

ERKEKLİĞİN BASKICI HİPOTEZİ:
ERKEK ŞİDDETİNİ ÖZNELEŞME ÜZERİNDEN OKUMAK
THE REPRESSIVE HYPOTHESIS OF MASCULINITY:
READING MALE VIOLENCE THROUGH SUBJECTIVATION

Fulden İBRAHİMHAKKIOĞLU¹

Özet

Bu makale, erkek şiddetinin popüler tahayyülde sıklıkla bastırılmış erkek cinselliğinin ya da kontrol edilemeyen bir dürtünün dışavurumu olarak kavranmasını Michel Foucault'nun "baskıcı hipotez" eleştirisi ışığında yeniden düşünmeyi amaçlar. Foucault'nun modern toplumlarda cinselliğin bastırılmadığı, aksine söylemler, kurumlar ve bilgi pratikleri aracılığıyla üretildiği yönündeki yaklaşımından hareketle makale, erkek şiddetini doğal bir özün patlaması yerine tarihsel olarak kurulan bir özneleşme sürecinin parçası olarak ele alır. Bu doğrultuda erkeklik, söylemler, jestler, normatif beklentiler, gündelik pratikler ve duygulanımsal alışkanlıklar aracılığıyla sürekli yeniden üretilen bir hakikat rejimi ve pratikler repertuarı olarak ele alınır. Feminist, dekolonyal ve sosyal epistemolojik müdahaleler aracılığıyla makale, erkek şiddetinin bireysel sapma veya patoloji üzerinden açıklanamayacağını, bu şiddetin neyin şiddet olarak tanınacağını belirleyen tarihsel bilgi ve iktidar ilişkileri içinde üretildiğini ve işlediğini ileri sürer. Bu çerçevede makale, erkek şiddetini bireysel faillik ya da bastırılmış dürtüler üzerinden açıklayan özcü ve cezalandırıcı modellerin sınırlılığının altını çizerek, erkekliği tarihsel olarak üretilen ve dönüştürülebilir bir özneleşme alanı olarak yeniden düşünmeyi önerir.

Anahtar Kelimeler: Erkeklik, Şiddet, Foucault, Özneleşme, Baskıcı Hipotez.

Gönderim Tarihi/Submitted	: 01.03.2026
Kabul Tarihi/Accepted	: 30.05.2026
Sorumlu Yazar/Corresponding Author	: Fulden İbrahimhakkioğlu
E-posta / E-mail	: fulden@metu.edu.tr
Doi	: 10.47124/viraverita.1900549
Atıf / To Cite	: İbrahimhakkioğlu, F. (2026). Erkekliğin baskıcı hipotezi: Erkek şiddetini özneleşme üzerinden okumak, <i>ViraVerita E-Dergi</i> , (23), 212-237.

¹ Doç. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. Ankara/TÜRKİYE (ORCID: orcid.org/0000-0002-8991-7872).

Abstract

This article aims to rethink the common misrepresentation of male violence in the popular imagination as the eruption of repressed male sexuality or an uncontrollable instinct through Michel Foucault's critique of the repressive hypothesis. Drawing on Foucault's argument that sexuality in modern societies is not repressed but rather produced through discourses, institutions, and practices of knowledge, the article approaches male violence not as the eruption of a natural essence, but as part of a historically constituted process of subjectivation. In this framework, masculinity is taken up as a regime of truth and a repertoire of practices continuously reproduced through discourses, gestures, normative expectations, everyday practices, and affective habits. Through feminist, decolonial, and social epistemological interventions, the article argues that male violence cannot be explained solely through individual deviance or pathology, but rather produced by and operates within historical regimes of knowledge and power that determine what is recognized as violence. In this respect, the article highlights the limits of essentialist and punitive models that explain male violence through individual agency or repressed drives, and proposes rethinking masculinity as a historically produced and transformable field of subjectivation.

Keywords: Masculinity, Violence, Foucault, Subjectivation, Repressive Hypothesis.

Erkeğin Baskıcı Hipotezi: Erkek Şiddetini Özneleşme Üzerinden Okumakⁱ

GİRİŞ

Cinsel şiddet ve erkek şiddeti tartışmaları kamusal alanda sıklıkla bir çelişki anlatısı üzerinden kurulur. Medyada zaman zaman şiddet faili erkeklerin daha önce kadın cinayetlerini protesto eden eylemlere katıldığına ortaya çıkması, ironi ya da ikiyüzlülük örneği olarak sunulur. Oysa feminist teori açısından bu durum bir tutarsızlıktan ziyade erkeğin işleyiş mantığına dair önemli bir ipucu sunar. Korumacı erkeklik ile şiddet faili erkeklik birbirine zıt ontolojik konumlar değil, aynı ataerkil düzen içinde üretilen ve aynı özne içinde farklı bağlamlarda devreye girebilen kiplerdir. Bu nedenle korumacı erkeklik, erkek şiddetinin panzehiri olarak düşünülemez.

Buna rağmen güncel tartışmalar, özellikle ağırlaştırılmış cezalandırma, idam ya da hadım etme önerileri etrafında döndüğünde,ⁱⁱ erkek şiddeti çoğunlukla kontrol edilmesi gereken tehlikeli bir özün dışavurumu olarak kavranır. Bu yaklaşım, şiddeti tarihsel ve politik bağlamından kopararak, neredeyse biyolojik bir zorunluluk gibi sunar. Böylelikle erkek fail, toplumsal özneleşme süreçlerinin ürünü olarak değil, bastırılması gereken bir dürtünün taşıyıcısı olarak düşünülür. Sonuç olarak şiddetin etik ve politik sorumluluğu bireysel niyet ya da patolojik sapma düzeyine indirgenirken, erkeğin gündelik pratikler içinde nasıl kurulduğu sorusu görünmez kalır. Eleştirel erkeklik çalışmaları ve feminist teori uzun süredir erkeğin özsel değil, tarihsel ve toplumsal olarak kurulan bir pratikler bütünü olduğunu ortaya koymuş olsa da (Butler, 1990; Connell, 1995; Sancar 2009), gündelik yaşamda, medyada ve dolaşıma sokulan popüler söylemlerde erkek şiddeti hâlâ çoğunlukla kontrol edilmesi gereken tehlikeli bir özün dışavurumu ya da patolojik bireylerin eylemi olarak sunulmaya devam eder. Bu makalenin çıkış noktası, tam da bu iki düzlem arasındaki yarıktır: erkeğin tarihsel ve kurulu bir pratik olduğunu “bilmemize” rağmen, onun hâlâ doğal, taşkın ve kaçınılmaz bir gerçeklik olarak sunuluyor oluşu. Bu yarık, yalnızca bilgi eksikliğiyle değil, erkeğin belirli duygulanımsal, söylemsel ve gündelik pratikler aracılığıyla sürekli yeniden üretilmesiyle ilişkilidir. Bu makalede, erkek şiddetinin bu şekilde doğallaştırılmasının arkasında yatan varsayımları sorguluyorum. Temel araştırma sorum şudur: Erkek şiddeti nasıl oluyor da tarihsel ve toplumsal olarak kurulu bir pratik olmasına rağmen, gündelik algıda hâlâ tarihsiz, doğal ve kaçınılmaz bir gerçeklik gibi sunulmaya ve hatta hissedilmeye devam eder?

Bu soruya yanıt ararken, modern öznenin kuruluşunu iktidar, söylem ve bilgi ilişkileri üzerinden düşünen Michel Foucault'nun modern cinsellik anlatısına yönelttiği baskıcı hipotez eleştirisinden hareket ediyorum. Foucault'ya göre modern toplumlar cinselliği bastırmaktan ziyade, söylemler, kurumlar ve bilgi pratikleri aracılığıyla üretir. Bu üretim yalnızca arzunun düzenlenmesi değil, öznenin belirli biçimlerde kurulması anlamına gelir. Bu çerçevede, erkek şiddetini bastırılmış bir içgüdünün patlaması olmak yerine, tarihsel olarak kurulan bir özneleşme sürecinin parçası olarak düşünmemize imkân verir. Bu çerçevede aynı zamanda yalnızca erkek şiddetinin nasıl üretildiğini değil, onun *neden* bastırılmış bir özün dışavurumu olarak algılanmaya

devam ettiğini de sorgulamayı sağlar. Buradan hareketle, Foucault'nun cinsellik analizinin yöntemini feminist bir eleştiriyle birlikte yeniden işliyorum.

Erkeklik çalışmalarında Gramsciyen çerçevelerin belirleyici olduğu ve bu çerçevenin bireysel özneleşme süreçlerini açıklamakta sınırlı kalabileceği yönündeki eleştiriler (Pringle, 2005; Berggren, 2014; Barutçu, 2022), Foucault'nun kavramsal araçlarına feminist bir perspektiften yönelmenin önemine işaret eder. Ancak mevcut çalışma erkeklik çalışmaları alanı içinde kapsamlı bir kuramsal müdahale geliştirme çabasından ziyade, erkek şiddetini Foucault ile feminist hesaplaşmalar vasıtasıyla özneleşme ve hakikat rejimi kavramları bağlamında yeniden düşünmeyi amaçlar. Güncel erkeklik tahayyülünün baskıcı hipotezin mantığını nasıl yeniden ürettiğini ve erkekliği bir özneleşme rejimi olarak nasıl işlediğini tartışırken, erkeğin burada ele alınışı tekil ve tutarlı bir normatif olarak kimlik değil, bağlama göre devreye sokulabilen jestler, söylemler ve pratiklerden oluşan bir repertuar şeklindedir.ⁱⁱⁱ Bu yaklaşım, erkek şiddetini dışsal bir sapma ya da patoloji göstergesi olmaktansa, gündelik yaşamın içine yerleşmiş normatif tekniklerin sonucu olarak düşünür. Foucaultcu feminist perspektiften hareketle erkek şiddeti bastırılması gereken bir öz yerine, öğrenilen, tekrarlanan ve normalleştirilen bir *özneleşme [assujettissement]* biçimi olarak düşünmeyi, bakışı şiddeti hep "dışarıda" arayan soruşturmalardan erkek öznenin tarihsel kuruluşuna doğru çevirmeyi hedefliyorum. Bu doğrultuda, erkek şiddetini erkeğin hakikat rejimi içinde sistematik olarak üretilen bir özneleşme repertuarının bir parçası olarak ele alıyorum.

Bu noktada metodolojik konumlanışımı da açık kılmak isterim. Bu çalışmada, Foucault'nun düşüncesini tarihsel dönemlere sadık, bütünlüklü bir yeniden inşa girişimi olarak ele almıyorum. Amacım, Foucault'nun metinlerini kronolojik bir doktrinin parçaları olarak takip etmek değil, onun soykütük yönteminden ve kavramsal aygıtından hareketle erkek özneleşme sürecini şiddet bağlamında düşündürmektir. Bu nedenle izlediğim yolu metinsel sadakatten ziyade kavramsal yeniden-işlevselleştirme olarak tanımlıyorum. Yazının temel odağını *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde geliştirilen baskıcı hipotez eleştirisi oluşturmakla birlikte, hakikat rejimi ve direniş gibi kavramsal araçları tartışmak üzere Foucault'nun çeşitli makalelerine ve söyleşilerine de başvuruyorum. Dolayısıyla bu çalışma, Foucault'nun düşüncesinin iç tutarlılığını savunmayı ya da onun tarihsel iddialarını doğrulamayı amaçlamak yerine, onun eleştirel tarih anlayışını ve özneleşme analizini feminist bir sorunsal doğrultusunda—ve yer yer Foucault'nun kendi tarihsel ve konumsal sınırlarını aşacak biçimde—yeniden konumlandırmayı hedefler. Bu tercih, Foucault'ya "sadakat" ile onu eleştirel olarak dönüştürme arasındaki gerilimi bilinçli biçimde üstlenir.

Bu makalenin Foucault literatürüne katkısı, Foucault'nun özneleşme analizini erkek şiddeti tartışmasına doğrudan uygulamasından ziyade bu analizin feminist, dekolonyal ve sosyal epistemolojik eleştiriler aracılığıyla yeniden işlevselleştirilmesinde yatar. Çalışma boyunca başvurduğum bu kuramsal müdahaleleri, birbirinden kopuk teorik eklemeler olarak değil, Foucault'nun açtığı sorunsalın sınırlarını görünür kılan ve onu genişleten eleştirel hatlar olarak ele alıyorum. Çünkü Foucault öznenin tarihsel olarak kurulduğunu

göstermesine rağmen, toplumsal cinsiyetin, epistemik şiddetin ve kolonyalitenin imlediği iktidar ilişkilerinin özneleşme süreçlerini nasıl yapılandırıldığını yeterince merkezileştirmez. Bu nedenle Foucaultcu çerçeveyi feminist ve dekolonyal eleştiriler aracılığıyla dönüştürerek erkek şiddetinin yalnızca bireysel bir sapma değil, belirli hakikat rejimleri içinde üretilen bir özneleşme biçimi olarak işleyişini inceliyorum. Böylelikle, erkek şiddetini yalnızca disiplin, norm ya da iktidar ilişkileri üzerinden açıklayan okumaların ötesine geçerek, şiddetin aynı zamanda nasıl “apaçık”, “kaçınılmaz” ve “doğal” bir gerçeklik olarak hissedildiğini irdeleyebiliriz. Buradan hareketle, cezalandırıcı paradigmanın erkek şiddeti tahayyüllerini sorgularken, dönüştürücü adalet perspektifine uzanan eleştirel bir zemin açmayı amaçlıyorum.

Bu doğrultuda, dört ana hat üzerinden ilerliyorum. İlk bölümde, Foucault'nun baskıcı hipotez eleştirisini ele alıyor ve cinselliğin bastırılmadığı, aksine modern iktidar ilişkileri içinde üretildiği yönündeki temel iddiayı ortaya koyuyorum. Bu tartışma, erkek şiddetini bastırılmış bir dürtünün patlaması olarak değil, belirli bir özneleşme sürecinin parçası olarak kavrayabilmek için kuramsal bir zemin sunar. İkinci bölümde, Foucault'nun yaklaşımına yöneltilen feminist eleştirileri tartışıyor ve bu eleştiriler doğrultusunda soykütüksel yöntemin nasıl yeniden işlevselleştirilebileceğini sorguluyorum. Bu bölüm, hem Foucault'nun sınırlarını görünür kılar hem de onun kavramsal araçlarının erkeklik ve şiddet ilişkisini analiz etmek üzere nasıl dönüştürülebileceğini gösterir. Üçüncü bölümde, bu kavramsal hat üzerinden erkekliği bir “hakikat rejimi” olarak yeniden düşünüyorum. Bu doğrultuda, erkekliğin yalnızca belirli pratikleri değil, aynı zamanda neyin şiddet olarak tanınacağını belirleyen epistemik bir konum olarak nasıl işlediğini tartışıyorum. Foucault'nun hakikat rejimi kavramını sosyal epistemoloji literatürüyle birlikte ele alarak, erkek şiddetinin yalnızca bir eylemler bütünü değil, aynı zamanda cehaletin epistemolojisi içinde nasıl işlediğini gösteriyorum. Dördüncü bölümde ise, korumacı erkeklik figürü ve cezalandırıcı adalet paradigması üzerinden bu hakikat rejiminin gündelik ve politik düzeyde yeniden üretilişini inceliyorum. Buradan hareketle, dönüştürücü adalet yaklaşımlarının Foucault'nun direniş ve etik özneleşme anlayışıyla derin bir yoldaşlık taşıdığını ileri sürüyorum. Bu bölümde, şiddete verilen yanıtın yalnızca cezalandırma ile sınırlı olmadığını, aynı zamanda bireysel ve kolektif düzeyde başka türlü özneleşme ve ilişkilene biçimleri kurmaya yönelik bir etik ve politik müdahale olduğunu ortaya koyuyorum. Bu bağlamda ele aldığım feminist, dekolonyal ve sosyal epistemolojik müdahaleler Foucault'ya dışarıdan eklenen ikincil çerçeveler yerine Foucault'nun özneleşme analizinin sınırlarını görünür kılan ve bu analizi genişleten eleştirel uzantılar olarak işler. Takip ettiğim bu hat, erkek şiddetini bastırılmış bir özün dışavurumu olarak kavrayan tahayyülleri sorgularken, onu hakikat, bilgi ve özneleşme süreçleri içinde üretilen ve ancak bu düzeylerde dönüştürülebilecek bir pratik olarak yeniden düşünür.

ERKEKLİĞİN BASKICI HİPOTEZİ

Modern toplumların cinselliği bastırıldığına dair anlatı, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde (1976/1990) "baskıcı hipotez" olarak adlandırdığı güçlü bir modern mite tekabül eder. Bu anlatıya göre cinsellik uzun süre suskunluğa mahkûm edilmiş, yasaklanmış ve bastırılmış, dolayısıyla modern dönemde görülen yoğun cinsel söylem ve davranış biçimleri bu bastırmanın gecikmiş geri dönüşü olarak ortaya çıkmıştır: "Anlatı bize uzun süre Viktoryen bir rejimi sürdürdüğümüzü ve bugün hâlâ onun egemenliği altında yaşadığımızı söyler. Bu yüzden imparatorlukvari püritenin sureti, bastırılmış, suskun ve ikiye bölünmüş cinselliğimizin üzerine damgasını vurmuş gibidir" (Foucault, 1976/1990, s. 3).^{iv} Foucault'nun eleştirisi tam da bu noktada başlar. Ona göre modern toplum cinselliği susturmamış, aksine onu sürekli konuşulan, incelenen, sınıflandırılan ve yönetilen bir alan hâline getirmiştir. Cinsellik yalnızca yasaklanmamış, söylem, bilim, hukuk, tıp, eğitim ve ahlak aracılığıyla çoğaltılmıştır.

Böylelikle Foucault, cinselliğin soykütük analizini Freudyan psikanalizin cinselliğin toplumsal olarak bastırıldığı iddiasını çürütmek için kullanır. Modern iktidar, cinselliği bastırmak yerine onu söyleme sokmuş, üretmiş ve yönetilebilir bir nesne hâline getirmiştir. Cinselliğin bastırıldığı fikri, bu üretim mekanizmalarını görünmez kılan bir yanılsama işlevi görür. Bu nedenle baskıcı hipotez yalnızca yanlış bir tarih anlatısı değil, aynı zamanda iktidarın işleyişini yanlış kavramamıza yol açan politik bir etkidir. Bu bağlamda, Wilhelm Reich'in 1940'larda dile getirdiği ve 1960'lar ile 70'lerde yeniden popülerleşen "cinsel devrim" çağrısının varsaydığı zemin tartışmalı hâle gelir. Cinsellik burada özgürleştirilmesi gereken bastırılmış bir öz ya da insan doğasının verili bir parçası değil, nüfus politikaları, tıbbi söylemler, ahlaki normlar ve yönetim teknikleri aracılığıyla düzenlenen bir aygıt [*dispositif*] olarak anlaşılır.^v Dolayısıyla mesele cinselliğin "gerçeğini" keşfetmek ya da onu zincirlerinden kurtarmak değil, onu yeni ilişki ve deneyim biçimlerinin yaratılabileceği politik bir alan olarak düşünmektir. Nitekim Foucault'nun da belirttiği gibi, kimi bedensel pratikler bastırılmış bir şiddetin dışavurumu olmaktan ziyade yeni haz imkânları yaratma girişimleridir. 1982 yılında verdiği bir röportajda Foucault (1997) o dönem özellikle San Francisco'da bir hayli popülerleşmiş olan sadomazoşizm pratiklerine dair şöyle der:

S&M'in derin bir şiddetle bağlantılı olduğu, bu pratiğin bastırılmış saldırganlığı serbest bırakmanın yolu olduğu fikri saçmadır. Bu pratikler agresif değildir; bedenün tuhaf bölgeleri aracılığıyla yeni haz olanakları icat ederler. Bu bir yaratım sürecidir ve temel özelliklerinden biri, hazın cinsellikten koparılmasıdır (s. 165).

Bir başka deyişle, Foucault'nun yaklaşımı, öznenin iktidar ilişkilerinden bütünüyle kurtulabileceği bir özgürleşme fikrine dayanmaz; aksine özneleşmenin her zaman belirli söylemsel ve iktidar ilişkileri içinde gerçekleştiğini varsayar. Bu yönüyle, eleştirel erkeklik çalışmalarında hâkim olan daha normatif ya da özgürleşmeci çerçevelerden ayrışır ve öznenin bu ilişkiler içinde nasıl kurulduğunu ve bu kurulum içinde hangi sınırlı ama gerçek direniş imkânlarının ortaya çıktığını sorgulamaya imkân verir (Pringle, 2005). *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinin sonunda, cinselliği ve arzuyu modern iktidarın bir kurgusu olarak ortaya koyan Foucault, direniş olanaklarını da (iktidar tarafından cinsellik ve arzu derecesinde henüz belirlenmemiş olan) "bedenler ve

hazlar”da bulur. Bu rota, kuir feminist düşüncede farklı rezonanslara yol açmıştır. Judith Butler (1990, s. 131) Foucault’nun on dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan interseks bir birey olan Herculine Barbin’in günlüklerini okumasında cinselliğin düzenleyici kategorilerinden önce var olan özgür bir haz çoğulluğu imâsını barındırdığını, bunun da cinselliğin iktidar tarafından kurulduğu yönündeki Foucault’nun kendi soykütüksel iddiasıyla gerilim yarattığını söyler. Ancak “bedenler ve hazlar”, sabit bir ontolojiye değil direnişin yaratıcı olanaklarına işaret etmesi ve yaşama sanatıyla kurduğu deneysel bağ sayesinde, örneğin Ladelle McWhorter (1999) tarafından olumlanmış, bu kavram, *Bodies and Pleasures* [Bedenler ve Hazlar] kitabının geliştirdiği lezbiyen feminist yaşam tasavvuruna da esin kaynağı olmuştur.

Bu feminist hatlardan farklı bir düzlemde, Foucault’nun soykütük yöntemi ile ortaya koyduğu baskıcı hipotez eleştirisi, bugün erkek şiddeti etrafında kurulan ve sirküle eden söylemleri yeniden düşünmek için bize önemli bir başlangıç noktası sunacaktır. Zira erkek şiddeti, bugün popüler tahayyülde sıklıkla bastırılmış bir içgüdünün ya da kontrol edilemeyen bir cinsel dürtünün patlaması olarak yorumlanabilmektedir.^{vi} Bu anlatıya göre erkeklik, doğası gereği tehlikeli bir cinsellik taşıyıcı; bu cinsellik uygun kanallar bulamazsa şiddet biçiminde dışa vurur. Böylece şiddet, toplumsal üretimin sonucu olmaktan çıkar, içsel bir dürtünün kontrol edilememesi olarak sunulur. Oysa Foucault’nun gösterdiği gibi, arzunun kendisi bile tarihsel olarak kurulmuş bir alan ise, şiddet kültürünü bu alanın dışına yerleştirmek mümkün değildir. Erkek şiddetini bastırılmış bir özün geri dönüşü olarak görmek, erkekliğin nasıl üretildiğini ve hangi pratikler içinde normalleştiğini sorgulamamıza engel olur. Bu nedenle erkek şiddetini anlamak için bastırma/baskılama anlatısını değil, erkekliğin *şiddet dolu* üretim süreçlerini incelemek gerekir.^{vii} Bu noktada Foucault’nun en kritik katkısı, cinselliği yalnızca arzunun düzenlenmesi olarak değil, öznenin kurulmasıyla ilişkili bir süreç olarak düşünmemizi sağlamasıdır. İktidar, yalnızca yasaklayan değil, özneyi belirli biçimlerde var eden bir üretim alanıdır. Bu perspektif, erkekliği de sabit bir kimlik olarak değil, belirli söylemler, düzenlemeler, jestler, alışkanlıklar ve normatif beklentiler aracılığıyla sürekli kurulan bir özneleşme biçimi olarak ele almayı mümkün kılar. Dolayısıyla erkek şiddeti, bastırılmış bir içgüdünün açığa çıkışı yerine erkekliği belirli şekillerde kuran pratiklerin içinde her an devreye sokulabilen bir olasılıklar repertuarının parçası olarak anlaşılmalıdır. Baskıcı hipotezin erkeklik tahayyülündeki sürekliliğini görmek, şiddetin doğallaştırılmasının nasıl işlediğini açığa çıkarır ve erkekliği etik sorumluluktan muaf kılan söylemsel mekanizmaları görünür kılar.

Erkekliğin doğallaştırılması yalnızca patriyarkal ideolojinin bir sonucu değil, modern özneleşme rejiminin merkezî bir stratejisidir. Bu noktada, feminist teoride erkeklik ve modern toplumsal cinsiyet rejimi üzerine bazı kurucu metinlerle bağ kurabiliriz. Susan Bordo’nun (1999) erkeklik üzerine olan çalışmasında anlattığı üzere modern toplumlarda (ve daha spesifik olarak Bordo’nun ele aldığı ABD örneğinde) erkeklik sıklıkla taşkın, kontrol edilmesi güç ve neredeyse hayvani bir enerji olarak temsil edilir. Bu temsil, erkek şiddetini etik sorumluluğun konusu olmaktan çıkarıp doğanın kaçınılmaz bir dışavurumu gibi kavranabilir kılar. Bordo’nun anlatısına göre, bu temsilin bir siyasi tarihi vardır. Üstelik bu siyasi tarih, çağdaş beyaz üstünlükçü

tarih ile kesişmektedir: Yüzyıllar boyunca rasyonalite, erdem ve otokontrol ile ilişkilendirilen Batılı beyaz erkeklik, yirminci yüzyılın sonlarına doğru “aşağı ırklara” mahsus görülen cinsel taşkınlık anlatısını benimseyip olumlamıştır. Bu erkeklik krizi, Michael Kimmel (1996) gibi teorisyenlerin de gözlemlediği üzere beyaz erkeklerin elinden daha önce sahip oldukları ekonomik gücü alan, geç kapitalizmin ekonomik krizleriyle kesişir. Yani bir başka deyişle, erkeklik krizi,^{viii} ekonomik değişkenlerle doğrudan ilişkilidir ve adeta bir gücü tekrar eline alma çabasıdır. Daha önceden beyaz olmayan erkeklere neden bu tür bir taşkın cinsellik atfedilmiş olduğunu anlamak içinse kolonyalizmin ortaya koymuş olduğu epistemik rejimleri inceleyebiliriz (Gaard, 1997; Lugones, 2007; Federici, 2014). María Lugones’in (2007) işaret ettiği üzere, modern toplumsal cinsiyet rejimi başından itibaren kolonyal iktidar ilişkileri içinde kurulmuştur: Bedenler ve arzular, doğaya daha yakın ya da akla daha yakın sayılan hiyerarşik kategoriler içinde düzenlenmiştir. Bu kategoriler böylelikle kimin “daha” insan (i.e. beyazlar), kimin daha “doğaya yakın” ve dolayısıyla “hayvansı” (i.e. beyaz olmayan yerliler) olduğunu belirlemiştir. İnsan/doğa ayrımı kolonyal söylemde cinsel bir fark üzerinden kurulur: Beyazlar insana özgü olan kategoriler vasıtasıyla kadın ya da erkek olarak tanınırken, yerliler yalnızca (hayvansı bir imleme olan) “dişi” [female] veya “erkek” [male] olarak görülür. Lugones’in anlatısında, yerli toplumlar Batı’daki cinsiyet rejimine sahip değildi. Cinsiyet (ve cinsellik) yerli birçok toplum için kendilerine dair “değişmez bir gerçek” statüsü taşııyordu. Foucault’nun Batı’daki cinsellik tertibine dair gözlemlediği en kritik hamle, cinsiyet ve cinselliğin bugün artık benlikten ayrı düşünülemeyen kavramlar haline gelmiş olmasıydı. Foucault’ya göre bugün Batı toplumlarında (ve artık diyebiliriz ki küresel olarak) iktidarın cinsellik tertibi vasıtasıyla biz “cinsel özneler” haline geldik ve bu artık bizim vazgeçilmez bir “özümüz”. Bu “öz”ün bir tarihi olması ise Foucault’nun ortaya koyduğu en provokatif düşüncelerden biri.

Bu bağlamda aynı zamanda değinmeliyiz ki *Cinselliğin Tarihi*’nin ilk cildinin Doğu’yu erotik bilgiye, Batı’yı ise bilimsel cinsellik bilgisine atfeden ayrımları dekolonyal ve postkolonyal perspektiflerce sorunludur. Foucault’nun bu çalışmasında *ars erotica/scientia sexualis* ayrımını, Batı’nın cinselliği itiraf, soruşturma ve bilimsel söylem aracılığıyla ürettiğini (*scientia sexualis*), buna karşılık Çin, Japonya, Hindistan, Roma ve Arap-İslam dünyasında haz merkezli bir “ars erotica” geleneğinin bulunduğunu ileri sürmek için kullanmıştır. Ancak bu karşıtlık, Doğu’nun erotik taşkınlık, beden ve şehvetle, Batı’nın ise söylem, itiraf ve bilgiyle özdeşleştirilmesi nedeniyle eleştirilmiştir (Rocha, 2011). Postkolonyal kuram açısından bakıldığında, bu tür bir ayrımın Batı/Doğu karşıtlığını yeniden üretebileceği ileri sürülebilir. Özellikle Edward Said’in *Oryantalizm* (1978) kitabında geliştirdiği analiz ışığında düşünüldüğünde, Doğu’nun bu hazla, içgüdüyle ve bedensellikle özdeşleştirilişi, Oryantalist söylemin tipik kodlarını çağırıştırır. Kolonyal söylem, Doğulu bedenleri “doğaya daha yakın”, dolayısıyla daha dürtüsel ve kontrolsüz olarak kurarken, Batı’yı aklın ve disiplinin mekânı olarak konumlandırır. Foucault’nun ayrımı bu söylemi eleştirelilikten uzak bir şekilde yeniden üretir. Bu nokta, Foucault’nun kendi eleştirelilik iddiasını yüzüstü bırakmış olduğu noktalardan biridir. Biz, Foucault’nun eleştirel tarih yöntemi aracılığıyla Foucault’nun ötesine geçerek diyebiliriz ki erkekliğin kontrolsüzlük miti bu çerçevede yalnızca patriyarkal değil, aynı zamanda kolonyal bir anlatıdır: erkekliği doğaya yakın, dolayısıyla siyasetin ve

sorumluluğun ötesinde bir güç olarak kurmak, onu tarihsel üretim süreçlerinden koparmanın en etkili yollarından biridir. Bu üretim süreci ilk beyaz olmayan erkeklerde test edilmiş,^{ix} daha sonra ise beyaz erkeklerce kapitalizmin erkeklik krizi bağlamında üstlenilip *evrensel olarak* erkeklığe atfedilmiştir.

Bu noktada bu söylemin Türkiye bağlamında işleyişini bir örnek ile inceleyebiliriz. Bilakis sosyal medyada bugün zaman zaman karşımıza çıkan “Türkiye cinsel açlığın Afrika’sıdır” gibi söylemler,^x erkek şiddetini bastırılmışlığın patlaması olarak açıklayan baskıcı hipotezin yerel bir formülasyonunu sunar. “Açlık” imgesi burada yalnızca yoksunluğu değil, yasaklanmış arzunun birikimini ve sonunda taşmasını ima eder: Erkekler şiddet uyguluyorsa, bunun nedeni cinselliğin tabu olması, arzunun bastırılması ve yasakların arzuyu sapkınlaştırması olmalıdır. Bu anlatı, erkek cinselliğini verili, doğal ve biyolojik bir güç olarak varsayar; toplumu ise bu gücü bastıran dışsal bir mekanizma olarak kurar. Dahası, söylemin “Afrika” göndermesi bu anlatıyı yalnızca psikolojik değil, aynı zamanda kolonyal bir cinsellik tahayyülüyle de örür. Afrika’nın hem mecâzsız açlık hem de “coşkun”, “dizginlenmemiş” cinsellik imgeleriyle dile getirilmesi, modern kolonyal söylemin siyah bedeni aşırı arzunun ve kontrolsüz doğanın mekânı olarak kurma biçimini yeniden üretir. Oysa tam da Foucault’nun işaret ettiği gibi mesele bastırılmış bir özün patlaması değil, cinselliğin söylemler, normlar ve pratikler aracılığıyla belirli biçimlerde üretilmesidir. Erkek cinselliği önceden var olan bir doğa değildir ki toplum onu bastırsın; aksine “tehlikeli”, “doyumsuz” ve “kontrol edilmesi gereken” bir güç olarak kurulması, erkeklığın özneleşme süreçlerinin bir parçasıdır. Bu nedenle “cinsel açlık” söylemi şiddeti açıklamaz; şiddeti mümkün kılan irksallaştırılmış ve cinsiyetlendirilmiş hakikat rejimini yeniden üretir.

FOUCAULT İLE FEMİNİST HESAPLAŞMALAR

Foucault’nun cinsellik analizinin feminist teori açısından sunduğu imkânlar kadar sınırları da vardır. Foucault Viktoryen dönemden itibaren cinselliğin bastırılmadığını, tersine onun hakkında konuşmanın çoğaldığını ileri sürerken, bu söylemsel çoğalmanın bedensel deneyim ile olan ilişkisi her zaman yeterince açıklık kazanmaz. Bu noktada, cinsel şiddet söz konusu olduğunda, Foucault’ya yöneltilmiş iki temel feminist eleştiriyi ele alabiliriz.

İlki, Linda Martín Alcoff’un (2000) işaret ettiği üzere, Foucault’nun Lapcourt vakasını ele alış biçiminin bu sınırı çarpıcı biçimde açığa çıkarmasına dairdir. Foucault’nun anlatısına göre, 1867’de Lapcourt köyünde yaşayan, mevsimlik işlerle geçinen ve oldukça sınırlı olanaklara sahip bir genç adam, küçük bir kız çocuğuna karşı birkaç cinsel temas gerçekleştirdiği gerekçesiyle şikayet edildi. Olay, köyün büyükleri tarafından yetkili makamlara taşındı ve böylelikle jandarmalar ve yargı makamları devreye girdi. Adam önce doktor, ardından iki uzman tarafından incelendi ve uzmanlar raporlarını yayımladı. Foucault (1976/1990) bu olayı aktarırken şöyle yazar:

Bu hikâyenin önemli yanı nedir? Tümünün bayağılığıdır; köy hayatındaki cinselliğin bu sıradan olayının, bu önemsiz kırsal hazların, belli bir zamandan itibaren sadece kolektif bir

hoşgörüsüzlüğün değil, aynı zamanda bir yargısal işlemin, tıbbi bir müdahalenin, dikkatli bir klinik incelemenin ve tüm bir teorik açıklamanın konusu haline gelebilmesidir (s. 31).

Alcoff'un Foucault eleştirisinde altını çizdiği nokta şudur: Foucault burada failin eyleminin ardından gelişen olayları söylemsel bir dönüşümün örneği olarak okurken, mağdur küçük kızın yaşadığı bedensel deneyimi anlatısında tamamen göz ardı etmiştir. Çocuk istismarının meselenin etik boyutundan kopuk bir şekilde bir prosedür tartışmasına indirgenmesine tepki gösteren Alcoff (2000), bu gibi olaylarda çocuğun hem acı hem korku hem de zorlanmışlık hissettiğini, güvendiği bir yetişkinin, kendisini sakinleştiren sözler eşliğinde uyguladığı, bedensel olarak rahatsız edici ve travmatik müdahalelerle karşı karşıya kaldığını ve bu deneyimin, Foucault'nun meseleyi ele alış biçiminde tamamen görünmez kılındığını yazar (s. 54). Alcoff, Foucault'nun burada yaptığını erkek ve yetişkin merkezli bir epistemik kibir olarak tanımlar. Alcoff'un gösterdiği gibi, bu yaklaşım deneyimin söyleme indirgenemeyeceğini ve cinsel şiddetin yalnızca bir söylem olayı değil, bedensel ve ilişkisel bir gerçeklik olduğunu hatırlatır.

Öte yandan, Johanna Oksala'nın (2011) da vurguladığı gibi, burada Foucault'nun yaklaşımının tamamen yetersiz olduğunu söylemek yanıltıcı olacaktır. Foucault, deneyim ve söylemin özde eşdeğer olduğunu iddia etmez; aksine deneyimin epistemik önemini ve söylemle tam olarak örtüşmeyebileceğini teorik olarak kabul eder. Bu noktada feminist eleştirilerin ortaya koyduğu şey yalnızca Foucault'nun sınırları değil, aynı zamanda onun yönteminin nasıl yeniden işlenebileceğidir. Sorun, soykütüğün terk edilmesi değil, hangi deneyimleri görünür kılacak şekilde yeniden yöneltileceğidir. Lapcourt örneği, cinselliğin tarihsel olarak nasıl düzenlendiğini ve öznenin bu süreçler içinde nasıl kurulduğunu göstermek için bir araçtır. Feminist teori açısından çıkarılacak ders, cinsel şiddetin yalnızca bir söylem olayı değil, bedensel, ilişkisel ve politik olarak kurulan bir gerçeklik olduğudur. Yani cinsel şiddet yalnızca üzerine konuşulan bir şey değildir; bedende iz bırakan, özneyi kuran ve yaralayan bir olaydır. Dolayısıyla, Foucault'nun analizi, Alcoff'un eleştirisine rağmen, deneyimi tamamen ihmal etmek yerine, onu tarihsel ve söylemsel bağlam içinde düşünmeye imkân sağlayan teorik bir kaynak olarak okunabilir.

İkinci olarak Ann Cahill'in (2000) Foucault eleştirisini ele alabiliriz. Cahill, Foucault'nun bazı metinlerinde cinsel şiddeti genel şiddet kategorisine yaklaştırma eğiliminin, feminist analiz açısından sınırlamalar doğurduğunu savunur. Foucault, örneğin 1977'de bir yuvarlak masa tartışmasında, tecavüzün yalnızca fiziksel saldırı olarak tanımlanmasını önerir; penis vasıtasıyla gerçekleştirilen bir saldırının, yumrukla yapılan bir saldırıdan farkı olmadığını savunur (akt. Cahill, 2000, ss. 43–46). Amaç, cinselliği disipline eden söylemlerin gücünü kırmak ve cinselliğin "bastırılmış" olarak anlaşılmasını aşmaktır. Bu öneri, cinsel şiddeti yalnızca fiziksel bir saldırı olarak ele almakta, onun ataerkil toplumsal düzen içindeki özgül işlevini silme riski taşımaktadır. Tecavüz, yalnızca beden ihlali değil, toplumsal cinsiyet hiyerarşisini yeniden üreten ve pekiştiren bir pratiktir. Cahill'in de vurguladığı gibi, cinsel şiddetin anlamı yalnızca bedensel temasla değil, erkekliğin hak iddiası, erişim ve sahiplenme rejimleriyle kuruludur. Feminist bir perspektif, bu durumu ancak cinsel şiddeti

toplumsal ve politik bağlamında, kadınların deneyimleri üzerinden okumayı kabul ettiğinde doğru biçimde analiz edebilir.

Cahill'in buradaki önerisi, Foucault'nun cinselliğin "aşırı cinsel organ odaklı" tarihsel üretimini analiz etme kaygısıyla da uyumludur. Foucault, belirli beden parçalarının ve cinselliğin kimlik üretiminde ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu gösterirken, Cahill feminist bakışı bu çerçeveye yerleştirir: Kadın bedeni sürekli cinsel şiddet tehdidi altında "ön-kurban" [*pre-victim*] hâline getirilir; yani dişillik politik olarak cinsel saldırıya açık ve sürekli tehlikede kılınır. Bu durum, yalnızca bireysel failin eylemiyle açıklanamayacak, toplumsal bir cinsiyet üretim mekanizmasıdır. Böylece Cahill'in feminist eleştirisi, Foucault'nun beden ve söylem analizini kullanarak cinsel şiddeti depolitize eden yaklaşımları açığa çıkarır ve erkekliğin cinsel şiddetle ilişkili olarak üretilen, dönüştürülebilir ve normatif bir sosyal kategori olduğunu vurgular. Dolayısıyla bu makalenin amacına da uygun olarak, Cahill erkek şiddetini bireysel sapma olarak değil, erkekliğin tarihsel ve toplumsal olarak inşa edilen pratikleri bağlamında ele alır.

Bu iki feminist müdahale birlikte okunduğunda ortaya çıkan sonuç şudur: Foucault'nun cinsel şiddeti ele alışı yer yer yetersiz ve politik olarak sorunlu olabilir.^{xi} Ancak soykütüksel yöntemin kendisi erkekliğin şiddetle kurduğu ilişkiyi çözümlenmek için elzem bir araç olmaya devam eder. Foucault'nun iktidarın üretici doğasına, normların gündelik pratiklerde nasıl yerleştiğine ve özneleşmenin tarihsel tekniklerle kurulduğuna yaptığı vurgu, erkekliğin nasıl üretildiğini anlamak için vazgeçilmez analitik imkânlar sunmaya devam eder. Burada amaç, Foucault'nun cinsel şiddet söz konusu olduğunda ataerkil yapıyı görmeyi reddeden ya da eksik bırakan yorumlarını sahiplenmek değil, erkek şiddetini doğallaştıran anlatıları çözmek için soykütük yöntemini benimsemek ve bu yöntemi feminist eleştiriyle birlikte kullanarak erkekliğin, eylemlerinin sebep ve sonuçlarını inkâr etmeyi mümkün kılan tarihsel bir iktidar konumu olarak nasıl kurulduğunu göstermektir.

Bu noktada Foucault'yu feminist eleştirilere karşı savunmaya çalışmaktansa onun yöntemini feminist bir özneleşme analizi olarak yeniden işlemeyi öneriyorum. Foucault'nun soykütük yöntemi, tam da bize en doğal ve tarihsiz görünen şeylerin tarihini açığa çıkarma iddiasıyla başlar. "Nietzsche, Genealogy, History" [*Nietzsche, Söykütük, Tarih*] metninde Foucault (1971/2010), soykütüğün görevinin, olayların tekilliğini "en umulmadık yerlerde, tarihsiz hissettiğimiz şeylerde—duygulanımlarda, sevgide, vicdanda, içgüdülerde" (s. 76) yakalamak olduğunu söyler. Foucault bu hamlesiyle, "Bana bu kadar doğal gelen, kendini böyle güçlü ve derinden hissettiren bir hâlin nasıl olur da bir tarihi olur?" sorusunun da yanıtını vermiş olur. Foucault'nun bu anlamda psikanalizle hesaplaşması, psikanalitik yöntem ve düşüncenin kendisini tarihsel bir çerçeveye oturtmaktan geçer. Foucault'nun ele aldığı haliyle soykütük, bu alanlarda (duygulanım, vicdan, içgüdü, vb.) süreklilik değil kırılma arar. Bir başka deyişle, soykütük yöntemi, gelişim eğrileri değil sahne değişimleri izler. Bu perspektiften bakıldığında, erkeklik çoğu zaman tarihsizmiş gibi deneyimlenir. Ancak bu deneyim, erkekliğin gerçekten tarihsiz olduğu anlamına gelmez. Erkeklik, yerleşik olduğu ölçüde doğal, sürekli tekrarlandığı ölçüde

verili, duygulanım düzeyinde güvence ürettiği ölçüde kaçınılmaz görünür. Bu nedenle erkeklikle ilişkilendirilen şiddet de sıklıkla politik bir süreç olarak değil, neredeyse antropolojik bir yazgı gibi algılanır. Oysa bu “tarihsizlik hissi”nin kendisi tarihsel bir üretimdir. Lauren Guilmette’in (2014) de vurguladığı gibi, bu üretim yalnızca söylemsel değil, aynı zamanda (ve belki daha da önemli olarak) duygulanımsaldır. Bu duygulanımsal yer edişten yola çıkarak diyebiliriz ki erkeklik yalnızca normlar aracılığıyla değil, güvenlik, sahiplenme, hak iddiası ve korunma duyguları aracılığıyla bedende yerleşir. Bu nedenle erkeklik salt bir kimlik değil, tarihsizliği hissedilen bir özneleşme biçimi olarak işler. Soykütüğün görevi tam da bu hissi kırmak, erkeğin doğa değil tarih olduğunu görünür kılmaktır.

Bu noktada Foucaultcu feministlerin çalışmalarına bakmak, soykütüğün toplumsal cinsiyet analizinde nasıl dönüştürüldüğünü görmek açısından aydınlatıcıdır. Jana Sawicki (1991), Foucault’nun iktidar ve özneleşme analizlerinin feminist politika için yalnızca bir eleştiri aracı değil, aynı zamanda yeni öznellik biçimlerini düşünmenin imkânını sunduğunu gösterir. Bu hattın bir başka erken ve etkili örneklerinden biri ise Sandra Bartky’nin (1990) disiplinci iktidarın kadın bedenini nasıl kurduğunu analiz eden çalışmasıdır. Bartky, “Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power” [Foucault, Dişillik ve Ataerki İktidarın Modernizasyonu] başlıklı yazısında, Foucault’nun disipliner iktidar analizinin son derece güçlü olduğunu, ancak cinsiyet körü kaldığını ileri sürer. Foucault, modern iktidarın bedeni mikro düzeyde şekillendiren tekniklerini—gözetim, normlaştırma, sürekli değerlendirme—ayrıntılı biçimde analiz ederken, bu tekniklerin kadın bedenleri üzerinde nasıl özgül bir yoğunluk kazandığına odaklanmaz. Bartky’nin müdahalesi tam da bu boşluğa yönelir. Bartky’ye göre modern patriyarka artık yalnızca hukuki yasaklar ya da açık tahakküm biçimleri üzerinden işlemez; disipliner iktidarın incelmış teknikleri aracılığıyla kadın bedenini sürekli olarak üretir. Kadın bedeni “itaatkâr beden”dir; fakat bu itaat yalnızca dışsal bir zorlamanın sonucu değildir. Diyet, kozmetik pratikler, kilların giderilmesi, cildin pürüzsüzleştirilmesi, bedenin inceltilmesi, mekânda daha az yer kaplama, bacakları kapatarak oturma, ses tonunu düşürme gibi sayısız mikro-pratik, bedeni belirli bir estetik ve davranış normuna göre şekillendirir. Bu norm yalnızca görünümü değil, öznenin kendilik deneyimini de düzenler. Kadın, kendi bedenini sürekli denetleyen ve yetersizliğini içselleştiren bir özne olarak kurulur. Burada kritik nokta şudur: Dişillik bir öz değil, disipliner tekrarların sonucudur. Kadın “doğal olarak” narin, küçük, bakımlı ya da itaatkâr değildir; bu nitelikler bedensel tekniklerin sürekliliği sayesinde doğal görünür hâle gelir. Disiplinin başarısı tam da burada yatar: Tarihsel ve politik olarak üretilmiş normları doğa gibi göstermekte. Ancak Bartky’nin metni yalnızca Foucault’ya bir ek yapmakla kalmaz, aynı zamanda onun analizini dönüştürür. Foucault’nun disipliner iktidarı çoğu zaman cinsiyet-nötr bir modernlik mekanizması olarak görünürken, Bartky bunun patriyarkanın modernleşmiş bir biçimi olduğunu ileri sürer. Modernlik patriyarkanın sonu değil, onun rafine edilmiş hâlidir. Dolayısıyla iktidarın mikro-fiziği, toplumsal cinsiyet rejiminin yeniden üretiminde merkezi bir rol oynar.

Bartky’nin müdahalesi burada kritik bir soruyu davet eder: Eğer dişillik disipliner tekrarlar aracılığıyla doğal görünür hâle geliyorsa, erkeklik bu rejimin neresinde durur? Erkeklik gerçekten disiplinin dışında, norm koyan nötr bir konum mudur, yoksa o da modern özneleşme tekniklerinin ürünü müdür? İlk bakışta erkeklik,

Bartky'nin betimlediği anlamda "itaatkâr beden" üretmez gibi görünebilir. Erkek bedeni inceltilmez, küçültülmez, mekânda kapladığı alanı daraltmaya zorlanmaz. Ancak bu, erkekliğin disipliner iktidardan azade olduğu anlamına gelmez. Aksine erkeklik de belirli tekrarlar, performanslar ve denetim biçimleri aracılığıyla kurulur:^{xii} Duyguların bastırılması, kırılganlığın saklanması, heteroseksüel arzu kanıtlarının sürekli sergilenmesi, güç ve kontrol göstergelerinin yeniden üretilmesi. Erkek özne de bedeni ve davranışları üzerinde çalışır; fakat bu çalışma onu küçülten değil, genişleten bir norm doğrultusunda işler. Tam da bu noktada cinsiyetli disiplinin asimetrisi belirgin hale gelir. Dişillik çoğunlukla mekânda daha az yer kaplayan, kendini sınırlayan ve görünürlüğünü estetik denetim altında tutan bir beden üretirken, erkeklik mekânda genişleyen, erişim talep eden ve müdahale hakkı varsayan bir beden üretir.^{xiii} Kadın bedeni kendini geri çekmeye çağırırken, erkek bedeni ileri çıkmaya, kaplamaya ve talep etmeye çağırılır. Bu fark, erkekliğin disiplin dışı olduğu anlamına değil, disiplinin farklı bir normatif ideal etrafında işlediği anlamına gelir.

Bu feminist müdahalelerin ortaklaştığı nokta, erkekliğin yalnızca belirli davranışların ya da toplumsal rollerin toplamı olarak değil, öznenin dünyayı algılama, yorumlama ve ilişkilendirme biçimini şekillendiren tarihsel bir kuruluş olarak düşünülmesi gerektiğidir. Soykütük yöntemi, erkekliği doğallaştıran pratiklerin nasıl üretildiğini görünür kılarken, aynı zamanda bu doğallık hissinin hangi duygulanımsal ve toplumsal süreçler aracılığıyla sürdürüldüğünü de açığa çıkarır. Ancak erkekliğin sürekliliği yalnızca disipliner tekrarlarla açıklanamaz. Erkeklik aynı zamanda neyin makul, neyin olağan, neyin tehdit, neyin şiddet olarak algılanacağını belirleyen bir anlamlandırma düzeni içinde işler. Bu nedenle erkekliğin tarihsel kuruluşunu çözümlenmek, yalnızca bedenleri ve davranışları değil, hakikatin hangi ölçütlerle kurulduğunu da sorgulamayı gerektirir. Dolayısıyla mesele yalnızca erkekliğin nasıl üretildiği değil, bu üretimin nasıl "gerçeklik" etkisi kazandığıdır.

ERKEKLİĞİN HAKİKAT REJİMİ

Erkeklik analizini yalnızca disipliner teknikler düzeyinde bırakmak yeterli değildir. Çünkü erkeklik yalnızca belirli bedenleri, arzuları ve davranış repertuarlarını üretmekle kalmaz, aynı zamanda bu repertuarların nasıl anlamlandırılacağını da belirler. Bir başka deyişle, erkekliğin tarihsel kuruluşu aynı zamanda epistemik bir kuruluşu da içerir. Yani mesele yalnızca erkek öznenin nasıl kurulduğu değil, onun hangi tarihsel koşullar altında dünyayı "apaçık", "doğal" ve "makul" biçimlerde deneyimlemeye yerleştirildiğidir. Bu nedenle erkekliği yalnızca disipline edilen bir kimlik değil, belirli hakikat ölçütlerini dolaşıma sokan epistemik bir konum olarak düşünmek gerekir. Eğer dişillik itaatkâr beden üretiminin hedefiyse, erkeklik sıklıkla normun ölçütü olarak konumlanır.

Bu noktaya kadar tartışılan feminist müdahaleler, Foucault'nun yönteminin nasıl yeniden işlenebileceğini göstermektedir. Bu bölüm ise bu hattı erkeklik ve erkek şiddeti bağlamında bir adım ileri taşıyarak, erkekliği bir "hakikat rejimi" olarak kavramsallaştırmayı önermektedir. Foucault'ya (1977/1980) göre hakikat, iktidarın dışında yer alan ya da ondan arındırılmış bir alan değildir. Aksine, "hakikat bu dünyaya aittir; yalnızca çoklu zorunluluk biçimleri sayesinde üretilir ve düzenli iktidar etkileri üretir" (s. 131). Hakikat özgür

bilinçlerin keşfi değil, belirli kurumsal, söylemsel ve siyasal düzenekler içinde üretilen bir işlemdir. Bu nedenle her toplumun bir “hakikat rejimi” vardır: “[D]oğru olarak kabul ettiği ve doğru işlevi gören söylem türleri, doğru ile yanlış ayırt etmeyi mümkün kılan mekanizmalar, her birinin hangi yollarla yaptırma bağlandığı, hakikatin elde edilmesinde değer atfedilen teknikler ve neyin doğru sayılacağını söylemekle yükümlü olanların statüsü” (Foucault, 1980, s. 131). Hakikat burada yalnızca içerik değil, bir siyasal düzenlemedir. Foucault’nun belirttiği gibi, “‘hakikat’, onu üreten ve sürdüren iktidar sistemleriyle ve onun doğurduğu ve yaydığı iktidar etkileriyle dairesel bir ilişki içindedir” (1980, s. 133). Bu nedenle Foucault’ya göre mesele insanların bilincini değiştirmekten ibaret değil, hakikatin üretildiği siyasal ve kurumsal rejimi sorgulamaktır. Bu çerçevede, erkekliği yalnızca belirli davranış kalıplarının toplamı olarak değil, aynı zamanda neyin şiddet sayılacağını, neyin meşru kabul edileceğini ve neyin görünmez kalacağını belirleyen epistemik bir konum olarak düşünmeyi mümkün kılar.

Erkekliğin hakikat rejimi tam da bu noktada işler: Tarihsel olarak üretilmiş ve sürekli yeniden kurulan toplumsal ilişkiler, özne düzeyinde tarihsiz ve doğal gerçeklikler gibi deneyimlenmeye başlar. Erkek özne çoğu zaman şiddeti “bilmemektedir”, ancak bu bilmeme basit bir bilişsel eksiklikten ziyade, belirli davranışların sıradan, makul, doğal ya da hatta hak edilmiş görünmesini sağlayan bir özneleşme sürecinin sonucudur. Bu nedenle erkek şiddeti meselesinde sorun yalnızca belirli eylemlerin ortaya çıkışı değil, aynı zamanda bu eylemlerin neden çoğu zaman şiddet olarak hissedilmediği ya da tanınmadığıdır. Erkekliğin baskıcı hipotezi tam da burada devreye girer: Erkek şiddeti bastırılmış doğanın taşması olarak okunduğunda, erkekliğin tarihsel üretimi ve bu üretimin gündelik “apaçıklık” etkisi görünmezleşir. Foucault’nun çerçevesi, erkekliğin nasıl bir hakikat üretim konumu olarak işlediğini düşünmek için güçlü bir zemin sunar. Ancak Foucault, bu hakikat rejimlerinin özne düzeyinde nasıl gündelik bir “bilmeme” pratiği olarak yeniden üretildiğini sistematik biçimde teorileştirmez. Bu nedenle, erkek şiddetine ilişkin cehaletin yalnızca bilgi eksikliği değil, toplumsal olarak örgütlenen bir epistemik konum oluşunu daha ayrıntılı kavrayabilmek için sosyal epistemoloji literatürüne, özellikle de Charles Mills’in “cehalet epistemolojisi” kavramına yönelmek gerekir.

Foucault’nun “hakikat rejimi” kavramı, yalnızca iktidar analizleri açısından değil, güncel sosyal epistemoloji tartışmaları için de belirleyici bir esin kaynağı olmuştur. Özellikle *Irksal Sözleşme* (1997/2020) adlı çalışmasında Mills, beyaz üstünlükçü küresel siyasal ve ekonomik düzenin işleyişini analiz ederken, bu düzenin aynı zamanda bir “cehalet epistemolojisi” ürettiğini ve kısmen bu cehalet epistemolojisi vasıtasıyla ayakta kalabildiğini ileri sürer. Mills’e göre “ırksal sözleşme”, yalnızca hukuksal ve siyasal bir yapı değil, beyaz özneyi sistematik bir yanlış bilme biçimi içine yerleştiren bilişsel bir düzendir. Irksal meseleler söz konusu olduğunda cehalet, basit bir bilgi eksikliği değil, tarihsel ve sosyolojik gerçeklerin çarpıtılması yoluyla, bilgi gibi işlev gören bir dezenformasyon mekanizmasıdır. Bu anlamda cehalet, epistemik bir boşluktan ziyade kurumsallaşmış bir üretdir; birtakım gerçeklikleri görünmez ve/veya önemsiz ve belirli anlatıları “doğal” kılan bir hakikat rejimi üretir. Bu bağlamda, erkekliğin hakikat üretimindeki rolünü yalnızca söylemsel düzeyde değil, aynı zamanda epistemik bir konum olarak da düşünmek gerekir.

Bu noktada Mills ile Foucault arasında önemli bir fark belirginleşir. Foucault için hakikat rejimleri iktidar ilişkilerinden bağımsız aşkın bir hakikate referansla ölçülemez; mesele hakikatin nasıl üretildiği ve hangi iktidar etkilerini doğurduğudur. Oysa Mills, beyaz üstünlükçü cehaletin ötesinde, çarpıtılamayacak tarihsel gerçeklerin—sömürgecilik, kölelik, ırksal tahakküm ve bunların devamı olan küresel beyaz üstünlükçü düzenin maddi tarihi—var olduğunu savunur. Başka bir deyişle Mills, eleştirel bir normatif zemini korur: Cehalet bir rejimdir, ancak bu rejimin karşısında nesnel tarihsel gerçeklik vardır. Eğer erkeklik belirli bir hakikat rejimi içinde neyin şiddet sayılacağını ve neyin görünmez kalacağını belirliyorsa, o zaman mesele yalnızca yanlış bilginin düzeltilmesi değil, bu “bilmeme”nin nasıl üretildiğini ve sürdürüldüğünü anlamaktır. Bu noktada epistemik adaletsizlik meselesi salt yanlış bilgi dolaşımında değil, kimin deneyiminin hakikat statüsü kazandığı sorusunda düğümlenir. Bu nedenle cinsel şiddet söz konusu olduğunda, hakikat rejimi konusunda feministlerin Mills’e daha yakın durma sebebi metafizik bir hakikat savunusundan ziyade politik ve etik bir zorunluluktan kaynaklanır. Cinsel şiddetin toplumsal olarak nasıl anlamlandırıldığı ve bir yandan medyada hiper görünürlük kazanırken, diğer yandan günlük hayatta nasıl görünmezleştirildiği sorgulanırken, şiddetin maddi gerçekliğini tümüyle söylemsel bir göreliliğe indirgememek gerekir. Mesele daha ziyade tam da bu gerçekliğin hangi hakikat rejimleri içinde sistematik olarak çarpıtıldığı ya da tanınmaz hale getirildiğidir.

Bu çizgi, feminist epistemolojide geliştirilmiştir. Nancy Tuana ve Shannon Sullivan (2006) Mills’ten ilhamla “beyaz cehalet” kavramını cinsiyet rejimlerine uyarlayarak bir alan olarak “feminist cehalet epistemolojisi”ni ortaya atmışlardır. Bu yaklaşıma göre erkek özne, patriyarkal düzen içinde belirli şiddet biçimlerini, eşitsizlikleri, adaletsizlikleri, kendine tanınan kazanılmamış ayrıcalıkları “görememe” durumuna yerleştirilir; ancak bu görememe basit bir farkındalık eksikliği değil, sistematik olarak üretilmiş ve sürdürülen bir epistemik düzenektir. Böylece cehalet, tıpkı Mills’in analizinde olduğu gibi, işlevsel ve kurumsal bir üretim olarak kavranır. Erkek şiddeti özelinde ise, bir eksiklik olarak değil, aktif bir şekilde “bilmemeyi” İlkay Özkürülpil (2026) Mills ve feminist epistemolojiden hareketle yeniden düşünmüş, erkek şiddetinin yalnızca bir bilme eksikliği olarak “bilinmeyen” bir olgu değil, belirli öznel konumlar içinde *aktif olarak bilinmeyen ve bilinmemesi sağlanan* bir gerçeklik olarak işlediğini göstermiştir. Feminist epistemolojinin bu açılımlarından hareketle, “beyaz cehalet”e benzer biçimde işlev gören bir “erkek cehaleti”nden söz etmek mümkündür. Buradaki cehalet, erkek öznenin belirli şiddet biçimlerini, adaletsizlikleri, kendine atfedilen kazanılmamış ayrıcalıkları “bilmemesi” anlamında bireysel bir kusur değildir; aksine, patriyarkal düzen içinde sistematik olarak üretilen, dolaşıma sokulan ve normalleştirilen bir epistemik konumdur. Bu konum, erkek özneyi yalnızca belirli şeyleri görmemeye değil, aynı zamanda onları başka biçimlerde adlandırmaya, yeniden çerçevelemeye ve meşrulaştırmaya yerleştirir. Böylece cehalet, pasif bir eksiklik değil, aktif bir üretim sürecine dönüşür. Kate Manne’in (2020) analizinden hareketle, bu aktif bilmeme halini bir tür hak edilmemiş ayrıcalık, ya da Manne’in deyişiyle, *kendinde hak görme [entitlement]* olarak düşünebiliriz. Bu bilmeme ayrıcalığı salt bireysel bir ayrıcalık olmamakla birlikte, erkeklere bir sınıf olarak bahşedilen bir “hak” konumundadır. Bu “hak”, içinde yaşadığımız hakikat rejimi bağlamında anlam kazanır.

Bu noktada Foucault'nun hakikat rejimi kavramına tekrar başvurabiliriz. Erkek cehaleti, yalnızca yanlış kanaatlerin toplamı değil, kültürel pratiklerde, hukuki düzenlemelerde, yasama ve yürütme mekanizmalarında, gündelik alışkanlıklarda, görme ve düşünme biçimlerinde ve ilişkilene normlarında işleyen bir hakikat rejimi olarak kurumsallaşır. Örneğin neyin “ısrar”, neyin “romantiklik”, neyin “taciz”, neyin “yanlış anlaşılma”, neyin “öfke” neyin “haklı tepki” olarak adlandırılacağı, yalnızca bireysel değerlendirmelere değil, bu rejimin sunduğu anlam çerçevelerine bağlıdır. Erkek öznenin eylemi çoğu zaman mevcut hakikat rejimi içerisinde şiddet olarak tanınmaz, çünkü hakikat rejimi belirli müdahale biçimlerini daha en baştan “normal”, “doğal” ve “kaçınılmaz” davranış repertuarı içinde konumlandırır. Bu tanınmama durumu, salt görme yetisinin yetersizliğinden değil, tanıma ölçütlerinin kendisinin belirli bir epistemik düzen içinde şekillenmiş olmasından kaynaklanır. Bu anlamda erkek cehaleti, bilgi eksikliğinden ziyade, belirli şiddet biçimlerini görünmez kılan ve belirli tepki ve davranışları “makul”, “doğal” ya da “kaçınılmaz” olarak sunan bir düzendir. Tıpkı Mills'in beyaz üstünlükçü toplum sözleşmesi analizinde olduğu gibi, burada da cehalet, bir boşluk değil, işlevsel bir doluluk hâlidir: Belirli tarihsel ve toplumsal gerçeklikleri sistematik olarak yeniden çerçeveleyen bir bilişsel ve kurumsal üretim biçimi. Üstelik bu üretim biçimi, yalnızca söylemsel bir alanda kalmaz, maddi sonuçlar doğurur: Hukuki kararları, medya temsillerini, eğitim müfredatlarını ve gündelik etkileşimleri şekillendirir. Dolayısıyla erkeklığı yalnızca kimlik, rol ya da kültürel temsil olarak değil, aynı zamanda bir epistemik konum olarak düşünmek gerekir. Erkeklik, yalnızca belirli pratikleri değil, bu pratiklerin ne olduğuna dair ölçütleri de üretir. Tam da bu nedenle mesele bireysel bilinçlenme çağrılarıyla sınırlanamaz; sorgulanması gereken, erkek cehaletinin mümkün olduğu ve işlev gördüğü hakikat rejiminin kendisidir. Erkeklığı bir hakikat rejimi olarak düşünmek, şiddeti yalnızca fiziksel zarar ya da açık zor kullanımıyla sınırlamayı imkânsız kılar. Şiddet burada, neyin şiddet sayılacağına karar verme yetkisinin kendisinde de yer alır. Dolayısıyla erkeklığın hakikat rejimi içerisinde erkek şiddeti, yalnızca belirli eylemlerin toplamına değil, aynı zamanda şiddetin tanımını belirleme gücünün tarihsel olarak erkek özneye tahsis edilmiş olmasına işaret eder.

Foucault'nun “hakikat rejimi” kavramı, belirli bir toplumda neyin doğru, neyin yanlış, neyin normal, neyin sapkın olarak kabul edildiğini üreten söylemsel ve kurumsal düzenekleri ifade ettiği ölçüde hakikat, nesnel bir keşif değil, iktidar ilişkileri içinde dolaşıma sokulan, meşrulaştırılan ve kurumsallaştırılan bir üretim olarak karşımıza çıkar. Erkeklik bunun içerisinde yalnızca bir kimlik ya da rol olmanın ötesinde şiddetin tanınabilirliğini belirleyen bir hakikat rejimi olarak işler. Bir başka deyişle, erkeklik yalnızca belirli eylemleri mümkün kılan bir özneleşme biçimi değil, aynı zamanda bu eylemlerin nasıl algılanacağını düzenleyen bir epistemik yerleşimdir. Bu rejim içinde erkek özne, hem arzunun öznesi hem de tanımlayıcısı konumundadır. Onun eylemi “flört”, “ısrar”, “yanlış anlaşılma” ya da “doğal dürtü” olarak kodlanabilirken, aynı eylem mağdur tarafından tehdit, ihlal, taciz ve psikolojik şiddet olarak deneyimlenir. Ancak hakikat rejimi, mağdurun deneyimini değil, normu referans alır. Böylece şiddet ancak belirli eşikleri aştığında görünür olur; gündelik ayrıcalık biçimleri ise şiddet olarak adlandırılmadan dolaşıma devam eder. Bu durum, bizi kimi zaman fiziksel şiddete varabilen—fakat her durumda oraya ulaşması gerekmeyen—bir şiddet sürekliliğine işaret eder; sınırın

yalnızca fiziksel şiddette çizilmesi, bu sürecin daha erken aşamalarını ve erkek öznelliğinin bu normalleştirilmiş pratikler içinde kurulma biçimini görünmez kılar.

Taciz faillerinin sıkça başvurduğu “Bunun taciz olduğunu bilmiyordum” söylemi bu noktada başka bir anlam kazanır. Bu ifadeyi yalnızca stratejik bir inkâr olarak değil, samimi bir “bilmeme” olasılığı olarak ele aldığımızda, bu bilmemenin kendisinin politik bir üretim olduğunu görürüz. Buradaki cehalet, bilgi eksikliğinden ziyade bir hak iddiasına dayanır: Başkasının zamanına, ilgisine, bedenine ve duygusal emeğine erişim hakkı olduğu varsayımı. Bu varsayım erkekliğin sunduğu ayrıcalıktan beslenir. Erkekliğin sunduğu bu “bilmeme” imkânı, bireysel körlükten ziyade belirli bir hakikat rejiminin ürünüdür. Erkeklik, yalnızca davranış kalıpları değil, neyin şiddet olarak tanınacağına dair ölçütleri de belirleyen bir hakikat rejimi üretir. Bu rejim içinde bazı müdahaleler “normal” bazı ihlaller “yanlış anlaşılma”, bazı zorlamalar ise “doğal arzunun ifadesi” olarak okunabilir hâle gelir. “Bilmeme” bu anlamda belli öznelerle tanınmış ayrıcalıklı bir konumdur. Erkek özne, belirli ihlalleri ihlal olarak tanımama lüksüne sahiptir. Bu lüks, erkekliğin tarihsel olarak kurduğu erişim hakkından beslenir: Kamusal mekâna erişim, bedene erişim, söze erişim, duygusal emeğe erişim. Bu erişim hakkı sorgulanmadıkça, cehalet önemsiz bir yanılma gibi görünebilir. Oysa burada söz konusu olan şey, sorumluluğun askıya alınabildiği yapısal bir konumdur.

Şiddeti istisnai “kötü erkeklere” ya da “patolojik bireylere” atfetmek de bu hakikat rejiminin devamlılığını sağlar. Çünkü bu atıf, erkekliği değil, yalnızca onun sapmış versiyonlarını hedef alır. Böylece erkekliğin gündelik pratikleri—kamusal alanda kapladığı alan, söz kesme, ısrar, duygusal erişim beklentisi, bedenler üzerindeki bakış hakkı—şiddetin altyapısı olarak değil, “normal” sosyal davranış olarak kalır. Şiddet, sistematik bir özneleşme sürecinin sonucu olarak değil, sapkın bireylerin istisnai eylemleri olarak kodlandığında, erkekliğin bu gündelik ayrıcalıkları görünmez kalır. Böylece sorun, erkekliğin kendisi değil, yalnızca onun “bozulmuş” versiyonlarıymış gibi temsil edilir. Bu temsil biçimi, hakikat rejiminin kendisiyle—ve onun içinde üretilen özneleşme süreçleriyle—hesaplaşmayı güçleştirir. Kadına yönelik şiddet literatürü, bu şiddetin bireysel sapsmalardan ziyade gündelik yaşamın sürekliliği içinde işlediğini (Kelly, 1988), yapısal ve politik ilişkilerle iç içe geçtiğini (True, 2012) ve cezalandırıcı yaklaşımların sınırlarını ortaya koymuştur (Bernstein, 2010). Bununla birlikte, bu eleştirel çerçeveye rağmen, erkek şiddeti gündelik algıda hâlâ çoğunlukla patolojik bireylerin eylemi ya da kontrol edilemeyen bir dürtünün dışavurumu olarak kavranmaya devam etmektedir. Bu nedenle erkekliği, salt bir kimlik olarak değil, modern özneleşme rejimi içinde hem disipline edilen hem de hakikati düzenleyen bir konum olarak ele almak gerekir. Erkek şiddeti de tam bu kesişimde ortaya çıkar: Şiddet, bastırılmış bir dürtünün taşması değil, erişim hakkını doğal kabul eden bir özneleşme biçiminin sürekliliğidir. Dolayısıyla, şiddet erkekliğin istisnai bir sapsması değil, repertuarının sürekli erişilebilir bir parçasıdır. Dahası, bu repertuarın bazı unsurları şiddet olarak bile kaydedilmeyebilir.

Bonnie Mann'ın (2012) "tekinsizler" [*creepers*] olarak adlandırdığı figürler, açıkça taciz olarak işaretlenemeyen fakat kadınların zamanını, dikkatini ve hareket alanını işgal eden, düşmanca bir ortam üreten erkeklik kiplerine işaret eder. Bu figürler, başkaları üzerinde hak iddia eder, onları kendi anlatılarında tali karakterlere indirger ve özne olarak tanımayı reddeder. Mann'ın kritik katkısı, bu tekinsiz erkeklik kiplerinin karşısına yerleştirilen "kahraman" figürünün de aynı özneleşme ekonomisi içinde işlediğini göstermesidir: Korumacı erkeklik, kurtarma vaadiyle ortaya çıksa da kadını yine kendi hikâyesinin merkezine yerleştirir; onu dinlemek ya da kendi özneliğiyle var olmasına alan açmak yerine tehdidi alt ederek kendi benliğini tahkim etmeye yönelir. Böylece şiddet mağduru kadın, hem tekinsizin hem de kahramanın anlatısında ikincil bir konuma sıkışır ve bu sıkışma, şiddetin yalnızca faille değil, erkeklığın anlatı ekonomisiyle de ilişkili olduğunu gösterir. Mann'ın işaret ettiği karşıtlık, zamanı gevşeten, karşısındakine hareket alanı tanıyan, eyleme kapasitesini tanıyan müttefiklik ve flörtözlük kiplerinde ortaya çıkar. Bu ayırım, cezalandırıcı ve dönüştürücü adalet arasındaki farkı da berraklaştırır: Cezalandırıcı adalet çoğu zaman tekinsiz-kahraman diyalektiğinin sınırları içinde kalırken, dönüştürücü adalet bu özneleşme rejimini sorgulamayı ve ilişkisel dönüşüm ihtimalini açığa çıkarmayı hedefler.

Bu nedenle mesele, salt şiddeti kınamak ya da şiddeti karşı-şiddetle bastırmak değil, şiddetin tanınmasını mümkün kılan epistemik koşulları sorgulamaktır. Erkeklik, yalnızca belirli eylemleri teşvik eden bir normlar bütünü değil, aynı zamanda bu eylemleri görünür ya da görünmez kılan bir bilgi düzeni üretir. Bu noktada erkeklığın baskıcı hipotezi yeniden devreye girer: Şiddet, bastırılmış bir dürtünün taşması olarak yorumlandığında, erkek öznenin hakikat üretme konumu görünmezleşir. Bu hakikat rejimi der ki erkek "doğası" gereği taşkındır; dolayısıyla asıl sorun toplumsal baskılamadır. Böylece erkeklik hem tehlikeli hem mazur bir konuma yerleşir. Bu çift konum—hem tehdit hem mağduriyet—erkeklığı etik sorumluluktan koruyan en etkin mekanizmalardan biridir.

Bu noktada, erkeklığın hakikat rejimi ile Foucault'nun baskıcı hipotez eleştirisi arasındaki ilişki belirginleşir. Baskıcı hipotez, modern toplumun cinselliği bastırdığı varsayımına dayanır. Buna göre sorun, arzunun susturulmasıdır ve çözüm, onun serbest bırakılmasıdır. Erkek şiddetine dair yaygın anlatılar da benzer bir mantık izler: Erkeklığın bastırılmış cinselliği patlamakta, yetersiz denetim felakete yol açmakta ya da yanlış yönlendirilmiş arzu trajik sonuçlar doğurmaktadır. Böylece şiddet, tarihsel ve politik bir özneleşme süreci yerine ya bastırılmış doğanın geri dönüşü ya da kontrolsüz biyolojinin sonucu olarak okunur. Oysa Foucault'nun gösterdiği gibi mesele baskılama değil üretimdir. Cinsellik susturulmamış, tersine modern iktidar tarafından sürekli konuşulmuş, sınıflandırılmış ve düzenlenmiştir. Benzer biçimde erkeklik de bastırılmış bir "öz" değil, sürekli üretilen ve idame ettirilen bir pratikler, söylemler ve ayrıcalıklar düzenidir. Erkek şiddeti bu düzenin dışına düşen bir patoloji olmaksızın onun içinde mümkün kılınan bir davranış repertuarına işaret eder. "Erkeklığın baskıcı hipotezi" dediğim kavram tam da bu yanılısamayı açığa çıkarır: Erkek şiddetini bastırılmış arzunun sonucu olarak görmek, erkeklığın tarihsel üretimini görünmez kılar ve faili doğa ile açıklayarak (salt bireysel değil aynı zamanda toplumsal olan) sorumluluğu ekarte eder.

KORUMACI ERKEKLİK VE CEZALANDIRICI ADALET

Bu noktaya kadar tartıştığım üzere, erkeklik yalnızca belirli eğilimleri, pratikleri ve alışkanlıkları içermekle kalmaz, neyin şiddet sayılacağını belirleyen bir hakikat rejimi olarak işler. Bu tespit, erkek şiddetine yönelik müdahale biçimlerini yeniden düşünmeyi zorunlu kılar. Foucaultcu feminist perspektif ise bu yeniden düşünme çabasını cezalandırıcı adalet anlayışının varsayımlarını sorgulamaya yöneltir. Çünkü eğer şiddet yalnızca bireysel eylemlerden değil, belirli özneleşme süreçlerinden ve epistemik düzeneklerden doğuyorsa, o zaman bu şiddete verilecek yanıtın da bu düzeyde kurulması gerekir. Bu bölümde, bu çerçeveden hareketle cezalandırıcı adalet paradigmasının sınırlarını tartışıyor ve dönüştürücü adalet yaklaşımlarını Foucaultcu bir direniş pratiği olarak yeniden düşünmeyi öneriyorum. Zira eğer erkek şiddeti bastırılmış bir özün dışavurumu değil, belirli özneleşme ve hakikat rejimlerinin sonucuysa, o halde mesele yalnızca faili cezalandırmak değil, bu rejimlerin yeniden üretimini kırabilecek ilişkiyel dönüşüm imkânlarını düşündürmektir. Dönüştürücü adalet yaklaşımı tam da bu imkânları açma üzerine kurulmuştur.

Cezalandırıcı paradigma, şiddeti bireysel suçlulukla sınırlı bir mesele olarak ele alır: Fail cezalandırıldığında sorun çözülmüş varsayılır. Ancak erkekliğin bir özneleşme süreci olduğu kabul edildiğinde, şiddetin yalnızca bireysel niyetle değil, belirli normlar, ayrıcalıklar ve hakikat rejimleriyle üretildiği görülür. Bu durumda adalet, yalnızca ihlalin cezalandırılması değil, şiddeti mümkün kılan özneleşme koşullarının dönüştürülmesi meselesi hâline gelir. Bu noktada, erkekleri kaçınılmaz şiddet faileri olarak konumlandıran yaklaşımların eleştirisi önem kazanmaktadır. Çimen Günay-Erkol'un (2025) da vurguladığı gibi, mesele yalnızca şiddeti kınamak değil, erkeklerin bu şiddeti mümkün kılan pratiklerle nasıl ilişki kurduklarını ve bu pratikleri yeniden üretmek yerine hangi alternatif stratejileri geliştirebileceklerini sorgulamaktır. Bu vurgu, erkekliğin sabit bir özü olmaksızın farklı pratikler içinde yeniden kurulan bir özneleşme süreci olduğu fikriyle de örtüşür. Bu perspektif, cezalandırıcı adalet anlayışının sınırlarını görünür kılarken, dönüştürücü adalet yaklaşımlarının neden gerekli olduğunu da ortaya koyar. Dönüştürücü adalet, şiddeti yalnızca yasaklayarak değil, onu üreten ilişkileri, normları ve özne konumlarını dönüştürerek ele almayı hedefler (Davis, Dent, Meiners ve Richie, 2022; Kim 2018, 2020). Bu yaklaşım, failin ortadan kaldırılmasını ya da sistem dışına atılmasını değil, şiddeti mümkün kılan toplumsal bağların ve özneleşme biçimlerinin dönüşümünü amaçlar. Bu yönüyle, topluluk temelli sorumluluk ve hesap verebilirlik pratiklerini öne çıkarır.

Bu yaklaşımın Foucault'nun direniş anlayışıyla derin bir akrabalık taşıdığı kanaatindeyim. Bu akrabalık, özellikle Foucault'nun "karşı-özneleşme" ve "karşı-yönetimsellik" olarak düşünülebilecek direniş anlayışında belirginleşir: Direniş, mevcut özne konumlarını reddetmenin ötesinde, yeni ilişkisellik biçimleri ve etik pratikler kurmayı içerir. Foucault için direniş, iktidara basitçe "hayır" demek değil, başka varoluş biçimlerini mümkün kılmaktır. İktidarın kurduğu özneleşme kiplerini reddetmenin yolu, alternatif özneleşme imkânları yaratmaktan geçer (Foucault, 1984/1997, s. 168). Dönüştürücü adaletin topluluk içinde yeni ilişkilene ve sorumluluk biçimleri kurma çabası, Foucault'nun direnişi bir "karşı-özneleşme" pratiği olarak kavramsallaştırmasıyla

doğrudan örtüşür. Bu anlamda dönüştürücü adalet, yalnızca şiddete verilen bir yanıt değil, aynı zamanda yeni etik özneleşme pratikleri kurma çabası olarak da düşünülebilir. Bu nedenle cezalandırıcı adaletten dönüştürücü adalete yöneliş, salt hukuki bir tercih değil, Foucaultcu anlamda bir direniş pratiğidir. Çünkü bu yöneliş, erkeklığın şiddetle kurulan bir özneleşme modeli olmaktan çıkarıp, başka ilişkilene biçimlerinin, başka sorumluluk formlarının ve başka etik bağların mümkün olduğunu varsayar. Erkek şiddetini anlamak, böylece geçmişini açıklamakla sınırlı kalmaksızın geleceğe dair başka özneleşme olasılıklarını düşünmek anlamına gelecektir.

Türkiye’de erkek şiddeti tartışmalarının kamusal alandaki seyrine bakıldığında, cezalandırıcı paradigmanın ne kadar güçlü bir hakikat rejimi kurduğu açıkça görülür. Kadın cinayetlerinin ardından hızla gündeme gelen hadım, idam ya da ağırlaştırılmış ceza talepleri, şiddeti toplumsal bir özneleşme süreci olarak değil, toplumdan dışlanması gereken bireysel sapkınlıklar olarak kodlar. Fail, bu söylem içinde “insanlıktan çıkmış canavar”, “psikopat” ya da “toplum dışı unsur” olarak temsil edilir. Bu temsil biçimi ilk bakışta öfkenin anlaşılır bir ifadesi gibi görünse de aslında erkeklığın “normallliğini” koruyan bir işleve sahiptir. Çünkü failin canavarlaştırılması, onun erkeklığın sıradan biçimleriyle olan sürekliliğini görünmez kılar. Şiddet, erkeklığın gündelik pratiklerinden koparılır; böylece erkeklik kendini sorgulamak zorunda kalmadan “nötr”lüğünü muhafaza eder. Bu mekanizma, bir önceki bölümde tartıştığımız, Foucault’nun tarif ettiği anlamda bir hakikat rejiminin işleyişine işaret eder: Belirli söylemler, şiddetin nasıl anlaşılacağını, kimlerin sorumlu sayılacağını ve hangi çözümlerin makul görüneceğini önceden belirler. Bu rejim içinde cezalandırma, yalnızca bir tepki değil, aynı zamanda erkeklığın kendisini aklayan bir ritüel hâline gelir. Bu ritüel, şiddeti sonlandırmaz; daha ziyade onu anlatsal olarak dışsallaştırır ve böylece şiddetin epistemik koşullarını sorgulanamaz kılar. Hadım ya da idam tartışmaları bu bağlamda, şiddetin kökenine inmeyen ama onu sembolik olarak kontrol altına alan politik jestlerdir. Bu talepler, şiddeti erkeklığın yapısal ayrıcalıklarından değil, bireysel bedenlerden kaynaklanan bir sorun olarak kurar ve böylece erkek öznenin “bilmemeyi” mümkün kılan epistemik ayrıcalığını görünmez kılar. Böylece çözüm, erkeklığın dönüşümünde değil, suçlu bedenin ortadan kaldırılmasında aranır. Oysa bu yaklaşım, erkeklığın şiddeti mümkün kılan normlarını, hak iddialarını ve özneleşme süreçlerini dokunulmaz bırakır.

Daha da önemlisi, cezalandırıcı söylem çoğu zaman kadınların güvenliğini değil, erkeklığın düzenini yeniden tesis etmeyi hedefler. “Kızını koruyamayan baba”, “namusunu savunamayan erkek”, “devletin erkeklığını göstermesi” gibi yerleşik ifadeler, şiddete karşı geliştirilen politikaların bile ataerkil sembolizm içinde formüle edildiğini gösterir. Böylece erkek şiddetiyle mücadele adına kurulan dil, ironik biçimde erkeklığın korumacı ve otoriter kiplerini yeniden üretir. Bu nedenle Türkiye’deki cezalandırma odaklı tartışmalar, yalnızca hukuki bir refleks değil, erkeklığın hakikat rejiminin kendini savunma biçimi olarak okunabilir. Şiddeti dışsallaştıran bu yaklaşım, erkeklığın tarihsel kuruluşunu görünmez kıldığı ölçüde, onu dönüştürme ihtimalini de askıya alır. Erkek şiddetini anlamak için, bu nedenle, cezalandırıcı tepkilerin yarattığı rahatlatıcı kesinlik duygusunun ötesine geçmek gerekir. Aksi takdirde toplum, faili cezalandırırken erkeklığı korumaya devam eder.

Cezalandırıcı paradigmanın sınırları belirginleştikçe, feminist hareket içinde giderek daha fazla tartışılan dönüştürücü adalet yaklaşımları, şiddeti yalnızca cezalandırılması gereken bir ihlal olarak değil, dönüştürülmesi gereken bir toplumsal ilişki olarak ele alır (Brown, 2017; 2020). Dönüştürücü adalet, failin ortadan kaldırılmasıyla değil, şiddeti mümkün kılan özneleşme biçimlerinin çözülmesiyle ilgilendirir. Bu yönüyle meseleye yalnızca hukuki değil, ontolojik bir müdahale önerir: Başka türlü özneleşmelerin mümkün olduğu fikrini açığa çıkarır. Bu yaklaşım, şiddeti bireysel sapkınlık yerine ilişkiyel bir düzenin sonucu olarak görür. Faili “kötü erkek” olarak damgalamak yerine, erkekliğin gündelik pratikleri içinde nasıl ayrıcalık, hak iddiası ve dokunulmazlık ürettiğini sorar. Böylece sorumluluğu ortadan kaldırmadan, onu genişletir: Yalnızca failin değil, o faili mümkün kılan normların, sessizliklerin, mizahın, eğitim biçimlerinin ve kurumların da sorgulanmasını talep eder.

Bu noktada, dönüştürücü adalet ile Foucaultcu direniş anlayışı arasında güçlü bir yoldaşlık önerebiliriz. Direniş, burada yalnızca iktidara karşı bir reddiye değildir; başka türlü ilişkilerin kurulmasına yönelik üretici bir pratiktir. Şiddetin karşısına yalnızca yasak ve ceza koymak yerine, sorumluluk, onarım ve dönüşüm pratikleri koymak, iktidarın ürettiği özneleşme biçimlerine alternatifler açmak anlamına gelir. Bu nedenle dönüştürücü adalet, yalnızca hukuki bir model değil, erkekliğin hakikat rejimini kırmaya yönelik bir etik ve politik müdahale olarak okunabilir. Türkiye bağlamında feminist dayanışma ağlarının, kadın örgütlerinin ve kuir kolektiflerin geliştirdiği pratikler, bu dönüşüm ihtimalinin somut örneklerini sunar. Failin yalnızca cezalandırılmasını değil, hesap vermesini, sorumluluk almasını ve toplumsal bağların içinde dönüşmesini talep eden bu yaklaşımlar, şiddeti dışarıya atmak yerine onun köklerine inmeyi hedefler. Bu perspektif, “sıfır tolerans” politikalarının ötesine geçerek topluluk temelli dönüşüm süreçlerini savunur (Mingus 2021). Bu, kolay ya da hızlı bir çözüm vaat etmez; fakat erkekliğin şiddetle olan yapısal bağını çözmeye yönelik daha radikal bir müdahale imkânı sunar.

Dolayısıyla cezalandırıcı adaletten dönüştürücü adalete yönelmek, hukuki bir tercih olmanın da ötesinde, erkekliği yeniden düşünmeye yönelik alternatif bir etik ve politik yönelimdir. Bu yönelim, şiddetin ortadan kalkmasını garanti etmez; ancak erkekliğin değişmez bir kader olmadığı fikrini uygulamaya koyar. Ve belki de tam da bu nedenle, erkek şiddeti tartışmalarında çoğunlukla es geçilen, ama aslında adalet için en kritik olan hamlelerden birini temsil eder: Erkekliği doğal bir veri olarak değil, tarihsel olarak kurulmuş ve bu nedenle dönüştürülebilir bir özneleşme biçimi olarak görmek.

SONUÇ

Bu makalede, erkek şiddetini bastırılmış bir içgüdü'nün ya da denetlenemeyen erkek doğasının dışavurumu olarak kavrayan yaygın tahayyülleri sorgulamaya çalıştım. Foucault'nun baskıcı hipotez eleştirisinden hareketle temel iddiam, erkek şiddetinin bastırılmış bir özün geri dönüşü değil, tarihsel olarak kurulan bir özneleşme rejiminin sonucu olduğudur. Bu doğrultuda popüler tahayyülde sıklıkla karşımıza çıkan varsayımın aksine,

erkekliğin şiddet ile olan ilişkisini doğal ya da zamansız bir veri olarak değil, söylemler, normatif beklentiler, bedensel yönelimler ve duygulanımsal alışkanlıklar aracılığıyla sürekli yeniden üretilen bir hakikat rejimi olarak düşünmeyi önerdim. Böyle bakıldığında erkek şiddeti istisnai bir sapma yerine erkekliğin gündelik pratikleri içinde sürekli erişilebilir kılınan bir imkân olarak görünür kılınacaktır. Bu çerçevede makalenin hareket noktası yalnızca erkek şiddetinin nasıl üretildiği değil, aynı zamanda neden hâlâ doğal, kaçınılmaz ve hatta çoğu zaman “apaçık” hissedildiği sorusuydu. Bu soruya Foucault’nun söykütük yöntemiyle, “tarihsiz hissettiren şeylerde” izini sürmemiz gereken bir mesele olarak yaklaşarak, erkekliği neyin şiddet olarak tanınacağı konusunda belirleyici bir rol oynayan epistemik bir konum ve hakikat rejimi olarak ele aldım. Erkek şiddetinin sürekliliğini mümkün kılan şey yalnızca belirli davranışların tekrarından ziyade erkekliğin belirli körlükler, sıradanlaştırmalar ve tanınmama biçimleri üretmesidir.

Buradan hareketle, erkek şiddetinin çözümünü yalnızca daha ağır cezalar, daha fazla denetim ya da bastırma mekanizmalarında arayan yaklaşımların neden sınırlı kaldığını göstermeye çalıştım. Çünkü bu yaklaşımlar şiddeti bireysel bedenlere ve niyetlere indirgerken, erkekliği mümkün kılan özneleşme süreçlerini büyük ölçüde görünmez bırakır. Oysa Foucault’nun da gösterdiği gibi iktidar yalnızca yasaklayan değil, özne üreten bir ilişkiler alanıdır. Bu nedenle erkekliği dönüştürmek yalnızca belirli eylemleri engellemek değil, erkek öznenin hangi normatif ve epistemik mekanizmalar aracılığıyla kurulduğunu sorgulamayı gerektirir. Bu noktada dönüştürücü adalet perspektifinin Foucault’nun direniş anlayışıyla önemli ölçüde kesiştiğini düşünüyorum. Direniş, iktidara karşı basit bir reddiye değil, başka özneleşme biçimlerinin yaratılması, yaygınlaşması ve uygulamaya konmasıdır. Erkekliğin şiddetle kurulan ayrıcalık ekonomisini çözmek, yalnızca şiddeti yasaklamakla değil, erkekliği kuran normatif teknikleri dönüştürmekle mümkündür. Dönüştürücü adalet tam da bu nedenle özneleşmenin ilişkisel olarak yeniden düşünülmesine yönelik politik bir müdahaledir.

Makalenin Foucaultcu feminist literatüre katkısının da burada yattığını düşünüyorum. Amacım Foucault’nun söykütük yöntemini feminist, dekolonyal ve sosyal epistemolojik eleştirilerle birlikte yeniden işlevselleştirerek erkekliğin doğallaştırılma biçimlerini çözümlenmekti. Bu nedenle çalışma yer yer paradoksal sayılabilecek “Foucault’ya karşı Foucaultcu” bir okuma sunan bir hatta ilerledi: Foucault’nun açtığı eleştirel imkânları, onun kendi tarihsel ve kavramsal sınırlarını görünür kılacak biçimde kullanmaya özen gösterdim. Erkekliği tarih dışı bir veri olmaktan çıkarıp politik olarak dönüştürülebilir bir oluş olarak düşünmenin hem feminist teori hem de Foucaultcu özneleşme analizleri açısından yeni teorik imkânlar açabileceğini ileri sürdüm.

Erkek şiddetinin kader olamayacağı gibi, erkeklik de değişmez bir yazgı değildir. Bu nedenle feminist politikanın kolektif direnme gücü salt şiddete verdiği tepkide değil, yeni dünya kurgularında, farklı özneleşme biçimlerinde ve hukuki, siyasi ve toplumsal dönüşümde yatar. Foucault’nun ifadesiyle mesele, kim olduğumuzu keşfetmek değil, bize dayatılan özne biçimlerini reddederek başka türlü olmayı mümkün kılmaktır (1997, s. 166). Erkek şiddetinin sistematik işleyişini anlamak, böylece yalnızca geçmiş ve bugünü açıklamakla kalmaz, daha da önemli olarak, başka türlü geleceklere açma gayesi taşır.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Atıf Şekli: Fulden İbrahimhakkioğlu, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | Fulden İbrahimhakkioğlu has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale Fulden İbrahimhakkioğlu tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by Fulden İbrahimhakkioğlu alone.

Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest: Fulden İbrahimhakkioğlu tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by Fulden İbrahimhakkioğlu.

Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval: Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics: Fulden İbrahimhakkioğlu, makalenin tüm süreçlerinde ViraVerita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde ViraVerita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın ViraVerita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | Fulden İbrahimhakkioğlu declares that she complies with the scientific, ethical, and quotation rules of ViraVerita E-Journal in all processes of the paper and that she does not make any falsification of the data collected. In addition, she declares that ViraVerita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than ViraVerita E-Journal.

KAYNAKÇA

- Alcoff, L.M (2000). Phenomenology, post-structuralism, and feminist theory on the concept of experience. L. Fisher & L. Embree (ed.) *Feminist Phenomenology* (39–56 içinde). Springer Dordrecht.
- Altınoluk, D. (2022). *Akademik Erkeklikler*. Töz Yayınları.
- Arman, A. (2016). Tecavüzcüler hadim edilsin mi? (Avukat Ceren Şarman ile söyleşi) URL: <https://www.armanayse.com/tecavuzculer-hadim-edilsin-mi/>
- Bartky, S. (1990). *Femininity & Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. Routledge.
- Barutçu, A. (2022). Erkek(lik) Kategorilerine ve Kimliklerine Dair Queer Sorgulamalar: İdrak Edilemez Bir Erkeklik Mümkün Mü? D. Gülççek & E. Erdoğan (ed). *Feminist Eleştiri: Arayışlar ve Müzakereler* (78–104 içinde). Metis Yayınları.
- Berggren, K. (2014). Sticky Masculinity: Post-Structuralism, Phenomenology and Subjectivity in Critical Studies on Men, *Men and Masculinities* 17(3): 231–252. <https://doi.org/10.1177/1097184X14539510>
- Bernstein, E. (2010). Militarized Humanitarianism Meets Carceral Feminism: The Politics of Sex, Rights, and Freedom in Contemporary Antitrafficking Campaigns, *Signs* 36(1): 45–71. <https://doi.org/10.1086/652918>
- Bordo, S. (1999). *The Male Body: A New Look At Men in Public and in Private*. Farrar, Straus, and Giroux.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble*. Routledge.
- Brown, A. M. (2017). *Emergent Strategy: Shaping Change, Changing Worlds*. AK Press.
- Brown, A. M. (2020). *We Will Not Cancel Us and Other Dreams of Transformative Justice*. AK Press.
- Cahill, A. (2000). Foucault, Rape, and the Construction of the Feminine Body, *Hypatia* 15(1): 43–63. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2000.tb01079.x>
- Davis, A. (1983). *Women, Race, and Class*. Vintage Books.
- Davis, A., Dent, G., Meiners, E., ve Richie, B. (2022). *Abolition. Feminism. Now*. Penguin Books.
- Federici, S. (2014). *Kaliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim* (Bilge Tanrısever, Ece Durmuş, Melis İnan, Münever Çelik ve Sinem Özer, çev.). Otonom Yayınları. (Özgün eser basım 2004).
- Foucault, M. (1980). Truth and Power. C. Gordon (ed.) *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings* (109–133 içinde). Vintage Books. (Özgün eser basım 1977)
- Foucault, M. (1986). Of Other Spaces, *Diacritics* 16(1): 22–27. <https://doi.org/10.2307/464648> (Özgün eser basım 1984).
- Foucault, M. (1990). *The History of Sexuality volume 1: An Introduction*. Vintage Books. (Özgün eser basım 1976).
- Foucault, M. (1997). Sex, Power, and the Politics of Identity. P. Rabinow (ed.) *The Essential Works of Foucault 1954–1984 volume 1: Ethics, Subjectivity, and Truth* (163–173 içinde). The New Press. (Özgün eser basım 1984).
- Foucault, M. (2010). Nietzsche, Genealogy, History. P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader* (76–97 içinde). Vintage Books.
- Gaard, G. (1997). Toward a Queer Ecofeminism, *Hypatia* 12(1): 114–137. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1997.tb00174.x>
- Guesmi, H. (2021). Reckoning with Foucault’s alleged sexual abuse of boys in Tunisia, *Al Jazeera* 16 Nisan 2021. URL: <https://www.aljazeera.com/opinions/2021/4/16/reckoning-with-foucalt-s-sexual-abuse-of-boys-in-tunisia>
- Guilmette, L. (2014). In What We Tend to Feel is Without History: Foucault, Affect, and the Ethics of Curiosity, *Journal of Speculative Philosophy* 28(3): 284–294. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.28.3.0284>
- Günay-Erkol, Ç. (2025). Erkeklik. E. Erdoğan & D. Gülççek (ed.) *Feminist Teori İle Düşünmek: Kavramlar ve Tartışmalar* (177–202 içinde). İletişim Yayınları.

- “Günün Meselesi: İstismarcıları Hadım Etmek, İdam Etmek Çözüm mü?” *Ekmek ve Gül*, 27 Ağustos 2017. URL: <https://ekmekvegul.net/sectiklerimiz/gunun-meselesi-istismarcilari-hadim-etmek-idam-etmek-cozum-mu>
- Kelly, L. (1988). *Surviving Sexual Violence*. Polity.
- Kim, M. E. (2018). From carceral feminism to transformative justice: Women-of-color feminism and alternatives to incarceration, *Journal of Ethnic and Cultural Diversity in Social Work* 27(3): 219–233. <https://doi.org/10.1080/15313204.2018.1474827>
- Kim, M. E. (2020). Anti-Carceral Feminism: The Contradictions of Progress and the Possibilities of Counter-Hegemonic Struggle, *Affilia* 35(3): 309–326. <https://doi.org/10.1177/0886109919878276>
- Kimmel, M. (1996). *Manhood in America: A Cultural History*. Free Press.
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System, *Hypatia* 22(1): 186–209. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01156.x>
- Mann, B. (2012). Creepers, Flirts, Heroes, and Allies: Four Theses on Men and Sexual Harassment, *APA Newsletter on Feminism and Philosophy* 11(2): 24–31. URL: https://cdn.ymaws.com/www.apaonline.org/resource/collection/D03EBDAB-82D7-4B28-B897-C050FDC1ACB4/v11n2_Feminism.pdf
- Manne, K. (2020). *Entitled: How Male Privilege Hurts Women*. Crown.
- McWhorter, L. (1999). *Bodies and Pleasures: Foucault and the Politics of Sexual Normalization*. Indiana University Press.
- Mills, C. (2020). *İrksal Sözleşme* (Özgün Aksakal, çev.). Patika Kitap. (Özgün eser basım 1999).
- Mingus, M. (2021). Transformative Justice: A Brief Description. *Fellowship* 84(2): 17–19.
- Oksala, J. (2011). Sexual Experience: Foucault, Phenomenology, and the Feminist Theory, *Hypatia* 26(1): 207–223. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01153.x>
- Özkürülpil, İ. (2026). Konumlu Bilmemenin Feminist Epistemolojisine Doğru: Erkek Özneler Erkek Şiddetini Nasıl ve Neden Bilmemezler? *Feminist Tahayyül* 7(1): 44–70. <https://doi.org/10.57193/FeminTa.2026.44>
- Pringle, R. (2005). Masculinities, Sport, and Power: A Critical Comparison of Gramscian and Foucauldian Inspired Theoretical Tools. *Journal of Sport & Social Issues* 29(3): 256–278. <https://doi.org/10.1177/0193723505276228>
- Rocha, L. A. (2011). Scientia sexualis versus ars erotica: Foucault, van Gulik, Needham, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 42(3): 328–343. <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2011.01.003>
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Sancar, S. (2009). *Erkeklik: İmkansız İktidar*. Metis Yayınları.
- Selek, P. (2008). *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*. İletişim Yayınları.
- Sawicki, J. (1991). *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*. Routledge.
- True, J. (2012). *The Political Economy of Violence Against Women*. Oxford University Press.
- Tuana, N. ve Sullivan, S. (2006). Introduction: Feminist Epistemologies of Ignorance, *Hypatia* 21(3): vii–ix. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2006.tb01109.x>
- “Türkiye’de Kimyasal Hadımlık Gündemde,” *Kıbrıs Postası*, 9 Ekim 2024, URL: <https://www.kibrispostasi.com/c36-TURKIYE/n536139-turkiyede-kimyasal-hadimlik-gundemde>
- Young, I. M. (1980). Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality, *Human Studies* 3(2): 137–156. <https://doi.org/10.1007/BF02331805>
- “Yürütülmesi Durdurulan Kimyasal Hadım Yeniden Gündemde,” *Bianet*, 20 Şubat 2018. URL: <https://bianet.org/haber/yurutmesi-durdurulan-kimyasal-hadim-yeniden-gundemde-194493>

ⁱ Bu makalenin daha kısa ve erken bir versiyonunu Feminist Tahayyül Dergisi'nin 2026 konferansında sundum.

ⁱⁱ Bkz. "Türkiye'de Kimyasal Hadımlık Gündemde", *Kıbrıs Postası*, 9 Ekim 2024, URL: <https://www.kibrispostasi.com/c36-TURKIYE/n536139-turkiyede-kimyasal-hadimlik-gundemde>; "Yürütülmesi Durdurulan Kimyasal Hadim Yeniden Gündemde", *Bianet*, 20 Şubat 2018, URL: <https://bianet.org/haber/yurutmesi-durdurulan-kimyasal-hadim-yeniden-gundemde-194493>; "Günün Meselesi: İstismarcıları Hadim Etmek, İdam Etmek Çözüm mü?" *Ekmek ve Gül*, 27 Ağustos 2017, URL: <https://ekmekvegul.net/sectiklerimiz/gunun-meselesi-istismarcilari-hadim-etmek-idam-etmek-cozum-mu>.

ⁱⁱⁱ Toplumsal cinsiyetin bir 'oluş' değil, daha ziyade bir 'yapı' olması fikri bugün hem feminist teoride hem de eleştirel erkeklik çalışmalarında yerleşik hale gelmiş fikirlerden biri haline gelmiştir. Bu noktada fikrin çıkış noktaları olarak Candace West ve Don Zimmerman'ın 1987 yılında yayımlanan "Doing Gender" [Cinsiyeti Yapmak] başlıklı makalesini ve Judith Butler'ın *Gender Trouble* [Cinsiyet Belası] kitabını anabiliriz. Bu makalenin amacı ise bu geleneği yalnızca tekrar etmek değil, erkeklik ve erkek şiddeti meselesini Foucault'nun özneleşme anlayışı üzerinden yeniden ele almaktır. Böylelikle makale, erkeklik ve erkek şiddetini, Foucaultcu anlamda bir beden, iktidar ve bilgi ilişkisi üzerinden yeniden düşünmeyi hedefler.

^{iv} Makale boyunca özgün dili Türkçe olan kaynaklar hariç tüm diğer kaynaklardan yapılan alıntıların çevirisi yazara aittir.

^v Bu politika, söylem, norm ve tekniklerin eleştirel feminist tarihi için bkz. Federici (2014).

^{vi} Bkz. İkinci notta referans vermiş olduğum güncel medya ve kamuoyu tartışmalarına ek olarak belirtmek isterim ki kimyasal hadımın cinsel şiddetle mücadelede gerekli ve yararlı bir araç olarak sunulduğunu bazı hukukçuların açıklamalarında da görebiliriz. Örneğin, Avukat Ceren Şarman, Ayşe Arman'ın kendisiyle gerçekleştirdiği söyleşide kimyasal hadımı açıkça desteklerken, cinsel şiddetin yaygınlığına dair şu ifadeleri kullanıyor: "Maalesef bizde cinsellik bastırılmış olduğu için insanlar cinselliğini yaşayamıyor. O yüzden tecavüzler çok fazla." Bu talihsiz açıklama erkek cinselliğini baskıcı hipotez üzerinden kavramsallaştırıp "cinsel özgürleşmenin" cinsel şiddetin çözümü olacağını varsayıyor. Ancak Foucaultcu feminist bir perspektiften baktığımızda, erkek cinselliği önceden verili, doğasında taşkın, ancak toplum tarafından baskılanmış bir "öz" değil, *baskılanmış olarak üretilen* bir öznelliğe işaret ediyor.

^{vii} Bu süreçleri inceleyen sosyolojik çalışmalar özellikle eleştirel erkeklik çalışmaları içerisinde kapsamlı biçimde ele alınır. Türkiye bağlamında erkeklığın gündelik pratikler, iktidar ilişkileri ve kurumsal yapılar içinde nasıl kurulduğunu gösteren önemli çalışmalar arasında Pınar Selek (2008), Serpil Sancar (2009) ve Duygu Altınoluk (2022) sayılabilir. Bu çalışmalar, erkeklığın toplumsal süreçler içinde kurulan dinamikler üzerinden irdeler. Mevcut makalenin amacı ise erkek şiddetini verili bir dürtü olarak konumlandıran söylemlerin hangi varsayımlar üzerinden işlediğini Foucaultcu feminist bir çerçevede aracılığıyla sorgulamak ve bu bağlamda erkeklığe dair normatif kurgulara karşı direniş olanaklarını yeniden düşünmeye açmaktır.

^{viii} Çimen Günay-Erkol'un analizinde, erkeklik imtiyazlarının yitilmesini "erkeklik krizi" olarak okumak, bu krizin bir "çözüm" (Günay-Erkol'un deyimiyle "restorasyon") gerektirdiği imasından ötürü sorunludur. Günay-Erkol bir "kriz" yerine erkeklerin değişen normlara karşı gösterdikleri "histerik tepkiden" söz etmeyi daha anlamlı bulur (2025, s. 182). Yine de bugün literatürde "kriz" kavramı sık sık kullanılmaya devam ettiği için, Kimmel'in meseleyi ele alış şekli önemini korumaktadır.

^{ix} Angela Davis (1983) "siyah tecavüzcü" figürünün tarihi, epistemik ve politik kurgusunu inceler ve gerçeklikten uzak bu mitin beyaz üstünlükçü siyasi düzene nasıl hizmet ettiğini göz önüne serer. Burada aslında kolonyal bir mitin yeniden ve yeniden kurgulanışını, beyaz üstünlükçü patriyarkal kapitalizmin dayanaklarından biri haline gelişini görürüz.

^x Herhangi bir internet arama motoru, bize birçok çevrimiçi mecrada bu tabirin neden, nasıl ve hangi bağlamlarda kullanıldığını gösterecektir. Onedio'dan Ekşisözlük'e, Kızlarsoruyor'dan X ve YouTube'a kadar çeşitli platformlarda sık sık gündeme gelen bu söylem, cinsel şiddete dair popüler tahayyülün damıtılmış bir formülasyonu niteliğindedir.

^{xi} Burada metinde değinmediğimiz, ancak Foucault'nun cinsel istismar tartışmalarına ayrı bir boyut kazandıran bir olay olarak 1960'ların sonunda Tunus'ta geçirdiği zaman boyunca Foucault'nun 8-9 yaşındaki erkek çocuklarını istismar ettiğine dair haberlerin bulunmasıdır. Bu konuda bkz. Haythem Guesmi'in 2021 yılında *Al Jazeera* için yazdığı köşe yazısı. URL: <https://www.aljazeera.com/opinions/2021/4/16/reckoning-with-foucaults-sexual-abuse-of-boys-in-tunisia>

^{xii} Bu anlamda erkeklığın bu tür tekrarlar ve performanslar aracılığıyla kurulması, toplumsal cinsiyetin tekrar eden normatif pratikler yoluyla üretildiğini vurgulayan kuir kuramın performativite tartışmalarıyla da kesişir (Butler, 1990). Ancak burada amaç, bu yaklaşımı yeniden üretmekten ziyade, erkeklığın Foucaultcu anlamda bir özneleşme rejimi olarak düşünmenin imkânlarını genişletmektir.

^{xiii} Iris Marion Young (1980) "Throwing Like a Girl" [Kız Gibi Top Atmak] başlıklı yazısında fenomenolojik yöntem vasıtasıyla bu bedensel oryantasyonların toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden çocukluk itibarıyla farklılaşmasını inceler. Foucault fenomenolojiye karşı mesafelidir ve özellikle soykütük yöntemini ve iktidar ilişkilerinin işleyişini ele alış şeklini fenomenolojinin "kurucu özne" anlayışına tezat olarak konumlandırır (1980; 2010). Yine de cinsel şiddet söz konusu olduğunda, feminist felsefeciler deneyim meselesinin kritik olduğunu söyler ve Foucault'nun soykütük yöntemine önemli bir katkı sağlayacağını savunurlar (Alcoff, 2000; Cahill, 2000).