FEMİNİZM VE FELSEFE

Derrida'nın Cinsiyet Farklılığı Sorusuna Yaklaşımı[1]

Zeynep Direk

İlk başında, eşitlik istemiyle yola çıkan feminizm, "kadın ve felsefe" sorusunu keşfiyle beraber "insan" kavramına yoğun bir biçimde sahip çıkmıştır. Kadının da, erkeğin de "insan" oldukları vurgusuna dayanan ilk eşitlik taleplerinde, henüz sorgulanmamış bir hümanizm göze çarpar. Kadın-erkek eşitsizliği, kadın vücudunun erkek vücudundan biyolojik farkının batı kültüründe kadınların aleyhine çeşitli şekillerde yorumlanmasına dayandığından, feministler ilk başlarda, insan olmakla cinsiyet farkı arasında bir ilişki bulunmadığını tekrarlayarak tarihsel kanıları yıkmaya çalıştılar. Bu stratejiyi izleyen feministler için felsefenin cazibesi, cinsiyet bakımından nötral söyleminde yatar. Felsefi söylem feministlere kendisini, arızi bir biçimde cinsiyet kazanmış vücutlardan bağımsız, bedensel ve keyfi olanı aşan bir söylem olarak takdim ediyordu. İşte bu yüzden felsefe, kadınlara aşkınlığı, güçlenmeyi ve bilgi yoluyla özgürleşmeyi vaad ediyordu. İlk dönem feminist düşünürler, felsefe tarihine, felsefi doğrunun özgürleştireceği inancının etkisiyle yaklaştılar. Okuma pratiklerinin hedefi, toplumsal bir hareket olarak feminizmin köklerinin felsefe tarihinde bulunduğunu göstermekti. Örneğin, Platon'un kadınların da erkekler gibi eğitilmesini savunuşunda, ya da John Stuart Mill'in kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olmaları fikrinde feminist hislerin ve ilkelerin ilk ifadelerini bulduklarını iddia ediyorlardı. Linda Singer'ın deyimiyle feministler "filozoflarla bir baba-kız ilişkisi" kurmuşlardı.[2] Ama tüm söylenen, feminist kızlarının yapmaya çalıştıkları şeyi filozof babalarının daha evvel zaten yaptığından ibaretti. Singer'a göre, bu tür okumaların, ilk feminist felsefeciler için akademik dünyada iyi bir varolma stratejisi olduğu tartışılmazdır.[3] Ama bu okuma abartıldığında, bütünüyle revi-

1. Bu yazı, Türkiye Felsefe Kurumu'nun düzenlediği 7 Aralık 1996 tarihinde yapılan "Kadın ve Felsefe mi, İnsan ve Felsefe mi?" başlıklı sempozyumda sunulan bir bildirinin biraz değişmiş halidir.

2. Linda Singer, "Defusing the Canon: Feminist Rereading and Textual Politics", *Levinas: The Face of The Other* içinde, Albany, State University of New York (1989) s. 109.

3. *A.g.e.*

ze edilmiş bir felsefe tarihine varmaktaydı. Bu tarz bir yorumsal pratiğe karşı, feminizm içinden yükseltilen eleştiri, bu okuma tarzının felsefenin fallosantrik söyleminin üstünü örttüğü ve bu söylemle bir ortaklığa girdiği suçlamasını taşır.[4] Bu okuma stratejisi uçlara vardırıldığında, feminizm özel bir direniş söylemi olma tarihsel konumunu kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Eleştirinin haklılığı klasik felsefenin sözkonusu okumaları değerlendirişi ile de desteklenir: "Eğer kadınlar için özgürlüğün işaretleri zaten felsefede ise, feministlerin yeni bir söylem yaratmalarına ne gerek vardır?" [5]

Bu eleştirinin de etkisiyle gelişen ikinci tarz feminist okuma stratejisi eşitlik talebini tamamen elden bırakmamak suretiyle, ancak farklılık isteminin de verdiği bir ivmeyle, felsefe tarihi ile problemli ve gergin bir ilişki kurar. Bu süreçte kadınların felsefeyle ilişkisi sorusu gerçekten gündeme gelmiştir. Feminizm şimdiye dek kadın meselesini yalnızca bir toplumsal cinsiyet sorusu olarak ele aldığını ve cinsiyet farklılığı sorusunun bizzat feministler tarafından bastırıldığını keşfetmektedir. Cinsiyet farklılığı sorusunun sorulmasıyla, hümanizmin sorgulanmasının da belli bir ölçüde yolu açılmıştır. Denebilir ki, "kadın ve felsefe" yönlendirici sorusuyla yola çıkan feminizmin ikinci durağında, "insan" kavramına karşı belli bir mesafe alınmıştır. Bu kavramdan duyulan derin şüphenin altında, "insan" kavramının kullanıldığı felsefe tarihine ait pek çok bağlamda, kastedilenin örtük bir şekilde "erkek" olduğu saptaması yatar. Kısacası, anlatılmak istenen, felsefenin kendi kendisini toplumsal cinsiyet açısından nötral bir söylem olarak sunmasının altında, tarihsel bir cinsiyet ayrımcılığının yattığıdır. Felsefe tarihine karşı eleştirel bir duruşun feminist olmanın koşullarından birisi olduğu fikri yaygınlık kazanmıştır. İkinci yorumsal pratiğin çıkış noktası, felsefenin kadınlara vaadettiği sanılan özgürleşme sözünü tutmasını beklemenin bir safdillik olduğudur. Felsefe kadınlara başeğdiren ve onları yüzyıllarca aynı konumda tutmayı başarmış olan pederşahi mantığı tekrar üretir ve bu üretimin mekanizmalarını ve sonuçlarını sorgulanamaz hale getirir. Bu bakış açışından felsefe tarihine dair şu saptamalar yapılabilir: "Yalnızca tek bir felsefe tarihi olduğu" iddiası içinde, felsefe tarihinin kanonik bir birliği vardır. Bu külliyatı oluşturan metinler neyin "felsefi" olup, neyin "felsefi" olmadığının standardını koyan ayrıcalıklı metinlerdir.[6] Bu metinlerin hemen hepsi Avrupalı ya da Amerikalı beyaz erkekler tarafından üretilmiştir. Kadınlar, hem felsefenin bu ayrıcalıklı metinlerinin metinler arası evreninden dışlanmış, hem de yoklukları zemininde erkek felsefeciler tarafından inşa edilerek, bu evrenin temel simulasyonu olmuşlardır. Bu simulasyona dair herşey, erkeği ayrıcalıklı bir konuma getirir ve bu konumu felsefi meşruluk ve otorite taşıyan birtakım kodlarla güvenceye alır.

4. *A.g.e.* 5. *A.g.e.*, s. 112. 6. *A.g.e.*, s. 104.

Singer'ın da dediği gibi, ikinci feminist yorumsal pratiğin, feminizme büyük bir ivme kazandırdığı su götürmez bir gerçektir. Herşeyden önce, feminizmin "neye karşı" olduğu iyice açıklığa kavuşmuştur. Bir feminist teori ve pratik gereksinimi olduğu konusunda fikir birliğine varılmıştır. Feminist mücadeleye katılım artmıştır, çünkü bu okuma kadınların sezgi düzeyindeki birtakım hislerini açıklamıştır. Pek çok kadın felsefe evreninde –okudukları felsefi metinlerin kadınların deneyimi ile ilgilenmemelerinden olsa gerek– bir yabancılık, bir yersiz-yurdsuzluk duygusu yaşarlar. Bu hisler, kendi yeteneklerinden şüpheye kadar varabilir. İkinci tür feminist okuma pratiği, şüpheyi ait olduğu yere, yani felsefi metinlerin kendilerine geri döndürerek bu duygulara bir karşılık vermiştir.[7] Öte yandan, sözkonusu yorumsal pratiğin kısır tarafı, kadınların felsefe evreninde oturmadıklarını ve bir yerlerinin olmadığını tekrar tekrar tescil etmekten öteye gidememesidir. Karanlık bir sürgün öyküsü aynı motiflerle ve aynı mantıkla tekrarlanır, durur. Ama, kadınların felsefe içinde bir yer kazanmaları konusunda hiçbir gelişme meydana gelmez. Singer'a göre, feministlerin filozoflarla kurdukları baba-kız ilişkisi başka bir biçim altında devam etmektedir. Feministler, bu kez de, asi kız çocukları konumunda filozof babalarının söylemine mahkûmdurlar.[8] Hem kendi dillerini kuramamışlardır hem de geleneksel akademik felsefeden, yaptıklarının "gerçek felsefe"nin standartlarını tutturmakta başarısız kaldığı ve "felsefe" olmadığı eleştirisini almışlardır. Ve böylece, zaten kendilerini ait hissetmedikleri felsefeden bir kez daha sürülürler. Onlara karşı kullanılan klasik suçlamalar şunlardır: "Feminizm özel, taraflı bir uğraştır, nüfusun sadece bir bölümüyle ilgilenir, felsefe ise özel bir uğraş olamaz, evrensel ve nötrdür"; "felsefenin nihayi sorularıyla karşılaştırıldığında, feminist meseleler basittir, çünkü feministler belirli bir zamana ve mekâna bağlı olanla, yani geçici olanla ilgilenirler, halbuki felsefenin problemleri belirli zamanların ve mekânların üstündedir"; "feminizm sosyolojik, politik ya da antropolojiktir, gerçek felsefi sorular sormaz, üstelik feministler henüz iyi akıl yürütmeyi de öğrenemediler, öne sürdükleri şey hakkında apaçık kanıtlar, genel ilkeler öne süremiyorlar, bütün yaptıkları şey yakınmak ve metaforlarla konuşmak." Bu iddialar genelde kabul görmüş ve feminist felsefe uzun süre konferanslardan, üniversitelerden ve felsefe dergilerinden dışlanmıştır. Ancak ne felsefe evrenindeki yersiz-yurdsuzlukları ne de "felsefi söylemin" ne olması gerektiğine dair bu klasik iddialar feministleri felsefeden soğutmaya yetmemiştir. Onlar, felsefe içinde "kendine ait bir oda" yaratmak konusunda kararlıydılar.

Derrida, felsefe ile ilişkilerinin dramatik boyutlarını keşfetmeye başlamış olan feministlere, örneğin, Heidegger'in Nietzsche'yi okuyuşunu ele aldığı *Spurs* da bir karşılık vermiştir. Derrida burada bir simülasyon olarak kadının

7. *A.g.e.*, s. 107. 8. *A.g.e.*, s. 112.

felsefede ve felsefe için nasıl iş gördüğüyle ilgilenir. Nietzsche'ye göre, "kadının gerçeği yoktur", diyor Derrida. "Kadın nedir?" gibi bir soru sorulamaz. Böyle bir sorunun sorulabileceği ve buna içinde kadının gerçekten ne olduğunun söylenebileceği bir cevap verilebileceği düşüncesi batı söyleminin, doğruya kaynaklık eden baş alegorilerinden birisidir. Bu yüzden, "doğru kadındır" der Derrida.[9] Aslında ne "kadının kendinde gerçeği" diye bir şey vardır, ne de "erkeğin kendinde gerçeği". Derrida'ya göre kadın ile erkek arasındaki karşıtlık batı metafiziğinin örneksellik statüsüne sahip bir ürünüdür. Bu karşıtlığa örneksellik statüsü vermek demek, onun, metafizik içindeki diğer karşıtlıkların anlaşılmasında ya da sağlamlaştırılmasında bir tür anahtar rolü oynadığını söylemektir. *De la Grammatologie*'ye göre, "Kadın", "pharmakon" ve "yazı" gibi ilâveler (*supplements*) zincirine ait olan bir terimdir. İlâveler, karşıtlar arasındaki hiyerarşide daha az ayrıcalıklı olan terimlerdir. Derrida metafizik ilâvelerin garip mantığına dikkatimizi çeker; çünkü, ilâve edilen, tam ve eksiksiz olana, yani bir ilâveye ihtiyacı olmayana ilâve edilmektedir. Üstelik, metafizik "ilâve"lerin çift anlamlılığı uyarınca, ilâve, karşıtının yerine geçebilendir. Kadın erkek karşıtlığı içindeki hiyerarşide "kadın" alttaki terim, "erkek" üstteki terimdir. "Kadın", karşıtlık içinde bulunduğu erkeğin yerine geçebilen, bir tür ilâvedir. "Kadın", tam ve eksiksiz olan ayrıcalıklı karşıtının, yani erkeğin, olmayan eksiğini tamamlar. Kadın erkek karşıtlığı, örneksel olarak ele alınırsa, tüm diğer metafizik karşıtlıklar onun ışığında görünür olacaktır. Bu karşıtlık, metafizik karşıtlıklar sistemini dengede tutan kaynaklardan birisidir. Yani, "kadın," tüm diğer ilâveler gibi metafizik yapının görünmez dayanaklarından birisidir. Eğer "doğru" bu yapının bir ürünüyse ve "kadın" da yapının dengesinin koşuluysa, "doğru kadındır" gibi bir sonuç, böylece, şaşırtıcılığından hiçbir şey kaybetmeden ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, kadın tam olan karşıtına eklenen bir ilâveyse, kadın erkek karşıtlığı ve onun baş örneği olduğu diğer metafizik karşıtlıklar haklarında karar verilemez hale gelirler. Derrida, *Spurs*'de "kadın"ın varlıkbilimi belirsizliğe ve karar verilemezliğe götürdüğünü söylüyor. Oysa varlıkbilim belirsizlikleri ve kararverilemez durumları özdeşlikler uğruna ortadan kaldırmaya eğilimlidir.[10] Derrida'nın özselleştiren metafiziğin mekanizmalarını incelemesi, "kadının özü", "kadın cinselliği" gibi özselleştir-

9. Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, çev. Barbara Harlow, Chicago, University of Chicago Press, 1979. İki dilde basım: *Eperons: Les Styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, (ilk kez 1976'da basıldı) s. 50. Aynı zamanda, bakınız: Jacques Derrida, 'Choregraphies", *Points de Suspension* (Paris: Galilee, 1992), özellikle s. 102; "Choreographies," V. McDonald ile söyleşi, *Diacritics*, cilt 12, 1982, ss. 66-76. *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*'da tekrar yayımlandı. Der. Christie Mc Donald (Lincoln: University of Nebraska Press, 1988), ss. 163-85.

10. *Spurs*, s. 50.

melerden kaçınıp kadınlar arası farklılıklar üstünde yoğunlaşan feminizmi motive etmiştir.

1980'lerde feminist düşünce içinde cinsiyet farklılığı sorusunun radikalleşmesi ve cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ayrımının dogmatik bir veri olarak kabul edilmesinin sorgulanmaya başlanması, yeni bir feminist okuma pratiğinin yaygınlık kazanmasına zemin hazırlamıştır. Üçüncü feminist yorumsal strateji adını verebileceğimiz pratik, hem psikanalizle, hem de Derrida'nın, metinsel ve tarihsel anlam kapanmışlığını bir önvarsayım olarak kabul eden, özel bir çifte okuma pratiği olarak tanımlanabilecek "yapıbozumcu" okumalarıyla akrabadır. Bu feminist okuma pratiğine "akıntıya karşı okuma" da denebilir.[11] Örneğin, Luce Irigaray'ın eserlerinde belirdiği söylenebilecek ve çağdaş Amerikalı feministlerin temel ilkelerini tasvir ettikleri bu okumanın taktikleri, ilk iki okuma pratiğinin taktiklerinden hem farklı hem çok daha radikaldir. Bu tür bir okuma, okunan metnin fallosantrik kapanmışlığı içinde kesintiye uğratılabileceği noktalara karşı duyarlılık gösterir. Bu noktaların, metnin kapanıklığının kırılabileceği ve bir açılma ihtimalinin ortaya çıkabileceği boşluklar olarak belirginleşebilmesi için, metnin bütün yazınsal mekanizmaları o metnin aktığı yönün tersine giden bir söyleme etkinliğiyle alt üst edilir. Metnin açıklıkları ya da boşlukları – metinde nedensiz bulunan bir terim, örnekler arasında sayılabilecekken atlanmış bir örnek, ufak bir dikkatsizlik, kapanışa direnen müdahaleci bir yeniden yazma pratiğine temel oluşturacaktır. Kapanış, felsefe evreninde yeri olmayan ya da marjinal konuma sokulmuş dişi seslere tekrar hayat vermek amacıyla, sorgulamaya tabi tutulur ve metne yabancı ya da dışlanmış sesler metne dahil edilir. Metnin mantığı bu yeni sesleri kontrol etmekten acizdir.

L'oublie de L'Air'de Irigaray dişi üçüncü tekil ve çoğul şahıs zamirleri, "elle" ve "elles"i kullanarak Heidegger'in metinlerine cinsiyet farklılığı sorusunu sokmaya girişir.[12] Onun metnine dahil olmayan bu dişi zamirler sayesinde, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan "Mevcudiyet ve Açılma'ya giden düşüncesinde kadınların yeri sorusunu gündeme getirir.[13] Heidegger katı elemanı ayrıcalıklı kılan metafiziğin bütünüyle içinde mi kalır yoksa Açılmayı düşünürken düşünceyi sıvılara doğru mu sürükler? Irigaray bu soruyu açık bırakırken filo-

11. "Reading Against The Grain." Bkz. Singer, s. 112.

12. Luce Irigaray, *L'Oublie de l'Air* (Paris: Minuit 1983). Kitabın son bölümü "He Risks Who Risks Life Itself" olarak çevrilip, *Irigaray Reader* da ss. 213-18'de bulunmaktadır.

13. Heidegger *Felsefenin Sonu ve Düşüncenin Görevi* (1935) adlı eserinde Varlık sorusunu yeniden ele alır ve *Varlık ve Zaman*'ın Açılma ve Mevcudiyet olarak yeniden adlandırılabileceğini söyler. Irigaray, *L'Oublie de l'Air*'de Heidegger'in kaynak düşüncesini *Varlık ve Zaman*'dan "Açılım ve Mevcudiyet'e'ye dönüş içinde ele alır. Luce Irigaray, *L'Oublie de L'Air* (Paris: Minuit, 1983) özellikle bkz. s, 9-11, 32, 80-82.

zofun yazısının boşluklarını, felsefe evreninde marjinal hale getirilmiş ve yersiz bırakılmış dişi sesleri bu boşluklardan çıkartıp tekrar hayata döndürebilmek için kullanmaktadır. Irigaray bunu yaparken yalnızca Heidegger'in metninin çelişkilerini ortaya sermekle kalmaz, aynı zamanda da onun "açılma" düşüncesinin bir çifte okumasını sunar. Peki, müdahaleci bir strateji ile metne dahil edilen farklı sesler sonuçta kime aittir? Bunlar, ne tam olarak, mühürlenmiş metne, ne de cinsiyet farkını ve konumunu okumaya dahil etmek suretiyle, metinde kendisine ait yeri yaratmaya çabalayan okuyucuya ait olabilirler. *L'oublie de L'Air*'de Heidegger'in metnine davet edilen sesler, Irigaray'ın kendi sesleri değil, dişi o'nun ve onlar'ın sesleridir. Bu hayalet seslere tekrar hayat vermek imkânsızdır; ama onlar felsefe metinlerini durmaksızın rahatsız etmeye devam ederler. Kendisini edebiyattan ya da metaforik olandan tamamen arınmış olarak tasarlayan klasik felsefe, akıntıya karşı okumayı tek bir cümleyle yargılayacaktır: "Bu felsefe mi, bu edebiyat!" Oysa, buradaki mesele tam da felsefi olan ile felsefi olmayan, felsefe ile felsefenin ötekisi, yani edebiyat ya da "yazı" arasındaki ilişkidir: Öteki(ler) aynı olanı, daha kaynağındayken kesintiye uğratmıştır. Bu yaklaşıma karşı sağır olan felsefe, kendisini bu kadar rahatsız eden bir yorumsal stratejiyi gayr-ı meşru ve bu nedenle de yok sayacaktır. Singer'a göre, "akıntıya karşı okuma"nın felsefe karşısında pek fazla şansı olmadığı tartışmasız. O, feministlerin felsefedeki, burada karikatürleştirdiğimiz tarihini yaşamış bir feminist olarak felsefeyle yeterince uğraşıldığını ve daha fazla boş yere çabalamak yerine felsefeyi terkederek sokağa çıkmayı ve "asıl" yani "gerçek pratik" problemlerle uğraşmayı öneriyor. [14]

Derrida, bir metni, onu düzenleyen mantığın duyamayacak kadar sağır olduğu seslerle yeniden yazarak okuma pratiğini oldukça sık denemiştir. Örneğin, *Le Pas*'da, *La verite en peinture*'de, *En ce moment meme*'de, *Feu la cendre*'da, *Epérons*'da, seslerden bazıları dişi seslerdir.[15] Derrida, dişi seslerle yazarak, felsefi söylemin evrensel adına konuşan, cinsiyet vs. gibi, her türlü ampirik belirlenimden bağımsız saf ve nötr olmak arzusundaki öznesini cinsiyet sahibi özne haline getirdiğinden, felsefe içinde cinsiyet farklılığını kabul eden bir politikanın yolunu açar. Genel bir yapıbozum mantığı içinde ele alınabilecek bu yazma-okuma pratiği, rasyonalitenin kendi kendisini yetkilendiren söylemini sorgular; ve söylenen şeyin gerçekten söylendiği iddia edilen şey olup olmadığını tartışmaya açar. Peki, geleneksel okuma pratiğini ve yorumlama biçimlerini sorgulayan bu radikal okuma biçimi kendi alternatif yorumsal otoritesini nasıl

14. Singer, s. 115.

15. Le Pas, *Parages* (Paris: Galilee 1986) *La vérité en peinture*, (Paris: Flammarion 1978) "En ce Moment meme dans cet ouvrage me voici" *Psyché* (Paris: Galilée, 1978), *Feu la cendre* (Paris: Des Femmes, 1987).

kurar? Buna verilen cevap şudur: Felsefe metinleri kendi gönderim alanlarında bulunan herşeyin teksesli olduğunu kontrol etme iddiasındadırlar. Oysa böyle bir kontolü aslında hiçbir metin başaramaz. Eğer bu gösterilebilirse, ki Derrida *De la Grammatologie* ve *La Dissemination* gibi eserlerinde bu konuyla uğraşmıştır, bu tür bir radikal okuyuşu ilkece hiçbir şey engelleyemeyecektir. Ancak, Derrida'nın dişi seslerle yazmasından onun kadınlara söz hakkı vermeye çalıştığı ya da feminist olduğu sonucu çıkmaz. Hatta, Derrida'nın seslerinin çokluğu bizi Derrida'nın feminist olduğu yargısına karşı uyarır.

Akıntıya karşı okuma pratiği, fallosantrik metnin kesintiye uğratılmasıyla kadınlara felsefede bir yer sözü verse bile, bu okuma pratiğiyle kadınlar felsefede kendilerine ait yeri bulabilmiş, kendi dillerini kurabilmişler midir? Kadınların kendi deneyimlerini felsefe zeminine taşıyabilecekleri bir dil kurmaları ya da felsefede yer sahibi olmaları, feminizmin hiçbir zaman bir şimdiki anda gerçekleşmeleri beklenemeyecek "yönlendirici fikirleri"dir. Bu yerler, Derrida'nın deyimiyle, "gelecek"tir (*à venir*); ama bu gelecek hiçbir zaman şimdiki zamanda gerçekleşmeyecek bir gelecek olabilir. Bu yerlerin gerçekleşmesi için "felsefe"nin ve "şimdi"nin yeni bir anlama daha kavuşması gerekir. Irigaray, cinsiyet farklılığı çağının açılması için zaman ve mekân anlayışımızın dönüşmesi gerektiğini söylerken bundan daha azını talep etmemiştir.[16] Eğer "kadınların özgüllüğü tarihten dışlanmışlıkları,"[17] başkalıkları, felsefeden dışlanmışlıkları ise, felsefede kadınlara ait *hiçbir* bir yerin yokluğu özenle korunmalıdır. Bu özgüllük ve başkalık, kadınları "felsefe sorusunu" sormak için ayrıcalıklı bir yere getirir. Bu açıdan, feminist düşünce, yalnızca dişi ötekine karşı değil, fallosantrik geleneğin indirgediği tüm tekil deneyimlere karşı sorumlu olarak görülmelidir. Kadınların felsefede yerlerini bulabilmeleri, felsefenin bütünsel dönüşümüne bağlıdır. Eğer kadınların felsefede yer sahibi olmaları ya da kendi dillerini kurabilmeleri kolayca mümkün olabilseydi bu büyük dönüşümün şansını kaybederdik. Neden böyle yerlere ve dillere dair umuttan vazgeçmemeli? Kadınlara felsefede yerler yaratmaya çalışmaktan vazgeçmek, felsefeyle uğraşmaktan vazgeçmektir; bu da felsefenin olduğu gibi devam etmesine ve kadınların bulundukları konumdan kurtulamamasına razı olmak anlamına gelir. Belki de akıntıya karşı okumanın verdiği söz "imkânsızın sözüdür." Zaten feministlerin felsefedeki deneyimleri "imkânsızın deneyimi"nden başka nedir? Onlar, felsefenin "cinsiyetsiz" öznesinin vücudunda dişi cinsiyetle bulunmaya çalışırken,

16. Luce Irigaray, *L'Ethique de la difference sexuelle* (Paris: Minuit, 1984); *An Ethics of Sexual Difference*, çev. C. Burke and Gillina Gill (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993) s. 7.

17. Tina Chanter, "Antigone's Dilemma", *Re-reading Levinas içinde*, Edited by Robert Bernasconi and Simon Critchley, Indiana University Press, 1991, s. 143. Türkçesi: "Antigone'nin İkilemi", *Defter*'in bu sayısında.

oturacak bir yerlerinin olmadığı yerde oturmak zorunda olanlardır. Çıkmazlarda olabilmeyi başarmak, "gelecek olanın gelişinin" şartıdır. Söz verilen yerler "gelecek"se, gelişin koşulu gelenek sorusuyla uğraşmaktan asla vazgeçmemektir. Gelenekle uğraşmak demek, geleneği ve geleneksel yorum biçimlerini korumak anlamına gelir; sırf onlara farklı yorum pratikleriyle ihanet etmek için olsa bile. Tekilliği ve farklılığı içinde gelenekten dışlanmış olan başkalarına karşı sorumluluk, geleneğe karşı bir sorumluluk duyulmasını da gerektirir.

"Felsefe sorusu," Derrida'nın belki de tek sorusu, Derrida'nın feminizmle ilişkisinin merkezindedir. Onun eserleri feminizmi yalnızca "özcülük" tartışması bağlamında değil; onun, feminizmi ve "cinsiyet farklılığı" sorusunu, felsefe tarihinde, belki de en çok ciddiye almış olan filozof olması dolayısıyla ilgilendirir. Buna rağmen, Derrida ile feminizm arasındaki ilişki, Derrida'nın, sonraki eserlerinde, cinsiyet farklılığı meselesini feminizmin ele aldığından daha da radikal bir biçimde ele almak gerektiğini iddia etmesiyle gerginleşir. Derrida'ya göre, feminizm, cinsiyet farklılığı sorusunu kadın ve erkek cinsiyetlerinin ikiliği içinde ele alarak, kadın ve erkek karşıtlığının metafizik açıdan örneksel konumunu gözden kaçırmaktadır. Bu örnekselliğin üstünün örtülmesiyle, cinsiyet farklılığının, "insan"ın hayvandan farkına kıyasla türeme, ikincil bir fark olarak, yani geleneksel bir biçimde, ele alınması kaçınılmazlaşır. "Kadın" bu ikincil fark içinde, bir de erkeğe göre ikincil bir konumda kalır ve kadının özü bu çifte ikincillik içinde, erkekle karşıtlığı bağlamında belirlenmekten kurtulamaz.

Cinsiyet farklılığı meselesi Derrida'nın Heidegger'i okuyuşunda gündeme gelmektedir.[18] Hem "insan ve felsefe mi yoksa kadın ve felsefe mi" sorusu çerçevesinden bakıldığında, hem de Derrida'nın feminizme ne yanıt verdiğini kurgulamak açısından, Derrida'nın *Geschlecht* makalelerine değinmekte fayda var. Öncelikle şu soruyu sormak gerekiyor: Neden Derrida cinsiyet farklılığı sorusunu özellikle Heidegger bağlamında tartışmakta ısrarlıdır? Bu ısrarın, cinsiyet farklılığı sorusunun Heidegger e ilk kez Irigaray tarafından, onun stratejisi taklit edilerek –*cinsiyet farklılığı sorusu, Varlık sorusu kadar eski, belki ondan daha da eskidir*– soruluşuyla ne türden bir ilişkisi vardır? Derrida'nın örtük olarak polemiğe girdiği ve 1) Heidegger'in "erkek," "kadın," "insan," "cinsiyet farklılığı" gibi terimlerle düşünmeyi sürekli reddettiği; 2) Heidegger'in "dünyada olmak" (*In-der-Welt-sein*), "birlikte-olmak" (*Mit-sein*), "kaygı" (*angst*) ve

18. Jacques Derrida, "Geschlecht: difference sexuelle, difference ontologique", *Psyché, Inventions de l'Autre*, ss. 395-414 (Editions Galilée, 1987); "Geschlecht II", *Psyché*, ss. 415-451; "Geschlecht III" bildiğimiz kadarıyla henüz yayımlanmamıştır. "Geschlecht IV", *Reading Heidegger Commemorations*, der. John Sallis, Indiana University Press, 1993, ss. 163-217.

"ilgililik" (*fursorge*) çözümlemeleri içinde, "cinsiyet farklılığı" sorusunu okumaya kalkışmanın boş bir çaba olduğu öncüllerinden, "Heidegger için cinsiyet farklılığı sorusunun önemli olmadığı ve bu sorunun Dasein'ın analitiğine dahil olmadığı" sonucunu çıkaran feministler aslında kimlerdir? Heidegger'i cinsiyet farklılığının üstünü sessiz bir biçimde örtmekle suçlamak, Derrida'ya göre biraz fazla hızlı ve kolay bir çözümdür. Platon, Nietzsche, Kant, Hegel ve Husserl cinsiyet farklılığı konusunda konuşurken, Heidegger'in dolaştığı çevrelerden, "herşey politik, herşey cinsel" sloganı eksik olmazken, Heidegger'in bu konudaki sessizliğine güvenmek tedbirsizlik olacaktır.[19] Derrida, bu yüzden, Heidegger'in cinsiyetin yerine geçirdiği sözcüğü aramaya karar verir. Derrida'nın cinsiyet farklılığı üzerine yazdığı üç makalenin ortak hipotezi Heidegger'in cinsiyet farklılığı meselesine verdiği yanıtın "Geschlecht" terimini kullanışında saklı olduğudur. "Geschlecht" kelimesi birçok anlamı içinde barındıran bir kelimedir. Örneğin, aile, ırk, kuşak, soysop, tür, tarz, cinsiyet gibi anlamlar taşır. Bu kadar çeşitli anlamı, bu kelime içinde birarada tutan şey nedir? Almanca "Geschlecht" sözcüğünün, bu anlamların arasındaki bağlantıların sözünü veriyor gibi görünmesi midir Derrida'yı cinsiyet farklılığını İngilizce ya da Fransızca değil de Almanca düşünmeye iten?

Cinsiyet anlamında ele alındığında, *Geschlecht* kadın ve erkek cinsiyetleri ikiliğine bölünmüş haliyle cinsiyet demektir. Derrida'nın Heidegger'i okuyuşunda gündeme getirmeye çalıştığı şey, Heidegger'de bu ikili bölünmenin dışında bir *Geschlecht*'in ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Hızlı ve kolay feminist yoruma alternatif olarak, Derrida "Geschlecht I" adlı makalesinde bizi *Varlık ve Zaman*'daki eksistansiyel analitiğin kuruluşuna geri dönmek suretiyle, cinsiyet farklılığı sorusunu varlığın anlamı sorusuyla ilişkili bir şekilde değerlendirmeye yöneltiyor. Derrida'ya göre, ilk okuyuşta Heidegger, cinsiyet farklılığına sanki varlıkbilimsel farklılığın yüksekliğine erişemeyecek, varlığın anlamı sorusu çerçevesinde gözardı edilebilecek, diğer ampirik farklardan birisiymiş gibi muamele ediyor görünebilir. Bu izlenimin nedeni, Heidegger'in cinsiyet farklılığı sorusunu ikincil ve türeme bir soru olarak görmesi değil, bilimin, hayat felsefesinin, antropolojinin, sosyolojinin, biyolojinin, psikolojinin kurdukları ortak sanılara dayanan cinsellik üzerine söylemleri devreden çıkarmak suretiyle bu soruyu ele almaktaki ısrarıdır. Bu indirgeme, düşüncenin ödevidir; onsuz, cinsiyet farklılığı sorusu ortak *doxa*'nın alanında tartışılmaya mahkûm olacaktır.

Heidegger'in eksistansiyal analitiğinin konusu "insanoğlu", yani "Der Mencsh" değil, Dasein yani "orada-olan"dır. Dasein, yani bizim kendisi olduğumuz varolan, *Varlık ve Zaman*'da öncelikle varlık sorusunun açılmasıyla belirlenir yalnızca. "Biz," soru sormanın kendisi için mümkün olduğu varolanla-

19. "Gechlecht I", *Psyche*, ss. 395-6.

rız. Soru sormanın mümkün olabilmesi için, varlığın bize önceden preontolojik olarak verili olduğu ya da az çok anlaşıldığı üstünde durulsa da, Eksistansiyel Analitiğin başlangıcında "biz" hakkında bildiğimiz tek şey, bizim, "kendisi için soru sormanın mümkün olduğu varolan" olduğumuzdur. Biz, sorunun imkânını deneyimleyebilecek olanlarız. Eksistansiyel Analitiğin çıkış noktası, sorgulama deneyiminin mümkünlüğüne ve sorgulamanın yapısının analizine dayanarak meşrulaştırılmıştır. Amaç, varlığın anlamını ortaya çıkarmak ise, Dasein varolanlar arasında ayrıcalıklı, örneksel bir konumdadır çünkü yalnızca Dasein, sorunun deneyimi sayesinde kendi özüyle ilişkiye girebilen varolandır. Derrida'nın *De l'Esprit: Heidegger et la question* da yazdığına göre, bu ayrıcalık ve örneksellik problematik kalır; oysa Heidegger'e göre bu imkansızdır, çünkü her sorgulama, sorgulama yapısının bileşenlerini *a priori* olarak doğrulayacaktır. Eğer başlangıç noktasının aksiyomatik zorunluluğundan bir kaygı duyulabilirse, *Varlık ve Zaman* ayakta kalamaz. Çünkü, Heidegger'in dediği gibi analiz taslak aşamasında bile olsa, başlangıç noktası doğru olmalıdır. [20]

Derrida, *De l'Esprit*'de, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da, "ruh," "ego," "akıl," "özne," "bilinç," "tin" gibi, öznellik serisine ait terimlerden "soru" adına kaçındığını vurgular. Bu türden öznel belirlenimler, Dasein'ın varlığının sorgulanmasının önündeki engellerdir. Bunlar, bizi dolaylı ya da dolaysız olarak kartezyen özneye götürürler ve o da, "şey"e yaptığı gönderim yüzünden ontolojik olarak karanlıkta kalır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da "insan" kavramını da Dasein'ın varoluşuna dair bir soruşturmayı engelleyen kavramlar listesine koyar. Marburg derslerinde (1928), neden "insanoğlu" yani "Der Mencsh" terimini kullanmaktan kaçındığını ve "Dasein" terimini kullandığını bir nötrleştirme zorunluluğuna dayanarak açıklar. "Der Mencsh" nötr değildir; "Dasein" ise nötrdür. Heidegger'in burada üstünde ısrar ettiği "nötrlük" kavramı yalnızca dişi-erkek cinsiyetlerini indirgeyen bir nötrleştirmeden ibaret değildir. Çok geneldir ve Dasein'ı bütün antropolojik, etik, metafizik belirlenimlerinden kurtulmuş bir varolan haline getirir.[21] Heidegger'e göre, Dasein denen varolan, bütün bu kabuklarından sıyrılmadan, onun kendi varlığının anlamı ile ilişkisi ortaya çıkarılamaz. Dasein kendi varlığının anlamına kayıtsız kalabilseydi, varlığın anlamı sorusu asla ortaya çıkamazdı. Varlığın anlamının gösterilebilmesi için nötrleştirme vazgeçilmez bir adımdır. Dasein'ın kendisiyle kurduğu çıplak ilişkiye dahil olmaması gereken herşey nötrleştirildiği halde, Heideg-

20. Jacques Derrida, *De l'Esprit, Heidegger et la Question*, Editions Galilée 1987; *Of Spirit, Heidegger and The Question*, çev. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, The University of Chicago Press, 1989, s. 17.

21. J. Derrida, "Geschlecht I", s. 399, Heidegger'e gönderme: "Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz", *Gesamtausgabe*, Band 26.

ger'in aklına ilk gelen şeyin cinselliğin nötrleştirilmesi olduğu Derrida için anlamsız değildir.

Derrida'nın yorumuna göre, Dasein'ın cinsel nötrleştirilmesi onu dişi ve erkek cinsleri bölünmesinden kurtardığı ve özgürleştirdiği için ontolojik açıdan bir olumluluktur. Dasein ikili bölünmeden kurtularak cinsiyetsizleşmez; ikilik öncesi, varlığın gücüyle dolu bir pozitivitenin kaynağı olan bir cinsellik taşır.[22] Kadın-erkek ikiliğinin ötesindeki cinsiyet, farklılaşmamış bir birlik değildir. Bu birlik, kendisine ait bir vücuda tayin edilerek dünyaya atılmış olan Dasein'ın dağılma içindeki (*disseminal*) birliğidir.[23] Bu dağılma, Dasein'ın dünyadaki somut olgusallığının bütün imkânlarını potansiyel olarak içinde taşır. Yukarda söylediğimiz gibi, Heidegger, ilk ve kaynaksal bir "kendiliği" (*ipseité*) ontolojik araştırmaya tabi tutabilmek için, Dasein'ı ontolojik olarak yalıtmıştır. "Kendilik," soru sorabilen varolanın kendi varlığıyla ilişkisinde sınırlanır. Ama, bu en özel ve ilk kendiliğin Dasein'ın vücuduyla ilgisi nedir? Dasein bir vücuda tayin edilmiş olarak dünyaya atılmıştır. Önceden verili bir dünyanın mekânına atılmak değildir burada söz konusu olan; Dasein'ın mekânsallığı, atılmış olmak üstüne kurulmuştur. Atılmışlık, dağılmayı, saçılmayı, parçalanmayı, ayrılmayı, bölünmeyi ima eder. Bunların imkânı, Dasein'ın vücuduna dair kaynaksal bir dağılmaya (*ursprünglicle Streuung*), ve kendi kendini duygulandırmaya (*auto-affection*) dayanır. Bu kaynaksal dağılma, cinsiyetlerin dişi ve erkek olarak ikiye bölünmesine önceldir.[24] Heidegger, bir yandan, "insanoğlu'nu nötralize ederek, cinsiyeti onun varlığının yapısından çıkarır ve sorgulayanın kendi varlığı ile ilişkisi bağlamında ele alınması gereken "kendiliği," dişi-erkek cinsiyetlerine bölünmüş bir cinsiyetle ilişkilenmez. Öte yandan da, ikilik ötesi ve öncesi bir cinselliğin en temel "kendiliği" belirleyebileceği ihtimalini dışlamaz. Derrida'ya göre, eğer bu anlamda bir cinsiyet, kendiliğin varlıkbilimsel yapısına dahilse, o zaman "cinsiyet farklılığı sorusu"nun artık bir "soru" bile olabileceği şüphelidir.[25] Eğer ikiye bölünüş öncesi bir "geschlecht" varsa, o zaman bu "geschlecht" sorunun yapısı içine kayıtlı olmalıdır. Eğer varlık sorusu bağlamında sorgulanma örnekselliğine sahip olan varolan (*Befragte of the Sein Frage*), bir vücuda tayin edilmekle, dağılma içinde kaynaksal bir cinsiyetle belirlenmişse, cinsiyet farklılığı varlık sorusuna ve varlıkbilimsel farka öncel hale mi gelir? Eğer, cinsiyet farklılığı varlığın anlamı sorusunun açılışına kayıtlıysa, o zaman, Derrida, cinsiyet farklılığı sorusunun, ontolojik farklılık kadar hatta ondan daha da eski bir farklılık olduğunu ima eden Irigaray'ı haklı mı çıkarır? Irigaray'ın sezgisi bir yandan haklıdır, ama öte yandan eğer cinsiyet farklılığı sorunun imkânına dahilse, o zaman kendisinin bir soru olması im-

22. *A.g.e.*, s. 402.
23. Bkz, *a.g.e.*, ss. 406-7.
24. *A.g.e.*
25. Bkz. Choréographies.

kânsızdır. Cinsiyet farklılığı belki de "soru öncesidir." Derrida "Geschlecht I"de bu kadar ileriye gitmiyor olsa da; yazdıklarından, en azından şu sonucu rahatça çıkarabiliriz: varlıkbilimsel fark ile ikiye bölünüş öncesi bir cinsiyet farkını birbirinden ayrı bir şekilde ele almak imkânsızdır. Bu farklardan hangisinin diğerine öncel olduğu karar verilemez olarak kalır.

Şimdi, Derrida'nın, feminist cinsiyet farklılığı düşünürlerine ne yanıt verdiğini kurgulamaya başlayabiliriz. Derrida onları, cinsiyet farklılığını Heidegger'de düşünmeye, yani sosyolojinin, antropolojinin, biyolojinin vs., terimlerini bir yana bırakarak düşünmeye davet ediyor. Derrida'ya göre, cinsellikten konuşmak için kullandığımız bütün yüklemler bizi Dasein'ın analitiğinin genel yapılarına geri döndürür. Heidegger salt cinsel yüklemler olmadığının farkındadır. Cinsiyet üzerine her söylemin kullanmak zorunda olduğu uzaklık, iç, dış, dağılma, yakınlık, burası, orası, doğum, ölüm gibi meseleleri Heidegger antropolojik ya da psikolojik olarak değil varlıkbilimsel olarak ele alır.[26] İkincil olarak, eğer Heidegger'de başka bir "Geschlecht"in işareti varsa, o bize, dişi-erkek klasik metafizik karşıtlığı paradigmasının ötesine giden, çoğulluk ve dağılma içinde düşünülen bir cinsiyet düşüncesinin yolunu açmış demektir. Feminizm dişi-erkek karşıtlığı içinde kaldığı sürece, metafiziğin içinde kalır.

Heidegger bir başka "Geschlecht" ile metafiziğin dışına doğru bir hamle yapmış olarak görülebilse de, "Geschlecht" terimini bu kez de "tür" anlamı açısından sorguladığımızda onun en klasik ve kötü metafizik tuzağa düştüğü ortaya çıkar. Eğer "Geschlecht" teriminin çeşitli anlamları birbiriyle ilişkisiz değilse, Heidegger'in cinsiyet farklılığı ile ilgili olarak da metafizik paradigmayı tamamen aştığından kuşku duyulmalıdır. Derrida *Geschlecht II*'de ve başka eserlerinde Heidegger'in "hayvan" teması ile "el" teması arasında kurduğu problematik ilişkinin, *Varlık ve Zaman*'dan başlayarak Heidegger'in bütün söylemini belirleyip, düzenlediğini iddia eder.[27] *Düşünmek Nedir?* adlı eserinde Heidegger insanın özünün el (eller değil) olduğunu öne sürer. Maymunların yalnızca tutmaya yarayan organları, insanınsa eli vardır.[28] Birşeyin mevcut hale gelmesi, kendisini gösterebilmesi için, onu gösterecek olan dilde bir toparlayıp biraraya getirme faaliyeti olmalıdır. El, toparlayıp birayaya getirmenin (*Versammlung*), devşirip görmenin, kavramanın koşuludur; derleyip biraraya getiren logos, içinde gizli bir el barındırmaktadır. Düşünce, dildeki gizli eldir. Bu el "saklar" ve "açığa çıkarır". Açığa çıkarırken saklar, saklarken açığa vurur... Heidegger 'hayvanın eli yoktur" derken, hayvan bu gizli elden yoksundur demek ister.

26. "Geschlecht I", s. 413-4.

27. Bkz. *De l'Esprit*, 6. Bölüm. Ve "Geschlecht II", s. 433.

28. M. Heidegger, *Wass heißt Denken?* (1951-52), ss. 90, J. Derrida, "Geschlecht II", s. 434.

Heidegger'in her zaman vurguladığı gibi, eğer, "düşüncede en iyi şey soru sormaksa," hayvanın eli/dili, kısacası düşüncesi olmadığından, hayvan toparlayıp biraraya getiremez, ve soru sormaya da muktedir değildir. Bizim *Geschlecht*'imizi hayvan *Geschlecht*'inden ayıran "el"dir. *De l'Esprit*'de Derrida, Heidegger'in, Dasein'ın Eksistansiyel Analitiğini belirleyen, en önemli ontolojik kavramlarının (örneğin "*Vorhandene*," "*Zuhandene*" gibi) içinde "el"in (*hand*) bulunduğunu vurgular. Bunlar, elin alanında takdim edilirler.[29] Derrida'ya göre, el vasıtasıyla Dasein ile hayvan arasında kurulan karşıtlık, Heidegger'in söyleminin içinde karanlıkta kalmış olan derin bir metafizik hümanizmin aksiyomlarını ortaya serer. Örneğin *Metafiziğin Temel Kavramları* nda Heidegger, "bir taşın dünyasız (*weltlos*), bir hayvanın dünya açısından fakir (*weltarm*), insanınsa dünya kurucu (*weltbilden*) olduğunu" vurgular.[30] Derrida'ya göre, Heidegger'in bu tezleri dayanaksızdır ve Heidegger bu tavrıyla klasik metafiziğin içine düşer. "Geschlecht"in iki anlamı, "tür"le "cinsiyet" arasındaki bağlantı nedir? Hayvanın cinsiyet farklılığı ile ne ilgisi vardır? Hayvan ile insan arasındaki klasik karşıtlık hayvanı felsefi olmayanın alanına iterek, felsefeyi başlatır. Felsefenin hayvana nasıl muamele ettiği, cinsiyet farklılığı düşünürlerinin doğrudan bir biçimde konusu olmayabilir ancak hayvan, cinsiyet farklılığını kuran metafizik hiyerarşinin hem en alt basamağında hem de aslında başlangıcındadır. Kısacası: Derrida "ne kadın ve felsefe"ye evet diyor, ne de "insan ve felsefe"ye... İki soru da, klasik insan-hayvan karşıtlığına dayanarak hayvanı felsefe dışı bıraktığı için sorgulanabilir durumdadır. Eğer cinsiyet farklılığı cinsiyet ikiliği dışında ele alınmazsa ve buna ek olarak hayvanın felsefe içindeki konumu yeniden düşünülmezse kadının hiyerarşideki çifte ikincilliği feminizm tarafından metafizik bir şekilde onaylanmış olacaktır. Felsefeyle uğraşmayı bırakıp acil problemlerle uğraşmayı öneren Singer karşısında Derrida'nın yaptığı feminizme hedef saptırmak mıdır? Bizce, Derrida'nın bakış açısından, feminizmin felsefeye sorduğu "cinsiyet faklılığı sorusu" felsefenin içindeki "hümanizmin" sorgulanması için anahtar değerini taşıyor. Cinsiyet farklılığı düşünürleri, bu sorgulamayı başlatmış feministler ve sürdürecek olanlar, felsefeyi terketmek ve onu böylece olduğu gibi geride bırakmak bir yana, Derrida'ya göre, kadınlardan "başka" olanlardan da sorumlu, metafizik karşısında "sonsuz sorumlulukla" bağlı, metafiziği sorgulamakla yükümlü olacaklardır.

29. "Geschlecht II", s. 433.

30. Heidegger'in 1929-1930 Freiburg'da verdiği dersler kastediliyor. "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit", *Gesaumtausgabe* 29/30, 2, Böl. 4 p. 287. Bu konu için bkz. J. Derrida, *De L'Esprit*, Böl. 6.