



**T.C.**  
**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANA BİLİM DALI**

**JUDITH BUTLER'DA FEMİNİST SÖYLEM VE İKTİDAR**

**DOKTORA TEZİ**

**HAZIRLAYAN**  
**MEHMET FATİH IŞIK**

**DANIŞMAN**  
**PROF. DR. EMİN ÇELEBİ**

**MALATYA-2021**

## ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Emin ÇELEBİ'nin danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım *Judith Butler'da Feminist Söylem ve İktidar* başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ilkelerine uygun olarak hazırlanarak yapıldığını beyan ederim.

Mehmet Fatih IŞIK



## KISALTMALAR

Akt: Aktaran

Bkz: Bakınız

C: Cilt

Çev: Çeviren

Diğ: Diğerleri

Edit: Editör

Haz: Hazırlayan

p: Page

s: Sayfa

S: Sayı

vs : ve saire

Yay. haz: Yayına Hazırlayan

## ÖZET

### JUDITH BUTLER'DA FEMİNİST SÖYLEM VE İKTİDAR

Mehmet Fatih IŞIK

Doktora, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Emin ÇELEBİ

2021, 175 sayfa

Kadın ile ilgili tartışmaların tarihi çok eskilere dayanır. Biyolojik varlığı, cinsiyeti, toplumsal rolü, vb. konularda tartışmalara konu olan kadın, dönemsel epistemeler çerçevesinde farklı bağlamlarda söze konu edilmiştir. Kadın konusu bir mücaele hareketine evrilene kadar çeşitli aşamalardan geçti. 19. yüzyıldan itibaren ise bu hareket feminizm olarak adlandırıldı. Feminizm tarihsel, toplumsal ve politik bir tartışma olan kadın konusu, eril egemen anlayış karşısında maruz kaldığı her tür eşitsizliğe karşı mücadele eden bir harekettir.

Bu çalışmada temel amacımız zengin bir literatür ve içeriğe sahip olan feminizm teorisinin, son dönemdeki en önemli isimlerinden biri olan Amerikalı siyaset felsefecisi ve postmodern feminist anlayışın en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Judith Butler'ın feminizle ilgili görüşlerini ve onun yaklaşımının söylem ve iktidarla olan ilişkisini incelemektir. Çalışmada Butler'ın feminist yaklaşımının diğer yaklaşımlardan ayrı ve farklı olan yönlerine vurgu yapıldı. Ayrıca Butler'ın feminizme yönelik olarak yaptığı çözümlerinin şekillenmesinde ciddi etkisi olan başta Foucault olmak üzere Beauvoir, Kristeva, Cixuos, Irigaray ve Derrida gibi düşünürlerin bu bağlamdaki görüşlerine yer verildi. Çalışmada cinsiyet/toplumsal cinsiyet, performatif, fallogosantrik ve queer kuramı gibi kavramların Butler'ın feminist düşüncesindeki yeri ve önemi irdelendi. Özellikle de Butler'ın hem cinsiyet hem de toplumsal cinsiyetin birer kurgu ve sonradan ortaya çıktığı tezinin gerekçeleri ayrıntılı olarak incelendi. Çalışmada son olarak queer teorisinin oluşturduğu şemsiye metaforunun makro sorunlarla nasıl bir bağlama sahip olduğunun önemi vurgulanarak, Butler'ın klasik bir feminist yaklaşıma neden karşı çıktığının gerekçeleri kritize edilmeye çalışıldı.

**Anahtar Sözcükler:** Feminizm, Butler, queer teori, cinsiyet/toplumsal cinsiyet, erillik, söylem, iktidar, fallogosantrizm, performatiflik.

## ABSTRACT

### FEMINIST DISCOURSE AND POWER IN JUDITH BUTLER

Mehmet Fatih IŞIK

Ph.D., İnönü University Institute of Social Sciences, Department of Philosophy

Advisor: Prof. Dr. Emin ÇELEBİ

2021, 175 pages

Discussions about women have a long history. Women, who are the subject of discussions such as their biological existence, gender, social role, etc., have been mentioned in different contexts within the framework of periodical-historical epistemes. The issue of women went through various stages until it evolved into a struggle movement. From the 19th century, this movement was called feminism. The subject of women, which is a historical, social and political discussion of feminism, is a movement that struggles against all kinds of inequality it is exposed to against the masculine dominant understanding.

In this study, our main aim is to examine relationship of Judith Butler's approach to discourse and power and the views of Judith Butler who is one of the most important names of the recent feminism theory, which has a rich literature and content, and one of the most important representatives of post-modern feminist understanding, on feminism. In the study, the aspects of Butler's feminist approach that are separate and different from other approaches were emphasized.

In addition, the views of thinkers such as Foucault, Beauvoir, Kristeva, Cixuos, Irigaray and Derrida, who had a serious impact on the shaping of Butler's analysis and analysis of feminism, were included. In the study, the place and importance of concepts such as gender/gender, performative, phallogocentric and queer theory in Butler's feminist thought were examined. In particular, the reasons for Butler's thesis that both sex and gender are fictions and emerge later were examined in detail. Finally, by emphasizing the importance of how the umbrella metaphor created by queer theory has a connection with macro problems, the reasons why Butler opposes a classical feminist approach were tried to be criticised.

**Keywords:** Feminism, Butler, queer theory, gender/social gender, masculinity, discourse, power, phallogocentrism, performativity.

## ÖNSÖZ

Kadın hakları mücadelesi çok eskiye dayanmakla birlikte politik tarafı ağır basan bir hareket olagelmıştır. Her ne kadar tarihsel süreçte kadın ihmal edilmiş olsa da yine de bu mücadelenin çok kapsamlı bir hareket olduğunu, gün geçtikçe bu alanın literatürünün zenginleştiğini ve alana olan ilginin de arttığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla toplumsal bir hareket olarak kadının var olma mücadelesi daha da geniş bir alana yayıldı. Çok boyutlu ve zengin bir literatüre sahip olan bu mücadelenin çözümü için arayışta olan ve meseleye düşünceleriyle katkı sunanlardan biri de Judith Butler'dır.

Judith Butler, feminizmle ilgili düşüncelerini açıkladığı ve yazdığı ilk günden beri bütün dikkatleri üzerine çekmenin yanında, aynı zamanda en büyük eleştiri oklarının da hedefi olmaktan kurtulamayan bir düşünürdür. Biz de bu çalışmada onu diğer feminist teorisyenlerden ve yaklaşımlardan farklı kılan yönlerinin ve Butler'ın eleştirilere neden sürekli maruz kaldığının izini sürdük. Bu zorlu mücadelenin yol izleklerini merak ettiğimi ve araştırmak istediğimi kendisiyle paylaştığımda “eğer üstesinden gelebileceğine inanıyorsan, seni desteklerim” diyen, çalışma boyunca eleştiri ve yönlendirmeleriyle hem tezin daha sağlam bir zemine oturmasında büyük katkıları olan hem de nezaketli tavırlarıyla asla yardımlarını esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Emin Çelebi hocama sonsuz teşekkür ediyorum.

Tez boyunca TİK jürisinde yer alan ve yaptıkları yapıcı eleştirileriyle ufku zenginleştiren Prof. Dr. Hüseyin Suphi Erdem ve Prof. Dr. Yusuf Batar hocalarıma teşekkür ederim. Fikirleri ve yol göstericiliğiyle sadece bu tez süresince değil, her zaman nezaketli yaklaşımıyla ve sabrıyla bana rehberlik edip yanımda olan hocam Prof. Dr. Hasan Çiçek'e minnettarım.

Türkiye'de feminizm ve cinsiyet çalışmaları konusundaki çalışmalarıyla tanınan, kendileriyle telefon görüşmeleri yaptığım ve mail kanalıyla tez bağlamında merak ettiklerime fikir ve düşünceleriyle katkı sunan Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Sibel Yardımcı ve Maltepe Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hülya Şimğa (Durudoğan) hocalarıma teşekkürler.

Aynı bölümde birlikte çalıştığım ve beni her gördüğünde tezimle ilgili gelişmeleri merak edip soran, tezimi okumak için zaman ayıran, düşünceleriyle çalışmaya katkı sunan Prof. Dr. Hacı Mustafa Açıköz hocama; çalışmaya

düşünceleriyle katkı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Ümit Kartal'a ve konuyla ilgili karşılaştığı çalışmaları benimle sürekli paylaşan psikoloji bölümünden sevgili arkadaşım Dr. Öğr. Üyesi Kenan Alparslan'a, tezi dil ve imla kuralları bakımından inceleyip katkı sunan Öğr. Gör. İbrahim Burçin Asna'ya ve ayrıca burada isimlerini saymadığım ama çalışmaya katkı sunan herkese minnettar olduğumu belirtmek isterim.

Son olarak, yoğun bir çalışma süreci gerektiren, uzun ve zorlu bir yolculuk olan bu çalışma süresince bana gösterdiği anlayış ve sabırla sevgili eşim Gülten'e ve kendilerine bu süreçte yeterince zaman ayıramadığım kızım ve oğluma sonsuz teşekkürler.

Mehmet Fatih Işık  
2021/ Muş





## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY SAYFASI</b> .....	<b>III</b>
<b>ONUR SÖZÜ</b> .....	<b>IV</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>V</b>
<b>ÖZET</b> ... ..	<b>VI</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>VII</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>VIII</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>X</b>
<b>GİRİŞ</b> ... ..	<b>1</b>
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>9</b>
<b>1. FEMİNİZM: TARİHÇE, KAVRAM VE KURAMLAR</b> .....	<b>9</b>
1.1. Ana Hatlarıyla Tarihte Kadın .....	9
1.2. Feminizm: Kavramsal Çerçeve, Tarihsel Süreç ve Feminist Dalgalar .....	20
1.3. Feminist Teoriler .....	24
1.3.1. Liberal Feminizm .....	25
1.3.2. Marksist Feminizm .....	28
1.3.3. Radikal Feminizm .....	30
1.3.4. Sosyalist Feminizm .....	34
1.3.5. Psikanalitik Feminizm .....	35
1.3.6. Varoluşçu Feminizm .....	37
1.3.7. Kültürel Feminizm.....	39
1.3.8. Postmodern Feminizm.....	40
1.3.9. Diğer Feminizm Türleri.....	42
1.4. Feminist Dalgalar .....	45
1.4.1. I. Dalga Feminist Hareket.....	46
1.4.2. II. Dalga Feminist Hareket .....	48
1.4.3. III. Dalga Feminist Hareket .....	50
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>53</b>
<b>2. SÖYLEM VE İKTİDARIN DOĞASI</b> .....	<b>53</b>
2.1. Söylem ve İktidar Kavramları .....	53
2.2. Michel Foucault’da Söylem ve İktidar .....	55
2.3. Panoptikon Modeli .....	64

2.4. Foucault'da Söylem, İktidar ve Özne İlişkisi .....	67
2.5. Foucault'da İktidar ve Cinsellik İlişkisi .....	71
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....</b>	<b>75</b>
<b>3. JUDITH BUTLER'DA İKTİDAR VE SÖYLEM BAĞLAMINDA FEMİNİZM .....</b>	<b>75</b>
3.1. Judith Butler'ın Felsefi Kişiliği ve Düşünsel Kaynakları.....	75
3.2. Söylem ve İktidar Bağlamında Öznenin Oluşumu .....	89
3.3. Babanın Yasası .....	95
3.4. İktidar ve Kırılabilirlik .....	100
3.5. Söylem ve İktidar Bağlamında Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyetin Oluşumu .....	104
3.6. Cinsiyet ve Dil İlişkisi .....	120
3.7. Fallogosantrizm .....	123
3.8. Performatif Kavramı.....	127
3.9. Feminist Söylemin Tecessümü: Queer Teori .....	133
<b>SONUÇ.....</b>	<b>144</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>151</b>

## GİRİŞ

Cinsiyet konusu tarihsel, toplumsal, kültürel ve politik boyutlara sahip olan kapsamlı bir meseledir. Bu meselenin tarihinin insanlık tarihi ile eşdeğer olduğu söylenebilir. Bu meselenin avcı ve toplayıcı toplumlardan başlayarak modern toplumlara gelene dek büyük değişimler geçirmesinin yanında, aynı meselenin döneme göre farklı bir algılamaya ve konumlandırmaya uğradığı da açıktır. Biz de bu çalışmamızda kadim bir tarihe ve zengin bir literatüre sahip olan kadın mücadelesine, yaptığı katkılarla önemli bir yere ve etkiye sahip olan Amerikalı siyaset felsefecisi ve insan hakları aktivisti Judith Butler'ı inceledik.

Judith Butler, feminist yaklaşımlardan biri olan postmodern feminizmin en önemli ve en etkili temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Butler, İngiliz J. L. Austin'in söz edimleri kuramından hareketle queer teoriyi yeniden tanımlamış ve feminist düşüncelerinin merkezine almıştır. Dolayısıyla queer kuramla ilgili yaptığı çözümlerinin Butler'ı, postmodern feminizmin temsilcileri içinde öne çıkardığını ve daha da özel kıldığını ifade edebiliriz. Bununla beraber feminizme yönelik olarak yaptığı çıkarımların da onu tartışma ve eleştirilerin odağına yerleştirdiğini söyleyebiliriz.

O halde Butler'ı postmodern feminizmin vazgeçilmez otoritelerinden biri haline getiren ve onu özgün kılan hangi yönüdür? Butler'ı benzer çalışmalar yapan ve aynı cemahte yer alan diğer feminist düşünürlerden ayıran ve onu farklı kılan şey nedir? "*Queer kuramı*" konusunda söylediği orijinal ve yeni bir şey var mı? Düşünür, feminizm ile bu kuram arasında nasıl bir ilişki kurmaktadır? Butler "*Queer kuramı*"nı feminizm ile bu kuram arasında nasıl bir ilişki kurmaktadır? Butler "*Queer kuramı*"nı feminizm anlayışında nereye oturtmaktadır? Feminizm ile iktidar ilişkisini nasıl ele almaktadır? Butler'da söylemin iktidarla bağlantısı nedir ve Butler bu bağlantıyı nasıl kurgulayıp çözümlenmektedir? Butler neden hem *biyolojik cinsiyet (sex)* hem de *toplumsal cinsiyetin (gender)* birer kurgu olduğunu ve her ikisinin de sonradan oluştuğunu iddia etmektedir? Butler ve onun feminist yaklaşımı hakkında yukarıdaki sorulara birçok soru daha eklenebilir. Burada sorulan ve sorulmayan daha birçok sorunun cevapları ise metnin içerisinde tartışılacaktır.

Burada ileride çalışmada çok sıkça geçecek iki temel kavram olan "*biyolojik cinsiyet*" ve "*toplumsal cinsiyet*" kavramlarının kullanımlarıyla ilgili olan/oluşacak

karışıklığı gidermek için bir noktanın altını çizmenin faydalı olacağını düşünüyorum. “*Biyolojik cinsiyet*” denildiğinde bireyin doğuştan getirdiği ve verili olan cinsiyeti anlaşılırken, “*toplumsal cinsiyet*” denildiğinde ise bireyin içine doğduğu ve toplumsal yapının bileşenleri olarak görülen gelenek-görenek, statü, politik durum, cinsiyet algısı gibi olgular tarafından oluşturulan yani sonradan oluşan cinsiyet kastedilir. Aynı zamanda bu kavramlardan “*biyolojik cinsiyet*” İngilizce’de “*sex*” sözcüğüyle ifade edilirken, aynı dilde kullanılan “*gender*” kavramı ise hem “*biyolojik cinsiyet*” hem de “*toplumsal cinsiyet*” yerine kullanılmaktadır. Ancak çalışmada “*gender*” kavramını sadece “*toplumsal cinsiyet*” için kullandığımı ifade etmek isterim.

Feminist kuramın kapsamlı ve zengin bir literatüre sahip olduğu bir gerçektir. Ancak Butler’ı araştırmaya ve çalışmaya karar verdiğimde bu literatür zenginliğinin beraberinde bir takım zorlukları da getirdiğini fark ettim. Bu bağlamda birbirinden farklı perspektiflerle feminizmi inceleyen feminist yaklaşımların varlığı ve de bu feminist yaklaşımların cinsiyet problemini ideolojik bir takım kaygılarla ele almaları, konunun sistematik düzlemde anlaşılır kılınmasını zorlaştıran önemli faktörler olarak zikredilebilir.

Kuşkusuz tarihsel süreç ve bağlamsallığın herhangi bir metnin anlaşılmasındaki rolü inkâr edilemez. Bu itibarla söz konusu zorlukların üstesinden gelinmek için, öncelikle feminizmin temel kaynaklarına yönelik bir literatür taraması ve okuması yapıldı. Feminizm ile ilgili yapılan bu okumalar hem feminist kuramın tarihsel seyri ile feminist kuramda yer alan birbirinden farklı yaklaşımların anlaşılmasını hem de tezimizin temel gövdesini oluşturan Butler’ın feminist düşüncelerinin kıyaslandığı zemin ve bağlamın tayin edilmesi için gerekliydi. Öte yandan feminizmle ilgili temel kaynakların ve Butler’ın eserlerinin önemli kısmının Türkçe’ye çevrilmiş olmasının, yukarıda sözü edilen zorlukların üstesinden gelinmeyi bir nebze de olsa kolaylaştırdığı söylenebilir.

Butler’ın eserlerinin yanı sıra Butler’la ilgili yazılmış kaynaklar ve makaleler de incelenerek eleştirel bir okuma yapıldı. Bu çözümlenmeler yapılırken, öncelikle Butler’ın feminist kuramla ilgili temel iddiaları ortaya konuldu. Butler’ın feminist kuramla ilgili iddiaları ortaya konulduktan sonra bu iddialarla ilgili çeşitli değerlendirmeler ve çıkarımlar yapıldı. Bunlar yapılırken gerek görüldüğü yerlerde Butler için önemli olan çeşitli kavramlarla ilgili açıklama ve izahlar da göz ardı edilmedi.

Bu çalışmanın temel hedefi Butler'ın feminist anlayışının temel izleklerini, cinsiyet ve cinsel kimliklere yönelik olan felsefi duruşunu; kimliklerin iktidar, cinsiyet, kültürel normlar ve politik duruşla olan ilişkilerini ortaya çıkarmak ve çözümlenmektedir. Queer siyasetin Butler için neden önemli olduğunu analiz etmenin yanı sıra bu queer siyasetinin kadın sorununa yaklaşımını irdelemek ve kadın sorunuyla bağlantılı olan diğer meselelere daha makro düzlemde anlama çabasını gütmektir. Ayrıca Butler'ın feminizme yönelik olan çözüm analizlerinin diğer feminist yaklaşımlardan farklı bir perspektif sunması, kadın sorununa daha kapsamlı yaklaşması ve en nihayetinde bu soruna bir "insanlık sorunu" olarak bakması bu çalışmanın seçiminde etkili olan diğer nedenler olarak gösterilebilir.

Konuyla ilgili Türkçe literatür taraması yapıldığında şuna kadar Judith Butler'la ilgili olarak "*Linguistic Authenticity and Butlerian Performativity Of Suicide In Selected Plays Of The 1990s*" / "*1990'lı Yılların Seçilen İngiliz Oyunlarında İntiharın Dilbilimsel Özgünlüğü ve Butlerian Performatifliği*" ve "*Günümüz Siyaset Felsefesinde Kimlik Sorununa Alternatif Bakışlar: E. Levinas, J. Butler ve C. Taylor'da Kimlik ve Siyaset*" adlı doktora tezleri ile "*Judith Butler ve Öznellik*", "*Edimsel Kimliğin Kavramsallaştırması: Judith Butler'in Edimsel Süreç Ontolojisinin ve Michel Foucault'nun Güç Analizlerinin Bir Sentezi*", "*Radikal Demokrasi Kuramı Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Meselesi Judith Butler'in Kuramsal Yaklaşımının Değerlendirilmesi*", "*JB'da Performativite: Virginia Woolf'un Çift Cinsiyetli Karakterleri Orlando ve Mrs Dalloway*", "*Judith Butler ve Postmodern Feminizm*" adlarında yüksek lisans tezlerinin yapıldığı tespit edilmiştir.

Ezgi Demir Oralgöl (2014) "*Günümüz Siyaset Felsefesinde Kimlik Sorununa Alternatif Bakışlar: E. Levinas, J. Butler ve C. Taylor'da Kimlik ve Siyaset*" adlı çalışmasında politik bir kavram olarak kimlik sorununun Levinas, Butler ve Taylor gibi düşünürler için ne anlama geldiğini tartışır. Samindokht Ronaghzadeh (2020), "*Linguistic Authenticity and Butlerian Performativity Of Suicide In Selected Plays Of The 1990s*" / "*1990'lı Yılların Seçilen İngiliz Oyunlarında İntiharın Dilbilimsel Özgünlüğü ve Butlerian Performatifliği*" çalışmasında intihar olgusunun dilsel performansının 1990'lı yıllarda yazılan oyunlarda nasıl ifade edildiğinin, kadın karakterlerin savunmasız ve kırılğan dirençlerinin nasıl anlaşıldığını tartışılır. Ayrıca bu çalışmada Austin'in performans teorisinden hareketle Derrida'nın

“tekrarlanabilirlik” ve “yeniden ifade etme” kavramları özetlenir ve Judith Butler’ın performansla ilgili argümanı analiz edilir.

Derya Aybakan Saliya (2013)’nin “*Judith Butler ve Postmodern Feminizm*” adlı çalışmasında Butler’ın postmodern feminizme yaptığı katkılar ele alınıp incelenmiştir. Burada yazar özellikle Butler’ın evrensel bir kadın kategorisinin farklı kadınlık deneyimlerini görmezden gelindiği ve kadınlar arasındaki tarihsel, kültürel, toplumsal farklılıkların indirgemeci bir tarzda ele alındığı iddialarını tartışır. Zeynep Buse Elmas (2015) tarafından hazırlanan Virginia Woolf’un çift cinsiyetli ana karakterlerinden biri olan Orlando’nun Butler’ın performans odaklı bakış açısı ve teorisi ışığında ele alınıp incelendiği çalışması olan “*JB’da Performativite: Virginia Woolf’un Çift Cinsiyetli Karakterleri Orlando ve Mrs Dalloway*”da yazar, Woolf’un karakteri Orlando’ya Butler’ın cinsiyet normlarını yok etmeye yönelik bakış açısı ve performans kuramı üzerinden çözümleme getirmeye çalışır.

Jacob Alan Maze (2016)’nin yaptığı “*Edimsel Kimliğin Kavramsallaştırması: Judith Butler’ın Edimsel Süreç Ontolojisinin ve Michel Foucault’nun Güç Analizlerinin Bir Sentezi*” adlı çalışma, Foucault ve Butler’ın toplumsal olarak belirlenmiş olan öznenin nasıl kurgulandığını inceleyen bir tezdur. Burcu Başaran (2016)’nin “*Radikal Demokrasi Kuramı Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Meselesi Judith Butler’ın Kuramsal Yaklaşımının Değerlendirilmesi*” çalışması ise Butler’ın toplumsal cinsiyet kuramıyla ilgili yapmış olduğu çözümler dikkate alındığında, bunun radikal bir demokrasi projesi olarak değerlendirilebileceği yazar tarafından iddia edilmektedir. Yazar bu iddiasını da radikal demokrasi savunucuları olarak görülen Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe’un kuramıyla ilişkilendirerek izah eder.

Son olarak da Damla Uçak (2017) tarafından hazırlanan “*Judith Butler ve Öznellik*” adlı çalışma genel olarak Butler’ın “öznellik” kavramına yönelik olan düşüncelerini incelemektedir. Burada yazar Butler için “özne”nin ne anlama geldiğini ve “özne” ile “iktidar” arasındaki ilişkiyi incelemektedir.

Bu çalışmaların her birinin kuşkusuz Butler’ı konu edinmeleri bakımından önemli çalışmalar olduğu göz ardı edilemez. Çalışmamızın sair çalışmalardan en önemli farkı, Butler’ın feminist kuramını bütünlüklü bir yapı içinde sunmaya çalışmasıdır. Bu çerçevede düşünce dünyası ve beslendiği kaynakların yanı sıra

Butler'ın feminizme yönelik düşüncelerini eleştirel boyutlarıyla birlikte vermeye gayret ettik.

Çalışma “Giriş” bölümü hariç üç bölümden oluşmaktadır. “Giriş” kısmında çalışmanın yol haritası hakkında genel bir çerçeve çizilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde feminist kuramın doğru anlaşılmasını sağlamak amacıyla öncelikle “*Ana Hatlarıyla Tarihte Kadın*” başlığı altında “*kadın*” probleminin tarihsel seyri ele alındı. Çünkü feminizmin doğru anlaşılabilmesi için insanlık tarihi kadar eski olan kadın tarihinin ana bileşenlerinin ortaya çıkarılmasının ihtiyaç olduğu aşikârdır. Dolayısıyla kadın probleminin tarihsel, toplumsal, kültürel ve politik dinamikleri bilinmeden ve bunlar incelenmeden hem feminist kuramın hem de postmodern feminizmi en önemli temsilcileri arasında yer alan Judith Butler'ın doğru anlaşılması bizce mümkün değildir. Bu bakımdan kadının tarihsel süreci incelenirken kronolojik durum göz önünde bulundurularak çıkarımlar yapılmıştır. Yani kadının durumu avcı ve toplayıcı toplumdan başlanarak günümüze değin geçen süreçteki temel dinamikler ele alınarak incelendi. Ayrıca tarihsel süreçte kadının tarihi ile ilgili olarak dönemsel değişimler ve kırılmalar da göz ardı edilmeden mesele ele alındı.

Daha sonra çalışmanın aynı bölümünde feminizm, feminizmin tarihsel süreci ve feminist türler incelendi. Burada feminist kuramın çok boyutlu ve ayrıntılı olarak ele alınıp incelenmesine çalışıldı. Burada hem liberal, Marksist, kültürel ve postmodern gibi feminist yaklaşımlar olmak üzere daha başka birçok feminist yaklaşım ana hatlarıyla ele alındı hem de burada feminist kuramın I. II. ve III. dalga feminist hareketleri incelenerek, Butler'ın görüşleri ve düşünceleri için zemin hazırlandı. Özellikle postmodern anlayışta III. dalga feminist hareketinde Butler'ın feminist görüşlerinin temel sacayaklarından söz edilerek çalışmanın ilerleyen kısımları için ön hazırlık yapıldı. Ayrıca bu bölümde çeşitlilik arz eden feminizmin türleri incelendiğinde her birinin feminist problemi farklı bir bakış açısı ile ele aldığını görürüz. Her feminizm türü, iddiasını genellikle kadın-erkek cinsiyetinin bir yönüne odaklanarak ele alır ve inceler. Feministlerin bu çıkarımlarının ayrıntıları çalışmamızın birinci bölümünde ele alınarak incelendi.

Butler, feminizm türlerinin feminist çözümlmelerine karşı eleştirel bir tutuma sahiptir. Çünkü Butler kendi feminist yaklaşımı hariç, diğer bütün feminizm türlerinin kadın-erkek cinsiyetlerine yönelik olarak yaptıkları çözümler ve açıklamalarının feminist problemin sadece bir boyutuna odaklanarak yapıldığını ileri sürer. Yani

Butler'a göre kadın konusu tarih boyunca homojen ve indirgemeci bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Dolayısıyla Butler için kadın konusunun homojen bir olgu olarak görülmesi ve indirgemeci bir perspektiften ele alınması beraberinde yeni eşitsizlikleri doğurmakla kalmamış, aynı zamanda feminist hareket mücadelesine de zarar vermiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise “*İktidar ve Söylem*”in feminizmle olan ilişkisi incelendi. Bu bölümde özellikle Foucault'nun Butler'ın düşüncelerinin şekillenmesine ve olgunlaşmasına olan etkisi göz önünde bulundurularak Foucaultcu perspektiften “*İktidar ve Söylem*”in ne anlama geldiği ve nasıl kurgulandığının izlekleri açıklandı. Bütün bu çözümlenmeler Butler'ın feminist görüşlerinin “*İktidar ve Söylem*”le olan ilintisini daha doğru ve sağlıklı anlaşılmasına olanak sağlamak için yapıldı. Ayrıca söylem ve iktidar konusundaki çıkarımlarına ve bu kavramların cinsellikle olan ilişkisine dönük olan literatür taraması yapıldığında Foucault'nun öne çıktığını görürüz. Bundan dolayı da çalışmada konuyla ilgili yapılan çözümlenmeler daha çok Foucault eksenli bir perspektif merkeze alınarak yapıldı.

Çalışmanın üçüncü ve aynı zamanda son bölümünde ise; tezin merkezini oluşturan “*Judith Butler'da Feminist Söylem ve İktidar*” konusu işlendi. Bu bölümde bir düşünür olarak Butler'ın kim olduğu ve onun feminizmle ilgili düşünceleri ayrıntılı olarak ele alındı. Burada düşünürün kim olduğu ve yaşam hikâyesi “*Judith Butler ve Entelektüel Kaynakları*” alt başlığı altında ortaya konularak düşünürün feminist görüşlerinin arka planı izah edilmeye çalışıldı. Ayrıca bu bölümde Foucault'nun dışında Butler'ı etkileyen ve onun düşüncelerinin şekillenmesinde iz bırakan diğer Fransız düşünürlerden olan Julia Kristeva, H  l  ne Cixous, Luce Irigaray'ın feminizmle ilgili düşünceleri irdelenerek, Butler'ın beslendiği kaynakların çokluğuna vurgu yapıldı. Bu düşünürlerin yanısıra Butler'ı etkileyen bir başka isim de kuşkusuz Jacques Derrida'dır. Derrida, yapısöküm (deconstruction) stratejisiyle Batı felsefesinde süregelen ikili karşıtlıklarla sınırlandırılan bütün değerlerdirmeleri ters yüz etmiştir. Çünkü o, herhangi birşeyin indirgemeci bir perspektifle ele alınmasını sorunsal ve problematik bir durum olarak algılamaktadır. İndirgemeci ve merkezileştirme düşünce nosyonlarına karşı çıkan ve bunlara meydan okuyan Derrida'nın, bu perspektifiyle Butler'ın feminizmle ilgili düşüncelerine önemli etkilerde bulunduğunu söyleyebiliriz. Çalışmada Derrida'nın bu perspektifinin Butler'daki yansımalarına vurgu yapıldı.



Yine aynı bölümde Butler'ın felsefesinin temelini oluşturan “*biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet*”, “*queer kuramı*”, “*performatiflik*” ve “*özne*” ile “*iktidar*” gibi kavramların Butler tarafından nasıl tanımlandığı ve söz konusu kavramlara hangi özgül içerikler kazandırıldığı anlatılmaya çalışıldı. Özellikle de queer kuramı şemsiyesi altında kadın ve erkek ilişkilerini ve cinsiyet eğilimleri gibi mikro sorunları aşan, insan hakları ve temel özgürlükleri de içine alan bütün dezavantajlı grupların problemlerini ele alan makro sorunlar tartışıldı.

Bu bölümde Judith Butler'da da tıpkı Foucault gibi iktidar ve söylemin etkisinin diğer bileşenler üzerinde belirleyici bir role sahip olduğunun altı çizildi ve sorun ayrıntılı olarak ele alındı. Bundan dolayı da Butler'ın feminist kuramla ilgili çözümlenmeleri bu eksen dikkate alınarak incelendi. Bize göre nasıl ki Foucault'nun perspektifinden toplumsal ilişkilerin sınırını, öznenin nasıl yaratılacağını ve öznenin nasıl bir işleve sahip olacağını belirleyicisi iktidar ise, Butler açısından da feminizmin dinamiklerini, sınırlarını ve cinsel yönelim ile cinsel kimlik türlerini şekillendiren iktidar ve bu iktidarın anlayışından beslenen söylem ile kültürel stereotiplerdir.

Butler iktidar ve söylemin gücünü sadece feminizmle ilgili olan çalışmalarında değil, neredeyse bütün çalışmalarında vurgular. Hatta Butler'ın iktidara ve söyleme işaret etmeden herhangi bir düşünce ileri sürmediğini ifade etmenin abartılı olmayabileceğini düşünüyoruz.

İktidar ve söylemi felsefesinin merkezine yerleştiren ve bunlara tamamen eleştirel bir anlayışla yaklaşan Butler, bu tür düşünceleri birçok eserinde tartışır. Butler çalışmalarında iktidar egemenliğini elinde bulunduran yönetim anlayışlarının, kendileriyle aynı düşünceyi, yaşam biçimini paylaşmayanları ve aynı sınıf veya ideolojik duruşa sahip olmayanları nasıl ötekileştirdiğini dile getirir. Butler ayrıca aynı cinsiyetten ya da cinsel kimlikten olmayanlara yönelik de iktidarın nasıl bir yaklaşma ve konumlandırma içinde olduğunu inceler. Bu bağlamda Butler ABD'nin 2011 Eylül saldırısından sonra Irak'taki Ebu Gureyb ve Guantanamo cezaevlerinde yaptıkları işkenceleri de örnek olarak göstererek iktidarın gücünü ve etkisine işaret eder.

Butler'ın çerçevesini genişlettiği “*Queer Siyaset*”, sadece kadının heteroseksüel egemen anlayış karşısında uğradığı eşitsizlikleri ve sömürü gibi mikro

düzeide kalan sorunları değil; aynı zamanda insan hakları ve özgürlükleri ile savaş, şiddet, çokkültürlülük ve her tür sınıf ayrımcılıkları gibi makro problemlere ek olarak mülteci ve göçmen politikaları ile çevre (ekolojik) sorunlarını da tartışır. Dolayısıyla Butler perspektifinden feminizmin, erkekler ve kadınlar arasında yaşanan eşitsizliklerin yanında; yukarıda sözü edilen kapsayıcı ve evrensel sorunları da ele alıp tartıştığını ifade edebiliriz.

Butler'ın bu yaklaşımının ve çözümlerinin kanaatimizce feminizmi sadece kadın ve erkek cinsiyetler arasında yaşanan eşitsizlikler ya da çoğunlukla feminizm denildiğinde meseleyi cinsellik gibi sığ ve dar bir pencereden değerlendirenler için de hem bir eleştiri hem de ikna edici bir açıklama olabileceğini düşünöyoruz. Ayrıca Butler'ın bu bakış açısının feminizmi, kadın-erkek arasındaki libidonun kendini açığa vurmaı ve tatmin etmesi olarak görenler için de yeni bir kapı araladığı/aralayacağı ileri sürülebilir. Bu bakımdan feminizm mücadelesinin sadece kadın-erkek özneleri arasında yaşanan cinsiyet eşitsizliği mücadelesini değil, insan öznesinin her alandaki mücadelesinin topografyasını temsil ettiği söylenebilir.

Tezin “Sonuç” bölümünde ise tez boyunca ileri sürölen iddialarla ilgili genel değerlendirmeler yapılarak, bunların feminist kuramda yeni ufuklar açılması beklentisi oluşturulmaya çalışıldı. Burada feminist çözümler yapan eser ve çalışmaların geniş bir literatüre sahip olduğunun farkındalığından hareketle, bu eser ve çalışmaların önemli bir kısmının tarih boyunca kadınlara yönelik olarak yaşanan ve kadın düşmanlığının (*mizojini*) yanında, katı bir ideolojik perspektifle erkek düşmanlığına (*misandry*) odaklanan çalışmalar olduğuna da vurgu yapıldı. Dolayısıyla burada amaç, ne tarih boyunca kadına yönelik olarak yaşanan mizojinik anlayışı görmezden gelmek ne de erkek egemen kültürün kadınlara yaşattıklarından rövanş almak için erkeklere misandry bir pencereden yaklaşan kadınlar sınıfını yüceltmektir. Bu bağlam dikkate alınarak, olabildiğince meseleyi objektif ve analitik bir biçimde ele almaya çalıştık.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. FEMİNİZM: TARİHÇE, KAVRAM VE KURAMLAR

Bu bölümde öncelikle kadın meselesinin tarihsel süreç içindeki değişim ve dönüşümü bağlamında bir çözümleme yapılacaktır. Bu araştırma ve çözümlerler feminizmin arka planını oluşturan koşulların daha doğru bir şekilde tartışılmasına zemin hazırlaması bakımından önem arz etmektedir. “*Ana Hatlarıyla Tarihte Kadın*” başlığı altında genel bir aktarım yapılacaktır. Sonrasında “*Feminizm: Kavramsal Çerçeve, Tarihsel Süreç ve Feminist Dalgalar*” adlı alt başlıkta ise öncelikle feminizmin kavramsal çerçevesi ve tarihsel süreçteki seyrine değinilecektir. Burada feminizmle ilgili hangi feminist anlayışların ortaya çıktığına ve her bir feminist anlayışın diğeri ile olan ilgisi ve ilişkisi ya da diğlerinden farklı olan yönleri hakkında genel bir çerçeve çizilerek feminizmin ne kadar pluralist bir zemine sahip olduğu ortaya konulacaktır.

Bu bölümde son olarak hangi tür feminist dalga hareketlerinin bu süreçte ortaya çıktığı ve bu feminist dalga hareketlerinin feminizme etkileri tartışılarak bölüm sonlandırılacaktır.

#### 1.1. Ana Hatlarıyla Tarihte Kadın

Düşünce tarihinin büyük bir bölümünde kadının rasyonel bir varlık olarak kabul görmediği söylenebilir. Tarih boyunca rasyonellik hep eril olma ile özdeşleştirilmiştir.

Kadının avcı ve toplayıcı dönemindeki durumuna, toplumdaki algısına ve toplumda sahip olduğu değere baktığımızda sahip olduğu konumun ve niteliklerinin olumlu ve önemli olduğu görülür. Çünkü burada kadınların evlilik, maliye gibi alanlardaki işleyişlerde aktif rol oynadıkları kaynaklarda geçmektedir. Dolayısıyla avcı ve toplayıcı toplumlarda kadınların erkeklere göre daha ön planda ve belirleyici bir duruma sahip oldukları ileri sürülmektedir. Avcı ve toplayıcı toplumda kadının sahip olduğu bu durum, paleolitik dönemle birlikte değişmeye başladı. Çünkü paleolitik çağda avcılar yaptıkları ittifaklar sayesinde av yapacakları alanları emniyetli hale getiriyorlardı. Bundan dolayı da kabileler arasında egzogami evlilik (klan

üyelerinin kendi klanının dışındaki biriyle evlenmeleri) tarzı yaygındı. Bu durum yerleşik düzene geçildiğinde değişmeye başladı. Çünkü yerleşik yaşama geçildiğinde egzogami evlilik tarzı yerini endogami evliliğe (klan üyelerinin kendi klanlarında yer alan diğer bir üyeye evlenmesi) bıraktı. Böyle bir değişim kadınların toplumdaki yerini değiştirmeye başladı (Michel, 1993: 20-24)<sup>1</sup>. Michel'in de ifade ettiği üzere neolitik dönemde, kadınlar ve erkeklerin yaşama eşit olarak katıldıkları ve yerleşik yaşama geçilene kadar cinsiyetler arasında bir üstünlük veya hâkimiyet gözlenmediği söylenebilir.

Avcı ve toplayıcı toplumdan yerleşik topluma geçişle beraber, toplumsal yapının birçok bileşeninde değişimler yaşandı. Bu değişim kadın ve erkeğin sosyal ve siyasal statülerinde de yaşandı. Bu durum daha sonra inceleyeceğimiz birçok kültür ve uygarlıkta görüldüğü gibi Eski Mısır ve Sümerler'de de yaşandı. Eski Mısır ve Sümerler'de kadın, siyasal ve sosyal hakların neredeyse tamamından mahrumdu. Hatta Sümer uygarlığında erkek, karısını öldürme ve borçlarına karşılık satma hakkına dahi sahipti. Eski Çin'de de benzer bir durum söz konusuydu. Burada kadınlar eşinin ya da babalarının buldukları ortamlarda konuşmazlardı. Dul kadınların ikinci kez evlenmelerine izin verilmezdi, fakat aynı toplumdaki erkekler ise birden fazla kadınla evlenebiliyorlardı (Sevim, 2005: 18). Eski Çin geleneklerinde kabul gören bu anlayışı Konfüçyüs (MÖ 551 - 479) şöyle izah eder:

Erkek ve kadın giysilerini aynı sehpaye asmazlar; bir kadın giysilerini kocasının dolabına asmaz; onları aynı çekmecelere de koyamaz. Koca ve karısı birlikte yıkanmazlar. Eğer kocası evde yoksa karısı yastığını bir kutuya, hasırlarını kılıflarına yerleştirir ve bunları kilitler. Bir eşin kocasına hizmet etmesi gibi gençler de büyüklerine hizmet ederler. Erkekle kadının ilişkilerini düzenleyen töreler yalnızca yetmiş yaşlarına kadar uygulanabilir; daha sonra kişisel isteklerini istedikleri gibi düzenlemelerine karşı çıkan bir durum yoktur. Erkekler kadınların odalarından, kadınlar da erkeklerin işlerinden söz etmezler. Kurban ve cenaze törenleri dışında erkek ve kadın doğrudan birbirlerine hiçbir şey vermez. Eğer bir erkek bir kadına bir şey verirse, kadın bunu bambu bir tepsinin üzerinden alır; eğer el altında böyle bir tepsi yoksa ikisi de eğilirler, erkek eşyayı yere koyar ve kadın onu alır (Sautet, 1998'den akt. Sevim, 2005: 17-18).

Görüldüğü üzere Eski Çin'de hareketle kadın ve erkek ilişkileri her ne kadar belirli kurallara göre gerçekleşse de bu kurallardan kadının kocasına hizmetinin salık verilmesi, erkek merkezli bir yapının göstergesi olarak okunabilir.

---

<sup>1</sup> Kadının paleolitik dönemden 20. yüzyıla kadar geçirmiş olduğu değişimlerle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz., Andree Michel, *Feminizm*, (Çev. Şirin Tekeli), İletişim Yayınları, 1993 ve Ayşe Sevim, *Feminizm*, İnsan Yayınları, 2005.

Eski Yunan dramaları ve mitolojileri incelendiğinde anaerkil izlere rastlanmakla (Çimen, 2010)<sup>2</sup> beraber tarihsel sürecin neredeyse önemli kısmında mutlak anlamda “özne”nin hep erkek olduğu görülür. Ancak buna rağmen Yunan drama ve mitolojilerinde sınırlı da olsa yaşandığı ileri sürülen anaerkil anlayış için önemli bir yere sahip olan, “anne katili” adı verilen Orestes’in annesini, babasının katili olduğuna inandığı için öldürdüğü olayın yaşandığı ana kadar devam ettiği iddia edilmektedir. Bu olayla beraber sınırlı da olsa Yunan dramalarında ve mitolojilerinde hâkim olan anaerkil algının yerini ataerkil hâkimiyete bıraktığı düşünülür.

Yunan mitolojilerinde anaerkil yapının yıkılıp yerine ataerkil bir yapının inşa edilmesinde başrol oynayan Apollon, babasının intikamını almak için annesini öldüren Orestes’in suçlanamayacağını şöyle savunmuştur:

“.... anne çocuğun dünyaya getiricisi değildir, o sadece yeni ekilmiş bir tohum için besleyici topraktır. Gerçek ebeveyn egemen olan erkektir; anne ise tanrı onu kurutmadığı sürece, bir yabancının tomurcuğunu besleyen bir yabancıdır” (Aeschylus, 2003’ten akt. Çimen, 2011: 72). Bu durum, kadının toplumda ve yasalar karşısında bir birey ve vatandaş olarak kabul edilmediğini göstermektedir. Öte yandan kadın, erkek karşısında yasal olarak da birçok haktan yoksundu. Yunan’da görülen kadının erkek karşısında hiçbir hakka sahip olmama hali, daha sonraki süreçte yasalar yoluyla da meşrulaştırılmıştır. Yine Eski Yunan’daki Olimpiyat oyunlarının sadece erkeklerin katıldığı bir organizasyon olması ya da kadınların hiçbir yerde okullara alınmaması da, toplumda kadının erkek karşısında sahip olduğu diğer dezavantajlı durumlara örnek olarak gösterilebilir.

Kadınların kölelerle eş tutulduğu Eski Yunan’da kadınların hukuksal bir varlıkları ve konumları olmadığı gibi kadınlar yaşamları boyunca da ergin sayılmazlardı. Dolayısıyla Atina’da kadınların bir tür harem içinde tutulduklarını, eğitim görmediklerini ve ekonomik açıdan Hammurabi’nin Babil’deki kadınlarından çok daha düşük bir statüde oldukları söylenebilir.

Kadının Eski Yunan toplumundaki bu dezavantajlı olan durumunu başta Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles (M.Ö. 384-322) olmak üzere birçok Yunanlı filozofun düşüncelerinde de görmek mümkündür. Hem Platon’un *Timaios* hem de Aristoteles’in *Politika* adlı eserlerinde kadına yönelik olumsuz düşüncelere

---

<sup>2</sup>Bu konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ünsal Çimen, *Eski Yunan Dramalarında Anaerkil İzler*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010, İstanbul.

rastlıyoruz. Platon *Timaios* adlı eserinde kadın ruhunun akıl mefhumuna sahip olmadığını, günah işleyen erkeklerin ruhlarından dünyaya geldiklerini ve bundan dolayı da kadınlarda rasyonel durumlarla karşılaşmak erkeklere oranla daha az olduğunu söyler (Platon, 2015).

Benzer şekilde Aristoteles de *Politika* adlı eserinde, kadının zekâ bakımından erkekten daha zayıf olduğunu ve bu nedenle de erkeğin kadından üstün olduğunu iddia eder (Aristoteles, 1975: 8). Genel olarak Antik felsefe dâhilinde varolan karşıtlıklar Aristoteles için de geçerlidir. Aristoteles için bu karşıtlıkların olumlu ve değerli olanları erkekleri simgelerken, olumsuz ve incitici olanları ise kadınları simgelemektedir (Erkızan, 2012: 18). Özetle ifade edecek olursak Antik dünyada erkeğin doğal olarak belirleyici bir statüye sahip olduğunu ve kadının da doğal olarak erkekten daha aşağı bir statüde konumlandırıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Öyle ki bu bakış açısına göre kadınlar toplum içinde boy göstermeden önce toplum daha kusursuz ve uyum halindeydi.

Roma'ya baktığımızda da durum Yunanlılar'dan farklı değildir. Burada da kadınların vatandaş olma hakkı söz konusu olmadığı gibi toplumun genelindeki kamu yaşamında geçerli olan erdemlerin, kadınların sahip olamayacakları değerler olduğuna yönelik bir düşünce hâkimdi. Roma toplumunda genel olarak baba egemenliğinin ön planda olduğu ve adına "*pater familias*" denilen bir anlayış hâkimdi (Üskül, 2006: 262). Kadınların kanun koyucu ya da toplumun genelini ilgilendiren konularda fikir beyan etmeleri ve yer almaları pek mümkün olmamıştır. Dolayısıyla erkek egemenliğinin kayıtsız, şartsız, hukuken ve toplumsal olarak üstün kabul edildiği bu toplumda kadın hakları sınırlıydı (Levick, 2015'ten akt. Erdemir, 2016: 1-26). Yine Roma hukukunda erkek egemenliği öylesine katı bir şekilde yasalarla güvence altına alınmıştır ki; evlenen kadın, kocasının veya onun aile babasının (*pater familias*) egemenliğini kabul etmemesi halinde, kocasının ailesi dışında kalır ve bunun sonucu olarak ne çocuklarıyla ne de kocasıyla arasında hukuki değer taşıyan ilişkiler gerçekleşebilirdi (Kılıç, 1998: 64).

Roma toplumunun erkek egemen bir toplum yapısına sahip olduğunun göstergelerinden biri de M.Ö. 452 yılında yazılı hukuku oluşturmak için halk tarafından seçilen on kişinin, iki yıl boyunca yaptıkları çalışma sonucunda oluşturulan, hukukun bütün sahalarına ait genel maddeleri içeren ve "On İki Levha Kanunları" olarak bilinen kanundur. Günümüz Avrupa hukunun temelini oluşturmuş

olan bu kanunlar tarihçilere ve hukukçulara göre temel iki gayeye sahiptir. Bunlar asiller ile halk arasındaki eşitliği sağlamak amacını taşıyan siyasi gaye ile örf ve adet hukukunu toplayıp tespit eden hukuki gayedir. Ayrıca On İki Levha Kanunları modern Avrupa medeniyetinin kişisel mülkiyet, vasiyet ve kişisel hak gibi alanlarla ilgili hükümleri de içerir. Örneğin bu kanunlarda erkeğin kadın üzerindeki etkisini Romalı senatörlerinden olan Cato şöyle dile getirmiştir: “Babalarımız; kadınların babalarının, erkek kardeşlerinin ve kocalarının yetkisi altında bulunmalarını vasiyet etmiştir.” Buna ek olarak Romalı Senatör Cato’nun şu vasiyeti de kadınların statüsüne ilişkin açık bir fikir vermektedir: “Atalarımızın kadınların özgürlüklerini yok etmelerini sağlayan, onları erkeklerin önünde diz çökerten yasalarını anımsayınız. Kadınlarımız bizim eşitimiz oldukları anda, üstümüz olacaklardır.” Senatör Cato’nun buradaki bakış açısının tevarüs edilen erkek hâkimiyetini yansıttığı açıktır. Ancak süreç içerisinde erkek egemen anlayışla mücadele eden kadınlar; senatoyu mülkiyet, evlilik, miras ve toplumsal statü gibi konularda kendileriyle ilgili temel insan haklarını tanımalarına zorlamışlar ve senatoyu yukarıda anılan senatör Cato’nun vasiyetini bir norm olarak kabul edilme kararından vazgeçirerek bazı yasal haklar elde etmişlerdir.

Kısacası Roma hukuk sistemi cinsiyet ayrımını erkekten yana ön plana çıkartan ve bunu katı kurallarla koruyan bir yapıya sahipti. Bundan dolayı da bu sistemde kadın ile erkek arasındaki haksızlık ve eşitsizlik öylesine yoğun ve keskin bir ayrıma sahipti ki, yurttaş olmanın koşulu erkek olma zorunluluğuna bağlıydı.

Hristiyanlık düşünce sisteminde önemli bir yere sahip olan Aziz Augustinus (MS. 354-430)’un da benzer bir kadın algısına sahip olduğu söylenebilir. Augustinus *İtiraflar* adlı eserinde kadının erkeğe baımlılığını ve rasyonel bir varlık olup olmadığını tartışır ve kadının erkeğin yardımcısı rolüne uygun olarak yaratıldığını savunur. Aziz Augustinus bu durumu şöyle ifade eder: Kadın, zihinsel kapasitesi bakımından erkekle eşittir ancak sahip olduğu bedensel özelliklerinden dolayı erkek cinsiyete baımlı kılınmıştır (Augustinus, 1983’ten akt. Lloyd, 2015: 55). Burada her ne kadar Augustinus zihinsel yetiler yönünden kadının erkekle eşit olduğunu kabul etse de onun kadın ve erkeğin sahip oldukları farklı fiziksel yapıları bakımından kadını erkeğin yardımcısı olarak görmesini, doğalcı bakışın zaman içerisinde değer biçici bir ontolojik statüye evrilebilme sürecine hizmet edebilecek bir mahiyette olduğu biçiminde değerlendirmek mümkündür.

Netice itibarıyla Yunanlılar'dan Roma ve Ortaçağ dönemine kadar kadına yönelik olan ve genellikle de olumsuz olan konumlandırmada bir farklılığın söz konusu olmadığı ifade edilebilir. Bu durumun 19. yüzyılın ortalarına kadar da yoğun bir biçimde kadının aleyhindeki gelişmelerle devam ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bu noktada, Aydınlanma ve Fransız İhtilali'nden sonra kısmen de olsa kadının lehine olan bazı olumlu sonuçların ortaya çıktığını ve bu kırılmanın kadın probleminin günümüze ulaşana kadar ki gelişmeler için bir dönüm noktası olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Aydınlanma ile başlayan, Fransız devriminin sonuçları ile devam eden süreç, öncelikle sonuçları bakımından bize göre insanın dolayısıyla da erkeklerin tarihinde belirleyici bir değişim meydana getirmiştir. Bu dönem cinsiyetler arası ilişkilerin eşit görülmemiş biçimde sorgulandığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Fransız devrimi yapmış olduğu yeniliklerle sadece aile düzeninde değil, aynı zamanda kadına yönelik siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda da birtakım değişikliklere kapı aralayarak, kadının genel anlamda toplumdaki yeri ve durumu dâhil olmak üzere yeni sorun alanlarını gündeme getirmiştir (Duby ve Perrot, 2005: 39).

Aydınlanma çağı ve Fransız devrimiyle birlikte başlayan bu yenilikler ve bunların insan haklarına yönelik olan sonuçları düşünüldüğünde, tarihsel süreçte kadının karşı karşıya kaldığı birçok problemin üstesinden gelinebileceği fikri öne çıkıyordu. Ancak ne yazık ki Aydınlanma çağının ve Fransız devriminin olumlu gelişmeler doğurması önemli olmakla beraber yine de kadın sorununun bu dönemde bütünüyle çözülemediği de aşikârdır. Çünkü bu dönemde de kadına yönelik olan eril bakış açısının devam ettiği görülmektedir.

Kadınla ilgili olan olumsuz durumun devam ettiğini aşağıda birbirinden farklı düşüncelere sahip olan düşünürlerin kadına ilişkin açıklamalarında da anlayabiliriz. Fransız devrimine kadarki süreçte kadının toplumda varlığının neredeyse söz konusu olmadığı ve kadınların yasal birçok haktan mahrum oldukları ve çoğunlukla da serflerin, kölelerin konumunda oldukları görülür. 18. yüzyılda gerçekleşen Fransız devrimiyle birlikte kadının varlığının toplumda yavaş yavaş kabul görmeye başladığı ifade edilebilir. Fakat bu durum yine de arzulanan düzeyde değildi. Çünkü 18. ve 19. yüzyıllarda yaşamış ve zamanın önemli düşünürleri olarak kabul gören/görünen Rousseau (1712-1778), Adam Smith (1723-1790), Kant (1724-1804), Hegel (1770-



1831) ve Nietzsche (1844-1900) gibi filozoflardan birçoğunun kadın söz konusu olduğunda ataerkil ve katı bir tutum takınmaktan geri durmadıklarını görmekteyiz.

*Toplum Sözleşmesi, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine* ve *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine* eserleriyle, yaşadığı çağdaki özgürlük, insan hakları, eğitim ve eşitsizlikler gibi konuları eleştirmekle önemli etkiler yaratan J. J. Rousseau'nun "özgürlükçü" ve "eleştirel" bir duruşa sahip olduğu halde, kadın söz konusu olduğunda tıpkı kendisinden önceki filozoflara paralel bir düşünceye yani olumsuz düşünceye ve kadını ikincilleştiren bir algıya sahip olduğunu görürüz. Öyle ki Rousseau'ya göre hiçbir millet aşırı şarap içmekten yok olmamıştır, yok olanlar tamamen kadınlar sınıfının kurallara direnmelerinden olmuştur (Rousseau, 1960'tan akt. Lloyd, 2015: 96). Bu düzensizlik durumu da Rousseau'ya göre ancak kadınların ehlileştirilmesiyle ortadan kalkabilir.

Kadınların cesaret ve yönetme kabiliyetlerine sahip olmadığını iddia eden Adam Smith, bu durumun bir sonucu olarak da kadınların kamusal alan için gerekli olan erdemlerden de yoksun olduğunu savunur. Hegel *Tinin Görüngübilimi* adlı eserinde *Törel Dünya, İnsansal ve Tanrısal Yasa, Erkek ve Kadın* adlı bölümde kadın ve erkeğin durumunu tartışır. Hegel burada kadını, kamusal-özel alan ayrımında özel alan tarafına yerleştirerek ele alır. Çünkü Hegel'e göre erkek, kamusal alanda aile adına güç ve egemenliğin yegâne temsilcisidir. Bu iddiasını da kadınının rasyonel bir varlık olmadığına ve kadının bu niteliğe ancak erkekle olan ilişkisinde elde ettiğine dayandırmaktadır (Hegel, 1986: 271-281). Benzer şekilde kadın ile erkeğin eşit olmadığını Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* adlı eserinde de tartışır. Tıpkı *Tinin Görüngübilimi* adlı eserinde olduğu gibi burada da kadın ile erkek arasındaki en önemli farklardan birinin yine rasyonel olma hali olduğunu ileri sürer. Yani erkeğin rasyonel bir varlık olmasının yanı sıra kuvvet sahibi ve etkin olduğunu, kadının ise buna ancak aile içinde yani erkekle olan ilişkisinde sahip olabileceğini ve pasif bir varlık olduğunu savunur. Kadınların devlet yönetimini ele almalarıyla birlikte devletin varlığının tehlikelerle karşı karşıya kaldığını iddia eden Hegel'e göre bu durumun sebebi, kadınların kararlarını evrensel ve rasyonel ilkelere göre değil, keyfi arzularına göre vermelerinden kaynaklanmaktadır (Hegel, 1991: 150-151).

Yukarıda gönderme yaptığımız düşünürlerin, farklı zamanlarda yaşamış olmalarına rağmen kadın konusunda hepsinin paralel düşüncelere sahip oldukları söylenebilir. Bu durumda, Rousseau, Adam Smith, Hegel ve Nietzsche gibi

filozofların kadınla ilgili olan düşüncelerinin yaşadıkları dönemin hâkim düşüncesine göre belirlendiğini söyleyebiliriz. Ancak çağdaş olmalarına rağmen, kadın algısı konusunda çağdaşlarıyla aynı düşünceye sahip olmayan düşünürler de söz konusudur. Bu düşünürlerin başında da kadın konusunda yazmış olduğu *A Vindication of The Rights of Woman* (Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi) eseriyle tanınan Mary Wollstonecraft (1759-1797) ve *Kadınların Köleleştirilmesi* eseriyle tanınan John Stuart Mill (1806-1873) gelir.

Wollstonecraft kadının çeşitli gerekçelerle erkeklerden birçok yönüyle eksik olduğu algısına karşı çıkar ve kadının da akıl sahibi bir varlık olduğunu düşünmenin yanında kadının sadece erkek için ve erkeğe hizmetle mükellef olmak üzere yaratıldığı görüşünü de reddeder. Bu durumu Wollstonecraft şöyle dile getirir: “Kadınların yalnızca görgü kurallarına tabi olması gerektiğini söylemek, dolaylı yoldan kadınların akıl sahibi olmadıklarını da söylemek değil midir?” (Wollstonecraft, 2018: 214). Wollstonecraft’a göre kadınların zihinlerini geliştirmek ve onları güçlü bireyler haline getirmek, kör itaat de sonunu getirmek demektir. Kadına yönelik yukarıdaki olumlu düşüncelerinin yanında Wollstonecraft’ın yaşadığı dönemdeki egemen geleneksel ve biyolojik kadın algısından tamamen kurtulduğu da söylenemez (Wollstonecraft, 2018: 219).

John Stuart Mill, siyaset, ahlak başta olmak üzere politik ekonomi ve mantıksal ilkelerin sosyal alana uygulanması gibi alanlardaki çalışmalarıyla tanınan bir İngiliz filozoftur. Özellikle *Kadınların Köleleştirilmesi* adlı eseri “kadın hakları” konusunda önemli bir yere sahiptir. Ancak tıpkı Wollstonecraft gibi Mill’in de “kadın hakları” konusunda daha yapıcı ve ılımlı tutumuna rağmen, cinsiyet eşitsizliği düşüncesinden kendisini büsbütün kurtaramadığını ifade edebiliriz. Çünkü Mill’de de kadın haklarına yönelik hem olumlu hem de olumsuz düşüncelere rastlıyoruz. Zira Mill de bir yandan kadınların her anlamda erkeklerle aynı şekilde başarılı olabileceğini vurgularken diğer tarafta ise onların ev işleri ile uğraşmayı sürdürmeleri gerektiğini dile getirir. Burada Mill bir yönüyle “her türlü girişim” ifadesiyle kadın-erkek eşitliğini savunurken, aynı zamanda “onların ev işleri ile uğraşmayı sürdürmeleri” düşüncesiyle de “ev işleri”ni sadece kadının sorumluluğuna bırakarak cinsiyet eşitsizliğine vurgu yapmaktadır. Mill, kadın haklarından yana ve cinsiyet eşitliğine karşı olduğunu *Kadınların Köleleştirilmesi* eserinde açıklar ve burada oy hakkı başta olmak üzere kadınlara siyasal ve toplumsal alandaki tüm haklarının

verilmesi gerektiğini savunur. Ayrıca siyasal ve toplumsal alandaki hakların sadece erkeklere ait olmaması gerektiğini ileri süren Mill, “cinsiyet aristokrasisi”ni hukuk ve siyasal alanda erkekleri kadınlara karşı avantajlı kıldığı gerekçesiyle reddeder.

Kadın ve erkek eşitliğinin tüm boyutlarıyla sağlanması gerektiğini savunan Mill, cinsler arasında yaşanan eşitsizliklerin doğru olmadığını ve bu durumu birinin lehine veya aleyhine olacak şekilde hukuki bir zeminde ele almanın doğru olmadığını çalışmalarında sık sık dile getirip bunun mücadelesi içinde olmuştur. O, bu durumu yukarıda adı geçen eserinde bütün boyutlarıyla tartışarak, kadına da erkeğe tanınan her tür yurttaşlık haklarının tanınması ve verilmesi gerektiğini dile getirir. Yasaların kadının erkeğe bağlılığını güçlendirme üzerine kurulduğunu iddia eden Mill’e göre, kadın erkeğe karşı hiçbir yasal hak iddia edemezdi. Erkek, kadın için temel bir mahkeme ve yasaydı. Kadın, kölelere uygun görülen yaşam koşullarından daha hafif olmayan koşullara maruz bırakılıyor, erkeğin onayını almadan hiçbir eylemde bulunamıyor ve her koşulda erkeğe itaat etmek zorunda bırakılıyordu (Mill, 2017: 68-69).

Özetle Mill’e göre 18. yüzyıl İngilteresi’nde kadının erkeğe olan bağlılığı yasalarla güvence altına alınmış ve miras, boşanma başta olmak üzere bütün yasal haklar kadının aleyhine olacak şekilde düzenlenmiştir. Örneğin erkek, kadını boşama hakkına sahipken kadının böyle bir hakkı söz konusu değildi. Bu bağlamda sonuçları itibariyle önemli etkiler yaratan Fransız İhtilali, her ne kadar kadını da kapsayan birtakım insan hak ve özgürlüklerine yönelik olumlu denilebilecek bazı sonuçlara sahip olsa da 19. yüzyılın sonuna kadar İngiltere’de de kadının durumunun diğer yerlerden farklı olduğu söylenemez. Bunların yanı sıra kadının politik haklardan mahrum bırakılmış olması, babaları ve kocalarının gözünde değersiz olması, evlilikte söz sahibi olmaması ve mülk edinmemesi gibi gayri insani koşulların bu dönemde de kadın için devam ettiğini söylemek mümkündür (Mitchel ve Oakley, 1998: 25-26).

Türk toplum geleneğinde Oğuz Türklerine gelene dek kadına önemli bir değer verildiği söylenir. Bu döneme kadar toplumda önemli bir yere sahip olan kadın, tıpkı erkek gibi yönetimde yer alır, savaşa katılır, kamusal ve özel yaşamda söz söyleme hakkına sahip olurlardı. Hatta kadınlar mülk satın alma ve onları diledikleri gibi kullanma tasarrufuna sahiptiler (Şahin, 2013: 159-161). Ancak kadınların sahip oldukları bu haklar Oğuz Türkleri’nden sonra yavaş yavaş değişmeye başladığı ve kadınların sahip oldukları birçok haktan mahrum bırakıldıkları görülür. Bu durum

Osmanlı'ya gelindiğinde ise kadın ve erkek arasında yaşanan eşitsizlikler birçok toplumda yaşananlardan farksızdı. Bu bağlamda Batı'da kadına ve onun haklarına yönelik yukarıda dile getirilenler yaşanırken Batılılaşma etkisinin görülmeye başladığı dönem olan Tanzimat'la beraber Osmanlı ve Türk toplumunda da kadının durumunda da hızlı değişimler meydana gelmeye başladı. Birçok ülkede olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da sadece kadın oldukları için yazdıkları kitaplarda ve çalışmalarda isimleri yazılmayan kadınlar vardı. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nda Fatma Aliye yapmış olduğu çeviri çalışmasında “bir hanım” ifadesiyle çalışmasını yayımlayabilmişti. Ya da kocaları ve aile fertlerinden biri yanlarında olmadan kadınların genellikle kamusal alanda görünmelerinin hoş karşılanmaması gibi birçok durumun yaşandığını söyleyebiliriz. Aynı zamanda 20. yüzyılın başında Osmanlı'da kadınlar seçme ve seçilme hakkına yasal olarak sahip olmadıkları halde, 1908 yılında gerçekleşen seçim “genel seçim” propagandası kullanılarak gerçekleştirilmiştir.

Kadının eril erk karşısındaki dezavantajlı durumu Batı'da nasıl yasalarla meşrulaştırılıp güvence altına alındıysa Türkiye'de de bu durum farklı değildi. Zira her ne kadar cumhuriyetin kurulması ve modernleşme süreciyle birlikte başlayan Batı'ya uyum sağlama sürecinde “Kanun-u Medeni”nin kabulü ve kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi gibi pozitif gelişmeler yaşandıysa da kadının burada sahip olduklarının sınırlarını belirleyen yine erkek egemen anlayıştı. Bu bakımdan süregelen erkek egemen anlayışın Osmanlı'dan sonra kurulan cumhuriyette de devam ettiğini Türk Ceza Kanunu'ndaki<sup>3</sup> yasaların ataerkil anlayışı nasıl güvence altına aldığına baktığımızda görebiliriz.<sup>4</sup> Dolayısıyla yukarıda sözü edilenler ve ismi geçen kanunlar düşünüldüğünde, Türkiye'de devletin özel alana müdahalesinin erkek-egemen bakış açısını korumaya dönük olduğu söylenebilir. Çünkü yasalar aile içinde yaşananları “özel alan” olarak tanımlayarak, burada yaşananlara müdahale etmenin doğru olmayacağı düşüncesine dayanmaktadır. Oysa yasalar bireylerin hukukunu zedeleyen herhangi bir fiil karşısında kamusal ya da özel alan ayırımına bakmadan müdahale etmeli ve bireylerin hukukunu güvenceye almalıdır (Berktaş, 2018: 54). Dolayısıyla kadının Osmanlı ve Türk toplumundaki durumu, Batı'dan farklı değildir.

---

<sup>3</sup> Daha ayrıntılı bilgi için Türk Ceza Kanunu'nun 440 ve 441 adlı maddelerin “*Adab-ı Umumiye ve Nizamı Aile Aleyhine Cürümler*” başlıklı kısma bakılabilir. TCK'nın bu maddeleri daha sonra anayasa mahkemesince 1998 tarih ve 28 sayılı kanun ile 1996 tarih ve 34 sayılı kanunlarla kaldırıldı.

<sup>4</sup> Bu konuyla ilgili daha fazla bilgiye ulaşmak için, Serpil Çakır'ın “*Osmanlı Kadın Hareketi*”, Ayşe Durakbaşı'nın “*Halide Edib Türk Modernleşmesi ve Feminizm*” kitaplarına ve Fatmagül Berktaş'ın “*Tarihin Cinsiyeti*” adlı kitabının “*Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm*” adlı bölümüne bakılabilir.

Çünkü burada da Batı'daki birçok ülkenin yasalarında olduğu gibi ataerkil bir hukuk algısının hâkim olduğu ve bunun da patriyarkal egemen anlayışı koruduğu ve kadın-erkek cinsiyet eşitsizliğini derinleştirdiği söylenebilir.

Netice itibarıyla felsefe tarihinde ortaya koydukları düşünce sistemleriyle önemli izler bırakan Platon, Aristoteles, Aziz Agustinus, Locke, Kant, Rousseau, Adam Smith, Hegel ve Nietzsche gibi düşünürlerin felsefi düşünceleri ve sistemleri tamamen birbirinden farklı olmasına rağmen, kadın konusunda genel olarak tarihsel süreçte tevarüs edilen paradigmaya yaslandıkları söylenebilir. Diğer taraftan Aydınlanma düşüncesi ve Fransız İhtilali ile birlikte kadın haklarında meydana gelen gelişmeleri olumlu yönde değerlendiren J. Stuart Mill, Mary Wollstonecraft gibi düşünürlerin ise kadın konusunda geleneksel olandan farklı ve daha yapıcı bir tutum takındıklarını söylemek mümkündür.

İnsanlık tarihiyle eşdeğer bir mücadele tarihine sahip olan kadın mücadelesinin tarihi, 19. yüzyıla gelindiğinde yeni bir safhaya girdi. önemli değişiklikleri doğuran bir yüzyıl oldu. Çünkü bu dönemde yaşanan gelişmeler (demokrasi, insan hakları, bilimsel çalışmalar gibi) bu yüzyılın sonunda, kadın mücadelesine ivme kazandırdı. Dolayısıyla bu gelişmelerin toplumda var olan kadın algısındaki portreyi yeniden inşa etmeye ve düzenlemeye zemin hazırladığını söylemek mümkündür (Duby ve Perrot, 2005: 416). Bu yüzyılda yaşanan bu gelişmeler kadınlarda, ezilmelerinin bir sistem meselesi olduğu düşüncesini pekiştirdi. Aynı zamanda kadınlara göre patriyarka denilen bu sistemin ideolojik ve kültürel aygıtlarını ellerinde bulunduran erkekler, bu aygıtları kullanarak hem egemenliklerini sürdürmektedirler hem de kadını sömürmektedirler. Bütün bu farkındalığı femimizmin ayak sesleri olarak okumak mümkündür.

Kabaca söyleyecek olursak bu mücadelenin feminizm adı verilen “izm” şemsiyesi altında toplanarak somutlaşması aşağı yukarı iki yüz yıllık bir geçmişe sahiptir. 18. yüzyılın yarısından sonra ve 19. yüzyılın hemen arifesinde yaşanan gelişmeler, özellikle Sanayi Devrimi ile birlikte fabrikaların makineleşmesi ve küçük ev sanayisinin çökmesi, beraberinde sosyo-ekonomik yapının değişmesine ve dönüşmesine yol açtı. Kamusal alan ve özel alana dair sınırların yeniden belirlenmesi, kuşkusuz kadının sosyo-ekonomik ve sosyo-politik konumundaki değişimi de beraberinde getirdi. Toplumsal bir özne olarak kadının statüsü ve rolüne ilişkin

tartışmalar bu evreden sonra daha kurumsal bir sistematik içinde, feminizm şemsiyesi altında yapılacaktır.

## **1.2. Feminizm: Kavramsal Çerçeve, Tarihsel Süreç ve Feminist Dalgalar**

Kadının tarihsel süreçteki mücadelesi, felsefi bir tartışma konusu olduğu kadar aynı zamanda politik bir konudur. Bundan dolayı meselenin doğru anlaşılması için bu boyutların bir bütün olarak ele alınması önem arz etmektedir. Bu bağlamda feminist kuramın ne olduğunu, nasıl tanımlandığını ve tarihsel süreçteki evrimiyle birlikte nasıl gelişip-anlaşıldığını incelemeyen önce, kavramın etimolojisine bakmak yerinde olacaktır.

Feminizm kavramı, Latince’de kadın anlamına gelen “*femina/femine*”den türetilmiştir. Fransızca’da 1837’den sonra kadın anlamına gelen “*feme*” sözcüğünden türetilen bu kavram İngilizce’ye de 1890’larda *womanism* (kadıncılık) adını alarak literatüre girmiştir (Sevim, 2005: 7). Geniş bir literatüre sahip olan ve her geçen günle birlikte daha da genişleyen feminizm, aynı zamanda geniş bir tanımlama alanına da sahiptir. Feminizmle ilgili yapılan bütün tanımlamaları burada incelemek elbette mümkün değildir. Fakat feminizmin ana çerçevesinin de çizilebileceğini düşünüyoruz.

Bazı kaynaklara göre feminizm terimi, feminizmin isim babası olarak da kabul edilen Fransız sosyalist filozof Charles Fourier (1772-1834) tarafından kullanılmıştır (Notz, 2018: 10). Bazılarına göre ise Fransız yazar Alexander Dumas’ın (1802-1870) oğlu olan Alexander Dumas Fils tarafından 1872’de söz konusu terim kadın haklarını betimlemek için kullanılmıştır (Arat, 2017: 36). Bu dönemde genellikle kadını pasif gören, aşağılayan ve incitici ifadelerle tanımlayan feminizm sözcüğünü, ilk kez 1882’de olumlu bir anlamda kullanan ve kadınların hayatlarını iyileştirmeyi amaçlayan bir mücadele tarzı olarak tanımlayan kişinin Fransız kadın hakları aktivisti Hubertine Auclert (1848-1914) olduğu kabul edilir. Elmas Şahin de *Batı’da ve Türkiye’de Kadın Hareketleri ve Feminizm* adlı çalışmasında Fransız tarih araştırmaları uzmanı olan Karen Offen’in kendisine gönderdiği mektubu referans göstererek feminizm kavramını ilk kez kullanan kişinin Fransız kadın hakları aktivisti Hubertine Auclert olduğunu söyler (Şahin, 2013: 93-94).

Feminizm, kadının toplumdaki durumunu iyileştirmeyi hedefleyen bir anlayış olarak tanımlanır (Michel, 1993: 17). Feminizmi kadın mücadelesinin önündeki her tür engeli kaldırma ve ayırmacılığı ortadan kaldırma hareketi olarak ele alabiliriz. Dolayısıyla feminizm toplumsal bir hareket olarak, toplumda kadına karşı yaşanan her tür olumsuz koşulların önüne geçmeyi hedefleyen bir hareket olarak düşünülmelidir (Notz, 2018: 10). “Kadınlar sınıfına karşı yaşanan her tür politik, kültürel ve ekonomik yöndeki eşitsizliklerin ortadan kaldırılması ve giderilmesi” (Tekeli, 2017: 46) biçiminde çerçevesini çizebileceğimiz feminizmle ilgili yapılan/yapılacak hiçbir tanım tatmin edici olmayacaktır. Çünkü feminizm hem çok boyutlu bir kuram hem de toplumsal dönüşümlerin ortaya çıktığı ve yaşandığı dönemlerde yükselme trendi gösteren bir hareket olma gibi bir niteliğe sahiptir.

Kabaca feminizmin ve onun mücadelesinin merkezinde cinsiyetler arasında eşitliği sağlamak ve kadınların da erkeklerle aynı sosyal, siyasal ve kültürel haklara sahip olmak düşüncesinin yattığı söylenebilir. Bu temel değer eşitliği fikrinden, bir hak eşitliği talebine ulaşılır ve bu talep feminizmin tarihi ile iç içe geçmiş durumdadır. Bu bakımdan Berktaş (1998: 73-120)’a göre feminizm, binlerce yıldır kadınlara karşı uygulanan baskıya, ayırmacılığa ve sömürüye karşı kadının kendi sesini yükseltmesi ve ataerkil yapıya karşı kendini var etme mücadelesidir (Kundakçı, 2010: 477).

Feminizm hareketi, ataerkil kaynaktan beslenen ve toplumsal, kültürel, siyasal bakımdan kadınları baskılamak için kullanılan eril anlayışı eleştirir ve bu düşüncenin değişimini kadınlar sınıfının lehine olacak şekilde yeniden inşa etmeye ve etkin kılmaya çalışır. Dolayısıyla da çok boyutlu bir mücadele tarzına sahip olan feminist hareket, hem politik bir teoriyi hem de 70’li ve 80’li yıllarda ortaya çıkan feminist dalgaların meydana getirmiş oldukları değişimi temsil eden bir harekettir (Notz, 2018: 13, Tekeli, 2017: 60). Feminist kuramın sahip olduğu çok boyutluluğun ve zenginliğin nihai noktada “kadınların ezilmesine son verme amacıyla birleştiklerini” (Jaggar, 1983: 5) söyleyebiliriz.

Feminizm, mücadelesini kamusal alanda verdiği gibi özel alanda da vermektedir. Chanter’e göre kamusal ve özel alan diye tanımlanan yerde her zaman, eril olana yönelik olumlu düşünceler yeşerirken, kadına yönelik olarak ise olumsuz düşünceler beslenmektedir. Bu nedenle özel alanın “feminen”, kamusal alanın ise “maskülen” olduğu kabul edilir. Karşıtlığa dayanan bu düşünce şeklinin altında çoğu zaman örtbas edilmiş olumsuz ve radikal düşünce varsayımları bulunur (Chanter,

2019: 37). Bu durum eril egemen anlayışın hüküm sürdüğü yapıda, özel ve kamusal alanların dişil ve eril cinsiyetler için farklı algıya ve tanımlara sahip olduğunu gösterir. Özel ve kamusal alanın eril ve dişil cinsiyetler için farklı tanımlanma durumu söz konusudur. Çünkü burada genel olarak patriyarkal bir anlayışın egemen ve baskın varlığı hissedilir. Ayrıca bu yapıda, kadınlar sınıfı özel alanda tutularak eril yapının benimsediği ilkeler işletilir ve kadınlar sınıfında kolektif bir bilincin oluşması da engellenir (Mitchel, Oakley, 1998: 17).

Feminist mücadele, patriyarkal normların kadına dayattığı ve kadının ikinci sınıf algısıyla tanımlandığı bütün düşünce ve ideolojilere karşı bir mücadele hareketidir. Çünkü burada ortaya çıkan düşünce ve algı sisteminde, bütün olumlu nitelikler eril olanı tanımlarken; bütün olumsuz nitelikler ise dişil olanla tanımlanmıştır. Uygarlık ve kültür gibi olumlu niteliklerin erkekle, doğa ve duygusallık gibi toplumda olumsuz olarak anılan niteliklerin ise kadınla özdeşleştiğini dile getiren Berktaş, ataerkil düşüncenin ortaya çıktığı ilk andan itibaren bunu yaptığını ifade eder (Berktaş, 2018: 152).

Feminizmi cinsiyetçi sömürüyü sona erdirme hareketi olarak tanımlayan Bell Hooks'a göre bu hareketin başarıya ulaşması için kadınların erkeklerle birlikte hareket etmesi çok önem arz etmektedir. Bundan dolayı da Hooks, feminist hareketin ancak erkeklerle birlikte hareket edilmesi halinde başarıya ulaşabileceğini ileri sürer. Toplumda yer etmiş olan feminizmin erkek karşıtı bir doktrin olduğu anlayışını değiştirmek için ciddi bir mücadeleye ihtiyaç olduğunu dile getiren Hooks, feminizmin erkek karşıtı bir hareket değil, cinsiyet eşitsizliğine karşı olan bir mücadele hareketi olduğunu savunur. Bundan dolayı da Hooks, feminist politikanın mücadelesine destek veren ve cinsiyet eşitsizliğinin önüne geçmek için mücadele eden her erkek, bu yolda kadınlarla aynı taraftadır. Ancak feminist mücadele içinde yer almasına rağmen, cinsiyetçi tutum ve eylemlerinden vazgeçmeyen her erkek ise bu mücadelede bir tehdit olarak görülür (Hooks, 2016: 25). Kuşkusuz feminizmin başarısı için, kadın ve erkeğe yönelik algıların değişmesi önemlidir. Ayrıca Hooks'a göre kadının toplumsal yapıda karşılaştığı ve maruz kaldığı ayrımcı ve sömürücü anlayışta, kadının da en az erkek kadar kadına zarar verici ve destekleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Bundan dolayı toplumsal cinsiyet ile ırk, sınıf ve cinselliğin birbiriyle karşılıklı bir ilişkiye sahip olduğunu ileri süren Hooks, bu ilişkinin sonucu olarak feminizmi daha bütüncül bir perspektiften ele alan bir koalisyon feminizm



modelini önerir. Hooks, ayrıca toplumsal cinsiyetin ırk, sınıf ve cinsellik bakımından nötr olduğunu ileri süren anlayışları da reddeder (Chanter, 2019: 22). Dolayısıyla adalet eksenli kurulmuş olan bir feminist anlayışta sadece kadın haklarının değil, aynı zamanda erkek haklarının da savunulduğu bir durum ortaya çıkar. Bu perspektife göre feminizmin sadece cinsiyet eksenli bir ayrımcı anlayışı reddetmekle kalmadığını, aynı zamanda geniş tabanlı olan insan hak ve özgürlüklerini de kapsadığını söyleyebiliriz.

Simone de Beauvoir 1949 yılında yayımlanan ve feminist mücadelede ciddi etkiler yaratan *İkinci Cins* adlı kitabında erkek cinsiyetin nesnel ve evrensel bir norm olarak anlaşıldığına, kadın cinsiyetin ise öteki olarak algılandığına vurgu yaparak erkeğin mutlak ve asıl özne olarak telakki edilmesini eleştirir. Erkeğin merkeze alınarak kadının konumlandırılmasını ve de tanımlanmasını da reddeden Beauvoir, tıpkı Hooks'ta olduğu gibi cinsiyet konusunda evrensel erillik ideasını kabul etmeyerek feminist mücadelenin kadınlar arasındaki çeşitliliği de göz ardı etmemesi gerektiğini dile getirir. Çünkü Beauvoir'a göre feminizm kadınların kendi içindeki çeşitliliğini görmezden geldiği sürece hatalı bir evrensellik anlayışını yeniden inşa edebilir (Chanter, 2019: 24).

Patriyarkal anlayışın kadını baskılayan her tür tutumuna karşı bir reaksiyon olan feminizmin, aynı zamanda mücadelenin başarıya ulaşması için toplumsal yapının temel dinamikleri olarak görülen sosyal, psikolojik, politik ve ekonomik bileşenlerle de mücadele etmesi gerekir (Çakır, 2010: 416, Altınbaş, 2006: 22). Feminizmin toplumdaki kadının koşullarını iyileştirme amacını güttüğünü ileri süren Arat, erkek ile kadın arasında yaşanan iktidar mücadelesini yeniden yapılandıran bir politik duruştur. Dolayısıyla feminizm, demografik olarak insanlığın yarısını oluşturan kadınlar sınıfının kurtuluş mücadelesini veren bir harekettir (Arat, 2017: 21-29). Ramazanoğlu ise feminizmi kadınların binlerce yıldır patriyarka karşısında yaşadıkları ezilmişlikten ve baskıdan kurtulmanın mücadelesini veren devrimci bir hareket olarak açıklamaktadır (Ramazanoğlu, 1998: 8). Görüldüğü üzere feminizmi tek bir bakış açısıyla tanımlamak mümkün değildir. Çünkü her feminist yaklaşım ve tutum kendi içinde politik bir tavır da barındırmaktadır. Bu bağlamda kadınlar sınıfının ait olduğu farklılıkları ve aynı zamanda evrensel bir hak olan eşitlik hukuku varsayımına dayanan feminizm; liberal, eşitlik, özerklik ve evrensellik gibi anlayışların eril bakış açısına göre ele alınmasına karşı bir itirazdır. Bu bağlamda

Berktaş'ın da dile getirdiği gibi feminist politika açısından önemli olan hiç kimsenin iktidarın dışında kalmamasıdır. Bu durum Berktaş'a göre iktidardan pay almayan gruplar için de geçerlidir. Özellikle her kimlik arayışının, kişinin kendisini olmadığı şeyden ayırmasını içerdiğini göz önünde tuttuğumuzda, kimlik politikasının zorunlu olarak bir "farklılık yaratma" politikası olduğu ve bunun da bir iktidar ilişkileri ağı içinde ister istemez "öteki"ler yaratma eylemine dönüştüğünü hatırlamak gerekir (Berktaş, 2018: 119).

Feminist mücadelenin yeni şeyleri keşfetmenin ve çözümlemenin bir aracı olduğunu savunan Mitchel ve Oakley'e göre feminizm, temel hedefi cinsiyetler arasındaki farklılıkları ve bu farklılıkların nedenlerini ve sonuçlarını da açığa çıkarmak olan bir ideolojidir. Devrimci bir düşünce sistemi olarak feminizm, cinsiyetler arasındaki ilişkileri belirleyen temel etkenin biyolojik yapı olduğunu ileri süren tezin aksine, kadın ile erkek arasında yaşanan toplumsal yapılanmayı ve onun değişen, dönüşen boyutlarıyla ilgilenir (Mitchel ve Oakley, 1998: 21-22).

Özetle, ataerkil toplum anlayışının kadın cinsiyet algısına yönelik olan tüm olumsuz düşünce kalıplarını değiştirmeyi ve toplumsal yapının birçok katmanından soyutlanarak belli mekanlara hapsedilmiş olan kadın dünyasını dönüştürmeyi amaçlayan feminizm hareketi, zamanla çok farklı boyut, söylem ve çeşitli yaklaşım modelleriyle zengin bir literatür oluşturdu. Bu durum her geçen gün daha da genişleyerek devam etmektedir. Feminizmle ilgili her söylem ve teori, kadın hareketini söz konusu edilen teori çerçevesinde ele alıp inceler ve genellikle de o teorinin olaylar karşısındaki ideolojik okuma tarzını dikkate alarak kadına yönelik bir konumlandırma yapar. Şimdi söz konusu teorilere bakalım.

### **1.3. Feminist Teoriler**

Feminist teorilerinin tamamı son kertede kadının toplumsal yapıda karşılaştığı çeşitli dezavantajları ortadan kaldırmaya ve kadının toplumsal yapıda daha faal olduğu bir ortamın oluşmasına yönelik bir amaç güderler. Feminist hareketin dünyaya yayılması çeşitli dalgalar biçiminde gerçekleşmiştir. Söz konusu dalgaların yanı sıra birbirinden farklı olan çeşitli feminist yaklaşımlar ve bu yaklaşımları savunan düşünürlerden söz etmek mümkündür. Feminist doktrinle ilgili literatür her geçen gün daha da genişleyerek zenginleşmektedir. Bu çerçevede liberal feminizm, radikal

feminizm, sosyalist feminizm, Marksist feminizm, kültürel feminizm, psikanalitik feminizm, varoluşçu feminizm, modern feminizm, postmodern feminizm, post-yapısalcı feminizm, ekofeminizm, lezbiyen feminizm, Batılı feminizm, İslami feminizm vb. gibi birçok feminist yaklaşımdan söz edebiliriz. Şimdi söz konusu belli başlı feminist yaklaşımların temel iddialarına göz atalım.

### 1.3.1. Liberal Feminizm

17. ve 18. yüzyıllarda yaşamış olan Mary Astell (1666-1731) ve Mary Wollstonecraft (1759-1797) gibi liberal feminist düşünürler, Aydınlanmanın doğuştan getirilen akıl yetisine kadınların da erkeklerle eşit ölçüde sahip olduğunu iddia ettiler. Kadınların da erkekler gibi doğuştan akıl sahibi olmalarından dolayı, onların da eğitime ve kamusal alana eşit bir erişimi hak ettiklerini savunurlar (Stone, 2007: 26). Ayrıca Mary Astell ve Mary Wollstonecraft'ın dışında Frances Wright (1795-1852), Sarah Grimke (1792-1873), Sojourner Truth (1795-1883), Elisabeth Candy Stanton (1815-1902), Susan B. Antony (1820-1906), Harriet Taylor (1807-1858), J. Stuart Mill (1806-1873) gibi liberal düşünürler de yaşadıkları dönemde kadın hakları konusunda çalışmalar yapmışlar ve liberal feminizmin gelişmesine katkı sunmuşlardır (Yükselbaba, 2016: 123-138).

Temel tezi özgürlük olan liberalizme göre adil bir devletin temel var olma amacı bireylerin özgürlüğünü korumaktır. Liberal feminist anlayış da bu düşünceden hareketle adalet ve eşitlik gibi kavramları temele alarak hareket eden ve karşılaştığı durumları bu kavramlar ekseninde çözümlenmeye çalışan feminist bir yaklaşımdır. Liberal feminizm, kadınların cinsiyetlerinden dolayı haksızlığa uğradığını iddia eder. Liberal feminizm temel yaklaşımını her tür alanda eşitliği sağlama hedefini taşır ve bunu da hiçbir şekilde kadın-erkek cinsiyet ayrımını gözetmeden yapar (Ramazanoğlu, 1998: 29).

Bu anlayışa göre bireyler arasındaki sosyal statüyü, yetenek ve başarı belirler. Bunun için de kadınlar ve erkekler sosyal statünün belirlenmesinde eşit haklara ve fırsatlara sahip olmalıdırlar. Liberal feministler bu eşitliği gerçekleştirmek "*oy hakkı, eşit eğitim, eşit iş, eşit ücret*" kampanyasını başlatmıştır. Bu anlayış kadın ve erkek olmaktan kaynaklanan toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine odaklanarak, kadınlara yeteneklerini geliştirebilecekleri fırsat eşitliği için mücadele verir. Kadının ikincil

durumda olması, kadının kamusal alana girmesinin birtakım yasalar ya da geleneksel normlarla engellenmesinden dolayıdır. Kadının kamusal alana girmesine engel olan bu normlar, kadının erkeklerden daha güçsüz olduğu “toplumsal sav”ıyla rasyonelleştirilmeye çalışılmaktadır. Oysaki kadınlara da erkeklere tanınan fırsat eşitliğinin tanınması halinde böyle bir sonuç ortaya çıkmayacaktır.

Liberal feminizmin önemli temsilcilerinden olarak kabul edilen Wollstonecraft, yaşadığı dönem itibariyle kadınların mantıksız, hoppa ve aciz olduğu görüşü kabul görmüş olsa da, bu durumun onların doğasından kaynaklı olmadığını ve bunun onların yetiştirilme biçimlerine ve koşullarına bağlı olduğunu savunur (Stone, 2007: 24-25). Yani Wollstonecraft, bu durumun kadınların biyolojik doğasından kaynaklı olmadığını, tam tersine onların nasıl toplumsallaştıkları ile ilgili olduğunu söyler. Dolayısıyla bu durum erkeklerin ya da kadınların biyolojik yapılarındaki etmenlerle ilintili değil, bütünüyle toplumsal etmenlerle ilintilidir. Çünkü liberal feministlere göre farklı kadın ve erkek doğasından değil, insan doğasından söz edilebilir. Bu bakımdan erkekler ve kadınlar, ontolojik olarak aynı doğaya sahiptir ve kadının toplumdaki yerini alması için en önemli yöntem ise eğitimidir. Yine bu yaklaşıma göre kadının kapasitesini az kullanması, iddia edildiği gibi kadının erkekten zihinsel yönden geri olmasından değil; eğitimden kaynaklanan fırsat eşitsizliğinin bir sonucudur. Yani eğitimdeki fırsat eşitsizliği giderildiği takdirde, kadınlar da erkeklerin sahip oldukları her tür hakkı elde ederler.

Liberal feministler kadınlar için fırsat eşitliğinin biçimsel olmanın ötesinde öze ilişkin bir şey olduğunu iddia ederek ayrımcılığın her alanda ortadan kaldırılması mücadelesini verirler. Aynı zamanda toplumsal ve kültürel yapının bileşenleri tarafından kurgulanan toplumsal cinsiyet Berktaş’a göre, kadın için her hangi bir alanda ayrımcılık için bir gerekçe olmamalıdır. Liberal feministlerin bu mücadelesi de hem eşitsizlikle ilgili tutarsızlıkları ortaya çıkardı hem de kadının toplumda yeni başarılar elde etmesini doğurdu (Berktaş, 2018: 43). Liberal feministlerin bu mücadelesinin patriyarkal anlayış karşısında kadının maruz kaldığı birçok engeli ortadan kaldırdığı söylenebilir. Ayrıca liberal feministler kadının toplumsal yapının bütün bileşenlerinde kendini ortaya koyması için de biyolojik etmenlere dayandırılarak kadınlar için engeller oluşturan tutumun etkisini de minimize etme mücadelesini verirler. Liberal feminist anlayış ve mücadele biyolojik ayrımcılıktan kaynaklanan eşitsizliği reddeder. Çünkü onlara göre erkek ile kadın arasındaki

cinsiyet eşitsizliği biyolojik kaynaklı değil, toplumsal kaynaklı bir eşitsizliktir. Bu eşitsizliklerden ataerkil düzenden kurtulmakla mümkün olabileceğini savunan liberal feministler, kadınlara tanınmayan ancak erkeklere tanınan hakların kadınlara da tanınmasının fırsat eşitliğinin sağlanmasında önemli bir rol oynayacağına inanırlar (Yükselbaba, 2016: 123-138).

Liberal feminist anlayış kadının özgürleşmesinin, kadınların çalışma yaşamına katılmasıyla mümkün olacağını ileri sürerler. Bu anlayış sahipleri “kadına biçilen ev içiyle sınırlı rollerin kadını ikincilleştirdiği” (Sevim, 2005: 59) ve bu durumun ortaya çıkardığı eşitsizliklerin de kamusal ve politik alanda erkeklere tanınan hakların kadına da tanınmasıyla giderilebileceğini savunurlar.

Liberal feminizm kadınların ezilmesini toplumsal cinsiyet rollerine bağlar ve cinsel eşitliğe, toplumsal cinsiyet eşitliği ve adaletin sağlanması ile ulaşılabileceğini öne sürer. Toplumun eşit ve adil olması için kadınların ve erkeklerin eşit toplumsal, siyasi, ekonomik hakları, özgürlükleri ve fırsatları olmalıdır. Liberal feminizme göre kadınlar da erkeklerin sahip olduğu ahlaki ve siyasi haklara sahip olmalıdırlar ve toplumsal cinsiyet eşitliği, hali hazırda eşitsizliği sürdürerek var olan toplumsal kurumları ve siyasi sistemleri değiştirmek suretiyle sağlanır. Liberal feministler eşlerin evin dışında sarf ettikleri ücretsiz emeğin kadınların aleyhine eşitsiz olduğunu öne sürerler. Toplumun kadınlardan ev içinde daha çok emek vermelerini ve hizmet etmelerini bekledikleri yarı geleneksel aile hayatı, kadınlara ve çocuklara zararlıdır (Direk, 2018: 26).

Öte yandan liberal feminist yaklaşıma yönelik bazı eleştiriler de söz konusudur. Bu eleştirilerin temelinde ise liberal çözümlemenin “özel alan” diye tanımlanan ev içi alanı görmezden gelmiş olmasıdır. Bu durum bazı feministlerin özel alanı, evi ve evliliği eleştirmelerine neden olmuştur. Ancak yine de burada eleştirilere yol açan sorunların yasal birtakım değişikliklerin yapılmasıyla giderilebileceği konusunda iyimser bir tutuma sahiptirler (Donovan, 2016: 66-67).

Kısacası, liberal feminist anlayış, toplumda radikal bir takım değişimler yapmak yerine, toplumda var olan reformların gözden geçirilmesi üzerine eğilir. Liberal feministlere göre hukuki reformları işlevsel hale getirerek kadınların erkekler karşısında sahip olmadıkları siyasal eşitsizlikler ortadan kaldırılabilir.

### 1.3.2. Marksist Feminizm

Marksist öğretisi siyasal, ekonomik ve kültürel anlamda çoklu boyutlara sahip olan bir doktrindir. Marksizm kısaca, sınıflar arası eşitsizlikleri ortadan kaldırmak için burjuvaziye savaş açan proletaryanın zaferi sonucu ortaya çıkacak olan proletaryanın diktatörlüğüne ve daha sonra da sınıfsız bir toplumsal eşitlik ve adaletle sonuçlanacak olan komünist toplumu hedefleyen bir öğretisi şeklinde açıklanabilir.

1970'li yılların başında “yeni feminist hareketlerle” birlikte feminizm farklı değişimler yaşadı. Bu değişimin oluşmasında etkili olan yaklaşımlardan biri de Marksist yaklaşımdır. Marksist feminizm, Marksist düşünürlerin (Marx ve Engels) fikirlerinin feminist alana aktarılması ve yorumlanmasıdır. Bu yaklaşıma göre “kadınlar arası ilişkilerin değişimi ve kadınların erkeklere karşı olan duygusal, entelektüel ve efektif bağımlılıklarının sonlandırılması” (Notz, 2018: 18) kadın sorununun çözümü için önem arz eder. Bu bağımlılığın azalması ya da sonlandırılması genel olarak sol fraksiyonlar için kadının “politik bir özne” olmasının yolunu açacaktır.

Marx'a göre en temel insan etkinliği, ihtiyaçlarımızı karşılayacak şeyleri üretme etkinliğidir. İnsanların, içinde bu etkinliği yürüttükleri toplumsal ilişkiler, toplumun “ekonomik altyapısı”nı veya “ekonomik temeli”ni oluşturur ve diğer kurumlar (hukuk ve devlet gibi) buradan ortaya çıkar. Tarihin büyük bir bölümünde bu “toplumsal üretim ilişkileri”, bazı insanların, diğerlerinin üretken etkinliğini denetleyip sömürdükleri sınıf ilişkileri olmuştur. Kapitalist toplumlarda “üretim araçları”na (makineler, binalar, malzemeler ve mülkler) sahip olanlar yaşamak için emeklerini satmaya zorlananların çalışmalarını sömürürler. Bu Marksist çerçeveyi temel alan 1960'lar ve 1970'lerdeki bazı feministler, kapitalizmin evde erkek üstünlüğünü gerektirdiğini çünkü kadınların, iş gücünü üretme, koruma ve ona bakma anlamındaki “yeniden üretici” emeği sarf etmesinin kapitalizmin koşulu olduğunu savunurlar. Bunlara göre kadınlar evde ücretlendirilmeyen “ev içi emeği” sarf etmek zorunda bırakılarak sömürülmektedirler (Stone, 1970: 28-29).

Her feminist anlayış gibi Marksist feminist anlayış da Marksist ideolojik düşüncenin politik tezlerine göre şekil alır. Bu durumun en somut biçimini F. Engels'in “erkek burjuvazidir ve karısı proletaryayı temsil eder” şeklindeki düşünceleriyle özetlemek mümkündür. Bu anlayışa göre erkek daha güçlü bir maddi

temele sahip olduğundan, erkeğin bu durumu sadece kırsal kesimdeki aile tipinde değil, endüstriyel toplumdaki aile yapısında da geçerlidir.

Marksist teoriye göre kadın sorununu çözmek aslında August Bebel'in de ifade ettiği üzere "toplumsal sorunun çözümü ile eşdeğerdir". Çünkü kadınları başka bir biçimde elde edemeyecekleri bir ekonomik temelle donatmanın dışında fabrikalara yöneltme hiç de özgürleştirici bir adım olarak görülemez (Donovan, 1970: 150, Sevim, 2005: 66). Dolayısıyla Sevim'in de ifade ettiği gibi, Marksist feminizmin öncüleri olarak kabul gören Lenin, Alexandra Kollontai, Clara Zetkin ve Rosa Luxemburg gibi düşünürlerin tamamı genel olarak kadın sorunu ile toplumsal sorunun çözümünü aynı bileşene bağlı gören bir yaklaşımı savundular.

Karl Marx ve Friedrich Engels'in *Komünist Manifesto*'da yazdıkları; işçilerin kurtuluşunun yalnızca işçilerin mücadeleleriyle gerçekleşebileceği düşüncesi, feminist kadınların da özgürlüklerine yalnızca kadınların mücadeleleri ve dayanışmalarıyla mümkün olabileceği şeklinde yorumlandı (Notz, 2018: 19-20).

Sol fraksiyonların nihai hedefi olan sınıfsız ve her yönüyle eşit bir toplum kurma fikri; feministler için de feminizmin toplumu değiştirecek politik bir teori, aynı zamanda sosyal eşitsizliğin, cinsiyet eşitsizliğinin ve baskıların olmadığı bir dünya ve toplumsal politikanın değişimi ile daha iyi bir yaşama kavuşmanın yolu olan bir hareket olarak ileri sürülmüştür (Notz, 2018: 25).

Marksist feminist teorinin savunduğu gibi kadının emeğinin hem görülmemesi hem de sömürülmesi gerçeği, Birleşmiş Milletler "*Kadınlar On Yılı*" bildirisinde şöyle belirtilmiştir: Kadınlar dünya nüfusunun yarısını oluşturuyor, dünya ölçeğinde toplam çalışma saatinin üçte ikisinde kadınlar çalışıyor. Kadınlar dünya gelirinin onda birini elde ediyor ve kadınlar dünya üzerindeki mülkün yüzde birinden daha azına sahiptir.

Her doktrin ya da ideolojide olduğu gibi Marksist düşünce de kadının toplumdaki yeri ve rolüyle ilgili çeşitli çözümler geliştirmiştir. Özellikle Marksizm Engels'in antropologların iddialarına dayandırdığı ve ilk toplumların anaerkil olduğu iddiasının özel mülkiyetin, devletin ve ailenin ortaya çıkmasıyla büyük bir dönüşüme uğradığını dile getirir (Engels, 2010). Bu bağlamda özel mülkiyetin eril olanın lehine olacak şekilde düzenlendiği söylenebilir. Bunun da patriyarkal denilen erkek egemenliğini sürdürmeye ve korumaya yönelik bir çaba olduğu ileri sürülebilir.

Özetle Marksist feministler, liberal feministlerin savunduğu kadın sorununun yasal reformlarla çözüleceği inancına katılmazlar. Onlara göre bu tür girişimler çözüm değil, sadece kötü durumu hafifletici bir etkiye sahip olabilir. Çünkü “ev ekonomisi”nin tamamen erkek egemenliğinde olması, kadın emeğinin değer bulmaması ve sömürülmesi gibi durumlar aynı kaldığı sürece temelde bir değişme olmayacaktır. Bu bakımdan Marksist feminist anlayışa göre kadının ekonomik bağımsızlığı gerçekleşmeden yapılacak olan bütün yasal düzenlemelerin de hiçbir işlevi olmaz (Sevim, 2005: 69). Bu bakımdan Marksist feministler, kadın emeğinin artı bir değer olarak kabul görmesi için Engels’in ileri sürdüğü “ev işlerinin toplumsallaşması” ve “ev işlerinin ücretlendirilmesi” fikrinin altını çizdiler. Oysa kadının çalışma hayatına katılması beraberinde yeni eşitsizlikleri de getirmektedir. Çünkü bu durum hem evde hem de iş hayatında çalışan kadının iş yükünü iki katına çıkardı. Dolayısıyla da bu tür eşitsizliklerin önüne geçmek için devletin eğitim ve hastane işlerinde yaptığı kamusallaştırma projesini; çocuk bakımı, temizlik, yemek gibi işlerde de kadınlardan herhangi bir ücret almadan toplumsallaştırılmasıyla olabilir. “Ev işlerinin ücretlendirilmesi” fikrinin devlet tarafından yasal güvence altına alınması gerekir. Çünkü bu düşünceye göre kadınlar aldıkları ücreti yeterli görmedikleri takdirde yasal olarak haklarını arama ve grev yapma hakkına da sahip olmuş olacaklar (Sevim, 2005: 69-70, Ulusoy, 2012: 1-11). Bu arada “ev içi işlerini ücretlendirme” düşüncesini bazı Marksist feministler savunurken, bazıları ise bu durumun bir süre sonra kadınları tamamen toplumdan izole edilmesine ve ev içi karı-koca, anne-çocuk ilişkileri de dâhil olmak üzere her şeyi metalaştırma hedefi güden kapitalist düşünceye hizmet edeceğinden dolayı karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla bütün bunlar göstermektedir ki Marksist feministlere göre toplumsal sınıf mücadelesinden ayrı olarak kadın sorunlarını anlamak mümkün olmadığı gibi sınıfsal yapı korunduğu ve temel çelişkiler devam ettiği sürece kadın sorunları da devam edecektir.

### **1.3.3. Radikal Feminizm**

Radikal feminizm, II. Dalga Feminist hareketle birlikte 1960 ve 1970’li yıllarda Kuzey Amerika’da ortaya çıktı. Radikal feminist anlayışın temel tezi, kadınlar üzerindeki tahakkümün diğer tüm tahakküm biçimlerinin en temeli ve en yaygını olduğu anlayışıdır. Liberal feministlerin aksine radikal feministler bir grup



olarak kadınların yine grup halindeki erkekler tarafından tahakküm altına alındıklarına vurgu yaparlar (Stone, 2007: 26-27).

Erken dönem radikal feminizmin önemli figürlerinden birisi ve “*New York Radical Women*”, “*Redstockings*” ve “*New York Radical Feministleri*”nin kurucu üyelerinden olan Kanadalı feminist yazar ve aktivist Shulamith Firestone (1945-2012)’un yazdığı *Cinsiyet Diyalektiği* adlı kitabı bu yaklaşımın öncüsü olarak değerlendirilmektedir (Sevim, 2005: 76). Burada aile kavramına biyolojik bir perspektiften yaklaşmayı tercih eden Firestone, kadınların çocuk doğurma ve büyütme sorumluluklarının onların toplumsal rollerini ve eylemlerini etkileyen temel unsurlar olduğunu savunur. Dolayısıyla Firestone’a göre özgürleşmek isteyen kadının biyolojik rolünden kurtulmalıdır. Hamileliği önlemeye yönelik yöntemleri savunan ve kürtajın yaygınlaşması gerektiğini ileri süren Firestone, en radikal önerisini ise çocuk konusunda dile getirir. Firestone göre, tüp bebek yöntemi ile laboratuvarlarda çocuk yapabilmeyen mümkün olduğunu ve çocuk doğduktan sonra da çocuğun anne-babalar tarafından değil, devletin kurduğu çocuk yetiştirme kurumlarında yetiştirilmesiyle anne ve babaların biyolojik rollerin baskısından kurtulup gerçek bireyler olabileceğini iddia eder. Böylece Firestone’a göre bu yapıyla aile kavramının biyolojik boyutu yıkılacak ve bu da patriyarkanın ortadan kalkmasına yol açacaktır (Firestone, 1993). Açıkçası Firestone’un bu iddiası, Marx’ın sınıflar arası ekonomik eşitsizlikler giderildiğinde sınıfsız bir toplum yapısı oluşacak tezi kadar zor ve ütopyik bir tez olarak gözükmektedir.

Radikal feminist anlayış için önemli bir manifesto olarak görülen Redstockings Manifestosu’nun<sup>5</sup> kadın problemine yönelik olan yaklaşımını kısaca birkaç madde halinde şöyle özetleyebiliriz:

a-) Kadınlar ezilen bir sınıftır. Baskılar, hayatımızın her yönünü etkiliyor. Cinsiyet objeleri, memurlar ve ucuz emek olarak sömürülüyor. Tek amacı erkeklerin yaşamını iyileştirmek olan düşük varlıklar olarak kabul ediliyor. İnsanlığımız inkâr edildi.

b-) Üzerimizdeki baskının temel faktörü erkeklerdir. Erkek üstünlüğü tahakkümün en temel ve en eski biçimidir. Irkçılık, kapitalizm, emperyalizm gibi her tür baskı biçimi eril egemenin bir uzantısıdır ve kadına hükmetmektedir.

---

<sup>5</sup>1969'da New York City'de Ellen Willis ve Shulamite Firestone tarafından kurulan radikal feminist grubun adıdır.

c-) Tüm kadınlarla özdeşleşiyoruz. Bizi diğer kadınlardan ayıran, bütün ekonomik, ırksal, eğitim veya statü ayrıcalıklarını reddediyor olmamızdır.

d-) İç demokrasiyi sağlamaya kendimizi adadık. Hareketimize her kadının katılma, sorumluluk alma ve siyasi potansiyelini geliştirme konusunda eşit şansı olmasını sağlamak için ne gerekiyorsa yapacağız.

e-) Tüm kardeşlerimizi mücadelede bizimle birleşmeye çağırıyoruz. Tüm erkekleri, erkek ayrıcalıklarından vazgeçmeye ve kadınların özgürlüğünü insanlık ve kendi çıkarları için desteklemeye çağırıyoruz. Kurtuluşumuz için mücadelede her zaman kadınlara baskı kuranlara karşı taraf tutacağız.<sup>6</sup>

Alison Stone da “Redstockings Manifestosu”nun yukarıdaki maddelerini yorumlayarak patriyarkal anlayışın hayatın her tarafına bulaştığını ve kadınların eril iktidar tarafından şekillendiğini ifade eder. Hatta Stone bu durumu erkeklerin kültür, din, inanç sistemlerini dahi ele geçirdikleri ve denetledikleri noktasına vardığını ileri sürer. Ayrıca radikal feministler biyolojik cinsiyet (*sex*) ile toplumsal cinsiyeti (*gender*) birbirinden ayırırlar ve patriyarkal anlayışı, biyolojinin değil erkeklerin ve kadınların nasıl eylemesi gerektiğiyle ilgili toplumsal beklentilerin bir sonucu olarak görürler (Stone, 1970: 27).

Tıpkı Stone gibi Donovan da radikal feminist anlayışı, “kişisel olanın politik olduğu”, ataerkillik ya da erkek egemenliğinin, kadınların baskı altına alınmasının kökeninde yer aldığını düşünür. Ayrıca o, feminist anlayışı kadınların kendilerini baskılayan erkek egemen anlayışa karşı mücadele etmenin ve temelde erkek ile kadının farklı olduğu tezini savunmanın bir aracı olarak görür (Donovan, 1970: 266, Yükselbaba, 2016: 123-138). Dolayısıyla, radikal feminist anlayışa göre, toplumsal yapının bütün bileşenleri eril kodlarla düzenlenmiş olmakla beraber, bütünüyle kadını sömürmeye ve tahakküm altında tutmaya yöneliktir.

Marksist feminist anlayışta olduğu gibi radikal feminist anlayışta da bir görüş birliği söz konusu değildir. Bazılarına göre, tüm erkeklerin erkekler olarak bir

---

<sup>6</sup>Redstockings Manifestonun yukarıda özetlenen maddelerinin Alison Stone'nun metnin de ise şöyledir: “Kadınlar ezilen bir sınıftır. Bizim baskılanmamız bütüncüdür, hayatlarımızın her yönünü etkiler. Biz baskılanmamızın faillerini erkekler olarak tanımlıyoruz. Erkek üstünlüğü en eski, en temel tahakküm biçimidir. Tüm diğer sömürü ve baskı biçimleri erkek üstünlüğünün uzantılarıdır. Erkekler tüm politik, ekonomik ve kültürel kurumları denetim altında tutmuşlardır. Tüm erkekler, erkek üstünlüğünden, ekonomik, zihinsel ve psikolojik faydalar sağlarlar. Tüm erkekler, kadınları baskı altına alır” (Redstockings in Morgan, 1970'ten akt. Stone, 2007: 26).

tahakküm konumunda oldukları şeklindeki görüş doğru değildir. Çünkü ırk ve sınıf eşitsizliklerinin bazı kadınlara, bazı erkeklerden daha fazla güç verdiği savunulabilir. Örneğin kadın müdürler erkek personelleri üzerinde güç sahibidirler. Radikal feminizm ile ilgili buradaki sorun, onun özcü olmasıdır. Yani radikal feministler, tüm kadınların ortak bir noktaları olduğunu (grupça hepsinin erkeklerin tahakkümü altında olduğunu) iddia ederler. Fakat görünen o ki bu iddia inandırıcı olamayacak kadar basitleştirilmiştir ve aslında bazı kadınlar da bazı erkekler üzerinde güç sahibidirler (Stone, 2007: 28; Hooks, 2016: 141-142; Arat, 2017: 75).

Radikal feminizmle ilgili olarak yukarıda ifade edilenlerden hareketle, bu anlayışın kadın hakkındaki temel tezlerini birkaç maddede ifade etmek gerekirse;

1-) Eril ve dişil roller sisteminin ilk baskıcı modeli olarak görülen radikal anlayış, radikal feministlere göre evlilik kurumu kadınları sömürmenin bir aracı olarak görüldüğünden bu kurumun reddedilmesi gerekir. Çünkü bu anlayışa göre evlilik kurumu kadını özgürlüğünden alıkoyan bir yapı olduğundan reddedilmelidir.

2-) Kadınların patriyarkanın egemenliği altında olması, bu anlayışa göre ekonomik etkenlerden kaynaklı değil, psikolojik etmenlerden kaynaklanır. Çünkü radikal feministlere göre patriyarkanın kadınlar üzerindeki şovenizm bütünüyle erkeklerin kendi egolarını tatmin etmekten başka bir şey değildir (Donovan, 1970: 270-271).

3-) Kadınlar tüm dünyada erkeklerce geliştirilmiş olan bir kast yoluyla sömürülmektedirler.

4-) Kate Millett tarafından yazılan “*Cinsel Politika*” adlı eserde Millett, ataerkil ideolojinin, kadınların erkeklere hizmet etmesini salık veren bir ideolojiyi benimsediklerini savunur. Millett bu eserde eril hegemonik anlayış hakkında şöyle der:

Eğer bir grup bir diğerini yönetiyorsa, ikisinin arasındaki ilişki politiktir. Böylesi bir düzenleme uzun bir dönem boyunca sürdürülürse, bir ideoloji geliştirir (feodalizm, ırkçılık vs.). Tüm tarihsel uygarlıklar ataerkindir; ideolojileri erkek egemenliğidir (Millett, 1973: 111).

Özetle radikal feminizm, yalnızca “kadınlar farklıdır” sloganıyla yetinmez; aynı zamanda kadınları tek bir sınıf olarak görmeyi de doğru olmadığını savunur. “Toplumsal cinsiyet, cinsel suçlar, kadına yönelik şiddet, gebelik, doğum izni, kürtaj, eşitlik/ayrımcılık, kamusal/özel alan” vb. konuları (Çağlar, 2014: 28-44) yasal alana

dâhil ederek, kadına yönelik olan ayrımcılık ve cinsiyet eşitsizliği benzeri konularda birçok faktörün etkili olduğunu ifade eder. Ayrıca bu sorunun çözümünün de bu faktörlerden hiçbirinin göz ardı edilmeden birlikte ele alınmasıyla mümkün olabileceğini iddia eder.

#### **1.3.4. Sosyalist Feminizm**

Sosyalist feminizm, 1960'lı yılların sonu ve 1970'li yılların başında ortaya çıkan ve radikal feminizm ile Marksist feminizmi birleştirmeye çalışan bir feminizm hareketidir. Radikal ve Marksist feminizmin bir sentezini yapmaya çalışan sosyalist feminizme göre, bu sorun çok boyutlu bir sorundur. Dolayısıyla bu feminizmi savunanlara göre kadın sorunu ancak Marksist ve radikal feminist anlayışlarının temel tezleri birlikte düşünüldüğünde sorun çözülebilir (Demir ve Acar, 2005).

Sosyalist feminizm de tıpkı Marksist feminizm gibi, kapitalizmi kadın ezilmişliğinin temel kaynağı olarak kabul eder ve cinsiyet eşitsizliği giderilmeden bu ezilmişlik ve sömürünün kadın üzerinde devam edeceğini savunur. Sosyalist feminizm, Marksizmin kadına yönelik olan katı cinsiyetçi bakışını reddetmenin yanında, aynı zamanda Marksizm'in temel kavramlarını kadınların durumunu anlamak için yeniden yorumlamaya ve bu kavramlara yeni bir içerik kazandırmaya çalışır. Temelde Marksist ve radikal feministlerin kadın konusundaki yaklaşımlarını sentezlemeye çalışan sosyalist feminizm, sınıf mücadelesi konusunda toplumsal cinsiyeti görmezden gelen sol örgütleri de eleştirir.

Stone'a göre sosyalist feminizmin Marx'ın izinde giderek üretken etkinliklere odaklanmış olması bir sorundur. Çünkü sosyalist feministler, çocuk doğurmayı ve çocuk büyütmeyi üretken etkinliğin belli biçimleri olarak ele alırlar. Fakat üretim geleneksel olarak özü gereği bir "erkek" etkinliği olarak görüldüğünden sosyalist feministler doğuma ve çocuk bakımına eril-önyargılı bir çerçeveden yaklaşıyor gibi görünürler. Bunun yerine belki de feministlerin, kadınların kendi doğumlarını nasıl deneyimlediklerini yeniden keşfetmeye ve kadınların deneyimlerini yansıtan yeni kategoriler geliştirmeye ihtiyaçları vardır, zira bunun var olan eril-önyargılı düşünce çerçeveleri içinde yapılamayacağı söylenebilir (Stone,1970: 30).

Sosyalist feminizm, kapitalizm ve ataerkilliğin karşılıklı olarak birbirlerini desteklediklerini ve bu güçlerini kadınların ezilmesinden yana kullandıklarını ileri sürer ve bu durumun da kadınlar aleyhine yeni sonuçlar doğurduğunu savunur.

Netice itibarıyla sosyalist feministlere göre yukarıda sözü edilen tartışmalar devam ettiği sürece kadın sorunları da devam edecektir.

### **1.3.5. Psikanalitik Feminizm**

Psikolojinin perspektifinden hareketle kadın ve erkek ayırımını ele alıp incelemeyi ifade eden bir kavram olan psikanalitik feminizm, 1970'lerden itibaren cinsiyetle ilgili alanda yaşananlarla mücadele eden bir feminizm türü olarak ortaya çıkar. Özellikle de Freud, Lacan, Derrida veya Foucault'nun düşüncelerinden beslenen bir feminizm türü olduğunu söyleyebiliriz.

Sigmund Freud, 1900'lü yılların başından itibaren insana dair özgün fikirler ortaya koydu. Onun bu konudaki çalışmaları destek bulmakla beraber büyük tepkiler de aldı. İnsan doğasını anlama ve çözüme konusundaki çalışmalarıyla Freud, tepkileri üzerine çekmiş olsa da onun mücadelesi ölümüne kadar devam etmiştir. Kuramında çeşitli tutarsızlıkların söz konusu olduğu iddia edilse de düşüncelerinde bir süreklilik görülen Freud'a göre insan, fizyolojisinin ondan beklediği şekilde yaşar ve onun biyolojisi aynı zamanda onun kaderi durumundadır. Dolayısıyla cinsel enerjinin insanın bedenindeki konumuna göre insanın varlığını tanımlayan (Ulusoy, 2012, 1-11). Freud'un temel düşünceleri, bu iddia üzerine inşa edilmiştir. Freud, kadının psikolojik mekanizmasını, erkek gibi bir penise sahip olmayışının sonucu olarak kadının erkeği kıskandığı biçiminde yorumlar. Dolayısıyla Freud'un kuramında eril egemenin merkezde olduğu bir anlayışın hâkim olduğunu söyleyebiliriz.

Freud'un psikanalitik yaklaşım yoluyla erkek ve kadına yönelik olarak ortaya koyduğu psikolojik çözümler, özellikle kadını penisten yoksun olduğu için erkekten aşağı olduğu düşüncesi, Lacan, Derrida ve Foucault gibi düşünürler tarafından sert eleştirilere maruz kaldı. Bunlara göre, Freud erkeği her zaman kadından üstün tutmuştur. Bu düşünürler, Freud'un geleneksel anlayışla kadını algıladığını, çevresinden gördüğü ve duyduğu "kadınsı" yaşama göre kadını tanımladığını ve Freud'un ataerkil bir bakış açısıyla kadına yaklaştığını savundular

(Şahin, 2013: 322). Genel olarak feministlerin özel de ise psikanalistlerin bu eleştirileri ve çıkışları eril otorite savunucularını rahatsız etti ve bu durum feministlerin aile kurumunu yozlaştırdıkları suçlamasıyla karşılaşmalarına yol açtı.

Birçok filozof, siyaset felsefecisi ve sosyal bilimcide olduğu gibi Freud'da da kadın, ikincil konumda algılanan bir varlık olarak durumundadır. Freud'un kadına ikinci sınıf algısıyla yaklaştığını ve kadınları aşağılarken erkekleri de yücelttiğini aşağıdaki düşüncelerinde anlamak mümkündür.

Kadınların etik olarak erkeklerden farklı olduğu ön kabulünden kaçınmam. Onların süper egoları hiçbir zaman merhametsiz, gayri-şahsi ve erkeklerde olması gerektiği düzeyde duygusal kaynaklardan bağımsız olamaz. Kadınlar erkeklerden daha az adalet duygusuna sahiptirler, yaşamın önemli zorluklarına boyun eğmeye daha az hazırdırlar ve kararlarında düşmanlık ya da şefkat duygusundan daha sık etkilenirler (Freud, 1981: 193).

Psikanalist feministlere göre, eril egemen anlayışın kadın hakkındaki düşünceleri ve değerlendirmeleri biyolojik etkenlere değil, kültürel etkenlere dayanmaktadır. Psikanalist feministler bu durumun biyolojik kaynaklı olmadığını, toplumsal ve kültürel ifadelerle cinsel farklılıkların biyolojik ve varoluşçu ifadelerle yer değiştirdiğini ve erkeğin kadına yönelik olan bu algının doğumla değil sonradan ortaya çıktığını ileri sürerek, Freud'un kadın hakkındaki düşüncelerinin yetersizliğini ve tek yönlü değerlendirmelerini eleştirdiler. Psikanalitik kuramın bu cinsiyetçi anlayışını aşmaya çalışan ve feminist duyarlılıklara sahip kimi insanlar olduğu gibi, Freud'un kuramında ileri sürdüklerinin ayrımcı bir cinsiyetçiliği barındırdığını ve bundan dolayı da bu kuramın terk edilmesi gerektiğini söyleyen düşünürler de vardır (Ulusoy, 2012: 1-11). Çünkü böyle bir cinsiyetçi bakış açısı bütünüyle erkeği kutsayan bir bakış açısıdır.

Netice itibarıyla feministler Freud'un kadın ve erkekle ilgili olan fikirlerinin doğru olmadığını ve bu fikirlerin kadına ataerkil düşünceyi dayattığını ileri sürerler. Bunun yanısıra Freud'un kadına yönelik olan bulgularının bilimsel dayanaktan yoksun olduğunu ve bu düşüncelerin aynı zamanda erkek merkezli bir kültürün ürünü olduğunu savunurlar.

### 1.3.6. Varoluşçu Feminizm

Varoluş felsefesi ya da egzistansiyalizm, 20. yüzyılda ortaya çıkmış olan önemli akımlardan biridir. Bu akımın temel iddialarını “varlığın kendini ortaya koyması”, “böyle olmak değil, olabilmektir”, “varlıktan öte hareket, imkândan gerçeğe geçiş”, “potansiyel halini ortaya çıkarma”, “özünü gerçekleştirme” şeklinde sıralamak mümkündür. Dolayısıyla varoluşçu felsefeyi, bir eylem ya da yaşantı hali olması ile potansiyel olmaktan çıkış ya da kendini gerçekleştirebilme durumu olarak tanımlayabiliriz (Işık, 2014: 16).

Varoluşçu feminizm ise varoluşçu felsefenin yukarıda sözü edilen iddialarından hareketle feminizm anlayışını ve bu anlayışın kadın-erkek cinsiyet algısına nasıl yansıtılması gerektiğini gösterir. Varoluşçu feminizmin en önemli temsilcisi Simone de Beauvoir (1908-1986)'dir. Beauvoir özellikle Sartre ve Heidegger'in varoluşçu düşüncelerini feminist bir yaklaşımla ele alarak İkinci Cins (*Second Sex*) isimli yapıtıyla yeniden yorumlamıştır. Simone de Beauvoir, Heidegger ve Sartre'in yanısıra Hegel'den de etkilenmiştir.

Beauvoir'a göre ataerkil yapının erkeklikle ilgili söylemi temel söylem olarak kabul edilirken, kadına ait olan söylemi ise ikincil olarak algılanmış ve bu nedenle de kadın, egemen kültür tarafından ötekileştirilmiştir. Yani ataerkil toplumda erkek “etkin” olduğu gibi aynı zamanda “özne”dir; kadın ise pasif ve “öteki”dir. Bu anlayışa göre, kadının “öteki” olarak görülmesi kadının biyolojik olarak erkeğe oranla daha zayıf olmasının bir sonucudur. Oysaki feministlere göre kadınlıkla ilgili olan bu düşüncelerin gerçekte hiçbir ilişkisi yoktur, bunlar tamamen toplumsal ve kültürel kodlarla ilişkilidir.

Kadını kültürel ve politik bir varoluşçu perspektiften ele alan Simone de Beauvoir, kadını negatif gören ve negatifleştiren her tür anlayışa karşı çıkar. Beauvoir, kadına yönelik olan bu olumsuz söylemin bir kültür içinde beslenerek baskın hale geldiğinin ve birey içinde de aynı söylemin baskın bir duruma sahip olduğunun farkındalığıyla ataerkil bir kültürde, erkek ya da eril olanın temel olduğunu, kadın ya da dişiliğin ise esas olmayan, normal dışı ve “öteki” olarak kurulduğunu dile getirir. Beauvoir bu durumu şöyle açıklar:

O (kadın) kendine göre değil, erkeğe göre belirlenip ayırt edilir; kadın özsel varlığın (erkek) karşısındaki özsel olmayan varlıktır. O (erkek), özne ve mutlak olandır; kadınsa Öteki Cins'tir (Beauvoir, 1993: 17).

Beauvoir'a göre, erkek karşısında "özel olmayan bir varlık" olarak kadının konumlandırılması bütünüyle eril egemen anlayışın kurmuş olduğu toplumsal yapının kadın algısındaki bileşenleriyle ilgilidir.

Yazıcı'ya göre, Sartre gibi bir varoluşçu olan Simone de Beauvoir için de insanın cinsiyet kimliğinin ve kadın-erkek ilişkilerinin oluşumu ve seyri, biyolojik etkenler dikkate alınarak değil, toplumsal yapıda belirlenmiş olan normlar doğrultusunda şekil alır. Bu toplumsal normların erkeği dikkate alarak ve önceleyerek, kadını da "öteki"leştirerek evrensel bir norm ortaya koyduğunu iddia eder. Yazıcı, Beauvoir'ın da *İkinci Cins* adlı eserinde kadınların toplumda belirlenmiş ikincil konumlarına karşı kendi özgürlüklerini, konumlarını almalarını ve kendilerinin tayin ettikleri bir varoluş içinde özne olma imkânlarını araştırdıklarını ifade ederek, kadını anlamada sözde evrensel olan "öteki" anlayışı deşifre ettiğini ileri sürer (Yazıcı, 2016: 69).

Simone de Beauvoir *İkinci Cins* başlıklı eserinin tamamında kadına yönelik olan cinsiyet eşitsizliğinin temelinde yatan etkenleri çözümlemeye çalışır. Beauvoir bu eserin ilk bölümünde, her türlü sömürü ve baskıdan üretim araçlarının mülkiyetini elinde tutan sınıflı sorumlu gören ve sorunun sınıflı toplum yapısından kaynaklandığını iddia eden Marksist anlayışı eleştirir. Çünkü kadın ile erkek arasındaki ilişkinin, toplumdaki üretim araçlarının mülkiyetinin toplumsallaştırılması ile sona ermeyeceğinin farkında olan Beauvoir'a göre, bu durum yani kadın ile erkek arasındaki eşitsizlik hali, kapitalist toplumda olduğu gibi, sosyalist toplumda da varlığını sürdürecektir ve orada da "kadınlar" başkası olarak kalmaya devam edeceklerdir. Bu sorunun çözümü ise, kadınları "öteki" haline getiren düşünce sisteminin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilecektir (Demir, 2014: 95, Sevim, 2005: 73).

Chanter, Simone de Beauvoir'ın erkeklerin temel meselelerde kadınların eşitliğini reddederken; çözüm olarak kadınların eşitliğini kabul etmelerine imkân veren bir muğlaklık taşıması nedeniyle eşitlik gibi kavramların feminizmin hedefi olarak kabul edilmesine temkinli yaklaşır. Çünkü Beauvoir, varoluşsal bir perspektif içerisinde öznenin mutlak özgürlüğünü zemine koyar. Tamamen özgür olan bizler, kendi kaderlerimizi belirleyebilen özneleriz. Karşımıza çıkacak her türlü engelin üstesinden gelebilir ve potansiyel özgürlüğümüzü gerçekleştirebiliriz (Chanter, 2019:



23). Simone de Beauvoir, Freud'un kadınlar hakkındaki görüşlerine karşı çıkar. Daha önce ifade edildiği gibi Freud, üstünlüğü ifade eden erkek cinsel organa sahip olmadığı için kadının ikincil olarak algılandığını iddia etmiştir. Beauvoir'a göre kadının toplumsal alanda ikincil durumda görülmesinin sebebi penis organına sahip olmamasından değil, toplumsal iktidarın erkeğin cinsiyetini üstünmüş gibi göstermesi ve algılanmasından kaynaklanır.

Özetle Beauvoir'a göre kadınların ikincil konumda görülmesinin en önemli nedeni, ne Marksist ideolojinin iddia ettiği gibi sınıf eşitsizliğinden ne de kapitalist sistemin kadın emeğini sömürmesinden kaynaklıdır. Tersine bu durum Beauvoir'e göre toplumsal normlardan ileri gelmektedir.

### **1.3.7. Kültürel Feminizm**

Kültürel feminizm, 19. yüzyılda Amerikalı eleştirmen ve kadın hakları savunucusu Margaret Fuller'in (1810-1850) çalışmalarıyla katkıda bulunduğu bir feminist yaklaşımdır. Kadına ilişkin olan sorunların sadece siyasal ve hukuksal kazanımlar yoluyla çözülemeyeceğini savunan bu feminist yaklaşıma göre bu sorun çok boyutlu bir sorundur ve kapsamlı bir kültürel dönüşüme ihtiyaç vardır. Bunun için de kadın eğitimi yaygınlaştırılmalı ve bu konuda kadınlara gereken fırsat eşitliği tanınmalıdır. Bu yaklaşım, liberal feministlerin temel argümanı olan kadın ve erkeklerin benzerliklerine dayalı eşitlik taleplerine vurgu yapmak yerine, kadına ait kadınlık niteliklerinin öne çıkartılmasını önemserler. Bu yaklaşımın savunucuları kadınların hamilelik ve annelik gibi deneyimlerinin biricikliğinin anlaşılması için mücadele etmişlerdir. Amerika'da 1978 tarihli *Pregnancy Discrimination Act* (Hamilelikten Dolayı Ayrımcılık Sözleşmesi), cinsiyet ayrımcılığı olarak kabul edilmiş ve bu yıllarda kültürel feminizmin "farklılık" vurgusu tekrar gündeme gelmiştir (Yükselbaba, 2016: 123-138).

Liberal feminist hareketin hak mücadelesiyle ilgili taleplerinin karşılanmasından ilham alan bu anlayış, kadınların kamusal hayata girmelerinin ve oy kullanma hakkını elde etmelerinin önemli olduğunu belirtir. Bu feminist anlayışı savunanlar, siyasal değişime odaklanmak yerine daha geniş bir kültürel dönüşüm zeminini ararlar. Bu anlayış, kadınlarla erkekler arasındaki benzerlikleri vurgulamak yerine, kadınlıkla ilgili olan farklılıkların daha önemli olduğunu savunarak bu

farklılıkların altını çizerler. Bu anlayışı savunanlar, ayrıca liberal kuramcılarının önemsemedikleri kurumları –din, evlilik ve aile- farklılıkların önemi için alternatif olarak ileri sürerek, bu yolla patriyarkaya karşı daha güçlü bir kadınlar toplumu tasarlarlar (Donovan, 1970: 74, Sevim, 2005: 62-63).

Kültürel feministler, kadınların kamusal dünyayı yöneten yıkıcı eril ideolojileri değiştirmek ve daha insani bir dünya hayali için eril ideolojiye karşı mücadele ettiklerini ileri sürerler. Aynı zamanda erkeklerin de bu sistemin öğretilerini benimseyebileceklerine inanırlar (Donovan, 1970: 129).

Kısaca ifade etmek gerekirse kültürel feminist anlayışı savunanlar, kadın-erkek cinsiyetleri arasındaki eşitsizliklerin çözümünü liberal feministlerin savunduğu gibi kadınlarla erkekler arasındaki benzerlikleri vurgulamak ve bunları öne çıkarmak yerine, kadınların sahip olduğu niteliklerin daha fazla öne çıkarılmasının ve daha etkin hale getirilmesinin daha doğru olacağını ileri sürerler.

### **1.3.8. Postmodern Feminizm**

Postmodern feminizmin ne olduğuna değinmeden önce postmodern felsefenin ne olduğunu birkaç cümle ile özetlemek gerekir.

Postmodern felsefe, öncelikle modern anlayışın kutsallaştırdığı akli ve bu aklın her şeyi çözebileceğine olan mutlak otoritesine karşı çıkar ve bunu reddeder. Çünkü postmodern felsefe, modernizmin “tek, değişmez ve evrensel bir akıl” yerine, çeşitli akıllardan ve bilginin rölatifliğinden söz etmenin mümkün olduğunu savunur. Postmodern anlayışı savunan birçok filozoftan söz etmek mümkündür. Post modernizm denildiğinde ilk akla gelen filozofların Jean François Lyotard (1924-1998) ve Jean Baudrillard (1929-2007) olduğunu söyleyebiliriz (Cevizci, 2012: 667-668).

1970’li yıllarda Hélène Cixous, Julia Kristeva ve Luce Irigaray’ın çalışmalarıyla ortaya çıkan postmodern feminizm, 21. yüzyıla dek uzanan feminist felsefeyi büyük ölçüde etkilemiştir. Simone de Beauvoir, Jacques Derrida ve Jacques Lacan’ın çalışmalarından yoğun bir biçimde etkilenen postmodern feminizm, kadın deneyiminin çeşitliliğine vurgu yaparak kadını, kadınları ve kadınsılığı tanımlamaya karşı çıkar (Mchugh, 2007’den akt. Aybakan, 2013: 25-26). Tam da burada post modern feminizmin kadın deneyimin çokluğuna olan vurgusu ile postmodernizmin

savunduğu tek akıl yerine akıl çeşitliliği ve bilginin evrenselliği yerine rölatifliği görüşünün birbiriyle paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz. Oldukça teorik bir yaklaşım olması bakımından çok fazla eleştiriye uğrasa da postmodern feminizmin modern ya da klasik feminizm olarak adlandırılabilen feminizme pek çok katkısı olduğu açıktır.

Postmodern feminizm, toplumsal cinsiyetin bir söylem ve dil argümanları yoluyla kadınların ikincil bir konuma sürüklendiğinin altını çizen bir yaklaşım olarak karşımıza çıkar. Bu anlayışı savunanlar, genel olarak kabul gören toplumsal cinsiyetin evrensel olduğu fikrini reddederler. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre, bireylerin “erkek” ya da “kadın” olarak kategorize edilmesi tamamen toplumsal bir algı olmaktan öte bir şey değildir. Bu bakımdan toplumsal cinsiyet doğum ve yazgıyla değil; sonradan kazanılmış, deneyimlerle biçimlenmiş bir şeydir (Şahin, 2013: 335). Bundan dolayı bu anlayış, toplumsal cinsiyetin toplumsal ve kültürel yapılar tarafından oluşturulduğunu ileri sürer ve bunu da Simone de Beauvoir’ın “*kadın doğulmaz; kadın olunur*” düşüncesine dayandırarak desteklerler. Ayrıca bu yaklaşımı savunanlar, toplumda çocukların dünyaya geldikleri andan itibaren ebeveyn ya da diğer yetişkinler tarafından onların “erkek” ya da “kız” olma durumlarına bakarak oyuncak ya da giysi renklerini seçmeleri de cinsiyetin toplumsal kökenli olduğunu güçlendirdiğini savunurlar.

Postmodern feminizm, yeni bir siyasal ve toplumsal eleştiri geliştirmeyi amaçlar. Dil, söylem ve kültür alanlarında var olan yapıları sorunsallaştırır, yapı sökülmesine tabi tutar ve yeni söylemlerle kültür değerlerini yaratmaya çalışır (Arat, 2017: 11). Bu yaklaşım, varoluşçuluğun etkisi altında bireylerin özel ve biricikliğine gönderme yaparak, genel bir düşünce sistematığı olarak karşımıza çıkan meselelere genelleyci bir perspektiften bakma yaklaşımını benimsemeyen kadın sorununa yaklaşılması gerektiğini önerir. Bu bakımdan kadınlara ilişkin genelleyci ve homojenleştirici varsayımlar yerine, farklılıkları öne çıkarmanın daha doğru bir yaklaşım tarzı olduğunu ileri sürer. Bu anlayışa Julia Kristeva, Luce Irigaray ve Hélène Cixous gibi Fransız düşünürlerin çok ciddi etkileri olduğunu söyleyebiliriz (Tong, 1992'den akt. Kundakçı, 2010: 481).

Yukarıda adları geçen üç feminist düşünür de kadının patriyarka karşısındaki ikincil olarak görülme durumunun ekonomik veya siyasi benzeri yapılardan değil, dilden kaynaklandığını iddia ederler. Bu anlayışın tezine göre anlam sistemi, dilsel ve mantıksal örüntüler içinde kadına belli bir anlam yükleyerek kadınların durumunu

ikincilleştirmektedir. Bu çerçevede bazı sıfatlar erkeklere, bazı sıfatlar da kadınlara özgü görülmektedir. Örneğin “adam olmak”, “bilim adamı”, “insanoğlu” gibi bütün insanları kapsayan bu nitelermeler hep erkek merkezlidir. Toplumsal ilişkilere egemen olan bu erkek merkezli yapı, dil yoluyla kendini sürekli yeniden üretmekte ve sonraki kuşaklara iletmektedir (Kundakçı, 2010: 481-482). Dolayısıyla post-yapısalcı cenahta yer alan Fransız feministlerine göre, feminizmle ilgili sorunlar dilden kaynaklanan sorunlardır.

Postmodern feminizme göre farklılıkların, yerelliklerin ve özgünlüklerin önem kazanması, çoklu söylemlerin kabul edilmesi, özcü ve evrenselci yaklaşımların reddedilmesi, heteroseksüel egemen anlayışın değişmesi ve cinsiyet konusunda düalist anlayışların ortadan kaldırılması asıl hedeflerdir.

Postmodern feminizmin temel iddialarının, bu akımın en önemli temsilcilerinden biri olarak görülen Judith Butler tarafından daha sistematik bir biçimde savunulduğunu söyleyebiliriz. Özellikle İngiliz düşünür J. L. Austin'nin düşüncelerinden beslenerek Queer Teori'yi daha da geliştiren Butler, feminist mücadeleyi insan hakları bağlamında önemli bir noktaya taşıdı.

Judith Butler için Queer Teori, sadece heteroseksüel olmayan bireyleri değil aynı zamanda azınlıkta kalan bütün cinsiyet türleri ile cinsel yönelimleri ve azınlıktaki sınıfların tamamı için bir şemsiye görevi görür. Butler, Queer Teori'nin şemsiyesi altında topladığı bütün azınlık gruplarının maruz kaldığı olumsuz durumları ise iktidar, söylem ve toplumsal cinsiyetle ilişkilendirerek inceler. Çalışmamızın ana gövdesini oluşturan “Judith Butler'da İktidar ve Söylem Bağlamında Feminizm” bölümünde yukarıda sözü edilen tartışma konuları ayrıntılı olarak inceleneceğinden burada bu kadarıyla iktifa etmek durumundayız.

### **1.3.9. Diğer Feminizm Türleri**

Yukarıda hakkında bilgi verilen feminist yaklaşımlar dışında da feminizm türleri söz konusudur. Örneğin, eko-feminizm (çevreci feminizm), batılı feminizm, İslami feminizm, lezbiyen feminizm, siyah/womanism (kadıncılık) feminizm gibi. Bu başlık altında bu feminist yaklaşımları kısaca özetleyeceğiz.

1970'lerde Fransa'da ideolojik bir feminist hareket olarak ortaya çıkan eko-feminizm, asıl etkisini Amerika'da göstererek kadın ile doğayı bütünleştirici bir rol üstlendi. Bu görüşün temel felsefesinde erkeklerin doğayı tahrip edip yok ettikleri gibi kadını da sömürdükleri fikri yer alır. Ramazanoğlu'na göre eko-feminizm, sorunlu bir tez olsa da doğa/kültür karşıtlığı görüşünü benimser ve kadınların temelde doğaya erkeklerden daha yakın olduğunu iddia eder. Bazı radikal feministler de bu yönde düşünerek kadınlar adına doğayı sahiplenmek istemişlerdir (Ramazanoğlu, 1998: 92).

Tıpkı diğer feminist yaklaşımlar gibi eko-feminizm de farklı düşünceler ışığında hareket ederek, üretken bir varlık olarak düşünülen kadın ile benzer bir paralelliğe sahip olan doğa ikiliğinden hareketle feminizmi ele alarak inceler. Eko-feminizm kadın ile doğa arasında şöyle bir bağ kurar: "Kadınların eziyet görmesine bulunacak çare, doğanın da eziyetine çare olacaktır. Doğa ile dışının bağlantısı (varoluşçu veya değişimci) doğrudan ekolojik feminizme doğru bir yol alır" (Scheckler, 2000'den akt. Şahin, 2013: 371). Burada bu feminist bakışa göre kadın ile doğa arasında güçlü bir bağ var ve birine ait sorunların çözülmesi diğerine ait sorunların da çözülmesi anlamına gelir. Dolayısıyla bu görüşte doğa, feminist bir sorundur ve bu sorunun çözümü de ancak feminist alanın sorunlarının çözümüyle mümkün hale gelir.

Eko-feminist anlayışta doğanın feminist bir sorun olarak ele alındığını ve doğanın da bir dişi varlık olarak görülmesi gerektiğini savunan Şahin'e göre, kadın patriyarkal yapı tarafından nasıl eziliyorsa, doğa da aynı özneler tarafından ezilir ve sömürülür (Şahin, 2013: 371). Özetle ifade edecek olursak, eko-feminizm yüzyıllardan beri eziyete maruz bırakılmış, hor görülmüş, aşağılanmış ve çeşitli eziyetlerle yıpratılmış olan kadının ve doğanın benzer sorunlarla karşı karşıya kaldığını ileri sürer ve bu ikisi -kadın-doğa- arasında doğrudan bir ilintinin var olduğunu savunur. Dolayısıyla bu yaklaşımın savunucuları, kadın sorunun çözülmesinin aynı zamanda doğa sorunun da çözümü anlamına geldiğini/gelebileceğini dile getirirler.

Batılı feminizm, feminizmin beslendiği ve içinde doğup geliştiği kültürler ve değerler arasında güçlü bir korelasyon durumunun varlığına işaret eder. Bu bakımdan Batılı feminizm, batı kültürü, batı değerleri ve dolayısıyla batının inanç sistemiyle ilişkili olarak kadın sorununu irdeleyen bir anlayıştır. Bu anlayış, kilisenin kadını

aşağılayıcı, küçük düşürücü ve baskıcı tutumuna karşı, kadını sömürme ve ikinci derecede görme anlayışını ortadan kaldırma mücadelesini verir.

İslami feminizm ifadesi 1990'lı yıllardan itibaren dünyanın çeşitli yerlerinde görülmeye başlandı. Bu feminizm anlayışı İran'da 1992 yılında *Zanan Gazetesi*'nin kadın editörleri tarafından kullanırken, Türkiye'de ise bu terim 1990'lı yıllarda Yeşim Arat ve Feride Acar'ın çalışmalarında ve Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem* adlı kitabında kullanılmıştır (Ali, 2019: 39-40). Bu feminizm, İslami değerler ve öğretiler üzerine inşa edilmiş olan feminist anlayıştır. İslami değerlerin kabul gördüğü birçok ülkede feminizme mesafeli bir durum söz konusu olduğu gibi, bu ülkelerde bu anlayışı benimseyen ve reddeden kadınlarla da karşılaşmak mümkündür. Çünkü onlara göre feminizm, batı kaynaklı ve kilisenin kadına yapmış olduğu baskının bir sonucudur. Bundan dolayı da “feminizm” kavramını kullanmak yerine kadın hareketleri ya da mücadelesi kavramını kullanmayı tercih ederler. İslami feminizmi savunanlar, kendilerini batılı feministlerden ayrı olarak konumlandırırlar. Çünkü İslami feministlerde batılı feministlerde var olan dine ve kiliseye karşı olan olumsuz yaklaşımı bulunmaz. İslami feministler kadına yönelik olan aşağılanma ve sömürme anlayışının inancın özünden çok, toplumun ataerkil kadın algısından kaynaklandığını iddia ederler (Şahin, 2013: 363).

Siyah feminizm/womanizm feminizm, klasik feminist anlayışların kadın konusunda savunduğu birçok görüşü kabul eder. Ancak siyah feminizm, renkli kadınların kişisel deneyimlerinin ve yaşadıklarının dikkate alınması gerektiği konusunda ise klasik feministlerden ayrı bir duruşa sahiptir. Bu anlayış feminizm kavramı yerine “womanizm” kavramını kullanmayı tercih eder. Bunun en temel sebebi ise feminizmin kadınların renklerini kullanmadan kadın haklarını savunmalarıdır.

Siyah feminizmin “aile”, “cinsel politika”, “annelik” ve “politik aktivizm” olmak üzere dört ana teması vardır. Bu temaları Ula Taylor<sup>7</sup> şöyle izah eder: “Birincisi, siyah kadınların pozitif ve çok yönlü imgeleri kullanmalarına olanak sağlayan ve negatifi atan kendi tanımlarını, kendi değerlerini yaratarak, siyah kadın temsilciliğini kontrol ederek kendilerini güçlendirirler. İkincisi, siyah kadınlar ırk,

---

<sup>7</sup>Ula Taylor, Afrika kökenli Amerikalı kadınlar tarihi, kültürel, kurumsal ve bireysel ırkçılık ile mücadele eden ve bu konularda çeşitli çalışmaları olan bir kadın hakları aktivistidir.

sınıf ve cinsiyet baskıları açısından ‘yükselen’ ve ‘iç içe geçen’ egemenlik yapısına karşı koyar ve parçalar. Üçüncüsü, siyah kadınlar entelektüel düşünce ve politik aktivizmi birlikte eğirirler. Dördüncüsü, siyah kadınlar gündelik ayırım konusunda direnmek ve değişim sağlamak için kendilerine enerji ve hüner veren farklı bir kültürel mirası kabul ederler” (Taylor, 1998’den akt. Şahin, 2013: 349-350). Siyah feminist hareket, radikal ve Marksist feminist hareketleri etnik azınlıkların farklılıklarına önem vermedikleri ve göz ardı ettikleri için de katı bir tutumla eleştirirler.

Son olarak diğer feminizm türleri başlığı altında ele alacağımız yaklaşım lezbiyen feminizmdir. Lezbiyen feminizm, 1980’li yılların başlarında Kuzey Amerika ve Batı Avrupa’da ortaya çıkan ve “kültürel bir hareket ve eleştirel bir yaklaşım” olarak popülerlik kazanan bir feminizm türüdür. Lezbiyen feministler, kadınların ve homoseksüellerin toplumdaki hak ve özgürlüklerini savunmanın yanında, kadının ataerkil toplum algısını da sorguladılar. Lezbiyen feminizm, heteroseksüel ve ataerkil kurumun kadın üzerindeki baskısını ve politik etkisini kabul etmez ve bu baskıya karşı bütün kadınları mücadeleye davet eder. Bu anlayış sahipleri heteroseksüel ilişkilere karşı gelmezler, ancak kadınları erkekler ile bağımlı ilişkiler kurmaya zorlayan bir toplumsal heteroseksüelliği kabul etmezler ve erkek gücüne karşı bir kadın dayanışmasını hedefler (Şahin, 2009: 82). Feminist yaklaşımların kadın meselesini nasıl ele aldıkları incelendikten sonra şimdi de feminizmin gelişim aşamalarını gösteren feminist dalgalara göz atalım.

#### **1.4. Feminist Dalgalar**

Feminizmin tarihsel süreci incelendiğinde birbirinden farklı feminist yaklaşımlar olmalarına rağmen, genel olarak çoğu feminist teorisyen için feminizmin üç dalga biçiminde dünyaya yayıldığı noktasında bir fikir birliğinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Bunlardan birinci dalga feminizm hareketi, İngiltere ve ABD’de oy hakkını elde etme amacına yönelik olarak 19. yüzyılın sonundan başlayarak 20. yüzyılın başlarına kadar devam eden dalgadır (Şahin, 2013: 399). Feminist hareketin birinci dalgasında oy verme, eğitim, mülkiyet, çalışma gibi hakları ile kadın ve erkek çalışanlar arasında yaşanan ücret eşitsizliklerinin ortadan kaldırılması gibi talepler yer

alıyordu (Yükselbaba, 2016: 123-138). 1960'lar ile 1970'lerde ortaya çıkan ikinci dalga feminist hareketi, politik ve kültürel eşitsizliklerden kaynaklanan haklar için mücadele veren bir hareket olarak karşımıza çıkar. Son olarak 1990'lı yıllardan itibaren başlayıp günümüze kadar devam eden üçüncü dalga feminist hareket ise ırk, sınıf, kültür, cinsiyet arasındaki kesişmeleri dikkate alan ve beyaz kadın eksenli feminist yaklaşımları eleştiren bir tutum ortaya koydu. Bu feminist dalga hareketine göre feminizm, sadece belli bir sınıftaki kadınların sorunlarının çözümü için mücadele eden bir hareket değil, her tür farklı kimliklerin çeşitli hak arayışı mücadelesini veren bir harekettir (Şahin, 2013: 399). Feminist dalga hareketlerinin kısaca ne tür alanlarda mücadele verdikleri açıklandıktan sonra bu hareketlerin ayrıntılarını analiz etmeye başlayabiliriz.

#### **1.4.1. I. Dalga Feminist Hareket**

I. dalga feminizm hareketi İngiltere ve ABD'de ortaya çıkmış ve oy verme, eğitim, mülkiyet, çalışma gibi hakların erkeklere tanındığı gibi kadınlara da tanınması için mücadele eden bir harekettir.

Özellikle, Amerikan Bağımsızlık Bildirisinde, Fransa'nın İnsan Hakları Bildirgesi ve Doğal Haklar doktrini geliştiren teorisyenlerin eserlerinde kadınlara ve kadın haklarına yeterince değinilmediği algısı bazı feminist grupları sosyal ve siyasal alanlarda bir dizi taleplerde bulunmaya itmiştir. I. dalga feminist hareketin temel talepleri olan oy verme, eğitimde fırsat eşitliği, mülkiyet ve kamusal alanda çalışma hakkı gibi hedeflerin gerçekleşmesi Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Gereçlendirilmesi (Vindication of the Rights of Women)* adlı eserinde ifade ettiği taleplerden ilham alınarak inşa edilmiştir. Fransız devriminin eşitlik, özgürlük ve adalet gibi kavramları sadece erkekleri değil, kadınları da içeren bir tanıma sahipti. Dolayısıyla böyle bir tanımlama vatandaşlık kavramının yeniden gözden geçirilmesini sağladı.

Doğal haklar düşüncesini savunan ve geliştiren feminist kuramcılar, kadınların da erkekler gibi birer yurttaş olarak aynı derecede temel haklara ve özgürlüklere sahip olmaları gerektiğini ileri sürmekteydiler. Kadınların sadece ev içi işlerle değil, ev dışındaki kamusal alanların tamamından da çalışma hakkına sahip olması ve hareket etme özgürlüğünün olması gerektiğini savundular ve ev hayatının eleştirisini yaptılar



(Donovan, 2006: 21). Aynı zamanda 1848 yılında Elisabeth Cady Stanton (1805-1902)<sup>8</sup> tarafından yazılan ve “temel doğal haklar” noktasında kadınlara haklarının verilmesini içeren *Declaration of Sentiments* (Duyguların Bildirisi) doktrini imzalanmıştır.

Erkek ve kadınların birlikte imzaladıkları *Declaration of Sentiments* belgesine göre; bütün erkek ve kadınların eşit haklara sahip olarak yaratıldığı, yaratıcı tarafından sorgulanamaz haklar verildiği ve sahip olduğu, bu hakların içinde ise; özgürlük, yaşam hakkı, rıza ve yönetsel haklar yer alır (Taş, 2016: 163-175).

İmzalanan bu bildiri, kadın hakları noktasında önemli sonuçları da beraberinde getirdi. Çünkü bu bildirin imzalanmasına kadar ki süreçte dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi Avrupa’da da oy kullanma hakkı kadın için bir sorundu. Örneğin Avrupa’da sadece kocaları yüksek statülerde bulunan kadınlar oy kullanma hakkına sahipken, diğerlerinin böyle bir hakka sahipliği söz konusu değildi. İşte yukarıda ismi geçen *Declaration of Sentiments* belgesinin imzalanmasıyla kadınlar, oy kullanma hakkının sadece elit bazı sınıflar için değil, bütün kadınlar için bir hak olarak tanınması mücadelesine giriştiler.

Birinci dalga feminizmde ele alınan en önemli sorun, ataerkil yapıya meydan okumak ve cinsel devrimin mizaç (*temperament*), rol ve statü içinde etkileyebileceği büyük dönüşüm için bir güç sağlamaktı (Millett, 2000: 63).<sup>9</sup> Birinci dalga feminizmle birlikte farklı sınıflara sahip olan kadınların sınıfsal farklılıklarına bakmaksızın sosyal, siyasal, ekonomik ve hukuki hak taleplerinde bulunduğu, erkek ile kadının kamu ve özel alanlarda eşitlikçi ve daha özgür haklara sahip olunması yolunda mücadele edenlere yardımcı olduğu ifade edilebilir. Yani birinci dalga feminist hareket; sadece kadın-erkek cinsiyetler arasında yaşanan yasal haklar konusundaki eşitsizliklerin giderilmesi mücadelesi değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet algısının değişmesi ve var olan heteroseksüel anlayışın yıkılması yönündeki mücadelenin de önünü açtı.

---

<sup>8</sup>Amerikalı yazar ve aktivist. Kadınlara oy hakkı için yürüttüğü çalışmalar ve kölelik karşıtlığıyla tanınan Stanton 1848’de New York’ta imzalanan *Declaration of Sentiments* (Duyguların Bildirisi) ile ABD’de kadın hakları hareketinin temellerini atmıştır.

<sup>9</sup>Aynı pasajı Gün Taş, “feminizmde temel alınan en önemli sonuç, ataerkil toplum yapısına karşı direnmek, “cinsel devrim” olarak adlandırılan hareketin toplumsal statü, rol ve zihinsel yapı alanlarını etkide bulunacak, değişimi meydana getirecek anlayışların temelini atmak ve reaksiyoner bir şekle bürünmesini sağlamak olmuştur” (Taş, 2016: 163-175) şeklinde çevirmiştir.

Seçme-seçilme hakkı, mülkiyet hakkı, eğitim hakkı ve aile hukuku konusundaki yasal düzenlemeler bu dönemin önemli konularıdır. Yapılan bu yasal düzenlemeler kadının kamusal alanda karşılaştığı eşitsizlikleri kısmen giderdi. Ancak bu feminist harekete kadının kamusal alanda karşılaştığı eşitsizliklere çözüm bulma mücadelesinin yanında, özel alandaki eşitsizlikleri görmezden geldiği yönünden eleştiriler yöneltildi. Bu bağlamda başta aile ve çocuk bakımı olmak üzere birçok konuda yaşanan eşitsizlikler göz ardı edildiği takdirde, yasal alandaki kadın ve erkek eşitliğini gözetilen düzenlemelerin toplumsal hayatta kadın ve erkek eşitliğini istenilen düzeyde gerçekleştirebileceği söylenemez (Gölgelioğlu, 2011: 67). Bu tür eleştirilerin de ikinci dalga feminist hareket için zemin hazırladığı söylenebilir.

#### **1.4.2. II. Dalga Feminist Hareket**

İkinci dalga feminist hareketi, 1960'lar ile 1970'lerde politik ve kültürel eşitsizliklerden kaynaklı olan bir dalga hareketi olarak boy gösterir. Birinci Dalga ile İkinci Dalga arasında geçişi sağlayan Simone De Beauvoir'in (1908-1986) çalışmaları, kadının konumunu varoluşçu felsefe ile değerlendirerek aile ve toplumsal cinsiyet üzerine yeni bir bakış açısı sunar. Aynı zamanda Simone De Beauvoir meşhur "*Kadın doğulmaz, kadın olunur*" önermesiyle toplumsal cinsiyet tartışmalarının önünü açarak, ikinci dalga feminizminin temel ideolojik ve politik yönünü çizer. Dolayısıyla tarihsel, toplumsal, siyasal ve kültürel olarak kurulan cinsiyet, "toplumsal cinsiyet"tir. Toplumsal cinsiyet kavramını doğrudan kullanmasa da çalışmalarında içkin bir şekilde bu kavrama yer veren Beauvoir'a göre, erkek cinsi ile kadın cinsi arasındaki ilişki hiyerarşik bir tahakküm ilişkisi olarak tarihsel, toplumsal ve kültürel koşullarla yapılandırılır (Direk, 2009: 12-13, Kundakçı, 2010: 479). Bu durum ikinci dalga feminist hareketin radikal değişimler yapmayı amaçladığını gösterir.

Özellikle bu dönem kadınların daha sağlıklı bir şekilde doğum yapabilmeleri için üretilen teknolojik araç ve gereçlere ulaşmada ve kullanmada sıkıntı yaşadıkları bir dönemdi. Kadınlar da bu olanaklardan bütün kadınların yararlanmaları gerektiğini ve ülkede kadınlara yönelik olarak yaşanan baskıcı ve tutucu yasaların kaldırılması için mücadele başlattılar. Kadınlar, birçok ülkede kendi aleyhlerine olan yasaların ve

baskıcı tutumların, biyolojik cinsiyetten dolayı değil, toplumsal normların heteroseksüel ve ataerkil kaynaklı bir sistemden ötürü olduğunu iddia ettiler.

Bu dönemde feminizm, belli bir grup kadın için değil tüm kadınlar için yapılmakta ve bu mücadele kadınlarla yürütülmekteydi. Bu durum farklı yaşam tarzları, siyasi ve kültürel geçmişleri ve dünya algıları olan kadınların birbirlerini tanıma anlamına da gelmekteydi. Dolayısıyla bu mücadele kadınların daha hızlı bir biçimde örgütlenmelerini de sağladı. Kadınlar, cinsellik ve kadını ilgilendiren bütün konuları özellikle yasaklanan ve baskı altında olan bütün durumların politikasını yapma eğilimi içindeydiler. Kadınların farklı algılara sahip gruplardan oluşması da feminist mücadelenin geniş bir alana yayılmasını kolaylaştırdı (Taş, 2016: 163-175).

Farklı toplumsal, kültürel ve siyasal algılara sahip olmalarına rağmen II. Dalga feminist hareket mücadelesinde birlikte hareket eden bu kadınlar, ataerkil toplumdaki erkek egemenliğine karşı “kız kardeşlik” sloganıyla birleştiler. Kişisel deneyiminin, değerinin ve statüsünün yeniden tanımlanmasını içeren “kız kardeşlik” sloganı; kişisel olanın, siyasal olana dönüştüğü tezine, yani kadınların ezilmelerinin özel deneyimlerin anlatılması aracılığıyla çözümlenebileceği kolektif sorumluluk düşüncesine dayanır. Bu sorumluluk anlayışının sloganını günümüz reklamlarında da görmekteyiz. Yani ataerkil yapılanmanın hüküm sürdüğü ev içi alandaki eşitsiz roller de sürmektedir. “Özel alan” olarak tanımlanan evsel alanların aslında o kadar da özel olmadığı öne sürülmüştür. II. Dalga feminist harekette kadınların erkeklere tabi olduğu ve ikincilleştirildiği ev içi alan ve aile kurumunun da ataerkil cinsiyetçi sömürüyü üreten alanlar olduğu dile getirilmiş ve Carol Hanisch’in<sup>10</sup> “*Kişisel olan politiktir*” sözü, bu feminist hareketin en önemli sloganlarından biri olmuştur (Hanisch, 2013: 14, Kolay, 2015: 5-12).

İkinci dalga feminist hareketle birlikte, birinci dalga feminist hareketin talepleri olan sadece temel bazı hakların (oy hakkı, eğitimde fırsat eşitliği, kamusal alanda çalışma hakkı) mücadelesi değil, toplumsal değişimi hedefleyen kapsamlı talepler söz konusu olmuştur. Bu dönemdeki feministler, hem özel yaşam alanında hem de siyasal alanda mücadele etmişler. Bu mücadeleler sürecinde birçok alanda çalışmalar yapılmıştır. Yapılan çalışmaların en temel hedefi ise, ataerkil yapıların

---

<sup>10</sup>Carol Hanisch radikal bir feminist ve “New York Radikal Kadınlar ve Redstockings”in (Kırmızı Jartiyerler) önemli bir üyesiydi. Carol Hanisch 1969 tarihli makalesinde “kişisel olanın politik olduğu” önermesiyle tanınmaktadır.

varlığına her alanda son vermektir (Taş, 2016: 163-175). Ancak bu dönemde farklı feminist algılara sahip kadınların yer alması, kendi içinde feminist algılamada ortaya çıkan nüanslardan dolayı birtakım tartışmaları da ortaya çıkardı. Feminist algıda yaşanan anlaşmazlıklar ise tepki olarak üçüncü feminist dalgayı doğurdu. Buradan hareketle ikinci dalga feminist hareket için, özel alanda yaşanan sorunların kaynağı da siyasal, sosyal ve kültürel alanla ilintili olduğu gerçeğinin göz ardı edilmemesinin mücadelesidir.

İkinci dalga feminist hareket düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynayan radikal ve Marksist akımlarla feminist kuram daha da çeşitlilik kazanmıştır. Radikal feminist anlayış “*özel olan politiktir*” sloganıyla aile ve ev içinde yaşanan iş bölümü, cinsellik gibi eşitsizliklerin ataerkil politik algının temeli olduğunu ileri sürerken; Marksist feminist kuram ise ataerkil yapının yol açtığı her tür eşitsizliğin sebebi olarak kapitalizmi görür. Kısacası ikinci dalga feminist hareket, “özel olan politiktir” propagandası ile kapitalizmin kadın emeğini sömürmesi ve ev içi iş bölümünü görmezden gelmesi ekseninde yaşanan tartışmalara sahne olmuştur (Kundakçı, 2010: 479-480).

### **1.4.3. III. Dalga Feminist Hareket**

Üçüncü dalga feminizm hareketi, 1990’li yıllarda ikinci feminist harekete bir tepki olarak ortaya çıktı. Üçüncü dalga feminizm hareketinin tepkisinin temelinde ise ikinci dalga feminist hareketin, feminizmin belli bir sınıftaki kadınların dikkate alınarak mücadele etmesi gerekliliğine dair görüşünün, eksik ve yanlış olduğu düşüncesiydi. Çünkü bu feminist dalga hareketine göre kadın hareketlerinin mücadelesi herhangi bir hiyerarşik sınıfa değil, kadın sınıflarının tamamını hedefleyen geniş bir düzlemi amaçlamalıydı. Çünkü üçüncü dalga feminizm devrimci, yenilikçi ve farklılıkların dile getirildiği ve savunulduğu bir harekettir. Aynı zamanda üçüncü dalga feminizm, cinsiyetin toplumsal yapıdaki dönüşümlerden etkilendiğini ve bundan dolayı da cinsiyetin sabit değil, değişken olduğunu iddia eder.

Üçüncü dalga feminist hareket, ikinci dalga feminist hareketin savunduğu ve evrensel olarak kabul ettiği tek tip bir “kadın” algısını reddederek kadın sorunlarının sadece belli sınıflardaki kadınların problemi olmadığını ileri sürdü. Bu hareket, daha çok kadınla ilgili olan makro meselelerle (şiddet, toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk,

etnisite, cinsellik, ekonomi, milliyetçilik, siyaset) ilgilenmiş ve mücadele etmiş olan bir harekettir. Üçüncü dalga feminizm özellikle kadınları sınırlayan ve baskı altında tutmaya çalışan konularla ilgilenmiştir. Bu dalga, toplumsal değişime ve cinsel kimliklerin dönüşümü için bilinçlenmeyi arttıran eylemleri önemseyen ve sınıf farkı gözetmeksizin geniş bir tabana ulaşmayı hedefleyen olan bir harekettir (Özveri, 2009'dan akt. Taş, 2016: 163-175).

Üçüncü dalga feminist hareket, politik bir kimliğe bağlanarak bütüncül ve genelleyci bir bakış açısıyla kadın sorunlarının çözülemeyeceğini ileri sürer. Ayrıca bu dönemde; belli bir politik kimlikten hareketle kadın sorunlarının çözülebileceği anlayışından dolayı da liberal hümanist teori, kültürel feminist teori ve kadın merkezli teori yaklaşımları arasında birtakım anlaşmazlıklar yaşandı.<sup>11</sup> Çünkü üçüncü dalga feminist hareket, ikinci dalga feminist hareketin savunduğu “mutlak eşitlik” algısı yerine kadınların sahip oldukları farklılıkların önemli olduğunu ileri sürdü. Üçüncü dalga feminist hareketin kadın sorunlarının bütüncül bir bakış açısıyla değil, bireysel farklılıklar ve deneyimler dikkate alınarak incelenmesi gerektiğini savunur. Taş, üçüncü dalga feminist hareketin bu yaklaşımını şöyle ifade eder:

II. Dalga feminizm de, ırk, kimlik, cinsel yönelim, sınıf ayrımı, etnik ve kültürel yapı gibi olgular kadınların vermiş olduğu mücadelenin içinde yer almamakta ve bütüncül bir birliktelik içinde mücadele etmekteydiler. Onlara göre; bu farklılıklar, kadınlar üzerinde aynı ezilmişliği ve baskıyı görmelerine engel teşkil etmemekteydi. Toplumsal cinsiyet rollerinin ortadan kaldırılmasının gerekliliğini ve kadının da erkeğin de yüceltilmesine karşı olduklarını ifade etmekteydiler. III. Dalga feminizm ise, farklılıkların ortaya konmasıyla, dile getirilmesiyle var olma eğilimindeydiler. Bireysel bir bakış açısıyla her kadının farklı baskı ve ezilmişlik sorunlarının olduğunu ve bu sorunları görmek, ortak noktalarını bulup ortaya çıkararak siyaset yapmak gerektiğine inanmaktaydılar (Taş, 2016: 163-175).

Dolayısıyla bu dönemde feminist mücadele sadece erkeklerin kadınlara yönelik olan tutumlarını eleştirmek ve olumsuz algıyı düzeltmekle sınırlı kalmamış, daha öncede ifade edildiği üzere makro problemler olan savaş, ekonomi, çevre sorunları, sosyal eşitlik, adalet ve göçmen sorunlarını çözüme mücadelesini de götürmüştür.

III. Dalga feminist hareketin diğer kadın hareketlerinden ayrılan en önemli özelliği, bu hareketin cinsiyete dayalı olduğu düşünülen ayrımcılığın sadece bir boyutuyla değil, bütün boyutlarıyla aynı anda mücadele ediyor olmasıdır (Collin-Kaufer, 2015: 66-67).

---

<sup>11</sup>Bu durumun ortaya çıkardığı anlaşmazlıkları Donovan “*Feminist Teori*” eserinin “21. Yüzyıla Girerken: Kadın Merkezilik, Postmodernizm, Küresel Feminizm, Ekofeminizm” adlı sekizinci bölümünde ayrıntılı olarak ifade etmektedir.

Yukarıda sözü edilen makro sorunlar Butler'ın Queer Teori kapsamında ele alıp tartıştığı en temel sorunlardır. Butler'a göre bu sorunlar azınlık gruplarının büyük oranda sürekli karşı karşıya kaldıkları sorunlardır. Aynı zamanda Butler'a göre bu sorunlar herhangi bir sınıfın, etnisitenin, cinsel grubun ya da inancın sorunları değil, evrensel sorunlardır. Butler, makro ve evrensel olan bu sorunların her tür farklılığı kabul etme mücadelesini veren III. Dalga Feminist hareketin en temel hedefi olduğunu ifade eder. Elbette son tahlilde Butler da bu hedefe ulaşmanın imkânsız olmasa da zor olduğunu farkındadır. Ayrıca yukarıda sözü edilen sorunların kadınlar sınıfı içinde bile hala tartışma konusu edilen sorunlar olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü farklı kimliklere, cinsel eğilimlere veya patriyarkal egemen düşünce sistemine karşı bütün kadınların aynı felsefi ve politik duruşa sahip olduğunu söylemek güçtür (Çağır, 2019: 1). Tartışma konusu ettiğimiz Butler, üçüncü dalga feminist hareketi temel savlarını savunmakla beraber, ilerde de düşüncelerini ayrıntılı olarak incelediğimizde düşünürün, günümüzde yavaş yavaş dillendirilmeye başlanılan kesişimsellik yaklaşımıyla dördüncü dalgaya zemin hazırladığı da söylenebilir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. SÖYLEM VE İKTİDARIN DOĞASI

Bu bölümde öncelikle söylem ve iktidar kavramlarının etimolojisiyle ilgili kısa bir bilgilendirme ve arkeolojik analiz yapılacaktır. Sonrasında söylem, iktidar, özne ve cinsellik gibi kavramların Foucault'nun felsefesindeki yeri ve önemi incelenecektir.

#### 2.1. Söylem ve İktidar Kavramları

Latince'de "bir yerden bir yere yapılan gezinti, gezintiye çıkma ve dilediğince dolaşma" anlamlarına gelen "*discursum*" sözcüğüne dayanan söylem terimi, karşısındakini söyleşiye, konuşmaya, dinlemeye çağıran her tür yazılı metne ve konuşmaya gönderme yapan bir kavramdır (Güçlü ve Uzun, 2008: 1336-1337). Söylem belli bir döneme, belli bir kültüre ve belli bir toplumsal deneyime ilişkin taşınan ortak anlayış anlamına da gelir. Bu kavram Saussure'la birlikte yeni bir anlam kazanarak, tek bir sözcüğe uygulanabileceği gibi tek tek sözcüklerin değişik kullanımlarına gönderme yapan bir mahiyette de kullanılmıştır. Yine önemli bir dil bilimci olarak kabul edilen Emile Benveniste'e göre ise söylem, konuşmacının dönemselsel-uzamsal yerini ve kullanım bağlamının yerini göstermesini yorumlayan bir dildir. Başka bir çağdaş yorum bilimci olan Paul Ricoeur ise söylemle ilgili şunları ifade eder: "Gerçekte dil dizgesi yoktur, yalnızca sanal bir varlığı vardır. Dile gerçeklik kazandıran yalnızca iletidir yani söylem aslında dilin varlığını temellendiren bir yapıdır (Güçlü ve Uzun, 2008: 1337-1338). Söylem ile toplumsal yapının işleyişi ve bilişsel süreci arasında güçlü bir bağlam söz konusudur. Bundan dolayı da söylemin analiz edilmesi aynı zamanda dili kullanan bireylerin bilişsel işleyişleri, anlamlandırma ile dilsel aktarım biçimleri ve bu süreçleri etkileyen toplumsal yapıya ilişkin bilgiler de verir. Bu bağlamda söylemle ilgili çözümlenmeler biliş, dil, iletişim, birey ve toplum gibi yapılar arasındaki ilişkilerin nasıl kurulduğunu ortaya konulmasına olanak sağlar. Söylemin böyle bir bağlama sahip olması, sözcüklerin günlük konuşmadaki iletişimde nasıl bir ilintiye sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca söylemin, toplumdaki ideolojik yapının nasıl kurulduğunu ve ne tür bir işleve sahip olduğunu göstermesi bakımından da önemli bir

rol üstlendiğini söyleyebiliriz. Çünkü söylem, ideolojilerin ifade edilmesinde ve yeniden üretilmesinde önemli bir rol oynar ve bunun yanı sıra ideolojilerin edinilmesini, pekiştirilmesini, değiştirilmesini ve sürdürülmesini de sağlar (Ercan ve Pınar, 2019: 527-552). Dolayısıyla toplumsal sınıf, cinsiyet, statü, etnik köken, güç, yaş gibi toplumsal yapının bileşenlerine yönelik bilginin temsil yetisini ortaya koyan ifadeler bütünü olarak düşünülen söylem, bu bileşenlere yönelik olan anlama ve algılama süreçlerinin belirleyicisi olarak iktidarın muktedir olmasının bir aygıtı olarak işlev görür.

Arapça'da "kudretli olma, gücü yeter olma" anlamına gelen iktidar terimi, İngilizce'de "power" sözcüğü ile karşılık bulur ve kavram olarak halkı ve olayları kontrol etme yeteneği anlamına gelir. Aynı zamanda gücü veya onu kontrol eden kişiyi tanımlamak için de kullanılır. Türkçe'de ise insanların ya da bireylerin eylemde bulunması, yapıp etme yetisi, fiziksel ya da tinsel bir etki yaratabilme; devletlerin, hükümetlerin ya da kurumların ellerinde bulunan yönetme yetkisi; toplumu yönetenlerin siyasal, hukuksal ve toplumsal yapıp etmeleri anlamına gelen bir kavramdır (Güçlü ve Uzun, 2008: 628). Weber iktidar kavramını "bir ya da birden fazla kişinin bir toplumsal eylem içinde, o eyleme katılan başkalarının direnişine karşın da olsa, kendi iradesini gerçekleştirme şansı" (Weber, 1996: 268) olarak ifade eder.

İktidar kavramı her ne kadar genel olarak siyasal anlamda bizde bir çağrışım oluştursa da kavramın yaşamın her alanında var olduğu ve görüldüğü de bir gerçektir. Bu da iktidar olgusunun toplumsal yaşamın bütün damarlarındaki varlığına bir işarettir. Böyle olduğu için de iktidar kavramını tanımlamanın zor olduğu söylenebilir. Fakat bu kavram nasıl tanımlanırsa tanımlansın, iktidarın sosyal yapının kaçınılmaz bir özelliği olduğu açıktır (Bulut, 2016).

İktidarın varlığından bir kaçışın söz konusu olmaması aynı zamanda bir gerekliliktir. Çünkü Hobbes'un da ifade ettiği gibi insan doğasında güç savaşının kaçınılmaz olarak var olduğu ve bunun önüne geçmek için de iktidarın yasal ve hukuksal zeminde işlemesine ihtiyaç vardır. Aksi takdirde kontrol edilmeyen ve yasal bir zemine oturtulmayan bir güç "*insan, insanın kurdudur*" sonucunun ortaya çıkmasını zorunlu olarak doğurur. Ayrıca iktidarın bir bireye değil bir topluluğa ait olduğunu ve bu topluluk bir arada bulunmaya devam ettiği sürece iktidarın da devam ettiğini ileri süren Arendt'e göre "iktidarın doğuşundaki tek elzem maddi şart,



insanların birlikte yaşıyor olmalarıdır” (Arendt, 2006: 293). İktidar sadece bireylerarası ilişkileri düzenleyen bir olgu değil, aynı zamanda insanların toplu yaşamalarını belirleyen ve toplu yaşayan insanları bir arada da tutan bir olgudur. Bu da iktidar olgusunun kamusal alana ait bir olgu olduğunu gösterir (Çiçek, 2009: 79). Özetle toplumun olduğu her yerde iktidarın varlığının söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü sosyalliğin var olduğu her yerde kurallar ve kurallara göre davranma zorunluluğu vardır (Akal, 1999: 48).

Kuşkusuz iktidar denilince ilk akla gelen, siyasal otoritedir. Ancak biz iktidar kavramını çalışmamız bağlamında salt siyasal çerçeve ile sınırlandırmayacağız. Çünkü siyasal olan da gerçek bir iktidara yaslanır ve yaslandığı zemini kendi iktidarını tahkim etmek için kullanır. Dolayısıyla her türlü belirleme, yönlendirme ve hükmetme olgusu iktidar kavramı dâhilinde olup siyasal olan sadece bu bütünün bir parçası olarak bütünden istifade eden bir mahiyete sahiptir.

Kültür, din, bilim, ekonomi gibi yapıların tümü söz konusu iktidarın birer unsuru olarak söyleme dönüşür ve yaşam dünyasını tanzim ederler. Bu bakış açısı ve tanımlama perspektifi bizi doğal olarak Michel Foucault’ya götürür. Foucault’nun perspektifinin özeti olan “iktidar her yerdedir” mottosu, bahsettiğimiz çerçeveyi veciz bir biçimde dile getirmektedir. Ayrıca söylem ve iktidarın Butler feminizmindeki yerinin tespiti için Foucault’nun görüşlerine müracaat etmek kaçınılmaz olmaktadır.

## 2.2. Michel Foucault’da Söylem ve İktidar

Michel Foucault (1826-1984), 20. yüzyılda yaşamış ve yaptığı çalışmalarla çağına ve ölümünden sonraki süreçten günümüze damga vurmuş düşünürlerden biridir. Düşüncelerinin şekillenmesinde Nietzsche, Kant, J. Bentham, Heidegger, E. Husserl, Hegel ve Althusser gibi düşünce tarihinde iz bırakan düşünürler etkili olmuşlardır.

Yazdığı *Kelimeler ve Şeyler*, *Hapishanenin Doğuşu*, *Cinselliğin Tarihi* ve *Deliliğin Tarihi* gibi eserleriyle; başta modernite olmak üzere hapishaneler, cinsellik, sosyal haklar ve iktidar ilişkileri üzerine yaptığı eleştiri, inceleme ve çözümlemelerle bütün dikkatleri üzerine çekmiştir.

Foucault'nun iktidarla ilgili yaklaşımının ve analizinin, klasik iktidar tanımlama ve çözümleme yaklaşımlarından farklı oluşu; onun aynı zamanda iktidarı, özne ve hakikat üreten bir niteliğe sahip bir yapı olarak tanımlamasından da kaynaklanır. Çünkü Foucault'nun "özne ve hakikat iktidarca üretilir" iddiası, hem öznenin hem de hakikatin değişken bir niteliğe sahip olduğunu gösterir. Foucault'nun iktidara ilişkin olan soybilimsel çözümlenmeleri, iktidarın özneyi ve hakikati nasıl ürettiğinin bir arkeolojik sorgulanmasıdır. Foucault'nun iktidara yönelik yaptığı bu tür arkeoloji; bilgiye/epistemeye dönük bir alanı sorgulanma biçimi, geleneksel iktidar analizlerinden büsbütün ilgisiz olmasının yanında aynı zamanda yepyeni ve Nietzscheci soykütüğün bir ürünü olarak değerlendirilebilir.

Foucault, toplumda mutlak olarak kabul gören normlara ve genel-geçer doğruluk iddiasında bulunan bütün yaklaşımlara karşı hayatı boyunca mücadele etmiştir. Özellikle de toplumda marjinal ve dezavantajlı olarak görülen deliller ile gay, lezbiyen, transeksüel ve biseksüel gibi sosyal sınıflar üzerine çalışmalar yapmıştır. Ona göre sözü edilen gruplar, toplumun mutlak olarak kabul ettiği doğrulara uygun hareket etmeyen ve yaşamayan gruplardır. Aynı zamanda Foucault, kendi düşüncelerinin de genel-geçer ve mutlak doğrular olarak görülmemesi gerektiğini savunur.

Foucault, öznel deneyimi açıklamak için öznenin değil, o deneyimi kuran söylem ile söylemin karşılıklı ve kaçınılmaz bir ilişki içinde olduğu iktidar sistemlerinin analizini yapmak gerektiğini ileri sürer. Bir yandan iktidar ile özne arasındaki ayrılmaz ilişkinin altını çizen Foucault, diğer yandan da öznel deneyimin kurulmasında beşeri bilimlerinin oynadığı rolü ortaya çıkararak bir bilim eleştirisi ortaya koymuştur. Foucault'nun bu analizlerde geliştirdiği ve kullandığı iktidar modeli gerek klasik politik felsefenin gerekse de Marksizmin kullandığı modelden radikal anlamda çok farklıdır. İktidar ve onun ürettiği ilişkilerin çok geniş bir alanda etkili olduğunu ve etkisini gösterdiğini ifade edebiliriz (Keskin, 2016: 10).

O halde iktidarın ne olduğuyla ilgili olarak bir çeşitlilikten söz etmek mümkündür. Ancak bu çeşitlilik ve zenginliğe rağmen en yalın ve basit anlamıyla iktidar denilen olgu, bir tarafın diğer tarafa karşı baskın olması ve ona istediğini yaptırabilme gücü olarak tanımlanabilir (Işıқтаç, 2016: 14). Dolayısıyla da iktidarın neliğine yönelik olarak burada yalın bir biçimde karşımıza çıkan tanımlamadan da

anlaşılabileceği üzere, genel olarak “iktidar” denildiğinde baskı, dışlama ve kontrol etme gibi nitelikler akla gelir.

Foucault'nun “iktidar”dan anladığı şey, genel olarak yukarıda da ifade edildiği üzere klasik “iktidar” algısından farklıdır. Çünkü Foucault'ya göre iktidarın yalnızca baskı, dışlama ve kontrol etme gibi niteliklere sahip olduğunu düşünmek, en başta onun üretici niteliğini ve “her yerdeliğini” göz ardı etmek anlamına gelir. Marcuse gibi baskı kavramına gerektiğinden fazla bir rol biçen ve abartan Marksist savunucularından uzak durulması gerektiğini dile getiren Foucault'ya göre, eğer iktidarın tek işlevi bastırmak, bir üst-ben tarzında sadece sansür, dışlama, engelleme, içe atma şeklinde işleseydi ve yalnızca negatif bir biçimde uygulansaydı, çok dayanıksız olurdu (Foucault, 2007: 42). Dolayısıyla vurgulamak gerekir ki Foucault, “iktidar”ı yeni bir anlayışla çözümlenmektedir ve bu iktidar tanımı her yönüyle “klasik iktidar” anlayışından farklıdır.

Foucault'nun savunduğu ve yeniden kurguladığı bu “iktidar” yaklaşımı çok boyutlu olmanın yanında aynı zamanda kapsamlı bir çerçeveye de sahiptir. Yani toplumsal yapının bütün kurumlarıyla ilintili bir bağlama sahiptir. Foucault, iktidarın sahip olduğu bu çok boyutluluk ve kapsamlılık halini şöyle izah eder:

İktidar mekanizmalarının ve psikiyatrinin baskı altına alıp suskunluğa ittiği söylenen bir türlü canlı, konuşkan ve endişeli delilik halinin varlığını ortaya koymaya gayret ediyordum sanırım. Oysa şimdi, baskı nosyonu (kavramı) bana iktidarın tam da üretken olan yanını yakalamak açısından hiç uygun değilmiş gibi geliyor. İktidar etkilerini baskı kavramıyla tanımlamak, iktidar konusunda salt hukuksal bir yaklaşımı benimsemek ve iktidarı “hayır” diyen bir hukukla özdeşleştirmek, iktidarı her şeyden önce yasaklama gücü taşıyan bir şey olarak görmektir. Şimdi ben, bunun, tuhaf bir yaygınlıkla savunulmakla birlikte, bütünüyle negatif, dar, iskelet halinde bir iktidar anlayışı olduğuna inanmaktayım. Eğer iktidar baskıcı yönünden başka hiçbir özellik taşımasaydı ve “hayır” demekten başka bir şey yapmıyor olsaydı, ona gerçekten hep boyun eğileceğini düşünebilir misiniz? İktidarın etkili bir güç olarak geçerliliğini korumasını, iktidarı kabul etmemizi sağlayan etken, onun ağırlığını salt “hayır” demekle yetinen bir güç olarak göstermekle kalmayıp, aslında bir takım şeyler arasında dolaşıp bir takım şeyler üretmesi, zevk yaratması, bilgi oluşturması ve bizzat söylem üretmesidir. İktidarın, işlevi baskıdan başka bir şey olmayan negatif bir merciden ziyade, bütün toplumsal bünyenin içinden geçen üretken bir ağ olarak değerlendirilmesi gerekiyor (Foucault, 2016: 68-69).

Foucault'daki iktidarın toplumsal yapının bütün bileşenleriyle ilintili oluşu ve dolayısıyla da “her yerdeliği” yaklaşımı, bu yapının sadece makro olarak nitelendirebileceğimiz devlete odaklanmadığını, aynı zamanda mikro düzeydeki bütün yapısal durumlarla ilgili olduğunu göstermektedir. Mikro düzeydeki iktidar belirleniminin Foucault düşüncesindeki en önemli uğraklarından birisi ise kuşkusuz bedendir (Mc Nay, 1996'dan akt. Yücel, 2002: 271-282). Yücel toplumsal bedeni

ortaya çıkaran şeyin bir konsensüs olmadığını, daha çok bireylerin bedenleri üzerindeki iktidarın maddeselliği olduğunu ileri süren Foucault'ya gönderme yaparak, bedenin denetim altına alınmasının ve beden bilincinin ancak bedenin iktidar tarafından ele geçirilmesiyle kazanıldığını ifade eder (Yücel, 2002: 271-282). Bu bağlamda Foucault'ya göre iktidar bireyi ele geçirerek onun bedenini ve kimliğini, iktidar epistemisine uygun olarak yeniden yaratan bir varlık olarak vasıflandırır. Dolayısıyla iktidarın bu yolla beden üzerindeki her tür tasarruf hakkını kullandığını ve bedenin yanısıra toplumsal yapının diğer unsurları aracılığıyla “iktidarın her yerdeliği” vasfını sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

Foucault'da iktidar kavramının kapsamlılığı ve “her yerdeliği” gibi niteliklere sahip olması, düşünürün hukuksal-söylemsel model olarak tanımlanan ve daha çok sınırlandırıcı ve baskılama niteliklerinin ön planda olduğu “negatif iktidar” anlayışının aksine, “pozitif iktidar” anlayışını benimsediğini göstermektedir. Bu da Foucault'nun Batı toplumlarında daha önce hâkim olan ve kabul gören iktidar anlayışını yeni bir tanımlamaya tabi tuttuğunu gösterir ve Foucault bu anlayışı “biyo-iktidar” olarak tanımlanır. Bu iktidar üretken, yaşamı destekleyen ve yaşamın sağladığı güçleri olumlu şekilde tanımlayan bir iktidar biçimidir (Aslan, 2012: 60).

Foucault'ya göre iktidarın öncelikli ve asli özelliği güç ve baskı değildir. Foucault bunu şöyle anlatır:

“İktidarın etkileri baskı üzerinden tanımlandığında, saf hukuki bir iktidar kavrayışı kabul edilmiş olur; iktidar hayır diyen bir kanunla tanımlanır; iktidar bütün yasaklama gücünün üstünde yer alır. Ben uzun zamandan beri paylaşılan bu iktidar algısının tamamıyla negatif, sığ ve yetersiz olduğunu düşünüyorum. Eğer iktidar daima salt baskıcı olsaydı, eğer iktidar hayır demek dışında bir şey yapmıyor olsaydı, sanıyor musunuz ki ona itaat etmeyi başarabilirdik? İktidara gücünü, istikrarını veren, onun kabul edilmesini sağlayan şey çok basittir. İktidar yalnızca hayır diyerek baskılamaz; üretir, memnuniyet yaratır, bilgiyi şekillendirir, söylem üretir. İktidar baskılayıcı olarak işlev gören olumsuz bir oluşum olarak değil sosyal organizasyonu baştan sona dolaşan üretken bir ağ olarak kabul edilmelidir” (Foucault, 1979: 36).

Foucault'nun ileri sürdüğü bu iktidar yaklaşımı, klasik iktidar modellerinin cezalandırma yöntemlerini de reddeder. Biyo-iktidar bedensel cezalandırmayı reddetmekte ve onun yerine ıslah edici ve üretken olabilecek cezalar uygulamaktadır. Keskin'e göre Foucault biyo-iktidarın bu işlevini şu şekilde ifade eder:

Biyo-iktidar tahakküm ve hegemonya ilişkileri getiren ayrımcılık ve toplumsal hiyerarşi etmenleri olarak da etkili olmuştur. Ama bu etkiyi yaparken kullandığı teknikler negatif ve sınırlandırıcı değildir ve bedensel şiddeti dışlar. Çünkü bireyin biyolojik yaşamı ve onun

sahip olduğu güçleri sınırlamak ve en uç noktada yok etmek yerine daha da güçlendirmek, en iyi şekilde kullanmak, örgütlemek ve denetlemek zorundadır (Keskin, 2011: 17).

Bu yeni iktidar biçimi, bireyin hareketlerini, söylemlerini, arzularını yani bireyi birey yapan her şeyi meydana getiren ve yönlendiren bir iktidar biçimidir. İktidar, kendi devamlılığını sürdürmek için, kendini var etmek için özneyi araç olarak ortaya koyar. Dolayısıyla iktidar, kurguladığı ve var ettiği bu birey üzerinde devamlılığını sağlar. Foucault bu yeni iktidar modelinin bireyi kategorize ederek, bireyselliğini belirleyerek, onu beklentisine uygun olan bir kimliğe bağlayarak, üzerinde bir hakikat yasası oluşturarak bireyin gündelik yaşamına müdahale ettiğini ileri sürer. Bu yolla iktidar bireyi tahakkümü altında tutar. Böylece şekil verdiği ve yarattığı birey üzerinden hakikat yasasını hayata geçirir. Bunu da kurumlar ve söylemler yoluyla açığa çıkartır. Yani Foucault iktidarın özgürleştirerek baskı altına aldığı özneyi, yapıların ve söylemlerin üzerine inşa edildiğini ileri sürmenin yanında, onların taşıyıcısı ve hedefi olarak görür. Özetle iktidar ilişkilerinin nesnesi olan özneyi çözümleyebilmek için iktidarı ve onun ilişkilerini çözümlemek gerekir (Çelebi, 2013: 512-523).

Bireyleri özgürleştiren ve onlara yaşam hakkı tanıyan bir anlayış olarak beliren bu iktidar biçiminin en önemli sonuçlarından biri de iktidar normlarının daha önemli hale gelmesidir. Yasanın sınırlayıcı bir özelliği bulunmaktadır ve yasanın en son noktada silahı da ölümdür. Oysa nesnesi yaşam olan bir iktidarın düzenleyici ve denetleyici mekanizmalara ihtiyacı olduğu gibi, oluşturduğu normlar ile bu düzenleme ve denetlemeyi sağlar. Temel amacı yaşamın güçlerini düzenlemek olan hukuk sistemi aygıtlar bütününe katılmış ve böylece yasalar da norm gibi işlemeye başlamıştır (Aslan, 2012: 64). Burada Foucault klasik iktidar anlayışlarının kendilerinde bir hak olarak gördükleri ve savundukları yok etmek ya da öldürmek gibi fiiller yerine; yaşama felsefesini öne çıkaran düzenleyici, ıslah edici, üretkenliği ve denetleyici mekanizmaların fonksiyonel olduğu bir “iktidar” anlayışının ortaya çıktığını söylemektedir.

Foucault, çalışmalarında iktidar mekanizmasının bireylerin yaşamının bütün yönlerini etkilediğini, diğer bir deyişle sosyal dokunun kılcal damarlarına kadar etkide bulunduğunu ifade eder. Foucault’ya göre yeni olan ya da böyle tanımlanan modern iktidarın etkide bulunmadığı bir alan ya da kişi olduğu da söylenemez. Bu iktidar anlayışının burada sözü edilen fonksiyonunu Foucault şöyle ifade eder:

İktidar sadece tek bir kişiye verilmiş olan ve bu kişinin başkaları üzerinde yalnız başına, tümüyle uyguladığı bir güç değildir; bu herkesi içine alan bir makinedir, iktidarı işletenler kadar üstlerinde iktidar işletilenler de buna dâhildir. İktidar, doğumundan itibaren iktidara sahip olan ya da onu işleten bir kişi ile artık maddi olarak özdeş değildir; yasal sahibi hiç kimse olan bir makineler bütünü haline gelmiştir. Kuşkusuz, bu makinede kimse aynı yeri işgal etmez; bazı yerler ağır basar ve üstünlük etkileri üretmeyi sağlar (Foucault, 2015: 96).

Bu iktidar, “her yerdeliği” ile insan yaşamının bütün alanlarında etkindir. Bu iktidarın odağında insan vardır ve temel sistematığı disipline etmedir. Disiplin yoluyla bireyler gözetlenecek, eğitilecek, kullanılacak, kısacası bütünüyle yönetilecektir. Bu modelde artık insanların sadece bedenlerden ibaret olmadığını aynı zamanda bu bedenlerin yaşam, ölüm, üretim ve hastalık gibi niteliklere sahip olduğunu da gösterir ve süreçlerden etkilenen bir insan çokluğuyla ilgilenir. Dolayısıyla Foucault’ya göre beden üzerinde etkili olan bir iktidar anlayışı kurulduktan sonra artık bireyselleştirici olmayan bir anlayışın yani “biyo-politik” durumun ortaya çıktığı görülür (Foucault, 2002: 248).

Foucault’nun tanımladığı bu yeni iktidar, yani biyo-iktidarın en temel ve önemli işlevi öldürmek değil; yaşamın her boyutunu kapsayacak olan bir iktidar biçimidir. Yani artık iktidar denildiğinde öldürme ve yok etme yerini, bedenlerin ve yaşamın yönetilmesini öne çıkartan biyo-iktidara bırakmıştır. Biyo-iktidar ile artık söz konusu olan hükümlerlik etkisi varlığını ölümle tehdit ederek değil, belirlemiş olduğu hiyerarşi ve normlar çerçevesinde yaşam dağıtarak kendisini gösterir (Foucault, 2002: 252; 2017: 103-106; Arpacı, 2016: 80-97).

Foucault’nun çözümlediği iktidar yaklaşımında sabit ve durağan bir durumun söz konusu olmadığını ve bu iktidar anlayışının da koordine edilmiş olan yapıların sahip olduğu ilişkilerin analiziyle ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Koloş, Foucault’nun bu analizini şöyle açıklar:

“Foucault hiçbir zaman ve hiçbir yerde iktidarın durağan biçimde, A’dan B’ye, X yoluyla ve Y biçiminde uygulanmaktan ibaret olduğunu belirtmemiştir. İktidarın kendisi bir ilişkiler ağıysa onun nasıl uygulandığı da bu ilişkiler analiz edilerek ortaya çıkarılabilir. O nedenle Foucault’nun iktidar nasıl uygulanır sorusunun cevabı, iktidar ilişkilerinin analizinde saklıdır” (Koloş, 2016: 124).

Dolayısıyla Foucault’ya göre iktidar belli ve lokal bir nokta yerine, sayısız noktadan çıkarak işler, ki bu nitelikler de iktidarın merkezsizliğini ifade eder ve vurgular. Foucault’ya göre iktidar ilişkileri çok boyutlu ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Kılcal damarların vücudun her tarafına yayılması gibi, Foucault’nun savunduğu iktidar

ilişkileri de kılcal damarlar gibi toplumsal ağın bütün bileşenlerine nüfuz eder (Foucault, 2017: 72, 2011: 79). Koloş, Smith'ten alıntı yaparak, Foucault'daki iktidar modelinin kılcal damarlar gibi toplumun her tarafına yayılmış olma durumunu şöyle açıklar:

“İktidarın kılcal damarlı niteliği sayesinde, tıpkı kanın damarlar aracılığıyla vücudumuzun her noktasına ulaşmasında olduğu gibi, toplumsal ilişkilerin de kökenine kadar işlemiş bulunan, ancak belli bir merkezden, belli hedeflere aynı biçimde gerçekleşen bir kurguyu dışlayan bir şekilde vücut bulan bir iktidar fenomeni ile karşı karşıya bulunmaktayız (Smith, 2007'den akt. Koloş, 2016: 126).

Foucault'nun iktidar kurgusu, tıpkı amipler gibi hem ortamın özelliklerine bürünerek hem de kendilerini sürekli çoğaltarak ve üreterek “her yerde olma” ve “sürekli olma” halini hissettirir. Yani, iktidar toplumsal yapıdaki bileşenlerden (ekonomik, politik, cinsellik, eğitim gibi) hangisinin içinde yer alıyorsa o ilişkiye göre pozisyon olarak ortaya çıkar. Aynı zamanda iktidar Foucault'da sahip olduğu akışkanlık özelliği sayesinde, çok hızlı dönüşebilir ve etkide bulunabilir. Bu da iktidarın sürekliliğine ve hareket halindeki durumuna işarettir (Foucault, 2011: 72, Koloş, 2016: 130).

Foucault'nun benimsediği iktidar yaklaşımında, her şey birbiriyle ilintili ve ayrılmaz bir zorunluluk ilkesine sahiptir. Foucault, iktidar ile temel özelliği eylemsel olan özgürlüğü birbirinin karşıtı olarak değil, birbirine olan zorunluluğu ve gerekliliği açısından ele alarak inceler. Bu da yukarıda da değinildiği üzere, onun iktidarı sadece baskıcı bir özelliğe sahip olan olarak değil, üretici bir role sahip olan olarak ele alır (Revel, 2012: 83).

Foucault'daki iktidarın “her yerdeliği” ve “akışkan olma” özelliğine sahip oluşunun en iyi örneği Fransız hermafrodit “Herculine Barbin” örneğidir. Tıp tarihi kayıtlarına geçen ilk hermafroditlerden olan “Herculine Barbin” örneği, 19. yüzyıl iktidarının cinsellikle ne denli ilişkili olduğunu ve aynı zamanda bedenlerin ne kadar 19. yüzyıl iktidarının teknik ve teknolojileriyle aşılanmış olduğunu gözler önüne serer (İşlekel, 2016: 25-46). Bu durum Foucault'nun iktidar anlayışının kapsamlılığına işaret eder. Çünkü burada sabit, belirlenmiş, tek taraflı, mutlak olan bir tür iktidar yerine, orada iktidar ve onun iktidar ilişkilerinden söz edilebilir. İktidarın ilişkilerle ilintili bir bakış açısıyla ele alınması, Foucault'daki iktidarın kapsamını, kuşatıcılığını, “her yerdeliği”ni ve “merkezsizliği”ni daha da anlamlı hale getirmektedir. Çünkü bu iktidar anlayışı sadece ıslah ve kapatma metotlarıyla sınırlı

değildir. Aynı zamanda iktidarın bilgi, cinsellik, entelektüel yaşam gibi alanlar üzerinde de etkili olduğunu göstermektedir (Foucault, 2004: 91; Coşkun, 2010: 67). Ancak iktidarın “her yerdeliği” ve “merkezsizliği” gibi özelliklere sahip olması, mutlak bir baskı ve tutsaklık anlamına gelmez. Çünkü Foucault iktidarın organize ve koordine edilmiş olan bir ilişkiler kümesinden meydana geldiğini iddia eder. Yani Foucault’ya göre iktidar, başkalarının eylemleri üzerinde uygulanan, bu eylemleri ve davranışları yönlendiren, kendisinin de bir eylem olarak görülmesi gereken son derece komplike ve ilintisel bir ilişkiler kümesinden meydana gelir (Koloş, 2016: 110).

Bilgiyi şekillendiren iktidar, bunu kendi yasalarına uygun olan bir epistemeye gerçekleştirir ve bunu da uygun olan söyleme dönüştürerek yapar. Dolayısıyla Foucault için bilgi, iktidarın araçlarıyla yayılır. Burada bilginin yayılmasını kolaylaştırıcı bir rol oynayan iktidar, bilgiyi yayma sürecinde gözetlemeye, düzene sokmaya, disipline etmeye yönelik bir eylem halini alarak bu durumu gerçekleştirdiği ifade edilebilir. Aslında Foucault için iktidar ve bilgi sisteminin nasıl kurulduğunu çözümlenmek demek, iktidar ile bilginin tam ortasında yer alan öznenin arkeolojisini de yapmak anlamına geldiği ileri sürülebilir (Çelebi, 2013: 512-523).

Sonuç olarak Foucault’da iktidar, salt baskı, disiplin, kapatma, cezalandırma kavramları üzerinden ele alınamaz; aynı zamanda iktidarı özneye kabul etme ve topluma yaymanın yanında iktidarı üretken boyutlarıyla da ele alındığını ifade edebiliriz (Sarup 2004: 112). Böyle bir iktidar çözümlenmesinin de Foucault’da iktidarın önce iktidarın sahibi olarak özne açısından sorgulandığını ve daha sonra da iktidar söyleminin ürettikleri, dönüştürdükleri açısından ele alınıp sorgulandığı sonucu ortaya çıkar. İktidar ve özne birbirine olan zorunlu ilişki ağı bağlamında ele alınmışlardır. Dolayısıyla özne ve iktidar birbirlerinden ayrı olarak düşünülemez (Güneş, 2013: 55-69). İktidar ilişkilerinin süreklilik ve dinamiklik niteliğini taşıdığını iddia eden Foucault’ya göre, özne ile iktidar arasında da bu ilişki biçimi söz konusudur. Çünkü Foucault için iktidar ilişkilerinden söz etmenin önemli koşullarından biri, öznelerin özgür olmaları ve direnebilme imkânına sahip olma durumunun varlığıdır. Foucault’daki iktidar ile özne arasında kurulmuş olan bu bağlam hali, aynı zamanda iktidarın her şeyi denetleyen ve hiçbir şekilde özgürlüğe yer vermeyen bir tahakküm sistemi olduğu düşüncesini de boşa çıkardığı gibi, bunun Foucaultcu yaklaşıma uygun olmadığı da anlaşılmış oluyor. Dolayısıyla Foucaultcu perspektiften bakıldığında tarihsel güçlerin ürünü olarak kabul edilen öznenin,



değişebileceği ve farklı koşulların da farklı türde öznelere üretebilmekte olduğunu söyleyebiliriz. Foucault'nun özne anlayışının da tıpkı iktidar anlayışı gibi sürekli değişen, “merkezsiz”leşen ve buharlaşan bir niteliğe sahip oluşu söz konusudur (Foucault, 2000: 235-237).

Foucault için iktidarın nasıl bir işleve sahip olduğu ve Foucault'nun iktidarı yeni bir arkeolojik çözümlenmeye nasıl tabi tuttuğu izah edildikten sonra, Foucault'nun düşünce sisteminde önemli bir etkiye sahip olan söylemin, düşünürün penceresindeki yerini ve söylem ile iktidar arasında nasıl bağlam kurduğunu açıklamak önem arz etmektedir.

Foucault'nun düşünce dünyasında söylem kavramı temel bir öneme sahiptir. Onun düşüncelerini analiz etmeye söylem kavramından başlamak gerekir ifadesi abartılı olmayabilir. Çünkü Foucault'ya göre yüzyıllar öncesinde meydana gelen söylemsel olaylardan ve bu söylemlerden kendimizi soyutlamamız mümkün değildir. Bu durum söylemin bir dizi olay ve olguyla ilintili olduğunu ortaya koymaktadır (Foucault, 2016: 182). Söylemin salt bir sentaktik niteliğe sahip olmadığını bununla beraber birçok şeyle ilişkili olduğunu Foucault şöyle açıklamaktadır: “Söylem, belli bir düzeyde, dil bilimsel olguların ve bir başka düzeyde polemik ve stratejik olguların bir düzenli toplamıdır” (Foucault, 2005: 168). Söylem ile iktidar ilişkisini Foucault şöyle izah etmektedir:

“Benim uyguladığım analiz türü konuşan özne sorununu ele almaz, stratejik bir sistem içinde söylemin farklı rol oynama tarzlarını inceler. Bu stratejik sistem iktidarı içerimler ve iktidar bu sistem için işler. Demek ki iktidar, söylemin dışında değildir. İktidar söylemin ne kaynağı ne de kökenidir. İktidar, söylem boyunca işleyen bir şeydir; çünkü söylemin kendisi iktidar ilişkilerinin stratejik dispozitifinin bir unsurudur” (Foucault, 2016: 180).

Foucault'nun bu çözümlemesi söylem ile iktidar mekanizması arasında çok boyutlu ve karmaşık bir ilişkinin söz konusu olduğuna işaret eder. Söylem ile iktidar arasındaki bu iç içe geçmişlik durumu Foucault'da “söylemsel ilişki” kavramının öne çıkmasına yol açmıştır. Bu da söylemsel ilişkilerin bir söylemin meydana gelmesini sağlayan ve onu belirleyen ilişkiler olarak değerlendirilebilir. Buradan söylemsel ilişkilerin, söylemin olduğu kurumlar, ekonomik ve sosyal süreçler, davranış biçimleri ile sınıflama tipleri vb. gibi kesişim alanlarına işaret ettiğini gösterir (Koloş, 2016: 47-48). Dolayısıyla Foucault için söylem ile iktidar etkileri bir arada ve

birbirine ilintili biçimde incelenmelidir. Çünkü Foucault'ya göre her şeyin söylemsel ilişkiler düzleminde olduğu ve birbirini etkilediği bir yapıda bulunmaktayız.

Foucault'nun iktidar anlayışının hem karmaşık bir ilişkiler ağına sahip olmasının yanında, sadece yasaklayan, sansürleyen, imha eden ve hayır diyen bir niteliğe sahip olmaması hem de üretken olması ve süreklilik boyutuna sahip olması onun iktidar analizinin farklılığını ve özgünlüğünü ortaya koyması bakımından çok önemlidir. Foucault'ya göre bütün bu özelliklerle birlikte iktidarın her yerdeliği ve merkezsizliği, bir kontrol sistematiğine ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda J. Bentham tarafından tasarlanan bir hapisane modeli olan panoptikon, Foucault'nun iktidar çözümlemesi için oldukça elverişli bir kavramdır.

### **2.3. Panoptikon Modeli**

Foucault'ya göre, 17. yüzyıla kadar toplumlarda görülen iktidar anlayışı genellikle olumsuz öğelerin hâkim olduğu bir iktidar formudur. Ancak iktidarın bu niteliğinin 17. yüzyıldan itibaren değişmeye başladığını ifade eden Foucault, iktidarın artık modern toplumlarda gözetleme ile belirsizlik yaratarak her türlü sosyal denetimi şiddet içeren öğeler olmadan gerçekleştiren bir iktidara dönüştüğünü belirtir. Foucault, gözetimi tanımlamak için de Jeremy Bentham (1748-1832) gibi iktidarın bedenleri gözetlediği, denetlediği ve iktidar tarafından oluşturulan kurumsal bir mekân olan hapisanelerden yola çıkar. Foucault, modern toplumdaki gözetim mekanizmasının işlevini ve nasıl işlediğini ortaya koymak için Bentham'ın ortaya koyduğu panoptikon modelinden yararlanmıştı. Panoptikon kavramını kullanarak bireylerin yaşamlarını ve bedenlerini kontrol eden kurumların etkisini ortaya koymaya çalışır. Foucault'ya göre panoptikon, modern iktidarın en temel göstergesidir. Bu iktidar modeli, kişisel ve sürekli gözetim biçimi altında bireylerin ıslah edilmesi, bazı kurallara göre biçimlenmesi ve şekillenmesini sağlar. Dolayısıyla Foucault'ya göre, bireylerin iktidardan kaçınmaları mümkün olmadığı gibi, adeta bireyler iktidarın merkezindedirler. Çünkü “her yere bakan” bu iktidar modeli, bireylerin yaşamlarına ve bedenlerine hükmeden bir bakış açısına sahiptir. Aynı zamanda “Tanrının gözü” olarak da adlandırılan bu kuşatma, bireyi otomatik olarak gözetleyen duruma getirir. Kendi dışındakileri kontrol ettiği kadar, kendi kendini gözetleyen bir birey

vardır artık. Birey bu sistem içinde, “ya başkaları için ya da kendisi için tehlikeli” konuma düşmüştür.

Gözetleme ile birlikte sürekli bir denetleyicinin gözü önündeyiz. Otomatik hale gelen bu denetleme biçiminden dolayı görünürde bir denetleyici olmadığı halde, aslında bireyler sürekli bir denetleme ve denetleyici varmış düşüncesiyle hareket ederler. Bu sistem ile iktidar, iktidarın varlığında bir belirsizlik yaratarak bireye her yerde olduğunu göstererek sürekliliğini ispatlamaya çalışır. Bundan dolayı bu modelle, birey sürekli görünürlüğüne içine kısıtılarak gözetlenmekte ve kontrol edilmektedir.

Foucault’ya göre bireyler için iktidar, panoptikon hapisane modeli yoluyla daha kolay kabul edilen bir araç görevi görmektedir. Bu bağlamda hapisanelerin sadece cezalandırma yerleri olmadığı aynı zamanda bireyi ıslah etme, topluma kazandırma ve iktidarı bireye dayatma ve kabul ettirme yerleri oldukları, bu modelin uygulamaları sayesinde kabul edilmektedir. Aynı zamanda Foucault’ya göre hapisane sürecinde suçluluk, disiplin ve ceza kavramları üretilmekte ve açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla Foucault, bu yolla suçluluğun, iktidarın elinde gözetim aracına dönüştüğünü ve suçlular aracılığıyla toplumsal alanın tümünün denetlenmesinin daha kolay sağlanmakta olduğunu savunur. Böyle bir iktidar uygulamasının yürürlükte olduğu bir yerde yargıçların verdiği karar ne olursa olsun ceza aygıtı Foucault’ya göre, suçluluk ile polisi birbirine bağlamayı hedefleyen bir denetim aygıtının talebine cevap vermek için kurulmuştur (Foucault, 2000: 401-439).

Panoptikon, disipline edici bir ağız özetidir. Artık bireylerin yaşamlarının ve bedenlerinin mobese kameraları, kullandığı kitle iletişim araçları, tüketim nesnelere hatta tükettiği gıdalar aracılığı ile sürekli izlenildiğini ve bireylerin bu yolla sınıflandırıldığını belirten Aslan’a göre bu yolla iktidar bireylerin iktidarın belirlemiş olduğu yasalara göre davranılıp davranmadığını veya kurallara uyulup uyulmadığını belirlemektedir. Dolayısıyla artık birey kendisine biçileni yaşamaya başlar (Aslan, 2012: 81-82). Bu nedenle Foucault’ya göre bu model sadece insanların sürekli izlenmesi ve nasıl davranacaklarını kontrol etmekle sınırlı değildir, aynı zamanda suç işlemeyi önleme oranları üzerinde de pozitif etkiler yaratacağı ileri sürülmektedir. Ancak reelde iddia edilenin yani bu mekanizma yoluyla suç işlemenin önlendiğini söylemek, kanaatimizce çok gerçekçi değildir.

Her ne kadar panoptik sistemin ilk defa mahkûmların bulunduğu hapisane ortamında uygulandığı söylene de, bu sistemin sadece mahkûmların bulunduğu hapisane ortamı için tasarlanmış olduğunu/olabileceğini düşünmemek gerekir. Bu sistem koşulların uygun olduğu her yerde uygulanabilir. Aslında panoptikon modeli sayesinde iktidar – hastanelerde, hapisanelerde, okullarda hatta kendimizi özgür sandığımız evlerimizin içinde – toplumun en küçük birimlerine kadar her yerdedir. Başlangıçta belli bir alanla sınırlandırılan ve belli bir insan grubunu denetlemek amacıyla ortaya çıkan bu sistem, bütün kurumlarda uygulanabilirliği sayesinde geniş bir alana yayılmış ve bazı çözümler de getirmiştir (Coşkun, 2010: 57). Panoptikon modeli, iktidarın üretkenliğinin artırılmasını sağlamanın yanında, iktidarın “her yerdeliği”ni toplumun en küçük birimine kadar yayarak sürekliliğini devam ettirmektedir (Foucault, 2005: 135). Bu model sayesinde toplumlar ve bireyler daha kolay kontrol edilmektedir. Foucault’ya göre panoptikon modeli, hiçbir şeyi gözden kaçırmayan ve aynı zamanda tek bir bakışla her şeyi her an görüp kontrol etmeyi sağlayan bir disiplin aygıtıdır. Dolayısıyla Foucault’ya göre bu sistem mükemmel işleyen bir fonksiyona sahiptir (Foucault, 2019: 260).

Panoptikon modeli “görmek” ve “görülme” çiftini ayırmaya yarayan bir çalışma sistemine sahip olan makinedir. Foucault’ya göre tasarımı bu mekanizma sayesinde, merkezi kulede görünmeden her şey çok rahat bir biçimde gözlemlenebilmektedir. Dolayısıyla Foucault için panoptikon sistemi, çok farklı arzularla hareketle işleyen bir makinedir. Panoptikon, Foucault için iktidar laboratuvarı görevi görmektedir. Çünkü bu mekanizmanın insanların tutumları üzerinde daha fazla etkili olmasının yanında, iktidara bireylere daha fazla nüfuz etme olanağını da sunduğu söylenebilir. Ayrıca iktidarın icra edildiği ve iktidarla ilintili olan bütün nesnelere de keşfetmektedir. Panoptikon sisteminin bu özelliklerinin yanı sıra, Foucault’ya göre bu sistemi kurgusal bir yapı olarak anlamamak gerekir. Çünkü Foucault açısından bu sistem, idealize edilmiş olan bir iktidar mekanizmasıdır. Foucault açısından bu sistem her tür engelden veya dirençten arınmış olan işleyişi ile siyasal bir teknoloji biçimidir (Foucault, 2019: 298-303).

“Gözlemevi” modeliyle tasvir edilen kontrol edici ve önleyici bu mekanizmanın hedef odak noktasında kuşkusuz birey-özne vardır. Öte yandan bireyin bir özne olarak merkezi yerinden edildiği, tayin edici bir odak olmaktan uzak

tutulduğu da diğer bir olgudur. Nesneleştirilme ve özne haline gelme diyebileceğimiz bu iki karşıt durumun Foucault'da nasıl dile getirildiğine daha yakından bakalım.

#### **2.4. Foucault'da Söylem, İktidar ve Özne İlişkisi**

Foucault, genellikle öznenin tarihini analiz etmeye ve onun iktidarla olan ilişkisini ortaya çıkarmaya çalışır. Foucault'ya göre, birey her zaman iktidarlar tarafından kontrol altında tutulmuş ve inşa edilmiştir. Bu inşa sürecini belirleyen temel faktör ise, Foucault'ya göre iktidardır. Dolayısıyla Foucault'ya göre özne ancak iktidarla birlikte ele alınarak anlaşılabilir ve Foucault da bunu yapar. Foucault aynı zamanda iktidar ilişkilerinin sağlıklı devam etmesi ve doğru olarak işlemesi için, bireylerin öznelere dönüştürülmesi gerektiğini savunur (Aslan, 2012: 45).

O halde burada Foucault'nun “öznesi kimdir?” ve “nasıldır?” sorusu önemli hale gelmektedir. Çünkü Foucault'nun öznesinin neliği ve nasıllığı anlaşılırsa, aynı öznenin iktidar sistemi içinde nasıl varolduğu da daha doğru ve kolay anlaşılabilir.

Foucault'nun öznesi, modern “iktidar rejiminin” ürünü olan bir öznedir. Bu özনে Foucault'ya göre, toplumsal pratik ve yapıdan beslenerek ya da etkilenecek kimlikler kazanır ve dönüşür. Dolayısıyla bu süreçte özne sadece inşa edilmekle kalmaz, aynı zamanda özne onu oluşturan yapıların ve söylemlerin taşıyıcısı da olur.

İdealist felsefi geleneğin özne ile ilgili çözümlemesini bütünüyle reddeden Foucault, geleneksel özne anlayışlarından farklı bir özne çözümlemesi yapmaktadır. Foucault öznenin içinde bulunduğu dönemin ve toplumsal koşulların bir ürünü olduğunu savunarak, öznenin bu koşullara göre şekillendiğini iddia eder. Çünkü Foucault, modernite ve aydınlanmanın akıl merkezli olan özne anlayışlarına karşı çıkarak öznenin, sadece akılla değil, akıl sağlığı, söylem pratikleri ve deneyimlerle de ilişkili olarak kurgulandığını belirterek, özneyi toplumsal yapıdaki her bileşenle kompakt (sağlam) bir duruma sahip olduğunu iddia eder (Aslan, 2012: 51).

Foucault'nun iktidar ağı içerisinde şekillendiğini varsaydığı özne, tayin edici, belirleyici, hakiki bir özne olmayıp nesne konumundaki bir öznedir. Bireyin özne olması, bireyin iktidar aygıtı tarafından hem iktidarı meşrulaştıran hem de iktidarın kendisiyle meşrulaştığı bir özne olması itibarıyla çift kutupludur. Dolayısıyla burada paradoksal olsa da gerçekte öznenin hem özne hem de nesne anlamında kullanıldığını

belirtmek gerekir. Çünkü iktidarın her yerdeliğine aracılık eden bireyler bu işlevsellikleri itibarıyla aktif öznelerdir ancak öznelerin iktidarın taşıyıcısı rolünü yerine getirecek nitelikte var olmaları ise nesne olmaları demektir. Bu itibarla iktidar, öznenin kendisi hakkındaki hakikatini dillendirmede ve bunun nasıl olduğunun kavranmasında bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Foucault'da insanın kendisi hakkındaki hakikat, kendisine kısmen zorla uygulanan ve bizim de başkaları üzerinde zorla uyguladığımız iktidar ilişkilerinden geçerek bir özne olarak oluşturulmasına işaret etmektedir. Foucault özneyi, birine kontrol ve bağımlılık yoluyla tabi olan ve kendi kimliğiyle bir bilinç ya da ben bilgisi yoluyla kurulan bağlar olarak görmektedir. Bu bakış açısı her iki anlamda da boyun eğdiren ve boyunduruk altına alan bir iktidar şekli telkin etmektedir. İktidar; sadece kendi çıkarlarını hayata geçirmek için bir aktörler kümesi tarafından sahip olunan bir şey değil, aynı zamanda bir etkileşim tarzıdır. Bundan dolayı da Foucault'ya göre iktidardan çok, iktidar ilişkileri üzerinde durulmalıdır. Çünkü ilintili olunan her bileşen de ancak sözü edilen iktidar ilişkileri içinde ortaya çıkar. (West 1998: 235-237).

Foucault, iktidar ilişkilerinin beden üzerinden de işlediğini ve özellikle de bu süreçte normların etkili olduğunu ifade ederek, hem “özne”nin hem de “iktidar”ın bir “meskun mahal” olarak konumlandırılmasına itiraz eder. Çünkü Foucault'ya göre “özne” ve “iktidar” statik ve evrensel bir yapıda olamazlar.

İlk olarak, ben hükümrân, kurucu bir özne, her yerde rastlanacak türden evrensel bir özne biçimi bulunmadığına hakikaten inanıyorum. Bu özne anlayışına karşı kuşku, hatta düşmanlık besliyorum. Ben tam tersine, öznenin, tabi kılma pratikleri yoluyla ya da daha özerk bir biçimde antikçağda olduğu gibi, kültürel ortamda belli kurallar, tarzlar, uzlaşmalarda hareket eden özgürleşme, özgürlük pratikleri yoluyla kurulduğuna inanıyorum (Foucault, 2016: 266).

Düşünürün karşı çıktığı ve reddettiği “özne”; “hükümrân” ve “her yerde rastlanabilecek kadar evrensel” olan özne kurgusudur. Başka bir deyişle ona göre özne, toplumsal yapıdaki değişim ve dönüşümlerin ürettiği dinamik bir kurgudur (Koloş, 2016: 164).

Foucault'da özneler iktidar tarafından üretilmekte ve aynı zamanda üretilen bu öznelerin diğer tüm bileşenlerle nasıl bir ilintiye ve duruma sahip olacağı da öznelerin bileşenlerle olan bağlamına bağlı ve sınırı da iktidarın izin verdiği ölçüdedir. Dolayısıyla birindeki pozisyon ve anlam değişikliği diğerinin de değişimini zorunlu hale getiriyor (Çelebi, 2013: 512-523). Ancak burada şunu da ifade etmeliyiz ki, her

ne kadar özne iktidar erki tarafından yaratılıyor olsa da; aynı iktidarın kendi gücünü ve sürekliliğini devam ettirebilmesi için zorunlu olarak özneye ihtiyacı söz konusudur. Çünkü “yeri belirlenemez” olan iktidar, bu niteliğini özne sayesinde sürdürmektedir. Ancak öznenin de iktidar gibi belirlenebilir, muayyen bir niteliği yoktur. Birey, iktidarın hem aracı olduğu hem de yayılmasını sağlayan bir işlev gördüğünden taşıyıcısı olduğu iktidar ile aynı ontolojik merkezsizliği paylaşmak durumundadır.

İktidarın “*her yerde olma ve hiçbir yerde olmama*” (Touraine, 2002: 186) hali, onun “merkezsiz olma” ve “süreklilik” içinde var olduğunun göstergesidir. Çünkü Foucault’ya göre iktidar hiçbir zaman birilerinin elinde değildir ve sürekli dolaşımda olan bir mekanizmadır. Bir ağ gibi işleyen iktidarda bireyler, yalnızca dolaşıma girmekle kalmazlar. Aynı zamanda iktidara boyun eğmek, onun normlarına uymak ve normlarını uygulamak zorundadırlar. İktidarın aracı durumunda olan bireyler, iktidar tarafından her zaman geçiş yolu olarak kullanılırlar. Dolayısıyla Foucault’nun perspektifine göre özne, iktidarın dışında veya karşısında olan bir şey değildir. O iktidarın bir aracı olmasının yanında, iktidar erkinin aynı zamanda üzerinde işlediği bir mekanizmadır (Foucault, 2016: 106; 2002: 43-44).

Foucault Aydınlanma’yla birlikte ortaya çıkan ve kabul gören “evrensel akıl” düşüncesi sürecinde, iktidarın akli kendi lehine olacak şekilde rasyonelleştirdiğini savunur. Bu yolla iktidarın öznelere disipline edici ve düzenleyici bir rol oynadığını ileri sürer. Ayrıca Foucault’ya göre iktidar bunu da zorba bir anlayışla bireylere dikte etmez, tam tersine yarattığı iktidar anlayışı ve tutumu sayesinde bireyler buna kendi iradeleriyle uyarlar. Dolayısıyla Foucault’nun savunduğu ve “yeni” diye tabir ettiği iktidar anlayışında işkence düşüncesinin yer almaması, iktidarın bireylere yönelik değişimler yaşadığını gösterir ve Foucault bunu şöyle izah eder:

Yeni iktidar” düzeni ile ortaya çıkan bu strateji değişikliğinin iktidarın bireyler üzerindeki etkinliğini farklı tür bir işleyiş ve farklı mekanizmalar ile yürüttüğü anlamına gelir. Bedenleri tımarhane, karantina, hapishane gibi yerlere kapatmak sureti ile hizaya sokma amacındaki teknikler, bedenlerin uysallaştırılması amacı ile kurulmuş olan disipline edici mekanizmalardır. Bedenin aile, okul, gündelik yaşam, normlar ve stratejik ilişkiler ile kontrol altına alınması, disiplinli mekanizmaların üzerine eklenen düzenleyici mekanizmalardır. Bu mekanizmalar, bedenleri; zaman, uzam ya da hareket içinde homojen bir şekilde bölmek için dayatılan, sistematik bir çerçevenin devamı olarak rasyonel, eğitsel bir işlevle donanmış düzenleyici mekanizmalar işlevi görürler (Foucault 2003: 248).

Bu bağlamda Foucault'daki iktidar mekanizmalarının tamamı, kendi söylem ve iktidar gücünü kabul eden ve bu mekanizmanın bileşenlerine adapte olan özneler olduğu söylenebilir. Yani Foucaultcu anlayışta düzenleyici ve disipline edici mekanizmaların oluşturduğu iktidar algısının, kendisine karşı olamayan özneler yarattığını söyleyebiliriz. Başka bir deyişle özneler, bu iktidarın farkında olmaksızın gönüllü araçsal varlıklar konumundadırlar.

Foucault'da iktidar ve özne arasındaki ilişki şekli ile Foucault'nun söylem konusunda savundukları birbiriyle paralel bir duruma sahiptir. Çünkü Foucault'ya göre egemen olan anlayış aynı zamanda söylemi de üreten anlayıştır. Söylem, iktidarın hem aracı hem sonucu olabileceği gibi, direnme noktası da olabilir. Söylemin iktidarı harekete geçirdiği, ürettiği ve güçlendirdiği gibi, aynı zamanda onu yıpratarak zayıflattığını da ileri süren Foucault; söylemin tek başına olmadığını, birlik halinde bir bütünlük oluşturduğunu dile getirir. Dolayısıyla Foucault söylemin onu üreten, çeşitlendiren ve sürekli hale getiren iktidar ve onun kurumları aracılığıyla anlaşılır hale geldiğini dile getirir (Foucault, 1993: 9-10; 2017: 77-78).

Söylem, söylenen her türlü şeyin belli bir sistem içinde meydana gelmesi ve kendileriyle birlikte düzenli bir iktidar etkisi meydana getirebilen düşünceler bütünüdür. Dolayısıyla Foucault'ya göre her toplumun kendi hakikat rejimi ve siyaseti söz konusudur ve Foucault da, toplumlarda doğru kabul edilen ve pratiğe sokulan söylem türlerinin varlığına işaret eder (Foucault, 2005: 51).

Foucault açısından iktidar söylem aracılığıyla ele geçirilmek istenen güçtür. Söylem sahibi olan bir kimse, söylemi iktidarla hiç buluşmamış olan değil; aksine söylemini üretilip yaygınlaştıran iktidarın sahibidir.

İktidar, söylemin dışında değildir. İktidar ne söylemin kaynağı ne de kökenidir; söylem, iktidar ilişkilerinin karmaşık yapısı düşünüldüğünde, onun bir unsurudur ve iktidar da söylem boyunca işlemektedir. Yani Foucault'ya göre söylem ile iktidar mekanizmaları arasında süreklilik ve karmaşık bir ilişki mevcut olduğu gibi karşılıklı olarak birbirlerini besler (Koloş, 2016: 47). Bize göre söylemi, iktidar ilişkileri içinde aktif bir işleve sahip olan öznenin, söz konusu ağ içindeki eylemselliğinin somutlaşması olarak görmek mümkündür. Çünkü bilinç sahibi bir varlığın eylemselliğinin başka bilinçler tarafından kabul veya ret mekanizması içerisinde algılanıp dolaşıma sokulması ancak söylem ile mümkün olabilir. Başka bir



deyişle hem öznenin kavrayışı hem de özneler arası iletimin imkânı açısından ortak bir tezahür alanı gereklidir ki bu da söylemdir. Böylelikle iktidar, özne ve söylem birlikteliği bir neden sonuç ilişkisi gibi düşünülmemelidir. Biri olmaksızın diğerlerinin olmamasını, bir bütünü teşkil etmeleri bakımından birbirlerinin tamamlayıcı işlevsellikleri olarak değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla söylemi, iktidarın aracı olan öznenin aracı, paradoksal olsa da öznenin hükmetmek için mahkûm olduğu bir iktidar aracı olarak görmek yanlış olmayacaktır.

Netice itibarıyla söze konu ettiğimiz özne, Foucault düşüncesinde iktidarın taşıyıcısı ve de nesnesi olan özne kavramıdır. Bundan başka Foucault'da iktidarın işleyişindeki problemleri dile getiren, eleştirel bir zihin anlamında entelektüel özne vardır ki burada bu konuya değinmeyi çalışmamızın sınırlıkları ve amaçları bakımından gerekli görmüyoruz. Çünkü feminizm ve iktidar ilişkisi bağlamında söze konu edeceğimiz özne, meşrulaştırıcı nesne-özne olacaktır.

Foucault'nun düşünce sistematüğinde iktidarın taşıyıcısı olan öznenin aynı zamanda kendine hükmeden bir varlık olduğunu yukarıda ifade ettik. Bu ilişki biçiminin en bariz biçimde görüldüğü yer ise bedendir. Beden üzerinde söz söyleyebilmek veya herhangi bir tasarrufta bulunmak bizi doğrudan cinsellik meselesi ile karşı karşıya getirir. Şimdi iktidar ve cinsellik ilişkisinin Foucault tarafından nasıl çözümlendiğine bakalım.

## **2.5. Foucault'da İktidar ve Cinsellik İlişkisi**

Foucault için iktidar, özne ve cinsellik arasında önemli ve güçlü bir bağlam söz konusudur. Bu nedenle Foucault'ya göre cinsiyet, iktidar ve söylemle birlikte anlam kazanır.

Foucault'ya göre “cinsiyet” konusu doğal olana dayanmaz; yapay ve kurgusal bir biçimde ortaya çıkar ve başta iktidar olmak üzere toplumsal yapının birçok bileşeniyle de bağlantılıdır. Neler vardır bunun içinde? Anatomik öğeler, biyolojik işlevler, davranışlar, duyumlar, hazlar gibi durumlar bir söylem tarafından belirlenmeden önce cinsiyetli birer varlık değildir. Çünkü bu teze göre beden, söylem ve iktidar ilişkileri sürecinde cinsiyetli bir varlık olma anlamını kazanır. Dolayısıyla “cinsellik” meselesi iktidarın, söylemin ve bedenlerin tarihsel bağlamı içinde

biçimlenir (Direk, 2011: 67-84). Yani, tıpkı öznenin ve bedenlerin iktidar tarafından düzenlenmesi gibi, cinsiyet de iktidar tarafından yaratılan yapay ve kurgulanmış bir tasarımdan ibarettir.

Foucault ikiyle sınırlandırılmış olan cinsiyet algısına karşı çıktığı gibi cinsiyet farklılığını bedensel bir kimliğin zorunlu özelliği olarak ele alan bir feminist söylemi de reddeder. Foucault'nun bu savının Butler tarafından da önemsendiğini çalışmanın ilerleyen kısımlarında daha kapsamlı bir şekilde ele alacağız. Çünkü Butler da cinsiyet probleminin eril ve dişil olmak üzere düalist bir perspektiften ele alınamayacağını savunur. Butler'a göre düalist bir yaklaşımla cinsiyete yaklaşmak tarihsel süreçte görülmüş olan ve devam eden heteronormatif anlayışa destek vermekten başka bir şey değildir. O, cinsiyetli olmanın bir dizi toplumsal düzenlemeye tabi olmak olduğunu ileri sürer. Bu düzenlemeleri yöneten yasa hem insanın cinsiyetini, toplumsal cinsiyetini ve hazlarını biçimlendiren bir ilke olarak işlediği gibi hem de kişinin kendisini yorumlanmasının ilkesi olarak işler. Dolayısıyla cinsiyet kategorisinin kaçınılmaz bir biçimde "regülatif" olduğu söylenbilir (Direk, 2019: 73-74).

Foucault, yasakların genellikle cinsellik ve politika alanında ortaya çıktığını ileri sürer. Ortaya çıkan bu yasakların, söylemin arzu ve iktidar ile olan ilişkisini deşifre ettiğini savunur. Çünkü söylem sadece arzuyu ortaya koyan ya da gizleyen değil, aynı zamanda arzunun nesnesi de olabilen şeydir. Söylem çatışmaları sadece baskı sistemlerini açıklayan şeyler değil, aynı zamanda Foucault için erkin de ele geçirilmesi anlamına gelir (Foucault 1993: 11). Bu bakımdan Foucault'ya göre iktidar mekanizmasının cinsellik meselesini sürekli kontrol altında tuttuğu ifade edilebilir. Hatta Foucault'ya göre cinselliğin iktidar tarafından baskı altına alınıp kontrol edilmediğini ileri sürmek ve söylemek, sadece bir paradokstan ibarettir. Kaldı ki cinselliğin iktidarca baskılanmadığını söylemek, Foucault'nun "*iktidar her şeyi kontrol eder ve düzenler*" söylemini de boşa çıkarmak olur. Bunun söylenmesiyle, yalnızca iyice benimsenmiş bir iddiaya karşı çıkılmış olmaz; aynı zamanda o iddianın temelini oluşturan bütün bir düzene ve söylemsel "çıkarlar"a da karşı gelinmiş olur (Foucault, 2017: 15). Dolayısıyla Foucault'da cinselliğin yükümlülüğünü üstlenen iktidar, bedenlere dokunmayı, bedenlere şekil ve yön vermeyi de bir görev olarak görür. İktidar, bedenleri duruma göre toplumsal arenada ön plana çıkartır, baskılar ya da cinsel bedeni kucaklar. Bütün bu mücadeleleri de iktidar mekanizmasını daha işlevsel hale getirmek için yapar (Foucault, 2017: 39).

Foucault geçmişte XIX. yüzyılın sanayi toplumları kadar, cinsellik konusunu konuşup tartışan ve konuşulanların kurumlarca açıkça üstlenildiği bir zaman ve toplum olmadığını savunur. İktidar, kurumlar yoluyla beden ve cinsellik üzerinde gücünü uygular. Ancak Foucault'ya göre bu iktidar, cinselliklerin çoğaltılması yöntemine başvurur ve cinselliğin sınırlarını belirlemez. Aynı zamanda cinselliği dışlamadığı gibi onu, kişileri birleştirme aracı olarak da kullanarak bedenlere dâhil eder. Yani Foucault'nun savunduğu iktidar, cinselliği başından atarak görmezden gelmeye çalışmaz, tersine haz ile iktidarın birbirini güçlendirdiği cinsellik çeşitlerini kendine çeker (Foucault, 2017: 41). Butler'a göre Foucault'nun savunduğu bu iktidar türü, cinselliğin önüne engeller kurmak şöyle dursun ona doygunluk alanları yaratır. Foucault'nun iktidarın hem “cinselliği baskıladığını” hem de “cinselliğin sınırlarını belirlemediği” biçimindeki düşüncelerinin birbiriyle bir paradoks oluşturduğu akla gelebilir. Oysa burada Foucault'nun iktidar anlayışının işlevi ve nitelikleri düşünüldüğünde bir çelişki ve tutarsızlıktan bahsedilemeyeceği kolaylıkla anlaşılabilir. Çünkü Foucault'da asıl olan iktidardır ve iktidar mekanizmasının en iyi şekilde nasıl işleyip işlemediğidir. Bundan dolayı da duruma göre iktidar ya cinselliği baskılar ya da serbest bırakır.

Foucault'nun cinsellik, iktidar, özne ve söylem ile ilgili konularda genel olarak feminist kuram ve özelde de Butler'ın düşüncelerinin şekillenmesinde ve zenginlik kazanmasında önemli bir rol oynadığını ifade edebiliriz. Özellikle de Foucault'nun başta “*Cinselliğin Tarihi*” eseri olmak üzere “*Hapishanenin Doğuşu*” ile “*Özne ve İktidar*” eserlerinde cinsellik, özne ve iktidar odaklı eleştirileri içermesi, feminist kuram için verimli bir tartışma alanı açmıştır. Benzer şekilde Foucault, çalışmalarının büyük çoğunluğunu toplumsal problemlere ve bu problemlerin çoğunlukla görmezden geldiği dezavantajlı akıl hastaları, mahkûmlar, eşcinseller ve hermafroditler gibi sosyal gruplara ayırmıştır. Özellikle “*Cinselliğin Tarihi*” eseri, erkek egemen toplumların temelinde yatan özneyi eleştiren feminizm için önemli bir zemin oluşturmuştur (İşlekel, 2016: 25-46).

Foucault'nun özne ve iktidar çözümlemesi bir yönüyle sistematik bir yapı arz ediyormuş gibi görünürken bir yönüyle iktidar ve öznenin her yerdeliği ve merkezsizliği, kuşkusuz postmodern bir karakter arz eder. Başka bir deyişle karakteristiği belirleyicilik üzerine dayanan modern episteme dikkate alındığında, belirleyiciliği kesin olan ancak gösterilemeyen, başka bir deyişle göstergeler

zincirinin oluşturduğu sonsuz bir ilişkiler ağı içerisinde tayin ediciliği nesnelleştirilemeyen Foucaultcu epistemenin postmodern bir bağlama oturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Arz edilen paradoksal niteliği ile Foucaultcu perspektif, kuşkusuz birçok postmodern düşünür gibi Butler üzerinde de doğası ile uyumlu yani paradoksal bir hüviyette etki göstermiştir. Fakat bu etki, Foucault'nun iktidar ve söylem çözümlemesinin bütünüyle Butler tarafından kopya edildiği biçiminde anlaşılmalıdır. Sonraki bölümde görüleceği üzere öğretisi oldukça eklektik bir yapı arz eden Butler'ın yaslandığı postmodern yelpaze oldukça geniştir. Marx, Austin, Derrida, dolayısıyla da Heidegger, feminist teorisyenler ve psikanalitik yaklaşımlardan beslenen Butler'ın, Foucaultcu perspektif dikkate alındığında var olan iktidar ağı içerisinde çıkan ve iktidar ağına bir ağ ilave etme çabasında olan bir özne olarak da görülüp görülemeyeceği oldukça tartışmaya açıktır. Bütün bu meseleler sonraki bölümde aydınlatılmaya çalışılacaktır.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. JUDITH BUTLER'DA İKTİDAR VE SÖYLEM BAĞLAMINDA FEMİNİZM

Bu bölümde Butler'ın feminizmle ilgili olan düşünceleri ve analizleri ayrıntılı olarak ele alınarak incelenecektir. Butler'ın feminizme yönelik nasıl bir analiz yaptığının ayrıntılarını tartışmaya açmadan önce, onun yaşamına ve felsefesini oluştururken beslendiği düşünce kaynaklarının ana kodlarını ortaya koymak önem arz etmektedir. Çünkü Butler'ın beslendiği kaynakların tespit edilmesi, onun düşüncelerinin göndermelerini daha kolay ve sağlıklı anlamamıza yardımcı olması bakımından önemlidir.

#### 3.1. Judith Butler'ın Felsefi Kişiliği ve Düşünsel Kaynakları

Judith Butler, 1956 yılında ABD'de doğmuştur. Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Butler, çocukluk ve gençlik yıllarında hem İbranice hem de Yahudi etiği üzerine özel dersler almıştır ve Butler'ın felsefeyle ilk tanışması da bu eğitimler sırasında olmuştur. Butler, lisans ve doktora eğitimini Yale Üniversitesi felsefe alanında tamamlamıştır. Butler doktora çalışmasını "*Arzu Özneleri: Yirminci Yüzyıl Fransa'sında Hegelci Yansımalar*" ismiyle yapmıştır. Daha sonra Butler Wesleyan, George Washington, Johns Hopkins Üniversiteleri'nde çalıştı. Butler ayrıca European Graduate'de Hannah Arendt kürsüsünde felsefe profesörü olarak da görev yapmıştır. Halen profesör olarak California Üniversitesi'nde çalışan Butler, burada "Retorik ve Karşılaştırmalı Edebiyat" alanında kürsü sahibidir.

Butler, feminist felsefe, queer kuramı, siyaset felsefesi ve etik gibi alanlarda çalışmaları olan post-yapısalcı bir düşünürdür. Amerikalı siyaset felsefecisi ve post-yapısalcı feminizm anlayışının önde gelen isimlerinden biri olan Butler, başta post-yapısalcı ekolün önemli düşünürleri arasında yer alan Foucault ve Derrida olmak üzere birçok düşünürden etkilenmiştir. Düşüncelerinin şekillenmesinde sadece post-yapısalcı düşünce ve analizler değil, aynı zamanda psikanalitik teori, feminist teori ve

Marksist teori gibi anlayışlarının da etkili olduğunu söyleyebiliriz (Salih, 2002: 6'dan aktaran Aybakan, 2003: 47).

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet politikalarının yanı sıra savaş karşıtı politikalar alanında da aktif bir rol oynayan Butler; New York'taki Center for Constitutional Rights (Anayasa Hakları Merkezi) kurulunda ve Jewish Voice for Peace'in (Barış İçin Yahudi Sesi) gibi sivil toplum örgütlerinin danışma kurulunda da yer almaktadır. Aynı zamanda Butler, dünyada ve Türkiye'de yaşanan cinsiyet eşitsizliklerinin ve insan hakları konusundaki ihlallerinin son bulması için de çeşitli etkinliklerde bulunan düşünürlerden biri olarak da öne çıkmaktadır. Yapmış olduğu çalışmalardan dolayı çeşitli ödüllere layık görülen Butler, Beşeri Bilimler alanında Andrew Mwellon Üstün Akademik Başarısı Ödülü (2009)'nü; feminist felsefeye ve ahlak felsefesine yapmış olduğu katkılardan dolayı Adorno Ödülü (2012)'nü ve ayrıca Gay ile Lezbiyen çalışmalarında da Yaşam Boyu Başarı dalında Brudner Ödülü (2016)'nü almıştır.

Butler son dönem feminist felsefenin en önemli temsilcilerinden bir olarak kabul edilmektedir. Butler'ın feminizm hareketi sadece kadının erkek karşısında uğramış olduğu çeşitli eşitsizliklerle ilgili bir hareket olarak değerlendirmemesi, onu feminist felsefe için daha da önemli hale getirmektedir.

Butler'ın çalışmalarının odak noktasında büyük oranda toplumsal cinsiyet algısı ve buna yönelik çözümlenmeleri yer alır. Butler genel kabul gören toplumsal cinsiyetin, kendini tekrar etmekten sıkılmayan, katılaşmış ve doğalmış gibi görünen ifadeler sonucu meydana geldiği yaklaşımının doğru bir değerlendirme olmadığını savunur. Çünkü Butler'a göre, toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetin bir uzantısı olmadığı gibi verili, doğal ve statik de değildir. Aksine toplumsal cinsiyet son derece karmaşık bir süreç olan heteroseksüelliğin norm olarak kabul ettiği katı ve düzenleyici bir çerçeve içinde gerçekleşerek meydana gelir.

Butler'ın eserleri yirmiden fazla dile çevrilmiştir. Eserlerinin çevrildiği dillerden biri de Türkçedir. Butler'ın şuana kadar Türkçe'ye çevrilmiş olan eserleri ise şunlardır:

1-) Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü (*Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*)

2-) Çatışan Feminizmler (*Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*)

- 3-) Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi (*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*)
- 4-) Mülksüzleşme: Siyasaldaki Performatif (*Dispossession: The Performative in the Political*)
- 5-) Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma (*Inside Out: Lesbian Theories*)
- 6-) Bela Bedenler (*Bodies That Matter*)
- 7-) İktidarın Psikik Yaşamı (*The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*)
- 8-) Antigone'nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı (*Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*)
- 9-) Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik (Laclau ve Zizek ile beraber) (*Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*)
- 10-) Ulus-Devlet Marşını Kim(ler) Söyler? (*Who Sings the Nation-State?*)
- 11-) Savaş Tertipleri (*Frames of War: When is Life Grievable?*)
- 12-) Eleştiri Seküler midir? (Is Critique Secular?) (Talal Asad , Wendy Brown, Saba Mahmood ile beraber)
- 13-) Biziz, Halk! Toplanma Özgürlüğü Üzerine Düşünceler (*Notes Toward a Performative Theory of Assembly*)
- 14-) Çöz(ü)len Cinsiyet (*Undoing Gender*)

Butler post-yapısalcı tarafta yer almasına rağmen, klasik post-yapısalcı düşünürlerden bazı noktalarda farklı düşünmektedir. Ona göre post-yapısalcılığın da kendi içinde farklı biçimleri söz konusudur. Bundan dolayı da post-yapısalcılık denildiğinde sadece toplumsal ve kültürel bağlam ile siyasi hedeflerden uzak bir düşünce tarzı anlaşılmalıdır. Post-yapısalcılığı savunanlar böyle düşünse de Butler, son yıllarda cinsellik tartışmaları, göç, mülteci, şiddet, savaş ve sömürgecilik araştırmaları, etnisite ile ilgili sınıflar konusundaki araştırma ve tartışma alanlarında post-yapısalcılığın etkisinin arttığını savunarak aksini iddia etmektedir (Butler, 2010: 13-14).

Post-yapısalcı anlayışla beraber feminizmin algılanmasında büyük oranda değişim yaşandığını, klasik feminist yaklaşımlara eleştirel bir perspektif oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu döneme kadar genel olarak feminizm, biyolojik bir indirgemeci anlayışla, ataerkil egemen gücü kırma ve erkeklerin kadın üzerindeki sistematik gücüne son verme düzleminde ele alınarak çözümlenmeye

çalışılmıştır. Ancak bu algılama şekli, Foucault gibi özne ve iktidar ilişkisini yoğun biçimde işleyen ve düşüncelerini büyük oranda bu düzlemde ortaya koyan düşünürlerin ortaya çıkması, feminizmin yeniden kurgulanmasını ve yeni bir perspektifle kadın sorununa eğilmesini zorunlu hale getirdi.

Post-yapısalcı yaklaşım sayesinde kadın sorununa etki eden çoklu faktörler göz önüne alınmış oldu. Butler'ın da temsilcisi olduğu ve feminizme farklı bir perspektif kazandıran bu yaklaşım, kamusal alandan dışlanmış olan kadını feminizmin bu yeni bakış açısı siyaset biliminin kavramlarını da kullanarak yeniden ele alır. Özellikle de adalet, haklar ve rıza gibi kavramların kadınları politik bir özne olmasını engelleyen durumlar yeniden tartışılmıştır (Kundakçı, 2010: 477-478). Dolayısıyla psikanaliz ve feminist teorileri felsefi düzlemde post-yapısalcılık vasıtasıyla bir araya getiren Butler'ın, feminizmi felsefi düzlemde yeni bir yorumla değerlendirdiğini, sorunu cinsiyetler arasında yaşanan bir sorun olmanın ötesinde siyasal alana taşıdığını ve birçok faktörle ilişkili olarak sentezlemeye çalıştığını söyleyebiliriz.

Dönemsel olarak bakıldığında feminizm, daha önce ifade edildiği üzere genel olarak kabul gören üç ana dalga halinde ele alınır. İkinci dalga feminist hareketle birlikte kadına yönelik yaklaşımda genel kabul gören biyolojik cinsiyetle (*sex*) ilgili olan tartışmalar yerini toplumsal cinsiyetle (*gender*) ilgili olan tartışmalara bıraktı. Daha önce de gönderme yaptığımız Simone De Beauvoir'ın "*kadın doğulmaz, kadın olunur*" düşüncesi ikinci dalga feminist felsefenin nasıl bir anlayışla anlaşılması gerektiğinin ipuçlarını ortaya koydu. Çünkü Simone De Beauvoir "*İkinci Cins*" adlı eserinde cinsiyet rollerinin doğal değil, toplum tarafından öğretilmiş olduğunu ortaya koymakla beraber, biyolojik yolla elde edilen cinsiyet ile toplumun etkisiyle sonradan kazanılan ve toplumsal değer sistemiyle şekillenen toplumsal cinsiyetin birbirinden ayrı düşünülmesi gerektiği tartışmasını başlatır. Ayrıca Simone De Beauvoir toplumsal cinsiyetin aslında bir sonuç olduğunu savunur (Beauvoir, 1993'ten aktaran Kundakçı, 2010: 479).

Butler, üçüncü dalga feminist dönemin en önemli aktörlerinden biridir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere üçüncü dalga feminist hareket 1990'lı yıllardan itibaren ortaya çıkan ve büyük oranda devrimci, yenilikçi ve farklılıkları savunan ve bu iddialarını post-yapısalcı bir bakış açısına dayandıran harekettir. Ayrıca üçüncü dalga feminist hareketin önemli aktörlerinden olan Julia Kristeva, Luce Irigaray Hélène



Cixous gibi post-yapısalcı düşünürler, kadının erkek karşısında ikincil olarak algılanma durumunun ekonomik ve siyasi yapılardan değil, kullanılan dilden kaynaklandığını iddia ederler. Onlara göre toplumdaki anlam sistemi, dilsel ve mantıksal örüntüler yoluyla kadına patriyarkanın belli bir anlam yükleyerek kadını ikincilleştirmektedir. Bu çerçevede erkeklere ve kadınlara farklı sıfatlar özgü görülmektedir (Kundakçı, 2010: 482). Dolayısıyla Fransız post-yapısalcı anlayışın önemli temsilcileri için de toplumsal yapıya hâkim olan ataerkil merkezli anlayış, kendini dil ve anlam yoluyla yeniden üretmekte ve sürdürmektedir.

Butler'ın feminizme yönelik olan düşüncelerinin temel paradigmasını açıklayan ve ortaya koyan *Cinsiyet Belası (Gender Trouble)* adlı eseri, feminist kuramda ve toplumsal cinsiyet tartışmalarında ciddi etkiler yaratmanın yanı sıra queer kuram, cinsiyetin doğal olup olmadığı ve cinsiyetin performatifliği gibi birbiriyle bağlantılı pek çok tartışmayı içermektedir. Butler, hem bu eserinde hem de diğer eserlerinde cinsiyet kavramına yönelik olan çözümlene ve yaklaşımıyla, kendisine kadarki süreçte algılanan ve konumlandırılan feminist kurama bambaşka bir anlam yüklemiştir. Cinsiyet kavramı konusunda yaptığı değerlendirme ve çözümlenmelerle bu konuyla ilintili olarak feminist kuramın savunduğu fikirleri altüst ederek, cinsiyet kavramına farklı bir bakış açısı getiren Butler'ın bu düşüncelerinin temelinde, post-yapısalcı anlayışın gücünün yattığı söylenebilir (Butler, 2012: 13). Ayrıca bu eser feminizmle ilgili yaptığı çözümlenmelerle queer teorisinin etkisini ve önemini daha da ön plana çıkarması ve bu teorinin cinsel ve politik tartışmalardaki kimlik kategorilerine eleştirel yaklaşması bakımından öneminin büyük olduğu ifade edilebilir (Prosser, 1998: 24; Kirby, 2006: 19).

Butler, klasik feminist anlayışları eleştirir ve doğumla birlikte kazanıldığı düşünülen cinsiyetin de tıpkı toplumsal cinsiyet gibi sabit olmayan ve akışkan olan kimlik algısına sahip olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Butler üçüncü dalga feminist hareketin kadın kimliğine yönelik olarak yaptığı homojenleştirici ve bütünleştirici anlayışlara yönelik olan eleştirileri yerinde bulur ve cinsiyeti performatif kavramıyla ele alarak “iktidar”a göre konumlandırarak inceler. Butler, “cinsiyet”, “özne” ve “iktidar” arasında ilişki kurar. Çünkü Butler da feminizm konusunda, Foucault'nun özne ve iktidar arasında kurduğu ilişkiye ve “*kadın doğulmaz, kadın olunur*” düşüncesiyle cinsiyetin toplumsal zeminde şekillendiğini dile getiren Simone De Beauvoir'a benzer bir yaklaşıma sahip olduğu ifade edilebilir. Feminizmin “öznesi”

olarak temsil edilen kadınların, dil ve politikanın söylemsel ürünü ve sonucu olduğunun altını çizen Butler, feminist anlayışlara eleştirel yaklaşır. Ayrıca ona göre heteroseksüel ve ataerkil bir düzenin kuralları tarafından belirlenen kadın gerçekte bir “özne” değildir ve bundan dolayı da kendileri tarafından belirlenen normları da söz konusu değildir (Butler, 2012: 44). Ayrıca Butler, kadınların dil ve siyaset içinde nasıl daha kapsamlı bir biçimde temsil edileceklerini sorgulamanın da yeterli olmadığına dikkat çeker ve bu durumun iktidar yapıları tarafından nasıl üretilip kısıtlandığını kavramanın da bir gereklilik olduğuna vurgu yapar (Butler, 2012: 45, Akar, 2015: 53-56). Butler kimlik ile iktidar arasında dolayısıyla da “özne”nin belirleniminin politik erkle güçlü bir ilintisi olduğunu ileri sürerek, kadının gerçek bir özne olup olmadığını yukarıda da vurgulandığı üzere Foucault gibi politik sistemle ilişkilendirir.

Butler’ın düşüncelerinin şekillenmesinde önemli izler bırakan Foucault ve Derrida gibi düşünürlerin sadece Butler’ın politik ve dil çözümlenmeleri konularında değil, aynı zamanda onun cinsellik ve cinsiyetle ilgili düşüncelerinin şekillenmesinde de etkili olduğunu söyleyebiliriz. Butler’ın cinsiyetle ilgili analizlerine Foucault gibi Derrida’nın dil teorilerinin de zemin hazırladığı bize göre açıktır (Salih, 2002: 5, Şahin, 2013: 49).

Butler, kimliklerin sabit ve zorunlu olduğunu reddeder. Ona göre, öznenin sahip olduğu/olacağı kimlik ya da kimlikler, toplumsal yapının elementleri tarafından oluşturulur. Kimliğin toplumsal yapıdan beslenerek inşa edilmesinden dolayı sabit ve zorunlu olmadığını dile getiren Butler, kimliğin dil ve söylem içerisinde inşa edildiği iddiasının oluşum sürecinin izini sürer. Özneyi oluşturan faktörlerin arkeolojik çözümlemesini yapan Foucault’nun ardından Butler da söz konusu çözümleme tarzını açıklamak için soy bilimi (*jeneoloji*) kavramını kullanır. Butler jeneolojik soruşturmasında cinsiyeti; söylemlerin, kurumların ve pratiklerin sebepleri olarak değil, sonuçları olarak görür. Dolayısıyla birey bir özne olarak kurumları, söylemleri ve pratikleri yaratmaz; kurumlar, söylemler ve pratikler, bireyin cinsiyetini ve cinselliğini belirler ve yaratır (Salih, 2002: 10, Aybakan, 2003: 50).

Feminist anlayışın önemli aktörlerinden biri olarak kabul edilen Butler, “kadın” konusunda genel kabul gören sabitelere ve anlayışlara eleştirel yaklaştığı gibi bunlara mesafeli de durur. Çünkü Butler’a göre bu yaklaşımların tamamı kadını değişmez birtakım normlara dayandırarak ve indirgemeci bir anlayışla ele alır. Oysa

Butler, kadın kategorisini Foucaultcu anlamda politik bir perspektifle ilişkilendirdiği gibi aynı zaman da Derridacı bakış açısıyla da yapı söküm sürecine tabi tutar. O, feministlerin dışlayıcı ve sınırlı kadın kategorisini eleştiriye açmanın gerekliliğini ifade etmenin yanında; bu eleştiri olmaksızın feminist düşüncenin kendi demokratikleştirici potansiyelini de kaybedeceğini düşünür (Butler, 2011: 53-87).

Judith Butler'ın feminist yaklaşımının özgünlüğünü ve farklılığını ortaya koyan birçok boyut söz konusudur. Bu farklılıklardan biri de “özne”nin neliğine ilişkin olan düşünceleriyle ilgilidir. Çünkü Butler'a göre feminizmin öznesini yapı sökümü uğratmak, onun anlamını sınırlandırmak değildir. Aksine, “özne”yi birden çok anlamlandırmanın bulunduğu bir geleceğe bırakmak, sınırlandırıldığı annelik ve ırkçılık gibi temel kabullerden kurtarmak ve ona öngörülmemiş anlamlar edinebileceği yeni bir alan açmak ve sunmaktır (Butler, 2017: 62). Bu çözümler Butler'ın feminist anlayışının esnek ve eleştiriye açık olduğuna vurgudur. Çünkü ona göre hiç kimse ve hiçbir feminist anlayış, bütün sorunları çözdüğünü ve konuyla ilgili evrensel düzeyde bir temsiliyet iddia edemez.

Judith Butler'ı feminist kuram açısından önemli ve vazgeçilmez kılan nedenlerden biri de, onun genelleyici bir “kadın” kimliğine karşı olması ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan farklılıkların feminist politikayı daha da zenginleştirmesidir. Butler bunu da öznenin performatif kurgusu üzerinden yapar (Direk, 2011: 67-84). Dolayısıyla feminist kuram konusunda eleştiriye ve itiraza kapalı bir yaklaşımın ortaya konulmasının zor olması ve feminist kuramın temsiliyetinin tek başına bir kimseye ya da sınıfa ait olamayacağı durumu, Butler feminizminin farklılıklara ve değişimlere her zaman açık olduğunu göstermektedir.

Feminist hareketi bir demokratik ve insan hakları girişimi olarak gören ve feminizmin değişmeyen birtakım normların gerekliliği varsayımından vazgeçmesi gerektiğini ileri süren Butler en temel kabullerimizin dahi itiraza açık olduğu ve bu durumun da birbirleriyle daima çatışmalı siyasi alanlar olarak kalacağı gerçeğini kabullenmenin zaruri olduğunu ifade eder. Ayrıca Butler'a göre politik çatışmaların varlığını ve buna bağlı olarak ortaya çıkacak olan hoşnutsuzlukları, feminist hareketi canlı tutan bir tavır olarak görmek gerekir (Butler, 2004: 175). Butler'ın feminist yaklaşımı bütünüyle toplumun politik durumu ile iç içedir. Bu ise demokratik kakofoni olarak feminizm ile yaşam merkezli feminizm anlayışını birleştiren bir

siyaset kavrayışından hareketle anlaşılabilir. Bu çözümleme ise Özkazanç'a göre feminizmi de içine alan ve aynı zamanda onu aşan çok daha derin bir siyasi kavrayış anlamına gelir (Özkazanç, 2018: 30).

Butler, feminizmi sadece kadın ve erkek cinsiyetleri arasında yaşanan çeşitli eşitsizlikler ve kadınların erkekler karşısında bir var olma mücadelesi olarak değil aynı zamanda en temelde bir hak ve hukuk ihlalinin yanında, modernliğin temel kategorileri ile hegemonik performatif bir siyaset ve radikal demokrasi bağlamında düşünmektedir (Özkazanç, 2018: 36). Dolayısıyla Butler klasik feminist anlayışların kadın sorununa yaklaşımlarını reddetmemekle beraber, onların bu meseleye daha dar ve kısıtlı bir perspektiften baktığını düşünmektedir. Ayrıca Butler'ın siyasi analizlerinin sadece LGBT'li kimliklere sahip bireyler için olduğu şeklindeki bir yaklaşımla ele almak doğru değildir. Çünkü Butler, toplumda marjinal gruplar olarak görülen LGBT gibi farklı cinsel kimlik eğilimine sahip olan azınlıkların temel yaşamsal hakları sorunundan hareket ederek mümkün olan en geniş ve insanlık için mümkün olan en özgürlükçü ve en eşitlikçi düşünceyi geliştirmeyi hedeflemektedir. Yani Butler LGBT'lilerin uğradığı yaşamsal şiddet sorunlarını, heteronormatif bir toplumsal düzenin kriz belirtisi olarak görmekte ve bununla mücadele etmek gerektiğini iddia etmektedir (Özkazanç, 2014).

Butler cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin kusursuz bir ağ oluşturduğu fikrine ve bir kişinin biyolojik olarak kadın olması durumunda (XX kromozomları) kadınsı özellikleri sergileyeceği ve erkekleri cinsel ortağı olarak arzu edeceği görüşüne yüksek perdeden ve açık bir biçimde itiraz eder. Bunun yerine Tong'a göre Butler, bir kişinin cinsiyeti ile toplumsal cinsiyeti arasında iddia edildiği gibi bir ilişkinin söz konusu olmadığını ileri sürer (Tong, 2009: 293-294). Çünkü Butler toplumsal cinsiyetin seçiminden önce bir "ben" in varlığından söz edilmeyeceğini ve heteroseksüel normlar yoluyla sadece toplumsal cinsiyetin değil, aynı zamanda cinsiyetin de inşa edildiğini savunur. Aynı zamanda feministlerin çoğu tıpkı Butler'ın da iddia ettiği gibi toplumsal cinsiyetin her zaman inşa edildiğini savunmalarına rağmen, son zamanlarda azınlıkta da olsa bazılarının Butler'ın temel savlarından biri olarak kabul edilen cinsiyetin de inşa edildiği fikrini kabul etmeye başladığı söylenebilir.

Butler'a göre cinsiyetimizi ve toplumsal cinsiyetimizi, toplumsal normlardan dolayı özgürce inşa etmek mümkün değildir. Çünkü toplumsal normlar, insanların cinsiyet ve toplumsal cinsiyetlerinin nasıl inşa edileceği noktasında belirleyici rol oynar. Bu toplumsal normları değiştirmek ise pek de kolay değildir (Tong, 2009:294). Çünkü bir birey cinsiyet değiştirme operasyonu geçirse bile yine de toplumun belirlemiş olduğu erkek ve kadın tanımlamasının sınırları içinde kalmaktadır.

“Performatiflik” kavramını tek seferde gerçekleşen bir edim olarak değil, kendini sürekli tekrar eden bir edim olarak tanımlayan Butler, bu durumun toplumsal cinsiyeti biyolojik etkiden ziyade, kimlik kategorilerinin sosyal ve siyasal bir yapı tarafından var olduğunu ve biçimlendirildiğini ileri sürer.

Butler, kimlik kategorilerinin, vücudun doğal etkilerinden ziyade, bu kimlik kategorilerinin “güç/bilgi” rejimlerinin veya “güç/söylem” yapısının bir kurgusallığından başka bir şey olmadığını ve cinsiyetin doğal bileşenlerden değil, kültürel bileşenlerden beslendiğini ve onun ürünü olduğunu ileri sürer. Yani Butler, heteroseksüelliğin temel aldığı cinsel farkın ikili sisteminin (kadın-erkek) zorunlu olduğunu ancak aynı zamanda kalıcı olarak da istikrarsız olduğunu ve bunun da cinsiyetin performatif bir niteliğe sahip olduğunun göstergesi olduğunu savunur. Burada Butler'ın kimliği tanımlamak için kullandığı ve aynı zamanda Heidegger ile Derrida'nın terminolojilerinde önemli bir bağlama sahip olan ikili karşıtlıkların; Foucault'nun iktidar, özne, cinsiyet ve söylem gibi kavramların toplumsal yapının diğer bileşenleriyle olan ilintisinin gözden kaçırılmaması gerekir. Ayrıca Butler'ın “*Cinsiyet Belası*” adlı eserindeki kimlik kategorileri eleştirisinin temel dayanağı, toplumun kültürel yapısını oluşturan kültür öncesi ya da söylem öncesi durumda herhangi bir cinsiyet durumunun söz konusu olmadığı ve bunun tamamen kültürel yapı tarafından yaratıldığına dayanır (Jagger, 2008: 16-20).

Foucault'nun “özne, iktidar rejimi tarafından önce kurulur; ardından cinsellikle donatılır” iddiası ile Butler'ın feminizmle ilgili bütün düşüncelerini iktidar ve söylem ile ilişkilendirerek ortaya koymasının Foucault'nun Butler üzerinde bıraktığı etkiyi görmemize olanak tanıdığını söylemek mümkündür (Butler, 2015: 104).

Butler'ın feminizmi irdelerken sadece kadını ya da kadının bir yönüne odaklanarak meseleye yaklaşmadığını söyleyebiliriz. Hatta ilerde de değineceğimiz

üzere Butler, feminizmi sadece bir kadın sorunu olarak görmüyor. Butler, feminist mücadelenin temel bir insan hakkı mücadelesi olduğunu dolayısıyla da “şu kadın”, “bu kadın” ya da “şu erkek”, “bu erkek” değil; bir insanlık sorunu olarak savunmaktadır. Butler feminizm sorununa geniş bir perspektiften yaklaştığını ve aslında aynı sorunu dert edindiğini düşünen birçok anlayışla paralel bir düşünceye sahip olmadığını, eşitlik feminizmini ve Antigone örneklerini göstererek ortaya koymaktadır.

Butler’a göre eşitlik feminizmi kadınlarla erkeklerin eşitliğini savunurken, aynı zamanda kadın ve erkeklerin sahip oldukları sınıfsal, ırksal, etnik, eğitim, farklı cinsel kimlik yönelimleri gibi daha başka etkenlerden kaynaklanan birçok farklılığı göz ardı etmiştir. Çünkü ona göre insanları kadınlar ve erkekler diye iki gruba ayırdığımızda ve eşitlik talebini bir grubun diğerine eşit olması gerektiği şeklinde düşündüğümüzde bu grupların kendi içinde sahip oldukları farklılıkları görmezden gelme hatasına düşüyoruz. Burada Bell Hooks’un sormuş olduğu “*kadınlar hangi erkekle eşit olmak istiyorlar?*” sorusunun daha da önemli hale geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü sadece kadınlar arasında değil, erkekler arasında da ırksal, etnik, yaş ve cinsel kimlik yönelim farkları söz konusudur (Direk, 2018: 186). Benzer şekilde Butler, erkekler bir yana her kadının da feminist mücadeleyi doğru anlamadığını ve bu mücadeleye katılmadığını ileri sürmektedir. Bu durumu da Sophokles’in ünlü eseri “*Antigone*”nin başkahramanı olan Antigone’nun siyasal alandaki özgürlük mücadelesi üzerinden anlatmaktadır. Bunu eserin başkahramanı olan Antigone’in kardeşinin cenazesini gömme sırasında kız kardeşi İsmene’yle yaşadığı diyalogdan anlıyoruz. Kız kardeş İsmene, Antigone’ye şöyle der: “... *sakın aklında çıkarma, biz kadınız ve erkeklerle olan mücadelenin altından kalkamayız. Bizi yönetenler bizden güçlü, şimdi yaşanan acı bile olsa, onların emirlerine boyun eğmeliyiz*” (Sophokles, 2019: 3).

Feminist mücadele için birçok önemli örnek elbette söz konusudur. Ancak Antigone’nin mücadelesi ayrı bir öneme sahiptir. Tarihte bu yönüyle bilinen ilk örnek olması onu daha da önemli hale getirmektedir. Antigone’nin temsili işlevine dair görüşler değişkenlik göstermekle birlikte Irigaray “*Tarihsel bir figür ve günümüzde yaşayan birçok kız ve kadın için bir kimlik ve özdeşleşme kaynağı olarak daima düşünmeye değer bir örnektir.*” Aynı zamanda Antigone’nin bu başkaldırısının önemli olduğunu belirten Butler, bu otorite karşıtlığı mücadelesinin örnek olarak

alınıp desteklenmesinin ve savunulmasının çok önemli olduğunu vurgular (Butler, 2007b: 11-12).

Hangi perspektiften bakılırsa bakılsın, feminizmin post-yapısalcı yaklaşımla dikkate değer bir fikir değişimi yaşadığını söyleyebiliriz. Son olarak Butler'ın iktidar denildiğinde sadece siyasal iktidarı değil, aynı zamanda kültürel, inançsal, sosyal veya makro iktidar gibi cinsiyetle ilgili kimlik belirlemede etkisi olan her tür iktidara gönderme yaptığını vurgulamak gerekir. Butler'ı ekleyen Foucault'nun dışında Derrida ile Fransız düşünürler olan Julia Kristeva, H  l  ne Cixous, Luce Irigaray'ın da düşüncelerini kısaca ifade etmekte yarar vardır.

Derrida (1930-2004), post yapısalcı felsefenin en önemli ve etkili öncülerinden biridir. O, düşüncelerinin etkisi yalnızca felsefeyle sınırlı olmayan bir düşünür olmasının yanında, aynı zamanda siyasal alanda yaşanan ırk  lılık hareketlerine kar  şı çıkan ve mülteci hakları konusundaki mücadelelere de destek veren bir düşünürdür. Dili yeniden sorunsallaştıran Derrida, dilin yapısalcıların iddia ettiklerinden daha fazla oynak ve belirsiz bir yapıya sahip olduğunu ve anlamın sınırları içinde dilin sürekli değiştiğini savunur. Derrida ortaya koyduğu yapısökümcü stratejisiyle yani metnin derin yapılarını inceleyen bu stratejiyle "merkez" fikrini yerinden etmiştir. Sabit ve değişmez bir anlamdan söz edilemeyeceğini savunan Derrida'nın bu perspektifinin, Butler'ın feminizmle ilgili yapmış olduğu üzümlerle katkı sunmasının yanında aynı zamanda onu etkilemiştir.

Kristeva (1941---), feminist ve post yapısalcı felsefenin önde gelen Fransız düşünürlerinden biridir. Kristeva'ya göre kadını erkekten ayrı kılan sadece biyolojik farklılık değil, aynı zamanda bu farklılığın dil yoluyla ifade edilmesi de gerekir. Başka bir deyişle cinse bağlı farklılık dil içinde yaratılarak anlam kazanır. Demek ki Kristeva'ya göre kadınların sorunları var olan sosyal düzenle özdeşleşmek veya bu düzenin kendileri ile özdeşleşmesini talep etmekle   z  me kavu  turulmaz. Birinci kuşak feministlerin başarısının sınırlı kalmasının nedeni budur. Kristeva, kadınların sorunlarının üzümünün sosyal ve dilsel temsil düzenlerinin birlikte ele alınıp incelenmesiyle mümkün olabileceğini ileri sürer.

Toplumsal faktörlerin cinsiyet algısında önemli bir role sahip olduğunu savunan Kristeva'ya göre   ocuk, sembolik ve sosyal düzenin nasıl işlediğini sadece babadan değil, aynı zamanda anneden de öğrenir. Hatta Kristeva'ya göre, annenin bu

süreçteki işlevi ve bu işlevin öznenin gelişiminde ve sosyal düzen ile dile geçişteki önemi en az babaninki kadar etkilidir. Dolayısıyla Kristeva çocuğun süreç içinde cinsiyet algısının ve dolayısıyla da kadına yönelik olumsuz bir cinsiyet algısı edinmesinde annenin ciddi etkisi olduğunu savunur. Aynı zamanda “yanlış yönlendirilme” ve sosyal düzendeki dilin kullanımı kadının dışlanmaya (*abjection*)<sup>12</sup> uğramasına yol açmaktadır. Yani Kristeva’ya göre abjection durumu ataerkil toplumlarda kadının maruz kaldığı baskının ve ikinci sınıf insan algısının yaşanmasının en önemli nedenlerindedir (Şimşek, 2019: 64-66). Dolayısıyla Kristeva’ya göre kadınların sorunları sosyal düzenle özdeşleşmek veya sosyal düzenin kendileriyle özdeşleşmesini talep etmekle çözülmez. Kadınların sorunlarının çözümü ancak sosyal ve dilsel düzenlerin ikisini de aynı anda kapsayan psiko-sembolik yapının irdelenmesi ile çözülebilir. Bu da Kristeva’ya göre kadınların bir grup olarak değil, her kadının tek ve özel olduğunu kabul etmek ve vurgulamakla olur (Durudoğan, 2010). Her kadının tekil ve özel olduğunu dolayısıyla da onlardan söz ederken genelleyici ifadeler şeklinde bahsetmenin doğru olmadığını Kristeva şöyle açıklamaktadır:

Kanımcı, artık ‘*bütün kadınlar*’ şeklinde konuşmamızın imkânsız olduğu bir döneme geldik. Artık tek tek kadınlardan bahsetmeliyiz (...) Belçika’da yayımlanan *Les Cahiers du Griff* adlı kadın dergisinde basılan konuşmamın başlığı ‘Unes Femmes’di. Bundan kastettiğim şudur: Kadınların oluşturduğu bir topluluktan bahsedebiliriz, ama esas önemli olan bu topluluğun ‘*kitle*’ şeklinde mütalaa edilmemesi. Bu topluluk tek tek özgün kadınlardan oluşmalı. Ve bu dönemde feminizmi tehdit eden en büyük tehlike ‘*sürü*’ şeklinde feminizm yapma dürtüsüdür. Topyekûn feminizm yapma ilk başlarda gerekli bir durumdu. Çünkü kadınlar seslerini ‘kürtaj hakkı istiyoruz’, ‘mahrum edildiğimiz sosyal hakları istiyoruz’ diye bağırarak duyurmaya çalışıyorlardı. Fakat ‘*biz*’ kelimesi gittikçe sorunsal bir hale geliyor. ‘*Biz*’ değil ‘*benler*’den bahsetmeliyiz. Bizi kendi dilimizi bulmaya yönelten bu bakış açısı olmalı (Guberman, 1996’dan akt. Durudoğan, 2010).

Kristeva’nın kitle feminizmine mesafeli durduğunu hatta reddettiğini söyleyebiliriz. Aynı zamanda Kristeva “*bütün insanlar aynı*”, “*bütün kadınlar aynı*”, “*bütün eşcinseller aynı*” gibi genellemeleri, hem insanlar arasında kamplaşmalara hem de farklılıkların göz ardı edilmesine yol açtığından reddeder. Kristeva’nın feminist kurama katkılarını kısaca, beden fikrinin doğru bir şekilde söylem ve dil alanına taşınması; öznelğin oluşumunda anneliğe ilişkin olan önemin vurgulaması ve son

<sup>12</sup>Ayrıca bu kavram iğrençlik, saflığın bozulması ve bir kirlenme olarak görülen sızmanın toplum tarafından dışlanmasını da ifade eden bir kavramdır.



olarak da dışlanma (*abjection*) kavramını baskı ve ayrımcılığı açıklamak için kullanması şeklinde özetlemek mümkündür.

Butler'ı feminist kuram konusundaki düşünceleriyle etkileyen ikinci isim ise Helene Cixous (1937-...)’tir. Cixous, postmodern feminizm ve postyapısalcı düşüncenin önemli temsilcilerinden biridir ve aynı zamanda Luce Irigaray ve Julia Kristeva’yla birlikte Fransız feminist kuramının önde gelen isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Freud, Lacan ve özellikle de Jacques Derrida’nın düşüncelerinden etkilenen ve beslenen Fransız romancı ve eleştirmenlerindendir.

Tıpkı Kristeva ve Irigaray gibi düalist karşıtlıklar hiyerarşisine karşı çıkan Cixous, ataerkil sistemle başa çıkmanın ancak dişil yazın sayesinde olabileceğini ileri sürer. Cixous’a göre kadınların bedenleriyle olan ilişkileri tamamen kültürel bileşenler tarafından inşa edilmiştir. Aynı zaman da kültürel bileşenler erkekler için ayrı kadınlar için ayrı bir biçimde düzenlenmiştir ve bu hiyerarşik düzenlemeler genellikle kadın için dezavantajlı bir biçimde düzenlenmiştir (Sarup, 2004: 159-162).

Cixous için doğa/kültür, zihin/kalp, biçim/madde, konuşma/yazı türünde ikili yapılar, tarihsel süreçteki kadın ve erkek algısı üzerinde varlığını sürdüren otoritenin güç gösterisinden başka bir şey değildir. Cixous bu düalist yapıyı, kadın ve erkek arasındaki karşıtlığı bağlamında çözümler. Cixous’a göre, bu hiyerarşik düzende genellikle karşıtlıklardan biri diğerinden üstün tutulmaktadır. Üstün tutulmanın ekseriyetle erkekle ilgili bileşenler olduğunu savunan Cixous, kadının ataerkil toplumlarda “başkası” olarak görüldüğünü ve cinsel farklılığın da ancak “başkası” olarak tanımlananın bastırıldığı ve yok sayıldığı bir toplumda yani ataerkil bir yapıda hoş karşılanabileceğini ileri sürer.

Tiyatro alanında da birçok çalışması olan Cixous, geçmişten beri tiyatronun kadını nesnelleştirdiğini, kadınların sessiz bırakıldığını ve bedenlerinin yok sayıldığını iddia eder. Cixous yazmış olduğu piyes ve tiyatro oyunlarında kadının ataerkil kültürle olan ilişkisine eleştirel bir biçimde odaklanır (Sarup, 2004: 166-167).

Butler’ı etkileyen bir başka Fransız feminist felsefeci ise Luce Irigaray (1930-...)’dır. Tıpkı Kristeva ve Cixous gibi Lacancı psikanalizden etkilenen Irigaray, öznellik, cinsellik, dil, arzu gibi meselelerle uğraşmıştır.

Irigaray da Aydınlanma düşüncesinin getirmiş olduğu değerlerin kadın için geçerli olamayacağını savunur. Çünkü o Aydınlanma düşüncesinin kadını yok sayan,

toplumsal düzenden soyutlayan ve bütünüyle eril merkezli bir düşünce yapısına sahip olduğunu düşünür. Dolayısıyla Batı kültürünü tekcinsiyetli (*monosexual*) bir kültür olarak gören Irigaray, bu kültür anlayışının kadına “erkekten daha düşük” ve erkeğe göre hep eksik olan yaklaşımıyla ele aldığını iddia eder. Bunun da evrensel ve objektif olmadığını belirterek, tek genel geçer olanın eril söylem olduğunu belirtir. Irigaray, Batı düşüncesinde hâkim olan “kadın eksik erkektir” anlayışından dolayı, aslında Batı kültürü sadece erkeğin erkekle konuştuğu tekantıklı (*monologic*) bir kültürden başka bir şey değildir. Bu bakımdan Freudcu cinsellikle ilgili açıklamalarının bütünüyle eril çözümlenmeler olduğunu ifade eden Irigaray, kadının dışarıda bırakılması ya da simgeselleştirilmeyen bir boşlukta bırakılmasının üstesinden ancak güçlü bir dişil simgesellik yaratarak kurtulabileceğini ileri sürer (Sarup, 2004: 169-173). Yani kadın öznenin; yeni bir toplumsal, siyasal ya da dilsel kuruluş gerçekleştirebileceğini savunur.

Irigaray, kadını felsefeden ve polis’ten (kent devleti) ayıran hareketin bir ve aynı hareket olduğunu savunur. Irigaray’a göre bu hareket ise ataerkil düzenin koşulları içinde kadını inşa etmeye çalışan kültürel harekettir. Kadının bu harekete karşı gelmesi ya da direnmesi halinde ise Irigaray’a göre, kadınlar bir terk edilmişlik ve bir yüzüstü bırakılmışlık durumuna zorlanırlar. Özetle Irigaray’a göre kadınlar da tıpkı erkekler gibi kendi dil ve kavramlarını yaratarak kendilerini esaret altında tutan görünmez bir hapisane yerine, güven veren ve kadına gözaltı duygusunu hissettirmeyen bir ev kurmaktır.

Kısacası Butler’ın performatifliği Austin’den aldığını, söylem ve iktidar analizlerindeki zenginliğini Foucault’ya borçlu olduğunu, dilsel ve anlamsal çözümlenmelerini önemli ölçüde Derrida’dan devşirdiğini, dezavantajlı gruplara olan ilgisi ile Marksizmin etkisinde kaldığını ve feminist çerçevesini geliştirmesini diğer feministlerle olan diyalektiği sayesinde ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda Butler feminizminin en önemli karakteristiğinin eklektik yapısı olduğunu ifade ettik. Ancak bunun önemli ölçüde terminolojik bir eklektik yapı olduğunu düşünüyoruz. Başka bir deyişle Butler, adı geçen düşünürlerin fikirlerini bir araya getirip özsel olarak yeni bir senteze gitmiş değildir. Butler’ın yaptığı veya yapmaya çalıştığı, söz konusu düşünürlerin uygun terminolojilerini alıp rölatif ve de sonsuzca çoğalan epistemik imkânlar içerisinde feminizmin de anlamını bulduğu bir episteme alanına işaret etmektir. Böylelikle mutlak post-yapısal bir çerçeve içinde

kalmaya özen gösteren Butler'ın bu yaklaşımıyla diğer feminist kuramlardan ayrıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Şimdi Butler'ın bunu nasıl yaptığını söylemek ve iktidar bağlamında cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin oluşumu, queer kuramı, performatif kavramı, özne ve iktidar ilişkisi ve kırılabilirlik başlıkları altında irdelemeye çalışalım.

### 3.2. Söylem ve İktidar Bağlamında Öznenin Oluşumu

“*Söylem ve İktidar Bağlamında Öznenin Oluşumu*” başlığı altında yapılan çözümlenmeler Butler'ın feminizmle ilgili temel düşüncelerini ortaya koyması bakımından önemli bir yere sahiptir. Butler'ın özne ve iktidarla ilgili düşünceleri ve analizleri de, tıpkı toplumsal cinsiyet konusunda ileri sürdükleri gibi Foucault'nun düşüncelerinden yoğun biçimde beslenmektedir. Özne ve iktidarın nasıl şekilleneceğinin koşullarını toplumsal cinsiyet, ırk, cinsellik, sınıf, hatta engellilik gibi toplumsal ayrımların varlığı belirler. Burada sözü edilen göstergeler, özne ve iktidarın nasıl olacağını belirleyen normları inşa eder. Dolayısıyla burada Butler'ın özne ve iktidarla ilgili düşüncelerini analiz ederken, sorunu tek bir bileşene indirgemek yerine yukarıda ifade edilen toplumsal yapının bütün bileşenlerini birlikte düşünerek anlamlandırmak gerekir (Sarıtaş, 2016: 299-325).

Özne, yani İngilizce'de “subject” olarak kullanılan bu kavram aynı zamanda “tabi olan ve itaat eden” demektir. Özne verili olan yani doğumla birlikte gelen bir şey değildir, yasayla ve iktidarla ilişki kurma şartına dayanır. Özneyi özne yapan yasa ve iktidardır. Dolayısıyla özne olabilmenin koşulu öncelikle iktidara tabi olmak, onun tarafından tanınmış olmaktır ki, bu da zaten ona boyun eğmiş olmak anlamına gelir. Bu bağlamda öznenin konuşan olabilmesi, söz alabilmesi öncelikle tabi olmasına, egemenliğini yitirmiş olmasına dayanır. O halde Foucault'ya göre özne için geçerli olan; hareket etmek, egemenliğini yitirmiş olmak, itaat etmek veya nasıl var olabileceğinin belirleyicisi nasıl ki iktidar erki ise, Butler'daki iktidar ve özne kurgusu da aynı koşullara bağlı olarak gerçekleşir. Bu durumu Direk, şöyle analiz eder:

Butler, Foucault'ya dayanarak feminizme şöyle yanıt verir: Yasaların dayandığı iktidar sistemleri daha sonra temsil ettikleri özneleri üretmektedir. İktidar bireyi sınırlandırmakla, denetlemekle, düzenlemekle, ona yasalar koymakla ve onu korumakla ve birtakım yasalara tabi kılmakla yetinmez; kendi yapılarına tabi olanı biçimlendirir, oluşturur, bu yapıların gerekliliklerine uygun bir biçimde üretir (Direk, 2011: 67-84).

İktidar erki sadece öznenin iradesini sınırlandırmak ya da öznenin kendisine tabi olmasını çabalamaz; aynı zamanda özneye ilgili olan her şeye de müdahale eder. Burada pasif bir itaat yoktur aynı zamanda oluşturulan öznenin iktidarın taşıyıcısı olma gibi bir rolü de vardır. Daha önce işaret ettiğimiz Foucault'nun nesne-öznesi, aynıyla Butler'in feminist öznesi için de geçerlidir. Çünkü Butler'a göre de cinsellik, her zaman iktidar ve iktidarın beslediği özne ve söylem koşullarına göre inşa edilir. Dolayısıyla iktidarın kurduğu yasayla ilişkili olan toplumsal cinsiyetin serbestçe gezinen, dolaşan, keyfi olarak seçilen, tercih edilen bir şey olmadığı da ortadadır. Bu bağlamda toplumsal cinsiyetin öznelerinin inşası sürecinde; iktidarın etkisi göz ardı edilemez. Eğer toplumsal cinsiyet öznelerini inşa eden iktidar ve yasa ise ki öyle, bu iktidar ve yasa her yerde olduğundan dolayı da toplumsal cinsiyet özneleri üzerindeki etkisini sürekli hissettirir. İnşa edilen bir beden inşa edilme öncesinde edilgin bir varlık olarak yoktur. Çünkü bu inşa söylemi bedeni kültürel yasayı üstlenen edilgin bir alıcı olarak anlar ki, bu anlayışın sonucu olarak da *“kültür kaderdir”* demek zorunda kalırız (Direk, 2019: 81).

Cinselliğin kültürel olarak inşa edilmişliğinin iktidar ile ilişkisi kaçınılmazdır. Cinsellik, iktidar ilişkileri içindeki kültürel yapıdan beslenerek inşa edildiğinden iktidarın “öncesindeki”, “dışındaki” ya da “ötesindeki” bir normatif cinsellik doğrulamasından söz etmek de mümkün değildir (Butler, 2018: 85-86). Aynı zamanda Spargo'ya göre Butler, Foucault'nun “cinselliğin” söylemsel olarak üretildiği argümanını benimser ve bunu da Foucault'da olduğu gibi iktidarla ilişkilendirerek daha da genişletmiştir ve geliştirmiştir (Spargo, 2000: 54). Her halükarda iktidar ağının bir göstergesi olarak özne, cinselliği ile birlikte bu ağın zorunlu determinasyonu içinde var olur. Dolayısıyla bu bağlamda kamusal bir varlık olarak iktidar ve özne ilişkisi gibi bir beriki-öteki ilişkisinden bahsetmek mümkün değildir.

Foucault'cu perspektifin dışında Butler, pragmatik bir çerçeveyi de göz önünde bulundurarak kamusal iktidarı elinde bulunduran görünür devlet ile öteki arasındaki ilişkinin de aynı determinasyona tabi olduğunu dile getirir. Ona göre iktidarı elinde bulunduran devlet aygıtının toplumsal cinsiyet de dâhil olmak üzere her şeyi belirleme gücü ve yetkisi vardır. Devlet aygıtı bu gücünü kamusal alanda hissettirir.

Kamusal alan kısmen görünebilir olan tarafından kurulur, görünüm alanını düzenlemek, neyin gerçeklik sayılıp neyin sayılmayacağını belirlemenin bir yoludur. Aynı zamanda bu

kimlerin hayatlarının hayat, kimlerin ölümlerinin ölüm sayılacağını belirlemenin de bir yoludur (Butler, 2016: 17).

Butler öznenin diğer faktörlerle olan ilişkisinin ana kodlarını 2010 yılında Ankara’da yapmış olduğu konuşmasında ortaya koyar ve şöyle özetler:

Bir demokraside yaşamaya bağlı olmak demek, benim, senin, asla seçmediğimiz kişilerle birlikte yaşamayı, asla bütünüyle tanıyamadığımız kişilere olan yükümlülüklerle kuşatılmayı, bir beden olmanın ya da bir toplumsal cinsiyetin ne anlama geldiğine dair varsayımlarımızı bozanlara haklarını vermeyi kabul etmemiz gerektiği anlamına gelir. Demokrasinin olumlanacağı tek konum, yabancıya, bana yabancı olana, henüz bütünüyle bilmediğim ya da anlamadığım kişiye karşı yükümlü olmaya devam ettiğim konumdur. Neticede kendi huzursuzluğumuz ve endişemiz içinde yaşamayı kabul ederiz (Butler, 2010).

Bu bağlamda Butler’ın iktidar yaklaşımı daha önce de ifade ettiğimiz üzere sadece cinsiyet, cinsellik ve özne gibi alanlar üzerinde etkili değildir. Aynı zamanda iktidar nasıl yaşayacağımızı, ne kadar tüketeceğimizi, nerelere gidip nerelere gitmeyeceğimizi, neleri söyleyip neleri söylemeyeceğimizi de belirlemektedir. Ayrıca iktidarın sahip olduğu gücünü göstermesinin en önemli göstergelerinden birinin de adlandırma yapmak olduğunu söyleyebiliriz. Butler’a göre iktidarın adlandırma yapması, öznelerin ya da nesnelere kamusal alandaki yerini belirlemesi, özneleri daha kolay bir şekilde kontrol altında tutması ve onları istediği gibi kanalize etmesi bakımından da önemlidir. Bu bakımdan iktidarın özne ve nesnelere adlandırma yöntemi hafife alınmadığı gibi, iktidarcı yapılan adlandırmadan kaçmak da neredeyse imkânsızdır. Üstelik iktidar bu adlandırmayı çeşitli biçimlerde yapar. Bunu bazen adını taşıdığı gururu anlatarak, bazen adından dolayı cezalandırarak, bazen de her ikisini birden yaparak gerçekleştirir. Örneğin toplumsal normlarla beslenmiş olan bu adlandırma Bora’ya göre “kadın olmak en güçlü adlandırmalardan biri olmanın yanında, aynı zamanda bunun bedenimize, ruhumuza ve benliğimize kazınmış bir ad olduğu da söylenebilir (Bora, 2018: 37-38).

İktidar tarafından kurulmuş bedensel olana ilişkin algımız dil, söylem ve anlamla ilişkilidir. Bu durum sadece sosyal ve politik uygulamaların söylem ve toplumsal cinsiyeti belirlemekle kalmadığını; aynı zamanda bedeninin de tarihsel olarak oluşturulduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Butler’a göre, bedenleri farklı cinsiyetlere göre sıralanmış olarak görmek için doğal bir gereklilik yoktur. Bu da toplumsal cinsiyetin, cinselliğin ve benliğin de toplumsal bir bağlamda iktidar otoritelerince gerçekleştirilmeden önce var olmadığını gösterir (Butler 1990b: 272, Digeser, 1994: 655-673).

Özneyi eyleyen değil, iktidara tabi olarak tanımlamaya başladığımız andan itibaren, birçok şey görüldüğünden farklı anlamlara bürünmektedir. Kaldı ki hem Foucault'nun hem de Butler'ın düşünce sistemlerinde öznenin var olabilmesi için iktidara boyun eğmesi zorunlu bir önerme olarak kabul edilmektedir. Butler'a göre öznenin konuşabilmesi, söz alabilmesi öncelikle tabi olmasına ve özerk olan egemenliğini yitirmiş olmasına dayanır. Öyleyse ontolojik ve epistemolojik başlangıç noktası, öznenin egemenliği veya özerkliği değildir. Başlangıç noktası öznenin tabi olmasıdır. Butler, özne olma halinin, verili bir şey olmadığını, yasayla karşılaşma, iktidarla ilişki kurma şartına dayandığını savunur. Buna göre özneyi, özne yapan yasadır, iktidardır ve özne olabilmenin koşulu öncelikle iktidara tabi olmak, onun tarafından varlığının tanınmış ve kabul edilmiş olması gerekir. Buradan da öznenin iktidarın koşullarını belirlediği söylemsel bir anlamlandırma olduğu söylenebilir (Kundakçı, 2010: 518). Böylece özne ve öznenin sahip olduğu cinsellik, iktidarın terimleriyle Butler'ın da ifadesiyle “*kimliğin altüst edici*” olmasına yol açar. Dolayısıyla özne ve öznenin cinselliği iktidar matrisinin yön verdiği yasanın, özneyi pekiştiren değil yerinden eden bir tekrarının söz konusu olduğu öne sürülebilir (Butler, 2018: 85-86).

Butler iktidar ve onun oluşturduğu yasanın özne, toplumsal cinsiyet, söylem ve toplumsal yapının kültürel kodlarının nasıl şekilleneceği konularında belirleyici olduğunu Orlando Patterson'nun “*Slavery and Social Death*” (*Kölelik ve Toplumsal Ölüm*) adlı eserine gönderme yaparak örnekler. Butler'a göre Patterson burada iktidar erkini elinde bulunduranların durumlarını şöyle izah eder:

Efendi muhakkak köle ailelerine sahip olurdu, ailenin kadınlarına tecavüz edip zor kullanabilen, erkeklerini de kadınsılaştıran bir aile reisiydi. Köle ailelerindeki kadınlar erkekleri tarafından korunamazlardı, erkekler kadın ve çocukların korunup yönetilmesi rolünü yerine getirebilecek durumda değillerdi (Butler, 2007b: 101).

Butler'ın iktidarın öznelere nasıl şekil verdiğini ve onları ortaya koyduğu yasalara nasıl bağımlı kıldığını daha önce de göndermede bulunduğumuz M.Ö. 440'lı yıllarda yaşamış olan Antikçağ yazarı Sofokles'in “Antigone” adlı eserinin kahramanı olan Antigone'nin devletle olan inanç, fikir ve değer çatışması sonucunda, Antigone'nin devlet otoritesine karşı olan başkaldırısından söz ederken aktarmıştık.

Butler Antigone'nin mücadelesini iktidar karşısındaki öznenin durumunu açıklamak için yorumlar. Antigone'nin iktidar karşısındaki bu çıkışını ve var olma mücadelesini feminist kuramla bu noktada ilişkilendirir:

Antigone'nin ölümü kültürel kavranabilirliğin sınırlarına, kavranabilir akrabalığın sınırlarına dair, bize sınır ve kısıtlama anlayışımızı geri kazandıran gerekli bir ders mi verir? Antigone'nin ölümü akrabalığın devlet tarafından bastırılmasını, zorunlu olarak devlete tabii hale gelmesini mi temsil ediyor? Yoksa onun ölümü, hangi akrabalık türlerinin kavranabilir olacağını, hangi tür yaşamların yaşayış olarak onaylanabileceğini tayin eden siyasi iktidar işleyişi olarak okunmayı gerektiren bir sınır mıdır? (Butler, 2007b: 46)

Çünkü Butler'a göre bu düşünceler, iktidarın öznelere hükmetme, yön verme ve onlara değer biçme durumunu gösterir.

Butler, öznelerin iktidarın beslediği ve izin verdiği söylemin dayattığı şekilde eyleyerek ve onun normlarını icra ederek ona tabi olur. Yani özneler bu yolla otorite ve güce sahip olmanın yanında iktidarın bir parçası veya aracı haline gelirler. Bu durum Butler'a göre iktidarın beklentisine uygun olan durumların tersini de yasalar yoluyla yaratarak cinsiyeti istediği gibi yönlendirir (Nayak ve Kehily, 2006: 459-472; Direk, 2007: 67-84). Böyle bir bağlam ise Butler felsefesinde iktidar ile özne ilişkisinin ikircikliliğinin varlığına işaret etmektedir. Böyle bir ilinti durumu da göstermektedir ki, Butler'ın iddiasına göre iktidar sadece özne üzerinde faaliyette bulunmakla yetinmez, aynı zamanda öznenin varlığı konusunda da ne olacağına ve nasıl eyleyeceğine de karar verir. Bu iktidarın özneye öncel olduğu anlamına gelir; ancak iktidar için öznenin zorunlu olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü iktidar, kendi varlığını özne vasıtasıyla gerçekleştirir. Yani iktidar özne üzerinde eylemde bulunur (Butler, 2015: 20-26).

Butler'ın iktidarın ortaya koyduğu normlara karşı ayırım gözetmeksizin dezavantajlı bütün grupların yani bu grupların sadece cinsellik ve cinsiyetle ilgili olan kimlik tercihlerini değil, her tür sorunlarının ve farklılıklarının çözümü için çabaladığı söylenebilir. Çünkü Butler normatif olan ve belli bir sınıf veya zümreyi kollayan her tür kimlik siyasetini hem eleştirir hem de reddeder. Butler'ın en temel ve nihai hedefi heteroseksüel varsayımı eleştirmenin yanı sıra; cinsel, bedensel ve yaşamsal açıdan tuhaf olanlar için daha geniş kültürel imkânlar yaratmaktır (Özkazanç, 2018: 58). Oysa amacı ve hedefi bu kadar net olan Butler'a göre iktidar çoğu zaman yasaları keyfi bir biçimde uygulamaya koymanın yanında öznelerin yaşam alanına müdahale etmekte ve onların birtakım vatandaşlık haklarını askıya alabilme yetkisini

kullanabilmektedir. Üstelik Butler'a göre iktidar yasaları uygularken hukuk alanının içinde kalmadığı gibi, bu hukuk kurallarının özneler arasında da farklı bir şekilde uygulandığını ileri sürer. Butler iktidarın yasaları hem nasıl keyfi bir biçimde kullandığını hem de hukuk sisteminin bütün özneler için aynı şekilde işlemediği durumu şöyle açıklamaktadır:

İktidarın nasıl ayrımcı bir biçimde işlediğini, belli nüfusları nasıl hedef alıp idare ettiğini, genel geçer yasalarca bağlanan bir cemaate mensup olması gereken öznelerin insanlığını nasıl gerçeklikten çıkardığı iddiaları söz konusudur. Bu iddialar egemenliğin ki burada devlet egemenliği söz konusu, nasıl etnisite ve ırk temelinde ayırım gözeterek işlediğini, nüfusun sistemli ve düzenli olarak idare edilip gerçeklikten çıkarılmasının nasıl hiçbir yasa karşısında sorumlu olmayan bir egemenliğin iddialarını desteklemeye ve genişletmeye yaradığını açıklıyor. Ya da egemenliğin nasıl tam da yasanın taktik olarak ve sürekli ertelenmesi üzerinden kendi iktidarını genişlediğini açıklıyor. Bir başka deyişle, bir politik hayvanın yaşamının askıya alınması, hukuk önünde oluşan askıya alınması kendi içinde taktik bir uygulamadır ve iktidarın daha büyük hedefleri çerçevesinde anlaşılması gerekir (Butler, 2016: 78-80).

Butler burada hem iktidar hem de hukuk yasalarının uygulanma ve özneleri kayırma ya da özneye göre hukuk yasalarının uygulanmasını daha da katı ve radikal bir şekilde eleştirir. Bu eleştirisini “devlet, geri çekme edimi üzerinden olmayan bir hukuk, mahkeme olmayan bir mahkeme, yasal işlem olmayan bir yasal işlem üretir” şeklindeki oldukça sert olan düşünceleriyle eleştirir. Çünkü Butler'a göre iktidar erki hukuk yasalarının içini boşaltmanın yanında, aynı zamanda bu yasaları kendi eylemlerini meşru kılmanın aracı olarak da kullanmaktadır. Ona göre hukuk ne devletin tabi olduğu şey, ne de hukuka uygun olan ile olmayan devlet eylemlerini birbirinden ayıran bir yasa mekanizmasıdır. Hukuk artık iktidar erkinin açıkça, istendiğinde uygulanıp istenmediğinde askıya alınabilecek bir araç olarak anlaşılıyor. Dolayısıyla Butler, iktidarın hukuk mekanizmasını sömürücü, araçsallaştırıcı, küçümseyici ve keyfi bir ilişki oluşturma gibi amaçlar için kullandığını ileri sürer (Butler, 2016: 74-93).

İktidarın kadın ve erkek özneleri ayırıp onları politikleştirilmesi; iktidarın kendi otoritesinin sahip olduğu ilişkileri devam ettirme ve yeniden üretmenin yanında; yine aynı otoriter gücün sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal ilişkilerdeki eşitsizlikleri olağan bir durum olarak göstermektir. Oysa iktidarla ilintili olan bu eşitsizlikleri toplumsal sorun olarak değil, bir “*siyasal problem*” olarak görmemiz gerekir (Bora, 2018: 79). Dolayısıyla feminist hareket ve onun öznesi olanlar, iktidarın az önce sözü edilen sorunları manipüle etme çabasının önüne geçme ve durdurma mücadelesini yaparlar.



Butler, iktidarın sadece kadın ve erkek öznelerini birbirinden ayırıp politikləşirmekle kalmadığını, aynı zamanda kadın ve erkek cinsiyetlere yönelik olan algıyı da değiştirdiğini ileri sürmektedir. Butler iktidarın durumuna göre cinsiyet kategorisinin de değiştiğine ve farklı şekillerde kavrandığına işaret etmektedir. Ancak Butler'a göre her ne kadar iktidar erkek ve kadın öznelerine yönelik farklı bir yaklaşım içinde de olsa, bu durum her zaman kadının aleyhinde olacak şekilde gerçekteşmektedir. Çünkü Butler'ın iddiasına göre iktidarın kadınlar için biçtiği değer olan “eril olan öznenin basit olumsuzlaması ya da ‘öteki’si olarak” konumlandırılması doğru olmadığı gibi kabul de edilemez. Ayrıca bu durum eril olanın monolojik bakış açısından ortaya çıkan ve erkek cinsiyetin işine yarayan bir hileden başka bir şey de değildir (Butler, 2018: 68).

Butler her tür cinsel kimliğe karşı olumlu ve eşit bir yaklaşıma sahiptir. Çünkü o bütün cinsel eğilimlere karşı aynı mesafede durmakta ve bunlara karşı empatik bir tavra sahiptir. Dolayısıyla o herhangi bir cinsiyeti diğerine tercih etmeden ve “ötekileştirme”den hepsinin varoluşlarını desteklemektedir (Butler, 2015: 31).

Öznenin söylem ve iktidarla olan bağlamı incelendikten sonra, bağlamı daha da güçlü kılmak için bunların “babanın yasası”yla nasıl bir ilişkiye sahip olduğunun cevabını bulmaya çalışalım.

### **3.3. Babanın Yasası**

Konunun ayrıntılarına girmeden önce şunu ifade edelim ki, Butler'la ilgili hangi meseleden söz edersek edelim Butler'ın en temel tezlerinden biri olan iktidarın, dilin ve kültürel bileşenlerin bireye nasıl yön verdiğinin etkisini görürüz. Bu bakımdan bunlara vurgu yapılmadan meselenin anlaşılması Butler felsefesi açısından nerdeyse imkânsızdır, denilebilir.

Asıl ismi Oidipus karmaşası olan zamanla “*Babanın Adı*” ya da “*Babanın Yasası*” adıyla popülerleşen bu kavramı; Jacques Lacan, Freud'dan devşirerek psikanaliz kuramında merkezi bir konuma oturtmuştur. Yani bu kavram Lacancı psikanaliz kuramında olmazsa olmaz kavramlardan biri olarak karşımıza çıkar. Freud'un kuramında erkek çocuğun anneye karşı beslediği sevgi, arzu, duygu ya da dürtü olarak anlaşılandırılan bu kavramı Freud, Yunan mitolojisinden almıştır.

Oidipus kompleksi ya da karmaşası, Yunan mitolojisindeki önemli tragedya yazarlarından biri olan Sophokles'e ait olan Kral Oidipus'un babasını öldürüp annesiyle evlenme hikâyesinden esinlenen mitolojik bir ifadedir. Dolayısıyla Lacan için Oidipus karmaşası kültürel yapıyla tanışmanın zorunlu bir sürecidir. Bu süreç doğal değil, simgeseldir. Oidipus, biyolojik varlığı kültürel "özne"ye dönüştüren simgesel bir karmaşadır; bireyin toplum içindeki ilk kimliği olan cinsel kimliğini kazandığı ve toplumsal bir üye haline dönüştüğü aşamadır (Tura, 2012: 82). Yani burada önemli olan gerçek bir babanın varlığının söz konusu olup olmaması değil, önemli olan Oidipus yasasının geçerliliği için babanın simgesel işlevidir.

Claude Levi-Strauss'tan hareketle Lacan, miti imgesel ve sembolik olan arasında kurulan bir köprü olarak ele alır. (Grigg, 2006'dan ve 2008'den akt. Paliçko, 2019: 33) Bu açıdan Oidipus kavramsallaştırması, çocuğun gözünden yaşanan bir sürecin mitsel bir anlatısıdır. Başka bir deyişle, aslında bu çocuğun yaşadığının, onun gördüğünün ve hissettiğinin, mitik bir hikâyeye kurgulanmasıdır. Oidipal aşamada çocuğun yaşadığı düşünülen şeyler, aslında onun kurduğuna inanılan fantezilerin akılcılaştırılmış bir anlatısıdır. Oidipus kompleksi, biyolojik bir canlı olarak doğan çocuğun, toplumsallaşması, toplumun bir öznesi olarak kültürel bir canlı hale gelmesini sağlaması açısından önem taşır (Lacan, 1997'den akt. Paliçko, 2019: 35).

Nitekim daha öncesinde hiçbir norm ayırımına sahip olmayan çocuğun yani hiçbir yasakla karşılaşmamış olan çocuğun fizyolojik içgüdülerinin toplumsal normlara uygun olarak düzenlenmesi gerekmektedir. Kültürel ve siyasal bir canlı olarak insan, toplumun bir öznesi haline gelebilmek için bu biyolojik yanını Oidipusla beraber toplumun yasasına uygun hale getirir. Çocuk böylelikle ebeveynleri aracılığıyla toplumun ahlak yasasını da bu yolla benimsemiş olur. Nasio bu süreci şöyle izah eder:

Bu benimseme sayesinde çocuk ebeveynlerinin yasaklarını içselleştirir ve kendine empoze eder. Cinsellikten ahlaka geçişin sonucu ortaya üst ben ve onu ifade eden saflık, mahremiyet, utanç ve ahlaki hassasiyet duyguları çıkar (Nasio, 2012: 46).

"*Babanın adı*" ya da daha yaygın bilinen ismiyle "*babanın yasası*", toplumsal bir durumu açıklamak için kullanılan temel bir metafordur. Yani o bir toplumsal durumun göstergesidir. Yasak, öznenin sembolik düzeni içkinleştirip, onu toplumun parçası olma yolunda bir tabi olma ilişkisine sokar ve özneye iktidarın egemenliğini hissettirir. Ancak özneyi sembolik düzenden dışlamaz. Çünkü özne zaten bu yasayı

içselleştiremediği için sembolik düzene geçememiştir. Yasa sembolik olana girişi düzenler. Sembolik olandan çıkış ise sembolik olana girememiş olmayı anlatır (Foucault, 2015: 23). Böylece çocuk, yok ettiğini düşündüğü babanın yerine sembolik “*babanın yasası*”nı yani toplumsalın yasasını koyacak ve bu yasanın dayattığı anneden ayrılma zorlamasına da boyun eğecektir. Nitekim toplumsal yasaların fonksiyonları toplumsallaşan çocuk tarafından anlaşıldığından, artık baba orada olmadığı halde hiçbir sekteye uğramadan işler. Dolayısıyla “*babanın yasası*”nda somut bir halde dışa vurulmuş olan buyruk, ataerkil toplumlarımızdaki sosyal gerçekliğimizi yapılandıran simgesel iktidarın prototipini sunar. Bu, hem negatif hem de pozitif olan ve hem engelleyici hem de üretken olan bir güçtür. Çocuk, karşılaştığı ilk iktidar kurma pratiği olarak dilin yasasını içselleştirip toplumu benimseyerek bir özne haline, konuşan siyasal bir özne haline gelmesinin başlangıcındadır. Bu noktadan sonra toplumun kuralları dil yoluyla aktarıma devam edecek, çocuk yavaş yavaş eğitilerek yaşadığı toplumun makbul bir vatandaşı haline gelecektir. Çocuğun daha sonra içine gireceği eğitim sistemi, bunun devamını sağlamada rol oynayacaktır nitekim. Ancak ilk adım, sembolik olana girişle gelmektedir. Bu sembolik olana tabi olma dönemi, elbette ki ilk etapta çocuğu siyasal bir özne olarak kuramaz ancak siyasal bir özne haline gelecek bireyin temelleri bu dönemde atılır. Sembolik dönem, dile giriş, toplumsallaşmanın ilk adımıdır (Paliçko, 2019: 38-39).

Simgesel bir işleve sahip olan Oidipus vasıtasıyla öznenin kuruluş süreci başlar. Çünkü bu yolla özne kendi gerçekliğinden kopartılarak kültürel düzenin simgeleriyle düşünmeye başlar. Bu süreç çocuğun insan olma yoluna girmesi yani kültürün bileşenleriyle tanışması ve onun kavramlarıyla düşünmeye başlaması demektir. Bu durum aynı zamanda kişinin kendi gerçekliği ile gerçeklik düşüncesi arasında bir bölünmeye, öznenin kendine yabancılaşmaya da yol açması anlamına gelir. Burada yaşanan süreçle birlikte simgesel bir takım öğelerin anlamı da ortaya çıkar. Yani kültürel kodlarla ilgili yasaları öğrenmeye başlar. Bu noktada simgesel düzenin en temel yasası olan “*babanın yasası*”yla karşılaşmaya başlar. Burada baba, simgesel bir fallusa sahip olan yetkeyi temsil eder. Dolayısıyla buradaki fallus simgeseli cinsel bir organı değil, simgesel yasanın iktidarını temsil etmektedir. Dolayısıyla Oidipus karmaşası ya da babanın yasasının kültürel ilişkilere yön vermesiyle çocuk toplumsal biçimleri öğrenir ve özne olur. Buraya kadar tartışmalara konu olmaktan kurtulmayan ve bilimsel bir zeminden yoksun olduğu iddia edilen

Freud'un Oidipus karmaşası ile ilgili genel olarak ne olduğu hakkında açıklamalar yapıldı. Bundan sonra ise, bu Oidipus karmaşasının ya da “babanın yasası”nın Lacan ve Butler tarafından nasıl analiz edildiğini inceleyeceğiz.

Yaratıcı ve toparlayıcı bir işlevin metaforu olarak işlev gören “*babanın yasası*” Lacan'a göre çocuğun hem dilin alanına girebilmesi hem de kültürel simgelerin anlamlarını tanıyabilmesi için zorunlu olduğunu ileri sürmektedir (Tuzgöl, 2018: 41-53).

Foucault için düşüncelerinin doğru anlaşılabilmesi için, hangi konudan söz edilirse edilsin mutlaka iktidar konusuyla ilişkilendirilmesi zorunluysa; Lacan ve Lacan'ın da düşüncelerinde önemli ölçüde etkilenmiş olan Butler için de dil ve dilin simgelerinin toplumsal yapıdaki işlevinden söz etmek zorunludur.

Şimga, Lacan'ın dil üzerinden “*babanın yasası*”na yönelik olan çözümlemesini şöyle ifade etmektedir:

Lacan'a göre cinsel kimlik bile biyolojik faktörler tarafından değil, öznenin gösteren (signifiant) ile olan ilişkisinde belirlenir. Yani doğuştan ve biyolojik bir önkoşul yoktur. Lacan da, Freud gibi, Oidipus ve kastrasyon kompleksleri üzerinde durmakla birlikte bunların biyolojik temelleri yerine neyi ifade ettiklerini esas alır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Freud'a göre erkek çocuk babasından korktuğu için annesinden uzaklaşır ve Oidipus kompleksini yener. Lacan'a göre çocuğun korktuğu gerçek, maddesel babası değildir; babanın temsil ettiği şey, yani ifade ettiği anlamdır. Lacan bu anlama '*babanın adı/babanın yasası*' adını verir. '*Babanın Yasası'nın* ifade ettiği dil ve kurallardır. Bu kurallardan biri de ensesti yasaklayan evrensel tabudur. Freud'da çocuğun kız ya da erkek olmasına göre, organ olarak penise sahip olma arzusu ya da olmama ihtimalinin korkusu varken, Lacan'a göre esas konu olan, bu organın gerçek ya da olası eksikliğinin ne ifade ettiğidir (Şimga, 2019: 56-57).

Burada Lacan'ın babaerkil yasa ile dilsel gösterge arasında nasıl bir bağlamın söz konusu olduğu görüşüne vurgu yapmasının yanında, bunun kültürün evrensel ilkesi haline nasıl geldiğine gönderme yapması da söz konusudur (Butler, 2018: 151). Butler'a göre cinsiyet yasadan önce gelir, kültürel ve siyasal bir belirlenimi söz konusu değildir. Dolayısıyla Butler için cinsiyet kültürün “hammaddesini” oluşturur ve toplumsal normlara yani “*babanın yasaları*”na uyduktan sonra bir anlam kazanır. Yani cinsiyetin kimliği bu andan itibaren yani normlara tabi olduktan sonra oluşmaya başlar. Aynı zamanda Butler için var olan tek şey inşa edilmiş olan toplumsal cinsiyet olduğundan, bu da kültürel süreçle birlikte bu anlama kavuşur. Bu bakımdan yasalarla bir anlama kavuşan cinsiyet, aslında Butler'ın iddiasına göre bu ilintiden dolayı biyolojik bir kaynağa dayanmamaktadır (Butler, 2018: 94-95). Bütün bunlar tamamen

toplumsal yasakların ya da kabullerin neler olduğunun sınırlarını belirleyen yasaların ortaya koyduklarından ve inşa ettiklerinden başka bir şey değildir.

Yasalar yoluyla kadınlar çeşitli şekillerde kontrol altına alınırken, aynı zamanda bu yolla eril egemen anlayış da güvence altına alınmış oluyor. Levi-Strauss'un ileri sürdüğü "*tüm akrabalık sistemlerini niteleyen evrensel bir düzenleyici değiş tokuş vardır*" tespitinden hareketle Butler, bu değiş tokuşun kadın aleyhine olacak şekilde gerçekleştiğini ve bunun da baba klanlarının yani "*babanın yasası*"nın egemenliğini sürdürmekten başka bir şey olmadığını ileri sürer. Ayrıca Butler, evlilik yoluyla erkek olan klan üyelerinin eril kimliği de toplumda geçerli olan ve kabul gören "*babanın yasası*" yoluyla devam ettirildiğini düşünmektedir. Aynı zamanda Butler'a göre evlilikte kadın bir kimlik olarak kabul edilmez; sadece çeşitli klanları birbirinden ayıran ve ortak bir babasoylu kimliğe bağlayan ilişkisel bir ilintiye sahiptir. Bu bakımdan evlilik sürecinin işleyişinden bile "*babanın yasası*"nın erkek için geçerli olan avantajlı yanlarını güvenceye alma durumunun söz konusu olduğu görülmektedir. Çünkü evrensel yapı olarak kabul gören "kimliği" erkekler için geçerli olduğu ifade edilirken, ikincil bir ilişkisel "değillemeyi" ya da "eksiği" ise kadınları tanımlamak için uygun görmektedir. Eril kültürel kimlik toplumda cinsiyetler arasında bariz bir şekilde ayrımcılık yapan bir özelliğe zaten sahiptir; "*babanın yasası*" ise bu ayrımcılığı daha da belirgin bir hale getirebilmektedir. Levi-Strauss'un aile bağlarına yönelik olan düşüncelerine referans yapan Butler'a göre; değiş tokuş yani egzogami türünde gerçekleşen evlilik türü, sadece bir evlenme ritüeli değil aynı zamanda bu toplumsal bir anlama da sahiptir. Bu anlam ise "*babanın yasası*"nın gerekliliği çerçevesinde erkekleri birbirine bağlar (Butler, 2018: 96-99).

"*Babanın yasası*" sadece eril egemen bir toplum düzenini hedeflemekle kalmaz; aynı zamanda yasaya uygun olmayan her tür davranış ve düşünce eğilimlerini de baskılar. Bu aynı zamanda baba erkil yasanın kültürel mekanizmaya kolaylıkla müdahale edebileceğinin göstergesi olarak da anlaşılabilir. Dolayısıyla "*babanın yasası*" erkeklerin ya da kadınların toplumdaki olmaklık görünümünün ya da etkisinin "nasıllığı" üzerinde belirleyici rol oynar. Lacan'ın da savunduğu gibi cinsiyetler arasında yaşanan ilişkilerde belirleyici olan ve söz söyleme hakkına sahip olan "özne", aynı zamanda Butler'ın da doğru bulmadığı ve karşı çıktığı "*babanın yasası*" doğrultusunda biçim alan erilleştirilmiş olan "ben" in kendisidir. Yani eril

olan özne beraberinde sahip olduğu gücü kullanarak anlam da yaratmaktadır (Butler, 2018: 103-104).

Butler açısından kültürel yapının devamlılığını sağlamak için kurulmuş olan sistemin konuşan öznesi cinsiyet açısından nötr değil, eril bir duruma sahiptir. Kültürel sistem tek bir cinsiyetin konuşmasına izin verir. O da daima eril olandır. Hatta bir kadın da “özne konumu”ndan konuştuğunda kültürel sistemdeki eril konumu almış olarak konuşur. Bu bakımdan “*babanın yasası*”nın onay vermediği bedenlerin hem var olmaları hem de konuşabilmek için yer edinebilmeleri söz konusu değildir. Son tahlilde bu yapılanların tamamı, heteroseksist normativiteyi korumaktan ve güçlendirmekten başka bir amaç gütmemektedir (Direk, 2012: 72-92).

Butler “*babanın yasası*”nın toplumda cinsiyetle ilgili kimliklerin oluşumunda ne kadar hayati bir öneme sahip olduğuna ve bu yasanın kabul etmediği bir kimliğin yaşama imkânsızlığına işaret eder. Böyle bir analiz biçimi de Butler’ın iktidar ile kırılabilirlik arasında kurmuş olduğu ilişkinin etkisini daha da önemli hale getirmektedir.

### **3.4. İktidar ve Kırılabilirlik**

Butler’in iktidar ile kırılabilirlik ilişkisini nasıl kurduğunu ve incelediğini izah etmeden önce “kırılabilirlik” kavramını açıklamak yerinde olacaktır. Bu sözcük İngilizce’de *precarious* ya da Latince’de *precari* olarak karşımıza çıkar ve Türkçe’de güvencesizlik, eğretelik, istikrarsızlık ya da kırılabilirlik gibi birçok anlama karşılık gelir. Zengin bir içeriği sahip olan bu kavram, ekonomik, sosyal ve politik alan başta olmak üzere farklı birçok bağlamda dolaşıma sokulur. Ancak biz burada kavramı Butler’ın politik çerçevede ele aldığı boyutuyla inceleyeceğiz. Zira ilerleyen pasajlarda da görüleceği üzere Butler, bu kavramı sürekli iktidarla ilişkilendirerek ele alır ve bireylerin, grupların ya da toplulukların devlet dolayısıyla da iktidar karşısında nasıl bir anlama sahip olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Teorik ve pratik arasındaki gediği kapatma hususiyeti, bize göre Butler’ın özgün tarafı olarak görülebilir. Daha önce işaret ettiğimiz iktidar analizindeki ikili perspektifi, bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Hakeza iktidar ve kırılabilirlik ilişkisi de pratik veçheye dönüktür.

ABD'nin 11 Eylül saldırıları sonrasında yapmış olduğu hukuk dışı uygulamalar ve insan hakları ihlallerini eleştirdiği eseri olan *Kırılğan Hayat (Yasın ve Şiddetin Gücü* başlıklı eserinde Butler, iktidar ve onun sahip olduğu gücü nasıl bir baskı unsuru olarak kullandığını çözümler. Diğer çalışmalarının neredeyse tamamında dolaylı yollarla da olsa yapmış olduğu iktidara yönelik olan eleştirilerini, bu eserinde de hem doğrudan hem de daha yüksek bir sesle ifade eder. Burada Butler özellikle hangi yaşamların “yaşam” sayılıp sayılmadığı, hangi insanların insan sayılıp sayılmadığı ya da hangi ölümlerin yasının tutulup tutulamayacağını belirleyen unsurun iktidar gücü vasıtasıyla nasıl meşrulaştırıldığını eleştirmektedir. Bu eleştiriler bağlamında dile getiren Butler, iktidarın bu uygulama ve ihlalleriyle sebep olduğu kırılmaları da inceler ve bunu Michel Foucault, Giorgio Agamben ve Emmanuel Levinas gibi iktidar eleştirileriyle tanınan düşünürlerin “egemenlik”, “iktidar”, “öteki” ve “yönetimsellik” kavramlarını referans alarak irdeler.

Butler, egemen iktidarların bu güçlerini korumak ve sürdürmek için savaflara zemin hazırladıklarını bu savafların da toplumsal kırılmalara ve yaslara yol açtığını savunur. Çünkü o, savaş eleştirisine yol açan temel faktörün savaş durumu olduğunu dile getirir. Bu eleştirilerin amacı ise Butler'a göre toplumsal bağın karmaşık ve kırılğan karakterini tekrar düşünmek, savaş gibi şiddetin ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğu imkânını azaltmak, herhangi bir ayırmacığa ve “ötekileştirme”ye imkân vermeden bütün hayatların yasının önemli olduğunu eşitlemektir. Böylece iktidarın yol açtığı kırılmaların önüne geçmek, yaslar arasında bir ayırmacılık yapmadan yaşamı daha yaşanabilir kılmak için gerekli koşullar üzerine düşünmektir (Butler, 2020: 8).

Butler iktidar ve onun uygulamalarıyla ortaya çıkan kırılğanlık yoluyla başkalarının hayatının kaybedilebilir ya da incinebilir hayatlar olup olmadığına yol açan bütün tertiplerin politik olarak belirlendiğini dile getirir. Dolayısıyla burada “hayat” nedir ve nasıl tesis edilir? sorusunun cevabı önemli hale gelmektedir. Butler bu soruya iktidarın işleyişlerinin dışında kalan bir perspektif yoluyla atıfta bulunamayacağımızı ve hayatı üreten özgül iktidar mekanizmalarını daha titiz ve kesin bir yaklaşımla ele almak zorunda olduğumuzu söyler.

Burada net olarak ortaya çıkan ve anlaşılabilir bir şey varsa o da, neyin nasıl ve ne şekilde algılanacağına iktidarın karar verdiğidir. Bu durumu en keskin şekilde iktidarların göçmenlere yönelik olan politikalarında görebiliriz. Çünkü Butler'a göre

çoğu iktidarların gözünde, göçmenlerin hayatı, bir hayat olarak algılanmamaktadır.

Bu bakış açısı Butler için etkin bir ırkçılık biçiminden başka bir şey değildir:

Algi düzeyinde tesis edilmiş etkin ırkçılık biçimleri bir yandan fazlasıyla yası tutulabilir toplumlar bir yandan da kayıpları kayıptan sayılmayan ve yası tutulamayan toplumlar gibi tamamen görüntüsel versiyonlar üretmeye meyillidir. Yası tutulabilir toplumlar arasındaki ayrımcı dağılımı, dehşet, suçluluk, hakkaniyetli sadizm, kayıp ve kayıtsızlık gibi siyasal sonuçları olan duygu durumların neden ve ne zaman ortaya çıktığına dair çıkarımlar açısından anlamlıdır. Yası tutulması imkân dâhilinde, yani değerli “sayılmayan” hayatlar açlık, işsizlik, hukuki haklardan mahrum bırakılma ve ayrımcılıkla şiddet ve ölüme maruz bırakılma yüklerini taşımak zorunda bırakılır (Butler, 2020: 30-31).

Butler’ın iktidarın kimler için nasıl şekil alacağına yönelik olan ve ne tür kırılmalara gebe olacağına yönelik olan düşüncelerini, daha önce de referans yaptığımız Sofokles’in *Antigone* adlı eseri üzerinde de nasıl ifade ettiğini aktarmıştık. Yani kimin ölüsünün değerli olduğunu ve yasının meşru olup olmadığını iktidar belirler. Bu bağlamda kırılma durumu karşılıklı birbirini tanımayla değil, hedefe alınan toplulukların belirli bir biçimde sömürülmesine, tam olarak bir sayılmayan hayatlara “*imha edilebilir*” ve “*yası tutulamaz*” hayatlar rolü biçilmesine yol açar. Butler’a göre iktidar nazarında, bu topluluklar “*kaybedilebilir*” ya da cezalandırılabilir. Dolayısıyla bu tür hayatlar kaybedildiğinde yas tutulabilir olmaz; çünkü ölümlerini rasyonelleştiren çarpık mantık uyarınca, bu türden toplulukların kaybı iktidar cephesinde meşru olarak görülen “*yaşayanların*” hayatını korumak için gereklidir. Böyle bir değerlendirme tarzı, iktidar kırılma durumlarının yol açtığı yasin ayrımcı ve kabul edilmez bir zeminde gerçekleşmesi tamamen politik bir meseledir. Bu durum yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, hüküm süren yasaya karşı çıkmak pahasına, kardeşinin ölümünün yasını herkesin gözü önünde tutan Antigone’den beri böyledir. Her şeyi belirleyen iktidar olduğu için ölümün ve şiddetin anlamı dahi iktidarın yönüne bağlıdır. Örneğin devletin destek verdiği ve meşru gördüğü bir savaşta öldürülen biri için iktidarın ölüme yüklediği anlam ile devletin varlığını meşru olarak görmediği bir durumda ortaya çıkan ölüm ise başka bir anlama sahiptir. Dolayısıyla duygularımız iktidarın anlam ve yönüne bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir (Butler, 2020: 36-45). Bu bakımdan bir şeyin meşrulaştırılması ya da reddedilmesi iktidarın pozisyonuna bağlıdır. Hangi tür öznenin yasının tutulabilir veya yasının tutulamaz olduğuna egemen olan iktidarın en yetkin karara sahip olduğunu savunan Butler, iktidarın bu fonksiyonunu şöyle dile getirir:

Hangi tür öznenin yası tutulabilir olduğuna ve yasının tutulması gerektiğine, hangi tür öznenin ise yasının tutulmaması gerektiğini karar veren ayrımcı tahsisi, kimin normatif



olarak insan olduğuna ve yaşanabilir bir yaşam ve yası tutulabilir bir ölüm sayılanın ne olduğuna dair belli dışlayıcı kavrayışlar üretmekte ve sürdürmektedir (Butler, 2016: 12).

Her şeyi düzenleyici ve belirleyici olan iktidarın bu anlayışına karşı gelmek ise, beraberinde meydana gelebilecek olan her tür riskleri ve kırılğanlıkları da göze almak demektir. Bu durumun gerçekleşmesi halinde oluşacak kırılğanlıkları en açık şekilde Kreon'un buyruğuna karşı gelip ölümü göze alarak erkek kardeşini gömen Antigone'nin tutumunda görebiliriz (Butler, 2016: 60). Dolayısıyla burada iktidarın yasını tutma konusunda yasakladığı veya yasak olarak nitelendirdiği birtakım konularda bilgi almaya çalışmak ya da o eylemi gerçekleştirme ediminde bulunmak gibi belli bazı risklerin de kaçınılmaz olduğu sonucu çıkarılabilir. Butler benzer durumun feminizmin kültürel etmenlerle mücadelesinde de yaşandığını ileri sürmektedir. Çünkü Butler'a göre kültürel etmenlerle baş etmek için, iktidarın işleyişine dikkat edilmelidir. Dolayısıyla Antigone'nin Kreon'ın emirlerine karşı gelmesi ve yasaklanan fiili gerçekleştirmesi, iktidar ile onun kısıtlamaları hakkında bize politik bazı mesajlar da vermiyor mu? Elbette bu ve buna benzer soruların bize iktidar ile onun buyruklarının sınırları hakkında bazı bilgiler verdiğini de söyleyebiliriz.

Kısacası Butler, kırılğanlık kavramını iktidarla ilişkilendirerek ele alır. Butler bununla bireylerin, grupların ya da toplulukların devletle olan ilişkisini analiz etmeye çalışır ve kırılğanlık kavramını bireyin iktidar karşısında nasıl bir anlama sahip olduğunu ve iktidarın bireylere, gruplara veya topluluklara karşı nasıl bir konumlandırma yaptığını ortaya koymak için kullanır. Toplumsal iktidar ve beden var olması arasında da güçlü bir bağıntı olduğunu söyleyen Butler, bir beden olmanın toplum tarafından işlenmeye ve toplumsal biçimlere maruz kalmak anlamına geldiğini ve bedenin ontolojisini toplumsal bir ontoloji yapan durumun da bu olduğunu söyler. Başka bir deyişle, beden toplumsal ve siyasal olarak eklemlenen güçlere olduğu kadar, bedenin devamlılığını ve girişimini mümkün kılan toplumsal mottolar olan dil, emek ve arzu gibi bileşenlere de maruz kalır ve onlardan beslenir (Butler, 2020: 9-11). Şimdi bu meseleye daha yakından bakalım.

### 3.5. Söylem ve İktidar Bağlamında Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyetin Oluşumu

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarıyla ilgili tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Çünkü Butler ve Butler gibi düşünürler her iki kavramın da verili olmadığını ve birer kurgudan ibaret olduğunu savunurken; böyle düşünmeyenler ise bu iki kavramın tamamen birbirinden ayrı olduğunu ve cinsiyetin verili ve sabit olduğunu ileri sürerek toplumsal cinsiyetin ise sonradan toplumsal yapının normlarına göre şekillendiğini savunmaktadırlar. Cinsiyetin biyolojik kökenli olduğu evrensel fikrinin 1960'lardan itibaren değişerek cinsiyetin büyük oranda toplumsal bir hale dönüştüğü ileri sürülmektedir. Bu kısımda hem bu kavramların nasıl tanımlandıklarını inceleyeceğiz hem de bu kavramlarla ilgili yaşanan tartışmaların Butler tarafından nasıl değerlendirildiğini analiz etmeye çalışacağız.

Cinsiyet kavramı biyolojik kaynaklı bir kavram olarak tanımlanırken, toplumsal cinsiyet ise toplumsal kökenli olarak kabul edilir. Toplumsal cinsiyet algısı, tamamen toplumsal yapının unsurları tarafından şekillenir ve toplumdaki topluma da farklılık arz eder. Dolayısıyla toplumsal cinsiyetin bireyin toplumsal fikirlerinden ve beklentilerinden oluşan tutumlarıyla ilgili olduğu ifade edilebilir. Bu bakımdan toplumsal cinsiyetin, toplumsal yapıya bağlı olarak geliştiği ve şekil aldığı söylenebilir.

Toplumsal cinsiyetin kültürel bir inşanın ürünü olması, onu verili olan cinsiyetten ayırır. Çünkü tanıma göre cinsiyet, dişi ve eril bedenlerin olgulara dayanan yönlerine işaret ederken, toplumsal cinsiyet ise bu bedenlerin üstlendiği kültürel anlam ve formlarına işaret eder. Bu bağlamda tarihsel bir konum olarak beden, toplumsal cinsiyet olasılıklarının farklı şekillerde gerçekleştirilip yorumlanmasına açıktır. Fakat bu durum, toplumsal cinsiyet kavramının üzerinde temellendiği doğal ve sabit bir cinsiyet varsayımını tam anlamıyla yıkmaz. Zira toplumsal cinsiyetten önce var olduğu iddia edilen bir eril-dişi beden ayrımı hala söz konusudur. Burada önemli olan ve altı çizilmesi gereken şey, heteronormatif sistemin getirdiği bu düalist yapının doğal olmadığı ve toplumsal olarak inşa edildiğinin anlaşılmasıdır. Aksi takdirde doğal bir cinsiyet anlayışı, toplumsal cinsiyeti bedensel olana indirger (Beauvoir, 1993; Butler, 1986; 2010; Durudoğan, 2006; Dökmen, 2019; Kundakçı, 2010).

Kültürel yasalar düzenlenirken bu yasaların erkek egemen anlayışın beklentilerine avantaj sağlayacak şekilde olmasının yanı sıra, aynı zamanda kadın cinsiyetinin de emeğini sömüren ve küçük gören bir anlayışla düzenlenir. Dişil cinsiyetin karşılaştığı bu eşitsizlik ve dezavantajlı durumu Fransız teorisyen ve romancı Monique Wittig ile Fransız materyalist Christine Delphy'e göre kadınların bütün emekleri, erkeklerin daha kolay sömürülmesi için erkekler tarafından baskı altına alınmış ve kadınları kocaları için ücretsiz iş (ev işi ve çocuk bakımı) yapmak zorunda bırakılmışlardır. Ayrıca kadınlar ev dışındaki ücretli işlerde çalışsalar bile, kocaları için yine de çalışmak zorunda olduklarını ifade eden Monique Wittig; bu durumun feodal toplumlarda her serfin bir derebeyi için çalışmaya mecbur olması gibi kadınların da kocaları için çalışmaya mecbur bırakıldığını ifade eder. Dolayısıyla toplumsal cinsiyetin kadın ve erkeği farklı konumlandırmasından kaynaklı olarak onlara hangi davranış ve özelliklerin de uygun düştüğüne dair bazı roller ve beklentiler geliştirirler. Aynı zamanda bu durum cinsiyet ile dil arasındaki ilişkinin varlığını da işaret etmektedir. Çünkü Stone, Lacan'a referansta bulunarak genç yaşta içine girdiğimiz dilin bizde arzu ürettiği ve temelde patriyarkal bir niteliğe sahip olan dilin bu arzumuzu erkek egemen kalıplar içinde sabitlediğini düşünmektedir (Stone, 1970: 146-173).

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyete yönelik olarak yaşanan baskılar ve eşitsizlikler, beraberinde birçok olumsuz sonucu da doğurmaktadır. Bu baskıların ve eşitsizliklerin birçok olumsuz sonuca yol açtığını düşünen Gaag, erkek egemen anlayışın geleneksel erillik ve dişilik versiyonlarına geri dönüş için kadınları baskı altında tuttuğunu ve kadınların feminist mücadeleyle kazandıkları hakları kadınlardan geri almak için mücadele ettiğini ileri sürmektedir. Aynı zamanda Gaag değişmesi gereken sınıfın kadınlar değil erkekler sınıfı olduğunu ifade ederek, erkeklerin hem sahip oldukları baskıcı ve eşitlikçi olmayan iktidar yaklaşımından hem de kadınları sömüren ve baskılayan toplumsal normların imtiyazlarından vazgeçmeleri gerektiğini dile getirmektedir. Ayrıca Gaag, feminist mücadelede heteroseksüel anlayışa karşı erkeklerin de aktif bir şekilde rol almasının ve erkeklerin feminizmi kucaklamasının artık zaruri olduğunu ifade ederek, toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinin ancak bu şekilde sağlanacağını ileri sürmektedir (Gaag, 2017: 228). Dolayısıyla daha önce de ifade ettiğimiz gibi feminizm sorunu gelinen noktada, artık sadece kadınların değil aynı zamanda erkeklerin de sorunudur. Erkek egemen anlayışın başta toplumsal

cinsiyet eşitsizliği olmak üzere kamusal ve bireysel alanda kadına yönelik olarak yaşanan birçok sorunun çözümü erkekler sınıfının da mücadeleye katılmasıyla sonuca kavuşabilir. Çünkü feminizm artık gelinen nokta itibariyle Butler açısından sadece bir kadın sorunu değil, aynı zamanda bir insanlık sorunu olarak görülmektedir. Bunun çözümü de ancak bütüncül bir toplumsal kurtuluş mücadelesiyle mümkün olabilir.

Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kadına yönelik olan dezavantajlı hali, toplumsal yapının bütün kurumlarında ve kademelerinde yaşanmaktadır. Bu durumu örneklemek için tek başına okuryazarlık oranları bile yeterli bir göstergedir. Çünkü dünyanın neredeyse bütün ülkelerinde erkeklerin okuryazarlık oranları kadınlarınkinden daha yüksektir. Elbette bu durumun yol açtığı birçok faktörden söz edilebilir. Ancak kuşkusuz ki eril kültürün kadını baskılaması bu faktörlerin başında gelmektedir. Benzer durumu kadın aleyhine destekleyen cinsiyet ve evlilik statüsüyle birlikte başlayan süreçte de görebiliriz. Kocanın kaçınılmaz olarak “*evin reisi*” olması ve bunun sonucu olarak evli kadının kocasının izni olmadan bağımsız hareket edemeyeceği durumu da kadın ile erkek arasında yaşanan cinsiyet ayrımcılığının başka bir boyutunu ortaya koymaktadır (Connell, 2019: 32-35).

Toplumsal yasaların genel olarak heteroseksüel bir matris karakterine sahip olma durumu, cinsel yönelimleri farklı olan kişilerin toplumdaki statülerinde de belirleyici bir fonksiyona sahiptir. Bu bağlamda cinsiyetçi bakış açısının gündelik hayatın her aşamasında görüldüğünü söyleyebiliriz. Örneğin emek piyasasındaki işgücünün belirlenmesinde, aynı işi yapan bir erkeğe göre bir kadının ya da LGBTİ kimlikli bir bireyin daha düşük maaş alması veya iş bulmakta zorlanması gibi durumlar ile siyasette dışlanmaları veya sınırlı yer almaları cinsiyet eşitsizliğinin göstergeleri olarak örneklendirilebilir. Kısacası bütün bunlardan hareketle, özel ve kamusal alanın her düzeyinde cinsiyet eşitsizliğinin yaşandığını söyleyebiliriz (Saygılıgil, 2016: 7-8).

Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin insan hayatının hem kamusal hem de bireysel birçok alanında ve genellikle de erkek lehine olacak şekilde var olduğunu söyleyebiliriz. Cinsiyet eşitsizliğinin yaşandığı alanlardan biri de politik alandır. Çünkü siyaset alanı, kadın-erkek eşitsizliği ile şekillenmiş olan ve arka planında ataerkil yapıyı rasyonel kılan bir alandır. Devletlerin ilk ortaya çıkışından günümüz modern demokratik sistemlerine kadar ki bütün dönemlerde siyaset alanı; bütünüyle erkeklere ait bir etkinlik olarak görülmüş, devlet ve bürokrasi de erkeklere ait alanlar

olarak kabul edilmiştir. Bu durum demokrasinin beşiği olan ve siyasetin ilk pratiklerinin görüldüğü yer olan Antik Yunan şehir devletleri için de geçerlidir. Zira burada da herkes eşit olarak kabul edilmiyordu. Çünkü siyaset kadınların ve kölelerin müdahil olmadıkları bir alandı ve ayrıca Atina'nın özgür vatandaşları da bu sınıfları dışlayarak (kadınlar ve köleler) bütünüyle erkeklerden oluşuyordu. Kadınların siyasetten dışlanmaları, kadın ve erkek arasında “doğal” bir farklılık olduğu varsayımına dayandırılıyor, kadınların doğaları gereği siyasete uygun olmadıkları ve toplumdaki yerlerinin ev ve aile ile sınırlı olduğu düşünülüyordu. Pratikte erkek egemen bir siyasetin düşünsel arka planında yüzyıllarca bu önermelerin doğrulukları ve genel geçerlilikleri hep savunulmuştur. En önemli siyasi düşünürler dahi birey derken erkek bireyi, siyasi toplum derken erkeklerden oluşan bir grubu anlıyorlar; kadınları siyasetin yapıldığı kurumsal ve hukuki çerçevenin dışında görüyorlardı (Adak, 2016: 18). Bunlar arasında Platon, Aristo, Rousseau ve Kant gibi düşünürler ilk etapta göze çarpanlardır.

Toplumsal cinsiyet, cinsiyetli bedenin üstlendiği kültürel anlamlar bütünüyse bu durumda toplumsal cinsiyetin kültürel yapının tek bir matrisinden kaynaklandığı söylenemez. Çünkü bu iddiaya göre cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında kültürel olarak inşa edilmiş kökten bir süreksizlik olduğu önermesine varırız. Şimdilik, istikrarlı iki cinsiyet olduğunu varsaysak bile, bunun “erkekler”in inşasının erkek bedenlere mahsus olacağı, “kadınlar”ın da yalnızca dişi bedenlere mahsus yorumlar getireceği anlamına gelmez. Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında yaşanan bu değişim ve süreksizliği Butler şöyle açıklamaktadır:

Dahası, cinsiyetler morfoloji ve kuruluş itibarıyla sorunsuzca etkiliymiş gibi görünse bile (ki bu da sorunsallaştırılacaktır) toplumsal cinsiyetin de ikiyle sınırlı kalmasını varsaymamız için herhangi bir sebep yoktur. İkili bir toplumsal cinsiyet sistemini varsaymak, toplumsal cinsiyet ile cinsiyet arasında mimetik bir ilişki, bir yanlısama ilişkisi olduğu, toplumsal cinsiyetin cinsiyeti yansıttığı ya da cinsiyet tarafından başka şekillerde kısıtlandığı inancını korumaktır. Oysa toplumsal cinsiyetin inşa edilmişliğini cinsiyetten tümüyle bağımsız bir şey olarak kuramsallaştırdığımızda toplumsal cinsiyetin kendisi yüzgezer bir yapıntı haline gelir. Böylece erkek ve eril, erkek bedeni imlediği gibi pekâlâ dişi bedeni de imleyebilir, kadın ve dişil de, dişi bedeni imlediği gibi kolaylıkla erkek bedeni imleyebilir (Butler, 2018: 50-51).

Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım ilk başlarda “biyoloji kaderdir” ifadesine itiraz getirmek için kullanılmıştı. Bu aynı zamanda cinsiyetin biyolojik kökenli anlamına itiraz edilmese dahi, toplumsal cinsiyetin kültürel olarak inşa edildiği durumunun ortaya çıkmasını da kaçınılmaz kılmaktadır. Dolayısıyla bu

durum cinsiyetin ne nedensel sonucu ne de onun kadar sabit bir şey olduğu savı için kullanılmaktadır (Butler, 2018: 50).

Butler cinsiyet farklılığının toplumsal bir inşadan ibaret olmadığını iddia edenleri eleştirir. Çünkü Butler'ın düşünce sistemine göre, cinsiyet farklılığı da tıpkı toplumsal tabakalaşma ve sınıfsal hiyerarşiler gibi iktidarın gölgesindeki söylemin bir ürünüdür. Butler cinsiyetin toplumsal bir inşa olduğu paradigmasını iktidar ve iktidarın güdümünde şekillenen özne üzerinden inceler. Direk'e göre Butler, toplumsal cinsiyet gibi cinsiyetin de bir kurgudan ibaret olduğu tezini şöyle açıklamaktadır:

Söylem adlandırma sayesinde, insanları veya bedenleri belli kategorilerin altına koymakla kalmaz, bu kategorilerin var ettiği gruplar arasında hiyerarşik iktidar ilişkileri kurar ve bedenleri belli bir biçimde davranmaya, birtakım rolleri oynamaya, belli bir biçimde düşünmeye ve konuşmaya zorlar. Onun sayesinde bedenler dünyada belli bir biçimde maddeleşir, davranır, belirir ve olurlar. Diyebiliriz ki toplumsal cinsiyet, iktidar ilişkilerinin kurulması ve sürdürülmesiyle ilgili bir kavram olduğu kadar, belli bir işi mümkün kılan normativiteyle ilgili, ontolojik ve fenomenolojik bir kavramdır (Direk, 2018: 233-234).

Toplumsal cinsiyet gibi cinsiyetin de iktidarın oluşturduğu ve savunduğu söylem tarafından inşa edildiğini savunan Butler, yapılan kategorileştirmelerin iktidarın varlığının bir yansımasından başka bir şey olmadığını ileri sürer.

Scott, toplumsal cinsiyet kavramını, aralarında içsel bir bağlantı olan iki önermeye dayandırarak tanımlar. Ona göre toplumsal cinsiyet, cinsler arasında kavranabilen farklılıklara dayalı olan sosyal ilişkilerin kurucu ögesi olmasının yanında, aynı zamanda toplumsal cinsiyet iktidar ilişkilerini belirgin kılmanın da bir yoludur (Scott, 2007: 38). Dolayısıyla toplumsal cinsiyetin birçok kültür yapıdaki olguyu etkilemekte olduğu ileri sürülebilir (Gaag, 2018: 28). Bütün bunlar tamamen verili olan ve kültürel kodlarla birlikte ortaya çıkan cinsiyet eşitsizliğiyle ilgili durumlardır.<sup>13</sup> Kısaca cinsiyet biyolojik farklılıkları ifade ederken, toplumsal cinsiyet ise toplumsal yapının normları doğrultusunda şekil alan kavram olarak tanımlanabilir.

Cinsiyeti eril ve dişil olmak üzere ikiye sınırlandırabiliriz ama toplumsal cinsiyet için aynı şeyi söyleyemeyiz. Çünkü feministler -ki bu feministlerin başında

---

<sup>13</sup> Bu durum toplumsal cinsiyetin bir kadın ya da erkek olarak davranmayı öğrenmekten daha fazlasına işaret ettiğini gösterdiğini söyleyebiliriz. Bunun da toplumsal cinsiyet ve onun sahip olduğu farklılıkların aile, inanç, iş ve sınıf gibi toplumsal yapının temel kurumlarıyla ne kadar ilintili olduğuna işaret ettiği ileri sürülebilir. Daha fazla bilgi için Anthony Giddens, "Sosyoloji", (Yay. Haz. Hüseyin Özel- Cemal Güzel), Ayraç Yayınları, 2000, Ankara, eserinin "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik" bölümüne bakılabilir.

da Simone de Beauvoir gelir- cinsiyet ile tarihsel, toplumsal ve kültürel normlar tarafından inşa edilen toplumsal cinsiyet arasında zorunlu bir bağın varlığını reddederler. Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında bir bağın söz konusu olmadığını iddia eden feministlere karşı Simone de Beauvoir'ın düşünceleri ve iddiaları önemli bir bağlama sahiptir. Çünkü bu önerme verili olan cinsiyetin yani biyolojik cinsiyetin dişi ve eril olmak üzere ikiye sınırlandırılmasına karşılık, aynı durumun toplumsal cinsiyet için geçerli olmadığı tezini güçlendirmekte ve desteklemektedir. Doğarken eril ya da dişi olarak doğarız ancak dişi ya da eril olmamıza rağmen kültürel yapının bileşenleriyle olan ilintimiz ve deneyimler yoluyla yaşadığımız ve kurduğumuz ilişkiler, kadınlık ve erkeklik gibi toplumun benimsediği cinsiyetin çeşitli tarzlarını üstlenmemize yol açmaktadır. Toplumsal cinsiyetin beraberinde cinsiyeti de şekillendirdiği ve dönüşüme uğrattığı iddiası, Judith Butler'ın feminist anlayışını hem diğer feminist yaklaşımlardan farklı kılmakta hem de onu özgün kılmasının birçok boyutundan birini oluşturmaktadır. Aslında burada cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin birbiriyle olan ilintisi dikkate alındığında, çalışmanın bir önceki bölümünde tartıştığımız Foucault'daki cinsiyet kategorisi ile iktidar ilişkisi arasında kurulan bağlamın yani iktidarın cinsiyeti ürettiği ve kontrol ettiği iddiasının çok önemli olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü cinsiyetin tarihsel süreçte üretildiği ve bunun da iktidar ilişkileriyle ayrılmaz bir bağlama sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda iktidardan bağımsız ve tarih dışı bir cinselliğin varlığından söz etmek, cinselliğin toplumsal cinsellik boyutunun beslenme ve biçimlenme mekanizmasını yok saymak anlamına gelir. Zira toplumsal cinsiyeti Butler'a göre hiçbir zaman içinde inşa edildiği siyasi ve kültürel kesişme noktalarından ayırarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü toplumsal cinsiyet sözü edilen yapıdan beslenmektedir (Butler, 2018: 46). Scott da Butler'ın toplumsal cinsiyet ile onun beslendiği yapı arasında kurmuş olduğu ilintiyi desteklemektedir. Scott için de cinsler arasındaki farklılıklara dayalı olan ilişkilerin kurucu unsuru olarak tanımlanabilen toplumsal cinsiyet, iktidar ilişkilerini ortaya koymanın temel unsuru olarak kabul edilmektedir. Scott, Butler'ın toplumsal cinsiyet ile iktidar arasında kurduğu ilişkiyi destekleyerek, bu ilişkiyi şöyle izah etmektedir:

Toplumsal cinsiyet, iktidarın doğrudan ortaya konduğu asli alandır. Nesnel referanslar olarak kurulan toplumsal cinsiyet kavramları, algıyı ve toplumsal yaşamın somut ve simgesel örgütlenmesini yapılandırır. Böylece iktidarın kendisinin kavranması ve inşa edilmesinde belirgin hale gelir. Bedenler arasındaki cinsel farklılıklar, cinsellikle ilgisi olmayan bir dizi toplumsal ilişkinin meşrulaştırılması için devreye sokulur (Scott, 2007: 38-46).

Benzer şekilde Butler için de “cinsiyet” bedeninin siyasi ve kültürel olarak yorumlandığı bir alandır. Dolayısıyla cinsiyet ve toplumsal cinsiyet gibi bir ayırım da geçersizdir. Çünkü toplumsal cinsiyet Butler’a göre cinsiyetin ayrılmaz bir parçasıdır ve bunun cinsiyetin aslında başından itibaren toplumsal cinsiyetten başka bir şey olmadığı anlamına da geldiği şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla cinsiyet kategorisi ne değişmez ne de doğal bir şeydir. Bu tamamen politik bir anlamlandırmadır. Başka bir deyişle insan bedeninin düalist bir ayırımı tabi tutulması yani eril ve dişil olarak kategorize edilmesinin temel ve tek sebebi heteroseksüellik tutumunu ve kurumunu doğallaştırmaktır. Bu bakımdan Butler cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında bir ayırım yapmadığı gibi Wittig de böyle bir ayırımın gerekli ve doğru olmadığını savunmaktadır. Çünkü hem Butler’ın hem de Wittig’in iddiasına göre cinsiyet kategorisinin kendisi toplumsal cinsiyetli bir kategoriden başka bir şey olmadığı gibi, aynı zamanda tümüyle politik bir alandır, doğallaştırılmıştır ama doğal değildir (Butler, 2018: 193). Bu analizlerin tamamı dikkate alındığında toplumsal cinsiyet, kadının ezilmesinin doğal ya da tesadüfi olmadığını aksine bu ezilme ve baskılamanın çeşitli faktörlerce desteklenerek sistematik hale getirildiğini ortaya koyar. Yani toplumsal cinsiyet bir kez daha cinsiyetler için uygun görülen ve tanımlanan rollerin tamamen toplumsal, kültürel, ekonomik ve politik eksenli üretimler olduğunu gösterir. Bu aynı zamanda toplumsal cinsiyetin “biyoloji kaderdir” iddiasını da sarsan bir niteliğe sahip olduğunu gösterir (Scott, 1996: 24’ten ve Loyd, 2007’den akt. Kundakçı, 2010: 496)

Butler’ın eril ve dişile yüklediği anlamın farklı oluşu daha fazla önem kazanmaya başlıyor. Butler dişil olana anlam yüklemek ya da yeni bir annelik söylemi yaratmak yerine, tersine eril ile dişil arasındaki farkı kuran ve onları sabitlemeye çalışan heteroseksüel anlayışı yapı çözümüne tabi tutar. Butler “*Cinsiyet Belası*” adlı eserinde bu farkı şöyle açıklar:

Cinsiyet kategorisinin ne değişmez ne de doğal olduğu, daha ziyade doğa kategorisinin üreme odaklı cinselliğe yarayacak şekilde siyasi olarak kullanımından ibaret olduğu ve insan bedenlerinin erkek ve dişi olarak ikiye ayrılmasının tek sebebi, bu ayırımın heteroseksüelliğin ekonomik ihtiyaçlarını karşılaması ve heteroseksüellik kuramına doğal bir görünüm vermesidir (Butler, 2008: 164).

Bu bakımdan nasıl ki Foucault’nun “özne”sini onun iktidar anlayışından soyutlamak imkânsız ise, Butler’ın toplumsal cinsiyet algısının da için de beslendiği



ve üretildiği siyasi ve kültürel bileşenlerden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir (Butler, 2018: 46).

Toplumsal cinsiyetin kültürel normlar, ataerkillik ve fallogosantrik iktidar rejimleri tarafından düzenlendiğini savunan Butler, aynı zamanda cinsiyetin de benzer mekanizmalar yoluyla cinsiyetlendiğini ileri sürer ve meseleyi de bu bağlam üzerinden çözümler. Butler, Beauvoir'dan da yararlanarak toplumsal cinsiyetin değişkenliğinin ve yapıbozum sürecinin kültürel faktörler tarafından nasıl şekil aldığını ve tekrar tekrar stilize edildiğini açıklamaktadır. Butler, “*kadın doğulmaz, kadın olunur*” ifadesinin cinsiyet için bir inşa sürecine işaret ettiğini ve bu ifadenin yeniden anlamlandırılmaya açık olduğunu ileri sürer. Toplumsal cinsiyetin bir inşa süreci olduğunu ve kültürel söylemin buna şekil verdiğini savunan Butler'a göre kadınlar kategorisi değişken bir kültürel alan içinde üstlenilen veya girilen bir anlamlar dizisidir. Ona göre kimse toplumsal cinsiyetle doğmamıştır. Bu cinsiyet sonradan oluşmuştur. Bununla beraber Beauvoir kişinin her zaman bir cinsiyetle ve bir cinsiyet olarak doğduğunu ifade eden Beauvoir, cinsiyeti olmakla insan olmanın eşzamanlı ve eşzamanlı olduğunu ve cinsiyetin insanın analitik bir niteliği olduğunu ileri sürer. Ancak Beauvoir'a göre bunu cinsiyetin toplumsal cinsiyete neden olduğu ve toplumsal cinsiyetin cinsiyeti yansıttığı veya ifade ettiği şeklinde düşünülmemesi gerektiğinin de altını çizer. Çünkü cinsiyet değişmeksizin olgusaldir; fakat toplumsal cinsiyet ise edinilmiş olduğundan sabit değil; yani toplumsal cinsiyet, cinsiyetin kültürel inşasıdır, cinsiyetli bir bedenin vesile olduğu sayısız imkân olarak düşünülmelidir (Butler, 2018: 191).

Butler, yukarıda dile getirdiğimiz Beauvoir'ın anlayışı dâhil klasik toplumsal cinsiyet algısına da eleştirel yaklaşmaktadır. Çünkü o, süregelen “biyoloji kaderdir” tezinin yerini “kültür kaderdir” tezinin aldığını ileri sürmektedir. Feminist kuramcılar toplumsal cinsiyetin, cinsiyetin kültürel yorumu olduğunu ya da kültürel olarak inşa edildiğini iddia ediyorlar. Peki, bu inşa nasıl bir mekanizmayla gerçekleşir? Eğer toplumsal cinsiyet inşa edilmiş bir şey ise, farklı bir şekilde inşa edilebilir mi, yoksa inşa edilmişliği faillik ve dönüşüm olasılığına meydan vermeyen bir nevi toplumsal zorunluluğu mu ima eder? “İnşa” sözü kimi yasaların, evrensel bir cinsel farklılık ekseninde toplumsal cinsiyet farklarını ürettiğine mi işaret eder? Toplumsal cinsiyetin inşası nasıl ve nerede vuku bulur? Toplumsal cinsiyetin inşa edilmiş olduğu görüşünü ele alan kimi değerlendirmelerde, toplumsal cinsiyet anlamlarının anatomik olarak

farklılaşmış bedenlere işlendiği fikri belli bir determinizmle sunuluyor ve bu bedenler amansız bir kültürel yasanın edilgen alıcıları olarak kavranıyor. Toplumsal cinsiyeti “inşa” eden “kültür” böyle bir yasa ya da yasalar dizisi üzerinden kavrandığında toplumsal cinsiyet, eskiden “biyoloji kaderdir” formülasyonunda olduğu denli belirlenmiş ve sabitlenmiş oluveriyor. Bu sefer biyoloji değil, kültür kader oluyor. Beauvoir için de toplumsal cinsiyet “inşa edilmiş” olan bir durumdan ibarettir ve kişinin “kadın” ya da “erkek” olması biyolojik değil, her zaman kültürel bir mecburiyettir. “Bedenin bir durum” olduğunu ileri süren Beauvoir’a göre cinsiyetin söylemsel ve kültürel süreçten önce kavranmasının mümkün olmadığı ileri sürülür. Çünkü kültürel kodlar tarafından yorumlanmamış ve dil yapısının sahip olduğu kavram süzgecinden geçmemiş olan bir bedene atıf yapılamayabileceğini ileri sürmektedir (Butler, 2018: 53-54). O halde eğer toplumsal cinsiyet kültürel bileşenlerle tanıştıktan sonra bir anlama ve yoruma kavuşuyorsa, bu durum Butler’ın cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin bir ve aynı olduğu iddiasını daha anlaşılır kılmaktadır. Çünkü Butler “cinsiyet” kategorisi ile dişil ve eril olarak heteroseksüel bir biçimde ikiye bölünmüş cinsiyetin, toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmalarının ve süreçlerinin zemini ya da temel varsayımı olduğunu savunur. Bir anlamda cinsiyet kategorisi ile cinsiyet/toplumsal cinsiyet arasındaki ayrıma karşı çıkar. Cinsiyet, toplumsal cinsiyetlendirmenin bir varsayımı, işleminin temel koşulu haline gelir. Böylece inşa edilmemiş bir doğal alan olarak biyolojik olanı yitiririz (Direk, 2011: 67-84).

Butler’ın savunduğu toplumsal cinsiyet sabit ve istikrarlı bir çizgiye sahip değildir. Ancak toplumsal cinsiyetin değişime açık olması bir çekirdeğin olmaması, tüm sınırlamaların bulunmadığı anlamına gelmediği gibi kişinin toplumsal cinsiyetini istediği gibi değiştirebileceği anlamına da gelmez. Çünkü her ne kadar Butler için cinsiyetle ilgili kimliğin belirlenmesinde doğa ve sembolik zorunluluğun ontolojik bir önceliği söz konusu olmasa da, bu durum toplumsal normların toplumsal cinsiyetin sahip olacağı nitelikleri belirlemede düzenleyici bir rol oynadığı da gözden kaçırılmamalıdır (Schep, 2012: 866-868).

Toplumsal cinsiyetimizin cinsiyet ve kamusal olarak düzenlenen performansların etkisi olduğunu ileri süren Butler’a göre, cinsiyet “tamamlanmış” değildir. Butler ayrıca cinsiyet ve benlik kategorilerinin bedenimizi veya doğamızı

ifade etmediğini; bunların yalnızca sosyal olarak yönetilen performansların sonuçları olduğunu savunur (Digeser, 1994, 655-673).

Butler, feminist analizinde ortaya koyduğu tutumla, sabit ve değişmez olarak kabul edilen dikotomik kadın anlayışlarına karşı olduğu gibi, bu tür anlayış ve yaklaşımları da reddeder. Toplumsal cinsiyetin değişken ve performatif olduğunu düşünen Butler'a göre, toplumsal cinsiyetin bütüncüllüğü daima ertelenen, herhangi bir anda asla tam anlamıyla olduğu şey olmayan bir giriftlik özelliğine sahiptir (Butler, 2018: 65). Butler'ın bu bakış açısı yani toplumsal cinsiyetin değişken olması ve kültürel zemindeki bileşenlerden beslenmesi yaklaşımının Bauman'ın akışkanlık algısındaki tutumuna yönelik olarak takındığı metodolojik yaklaşımla benzerlik gösterdiği söylenebilir. Çünkü öz olarak "akışkanlık" kavramını belirsizlik, güvensizlik ve sabit olmayan bir tanımlamaya tabi tutan Bauman'ın bu yaklaşımı ile Butler'ın toplumsal cinsiyetin sabit olmadığı ve kültürel matrisler tarafından sürekli değişime ve buharlaşmaya uğradığı düşüncesi (Bauman, 2017: 25-26) arasında bir ilinti olduğu söylenebilir.

Butler'a göre "eril" ya da "dişil" doğarız ama daha sonra "kadın" ya da "erkek" oluruz. Çünkü Butler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımı radikal dilbilimsel inşacılık kavrayışı ile beraber ele alındığında, sorunun daha da zor bir hale geldiğini ifade eder. Bu anlamlandırma Butler'a göre toplumsal cinsiyetin önceleyeni olarak kabul edilen "cinsiyet" in kendisini bir varsayıma dönüştürür ve bu durum dil sınırları içinde bir inşaya dönüşür. Bu durumda eğer toplumsal cinsiyet, cinsiyetin sosyal inşasıysa ve bu "cinsiyet" e onun inşasının aracılığı dışında ulaşmanın bir yolu yoksa, sadece cinsiyetin toplumsal cinsiyet tarafından kavrandığı değil, bu "cinsiyet" in doğrudan bir ulaşımın olmadığı dilöncesi bir alanda önceyi kapsayan bir şekilde oluşturulan kurgu gibi bir şey olduğu, hatta belki de bir fantezi haline geldiği ortaya çıkar (Butler, 2014: 13-14). Dolayısıyla buradan da anlaşılabilir ki Butler bütün cinsiyet kimliklerinin birer kurgudan ibaret olduğunu, bunun da cinsiyete yüklenen kültürden kaynaklı anlamdan ileri geldiğini iddia eder:

Hazların peniste, vajinada ya da memelerde yattığı veya onlardan kaynaklandığı söylenir. Fakat bu tür tanımlar, zaten belli bir toplumsal cinsiyete özgü olarak inşa edilmiş veya doğallaştırılmış bedenlere tekabül eder. Bir başka deyişle, bedenin kimi kısımlarının algılanabilir birer haz odağı haline gelmelerinin nedeni tam da toplumsal cinsiyeti belli olan bir bedenin normatif idealine tekabül ediyor olmalarıdır. Bir anlamda hazlar toplumsal cinsiyetin melankolik yapısı tarafından belirlenir, kimi organlar hazza duyarsızlaştırılır, kimileri ise canlandırılır. Hangi hazların yaşayıp hangilerinin öleceği çoğunlukla

hangilerinin toplumsal cinsiyet normlarının matrisi içinde gerçekleşen kimlik oluşumunun meşrulaştırıcı pratiklerine hizmet edip hangilerinin etmediğine bağlıdır (Butler, 2018: 139).

Butler için bir “kadın” veya “erkek” kimliğine sahip olma özgür iradeye değil, dayatılan kültürel bir faktörlere dayanır. Yani Butler’a göre bir “kadın” ya da “erkek” toplumsal cinsiyet normatifleri doğrultusunda uyumlu bir “erkek” ya da “kadın” olur. Bu nedenle Butler’a göre kadınlık, bir seçim ürünü değil, karmaşık bir disiplin tarihi, düzenleme ve ceza ilişkilerinden ayrılmaz olan bir normun zorla dayatılması olduğunu ileri sürer. Ayrıca her tür cinsiyet kimliğinin sosyal bir inşa olduğunu ifade eden Butler, kadın ve erkek bedenlerinin bağımsız bir mevcudiyete sahip olmadıklarını ve toplumsal cinsiyet faaliyetlerinin sona ermesi halinde fiziksel bedenlerinin de sona ereceğini ileri sürmektedir (Butler, 1993: 232; 2007a: 185; Varo, 2013: 129-141; Mari, 2019).

Butler’ın bu düşüncelerinden söylem öncesi ve dil öncesi bir cinsiyetten söz etmenin söz konusu olmadığı sonucu da çıkarılabilir. Bu bakımdan toplumsal cinsiyet normları belli dişilik ve erillik ideallerini ve bunları da heteroseksüel anlayışın ideal olarak kabul ettiği şekilde bedenselleştir. Böyle bir analiz ise hem cinsiyetin sahip olduğu performatifliğin imlemlerinden olan “Bu bir kız” veya “Sizi karı koca ilan ediyorum” dilsel teyidini ortaya koyar hem de heteroseksüelleştirici yasanın bağlayıcı iktidarını taklit ve ifşa eder. Yani cinsiyetin performatif olması ve heteroseksüel yasanın bağlayıcı olması Butler için dişiliğin, bir seçimin ürünü olmadığı ve zoraki olarak bir normdan ibaret olduğu sonucunu doğurur. Bu durum aynı zamanda toplumsal cinsiyet normlarının meşrulaştırılmasının operasyonel bir duruma dayandığını da göstermektedir (Butler, 2014: 326).

Cinsiyetin iktidar, heteroseksüel dil ve söylemsellikle olan ilintisi dikkate alındığında, toplumsal cinsiyet gibi cinsiyetin de kültürel kodlardan oluştuğu ve bu kodlar tarafından düzenlendiği anlaşılır. Butler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin kültürle olan ilişkisinin beden cinsiyetlendirilmesinde ve üretilmesinde önemli bir rol ve araç olduğunu düşünmektedir. Ayrıca toplumsal cinsiyetin kültürle olan ilişkisinin cinsiyetin doğayla olan ilişkisiyle aynı olmadığını dile getiren Butler’ın bu düşüncelerini Benhabib, şöyle açıklamaktadır:

Judith Butler, benliği ‘cinsiyet’ ve ‘toplumsal cinsiyet’ ikiliğinin ötesinde düşünerek, öznenin özdönüşümsellik sınırlarını genişletmeyi amaçlamaktadır. Toplumsal cinsiyet bir yandan da cinsiyetlendirilmiş doğanın ya da doğal bir cinsiyetin üretilmesinde ve bunların söylemsellik öncesi, kültür öncesi bir şeymiş gibi, politik olarak tarafsızken kültürün gelip

üzerinde etki ettiği bir şeymiş gibi tesis edilmesinde kullanılan söylemsel/kültürel araçtır (Benhabib: 2017: 31).

Butler cinsiyetin kurumsal güç ya da güçler tarafından desteklenen sosyal ritüeller yoluyla yapılandırıldığını savunur ve bunu da kavramsallaştırır. Cinsiyet kimliklerinin ve cinsiyetçiliğin “özgün önemliliğini” inşa eden kültürel performanslar olduğunu ileri sürer ve bunun da doğallaştırılmış ve rasyonel bir kimliğe büründürülmüş olan heteroseksüel bir sosyal ritüelin sonucu olduğunu iddia eder (Boucher, 2006: 112-141). Toplumsal cinsiyetin kurumsal birtakım normlar yoluyla gerçekleştiğini savunan Butler, bu durumun ilk kez profesyonel sağlık çalışanlarının genellikle ağlayan yeni doğanın “erkek” ya da “kız” olduğunu beyan eden kutucuğu işaretleyip kayıt altına aldıkları andan itibaren başladığını söyler. Butler’ın iddiasına göre çoğumuzun toplumsal cinsiyeti de böylece sağlık çalışanları tarafından kutunun işaretlenmesiyle birlikte belirlenmiş olmaktadır. Cinsiyete yönelik olarak yapılan bu belirlenme Butler’a göre bizim kamusal alanda nasıl ve ne şekilde hareket edebileceğimizle, kamusal ile kişisel olanın nasıl ve ne şekilde ayırt edildiğiyle ve bu ayırımın cinsel siyasetin hizmetinde nasıl araçsallaştırıldığıyla yakından ilişkilidir (Butler, 2018: 36). Butler, öznelerin kamusal alanda nasıl davranacaklarını belirleyen yasanın, toplumsal normlar doğrultusunda gerçekleştiğini ve kamusal alanda bu normlara uymayan öznelerin ise cezalandırıldığını dile getirir. Butler’ın bu iddiasını desteklemesi bakımından İran’da 2019 Ağustos ayında stadyumda maç izleyen kadınlara İran polisinin müdahalesi örnek olarak gösterilebilir. Olay İran’da ve 2019 yılının Ağustos ayında yaşandı. Kadınların stadyumda maç izlemelerinin yasak olduğu İran’da bir grup kadın, erkek kılığında stadyuma girerek maç izlemeye başlamışlardır. Bir süre sonra bunların erkek kılığına giren kadınlar olduğu anlaşılınca kadınlar polisler tarafından gözaltına alınır ve mahkemeye çıkarılırlar. Kanunlara aykırı davranan bu kadınlara mahkeme hapis cezası verir. Cezaevine gönderilen kadınlardan biri ise, bir süre sonra cezaevinden kendini yakarak yaşamına son verir. Yaşanmış olan bu olay hem cinsiyet eşitsizliği bağlamında hem de toplumsal yasaların ne kadar eril bir bakış açısına sahip olan bir toplumsal cinsiyetle meşrulaştırıldığını göstermesi bakımından önemli bir örnektir.

Maalesef gündelik hayatın birçok boyutunda yukarıda yaşanan örneğe benzer olaylarla karşılaşmak ya da öznelere belli bir cinsiyeti dayatma olaylarıyla karşılaşmak hep olasıdır. Butler erkek egemen anlayışın hüküm sürdüğü bir toplumda

bu tür örneklerle her zaman karşılaşmanın kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Toplumsal cinsiyetini her zaman patriyarkanın uygun gördüğü kıyafetlerle göstermeyenler ve patriyarkaya karşı gelenler Butler'a göre, toplumda suçlu ya da hasta olarak ilan edilerek, aslında kamusal polis işlevini görür (Butler, 2018: 57-58). Çünkü toplumsal özneler bu tutumlarıyla sadece cinsiyet ya da cinsellik konusunda farklı bir kimlik arayışı içinde olanlara karşı değil, aynı zamanda genel geçer olarak kabul ettikleri yasaların doğru bulmadığı her tür farklılığa da karşıdırlar.

Toplumsal cinsiyet ve onun etrafında oluşturulan normlar, heteroseksüel anlayışın kabul ettiği bedenler üzerinde erillik ve dişilik ideallerinin egemenliğini sürdürmek için neyin doğru olduğunu ya da olmayacağını, neyin “gerçek” kabul edilip ya da edilmeyeceğini belirlemektedir. Bütün bunlar toplumsal cinsiyetin inşa olduğunu ve kültürel yasanın beslediği bir alan olmasına rağmen, sanki biyolojik kaynaklıymış gibi bir determinist yaklaşımla sunulduğunu gösterir (Butler, 2018: 29-53). Bu bakımdan Butler'a göre politik ve kültürel normlarla meşru kılınan ve aynı zamanda ataerkil egemen anlayışın varlığını toplumun bütün bileşenlerine yayma mücadelesi veren “erkeklik” ve “patriyarkal” tutumlar aşındırılmadıkça, feminist mücadele başarıya ulaşamayacaktır. Çünkü bu anlayış gay, lezbiyen ve biseksüel gibi cinsel kimlik eğilimlerini toplumsal cinsiyetin eril egemen anlayışını yapı söküme uğrattığı için bu kimlikleri birer tehdit olarak görmektedir.

Feminizm konusunda yapmış olduğu çözümlenmeler sebebiyle kendisine yönelik olarak yapılan bütün eleştirilere rağmen Butler, patriyarkal anlayışın cinsiyetli bedenler yaratacak şekilde oluşturulduğu iddiasında ısrar eder. Butler cinsiyetli bedenler yaratan politik ve kültürel yasaların hem cinsiyeti istediği gibi manipüle ettiğini hem de kontrol altında tuttuğunu ileri sürmektedir. Aynı zamanda Butler, bu patriyarkal anlayışın iktidarını davranışlar ve dil yoluyla da insanlara dayattığını iddia eder. Dolayısıyla cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında ayırım yapan ve cinsiyetin, toplumsal cinsiyetin kültürel yapısından bağımsız olarak tamamen doğal ve biyolojik bir kategori olduğunu iddia eden teorisyenler, bu konudaki iddialarının sağlam bir zemine sahip olmadığını görmüş olmalı. Çünkü toplumsal cinsiyetin beslendiği kültürel ve iktidar normlarının cinsiyeti nasıl yönlendirdiği ya da nasıl belirlediği ortadayken, bunun aksini iddia etmek ve bu iddialarını sağlam bir temele oturtmaları çok da mümkün gözükmemektedir (Webster, 2000: 1-22). Bu açıklamalar hem cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin birbirinden bağımsız olarak ele alınamayacağından

hem de toplumsal cinsiyet algısının cinsiyeti nasıl etkilediğinden ve belirlediğinden söz edilebileceğini gösterir. Çünkü Butler hem cinsiyetin hem de toplumsal cinsiyetin bir ve aynı olduklarını savunur. Ayrıca Butler her kimlik gibi bu iki kimlik kategorisinin de kültürel normlar doğrultusunda inşa edildiğini ileri sürer. Dolayısıyla da Butler, heteroseksist bir kültür yapısında bütün cinsiyet türlerinin heteroseksüel norma uyma noktasında bir baskıya maruz kaldığını ve buna göre şekil aldığını savunur. Hatta Butler “zorunlu ve doğallaştırılmış olan heteroseksüellik” sistemine uymayan cinsiyet kimliklerinin, toplumsal olarak kabul gören cinsiyet normuna göre nasıl kurgulandığını iddia etmektedir. Butler bu iddiasını desteklemek için de, daha önce de sözünü ettiğimiz 19. yy’de yaşamış olan Fransız hermafrodit kimlikli Herculine Barbin’i örnek olarak gösterir. Çünkü Butler’a göre o dönem erkek/kadın ya da eril/dişil olarak kabul gören dikotomik heteroseksüel norma göre kategorize edilemeyen Herculine Barbin örneği, bu düalist cinsiyet kimlik algısını sarstığı gibi aynı zamanda cinsiyetin, toplumsal olarak ortaya çıktığı iddiasını da güçlendirmiştir.

Bireylerin belirlenmiş olan cinsiyet kimliğine büründüğünü, hem Lacan’ın hem Foucault’nun hem de Butler’ın düşüncelerinde görmek ve aynı zamanda bu düşüncelerde bedenın nasıl kontrol edildiğini ve nasıl kimliklendiğini de anlamak mümkündür. Çünkü toplumsal cinsiyet ile kültürel normlar arasındaki bağlamı bedenın kültürel normlarla karşılaştığında, bu normlarla olan ilişkisinde normların beklentilerine uygun olarak davrandığını dile getiren Direk, bedenın normlarla olan ilişkisinde şöyle veya böyle hareket ettiğini, bedenın normları üstlenerek veya ihlal ederek toplumsal cinsiyetlendiğini ifade eder. Dolayısıyla Direk, Butler’ın toplumsal cinsiyet sürecinden önce cinsiyet farklılığına sahip bir bedenden söz etmenin de mümkün olmadığı düşüncesine gönderme yaparak toplumsal cinsiyet ile normlar arasındaki ilişkinin önemine vurgu yapar (Direk, 2012: 72-92). Ayrıca Butler’ın bu perspektifinden cinsiyetlenmiş olan bedenlerin her zaman cinsiyetli bedenler üretebildiğini anlayabiliriz. Aslında bütün bu açıklamalar ve analizler Butler’ın başta “*Cinsiyet Belası*” adlı eseri olmak üzere diğer bütün eserlerinde de cinsiyet ve toplumsal cinsiyet konusunda yapmış olduğu açıklamalarda, Butler’la aynı fikirde olmayan düşünürler bile bu açıklamaların birçok alanda etkili ve önemli olduğunu kabul etmek zorunda kaldılar. Çünkü bu çözümlerler son tahlilde hem toplumsal cinsiyetin hem de “doğa tarafından belirlenmiş, aynı kalan, değişmez bir doğal öze”

sahip olduğu olarak tanımlanan cinsiyetin, kültürel normlar ve iktidar ilişkileri içerisinde kurulduğuna işaret etmektedir (Direk, 2018: 12).

Butler'a göre bireylerin toplumsal olarak cinsiyetlenmeleri; "yaptırımlar, tabular ve reçetelerle yüklü bir kültürel gerçekliği yorumlamanın dürtüsel ve aynı zamanda dikkatli bir süreci"ni de içinde barındırmaktadır. Dahası Butler "belli bir bedeni üstlenme, vücudunu belirli bir şekilde yaşama veya giyme tercihi, hâlihazırda yerleşik olan maddi tarzların bir dünyasını ima" ettiğini ve bu göstergelerin bu şekilde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Ayrıca feminizmle ilgili sorunların çözümü için erkeklerin de aktif rol almalarının önemli olduğunun altını sıklıkla çizen Butler'ın bu konudaki düşüncelerine benzer bir durumun Beauvoir'da da olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Beauvoir toplumsal normların doğurduğu kısıtlayıcı etkinin sadece kadınları baskı altına almakla kalmadığını ve aynı baskı durumunun erkeklerin de yaşadığını söyler. Dolayısıyla buradan hareketle Beauvoir'a göre toplumsal cinsiyete uyum ve sapma üzerindeki sosyal kısıtlamalar o kadar etkilidir ki, çoğu erkek ya da kadın, erkekliklerini ya da kadınlıklarını düzgün bir şekilde yerine getirememeleri durumunu derinden hissederler (Butler, 1986: 35-49).

Butler'ın cinsiyet konusunun çok boyutlu olduğu ve bunun toplumdaki birçok faktörle ilişkili olarak ele alınması gerektiği iddiasına katılan Kirby (2006)'ye göre cinsiyet konusu; etnik, sınıfsal ve ırksal farklılıkları birleştirebilecek ve hatta kültürler arası deneyimi aşabilecek bir gerçekliğe sahiptir. Kirby, Butler'ın cinsiyetin kültürel olarak yapılandırıldığı savının doğru olduğunu destekler. Bu bakımdan Butler'a göre bizler kültürün maddi gerçeklerinin bileşenlerine maruz kalırız ve onları kimlik parametrelerini tanımlamak için kullanırız (Kirby, 2006: 22-24).

Millett (1971) de Butler'ın kültürel yapı ile cinsiyetler arasında kurduğu ve ileri sürdüğü düşüncesine katılır. Erkeklik ve kadınlık cinsiyet kimliklerini bireylerin nasıl yetiştirildikleri yönüyle incelenmesi gerektiğini ifade eden Kate Millet, sosyal öğrenme inşa mekanizması sonucunda bireylerin cinsiyetlendirildiğini ileri sürer. Cinsiyet farklılıklarının biyolojik temellerden çok kültürel temellere dayandığını savunan Millet için cinsiyet, "ebeveynlerin, akranlarının ve kültürün mizaç, karakter, ilgi alanları, statü, değer, jest ve ifade yoluyla her bir cinsiyete neyin uygun olduğuna dair fikirlerinin toplamı" anlamına gelmektedir. Ayrıca toplumsal cinsiyetçi davranış normlarının kadınları eril egemen kültüre boyun eğecek şekilde kurgulandığını iddia etmektedir. Dolayısıyla Millet'e göre feministler sosyal rollerin cinsiyetler arasında



oluşturduğu eşitsizliğin etkisini azaltarak, daha eşitlikçi bir cinsiyet algısı yaratabilirler (Millett, 1971: 28-31; Collin- Kaufer, 2015: 35).

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyetle ilgili bütün bunlar ortaya koymaktadır ki, “cinsiyet” kategorisi Butler için başından beri normatif olarak kabul edilmektedir. Bu Foucault’nun “düzenleyici ideal” olarak tanımladığı şeydir ve Butler’a göre “cinsiyet” sadece bir norm olarak işlemez; aynı zamanda yönettiği bedeni üreten düzenleyici pratiğin de bir parçasıdır.

Toplumsal cinsiyet ve ona bağlı olarak şekil alan dişilik ve erilik anlayışlarının Butler tarafından daha da ayrıntılı olarak ele alınıp geliştirildiğini düşünen Stone, Butler’ın toplumsal cinsiyetle ilgili olan iddialarını birkaç madde halinde şu şekilde özetlemektedir:

1-) Toplumsal cinsiyet ancak toplumsal cinsiyetle ilgili normlar tarafından örgütlenen toplumsal patiklerle meşgul olduğumuz sürece var olur. Yani toplumsal cinsiyet performatiftir.

2-) Farklı toplumsal pratikler farklı bir dizi toplumsal cinsiyet normları barındırır ve normlar dizisinin içeriği sürekli değişmektedir. Çünkü bireyler daima normları birbirinden az da olsa farklılaşan biçimlerde canlandırırlar. Yani, toplumsal cinsiyet sürekli olarak değişime uğrar.

3-) Toplumsal normlar bireyleri sorumlu, nasıl davranacakları konusunda derinlemesine düşünebilen öz eleştirel failler haline getirir.

4-) Cinsiyeti altüst edici etkinliğin amacı toplumsal cinsiyeti hükümsüz kılmaktır. Yani erkeklerin ve kadınların sistematik olarak farklı yollarla eylemek zorunda olduğuna dair fikrin hükümsüz kılınmasıdır (Stone, 1970: 106-107).

Özetle ifade edecek olursak Butler’a göre kimi feministlerin iddia ettiği gibi cinsiyet salt toplumsal bir örüntü değildir. Aynı zamanda cinsiyetin kendisi de aynı örüntünün sonucudur. Fakat burada şu hususa dikkat çekmek gerekir ki Butler yaptığı bu çözümleme ile cinsiyet öncesi bir cinsiyetin varlığını da kabul etmiş olmamaktadır. Çünkü Butler’ın baktığı yerden herhangi bir tözsel kategori inşa etmek mümkün değildir. Butler’ın bizi karşı karşıya bıraktığı şey, adeta yargısızlık halidir. Ancak buradaki yargıda bulunmama hali, belirleyici dayatıcı bir gerçekliğe gönderme yapmama anlamındadır. Başka bir deyişle bu yaklaşım var olan kategorileri geçersiz kılmaya çalışmakla nötralize bir toplumsal yapı önermektedir. Söz konusu nötrallik

ise evrensel olan ile eş değer kılınmaktadır. Postmodern dönemin postyapısal çözümlemesi olan bu anlayışta kuşkusuz “dil” başat bir rol ifa etmektedir. Hem klasik yargıların dil üzerinden şekillenmesi hem de postyapısal çözümlemenin dili imkânsızın imkânı olarak görmesi bizi zorunlu olarak dil meselesini tartışmaya sevk etmektedir.

Şimdi cinsiyetin dil ile olan ilişkisini Butlercı perpspektiften irdelemeye çalışalım.

### **3.6. Cinsiyet ve Dil İlişkisi**

Butler için cinsiyet sorununun nasıl bir fonksiyona ve konuma sahip olacağını belirleyen faktörlerden biri de dildir. Butler’ın feminist siteminde kullandığı kavramların neredeyse tamamının bir yönüyle toplumsal cinsiyetin oluşumunda belirleyici ve baskın olan dilden kaynaklandığını ifade edebiliriz. Butler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet, erillik ve dişilik ya da heteroseksüel anlayışın cinselliği düalist bir şekilde ele alıp düzenlemesi gibi bütün çözümler ve adlandırmalar birer dil oyunundan ibarettir. Dolayısıyla bu kısımda Butler’ın dil ile başta toplumsal cinsiyet olmak üzere, diğer bileşenler arasında nasıl bir bağlantı ortaya koyduğu kısaca irdelenecektir.

Bireylerin toplumsallaşma sürecine ilk adım atıkları andan itibaren dilin önemi ve etkisinin çocuk birey üzerinde önemli bir role sahip olduğunu düşünen Butler, kültürel sürecin her şeyden önce bir dizi dil ve imlemden ibaret olduğunu savunmaktadır. Çünkü Butler, yasaların, cinsiyet algılamalarının ve toplumsal kabul ya da yasakların dil üzerinden öğrenildiğini iddia eder. Bu da Butler’a göre bütün feminist kuramın bütün kavramlarını ve bu kavramların algılama biçimlerini etkiler. Bu bakımdan dil sadece bir iletişim ve anlaşma aracı olmanın ötesinde, kültürel kodları bireye aktaran bir toplumsallaşma aracıdır. Dolayısıyla kültüre adım atan her çocuğa dil yoluyla yasalar yeniden dayatılmış olmaktadır (Butler, 2018: 102).

Cinsiyetin töz gibi görünmesini sağlayan ve bir cinsiyet ya da toplumsal cinsiyet “olmanın” temelde imkânsız olduğu gerçeğini gizleyen şey, istikrarlı olmayan bir dil veya söylemin beslediği bir oyundan başka bir şey değildir. Butler, Irigaray’ı referans göstererek dille ilgili gramerin asla toplumsal cinsiyet ilişkileri için doğru bir

dizin olamayacağını ifade eder. Çünkü gramer, toplumsal cinsiyetin tözel modelini yani; Butler'ın baştan itibaren karşı çıktığı şey olan temsil edilebilir ikili bir ilişki modelini destekler. Butler cinsiyetle ilgili meselenin düalist bir perspektifle ele alınmasının heteroseksüel anlayışın iddiasını sürmekten başka bir şey olmadığını ileri sürer. Düalist değerlendirme biçiminin sorunlu olduğunu düşünen Butler'ın bu yaklaşımını Derrida'nın yapısöküm (*deconstruction*) stratejisi bağlamında çıkarıma tabi tutmak mümkündür. Çünkü Derrida'ya göre belli bir "merkez"e bağlı olarak ortaya çıkan düşünce sistemi -Derrida buna mevcudiyet adını vermekte- ve Batı metafiziğinin tamamen bu ekseninde ele alındığını düşünmektedir, sınırlandırıcı ve indirgemeci olduğundan diğer düşünce olasılıklarını devre dışı bırakmaktadır. Dolayısıyla Derrida'ya göre sistemin sahip olduğu bütün elemanları sadece bir merkeze bağlı olarak değerlendirmek, süregelen kalıplaşmış düşünce sistemlerini tekrarlamaktan başka bir şey değildir. Tam da bu noktada Derrida'nın yapısöküm sisteminin "merkez" odaklı değerlendirme anlayışının dışarıda bıraktığı, ötediği ya da görmezden geldiği tüm unsurları deşifre etmesi gibi bir çeşitliliği içinde barındırma anlayışı, Butler'ın cinsiyetle ilgili düşüncelerinin zenginliğine önemli katkılar sağlamıştır.

Derrida açısından yapısöküm düşünce stratejisi aynı zamanda "gösteren" ile "gösterilen"i sığ ve sınırlayıcı olan anlam anlayışından yani tutsaklıktan kurtarıp özgürleştirmiştir. Çünkü "gösteren" ve "gösterilen" unsurlar arasındaki sabit sınırlar ortadan kalkmış ve bu unsurlar özgürleşmiştir (Altuğ, 2013: 215-239; Rutli, 2016: 49-67).

Irigaray için tözel olan toplumsal cinsiyet gramerinin, erkekleri ve kadınları varsaydığı gibi onların nitelikleri olarak erilliği ve dişliliği de varsaydığını ileri sürer. Yani Irigaray'ın burada dile getirdiği gramer yapısının eril olanın tek anlamlı ve hegemonik söylemi yani fallogosantrizmi maskeleyen altüst edici birçokluk alanı olduğu ve aynı zamanda bu durumun dişili de susturan bir düalist anlayışa işaret ettiği yaklaşımını Derrida gibi Butler da reddeder. Tözel cinsiyet yaklaşımının cinsiyetler arasında oluşturduğu ikili ilişki biçimini Foucault da sorunlu bulur (Butler, 2018: 69).

Wittig de dilin pratikteki bu yaklaşımına dikkat çekmektedir. Bundan dolayı da Wittig dilin uygulamada kadın düşmanı olan bir araç ya da alet olduğunu ifade ederek, kadının ikincil kılındığını ve dışlandığını ileri sürer. Çünkü Wittig için de dilsel bir kurgudan ibaret olan cinsiyet, kimliklerin üretimini heteroseksüel arzu

ekseninde kısıtlamak amacıyla, zorunlu heteroseksüellik sistemini üretip dolaşıma soktuğu bir kategoriden başka bir şey değildir (Butler, 2018: 77-78).

Butler gibi dilin cinsiyet ayırımında baskın bir role sahip olduğunu savunan Wittig, *İkinci Cins* adlı eserinden Beauvoir'ın yaptığı çözümlerle hareketle “*dişil yazı diye bir şey yoktur*” düşüncesiyle; dilin kadınları ikincil kılma ve dışlama gücünün farkında olduğunu ortaya koyar (Butler, 2018: 79). Toplumsal cinsiyet işaretinin bireyleri “erkek” ya da “kadın” olarak belirlemesi de aynı zamanda dilin, toplumsal yasa ve normların taşıyıcısı olduğunu ve son tahlilde eril egemen anlayışın cinsiyet algısını bu yolla rasyonel kılmakta olduğu söylenebilir. Dilin sahip olduğu güç kullanılarak, heteroseksist anlayışın düalist olan cinsiyet düşüncesi ve onun cinsiyet ayırımına yönelik olan algı parametreleri yasalaştırılmakta ve topluma dayatılmaktadır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet bedeninin bu durumu çeşitli faktörlerden de beslenmesi ve tekrar tekrar stilize edilmesi anlamına gelmektedir. Aslında buradaki toplumsal cinsiyet ve dil ilişkisindeki çözümlerle, dilin belirleyici rolünün ve dil iktidarının da görmezden gelinmemesinin önemli olduğu hatırlanmalıdır. Bu çıkarım ve değerlendirmeler dilin toplumsal bedenin üzerini kapladığını ve dildeki “cinsiyet” ayırımının zorunlu heteroseksüelliğin siyasi ve kültürel işleyişi güvenceye aldığını göstermektedir.

Butler'ın perspektifinden hareketle dil ile dil sisteminin oluşturduğu göstergeler birbirinden bağımsız olarak düşünülmemeyeceği gibi aynı zamanda biri diğerine de indirgenemez. Çünkü Butler'a göre “*dil ve beden tamamen birbirine gömülüdür, birbirine bağımlılıklarıyla bilinir ancak birbirine asla tamamen yüklenemezler, yani indirgenemezler, biri diğerinden tamamen üstün olamaz*” (Butler, 2014: 103).

Netice itibarıyla Butler, cinsiyet ile dil arasında kurulmuş olan klasik ilişki biçimini kabul etmez. Çünkü Butler'a göre burada kurulan ve dolayısıyla dayatılan ilişki biçimi bütünüyle eril egemen anlayışın dil üzerinden cinsiyeti istediği gibi yönlendirme çabasından başka bir şey değildir. Böyle bir çaba da Butler'ın feminist yaklaşımına tezattır. Çünkü Butler, dilin düalist bir cinsiyet anlayışını savunan eril kültürün normlarına hizmet ettiğini ve bunun da Butler'ın savunduğu farklılıklara sahip olan cinsiyetle ilgili kimlikleri görmezden geldiğini ileri sürer. Yani dil aracılığıyla heteronormatif anlayışın normları dayatılmaktadır. Çünkü heteronormativitenin bütün kültürün sonradan doğallaştırılmış ve idealleştirilmiş

heteroseksüel yönelim olduğunu ileri süren Çakırlar ve Delice bu durumu şöyle izah ederler:

Heteronormativite kavramı pratik, değer ve yaşama biçimine göre tanımlandığı, bu yönelimin dışında kalanların ısrarla marjinalleştirildiği, görmezden gelindiği, baskı ve şiddete maruz bırakıldığı veya iyimser bir yaklaşımla “*uysal ötekiler*” olarak sindirildiği bir düzeni ifade eder. Bu düzen yani heteronormatif yaklaşım, biyolojik ve toplumsal cinsiyetin birbirinden tamamen ayrı oldukları ve birbirlerini aile ve üreme vasıtası ile tamamladıkları düşünülen kadın ve erkek kategorilerine dayandırılır. Dolayısıyla heteronormativite sadece zorunlu, doğallaştırılmış heteroseksüelliği içermez; aynı zamanda kadın-erkek ikili karşıtlığına dayanan ve bunun dışında kalanları sistemden dışlayan bir biyolojik ve toplumsal cinsiyet algısını da yeniden üretir (Çakırlar ve Delice, 2012: 11).

Burada Çakırlar ve Delice, farklı bireylerin farklı kimliklerine, farklılıklarına veya haklarına saygı duymaktan çok heteronormativiteyi tarihselleştirmeyi ve onun genellikle kabul gören doğallığını alt üst etmektedir. Böyle bir bağlam ve bakış açısı da bizi fallogosantrik kavramıyla ilgili bir çözümleme yapmamızı daha da önemli hale getirmektedir. Çünkü fallogosantrik perspektif, heteronormativiteyi destekleyerek onu güçlü hale getirir. O halde feminizm sorununa eril perspektif tutumuyla yaklaşan ve hem feminizm kuramı hem de Butler açısından kabul görmeyen fallogosantrizm kavramını daha yakından inceleyelim.

### 3.7. Fallogosantrizm

Kavramın etimolojisi Yunanca’ya dayanmaktadır ve kavram Yunanca’da “erekte olmuş penis” anlamına gelen Phallus sözcüğünden türetilmiştir. Bu kavram kadına ve kadınlığa yönelik olan bütün düşüncelerin erkeklik bakış açısından görülmesi ve değerlendirilmesi anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle bu kavram feminizmin perspektifine göre “kadını erkeğe bağlı, erkeğin tamamlayıcısı veya zıttı olarak gören anlayış” olarak değerlendirilmektedir. Oysa kadını erkekten bağımsız ya da erkeğin belirlediği bir bağlam içinde ele almak toplumsal gerçeklikle de bağdaşmayan bir durumdur.

Fallogosantrik kavramının ayrıntılarını incelemeye başlamadan önce Derrida’nın “sözmerkezcilik” (*logosentrizm*) ve “sesmerkezcilik” (*fonosentrizm*) kavramlarını hatırlatmakta fayda vardır. Çünkü Derrida ortaya koymuş olduğu düşünsel ve dilsel sistemiyle Batı felsefesinde hâkim olan ve süregelen ikili hiyerarşik yapıları ters yüz etmiştir. Bu bağlamda Derrida herhangi bir şeyin merkeze alınmasına

şiddetle karşı çıkar ve “merkezileştirme” felsefesine meydan okur. Çünkü Derrida savunduğu yapısöküm (*deconstruction*) stratejisiyle “merkezileştirme” fikrini yapısöküme tabi tutar ve ona göre de Batı felsefesi bu değişimi paranteze alarak hep aynı metafizik yanlışı tekrar ederek sürdürmüştür. Bundan dolayı da Derrida’ya göre yazı karşısında “ses”e ya da “söz”e öncelik ve ayrıcalık verilmesi doğru olmadığı gibi aynı zamanda imkânsızdır. Genelgeçer ve değişmeyen bir yaklaşımı doğru bulmayan Derridacı yapısöküm, genel olarak negatifleyen bir yaklaşım değil, olumluyan bir perspektife sahiptir. Herhangi bir şeyin indirgemeci bir anlayışla ele alınmasına karşı çıkan ve bunu doğru bulmayan Derrida’nın yapısöküm stratejisi, tahrip edici ve zarar veren bir işlem değildir. Tam tersine sınırlayıcı ve ikili indirgeme yaklaşımlarının maskesini düşürmek içindir.

Fallogosantrik kavramı, ilk kez post yapısalcı anlayışın önde gelen ve metne yönelik eleştirel okuma anlayışı olarak kabul edilen yapısöküm (*deconstruction*) stratejisini ortaya koyan Fransız düşünür Jacques Derrida (1930-2004) tarafından kullanılmıştır. Derrida, Ferdinand De Saussure ve Levi-Strauss’un dil ile ilgili ileri sürdüklerine eleştirel yaklaşır. Yani Derrida “dil”i yeniden problematik bir alan olarak ele alır ve inceler. Ona göre “dil”, Saussure ve Strauss gibi yapısalcılarının iddia ettiklerinden daha fazla “oynak” ve “belirsiz” bir şeydir. Dil tıpkı biyolojik bir canlı gibi sürekli yer ve anlam değişikliğine uğrar. Dolayısıyla Derrida’ya göre göstergelerin işaret ettikleri anlam dünyası sürekli değişmekte ve her seferinde başka bir bağlama karşılık gelmektedir. Özetle Derrida, anlam imkânsızlığından ve istikrarlı olmayan bir durumdan söz eder.

Derrida, metne yönelik yaptığı bu çözümlenme ve okuma biçimini cinsiyetle ilgili düşüncelerinde de uygular. Felsefe tarihinin feminist hareket için baltalayıcı, erkeği kadın karşısında ayrıcalıklı ve üstün gören fallogosantrik söylemin üstünü örtmenin tarihi olmasının yanısıra, aynı zamanda sadece baba ve oğul öznelerinden söz eden ve bunları evrenselleştiren bir geleneğin tarihidir. Fakat Derrida’nın dekonstrüksiyon okuma stratejisiyle bu algıyı değiştirmeye zorladığı ve feminist okuma yaklaşımıyla fallogosantrik söylemle mücadelenin önünü açtığı söylenebilir (Molacı, 2018: 67-80). Kendini feminist olarak tanımlamayan ancak kadınla ilgili çözümlenmelerinin feminist mücadeleye olumlu etkisi olan Derrida, kadın ya da hakikat üzerine söylemin kadınla ilgili olabileceğine inanmaya karar veren öznenin erkek olduğunu ifade eder. Ayrıca kadınla ilgili her tür değerlendirmenin ya da

hakikatin fallogosantrik perspektiften ele alındığını dile getirir (Molacı, 2018: 67-68). Fallogosantrik bakışın kadına ait olan herhangi bir özün ya da hakikatin oluşmasına izin vermediğini iddia eden Derrida, bu bakışın kadını kendisinden uzaklaştırdığını ve onun kimliğini bozarak yuttuğunu dile getirir. Derrida, kadının kendisine ait bir hakikatin oluşmamasının nedenini de buna bağlar (Derrida, 2011c'den akt. Molacı, 2018: 67-68). Bunun aynı zamanda kendinde erkeğin de bir hakikatinin varlığından söz etmenin zorluğuna işaret ettiğini ileri süren Derrida, ontolojik bakımdan düalist bir cinsiyet sınırlamasını imkânsız kıldığını ve bunun da cinsel farklılığının cinsiyet ikililiği dışında incelenmeyi zorunlu hale getirdiğini söyler (Derrida, 2008b ve 2011c'den akt. Molacı, 2018: 67-68).

Aslında bu kavramın gündelik hayatımızda var olan ve bireylerin eylem boyutunda da varlığını hissettiren bir kavram olduğu söylenebilir. Bundan dolayı da fallogosantrizm toplumsal yapının temel bileşenlerini düzenlerken (kültür, tarih, cinsiyet kimliği, siyasal alan gibi) erkeğin düşünce, eğilim ve beklenti gibi çıkarlarını merkeze alan ve bu merkez ekseninde kadına yönelik değerlendirme yapan bir anlayış biçimidir. Bu anlayışın aynı zamanda kadını marjinal bir grup olarak gördüğü de ileri sürülebilir. Doğal olarak her feminist ve feminist anlayışı savunanlar gibi Butler da kadını olumsuzlaştıran ve marjinal bir konumda değerlendiren bu yaklaşımı reddetmektedir. Burada “evrensel kişi” ile eril toplumsal cinsiyetin birbiriyle çakıştığını iddia eden Butler, bu yolla kadınların cinsiyetleri üzerinden tanımlanırken; erkeklerin ise bedenden aşkın bir “evrensel kişi”liğin taşıyıcısı olarak yüceltildiğini ileri sürer. Ayrıca Butler, maşistlik<sup>14</sup> düşüncesinin hâkim olduğu bir fallogosantrik toplum düzeninde ve bu toplumun sahip olduğu dil yapısında kadınların temsil edilemeyeceğini dile getirir. Aynı zamanda Butler bu düşünce algısının kadınların düşünülmemeyen cinsiyeti ve dilsel bir olmayışı da temsil ettiğini savunduğunu dile getirmektedir. Kadınların “öteki”leştirildiğini düşünen Beauvoir için de fallogosantrik algının dişil olanı bütünüyle marjinalleştirdiğini ve eril perspektifin kadınları baskıladığını iddia eder. Buna ek olarak Beauvoir, kadınların erkeklerin “değillemesi” olarak görülmesinin, kadın cinsiyetini ikincil bir pozisyonda değerlendirilmesi anlamına geldiğini savunur.

---

<sup>14</sup>Bu kavram erkeğin toplumsal bakımdan kadına egemen olduğu ve kadın üzerinde her tür ayrıcalığa sahip olduğu düşüncesine dayanan anlayış anlamına gelir.

Tarihsel süreçte hep eril olarak kabul edilen “özne”, evrensel olanla eş tutulurken; kadın ise evrenselleştirici yasaların dışında konumlandırılmış ve “öteki”leştirilmiş maşist ve fallogosantrik düşünce algısının müdahalesine uğramıştır. Dolayısıyla eril olanın cisimsizleşmiş evrensel olarak kabul görmesi ve dişil olanın ise yadsınmış bir bedensel inşa olarak görülmesi; hem fallogosantik ve maşist düşüncesinin hem de heteroseksist bakış açısının cinsiyet algılamasına yönelik olan yorumunun bir sonucudur. Ayrıca benzer durumun kültürel olarak rasyonel bir kisveye büründürülmüş olan zihnin erillikle ve bedeninin ise dişillikle ilintilendirilmesi gibi zemini olmayan ve reel olanı yansıtmayan düşünce biçimi için de geçerli olduğu söylenebilir. Irigaray, fallogosantrizmin dişil cinsiyete yönelik olarak yaptığı bu imleme algısının temel amacının kadını gölgede bırakmak ve onun yerine geçmekten başka bir şey olmadığını savunur (Butler, 2018: 56-61).

Cinsiyet farklılığının beslendiği ve düzenlendiği alanlar olarak görülen kültürel ve tarihsel bağlamların farklılıkları yok sayma ve aynılaştırma çabası, fallogosantrizmin kendini yüceltme ve “öteki” cepheye kalanları ise sömürgeleştirmektir. Aynı zamanda fallogosantrik anlayışın bu yaklaşımı, farklılıkları bütüncülleştirme çabasına karşı meydan okuyan anlayışı da baskılamaktır (Spivak, 1987’den akt. Butler, 2018: 61).

Kurgusal bir inşa olan eril “özne”, heteroseksüelleştirici ve fallogosantrik anlayışların egemen gücünü kullanarak, sürekli farklılıkları bastırmaya ve değiştirmeye zorlayan yasalar üretmektedir. Bir “özne” olarak kabul görmeyen dişil ise böyle bir zeminde olumsuzluklara ve eksikliklere sahip olan bir imlenme olarak tanımlanmaktadır. Eril olanı olumlu niteliklerle, dişil olanı ise negatif niteliklerle ifade etme, son kertede aslında “babanın yasası”nın cinsiyet algısına dair olan normlarını rasyonel kılmaktan başka bir şey değildir. Ayrıca sözü edilen hegemonik sistemde dişil cinsiyet reddedilen ya da dışlanan durumuna maruz bırakılabilmektedir (Butler, 2018: 81).

Direk, ataerkil sembolik sistemin dişil olanı eril olandan türetmesi için kadın ile erkek arasında bir simetri olduğu yanılması kullandığını ileri sürmektedir. Ona göre dişil olan fallogosantrik anlayışın algısına göre eril olan “eksik”liği bakımından ayrılmaktadır. Bu durumun da aslında ataerkil sembolik sistemin kendisini var etmek için diğer cinsiyeti dışlayarak gizlediğini ifade eder. Farklılıkları içinde barındıran bir çoğulluğa sahip olan dişil cinsiyet, tek bir farklılık olarak ele alınamaz. Ancak kadının



erkeğin simetrisi olduğunu savunan tek cinsiyetli sistem ve eril egemen “özne”, kadının sahip olduğu bu çoğul farklılıklara izin vermediği gibi, onları inkâr etmiş ve indirgemıştır. Bundan dolayı da kadını erkeğin bir türevi olarak temsil eden bu fallogosantrik dilde kadın, kendi farklılığıyla temsil edilememekte ve “öteki” olarak imlenmekten kurtulamamıştır (Direk, 2012: 72-92).

Görüldüğü üzere Butler, eril semboliğin kavram setlerinin bakış açısıyla dişil cinsiyeti değerlendiren ve temel iddiası kadını erkeğin bir türevi olarak değerlendiren fallogosantrik bir anlayışı yapısökümcü bir okumaya tabi tutmaktadır. Burada da Derrida’da bir anlam açılımı, sürekli ertelenen, kararsız ve dağılmış anlamın genişlemesi olarak değerlendirilen yapısöküm stratejisi, metin sorunsalına yönelik bitmez bir sorgulama ve dönüşüm hareketi olarak değerlendirildiğinde Butler için inkâr edilemez ölçekte anlamsal bir imkân üretmektedir. Özellikle Derrida’nın yapısökümünün kararsız, merkezsiz ve düalist değerlendirme yaklaşımlarına karşı olması, Butler için feminizm meselesinin kapsamını oldukça zenginleştirmektedir (Altuğ, 2013: 215-239; Aydınalp, 2017: 151-160). Öyle ki Butler, özü itibarıyla yapısöküm ile ilintisi olmayan kavramları da bu çerçevenin içerisine dâhil ederek başarılı bir şekilde yapısöküm stratejisi için bir enstrümana dönüştürebilmektedir. Bu kavramlardan biri de performatif kavramıdır.

### **3.8. Performatif Kavramı**

Butler’a göre cinsiyetin en önemli özelliklerinden biri de onun “performatif” olmasıdır. O halde “performatif” kavramının ne olduğunu ve bu kavramın Butler’ın feminist anlayışında nasıl bir yere sahip olduğuna geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılması için bu kavrama hayat veren J. L. Austin’in söz edimleri kuramından söz etmek yerinde olacaktır.

“Performatiflik”, her şeyden önce; dilsel sözcüklerin, söze dökme anında bir şeyin olmasını sağlayan ya da bir fenomene (görüngü) hayat veren özelliğini nitelendiren bir kavramdır. Bu kavramın J.L. Austin tarafından literatüre kazandırıldığını ifade eden Butler, kavramın özellikle de Jacques Derrida, Pierre Bourdieu ve Eve Kosofsky Sedgwick’in düşüncelerinde birçok yapı sökümüne ve düzeltmeye uğradığını dile getirir.

Austin tarafından ortaya atılan söz edimleri kuramı (*speech act theory*) gündelik dilde sözün meydana getirdiği etkiyi temele alan bir kuramdır. Austin gündelik dilde sözün sahip olduğu etkiyi “bir şey söylemek, aynı zamanda yapmaktır” önermesiyle ifade eder. Austin yukarıda ifade edilen önermedeki ilişkiyi netleştirmek amacıyla saptayıcı sözcelemeler (*constative utterance*) ve edimsel sözcelemelerden (*performative utterance*) söz eder ve bunları birbirinden ayırır. Saptayıcı sözcelemeler, dille ilgili olarak sadece betimleme yapar. Austin’e göre betimleme yapmak, dilin işlevlerinden sadece birine işaret eder ve bu nedenle dilin diğer işlevlerini de önemsemek gerekir. Edimsel sözcelemeler ise betimleme yapmak yerine daha kapsamlı bir dil ilişkisinden söz eder. Yani saptayıcıların anlamı onların doğruluk değerine göre belirlenirken, edimseller doğruluk değerinden bağımsızdırlar. Dolayısıyla edimseller sürekli yeni bağlamlar oluşturmak ve söz edimleriyle yeni şeyler meydana getirdiklerinden ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilirler (Austin, 2020: 41-42). Edimsellerin bu durumunu Austin şöyle maddeler:

- A. Bunlar bir şey “betimlemezler”, “aktarmazlar” ya da saptamada bulunmazlar; “doğru ya da yanlış” olmazlar;<sup>15</sup>
- B. Bunlarda tümceyi söylemek, eylemde bulunmaktır ya da eylemde bulunmanın parçasıdır ve bu eylemde *normal olarak* bir şey söylemek ya da “yalnızca” bir şey olarak betimlenemez (Austin, 2020: 42-43).

Dil bir şeyi betimlemekten daha fazla bir bağlama ve etkiye sahiptir. Dilin toplumsal bağlam içinde anlam kazandığı ve hangi işlevlere sahip olduğu Austin’le beraber daha fazla öne çıkmaya başladı. Ayrıca Austin söz edimleri kuramıyla, dili indirgemeci bir yaklaşımla ele alan anlayıştan kurtararak dilin farklı kullanım biçimlerinin ve işlevlerinin kapsamlılığını da ortaya koydu (Çelebi, 2014: 73-89).

Austin’in söz edimleri kuramı hakkında yapılan bu açıklamayla iktifa ederek, bu kuramın Butler’in cinsiyetin performatif olduğu düşüncelerini nasıl etkilediğini incelemeye başlayabiliriz.

Performatifliğin iki önemli özelliğe sahip olduğunu ifade eden Butler bunları, bir sözce, söze döktüğü şeyi varlığa büründüren edimsözselsel ve sözcenin kurulmuş olmasının bir sonucu olarak birtakım olayların gerçekleşmesini sağlayan etkisözselsel olarak açıklar (Butler, 2018: 30). Butler performatiflik kavramı ile iktidar arasında bir ilişki olduğunu ileri sürer ve bu ilişkiyi şöyle açıklar: “Performatiflik dilin yeni bir

<sup>15</sup> İtalik vurgular bana aittir.

durum yaratması ya da birtakım etkileri harekete geçirmesi için bir iktidar adlandırmanın yollarından biridir” (Butler, 2018: 30).

Butler, cinsiyetin hem performatif olma özelliğine sahip olması hem de beden iktidar ve diğer öznelerle olan ilişkisi gözönüne alındığında arz-ı endam etme sürecinin kolay ve basit olmadığını düşünmektedir. Böyle bir durumda bedenin sadece kendisinden değil aynı zamanda diğer bedenlerin bakış açısından da etkilendiğini ve oluşturulduğunu iddia eden Butler, bu durumu şöyle izah eder:

“Arz-ı endam etme alanı basit değildir; zira kesin bir öznelerarası yüzleşme olması koşuluyla ortaya çıktığı görünmektedir. Biz birbirimiz için görsel fenomenlerden ibaret değiliz. Seslerimizin kaydedilmesi ve dolayısıyla duyulabilmemiz gerekir; daha ziyade bedensel açıdan kim olduğumuz, ne görüp ne de işitebileceğimiz tarzlarda arz-ı endam eden öteki için hâlihazırda bir varlık tarzıdır. Yani ne tamamen öngörebildiğimiz ne de kontrol edebildiğimiz bir başkası için bedensel olarak mevcut hale getiriliriz. Çünkü mesele, bedenimin benim kendi perspektifimi yerleştirmesinden ibaret olmadığıdır; aynı zamanda bu perspektifi nelerin yerinden ettiği ve bu yerinden etmeyi neyin bir zorunluluk haline getirdiğidir. Hiçbir beden arz-ı endam etme uzamını tek başına yerli yerine oturtamaz; ama bu eylem, bu performatif uygulama sadece bedenler arasında, benim kendi bedenim ile bir başkasının bedeni arasındaki boşluğu oluşturan bir uzamda gerçekleşir (Butler, 2018: 74).

Butler’a göre, toplumsal cinsiyet bir öz beklentisidir ve kendisinin dışında konumlandığı şeyi üretmektedir. “Performatiflik” ise tek seferde gerçekleşen bir edim değil, kendini sürekli tekrar eden bir edimdir. Yani Butler bu kavramın, kültürel boyutlu olduğunu ve ancak süreçle birlikte anlaşılabilirliğini ifade eder. Yani beklentinin yanında toplumsal normlarla birlikte anlam kazanan ve eylemler üzerinden ürettiğimiz şeydir. Sürekli bir eylem değişikliği olan “performatiflik” bu yönüyle Derrida’nın metin okumalarında kullandığı yapı söküm metoduna benzemektedir (Yardımcı, 2014: 24). Cinsiyet inşasının salt zamanın içinde gerçekleşmediğini ileri süren Butler, cinsiyetin inşa sürecindeki bu durumunun performatifle olan ilişkisini şöyle izah eder: *“İnşanın kendisi normların yenilenmesiyle işleyen zamansal bir süreçtir; cinsiyet bu yenilenme sürecinde hem üretilir hem de bozulur”* (Butler, 2014: 20). Bu durum Butler için performatifliğin basit bir biçimde edimlerin bir tür yenilenmesi olarak değerlendirilemeyeceğini gösterir. Çünkü edimin bir tekrar, bir toplanma ve daima belleğin geçici bir iflâsı olduğunu ifade eden Butler, her edimin bir tekrar, hatırlanamayanın, düzeltilemez olanın tekrarı olarak tanımlandığı ve bu nedenle de öznenin yıkılışının rahatsız edici hayaleti haline geldiğini dile getirir (Butler, 2014: 20). Bu bağlamda performatifliğin sadece bir tek eylemden oluştuğu söylenemez ve Butler bunun bir eylemden çok daha fazlasına karşılık geldiğini şöyle açıklar:

“Performatiflik, tek bir ‘eylem’ değildir. Çünkü o her zaman bir norm veya normlar dizisinin yinelenmesidir ve eylem benzeri bir statü edindiği ölçüde bir yineleme olduğunu gerçeğini gizleyip farklı gösterebilir” (Butler, 2014: 24).

Cinsiyeti “performatif” olarak tanımlayan Butler’a göre olanın ne olduğunun bir önemi yoktur. Çünkü tıpkı Derrida’nın metnin anlamının sürekli ve koşullara bağlı olarak değişikliğe uğraması gibi, Butler için de erkek ya da kadın olmak bir cinsiyet değildir. Bu ilintiler tamamen toplumun ya da toplumsal normların söylemleriyle biçimlenir. Bu da Butler için “eril” ve “dişil” gibi kavramların hem değişkenliğine hem de bu kavramların toplumların onları tahayyül etme ve kültürel normlara göre ciddi değişkenlikler gösterdiğine işaret eder. Yani toplumsal cinsiyetin performatifliğine gönderme anlamına gelir. Bu terimlerin tekrar etmesinin başlı başına ilginç olduğunu ifade eden Butler, bu tekrar etme ediminin ortaya çıkardığı değişkenlik durumunu şöyle açıklar:

Bu tekrar bir aynılığın değil, terimlerin toplumsal eklemlenmelerinin yenilenmelerine bağlı olduğunun işaretidir –ki bu da toplumsal cinsiyetin performatif yapısının boyutlarından birini oluşturur. Bu yüzden toplumsal cinsiyeti tayin eden terimler hiçbir zaman kesinkes yerine oturmaz, sürekli bir yeniden yapım süreci içindedir (Butler, 2020: 27).

Butler’daki “performatif” kavramının yaratıcı ve yenilikçi olmasının yanında çok boyutlu ve karmaşık bir yapıya sahip olduğunu söyleyen Özkazanç, pek çok düzeyde anlam kazandığını ve pek çok farklı biçiminin olduğunu ifade ederek “performatif” kavramının sahip olduğu bu özelliği Butler’ın “*Cinsiyet Belası*” adlı kitabından örnek vererek izah eder.

“Performatif” kavramının bu eserde drag queen tartışması bağlamında ön plana çıktığını söyleyen Özkazanç, Butler’ın bu eserinde toplumsal cinsiyetin orijinal olarak performatifliğin kuruluşuna işaret eden bir taklit performansına odaklandığını ileri sürer. Ayrıca “performatiflik” kavramının paradigmatik olarak drag queen tartışmasını aşan bir bağlama ve etkiye sahip olduğu da ortadadır. Bunların yanı sıra bu kavramın drag queen tartışmasıyla sınırlı olmadığını da dile getiren Özkazanç, “performatiflik” kavramının sahip olduğu bu kapsamlılığı 2014 yılındaki bir söyleşisinde şöyle açıklamaktadır:

Performatiflik ve performatif siyaset kuramını *drag queen* gibi açık bir performans gösterisinden, kadın ya da queer (ibne) kavramlarının yeniden anlamlandırılmasına, oradan da hegemonya ve radikal demokrasi bağlamında eklemlenmelere kadar geniş bir alanı

kapsayan bir şekilde değerlendirmekte fayda var. Yaratıcı-yenilikçi tekrar meselesine bu açıdan bakarsak, elbette Türkiye’de de ve başka her yerde de aslında iyi siyasetin tam da böyle bir performatif ve hegemonik mantığa dayandığını görebiliriz. Yani, nerede yenilikçi yaratıcı, dönüştürücü bir müdahale varsa orada ayın mantığın işlediğini görebiliriz (Özkazanç, 2014).

Bedensel hareketlerimiz, edimlerimiz ve arzularımız “performatiftir” ve bu işaretler; söylemsel yapılarla ilintili olan ve sürdürülen üretimlerdir (Çaylı, 2010: 16). Toplumsal cinsiyetli beden “performatif” olması demek, gerçekliğini teşkil eden çeşitli edimlerden ayrı bir ontolojik statüsünün olmaması demektir. Bu aynı zamanda kamusal ve toplumsal bir söylemin, öznenin “bütünlüğünü” tesis eden toplumsal cinsiyet sınır kontrolünün etkisi ve işlevine sahip olduğu anlamına da gelmektedir (Butler, 2012: 224). Dolayısıyla “performatif” bir üretim olarak Butler’da karşımıza çıkan beden, tekrar ve ritüeller yoluyla kendini doğallaştırır. Böylece bedenin üzerine inşa edilen ve sürekli tekrar ve icra edilen bir kimlik olarak toplumsal cinsiyet, alt üst edici pratiklerle yapı söküme uğratılabilir (Çaylı, 2010: 16). Aslında Butler’ın en temel tezlerinden biri olan tek cinsiyetin var olduğu yani hem cinsiyetin hem de toplumsal cinsiyetin birer kurgudan ibaret olduğu ve toplumsal yapının bileşenleri tarafından “cinsiyetleşme”nin gerçekleştirildiğini yani yapı söküme uğradığını ileri sürer. Bu bakımdan “kadınlık”, “erkeklik”, “hormonal döngüler” ve “bedensel edinimler” gibi sürekli “performatif” özellikler gösteren bu ve buna benzer durumların, verili mi yoksa kurgu mu olduğu Butler’a göre her zaman tartışmaya açık bir boyuta sahiptir.

Butler “performatiflik kuramı”nın, toplumsal cinsiyet performanslarına yönelik olarak hangilerinin doğru ya da yıkıcı ya da hangilerinin yanlış ve gerici olduğuna dair hiçbir zaman bir belirlemede bulunmadığını ifade ederek; her tür toplumsal cinsiyet performanslarının polis baskısına ve suçluluğa maruz kalmamanın yanı sıra patolojikleştirilmeden özgür bir şekilde kamusal alana girmesini savunmaktadır. Aslında burada “performatif” kavramının “queer” kuramının sahip olduğu fonksiyona paralel bir fonksiyona sahip olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla Butler aslında bir kez daha bütün farklılıkların varlığına işaret ederek; bu farklılıkların toplumsal alandaki varoluşlarının “queer siyaset” ve “performatif” anlayışlar sayesinde kolaylaştığını söyler. Bunu da Butler şöyle açıklamaktadır:

Mesele tam da, normların toplumsal cinsiyetli yaşam üzerindeki baskısını, daha yaşanabilir bir yaşam sürmek amacıyla hafifletmekti. Bu her türlü normu aşmak ya da kaldırmakla aynı şey değildir. Bu sonuncusu normatif bir görüştür, ama bir normallik biçimi olması anlamında değil, sadece olması gerektiği şekli ile bir dünya görüşünü temsil etmesi anlamındadır.

Gerçekten de, olması gerektiği şekliyle dünya, normallikle kopuşları himaye etmek ve bu kopuşları gerçekleştirenlere destek ve teyit sunmak zorunda kalacaktır (Butler, 2018: 35).

Demek oluyor ki toplumsal cinsiyetin “performatif”liği, toplumsal cinsiyet azınlıkları ile cinsel azınlıkların, kamusal ve özel alanın her yerinde karşı karşıya kaldıkları ve içinde yaşamaya maruz bırakıldıkları yaşanmaz koşullara karşı çıkan bir kuram ve mücadeledir.

Butler’in düşünce sistemi ve kurgusu, genel olarak istikrarlı ve değişime karşı kendini kapatmayan bir yöntem arayışına dayanmaktadır. O, kimliklerin kendiliğinden açık ve sabit olduğunu varsaymak yerine; kimliklerin dil ve söylem içinde inşa edildiği süreçlerine vurgu yapar. Bu bağlamda Butler için bütün kimlikler aslında “performatif” olma özelliğine sahiptir. Çünkü ona göre hem cinsiyetli ve hem de cinsiyetlendirilmiş kimlikler “performatif”tir (Salih, 2002: 25).

Foucault’nun “*özne, iktidar rejimi tarafından önce kurulur, ardından cinsellikle donatılır*” düşüncesi ile Butler’in tüm bedenlerin aslında “cinsiyetsiz” oldukları; ancak toplumsal varlıklarının başlangıcından itibaren cinsiyetlendirildiği iddiasının her ikisi de bedenin sahip olduğu cinsiyetin “performatif” olduğunu gösterir. Çünkü Butler’a göre toplumsal cinsiyet sadece bir süreç değil, aynı zamanda “*son derece katı bir düzenleyici çerçevede tekrarlanan bir dizi hareket*” gibi belirli bir süreç türüdür. Benzer şekilde “toplumsal cinsiyet kimlikleri dil ve söylem tarafından oluşturulur” iddiası da; dil ve söylemden önce bir toplumsal cinsiyet kimliğinin olmadığı anlamına gelir. Bunun da toplumsal cinsiyet kimliğinin “performatif” olduğunu desteklediği söylenebilir (Salih, 2002: 79). Aslında bütün bunlar Butler’in “performatif” kavramının, belirli bedensel performansların bir sonucu olarak toplumsal cinsiyet duygusunun nasıl ortaya çıktığını, öznelere heteroseksüel matris çerçevesinde gerçekleşen bedenlerinin kültürel disiplinleri yoluyla nasıl cinsiyetlendirildiğini açıklar. Yine Butler’a göre, bedenler kültürel olarak inşa edilirler, yani şekilleri, hareketleri, belirli alanları işgal etme biçimleri, sosyal rejimler tarafından doğallaştırılan normatif kurgulardan başka bir şey değildir.

Butler’in “performatif bedenler”in sosyal rejimler ya da iktidar erki yetkisini kullananlar tarafından nasıl cinsiyetlendirildiğini Salih; yeni doğan bir bebek örneği üzerinden açıklar. Salih’e göre bir doktor ya da hemşire yeni doğan bebek için “*bu bir kız*” ya da “*bu bir oğlan*” dediğinde sadece gördüklerini rapor etmiyorlar; aslında

aynı zamanda o zaman dilimine kadar var olmayan bedene, bir cinsiyet ve toplumsal cinsiyet de atamaktadırlar. Salih'in düşüncesine göre "Bu bir kız" ya da "bu bir oğlan" ifadesi gerçeğe işaret değil, kadınlar ve erkekler arasında algılanan ve onlara dayatılan farklılıklar ile "doğal" olmayan farklılıklar temelindeki bir süreç olan "kızlaşma" veya "erkekleşme" sürecini başlatan bir yorumdur. Yani cinsiyet ve toplumsal cinsiyete dayalı farklılıkların, söylem ve iktidar erkince kimlik belirlemede etkili olduğu söylenebilir (Salih, 2006: 61).

Daha önce ifade edildiği üzere Butler'ın feminist düşünceye getirdiği en önemli yeniliklerden biri bize göre feminist analizin toplumsal düzlemde genelleştirilebilir olmasıdır. Bunun en ete kemiğe büründürüldüğü kavram kuşkusuz "queer"dir. Öyle ki Butler queeri bir insan hakları davası olarak görür. Dolayısıyla feminist teoriyi yapısökümcü bir perspektifle adalet ve evrensellik ekseninde ele alan Butler'ın, bu konudaki iddialarını queer teorisinde tecessüm ettirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

### **3.9. Feminist Söylemin Tecessümü: Queer Teori**

Queer Teori'nin Butler'ın feminist felsefesinin temelini oluşturması ve aynı zamanda Butlercı feminist anlayışının dinamiklerini ortaya koyması bakımından önemli bir yere sahip olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Butler'ın "queer"le ilgili çözümlemesini incelediğimizde onun feminist anlayışının sacayaklarını daha iyi anlayabiliyoruz. Aynı zamanda Butler için queer kuramının cinsiyet ve cinselliği konu edinmenin yanında, bu kuramın daha makro meselelerle de ilgili bir kapsama sahip olduğunu ifade edebiliriz. Queer kuramının genel olarak nasıl tanımlandığına baktıktan sonra, bu kuramın Butler cephesinde nasıl değerlendirildiğini irdelemeye çalışacağız.

Queer, 1990'lardan itibaren LGBT çevrelerinde öne çıkan ve günümüze gelene kadar hızla popülerleşen bir terim. Bu terimin 20. yüzyılın başından itibaren Amerika'da gay erkeklere işaret eden "argo" bir anlama sahip olarak kullanıldığını görüyoruz. Bu kavram 1990'dan itibaren acayip, ucube, tuhaf gibi anlamlarının yanında, toplumda kişiyi aşağılamak için "ibne" anlamında da kullanıldı ve "queer" terimi Amerika'daki LGBT çevreler tarafından tekrar ele geçirilip, Butlercı bir ifadeyle "yaratıcı bir tekrara" uğratılmıştır (Özkazanç, 2018: 89). "Queer", zaman

zaman kültürel ve sosyal anlamda marjinal olarak kabul edilen ve dışlanan cinsel kimlikleri ortak bir çatı altında birleştiren bir kavram olmanın yanında bazen de geleneksel gey ve lezbiyen çalışmalarından doğmuş ve gelişmiş olan bir teori modelini de tanımlamak için kullanılmaktadır (Jagose, 2017: 9). *Epistemology of the Closet* (Dolabın Epistemolojisi) eserinin yazarı ve aynı zamanda bir queer teorisyeni de olan Sedgwick, queer kavramını ayırt edilemez, tanımlanamaz, akışkan ve hareketli (mobile) olarak tanımlar. Benzer şekilde kültürel alandaki çalışmalarıyla tanınan Paul Gilroy ise *The Black Atlantic* (Kara Atlantik) adlı çalışmasında queerin tanımını, sabitlik (*fixed*) veya durağanlık (*stasis*) ile ilgili olarak değil, geçişli (*transitive*), çoklu ve anti-asimilasyonist olarak ifade eder. Bu bakımdan queer teori bir soruşturma ve yapı sökümcü olmanın yanında tüm cinsiyetli ve cinsiyetlendirilmiş (gendered) kimliklerin belirsizliğini ve kararsızlığını da onaylamaktadır (Salih, 2002: 23-24).

Queer, kolaylaştırıcı bir kelime değil aksine bir kavram ve kuram olmanın yanında politik boyutu da yoğun olan bir olgudur. Queer teorinin kimlik anlayışı, çoklu çelişkili, parçalı, tutarsız, istikrarsız ve akışkandır. Bu anlamda, eşcinsel hareketten farklı olarak biseksüel, interseks ve trans bireyler gibi muğlak cinsel kimlikleri de içine alıp rahatlıkla sorunsallaştırabilir. Bireysel cinsel tercihleri eleştirmez, ancak bu tercihin kollektif grup politikaları içinde mutlaklaştırılmasına karşıdır; tekil olan kimlik anlayışlarının evrensel olarak kabul edilmesine karşıdır (Özküraplı, 2016: 221-223).

Queer teorisi, paradigmaların ortaya koydukları kavramsal sınırlamalarını sorgulayarak eleştiren Jacques Derrida, Michel Foucault ve Judith Butler gibi felsefecilerin eleştirel kavrayışları ile şekillenen teorik bir projedir. Bu proje birtakım toplumsal normlar tarafından değişmez ve sabit kabul edilen ikili karşıtlıkları, dil, söylem ve yasa tarafından dayatılanlara karşı mücadele eder (Moore, 2013: 257-260). Dolayısıyla queer teori, yeni bir politik anlayış getirmektedir. Çünkü queer politik anlayış, dayanak noktasını sadece cinsel kimlik kategorilerine ve dışlanma ve yok sayılma siyasetine dayanan “*ben*” ve “*öteki*” temelli liberal insan hakları söyleminden değil, aynı zamanda kaynağını yerel ve tarihsel kültürel dokudaki kimlik çeşitliliğinden de alan yeni bir anlayışı önermektedir. Bunun yanı sıra queer siyaset; ilişkilene biçimlerini, kabına sığmama, hizaya girmeme hallerini merkezine alan ve bunlar üzerine yeniden sorgulayıcı ve eleştirel bakan bir araştırma gündemi



yaratmaktadır. Queer, hak temelli özgürlükçü kimlik siyasetinin olumlayan ve azınlıklaştıran tavrını sorgulayan, toplumda kabul edilen normlarla uzlaşan bir “benzerlik” siyaseti yerine “farklılıkların” bir tehdit değil zenginlik olduğunu savunan ve bu farklılıkları gözeten olasılıklarının peşine düşen bir politik duruştur. Queer eleştirisi, “grup üyeliği” ve “kolektif kimlik” mefhumlarından yola çıkan cinsel kimlik siyasetine sınıf farklılıklarını göz ardı ettiği gerekçesiyle karşı çıkar (Gamson, 1996'dan akt. Çakırlar-Delice, 2012: 12-16). Benzer şekilde Hall de “queer” kavramını, “kimliği” tekil, sabit veya normal hale getirme çabalarına meydan okuyan bir çaba olarak görmenin yanında normal rejimlere karşı kapsamlı bir direniş ve basit siyasi çıkar temsilini reddeden bir duruş olarak değerlendirir (Hall, 2003: 15).

Queer siyaset ne yeni ve tutarlı bir kuramı ne de tutarlı bir kimliği tanımlayan bir yaklaşım değil, öznellik ile kimlik sorununun problem edildiği yeni bir politik öznellik arayışı olarak anlamak gerekir (Özkazanç, 2018: 12).

Julia Kristeva'nın feminizmle ilgili dile getirdiği “geniş ufuklu, göz alabildiğine ve inancın yitirilmesi pahasına her bir kadının teklisini, çoğulluğunu ve çoğul dillerini ortaya çıkarabilmek için kadına, kadının iktidarına ve yazınına duyduğu inançtan kendini uzaklaştırabilecek midir?” (Kristeva'ya, 2007:243) eleştirisinin aslında Butler'ın geliştirdiği ve anlamlandırdığı queer teorisiyle aşılacağı söylenebilir. Çünkü feminizm, “toplumsal cinsiyet” kavramı yoluyla sabit ve evrensel olarak görülen ve oldukça da katı olan anlayışın varsayımlarını, kadınları özgürleştirmek adına sorgularken; queer teori ise bu sorgulamayı radikalleştirerek feminizmi heteronormatif bir söylem olmaktan çıkarmaya ve geniş bir yelpazeye sahip olan bir perspektife zorlamaktadır (Direk, 2012: 72-92).

Heteroseksüelliğin asıl ve doğru olduğu savını ileri süren sabit ve değişmez düşünce anlayışına karşı çıkan queer teori; cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve bunların doğurduğu arzular arasındaki uyumsuzluğa odaklanmaktadır. Genel olarak lezbiyen ve gey özneler ile özdeşleştirilmekte olan queer, analitik çerçevesi cross-dressing (karşı cins ile özdeşleşmiş kıyafetlerin giyilmesi), hermafroditizm, cinsiyet belirsizliği ve trans-cinsiyet operasyonlarını yaşamış olan bireylerin cinsel kimlikle ilgili sorunları da içermektedir. Dolayısıyla queer teori; sabit kabul edilen cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kavramlarını alaşağı ederek, kimliğin çoklu ve değişken olduğunu iddia etmektedir. Queer teorisinin oluşturduğu bu yeni politik

zeminle birlikte, eşcinsel özgürleşme hareketinin bu yeni yapısı sadece homofil<sup>16</sup> siyasetin değil, aynı zamanda merkezileşmiş iktidarın ve egemen ideolojilerin güçlü bir eleştirisini kolektif bir şekilde dile getiren yeni kültürel hareketlerin de mücadelesidir (Jagose, 2017: 11-50). Dolayısıyla “cinsiyet” meselesi artık söylemlerde sık sık dile getirildiği gibi değişmez olmaktan çıkmıştı. Çünkü 1960’lar ve 1970’li yıllardan itibaren cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gibi konular Butler, Gayle Rubin<sup>17</sup> (1949--) ve Eve Sedgwick<sup>18</sup> (1950--) gibi teorisyenlerin araştırma alanlarında öne çıkmaya başladı. Bu durum, queer teorisinin; feminist, post-yapısalcı ve psikanalitik gibi teorilerden oluşan farklı düşüncelerin ürünü olarak ortaya çıkması anlamına geliyordu.

Önemli ölçüde İngiliz John Langshaw Austin (1911-1960)’nin *Söz Eylem Kuramı*’ndan esinlenerek teorik ve anlamsal bir zemine kavuşmuştur. Performatifliğin post-yapısalcı bir yorumu olarak da değerlendirilebilecek bu kuram ile ilgili yaptığı çözümler Butler’ı, postmodern feminizmin temsilcileri içinden öne çıkardı. Aynı zamanda bu kuramın büyüsunü kullanarak feminizm ile ilgili yaptığı radikal çözümler ve çalışmalar, Butler’a gelene kadar ki süreçte ileri sürülen birçok şeyi de alt üst etti.

Judith Butler’a göre queer siyasetinin hedefi; cinsiyet eşitsizliğini gidermenin yanında, sabit ve değişmez olarak kabul edilen normların bu niteliklere sahip olmadığını deşifre etmektir. Ancak Butler’ın savunduğu queer siyaseti, bütün bunları kapsamakla birlikte dezavantajlı bütün grupları her tür asimilasyon ve sindirme politikalarına karşı korumak ve aynı zamanda grupların sahip olduğu bütün özel durumların insan hak ve hürriyetleriyle ilintili olduğunu da savunmaktır. Queer siyasetin bu amaç ve hedefini Butler şöyle açıklamaktadır:

Bedenlerimizin bir anlamda bize ait olduğunu ve bedenlerimiz üzerinde özerklik talep etme hakkımız olduğunu iddia etmek önemlidir. Bu sav lezbiyen ve geylerin cinsel özgürlük hakkı talepleri için geçerli olduğu gibi, transeksüellerin ve tüm toplumsal cinsiyet aşırı kişilerin kendi kaderini tayin hakkı talebi için de aynı durum geçerlidir. Ayrıca cinsiyetlerarası insanların zorunlu tıbbi ve psikiyatrik müdahaleye maruz kalmama talebi için de geçerlidir. İster fiziksel ister sözlü olsun, ırkçı saldırılardan korumaya yönelik her talep için olduğu kadar; elbette feminizmin doğurganlık özgürlüğü talebi sömürgecilik ve işgal koşullarında, bedenleri ekonomik ve siyasi baskı altında tutulanlar için de geçerlidir (Butler, 2016: 40-41).

<sup>16</sup> Eşcinsel veya gey kelimelerinin alternatifi olarak kullanılan ve 1950 ve 1960’lardaki gey hareketine verilen addır.

<sup>17</sup> Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet politikaları üzerine çalışan Amerikalı kültürel antropoloji uzmanıdır.

<sup>18</sup> Cinsiyet çalışmaları, queer ve eleştirel teori alanlarında çalışmaları olan düşünürdür.

Butler'ın savunduğu ve kapsamını geliştirdiği queer siyaseti, kadın-erkek arasındaki cinsiyet eşitliği mücadelesini oldukça aşan ve evrenselliği olan problemleri dert edinmektedir. Bunun böyle olduğunun en iyi örneklerinden biri Romanların Fransa'dan atılmasına verilen tepkiyi ele almasıdır. Butler'a göre Romanların Fransa'dan atılmasına karşı mücadele yürütenler sadece Çingeneler adına değil, azınlık gruplarına karşı keyfi ve şiddet uygulayan iktidar yaklaşımına da karşı çıkmış oluyorlar. Yine Butler'a göre polisin Fransa'da peçeli kadınları tutuklaması ve sınır dışı edilmesini devletin onaylaması, azınlığı hedef alan ve insanların kamusal alanda diledikleri gibi giyinme haklarını açıkça reddeden ayrımcı bir eylem olarak görülmesi de başka bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Butler'ın queer siyaset anlayışına göre hiç kimse toplumsal cinsiyetinin performatifliğinden dolayı suçlanamayacağı gibi, hiç kimsenin yaşamı da kırılganlaşma tehdidi ile karşı karşıya kalınmamalıdır. Ya da Butler'a göre hiç kimseye kamusal alanda nasıl ve ne şekilde arz-ı endam etmeleri gerektiğine yönelik bir baskı uygulanamaz (Butler, 2018: 49-54).

Butler, queer siyasetini insan hakları ile ilintili olarak ele almaktadır. Yani onun queer siyasetinin her tür azınlık gruplarının uğradığı haksızlığa karşı ciddi bir mücadele verdiği söylenebilir. Bu bakımdan queer denildiğinde sadece LGBT gibi cinsel yönelimli bireylerin akla gelmesi ve queerin böyle anlaşılması, Butler'ın queer siyaset anlayışının yanlış anlaşıldığını göstermektedir. Butler sadece LGBT'lilerin cinsel yönelimli kimlikleriyle ilgili yaşadıkları haksızlıklara karşı mücadele veren bir queer siyaset anlayışını değil, bütün hukuksuzluklara ve hak gaspına karşı mücadele veren bir queer siyaset anlayışını savunmaktadır. Dolayısıyla Butler'ın queer siyasetinin çokkültürlülüğü öne çıkaran ve bunları savunan bir perspektife sahip olduğu ifade edilebilir.<sup>19</sup> Butler bu konuda şöyle der:

---

<sup>19</sup> Bir yüzyıla yakın bir süreden beri etkisini hissettiren ve gittikçe de önemi artan etnikültürel uluslar, göçmenlerle ilgili politakalar, feminist hareketler ve farklı cinsel kimlik yönelimleri gibi sorunlar üzerine daha fazla eğilim gösteren düşünsel ve politik yaklaşımların mücadelelerine tanıklık ettiğimizi söyleyebiliriz. Bu mücadelelerin nihai hedefleri ise, farklılıkları görmezden gelme, asimile etme ve homojenleştirici baskılara karşı varolma mücadelesini vermektir. Burada sözkonusu edilen konular ve tartışmalarla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Bhikhu Parekh, "*Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*", (Çev. Bilge Tanrıseven), Phoenix Yayınevi, 2002, Ankara. Ayrıca Feminist politikanın son tahlilde amaçladığı bu hedefin yol güzergâhları ve temel izlekleri için, oldukça kapsamlı olan ve Türkiye'deki feminist mücadelenin dününü ve bugününü farklı yönleriyle inceleyen bir çalışma olan "*Feminizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*", Cilt: 10, İletişim Yayınları, 2020, İstanbul, eserine bakılabilir.

Kendi haklarımızın tanınmasını istediğimiz oranda haklarımızın kamusal düzeyde tanınmasının, dikkatleri başkalarının (bu örnekler Filistin'de temel yurttaşlık haklarından mahrum yaşayan kadınların, queerlerin ve cinsel azınlıkların) haklarının gasp edilmesinden kaçınmak üzere kullanılmasına karşı çıkmalıyız. İttifak siyaseti birlikte yaşama etiği üzerinde yükselir ve bunu gerektirir. Ama şimdilik şu kadarını söyleyeyim: Eğer bir gruba hak tahsisi başkalarının temel hak ve yetkilerinin gasp edilmesi için araçsallaştırılırsa, o zaman bu grup kesinlikle, siyasal ve hukuki tanınma ve hakların verili olduğu terimleri reddetmekle yükümlüdür. Bu durum, herhangi birimizin mevcut haklardan vazgeçmemiz gerektiği değil, sadece bu hakların ancak genel bir toplumsal adalet mücadelesi içinde anlam ifade ettiği ve eğer haklar farklı farklı dağıtılırsa, o zaman eşitsizliğin gey ve lezbiyen haklarının taktiksel olarak kullanılması ve meşrulaştırılması yoluyla yerleştirildiğini görmemiz anlamına geliyor (Butler, 2018: 68).

Buradan Butler'ın queer siyaset anlayışının, birlikte yaşama zeminini yaratma ve her konuda toplumsal adaleti oluşturma üzerine kurulu olduğunu çıkarılabılırız. Yine Butler'ın toplumsal adaleti ve birlikte yaşama felsefesini hedefliyor olması, onun queer politik anlayışının sadece queer kimlikleri yani LGBT'lileri savunuyor eleştirisini bize göre geçersiz kılmaktadır. Çünkü Butler, bütün queer kimlik sahibi olanların uğradığı her tür haksızlıklara karşı çıktığı gibi, dezavantajlı bütün sınıfların hak gaspını giderme mücadelesi de vermektedir. Dolayısıyla Butler'ın savunduğu queer siyasetini az önce ifade edildiği zemin ve bağlamda okumaya ve çözümlenmeye tabi tutmamak, queer siyasetin sadece LGBT'lilere özgü bir kimlik politikasını savunduğu yanlına düşmektir. En azından Butler'ın referans gösterdiği queer siyaset anlayışı buna karşı direnmektedir ve bu anlayış belli bir kimliği değil, kimliksizleşme önerisini sunmaktadır. Böyle bir değerlendirme biçimi de queer siyasetin ne olduğunu değil neye karşı olduğunu göstermektedir.

Yardımcı ve Güçlü'ye göre Butler'ın savunduğu ve tanımladığı queer siyaset; cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ve cinsel pratiklerle ilgili her tür kategorileştirmeye karşıdır. Çünkü Butler bu perspektifiyle anormalliği negatif gösterip, normalliği toplumda inşa eden normların kuruluş ve işleyiş yapısını sorgularken amacı kenarda kalanın merkeze çağrılmasını değil, bizzat merkezin yerle bir etmesini hedeflemektedir. Dolayısıyla Butler cinsiyet/ toplumsal cinsiyet; eşcinsellik/ heteroseksüellik; kadınlık/erkeklik gibi düalist düşünce yapılarının, bu yapıların beraberinde getirdiği uyumluluklara karşı cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim kimliklerinden hiçbirinin “doğal” olmadığını ve bütün bunların tarihsel, kültürel ve toplumsal olarak kurulduğunu savunur. Ayrıca Butler, yapısal sistemin de iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak düşünülemeyeceğinin de gözden kaçırılmaması gerektiğinin altını çizer (Yardımcı ve Güçlü, 2016: 18).

Butler’ın düşünce sistemindeki queerin hermeneutiği, yeni bir anlayış imkânı ortaya koyduğu gibi yeni bir yöntem bilimin de varlığına işaret etmektedir. Çünkü Butler, her zaman “olma” sürecindeki mekânların ve kimliklerin akışkanlığı yerine, farkların keşfi ve katı kategorilerin tartışılması yanında, bunları söylemlerin ve uygulamaların normalleştirilmesi ile de ilişkilendirerek izah etmiştir. Bu durum, queer teorisinin evrensellikleri ve meta anlatıları baltalamaya çalışıldığının göstergesi olarak okunabilir. Çünkü queer teori, cinsel ve sınıflanmış yaşamların kesişen ve aynı zamanda sıklıkla ihmal edilen sorunlarına odaklanmayı hedefler. Aynı zamanda queerin çok yönlülüğü ve farklılığı özelliği onun başta cinsellik olmak üzere bütün konularda evrenselci anlayışa meydan okuduğunu söyleyebiliriz (Taylor, 2010: 84-98).

Queer, sabit ve belli bir şekle sıkışmayı reddeder. Butler’ın queer siyaset yaklaşımını böyle okumaya tabi tutması ile Foucault’nun iktidarın “her yerdeliği” ve “merkezsizliği” arasında bir düşünce paralelliği olduğu çıkarımı yapılabilir. Çünkü Butler’da etnisite, post kolonyal uluslar ile kimlik meselelerini içeren konular ile kimlikleri parçalayan söylemlerin yöntemleri hem birbirleriyle sıkı bir ilişkiye hem de birbirleriyle ayrılmaz bir bağlama sahiptir. Aynı bağlamın Foucault’nun iktidar yaklaşımının her şeyle ilgili olan durumu için de geçerli olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Butler’a göre parçalanmış olan dil, ten rengi, göç ve cinsiyet gibi toplumda sorun olarak görülen benzeri her tür mesele “queer”in kaldırıcından yararlanabilmektedir (Sedgwick, 1993’ten akt. Jagose, 2017: 121). Butler öyle bir queer perspektifi ortaya koydu ki, dışlanma (*object*) durumuyla karşı karşıya kalan her tür problem için bir çıkış yolu sunma özelliğine sahiptir. Direk’in de ifade ettiği gibi cinsiyet, cinsel kimlik yönelimleri ya da ırk gibi kamusal alanda sorun olarak görülen bileşenlere sahip olan bireylerin karşı karşıya kaldıkları dışlanma hali, queer siyaset sayesinde bir anlamlandırma alanı bulabiliyorlar. Böylelikle queerin genelleyici ve dışlayıcı kimliklere karşı çıkan anlayışa bir set oluşturduğunu ileri sürebiliriz. Queerin Bütün bu çabasının normatif bir alanın dışında kalana ve evrensellik iddiasını taşıyamayacak bir var olana gönderme yaptığı söylenebilir (Direk, 2011: 67-84).

Queer politika esas olarak, ikili toplumsal cinsiyet sistemini, karşıtlığa dayalı olan ikili cinsiyet anlayışını ve sabitlenmiş cinsel kimlik yaklaşımlarını, beden politikalarıyla yapı sökümüne uğratma amacı güdüyor. Queer politik anlayışa göre cinsiyete düalist penceresinden bakmak demek, patriyarkanın oluşturmak istediği

cinsiyet anlayışını inşa etmek anlamına gelir. Kaldı ki genel olarak feminizmin asıl mücadele alanındaki en önemli öznelerinin başında ise patriyarkal yapı ve onun dayattığı yaşam biçimi vardır. Dolayısıyla Butler'ın savunduğu queer politika, patriyarkal yapının sömürdüğü ve kendisinin istediği yaşam biçimine mahkûm ettiği kadınların kamusal alanda daha özgür olması için mücadele eder (Savran, 2018: 176).

Butler etnik farklılık, sınıfsal farklılık, cinsiyet farklılık, dinsel farklılık ve farklı cinsel yönelim kimlikleri gibi birbirinden farklı daha birçok bileşeni queer şemsiyesi altında toplayarak birbiriyle ilişkilendirir. Bu, queer politikanın toplumsal hayatın her sahası için farklı şekillerde bağlama sahip olduğunu gösterir. Ya da başka bir perspektiften bakarsak queer politika; queer kültürdeki güncel meseleleri ifade etmenin yanı sıra, kimlik politikasının değişen tarzları; milliyet, ırk ve cinsiyet gibi olguları kapsar. Hatta yeni kültürlerin inşası ve medyada yaşanan çatışmaları dahi sorunsal olarak ele alır ve inceler (Warner, 2016: 149-150). Queer kuramın politik duruşu, özcülük ve aynılık söylemini kabul etmez; eşcinsellik ve heteroseksüellik de dâhil olmak üzere herhangi bir cinselliğin değişmez ve sabit olarak tanımlanmasına karşı çıkar. Aynı zamanda bireysel ve toplumsal düzlemde değişimin mümkün, gerekli hatta kaçınılmaz olduğunu varsayar. Cinselliğin zamanla değişen dinamik bir yapı olarak ele alınmasını teklif eder ve farklılıkların törpülenmesini ve görmezden gelinmesini ise hangi amaç uğruna yapılıyor olursa olsun karşı çıkar ve reddeder (Erdem, 2012: 50). Bu durum queer politikanın tekelliği reddetmesinin yanında liberal-çoğulcu, politik taleplerin hoşgörüle karşılanması gibi çeşitliliğe sahip olduğunu gösterir.

Burada queer siyasetin toplumda aykırı olan her şeyi savunmadığının ve içine almadığının altını çizmekte fayda vardır. Çünkü queer siyasi duruş, etnik mücadelelerle aynı zemine oturmaya karşı olduğu gibi feminizm, sınıf mücadelesi gibi kendinden önce gelen sistem karşıtı hareketlerle bir tutulmaya da karşı çıkıyor. Bu nokta hayati önem taşıyor, çünkü queerin sadece LGBTTI<sup>20</sup> ile eş tutulması ne kadar yanlış ise aynı queerin tüm sistem karşıtı hareketlerle de doğal olarak yan yana olduğu ve hareket ettiği düşüncesi de doğru değildir. Erdem'in de ifade ettiği üzere her sistem karşıtı duruşun, queer bir duruş olduğu söylenemez. Aynı zamanda queerin cinselliği sınırlandıran sisteme karşı olduğuna dikkat çeken Erdem'e göre, etnik baskı, sınıf ayrımı ve ataerkil düzenler arasında girift ilişkiler vardır. Bu sistemlerin

---

<sup>20</sup> Lezbiyen, gey, biseksüel, travesti, transseksüel, interseks.

incelenmesi Queer'in çalışma alanına girmektedir. Queerin siyasetle ilgili düşünceleriyle örneklenen sistemler gerek feminizmin gerek etnik mücadeleler bakımından birbiriyle zıt düşmektedir. Bu zıtlığa örnek olarak; queerin savunduğu eşcinselliğin doğuştan olduğu görüşüne feminizm, etnik mücadeleler tanım gereği doğuştan gelen farklılıklar üzerine kurulu olduğundan karşı çıkmaktadır (Erdem, 2012: 53-54).

Daha öncede ifade ettiğimiz üzere Butler, “queer” kavramını sadece cinsiyet ve cinsellik ile ilgili bir kavram ve duruş olarak görmüyor. Çünkü Butler düalist bir perspektiften cinsiyete yaklaşanlara ve cinsiyeti bu çerçevede anlayanlara karşı çıktığı gibi queer teorinin cinsiyet ve cinselliği içermekle beraber çok daha makro problemleri de kapsadığını iddia eder (Brim ve Ghaziani, 2016: 14-27). Butler gibi Warner de queer politikanın beslendiği kaynağın her ne kadar cinsiyet problemi olsa da, bu politik duruşun sadece cinsiyetle ilgili konularla ilgilenmediğini ve bunun yerine sosyal yaşamın bütün alanlarıyla bir bağlamının da olduğunu belirtir. Cinselliğin özel alanı olarak kamusal alanda da var olduğunu dile getiren Warner<sup>21</sup>, cinselliğin sosyal alanda zorunlu olarak kurularak yerleşik olduğunu ve bunun da sosyal bileşenler tarafından oluşturulduğunu ileri sürer. Bundan dolayı da Warner’e göre queer teorisi de bu sosyal yapının cinsel baskıyı normatif olarak gören yapının içinde görür. Bu da Warner’in ifadesiyle şudur: “Queer aktivizmin amaçladığı şey, hali hazırda var olan çerçeve içinde toplumsal hoşgörü veya eşitlik değil, modern toplumun zorunlu ve içsel olarak baskıcı olduğu anlaşılan varsayım ve temellerinin karşıtlığı ve teşhiridir” (Budek, 2012: 8).

Queer teorisi, heteronormatif ve homofobik çerçevesine yakalanmış olarak görülen kimlikleri ve kategorileri görerek cinsiyet ikiliğine meydan okur. Dolayısıyla heteroseksüel/ homoseksüel ayrım tarafsız değildir, aksine genel olarak toplumsal alanın her yerinde görülen ve var olan sosyal normativiteyi yansıtır. Bu alanla ilgili çalışma yapan teorisyenler de sosyal yapıların nasıl bir sürece sahip olduğunu vurgulayarak kimlik kategorilerini istikrarsızlaştırmaya çalışırlar. Temel iddiaları ise kimliklerin ne doğuştan olduğunu ne de sabit olmadığını savunarak, bunların kültürel söylem ve iktidarın koymuş olduğu normlar yoluyla inşa edildiğini ileri sürerler. Çünkü bu teorisyenlere göre, kimlik inşasının süreci zorunlu olarak normatiftir ve

---

<sup>21</sup> Micheal Warner, Amerikalı edebiyat eleştirmeni ve queer kuram üzerine çalışmalarıyla bilinen düşünürdür.

heteronormatif toplumun baskın olan normları aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Bu nedenle mevcut kimlikler çerçevesinde var olan kimlikleri kucaklamak yerine bunlara meydan okumalı ve bunlar denatüre edilmelidir (doğasını bozmak) (Budek, 2012: 8-9).

Queer teori, bedeni “üretim” (*production*) olarak düşünür. Dolayısıyla da bu durum bedenin kültür tarafından cinsiyetli bir varlık olarak üretildiği tezini güçlendirir. Butler’ın da başlıca meselesi bedenin yasa ve normlarla ilişkisi içinde nasıl üretildiği ve bu bileşenlerden bağımsız olmadığıdır (Direk, 2012: 72-92). Butler’ın iddiasına göre inşa edilmiş olan bedenler, aynı zamanda bir yeniden anlamlandırma imkânının söz konusu olduğu ve kendilerini kuran yasaya itiraz edebilme imkânının mekânı olan bedenlerdir. Böylelikle queer teorisi bütün katılaştırıcı algılara ve farklı kimliklere karşı çıkan bir düşüncenin temel dayanma noktalarından biri haline gelir (Direk, 2019: 69).

Queer teorisi problemlere yönelik olarak takındığı eleştirel stratejisinin feminizm için çok önemli bir katkı sunduğunu söyleyebiliriz. Queer teorinin bu duruşu; sadece sosyal deneyimin çeşitli boyutları olan ırk, cinsellik, etnik köken, diaspora, yaş, sınıf, şiddet, cinsiyet gibi bileşenlerin birbirlerini nasıl kestiğini veya kesebileceğini değil, aynı zamanda potansiyel karşılıklı dönüşümleriyle de nasıl sonuçlandığını ortaya çıkarmaya olanak tanyan bir duruştur. Böylece queer teorisi özellikle altını çizdiğimiz ve öne çıkarmaya çalıştığımız boyutlarından biri olan ve aynı zamanda sıklıkla eleştirilere de neden olan, “sadece cinselliği konu ediniyor” eleştirisini boşa çıkarmanın yanında, queerin dert edindiği diğer sorunların da daha iyi görülmesinin yolunu da açmış oluyor. Çünkü queer teorisi, çeşitli sosyal alanlar ve politik deneyimler arasında, faaliyet gösteren eklemli bir ilkedir. Bu nedenle, eşcinsel, biseksüel veya lezbiyen deneyimlerini ortadan kaldırmaz veya gereksiz kavramlar yapmaz, bunun yerine bu fikirlerin mutlaka müdahale ettiği kimlik politikaları alanını sorgular (Harper ve diğ., 1994: 1-4; Spargo, 2000: 69). Böyle bir yaklaşım da başta Butler ve Warner olmak üzere birçok teorisyenin üzerinde çalıştığı ve katkı verdikleri queer teorisinin, mevcut sosyal çevrelerin ve onlar tarafından üretilen kimlik kategorilerinin bir eleştirisi bağlamı içinde var olmasına imkân sağlar.



Öte yandan queer kurama bir takım eleştiriler de yapılmıştır. Eleştirenlerden biri ise Agnieszka Budek<sup>22</sup>tir. Onun queerle ilgili dile getirdiği eleştirilerinin altını çizmekte fayda vardır. Çünkü Budek, queer siyasetin her şeyi ve herkesi kapsamadığı görüşündedir. Budek queerle ilgili yaptığı eleştirisini şöyle ifade eder:

Bana öyle geliyor ki, queer teorisi kendini siyaset olma vaadi olarak sunuyor, kimliklerinden ve sosyal konumlarından bağımsız olarak herkesi veya daha doğrusu herkesi içerebileceğini iddia ediyor. Queer çerçevesinde daha fazla kimlik yok, sınırları bulanıklaşıyor ve bunun yerine esneklik, akışkanlık ve queer tanımlanmaması benimsendi. Queer teorisi, farklılıkları kutladığını, hepsini queer şemsiyesi altında birleştirdiğini iddia ederken, bu farklılıkların ilk etapta üzerine kurulduğu mantıklara meydan okumayı, kendi kendini ortadan kaldıracakları noktaya alay etmeleri gerekiyor. Fakat o zaman bana öyle geliyor ki, queer teorisinin bu güvenli alanı içinde olan şey, kimlik kategorilerinin istikrarsızlaştırılmasıyla birlikte, sosyal konumlandırma konularındaki farklılıkların da istikrarsızlaştırıldığı varsayılıyor (Budek, 2012: 18).

Aslında Budek'in queer kuramına yönelik dile getirdiklerinin Butler'ın queer kuramla ilgili bakış açısından farklı olmadığı söylenebilir. Budek'e göre queer teorisi, bir kişinin kimliğinden kaçınmanın, yalnızca belirli bir şeye gerçekten atıfta bulunmadığı, aynı zamanda kimlik kavramının saçmalıklarını ortaya çıkarmak için yıkıcı bir şekilde kullanıldığında etkili ve geçerli olduğunu kabul eder. Queer teorisi kimliklerin sadece sabit bir şey olmadığını, aynı zamanda onların oldukça inşa edilmiş ve geçici olduğunu da ifade eder (Budek, 2012: 22).

Özetle ifade edecek olursak Butler, queer teorisi bağlamında özcülük ve sosyalleşme süreciyle birlikte aslında “kadın”, “erkek”, “dişil” ve “eril” gibi kategorilerin yok edildiğini, kimliklerin tek seferde oluşmadığını ve kimliğin oluşma sürecinin dinamik ve tarihsel olduğunu ve söz konusu süreci sosyal yollarla yorumladığımızı savunur. Ayrıca toplumsal olarak karşımıza çıkan ve seçmediğimiz cinsiyet, ırksal, ulusal gibi bir takım normların bize şekil verdiğini ileri sürer.

---

<sup>22</sup> Lisans eğitimini Polonya'daki Adam Mickiewicz Üniversitesi'nde *Felsefe Sanat* ve yüksek lisansını da Macaristan'daki Orta Avrupa Üniversitesi'nde *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları* üzerine yapmış feminist bir aktivisttir.

## SONUÇ

Kitlesele bir mücadele hareketi olan feminizm, eşitlik ve özgürlük mücadelesi vermeyi hedef edinen bir idealdir. Feminizm modern bir ideolojidir ve 18. yüzyılın sonunda başlar ancak ataerkil anlayışın ilk ortaya çıktığı döneme kadar geriye götürülebilir. Demokratik bir süreç ve hareketin sonucudur. Bir ideoloji olarak feminizm siyasal ve kültürel başta olmak üzere farklı ekolleri içinde barındıran bir geleneğe sahip olması yönüyle klasik ideolojilerden farklıdır. Çünkü feminizm sadece başkasını değil aynı zamanda kendimizi de anlama ve dönüştürme çabasına sahiptir. Bu da feminizmin her defasında yeniden bir anlamlandırma ve yeni bir bağlama sahip olarak karşımıza çıkabileceğini gösterir.

“*Judith Butler’da Feminist Söylem ve İktidar*” adlı çalışmada yukarıda sözü edilen perspektiften hareketle, aşağıda ifade edilen sorunlar tartışılmıştır.

1-) Tezimizin ana gövdesini oluşturan her ne kadar “*Judith Butler’da Feminist Söylem ve İktidar*” konusu olsa da, bu konunun daha iyi ve doğru anlaşılması için kadın sorununun tarihsel süreçte nasıl anlaşıldığı ve kadına nasıl rol biçildiği araştırılmıştır.

2-) Butler’ın feminist anlayışı ile diğer feminist yaklaşımlar arasında ne tür farklılıklar ve benzerlikler olduğunun yanı sıra, Butler’ı klasik feminist temsilcilerden ayıran temel noktaların neler olduğu sorgulanmıştır.

3-) Foucault’nun iktidar, söylem ve özne konuları arasında kurmuş olduğu ilintinin Butler üzerinde nasıl bir etki yarattığı ve bu etkinin Butler’daki yansımaları tartışılmıştır.

4-) Butler’ın hem cinsiyet hem de toplumsal cinsiyetin kurgu olduğu ve bunların siyasal, kültürel, ekonomik ve sosyal yapının unsurları tarafından oluşturulduğu iddiasına gelen eleştirilerin, Butler tarafından nasıl karşılık bulunduğu araştırılmıştır.

5-) Butler’ın özellikle queer siyasetle feminizme nasıl bir alan açtığı ve bunun Butler’ın yaklaşımıyla nasıl kapsamlı bir hareket mücadelesine dönüştüğü irdelenmiştir.

6-) Queer siyasetle evrensel hak ve özgürlükler arasında Butler'ın nasıl bir bağlam kurduğunun izi sürülmüştür.

Feminizm 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal bilimler alanında üzerinde yoğunlaşmanın yaşandığı önemli alanlardan biri olmuştur. Özellikle de II. Dünya Savaşı'ndan sonra gelişen I., II. ve III. Dalga Feminist Hareketlerle birlikte bu alana yönelik olan çalışmalarda daha da yoğunlaşma meydana gelmiştir. Her bir feminist dalga hareketi, kadının yaşadığı sorunlarla mücadele ederken, aynı zamanda bu hareketin yani feminist hareketin toplumdaki tabakalara yayılmasını ve istenilen düzeyde kabul görmese de toplumda tartışılmasını sağlamıştır. Aynı zamanda her feminist dalga, kadının yaşadığı sorunlardan bir ya da birkaçına işaret ederek, bu hareketin hedefinin daha kolay anlaşılmasına yardımcı olmaya çalışmıştır. Örneğin I. Dalga feminist hareket eşitlik başta olmak üzere, kadına seçme ve seçilme hakkı ile mülkiyet hakkı gibi hukuki alanda kadına yönelik olarak yaşanan sorunlarla mücadele etmiştir. II. Dalga feminist hareket, I. Dalga feminist hareketin mücadele ettiği sorunların çerçevesini daha da genişleterek eşitsizlikler, yasal eşitsizlikler, cinsellik ve aile gibi daha kapsamlı olan konularla uğraşmıştır. III. Dalga feminist hareket ise, farklı kimliklere sahip kadınların yaşadıklarıyla mücadele ederken, aynı zamanda farklı etnisite, milliyet, din ve kültürlere mensup bütün dezavantajlı bireyleri kamusal ve özel alandaki varoluş mücadelesini veren bir feminist harekettir. III. Dalga feminist hareket içinde yer alan ve çalışmada araştırma konusu yaptığımız Butler'ın, özellikle az önce sıraladığımız konularla ve çözümlenmelerle, feminist dünyada ciddi bir otorite olarak kendini kabul ettirdiğini söyleyebiliriz. Çünkü Butler, feminizm meselesine sadece “kadınlar” sınıfının sorunlarını irdelemek ve çözmek üzere kurgulanmış bir alan olarak değerlendirmiyor. O, daha öncede ifade ettiğimiz üzere; bu meseleye öz olarak ifade edebileceğimiz ve kapsamı son derece geniş olan insanın temel hak ve özgürlükleri bağlamını içeren bir perspektiften bakmaktadır. Dolayısıyla Butler'ın feminist hareket anlayışı; LGBTTİ'nin da ötesinde bir hareket mücadelesidir. Çünkü Butler son tahlilde, feminist hareketin “kadınlar “ sınıfı başta olmak üzere, sadece azınlık gruplarını değil, dezavantajlı bütün grupların sosyal yaşamlarında karşılaştıkları politik, ekonomik, kültürel ve sosyal problemler gibi her tür sorunu içine alan bir hareket olarak değerlendirmektedir.

Yukarıda sözü edilen sorunlarla kadınların karşı karşıya kalmasında Butler'a göre söylem ve iktidar olgularının ciddi etkisi söz konusudur. Foucault'nun söylem ve

iktidar konusundaki düşüncelerinde etkilenen ve beslenen Butler da, Foucault gibi bu olguların cinsellik konusu da dâhil olmak üzere toplumsal yapıda yaşanan birçok sorunun şekillenmesinde önemli bir rol oynadığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla Butler'a göre sosyal yaşamda ortaya çıkan politik, ekonomik, kültürel ve sosyal gibi her tür problemler ile söylem ve iktidar olguları arasında doğrudan bir ilişki durumu söz konusudur. Bu nedenle yapılacak olan her tür feminist çözümlemede bu olguların etkisi ve cinsellik ya da cinsiyetle ilgili perspektifi göz önüne alınmadan değerlendirme yapmak bizce sağlıklı değildir.

Butler feminist hareketin içinde yer almakla beraber, kendisinin de içinde yer aldığı post modern feminist türünün dışındaki diğer feminist türlerinin kadını bir ya da iki yönüyle ele alarak sınırlı boyutta incelediğini ileri sürmekte ve bu bakış açısıyla çözümleme yapanları kadın konusunda indirgemeci davrandıkları için eleştirmektedir. Hatta Butler'a göre kadın sorununa böyle yaklaşmak, feminist harekete zarar vermenin yanında, tarihsel olarak varlığını sürdüren heteroseksüel ve patriyarkal anlayışa destek vermek anlamını da gelmektedir. Çünkü Butler'a göre kadın sorunu çok boyutlu bir sorundur ve bu sorununun siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel boyutları söz konusudur. Dolayısıyla Butler için bu sorunun çözümü bütün bileşenlerin birlikte ele alınmasıyla mümkün olabilir. Ayrıca Butler bu soruna sadece belli bir sınıfa ait kadınlara ya da belli cinsel kimlik eğilimleri olan gruplara has bir sorun olarak bakmıyor; aksine soruna tüm insanları ilgilendiren bir "yaşam" sorunu olarak yaklaşmaktadır.

Bu kadar kapsamlı ve bütün insanları ilgilendiren bir sorunun çözümü de Butler'a göre feminist söylemin siyasetle mücadele etmesiyle varoluşsal bir kimlik kazanabilir. Ona göre feminist özne, siyasi sistemin öngördüğü ve onay verdiği bileşenler tarafından söylemsel olarak kurulmuştur. Bundan dolayı da Butler için kadınların dil ve siyaset içinde nasıl daha etkin temsil edilebileceklerini sorgulamak yeterli değildir. Aynı zamanda kadınların feminist öznenin iktidar yapıları tarafından nasıl üretilip kısıtlandığının da bilincine sahip olacak şekilde, bu yapılarla mücadele etmeleri gerektiğinin de önemini vurgular.

Butler hem biyolojik cinsiyeti hem de toplumsal cinsiyetin belirlendiğini savunmaktadır. Butler'ın böyle düşünmesinin kaynağı ise Derrida'nın yapısöküm stratejisini bakış açısı olarak kabul etmesi ve meseleyi bu strateji ile analiz etmesidir. Performatiflik ve dil vurgusu da buna matuftur. Bu yüzden çocuk doğar doğmaz

hemşirenin cinsiyet hanesine kız veya erkek olarak işaret koyması ile cinsiyet süreci başlar, demektir. Butler'ın temel felsefi teorisi şudur: Her ne şekilde olursa olsun bize dayatılan gerçekliğin epistemolojik imkânı yoktur. Bu yüzden diğer feminist kuramcıların salt kadının varlığını veya haklarını erkek cinsine karşı savunmasını kabul etmez. Çünkü bu durum Butler'ın baktığı yerden sorunludur ve başka bir rol biçmeye dolayısıyla başka bir hakikat dayatmasına yol açacaktır. Onun cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin iktidar, söylem ve kültürel kodlarla belirlenir, biçimindeki tespiti olanı tasvir etmektedir. Olması gereken noktada ise bütün ikiliklerin ve karşıtlıkların olmaması gerektiğini söyler ve evrensel bir teorinin sağlam zeminini burada bulmaktadır. Butler için queer teorinin zemini de burasıdır.

Çalışma bir bütün olarak düşünüldüğünde Butler'ın feminist anlayışının cinsiyet odaklı bir paradigmanın çok daha ötesinde olan kapsamlı bir anlayış ve mücadele olduğu görülecektir. Butler'ın ortaya koyduğu ve savunduğu anlayışın feminist harekette var olan "*paradigmanın iflasi*"na ve yeni bir "*paradigmanın kuruluşu*"na işaret ettiği gibi bu paradigmanın Derrida'nın düşüncelerinden bağımsız düşünülmemeyeceği ve bu itibarla yeni olarak değerlendirilemeyeceği de söylenebilir. Diğer feminist kuramlarla mukayese edildiğinde mutlak postyapısal bir mahiyetle mutabık oluşu ve bu zeminden hareketle feminizmi evrensel epistemik bir yapı üzerinden kurgulaması, Butler'ın özgünlüğü olarak ifade edilebilir. Nitekim ona göre feminizm meselesi sadece bir kadın sorunu değil, aynı zamanda bir erkek sorunudur da. Butler'ın bu perspektifini de en iyi şekilde Hooks'un "feminizm herkes içindir" önermesinin açıkladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Butler için bu sorunun çözümüne bütün kimliklerin birlikteliğinde yani cinsiyetçi bir ayırıma girmeden kavuşulabilir.

Butler için feminizm mücadelesi cinsiyet eksenli bir hareket mücadelesi değil, insan hak ve özgürlüğü mücadelesi veren bir harekettir. Butler meseleyi "Queer Siyaset" şemsiyesi altında, bütün dezavantajlı grupların hak ve hukukunu korumanın; feminizmin en önemli ve asli hedefi olduğunu ileri sürer ve savunur. Dolayısıyla Butlercı perspektiften bakıldığında LGBTTİ kimlikli bireylerin cinsel yönelimlerini toplumsal sapkınlık olarak değerlendirmek hem gerçekçi ve doğru değil, hem de bu algının farklı cinsel yönelimli bireyleri yok saymak ve görmezden gelmek anlamına gelmektedir. Ancak bu durumun da birçok toplumda temel norm olarak kabul edilen düalist cinsiyet paradigmasından dolayı yeni sorunlara yol açabileceği ve manipülasyonlara açık olabileceği de unutulmamalıdır.

Öte yandan Butler'a göre kadınlarla ilgili meselede genel olarak engelleyici bir araç görevi gören "iktidar" olgusunun, erkekler sınıfına yönelik olarak kolaylaştırıcı rol oynadığı ve iktidarları kendi otoritelerini korumanın yanında sürdürmek için de her zaman azınlık gruplarını marjinalleştirerek kontrol altında nasıl tutulduğu tartışılmıştır. Bundan dolayı da Butler için tarihsel süreçte erilin etkin ya da faal olarak değerlendirilmesi ile dişilin pasif ya da edilgen olarak görülmesi, sadece cinsellik ve arzu meselesi olarak görülemez ve değerlendirilemez. Çünkü Butler'a göre bu durum aynı zamanda toplumun ve iktidarın, kadını ve erkeği farklı algıladığını ve konumlandığını gösterir.

Butler'da bedenin bir konum olarak nasıl görüldüğü ve kültürel kodlarla nasıl beslendiğinin izlekleri ortaya çıkarılmaya çalışıldı. Bu durumun yani bedenin kültürel bağlamda anlam kazanması düşüncesi, erkeklerin kadınlarla ilgili düşüncelerini etkilediği gibi kadınların da hemcinsleri hakkındaki düşüncelerini etkiler. Bu bakış açısını Butler'ı ele alan bütün çalışmalarda görmek mümkündür. Çünkü Butler bütün cinsiyet kimliklerinin kültürel kökenli olduğunu ve bunların toplumda kabul edilen iktidar normlarınca oluşturulduğunu ileri sürer. Butler'ın bütün kimliklerin iktidar ve kültürel yapılar tarafından oluşturulduğu iddiasını Simone De Beauvoir'ın "*Kadın doğulmaz, kadın olunur*", Monique Wittig'in "*Cinsiyet kategorisi, toplumu heteroseksüel olarak temellendiren politik bir kategoridir*", Michel Foucault'nun "*Cinsiyet kavramını tesis eden şey, cinselliğin dağılımıdır*" düşüncelerine gönderme yapılarak incelenmiştir.

Butler'a göre toplumsal yapıdan beslenerek kültürel olarak ortaya çıkan "*kadınlık*" ve "*erkeklik*"; beraberinde çeşitli eşitsizlikler de getirmektedir. Dolayısıyla kültürel araçların doğurduğu eşitsizliklerin yerini eşitliğe bırakması gerektiğini savunan Butler, bunun da queer politik düşüncede iddia edilen her bedenin farklı olması ve bu farklılığın kendine özgü niteliklerden ileri geldiği bilincinin inşasıyla mümkün olabileceğini savunur.

Cinsiyetlerin toplumsal normların matrislerinden beslendiğini ve bundan dolayı da birer kurgu ve üretim olduğunu savunan Butler'ın haklılığını ortaya koyan birçok bulgudan söz edilebilir. Bu bulgular arasında mesleklerin cinsiyeti, renklerin cinsiyeti hatta ruhların cinsiyeti gibi bulgular gösterilebilir. Çünkü bunlar toplumsal normların şekil verdiği ve düzenlediği cinsiyet türüne bağlı olarak anlam kazanmaktadır. Ayrıca söylemsel pratikleri önceleyen bir feminist çözümlemenin

sorunlu olduğu kadar tehlikeli olduğunun da farkında olan Butler, hegemonik anlayışın dayattığı kimlik anlayışının farklılıklara ve gölgede kalan bütün seslere ve anlayışlara ancak çokkültürlülüğu öne çıkartmayı hedefleyen queer politikanın öneminin görmezden gelinmemesi gerektiğini savunur. Özce ifade etmek gerekirse Butler için feminist politika “farklılıkların söz aldığı” ve kabul gördüğü bir yapıyı savunmalı ve hedeflemelidir.

Butler’ın feminizmle ilgili olarak son otuz yılda ileri sürdüğü tezler, kimliklere yönelik arkeolojik çalışmaları ve çözümlemelerinin ciddi bir ses getirmesinin yanında, yoğun eleştirilere de maruz kaldığı/kalacağı ve aynı zamanda çalışmalarıyla feminizmdeki bu yankısının devam edeceği önemli düşünürlerden biri olduğu söylenebilir.

Butler, postmodern feminist yaklaşımıyla feminizme ve kadın meselesine yeni bir perspektif kazandırmaya çalışmanın yanında; kadınlar sınıfının genel ve ortak bir kimlik paydasından buluşabileceği iddialarına da katılmamakta ve bu tür değerlendirmelere de mesafeli durmaktadır. Çünkü Butler bu tür değerlendirmelerin hem indirgemeci bir perspektife dayandığını hem de patriyarkal egemen anlayışa destek olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Butler’ın feminizme yönelik olan çözümlemelerinin daha rasyonel ve çağcıl bir zemine sahip olduğunu ileri sürebiliriz. Ayrıca Butler’ın yapısal, post-yapısal ya da liberal vb. farklı tezlere sahip olan düşünceleri kendi felsefesinde tutarlı ve başarılı bir biçimde mezcettiğini de söyleyebiliriz. Butler’a göre ortaya çıkan her türlü söylem, bir gerçekliği dayatmaktadır. Bu gerçeklik ister kadının lehine ister erkeğin lehine olsun farketmez. Aslolan bütün bu kategorizasyonu nötralize etmektir. Çünkü Butler sorunun ancak bu şekilde çözülebileceğini savunmaktadır. Ayrıca Butler söylem, iktidar, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin teşekkülü gibi meseleleri dekonstrükte etmeye ve bir sentez oluşturmaya çalışmaktadır

Feminizme getirdiği yenilikler bakımından feminizm tarihinin son dönemdeki en etkili felsefecilerden ve feminist aktivistlerden biri olarak görülen Butler’ın feminizmle ilgili çözümlemelerinde birtakım çıkmazlara da sahip olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla her filozof ya da düşünür de olduğu gibi Butler’da da bazı eksikliklerin olması doğaldır. Burada yapılabilecek bir eleştiri şu olabilir: Her halükarda söylenenler kaçınılmaz olarak bir söyleme dönüşür. Söylemin dilden bağımsız olması düşünülemez. Karşıtlıkların kaldırılmasının bütün sosyopolitik

yapının ontolojik imhasına da yol açabileceği unutulmamalıdır ve bunun da zamanla başka bir hakikat dayatmasına yol açılma ihtimali her zaman vardır.

Butler'a göre ortaya çıkan her türlü söylem, bir gerçekliği dayatmaktadır. Bu gerçeklik ister kadının lehine ister erkeğin lehine olsun farketmez. Aslolan bütün bu kategorizasyonu nötralize etmektir. Çünkü Butler sorunun ancak bu şekilde çözülebileceğini savunmaktadır. Ayrıca Butler söylem, iktidar, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin teşekkülü gibi meseleleri dekonstrükte etmeye ve bir sentez oluşturmaya çalışmaktadır.

Sonuç itibarıyla bu çalışma, Butler'ın feminizm çözümlemesinin postyapısal örgüsünü olabildiğince açık etme çabası gütmüştür. Bunda ne kadar başarılı olduğumuz tartışmaya açıktır. Bize göre bu çözümleme biçimi, doğrudan hakikat/gerçeklik tartışmasını tazammun ettiğinden tüketilemez bir mahiyet arz etmekte olup farklı perspektiflerden yapılacak çalışmalar için de oldukça verimli bir zemin sunmaktadır. Temelde kadın sorununu irdeleyen feminist teorinin, tarihten sosyolojiye, siyaset biliminden felsefeye, antropolojiden psikolojiye kadar uzanan çalışmalarla ilişkili bir teori olduğu perspektifinin, Butler'ın feminizmle ilgili yaptığı çözümlemelerle daha iyi anlaşıldığı söylenebilir. Dolayısıyla bu alanda yapılan veya yapılacak olan bütün çalışmaların sağlıklı değerlendirmeler ortaya koyabilmesi için hem çok boyutlu araştırılması hem de tarihsel sürecin yukarıda sözü edilen alanlarla olan ilintisinin göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir. Ayrıca kadın sorununun sahip olduğu dezavantajlı koşulların sebebi olarak görülen erkekler sınıfının neden kadınlara yönelik olarak olumsuz koşullar yarattıklarının da ayrıca tartışılmaya ve araştırılmaya değer başka bir araştırma konusu olduğunu da bu çalışmanın izdüşümleriyle ortaya çıktığını düşünüyoruz. Çünkü nasıl ki bütün kadınları aynı, tek bir sınıf olarak algılamak ve sınıflandırmak doğru ve gerçekçi bir saptama değilse, bütün erkekleri de aynı kategoride görmek ve değerlendirmek de doğru değildir.



## KAYNAKÇA

Adak, Sevgi, (2016), “Siyaset ve Toplumsal Cinsiyet”, *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* içinde, (Haz. Feryal Saygılıgil), s.17-31, Dipnot Yayınları, Ankara.

Aeschylus, (2003), *The Oresteia*, (Çev. Alan Shapiro, Peter Burian), New York Oxford University Prees.

Akal, Cemal Bali, (1999), “*Devlet, Yasa, Hâkimiyet*,” Cumhuriyet’in 75. Yıl Armağanı, İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Alain, Touraine, (2002), *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Ali, Zahra, (2019), *İslami Feminizmler*, (Çev. Öykü Elitez), İletişim Yayınları, İstanbul.

Altuğ, Taylan, (2013), *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

Arat, Necla, (2017), *Feminizmin ABC’si*, Say Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

Arendt, Hannah, (2006), *İnsanlık Durumu*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul.

Arpacı, Murat, (2016), “*Foucault, Biyopolitika ve Biyotarih: Tarihsel Çalışma Alanları Olarak Tıp, Beden Ve Nüfus*”, *Vira Verita Dergisi*, 80-97.

Aslan, Tahir, (2012), *Foucault’da Özne ve İktidar*, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır.

Austin, John L, (2020), *Söylemek ve Yapmak*, (Çev. R. Levent Aysever), Metis Yayınları, İstanbul.

Aydınalp, Esra Başak, (2017), “*Jacques Derrida’da Yazı ve Anlam Oyunu*”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (SEFAD), s. 151-160.

Banyard, Kat, (2010), *The Equality Illusion*, Faber and Faber, London.

Bauman, Zygmunt, (2017), *Akışkan Modernite*, (Çev. Sinan Okan Çavuş), Can Yayınları, İstanbul.

Beauvoir, Simone de, (1993), *İkinci Cins*, (Çev. Bertan Onaran), Payel Yayıncılık, İstanbul.

Bebel, August, (1975), Kadın ve Sosyalizm, ( Çev. Sabiha Sertel), Toplum Yayınları, 2. Baskı.

Benhabib, Seyla, (2017), “Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak”, *Çatışan Feminizmler Kitabı* içinde, (Çev.Feride Evren Sezer), Metis Yayınları, İstanbul.

Berktaş, Fatmagül, (1998), Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak, Pencere Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

-----, (2018), Tarihin Cinsiyeti, Metis Yayınları, 6. Baskı, İstanbul.

Bora, Aksu, (2018), Feminizm Kendi Arasında, Ayizi Kitap Yayıncılık, İstanbul.

Boucher, Geoff, (2006), “*The Politics of Performativity: A Critique of Judith Butler*”, *Parrhesia: A Journal Of Critical Philosophy*, Number 1, pp. 112-141.

Bourdieu, Pierre, (2016), Eril Tahakküm, (Çev. Bediz Yılmaz), Bağlam Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul.

Boyer, Roy, (2017), Foucault ve Derrida’da Feminizm ve Ayırım, (Çev. Ayşe Banu Karadağ), Sel Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

Brim, Matt ve Ghaziani, Amin, ( 2016), “*Introduction: Queer Methods*”, *Women's Studies Quarterly*, Vol. 44, No. 3/4, Queer Methods (Fall/Winter2016), The Feminist Press at the City University of New York Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44474060>, pp. 14-27.

Bryson, Valerie, (1992), *Feminist Political Theory: An Introduction*, Basingstoke, Macmillan.

Bubeck, Diemut, (1995), *Care, Gender and Justice*, Oxford University Press, Oxford.

Bulut,Nihat,(1996),<https://cdn.istanbul.edu.tr/statics/hukuk.istanbul.edu.tr/wpc-content/uploads/20>.

Budek, Agnieszka, (2012), *Queer-Forming Trans Or Trans-Forming Queer? On Judith Butler's Account Of Sex And Gender And Transgender Subjectivity*, Central European University, Department of Gender Studies, Budapest, Hungary.

- Butler, Judith, (1986), “*Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex*”, Yale French Studies, Simone de Beauvoir: Witness to a Century, No. 72, pp. 35-49.
- , (1988), “*Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*”, The Johns Hopkins University Press, Theatre Journal, Vol. 40, pp. 519-531, USA.
- , (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, New York, Routledge.
- , (2005b), *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, (Çev. B. Ertür), Metis Yayınları, İstanbul.
- , (2007a), *Trouble Gender: Feminism and the Subversion of Identity*, London: Routledge.
- , (2007b), *Antigone'nin İddiası -Yaşam ile Ölümün Akrabalığı-*, (Çev. Ahmet Ergenç), Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- , (2010), “Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset”, *Anti-Homofobi Kitabı 2* içinde (Haz. A. Erol- N. Öztop), Kaos GL, Ankara.
- , (2010), *Ulus Devlet Marşını Kim(ler) Söyler?*, (Çev. Osman Akınhay), Agora Yayınları, İstanbul.
- , (2014), *Bela Bedenler*, (Çev. Cüneyt Çakırlar-Zeynep Talay), Pinhan Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul.
- , (2015), *İktidarın Psişik Yaşamı (Tabiyet Üzerine Teoriler)*, (Çev. Fatma Tütüncü), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- , (2016), *Kırılğan Hayat*, (Çev. Başak Ertür), Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- , (2017), “Olumsal Temeller: Feminizm ve ‘Postmodernizm’ Sorusu”, *Çatışan Feminizmler Kitabı* içinde, (Çev. Feride Evren Sezer), Metis Yayınları, İstanbul.
- , (2018a), *Cinsiyet Belası (Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi)*, (Çev. Başak Ertür), Metis Yayınları, İstanbul.

-----, (2018b), *Biziz, Halk! Toplanma Özgürlüğü Üzerine Düşünceler*, (Çev. Ferit Burak Aydar), Küy Yayınları, İstanbul.

-----, (2020), *Savaş Tertipleri*, (Çev. Şeyda Öztürk), Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

-----, (2020), *Çöz(ü)len Cinsiyet*, (Çev. Barış Engin Aksoy), Monokl Yayıncılık, İstanbul.

Chambers, Samuel A. -Carver, Terrell (2008), *Judith Butler and Political Theory -Troubling Politics-*, Routledge Taylor & Francis Group, New York.

Chanter, Tina, (2019), *Toplumsal Cinsiyet*, (Çev. Mehmet Erguvan), Fol Yayıncılık, 1. Baskı, Ankara.

Collin, Françoise- Kaufer, Irene, (2015), *Feminist Güzergah*, (Çev. Gülnur Acar Savran), Dipnot Yayınları, Ankara.

Connell, Raewyn W. (2019), *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, İstanbul.

Çaylı, E. Rahte. (2010). *Bedenimizin Sınırları, Dünyamızın Sınırları Değildir, Homofobi Kimin Meselesi, Anti-Homofobi Kitabı / 2*, KaosGL, Ayrıntı Basımevi, Ankara.

Coşkun, Cüneyt, (2010), “Michel Foucault: Özne ve İktidar”, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.

Çağıl, Abdullah, (2019), *Batı Felsefesinde Feminizm ve Politika İlişkisi*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.

Çakırlar, Cüneyt-Delice, Serkan, (2012), “Yerel ile Küresel Arasında Türkiye’de Cinsellik, Kültür ve Toplumsallık”, *Cinsellik Muamması Kitabı İçinde*, (Haz. Cüneyt Çakırlar- Serkan Delice), Metis Yayınları, İstanbul.

Çiçek, Hasan, (2009), *Hannah Arendt: Şiddet Karşıtı Söylem*, Bilge Adamlar Yayınevi, Van.

Çelebi, Vedat, (2013), “*Michel Foucault’da Bilgi, İktidar ve Özne İlişkisi*”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, C. 5, s. 512-523.

-----, (2014), “*Gündelik Dil Felsefesi ve Austin’in Söz Edimleri Kuramı*”, Beytulhikme Uluslararası Felsefe Dergisi, S. 4, s. 73-89.

Çimen, Ünsal, (2010), Eski Yunan Dramalarında Anaerkil İzler, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.

Demir, Zekiye, (2014), Modern ve Postmodern Feminizm, Sentez Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul.

Digester, Peter, (1994), “*Performativity Trouble: Postmodern Feminism and Essential Subjects*”, Political Research Quarterly, Vol. 47, No. 3 (Sep., 1994), Sage Publications, Inc. on behalf of the University of Utah, Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/448847>, pp. 655-673.

Direk, Zeynep, (2001), “*Feminist Kuramın Sorunları*”, Amargi Feminist Dergisi.

-----, (2012), “Queer Kuram ve Cinsiyet Farklılığı”, *Cinsellik Muamması kitabının içinde*, s.72-92, (Haz. Cüneyt Çakırlar- Serkan Delici), Metis Yayınları, İstanbul.

-----, (2018), Cinsel Farkın İnşası (Felsefi Bir Problem Olarak Cinsiyet), Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

-----, (2019), “Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi”, *Cinsiyetli Olmak kitabının içinde*, s. 67-84, (Der. Zeynep Direk), Yapı Kredi Yayınları, 7. Baskı, İstanbul.

Donovan, Josephine, (2016), Feminist Teori, (Çev. Aksu Bora-Meltem Ağduk Gevrek- Fevziye Sayılan), İletişim Yayınları, 11. Baskı, İstanbul.

Dökmen, Zehra Y, (2019), Toplumsal Cinsiyet, Remzi Kitabevi, 10. Baskı, İstanbul.

Duby, Georges- Perrot, Michelle, (2005), Kadınların Tarihi Cilt 1 (Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere), (Çev. Ahmet Fethi), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, İstanbul.

-----, (2005), Kadınların Tarihi Cilt 2 (Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı), (Çev. Ahmet Fethi), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, İstanbul.

Durakbaşı, Ayşe, (2017), Halide Edib Türk Modernleşmesi ve Feminizm, İletişim Yayınları, 7. Baskı, İstanbul.

Durğun, Serpil, (2019), Rawls ve Okin Üzerinden Aile Kurumunu Yeniden Düşünmek, Çizgi Kitabevi, Konya.

Durudoğan, Hülya, (2006), “*Judith Butler’da Biyolojik Cinsiyet-Toplumsal Cinsiyet İlişkisi*,” Felsefe Tartışmaları, S. 37, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

-----, (2010), *Julia Kristeva, “Özgürleştirilen Tekillik”*, Söyleşisi, Biamag.

Ercan, G. S. ve Danış P. (2019), “*Söylem, Söylem Çözümlemesi ve Eleştirel Söylem Çözümlemesi: Tanımları ve Kapsamları*”, DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 6, Sayı: 2, s. 527-552.

Erdem, Tuna, (2012), “Hizadan Çıkmaya, Yoldan Sapmaya ve Çıkıntı Olmaya Dair: Kimlik Değil, Cinsellik! Tek Tip Cinsellik Değil, Cinsel Çeşitlilik!” *Cinsellik Muamması Kitabı İçinde*, (Haz. Cüneyt Çakırlar- Serkan Delice), Metis Yayınları, İstanbul.

Erkızan, Hatice Nur, (2012), Aristoteles Yazıları Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine, Sentez Yayıncılık, Bursa.

Feminist Politika Dergisi, (2009), Üç Aylık Dergi, Sonbahar, Sayı:4, İstanbul.

Foucault, Michel, (1993), Michel Foucault Ders Özetleri 1970-1982, (Çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

-----, (2000), Hapishanenin Doğuşu, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Yayınevi, Ankara.

-----, (2000), Psikoloji ve Ruhsal Hastalık, (Çev. Muhsin Hesapçıoğlu), Birey Yayıncılık, İstanbul.

-----, (2000), Seçme Yazılar 2, (Çev. Işık Ergüden - Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

-----, (2002), Toplumunu Savunmak Gerekir, (Çev. Şehsuvar Aktaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

-----, (2002a), Kliniğin Doğuşu, (Çev. Temel Keşoğlu), Doruk Yayıncılık, İstanbul.

-----, (2003), İktidarın Gözü, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.

-----, (2004), Felsefe Sahnesi, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.

-----, (2005), Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3, (Çev. Işık Ergüden - Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

-----, (2007), İktidarın Gözü, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

-----, (2015), Büyük Yabancı Dil, Delilik ve Edebiyat Üstüne Konuşmalar, (Çev. Savaş Kılıç), Metis Yayınları, İstanbul.

-----, (2016), Özne ve İktidar, (Çev. Işık Ergüden - Osman Akınbay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

-----, (2016), Entellektüelin Siyasi İşlevi, (Çev. Işık Ergüden- Osman Akınbay- Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

-----, (2017), Cinselliğin Tarihi, (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver), Ayrıntı Yayınları, 8. Baskı, İstanbul.

-----, (2019), Hapishanenin Doğuşu, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Yayınevi, 8. Baskı, Ankara.

Freud, Sigmund (1981), Cinsiyet Teorisi Üzerine Üç Deneme, (Çev. Selahattin Hilav), Varlık Yayınları, İstanbul.

Gaag, Nikki Van Der, (2018), Feminizm, (Çev. Beyza Sümer Aydaş), Sel Yayıncılık, İstanbul.

-----, (2017), Feminizm ve Erkekler, (Çev. Güzide Diker), Aram Yayınları, Diyarbakır.

Giddens, Anthony, (2000), Sosyoloji, (Yay. Haz. Hüseyin Özel- Cemal Güzel), Ayraç Yayınları, Ankara.

Güçlü, Abdalbaki- Uzun, Erkan, (2008), Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Güneş, Cevriye Demir, (2013), “*Michel Foucault’da Söylem ve İktidar*”, Kaygı Dergisi, s. 55-69, Bursa.

Hall, Donald E. (2003), *Queer Theories (Transitions)*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, Printed in Hong Kong.

Harper, Phillip Brian, ve diğ., (1997), “*Queer Transexions of Race, Nation, and Gender: An Introduction*”, Social Text, *Queer Transexions of Race, Nation, and Gender* (Autumn -Winter, 1997), Duke University Press, Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/466731>, pp. 1-4.

Holland, Jack, (2019), *Mizojini Dünyanın En Eski Önyargısı (Kadından Nefretin Evrensel Tarihi)*, (Çev. Erdoğan Okyay), İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara.

Hooks, Bell, (2016), *Feminizm Herkes İçindir*, (Çev. Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım), Bgst Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.

İşık, Mehmet Fatih, (2014), *Dostoyevsky’de Varoluşçuluk*, YYÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van.

Jaggar, Alison, (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa.

-----, (1983a), *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.

Jagger, Gill, (2008), *Judith Butler: Sexual Politics, Social Change And The Power Of The Performative*, Routledge Taylor and Francis Group London and New York.

Jagose, Annamarie, (2017), *Queer Teori Bir Giriş*, (Çev. Ali Toprak), Nota Bene Yayınları, İstanbul.

İşıқтаç, Yasemin, (2016), “Önsöz”, *Foucault, İktidar ve Hukuk içinde*, (yaz. Umut Koloş), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

İşlekel, Ege Selin, (2016), “Cinselliğin Öznesi: Haz, Biyo-İktidar ve Özneleşme”, *Cinsiyeti Yazmak içinde*, (Haz. Zeynep Direk), Yapı Kredi Yayınları, s. 25-46, İstanbul.



Kartal, Onur, (2016), *Biyopolitika, Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*, Cilt: 2, Notabene Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Keskin, Ferda, (2011), "İktidar ve Özne", *Özne ve İktidar Kitabının Sunuş Kısmı*, (Çev. Işık Ergüden-Osman Akınbay- Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

-----, (2016), "İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi", *Entelektüelin Siyasi İşlevi Kitabının İçinde*, (Çev. Işık Ergüden-Osman Akınbay-Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.

Kennedy, Ellen ve Mendus, Susan, (1987), *Woman in Western Political Philosophy*, Wheatsheaf Books, Brighton.

Kirby, Vicki, (2006), *Judith Butler: Live Theory*, Continuum International Publishing Group, New York.

Kristeva, Julia , (2007), *Ruhun Yeni Hastalıkları*, (Çev. Nilgün Tural), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Koloş, Umut, (2016), *Foucault, İktidar ve Hukuk*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Kundakçı, F. Seda, (2010), *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar I*, (Eleştiriler-Farklılıklar-Çözüm Arayışları kitabının içinde (edit. Hilal Onur İnce), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Locke, John, (1698), *Two Treatises of Government*, (der. Peter Laslett), Cambridge: Cambridge University Press.

Lloyd, Genevieve, (2015), *Erkek Akıl*, (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Lloyd, Moya, (2007), *Judith Butler From Norms to Politics*, Cambridge, Polity.

MacKinnon, Catharine A, (2015), *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, (Çev. Türkan Yöney- Sabir Yücesoy), Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Michel, Andree, (1993),

Mikkola, Mari, (2019), “*Feminist Perspectives on Sex and Gender*”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (ed. Edward N. Zalta), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/feminism-gender>>.

Millett, Kate, (1973), *Cinsel Politika*, (Çev. Seçkin Selvi), Payel Yayıncılık, İstanbul.

Mill, J. Stuart, (1970), *Essays on Sex Equality*, University of Chicago Press, Chicago.

-----, (2017), *Kadınların Köleleştirilmesi*, (Çev. Ahmet Özcan), Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.

Mitchel, J, Oakley, A, (1998), *Kadın ve Eşitlik*, (Çev. Fatmagül Berktaş), Pencere Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

Moore, Darnell, L., (2013), “Structurelessness, Structure, And Queer Movements”, *Women's Studies Quarterly*, Vol. 41, No. 3/4, Engage (Fall/Winter 2013), The Feminist Press At The City University Of New York, Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23611522>, pp.257-260.

Nasio, J.D, (2012), *Oedipus, Psikanalizin En Önemli Kavramı*, (Çev. Canan Coşkan), Say Yayıncılık, İstanbul.

Nayak, Anoop- Kehily Mary Jane, (2006), “*Gender Undone: Subversion, Regulation And Embodiment In The Work Of Judith Butler*”, *British Journal of Sociology of Education* Vol. 27, No. 4, September, pp. 459–472.

Notz, Gisela, (2018), *Feminizm*, (Çev. Sinem Derya Çetinkaya), Phoenix Yayınevi, 2. Baskı, Ankara.

Okin, Susan Moller, (1979), *Women in the Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton.

-----, (1989b), *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York.

Özkazanç, Alev, (2014), <http://www.viraverita.org/roportajlar/alev-ozkazanc-ile-judith-butler-ve-queer-uzerine-bir-soylesi-cigdem-akgul>, (Erişim Tarihi: 04.11.2019, 14:26).

-----, (2018), *Feminizm ve Queer Kuram*, Dipnot Yayınları, Ankara.

Özkürüplü, İlkay, (2016), “Queer Teori”, *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* içinde, (Haz. Feryal Saygılıgil), s. 211-227, Dipnot Yayınları, Ankara.

Özmağas, Utku, (2016), “Biyopolitika Kavramına Dair Bir Soruşturma”, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara.

Paliçko, Ali Görken, (2019), *Jacques Lacan’da İktidarın Biçimsel İnşası: Sembolik Olan*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Parekh, Bhikhu, (2002), *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, (Çev. Bilge Tanrıseven), Phoenix Yayınevi, 2002, Ankara.

Prosser, Jay, (1998), *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*, Columbia University Press, New York.

Ramazanoğlu, Caroline, (1998), *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri*, (Çev. Mefkure Bayatlı), Pencere Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Ramazanoğlu, Yıldız, (2012), *İşgal Kadınları*, Kapı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Reddy, V., & Butler, J., (2004), *Troubling Genders, Subverting Identities: Interview With Judith Butler*, *Agenda*, p. 115-123.

Reed, Evelyn, (2012), *Kadının Evrimi 1 (Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye)*, (Çev. Şemsa Yeğin), Payel Yayınları, İstanbul.

-----, (2014), *Kadının Evrimi 2, (Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye)*, (Çev. Şemsa Yeğin), Payel Yayınları, İstanbul.

Revel, Judith, (2012), *Foucault Sözlüğü*, (Çev. Veli Urhan), Say Yayınları, İstanbul.

Rutli, Evren Erman, (2016), “*Derrida’nın Yapısökümü*”, *Temaşa Dergisi*, S. 5, s. 49-67.

Salih, Sara, (2002), *Judith Butler*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York.

-----, (2007), “On Judith Butler and Performativity”, in *Sexualities and communication in everyday life: A reader* (Eds. Lovaas, K. E., & Jenkins, M. M.), Sage, pp. 55-68.

Samuels, Ellen, (2002), “Critical Divides: Judith Butler's Body Theory and the Question of Disability”, *NWSA Journal*, Vol. 14, No. 3, Feminist Disability Studies (Autumn, 2002), The Johns Hopkins University Press, Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/4316924>, pp. 58-76.

Sarup, Madan, (2004), *Post Yapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev. A. Baki Güçlü), Bilim Sanat Yayınları, İkinci Basım, Ankara.

Savran, Gülnur Acar, (2018), *Feminizm Yazıları Kuramdan Politikaya*, Dipnot Yayınları, Ankara.

Saygılıgil, Feryal, (2016), “Önsöz”, *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, s.7-8, Dipnot Yayınları, Ankara.

Saygılıgil, Feryal- Berber, Nacide, (2020), *Feminizm, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 10, İletişim Yayınları, İstanbul.

Selek, Pınar, (2019), “Türkiye’de Özgürlüğü Ararken”, *Cinsiyetli Olmak kitabının içinde*, s. 118-129, (Der. Zeynep Direk), Yapı Kredi Yayınları, 7. Baskı, İstanbul.

Sevim, Ayşe, (2005), *Feminizm, İnsan Yayınları*, İstanbul.

Schep, Dennis, (2012), *The Limits of Performativity: A Critique of Hegemony in Gender Theory*, *Hypatia*, Vol. 27, No.4, Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23352299>, pp. 864-880.

Scott, Joan, (2007), *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi*, Agora Kitaplığı, İstanbul.

-----, (2013), *Feminist Tarihin Peşinde*, Bgst Yayınları, İstanbul.

-----, (1996), *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, Oxford University Press, New York.

Sophokles, (2019), *Antigone*, (Çev. Ali Çokona), Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 8. Baskı, İstanbul.

Stone, Alison, (2007), *Feminist Felsefeye Giriş*, (Çev. Yonca Cingöz- Bilge Tanrısever), Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Sparga, Tamsin, (2000), *Foucault and Queer Theory*, Icon Books UK, Totem Books USA.

Şahin, Elmas, (2009), “*Leylâ Erbil’in Eserlerinde Feminist Bir Yaklaşım*”, Atatürk Ünivesitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum.

Şahin, Elmas, (2013), *Batı’da ve Türkiye’de Kadın Hareketleri ve Feminizm*, Ürün Yayınları, Ankara.

Şimga, Hülya, (2019), “Unes Femmes: Kristeva, Psikanaliz ve Kadın”, *Cinsiyetli Olmak kitabının içinde*, s. 51-66, (Der. Zeynep Direk), Yapı Kredi Yayınları, 7. Baskı, İstanbul.

Tong, Rosemarie, (1992), *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, Published by Westview Press, A Member of the Perseus Books Group London.

Taylor, Yvette, (2010), “The ‘Outness’ of Queer: Class and Sexual Intersections”, *Queer Methods and Methodologies kitabının içinde*, s.84-98, (Edit. Kath Browne ve Catherine J. Nash), First published 2010 by Ashgate Publishing, USA.

Tura, Saffet Murat, (2012), *Freud’dan Lacan’a Psikanaliz*, Kanat Yayınları, İstanbul.

Tuzgöl, Kamil, (2018), “*Lacanyen Psikanalitik Kuram ve Öznenin Konumu*” *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, C.1, S:1, 2018.

Türk, H. Bahadır, (2008), “*Eril Tahakkümü Yeniden Düşünmek: Erkeklik Çalışmaları İçin Bir İmkân Olarak Pierre Bourdieu*”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, S: 112, s. 119-146.

Yardımcı-Güçlü, Sibel-Özlem, (2013), *Queer Tahayyül*, Sel Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul.

Yardımcı, Sibel, (2012), “*Ne O! Ne Bu! Ne Şu! Queer Kuramı ve Kimliksizleşme*”, <https://www.e-skop.com/skopbulten/ne-o-ne-bu-ne-su-queer-kurami-ve-kimliksizlesme/749>, (Erişim Tarihi: 09/07/2020, 12:46).

-----, (2014), “*Queer veya Yöntemde Devrim*”, Kaos Queer+Queer Çalışmaları Dergisi, S: 1, s.74-82.

-----, (2014), “*Queer Tahayyül: Cinsiyet Kimliğinde ve Cinsel Yönelimde İkiliğin Ötesi*”, Toplum ve Hekim Dergisi, C. 24, S. 4, s. 299-301.

Yazıcı, Çiğdem, (2016), “Felsefede Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm”, *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* içinde, (Haz. Feryal Saygılıgil), s.67-82, Dipnot Yayınları, Ankara.

Yücel, Esen, (2002), “*Michel Foucault- Foucaultcu İktidar, Söylem ve Özne Kavramları*”, Kurgu Dergisi S: 19, s. 271-282.

Varo, Asunción Aragón, (2013), “*This Is a Man’s World: Drag Kings and the Female Embodiment of Masculinity*”, *Alicante Journal of English Studies*, pp. 129-141.

Warner, Michael, (2013), “Queer Gezegen Korkusu: Queer Politika ve Toplumsal Teori’ye Giriş”, *Queer Tahayyül* içinde, (Der. Sibel Yardımcı- Özlem Güçlü), s.149-178, Sel Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul.

Weber, Max, (1996), *Sosyoloji Yazıları*, (Çev: Taha Parla), İletişim Yayınları, İstanbul.

Webster, Fiona, (2000), “*The Politics of Sex and Gender: Benhabib and Butler Debate Subjectivity*”, *Hypatia*, Vol. 15, No.1, Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/3810509>, pp. 1-22.

West, David, (1998), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınevi, İstanbul.

Woolf, Virginia, (2018), *Kendine Ait Bir Oda*, (Çev. Handan Saraç), Remzi Kitapevi, 6. Baskı, İstanbul.