

Güzel Doğulmaz, Güzel Olunur!: Beauvoir'ın Aşkınlık, Irigaray'ın Taklit Düşüncesi Üzerinden Güzellik Sorunsalı

One Is Not Born, But Rather Becomes, Beautiful!: Examination of Beauty Through Beauvoir's Transcendence and Irigaray's Mimicry Concepts

Özüm Koşar*

Öz: “Güzel Doğulmaz, Güzel Olunur!”, Simone de Beauvoir’ın birçok feminist düşünce için mottolaşmış “Kadın Doğulmaz, Kadın Olunur.” düşüncesine bir saygı duruşu; kadınlık ile güzelliğin özdeşliği fikrinden hareketle, eril tahakkümün bir eleştirisi niteliğindedir. Bu çalışma, kültürel ve toplumsal normlar tarafından inşa edilmiş kadınlık mefhumuna, güzelliği de benzer bağlamda ekleyerek, kadının doğasına atfedilmiş tasarılar üstünde durmaktadır; güzelliğin kadınlara özgülüşmüş doğasından sıyrılmının yöntemleri üzerine bir kaygı taşımakta ve Beauvoir’ın aşkınlık düşüncesi ile Luce Irigaray’ın taklit teorisini buluşturarak bir tartışma alanı açmaktadır. Beauvoir’ın aşkınlık ve Irigaray’ın taklit yöntemi, ilk bakışta farklı gibi görünse de aslında uç uca eklenmektedir. Öyle ki kadın ve erkek eşitliğini merkezine alan her iki düşünce; öncelikli olarak kadının erkeğe özgülüşürilmiş “aşkınlığa” ulaşmasını arzulamaktadır. Beauvoir’da ulaşılacak nihai çözüm gibi görülen aşkınlık, Irigaray’da tek başına yeterli değildir. Nitekim Irigaray, söz konusu kadın-erkek eşitliğinin aslında dil yoluyla gerçekleşecek bir dönüşümle sağlanacağını savunmaktadır. Taklit yöntemi ise dilsel dönüşüm için olmazsa olmazdır. Irigaray’ın öne sürdüğü bu radikal yöntem; erkek egemen bakışın bir tür yansımasını yaratarak kadınları, kaleyi içten fethetmeye yönlendirmektedir. Söz konusu yöntemin işlerliği konusunda oluşan muammaya ek olarak güzelliğin, aşkınlık mertebesindeki kadın için yeni bir eril boyunduruğa dönüşmesi; cinsiyet eşitliği açısından tartışılan yöntemleri etkisiz bırakmaktadır. Bu çalışma; ev ve ev işlerinden sonra kadına içkinleştirilen güzelliğin kadını kamusal alana çıkmakla kurtulamadığı bir kontrol mekanizmasına çektiği düşüncesini vurgulayarak, kadını içkinleştiren bu güzellik mefhumundan kurtulabilmenin yöntemlerini araştırmaktadır; aynı zamanda Irigaray’ın taklit stratejisinin, bu güzellik sorunsalında bir çözüm yolu sunup sunamayacağını sorgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Güzellik, Kadınlık, Güzel Cins

Abstract: *One Is Not Born, But Rather Becomes, Beautiful!* is a stand of respect for Simone de Beauvoir's motto which says *One Is Not Born, But Rather Becomes, A Woman!*; it is also a critique of masculine domination based on the idea of identicalness between femininity and beauty. This paper combines beauty with the notion of femininity which is built by cultural and social norms and emphasizes the designs

*Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, ozum.kosar@hbv.edu.tr.
ORCID: 0000-0002-2507-831X

attributed to the nature of the woman. It also opens up a discussion about the methods of escape the beauty that is attributed to woman nature with Beauvoir's transcendence idea and Luce Irigaray's mimicry theory. Although Beauvoir's transcendence and Irigaray's imitation method may seem different at first glance, it is actually added end to end. Basically both thoughts centered on the equality of women and men, and both desired that the woman reaches male-specific transcendence. Transcendence, which is seen as the ultimate solution to be reached in Beauvoir, is not sufficient alone in Irigaray. As a matter of fact, Irigaray argues that the gender equality in question will be achieved through a transformation that will take place through language. The mimetic method is a must for linguistic transformation. This radical method suggested by Irigaray leads women to conquer the castle from inside by creating a reflection of the male dominant view. In addition to the suspense regarding the method's implementation, transformation of beauty into a new masculine yoke for the transcendental woman leaves the methods discussed in terms of gender equality effectless. This research explores the methods of getting rid of this concept of beauty that imbues women through emphasizing that beauty attributed to the woman after home and housework pulled the woman into a control mechanism that she could not escape, it; It also questions whether Irigaray's mimicry strategy can offer a solution to this beauty problem.

Keywords: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Beauty, Femininity, Beautiful Gender

Kadın denen yaratığı üreten şey doğa değil, bütünüyle uygarlıktır.

Zeynep Direk

Toplumsal cinsiyet, toplumsal bir performanstan başka bir şey değildir.

Iris Marion Young

Giriş

Toplumsal düzen insana, normatif bir heteroseksüellik ve bu ilişki sistemi içinde gerçekleştirilebilecek iki cinsiyet tanımlamaktadır: Kadın ve erkek. Eril ve dişil olarak formülize edilen bu bakış, gelinen son noktada hayatın her noktasına sızmış durumdadır. Toplumsal cinsiyet (*gender*) meselesi, biyolojik ve toplumsal olarak benimsetilen ama gerçeklikte her zaman karşılığını bulmayan büyük bir diyalektik yaratmıştır. Kadınlar ve erkekler, kültürel olarak içinde bulunulan toplumun beklentilerine hizmet etmekle mükellef tutulurken insanın yaradılışına ilişkin böylesi bir sınırlama getirmek ve bunu neredeyse insanlık tarihinin başından beri gerçekleştiriyor olmak, öjenik bir tutuculuğu ortaya koymaktadır. Bu nedenle, sadece erkek ve kadına indirgenen ve erkeği kadının efendisi hâline getiren “cinsiyet kimliği/toplumsal cinsiyet” meselesi; özellikle son yüzyılın ciddi anlamda tartıştığı bir konudur.

İnsan (özellikle kadın) bedeni, toplumsalın yönettiği bir çalışma sahasıdır; genel yargıların uygulandığı toplumsallaşmış bir cinsiyet tasavvurudur: “Cinsleştirilmiş *habitus* olarak *cinsiyet*” (Bourdieu, 2016: 14). Bu bağlamda kadın ve erkeğe indirgenmiş bir cinsiyet sistemi vardır ve

buradaki tahakküm koyucu figür erkektir; toplumdaki her birey bilinçli-bilinçsiz işbirlikçiler olarak bu sisteme hizmet etmekte ve bu tasarımı meşrulaştırmaktadır. Cinselliğin bugünkü şekliyle ortaya çıkışı elbette, cinsel pratik ve söylemlerin meşru tanımının tekeline eline geçirmek için rekabet hâlindeki ve herşeyden önce aileci bakış açısı aracılığıyla kendi tanımlarını pratiklerde dayatma gücüne sahip bir dizi alanın ve eyleyicinin (hukuki alan, bürokratik alan) ortaya çıkışından ayrı düşünülemez (Bourdieu, 2016: 131). Toplumun en küçük yapı taşından en büyüğüne, sisteme dâhil tüm organlar tarafından büyük bir mekanizma olarak kurgulanan “cinsiyetli toplum modeli”; oturduğu kökleri her gün daha da fazla sağlamlaştırmaktadır. Sistemin kusursuz işleyen yapısı, kadınları özgürlük yanılsaması altında çeşitli boyunduruklarla sarmalamaktadır.

Bourdieu'nün de belirttiği gibi cinsellik, tarihsel bir buluştur ve bu buluş; farklı alanların ve bunların özgün mantıklarının farklılaşması süreciyle birlikte tedricen gelişmektedir (Bourdieu, 2016: 131). Örneğin tek eşli aile (monogami¹), özellikle çocuğu şekillendirmek ve onun içine doğduğu ortama adaptasyonunu sağlamak açısından eril bakışın temsiliyetini sağlamlaştıran en önemli toplumsal dinamiktir. Jean Jacques Rousseau, ailenin politik toplumların ilk örneği olduğunu (Rousseau, 2012: 4) belirtmektedir: Yöneten baba, yönetilenler ise kadın ve çocuklardır. Aile, cinsiyete yönelik ilk iş bölümünün ve rol dağılımının yapıldığı yer ve özellikle kadına yasaklar koyan ilk mecradır. Çocukluk aşamasında karar verici yegane oluşum olan aile, tüm hayatın kendi istediği biçimde ilerlemesi için (özellikle kız çocuğa karşı) çeşitli yaptırımlar uygulamaktadır. Bebeklikten başlayan bu yasaklar silsilesinde ilk kural, cinsel organına dokunmamakla başlar; çocukların nasıl oturup kalkması gerektiği, neyi giyip giymeyeceği, neyi okuyup okumayacağı gibi kararlarla sürer gider.

İnsanlar, diğer tüm memeli canlılar gibi eşit doğum oranına sahip olsalar da eşit bir ortama doğmuş sayılmazlar. Biyolojik anlamda erkeğin dışı, kadının ise içe uzayan bir yapısı vardır; ama toplumsal anlamda bu özelliklerin bulduğu yankı, genel bakışı erkeğin görünür olan uzvu üzerine yoğunlaştırmaktadır. Bu durum, insanların bilinmeyene karşı verdiği genel tepki olan “reddetme”, “yok sayma” veya “onunla savaşıma” eğilimini ortaya çıkarmış gibi görünmektedir. Anımsamak gerekirse mağaradaki ilk insanlar, dışarıdaki büyük bilinmezliklere karşı büyüsel taktikler

¹ Monogami: bir cinsin diğeri tarafından boyunduruk altına alınması ve tüm tarih öncesinde bilinmeyen, cinsler arasındaki bir çekişmenin ortaya çıkmasıdır. Monogamide erkek ve kadın arasındaki çatışmanın gelişimiyle ve ilk sınıf baskısı, dişi cinsiyetin erkek cinsiyet gelişimiyle ve ilk sınıf baskısı, dişi cinsiyetin erkek cinsiyet tarafından zulme uğramasıyla aynı zamana denk gelir” (Marx, Engels, & Lenin, 2010: 20-21).

geliştirerek onu alt etmeye çalışmışlardı. Kadının içe gömülü mağarası da belli ki benzer bir itkiyle onun bilinmezliklerle dolu bir yaratık olduğuna ilişkin algıyı beslemiştir.

Erkeğin ilk andan itibaren gözler önündeki penisi, kudrete ilişkin kolektif fantazmaları kendinde toplamış ve hızla fetişleşmiştir. Freud, “Ödipus Kompleksi” olarak ele aldığı konuda; erkek çocuğun penisi üzerinde fetişleşen bu ilgiyle, hadım korkusunu bağdaştırmaktadır. Bu bağlamda erkek çocuk, sahip olduğu bu uzuv karşısında onu kaybetme korkusu yaşarken kız çocuk ise eksik yaratıldığına dair bir kıskançlık duygusu geliştirmektedir (Freud, 2018: 22). Freud’un bu varsayımı, fallus merkezli bakış açısıyla geliştirilmiştir ve esasen birçok feminist tarafından da ciddi anlamda eleştirilmiştir.² Örneğin Beauvoir bu konuyu, Freud’la birlikte erkeklik organının daha görünür olması durumuna bağlamaktadır. Ona göre; yoksunluğun kız çocuğunda bir kıskançlığa yol açtığını varsayan psikanalistler, çocuğun dünya görüşünü hiç hesaba katmamaktadır. Nitekim, çocuk esasen onların sandıklarından daha az akılsaldır ve bu tür çelişkilerden rahatsız olmaz. Bu noktada Freud’un varsaydığı kıskançlığın, kız çocuğunun kendinde hissettiği eksiklik duygusundan değil; etraftakilerin erkek çocuğun penisi üzerine yoğunlaşmış ilgisinden kaynaklandığı düşüncesi daha doğru görünmektedir.

Kız çocuğunun erkek çocuğa karşı yaşadığı kıskançlık adına gösterdiği ilk refleks, etrafında en çok gördüğü ve babadan daha etkin olduğunu varsaydığı “anne” ile kendini kıyaslamak olmuştur. Başka bir ifade ile kız çocuğun psikolojik olarak bastırmaya uğraştığı bu eksiklik için tutunduğu ilk şey, anneliktir; sahip olamadığı penisi, oyuncak bebeğiyle özdeşleştirerek ona annelik yapmaya başlaması da bu yüzdendir. Kız çocuk; kendi fetiş uzvu olan bebeğiyle dertleşir, onu eğitir, yüce yetkesini onun üzerinde gösterir, hatta zaman zaman onun kolunu bacağına koparır, döver, işkence eder: Yani aslında kız çocuk, bebek aracılığıyla kendini bir özne hâline getirme ve yabancılaşma deneylerini yaşamaktadır (Beauvoir, 1993a: 248). Kız çocuk için bebeklikte geliştirilen travmalar, onun toplumsal rolüne adaptasyonunu kolaylaştırırken yetişen kadının bu verili görevi doğrudan kurcalamadığı söylenebilir.

O, pembe kıyafetlerle kuşanmış bir prenses olarak kendini var etmeye alıştırmıştır; masallar sayesinde, onu “bir gün bu hayatın içinden çekip alacak bir beyaz atlı prensin” varlığına ikna edilmiştir. “Prens”ine kavuştuktan sonra çok mutlu olacak; hem evini çekip çevirecek hem de bebeğine bakacaktır. Prens, “güzel” olmalıdır; bu nedenle prensine güzel görünmek için her çabayı göstermek onun birincil görevlerindedir. Bu kurgu içerisindeki kadın; evlenmek, çocuk sahibi olmak ve ev işi yapmak gibi eylemlerle sınırlandırılırken, bir kafesin içine konulduğundan

² Bkz: Doğrusöz, M. (2016). *Freud ve Cinsiyetçilik*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

tamamen habersizdir. Esas çelişki ise sistemin kusursuz bir biçimde kadını, bunu arzuladığına ikna etme kabiliyetidir.

I

Alışlageldik kadın algısını yerinden sarsan Simone de Beauvoir “İkinci Cins”te³, kadına ilişkin belirlenmiş ezberleri bozmayı ve toplumsal bakışa yerleşen her düşüncüyü yerinden oynatmayı hedefine almıştır. Kristeva’ya göre Beauvoir, gizli ve utanılacak kadın cinselliği muammasının; “aşkınlama” olasılığının eşlik ettiği politik bir açıklığa dönüştüğünü göstermiştir (Kristeva, 2018: 72). Kadını açık açık “İkinci Cins” ilan eden Beauvoir; hâlen tartışma konularında varlığını sürdüren en büyük argümanı olan “Kadın doğulmaz, kadın olunur.” ile kadınlığın kültürel ve toplumsal olarak inşa edilen bir “norm” olduğunu açıkça beyan etmiştir.

Kristeva; Beauvoir’ın nosyonunu genişleterek günümüzde gelişmiş biyolojik belirlenimler ve psikososyal yeniden oluşumlar arasında “Biz kadın doğarız, ama *ben* kadın olurum” fikrini önermektedir. Sosyal yaşantıda “başkaları”nın dayattığı bir benliğe bürünmek yerine artık kadınlığımızı yeniden inşa etmek kaçınılmazdır. Öyle ki esas cinsiyet, “özne tarafından yaşanan bedendir. Kadını belirleyen doğa değildir, kadın doğayı kendi duyumsallığı içine katarak kendini belirler” (Kristeva, 2018: 72). Kadın ne sadece biyolojik bir üreme aracı, ne de pornografik bir metadır; o, benliğini keşfe çıkan ve kendi kendini var etme yetisine sahip bir varlıktır. Moira Gatens ise hem beden hem de psişenin doğum sonrası elde edilen edilgen bir “tabula rasa”⁴ olmadığını ifade etmektedir ve bedenin nötr bir mevcudiyet olarak toplumsal derslerin kaydedildiği boş bir levha olması fikrinin, kadınlara uygulanan baskının son derece basit bir çözümü olduğunu düşünmektedir. Ona göre yapılması gereken; patriarkanın keyfi ve baskıcı kodlarını unutturup politik olarak doğru ve adil davranış ve özellikleri yeniden öğreten bir eğitim programı oluşturulmasıdır (Gatens, 2018: 26).

Beauvoir tüm kadınlara; kadın tarihinin erkekler tarafından yazıldığını, erkeklerin bedensel üstünlüklerinden dolayı tahakkümü ele geçirerek bütün değerleri, töreleri, devletleri, dinleri yarattığını hatırlatmaktadır. Kadının yalnızca bir et veya içkinliğin, ötekiliğin bir kader olduğu düşüncesi; tamamen erkek egemen tasavvura aittir. Kadınların çoğu, hiçbir eyleme girişmeksizin yazgılarına boyun eğmektedir; bu yazgıyı değiştirmeye çalışanlar, benzersizliklerine sahip çıkmaya değil, onu aşmaya özenmişlerdir (Beauvoir, 1993a: 139). Beauvoir, kadınlık durumuna özgüleşen “içkin”liği kadınlar için bir mahkûmiyet olarak görmektedir; evliliğin getirdiği

³ Bkz: Beauvoir, S. d. (1993a). Kadın "İkinci Cins" : Genç Kızlık Çağı (Cilt 1), (1993b). Evlilik Çağı (Cilt 2), Bağımsızlığa Doğru (Cilt 3). (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.

⁴ Tabula Rasa: John Locke’un insan zihninin boş bir levha gibi doğuştan edinilmiş herhangi bir bilgiye sahip olmadığına yönelik inancını yansıtmaktadır.

domestik yaşam, gebelik, doğum, emzirme gibi olumlu aktarılan kadınlık hâlleri ise bir haz veya gurur kaynağından ziyade, kadınlara zorlanmış bir “angarya”dır. Erkeğin kendini taşıdığı “aşkınlık” mertebesi, kadınların kendilerini kurtarabileceği tek çözüm yoludur. Bu nedenle kadın, tüm kadınlık görevlerinden uzaklaşmalı ve erkeğin içinde bulunduğu kamusal hayata geçiş yapmalıdır. “Aşkın” olan erkeğin karşısına “aşkın” olan kadın çıkabilir ve ancak bu şekilde eşit olunabilir.

Beauvoir'ın bu görüşü, “kadınların da erkekleşmesi” gibi bir okuma içerdiği gerekçesiyle çeşitli feministler tarafından eleştirilmiştir. Ancak bu eleştiriler, bazı haksız noktalar taşımaktadır. Beauvoir için esas problem, toplumsal ve kültürel bir kod olan kadınlık-erkeklik mefhumlarından kaynaklanmaktadır; yani biyolojik erkeklik ile doğrudan bir karşıtlık içinde olunmamaktadır. Beauvoir'ın bu savunusu; erkek egemen sistemin dayandığı en büyük argümanı, kadının doğum ve bebek bakımı gibi durumlar karşısında girdiği acziyet- edilgenlik duvarını aşmak tasavvurundan ileri gelmektedir. Bu bağlamda kadının tek günahı, doğuştan gelen doğurma kabiliyetinden dolayı çocuk doğurmak ve doğurduğu çocuğa bakmaktır. Her fırsatta önüne geçen bu özellik, kadın-erkek arasındaki iş bölümünün cinsiyetlendirilmesine uygun ortam yaratmaktadır. Erkek, dünyayı diğer erkeklerle birlikte kurmuştur ve kadını da buna mecbur bırakmıştır.

Beauvoir'ın aşkınlık düşüncesine kaynaklık eden önemli düşüncelerden biri, Hegel'in köle-efendi diyalektikidir. Hegel'e göre, insan ancak bir topluluk içinde ve kendini aştığı takdirde benliğini kurabilmektedir. Bu bağlamda kişinin kendini aşması, hâlihazırda sahip olmadığı bir başkasını ele geçirmekle mümkünleşir. Ötekini ele geçirme, ona ait arzunun ele geçirilmesi ve o arzunun yerine kendi arzusunu eklemesi ile gerçekleşmektedir. Ötekinin isteklerine-arzularına hükmetme, salt prestij sağlama açısından girişilen bir ölüm kalım savaşına benzer. İki bireyin karşılıklı girdiği bu mücadele için ölüm bir çözüm ortaya koymaz ve iki tarafın da yaşaması şarttır. Çünkü ötekini gerçek anlamda ele geçirme; onun belleğine hâkimiyetle sağlanmaktadır. Kaybeden taraf ölürse hükmedenin gücü hiçleşecek, ölümle birlikte köleden arda kalan sadece nesnel beden olacaktır. Efendinin hasmına hayatı ve bilinci bırakması ve onun sadece özerkliğini tahrip etmesi gerekir; başka bir deyişle, onu köleleştirilmesi (kullaştırması) gerekir (Kojève, 2001: 93).

Köle-efendi diyalektik her insanın hem özne hem de nesne olarak varlık gösterdiği zihin/beden ikiliğine denk gelmektedir. Öyle ki insan, kendini bütünlüklü bir anlam ve tutarlılık içinde yansıtmaya çabalarken aslında bir başka insan için bedensel varlığından kaynaklı nesne özelliği taşımaktadır. Köle-efendi diyalektik; biyo-iktidarın kadın bedenini bir mübadele nesnesine çevirmesi hususunda, güncel durumla bir örtüşme içindedir. Buradaki benzerlik; kadının ötekiyle gerçekleştirdiği simgesel değiş tokuş üzerine, onun arzusuna sahip olan bir efendi ortaya

çıkarmaktadır: Erkek egemen kapital sistem. Bu bağlamda kadına uzun süredir dayatılan toplumsal mekanizmalar, aslında birer ele geçirilmiş arzu olarak kadını köleleştirmektedir. Sadece kadını değil toplumun her bireyini öyle ya da böyle içine katan bu düzende, sektörler tarafından kontrol edilen bir toplumsal yapı söz konusudur.

Köle-efendi diyalektiğinin arzunun kontrolü konusunda içerdiği benzerlik, kadın-erkek ilişkisi üzerinden benzer bir sonuç ortaya çıkarmaz. Bu bağlamda, Zeynep Direk'in de belirttiği gibi, kadının sınırlandırılmış konumu köle-efendi arasındaki ilişkiden oldukça farklıdır. Köle esasen özgür bir yazgıya sahiptir; çünkü efendiyle girdiği savaşı kaybetmeden evvel, hâlihazırda özgürdür. Bu bağlamda, kadının doğuştan itibaren böyle bir özgürlük içinde olmadığı ise oldukça belirgindir. Kadının önce, kölenin kendi iç gerçekliğinde taşıdığı gibi, özgürleşmeye başlaması gerekmektedir; dolayısıyla bu durumun dışına çıkması gerekir: Evin dışına... Kamusal alanda üreten kadın, ürettiğine kendi öznelliğinin damgasını bastığında ve ürettiği şeyde, yaptığı etkinlikte kendini tanıdığı anda; erkek de onu tanımaya zorlanabilir (Direk, 2009: 30). Ancak bu şekilde köle-efendi ilişkisindeki ortam tam anlamıyla sağlanmış olacaktır.

“(...) başkasını kaale alma kendini kaale alma, kendini kaale alma başkasını kaale almaz. Bunun mümkün olması için ideal olarak her iki özbilincin de ölüm korkusunu yaşamaması, çalışma disiplinine girerek itaat etmesi, eser vermesi, iş yapması, eylemesi gerekir. Köle-efendi diyalektiğinin asimetrikliği göz önüne alındığında, karşılıklı birbirini tanıma sorunsalının aslında çözülmemiş olduğunu teslim etmek gerekir. Köle-efendi diyalektiği içerisinde bağımsız efendi bilincin bir anlamda bağımlı, bağımlı köle bilincin bir anlamda bağımsız olduğunu görürüz. Tüm simetri işte bundan ibarettir. Fakat bu simetri saf tanıma olayının gerçekleşebileceğini ima eder, tanıma olayının kendisi ortada yoktur” (Direk, 2018: 143-144).

Eve ve ev işlerine yönlendirilen kadın, gerçek dünyadan soyutlanmış, içkinliğe terk edilmiştir; evi terk edip kamusal alanda üretici ve etkin olduğu takdirde aşkınlığa erişme imkânına sahip olacaktır. Dünyayı dönüştürme kuvveti, Beauvoir'ın da belirttiği üzere “aşkınlığa” ulaşmakla doğrudan bağıntılıdır.

II

Irigaray, kamusal alana çıkan kadınlar için erkeklerle toplumsal ilişkileri eşitlemenin en önemli yönteminin dilsel dönüşümden geçtiğini savunmaktadır. Ona göre kadınların içinde yaşadığı bu cinsiyetli toplum, kadın cinselliğinin cinsiyetle ve cinsel edimle sınırlı olmadığı bir yapı ortaya sermektedir. Yüzyıllar boyunca kadını bastırmış erkek bakış; dilsel, dinsel, kültürel olarak yaşamın her noktasına sirayet etmiştir ve kadınların tüm bu özgürleşme çabalarını sonuçsuz

bırakmaktadır. Bu durum kadınları, “Ben bir kadının ve bir kadın olarak yazmıyorum.” (Irigaray, 2006: 55) gibi tuhaf-çelişkili noktalara sürüklemekte ve eril tahakkümün etkisini güçlü bir biçimde hissettirmektedir. Irigaray’a göre, dile ait her bir dinamiğin içerdiği kültürel adaletsizliklerin ve dil yoluyla ortaya konulan cinsiyet ayrımcılıklarının çözümlenmesi gerekmektedir.

Yüzyıllar boyunca yüceltilen cins eril iken küçümsenen hep dişil cins olmuştur. Ataerkil fallik iktidar; dili, bu değersizleştirmenin en önemli tanığı hâline getirirken kadının doğasına ait her türlü değeri hırpalamıştır. Erkek egemen sistem dili kendi hizmetine alarak en başta hep kanıtlanma ihtiyacı duyduğu babalığını gerçekleştirmiş; anne-kadınlardan daha güçlü olduğunu ispatlamıştır (Irigaray, 2006: 71). Dile hâkim olmak, dünyaya hâkim olmaktır ve erkekler, dünya üstünde kıymetli olan her şeyi dil aracılığıyla zimmetlerine geçirmiştir.

“Erkek kendine görünmez bir baba, bir baba-dil vererek Tanrı haline gelebildi. Erkek *Söz* (Verbe) olarak Tanrı haline geldi, ardından *Söz* olarak ete kemiğe büründü. Spermin dölleme gücü doğrudan görülebilir olmadığından, dilsel kod, yani logos spermin yerini aldı. Logos ise her şeyi kuşatan hakikate dönüşmek istemektedir” (Irigaray, 2006: 71).

Erkek bakış; kadını, “erkek olmayan” şeklinde ötekileştirirken dişil varlığın sözdizimsel olarak ikincil bir anlama düşürülmesine olanak vermiştir. Kadının erkeğin aciz bir versiyonu olduğu fikri, dil yoluyla toplumsallaştırılmıştır. Irigaray, dil yoluyla gerçekleştirilen bu aşağılanmanın yine dil yoluyla çözümlenmesi gerektiğini savunur. Kadınlar için özgürleşmenin en önemli yolu, dişil öznelerin cinsiyetlerinin ve ait oldukları dilsel türün yüceltilmesinden geçmektedir (Irigaray, 2006: 74). Kadınların özgürlüğünde sadece malların sahipliği yönünden gerçekleştirilen düşünceye karşı çıkan Irigaray, asıl özgürleşmenin dilsel eşitlikle edinileceğini vurgular. Ona göre; erkeklerle eşit öznel haklara sahip olabilmek, onlarla söylem ve nesne mübadelesinde bulunabilmek için dil denen bu aracı geliştirmek zorundayızdır (Irigaray, 2006: 75).

Dişil olana dair tek bir ifade geliştirmemiş eril toplumda; kadının bedeni, arzusu, imgelemi diye bir şeyden söz edilemez; kadınla ilintili tüm paradigmlar esasen eril tasavvur üzerinden gelişmiş birer simülasyondur. Kadının konuştuğu dil, kendi dili değildir; o her şeyden dışlanmış, bastırılmış, unutulmuştur ve aslında acısını çektiği, arzuladığı hatta haz aldığı her şey, hâlihazırda başka bir düzene bağlanmış olan temsillerle ilişkilidir (Postl, 2009: 147): Bir başka sahnede icra edilen, başkasına ait bir oyundur onun yaşadığı.

Irigaray'ın 1974 yılında kaleme aldığı "Speculum of the Other Woman"⁵ kitabı, dişil bedeninin toplumsal bir mübadele nesnesine dönüşmesi gerçekliğinden kurtulmanın öznel yöntemlerini araştırmaktadır. Bu araştırma, eril bedeni de kendi cinsiyetli kurgusunda bir mübadele değeri kazanması yönünde tahrip etmeyi amaçlamaktadır. Sözün toplumsal ve kültürel dönüşümü için çaba sarf etmek, bu yapıtın ufkunu oluşturur; yapıtta kültürün oluşumunun yeniden düşünülebilmesi için vurgu, bir alandan diğerine kaydırılmaktadır (Irigaray, 2006: 62). Irigaray'ın hemen hemen bütün metinlerinde merkezî bir konumda bulunan taklit düşüncesi, bu amaç kapsamında göze çarpmaktadır. Yunanca "mimesis" (taklit/öykünme) terimiyle ilintili olan bu kavram, daha çok sanatsal bir anlam bütünlüğüne sahiptir ve "içinde yaşanılan doğanın taklidi" anlamını taşımaktadır. Irigaray; her argümanın eril tahakküme hizmet ettiği böylesi bir düzende, kadının kendine has bir söylem geliştirmesini olanaklı görmemektedir. Yeni bir şey üretmenin en doğru yolu, öncelikle bu eril bakışın şekline bürünmektir. Sistemin içinde fonksiyonel olarak konuşlanan bir çark misali kadın, bu sistemi içeriden çökertmelidir.

Kendi yapıtlarında da benzer bir tutum sergileyen Irigaray, eril tahakküme özgü büyük anlatıları kendi yöntemiyle yeniden ele alır; geleneksel felsefeyi taklitçi taktikle tekrar okuyarak anlam alanını muğlaklaştırır. Örneğin, "Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech" adlı makalesinde; Platon'un "Şölen"inde yer alan diyaloglarda, gıyabında konuşulan bir kadının izini sürmektedir. Diotima, erkekler arasında geçen bir sohbet, düşünceleri Sokrates tarafından aktarılan bir dişil karakterdir (Irigaray & Kuykendall, 1989). Aşk üzerine görüşlerin kadının gıyabında aktarıldığı bu diyalog, gerçek hayatta da vuku bulan kontrol mekanizmasını açıkça gözler önüne sermektedir. Irigaray bu yeniden okumalar sayesinde, kadına ait görüşün erkekler tarafından nasıl saptırıldığını kanıtlamaktadır. Erkek aklıyla yazılmış kültleri paramparça eden yazar, altın harflerle tarihe kazınmış bu eril perspektiflere dişil bir boyut kazandırmakta ve yeni bir bakış açısı doğurarak zemini kayganlaştırmaktadır.

Irigaray, kadının benzer bir yöntem izleyerek günlük hayatta da bu taklit yöntemini kullanmasını ve ataerkil düzendeki işlevini bir "ayna" boyutuna indirgemesini istemektedir. Ona göre kadınlar, aynadan yansıyan o ters görüntü gibi kendi öznelliğini göstermeden bir yanılısma oluşturmalıdır. Kadınlar böylelikle, erkeğin varoluşunda bir yardımcı kuvvet olarak -kendi varlığını hissettirmeden- düzeni devam ettirecek; bu tavrın sağladığı aynılıkla, kadının salt eksiklik veya boş ayna olarak tanımlandığı gerçeğini örtbas edecektir. Erkeğin davranışlarını taklit altına almak, kadının kendi benliğini sosyal ve kültürel anlamda değiştirebilmenin ilk aşamasıdır.

⁵ Kitabın orijinal dili Almanca; "Speculum, Spiegel des anderen Geschlechts"tir.

Kadınların taktiksel olarak benimsediği taklit, eril tahakkümün belirlediği normları içeriden aşındırmanın yöntemi hâline gelmektedir.

Suzan Kozel, Irigaray'ın bu mimetik modelinin kötü tanımlanmış bir uygulama olmadığını ve benzer bir modelin psikanalizde de kullanılabildiğini ifade etmektedir. Ataerkil düzen içinde kadınlar, teoride ve pratikte erkekler için “öteki” konumundadır ve benliklerini yansıtacak bir alanları yoktur. Psikanalistler de hastaları için bir ötekidir ve benzer olarak hastada kendini var etmelerinin yolu hastanın argümanını benimsemeleridir. Kadınlar ve psikanalistler bu taklit yöntemini benimseyerek erkeğin ya da hastanın kilidini açmak ve bu yöntemi, engellenen arzuyu serbest bırakmak için kullanmalıdır (Kozel, 1996). Kendisi de hem bir kadın hem de bir psikanalist olan Irigaray, ayna aracılığıyla dışa doğru yansıtılan ego sayesinde, tıkanmış noktaların serbest kalacağını tasavvur etmektedir.

III

Kadın; kırılgan, narin, yumuşak, nazlı, şımarık, çekingen gibi özelliklerin kendisinin doğasında bulunduğu çok uzun süredir ikna edilmiştir. Elbette bazı kadınlar esasen, bunun kendilerine ait bir özellik olmadığını hissedebilmektedir ama bunu dile getirmekte çekince gösterebilir. Veyahut tüm bu doğaya ilişkin zırvallıklara inanarak hayatını geçirip gidebilir. Burada, bir kez daha Beauvoir'ı anımsayarak, güzelliğin de tıpkı kadınlık gibi kültürel ve toplumsal eril imtiyazın bir ürünü olduğunu söylemek önemlidir. Güzellik, uzun süreden beri kadına aitleştirilmiş; onu toplumsalın prangalarına hapsetmiş önemli mefhumlardan biridir.

Kadınlığın açıkça güzel olanla ilişkilendirildiği algı, en çok Rönesans'ta belirginleşmiştir. Bu dönemde tanrısal bir veri olarak tam da Beauvoir'ın içkinlik dediği kıstasa sığdırılan kadın, “güzel” ve “ideal”in taşıyıcısı konumunda karşımıza çıkmaktadır. Dönemin “doğallık” hayranlığı nedeniyle güzelleşme pratikleri henüz çok da tasvip edilmese bile, kadının kocasına kendini beğendirmesi önemsizdir. Bir norm olarak güzelliğin sınırlandırıldığı, hem sanat hem de yüksek sınıf kadını için güzelleğin formülize edildiği (Örneğin, Vitruvius kadını ideal insan bedenini ölçütlenmektedir.) ilk dönem Rönesans'tır. Güzelin kalıba oturtulmuş bu hâli, dönemin simetriye ve oranlara olan biçimsel takıntı boyutunu da ayrıca gözler önüne sermektedir. Rönesans'taki bu “ideal”, “mükemmel” güzellik anlayışı; günümüzdeki idealleşme çabalarının ve güzelliğe olan saplantının başlangıcı, patlak verdiği ilk noktadır. Sahip olunan “gerçeklik” ile “dayatılan güzellik” örtüşmediği için hileler devreye girmektedir; güzelleşme adına gerçekleştirilen müdahaleler, erken zamanlardan bu yana fazlasıyla çeşitlenmiştir. Gittikçe yoğunlaşan güzellik algısı kadınları, güzelleşmeye dair her çabada bir sonraki adıma taşımaktadır;

ilk aşamada “kusurlar”, kozmetik malzemelerle düzeltilmeye uğraşılırken teknolojinin de gelişmesiyle “plastik cerrahi” yöntemlere kadar ilerleyen uygulamalar söz konusu olmuştur.

Bedene ve güzelliğe ilişkin geliştirilen modern pragmatik bakış, kadının güzelliğini erkeğin arzularıyla beslemektedir. Aynı anda hem sunulan hem de yasaklanan kadın bedeni, sembolik bir müsaitlik göstergesidir (Bourdieu, 2016: 44). Dış görünüşe yüklenen birçok eşdeğerlik söz konusudur, ve belki de güzelliği ve güzelleşmeyi bu kadar sorunlu yapan da toplumun içindeki bu girift anlam alanıdır. Güzellik, kadın için bir kendini ifade biçimi, temsiliyet ve teslimiyet sistemidir; aynı anda toplumsal saygınlığını da güzelliğini kullanarak elde eden kadın için giydiği, taktığı, sürdürdüğü her şey bir dışavurum aracıdır. En azından o bunu böyle sanmaktadır.

“Kadın bir nesne olduğuna göre, giyim kuşamının ve süslenme biçiminin varlığındaki değerleri değiştirmesine şaşmamak gerekir. İpek çoraplara, eldivenlere, şapkalara onca değer verişini boşuna değildir: Toplumsal durumuna yaraşır biçimde giyinmek görevidir. Amerika’da, çalışan kadının kazancının büyük bir bölümü güzellik bakımına ve giysilere gider; Fransa’da bu yük biraz daha hafiftir; ama kadın, yine kelifelli gözükme zorundadır: Düzgün bir kılık, iyi bir silah, bir hafta, bir saydırma aracı, bir iyi durum belgesidir” (Beauvoir, 2010: 174).

Tarihte uzunca bir süre sanat yapıtlarının (daha çok resim ve heykel) idealize ettiği kadın tasavvuru, yalnızca belli bir kesime hitap etmiş; halk, güzellik modalarından haberdar olamamıştır. 20. yüzyılda gelişen sinema teknolojisi tüm bu süreci kökünden sarsarak halkın büyük çoğunluğuna kadın güzelliği hakkında ipuçları vermeye başlamıştır. Sinemada ikonikleşen kadın figürleri tüm dünyayı kendine hayran bırakırken sinemadan aldığı bayrağı zirveye taşıyan, televizyon olmuştur. Televizyon artık her eve giren ve her kesime hitap eden geniş perspektifiyle sistemin mükemmel çalışan bir organıdır: Televizyon, eril bakışın domine ettiği kadın figürlerini hayatımıza kazandırarak yarattığı ikonlarla çıplaklığı, kadın erotizmini-pornografiyi açık seçik hâle getirmiştir. Daha evvel din aracılığıyla kontrol altında tutulan kadın cinselliği, artık daha görünür bir yöntemle üstelik kadınların büyük iş birliğiyle gerçekleştirilmiştir.

Görüntüler tarafından ele geçirilişimiz (gösteri toplumu), yeni motivasyonlar üzerinden fiziksel buradalık yerine “güzellik”in böylesine arzulanan bir “şey”e dönüşmesinde belirginleşir. Bu süreçten sonra “star, ikon, yıldız”ların hâkim olduğu yeni bir evren söz konusudur: “Görüntüler evreni”. Televizyonun yarattığı bu suni figürler; tüm dünyaya, aynı anda, aynı şeyi arzulatan önemli araçlardır ve bu durum birçok sektörde ciddi bir patlama yaratmıştır: Moda, kozmetik, estetik, cilt bakımı, spor, beslenme-diyetetik artık modern toplumun doğurduğu yeni kontrol mekanizmalarıdır. 20 ve 21. yüzyıl güzellik nosyonunu ironik biçimde “özgürlük” başlığıyla

satarken kadınlar, korselerin boyunduruğundan kurtularak bedenlerini özgürce sergileyebildikleri ve istediği malzemeleri kullanarak makyaj yapabildikleri için kendilerini şanslı saymaktadır. Bakıştaki bu kırılma, kendi bedenine sahip olduğu yanılması üzerinden kadını sistemin bir organına dönüştürmekte; onlara özgürlük satarken varlığını çok daha derinden muhafaza etmektedir. Kuşkusuz cinsiyetin ardından gerçekleştirilmiş en büyük icat “güzellik”tir.

Bourdieu'ye göre kadınlar, sembolik nesnelere olarak eril tahakküm tarafından daimi bir bedensel güvensizliğe sürüklenmektedir. Kadının herşeyden önce “öteki”nin bakışıyla şekillenen varlığı; onu, o bakışa mahkûm etmektedir. Kadınlar; kendilerini oluşturmak için başkasının bakışına ihtiyaç duydukları için, kendi pratiklerinde sürekli olarak bedensel görünümüne, bedenlerini taşıma ve sunum biçimlerine ne kadar paha biçileceğini sezme çabasıyla yönlendirilirler (Bourdieu, 2016: 88). Kadınların değerlendirmeye sokularak bedenlerinin bir mübadele alanına dönüşmesi esasen dişil yatkınlıklar ve psikolojik altyapı açısından da sorgulanması gereken bir konudur.

Lacan'ın psikanalitikte “Ayna Evresi”⁶ olarak tanımladığı süreç; bireyselliğin oluşumundaki çeşitli komplikasyonlar adına önemli ipuçları taşımaktadır. Lacan'a göre insan yavrusu doğduğu en erken evreden itibaren diğer tüm hayvanlardan farklı olarak anne-babasının bakımına muhtaç bulunur. Bu bağlamda; bebeklikte kendi imgesine ait fikir sahibi olduğu ilk anda, aslında tüm bu eksik ve edilgen doğasıyla bir yüzleşme alanına girer ve bedensel bütünlüğünü tam olarak kavrayamaz. Böylelikle, ne kadar büyürse büyüsün benliğinde karşılaştığı bu yaralanma, onu kompleksli bir canlı kılar ve benliğini tam bir bütünsellik içinde tasavvur etmesini engeller. İnsan psikolojisinde gerçekleşen bu yaralanma, bireyin bedeni ve fiziksel görünüşüyle girdiği karmaşık ilişkinin en büyük sorunsalını yaratır ve insan kendini tam hissetmediği bu ortam içinde görüntüsüyle takıntılı bir ilişki kurar. Aslında yalnızca kadınlar için değil tüm insanlık için geçerli olan bu psikolojik süreç, “Corps Morcele” (Parçalanmış Beden), kişilerin kendini takdim stratejilerinin kazandırdığı boyutu açıkça yanıtlamaktadır.

Dış görünüme verilen toplumsal değerin ve bireylerin sosyal bir statü olarak inşa ettikleri görünüş saplantısının en büyük kaynağı işte bu parçalanmış beden algısında gizlidir. Erilden çok dişile hasredilmiş güzellik idealleri ise geleneksel cinsiyet rollerinin basit bir uzantısıdır. Güzellik; ulaşılması hedeflenen nihai nokta, uğruna ciddi uğraşlar sarfedilen sosyal bir “vasıf” hâline gelmiştir: Günümüzdeki versiyonuyla milyar dolarla ifade edilen, gittikçe de büyüyen kozmetik sektörünün, insanları rahatça doğrayarak “tektip” uzuvlar yaratmak için ciddi rakamlar talep eden plastik cerrahinin ve daha birçoklarının varlık kaynağıdır.

⁶ Detaylı bilgi için bakınız: Lacan, J. (2006). *Écrits*. (B. Fink, Çev.) New York- London: W. W. Norton & Company.

“Gerçek beden” ve “ideal beden” arasındaki derin uyumsuzluk beraberinde kendi silüetini sil baştan oluşturma isteği doğurmaktadır. İdeale olan bu tutkunluk, normun bu denli benimsenmesi ve arzulanması; bireylerin neden bıçak altına yatmaya bu kadar hevesli olduklarının da cevabıdır. Bu sefer kelimenin en doğrudan anlamıyla “Güzel doğulmaz, güzel olunur!”u kendi kendinin heykeltıraşı olan kadın için söylemek gerekmektedir: Güzellik, gösterilen eforlar sayesinde artık yeni baştan yaratılan bir sürecin ürünüdür.

Kapitalizmle birlikte üretimin amacı tüketim olmaktan çıkıp bizatihi üretimin kendisi olduğundan bu yana; ancak modayla yaşayabilen bir güzelliğin üretimi için bedenler, zaman ve enerji fazlaca tüketilmektedir (Elçik, 2009: 265). Bu bağlamda kadına özgüleşen dış görünüş merakı, bedenin içinden çok dış organlarına gösterilen özen üzerinden bir yüzeyselleşmeyi de beraberinde getirmektedir. Kadınlar ikinci bir yüz gibi geçirdikleri makyaj ve diğer araçlar sayesinde, gerçekliği sürekli çarpıtmakta ve kendi benliklerini kaybetmektedir. Özellikle teknolojinin gelişmesi ve sosyal mecraların gerçek sosyalliği öldürdüğü post-bireyselleşme çağında, her şeyin bir sunum objesi olarak tasarlanması korkutucudur. Bir noktadan itibaren tüm gerçekliği yitiren kadın için ise kurduğu hayal; sahte, paralel bir evren yaratmaktadır: Pikseller evreni.

Güzelleşmeye ait her düşünce hastalıklı ikizini beraberinde taşıırken sadece kadına özgü yeni bedensel bozukluklar/hastalıklar nüksetmektedir. Tüketim biçimlerinin ve eril kapitalizmin bir sonucu olan dismorfofobi, anoreksia nervosa, bulimia nervosa gibi birçok problem bu hastalıklı toplum düzeninin hayatımıza kattığı yeni oluşumlardır. Gilles Deleuze her ne kadar anoreksia gibi hastalıkların o büyük “Organsız Beden”i (Body Without Organs) sekteye uğratan birer oluşum olduğunu düşünse de -ki geliştirdiği direniş pratiği başlı başına bir araştırma alanıdır- yaşanan gerçekliğe bakıldığında, dişil beden acı çekmektedir. Güzelliğe ulaşmanın bir bedeli olarak algılanan bu acı pratiği ise durumun vehametini berraklaştırmaktadır. Plastik cerrahi ameliyatları sonrası görüntüler, hayatın akışında yaşanmış kazaların değil bu hastalıklı toplumun yarattığı esas travmalardır. Bir insanın dış görünüşüyle acımasızca yargılandığı böylesi bir durum nasıl bir şiddet toplumunda yaşadığımızın açık kanıtıdır.

IV

Günümüzde kadınlar gebelik, ev işleri gibi yükümlülüklerinden kendi tercihlerine göre feragat edebilmektedir; çalışma hayatında yüksek mertebelere yükselme ve kendi başlarına hayatlarını idame ettirme kabiliyetine sahiptir. Bu bağlamda, güncel kadının Beauvoir’ın tasavvurundaki aşkınlığa ulaşmış olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Beauvoir kadını aşkınlığa taşımının onun erkeklerle eşit olması için yeterli olacağını savunmuşsa da, gerçekte

yaşanan durum bundan daha farklıdır. Öyle ki kadının erkeğe ait olan kamusal alana çıkabilmesi, kuşkusuz büyük bir gelişmedir ve gebeliği kendi kontrolü altına alabilmesi de istemsizce edilgenleştiği eski senaryoların tekrarlanmaması açısından oldukça kıymetlidir. Fakat, kamusal alana çıkan ve çalışma hayatına katılan kadın figürü için bu sefer kontrol etmesi daha zor olan yeni bir “araç” ortaya çıkmıştır: “Güzellik”.

Beauvoir, “Kadın doğulmaz, kadın olunur!” dediğinde toplumun kadınları nasıl şekillendirdiğini ve domestik hayata içkinleştirdiğini ifade etmişti. Şimdi ise mevcut bu ortamda, “Güzel doğulmaz, güzel olunur!” diyerek güncel kadının sektörler aracılığıyla arzulan bir “şey” hâline dönüştürülmesini vurgulamak gerekmektedir. Güzellik kadına içkinleşen yeni bir kullanım alanı oluşturmakta ve bunu kadının kendi argümanıya kadına satmaktadır. Yani sistem; Irigaray’ın taklit yönteminin bir benzerini, hâlihazırda kadına karşı gerçekleştirilmektedir: Erkek bakışını allayıp, pullayıp mutlak gerçeklik formunda sunmaktadır.

Eril algıya ait güzellik normları, kadının doğasına “aitmiş gibi” yansıtılmakta; bunlar, kadını aynı arzuya sahip olduğuna ikna etmeye çalışmaktadır. Irigaray’ın da vurguladığı gibi kadın, dört bir yanı erkek düşünceyle kaplı dünyasında kendisine ait tek bir mevcudiyete sahip değilken eril dil yoluyla gerçekleştirilen bu süreç, beyin yıkamadan başka bir şey değildir. Bu noktada, kadının yeniden bir eşitlik mücadelesine girmesi ve “şeyler” tarafından kuşatılmış dünyasını tekrar ele geçirmesi gerekmektedir. Nitekim Michel Foucault’ya göre; cinselliğin her şeyden önce yükselen bir baskının güncesi olarak okunmasının mecburi olduğu son iki yüzyıldan, hâlâ paçamızı kurtarabilmiş değiliz (Foucault, 2007: 13). Kaldı ki bunun gerçekleşmesi için toplumsal her türlü dinamiğin yerle bir edilmesi gerekmektedir: Bedenlerin toplum düzenine eklemlenmiş kurgusundan sıyrılabilmek için tıbbi pratikten ya da kuramsal söylemden fazlası gerekmektedir. Kadınlar için özgürlük, erkek egemen sistem için mübadele nesnesine dönüşmüş bedenselleşmeden sıyrılmak adına bir direnişi kaçınılmaz kılmaktadır. Bu bağlamda tüketim toplumu; alıştığı biçimde var olmaya devam edecekse bu gizli gücün uygun durumda tutulması, ehlileştirilmesi ve söz dinler hâle getirilmesi şarttır (Penny, 2018: 11).

O hâlde, Irigaray’ın taklitçi taklidi bu uğurda bir çözüm yolu olabilir mi? Kapitalin örtük olarak benimsediği yansıtmaya karşı, benzer bir sistemle çözüm sağlamak aslında en akıllıca çözümlerden biri gibi görünmektedir. Bu demek oluyor ki güzellik ve süslenme pratikleri, bu zamana kadar bir suistimal aracı olarak kadını tahrip ederken belki de bu aşamadan itibaren bilinçli bir bakıştan türeyen “yöntem” olarak dönüşecektir. Irigaray’ın taklit teorisinden bu konuyu özelleştirecek olursak erkek düşüncenin yarattığı “kadın doğası” miti artık kadını teslim alan bir şey değil, onu maskeleyen bir araç olabilecektir. Yine de bu aşamada eril tahakküm altında

dünyaya gelmiş-yetiştirilmiş varlıklar olarak bazı nüansları kaçırma riski taşıyoruz. Bu biraz da sistemin (özellikle de neoliberal kapitalist sistemin) kendinden olmayanı dönüştürme kabiliyetinde saklı bir durumdur. Bu nedenle taklit nosyonunu doğru konumlandırmak gerekmektedir.

Taklidin taklidi, sistem içinde konumunun tehlikede olduğunu farkedenden bir kadın için önemli bir yöntem gibi görünmektedir. Bu bağlamda sistemin formülize ettiği ideal güzellik biçimlerini doğru biçimde uygulamak, erkeğin arzularını zapt etmek açısından elzemdir. Kadının “fiziksel gösterişi”, bedeninin “fetişleştirilmesi” onun arzulanabilir bir “obje” olabilmesi için olmazsa olmazdır. Gertrude Postl’a göre kozmetik malzemeler; kadınların büründükleri her tür kılık, kandırma, verilebileceğinden daha fazla değer vadetme niyetiyle kullanılmalıdır (Postl, 2009: 148). Erkeğin arzusunu fişekleyen her tür dişilik kadına karşı araçsallaşmışken farkındalık sahibi kadın tarafından kendine dönük biçimde yeniden araçlaşmalıdır: Kadın bu esnada hem sistemle içselleşmiş, hem de hiçbir zaman o sisteme ait olmayan dışsal bir parça konumundadır.

Kendi istismarını bu tertip düzeneğiyle eline alan kadın için esas dönüşüm bu aşamadan sonra başlayacaktır; burada Irigaray’ın dikkat çektiği diğer bir nokta dizginleri eline alan kadının “histerik kadın”la olan benzerliğidir. Taklit ve histeri arasındaki yakınlık göz önünde tutulursa, histeri “taklidi oynamak” ya da olağandışı bir taklit stratejisi için “model” olarak kullanılabilir (Postl, 2009: 149) görünmektedir. Irigaray, histerinin hâlihazırda kadının cinsel birleşme esnasında devamlı olarak yaptığı bir taklit olduğunu düşünmektedir. Burada kadının dikkat etmesi gereken en önemli nokta, eril bakışın penis-fallus merkezli hazzı arzulamasındadır; kadın, hiç sahip olmadığı bu uzva ve bu zevk örgüsüne sahipmiş gibi düşünmeli ve bu yönde taklidi gerçekleştirmelidir (Irigaray, 1985: 60). Bu histeri senaryosu, aslında kadın cinselliğinin dramatize edildiği o büyük karikatürü de açıkça ortaya koymaktadır. Temsil, duyunun gerçek yaşamda oynadığı rolü bir ayna ile dağıtabilir ve kolaylıkla onun yerini alabilir (Irigaray, 1985: 95). Böylelikle, ortada ne gerçek bir kadın ne gerçek bir organ ne de gerçek bir sahip olma durumu kalır. Kadının taklitçiliği aslında erkeğin arzusunu yinelemekten, onu kopyalamaktan öteye gitmemiş olur.

Sonuç Yerine

Kadının toplumsal tarihine bakıldığında; modernleşen toplumun bir parçası hâline gelmeye başladıktan sonra evli-ahlaklı kadın imajından sıyrıldığını ve bu aşamadan itibaren kozmetik bir güzellikle yeniden inşa edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu noktada, Beauvoir’ın kadının aşkınlığına ilişkin anlayışının umulan sonucu çıkarmadığı ortadadır. Güzellik, dişiliğin daha da dişileştirilmesi açısından hâlihazırda her kadına arzulanılan bir sektör hâline gelmiştir; bu bağlamda kamusal alana çıkan kadında kristalleşen bir arzuyu sembolleştirmektedir. O hâlde

kadının kamusal alana çıkması; bir çözüm sunmamış, kadını yeni bir edilgenlik duvarına tabi kılmıştır.

Irigaray'ın dilsel dönüşümü ve taklit teorisi ise henüz tam anlamıyla gerçekleşmemiştir ama gerçek bir direnişi her an mümkün kılmaktadır. Irigaray her ne kadar sonraki söylemlerinde kadın eşitliğine dair umudunu yitirdiğini ifade etmişse de⁷, bu uğurda tartışmaların devam ettirilmesi oldukça kıymetlidir. Irigaray'ın vurguladığı dil kurallarının cinsiyetlendirilmiş toplum modeli için taşıdığı önem farkedildiği takdirde, kadın eşitliğine dair çok daha önemli adımlar atılması mümkündür. Dilsel dönüşümün yanı sıra güzelliğin sarmaladığı yeni dinamikler için de bazı önlemler alınması şarttır. Bu noktada, güzelleşme pratiklerine karşı Irigaray'ın taktiksel taklidini işlevsel bir yöntem olarak benimsemek mümkün müdür?

Neden olmasın? Irigaray'ın taklit nosyonu; cinsiyetlendirilmiş kadın bedenine ilişkin algının yerle bir edilmesi hususunda, erkek egemen hegemonyanın ayağını kaydırmak için olası bir yöntem bilgisi sağlamaktadır. Kuşkusuz bu sorunun veya tereddütün mutlak bir cevabını vermek mümkün değildir, fakat çeşitli varsayımlarda bulunmak olasıdır. Irigaray'ın kurduğu tasavvur, orijininde kadına ait olmayan arzuları (erkeğe ait arzuları) gerçekleştirmek açısından taklidin ulaştığı başarıya bağlıdır. Edilgin konumunu farketmemiş bir kadın için bu taktik, işlevselliğini kaybetme ve sistemi meşrulaştıracak tersi bir mekanizmaya dönüşme riski barındırmaktadır. Bu minvalde taklit becerisini geliştirmek, kadın için sağlam bir psikoloji ve arındırılmış bir zihin gerektirmektedir.

Güzelleşme pratiklerinin kadınları sistem için kusursuz bir metaya çevirdiği bilgisine sahip olmak, bu düşünceye dair karşı duruşu gerçekleştirmek açısından oldukça gereklidir. Her kadın; güzellik adı altında bir özgürleşme değil bilakis erkek egemen bakışa ait bir teslimiyet satın aldığı farketmeli, ya ondan uzaklaşmak için kendince bir yöntem geliştirmeli ya da Irigaray'ı izleyerek farklı bir bilinç düzeyinde bu pratikleri gerçekleştirmelidir. Aksi takdirde yazılı tarihin başından beri var olan bu ötekileştirme, kadınları sonsuz bir sarmalın içine çekecek ve eşitlik meselesini yalnızca hayallerde gerçekleşen bir durumdan öteye götürmeyecektir.

Summary

This paper is a stand of respect for Simone de Beauvoir's motto which says *One Is Not Born, But Rather Becomes, A Woman!*; it is also a critique of masculine domination that based on the idea that femininity and beauty are one and the same. For Beauvoir, female nature is actually male nature, because every imagination immanent to women actually belongs to male thought. This

⁷ Bkz. (Irigaray, Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru, 2006, s. 88)

supposed nature of woman must be urgently returned to the male gaze, because only in this way can femininity manifest itself as a real occurrence.

Like femininity, beauty also belongs to the male perspective and has become increasingly a perfect tool in patriarchy. In this context, the girl, who was constructed to be a woman and then be beautiful, begins to be shaped by "the mother" (is the first lawmaker in her life) and drifted into a hierarchical position already established between the "one who has a limb" and "one who has a tiny slit". This situation forms a ball of relations, which are influenced by many dimensions, create the femininity and the beauty with all its sub-meanings.

While the discussions on the cultural construction of females are still going on, the rising perception of beauty, despite all this effort, appends other dynamics into this discussion. In this context, it would not be wrong to say that the perception of beauty standardized by the system has turned into a black hole that swallows women. Beauty, as the most important thing attributed to women, creates a limitless desire in one way or another by every organ of the system. Is it possible to find an exit in all this mess that feeds the patriarchy?

This paper concerns on the methods of wriggle out from the nature of beauty that is unique to women and also opens up a field of discussion between Beauvoir's idea of transcendence and Luce Irigaray's mimicry theory. At this point, Beauvoir's defense is to move away the women from the domestic life that is imprisoned, and advice to them to go to the mens transcendental world, the public space. According to her, only in this way men and women can have an equal presence. This view of Beauvoir points to a dead end when we consider to the male-dominated capital system's capability of change perfectly. Although the woman had some rights when she went out into the public space and entered the working life, she did not become an equal position with man as Beauvoir mentioned. On the contrary, the situation actually happens differently. The visual appeal of women in business life has created a desire for beauty to be achieved through self-presentation strategies. And thus, selling the beautification practices to women as a method of freedom started using women as a perfect mechanism for the system.

Irigaray, on the other hand, advises the woman to carry out all the actions attributed to her nature with a sense of duty and create her presence in the system by developing a kind of mimicry method. This view, which she privatized through the hysteria example, seems functional if we assume of beauty practices, but it also poses several risks. It will be a huge development if this maneuver, which requires a significant psychological ability, can actually become a functional part of the system, but of course it is also possible to become a fail action.

Considering that we have been progressing with a male-dominated view since the existence of humanity, how possible a real emancipation for women is controversial. Nevertheless, it should not be abnegated that women, as in this paper, will be visible soon by opening up various discussion areas and maintaining discourses in one way or another.

Kaynakça

- Beauvoir, S. (1993a). *Kadın "İkinci Cins" : Bağımsızlığa Doğru* (Cilt 3). (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. (1993b). *Kadın "İkinci Cins" : Genç Kızlık Çağı* (Cilt 1). (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. (2010). *Kadın "İkinci Cins": Evlilik Çağı* (Cilt 2). (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Payel Yayınevi.
- Bourdieu, P. (2016). *Eril Tahakküm*. (B. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Direk, Z. (2009). Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği. *Cogito: Feminizm* (Cilt Sayı: 58, s. 11-38). içinde İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Direk, Z. (2018). *Cinsel Farkın İnşası: Felsefi Bir Problem Olarak Cinsiyet*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Doğrusöz, M. (2016). *Freud ve Cinsiyetçilik*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Elçik, G. (2009). İğdiş Edilmiş Güzellik. *Cogito: Feminizm* (Cilt Sayı: 58, s. 259-168). içinde İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, S. (2018). *Bakirelik Tabusu*. (E. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Roman Oda Yayınları.
- Gatens, M. (2018). *İmgesel Bedenler*. (D. Eren, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Irigaray, L. (1985). *Speculum of The Other Woman*. (G. C. Gill, Çev.) New York: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (2006). *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*. (S. Büyükdüvenci, & N. Tatal, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Irigaray, L., & Kuykendal, E. (1989, Winter). Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech. *Hypatia: French Feminist Philosophy*, 3, 32-44.
- Kojève, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. (S. Silav, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Kozel, S. (1996). The Diabolical Strategy of Mimesis: Luce Irigaray's Reading of Maurice Merleau-Ponty. *Hypatia*, 11, 114-129.
- Kristeva, J. (2018). *Simone de Beauvoir Aramızda*. (Ö. Berksoy, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lacan, J. (2006). *Écrits*. (B. Fink, Çev.) New York- London: W. W. Norton & Company.
- Marx, K., Engels, F., & Lenin, V. (2010). *Kadın ve Marksizm*. (Ö. Ufuk, Çev.) İstanbul: Sorun Yayınları.
- Parkan, B. (2013). Baskıcı Yapılar Altında Kadın-Beden İlişkisi ve Kadınsal Özellikler. *Feminizm ve Felsefe* (Özne Felsefe ve Bilim Yazıları b., Cilt 18.Kitap, s. 43-58). içinde Konya: Çizgi Kitabevi.
- Penny, L. (2018). *Et Pazarı: Kapitalizmde Kadın Bedeni*. (Y. Ersoy, Çev.) İstanbul: Pales Yayınları.
- Postl, G. (2009). Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme. *Cogito: Feminizm* (Ş. Öztürk, Çev., Cilt Sayı: 58, s. 146-158). içinde İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2012). *Toplum Sözleşmesi*. (V. Günyol, Çev.) İstanbul: 2006.