bir yüzey olduğu görüşünü içermez. Butler'ın bedeni ele alış şekli bedeni etkin olarak kavramamıza yöneliktir. Butler'ın bedeni nasıl kavradığını anlamak için de Butler'ın cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti nasıl yorumladığına bakmamız gerekir.

Butler'a göre toplumsal cinsiyetin oluşumunun kökeninde Ödipal dramada yaşanan özdeşleşmeler etkilidir. Ödipal dramadan çıkış kız çocuğunun anneye, erkek çocuğunun ise babayla özdeşleşerek bu sınavdan heteroseksüel arzuya donatılmış bir şekilde çıkmasıdır. Fakat Butler burada dikkatimizi karşıt cinsle özdeşleşmenin yaşanmamasına çeker. Ödipal dramadaki özdeşleşmelerin Freud'un doğal bir yatkınlık olarak gördüğü karşıt cinsle olması ve hemcinsle kurulabilecek olan özdeşleşmelerin gerçekleşmesi istenmeyen birer potansiyel olarak kalmasını Butler, melankoli kavramıyla ele alarak cinsiyetlenme süreçlerine olan etkisini tartışır (Butler, 2019, s.126). Heteroseksüel özdeşleşmelerin dışında Freud ve Lacan'da eşcinsel özdeşleşmelerin imkânlarını arar. Butler'ın cinsiyet ve toplumsal cinsiyet anlayışını ele alındıktan sonra Lacan'da Baba'nın Yasasının özneler üzerindeki etkisi incelenecektir. Öznenin yasa karşısındaki konumu ve yasanın yasaklayıcı işlevinin dışında üretici bir güç olarak düşünülüp düşünülemediği araştırılacaktır.

Tezin genel amacı Lacan'cı yasaya karşı Irigaray'ın ve Butler'ın teorilerinin bize ne türden olanakları sağladığını araştırmaktır. Sembolik düzende kadınlar kendi arzularını eksiklik olarak işaretlemeyen nasıl temsil edebilirler? Butler ve Irigaray sembolikteki yasaya karşı nasıl bir strateji izler? Lacan'cı yasanın cinsel farkın inşasındaki rolü nedir? Yasa karşısında bedeni nasıl ele almalıyız? Hem birinci bölümde hem de ikinci bölümde bu sorular cevaplanmaya çalışılacaktır.

1. BÖLÜM

LUCE IRIGARAY VE CİNSEL FARKLILIK

1.1. CİNSEL FARKLILIK TEORİSİ

Braidotti için cinsel fark bedenleşmeye vurgu yapar. Dişi feminist özne bedenleşmeyi reddetmeyen, bedensel köklerine saygı duyan bir öznedir. Bedenleşme aynı zamanda cinsiyetli olmayı da beraberinde getirir. Cinsel fark feminizmi bedene mevki alarak, arzulayan ve isteyen bir öznellik inşa etmek ister. Kadınların sadece libidinal arzu alanına indirgenmediği, politik olarak ve ontolojik olarak var da var oldukları bir öznellik teorisi (Braidotti, 2019, s.68).

Matter terimi Latince anne, köken ve kaynak gibi anlamlara gelir. Materyalizmin kökeni de matter kelimesinden geliyorsa eğer Braidotti 'ye göre dişil olan için maddi olan ilksel ve kurucudur. Fakat Irigaray için dişile özgü olan yerinden edilmiştir. Sadece erile özgü olan ve fallus merkezli bir dünya yaratılmıştır. Anneye ve dişiye özgü olan tekrar değerli kılınmalıdır (Braidotti, 2019, 69).

Cinsel fark teorisinin ve post yapısalcı feministlerin en temelde eleştirdikleri şey diyalektik karşıtlıktır. Aydınlık- karanlık, akıl- beden, bir -çok, etken- edilgen gibi zıtlıkların ilki erkeklere, ikincisi ise kadınlara atfedilmiştir. Sembolik düzen içerisinde kadınlar edilgenliği, suskunluğu ve bilinmezliği temsil etmişlerdir. Kadın erkeğin ötekisi olarak değil de erkeği yansıtan bir ayna olarak var olmuştur. Erkeğin kültürde sahip olduğu özne konumu ise aktif olarak konuşmayı ve arzulamayı, hak sahipliğini, akıllı ve mutlaklığı temsil eder. Cinsel farklılık teorisyenleri ve post yapısalcı feministler erkeğin evrensel olarak benimsediği bu özne konumu sorgularlar.

Cinsel farklılık teorisyenlerinin en önemli ismi olan Irigaray cinsel farkın tanındığı, birbirini yok eden bir diyalektiğin olmadığı, ötekinin öteki olarak hem kendinde hem de kendi dışında var olabildiği bir dünya arayışındadır. Ötekiyle olan ilişkimizi hem politik alanda hem de etik alanda incelemeye çalışmıştır.

Irigaray'a göre konuşan kişi bir konumdan konuşur. Konuşan kişi cinsiyetli bir yerden konuşur. Çünkü ona göre ‐Dünyayı kavrayışımız aslında nötr değil, cinsiyetlidir.‑ (Irigaray, 2021, s. 41). Irigaray için cinsiyetli oluşumuz ötekine, doğaya, tinselliğe ve evrensele geçişi sağlar (Irigaray, 2021, s.19). Bu yüzden konuşan kişi taraflıdır. Politik olarak bir duruş sergilemek ve eyleyebilmek için kadın olarak konuşmamız gerekir.

Irigaray'ın dişile olan vurgusu, bedene ve annesel kökene dönüş birçok feministin eleştirisi odağının merkezi olmuştur. Braidotti, cinsel farka yapılan eleştirilerin postyapısalcılığa yönelik eleştirilerle benzer olduğunu vurgular. Braidotti, bu eleştirileri üç başlık altında toplamıştır: özcülük, evrenselcilik ve heteroseksizm. Braidotti 'ye göre Amerika'da ve Avrupa'da cinselliğin ve toplumsal cinsiyet kavramlarının alımlanışı birbirinden farklıdır. Bunun sebebi ise iki kıtada yaşanan siyasi, tarihsel ve felsefi iklimin birbirinden farklı olmasıdır. Kıta felsefesi, erotizmle ve sosyal politikalarla ilgili konularda farklar yaratmaya çalışırken, Amerika'da cinsellik savaşları yaşanmaktadır. 1980'lerdeki feminist tartışmanın odak noktası kadın cinselliğinin tahakküm altına alınması, pornografi ve fuhuş gibi konulardır. Cinsellik sadece olumsuzluk olarak; savaş, şiddet ve tahakküm gibi kavramlar üzerinden ele alınmıştır. O dönemdeki Amerikalı feministler cinselliği kadınlara karşı yapılan baskının ve sömürünün tek kaynağı olarak görmekteydiler. İktidar kavramı çoğunlukla kadın bedeninin tahakküm altına alınması üzerinden düşünülmüştür. Braidotti 'ye göre bunun iki sonucu olmuştur: bir taraftan kadın cinselliği, erotik haz gibi meseleler görmezden gelinmiş diğer yandan da ataerkil iktidarın diğer yapısal unsurları ve tahakküm biçimleri gözden kaçırılmıştır (Braidotti, 2019, s.80-82).

Beden ve cinsellik Amerikalı feministlerin eleştirilerinde ve kamusal gündemde olumlu bir şekilde yer edinememiştir. Postyapısalcı düşüncenin ve psikanalizin temelinde yer alan cinsellik ve cinsel fark meselesi Amerika'da yok sayılmıştır. Cinsellik ile ilgili konular; hak ihlalleri ve hak sahipliği ile olan ilişkisinde ele alınarak, sosyal politika alanıyla sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla, Braidotti 'ye göre cinsel fark, psikanaliz ve cinsellik Amerikalı feministlerin gündeminde daha sol merkezli marjinal bir konu olarak kalmıştır. Cinsel fark kavramından ziyade toplumsal cinsiyet kavramı etrafında bir dizi tartışmalar gelişmiştir. Cinselliğin feminist gündeme taşınması gey, lezbiyen ve queer

hareketlerle olmuştur. Fakat bu hareketlerin içinde de cinsellik hak ihlalleriyle ön plana çıkmıştır (Braidotti, 2019, s.83-84).

Cinsel fark Amerika’da cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımına göre oluşmuştur. Toplumsal cinsiyet kavramı toplumsal ilişkileri ve kimlikleri imleyen, sembolik temsiller yaratan heteroseksist bir yapıya atıfta bulunur. Butler’a göre toplumsal cinsiyet ilişkileri zorunlu heteroseksüelliği yaratır. Butler için cinsiyet, toplumsal cinsiyetin bir etkisidir (Butler,2019, s.53). Braidotti ‘ye göre cinsiyet-toplumsal cinsiyet, cinsellik- cinsiyet arasında bedenin konumlanması farklılık gösterir. Sosyopsikolojik toplumsal cinsiyet teorilerinde beden edilgen bir konumu temsil eder. Cinsellik insan öznelliğinde o kadar da önemli bir yer tutmaz. Postyapısalcı teorisyenlerde ise beden etkileşimli bir roldedir ve cinsellik de önemli bir yer tutar (Braidotti, 2019, s. 87-88).

Irigaray, Grosz, Chanter, Gatens, daha başkaları ve benim gibi feminist düşünürlerin cinsel farkın kurucu ve birincil önemini vurgulamasının altında, özne oluşumunun alanı olarak cinsel olanın taşıdığı bu öncelik yatmaktadır (Braidotti, 2019, s. 88).

Irigaray için cinsel fark çağımızın en önemli felsefi sorunlarından biridir (Irigaray, 2023, s.13). Fakat cinsel fark sorunu üzerine yeterince düşünülmemiştir. Siyasette kadınlar yenilikler ve haklar kazanmıştır; fakat bunlar iktidar sahiplerinin verdiği tavizler sonucunda olmuştur. Yeni değerler oluşmamıştır. Kadınların çabalarının ve mücadelelerinin sürekli olarak kesintiye uğraması erkeklerin dünyası üzerine temel atmaya çalışmalarından kaynaklıdır. Psikanalizde de aynı temeller atılmaya çalışıldığı için psikanaliz de devrim yapmaktan uzaktadır (Irigaray, 2023, s.14).

“Cinsel fark çalışmasının gerçekleştirilmesi için düşünsel ve etik bir devrim gerektiği doğrudur” (Irigaray, 2023, s.14). Irigaray için kozmosun, söylemin, dünyanın, öznenin, arzunun hepsinin yeniden düşünülmesi gerekir. Çünkü konuşan özne kendinin evrensel adına konuştuğunu söylese bile erildir. Erkek özne politikanın, felsefenin, ahlakın öznesi olmuştur. Kadınlar ise bu alanların öznesi olmaktan dışlanmışlardır. Kültürün değersiz olarak gördüğü yemek pişirme, nakış, örgü, resim gibi alanlarda kendilerine bir yer bulmuşlardır. Irigaray için Batı’nın tanrısı da erildir. Aynı zamanda zaman ve mekân konusunda da mekân kadının payına zaman ise erkeğin payına düşmüştür. Irigaray için

zaman ve mekânın yeniden değerlendirilmesi cinsel farkı düşünebilmek için önemlidir. Irigaray'a göre zaman ve mekân konusunda bütün teogonilerde Tanrı her zaman önce mekânı yaratmaktadır. Mekânın üzerinde insanlar yerleşecek ve çoğalacaklardır. Tanrılar ise zamanın kendisi olarak kendisini sunacaktır. Zamanın efendisi olan Tanrı yani erkek özne bu sayede kendini sonsuzluğun ötesinde konumlandırarak dünyayı yönetir. Irigaray için kadının mekânla, erkeğin ise zamanla özdeşleşmesi tersine çevrilmelidir. (Irigaray, 2023, s.14-15).

Irigaray için kadınların eşitsiz durumu, farklılıklarının tanınmaması, erkek cinsinden ayrı özerk bir özne olamayışlarının sebebi cinsel farklılıktan kaynaklıdır. Çünkü kültürün içinde erkek cinsi vardır fakat kadın cinsi yoktur. Erkek cinsinin kadın cinsi üzerinde yarattığı hiyerarşi ve tahakkümün ortadan kaldırılması toplumsal adalet sorunudur (Irigaray, 2006, s.10-11). Irigaray dişile dair önyargıları ve adaletsizlikleri ortadan kaldırmak için Batı felsefesinin ve psikanalizin peşine düşerek kadını nasıl ele aldıklarını araştırır. Bir sonraki bölümde Irigaray'ın psikanalize dair eleştirisi ele alınarak, Freud ve Lacan yorumuna değinilecektir.

1.2. IRIGARAY'IN PSİKANALİZ ELEŞTİRİSİ

Irigaray kendisinin de Antigone'nin trajedisini paylaştığını ifade eder. Irigaray, Antigone gibi düzeni rahatsız ettiği için akademiden, yayınevinden ve bilimsel çevrelerden dışlanmıştır. Irigaray içinde yaşadığı dünyada canlı canlı ateşe atılsa da hakikatin örtüsünü kaldırmaya çalışmıştır ve kadınların kendi öznelliklerinden vazgeçmeden erkeklerle ilişkiye girebilecekleri dişil bir diyalektik üzerinde çalışmıştır. Psikanaliz Irigaray'ın üzerinde çalıştığı alanlardan birisidir. Lacan'ın düşüncelerinden etkilense de daha sonraki yazılarında Lacan'ın yasa kavramını ve fallus kavramlarını eleştirdiği için psikanaliz camiasından dışlanmıştır. Grosz'a göre Irigaray'ın temel derdi kadınlara özgü fallik olmayan bir cinselliğin nasıl tanımlanacağıdır (Grosz, 2019, s.268).

Irigaray kadınlar ve erkekler arasındaki cinsel farklılığın tek bir cinsiyete göre tanımlanmasını, cinsel farklılığın sömürülmesi olarak görür. Batı tarihi ve psikanaliz cinsel farkın sadece eril cinsiyet üzerine kurulmasına dair imgeler ve metinler üretmiştir. Irigaray açısından en başta psikanalizin kadınlarla olan ilişkisi sorunlu bir nitelik taşır.

Irigaray, Freud'un teorisini özellikle Oedipal karmaşayı kültürde kadınları ikincil bir konuma koyduğu için eleştirir. Fakat Irigaray'ın psikanalizle olan ilişkisi ikircikli bir konum taşır. Hem fallosantrizmi kabul eder hem de bunu felsefi metinlerde ve psikanalitik metinlerde eleştirel bir araç olarak kullanır. Grosz deyiimiyle Irigaray, psikanalitik teoriyi altta yatan kültürel ve entelektüel kadın düşmanlığının bir semptomu olarak görür (Grosz, 1989, s.105).

Grosz'a göre fallosantrizm her zaman kolay olarak tanımlanamayan zorlu bir sistemdir. Ataerkil kültür içerisinde cinsiyet konumlarını tanımladığı üç farklı anlamı vardır: ilki iki cinsiyetin özdeş olması, ikincisi iki cinsiyetin birbirini tamamlaması, üçüncüsü ise birbirine karşıt olmasıdır. Özdeş ve tamamlayıcı kimliklerde birinin kimliği temel alınır. Özdeşlikte iki konumda eşit olduğunda bir kimlik ortaya çıkarken, tamamlayıcı pozisyonda bir konum ön plana çıkarak tamamlanma ihtiyacındadır. Tamamlanma ve tamamlayıcılık gibi iki pozisyon içerisinde kadınlar; erkeklerin tamamlanma ihtiyacına hizmet ettikleri ölçüde kabul edilirler. Karşıt pozisyon ise Irigaray'ın da eleştirisini yaptığı teorik kadın düşmanlığının en yoğun olduğu konumdur (Grosz, 1989, s.105-106).

Nancy Jay Gender and Dichotomy (1981), adlı yazısında karşılık pozisyonunun iki terim arasında sanki özerk bir karşıtlıkmış gibi yanlış temsil edilmesine karşı çıkar. Erkek ve kadın iki ayrı A ve B olarak değil, A ve -A olarak temsil edilir (Grosz, 1989, s. 106). Irigaray'ın ısrarla üstünde durduğu cinsel farklılığın tanınmasını istediği yer tam da bu temsil biçimidir. Hâkim kültürde sadece erkek cinsi vardır, fakat kadın cinsi yoktur. Kadın cinsi B olarak değil, -A olarak temsil edilmiştir. Yani erkeğin olumsuz, erkek olmayandır.

Irigaray'ın Freud okumasında da Freud'un özne modeli Ödipal gelişimini tamamlamış beyaz, Batılı ve Avrupa merkezci bir erkek öznelliğidir. Kadınlık her zaman bu fallik ekonomiye göre tanımlanmıştır. Fallus merkezcilik sadece erkek genital organına bir öncelik vermez aynı zamanda kültürel olarak erkek öznelliğini de önceler ve bunu dışında kalan tüm özne biçimlerini olumsuz ve eksik olarak tanımlar. Irigaray 'da cinsel farkın inşasını anlayabilmek için öncelikle Freud ve Lacan'a dair eleştirilerine bakmamız gerekir. Bir sonraki bölümde bu yüzden Freud'da cinsiyet farkının kurulduğu en temel yer olan Oidipus kompleksi ve diğer analistlerin Freud'a yaptığı eleştiriler ele alınacaktır.

1.2.1. Freud'da Oidipus Kompleksi

Freud'un teorisinde Oidipus kompleksi, cinsiyet farklılığının kurulduğu ve kadın cinselliğine dair tartışmaların odak noktasıdır. Freud'un çalışmalarında cinsel farklılık ve cinsiyet farkı aynı anlamı taşımaz. Cinsel farklılık; cinsiyet farkının psişik bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. İki cinsiyetin farklı konumları üstlenmeleri de geçirdikleri erotik gelişimlerden ve arzularının farklı yapılanmasından kaynaklanmaktadır (Stone, 2019, s. 876). Peki cinsiyet, toplumsal ve cinsel fark kavramları nedir? Ve Freud'un teorisinde nasıl bir yer edinir? Cinsiyet, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılığa atıfta bulunurken, toplumsal cinsiyet kadınlara ve erkeklere dair farklı beklentileri ve rolleri içerir. Kadınların daha edilgen ve korunmaya muhtaç olması, erkeklerin ise daha güçlü ve etkin olması gibi kalıp yargılar üretir. Biyolojik cinsiyet değiştirilmesi zor bir süreç olarak karşımıza çıktığı için birçok feminist düşünür toplumsal cinsiyeti kabul etmiş ve toplumsal cinsiyet normlarının sosyal normlar olduğunu ve bunların değiştirilebilir olduğu düşünmüşlerdir.

Freud'a göre ise toplumsal cinsiyet normlarının değişkenliği ne olursa olsun ruhun kendi dinamiği ve iç yapısı vardır. Eril ve dişil rollere ancak eril ve dişil olarak psişik bir kimlik edinerek varabiliriz. Bunu da hadım edilme tehdidi ve Oidipus kompleksi sağlamaktadır. Cinsiyet fark etmeksizin her bireyin geçmesi gereken ruhsal bir aşama olarak karşımıza çıkar. Cinsiyetler arasındaki psişik farklılık bu yüzden toplumsal cinsiyete indirgenemez. Cinsiyet bedenle ilişkili, toplumsal cinsiyet ise zihinle ilgili olarak ele alınmıştır. Cinsiyet-toplumsal cinsiyet, ruh ve beden ayrımının yerine Freud; ruhu ve bileşenlerini, fikirlerin ve fiziksel enerjilerin bir organizasyonu olarak ele alır. Ruh hem zihinsel hem de bedensel bir oluşuma tekabül eder. Örneğin histeri nevrozundaki birinin cinsellikle ilgili bir düşüncesini bastırması bedenini de etkiler ve bedeninde kısmi bir felç oluşturabilir. Stone'a göre Freud her ne kadar ruhun dinamiğine zihin ve bedenle ilişkisine vurgu yapsa da biyolojik belirlenimcilikten kaçamaz (Stone, 2016, s.866-877).

Biyolojik belirlenimciliğin en baskın olduğu yer de Ödipal karmaşadır. Erkek ve kız çocuğunun Ödipal karmaşayı farklı şekillerde yaşamaları toplumsal alanda farklı konumlar elde etmelerine sebep olur. Freud "Cinsellik Üzerine Üç Deneme" adlı yazısında kastrasyon karmaşasını erkek çocuklarında hadım edilme korkusu, kız

çocuklarında ise penis hasedi olarak yaşandığını söyler. Freud, oğlan ve kız çocuklarının süt çocuğu dönemi, dört yaş dönemi ve erinlik olmak üzere üç dönemden geçtiğini iddia eder. Erinlik dönemine kadar her iki cinsiyet arasında gerçek bir farklılık yoktur. Kız çocuklarındaki klitoris de Freud için küçük bir penis olarak görülür. Dört yaş dönemi ise Ödipal karmaşanın yoğun olarak yaşandığı, kız çocuklarının kendilerinde eksik bir şey olduğunu fark ettikleri dönemdir (Smirgel, 2020, s.18).

Freud'a göre oğlan çocuğu ilk başlarda bütün canlılarda kendisine benzer bir cinsel organ olduğunu varsayar. Canlı ve cansız nesnelere kendi genital organını arar. Fakat tüm canlılarda penisin olmadığını keşfeder. Özellikle kız kardeşinin tesadüf eseri cinsel organını görmesi bu keşfe yol açar. Fakat oğlan çocuğu hala aslı olanın kendi cinsel organı olduğunu düşündüğü için klitorisi reddederek, küçük bir penis gördüğünü ve bunun zamanla büyüyerek irileşeceğine dair kendini ikna eder. İkinci bir telkini ise şudur: kız çocuklarında aslında penisin baştan beri orada olduğu fakat daha sonrasında bir sebepten kesildiğidir. Bazı kız çocuklarının penisinin kesildiğini düşündüğü için bunu tüm kadınlar için genellemez. Kabul edilemez dürtülere sahip olan kadınların cinsel organlarının kesildiğine inanır. Annesi için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Bebeklerin nereden geldiği sorusu merak konusu olunca ve sadece kadınların bebek doğurabileceğini fark edince annesinin de penisinin olmadığını kabul etmiş olur (Freud, 1997, s.296-298).

Erkek çocuğundaki Oidipus karmaşasının çözülüşünü kastrasyon tehdidi başlatmaktadır. Eğer mastürbasyon yaparsa penisinin kesileceğine dair korku duymaya başlar. Smirgel'e göre burada erkek çocuğunu mastürbasyona iten arzu ise annesine duyduğu Ödipal arzudur. Kastrasyon tehdidinin hemen o anda bir somut bir etkisi olmaz ama erkek çocuğu zaman geçtikçe bu tehdidin gerçek olduğuna dair güçlü bir inanç geliştirir. Erkek çocuğu için özellikle kadın cinsel organına dair olan gözlemi kastrasyon tehdidinin gerçek olduğunun göstergesi haline gelir. Önceki aşamalarda anne memesinden kopuş, dışkı kaybı gibi deneyimleri de beden parçalarının kaybının mümkün olduğunu gösterdiği için kastrasyon tehdidi ve hadım edilme korkusu daha yoğun olarak yaşanmaya başlar. Kız çocuğundaki kastrasyon karmaşası ise oğlan çocuğunun penisini görünce başlar. Kendisini eksik ve değersiz hissettiği için bir gün penisinin çıkacağına, büyüyeceğine dair bir umut geliştirir. Fakat daha sonra bu istek çocuk doğurma isteğiyle yer değiştirir. Kız

çocuğu bir penise sahip olmadığı için bu eksikliği babadan bir çocuk sahibi olma arzusuyla gidermeye çalışır. Kadınsı Ödipal karmaşanın temelinde ise bu istek vardır. Kastrasyon karmaşası erkek çocuğu için Ödipal arzularından vazgeçirmeye yönelik bir karmaşadır. Kız çocuğunda ise penis eksikliği çocuk sahibi olma isteğiyle yer değıştiği için kız çocuğunun arzusu babaya yönelir (Smirgel, 2020, s.20-21).

Bu durumda Ödipal karmaşa her iki cins için nasıl sonlanacaktır? Freud için erkek çocuğunda Oidipus karmaşası birincil bir oluşumken, kız çocuklarında ise ikincil bir oluşumdur. Kastrasyon tehdidi erkek çocukta üstbenliğin oluşmasında etkilidir. Kastrasyon tehdidi anneye duyulan Ödipal arzuların ve yatırımların geri çekilmesini, baba otoritesinin de içselleştirilmesini sağlar. Kız çocukları zaten kastre edildiklerinin farkında oldukları için hadım edilme kız çocukları için bir tehdit unsuru değildir. Freud için kız çocuklarında kastrasyon korkusu olmadığı için üstbenlik zorlukla oluşur. Erkek çocuğunda hadım edilme korkusu Oidipus kompleksinin çözülüşünü sağlarken kız çocukların da böyle bir etki yaratmaz (Smirgel, 2020, s.30). Kadın cinsinin hayatları boyunca Oidipus konumuna takılı kalma riskleri vardır. Bu yüzden Freud’a göre güçlü ve bağımsız bir üstbenlik oluşturamazlar (Freud, 1997, s.329-330). Erkek çocuğundaki üstbenlik içselleştirilmiş yasakların etkisiyle oluşurken, “kız çocuklarının eğitim, yıldırma, artık sevmeyecek olma korkusu gibi dış etmenlerden de destek alması gerekmektedir” (Smirgel, 2020, s.21).

Kız çocuklarının kastre edildiklerini düşünerek Ödipal karmaşayı yaşamaları aynı zamanda kendi vajinalarının varlığını unutmalarına ve yok saymalarına sebep olmuştur. Erinlik dönemine kadar vajina bilinmez kalır. Freud bu yüzden kız çocuğunun küçük bir erkek olduğu savını ortaya atmıştır. Dolayısıyla klitoris küçük bir penis olarak görülmüştür.

Oidipus karmaşası kız çocuğunda üç türlü bir değışime yol açmıştır: İlki erojen bölge değışimidir, kız çocuğu vajinal erojenliği keşfeder; ikincisi ise sevgi nesnesinin değışimi karşısında gösterdiği tutumdur, Oidipus ’tan önce etkin olan kız çocuğu Oidipus kompleksinden sonra edilgen bir konuma geçer; Son olarak sevgi nesnesi değışime uğrar, anneye duyulan sevgi yerini babaya bırakır (Onur, 2019, s. 65).

Onur'a göre kız çocuğu klitorrel mastürbasyon sonucunda iğdiş edildiğini düşünerek bunun kişisel bir durum olarak görür. Fakat daha sonra ergenlik döneminde klitorisi reddeder ve vajeni keşfeder. Ergenliğe kadar olan durumda iğdiş edilme klitorrel mastürbasyonun yarattığı kişisel bir ceza olarak düşünülürken daha sonra ise bu durumun kişisel bir olay olmadığı tüm kadınların iğdiş edildiği düşüncesine dönüşür. Kız çocuğunun aşığılık duygusundan kurtulmasının iki yolu vardır: İlki babadan çocuk sahibi olma düşüncesinin bir erkekten çocuk sahibi olma düşüncesiyle yer değiştirmesi ve annelik ile bunu taçlandırması, ikincisi ise fallik türden bir cinselliğin benimsenmesi ve kadının kendisini entelektüel etkinliklere vermesidir. Freud için ilk yol yani annelik meşru bir yol iken, ikincisi kadının doğasına ayırıdır ve kadının nevroza düşmesine sebep olabilecek bir yoldur (Onur, 2019, s.66).

Freud'un kadın cinselliğine dair görüşleri Viyana Okulu çevresi tarafından sürdürülmüştür. Helene Deutsch, Ferenczi, Marie Bonaparte gibi düşünürlerin de olduğu Viyana Okulu'nda kadın cinselliğine dair klitoris ve vajina ikiliğinin normal cinselliğe karşı bir engel oluşturduğu görüşü hakimdir. Kadın olmak ve annelik işlevinin gerçekleşebilmesi için klitoristin terk edilmesi gerekir (Onur, 2016, s.67). Londra Okulu'ndaki Ernest Jones, Josine Müller, Melanie Klein ve Karen Horney ise Freud'a karşı çıkan grupta yer alırlar. Bu düşünürlere göre Vajinaya yapılan yatırım klitoriste yapılan yatırımdan önce gelmektedir (Onur, 2016, s.70). Bu durumda kadının psikoseksüel gelişimine dair katkılar erkeksi klitoral evre ve kadınsı- vajinal evre olmak üzere ikiye ayrılır.

Ruth Mack Brunswick, Marie Bonaparte, Helene Deutsch gibi analistler Freud'un izinden giderek klitorrel mastürbasyondan- vajinal evreye geçişi savunmuştur. Ruth Mack Brunswick, "The Preoedipal Phase of the Libido Development" adlı makalesinde cinsel gelişimin birbirinin yerini tam olarak alamayan üç karşıtlık tarafından belirlendiğini söyler: etken-edilgen, fallik-iğdiş edilmiş, eril- dişil. Bebeklik ve çocukluk ilk ikisiyle ilişkilirken, ergenlik; eril ve dişil ile ilişkilidir. Brunswick'e göre bunların her biri birbirini şematik olarak takip eder ve her bir dönemin karakteristiği farklıdır. Etkin ve edilgenlik evresinde bebek büyük ölçüde pasiftir. Bebeğin öğrendiği her faaliyet aktif olan anneyle özdeşleşmeye dayanmaktadır. Cinsel farklılaşmanın olmadığı ve cinsiyetin önemsiz olduğu bir dönemdir. Bu yüzden annenin rolü dişil değil, aktiftir. Fallik evrede

ise fallik genital organın varlığı ve yokluğu önem kazanır. Klitoris hariç vajina ve kadının genital organları bilinmez olarak kalır. Fallik dönemde genital bölgeye duyulan ilgi sonucu cinsel farklılık keşfedilir (Brunswick, 1940, s.298-302). Ruth Mack Brunswick, bu evrede Freud'un Oidipus kompleksine benzer görüşleri paylaşır. Oidipus kompleksi geliştikçe aktif anneyle olan özdeşleşmenin yerini babayla olan özdeşleşme alır. Kız çocuğu da kendi hadım edilmişliğinin sonucunda anneyi hamile bırakamayacağını kabul ederek aktif bebek arzusundan vazgeçerek bunu babaya yöneltir (Brunswick, 1940, s.309). Brunswick'e göre psikoseksüel gelişim sürecinde imkânsız olandan vazgeçilir. Mevcut ve izin verilir olan elde tutulmaya çalışılır. Bu yüzden aktif penis arzusu yani tam ve kalıcı bir penise sahip olma arzusu, yerini pasif bir penis arzusuna bırakır. Bu da cinsel birleşme esnasında erkeğin penisini içine alarak ondan çocuk sahibi olma arzusu ile sonlanır (Brunswick, 1940, s. 311). Kız çocuğundaki klitoris ve vajina arasındaki geçiş cinsel organının doğası ile arzu nesnesi arasındaki değişim, anne yerine babaya yönelmesiyle oluşmuştur.

Marie Bonaparte de psikoseksüel gelişim evrelerinde Freud'u takip eder fakat Freud'dan farklı bir kadınsılık anlayışına sahiptir. (Smirgel,2020,44). Marie Bonaparte'a göre kadının cinsel gelişimi üç yasa tarafından belirlenir: Arzu nesnesinin anneden babaya aktarılması; dürtü gelişimi bakımından ise kız çocuğunun sadist düşlemlerinin, mazoşist düşlemlere dönüşmesi, etken Ödipal dönemden, edilgen Ödipal döneme geçilmesi; son olarak da genital bölge değişiminin klitoristen, kloak açıklığına oradan da vajinaya geçmesidir (Irigaray, 2024, s.56). Marie Bonaparte'a göre kloak açıklık vajinanın erotize edilmesinden önce gelen bir aşamadır. Kız bebek anüs ve vajinadan gelen hisler arasında ayırım yapamaz. Kız çocuğu sadistik- anal evreye girdiği andan itibaren libidinal gelişimi kloakal bölgeye yapar. Kloak'a yapılan bu edilgen yatırım kız çocuğunu erişkin cinselliğine yani vajinaya hazırlar (Thompson, 2003, s.361).

Freud'un teorisini takip edenlerden biri de Helene Deutsch'dır. Helene Deutsch çalışmalarında kadının genital cinsel örgütlenmesindeki mazoşizme vurgu yapar. Deutsch erkek çocuğun Ödipal karmaşasında Freud'a katılır. Erkek çocuğu üstbenini Ödipal karmaşaya girerek yapılandırmak durumundadır. Fakat kız çocuğu hadım edilmiş klitoristen vazgeçmek yerine kendi genital organını keşfettiği bir vajinal evreye doğru ilerlemeye zorlanmalıdır. Klitoris 'deki enerji boşalmasını sağlayan etkenin ne olduğu

sorusu Deutsch için önem kazanmıştır. Deutsch'a göre etkin sadistlik dürtüler mazoşist olana dönüşmüştür. Deutsch'ın teorisinde kastrasyon- tecavüz ve doğum şeklinde mazoşist üçlü bir yapı söz konusudur. Kız çocuğu zorla babasıyla cinsel ilişkiye girerek ondan bir çocuk sahibi olmayı ister. Kadının, kadınsı gelişiminin amacına ulaşabilmesi için vajinanın annesel işlevini oluşturulmalıdır. Cinsel birleşme ve doğum ise bu amacın en önemli kısmıdır (Smirgel, 2020, s. 35-38).

Freud'a karşı çıkan analistlerden biri olan Karen Horney'a göre ise mazoşizm cinsel bir olgu değildir. Kişilerarası çatışmaların bir sonucudur. Deutsch ise temel etki nedeni olarak penis yokluğunu ve kız çocuğunun gösterdiği tepkileri ele almıştır. Horney için mazoşizmin temelinde biyolojik bir gerekçe aranmasından ziyade kültürel nedenlere bakılmalıdır (Horney, 2019, s.149-150). "Mazoşist eğilimler bir kez oluştuktan sonra cinsel alanlarda da egemen olabilir ve doyumun koşulu haline gelebilirler" (Horney & Onur, 2019, s.150).

Kültürel etkenler ne ölçüde kadınlarda mazoşist eğilimler yaratmaktadır? Kadınların mutlaka birine dayanması gerektiği görüşü, kadın cinsinin kırılganlığının ve zayıflığının vurgulanması, güvenlik ihtiyacı gibi hâkim ideolojiler kadınlarda direkt olarak bir mazoşizmin sebebi olmasalar da nevroz oluşturabilirler. Kadınlarda nevroz meydana geldiğinde ise mazoşist tutumların hâkim olması kaçınılmaz bir hale gelir. Oidipus karmaşasında kız çocuklarının sevgiyi yitirme korkusu da mazoşizme sevk eden etkenlerden biridir. Biyolojik olarak değil kültürel olarak sevgiyi yitirme korkusu abartılmıştır. Kadınlar yaşamları boyunca ev ve aile ekseninde de yaşam sürdürdükleri için çalışma hayatları daha duygusal ve bakım veren bir konumdadır. Aşkın, zarafetin ve güzelliğin kadınlara atfedilen erdemler olması da sevgiyi yitirme korkusunu tetikler. Kadınların erkeklerden daha fazla sevgi yitiminden korkmalarının sebebi kültürün kadınları sevgiyi yaşamda tek değer olarak görmelerine yöneltmesinden kaynaklanmaktadır (Horney & Onur, 2019, s.150-151).

Sevgiye dair beklentilerin doyuma ulaşmamasının kökeninde Freud'un kadınlara atfettiği penis hasedinin etkisi vardır. Horney'a göre bunun iki nedeni vardır: İlki insan ilişkilerini sürekli bozulduğu bir yerde mutluluk beklentisinin imkansızlığı, ikincisi ise iki cins için de ruhsal durumda yaşadıkları aşağılık duyguları arasındaki farktır. Erkekler; erkek

oldukları için aşağılık duygusu yaşamazken kadınlar; kadın oldukları için aşağılık duygusu hissederler (Horney & Onur, 2019, s.153).

Fallik narsistik yaralanmanın sebebi erkek çocuğunun annesini penetre edemeyeceğini öğrenmesidir. Anne ilk nesnedir. Erkek çocuğu bir boşluğu penetre edecek güce ve genital organa sahip olduğunu düşünse de (bilinç, bilinç öncesi, bilinç dışında) annesiyle karşılaştırıldığında penetre edemeyecek oluşu karşısında bir acizlik hisseder. Yetersizlik ve güçsüzlük hisleri oluştuğu için öfkesini ve saldırganlığını annesine yöneltir. Annesinin vajinası erkek çocuğunu korkutur. Narsistik yaralanma yaşadığı küçük düşürülmeyi gidermek için ise yatırımını vajinadan çeker ya da tümünden varlığını inkâr eder. Horney'e göre erkek çocuğun kendi küçük düşürülmesini gidermek için yapabileceği üç ihtimal söz konusudur: İlki nesnesini yüceltmek, ikincisi nesnesini değersizleştirmek, üçüncüsü ise kadınlarla temastan tümünden kaçınmaktır. Bu da eşcinsel bir nesne seçimidir (Smirgel, 2020, s.48). Horney 'in teorisinde Ödipal karmaşadaki narsistik yaralanma annenin vajinasına duyulan korkudan kaynaklıdır. Biyolojik temelde erkeklerin kadınlara olan korkusu genital narsistik bir yapı taşıırken, kadınların erkeklere duyduğu korku ise fizikseldir. Her normal kadının bedeninde meydana gelen menstrüasyon, cinsel birleşme, hamilelik, doğum, emzirme, menopoza gibi süreçlere karşı kadınlar kendi onaylayıcı tutumlarını göstermeden önce eril dürtülerin üstesinden gelmek zorunda kalırlar (Horney, 1991, s.155).

Horney ve Klein'in ortaklaştığı yer vajinaya yapılan yatırımın korku ve kaygı taşımasıdır. Karen Horney (1933) "Vajinanın İnkârı" adlı yazısında kız çocuğunun vajinanın bilgisine sahip olduğunu fakat bilmiyormuş yaparak inkâr ettiğini savunur. Küçük kızın vajinayı inkâr etmesi o çağda henüz vajinaya dair bilginin tasdiklenmemesi ve bu bilginin ürkütücü olmasından kaynaklanmaktadır. Regl kanı, penise kıyasla vajinanın daha küçük kalması ve kızlık zarının yırtılması gibi durumlar kız çocuğunun vajinaya sahip olduğu için korkmasına ve yadsımaya neden olmuştur (Irigaray, 2024, s.48). Klein'a göre vajinanın bilgisi kız çocuğunda bilinç dışında vardır fakat vajina klitoris lehine bastırılmıştır. Klein için kastrasyon karmaşasının iki nedeni vardır: Birincisi kız çocuğu gerçekliği sınavabilmek için bir penise sahip olmak ister, ikincisi ise annenin meme vermeyi reddetmesi ve babasal penisi kendisine saklaması üzerine kız çocuğunun anneyi yok etmek için babasal penisle sadistik bir özdeşlik kurmasıdır (Smirgel, 2020, s. 52).

Smirgel'e göre kız çocuğun üstbenini oluşturmak konusunda erkeklerden daha fazla engelle karşılaşır. Erkek çocuğu narsistik yatırımını penisine yapabiliyorken, kız çocuğu bunu babasal penisle özdeşlik kurarak yapmaya çalışır. Kız çocuğu anatomik özelliklere dayanarak bir benzerlik kurarak kendini anneye özdeşleştirme konusunda zorluk yaşar çünkü genital organları araştırmaya ve sınanmaya olanak vermez (Smirgel, 2020, s.52). Klein'a göre Oidipus karmaşası oral evrede anne memesinin, babanın penisi ile yer değiştirmesiyle başlar. Bedenin içine dair duyduğu korkular penis hasediyle maskelenir. (Smirgel, 2019, s.53).

Kız ve erkek çocuklarının psikoseksüel evreleri tamamlayarak kültür içerisinde bir kimlik edinmeleri beklenir; fakat psikoseksüel evreleri kız ve erkek çocukları aynı koşullar içerisinde tamamlamazlar. Özellikle Ödipal karmaşa egonun oluşumunda belirleyici bir yer sahiptir. Ödipal karmaşanın bu kadar önem taşımasının sebebi içinde özdeşleştirmeleri, kadın ve erkek olmaya dair formları taşıması, üstbenin oluşumuna katkı sağlaması ve cinsel yönelimlere dair belirleyici bir söz söylemesidir. Ödipal kompleks içinde erkek çocuğu kız çocuğuna göre daha avantajlı bir konumdadır. Kız çocuğunun tüm bu dramada kendi benliğini oluşturması, anne ve babayla olan özdeşleşmeleri sorunlu bir hale gelir.

1.2.2. Irigaray'ın Freud'a Dair Eleştirileri

Irigaray'ın eleştirilerine geldiğimizde ise Freud'un kuramı Irigaray'a göre penisi önceler ve libido zorunlu olarak eril bir nitelik taşır. Erkek çocuğu özneleşme sürecinde penise sahip olma ve etkin olma gibi unsurları kendinde toplarken, kız çocuğunun kaderine ise iğdiş olma ve edilgenlik düşmektedir. Ödipal öncesi dönemde kadın küçük bir erkek çocuğu olarak yani erkekle çocuğuyla özdeş olarak görülmüştür. Oidipus kompleksi de bu özdeşliği bir zıtlık ilişkisine dönüştürmüştür (Grosz, 1989, s.108).

“This Sex Which Is Not One” adlı kitabında Irigaray, Freud'un teorisinde dişil bir varoluşa yer olmadığını iddia eder. Dişil değer tekeli elinde tutan erkek cinsiyetin tersi olarak varlık göstermektedir. Irigaray'a göre kadının cinsel gelişimini erkeklik organından eksik oluşu ve penise imrenmesi olarak kabul edemeyiz; çünkü bu dişil cinselliğin asla kendi başına anlaşılamayacağı anlamına gelir. Freud'un Oidipus

kompleksinde kız çocuğu iğdiş edilmeyi kabul etmek zorunda kalmıştır. Daha baştan Ödipal karmaşaya girmeden iğdiş edildiğini fark ettiği için de annesinden nefret eder. Annesinden nefret etmesinin sebebi annesinin sahip olduğunu düşündüğü temel olarak kabul edilen organa aslında hiç sahip olmadığını fark etmesinden kaynaklanmaktadır. Irigaray'a göre kız çocuğunun anneyi reddetmesi aynı zamanlarda kendini ve bütün kadınları reddetmesi anlamına gelir. Dolayısıyla kız çocuğu fallusu elde etmek için arzusunu babasına yönlendirir ve penis sahibi olma arzusu, babadan çocuk sahibi olma arzusuyla yer değiştirir. Irigaray bu anlatının hiçbir yerinde özerk bir dişil varlığı göremez. Penise imrene, kültürel alanda da erkeklerin sahip olduğu güçlere sahip olma arzusuyla baş gösterir. Bu yüzden Freud'un tanımlamalarında dişil olan, erkek cinselliğinin asıl gösteren olarak temsil edilmesinde bir tamamlayıcı olarak karşımıza çıkar. Freud aslında yeni bir kadın cinselliği ve erkek cinselliği inşa etmez kendi tarihsel ve kültürel evreninden bir bilim adamı olarak bunları açıklamıştır. Kendi döneminde kadın cinselliği nasıl görülüyorsa bunu norm olarak almıştır (Irigaray, 2024 s. 66-67).

Irigaray'a göre kadınlar özduygulanımlarından da Oidipus kompleksinden beridir yoksun bırakılmışlardır. Kız çocuklarının fallik döneme kadar küçük bir erkek çocuğu olarak görülmesi ve aynı zamanda erkek çocuğunki gibi masturbasyon yaptığının varsayılması kadınların kendi özduygulanımlarını bir kenara atmaktadır. Kadınlar, kendi arzularıyla bir yakınlık ilişkisi kuramadıkları için kendi bedenleriyle ve cinsellikleriyle olan ilişkileri de baltalanmıştır. Oysaki kadının kendi özduygulanımı için hiçbir araca ihtiyacı yoktur. Erkek ise kendi özduygulanımı için araçlara ihtiyaç duymaktadır. Erkeğin kendine dokunabilmek için bir kadının eline, cinsel organına, bedenine ve bir dile ihtiyacı vardır. Irigaray, patriyarkadan farklı bir simgesel sistemde kadına özgü cinselliğin ve Oidipus kompleksinin nasıl olacağını merak eder. Mevcut sembolik düzende kadın, kendi arzularına ve özsel kimliğiyle bir yabancılaşma içinde olduğu için kendini maskeleyerek var olur. Peki kadının maske takması ne demektir? Freud'un teorisinde bir erkek en baştan bir erkek olarak kabul edilirken, kadının bir kadına "normal bir kadına" dönüşmesi gerekliliği vardır. Erkeğin erkek oluşunda kendi erkek varlığını gerçekleştirme yeterliyken, kadının kadın olabilmesi için erkeğin ihtiyaçları ve arzularına göre kendini var kılmalıdır (Irigaray, 2024, s.130-131).

Psikanalistler maske takmanın kadınların arzusu olduğunu söylüyor. Bence bu doğru değil. Maske takmayı, kadınların arzusunun bir kısmını geri kazanabilmek ve kendi arzularını reddetmek pahasına olmakla birlikte, erkeklerin arzusuna ortak için yaptıkları bir şey olarak anlamak gerekiyor. Kadınlar maske taktıklarında, ne olursa olsun “piyasada” kalabilmek için arzusunun hâkim ekonomisine boyun eğler. Ama kadınlar bu piyasada “zevk alan olarak değil, “zevk alınan” olarak bulunurlar (Irigaray, 2024, s.131).

Irigaray’ın Freud’un teorisinde karşı çıktığı bir diğer nokta ise klitoris ve vajina ikiliğidir. Freud’un teorisini takip edenler ve ona karşı çıkanları bir önceki bölümde ele almıştık. Freud’un teorisini takip edenler kadının kadın olabilmek için klitorel hazdan vajinal haza doğru yol almasını savunurken; Karen Horney ve Melanie Klein gibi düşünürler ise aslında en baştan beri kadının vajinasını bildiğini fakat bedenine duyduğu korkudan ötürü bunu inkâr ettiğini savunmuşlardı. Irigaray ise kadının kadın olabilmek için neden bu ikisini seçmek zorunda kaldığını sorar? Eğer kadın klitorel hazzı seçerse “erkeksi”, vajinal hazzı seçerse de “kadınsı” olarak görülecektir. Bu ikili seçim mantığı kadın cinselliğinin gelişimi ve açıklanmasında kesinlikle temel alınamaz. Kadının erojen bölgeleri ne sadece klitoris ne de sadece vajinadır. Kadının erojen bölgeleri; klitoristi, vajinayı, vulvayı, rahmi, memeleri ve dudakları içerir. Kadının tek bir yeri seçmesine gerek yoktur. Irigaray burada erkek genital organının tekliği yerine kadın cinsel organının çokluğunu savunur (Irigaray, 2024, s.60).

Irigaray’a göre Oidipus kompleksi kız çocuğunun annesiyle olan ilişkisine de zarar vermiştir; çünkü kız çocuğunun annesiyle olan ilişkisi hayal kırıklığı ve bu hayal kırıklığından kaynaklı nefret ilişkisi olarak kurulmuştur. “Speculum Of The Other Women” adlı tezinde Irigaray, Freud’un tüm bu Ödipal karmaşada babanın neden anneye göre daha iyimser ve nötr kaldığını sorar? Freud kendi kuramında cinsel yaşamın uyanışından ve bastırılmasından anneyi sorumlu tutar. Anne hem arzu nesnesidir hem de yasaklanandır. Baba ise çocuğun bu arzusunu gerçekleştirmesini önleyen bir figür olarak karşımıza çıkar. Baştan çıkarıcı annedir, baba sadece özgür cinsel isteklerin anneden uzaklaştırılmasında rol oynar. Anne- kız ilişkisinde, anne baştan çıkartıcı bir konumdadır ve kız çocuğuna istediği erkek genital organını veremez. Baba- kız ilişkisinde ise baba kızın cinselliğini baştan çıkarmaz sadece kız çocuğunun olası bir mastürbasyon faaliyetinde hadım edici bir pozisyondadır. Kız çocuğunun annesinden uzaklaşıp babasına yönelmesi de annesinden duyduğu hayal kırıklığının babasının telafi edeceğine

dair duyduğu inançtır. Anne- kız ilişkisi Ödipal karmaşada oldukça yıkıcı bir şekilde temsil edilirken, baba kız ilişkisi daha iyimser olarak sunulmuştur (Irigaray, 1985 s.61-62).

Kız çocuğunun Ödipal ekonomiye dahil olabilmek için annesinden yüz çevirmesi kendisini dünyaya getiren ve bakım veren annesiyle olumlu bir ilişkisi kuramamasına sebep olur. Kız çocuğu kültürel alanda da örnek alabileceği bir kadın figürü göremez. “Çünkü bu ikisi ne bir ne de iki eder; ikisinin de ne kendi adı ne de kendi anlamı ne de kendi cinsiyeti/ cinsel organı vardır; biri diğerine göre “tanımlanamaz”” (Irigaray, 2024, s.140)

Özetleyecek olursak Freud’un teorisinde kadın eril parametrelere göre tanımlanmıştır. Kadının arzusunu eril parametrelerden bağımsız olarak ele alamıyoruz çünkü kadına erkekten ayrı dişil bir özerklik tanımlanmamıştır. Gerçekten kadının arzusu “bir penise sahip olmak mıdır? Kadının tüm cinsel gelişimi penis hasedine bağlı olarak bir eksiklik ve yoksunluk olarak tanımlanmıştır.

Lacan’da Freud’un bu Oedipal dramasını sembolik drama olarak sürdürür. Irigaray’ın ikinci en büyük eleştirisi ise Lacan’ın teorisindedir. Çünkü dişil olan sembolik alanda kendine özgün bir yer bulamamıştır. Bir sonraki bölümde Lacan’da cinsel farklılığın nasıl kurulduğuna ve fallusun her iki cinsiyet için nasıl anlamlandırıldığı ele alınarak, Irigaray’ın eleştirilerine yer verilecektir.

1.2.3. Lacan’da Cinsel Farklılığın Kuruluşu

Lacan cinsel kimliğin oluşum süreçlerini Freud’un Ödipal süreçlerinin çok daha öncesine yerleştirmiştir. Anne ve bebek arasındaki ikili ilişkiye ek olarak “Baba’nın Yasası” kavramını devreye sokmuştur. Lacan’ın kuramında Ödipal kriz çocuk annesiyle gerçek bir cinsel birleşme istediği için değil, toplumdaki cinsel kuralları kabul ettiği zaman ortaya çıkar. Krizin çözülmesi de çocuğun toplumsal kuralları ve cinsel örgütlenme yasalarını kabul ettiğinde gerçekleşir. Lacan’ın sembolik düzen olarak adlandırdığı bu düzen: Baba’nın Yasasını, dili, kültürel kodları ve gelenekleri içerir. Kimliğin inşa edilmesi Lacan için ne genetik yatkınlıklardan ne de biyolojik ve kültürel olanın

çatışmasıyla ilgilidir. Kimlik doğduğumuz andan itibaren dış dünyayı bilme ve tanınma arzumuzla ilişkilidir (Sullivan, 1982, s. 7-8). Tanınma talebimizde Lacan'ın ayna evresi adını verdiği evrede gerçekleşir.

Ayna evresi Lacan'ın arkadaşı Henri Wallon'ın ayna testinden ilham alsa da bir deneyden öte insan öznelliğinin temel bir yapısını oluşturur. Ayna evresinde bebek aynada kendi görüntüsünün yansımından etkilenerek kendi imgesi olarak kabul etmesi bakımından şempanzeden ayrılır. Şempanze ise kendi imgesinin sahte olduğunu düşünerek ilgisini kaybeder (Evans, 2019, s.46). Ayna evresinin en önemli özelliği egonun oluşmasında rol almasıdır. Lacan'ın düşüncesinde ben altı ile on sekiz aylıkken ben oluşmaya başlar.

Aynadaki yansıma, çocuğun dış dünyaya baktığında gördüğü görselden farklı olarak, çocuğun kendi görüntüsünü de içermesi nedeniyle, gerçekliğin farklı bir görsel kompleksini oluşturması açısından çocuk için fazlasıyla ilgi çekici bir bilmecedir. Çocuğun gerçekliği bu noktadan itibaren, kendinin karşıdan görünüşünü içermeyen ama doğrudan gözüne görünen bu görüntüye kendi dışındaki bir aynada oluşan ve kendinin karşıdan görünüşünü de içeren başka bir görüntü arasında ikilenecektir (Lacan, 2020, s. 78).

Ayna evresinde bu ikilenme özdeşleşme ve yabancılaşmayı da beraberinde getirir. Aynadaki yansıması çocuğa tutarlı ve tam bir imge sunduğu için çocuk aynadaki bu imgeyi büyük bir hevesle sahiplenir. Fakat gerçekteki durum hiç de böyle değildir. Çocuk gerçekte kas koordinasyonu gelişmemiş, bakımı için ebeveynlere bağımlı bir canlıdır. Dolayısıyla aynada gördüğü tek biçimli imge yanıltıcıdır. Fink'e göre aynanın kendisi zaten aldattıcıdır; çünkü aynadaki görüntüler sağ-sol, ön ve arka tersine çevrilir. Çocuğun kendi imgesini idealize eder. Yetişkinler gibi koordineli bir şekilde hareket edebilen, gücü yeten bir beden imgesi sunar. Aynadaki yansıma gerçeğin kusurlarını örter (Fink, 2019, s. 133-134). Çocuğun aynada gördüğü tek biçimli her şeye gücü yeten imge ile gerçekte olan parçalı, kas koordinasyonu eksik varlığı asla örtüşmeyecektir (Fink, 2019 s.135).

Çocuk kendi bedenini parçaları olarak deneyimler. Ayna evresine kadar anneyle kaynaşık bir birlik oluşturur. Kendisi ve çevresi arasında bir ayırım yoktur. Yokluk ve kaybı deneyimlediği an ayna evresidir. Kendini dış dünyadan ayırt etmeyi aynı zamanda da o dış dünyanın içine yerleştirmeyi başarır. Artık anneyle bütünleşik olduğu ihtiyaçlarının ve dürtülerinin tatmin edildiği bir Gerçek'in alanında değil, ötekilerin alanına girmiştir.

Annenin de kendisinden ayrı bir nesne olduğunu kabul ettiğinde ve ihtiyaçlarının artık eksiksiz olarak tatmin edilemeyeceğini fark ettiğinde varlığı kesintiye uğrar ve tekrar tam olmak için sembolüğün alanında ve aynadaki imgesinin peşinde kendisini inşa etmeye çalışacaktır (Grosz, 2019, s.65-66).

Grosz'a göre ayna evresinde görme duyusunun önemli bir yeri vardır. Bunun sebebi diğer duyu yetileriyle karşılaştırıldığında özne ve nesne arasındaki ayrımı bize en iyi şekilde göstermesinden kaynaklıdır. Bakan kişi ile baktığı nesne arasında daima bir mesafe vardır. Diğer duyu yetilerinde nesneye bir yakınlık söz konusudur. Özne de işin içindedir. Örneğin tat alma duyusunda tadın alınabilmesi için nesnenin sindirilip özümsemesi gerekir. Hiyerarşik olarak da görmenin bir üstünlüğü ve ayrıcalığı vardır. Diğer duyular beden deneyimlenmesinde parçalı bir tanıma imkânı sunarken görme duyusu çocuğu bütünlüklü bir benlik imgesine yöneltir (Grosz, 2019, s. 71-72). Fakat Fink'e göre benlik idealinin oluşabilmesi için tek başına çocuğun aynadaki imgesini görerek sahiplenmesi yetmez. Aynada kendi varlığının yansımaları gören çocuk için içselleştirdiği bu imgenin ebeveyni tarafından da tasdiklenmesi gerekir. Lacan, Freud'un doğuştan var olduğunu kabul ettiği birincil narsizmi kabul etmez. Kendimize libido yatırımı yapabilmek için dışsal bir imgeye ihtiyacımız vardır. Ben'in oluşabilmesi için ayna tarafında yaratılmış bir imgeye ihtiyacı vardır (Fink, 2019, s.140).

Ayna imgesi benlik idealinin oluşumunda bu kadar temel bir yapıyken aynı zamanda yabancılaşmayı da beraberinde getirmesi paradoksal bir benlik anlayışı yaratır. Özdeşleşme iki farklı şey arasında gerçekleşir ve özdeşleşme çoğu zamanda bu farklılıkları siler (Fink, 2019 s.136). Özdeşleşmenin olabilmesi için ilk önce iki şeyin özdeş olmayan şeyler olarak deneyimlenmesi gerekir. Dolayısıyla "Aynadaki bu imgeyi veya bu yabancı kurguyu kendime mal ettiğim ölçüde kendime yabancılaşırım" (Fink, 2019, s.136).

Aynada kendisini yabancılaştırdığı bu imge çocuk tarafından içselleştirilir ve egonun temeli haline gelir. Özerk ve tutarlı bir ben halinde tanımlanabilmesi için çocuğun önce kendisini ötekilerden ve toplumsal çevresinden ayırabilmesi gerekir. Ayna evresinde de bebek hem kendisine dair duyumu hem de kendisine dışsal olan bir imgeye dair durumu aynı anda deneyimler (Homer, 2022, s. 37). Lacan'ın deyişiyle, "imagonun görünen ilk

etkisi öznenin yabancılaşmasıdır. Ötekinin içinde özne önce kendini tanımlar ve hatta kendini deneyimler” (Lacan, 2005, s.148).

Lacan ayna evresindeki bu yabancılaşmayı drama olarak adlandırır. İnsanın biyolojik yetersizliği bir ideal imago ile tamamlanmaya çalışılmıştır. Bebeğin kendi bedeninin parçalı olduğuna dair farkındalığı ancak aynada bütünlüklü imgesini gördükten sonra olur. Ego ise bu diyalektik ilişkide ortaya çıkar (Chiesa, 2022, s. 37-39).

psşik yaşamın başlangıcından itibaren özne kendi imgesini, imgede oluşan ama kendisinin sahip olmadığı ideal mükemmeliyet yüzünden hem erotize eder hem de onunla çekişir (Chiesa, 2022, s.40).

Ayna evresi insanın kimliğini yapısal bir bölünme üzerine kurmuştur. Sullivan’a göre feministlerin yüzleşmesi gereken düşman; sınıfsal yapı ve ataerkillik değil, insanın özünü oluşturan ayna evresidir (Sullivan, 1982, s.9). Ayna evresi aynı zamanda sembolik düzene ve Babanın Yasasına giriş için de bir zemindir. İmgelerde libidinal düzeyde ötekilerle karşılaşma ve bütünlük imagosunun diğerleri tarafından onaylanması talebi vardır. Simgeselde artık bu talep daha şiddetli bir hale gelerek yasanın ve dilin içerisinde vuku bulacaktır.

Lacan, simgesel kavramını Claude Lévi- Strauss’un çalışmalarından ilhamla geliştirmiştir. Lévi- Strauss’un çalışmalarında akrabalık düzeni ve armağan değiş- tokuş ilişkisinden etkilenmiştir. Lacan ise değiş tokuş ve armağan kavramlarını dilsel yapı içerisinde sözcüklerin değiş tokuşu olarak ele alır. Dil simgesel içinde önemli bir boyuttur. Yasa ve yapıyı dil olmadan düşünemeyiz. Fakat Lacan’a göre simgesel sadece dilden ibaret değildir içinde imgesel ve gerçek boyutu da taşır (Evans, 2019, s.227-228). Bilinç dışı, öteki, Oidipus kompleksi, yasa, eksiklik, ötekinin söylemi bu kavramlar simgesel düzene aittir. İmgesel düzenden simgesel olana doğru bir doğrusal bir geçişlilik söz konusu değildir. Simgesel ve imgesel birbirine karışmıştır.

Çocuk anneden ayrıldıktan sonra babaya karşı düşmanca bir tutum sergiler. Çocuğun babaya karşı hep bu tavırda ve şüphede kalmaması için yasanın sadece babanın yasası değil aynı zamanda toplumdan da gelen bir yasa olduğunu anlayabilmesi gerekmektedir

(Mutluhan, 2019, s. 359). Çocuğun annesiyle olan ilişkisini geride bırakarak toplumsal hayata geçmesi dil öğrenmesi anlamına gelir. Çocuk dile girerek sadece konuşmayı öğrenmekle kalmaz, davranışlarını ve eylemlerini de buna göre düzenlemeyi öğrenir. Dil çocuğun anneye kurduğu ilksel birliği parçaladığı içinde Lacan dile “Baba’nın Adı “der (Stone, 2015, s 174-175).

Mutluhan’a göre simgesel düzende sözcüklerin tek başlarına bir anlamı yoktur. Her sözcük başka sözcüklerle ilişkisi içerisinde bir anlam kazanır. İmgeselde nesnelere benzerlikleri ve farklıları ayırarak sınıflandırırız fakat nesnelere benzerlikleri kolayca birbirinin yerine geçebilir. İmgesel dilde simgelerin her biri kendi başlarına bir anlam taşıırken, simgesel düzende her işaret, simge, nesne, her birey ve her gösteren kendi başına taşıdığı anlamın bağımsızlığını kaybedecektir. Simgesel düzen yeni karşılaşmaların, yeni anlamların, sürekli değişen durumların alanıdır. Simgeselin yasasını kabul eden özne simgeselin dilini de kabul etmek zorunda kalmıştır. Kültüre giren çocuk gösteren ve gösterilen ikiliklerini her bireyin kabul ettiği şekilde kullanmaya başlar (Mutluhan, 2019, s. 363).

Lacan gösteren ve gösterilen ilişkisinde Ferdinand de Saussure’ün dil bilim teorisinden etkilenmiştir. Saussure’e göre dil bir göstergeler sistemidir. Her göstergenin bir gösterini ve gösterileni vardır. Gösteren görsel ve sesli bir imgeye, gösterilen ise bir kavrama, anlama tekabül eder. Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki keyfi bir ilişkidir. Gösterenler diğer gösterenlerle aralarındaki fark ile kendilerini ayırırlar (Stone, 2015, s. 175).

Stone’a göre ise Lacan gösterenler kümesini tamamlanmış olduğunu düşünmez. Diller sürekli değişim halindedir ve bu yüzden gösterenler kümesinin kendilerini diğerlerinden ayırt etmesini sağlayan farkları da değiştirir. Herhangi bir gösterenin anlamı sabit değildir ve dildeki gösterenler kümesi hiçbir zaman tamamlanmayacaktır. Her sözcük başka bir sözcükle ilişkisi içinde bir anlam kazanıyorsa ve kendini diğer gösterenden farklı olmasıyla ayırıyorsa bu anlam Lacan’da sürekli değişecek ve ötelenecektir. Simgeselde dile giren çocuk kendinde tutarlı bir benlik arayışı içinde sözcüklerle ilişki kuracaktır. Simgesel düzende dile giren kişi, yapılanmış bir semboller kümesine ve arzusunun alanına girmiş olur. Ayna evresiyle deneyimlediği bütünlüklü imgesini terk etmek zorunda

kalacaktır. Simgesel düzende çocuk tekrar tutarlı ve bütünlüklü bir ben 'in peşinde koşarak varoluşunu anlamlandırmaya çalışır. Simgesel alan çocuğa kendini anlamlandırabileceği birçok göstereni mümkün kılar. Fakat gösterenler kümesinin sabit bir anlamı olmadığı için ve sürekli olarak değiştiği için çocuk tutarlı ve birleşik bir kendilik algısını hiçbir zaman yakalayamayacaktır (Stone, 2015, s.175-177). Dile girmek aynı zamanda arzulamak anlamına da gelir. “İhtiyaç kendisini tatmin edecek bir nesneyi hedef alırken, talep, talep edilen nesne verildiğinde bile tatmin olmayacak bir şekilde, bir ötekine yöneltilir “(Grosz, 2019, s.106).

Talep ihtiyacı şekilsiz olan ihtiyacı somutlaştırarak dile getirir. Biyolojik istekten dilsel alana ve özneler arası bir alana taşır. Talep ihtiyacı sınırlandırır ve belirginleştirir. Talebin iki nesnesi vardır: İlki dile getirilebilen diğer ise dile getirilemeyendir. Dile getirilenler çoğunlukla dile getiremeyenlere ulaşmak için bir gerekçedir. İhtiyacın bir tatmin nesnesi vardır ama talep, talep ettiği tatmin nesnesine kavuşsa bile tatmin olmaz. Talebini ötekine yöneltir (Grosz, 2019, s.106). İmgeselde çocuğun talebi biyolojik ihtiyaçlarının ve duygusal ihtiyaçlarının karşılanmasıyla, simgeselde artık talebi tatmin edilemez. Simgesel düzen içerisinde tam ve bütün olmayacağına, annesinin de kendisini bütün olarak göremeyeceğinin farkındadır ve annesine karşı olan sevgi talebi ve bütün olmaz arzusu hiçbir şekilde tatmin edilemez. Fiziksel ihtiyaçlarının doyurulması da sevgi talebini karşılayamadığı için arzusu iyice artar (Stone, 2015, s.177).

Grosz'a göre ihtiyaç Gerçek'in bir işlevi talep ise imgesel özdeşleşmelerin ürünüdür. Arzu ise “hem ihtiyacın tatmin edilmesinin belirliliği ve somutluğunu hem de talepte olduğu ötekiye yönelimi içerir “(Grosz, 2019, s.110). Lacan arzu kavramını Hegel'den etkilenerek almıştır. Arzu ötekinin arzusuyla tatmin edilebilecek bir boşluktur. Fakat arzu özne tarafından asla açık bir şekilde dile getirilmez. Arzuda içinde ötekine olan bir yönelimi taşır. Arzu da dil gibi yapılanmıştır fakat bastırılmıştır bu yüzden özne tarafından dile dökülemez (Grosz, 2019, s. 110-111).

Öznenin dil alanına ilk girişini örgütleyen ve bunu baskı mekanizmasıyla birleştiren arzu, çocuğun Öteki'nin alanına, yani yasa ve dil alanına, dil olarak yasa alanına girişini de belirler (Grosz, 2019 s.113).

Simgeselde Baba'nın Yasası da özneyi belirleyen bir konumdur. Oidipus kompleksinde annesine karşı olan arzuları yüzünden hadım edilme korkusu yaşayan çocuk kendi arzularını bastırarak Oidipus karmaşasından çıkar. Hadım edilme korkusu ve anneye erişim yasağının kaynağı büyük ölçüde babadan gelir. Anneyle olan Ödipal bağlılık parçalanır çocuk ise süperegosunu oluşturarak Oidipus kompleksini geride bırakır.

Oidipus kompleksi; çocuğun libidinal akışlarını ve arzularını düzenleyerek heteroseksüel bir yetişkin cinselliğine yönlendirir. Anneyle olan ensesti yasaklayarak çocuğun toplumsal yaşamda bir kimlik inşa etmesine yardımcı olur (Grosz, 2019, s.119). Lacan'da simgesel alandaki Baba'nın Yasası gücünü imgeseldeki bu birincil bastırmadan alır. Anneye karşı duyulan arzunun baba tarafından hadım edilme korkusuyla bastırılması birincil bastırmadır. Çocuğun toplumsal yasayı içselleştirebilmesi için biyolojik olarak bir baba figürüne ihtiyacı yoktur. Çocuk ancak Baba'nın- Adı'na ve annenin vazgeçilen, namevcut bedenine bağlı olarak özne olur" (Grosz, 2019, s.121).

Lacan'da kadınlık ve erkeklik biyolojik bir öz olarak değil, sembolik bir konum olarak karşımıza çıkmaktadır. Cinsel fark her bireyin sembolik düzende üstlenmek zorunda kalacağı bir pozisyonudur. Bu farkın kurulması ise fallusa "sahip olma" ve "fallus olma" konumları üzerinden gerçekleşir.

1.2.4. Fallusun Anlamı

Fallus terimi Freud'u eserlerinde çok fazla bir yer tutmaz fallusun kullanıldığı yerlerde de biyolojik bir organ olan erkek genitaline gönderme yapar. Fakat Evans'a göre Lacan'ın çalışmalarında fallus biyolojik bir organa değil penisin fantezide oynadığı role, imgesel ve simgeseldeki işlevine gönderme yapar (Evans, 2019, s. 108).

Homer'a göre imgeselde çocuk annesinin arzu nesnesi olmak ister. Fakat Baba'nın Yasası bunu imkânsız kıldığından çocuk annesinin fallusu olamayacağını kabul ederek bu arzusunu bastırmak veya vazgeçmek zorunda bırakılır. Cinsiyet farkı olmaksızın hem kız hem de erkek çocukları annesinin fallusu olmak ister. İmgesel fallustan vazgeçiş cinsiyetlere göre farklılaşan simgesel fallusa zemin hazırlar. Simgeselde erkek fallusa sahiptir en azından öyle olduğunu düşünür. Kadın ise fallustan yoksundur fakat bir gün

ona sahip olacağı düşüncesindedir. Fallusun gerçek, imgesel ve simgesel olmak üzere üç anlamı vardır. İmgesel fallusta, fallus penis imgesine gönderme yapar. Çocuk Ödipal öncesi dönemde annesinin fallik arzusuyla özdeşleşmek ister. Üçlü bir ilişki meydana gelir: Çocuk, anne ve annenin arzu nesnesi. Çocuk, annenin arzu nesnesinin imgesel bir fallus olduğunu, annesinin ilgisi babaya yöneldiği için de fallusa babanın sahip olduğunu düşünür. Annesinin kaybettiğini düşündüğü arzu nesnesiyle özdeşleşerek annenin arzusunun bir tamamlayıcısı olmak ister (Homer, 2022, s.80).

Lacan'a göre Oedipus Kompleksi, bu imgesel fallusla özdeşleşmeyi bırakma ve onun bir gösteren olduğunu, ilk etapta da aslında hiç orada olmamış olduğunu onaylama sürecini içerir (Homer, 2022, s.80).

Simgesel fallusta ise fallusun ötekinin arzusunu gösteren simgesel bir nesne olduğu düşünülür. Hadım edilme ve Oidipus kompleksi imgesel fallusla ilişkiliyken, cinsel fark simgesel fallus yoluyla kurulur (Evans, 2019, s. 110). Lacan, "The Meaning of the Phallus" (2005) yazısında öznelerin fallus ile ilişkisinin anatomik farktan bağımsız olarak kurulabileceğini söyler. Sembolik konumlar anatomiden bağımsız kuruluyorsa eğer fallus ve beden arasındaki ilişki de keyfi bir ilişkidir. Fakat yine de fallus ve penis arasındaki ilişkiyi tamamen kesmediği için de ayrıcalıklı gösteren olarak da seçilir.

Lacan, fallusu sadece penise indirgemese de fallusun anlamlarından biri de bu olduğu için penisin varlığı ve yokluğu cinsiyetler arasında belirleyici olur. Grosz'a göre penisin fallusla işlevlerinden biri olması ya da fallusun biyolojik bir organ olan penis ile temsil edilmesi kadınları hadım edilmiş olarak varsaymalarına dayalıdır. Biyolojik olarak penisin sertleşebilmesi ve bu sayede eksikliği doldurma görevini görmesi ancak kadının arzusunun nesnesi olabildiği sürece mümkündür. Fallusun bir gösteren olarak işleyebilmesi ötekinin arzusunun bir göstereni olmasına bağlıdır. Fallusun dolaşımında olabilmesi için kadın ve erkeğin birbirleri için arzu nesnelere olmaları gerekir. Penisin biyolojik olarak eksikliği doldurma işlevi avantajlı bir konum gibi görünse de erkek fallusun sahibi değildir. Eksikliği doldurabilmek için devamlı ötekinin arzusuna muhtaçtır. Fallus ötekiyle anlam kazanır (Grosz, 2019, s. 187-190).

Stone'a göre fallusun penisle özdeşleşmesi arzunun umutsuzluğunu sembolize eden bir organ olmasıdır. Her birimiz ötekinin sevgi nesnesini talep ettiğimiz için bu arzumuzun tatmin olmasını isteriz. Fakat talep ettiğimiz tatmin gerçekleşmez. Penis cinsel birleşme olmadığı sürece erekte kalır bu da bizim arzumuzun umutsuzluğunun en net sembolüdür. İkinci olarak da fallusun dili sembolize etmesidir. Her sözcük başka sözcüklerle olan ilişkisiyle anlamlıdır. Lacan'a göre simgesel düzene ve dile girebilmek için biyolojik olarak penise sahip olmaya gerek yoktur. Her iki cinsiyette fallusun arzuya en uygun düşen sembol olduğunu kabul etmek zorundadır (Stone, 2015, s. 178-179).

Grosz'a göre fallusun direkt olarak penisle aynı anlama gelmemesi ve aralarındaki ayırım Freud'un biyolojik temelli açıklamalarına karşı bir değişim imkânı sunsa da feminist bir bakış açısından fallusun en net sembolünün penis olması ve fallusun nötr bir terim olarak kendini sunması Freud'un biyolojik determinizmi kadar sorunlu bir nitelik taşır (Grosz, 2019, s.198).

Ragland- Sullivan, Mitchell ve Rose gibi bazı feministler de fallik yasanın nötr olduğunu savunmuşlardır. Sullivan'a göre fallik gösteren nötrdür. Tek başına bir anlamı yoktur anlamını ve gücünü Ödipal dönemdeki karmaşadan alır. Mitchell'e göre de cinsel fark olmak zorundadır. Kimse iki cinsiyetin dışında bir konuma yerleşemez. Rose'a göre ise fallusun penis ile olan ilişkisi keyfidir (Grosz, 2019, s.199-200).

Grosz ise fallus teriminin nötr bir terim olmadığını aksine erkek cinsine bir iktidar konumu sağladığını iddia eder. Toplumsal ve politik ilişkilerin bir etkisidir. Erkeklerin ve kadınların bu konumlara yerleşmesi keyfi ve rastgele bir yerleşim değildir. Kadın ve erkek Saussure'ün bahsettiği fark temelinde değil yani A ve B olarak değil, A ve A olmayan şeklinde çelişik olarak ayrılmıştır. Çelişik olarak tanımlanması da bir terimin diğer terimin olumsuzu olarak tanımlanmasıdır (Grosz, 2019, s.200-201). Dolayısıyla fallus toplumsal düzende bir konuşma konumu ve güç atfeder. Fallusun sembolik olarak penisle temsil edilmesi simgesel düzende kadınların arzularını erekte olmuş penis üzerinden temsil etmesine sebep olacaktır (Stone, 2015, s.179).

Lacan fallusun penisle aynı şey olmadığını, fallusun ve arzunun göstereni olarak klitorisin ve memelerin de olabileceğini ima eder. Lacan'a göre cinsel birleşmedeki en somut öge

penistir. Stone'a göre Lacan fallus ile penisi eşitlemez fakat bu ikisinin arasındaki bağı da koparmaz. Çocuk simgesel düzene girdiğinde annenin bedeni çocuğa konuşan ve arzu sahibi bir statü sunamaz. Annenin bedenine karşıt türden bir beden yani erkek bedeni ancak bu statüyü sağlayabilir. Erkek bedenin de penise sahip olması ona konuşan ve arzulayan bir konum verir. Fallus ve penis birbirine eşitlenmese de simgesel düzende kadınlar kendi arzularını penis üstünlüğünün ve erkek üstünlüğün olduğu bir kültürden ifade etmeye zorlanırlar. Dişi beden konuşma öncesini imler. Dişi bedenler arzudan yoksun olarak görülürler. Erkeğin vazgeçmek zorunda oldukları bir şey olarak kendilerini sunmak zorunda kalırlar. Dişi bedene atfedilen dil öncesi suskunluk ve erkeğe karşıtlık kadınların bölünmüş bir kendilik anlayışına sahip olmasına neden olur. Kadınlar hem erkeğin sessiz arzu nesnelere olarak kendilerini anlamlı kılmaya hem de kendi arzularını fallik bir sistem içerisinde ifade etmeye zorlanırlar. (Stone, 2015, s.179-181).

Erkeklerin fallusa sahip olabilmeleri için kadınların fallustan yoksun oldukları kabul edilmelidir ki kadınlar bu sayede penisi arzulayabilirler (Grosz, 2019, s.192). Kadınlar iğdiş edildiklerini ve fallustan yoksun olduklarını düşündükleri için Oidipus karmaşasını bu şekilde aşarlar. Aktif özne konumundan vazgeçerek annenin yerine babayla özdeşleşirler. Freud'un kadınları baştan çıkarıcı ve cilveli davranışlarla tanımlanması, adalet duygusunun dişi cinsinde zayıf olmasının sebebi kadınların iğdiş edilmelerinin ve fallustan yoksun olmalarından kaynaklanmaktadır (Grosz, 2019, s. 213). Kadınlar fallusa sahip olabilmek ve erkeğin arzu nesnesi olabilmek için hileye, maskelenmeye başvururlar. Rol yapmak, makyaj, dış görünüş, hile, örtme gibi araçlara başvurarak erkeklerin sevgi nesnesi olmak isterler. Bu araçları sayesinde hem eksiklerini gizlemeye çalışırlar hem de fallusa erişebilmenin yolunu açarlar (Grosz, 2019, s.213). Fakat kadınlar tam da bunu yaparak kendi dişiliklerini bir parçalamaya uğratırlar. Lacan'a göre de fallusun gösterini olabilmek dişilerin yapmak zorunda oldukları bir maskelenmedir.

Kadının fallus olamamasının sebebi tam da bu maskelenmedir. Kadın kendi öznel varlığının kabul görmesini ister fakat bu arzusu hiçbir zaman yerine getirilmez. Kadın erkek için kendi başına ayrı bir özne değildir aksine erkeğin arzusunun bir nesnedir. Erkek de fallusa sahip olduğunu öteki aracılığıyla onaylatmak zorundadır. Kadının sadece erkeğin sahip olduğu fallusu arzulaması istenir. Kadın sadece içi boş bir nesneye indirgenir. Fallustan yoksun olan ve bunu isteyendir. Ataerkil düzende olumlanan şey

kadının kendini erkeğin arzu nesnesine ve maskeleyen becerileridir (Grosz, 2015, s. 216-217). Kadının erkeğin arzu nesnesi olabilmesinin koşulu kendi eksikliğini gizleyebilmesine bağlıdır.

Toril Moi ise şunu sorar: Fallus olmak amacıyla gizlenen kadınlığın temel parçası nedir? Maskeleyen kadınlığın bu temel parçasını reddetmek anlamına mı gelir? “The Meaning of the Phallus” (2005) metninde Lacan kadınların arzu ettikleri fallusu erkek bedeninde bulacaklarını söyler. Fakat bu söylem Moi’ ye göre Lacan’ın öznelerin fallusla olan ilişkisinde anatomik farktan bağımsız oluşu görüşüyle çelişmektedir. Moi’ ye göre anatomi sembolik konumun tek belirleyicisi değildir. Beden ve cinsiyetli öznellik arasındaki ilişki ne biyolojik bir belirlenimi taşır ne de keyfi bir ilişkidir. Olumsuzdur çünkü zorunlu bir nitelik taşımaz tüm kadınlar ve erkekler belirtilen eril ve dişil konumları sahiplenmeyeceklerdir, istisnalar olacaktır. Ona göre Freud’un ve Lacan teorisi özcü değildir (Moi,2004, s.855-856).

Moi’ ye göre Freud ve Lacan Kadın’a dair teorilerini kastrasyon ve eksiklik üzerine kurmuşlardır. Lacan, Freud’dan farklı olarak penis ve fallus ilişkisine dilsel yapıyı eklemiştir. Fallus cinsel farklılığın ve anlamın aşkın bir gösterenidir. Lacan’ın sisteminde kadınlık üstlenilmesi gereken sembolik bir konum olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla bu sembolik yapıyla eşleşmeyen kadınlar eril olarak nitelendirilir aynı şekilde sembolik düzene uymayan erkekler de dişil olarak adlandırılırlar (Moi, 2004, s.857-858). Feminist bakış açısından kadınlığın fallusla ilişkisi sembolik düzenle ilişkili olduğu için ataerkillik ortadan kalkamaz. Lacan’ın cinsel farklılık teorisi değişmeyen bir sistem olarak kendisini sunar çünkü özneler gerçekte ne yaparlarsa yapsınlar sistem kendi normatif dilini şart koşar (Moi, 2004, s.858).

Ragland Sullivan ise Freud’u biyolojik belirlenimci olarak görür. Freud’un hatası Lacan’ın sembolik drama olarak adlandırdığını biyoloji temelli olarak açıklamaya çalışmasıdır. Lacan’daki kastrasyon, öznelerin farklılaşmayı ve yabancılaşmayı gerçekleştirerek, sosyal normlarla uygun bir kimlik geliştirmesidir ya da buna uygun bir kimliği gerçekleştirilmeyi başaramamalarıdır (Sullivan, 1982, s.10). Sullivan’a göre Lacan’cı yasanın iki ucu keskin kılıçtır çünkü: “Bir yandan insanları Ötekinin

tahakkümünden “kurtarır”, ancak diğer yandan keyfi ve yapay olduğu için zulmeder” (Sullivan, 1982, s.10)

1.2.5. Irigaray’ın Lacan Eleştirisi

Irigaray “This Sex Which Is Not One” kitabında psikanalitik teorinin tartışmasını Freud’dan sonra Lacan’a yönlendirmiştir. Lacan’ın sembolik düzende kadınları fallustan yoksun olarak tanımlamasıyla, Freud’da kızın iğdiş edilmiş olarak Ödipal karmaşaya girmesi çelişki oluşturmaz. Irigaray’a göre Lacan, kız çocuğundaki penis kıskançlığını sorgulamak yerine bunu yapısal boyuta taşımayı tercih etmiştir (Irigaray, 2024, s.59).

Lacan’da ayna evresinin cinsiyet açısından bir önemi yoktur. Cinsiyet fark etmeksizin ayna evresi öznenin oluşumun en temel parçasıdır. Irigaray ise Lacan’daki ayna evresinin aslında cinsiyet açısından hiç de nötr olmadığına dikkat çeker. Ayna evresinin en temel çelişkisi öznenin kendi benliği ile aynadan yansıyan görüntüsü arasındaki yarılmadır. “Benzer, kendini aynanın ötekisi olarak haber verir ve onun serabı, özneyi, kendi benliği kendisine ait olsa bile asla temellük edemediği oluşturucu bir mercii arasında hiç bitmeyen bir davayla sıkıştırıp durur” (Irigaray, 2024, s.115-116). Lacan ayna evresinde yansıyan imgelerin görünür dünyanın bir eşiği olduğunu belirtir. Irigaray ‘a göre de tam da bu yüzden kadınlar ayna evresinde kendi varlıklarını temellük edecekleri ve sevinçle karşılayabilecekleri bir imgeyle karşılaşmazlar. Sembolik düzenden yansıyan imgeler eril bedenleri temsil eden imgelerdir. Ayna evresinden beridir zaten kadınları sembolik düzenden çoktan dışlanmışlardır. (Irigaray, 2024, s.115). Peki sembolikteki imgeler Lacan’da ve Irigaray ‘da nasıl kuruluyor? Sembolik düzen değiştirilebilir mi?

Lacan’ın düşüncesinde sembolik düzen dile girmeyi ve arzulamayı da beraberinde getirmekteydi. Irigaray için de sembolik düzen insana anlamını veren düşünceleri ve fikirleri barındıran, kültürü de içeren bir imgeler kümesidir. Kendimize dair ve bedenlerimize dair algıların ve fikirlerin sembolik düzende oluştuğu konusunda Lacan’la katılır. Erkeklerle ve kadınlara dair imgeler, kalıp yargılar ve fikirler kültürel sembolizmden çıkar. Lacan kültürel sembolizmden çıkan bu anlamların erkek ve dişi arasındaki farkı kurduğunu düşünürken, Irigaray tam tersi cinsel farkın inkâr edildiğini savunur. Irigaray’a göre iki cins arasında bu fark sahici bir fark olarak değil hiyerarşik ve

pozitif- negatif ikiliği üzerinden kurulmuştur. Irigaray bu farkı değiştirebileceğimizi, cinsel farkı iki cins arasında eşit sahici bir fark olarak yeniden kurabileceğimizi savunur (Stone, 2015, s.191-192).

Irigaray 'da imgesel birbiriyle yapılandırılmış ve birbirleriyle ilişkili fantezileri temsil eder. Fantezi; Irigaray 'da arzuladığımız şeylere dair fikirler ve bu fikirlerin bedensel enerjilerle birleşmesidir. Kadına dair olumsuz imgeler ve fanteziler de en temel fantezilerimiz gibi derine yerleşmiştir. Lacan'ın tanımladığı ataerki sembolik düzende cinsiyete dayalı karşıtlıkların oluşmasının kökeni anne- çocuk ilişkisindedir. Erkek çocukları kendilerinden farklı bir bedene sahip olan bir anneden- dişi bedenden dünyaya gelirler. Anneyle duygusal ve fantezi düzeyindeki tüm bağları koparılması gerekir çünkü Baba'nın Yasası bunu şart koşar. Ancak erkek çocukları anneden ayrılırken aynı zamanda annenin ve onun temsil ettiği şeyleri değersizleştirmeye yönelik bir motivasyon içerisinde olurlar. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Irigaray için fantezi; fikirlerin ve bedensel enerjilerin buluşmasıdır. Dolayısıyla fantezilerin bedene vurgu yapan bir tarafı vardır. Sembolik düzenin altında yatan fanteziler de anne- baba figürleriyle ilgilidir ve bedenseldir. Fantezilerimizin bir ifadesi olan sembolik düzen kadın ve erkek bedenleri hiyerarşik olarak kurduğu ve anne bedenini de geri de bırakılması gereken bir şey olarak kurguladığı için çocuklar da erken dönemde böyle düşünmeye koşullanırlar (Stone, 2016, s.881-882).

Lacan'da imgesel ve simgesel arası geçişte çocuğun anne bedeninde ayrılarak kültüre ve dile girmesi gerekir. Irigaray'a göre de çocuğun anne bedenini ayrılarak dile girmesi gerekir; fakat annenin bedeni pasifliği ve suskunluğu temsil etmeye devam etmek zorunda değildir. Annenin bedeni zorunlu olarak imgeselde bu anlamı edinse de simgesel düzende bu anlam değiştirilebilir. Irigaray'a göre annenin bedeni ve dişi beden birbirine eşitlenmiştir. Çocuklar dişi bedeni anne olmaya indirgeyen bir kültüre girdikleri için ayrımı yapamazlar (Stone, 2015, s. 184).

Sembolik düzende anne ve dişi bedene dair anlamların değişmesi nasıl mümkün olacaktır? Margaret Whitford, Irigaray'ın imgeselini magma olarak görür (Whitford 1991, s.57). İmgeseldeki fantezilerimiz kesin ve belirlenmiş değildir; ancak sembolik düzende ifade edildiğinde kesin bir şekle bürünür. Sembolik düzen değiştiğinde fantezilerimizi ifade etmenin farklı yollarını bulabiliriz (Stone, 2016, s.882). İmgeseldeki

arzularımızın ve fantezilerimizin sembolik düzenle tam olarak uyuşmaması ve varlığımızın sadece sembolik düzenden ibaret olmayışı değişimi mümkün kılar. Her ne kadar sembolik düzende annenin bedeni eksikliği ve dil öncesini temsil etse de erkeklerin annelerine olan bağılıklarının psişik kalıntıları asla silinmez. Irigaray'ın düşüncesine göre sembolik, imgeselin tam olarak bir ifadesi değildir. Sembolik düzende dile gelemeyen, kendine uygun bir çıkış sağlayamayan arzularımızın ve fantezilerimizin potansiyeli, hayali bir unsur olarak vardır. Sembolik düzende fantezilerimizin sadece bir kısmı çıkış yolunu bulur. Bu potansiyel sayesinde anne ve kız arasındaki ilişkilerin de yeniden yapılandırabilmesi mümkün hale gelir. Kız çocuğu Ödipal dramada hadım edildiğini öğrendiğinde ve kadınları ikincil bir konuma koyan kültüre girdiğini fark ettiğinde, annesine karşı sadece hayal kırıklığı ve öfkesi sembolik düzende bir ifade bulur. Erken dönemdeki annesine olan bağılılığı ve sevgisi ifade bulmaz. Kız çocuğunun annesine duyduğu sevgi ve bir kadın olarak kendi bedenine duyduğu sevginin sembolik ifadesi yoktur (Stone, 2016, s.883).

Anne-dişil “kendi” yerinden ayrılmış yer olmaya, “kendi” yerinden yoksun olmaya devam eder. Kendini ondan ayıramayan ötekinin yeridir veya durmaksızın ötekinin yeri haline gelir. O halde bilmeden veya istemeden yoksun olduğu şey dolayısıyla tehditkardır: “kendine ait” bir yer. Kendini yeniden kendiyile, üstelik iki defa kuşatması gerekecektir: hem kadın hem anne olarak. Bu da bütün bir mekân- zaman ekonomisini değiştirmek demektir” (Irigaray, 2023, s.19).

Irigaray anne ve kız çocuğu arasındaki ilişkilerin yeniden kurulmasını talep eder. Kadının annelik işleviyle, dişi imgesi arasında bir ayırım yapılmalıdır. Annelik kadınlığı her zaman üremeye ve beslemeye eşitlemiştir. Gerek Freud'un Ödipal üçgeni gerek Lacan'da Baba'nın Yasası kadın ve kız çocuğu arasındaki ilişkiyi sakatlayarak kadının özerk varlığını sınırlandırmıştır. Kadın kültürün alt tabakasıdır, dilsiz bir sessizliktir. Sembolik düzende kadının kendini ifade edecek erkekten ayrı bir özne olduğunu ortaya koyabilecek maddi kaynakları oldukça sınırlıdır. Sembolik düzende kadını iki tip anne figürü bekler: İlki ya kendinden çok şey veren anne ya da kendinden daha az şey veren anne tipidir. İkisi de iki uç noktayı temsil eder. Kendilerini kadın olarak çocuktan ve babadan bağımsız olarak ortaya koyan kadınlar genellikle ataerkil kültür tarafından suçluluk duygusuna boğulurlar. Anne ve dişi imgesi ayrılmadığı için sembolik düzende annenin bir kadın olarak hareket etme kabiliyeti oldukça kısıtlıdır. Bu durum kız çocuğu için de bir sürgündür; çünkü toplumsal olarak kendini eşleştirebileceği bir kadın figürü yoktur. Kız

çocuğu sembolik düzene dahil olabilmek için anneyle olan ilişkilerini keser. Dolayısıyla bu durum hem ilk aşk nesnesiyle hem de kendisiyle olan ilişkisinin kesilmesidir. Anne kız ilişkilerinin yeniden kurulması tüm ihtiyaçları karşılayabilecek anne fantezisinden vazgeçilmesi ve annenin sembolik düzende erkeğin yarattığı dil içerisinde gömülü olmaktan çıkmasıyla olacaktır. Kadınlar sadece erkeğin arzusuna göre değış tokuş edilen nesnelere olmanın dışına çıkarlarsa, anne- kız ilişkilerinde de kadının kendi dişil varlığına gönderme yapan bir dilin ve ilişkilerin gelişmesi söz konusu olabilecektir (Grosz, 1989, s.121-125). Peki kadınlara özgü bir dil ve cinsellik sembolik içerisinde nasıl tanımlanacaktır? Lacan'da sembolik düzene girmek aynı zamanda arzunun alanına ve dile girmeyi de beraberinde getirmektedir. Fallusun da efendi gösteren olarak işlenmesi özellikle Irigaray açısından problemdir; Kadınlar arzularını sembolik düzende efendi gösterene göre ifade etmek zorunda kalırlar.

Fallusun efendi gösteren olması dilde her iki cinsiyeti de temsil ettiğinin varsayılması cinsel farkı siler. Fallosantrizmin ortaya çıktığı her yerde cinsiyet tek düşer. Karşılaştırma ve ölçülme söz konusu olduğunda kadınlar erkeklerin altında yer alırlar. İki konuşma pozisyonu varken bu sadece erkeğin konuştuğu bir pozisyona dönüşür. Kadın sembolik düzende mırıltıyla, fısıltıyla, belli belirsiz bir şekilde konuşur (Grosz, 2019, s.278).

1.3. CİNSEL FARKLILIK ETİĞİ

İki cinsin de farklılıklarının olumlandığını birbirine indirgenmeden bir farklılık kültürüne doğru yol almak Irigaray için etik bir görevdir. Irigaray "Cinsel Fark Etiğı" adlı kitabında çağımızın en önemli probleminin cinsel fark olduğunu ifade eder (Irigaray, 2023, s.13). Cinsel farkın kültürde gerçekleşmesi gelişmeyi, verimliliğı ve bedenlerin yeniden üretimini olanaklı kılacaktır. Irigaray için cinsel farklılığın Batı kültüründe, felsefede, psikanalizde ve pratikte uygulanması yeni bir kültürel dünyanın kapısını açacaktır. Hem erkek cinsinin hem de kadın cinsinin özerk varoluşunun kültürde tezahürü yaratıcılığı da beraberinde getirecektir. Varlığımızın kendini gerçekleştirebilmesi için öteki cinsiyetle karşılaşmaya ihtiyacı vardır. Erkek öznenin karşısında kadınların da bir özne olarak kendi varlıklarıyla özdeşleşmeye gereksinimi vardır.

“Cinsel fark çalınmasının gerçekleşebilmesi için düşünsel ve etik bir devrim gerektiği doğrudur. Özne ve söylem, özne ve dünya, özne ve kozmik olan, mikrokozmos ve makrokozmos arasındaki ilişkilere dair her şeyi yeniden yorumlamamız gerekiyor” (Irigaray,2023, s.14). Ötekiyle olan ilişkide politik bir eylem gücü için bir kadın olarak konuşmayı öğrenmeliyiz. Bu da kültürün içinde kendi asıl varlığımızı bulmayı ve bu kimliğimizi tanımlayarak kurtuluşumuzun önüne koymayı gerektirir. Irigaray’ın deyişiyle:

Erkekliğin içinde asimile olmuş olan kendimi ararım. Kendimi asimilasyondan arındırarak yeniden oluşturmalıyım... Kültürün izlerinden, ötekinin çoktan ürettiği eserlerden yeniden doğmak. Onlarda olanı, orada olmayanı bulmak için aramak. Orada olmayanı bulmak için onların var olmasına izin vereni. Orada olmayanı bulmak için olanın imkân koşullarını aramak...(Irigaray, 2023, s.18).

Kendimi yeniden oluşturabilmem için her bir cinsiyetin her bir bedenine ikamet edebileceği bir yere ihtiyacı vardır. Cinsel fark etiğinin gerçekleşebilmesi her iki cinsinde kendisinde ikamet ederek arzu sayesinde bir birbirine yaklaşabilmesi gerekir. Irigaray için benim kendi varlığımın dışında olan tüm ötekilerle karşılaşmalarım benim için bilinmez kalır. Bilinmez olduğu için ben de hayret ve şaşkınlık duyguları yaratır. Fakat bu tutkulanımların cinsel farklılığın alanına taşınması gerekir. Tutkuların genel olarak yaşanmasına baktığımızda ise bastırıldığını veya azaltıldığını görürüz. Kadın ve erkek cinsi arasındaki karşılaşmalar hayretin ve hayranlığın eşliğinde gerçekleşmez. Genellikle tiksinti, hor görme, işgal etme ve sahiplenme biçiminde karşılaşmalar ve duygulanımlar olarak yaşanır. Irigaray için hayret; iki cins içinde özgürlük alanlarını ve kendilerinde ikamet etmelerini muhafaza etmektedir (Irigaray, 2023, s.22). Ötekiyle olan ilişkimde hem kendimde hem de ötekinde ikamet etmeme izin veren bir diğer kavram da arzudur.

Irigaray ‘da arzu kendi olma halimi doğurmama yardım eder. Arzu sadece kendi varlığımın ortaya çıkması değil aynı zamanda ileride yer alabileceği olma hallerini de taşır. Sadece mevcut kendi olma hallerime duyduğum bir arzu değildir aynı zamanda ötekiyle de birlikte var olmaya duyduğum olma hali vardır. Irigaray’a göre kadın ve erkeğin birbirleriyle karşılaşması iki oradanın buluşmasıdır Irigaray için olma haline duyduğumuz arzu herhangi bir varlıkla sonlanmaz. Olma hali bazen kabuğuna çekilir,

bazen ötekine açılır bazen de ötekiyle bulunduğu yerdeki ilişkide ikamet eder (Irigaray, 2022b, s.17-19).

Arzu, köklerimizden yükselmeli ve arzulayanların sonluluğu sayesinde sonsuzluğa açılmalıdır. Sonluluğumuzdan zamanda ve mekânda sonsuzluğa açılma çabamızı sağlayan ise cinsiyetliliğimizdir (Irigaray, 2022b, s.19).

Irigaray'ın cinsiyetliliğe vurgu yapması her birbirimizin sembolik temsillerden ve kültürden aldığımız ikame fikirlerin yerine kendi potansiyel özneliğimizi inşa edebilmemiz içindir. Bedenimiz canlı yaşayan bir yapıdır. Sadece dışarıdan dayatılan söylemlerle oluşan bir otomat değildir. Madde ve form arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak her ikisini de birbiriyle üretir (Irigaray, 2022b, s.20). Ötekine duyduğumuz arzu ve çekim bize yeni dünyaların ve mekânların kapısını açar. Eğer öteki de arzumıza karşılık veriyorsa her birimizin kendine ait jestleriyle, mimikleriyle ve var olma tarzlarıyla yeni bir mekân yaratılır. Fakat bu mekânın yaratılabilmesi için kimsenin kendini eksik hissetmediği bir boşluk açılmalıdır (Irigaray, 2022b, s. 21-22).” Ötekinin öteki olarak var olmasına ve varlıklarımızın birbiriyle ilişki içinde gerçekleşebilmesine izin vermek için içimizde, aramızda bu boşluğun açılması gerekir (Irigaray, 2022b, s.22).

Arzu bize içine doğduğumuz dünyadaki yerimizi değiştirebilmemize olanak sağlar. Uygun yeri bulabilmemiz ve orada ikamet edebilmemiz içinse önce o mekandaki yerimizden uzaklaşmamız gerekir. Arzunun iki işlevi vardır: İlki bir mekân yaratmak ikincisi ise ötekiyle birlikte yaşamaktır (Irigaray, 2023, s.22). “Bizi birbirimize çekerken aynı zamanda her birimizi kendi mekanlarımızda toplayan, arzudur” (Irigaray, 2022b, s.24). Arzunun iki insan arasında paylaşabilmesi için Hegel’ci diyalektik yapı sökülmesine uğratılması gerekir.

Öteki, doğası gereği benden farklıdır ve ben, bu öteki olamam; fakat ötekine duyduğum arzu, öznel olarak onu bana yakın kılar. Varlığımın içinde yer alsın da dönüşemeyeceğim ötesine duyulan arzu olarak ötekine olan arzumu korumalıyım. Uygun olmayan bir nesne olarak ötekini kendimden dışlamak yerine, onun bende ve ikimizde olanak taşıdığı şeyi canlandırmayı, daha mutlak ötekine öteki olarak duyduğum arzuyu ve algıyı destekleyen bir birleşmeye doğru gelişim göstermeyi hedeflemelidir arzum. Bir başka ifadeyle ötekini bir nesne değil, benden farklı ve tamamlanmamın vazgeçilmez paydaşı olan bir özne olarak algılamalıyım. Böylece diyalektik süreç bir nesne ve özne arasındaki ilişki için değil, nesnel

olarak birbirinden farklı iki özne arasındaki ilişki için geçerli hale gelir” (Irigaray,2022b, s.59).

Varlığımızı belirleyen şey ötekilerle olan ilişkimiz ve aidiyetimizdir. İki cins arasındaki diyalektik birbirini dışlayan ve yok eden bir diyalektik değildir. Aksine ötekine açılan, bedeni, tenselliği ve duyusalılığı içinde barındıran bir diyalektiktir (Irigaray, 2022b, s.64). Irigaray özellikle cinsiyetli varoluşumuza vurgu yapar. Çünkü ötekine açılan kapı cinsiyetli bedenimizdir. Konuşan kişi her zaman taraflı konuşur. Irigaray için nötr bir pozisyon ve bedenleşme mümkün değildir. Cinsiyetli oluşumuz sayesinde hem kendi bütünlüğümüzü sağlayabiliyoruz hem de ötekiyle olan ilişkide hem ötekini hem de kendimizi koruyabiliyoruz. Dolayısıyla cinsel fark etiğinin merkezinde ötekine duyduğumuz arzu ve cinsiyetli oluşumuz vardır.

1.4. IRIGARAY ‘DA ÖZCÜLÜK TARTIŞMALARI

Mevcut kültür kadın bedenini tanımadığı için Irigaray neredeyse tüm eserlerinde hem ontolojik olarak kadın bedeninin tanınmasını hem de dilse düzeyde dışıya özgü olan cinselliğin ve dilin yaratılmasını talep eder. Fakat bazı eserlerinde kadın bedenine dair ontolojik çıkarımları ve cinsiyetli olmaya dair yaptığı vurgu Irigaray’ın özcülük ile suçlanmasına sebep olmuştur. “Bir Olmayan O Cinsiyet” adlı kitabında “Dudaklarımız Birlikte Konuşunca” bölümü özellikle kadının genital organındaki dudaklara ve oral bölgedeki dudaklara gönderme yapar. Yine aynı kitapta kadın cinselliğinin çoklu yapısı; memeleri, vajinayı, rahmi, vulvayı vs. kapsar. Dolayısıyla kadın cinselliğinin çoklu yapısı bu bölgeleri ele alıyorsa ve kadın olarak konuşmak bu anlama geliyorsa tüm kadınların kadın olarak tanımlanabilmesi için vücutta bulunan tüm bu bölgelere ve organlara sahip olması anlamına gelir. Özcülük ile ilgili eleştirilerin çoğu genellikle tüm kadınlarda olması beklenen biyolojik cinsiyet özelliklerini genelleştirilmesidir. Kadın olmanın getirdiği hem biyolojik olarak hem de sosyo-kültürel olarak bir ortaklıklar olduğu inancı bizi genel bir kadın kategorisine götürmektedir.

Biyolojik cinsiyette eğer bir kişi XX kromozomuna, yumurtalıklara, dışı iç genital ve dış genital organlarına, yüksek oranda östrojen hormonuna sahipse o insan dışı olarak nitelendirilir (Stone, 2015, s. 58). Dolayısıyla Irigaray’ın dudaklara yaptığı vurgu en

azından kadın olarak konuşabilmek için yukarıda saymış olduğumuz özelliklere sahip olmayı gerektirir.

Özcülüğün bazı biçimlerini savunan ikinci dalga feministler tüm kadınlar tarafından paylaşılan ortak özellikler olduğunu iddia etmişlerdir. Tüm kadınları içine alan biyolojik ve kültürel ortak özellikler olmadan ilk etapta “kadın” kavramından bahsedemeyiz. Özcülüğün belirli biçimlerini destekleyenler arasında Nancy Chodorow, Catherine Mackinnon, Gilligan gibi feminist düşünürler yer alır. Özcülük karşıtı olan Elizabeth Spelman, Moira Gatens, Elizabeth Grosz gibi düşünürler de kadınlarla ilgili herhangi bir genellemenin yanlış olduğunu kadınların aynı deneyimleri, aynı psişik kimliği ve kültürel alt yapıyı paylaşmadıklarını savunurlar. Özcülük karşıtı olanlar için bedenlerimizi daima kültürel temsiller aracılığıyla yaşıyoruz (Stone, 2006, s.23-24). Irigaray’ın kadın bedenine dair tanımları sadece belli kadınlara özgü özellikleri temel aldığı için geleneksel fikri tekrar üretmiştir.

1980’lerden sonra Irigaray’ın alımlanışı radikal anlamda değişmiştir. Biyolojik bir özcülükten ziyade Irigaray’ın stratejik özcü olduğunu, asıl amacının Batı kültüründe kadına atfedilen bu yerin bir eleştirisini sunmak ve buna karşı bir dişil tanımlamak olduğunu düşünmüşlerdir. Stratejik özcüler, özcülüğün yanlış olduğunu kabul ederler; fakat özcülüğün siyasi amaçlara hizmet ettiği yerlerde özcülüğü doğruymuş gibi kabul edip stratejik olarak hareket etmeyi savunurlar. Irigaray’ın da belirttiği gibi kadına dair önyargılar kökleri derinlere inen bir sembolizm yaratmıştır. Bu sembolizmi değiştirmek için öncelikle onunla yüzleşmeliyiz. Bu yüzleşme önce kadına atfedilen konumu kabul etmeyi daha sonrasında ise eleştirel bir biçimde yapısökümüne uğratmayı içerir. Stratejik özcüler ve Irigaray’ı bu şekilde alımlayanlar kadınların gerçekten kültürel uygulamalardan bağımsız olarak temel özelliklere sahip olduğunu savunmaz, kültürdeki gelenekler yanlış bir şekilde kadınların bu türden özellikler sahip olduğunu söyler. Stratejik özcülerin amacı kadına dayatılan özellikleri yeniden yorumlayarak meydan okumaktır. Gerçekçi olmayan bu özcülük biçimi politik olarak dönüştürücüdür (Stone, 2006, s.29).

Margaret Whitford ’un deyimiyle Irigaray stratejik bir özcü olarak yorumlanmaya başlanmıştır. Irigaray’ın gerçek amacı kadın bedenini gerçekçi bir şekilde tanımlamak

değil, Batı kültürünün ve felsefenin değersizleştirdiği kadın anlayışına karşı çıkmaktır. Karşı çıkma işlemini de taklitçilik yoluyla yapar. Felsefi ve psikanaliz kaynaklı metinleri taklit ederek kadına dair anlamları farklı şekillerde dile getirerek olumlar. Stone göre ise Irigaray’ı stratejik özcü olarak tanımlamak özcülüğün geçici ve kasıtlı olarak benimsenmesini gösterir. Oysaki Irigaray bunu geçici olarak benimsemez aksine feminist aktivizmde devam eden uzun vadeli bir aşama olarak görmektedir. Irigaray’ı politik bir özcü olarak okunması daha çok tercih edilir; çünkü politik özcülükte kadının ontolojik varlığına dair bir taahhütte bulunulmaz, değişim aracı olarak kullanılır (Stone, 2006, s.30).

Peki Irigaray bunu bir değişim aracı olarak nasıl kullanılır? Sembolik düzen kadını anne olmakla ve bedensel varoluşuyla eşitlemiştir. Irigaray kadın kimliğini yaratırken madde ve bedeni yeniden kavramsallaştırmaya çalışır. Kadınlar hâkim kültürde bedenlerine gömüldükleri için Irigaray kadınların bedenle olan ilişkisini olumlu bir ilişki tarzına çevirmeyi amaçlar. Irigaray’ın dudak imgesi tam da böyle bir çabadır. Kadın hazzının ve cinselliğinin çoğulluğuna dikkat çeker. Kadınları yine madde ve bedenle ele alarak geleneksel görüşü tekrar eder gibi görünse de kadınların madde ve bedenle olan bağı kendine özgü bir değer olarak yaratılır (Stone, 2006, s.31).

Irigaray’a göre, “dişil olan” ne özelleştirilmiş ne de dolaysızca erişilebilir bir kendiliktir. “Dişil”, Öteki’nin ötekisini ifade edebilmek adına, Kadın’ın Aynı’nın Ötekisi olarak tanımladığı geleneksel özne konumunun ötesine geçmeye dönük politik ve kavramsal bir projenin sonucudur. Fakat bu öteye geçiş, ten aracılığıyla, yani bedenleşmiş mevkilerden kaçarak değil, aksine bizatihi bu mevkilerde gerçekleşir (Braidotti, 2019, s.69).

Irigaray’ın Batı felsefesinde kadına verilen konumu eleştirmek için kullandığı stratejik özcülüğü daha sonra gerçekçi özcülük kavramına geri dönüş yapar. Braidotti’nin de ifade ettiği gibi Irigaray için cinsel farklılık meselesi bedenleri sahiplenerek mümkün olur. Stone ise Irigaray’ı politik bir özcü olarak değil gerçekçi bir özcü olarak yorumlar. Çünkü ona göre politik özcülükte kültürel olan maddi olana ayrıcalıklı kılınmaktadır. Sembolik düzende yeni bir anlam yaratmak istiyorsak eğer bedenlerin ifadesini ve gelişimini takip ederek bunu yapabiliriz (Stone, 2006, s.33). Politik özcülerin genel iddiası bedenlerin kültür tarafından şekillendiğidir. Braidotti ve Grosz ’un konumu bedenlerin sosyo- dilsel yapı aracılığıyla inşa edildiğinden yanadır. Sembolik alan burada maddi olana karşıt

değildir. Maddi olan sembolik tarafından şekillendirilmektedir. Bedenlerin kültürün dışında bir anlamı yoktur. Bu görüş daha sonrasında Butler'ın da benimsediği bir görüş olmuştur. Semboliğin şekillendirmesinden önceki beden proto- madde diyebileceğimiz bir bedendir. Maddenin belirli bir doğal karakteri ve içsel bir faaliyet ilkesi yoktur. Siyasi özcülükte bedenün kültürel temsiller karşısındaki bu konumu bedene pasif bir rol atfetmektedir. Bu durum yine bizi hiyerarşik birtakım yapılanmaya götürmektedir: biçim-madde, kültür – doğa, anlam-sembolizm. Irigaray'ın da Batı felsefesinde en çok eleştirdiği bu hiyerarşik konumlarda birinci terim, ikinci terime bağımlı kılınarak anlaşılır. Burada gördüğümüz şey belirsiz maddenin şeklini formdan yani kültürden almasıdır. Dolayısıyla Irigaray'ı politik bir özcü olarak okuma çabaları Irigaray'ın karşı çıktığı sembolik düzende ifşa etmeyi planladığı hiyerarşileri tekrar üretir (Stone,2006, s.35-36). Stone'un ve Irigaray'ın bize göstermek istediği şey bedenlerin de kendi ifadelerinin olduğu ve bedensel maddenin daha aktif bir şekilde ele alınması gerektiğidir.

Cinsiyetli bedenimiz, yapısını söylemimize işleyen bir tür çerçeve vazifesi görür. Bu nedenle örüntüler, özellikle dilbilgisel örüntüler, yalnızca dışarıdan dayatılmaz- böylesi bir durumda insanı bir nevi otomata dönüştürürler- aynı zamanda canlı doğamız tarafından sağlanırlar. Cinsiyetli bedenimiz madde ve form arasındaki ayrımın üstesinden gelmemizi sağlayan unsur olarak işler; maddeyi formla, formu maddeyle üretir (Irigaray, 2022b, s.20).

Stone Irigaray'ın politik özcülükten giderek uzaklaşarak kendini açık bir şekilde özcülüğe adanmasının sebebini Irigaray'ın politik özcülükte beden ve madde anlayışlarının sorunlu olarak görmesine bağlar. Irigaray'ın özcülüğe dair ifadelerini en açık bir şekilde görülebileceği eseri de “Cinsel Farklılık Etiği” dir (Stone, 2006, s.39). Bir önceki bölümde de bahsettiğimiz gibi cinsel farklılık meselesinin ötekine açılan bir kapıdır. Hem kendimizde hem de ötekinde ikamet edebileceğimiz yerdir. Benim ötekine açılmamı sağlayan ötekinin de bana açılmasını sağlayan bu şey “cinsiyetli” oluşumdur. Irigaray'ın bedenleri aktif bir şekilde kavraması ve sadece kültür tarafından şekillendirilebilen bir form olarak görmemesi değerli bir kavrayıştır; fakat gerçekten de bedenün maddeselliğini kavrarken cinsiyetli oluşa bu kadar vurgu yapmanın bir gereği var mıdır? Özellikle iki cinsiyetli oluşa yapılan bu vurgu günümüzde ikili cinsiyetin ötesinde var olan bedenlere karşı haksızlıktır.

Irigaray'ın beden ve kültür anlayışında bedenler aktif olarak kendi kültürel dönüşümlerinin peşinde koşan varlıklar olarak kavranmalıdır. Irigaray'ın iddiası kültürel yapıların aktif bedenler tarafından şekillendirilerek yönlendirildiğidir. Kültürel yapıların nasıl organize edildiğini belirlemek aynı zamanda bedenlerin ihtiyaçlarını da belirlemek anlamına gelmektedir. Irigaray Batı kültürünün yalnızca erkek bedenlerini temsil ettiğini dişilin olmadığını iddia etmişti. Eğer kültür sadece erkek bedenlerini temsil ediyorsa nasıl dişil bir bedeni tahayyül edebiliyoruz? (Stone, 2006, s.42-43). Irigaray'a göre bunun nedeni erkeklerin kadın bedenlerinden korkmasıdır. Erkeğin anne temsilinden başka bir dişil temsili kültürde mümkün kılmamasının sebebi kadın bedenine karşı duyduğu korku ve bastırmaya yönelik duyduğu dürtüdür. Bu durumda kültür sadece erkek bedeni tanımış ve kadın bedenini olumlamamıştır. Eğer erkek ayrıcalıklı bir gösteren olarak yer alıyorsa ve kadın bedeninin olumlanmasını engelliyorsa belki de iki cinsiyetin dışındaki bedenlerin kültürde kendilerini ifade etmesini de bastırmıştır? Irigaray bu ihtimali hiç düşünmez. Irigaray'a göre sadece erkek ve kadın cinsi vardır ve bu cinsel fark bedenlerde de ontolojik olarak kurulmuştur (Stone, 2006, 44).

Irigaray'ın sembolik alanda olmasını istediği cinsel fark görüşü daha sonradan kültürden önce gelen ontolojik olarak kurduğu bir cinsel fark anlayışına doğru yol almıştır. Irigaray'ın gerçekçi özcülüğe dair yakın duruşu cinsel farklılık kavrayışında da bazı sorunları beraberinde getirir. Stone bunu dört açıdan ele alarak açıklar. İlki Irigaray'ın gerçekçi özcülüğe olan dönüşüyle biyolojik determinizmle yaklaşmasıdır. Sembolik bir düzendeki cinsel farktan ziyade ontolojik olarak kurulması gereken bir cinsel farka döndüğü ataerkilliğin biyolojiye dayandığı görüşünü güçlendirir. Kültürel oluşumlar kendilerini aktif bir şekilde ifade eden bedenler tarafından oluşturuluyorsa nasıl oluyor da erkek bedenleri kadın bedenlerini bastıracak doğuştan gelen bir dürtüye sahip olabiliyorlar? Eğer durum böyleyse kültürün değiştirilmesi ve başka kendini aktif olarak ifade edecek bedenlerin var olması imkânsız gibi görünmektedir. İkinci sorun ise Batı kültürünün kadın kimliğini inkâr ettiği ve yok ettiği yönündeki aşırı genellemesidir. Çoğu feminist düşünür her ne kadar sanatta, edebiyatta ve felsefede erkeklerin egemen olduğunu söylese de erkek egemen metinlerin boşluklarında ve belirsizliklerinde kadınların ele alınabileceğini o kadar salt bir yok oluştan bahsedemeyeceğimizi öne sürerler. Irigaray felsefedeki bu belirsizlikleri cinsel farklılığın inkâr edilmesine katkı

yapan belirsizlikler olarak yorumlamıştır (Stone, 2006, s.46-47). Irigaray'ın düşüncesindeki üçüncü sorun ise cinsel farklılığın çağımızın en büyük sorunu olduğunu iddia ederek, ırk sorununun, sınıf sorunun ve diğer kültürel çeşitliklerdeki problemlerin üstünde konumlandırmasıdır. Cinsel farklılığı en büyük sorun olarak görmesi ve iki cins arasında heteroseksüel çekime vurgu yapması eşcinsel ilişki biçimlerini dışarıda bırakmaktadır. Bu durumda da Irigaray'ın cinsel farklılık görüşü aynı zamanda bölücü bir risk de taşır. Son olarak da Batı kültüründen yaptığı çıkarım sonucunda yalnızca iki cins olduğunu iddia etmesidir (Stone, 2006, s. 48-49).

İki kişi arasındaki birleşmeden bir olarak doğarız. İki farklı varlık arasındaki birleşmenin meyveleriyiz her birimiz. Varlığımız, iki insanın arasındaki kesişimde yaşayan bedenlenişe tekabül eder. Bir erkeği ya da kızı dünyaya getirecek olan iki insan- bir erkek, bir kadın- arasındaki müphem buluşmanın gerçekleşmesidir varlığımız (Irigaray, 2021, s.11).

Irigaray'ın bedenleşmeye dair vurgusunu ve aktif bedenler kavramını kendimize katıp yola devam etmeliyiz. Çünkü Irigaray'ın bedenleşmeyi iki cinsiyet üzerinden ele alması ve ötekine açılan arzunun da heteroseksüel bir arzu olması eşcinsel arzuyu dışarıda bırakır. Diğer taraftan eğer kültür yani sembolik dediğimiz düzen erkek bedenlerin alanıysa Irigaray'ın deyimiyle “aynıya dönüşenler arasındaki aynının paylaşımına” dayanıyorsa o zaman sadece dişi bedenler değil, diğer aktif bedenler de bastırılmıştır (Irigaray, 2022a, 23).

2. BÖLÜM

JUDİTH BUTLER VE TOPLUMSAL CİNSİYET

2.1. BUTLER'IN TEORİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

2.1.1. Butler'da Cinsiyet

Toplumsal cinsiyet kültürel normlar ve kabuller ile inşa edilmiş olana gönderme yaparken, biyolojik cinsiyet sabit ve değişmez olana gönderme yapar. Cinsiyetin biyolojik olana gönderme yapması ve toplumsal cinsiyetin ise toplumsal temelli olması bu iki kavramı iki karşıt kavram olarak konumlandırmıştır. “Kültürel olarak kadını ve erkeği toplumsal bir kadına ve erkeğe dönüştüren kategoridir toplumsal cinsiyet” (Saygılıgil, 2020, s.10). Butler toplumsal cinsiyet ve cinsiyet arasında bir karşıtlık olduğunu kabul etmez. Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet arasındaki ayrım keskin ve net değildir. Hatta Butler'ın iddiasına göre cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım belki de hiç var olmamıştır. Cinsiyet, toplumsal cinsiyetin bir sonucudur. İnsanların toplumsal cinsiyet pratikleriyle olan ilişkileri bedenlerini toplumsal cinsiyetli bir hale getirir (Butler, 2019, s.52).

Butler'a göre cinsiyet kategorisinin hem normatif hem de düzenleyici bir işlevi vardır. Cinsiyetin düzenleyici normları beden maddeselliğini kurar. Cinsiyetin düzenleyici normları bedenleri sınırlar, dolaşıma sokar ve farklılaştırır. Bedenin maddeselleşmesi asla tamamlanmaz ve sabit değildir (Butler, 2014, s.8). Butler için “‘Cinsiyet’, zaman boyunca maddeselleşmesi mecburi kılınmış ideal bir yapıdır” (Butler, 2014, s.8). Cinsiyetin bu ideal yapı içerisinde zamansallıkta maddeselleşmesi sürekli tekrarlar ve normların yinelenmesi aracılığıyla olur. Yinelemenin olması maddeselleşmenin asla tamamlanmamasına ve bedenlerin söz konusu normlarla uyum sağlamasına sebep olur. Cinsiyet kişiyi kültürel alanda hayat boyunca niteleyecek normlardan biridir fakat kişinin ne olduğunun değişmez bir tanımı değildir. Butler beden maddeselliğinin formülünde beş şeye dikkat çeker: İlk olarak bedenlerin tahakküm ilişkileriyle tekrar tekrar şekillendiğidir. Çünkü bedenler onları maddeselleştiren süreçlerden ve sonuçlarının

anlamlandırılmasını kontrol edip düzenleyen normlardan ayrı düşünülemez. İkinci olarak performatif özneyi “düzenlendiği ve sınırlandırıldığı fenomeni üreten söylemin yineleyici iktidarı olarak anlamak” (Butler,2014, s.9). Üçüncü olarak cinsiyeti, toplumsal cinsiyet yapısının üzerine sonradan geçirildiği bir töz olarak değil kültürel bir norm olarak anlamaktır. Dördüncü olarak da bedensel bir normun üstüne alınmasını öznenin kendisinin tecrübe ettiği bir süreç olarak değil de özneye, cinsiyet sahiplenme sürecinin bir koşul olarak dayatıldığını göz önünde bulundurmadır. Son olarak da heteroseksüel buyruğun ikili cinsiyet içerisinde bir konumu ve özdeşleşmeyi buyurduğunu, ikili cinsiyetin dışında var olma biçimlerini reddettiğini unutmamaktır (Butler, 2014, s.8-9).

Heteroseksüel buyruğun emrettiği özdeşlemeyi yapamayanlar dışarı atılırlar. Heteroseksüel matrisin dışında bırakılanlar yani “dışkılananlar” henüz özne olamayan fakat öznelerin kurucu dışını oluşturanlardır. Dışkılanan (abject) yaşanamaz yaşam alanlarına sahip olarak öznenin sınırını tanımlar. Öznenin oluşumu cinsiyetin üstlenilmesini ve özdeşimini şart koşarak bir dışkılama alanı oluşturur. Dışkılananlar da özne bir için onu tehdit eden bir hortlak konumundadır. Heteroseksüel matris içinde verili bir cinsiyetin maddeselleşmesi özdeşimsel pratiklerin düzenlenmesiyle ilgilidir. Dışkılama (abjection) kavramı Latince kovmak, sürmek gibi anlamlara gelir. Kovmak kavramı psikanalitik çevrede *Verwefung* (yadsıma) kelimesini çağrıştırır. Psikanalitik çevrede de yadsınan toplumsallığı tehdit eden psikozdur. Özneyi bölme ve parçalama olasılığı ile tehdit eder (Butler, 2014, s.10-11). Butler’ın temel kaygısı heteroseksüel matrisin içinde ikili cinsiyet rejimini benimsemeyi zorunlu kılan yapısalcı yasayı sorgulamak ve bozguna uğratmaktır. Sorgulama ve bozguna uğratma imkânı da dışkılanan, matrisin dışında kalanların özdeşimleri reddetmeleri ve uyuşmamalarıyla mümkün olacaktır. Psikanaliz ve Lacan’cı yasa cinsiyetlerin üstlenişini ne düzeyde belirler ve ikili cinsiyete dair özdeşimleri ne ölçüde korur? (Butler, 2015, s.26).Lacan’cı yasanın yasa olarak işleyebilmesinin koşulu nedir? Butler’a göre cinsiyetin yasanın işleyebilmesini sağlayan şey yasaya yapılan atıflar ve yasaya yapılan atıfların özne tarafından tekrarlanması ve icra edilmesiyle gerçekleşir. Lacan’da sembolik, psikoza düşmeden ihlal edilemeyecek bir güç olarak kendini tesis edip gösterse de sembolik; cinsiyetin sınırlarına, erilliğe ve dişillığe dair söylemleri, normatif buyruklar ve atıflar olarak değerlendirilmelidir (Butler, 2014, s.27). “Sembolik tarafından “zorlanan”, kendi

hileli gücünü tekrarlayan ve pekiştiren yasaya yapılan atıftır” (Butler, 2014, s.27-28). Bu durumda yasanın farklı şekilde üretilmesi ve gücünü tekrar edebilmesi için farklı şekilde atıfta bulunmak ve heteroseksüel düzenin ifşasını yapmak mümkündür (Butler, 2014, s.27-28). “...varoluşun iktidara atıf üzerinden edinilişi,” Ben” in oluşumunda iktidarla öncel bir suç ortaklığı tesis eden atıf olacaktır” (Butler,2014, s.28). Butler’a göre faillik, karşı çıktığı düzenleyici normlardan bağımsız irade bir özne değildir.

2.1.2. Butler’da Toplumsal Cinsiyet

Feminist düşünce içerisinde evrensel bir kadınlık kategorisi oluşturulmaya çalışılırken sık sık toplumsal cinsiyet ve cinsiyet arasında ayrıma başvurulmuştur. Bu ayrıma atıf yapılması öznenin bölünmesine sebep olmuştur. “Biyoloji kader” dir, düşüncesinin önüne geçmek için toplumsal cinsiyetin bir inşa olduğu fikri ortaya atılmıştır. Toplumsal cinsiyeti iki olarak düşünmek Butler’a göre sorunlu bir varsayımdır.

Eğer toplumsal cinsiyet, cinsiyetli bedenin üstlendiği kültürel anlamlar bütünüyse, toplumsal cinsiyetin herhangi bir cinsiyetten tek bir şekilde kaynaklandığı söylenemez (Butler, 2019.s50).

Toplumsal cinsiyet; söylemsellik öncesi bir cinsiyetli doğamız olduğunu varsayan kültürel- söylemsel bir araçtır. İkili cinsiyetin istikrarını güvence altına almak ve işlemlerini sağlamak amacıyla cinsiyet ikiliği söylemsellik öncesi bir şey olarak üretilir. Feminist düşünürler toplumsal cinsiyetin, cinsiyetin bir kültürel yorumu olduğunu iddia etmişlerdir. Butler ise şu soruyu sorar: eğer toplumsal cinsiyet bir inşa ise farklı şekillerde inşa edilebilir mi, yoksa aslında inşa edilmişliğin değişimine izin vermeyen bir determinizm midir? Toplumsal cinsiyeti bir inşa olarak ele alan değerlendirmelerde “biyoloji kader” dir anlayışı, kültür kaderdir anlayışına dönüşmektedir. Çünkü Butler’a göre toplumsal cinsiyet anlamlarının, biyolojik olarak farklı bedenlere bir determinizm olarak işlenmesi, bedenleri yasa karşısında edilgen bir konuma düşürür. Simone de Beauvoir’ın (2019) “İkinci Cins” kitabında “Kadın doğulmaz, kadın olunur,” (s.13). Sözü de toplumsal cinsiyetin bir inşa olduğudur. Butler’a göre Beauvoir ’un bu sözü hem toplumsal cinsiyeti üstlenen bir özneye işaret eder hem de başka bir toplumsal cinsiyeti de üstlenmeyi mümkün kılan bir failliği de beraberinde getirir. Kadın doğulmaz, kadın

olunur düşüncesine göre kişinin kadın oluşu kültürel bir mecburiyettendir ve bu mecburiyeti dayatan da cinsiyet değildir. Çünkü Butler'a göre biz bedeni sadece söylemsellik öncesi anatomik bir varoluş olarak kavramayız. İnşa kavramı determinizm ve özgür irade arasındaki felsefi tartışma da saplanıp kalmıştır. Bu ikili konuma göre beden kültürün üzerine işlendiği edilgen bir yer olarak ya da kendine kültürel bir anlam belirlemek için bir araç olarak ele alınmıştır. Butler'a göre beden ne bir araç ne de üzerinde kültürün işlendiği bir ortamdır (Butler, 2019, s.53-54).

Toplumsal cinsiyet kavramının bir diğer kullanımı da cinsel olarak farklılaşmış bedenin üstlendiği imlemdir. Fakat bedenin üstlendiği bu işaret ve anlam karşıt bir imleme ilişkisi içerisindedir. Beauvoir ve Irigaray bu imleme ilişkisi içerisinde birbirinden farklı görüşlere sahiptir. Beauvoir'a göre yalnızca dişi toplumsal cinsiyet işaretlenmiştir. Erkek aşkınlığı ve bedenden azade bir evrenselliğin taşıyıcısı olarak görülürken, kadın ise içkinsel alana tabidir. Irigaray'a göre ise kadınların cinsiyeti bir olmayan bir cinsiyettir. Fallus merkeziliğin yapısı içerisinde dişil olan temsil edilemeyendir. Beauvoir, kadını erkeğin Ötekisi olarak görür. Bu Öteki erkeğin kendisini farklılaştırmak için dayanak sağladığı bir eksikliklerdir. Irigaray ise dişil olanın ne bir eksiklik ne de işaretlenmiş olduğunu düşünür. Çünkü dişil olan zaten dışarıya tamamen kapalı, aynılık ekonomisine dayanan eril fallosantrik düzen içerisinde temsil edilemez. Irigaray için mesele özne ve imleyen çerçevesinde imlenen Ötekinin yanlış temsil edilmesi değildir, mesele tam olarak tüm temsil yapısının yanlışlığıdır (Butler, 2019, s.55-57).

İmleme ekonomisine ve töz metafiziğine düşmeden toplumsal cinsiyet kavramını nasıl düşünebiliriz? Kimlik ve toplumsal cinsiyet kimliği arasındaki ilişki nedir? Butler'a göre "“kişiler” ancak toplumsal cinsiyetin idrak edilebilirlik standartlarına uygun bir şekilde cinsiyetlendiklerinde idrak edilebilir hale gelirler” (Butler, 2019, s.65). Düzenleyici pratikler ne ölçüde kimliği de belirler? Kimlik dediğimiz şey öznelerin deneyimini betimlemekten ziyade normatif bir ideal haline gelmiştir. Toplumsal cinsiyeti düzenleyen pratikler kimliği de toplumsal ve kültürel olarak idrak edilebilir kılar. Kimlik; cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellikleri düzenleyen pratiklerle güvence altına alınır (Butler, 2019, s.66).

Biyolojik cinsiyet, kültürel olarak kurulmuş toplumsal cinsiyet ve bu ikisinin cinsel pratik üzerinden tezahür eden cinsel arzudaki “ifadesi” veya “etkisi” arasında nedensel ve dışavurumsal bağlantılar kurmaya çalışan yasalar aynı zamanda, süreksizlik ve tutarsızlık görünümlerini sürekli olarak yasaklar ve üretir. Zira süreksizlik ve tutarsızlık görünümleri ancak süreklilik ve tutarlılık normları sayesinde tasavvur edilebilir (Butler, 2019, s.66).

Bazı toplumsal cinsiyet kimlikleri kültürel olarak idrak edilebilir normlara uymadıkları için psikoz, gelişimsel bir hata ya da imkânsızlık olarak kavranırlar. İdrak edilebilir toplumsal cinsiyet normlarına uymayan özneler bize idrak edilebilirliğin normlarını teşhir etmemize ve o sınırları istikrarsızlaştırmamız için olanak sağlar. İdrak edilebilirliğin matrisini anlamak da Butler’ın kuramında önemlidir. Bu da bizi heteroseksüel matris ve performatif kavramlarına götürür. Çünkü eğer kimlik söylemsel pratiklerin bir etkisi ise toplumsal cinsiyet de heteroseksüel matrisin ne ölçüde bir etkisidir? (Butler, 2019, s.67).

“Butler, toplumsal cinsiyetin kişinin olduğu veya sahip olduğu değil, yaptığı bir şey olduğunu savunur” (Stone, 2015, s.99). Toplumsal normlar bizi belli pratikler içerisinde bir eylemde bulunmaya zorlar ve bu alışılmış pratiklerin dışına çıkmak zordur. Dişilleştirici ve erilleştirici pratiklerle meşgul olan özneler süregelen bir dişillik ve erillik olduğu inancını oluştururlar. Kişiler kendilerini önce bir toplumsal cinsiyetle özdeşleştirip sonra o toplumsal cinsiyetli normların gerektirdiği gibi davranmazlar, aksine normların istikrarlı tekrarları özneleri toplumsal cinsiyete ve ötekine karşılık gelen pratiklere zorlar. Dolayısıyla kişilerin kendilerini eril veya dişil olarak algılaması toplumsal cinsiyet pratiklerine katılımını sürdürmesine bağlıdır. Butler’ın deyimiyle toplumsal cinsiyet icra edildiği sürece gerçekliğini korur. Kültürün içerisinde farklı toplumsal cinsiyet normları vardır ve bunların içeriği sürekli olarak değişir. Butler’a göre her ne kadar eril ve dişil davranış normları çeşitlilik gösterse de kişileri eril veya dişil olarak davranmaya zorlayan kapsayıcı bir heteroseksüel matris vardır. Toplumsal cinsiyet, cinsiyet ve cinselliklere dair genel fikirler ve kalıp yargılara sahip bir matristir. Heteroseksüel matris; toplumsal cinsiyetin, cinsiyeti ifade ettiği görüşüne sahiptir. İnsanlar biyolojik cinsiyetlerine ait olan biçimde davranmalıdırlar. Erkekler eril bir şekilde davranmalı, erkeklerden beklenen toplumsal cinsiyet normlarını takip etmelidirler. Kadınlar da aynı şekilde dişiliğe dair normlarla beklentilere uygun davranmalıdırlar. Matris içinde erkeklik ve dişilik birbirine zıt bir şekilde

konumlanmıştır. Akıl-beden, etken-edilgen, saldırganlık-bakım gibi ikilikler de karşıt karakteristik özellikleri oluştururlar. Heteroseksüel matris arzu alanını ve cinsellikleri de düzenleyerek karşıt cinsten biriyle birleşmeye yönelik normları oluşturur. Dolayısıyla erilliğin ve dişiliğin nasıl icra edileceğine dair normlar ve pratikler çeşitli olsa da buyurulmuş iki cinsiyet rejimi içerisinde gerçekleştirilir. Bu çeşitlilik ikili cinsiyet rejiminin ötesine geçen bir çeşitlilik değildir. Hiçbirimiz normlardan etkilenmeyen saf bir öze sahip değiliz. Normların varlığı ve işleyişi bizim cinsiyetimizi, arzumuzu ve cinselliğimizi önemli derecede belirler ve müdahalede bulunur. Peki normların belirleyici işleyişi içerisinde biz nasıl altüst edici edimler de bulunacağız? (Stone, 2015, s.99-102). Bu sorular bizi Butler'ın yasa anlayışına ve özne anlayışına götürmektedir.

2.1.3. Yasa Karşısında Özne

Butler'a göre iktidarı genellikle özneyi dışarıdan baskı yoluyla, korkutma ve sindirme yoluyla kuran, özneyi madun eden olarak düşünmeye alışkınız. İktidar biçiminin bir uzantısı olan tabiiyet yani subjection kavramı paradoksal bir nitelik taşır. Butler iktidar kavramını ele alırken Foucault'un iktidar anlayışını takip eder. İktidarı öznenin kurucu bir niteliği ve varoluş koşulu olarak düşünmeyi önerir. Butler göre tabiiyet sadece öznenin madun bırakılması ve öznenin dış bir iktidar tarafından bastırılması değildir. Aynı zamanda özne olmanın imkanlarını da içerir. Foucault psişe alanına hiç dokunmamıştır. Butler psişik yaşamda iktidarın aldığı biçimlerin peşine düşer. Öznenin psişik yaşamdaki tabiiyetini ve maduniyetini inceler. (Butler, 2015, s.10)

Foucault'un özne anlayışı ikircikli bir yapıya sahiptir. Özne aynı anda hem kurulur hem de madun edilir. Maduniyet öznenin oluşumu açısından gereklidir. Butler'a göre maduniyet özne olmanın zorunlu bir koşuludur. Özne hiç var olmamaktansa, madun olarak var olmayı tercih eder. Bebeklik ve çocukluk dönemlerinde sevgi nesnesiyle bir bağlılık gelişir. Çocukluk döneminde bağlılık geliştirmeden hiçbir özne var olamaz. "Ben" özneyi tehdit eden, madun eden koşullara olan bağımlılığıyla ve bağımlılığın inkâr edilmesiyle oluşur. Yetişkin özne bu bağımlılığı hem reddedip hem de kabul ettiği için ikircikli bir yapıya sahiptir. Butler'da maduniyet failliğin bir ön koşulu olarak karşımıza çıkar (Butler, 2015, s.15-18).

İktidar özne üzerinde en azından iki yolla eylemde bulunur: Bunların ilki özneyi mümkün kılan, öznenin olanaklılık koşulu ve oluşturucu halidir, ikincisi ise öznenin “kendi” faillğinde kullanılıp yinelenen şeydir (Butler, 2015, s.22)

Butler iktidar kavramını yineleme ve direnme ile düşünür. İktidar hiçbir zaman ne özneye dışsal ne de önceldir. İktidarın koşullarını devam ettirebilmesi ve sürekli olarak yinelenmesi gerekir. Öznede bu tekrarların yeridir. İktidar öznenin üzerinde dışsal bir etki olmaktan çıkıp öznenin edimleriyle var oldukça şimdiye ve geleceğe yönelik faillik hissi de artar. Özne ne tam olarak iktidar tarafından belirlenir ne de iktidarı tam anlamıyla belirler. Özne Butler’a göre bağlı olduğu şeyi aşar. Özne kendisini kuran bu ikircikli yapıyı bastıramaz. Faillik bu ikircikli yapının içerisinde dinamik ilişkilerden beslenir. Butler öznenin oluşumundaki bu ikircikli yapının psişe alanına olan etkisini merak etmiştir. Psikanalizin söylemi ile iktidarın söylemini birlikte düşünür (Butler,2015, s.21-26).

2.2. BUTLER’IN PSİKANALİZ ELEŞTİRİSİ

2.2.1. Lacan’cı Yasaya Bakış

Butler, “Cinsiyet Belasında” yapısalcı yasanın cinsel farklılık ekonomisini nasıl ürettiğini ele alarak analizine başlar. Daha sonrasında ise soykütük eleştirisiyle yasanın kendi içinde nasıl altüst edici pratikleri bulundurduğunu göstererek Lacancı yasayı analiz etmiştir. Butler’a göre yapısalcılığın dilinde Yasa tekildir. Kadınlar sözcüklerin değiş tokuşu gibi simgesel bir değiş tokuş ilişkisine tabi olurlar. Babas soyluluğun güvence altına alınması kadınların klanlar arasında ihraç ve ithal edilmesi sayesinde. Evlilik ilişkisinde kadının bir kimliği yoktur sadece ilişkisel bir terim işlevi görür. Erkekler arasında simgesel bir değiş tokuş ilişkisi yarattığı için hem babanın adından dışlanır hem de klanlar arasında farklılaşma sağlayarak tüm klanları baba soylu bir kimliğe bağlar. Butler’a göre Lévi-Strauss’un akrabalık ilişkilerindeki değiş tokuş meselesinde tüm bu ilişkileri yapılandıran evrenselci bir mantık anlayışı vardır. Değiş tokuş ekonomisinde kimlik erkeğe, ilişkisel bir değilleme de kadına atfedilmiştir. Lévi-Strauss’daki eril kimliğin temsil edilmesi ve aktarılması Hegel’ci fark bağlamındadır. Bu fark hem eril kimlikler arasında bir ayırım yapar hem de onları birbirine bağlar (Butler, 2019, s.96-98). Klanlar birbirinden farklı

olsalar da eril, ataerkil ve baba soylu yapıları onları birbirine bağlayan unsurlardır. Klanlar,” Farklı isimler taşıyarak kendilerini her şeyi kapsayan eril kültürel kimlik içinde tikelletirirler” (Butler, 2019, s.98).

Lévi- Strauss ensest tabusunu toplumsal olgu olarak değil kültürel bir fantezi olarak değerlendirir. Babayı öldürme, anneyle birleşme gibi arzular ve istekler tarihin bir yerinde gerçekleşen olgular değil de hayali bir fantezi, simge olarak var olurlar. Lévi- Strauss’a göre arzu da eril ve heteroseksüel bir arzudur. Anne ve oğul ilişkisinde cinsel birleşmeyi yasaklayan ensest tabusu ve ensest fantezisi kültürün evrensel bir hakikati olarak kurulmuştur. Butler ise ensestin ve arzunun nasıl heteroseksüel bir matris olarak kurulduğunu sorgular. Arzu kendini nasıl eril bir arzu ve evrensel hakikat biçiminde sunmuştur? Butler’a göre yapısalıcı söylem içerisinde ve Lévi- Strauss’un akrabalık ilişkisinde heteroseksüellik ve eril cinselliğin kendini doğallaştırması söylemsel bir inşanın sonucudur (Butler, 2019, s.102).

Butler, “Cinsiyet Belası”nda simgesel alandan dışlanan cinsel bir alan var mı? Diye sorar. Eğer varsa bu simgesel alanın hegemonik olduğunu ortaya koyabilecek güçte midir? Yasa kendine karşı çıkabilecek cinsellik biçimleri üretebilir mi? (Butler, 2019, s.100). Lacan, Lévi- Strauss’un egzogami görüşünü kendi dilsel yapısına taşıyarak, Baba’nın Yasası gibi kavramlarla açıklar. Butler bu yüzden bakışını Lacan’cı yasaya çevirerek cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti ele almaya çalışır.

Lacan’ın kuramı Butler için öznenin kendisini Yasa önünde sürekli yetersiz hissetmeye mahkûm kaldığı bir Baberkil yasayı içerir. Lacan’cı yasa özneleri daima bir imkânsızlık olarak inşa eder. Çünkü sembolik olarak birbirini dışlayan iki cinsiyet konumunun ikisi de Fallusa sahip olmayı ister. Eril ve dişil konumlar fallusu sadece göstermelik olarak imleyebilirler. Fallusun anlamı kısmında eril kimliğin fallusa sahip olduğunu düşündüğünü, dişil kimliğin ise fallustan yoksun olduğunu belirtmiştik. Butler, “Cinsiyet Belası”nda Eril ve dişil kimliğin Hegel’ci bir köle-efendi mantıkla çalıştığını ifade eder. Fallusa sahip olduğunu düşünen eril öznenin bu konuma ulaşmak için hangi kimlikleri dışarıda bıraktığını sorar. Butler’a göre eril kimliğin de konumu istikrarsızdır çünkü dişil olan fallustan yoksundur en azından öyleymiş gibi kendini sunarak erkeğin arzusunun imleyeni haline gelir (Butler, 2019, s.104-105). Dişilin görevi şudur:

Fallus 'un gücünü yansıtmak; o gücü gösterip imlemek; Fallusu “cisimleştirmek/ içermek”; Fallus 'un duhul ettiği yeri sağlamak; Ötekisi, yokluğu, eksiği, kimliğinin diyalektik olumlaması “olma” yoluyla Fallusu göstermek. Fallustan mahrum olan Öteki'nin Fallus olduğunu iddia ederek... (Butler, 2019, s.103).

Butler (2019), “Peki bir kadın nasıl Fallus gibi, Fallus'u cisimleştiren/içeren ve olumlayan bir eksik gibi görünür?” diye sorar (s.106). Lacan'ın heteroseksüel serimlemesi Butler'a göre bütün varlığı bir “mış” gibi görünmeye indirgemektedir. Kadının fallusa sahipmiş gibi yapması da Lacan için eksiğini gizlemek için yaptığı bir maskeleyedir. Butler ise bu maskeleyenin ardında bir ontolojik kadın kimliğinin olup olmadığını sorar? Irigaray'a göre kadınlar kendi arzularını maskeleyerek erkeğin arzu nesnesi olmak uğruna sembolik düzene katılmışlardır. Irigaray açısından ontolojik bir kadın kimliği maskelenmenin ardında gizlenmiştir. Butler kadının kendini maskeleyerek sembolik düzene dahil oluşunu iki şekilde yorumlar: İlki kadın kendisinin de bir varlık olduğuna ikna eden cinsel ontoloji üretir, ikincisi ise fallik ekonomi tarafından temsil edilmeyen dişil bir cinselliktir. İkinci yorumda dişiliğin reddedilmesi gereken asli bir kısmı olduğu varsayımı vardır. Dişil eksik olduğunu mu reddeder yoksa erkeğin fallusu olmak uğruna eksik olduğunu kabul ederek bunu olumlar mı? (Butler, 2019, s.107-109). Irigaray 'a göre ise gerçekte dişilin hiçbir eksiği yoktur fakat Lacan'cı yasa ve Ödipal karmaşa dişile başka bir çıkış noktası vermediği için kadın hadım edildiğini düşünür. Lacan'cı yasaya dahil olabilmek için de kendi arzusunu bastırmak zorunda kalır. Dolayısıyla kadın kendi arzusunu ifade edebilecek kelimelerden de yoksun olduğu için erilin kurduğu düzende eril kelimelerle konuşarak arzusunu fallus üzerinden ifade etmeye mecbur bırakılır. Butler'ın cinsiyet ve yasaya bakışını göze alırsak sembolik düzenden ayrı dişil bir ontoloji yoktur. Çünkü dişilin eğer reddettiği ontolojik bir asıllığı varsa bu onu bulup çıkartmayı gerektirir. Yasanın öncesinde kalan imgeselde keşfedilmeyi bekleyen bir dişilin varlığı söz konusu olacaktır.

Sembolik düzende dişile ve erile bu konumları dayatan şey ceza tehdidir. Eril olan için bu tehdit hadım edilerek dişileşme korkusunu içerirken, dişil için fallisizme doğru yükseliştir. Butler'a göre eril ve dişil kimliklerin dışında kalan tüm konumlar sembolik yasanın hayaletleridir. Eril ve dişilin heteroseksüel arzuya göre kurulmaları, eşcinselliğin dışlanması sayesinde gerçekleşir. Eğer bir erkek fallusa sahip olmayı reddediyorsa bu

durum onun eşcinsellikle cezalandırmasına sebep olacaktır. Aynı şekilde bir kadın hadım edilme pozisyonunu reddediyorsa o da eşcinsellik ile cezalandırılacaktır (Butler,2014, s.150). Cinsiyet konumları dilde heteroseksüel ilişki dışında başka bir ilişki tarzına yer vermeyecek şekilde kurulur.

...başka erkekler için fallus “ olmayı “ dileyen erkekler, başka kadınlar için fallusa “sahip olmayı” dileyen kadınlar, başka kadınlar için fallus “ olmayı” dileyen kadınlar, başka erkekler için hem fallusa sahip olmayı hem fallus olmayı dileyen erkekler: Bu yasaklı alanda fallus olmak ve fallusa sahip olmak modaliteleri arasında gezinmenin yanı sıra takas devresi içinde partnerler arasında da dolaşır; fallusa “sahip olan” bir kadın için fallus “ olmayı” dileyen erkekler, fallus “ olan “ erkekler için fallusa “ sahip olmayı” dileyen kadınlar (Butler, 2014, s.150).

Butler burada Lacan’ın sembolik düzeninde heteroseksüel kuruluşun dışına çıkabilecek özdeşimleri ve çaprazlanmaların engellendiğini iddia eder. Fakat yine bu özdeşim çaprazlanmalarının imkânı yani: dişileşmiş erkek eşcinselliği ve erilleşmiş kadın eşcinselliği Lacan’cı sembolüğün kendi hegemonyasını sürdürebilmesi için kurucu bir dış olarak varlıklarını sürdürürler (Butler,2014, s.151). Butler (2014), “Bela Bedenler” eserinde özdeşleşme kavramı üzerinde durur. Butler’ın özdeşleşme kavramına geçmeden önce bedenlerin işaretlenmiş olduğu görüşüne bakalım. Çünkü bedenin işaretlenmesi ve işaretlendiği bu konumu üzerine alması asla tam olarak gerçekleşmeyecektir.

Butler’ın düşüncesine göre beden iki kere işaretlenir: İlk olarak cinsiyet tarafından işaretlenir, ikincisi ise sembolik tarafından işaretlenerek cinsel farklılık kategorisi üstlenilir. Fakat Butler’a göre burada şöyle bir açmaz vardır: Sembolik düzenden önce bir bedeni ele alamayız, bedene erişimimiz ancak sembolik düzen içerisinde mümkün olur ve beden sembolik düzende imlenebilir hale gelir (Butler,2014, s.143). Butler (2014), “cinsiyet kategorisinin, işaretini edinmek için sembolik yasaya adeta teslim edilmiş bireysel bedeni halihazırda işaretlemiş olduğu” nu söyler (s.143). Dolayısıyla bedene kaderini veren şey sembolik düzenin yaptığı işarettir.

Lacan’da cinsel arzu yasağın gücü üzerinden işler. Eğer yasak tanınmazsa ve yasanın dışına çıkılırsa psikoz tehdidi baş gösterir. Psikoz öznenin sadece sembolikteki gücünü ve statüsünü kaybetmesiyle sonuçlanmaz aynı zamanda yaşamını kaybetme ihtimalini de

içerir. Kültür özneye belirli sınırlar çizerek yaşanabilir bir varlık alanı oluşturur ve bu sınırın dışarısını ise psikoz ilan eder. Bu durumda sınırın dışına çıkmak yani yasakları ihlal etmek psikoz tehdidinin baş göstermesi anlamına gelir. Butler göre eşcinsellik, kültürün düzenleyici şemalarında bir psikoz olarak görülür. “Bela Bedenler” de eşcinsellik hangi şartlar altında ölümün yaşayan bir ihtimali olarak belirir? diye sorar. Ödipal ilişkilerdeki özdeşleşmeleri ve sapma olarak görülen özdeşimleri sorgulamamızı önerir. Çünkü Ödipal özdeşleşmeler arasında çaprazlanmaların olması gayet doğal bir olgudur (Butler,2014, s.143-145). Butler’a göre (2014) “bir kadın babasının fantazmik kalıntısını bir başka kadında bulabilir veya annesine duyduğu arzuyu bir erkekte ikame edebilir” (s.145).

Butler, “Bir bireyi tek bir özdeşimle kısıtlayan nedir?” Diye sorgular. (Butler, 2014, s.145). Özdeşimler sadece heteroseksüelliği olumlayan bir tarzda olmak zorunda değildir. Butler özdeşimlerin çoklu olduğuna dikkat çeker; fakat özdeşimlerin çoklu olması illa her bireyin özdeşimsel akışkanlığa sahip olmasını gerektirmez (Butler,2014,146). Butler, Irigaray’ın görüşüne oldukça zıttır. Irigaray da tıpkı Lacan gibi ikili bir özdeşim mantığını savunur hatta arzunun heteroseksüel bir arzu olduğuna vurgu yapar. Ötekine açılmam karşı cinse duyduğum arzu sayesinde gerçekleşir.

Butler özdeşleşmeyi arzunun bir alanı olarak tanımlar. Kimi arzular savuşturulabilir bir nitelikteyken, kimi arzular başka arzuları hareket geçirebilmek için bir araçtır. Özdeşleme arzuya karşı durmak anlamına gelmez; çünkü özdeşleşme arzunun yasaklanışının ve üretiminin olduğu bir yerdir. Bir cinsiyet ile özdeşleşmem aynı zamanda bir tehdit ile de ilişkili olduğum anlamına gelir. Lacan’cı yasa sembolikteki bedeni tehdit ederek cinsiyet konumunun üstlenilmesini sağlar. Sembolikte bu tehdit hayali bir tehdittir ve bu tehdit bir organın kaybı ya da kesilmesi korkusu üzerinden işler (Butler, 2014, s.147).

Peki bu tehdit kime iletiliyor? Yasanın karşısında titreyen bir beden olmalı, korkusu yasa tarafından zorlanabilen bir beden- ki burada yasa, yazılmaya hazır titreyen bedeni üreten, beden ilk olarak sadece korkuyla, sonra ise cinsiyetin sembolik damgasıyla, işaretleyen bir yasaya tekabül eder. Yasayı üstlenmek, ona razı olmak, sembolik tarafından işaretlenmiş cinsel pozisyonla hayali bir hizalanma üretmek ve bu hayali özdeşim ile sembolik arasındaki

mesafeyi bir ceza tehdidi, riayet edememe ve dışkılanmanın hayaleti olarak hissetmektir (Butler, 2014s.148).

Sembolik düzendeki yasa tehdit ve korku yoluyla cinselliğin şeklini her cinsi de dayatır. Özdeşimlerin asla tamamlanmayacak olması sürekli yeniden inşa edilmesi de yasanın dayattıklarını altüst etmenin yollarını açar.

2.2.2. Freud'da Toplumsal Cinsiyet Melankolisi

Butler, “Cinsiyet Belası” adlı eserinde Freud eleştirisine heteroseksüel arzunun, homoseksüel arzuyu dışlayarak kurulduğuna işaret ederek başlar. Freud’un Ödipal draması ensest tabusuna değil, homoseksüelliğe karşı duyulan korkuya dayanmaktadır. Butler, toplumsal cinsiyet kimliğinin nasıl oluştuğunu incelerken Freud’un melankoli ve yas kavramlarını ele alarak başlar; çünkü Butler için toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi melankoliye dayanmaktadır. Freud (2020) Ben ve İd adlı eserinde ve “Yas ve Melankoli” de benin biçimlendirilmesinin yas yapısına dayandığını söyler. Sevilen bir kişinin kaybında “ben” kaybedilen kişiyi benin yapısına katar. Ben’in kaybedilen ötekiyi kendi benliğine katmasının nedeni ise ötekinin özelliklerinin içselleştirilerek benin içinde yaşatmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Bu sayede kaybedilen öteki ile benlik arasında bir özdeşleşme sağlanır. Yas sürecinde kaybedilen kişinin yerine başka bir nesneye yatırım yapılarak bu süreç yaşanırken, melankolide aksine kaybedilen nesneyle narsistik bir özdeşleşme ve erotik yatırım içeresine girilir (Butler, 2019, s.122-123).

Freud’un “Ben ve İd” adlı yapıtının “Ben İdeali” bölümünde tanımlanan şey yalnızca karakter oluşumu değil aynı zamanda toplumsal cinsiyet kimliğinin edinilmesini de içerir. Ensest tabusu ben için aşk nesnesinin kaybına yol açmaktadır. Ben bu kaybın üstesinden gelmek için ensest tabusunun yasakladığı arzu nesnesiyle özdeşleşerek onu içselleştirir. Butler bu kaybın özdeşleştirilmesinin heteroseksüel ve homoseksüel arzu açısından nasıl sonuçlandığına dikkat çeker. Yasaklanmış heteroseksüel birleşme söz konusu olduğunda yasaklanan şey arzu nesnesiyken, yasaklanmış bir eşcinsel birleşmede hem arzudan hem de nesneden vazgeçilmesi gerekir (Butler, 2019, s.124).

Ödipal dramaya dönecek olursak her iki cins için de iki seçenek vardır: Erkek çocuğu ya annesinden vazgeçerek babayla özdeşleşecektir ya da babayı reddedip anneye özdeşleşecektir, kız çocuğu ise ya anneye özdeşleşecektir ya da anneyi reddedip babayla bir özdeşleşme gerçekleştirecektir. Her iki cins için de hemcinsle özdeşleşme heteroseksüel yaşamın başlangıcına tekabül ederken, karşıt cins ile özdeşleşmesi ise homoseksüelliği beraberinde getirecektir. Freud'a göre çocuk iki nesne arasında seçim yaparken aynı zamanda iki cinsel yatkınlık arasında da bir seçim yapmış olacaktır. Butler ise erkek çocuğunun heteroseksüel yatkınlığı seçmesinin sebebinin babası tarafından hadım edilme korkusu değil, dişileşme korkusu olduğunu iddia eder. Bu durumda Butler'a göre cezalandırılması gereken şey oğlan çocuğunun anneye karşı duyduğu arzu değil, heteroseksüelliğin kurucu dışını oluşturan ve istenmeyen eşcinsellik olacaktır. Kız çocuğu da yine eğer karşıt cins ile özdeşleşirse bu eşcinsel yakınlığa sebep olacaktır. Freud'a göre hem kız çocuğunda hem erkek çocuğunda eril ve dişil yatkınlıkların kuvvetli ya da zayıf oluşu Ödipal karmaşada yapılan özdeşleşmelerin sonucunda belli olur. Butler ise birincil yatkınlıklar ile Ödipal dramının sonucunda oluşan yatkınlıklar nasıl bilebileceğimizi sorgular (Butler, 2019, s.125-126). Butler (2019) "Diğer bir deyişle, babaya duyulan arzuyu dişil bir yatkınlığın kanıtı olarak görmemizin sebebi, birincil biseksüellik koyutlamasına rağmen heteroseksüel bir matrisinden yola çıkmamız olmasın?" diye sorar (s.126).

Butler, Freud'un bize anlattığı Ödipal süreçler ve özdeşleşmeler üzerinden cinsiyetlenmeyi ve yatkınlıkları ele alır. Bunu ele alması da Freud'un yas ve melankoli anlayışı üzerinden gerçekleşir. Freud ilk başlarda yas ve melankoli arasında bir ayrım yapar. Yas kaybedilen nesneye yapılan yatırımın bir başka nesneye aktarılmasını içerirken, melankoli kaybedilen nesne ile bizzat özdeşleşmeyi içermekteydi. Fakat Freud daha sonra bu anlayışını değiştirerek yas ve melankoli arasındaki bu karşıtlığı kaldırır. Kaybedilen nesne ile özdeşleşme artık yas tutma için bir önkoşul haline gelmiştir. Ruhun topolojisi olarak adlandırılan: İd, ben ve üstben melankolik süreçleri nasıl işler? Üstben daima bene eşlik ederek ben'in içselleştirilmiş kayıplarını ahlaki bir yargıç olarak tekrar kurar. Ben özdeşleştiği nesneyi içselleştirerek bünyesine katar daha sonra ise bu içselleştirdiği nesneyle yer değiştirir. Ben'in burada yaptığı şey içselleştirdiği nesneye iktidar vermektir. Toplumsal cinsiyet kimliğinin içselleştirilmesi de ben idealinin

kontrolündedir. Üstben'in cinsiyet kimlikleriyle ilişkisi arzuyu toplumsal cinsiyete uygun bir şekilde kanalize etmektir. Anne ve baba arzu nesnesi olarak hem yasaklanır hem de vermeyen bir aşk nesnesi olarak içselleştirilir. Üstben burada eril ve dişil özdeşleşmelerin belirleyicisi konumundadır (Butler, 2019, s.128-129). Butler'ın burada toplumsal cinsiyeti melankoli olarak görmesinin sebebi yasaklanmış nesnenin cinsiyetinin bir yasak olarak içselleştirilmesinden kaynaklanmaktadır.

Ödipal dramada her iki cinste kendi hemcinsiyle özdeşleştiğinde eşcinsel yatırımın nesnesini de içselleştirmiş olur. Çünkü melankoli kayıp nesneyle özdeşleşmeyi onu bünyeye katmayı gerektirir. Fakat Butler'a göre burada çözümsüz kalan eşcinsel nesne özdeşleşmesidir (Butler, 2019, s.130). Butler'ın bize göstermek istediği eril ve dişil yatkinliklarda, nesne seçiminin yasak sonucunda oluştuğudur. Freud'un iddia ettiğinin aksine yatkinliklar doğal değil, yasağın etkileri sonucunda oluşmuştur. Melankolide nesnenin kaybı ölüm, ayrılık gibi doğal durumların sonucunda oluşurken, Ödipal dramada nesnenin kaybı ceza tehdidiyle gelen bir yasağın sonucunda oluşmuştur. Butler bu yüzden eşcinsellik tabusunun Ödipal dramadan önce gelerek heteroseksüel yatkinlikları mümkün kıldığını iddia eder. Eğer yatkinliklar doğal olsaydı dışarıdan dayatılan bir yasaya ve ceza tehdidinde ihtiyaç olmazdı (Butler, 2019, s.130-131).

2.2.3. Üretici Bir Güç Olarak Yasa

Butler semboliğin yasasını altüst etmeye gerçekten de ihtiyacımız olup olmadığını sorgular. Butler, Ataerkil Yasayı kimliği kuran ve sabitleyen bir işlevde görmekten vazgeçmemizi önerir. Lacan'cı yasayı tek anlamlı bir şekilde yorumlamak zorunda olmadığımızı belki de çoklu anlamlar üreten bir yasa olarak görebileceğimizi belirtir (Butler, 2019, s.134). Butler, cinsiyet kimliklerinin oluşumunda semboliğin belirleyici bir noktada olduğunu kabul eder fakat heteroseksüel kimliklerin dışında kalanları imgeselde ele almak yasanın üretici gücünü görmemizi engeller. Lacan'cı anlatıda beden ancak sembolik alanda yani dilin alanında imlenebilir, bilinebilir bir konumdadır. Dolayısıyla Lacan köken anlatılarımızda ve kimliğimizi oluşturan özdeşleşmelerin anlatı esnasında oluştuğuna dikkat çeker. Özne kendi anlatısının kökenlerine inemez çünkü dil özneyi bastırılmış libidinal arzularına yol almasını engeller (Butler, 2019, s.34).

Butler Lacan'cı yasayı yorumlarken dikkati imgeselden, sembolik olana doğru kaydırır. Sembolikten dışlanmış kimlikleri imgeselde aramak ve imgeseli yüceltmek sembolikteki yasanın gücünü arttırmaktan başka bir işe yaramayacaktır (Butler, 2014, s.154). Lacan'cı yasaya bakış bölümünde özdeşleşmelerin çoklu olabileceğine ve heteroseksüel özdeşleşmelerin dışında eşcinsel özdeşleşmelerin de mümkün olduğunu belirtmiştik. Freud'un teorisinde ise Butler bunu toplumsal cinsiyet melankolisi olarak yorumlamıştı. Butler'da (2019), "Heteroseksüel kimliğin kurulmasına araç olan eşcinsel ensest yasağı söz konusu olduğunda ise kayıp melankolik bir yapı üzerinden" sürdürülmekteydi (s.137).

Freud'da eşcinsel özdeşleşmenin yasaklanmasında hem arzudan hem de nesneden vazgeçilmesi gerekiyordu. Irigaray ise Freud'un melankoli kavramını dişil cinselliğinin yapısı üzerinden ele almıştır. Irigaray 'da kız çocuğu hem arzusunu bastırır hem de nesnesini inkâr eder. Irigaray "Speculum of the Other Women" da küçük kızın hadım edildiğini fark etmesinin hiçbir temsiline ifade edemeyeceği bir kayıp sürecini başlattığını söyler (Butler, 2019, s.137). Lacan'cı sembolik düzene girerken Irigaray bize kız çocuğunun ilk aşk nesnesi ilk arzu nesnesi olan anneyle ilişkiyi keserek sembolige dahil olduğunu belirtmişti. Bu durum aynı zamanda kız çocuğunun hem kendisiyle hem de tüm kadınlarla olan ilişkisinin kesildiği anlamına geliyordu. Butler'ın burada bize göstermek istediği şey yasaklanan arzu nesnesi ve arzu ben 'in yapısına katılarak melankoli biçiminde varlığını devam ettirmektedir. Irigaray'ın anne kız ilişkilerinin tekrar kurulmasında ısrar etmesinin sebebi de budur. Sembolikte ifade bulan şey kız çocuğunun hadım edilmesinden kaynaklanan öfkesidir, annesine duyduğu o ilksel sevgi ifade bulmaz. Annenin reddedilmesi kız çocuğunun bünyesinde aynı zamanda melankolik bir şekilde yaşantılanır.

Butler bünyeye katma işlemenin bir düzanlamlaştırma fantezisini olduğunu öne sürer. Bedenin düzanlamlaştırılması melankolik yapısı sayesinde mümkün olur ve doğal bir yapı olarak kendini sunar. Butler bu yüzden toplumsal cinsiyet "olma" durumuna gelmenin oldukça zahmetli bir doğallaşma süreci olduğuna işaret eder. Bedenin haz kaynaklarının çeşitli organlarda ve bölgelerde toplanması örneğin; penis, vajina, meme gibi zaten toplumsal cinsiyeti belli olan bedenin ideal yapısını anlatmaktadır. Butler'ın iddiası burada hazların da toplumsal cinsiyetin melankolik yapısı üzerinden

belirlendiğidir (Butler, 2019, s. 138-139). Butler bedenin ve hazzın kendi başına düzlamlaştırıcı fanteziden ayrı düşünülemediğini söyler.

Fantezisi kurulan bedeni kavrayabilmek için onu gerçek beden denen şeyle ilişki içinde değil, ancak “düzenli” ve “gerçek” sıfatları üzerinde hak iddia eden, kültürel olarak kurulmuş başka bir fanteziyle ilişki içinde düşünmek gerekir. “Gerçek” in sınırları bedenlerin doğallaştırılmış bir şekilde heteroseksüelleştirilmeleri süreci dahilinde üretilir... (Butler, 2019, s.140).

Eğer bedeni ve özdeşleşmeleri toplumsal cinsiyet melankolisinden ayrı olarak kendi başına ele alamıyorsak çoklu cinsiyet kimliklerinin ve farklı bedenlerin tahayyülü nasıl mümkün olacaktır? Butler, yasayı sadece yasaklayan ve cezalandıran bir yapı olarak kavranmaması gerektiğini aynı zamanda üretici bir güç olarak da kavranması gerektiğini söyler. Butler şöyle ifade eder: “Hiyerarşik ve ikili toplumsal cinsiyet konumlarına yasak koyan ve onay veren ensest yasağı, toplumsal cinsiyetin çeşitli kültürel biçimlenimlerini kasıtsız olarak doğuran üretici bir güç olarak yeniden kavranabilir mi?” (Butler, 2014, s.141).

Butler için yasanın üretici bir güç olarak ele alınabileceği fikri Foucault’un yasaklayıcı yasaya dair yaptığı analizlerden gelir. Foucault açısından yasanın işleyişinde ensest tabusu birincil yatkinlikleri bastırmak yerine birincil ve ikincil yatkinlikler arasındaki ayrımı başarılı bir şekilde oluşturur. Meşru heteroseksüellik ile gayrimeşru eşcinselliğin arasındaki ayrımı belirginleştirerek yeniden üretime sokar. Bu durumda Ödipal dramının görevi sadece toplumsal cinsiyet özdeşleşmelerini sağlamak değil aynı zamanda cinsel arzunun yönünü de tayin etmektir (Butler, 2019, s.142-143). Butler Foucault’un yasa anlayışının ikili bir işleve sahip olduğunu düşünür. Hem heteroseksüelliği onaylar hem de ihlal eden eşcinselliği üretir. Bu iki durum da yasadan çıkan bir sonuçtur. Dolayısıyla Butler’a göre yasadan önce gelen bir cinsellik tanımlamak nafile bir çabadır; çünkü yasadan önce olanı bilemeyiz. Anlatı dediğimiz şey yasanın içerisinde dil ile gerçekleşir. Dil yasadan önce gelen cinsiyeti betimleyemez. Anlatı ancak yasadan sonra gelen ve yasanın sonucu olan geriye dönük bir bakış açısıyla kurulabilir. Ayrıca Butler ‘a göre yasadan önceki betimlemek yasadan sonrasına hizmet etmekten başka bir işe yaramayacaktır (Butler, 2019, s.144). Toplumsal cinsiyet kimliklerinin özgürlüğü ve

çoğulluğu için yasadan önceki mutlu duruma başvurmak zorunda değiliz (Butler, 2019, s.146).

Heteroseksüelliğin sembolik alanda kendini tesis edebilmesi için yasaklanan bir eşcinsellik kavramına ihtiyacı vardır. Butler heteroseksüel inşanın oldukça zahmetli bir inşa olduğunu söyler çünkü zaten biseksüellik ve eşcinsellik psikanalizde birincil yatkinlıklardır. Heteroseksüellik birincil yatkinlıkların bastırılması sonucu oluşur. Biseksüellik ve eşcinsellik yasanın öncesinde bir imkân olarak değil bizzat yasanın içinde kültürel bir imkân olarak vardır. Heteroseksüel arzunun kendini idame ettirebilmesi için yasaklanan bir arzu biçimi olarak kültürün içindedir (Butler, 2019, s.148).

Biseksüelliğin ya da eşcinselliğin kültürün “öncesi” olduğunu varsayıp ardından da bu “önceliği” söylemsellik öncesi bir altüst edişin kaynağı olarak gösteren kuram, çift değerli bir şekilde hem savunup hem sakındığı o altüst edici kültüre dahil olmaktan fiilen meneder (Butler,2019, s.148-149).

Lacan’ın enest tabusundaki arzu orijinal kayıp bir kökene işaret eden hazza gönderme yapar. Bu köken anne ve çocuğun bir olduğu hiçbir eksikliğin olmadığı birlik halidir. Sembolik düzende özne anneye sahip olduğu bu birliğin peşinde koşacaktır. Butler’a göre (2019) “Ulaşılamaz bir şey olarak arzuya musallat olan bu tam haz, yasadan önceki hazzın geri getirilemeyecek hatırası”dır. (s.149). Butler’a göre sembolik düzendeki özne bu orijinal hazzı elde edeceğine dair bir fantezi içerisindedir. Yasadan önceki ideal duruma kavuşacağına dair bir umut besler. Dolayısıyla kültürden önce gelene atıf yapmak ve onu ideal durum olarak almak kültürel imkânları engellemenin bir yoludur. Butler’ın Lacan’cı yasayı ele alışında özneler bizzat sembolik yasanın içerisinde kurulurlar. Yasa burada hem yasaklayıcı bir güç olarak hem de yasakladığı şeyi üreten bir güç olarak karşımıza çıkar. Eşcinsel arzu da yasanın yasakladığı bir arzu biçimi olarak, yasanın bir sonucu olarak vardır. “Bazı cinsel kimlikler kültürün dışındaki, öncesindeki, ötesindeki (düşünülemez olan) bir imkân değil, imkânsız olarak betimlenen kültürel imkanlardır” (Özkazanç, 2018, s.69). Yasa yaptığı atıflarla kendi hakimiyetini sürdürür. Yasanın işlemlerini sağlayan kurucu dışlar her an yasayı altüst etmenin olanaklarını da taşır.

SONUÇ

Butler ve Irigaray'ın bedenleri kavrayışı hem ortaklıklar hem de farklılıklar taşır. İkisi de bedeni kültürün üzerine işlediği edilgen bir madde olarak görmez. Beden aktif ve yaşayan bir madde olarak kavranır. Irigaray'ın düşüncesine göre bedenlerin kendi ifadeleri vardır ve bu ifadelerin kültür tarafından kavramsallaştırılması ve sembolize edilmesi gerekir (Irigaray, 2022b, s.20). Butler'a da bedeni hem doğası gereği aktif hem de kültür tarafından şekillendirilen bir yapı olarak kavrar. Irigaray'ın ısrarı bedenifadesinin cinsiyetli bir varoluşa özellikle de iki cinsiyetli bir varoluşa sahip olduğudur (Irigaray, 2021, s.11). Kültürde ifade bulmasını istediği ise dişi cinsiyetidir. Butler ise Irigaray'ın ısrar ettiği cinsel farkın doğal olduğu görüşünde ona karşı çıkarak cinsiyetin kültür içinde bedenif yaptığı ve tekrar ettiği davranış kalıplarıyla maddeselleştiğini iddia eder. Erkeksi ve kadınsı cinsiyeti üstlenen bireyler bu cinsiyetle ilgili normları tekrar ederek cinsiyetle ilgili anlamları üretmektedirler (Butler, 2014, s.8). Dolayısıyla Butler'ın düşüncesinde kadınlık durumunun sabit bir anlamı yoktur. Cinsiyet normlarının da anlamı sürekli değiştii için dişiliğe dair anlamlar ve deneyimler de sürekli olarak yeniden üretilir. Irigaray dişilin kültürde bastırılmasını aşırı bir genelleme yaparak ortaya koymuştur. Eril kültür erkek ve dişi arasındaki farkı zıtlık ilişkisine dayandırarak bastırđı için bu bastırmayı tüm kadınların ortak olarak deneyimlendiğini düşünür.

Butler bedenleri faaliyet eşikleri olarak değerlendirir. Toplumsal cinsiyet; bedensel davranışların ve bu davranışlar dilsel düzlemde ifade edilmiş söylemsem ögenin keşiminde meydana gelir (Stone, 2006, s.56). Heteroseksüel matris olarak kavradığı bu düzende erillie ve dişillie dair normlar bedensel davranışlar ve dilsel ifade biçimleriyle sürekli tekrar edilir ve değiştirilir. Eril olmaya ve dişil olmaya dair anlamları ritüellerle sonsuz şekilde tekrar edilebilir; fakat değişmeden kalan şey ikili cinsiyet rejimidir. İekli cinsiyet rejiminin işleminin sebebi ona yapılan atıflar sayesinde. Cinsiyet eğer gerçekleştirildiği ölçüde gerçekse heteronormatif düzene başka türden atıflar yaparak bedeni ve cinsiyeti tekrar yorumlayabiliriz. Butler'ın teorisinde cinsiyet yaptıkça tekrar edildikçe gerçeklik kazanan bir şey olarak karşımıza çıkarken, Irigaray 'da cinsel fark kadın ver erkek arasındaki en temel doğal bir farklılıktır.

Irigaray'ın bedeni kavrayışında bedenin kültürün ötesinde kendi ifade tarzının olduğunun söylemiştik. Bedenin kendi iç karakteri ya da cinsel bileşimi bedenin nasıl yaşanacağını etkilemektedir. Butler ise aksini iddia eder bedenlerin doğuştan gelen bir iç karakteri yoktur. Bedenlerin nasıl yaşanacağını Irigaray'ın iddia ettiği gibi bedenin kendi iç dinamiği belirlemez. Beden kültür tarafından normları benimsedikçe ve reddettiği ölçüde deneyimlenir. Butler bedeni pasif olarak görmese de Butler'ın beden kavrayışından bedenin başlangıçta belirsiz olduğu ve kültür tarafından belirli bir şekil verildiği fikri ortaya çıkar. Butler'ın sorunlu olarak görüldüğü yer burada maddeyi yine kültür karşısında edilgen kılmasıdır. Bedenin eğer özneleri toplumsal cinsiyet normlarını benimsemeye veya reddetmeye dair içsel bir dinamiği yoksa başlangıçtaki belirsiz beden toplumsal cinsiyet normlarını reddetse de kabul etse de kültür tarafından zorunlu olarak belirlenir (Stone, 2006, s.61).

Butler'a göre Irigaray'ın bedenleri doğal olarak belirlenmiş ve aktif olarak görmesi kültürün biyoloji tarafından belirlendiğini ve biyolojik bir kökene dayandırıldığı için de değişimin imkânsızlığını gündeme taşır (Stone, 2006, s.62). Irigaray'ın cinsel farklılık teorisindeki eksen kaymasının ana sebeplerinden biri de sembolik cinsel farklılıktan – doğal cinsel farklılığa doğru yönelmesidir. Irigaray ilk başlarda kültürde bir dişil kimliğin erkeğin aynası olarak değil de özerk bir kimlik olarak ele alınmasının önemini vurgulayarak sahici bir cinsel fark yaratmayı ister. Fakat daha sonra ise ontolojik olarak cinsel farka dönerek biyolojinin kültürü belirlediği geleneksel anlayışa istemeden de olsa dönmüş olur. Sembolik bir fark olarak, cinsel farklılık politik bir strateji olarak okunduğunda dişil kimliğin yaratılmasında kullanışlıdır. Eğer Irigaray'ın iddia ettiği gibi bedenlerin bir karakteri ve iç dinamiği varsa ve bunlar kültürü belirliyorsa nasıl oldu da sadece erkek bedenlerini ve arzularını temsil eden bir kültür meydana geldi? Irigaray için en temel şey dünyadaki varoluşumuzun kadın ve erkek şeklinde olduğudur. Cinsel farkı doğallığa dayandırmasıyla kültürde neden sadece erkek bedenlerinin olduğunu açıklayamaz. Bu durumda her ne kadar Butler'ın madde ve beden kavrayışında sorunlar olsa da Irigaray'a göre daha elverişli bir cinsiyetlenme teorisi ve değişim olanağı sunar.

Diğer yandan Butler'ın Lacan ve Freud okuması da Irigaray'a göre daha yaratıcı ve kapsayıcıdır. Irigaray'ın Lacan okumasının sonucunda her ne kadar dişilin olduğu konumu eleştirse de heteroseksüel arzuyu kendi teorisinde devam ettirir. Butler ise

Lacancı yasanın yasaklayıcı etkilerine dikkat çektiği kadar yasanın üretici gücüne vurgu yapar. Toplumsal cinsiyet normları eğer yasaya yapılan atıflarla var oluyorsa, heteroseksüel arzu biçimi de homoseksüel arzunun yasaklanmasına yaptığı atıflar üzerinden var olur. Yasa bir yasak koyduğunda onu ihlal eden olanakları da üretmiş olur. Dolayısıyla Irigaray'ın yaptığı gibi sembolikten önce kültürden önce bir cinsel fark ontolojisi üretmek imgeseli yüceltmek ve sembolik yasaya alt edilemez bir güç vermek anlamına gelir. Sembolik düzende kadının kendini maskeleyerek var etmesi imgesel alanda keşfedilmeyi bekleyen dişil bir ontoloji olduğu görüşünü varsayar. Butler için yasanın ötesinde ve gerisinde bir cinsel kimlik yoktur, bizzat yasanın içindedir (Butler, 2019, s.148). Butler'ın teorisi ikili zıtlıkları yıkmayı amaçladığı için düşünilemeyen, reddedilen kimliklerin de kültürün içerisinde olan bir imkân olarak kavradığı için Irigaray'ın teorisine göre daha tutarlıdır.

KAYNAKÇA

- Beauvoir de S. (2019). *İkinci Cinsiyet*. (G.Savran,çeviri.).İstanbul: Koç-Kam
- Braidotti, R. (2017). *Göçebe Özneler*. (Ö.Karakaş,çeviri.).İstanbul:Kolektif Kitap.
- Braidotti, R. (2019). *Kadın- Oluş Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*. (E.Durmuş, M.Çelik, çeviri.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Brunswick. R.M. (1940). *The Pre-Oedipal Phase of Libido-Development*. *Psychoanalytic Quarterly*, 9,293-319.
- Butler, J. (2019).*Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. (B.Ertür,çeviri.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J. (2015). *İktidarın Psikişik Yaşamı Tabiyet Üzerine Teoriler*.(F. Tütüncü, çeviri.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Butler, J. (2014). *Bela Bedenler*. (C.Çakırlar, Z. Talay, çeviri.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Chiesa, L. (2022). *Öznellik ve Ötekilik Lacan'ın Felsefi Bir Okuması*. (H.Gürvit, çeviri.).İstanbul: Axis Yayınları
- Fink, B. (2019), *Lacan'da Aşk*. (E.O. Gezmiş ve Z. Oğuz, Çeviri.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Freud, S. (1997). *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*. (S.Budak). Ankara: Öteki Psikoloji
- Freud, S. (2020). *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*. (A. Babaoğlu, çeviri). İstanbul: Metis Yayınları.
- Grosz,E.(1989). *Sexual Subversions Three French Feminists*. Allen & Unwin.
- Grosz, E. (2021). *Jacques Lacan: Feminist Bir Giriş*. (Ö. Çakmak, Çeviri.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Homer, S. (2022). *Jacques LACAN*. (A.Aydın, çeviri.). Ankara: Phonenix

Horney, K. (1991). *Kadın Psikolojisi*. (S.Budak, çeviri.). Ankara: Öteki Yayınevi.

Horney, K. (1933). *The Denial Of the Vagina*. *The International Journal of Psychoanalysis*, 14, 57–70.

Onur, B. (2019). *Psikanaliz Kuramında Kadın*. Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES), 13(1), 63-80.

https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000662

Horney, K., Onur, B. (2019). *Kadın Psikolojisi*. DergiPark Dergisi, 14(1), 141-154.

https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000757

Irigaray, L. (1985). *Speculum of the Other Women*. (Gillian C. Gill, Trans.). Cornell University Press. (Original work published 1974).

Irigaray, L. (2022b). *Ateşi Paylaşmak Duyusallığın Diyalektiği*. (N. Sağlam, çeviri.). Ankara: Fol Kitap

Irigaray, L. (2022a). *Başlangıçta Kadın Vardı*. (İ. Özallı, M. Odabaş, çeviri.). Ankara: Fol Kitap

Irigaray, L. (2021). *Doğmak Yeni İnsanın Başlangıcı*. (N. Sağlam, çeviri.). Ankara: Fol Kitap

Irigaray, L. (2006). *Ben Sen Biz Farklılık Kültürüne Doğru*. (S. Büyükdüvenci, N. Tural, çeviri.). Ankara: İmge Kitabevi

Irigaray, L. (2023). *Cinsel Fark Etiği*. (Ö. Karakaş, S. Özkaya, çeviri.). Ankara: Fol Kitap.

Irigaray, L. (2024). *Bir Olmayan O Cinsiyet*. (S. Özer, çeviri.). İstanbul: Otonom Yayıncılık

Jay, N. (1981). *Gender and Dichotomy*. *Feminist Studies*, 7(1), 38-56.

Lacan, J. (2005). *Écrits* (B. Fink, Trans.). W. W. Norton & Company. (Original work published 1901).

- Lacan, J. (2020). *Psikanalizin Temel İlkeleri*. (M. İzmir, çeviri.). Ankara: Çolpan Kitap.
- Moi, T. (2004). *Freud, Lacan, and Feminism, Again*. The University of Chicago Press, 29(3), 841-878.
- Mutluhan, İ. (2019). *Öznenin Diyalektiği*. (2. Basım). İmge Kitabevi.
- Özkazanç, A. (2018). *Feminizm ve Queer Kuram*. (2. Basım). Dipnot Yayınları.
- Ragland- Sullivan. (1982). *Jacques Lacan: Feminism and the Problem of Gender Identity*. University of Wisconsin Press, 36 (3), 6-20.
- Saygılıgil, F. (Ed.). (2020). *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* (2. Baskı.) Dipnot Yayınları.
- Smirgel, J.C. (2020). *Kadın Cinselliği Freud Sonrası Psikanalitik Görüşler*. (Ö. Kanlı, çeviri.). İstanbul: Sfenks Kitap.
- Stone, A. (2006). *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Cambridge University Press.
- Stone, A. (2016). *Sexual Difference*. L. Dısich and M. Hawkesworth (Ed.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory* (pp.874-894). Oxford University Press.
- Stone, A. (2019). *Feminist Felsefeye Giriş*. (Y. Cingöz ve B. Tanrısever, Çeviri.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Thompson Nellie, N (2003). *Marie Bonaparte's Theory of Female Sexuality: Fantasy and Biology*. American Imago, 60(3), 343-378.
- Tura, S.M. (2021). *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* (5. Basım). Metis Yayınları.
- Whitford, M. (1991). *Philosophy in the Feminine*. Routledge.
- Whitford, M. (2002). *Rereading Irigaray*. T. Brennan, (Ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis* (pp.106-126). Taylor&Francis.

EK 1. ORJİNALLİK RAPORU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
	FRM-YL-15 Yüksek Lisans Tezi Orjinallik Raporu <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
		Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih:26/04/2024

Tez Başlığı: Lacan'cı Yasa Karşısında Butler ve Irigaray

Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*:.....

Yukarıda başlığı verilen tezin a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 57 sayfalık kısmına ilişkin, 25/04/2024 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orjinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 1 'dir.

Uygulanan filtrelemeler*:

1. Kabul Onay ve Bildirim sayfaları hariç
2. Kaynakça hariç
3. Alıntılar hariç
4. Alıntılar dâhil
5. 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tezin herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Şevval Yurdakul /İmza

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Şevval Yurdakul
	Öğrenci No	N21137664
	Enstitü Anabilim Dalı	Sosyoloji
	Programı	Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Yüksek Lisans Programı

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
Doç. Dr. Aslıhan ÖĞÜN BOYACIOĞLU

* Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı Tez Yazım Dilinde yazılmalıdır.

**Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları İkinci bölüm madde (4)'te de belirtildiği üzere: Kaynakça hariç, Alıntılar hariç/dahil, 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 5 words) filtreleme yapılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
	FRM-YL-15 Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

TO HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY

Date: 26/04/2024

Thisis Title (In English): Butler And Irigaray on Lacanian Law

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 25/04/2024 for the total of 57 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled above, the similarity index of my thesis is % 1.

Filtering options applied**:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. References cited excluded
3. Quotes excluded
4. Quotes included
5. Match size up to 5 words excluded

I hereby declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

Kindly submitted for the necessary actions.

Şevval Yurdakul /Signature

Student Information	Name-Surname	Şevval Yurdakul
	Student Number	N21137664
	Department	Sociology
	Programme	Women and Gender Studies Master's Programme

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
Assoc. Prof. Aslihan ÖĞÜN BOYACIOĞLU

**As mentioned in the second part [article (4)3]ofthe Thesis Dissertation Originality Report's Codes of Practice of Hacettepe University Graduate School of Social Sciences, filtering should be done as following: excluding reference, quotation excluded/included, Match size up to 5 words excluded.]

EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-YL-09 Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA	
Tarih: 19/04/2024	
Tez Başlığı (Türkçe): Lacan'cı Yasa Karşısında Butler ve Irigaray	
Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*:	
Yukarıda başlığı verilen tez çalışmam:	
<ol style="list-style-type: none"> 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır. 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne veya ruh sağlığına müdahale içermemektedir. 4. Anket, ölçek (test), mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme gibi teknikler kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen araştırma niteliğinde değildir. 5. Diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri kullanımını (kitap, belge vs.) gerektirmektedir. Ancak bu kullanım, diğer kişi ve kurumların izin verdiği ölçüde Kişisel Bilgilerin Korunması Kanuna riayet edilerek gerçekleştirilecektir. 	
Hacettepe Üniversitesi Etik Kurulunun Yönergelerini inceledim ve bunlara göre çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.	
Gereğini saygılarımla arz ederim.	
Şevval Yurdakul /İmza	

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Şevval Yurdakul
	Öğrenci No	N21137664
	Enstitü Anabilim Dalı	Sosyoloji
	Programı	Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Yüksek Lisans Programı

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
(Unvan, Ad Soyad, İmza)
Doç. Dr. Aslihan ÖĞÜN BOYACIOĞLU

* Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı Tez Yazım Dilinde yazılmalıdır.


	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-YL-09 Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY

Date: 18/04/2024

Thesis Title (In English): Butler And Irigaray on Lacanian Law

My thesis work with the title given above:  (Ctrl) ▾

- Does not perform experimentation on people or animals.
- Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
- Does not involve any interference of the body's integrity.
- Is not a research conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from the participants by using techniques such as survey, scale (test), interview, focus group work, observation, experiment, interview.
- Requires the use of data (books, documents, etc.) obtained from other people and institutions. However, this use will be carried out in accordance with the Personal Information Protection Law to the extent permitted by other persons and institutions.

I hereby declare that I reviewed the Directives of Ethics Boards of Hacettepe University and in regard to these directives it is not necessary to obtain permission from any Ethics Board in order to carry out my thesis study; I accept all legal responsibilities that may arise in any infringement of the directives and that the information I have given above is correct.

I respectfully submit this for approval.

Şevval Yurdakul /Signature

Student Information	Name-Surname	Şevval Yurdakul
	Student Number	N21137664
	Department	Sociology
	Programme	Women and Gender Studies Master's Programme

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
(Title, Name Surname, Signature)
Assoc. Prof. Aslihan ÖĞÜN BOYACIOĞLU