

ÇAĞDAŞ FEMİNİST KURAMLAR AÇISINDAN FEMİNİST ÖZNEİN İMKANI

Possibilities of Feminist Subject In The Context of Contemporary Feminist Theories

Yaylagül Ceran Karataş*

ÖZET

Feminizm özellikle 19.yy'dan sonra çağdaş felsefenin bir alt disiplini olarak zahir etmiştir. Soruları, kavramsallaştırmaları dikkate alındığında feminizmin yekpare bir kadın hareketi ve feministi de sadece kadın cinsiyetiyle adlandırılmayacağını söylemeliyiz. Bu makalede özellikle feminist kuramların kendi öznelere inşa ederken hümanizmle ve onun yol açtığı özne sorunuyla yüzleşmesi üzerinde duracağız. Biz burada feminist öznenin imkanını araştırırken öncelikle hakkında tartışmaların çokça yapıldığı hümanizm kavramını ve tarihsel arka planını feminist eleştiriler ışığında ele alacağız. Buradan hareketle modern ve postmodern özne olarak kategorilendirilen özne sorununu eleştiriler doğrultusunda hem tarihsel hem de problematik olarak sınıflayarak feminist özne eleştirileriyle karşılaştıracız. “Feminist özne, hem feminizmin hem de öznenin soykütüğü üzerinden okunabilecek, konuşulabilecek, dinamik, biyolojik ve /veya toplumsal cinsiyetle önceden belirlenmemiş beden sahibi performatif bir kendiliktir” iddiamızı Beauvoir'ın ve Butler'ın kabullerini Hermeneutik ve Fenomenolojiden hareketle temellendireceğiz.

Anahtar kelimler: Hümanizm, Feminizm, Özne, Kendilik, Modernite, Postmodernite, Toplumsal Cinsiyet

ABSTRACT

Feminism is one of the sub-discipline of the contemporary philosophy in 19th century. When considered feminist concepts and questions, we will say that feminism is not only one theoretical perspective and also feminist is not only a women. In this article, we will focus on feminist theories, which come up against Humanism and problems of Subject, while they build feminist subject. Then while researching possibilities of feminist subject, first of all we will discuss concept and historical

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü. yaylagul.ceran@medeniyet.edu.tr

background of humanism in terms of feminist critics. Based on this, we will categorize modern and postmodern subject in two main ways with regard to feminist critics of subject. First one is conceptual and second one is historical backgrounds on modern&postmodern subject. Our claim is “Feminist subject is a self which is undefined sexed and / or gendered body. Feminist subject has a geneology which can be read and written in the dynamic process.” In this claim we will follow and criticize Simone de Beauvoir’s and Judith Butler’s arguments on the grounds of hermeneutics and phenomenology.

Key words: Humanism, Feminism, Modernity, Postmodernity, Subject, Self, Gender

Giriş

Yüzyılımızın yeni anlam dünyası, teorik ve pratik tanım ve yaklaşımlarıyla insan doğası ve eylemlerini inceleyen pekçok bilim dalını biçimlendirmiştir. Bu anlam dünyasının payandalarını oluşturan temel kabullerin başında ise özellikle teknikten teknolojiye geçişle birlikte ‘yeni ürünlerin’ ortaya çıkışı yer almaktadır. Bu ürünler genel olarak sadece yeni bir anlam dünyası yaratmanın ötesinde özellikle Rönesans ve Aydınlanma hümanizminin temel iddialarını, araştırma yöntemini ve sorularını değişime zorlamışlardır. Başka bir ifadeyle, Rönesans ve Aydınlanma hümanizminin insanın varoluşunu kendisinden ve özellikle rasyonelliğinden hareketle tanımlama çağrısı 20.yy’da işlevsizleşmiştir. Yeni hümanizm ya da Anti hümanizm olarak adlandırılan 20.yy hümanizmi Rönesans hümanizmini iki yönde eleştirir ve anti tezini geliştirir. Bunlardan ilki, insan doğasının tanımlanması ve anlamlandırılması için doğa üzerine hakimiyet kuran akıl yeterli değildir. İnsan doğası aklın yanı sıra duyguları ve duyguları da epistemolojik sürece dahil etmelidir. Ayrıca 20.yy’ın soruları ve sorunları ışığında “Sabit, değişmez ve mutlak bir insan doğasından bahsedebilir miyiz? İnsan kimdir?” sorularıyla insanı anlamak için yeni kategorilerin inşa edilmesi gerektiğini iddia eder. İkincisi ise Rönesans hümanizminde tasviri, tanımı verilen öznenin politik kimlik söylemlerine, cinsiyet ayrımına, radikal etnik yapı ayrımına ve ekonomik sınıflara tabi tutulduğu için öteki oluşturduğu için kuşatıcı değildir. Batı entellektüel geleneğinin öznesi, genel anlamda beyaz, mülk sahibi, Hıristiyan, evin yöneticisi olan “baba” ve erkek olarak belirlenmiştir. Ve bu bağlamda da şimdiye kadar anlatılan ve referans olan tarih genel olarak insanın tarihi değil, özel olarak erkeğin, avrupalı beyaz erkeğin, varoluşunun, özne oluşunun öyküsüdür. Ki Aydınlanmadan beri hüküm süren özne anlayışı, çeşitli tarih felsefelerinin tarihsel anlatılarının birlik, homojenlik ve çizgisellik içinde ele alınmasına zorlamıştır. Bunun sonucunda parçalanmışlık, heterojenlik ve hepsinin ötesinde farklı grupların yaşadığı farklı zamansallıkların değişken temposu dikkatlerden kaçırıldı ya da perdelendi. Bu süreçte, çok yakın döneme kadar, kadının kendiliğine ve özne oluşuna ait tarihine,

farklı dönemsel kategorilere ve farklı düzenlere sahip anlatılara yer verilmemiştir.¹ Buradan hareketle hümanizm eleştirileri çerçevesinde kadın kimdir? Özne (*subject*) ve kendilik (*self*) kadını nasıl ilişkilendirilmiştir? Kadından özne (*subject*) olarak mı kendilik (*self*) olarak mı bahsedebiliriz? Kadın özgüllüğü ve feminist kendilik ilişkisi ve/veya farklılığı nerede ortaya çıkmaktadır? Vb. sorular bağlamında feminizm ve hümanizm ilişkisini postmodern tartışma gayasına düşmemeye özen göstererek araştırmamızın konusu kılacağız. Bu nokta da ilk olarak hümanizm kavramını ve tarihsel seyrini özellikle feminist eleştiriler ışığında ele alacağız. Ardından da feminizmin modern özne eleştirileri açısından öznenin soy kütüğünü çıkarıp feminist özne yerine feminist kendilikten bahsedebilir miyiz sorusunu S.Beauvoir'ın ve J.Butler'ın iddialarından hareketle inceleyeceğiz.

Hümanizmin Tarihi Seyri ve Feminist Eleştiri

Hümanizmanın bir yöntem mi yoksa bir felsefe mi olduğu yüzyılımızda bile hala tartışılmaya devam etmektedir. Kimi tarihçiler hümanizmanın Rönesans'ta hiçbir zaman bir felsefe olarak tanımlanmadığını ve akademik bir branş olarak okutulmadığını iddia ederlerken² kimileri de özellikle 13. yy'da skolastik felsefenin kabullerinin antikçağ metinlerine geri dönerek hali hazır söylemden farklı olarak yeniden kurulması gerektiğini iddia ettiği için skolastik karşıtı bir felsefe olarak görmüşlerdir. Burada ilk iddiada dikkat edilmesi gereken nokta, kavramlara yüklenen anlamlardır. Nedir felsefe ki humanism felsefe değildir denebilsin. Felsefe insanın bilme ve yaşama edimlerini soru konusu edinen bir disiplin olarak tanımlandığında o zaman hümanizm bir tür felsefedir. Bu tartışmaya hümanizmin ne tür bir felsefe ve feminizmle nerede çatışmakta olduğunu sordüğümüzde, öncelikle tarihine ve ardından da ortaya koyduğu temel kabullere bakmamız gerekmektedir.

Hümanizm, özellikle 13.yy'da klasik eğitim sisteminde öngörülen konuların dışına çıkarak yalnızca dilbilgisi, retorik, şiir, tarih ve ahlak felsefesini (daha özel olarak siyasi tarihi ve özellikle yöneticinin davranışlarını, toplum ve devlet konularını ele alan ahlak felsefesi) kapsayan yönetici seçkinler için planlanmış bir eğitim ve yazın akımı olarak gündeme gelmiştir. Bununla birlikte Latince kökleri açısından hümanizm ilk olarak Cicero'nun Pro Archaiasında *studia humanitas ac litterarum* (insan bilimleri ve edebiyat) olarak geçer. Cicero aynı zamanda humanitas'a kesin olmamakla birlikte ama dikkat çekici bir anlam yükler. Ona göre humanitas, insan bilimleri, erkek çocuklarının insan olarak kendi gizil güçlerini tam olarak geliştire-

¹ S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, Çatışan Feminizmler, çev. F.E.Sezer, İstanbul:Metis Yayıncılık, 2006: 28

² C.G.Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. B.Tırnakçı, İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2011:12

bilmeleri için öğrenmeleri gereken konuları içerir. ³ Buradaki insan bilimleri aynı zamanda geleneksel yedi özgür sanatı da (trivium –dilbilgisi, retorik ve diyalektik - ve quadrivium – aritmetik, geometri, astronomi ve müzik-) içeren ve ancak özgür ve yurttaş olan seçkin sınıfın erkeklerinin (insanın) öğrenerek toplumsal statülerini pekiştirme imkanı veren bir eğitim modeli olarak tanımlanmaktadır. Humanitas, Greklerin *paideia*'sıdır, Romalıların *homo humanus*'unu yani *Romalı Vatandaşı* yetiştirmek üzere planlanmış bir eğitim modelidir. Hümanizmi böyle tanımladığımızda kadının hakları, eğitimi ve toplumsal statüsü feminizm hümanizmle sorununun bir boyutunu temsil eder. Hümanizmi, Heidegger'in belirttiği gibi, insanın insanlığı için özgür olup, kıymetini onda bulmasına dönük bir endişe olarak anlaşılacak olursa, bu durumda hümanizm de "özgürlük" anlayışına ve insan "doğa"sı mefhumuna göre değişiklik arzedecektir.⁴ Burada da feminizmin hümanizmle sorunun ikinci boyutu karşımıza çıkıyor: İnsan doğası erkeğin doğası mıdır? Hümanizm ilk olarak, skolastik eğitim karşısında insanın yani erkeğin kendi aklıyla karar verebileceği ve böylece özgür olabileceği kabulleriyle tarih sahnesine çıkmıştır. Bu kabulleri nedeniyle hıristiyanlık karşıtı daha genel bir ifadeyle, tanrı ve kurumsal din karşıtı bir söylem inşa edilmiştir. Rönesans hümanizmi, birey olarak erkek öznenin kendi bilme süreçlerini yine kendinden hareketle belirleyebilme yolunu açmıştır.

Doğası gereği sürekli değişen kültürler dizisi olarak tanımlanan hümanizm, benzersiz yeni tarih anlayışlarından dolayı da eleştirci, reformcu, daha iyi bir geçmişin yeniden kurucusu felsefesi olarak kabul edilmiştir. Farklı yöntem ve derecelerde, ama hep antikçağın temel niteliklerinden, kavramsal yapısından hareketle daha iyi bir gelecek kurma düşünde olan Petrarca, Valla, Machiavelli ve Erasmus gibi hümanistler, entellektüelin rolünü vicdan sahibi ve kurulu düzeni sorgulayan bir muhalif olarak tanımlamakta başı çekmişlerdir.⁵ Feminizm açısından hümanizmin sorgulanması gereken düşüncesi işte burada karşımıza çıkmaktadır: Kimdir bu entellektüel, gerçekten cinsiyetsiz, tarih dışı ve tümel bir insan mıdır? Yoksa tarihte yaşayan tikel erkek mi?

Ortaçağ'ın sonunda ya da İtalya'da Rönesans'ın başında hümanizm tartışmalarıyla birlikte insan doğasının ne olduğu sorusu yeniden gündeme getirilmiştir. Bir yandan teolojik bir yandan da seküler kaynaklara referansla insanın doğası hakkında iddialar inşa edilmiştir. Papa III. Innocentius 13.yy'da İnsan Onuru Üzerine konulu eserlerin karşıtı olarak *miseria humanae conditionis* (İnsan Yaşamının Sefilliği Üzerine) yazmıştır. Papa'nın *miseria*'sı kötülük, sefillik ve özellikle de kadınlarla ilgiliydi. Kilise babaları İlk Günahı Havva'ya yüklemiş ve Havva'dan hareketle bütün kadınlara

³ C.G.Nauert, 2011:16-17

⁴ A. Aydoğan, *Hümanizmin Özü*, içinde M.Heidegger, Hümanizm Üzerine Mektup, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002:45-46

⁵ C.G.Nauert, 2011:293

rı cinsellik ve günahla özdeşleştirmişlerdi. Kilise Babası Tertullianus'a göre kadınlar "şeytanın giriş kapısıdır" ve ayrıca Chrysostomos'a ve Tertullianus'a "kadın nedir?" diye sormuşlar ve her ikisinde ayrı ayrı kadını tanımlayan bir dizi ahlaksızlık sıralamışlardır: Dostluğu düşmanı, zaruri musibet, baştan çıkarmanın ta kendisi, evin tehdidi, eğlenceli felaket, kötülüğün doğası. Skolastik düşüncede biraz daha kadına yer açılmış olsa da (erkeğin egemenliği altında ev için gerekli olandı) kadın hala, mesela Thomas Aquinas için, hatalı ya da noksan erkekti (mas occasionatus).⁶ Kilise babalarının bu kabulleri 1486'da Giovanni Pico della Mirandola, çığır açan eseri *De dignitate hominis*'de (On the Dignity of Man, İnsan Onuru Üzerine)'de kısmen devam etmiştir. Della Mirandola bu eserinde ağırlıklı olarak hem mitolojinin hem felsefenin hem de İbrahimi dinlerin kutsal ve yüce olan erkeklerinden söz etmiştir.⁷ Çünkü, insan doğasının ne olduğunu ve insanın nasıl yaşamak istediğini kendi özgür iradesiyle belirleyeceğini söyleyen Adem Tanrı'nın tek muhatabı olan insandı.

Kadın Ortaçağlar boyunca ve erken Rönesans'ta ya şeytanın giriş kapısı ya da İsa'nın gelini olarak ama daima erkeğe referansla tanımlanmıştı. Erken Modern dönemde ise Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim *Dişi cinsin Soyluluğu ve Mükemmelliği Üzerine* adlı eserinde⁸ ve *Disputatio Nova*'nın alt başlığı "kadınlar insan mıdır? değil midir?" ve bu soruya verilen olumsuz yanıt 18.yy'la kadar tekrar tekrar basılarak tartışmayı canlı tutmuştur. Burada kadın dostu bir Cizvit ile kadın düşmanı bir Benedikten tartıştırılırlar: "homo (insan) sözcüğü homu'dan yani topraktan türetilmiştir, dolayısıyla kadın insan olamaz ya da insan olarak nitelendirilemez; çünkü topraktan değil kaburga kemiğinden yaratılmıştır, bu nedenle kadın insan değildir." Bu cinsiyet tartışmalarına 16. ve 17.yy'da "kadınlar erkek (gibi) midir?"⁹ sorusu da eklenince, hümanizm çerçevesinde bu sorular ve onlara verilen cevaplar, feminizmin hümanizmle ve kiliseyle kavgası aşkar olur.

Erken Modern düşüncenin ve Aydınlanma'nın öngördüğü hümanizmde ise insan tıpkı vücudunda başının olması gibi, bir benliğe, kişiliğe, kendiliğe sahip olduğunu düşünmeye yönlendirilmiştir. Bunun arkasında yatan gerekçe ise hümanizmin kurucularından olan Montaigne'in *Denemeler*'inde karşımıza çıkar. O insanın iç duyularında meydana gelen belirsizliği ve sürekli değişimi önceler ve bunun farkındadır, fakat bu durum insanın doğal durumunu yansıtır. Oysa insan varoluşunu, kendiliğini ve benliğini evrensellik ve "hakikat" açısından eğitimle belirlemelidir. Montaigne'a

⁶ G. Bock, *Avrupa Tarihinde Kadınlar*, çev. Z.A.Yılmaz, İstanbul: Literatür Yayınları, 2004: 6-8

⁷ P.della Mirandola, *On the Dignity of Man*, trans. P.J.W.Miller, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998:1-8

⁸ İlk kez 1529'da latince yayınlanmıştır, sonrasında ise Avrupada 6 dile tercüme edilerek yeni baskılarıyla cinsiyetler tartışmalarının temel metinlerinden biri haline gelmiştir. Tam karşısında ise cinsiyetler tartışmasına yeni bir soru ekleyen ve 1595'te Almanya'da anonim ve latince olarak yayımlanan *Disputatio Nova* yer almaktadır.

⁹ G.Bock, 2004: 6-8

göre bütün bu değişimin, doğal durumun ardında insanın kendisini tanıması, benliğini inşa etmesi ve kişi oluşunu biçimlendirmesi ve böylece bir iç denge oluşturma-bilmesi için bir ilkeye ihtiyacı vardır. Bu ilkenin köklerini ise insan ancak ve ancak doğada bulur.

Kendi adıma şu antik kaideyi acemice ve basitçe kabullendim: “Tabiatı takip etme konusunda hata yapamayız”. Bir kimsenin kendisini tabiata uyumlu kılması için kanun metni tabiattır... hayatımı (evrensel bir modele sahip olabilmek için) tabi şartlara uygun olarak yönlendirmeliyim...¹⁰

Montaigne'dan sonra özellikle Bacon'la birlikte hümanistlerin doğaya bakışı ikicil bir yol izlemiştir. Her iki kabulde de doğa dışı niteliktedir, fakat ona yaklaşım ve hümanitas açısından ele alınışı farklılaşır. Bacon ve onun çizgisinde ilerleyenler için akıl doğayı zapturap altına almalıdır, yoksa doğa duyguları hakim kılarak evrende olgunlaşamamayı, “kötü”lüğü yayar” düşüncesi belirleyicidir. Bir taraftan da Rousseau ve onun çizgisinde ilerleyenler için “Doğa dışı, kadındır, bilincin ilkel halidir, onu akıl aracılığıyla terbiye ederek dönüştürebiliriz, aklın muhatabı olarak akla referansla tanımlayabiliriz” düşüncesi belirleyici olmuştur. Doğaya ragmen veyahutta doğadan hareketle bilen, kendinin bilincinde olan ve böylece hareket eden kişi-özne Hümanizme göre “Erkek”tir.¹¹

Hümanizmin önemli temsilcilerinden biri olan Rousseau *Emil* adlı kitabında “erkeklerle özgü olan entellektüel işleyiş tarzının kadınlar için uygun bir tarz değildir. Soyut ve spekülatif hakikatlere, bilimdeki ilke ve aksiyomlara, geniş ölçüde genellemeye dayanan her şeye yönelik arayış bir kadının kavrayış gücünü aşan bir şeydir” der.¹² Kadının duygusallığı ve saf doğa hali rasyonel olana ulaşmasını hep engelleyecektir, çünkü kadın kendi üzerine rasyonel bir refleksiyon geliştiremeyeceği için bu durumu hiç aşamayacaktır. Benzer düşünceyle hareket eden Kant *Aydınlanma Nedir?* adlı yazısında insan aklının aydınlığa ulaşabilmesi için iki önemli noktaya işaret eder. Bunlardan ilki *Aydınlanma'nın düsturu* olan “aklını kendin kullanma cesaretini göster” (“*sapere aude*”) “insanoğlunun kendi kendine düşmüş olduğu olgunlaş(a)mamak durumundan, güçsüzlükten kurtulması, kendi aklını bir başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini göstermesiyle mümkündür. Bu ilkeyle aslında kadını dışarda bırakmıyormuş gibi görünmektedir. Fakat bu cesaretin gösterileceği yer ise, ikinci önemli noktadır, kamusal alan. Ona göre aklın

¹⁰ C.Taylor, *Benliğin Kaynakları, Modern Kimliğin İnşası*, çev. S.A Baş&B.Baş, İstanbul: Küre Yayınları, 2012: 274

¹¹ G.Lloyd, *Erkek Akıl*, çev.M.Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996:82-90

¹² G.Lloyd, 1996:104

olgunlaşması ve özgürlüğü kamu alanında açığa çıkar.¹³ İşte bu noktada Aydınlanma hümanizminin öznesi aklını bilincin daha aşağı biçimlerinden, doğa durumundan hareketle geliştirerek (evrensel ahlak yasasının, ödev ahlakının kurucusu olarak) kamu alanında özgürce ifade eden erkektir. Kadın doğa durumunu aşama gücü ve yetisine sahip olmadığı için hiçbir zaman yasa kuyucu rasyonel özne olamayacaktır.¹⁴ Kant'a göre yine kadın hiçbir zaman büyük bir çocuktan daha fazla birşey değildir ve onun dünya bilgeliği akıl yürütmeye değil hissetmeye dayalıdır.¹⁵ Kant sonrasında da kadının toplumsal süreçte varoluş alanı ve varoluşsal referansları değişmedi. Kadının 19.yy'ın ikinci yarısına kadar "eksik erkek" olarak tanımlandı. Peki ne oldu da 'kadın', humanist öznenin kurucu değerlerini eleştirmeye başladı, nereden buldu bu cesareti? Bu soruya feminizmin tarihi çerçevesinde kısaca değinip asıl sorumuz olan feminist öznenin, kendiliğinin imkanını temellendirmeye çalışacağız.

18. yy'da doğabilimlerinde yaşanan değişimler, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi (1776), Fransa'nın İnsan Hakları Bildirgesi (1789) ve Fransız İhtilali (1789) ve Sanayi devrimi kadının, aslında sadece kadının değil erkeğin de, ev ve iş hayatını birbirinden ayırdı. Emeğe dayalı işin mekanla ve zamanla örtüştürülmesi ve ardından da işyeri ile ev mekanı olarak ayrılması hayatın her aşamasına uygulanarak toplum hayatındaki değişimler, tabakalaşmayı hızlandırmıştır. Sanayi Devrimiyle fabrika ve "ev ekonomisi" ayrımı derinleşerek işin kamusal alan ve mesai saatiyle ve evin de özel alan ve tam günle bölümlere ayrılması aşılması zor bir toplumsal hiyerarşinin temelini oluşturmuştur. Bu değişimlerin etkisi, somut olarak, kadının günlük yaşamının dönüşümünde gözlemlenebilmektedir: "Kadın ancak ve yalnız özel alanda, evde varolabilir ve özgürdür" yargısı ekonomik temelli ayrımın yanı sıra felsefe tarihinin birçok döneminde gördüğümüz ikilikleri (akıl-doğa; erkek-kadın; iyi-kötü; gündüz-gece vb.) teorik gerekçelendirme olarak kullanılmasıyla toplumsal cinsiyetin kadın üzerindeki tahakkümü pekiştirilmiştir. Bu ekonomik temelli toplumsal cinsiyet hiyerarşisiyle kadının akıldan ve kamusal alandan tecrit edilmesinin yolunu açılmıştır. Akılcılık çok daha kesin şekilde kamusal alan ve erkek olarak; akıl-dışılık ise özel alan ve kadınla özdeşleştirilmiştir. Ortaçağlardan Aydınlanma'nın sonuna kadar kadınların toplumsal süreçlerden uzak tutulması birçok kadının tepkisini çekmiştir, fakat emeğin ve cinsiyetin sömürülmesi Sanayi devrimiyle birlikte aşikar olmuştur. Bu da kapitalist ekonomi politiğin toplumsal yapıdaki farklılıkları kontrol etmek amacıyla biçimlendirdiği bir tür mekanizmadır. Kadını ve genelde emeği tahakküm altına almanın pragmatik yolu sahte özgürlük talepleri ilan etmek ve kadını kamusal alanın gündemine çekerek biçimlendirmektir. Bu nedenle toplumsal cinsiyet tahakkümü 1765-1769 yıllarında Blackstone'un İngiltere Kanunları üzerine

¹³ I.Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. N.Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1984:213-214

¹⁴ G.Lloyd, 1996: 92-93

¹⁵ I.Kant, *Yaşamın Anlamı*, çev. A.Sarı, İstanbul: Birey Yayınları, 2004:108

Yorumlar adlı eserinde İngiltere Kanunlarında kadının hem mülksüzleşmesine hem de kim'liksizleşmesine neden olan evlilik sözleşmesini eleştirisiyle kadınların kamusal alan taleplerini yönlendirmiştir. Fakat ilk olarak Fransız İhtilali'nin ilk yıllarında Olympe de Gouges *Kadın Hakları* adıyla yayınlanan el broşürü nedeniyle giyotinle idam edilmesinin ardından Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Savunusu* (1792) ana akım feminist literatürün başlangıcı kabul edilir.¹⁶ Burada kadının temel hakkı olarak eğitim hakkı ve vatandaşlık talepleri ön plana çıkartılır. Vatandaşlık hakkının talep edilmesi apaçık olarak kadının kamusal alanda yer almasını ve rasyonelliğinin kabul edilmesini içermektedir. Tüm bu noktalar kapitalist ekonomiği politığın iktidar alanlarının referansları olarak 19.yy'da kadın hakları hareketinin ortak paydasını oluşturmuştur.¹⁷ 20.yy'dan günümüze ise süreç kamusal alandaki taleplerin nedenine odaklanarak gerçekçi, toplumsal cinsiyetin tahakkümüyle yüzleşen kuramlarla değişime uğramıştır; yapısal olarak kamusal alan tanımının dönüştürülmesine, feminist öznenin doğasının ve imkanının neliğine doğru evrilmiştir.

Feminizm Modern Özne Eleştirisi

Feminizmin modern özne eleştirisi, temelleri tasfiye etmek ya da temelcilik karışıklığı diye adlandırılan bir konumu göklere çıkarmak değildir. Eleştiriyel asıl yapılması istenen, temelleri koyan kuramsal hareketin nelere yetki verip neleri dışladığını ya da reddettiğini irdelemektir.¹⁸ Bu çerçevede Haraway, eleştirinin merkezini oluşturan iki geleneksel çerçeve belirlemiştir. Bunlardan ilki, insan-doğa dikatomisinde insanın ya rasyonelliği ya tarihselliği ve sosyalliği ya da duyuları üzerinden tanımlanmasıyla varılan özcü, organik, cinsiyetli modern özne söylemleridir. İkincisi ise insan-makina dikatomisinde insanın araçsallığıyla, beden kurgusallığıyla, eylemin belirleyiciliğiyle ve rölativizmle şekillenen postmodern özne söylemleridir.¹⁹ Her iki söylemde Batı felsefesi açısından gerçek anlamda kuşatıcı ve yaşanan sorunlara cevap üreten nitelikte olamamışlardır. Başka bir ifadeyle özne olarak insanın varlığı bile gerçek sorun olmaktan çıkarılarak ekonomik temelli üst anlatılarla (ki üst anlatıları da yıkan bir yaklaşımla birlikte) ya da metadil yaklaşımları çerçevesinde dilin imkanları açısından bir tür analize dönüşmüştür. Sonuç olarak, farklı boyutlarıyla gündeme gelen özne sorunu hem taşıyıcısından hem de eylemlerinden arındırılarak tarihsizleştirilmiştir, anti humanist bir hal almıştır. Bu nedenle çağdaş feminist kuramların

¹⁶ J.Donovan, *Feminist Teori*, çev.A.Bora-A.Gevrek-F.Sayılan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2001: 15, 22. 15.yy'da başlayan ve özellikle kadının eğitimini konu alan metinler yerine Wollstonecraft'ın metnin merkeze alınmasının nedenleri dikkatle incelenmelidir.

¹⁷ S.M.Pelizzon, *Kadının Konumu Nasıl Değişti?*, çev.İ.Sadi-C.Somel, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2009:31

¹⁸ S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 50

¹⁹ N.Mansfield, *Öznellik, Freud'dan Haraway'a Kendilik Kuramları*, çev. H.Çetinkaya, R.Durmaz, İzmir: ARA-lık Yayınları, 2006:178

özne eleştirisinin merkezinde yatan temel saik, Butler'ın ifade ettiği gibi, öznenin kurulum sürecini ve politik anlamını, özneyi kuramın gerekliliği ya da önkabulü olarak almanın sonuçlarını sorgulamaktır.²⁰ Başka bir ifadeyle, özne eleştirisi, öznenin yok sayılması ya da inkarı değil, önceden verilmiş ya da temelci bir öncül olarak öznenin kurulumunu irdeleme yoludur.²¹Bu çerçevede özne eleştirilerinin köklerine yönelik sınıflandırılan geleneksel çerçeveleri incelediğimizde Haraway'ın belirlediği ilk gele- neğin öznesi, 17.yy'ın ilk çeyreğinden itibaren Suarez, Erasmus, Montaigne, Luther, Bacon ve Descartes'in yöntemsel kuşkusuyla hareket eden, Kant'ın bilen, tasarlayan ve düşünen Aydınlanma'nın akli mitosun dışı doğasının karşısında duran, doğanın canlılığı ve üretkenliğinden çarpıcı bir şekilde ayrı olarak ele alınan epistemolojinin kurucusu rasyonel öznesidir.²² Başka bir ifadeyle, mitosun ve teosun evren ve insan tasavvurundan ayrılarak çıkarımsal akıl sahibi, beyaz erkeğin hakim olduğu bir dünya görüşüne doğru geçiş yaşanmıştır. Aydınlanmayla birlikte kilise otoritesinin ve skolastik belirlenimin dışında değerlendirilen bilgi, özgür insanın özgün ve etkin rasyonel gücüne dönüşmüştür. Kant'ta olgunlaşan bu yaklaşımla "insanın salt zihinsel etkinliği olarak bilgi" anlayışında aydınlanmanın ikinci Kopernik devrimi olarak adlandırılan rasyonel devrimi yaşanmıştır. Rasyonel bilgiyi merkeze alarak insanın bütün yapıp etmelerini bu bilgiye dayalı açıklamak Aydınlanma hümanistlerinin ortak yaklaşımına dönüşmüştür. İnsan akli hakikat, iyilik ve adaletin biricik yargıcı olarak görülür.²³ Modern aklın Aydınlanmacı kökleri akli, doğanın gizemini çözen, toplumsal olguları yasalar çerçevesinde biçimlendiren böylelikle de insanı özgür ve iktidar sahibi kılan eril bir yapıdadır.

İkinci geleneğin öznesi ise, 19.yy'dan itibaren Aydınlanma hümanizminin kurduğu akıl egemenliğini eleştiren, yeni bilim ve teknolojinin etkisiyle doğa, insan ve toplum anlayışlarında geç ortaçağın ve modern çağın metafizik temellendirmelerini aşan bir söylemde tanımlanan postmodern öznedir. Rönesans'tan geç Modernite'ye kadar humanist özne bilinç ve rasyonalite üzerinden epistemolojik bağlamda biçimlenen ve önceden verili bir öze göre tanımlanırken postmoderniteyle birlikte bu özne anti özneye dönüşmüştür.

Postmodernitenin "antagonistik özne"si insanı verili olandan bağımsız olarak içinde yaşadığı sosyal, tarihi, kültürel ve estetik beğeniler doğrultusunda her defasında yeniden kurulan karşıt özne / anti öznesidir. Artık insanın gerçekliği gözlemediği ve üzerinde akıl yürüterek kavramsallaştırdığı nesnelere dünyasına, öteki'yle ilişkisine indirgenmiştir ve bu özne için bu dünyanın neliginden çok ne-içinliği önplana çık-

²⁰ N.Mansfield, 2006:46

²¹ S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 53

²² D.West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. A.Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998:214-215

²³ D.West, 1998:214

ılmıştır.²⁴ Özne yalın homo sapiens olmanın ötesinde düşündüğü üzerine düşünen ve bu eylemini özellikle homo faber (araç yapan), homo ludens (oyun kuran) ve homo semioticus (anlam veren) olarak gerçekleştiren erkek özne-bireydir.

Aydınlanma hümanizminin insan özneyi tarihin kılavuzu ve belirleyicisi olarak takdim eden akılcı söylemi, çağdaş teknolojinin hız merkezinde üretilen yeni makinelerinin belirleyiciliği altında yerinden edilmiştir. İnsan bizzat 'el altında duran' hazır nesneye indirgenerek aynı zamanda kaybolan kendiliğin ölçülebilir, hesaplanabilir ve planlanabilir bir 'şey' olması açısından da bir tür düzenleme ögesi haline gelmiştir. Her iki geleneğin öznesi insanın bütünlüğünü temsil eder nitelikte olmadığı gibi kadının varoluşuna dair sorunları çözebilecek yeterliliğe sahip değildir.

20. yy'da modern ve postmodern özne çatışmasında, özne varolanları sadece kendisine referansla ya da kendinden hareketle tanımladığı ve kurduğu bir dünyayı temsil etmektedir. Bu çatışmanın bir ayağını herşeyin kendi eseri olduğuna ve hakikatin sonsuz bir şekilde şaşırtıcı, heyecan verici ve gizemli olmaktan çok bilinebilir, yasalaştırılabilir olduğuna inandıran hümanizm, bir ayağını da hiçbir şeyin kesin, apaçık bilinmeyeceği, varlıkta hep artık kalan ve anlamlandırılmayan bir yönün olduğuna inandıran anti hümanizm oluşturur. Burada Heidegger'in hem teknik hem de metafizik eleştirisini dikkate aldığımızda feminizm hümanizmin imtihanı apaçık olmaktadır. Heidegger açık uçlu ve yaratıcı değerlerimizin mekanikleştiren, statik rasyonel düşünce tarafından tahrip edileceği insanlık dışı bir dünyanın değil, evrenin gizemli ve bilinmeyen ötekiliğinin yerini katı ve acımasız bir insani hesaplamanın alacağı insanileştirilmiş bir dünyanın çatışma yaratacağı vurgusu çağdaş feminist kuramlar için antihümanizme doğru yeni bir yol aralar. Onun için varlığın hakikatinin ve gizeminin açıklanmasının-anlaşılmasının aracı olan teknoloji çağımızda özellikle ekonomi politikalarıyla, hakikati ve varlığı, her türlü metafizik bağdan arındırarak yerinden eden, köksüzleştiren, özcü ve canlıcı söylemleri altüst eden bir iktidar aracına dönüştürmüştür.²⁵ Başka bir ifadeyle, modern dönemden 19. yy'la kadar Batı felsefesi varolan dinamik ilişkiler dizisinde mutlak hakikat modelini geçerli kılacak tek, otoriter ve sabit bir yapı üretmeyi planlamıştır. Hakim düşüncenin sabit, bilen ve gözlemleyen özneye, sabit ve bilinebilir bir nesneye ve tümel objektif bir tasarım sistemine dayanan hakikat anlayışı 19. yy'ın ilk çeyreğine kadar devam etti.²⁶ 19. yy'ın ikinci yarısından itibaren Batı felsefesinin bu geleneksel anlayışının üç sac ayağında (özne-nesne-hakikat) dönüşüm yaşandı: Artık Kıta Avrupası'nda başlayan ve köklerini antikçağda bulan bu dönüşümle ne sabit, bilen ve gözlemleyen bir özne ne sabit bilinebilir bir nesne ne de bunları ortak bir anlam evreninde birleştirebilecek bir hakikat tasarımı mevcuttur. 20. yy'ın ilk çeyreğinden itibaren de çağdaş felsefede

²⁴ S.Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. T.Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 4.baskı, 2011:155-156

²⁵ D.West, 1998:222-223

²⁶ N.Mansfield, 2006:178

Anglosakson Analitik felsefe, metafiziğin köklerini kazıdı; Kıta Avrupası Felsefesi ise öznenin ve nesnenin sabitliğine olan imanı kırdı.²⁷ Şimdi çağdaş felsefe bütün bu yıkım ve kıyımların ardından felsefenin ne olduğuna dair tartışmalarla yeni felsefe ve özelde de antihümanist bir arayışta. Bu durum aynı zamanda hem modern hem de postmodern feminist eleştirilerin odağını oluşturmaktadır. Çünkü yüzyılımızda feminizm, bir çok farklı yüzüyle, yöntem olmanın dışında politik duruş olarak kendini tanımlamaktadır. Feminizmin tarihinde birbirinden farklı pekçok feminist iddianın sınıflamasıyla karşı karşıya kalırız: Liberal Feminizm, Marksist Feminizm, Sosyalist Feminizm, Radikal Feminizm, ya da üst sınıflamada Modern ve Postmodern Feminizmler. Burada herbir feminist kuramın ortak noktası ya da hareket noktası kadının varoluşsal ve toplumsal sorunlarıdır.

20. yy'ın ikinci yarısından itibaren farklı kaynaklardan besleniyor olsalar da genel olarak feminist kuramlar, kadın sorununun felsefi olarak temellendirilmesi noktasında Marksizm, Psikanaliz, Yapısalcılık ve Postyapısalcılık²⁸ gibi "Postmodern" kuramlara başvurmuşlardır. Bu süreç de feminist kuramlar Postmodern söylemlere özellikle şu açılardan yaklaşmıştır: Bilgi için mutlak zemin ve mutlak temel bulma girişimlerini reddetmek; bilimsel yöntem içinde oluşan bilginin üstünlüğünü ve bütün insan bilgisine bir paradigmatik temel oluşturacağı varsayımını kabul etmemek; doğa bilimlerinin yöntemi sosyal bilimlere uygulanamaz, sosyal bilimlerin kendi dinamiklerine uygun teknik ve yöntemi bulmak; Aydınlanma felsefesinin her türlü özcü yaklaşımı ve mutlak temel arayışı karşısında durmak.²⁹ Bu yakınlaştırıcı sebeplerin yanı sıra feminist kuramların Postmodern söylemlerden büyük oranda ayrılmasının nedeni feminizmin kapsayıcı teorik çerçevelerinin olması, olgu ve olaylara onlara referansla açıklama modelleri geliştirmesidir. Bu nokta "Feminizm tam anlamıyla Postmodern'dir" diyemeyeceğimiz gibi, değildir de diyemeyiz. Her ikisi de birbirini dönüştürerek, değiştirerek karşılarında duran soru(n)lara yeni zeminler inşa etmektedirler. Örneğin, psikanaliz ve özellikle Lacancı psikanaliz ilk aşamada feministler için hem eleştirilen hem de başvurulan Postmodern bir kuram olmuştur. Psikanalizin bireyin biyolojik yapısının tarih, kültür ve sosyal dokuyla ilişkiye girdikçe dönüştüğüne dair iddiası feminizmi psikanalize yaklaştırmıştır. Fakat, Freud'un psikanalizinde Oedipus kompleksi üzerinden tanımlamaya çalıştığı kadının cinsel ve toplumsal kimliği, kadın sorununu çözmekten çok daha da karmaşık hale getirmiştir. Bunun yanı sıra, kadını Skolastik felsefenin sınırları içinde eksik-eksiltilmiş bir erkek olarak tanımladığı ve "Kadın ne ister?" sorusunu dışarıda bıraktığı iddialarıyla bazı feminist yaklaşımlar

²⁷ N.Mansfield, 2006:178

²⁸ (Bu kuramlardan Marksizm ve Psikanaliz modern dönemden postmodern döneme geçişte dönüşüm noktalarında yer alan kuramlar olduğu için bazı teorisyenler için hala modern kabul edilirken bazıları için postmodern olarak adlandırılmaktadırlar. Biz burada postmodern kategori çerçevesinde ele alıyoruz bu iki kuramı.

²⁹ aktaran) Z.Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997:88

Freudçu psikanalizle yollarını ayırmışlardır. “Gerçekten de, ‘erkek’ ve ‘dişi’ kavramlarına daha belirgin bir anlam vermek istersek, libidonun genel olarak ve yapısı gereği, erkekçe bir öze sahip olduğunu ileri sürmemiz gerekir.”³⁰ diyen Freud, erillik ve dişilik bağlamını, cinsiyetçi yaklaşımı aşarak kadını ‘kadın’ olarak tanımlayamaması açısından eleştirilmiştir. Lacancı psikanaliz de ise “kadın yoktur” argümanına öncelikle feministler tarafından karşı çıkmıştır, fakat bilinç altının toplumsallığı üzerinden toplumsal cinsiyet sorununu apaçık kıldığı için de üzerinde tartışmalar yoğunlaşmıştır. Başta psikanaliz olmak üzere diğer başvurulan kuramlar özellikle siyasal sorunlara yönelen feministler açısından kamusal alanın sınırlandırılması noktasında farklı imkanlara kapı aralamak yerine onları birbirlerine yakınlaştırmıştır.³¹

Kadın sorunu olarak kadın-erkek ilişkilerinde erkeklerin kadınlara egemen olduğu iktidar biçimlerinin “gerçekliğine” odaklanmışlar ve buradan hareketle iktidar yapılarının analizini ön plana çıkarmışlardır. Onları böyle bir sürece yönlendiren uzak ve yakın geçmişte haklı sebepler vardı elbette. Örneğin, uzak geçmişten Montaigne, kadınları sadece hak talep etmenin ötesine geçmeye, verili düzenin tanımlanması için aktif rol almaya yönlendirir: “Kadınlar hakkında kanunları yapanlar yine erkekler olduğuna göre bunları kendi görüşlerine göre düzenlemişler, kadınları yakından incelemeye lüzum hissetmemişlerdir. Kadınlar ise bu kanunlara baş kaldırmakta, onları kabul etmemekte haklıdır. Yani bu kanunlar erkekler hilesiyle meydana gelmiştir. Tarafsız değildir.”³² Ya da yakın geçmişte yaşananlar “Fransız Devrimi”ndeki Jakoben egemenliği döneminde, Stalin’in otoriteyi ele geçirme mücadelesinde, Almanya’da Nazi politikalarının uygulanmaya konulmasında veya İran’da Ayetullah Humeyni’nin zaferi ile sonuçlanan süreçte yönetici elit hükmetmeyi, güçlülüğü, merkezi otoriteyi ve yönetici iktidarı eril olarak, dişili ise düşman, dışarıdaki, yıkıcı ve zayıf olarak meşrulaştırmaları gibi. Ayrıca bu kabullerini kadınlara hadlerini bildiren yasalarla (kadınların siyasi katılımının yasaklanması, kürtajin yasadışı ilan edilmesi ve annelerin ücretli işlerde çalıştırılmasının yasaklanması vb.) yazılı hale getirmeleri gibi.”³³

Bütün bu süreçte feminist kuramlar açısından kadının gerçek sorunu “böyle iktidar yapılarında nasıl kadın odaklı bir yaklaşım geliştirilebilir?” sorusuna dönüştürüldüğü için asıl sorun, kadın(lar)ın varoluşu ve özgüllüğü-kendiliği sorunu, toplumsal cinsiyetle perdelenerek anlam ve değer kaymasına uğramıştır.

Bu noktada, özne oluş sürecinde insanı ve çatışma alanlarının dışında kadını tanımlarken nasıl bir yöntem izlenmelidir? Ne Platonculuğun özcülüğüne ne Marksçılığın toplumsal sınıflarına ne de Freudçu psikanalizin penis merkezci kurgusuna

³⁰ S.Freud, *Cinsiyet Üzerine Üç Deneme*, çev. S. Hilav, İstanbul: Varlık Yayınları, 1963: 108

³¹ M.Zalewski, *Feminism after Postmodernism*, London: Routledge, 2002:133

³² S.Beauvoir, *Kadınlığın Kaderi*, çev.C.Unan, Garanti Matbaası, 1966:8

³³ J.W.Scott, *Feminist Tarihin Peşinde*, çev. F.Dinçer-Ö.Aslan, İstanbul: bgst Yayınları, 2013:92

düşmeden nasıl tanımlayabiliriz? Kojeve'nin Hegel'den hareketle belirttiği gibi insanı tanımlayacak olan hakiki felsefe, Kantçı ya da Kant öncesi felsefeler gibi bir bilinç felsefesi değildir artık. Bu felsefe, kendinin bilincinin felsefesiye, kendisinin bilincinde olan, kendisinin hesabını veren, kendisini haklı çıkaran, kendisinin mutlak olduğunu bilen ve yine kendisini bu özelliğiyle ortaya koyan bir felsefedir.³⁴ Burada feminizm açısından felsefenin karşısında duran sorun, bilincin ve kendiliğin eril bir cinsiyete indirgenmeden nasıl inşa edileceğidir. Ne psikanalistler gibi insan davranışını bireyin içsel dünyası ve onun biyolojik dürtüleriyle sınırlı olarak ele alan yaklaşımlar ne de önceden biçimlendirilmiş-verili tümel kategorilerden hareketle insanın bilincini ele alan Aydınlanma ve Anglosakson felsefe insanın ne olduğunu, kim olduğunu ve varoluşunun anlamını tanımlayabilirler. İnsanı bu değerler üzerinden açıklamaya çalışan felsefe özellikle 19. yy sonrasında kuramsal modelini insanı sadece Postmodern özne olarak aşkın bir bilincin ve verili bir özün yansımasını eleştirerek değil, bizatihi toplum içinde yaşayan ve böylece bir gerçekliğe ve oluş imkanına sahip kişi-özne, kendilik üzerinden inşa etmelidir. Bu talep Hegel'in açtığı kapıdan ilerleyen Varoluşçu Feminizm, Marksist Feminizm, Hermenötiğe ve Fenomenolojiye işaret etmektedir. Bu feminist kuramlar kadın olma sorununu, toplumda belirli alanlarda hakim olan erkek merkezci (androcentrizm) iddiaların bütün bir bilme alanlarına teşmil edilmesini eleştirerek özcü belirlenime karşı çıkarken bir yanda da Postmodernin bireyciliğini ve göreceliğini paranteze alarak Aydınlanma hümanizminin ve modern epistemolojinin eleştirilerini kendilik üzerinden tartışmaya açmaktadır.

Sonuç olarak, 20. yy'da özne ne Aydınlanma hümanizmini büyüleyen değerlerin, rasyonel yetilerin ve duygusallığın öznesine göre ne de postmodern değerlerin inşa ettiği öznenin içsel yapısına, tarihselliğine, rölativizme ve politik duruşuna göre tanımlanabilir olan bir şey'dir. Bu özne tartışmaları içinde feminizm nasıl bir özne ve kendilik modeli geliştirebilir?

Feminizmin Öznesi: Özne olarak Kendilik

Benhabip ve Butler çatışmasında, Simone de Beauvoir'ın, Foucault'nun ve Lacan'ın özne eleştirilerinden hareketle okuyacağımız feminizm için özne önceden düzenlenip üretilmiş bir kazanımdır. Tam anlamıyla politik bir kuruluştur; hatta tam da politikadan önce geldiğinin iddia edildiği noktada belki de en politik halini almaktadır. Bu eleştiri Aydınlanma hümanizminin öznesinin ölüm ilanı olarak kabul edilerek feminizmin postmodern söylemin bir versiyonu olarak bertaraf edilmesinin yolunu açmıştır. Fakat özellikle Butler'ın yaklaşımından hareket edersek bu eleştirinin bir ölüm ilanı olmaktan çok yeni bir tür özne anlayışının temellerini attığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede feminizmi postmodernizme yaklaştırdığı iddia edilen Aydınlanma hümanizmi ve modern epistemoloji eleştirileri merkezine oturan özne

³⁴ A.Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. S.Hilav, İstanbul: YKY, 2000:42

eleştirilerini ele alacağız, ardından da kadın özgüllüğünün ve feminist kendiliğin ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Kartezyen ve Aydınlanma hümanizminin öznesi feminist kuramlar açısından ötekileştiren, dışlama yoluyla; yani yetkisizleştirilmiş öznelerden, aşığılama (*abjeksiyon*) figürlerinden ve gözden uzaklaştırılmış topluluklardan oluşmuş bir alanın yaratılmasıyla kurulmuştur. Aydınlanma hümanizminin özneyi örtük olarak politika için önceden verilmiş bir çıkış noktası olarak alması, öznenin kendi politik yapılanmasına ve düzenlenmesine ilişkin soruyu ertelemek anlamına geldiği için yeni özne anlayışlarında bizzat öznenin kendisinden hareketle politik duruşu merkeze alınmıştır.

Burada öznenin politik duruşunu anlayabilmek için Butler'ın dikkat çektiği şu soruları sormak önem kazanır: Kim, “kim”lik özelliği taşımaktadır? İktidarsızlaştırmanın hangi sistematik yapıları yüzünden belli mağdur gruplar, hukuk mahkemelelerinde etkin bir biçimde “ben” diyememektedir?³⁵

Öznenin tarihsel seyri teknoloji, ekonomi politik ve sosyal bilim teorileriyle birlikte incelendiğinde 20. yy'da öznenin ölümünden bahsedilir, ama bu hangi öznedir? Butler'ın sorusuyla “bu ölümü ilan eden sözün statüsü nedir?” Modern Özne öldüğüne göre, konuşan postmodern özne midir? “Bir konuşmanın olduğu ortadadır, yoksa söz nasıl duyulurdu ki?”³⁶ Dolayısıyla öznenin ölümünün ilanı aslında tam da yeni bir öznenin doğumunun ilanı olarak modern öznenin ölümünün ilanıdır. Bu noktada ölüm ilanı, rasyonel, kognitif, beyaz, erkek özne için verilmiştir, o artık bir cevap olarak değil araştırmacıların karşısında bir sorun olarak durmaktadır. Başka bir ifadeyle, ortada bir ölen varsa kartezyen, aydınlanmacı humanist özne ölmüştür, ama yerine yeni bir özne kurulmuştur. Bu yeni özne varoluşunu eyleminde inşa ederek bedeninin imkanı nisbetince varolmaktadır.

Feminizm açısından, modern özne sorununu aşmak ve özgürleşmek için öznenin içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal süreçleri, duysal ve duygusal etkenleri, cinsiyet farklarını, yeni ekonomipolitiği kendi varlık koşulları çerçevesinde “her ne ise o olarak kabul edilen” kurucu bir temellendirmeyi aşan bir yaklaşımla sorunsallaştırmaları gerekir. Aksi durumda eleştirdikleri öznenin biçimlendirdiği toplumsal cinsiyet kategorilerinin altında ezilirler. Başka bir ifadeyle, kadınlar kategorisini tutarlı ve istikrarlı bir özne olarak inşa etmek, toplumsal cinsiyet ilişkilerini istemeyerek de olsa düzenleyip şeyleştirmek anlamına gelir ve bu tümüyle feminist amaçlara zıt bir eylemdir.³⁷ Bu tartışmalar elbette özneye “elveda etmek” değildir; özne kavramını modern epistemoloji anlamında verili olan koşulların dışında yeniden işlemeye yönelik bir kendilik çağırısıdır.³⁸ Postmodern çelişkiye ve modern sınıflandırmaya düşme-

³⁵ S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 59

³⁶ S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 60

³⁷ J.Butler, *Cinsiyet Belası*, çev. B.Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2005: 49

³⁸ S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 60

den bütün farklılıklara işaret edebilecek ama onları feminist, eril-dişil kategorileriyle belirlemeyecek yeni bir özne tanımının imkanı nedir? Çağdaş feminist kuramların ortak paydası politik bir duruş ise temellendirilmek istenen ama kurucu olmayan bir öznesi olmalıdır. Fakat modern öznenin epistemoloji ve politik eleştirileri çerçevesinde özgürleşmenin nihai adayı olarak geçerliliğini kaybetmesi dikkate alınarak özne merkezlilik yerini cinsiyet ve toplumsal cinsiyet belirlenimlerini aşan, dinamik, performatif ve yorumlanabilir bir kendilik olmalıdır.³⁹ Bu aşamada politik duruşun öznesi feminist kendiliktir.

Kadın Özgüllüğü-Kendiliği

Kadın kategorisinin, feminizmin adına konuştuğu kesimi betimlediği kabul edildiği anda, bu kategoriye ilişkin tartışmalar da beraberinde gelmektedir. Kadın kimdir? Kadın olmanın belirleyici ve /veya ayırdedici özelliği nedir? Ve ayrıca feminist kimdir? Kadını kadın kılan bir öz var mıdır?

İnsanoğlunun kendisine yönelmeye ve “ben” demeye başladığı zamanlardan bu yana kadın ya tanrı(lar) ya da erkekler tarafından erkeğe referansla tanımlanmıştır. Kadın, erkek öznenin sahip olduğu metafizik anlam dünyasına yabancıdır, ona sonradan eklenen iğreti bir oluşturdur. Kadın ya erkek gibi ya da ona ilave olan, ama erkek olmayan, ona bağımlı olan ama özne olmayan olarak konumlandırılmıştır. “Kadın nedir?” sorusunun erkeğe referansla açıklanması sanki “kadını kadın olarak tanımlamak neredeyse imkansızdır” yargısını önelemektedir. Kadının oluş serüveni incelendiğinde kimliğinin ve konumunun cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorilerine göre “anne”, “eş” ve “kız” çocuğu olarak etik ilişkiler bağlamında belirlendiğini görmekteyiz. Oysa erkek etik, ekonomik ve politik kategoriler üzerinden “işçi”, “arkadaş” ve “vatandaş” olarak tanımlanmıştır.⁴⁰ Doğum yapabilme potansiyeli ve regl dönemi kadının dişilliklerinin tanımlandığı iki biyolojik köken olarak belirlenmesi özellikle ataerkil tarih yorumuyla birleştiğinde kadının ‘kim’liğini ve ‘neliği’ni tanımlama çatışmasının merkezine yerleştirilmiş olur. Bu noktada birbirinden farklı temellendirmelerle kadının ayırdedici özelliklerinden biri annelik olarak tartışmalarda ön plana çıkarılmıştır. Kimileri için çocuk doğurmak ontolojik olarak kadınlara özgüdür; annelik kadına hem toplumsal hem de politik anlamda bir statü verir, bunlar kadının özü-kadına özgü durumlarıdır. Kimileri ise çocuk doğurmayı ve dolayısıyla anneliği toplumsal bir rol, kültürel kodlarla cinsiyete dayalı işbölümünden hareketle belirlenen ve kadının özgül ve kültürler arası durumu olarak kabul etmektedir. Kimileri için annelik, feminizm çerçevesinde politikleşmenin çıkış noktası olarak kullanılamaz. Kimileri için ise “kadın” diye adlandırılan yekpare bir kimlik yoktur, bütün farklılıkları gözönünde bulundurarak toplumsal ve biyolojik cinsiyete dayalı

³⁹ J.Butler, 2005:45

⁴⁰ L.McDowell&R.Pringle (ed.), Defining Women, Cambridge: Basil Blackwell Inc., 1994:3

kimliklerden arındırılmış olmak önemlidir. Bu farklı farklı yaklaşımlar kadını ya biyolojik ya da toplumsal annelik kategorisi çerçevesinde tanımlamışlardır. Anne, eş ve kız çocuğu olarak erkekten başka bir oluşa sahip olan, sadece anne-eş-kız olmanın ötesinde öteki (ama erkeğin ötekisi değil) ve başka olan kadını anlamak ve açıklamaya çalışmak. Simone de Beauvoir, “kadınlar, kendi tasarılarını yansıtan herhangi bir erkek miti kurmamış oldukları içindir ki hala erkeklerin rüyalarıyla rüya görürler”⁴¹ eleştirisinde kadınların kendiliklerini tanımlayamamaları üzerinden haklı olarak kadının öteki oluşu hep erkeğe referanslıdır. Oysa Z.Direk’in de belirttiği gibi Beauvoir kadına öteki olarak işaret ederken, erkeğin ötekisi değil, mutlak anlamda başka olarak ötekiliktir:

Simone de Beauvoir’a göre tarih boyunca kadın ve erkek cinsiyetleri arasında bir karşılıklılık ilişkisi yoktur; çünkü kadın yalnızca ataerkilliğin tarihinde değil, onu önceleyen anaerkil düzenlerde de “başkası” olarak kurulmuştur. Kadının başkalığında söz konusu olan “benzer başka” (l’autre semblable) veya “görelî başka” (l’autre relatif) değil, mutlak başka (l’autre absolu)dır. Bu demektir ki, Beauvoir için kadının farklılığı aynıya dönmeyen, diyalektiğe girmeyen, Hegel’in formülüyle söylersek “özdeşliğin ve farkın özdeşliği” içinde hem yadsınıp hem de korunup aşılamayacak “mutlak bir farklılık” olarak inşa edilmiştir.⁴²

Beauvoir’ın erkeğin ötekisi olarak tanımlanmak yerine mutlak öteki olmayı hayal etmesi, kadını toplumsal cinsiyet tahakkümünden kurtaramamaktır. O nedenle toplumsal pratiklerimizde varolan ve dışlanmanın ilk ifadesi olarak ötekiyi S.Ahmad’ın Levinas’a dayanarak tanımladığı dinamik öteki olarak dönüştürebiliriz. Bu dönüşüm bize kadını kendiliği içinde dinamik ve performatif olarak tanıma imkanı sunar. Ahmad’e göre öteki şimdi ve burada karşılaşma biçimidir. Öteki değişmez, sabit, mutlak ve cinsiyetli tikel olarak değil, her şimdi ve burada karşılaşma, yüz yüze gelme biçimlerindeki ötekidir.

...ötekinin tikelliğinden, ötekiyle karşılaşma biçimlerinin tikelliğine kaydırabiliriz. Böyle bir yaklaşım bizi, ötekinin bireysel ifadesine ya da bedeninin “gerçeğine” bütünüyle erişebileceğimiz sanısından uzak tutar. Tikellik böylece bir ötekine ait olmaktan çıkar; ötekileri üreten, onları ete kemiğe bürüyen karşılaşmaları ve buluşmaları adlandırır ve bu şekilde ötekileri başka ötekilerden ayırt eder. Bu anlamda, tikelliği

⁴¹ S.Beauvoir, İkinci Cins: Gençlik Çağı, çev. B.Onaran, İstanbul: Payel Yayınları, 7.basım,1993

⁴² Z.Direk, “Simone de Beauvoir Abjeksiyon ve Eros Etiği”, Cogito Dergisi, İstanbul, YKY, sayı 58, 2009:11-39

karşılaşmalar (“ile” nin toplumsallığı) düzeyinde sunmak, ben-öteki di-yalektiğinin ötesine geçmemize yardım eder ve bizi ötekiler arasındaki farklılaşmayı ve özdeşliği ve bedensel mekanın geçirgenliğini kurmada onların üstlendikleri farklı işlevleri tanımaya yönelir.⁴³

Erkekten başka bir oluşa sahip, öteki (ama erkeğin ötekisi değil) ve başka olarak kadını ve hatta kadınları anlamak ve açıklamaya çalışmak feminizmin epistemolojik bunalımı olarak sunulmuştur postmodern feministler tarafından. Kadınlar ve eğer varsa “onların bilme biçimlerinde” kendisini açıkça gösteren “kadın özgüllüğü” her ifade edildiğinde, kavramın mefhumu ile sembolleştirdiği arasında bir ihtilaf ve çatışma ortaya çıkmıştır. Burada postmodernist olan ve ağırlık noktasını yapı-söküm oluşturan Butler’ın da işaret ettiği gibi özellikle 1980’lerde feministlerin “biz” yani “kadın” olarak kavramsallaştırdığıyla mefhumu arasındaki uyumsuzluk renkli ırttan kadınların feministler tarafından yapılan bu “biz” / “kadın” tanımına haklı saldırılarında ortaya çıkmıştır.⁴⁴ Bu kadınlar, “biz”in daima beyaz, Avrupalı, hıristiyan olduğunu ve hareketi bir araya getirip güçlendirmesi beklenen bu “biz”in ta kendisinin sancılı bir bölünmeye neden olduğunu iddia ediyorlardı. Kadın özgüllüğünü biyolojik ya da toplumsal anneliğe başvurarak niteleme çabası, benzer bir bölünmeyi, hatta feminizmin toptan reddini üretmiştir.⁴⁵ İşte bu noktada bazı çağdaş feminist yaklaşımlar kadının toplumsal cinsiyet normları üzerinden tanımlanamayacağından hareket ederek cinsiyete dayalı kimlik tanımlarından özgürleşmek için yeni kuramsal bir çıkış aramışlardır. Peki bu durumda kadın nasıl tanımlanacaktır? Nedir kadının kendiliğinin göstergeleri? Burada Simone de Beauvoir’ın çokça eleştirilen ama çağdaş feminist kuramlar için önemli bir çıkış noktası olarak kabul edilen şu iki kabulü bu tartışmada önem kazanmaktadır ve sorunun politik köklerinden çok felsefi köklerine işaret etmektedir. İlki, “...kadın doğulmaz, kadın olunur, hiçbir biyolojik, psikolojik ya da ekonomik yazgı yoktur ki, dişi insanın toplumda büründüğü figürü belirlesin: kadın diye tanımlanan bu yaratığı, erkek ve hadım arası bu ürünü üreten medeniyetin bütünüdür⁴⁶ İkincisi ise “bilinen tüm toplumlarda kadın hep öteki-başkası olarak ele alınmıştır” kabülleridir. İlk kabulü özcü tartışmaları aşarak kadının varoluş tecrübesinin verili-biçimlendirilmiş bir yapı olmadığını, tarihsel süreç içinde kadının kendi varoluşunu yine “kadınlık” kategorisi çerçevesinde inşa etmesi olarak ele aldığımızda aslında tartışmaların da düğün noktası gözler önüne serilir: “kadınlık”

⁴³ S.Ahmad, “Bu Öteki ve Başka Ötekiler”, çev. E.Simson, *Cogito Dergisi*, İstanbul, YKY, sayı 58, 2009:173-193

⁴⁴ S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 61

⁴⁵ S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 60

⁴⁶ S.de Beauvoir, İkinci Cins: Kadın Nedir?, çev.O.Suda, İstanbul: Ekin Basımevi, 1962: 9

ve “kadın özgüllüğü”. İkinci kabulü ise yine “kadınlık” tartışması üzerinden sorunun diğer bir boyutunu açığa çıkarmaktadır: “ötekilik” / “başkası”.

Kadın özgüllüğü, ötekiliği ve kadınlık Wittig’in ifade ettiği gibi verili, biçimlendirilmiş kadın kategorisinden hareketle değil, kadının süreç içinde varoluşundan hareketle ve “kadınlar” olarak sınıflandırılan farklılıkları içeren dinamik bir kategoriden hareketle tanımlanabilir. Bu tanımlayış bile kendi içinde başka sorunları beraberinde getirir. Çünkü, “kadın” kategorisi, aynı zamanda da “erkek” kategorisi, mutlak, değişmez değildirler, siyasi ve ekonomik kategorilerdir. Dolayısıyla “kadın” ya da “erkek” olarak tanımlanabilecek mutlak, değişmez, kapsayıcı ve homojen bir kategori yoktur. “Kadın” yalnızca hayali bir oluşumken ve tarihsiz iken, Beauvoir’ın dediği gibi bir mitken, “kadınlar” toplumsal ilişkilerin ve varoluşun sonucudur. Bu noktada karşımıza toplumsal cinsiyet tartışması çıkar. Butler’ın altını çizdiği ve kuramsal çerçevesini inşa ettiği bu tartışma özellikle kadın özgüllüğünü yeniden tanımlamayı hedef almıştır.

Butler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımının mantığını sorgulayarak oluşturulan kadın kimliğinin temellerini tartışmaya açar: Toplumsal cinsiyet, tam anlamıyla insanın “olduğu” ya da “sahip olduğu” şey değildir. Toplumsal cinsiyet, eril ve dişilin, toplumsal cinsiyetin varsaydığı hormonal, kromozomal, ruhsal ve performatif ara formlarla birlikte üretilmesi ve normleştirilmesinin gerçekleştirildiği aygıttır.”⁴⁷ Birinci dalga feminist kuramların üzerinde durduğu bu ayrımı feminist özne oluş açısından yetersiz kabul eden Butler, bizatihi bu ayrımın tartışmaya açılması gerektiğini söyler.⁴⁸ Birinci dalga feministlerin toplumsal cinsiyet (toplumsal ilişkilere ve işlere dayalı sınıfa vurgu yapan) ve cinsiyet (anatomi ve biyolojiye vurgu yapan) ayrımı ilk aşamada kuramsal ve politik açıdan güçlü bir etki uyandırdı. Zamanın “biyoloji kadedir” kabulüne meydan okuyan önemli bir feminist proje olarak görülmüştü. Toplumsal cinsiyet bir kuram ve analitik bir kategori olarak ancak 20. yy sonlarına doğru feminist tartışmalar arasında yer aldı. Fakat toplumsal cinsiyet kuramıyla gözardı edilen iki önemli nokta bulunmaktadır. İlki, toplumsal cinsiyetin temellerinin politik ve ataerkil kültür tarihinde aranmış olması ve ikincisi, kadının “öteki” olarak dışlanmasını olumlayan tutumu da içinde barındırmasıdır. Bir yandan cinsler arasında kabulere dayalı toplumsal hiyerarşinin kurucu ögesi bir yandan da iktidar ilişkilerinin asli taşıyıcısı olarak tanımlanmıştır. Kadının bedeninin üreme odaklı cinsellikle tanımlanması insan bedeninin (dişil ya da eril) gerçekliğini eylemini –performatifliğini yok saymaktır. Bu nedenle dişillik ya da erillik ve kadınlık ya da erkeklik bir toplumda olmak, bir sözün-bir eylemin yüklemi ve öznesi olmak açısından performatiftir. Verili olan, belirlenmiş biçimlendirici olarak önceden tasarlanmış bir öz değildir toplumsal

⁴⁷ J.Butler, “Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri”, çev. B.Kovulmaz, Cogito Dergisi, İstanbul:YKY, sayı 58, 2009: 75

⁴⁸ J.Butler, Cinsiyet Belası, çev. B.Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2005:50-61

cinsiyet.⁴⁹ Bununla birlikte, toplumsal cinsiyetlendirilmiş olarak “kadınlar” biyolojik cinsiyetten, dışıldan elbette farklıydı. Fakat bu fark, Butler’ın üzerinde durduğu iki noktayla en aza indiriliyordu. İlki, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki feminist ayrımın, heteroseksüel normatiflik mantığının yeniden üretilmesine neden olan eril ve dişil arasında sabit üreme odaklı kategorik özcü ikiliği içinde taşıyor olmasıdır. İkincisi ise politik açıdan kadının özne olarak temsiline ket vuran ve üzerinde ne olduğu hangi dönemi içerdiği konusunda tartışmaları barındıran ataerkilliğin yasalarının kabulünden hareketle toplumsallığın tanımlanmasıdır. Toplumsal cinsiyet, beden üzerine inşa edilen kültürel yasasının edilgin alıcısı olarak sadece kadınlığı temsil ettiğinde “Biyoloji kaderdir” yargısının yerine “Kültür kaderdir” yargısı geçiyor ve yalnızca tahakkümün kurucusu değişmiş oluyor.⁵⁰ Butler’a göre toplumsal cinsiyet her iki durumda da söz konusu olan iktidarın kontrolünde inşa edilmiştir: “İktidarın ya da gücün ötesinde bir dizi norm koymanın kendisi, normatif evrensellik mecazlarına başvurarak kendi iktidar oyunlarını yücelten, gizleyen ve yayan etkili ve güçlü bir kavramsal pratiktir.”⁵¹ Cinsiyet ve /veya toplumsal cinsiyet özcü bir kategori olarak sunulduğunda Butler’a göre nihayetinde kadının öteki oluşunu ön plana çıkararak ve kadınlığını perdeleyen siyasi ve ekonomik kategorilerdir.

Feminist Kendiliğin İmkânı

Kadınlık ve kadın özgüllüğü tartışmaları çağdaş dönemde feministleri yeni bir özne modeli arayışına çağırmaktadır: *Feminist kendilik*. Feminist öznenin kaplamını oluşturan öğeler nelerdir? Ya da daha doğrudan bir soruyla “Feminist kendilik dinamik, köksüz ama Derrida’nın ifadesiyle rizomatiktir, ilişkilerle kurulur” dediğimizde artık ‘o’ diye işaret edebileceğimiz bir özne kalır mı? Bu soruyu feminizmin tarihsel ve kuramsal çerçevesinde incelediğimizde, öncelikle feministin kim olduğunu yani heteroseksüel kategoriler açısından “kadın” ama heteroseksüel kategorilerin dışında ise “biseksüel, gay, lezbiyen, queer vb.” olarak kabul edilip edilmemelerinden hareketle nasıl tanımlanacağı sorununu dikkate alarak cevaplamalıyız. Başka bir ifadeyle, feminist kendilik beden politikalarını altüst eden bir oluş durumuna mı işaret etmektedir? Çünkü feminizmi politik bir duruş olarak kabul eden çağdaş kuramlar açısından, ki bu kuramlar aynı zamanda postmodern feminizm olarak anılmaktadır, feminist kendilik, yalnızca bir kadın değil aynı zamanda etnik, politik, cinsel, sınıfsal, nasyonel farklılıkları içine alan politik özneyi belirli bir yerde ve belirli bir zamanda içerir. Fakat birinci dalga feministler açısından “ben” yerine “biz” kadın/lardan oluşan bir öznedir feminist özne. Bu değişkenleri akılda tutarak “feminist özne” 19. yy’ın ilk çeyreğinden başlayarak epistemolojik ve etik açılardan eleştirilmekte

⁴⁹ J.Butler, 2005:77

⁵⁰ J.Butler, 2005:53

⁵¹ S.Benhahib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006:50

olan öznenin karşısında hangi yönleriyle tercih edilebilir? Bu açıdan tekrar sorar isek: kimdir feminist özne? Feminist kendiliğin referansları nelerdir?

Çağdaş feminist kuramların “feminist özne” adlandırmasıyla yaptıkları biraz ivedilikle de olsa özne terimini şimdiye dek yetki verilmemiş bir alanda hem teorik hem de pratik açıdan yeniden kullanıma açmaktır. Burada Butler’ın iddiası tartışmayı bu yönüyle kuramsal çerçeveye dahil eder. Ona göre feminist özne için betimlemeye dayalı, tikelliğin merkeze alındığı bir anlam dünyasında bir “yer” bulunmalıdır. Bu ise Aydınlanma hümanizminin metafizik yüklerini taşıyan özne yerine süreç içinde inşa edilen, özgüllüğü olan dinamik, performatif kendilik’le mümkün olacaktır. Bu açıdan feminist özne özerk, ‘kendilik’ referanslarını bilinçli ve iradi olarak kuran, ayakları üzerinde duran ve kaderini bir yerde ve bir zamanda yazan, yaşayan ve belirleyen kendiliktir.⁵² Feminist özne bireysel bir öz değil, etkin ve geçişlilikler içeren bir kümedir. Feminist öznenin toplumsal cinsiyet kimliği eylemleri, ifadeleri, dışavurumları tarafından performatif olarak kurulur. Bu aşamada toplumsal cinsiyeti, Butler, feminist öznenin eylemlerin kaynağındaki kararlı bir kimlik olarak veya bir faillik merkezi olarak değil, zaman içerisinde zayıf bir inşayla kurulan, edimlerin stylize tekrarı üzerinden dış mekanda tesis edilen bir kimlik olarak tasavvur eder.⁵³

Dayanışma güvencesinin peşinen gerekli olduğunu varsayarak kadın kategorisine evrensel ya da özgül bir içerik verme çabası bölünmeyle sonuçlanır ve bir çıkış noktası olarak “özdeşlik” feminist politik hareketi bir araya getirici bir temel olamaz. Kimlik kategorileri hiçbir zaman salt betimleyici değildir; aksine her zaman normatif ve bu nedenle dışlayıcıdır. Bu, “kadınlar” teriminin kullanılmaması ya da bu kategorinin ölümünü ilan etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Bilakis feminizm, “kadınlar” sözcüğünün betimleyici bir kimlik kategorisiyle bir araya getirilip özetlenemeyecek, bu nedenle belirtilemeyen bir farklılıklar alanını belirttiğini varsayarsa, bu terim, sürekli bir açıklığın ve yeniden anlamlandırılabilirliğin alanı haline gelir. Bu terimin içeriği konusunda kadınlar arasındaki fikir ayrılıklarının korunması ve bunlara değer verilmesi gerektiği görüşündeyim; gerçekten de, sürekli artan bu ayrılıklar feminist kuramın temellendirilmeyen temeli olarak olumlanmalıdır. O halde, feminizm öznesini yapıbozuma uğratmak, kullanımını sansürlemek değildir; aksine, bu terimi birden çok anlamlandırmanın bulunduğu bir geleceğe bırakmak, sınırlandırıldığı annelik ve ırkçılık

⁵² F.Meredith, *Experiencing the Postmetaphysical Self*, Newyork: Palgrave Macmillan, 2005:194-195

⁵³ J.Butler, 2005: 230

ontolojilerinden kurtarmak ve ona öngörülmemiş anlamlar edinebileceği yeni bir *kendilik* alanı sunmaktır.⁵⁴

Feminist öznenin cinsiyet performatifliği ve kendiliği Butler'ın aşkın ve doğallaştırılmış özne modellerine ve bu modellerin sürdürdüğü iradeci politika anlayışına getirdiği yapıcı bir alternatiftir.⁵⁵ Butler'ın bu talebi ve özne eleştirisi çağdaş feministlerin ortak talebi olarak görülmekle birlikte, açık olarak söylemek gerekirse feminist özne için öngördüğü çözümden hız alarak farklı modellemelere de, örneğin hermeneutik fenomenoloji gibi, kapı aralanmalıdır.

Feminist özne, modernizmin ve postmodernizmin sözde geriliminde tanımladıkları özne modellerinden farklı olarak özcü olmayan, dinamik, performatif ve politik bir oluşa işaret eder. Bu da onu modern epistemolojinin özne yükünden kurtarak, etik-politik kendi olmaya çağırarak mümkündür. Başka bir ifadeyle, feminist kendilik tercih eden, seçen olarak her türlü belirlenmişliğe karşı çıkan, direnç gösterendir. Fakat bu karşı çıkış basit bir ret, açık bir kırılma, mutlak bir geri çevirme, eksiksiz bir inkar ya da saf bir karşıtlık olarak içinde bulunulan düzenin normative yapısının tekrarı gibi de düşünülmemelidir. Örneğin, Gloria Anzaldúa'nın *Yeni Mestizası (melez kadın)*, Butler'ın *Performatif Öznesi*, Teresa de Lauretis'in *Egzantrik Öznesi*, Kathy Ferguson'un *Hareketli Öznellikleri*, Chela Sandoval *Farklılaşmış Bilinç Tarzları* ve Donovan'ın *Sibernetik Öznesi* normatif yapıyı dönüştüren feminist kendilikler olarak 20. yy'da toplumsal yapı ve değişim kuramları çerçevesinde yeni feminist özne tanımlarına imkan verirler.

Sonuç

Feminizm 20. yy'ın ilk çeyreğine kadar kamusal alandaki görünürlüğü üzerinden ne olduğunu ve hangi kabuller çerçevesinde nasıl sınıflandırıldığı araştıran kadınların sorunlarını gündeme getirmek ve onlara çözüm üretmek olarak varlık göstermişti. Günümüzde ise farklılıkları ve bireysellikleri performatif olarak önplana çıkaran ve kadınlıktan hareketle değil, dinamiklikten/faillikten hareket eden, biçimlendirmeden, sınıflamadan ve ayırtırmadan kadın-erkek için bir kim'lik-kendilik tanımını yapılabılır mi arayışındadır. Bu açıdan özne olarak kadının varlık sınırları ve feminist özne olmasının imkanı ilk önce kartezyen özne eleştirilerinden geçiyor. Kadının kadın olarak varoluşunun kesinliğine delil aramak yerine hermeneutik fenomenoloji temelli humanist yaklaşım içinde kadının kendisi olarak eylemlerinin sorumluluğunu alan, sadece sorumluluk verilen değil sorumluluğunu bizatihi eylemleriyle yüklenen olmasını araştırmalıdır. Bu aşamada yüzyılımız açısından feminist kuramların

⁵⁴ S.Benhbab, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 62

⁵⁵ K.Weeks, *Feminist Öznelerin Kuruluşu*, çev. İ.Özküraplı, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012:177

(özellikle Marksist, Postyapısalcı ya da postmodern feministlerin) ve özellikle feminist öznenin cevaplama gereken esas sorunun Benhabib'in dile getirdiği şu sorudur:

Gelecekte bize yol gösterecek bir ahlak projesi olarak, özerk adalet düşüncesi ile empatik ilginin sentezinden daha iyi bir görüş öne sürebiliyoruz mu? Ulaşmaya çalışacağımız özerk kişilik görüşü olarak, akışkan ben sınırlarına sahip olup ötekiliğin tehdidi altında bulunmayan özerk bireysellik modelinden daha iyi bir benlik anlayışı üretebiliyor muyuz?⁵⁶

Kadınların özgüllüklerini koruyarak kendi olabilmeleri için kadın hareketlerinin öncelikle kadının toplumsal ve ekonomik statüsünün belirlenmesiyle başlayan gerekli ve geçerli bir mücadelenin ötesine geçmelidir. Çünkü bizzat bu mücadelenin kendisi iktidarın tam da istediği "sınıfladığı" bir üretilimdir. Kadının sadece anne ve eş etik kategorisinde tanımlanmasının meşru süreci, kadının da doğrudan bu süreçleri sorguluyor olmasına ve müzakereci katılımına bağlıdır. Ayrıca, kadın özellikle ve öncelikle vatandaş, emekçi ve kişi olarak etik ve politik kategorilerde kurucu, iktidar söylemi tesis edici olarak yüklenici olmanın ötesine geçme cesaretini gösteren kendilik olarak kabul edilmelidir. Demokrasinin ve kurumların bu bölümlenmeye uygun performansların gerçekliği ve geçerliliği üzerinde belirleyiciliği paranteze alınmalıdır. Bu talep feminist ütopya değildir, toplumsallığın tikel gerçekliğe hakkını ve yerini vermesidir. Bu hedefe ulaşabilmek için öncelikle feminist özne yerine bireyin kendiliği sorunu üzerinde durulmalı ve kadının annelik, eşlik ve vatandaşlık haklarını üzerindeki cinsiyet ve toplumsal cinsiyet baskısı kaldırılmalıdır. Böylece kadının anne, eş, vatandaş olarak etik ve politik kategoriler merkezinde ortaya koyduğu eylemleri "cinsiyet belasından" kurtarılmış olmalıdır.

Toplumsal ilişkiler, toplumsallık hermeneutik fenomenoloji temelli humanist yaklaşımla biçimlendirildiğinde, verili ve yasalarla düzenlenmiş cinsiyete dayalı bir sınıf yerine, dinamikliği ve ilişkiselliği üzerinden yorumlanacak, performatif tikel kendiliklerden oluşturulacaktır. Böylece çağdaş feminist kuramlar bu teorik eylem alanları oluşturacaklardır.

⁵⁶ S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 33

Kaynakça

- Aydoğan, A. *Hümanizm Üzerine Mektup*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Beauvoir, Simone. *İkinci Cins: Gençlik Çağı*. 7. Çev. B.Onaran. İstanbul: Payel Yayınları, 1993.
- . *İkinci Cins: Kadın Nedir?* Çev. O.Suda. İstanbul: Ekin Basımevi, 1962.
- . *Kadınlığın Kaderi*. Çev. C.Unan. İstanbul: Garanti Matbaası, 1966.
- Benhabib, S., J. Butler, D. Cornell, and N. Fraserer. *Çatışan Feminizmler*. Çev. F.E.Sezer. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2006.
- Bock, Gisela. *Avrupa Tarihinde Kadınlar*. Çev. Z.A.Yılmaz. İstanbul: Literatür Yayınları, 2004.
- Butler, J. *Cinsiyet Belası*. Çev. B.Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- . *Savaş Tertipleri*. Çev. Ş.Öztürk. İstanbul: YKY, 2015.
- Demir, Z. *Modern ve Postmodern Feminizm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Donovan, J. *Feminist Teori*. 2. Çev. A.Bora-A.Gevrek-F.Sayılan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- “Feminizm.” *Cogito, 3 aylık Düşünce Dergisi* (YKY) 58 (Mart 2009).
- Freud, Sigmund. *Cinsiyet Üzerine Üç Deneme*. Çev. S. Hilav. İstanbul : Varlık Yayınları, 1963.
- Kant, Immanuel. *Seçilmiş Yazılar*. Çev. N.Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1984.
- Kant, Immanuel. *Yaşamın Anlamı*. Çev. A. Sarı. İstanbul: Birey, 2004.
- Kojeve, A. *Hegel Felsefesine Giriş*. Çev. S.Hilav. İstanbul: YKY, 2000.
- Lloyd, G. *Erkek Akıl*. Çev. M.Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Mansfield, Nick. *Öznellik, Freud'dan Haraway'a Kendilik Kuramları*. Çev. R.Durmaz, H.Çetinkaya. İzmir: ARA-lık Yayınları, 2006.
- McDowell&L, Pringle, R. *Defining Women*. Edited by R.Pringle. Cambridge: Basil Blackwell Inc., 1994.
- Meredith, F. *Experiencing the Postmetaphysical Self*. Newyork: Palgrave Macmillan, 2005.
- Mirandola, P.della. *On the Dignity of Man*. Çev. P.J.W.Miller. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.
- Nauert, C.G. *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*. İstanbul: Türkiye İş-bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Pelizzon, S.M. *Kadının Konumu Nasıl Değişti?* Çev. İ.Sadi-C.Somel. İstanbul: İmge Yayınevi, 2009.
- Scott, J.W. *Feminist Tarihin Peşinde*. Çev. F.Dinçer-Ö.Aslan. İstanbul: bgst Yayınları, 2013.

Taylor, Charles. *Benliğin Kaynakları, Modern Kimliğin İnşası*. Çev. S.A. Baş&B. Baş. İstanbul: Küre, 2012.

“Toplumsal Cinsiyet.” *Doğu Batı 3 Aylık Düşünce Dergisi* 63 (Aralık-Ocak 2012-2013).

Weeks, K. *Feminist Öznelerin Kuruluşu*. Çev. İ.Özkürüalpli. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çev. A.Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Zalewski, M. *Feminism after Postmodernism*. London: Routledge, 2002.

Zizek, S. *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. 4. Çev. T.Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.