

T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FEMİNİST TEORİDE BEDEN VE SİYASET
İLİŞKİSİNİN ÇÖZÜMLENMESİ

Ekin AYDIN

2501190865

TEZ DANIŞMANI

Dr. Öğr. Üyesi EYLEM ÖZDEMİR

İSTANBUL-2022

ÖZ

FEMİNİST TEORİDE BEDEN VE SİYASET İLİŞKİSİNİN

ÇÖZÜMLENMESİ

EKİN AYDIN

Bu tezin amacı feminist teori bağlamında kadın bedenine dair üretilen söylem ve pratikleri içeren tartışmalar sunmaktır. Beden kavramını feminist teorilerin her biri farklı perspektiflerde yorumlamış ve bu kavrama dair farklı analizler sunmuşlardır. Beden kavramı kadın olmanın maddi olarak deneyimlenmesinin anlaşılması bağlamında önemli olmuştur. Bilinçli ve sistematik bir feminist teoriden önce beden kavramının feminist pratiklerde yer edinmemesinin yarattığı eksiklik tarihsel süreçte ortaya çıkmış, özellikle de psikanalize dair tartışmalar ve Simone de Beauvoir'ın "*İkinci Cinsiyet*" adlı eseriyle feminist teoride bedene dair epistemolojik ve ontolojik bir analizin yapılmasının gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu tezin ilk bölümünde feminist teorinin ortaya çıkışı ve ne tür kavramsal tartışmaları içerdiğine değinilecektir. İlk bölümde beden kavramına dair tartışmaların olmayışı saklı tutulmak kaydıyla tezin ikinci bölümde feminist teoride Beauvoir'ın etkisiyle tartışılmaya başlanan beden kavramı öncelikle "*İkinci Cinsiyet*"in analizi ve ondan ilham alan radikal feminizmin cinsellik ve farklı beden politikalarına dair teorik çerçevesi tartışılmıştır. Daha sonra eko-feminizm bağlamında vejetaryen feminist teoride hayvan bedeni ve kadın bedeni analojisi konu edilmiştir.

Son bölümde ise queer teoriye kısa bir giriş yapılmış ve Julia Kristeva, Luce Irigaray ve psikanalize dair tartışmalar bağlamında Judith Butler'ın bedeni sorunsallaştırması, Elizabeth Grosz'un bedensel feminizmi ve Rosi Bradiotti'nin göçebe feminist projesi bağlamında beden kavramı tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: beden, feminist teori, queer, kadın, feminizm

ABSTRACT

ANALYZING THE RELATIONSHIP BETWEEN BODY AND POLITICS IN THE FEMINIST THEORY

EKİN AYDIN

The aim of this thesis is to present discussions involving the discourse and practices produced on the female body in the context of feminist theory. Each of the feminist theories has interpreted the concept of the body in different perspectives and has offered different analyzes of this concept. The concept of the body has been important in the context of understanding the material experience of being a woman. The shortcoming caused by the concept of the body not taking place in feminist practices before a conscious and systematic feminist theory emerged in the historical process. In particular, discussions on psychoanalysis and Simone de Beauvoir's "The Second Sex" has revealed the necessity of an epistemological and ontological analysis of the body in feminist theory. In the first part of this thesis, the emergence of feminist theory and what kind of conceptual debates it includes will be discussed. Without prejudice to the absence of discussions on the concept of body in the first part, In the second part of the thesis, the concept of body, which started to be discussed in feminist theory with the influence of Beauvoir first of all, the analysis of "The Second Sex" and the theoretical framework of radical feminism inspired by it on sexuality and various body politics are discussed. Then, in the context of ecofeminism, the analogy of the animal body and the female body in vegetarian feminist theory are discussed.

In the last chapter, a brief introduction to queer theory is made and Judith Butler's problematization of the body in the context of Julia Kristeva, Luce Irigaray, and discussions on psychoanalysis, the corporeal feminism of Elizabeth Grosz and in the context of Rosi Bradiotti's nomadic feminist project, the concept of the body are discussed.

Keywords: body, feminist theory, queer, woman, feminism

ÖNSÖZ

Beden tarihsel uğrakları düşünül­dü­ğünde bireysel ve politik bağlamda feminist teoriye ve kadın hareketine dair önemli katkıları sunmuştur. Kadın bedeninin kirliliği ve günahkâr olduğuna dair öğretilerden günümüze sirayet eden kadınların içkinliğe hapsedildiği beden kavrayışı, eril kültüre toplumsal ve politik bağlamda işlevsel argümanlar sunduğundan kullanışlı olmuştur. Öte yandan kadın bedeninin imkânlarının farkında olmayan kimi feminist teoriler de yine feminizm içinde ifadesini bulan demokratik tartışmalarla eleştirel bir boyut kazanmıştır. Bu tezin ve araştırma sürecinin itici gücünü oluşturan Virginia Woolf'un "*köklendim ama akıyorum*" hissiyatını paylaşmanın sunduğu perspektifle kendi imkânlarının sınırlarını zorlayabilmenin akademik dilini ifade etmektir.

Tez çalışmam boyunca beni yönlendiren sevgili danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Eylem ÖZDEMİR'e en içten teşekkürlerimi sunarım.

Ekin AYDIN

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

| | |
|---------------|-----|
| ÖZ..... | ii |
| ABSTRACT..... | iii |
| ÖNSÖZ..... | iv |
| GİRİŞ..... | 1 |

BİRİNCİ BÖLÜM

FEMİNİZM

| | |
|--|----|
| 1.1 Tarihsel Serüven İçinde Feminizm..... | 5 |
| 1.2 Feminizmde Kavramlar ve Tartışmalar..... | 13 |
| 1.2.1 Patriyarka (Ataerki) Tartışmaları | 15 |
| 1.2.2 Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet ve Cinsel Fark Tartışmaları..... | 22 |

İKİNCİ BÖLÜM

FEMİNİST TEORİLER BAĞLAMINDA BEDENİN SORUNSALLAŞTIRILMASI

| | |
|--|----|
| 2.1 Varoluşsal Feminizm / Simone De Beauvoir'nın Öteki Bedeni..... | 26 |
| 2.2 Radikal Feminist Teori Bağlamında Üreme ve Pornografi..... | 37 |

| | |
|--|----|
| 2.3 Beden Politikası Olarak Kürtaj ve Erkek Şiddeti..... | 42 |
| 2.4 Vejetaryen Feminist Teori: Tüketime Hazır Nesnelere Olarak Hayvan ve Kadın Bedeni..... | 52 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇOĞUL ÖZNELER BAĞLAMINDA FEMİNİST TEORİLER VE BEDENİN SORUNSALLAŞTIRILMASI

| | |
|---|-----------|
| 3.1 Queer Feminizm ve Judith Butler'ın Yaklaşımı..... | 60 |
| 3.2 Elizabeth Grosz'un Uçucu Bedeni..... | 69 |
| 3.3 Rosi Bradiotti: Göçebe Özneler ve Bedenleşme..... | 77 |
| SONUÇ..... | 85 |
| KAYNAKÇA | 89 |

GİRİŞ

Bedenli olmak yaşamı algılama ve deneyimlemenin maddi yönünü oluşturmaktadır. İç ve dış katmanlardan oluşan beden zihinle bir bütün olarak nesnelere ve kişilerle kurulan ilişki bağlamında önemli olmaktadır. Dolayısıyla öznenin kendini kavramasında ve bu bağlamda politika üretip, direnişi üstlenmesinde bedenin tartışılması bir gereklilik olmaktadır.

Kendi özgüllüğü içinde beden Antik Yunan'ın felsefi kavrayışından modernizme ve hatta post-modernizme uzanan bir kavramsal tartışmanın konusu olarak tarihsel bağlamda değişim ve dönüşüme açık bir kavram olmuştur. Beden tarihsel uğrakları düşünüldüğünde çoğunlukla olumsuz bir kavram olarak tartışılmıştır. Antik Yunan'ın beden-zihin tartışmasıyla başlayan Descartes'in zihni önceleyen *rex cogitans* (zihin) ve *rex extansa* (maddi olarak yer kaplayan) kavramsallaştırmasını içeren düalist görüşünde¹ yer edinen 17. yüzyıl düşünce geleneğine hâkim olmuş ve birçok Aydınlanma filozofunun bu görüşü paylaşmasıyla üretilen düşünceler bağlamında -Spinoza'nın bedene hakkını teslim eden kavrayışı² saklı tutulmak kaydıyla- modern felsefi ve kültürel tartışmaların temelini oluşturmuştur. Bu tartışmaların erkek öznenin lehine sürdürülmesi feminist teoride Batı epistemolojisinin eril merkezli perspektifini sorgulama gerekliliği doğurmuştur.

Feminist teori Beauvoir'nın "*İkinci Cinsiyet*"inden ilham alarak, kadın bedeninin günahkâr ve kirli olarak görülmesini ve pasifliğe hapsedilmesini eleştirerek yeni politik ve teorik tartışmalar üretmenin gerekliliğini fark etmiştir. Feminist teorinin kadın bedenine dair tartışmaları özellikle felsefe

¹ Descartes'in zihin/beden tartışması için bkz. Rene Descartes, **Meditations on First Philosophy**, (translated by. Michael Moriarty), Oxford University Press, 2008, pp. 201-213

² Descartes'in zihin-beden düalizmini içeren ve zihni önceleyen yaklaşımıyla şekillenen 17.yüzyıl felsefe geleneğinden farklı olarak Spinoza, zihin ve bedenin birbirini tamamladığını ve tek bir tözden geldiğini ifade eder. Yani Spinoza'ya göre zihin salt olarak bilme eylemini gerçekleştiremez. Bedenin duygulanışlarına gereksinim duyar. (Spinoza'nın zihin-beden üzerine ayrıntılı açıklaması için bkz. Spinoza, **Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülgen, Dost Yayınları, Ankara, 2019, s. 102.)

ve psikanalizin kadın cinselliği ve bedenine dair ötekileştirici bakışını ve kadının kendi bedeni üzerindeki tasarruf hakkını irdelemiştir.

Bu tezin itici gücünü şu üç soru oluşturmaktadır: İlk olarak beden kavramı feminist teorilerde nasıl tartışılmıştır? Yani farklı feminizmler bedeni hangi bağlamda sorunsallaştırmış hangi kavramları kullanmışlardır. İkinci olarak ise biyolojinin değişmezliği konusunda ısrarcı olan, özcü perspektifli feminizmler, feminist hareket ve kadın bedeni için bir dezavantaj mı olmuştur? Yani kadın bedenine dair özcü yaklaşımlar kadınların ontolojik pratiklerine (politik alanda olma, cinsellik gibi pratikler) dair farkındalığı geciktiren sebep mi olmuştur? Son olarak beden kavramını sorunsallaştıran teorilerin feminist teori ve politika alanına katkısı ne olmuştur?

Bu tezin amacı feminist teoride bedene dair farklı tartışmaları sistematik literatür taramasıyla keşfetmektir. Öncelikle konuyla ilgili olarak “beden”, “feminist teori”, “queer” “kadın bedeni”, “feminizm” anahtar terimleri Google Akademik, Dergi Park, Ulusal Tez Merkezi veri tabanında aranmıştır. Belirlenen 21 Türkçe ve İngilizce hakemli dergilere ait makaleler arasından yalnızca 16’sı seçilmiştir. Feminizm, beden ve kadın bedeni kapsamlı 40 kitabın 36’sı, Ulusal Tez Merkezi’nden de 4 yüksek lisans tezi tezin örneğine dahil edilmiştir. Bütün kaynakların analizinden sonra teze dahil edilecek feminist teoriler Simone De Beauvoir bağlamında Varoluşsal Feminizm, Özellikle Shulamith Firestone bağlamında Radikal Feminizm, Carol J. Adams bağlamında Vejetaryen Feminizm ve Judith Butler, Elizabeth Grosz ve Rosi Bradiotti bağlamında Queer Feminizm şeklinde belirlenmiştir.

Tarihsel bağlamda liberal feministlerin yasal eşitlik olarak erkek ve kadın cinsiyetinin eşitliğine odaklandığı yani kadın bedenini sorunsallaştırmadığı, radikal feminizmin kadın bedenini çoğunlukla annelik ve üreme odaklı sorunsallaştırması ve pornografiye dair tartışmalarda kadın cinselliğini geniş perspektifte ele alamaması, kadın bedenine dair özcü savunular düşünüldüğünde feminizmin beden kavramına kimi zaman hakkını

teslim etmediği söylenebilir.³ Fakat feminist teorinin kimi zaman biyoloji tarafından belirlenmiş beden kimi zaman da oluş olarak beden tartışmaları, beden kavramına dair çeşitli teorik çerçevelerin kurulmasına sebep olmasından ötürü önemli olmuştur. Bu tezde ilk olarak feminizmin tarihsel serüveni ele alınacaktır. Bu tarihsel serüvende birinci dalganın eşitlik olarak oy hakkı savunusunun başarısıyla yasal kazanımların eşitsizlikleri ortadan kaldırmadığı anlaşılmıştır. Değişen talepler bağlamında eşitsizliklere dair farklı politikaların üretilmesi ikinci dalga feminizm ve üçüncü dalga feminizmi gündeme getirmiştir. Daha sonra feminizmin temel tartışmalarından sayılan ataerki ve cinsiyet/toplumsal cinsiyet ve cinsel fark kavramları tartışılacaktır.

Tezin ikinci bölümünde çeşitli feminist teoriler bağlamında kadın bedeninin sorunsallaştırılması ele alınacaktır. Öncelikle Simone de Beauvoir'ın feminist teori bağlamında klasikleşmiş yapıtı "*İkinci Cinsiyet*"in kadın bedenini sorunsallaştırması tartışılacaktır. Daha sonra ikinci dalga feministler Beauvoir'ın kadın bedenini sorunsallaştırmasına dair fikirlerinden beslenerek ve kimi politik ve psikanalitik teorik çerçevenin sunduğu imkânlardan faydalanarak kadın cinselliğine dair söylemler üretmiş ve aile kavramını sorgulamışlardır. Özellikle Shulamith Firestone'nun Karl Marx ve Friedrich Engels'in tarihsel materyalist perspektifinden hareketle kadın bedeni bağlamında üreme üzerine analizi tartışılacaktır. Öte yandan kadın bedeninin nesneleştirilmesi olarak Catharine MacKinnon ve Andrea Dworkin'in pornografi üzerine söylemleri irdelenecektir. Daha sonra kadının bedensel bütünlüğüne bir saldırı olarak erkek şiddeti ve bazı feministlerin kürtaja dair teorik çerçeveleri bağlamında kadının bedensel tasarruf hakkına konu olan kürtaj tartışılacaktır. Son olarak eko-feminizm tartışmaları içinde kendine yer edinen ve Carol J. Adams'ın "*Etin Cinsel Politikası*" adlı eseriyle gündeme gelen vejetaryen feminizmin, tüketime hazır nesnelere olarak hayvan bedeni ve kadın bedenine dair sunduğu analogik yaklaşımı ele alınacaktır.

³ Feminist teoride özcülük ve anti-özcülük tartışmaları için bkz. Alison Stone, Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy, **Journal Of Moral Philosophy**, 1.2 (2004), 135-153.

Tezin üçüncü bölümünde ise queer teoriye dair kısa bir girişin ardından Judith Butler'ın Freud, Lacan gibi psikanalistlerden yola çıkarak Irigaray, Kristeva ve Wittig'in bedene dair analizlerini irdeleyerek oluşturduğu "performatif" kavramı bağlamında bedeni sorunsallaştırması tartışılacaktır.

Bedenin sorunsallaştırılması Butler'ın yanı sıra Grosz'un da gündeminde olmuştur. "*Uçucu Bedenler*" adlı eseriyle psikanalitik bağlamda Freud ve Lacan'dan felsefik bağlamda Deleuze, Nietzsche, Foucault ve Lingis gibi entelektüellerin fikirlerinden faydalanarak cinsel fark olarak bedensel bir feminizmin imkânını sorgulamıştır. Daha sonra Rosi Bradotti'nin, Luce Irigaray'ın cinsiyet farklılığına dair politik tartışmasından ve Deleuze'ün kavramsallaştırmalarından ilham alan ve onların eleştirisini içeren bedensel materyalizm bağlamında öne sürdüğü göçebe feminist projesi ele alınacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

FEMİNİZM

1.1 Tarihsel Serüven İçinde Feminizm

Feminizme bir başlangıç noktası belirlemek oldukça güç olmakla birlikte feminist literatürde bazı düşünürler Orta Çağ'da kadın düşmanlığına karşı mücadele yürüten ve *Kadınlar Kentinin Kitabı* (1405) adlı eseri ortaya koyan Christine de Pizan'ı feminizmin en erken temsilcisi olarak görmektedirler.

Teorik ve bilinçli bir feminist hareket 18. yüzyılın sonlarına doğru Aydınlanma geleneğine mensup kadın düşünürlerin, insanların doğuştan gelen temel haklara sahip olduğu düşüncesi olan doğal haklar doktrininden etkilenmesiyle tarih sahnesinde yerini almaya başlamıştır. Dönemin kadın hareketini yürütenler Aydınlanmanın rasyonel bireyinin ve doğal hakların öznesinin erkeklere özgü olduğunu fark edip *Amerikan Bağımsızlık Bildirisi* (1776) ve Fransa'da *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*'nin (1789) kadınları dışlayıcı tutumunu anlayarak harekete geçmişlerdir. 1791 yılında Fransa'da Olympe de Gouges bu durumu protesto ederek *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*'ne cevaben *Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirisi*'ni yayınlamıştır. "Olympe de Gouges, kaleme aldığı bildirisiyle "insanlar" kelimesinin kadınları kapsayarak kullanılmadığına dikkat çekti."⁴ Ancak Olympe de Gouges bu nedenle giyotine gönderilmiştir. Bu mücadele 1792'de İngiltere'de Mary Wollstonecraft tarafından yürütülmüştür.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarına doğru kitlesel bir harekete dönüşen birinci dalga feminizm dünyanın farklı yerlerindeki kadınların bir araya gelerek politik, hukuki ve ekonomik hakları için mücadele etmesiyle başlamıştır. Bu mücadele kapitalizmin gelişmeye devam ettiği, devrimlerin

⁴ Serpil Çakır, *Erkek Kulübünde Siyaset*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 81.

yaşandığı, üretim biçimi ve ilişkilerinin dönüşüm sürecinde olduğu bir ortamda tezahür etmiştir. Birinci dalga feminizm farklı ülkelerde farklı stratejilerle yürütülmüş olsa da kadınların ortak bir talebini içermiştir: erkeklerle eşit haklara sahip olma isteği.

İngiltere’de Wollstonecraft’ın 1792 tarihinde yayımlanan “*Kadın Haklarının Savunusu*” (1792) adlı eserinin etkisiyle, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarına doğru kitlesel bir harekete dönüşen birinci dalga feminizm taleplerini başta oy hakkı olmak üzere, mülkiyet hakkı ve eğitimde fırsat eşitliği gibi temeller üzerine inşa etmiştir.

17. yüzyılın sonundan 18. yüzyılın sonuna kadar devam eden Aydınlanma düşüncesi ve doğal haklar doktrini, toplum sözleşmesi pratikleri birinci dalga feminizmin savunucularını etkileyen ve taleplerini şekillendiren düşünsel çerçeveler olmuştur. Aydınlanmacı liberal feminist kadınlar *Amerikan Bağımsızlık Bildirisi* (1776) ve Fransa’nın *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*’nde (1789) geçen “yurttaş” kavramının kendilerini temsil etmediğini fark etmişlerdir. “Aslında gerçek tarihsel verilerin gösterdiği kadarıyla, kadınlar ve erkekler arasında (ya da yalnızca erkekler arasında) bir serbest rekabet durumu asla var olmamıştır; bu, on yedinci yüzyılda toplum sözleşmesi teorisyenlerince oluşturulmuş bir retorik araçtır.”⁵ Bu nedenle eşitsizliklerin giderilmesi ve sözleşmenin tarafı olmayı talep eden kadınlar çeşitli metinler veya bildirimler hazırlayarak taleplerini dile getirmişlerdir. “Temel doğal haklar doktrinini kadınlara uyarlayan en erken girişim, Elizabeth Cady Stanton tarafından kaleme alınan ve 19-20 Temmuz 1848 tarihinde Seneca Falls, New York’ta yayımlanan, *Declaration of Sentiments*’dir (Duygular Bildirgesi).”⁶ Bildiri, kadın ve erkeklerin eşit haklara sahip olması gerektiği ve bunun tanrı tarafından verilen bir hak olduğu üzerine kurulmaktadır.

⁵ R. W. Connel, **Toplumsal Cinsiyet ve İktidar**, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 115.

⁶ Josephine Donovan, **Feminist Teori**, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 23.

Mary Wollstonecraft'ın “*Kadın Haklarının Savunusu*” adlı eseri feminist teorinin temel eserlerinden olmuştur. Bu eserinde Wollstonecraft, Fransız devriminin cinsiyetçi tutumuna eleştirilerini cömertçe dile getirmektedir. Fransız devriminin eşitlik, özgürlük, kardeşlik iddialarının kadınları dışlayan bir içeriği olduğunu ve özgürlüğün eşitliğin, kardeşliğin sadece erkekler için olduğunu belirtmektedir. Öte yandan Wollstonecraft kadınların birey olabilmeleri için gerçek bir eğitim alabilmelerinin ve eleştirel düşünce yapısına sahip olabilmelerinin her şeyden önemli olduğunu savunmaktadır. Ona göre kadının erkeğe bağlı olması toplumsal süreçlerle ilgilidir. “Temel iddiası, kadının köle kalmasının nedeninin, yetişmesine engel teşkil eden ve hayattaki gerçek amacının erkeğe hizmet etmek olduğunu öğreten toplumsallaşma sürecinde yattığıdır.”⁷

Bu dönem başta oy hakkı olmak üzere çeşitli talepler içermiştir. Fakat oy hakkını evrensel olarak kabul eden ve hareketin tek amacının bu hakkı kazanmak olduğunu iddia eden yaklaşımlar mevcuttur. “Birinci dalga feminizm, çoğu zaman yalnızca oy hakkı kazanma yönündeki bir çabaya indirgeniyor ve belki evli kadınların mülk sahibi olabilmesini sağlayan reformlar haricinde, hareketin diğer boyutları çoğu zaman yok sayılıyor.”⁸ Hareketin sadece oy hakkıyla ilgilenmediğini bunun yanı sıra kölelik karşıtlığı, iş hayatında erkeklerle eşit olmak, mülkiyet hakkı, cinsellik vb. gibi konularla da ilgilendiğini ve hatta kimi radikal pratikler içerdiği de söylenebilir. Walby, *Patriyarka Kuramı*’nda bu taleplerden şöyle bahsetmektedir:

“Hareketin tek amacı meşhur “oy hakkı” konusu değildi: Tecavüz-taciz gibi cinsel saldırıların durdurulması (Christabel Pankhurst’un sloganı “Kadınlar için Oy, Erkekler için Bekaret!”ti; iş, eğitim ve öğrenim hakkına kavuşmak; evli kadınların mülk sahibi olması için gerekli yasal düzenlemelerin yapılması; kadınların isteğiyle boşanma ve hukuki ayrılık imkanlarının tanınması; bireysel değil kolektif örgütlenmelerle beslenme

⁷ Donovan, a.g.e., s. 28.

⁸ Sylvia Walby, *Patriyarka Kuramı*, çev. Hülya Osmanağaoğlu, Dipnot Yayınları, Ankara, 2021, s. 289.

ihtiyacının giderilmesi gibi pek çok konu kampanya gündemlerini oluşturuyordu.”⁹

İngiltere’de kadın hareketi bir taraftan ılımlı ve reformist (*suffragists*) olanlar öte yandan radikal ve militan olan kadınlar (*suffragette*) tarafından yürütülmekteydi.¹⁰ İkinci grubun pratikleri daha çok şiddet içerikliydi. “Londra’nın işlek sokaklarındaki dükkanların camını kırmak, golf sahalarına asitle “Kadınlar için Oy!” sloganını yazmak, posta kutularını ateşe vermek, resimlere zarar vermek ve hapiste açlık grevi yapmak gibi davranışlar, çoğu insanın “liberal” olarak nitelenebileceği davranışlardı.”¹¹ Bu davranışlar Emmeline Pankhurst (1858-1928) ve kızı Christabel Pankhurst’ün kurduğu *Women’s Social and Political Union* (Kadınlar Toplumsal ve Siyasal Birliği) adlı birliğin kurulmasıyla artarak devam etmiştir. Bu süreçte İngiltere’de kadınlar yürüttükleri mücadele sonucunda eğitim ve çalışma hakkına kavuşmuşlardır. Fakat erkeklerle eşit oy hakkına sahip olmaları için on yıl beklemleri gerekmiştir. Oy hakkı 30 yaşın üzerinde, mülk sahibi ve üniversite mezunu olup hafta 5 pound gelir getirmek gibi şartlar dahilinde 1918’de gerçekleşmiştir.

Amerika’da ise kadınların mücadelesi kölelik karşıtı mücadeleyle birlikte yürütülmüştür. 1848 tarihinde Seneca Falls’ta yapılan toplantıyla *Declaration of Sentiments* (Duygular Bildirgesi) yayınlanmıştı ve “Bu tarihi toplantı, kadınların ilk kez karşılıklı destek ve dayanışma için bir araya gelip ortaklık duygusu içine girmeleri anlamına geliyordu.”¹²

Sonraki süreçlerde kadınlar için oy hakkı mücadelesi, 1866 anayasası değişikliğiyle sadece siyahi erkeklere oy hakkının tanınmasıyla farklı bir boyut kazanarak devam etmiştir. 1869’da Elisabeth Cady Stanton, *The National Women Suffrage Association*’ını (Kadınlara Oy Hakkı Ulusal

⁹ Walby, a.g.e., s. 290.

¹⁰ Ayrıntı için bkz. British Library Learning, “**What is the difference between the suffragists and the suffragettes?**” (Çevrimiçi) <https://www.bl.uk/votes-for-women/articles/suffragists-and-suffragettes>, 06.02.2008.

¹¹ Walby, a.g.e., s. 293

¹² Serpil Çakır, “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler** içinde, der. H. Birsen Hekimoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 419.

Birliği) kurarak oy hakkı mücadelesini bu dernekle sürdürmüştür. 1872 yılında yapılan Kongre seçimlerinde ise Susan B. Anthony kadın olduğu halde oy kullandığı için yasayı çiğnemekle suçlanmıştır. Anthony, kendisine verilen para cezasını ödemeyip ülkenin her bir köşesinde verdiği konferanslar aracılığıyla anayasanın kadınlara oy hakkını da içerecek şekilde genişletilmesi için çalışmıştır. Amerika’da kadınların oy hakkı kazanımı 1920 yılında gerçekleşir.

Son olarak Türkiye’de Osmanlı dönemine dek uzanan kadın hareketinin oy hakkı mücadelesinden bahsetmek yerinde olacaktır. Tanzimat’la (1839) başlayan Osmanlı demokratikleşmesi ve devam eden süreçte Islahat Fermanı (1856), I. Meşrutiyet (1876) ve II. Meşrutiyet (1908) olaylarının yaşanması modernleşmeyi ve demokratikleşmeyi gerekli kılmıştır. Bu olayların dönüştürdüğu toplumsal ve politik düzlemde kadın hareketinin de -politik atmosfere bağlı olarak kimi zaman durgunlaşsa da- filizlenmeye başladığı söylenebilir. Osmanlı’da Batıdaki gibi bir feminist hareket II. Meşrutiyet ile başlamıştır. Kadınlar II. Meşrutiyet’le erkeklerin sahip olduğu hakların neden kendilerini kapsamadığını merak etmiş ve bu dönemde çeşitli gazete ve dergiler yayınlayıp taleplerini dile getirmişlerdir. “1869’da *Terakki-i Muhaderat*’la başlayan kadın dergi ve gazetelerinin sayısı Cumhuriyet’e kadar 40’a ulaştı: *Hanımlara Mahsus Gazete*, *Şüküfazar*, *Demet*, *Mehasin*, *Kadın*, *Kadınlar Dünyası* gibi kadın dergileri yayımlandı.”¹³ Bu dergiler ve gazeteler kadınların kendilerini ifade etmeleri için önemli bir araç olmuştur. Çıkarılan dergi ve gazetelerin yanı sıra bu süreçte kadın ve yardımlaşma dernekleri de kurulmuştur. Dernekler arasında kız çocuklarının eğitiminin temel amaç olarak alındığı, kadınların iş yaşamına girebilmeleri için mesleki eğitim verildiği dernekler de olmuştur. “Osmanlı Türk Kadınları Esirgeme Derneği, Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti Hayriyesi, Biçki Yurdu gibi dernekler benzer amaçlarla, atölyeler, terzi evleri açarak, kadınların istihdam olanaklarının geliştirilmesi için onlara beceri

¹³ Çakır, a.g.e., s. 98.

kazandırmaya çalıştı.”¹⁴ Osmanlı kadın hareketinde ön plana çıkan isimlerden biri Ulviye Mevlan’dır. Mevlan, 1913 yılında *Kadınlar Dünyası* dergisini kurmuştur. Daha sonra Osmanlı Müdafaa-ı Hukuk-u Nisvan Cemiyeti’ni kurup kadınların toplumsal hayata içkin taleplerini dile getirmiştir. Siyasal hayata içkin talepler ise 1923 yılında Nezihe Muhiddin tarafından kurulan Kadınlar Halk Fırkası’yla gündeme getirilmiştir. Ancak kadınların seçme ve seçilme hakkını kazanmaları 5 Aralık 1934 tarihinde gerçekleşmiştir.

Birinci dalga feminizmin, oy kullanma, mülkiyet hakkı, eğitimde fırsat eşitliği gibi talepleri ve bu konudaki kazanımları şüphesiz kadınların konumunu yasal düzlemde daha iyi bir yere getirmiştir. Fakat yasal düzlemdeki bu değişiklikler kadınların karşılaştığı eşitsizlikleri ortadan kaldırmak için yeterli olmamıştır. Bu süreçte kadınlar, bir hakka sahip olmakla o hakkı kullanabilmek arasındaki farkı anlamıştı. Eşitsizliğin sebebi derinlerde yatmaktaydı ve eşitlik sadece yasal tanınmayı içermemekteydi. Kadınların oy hakkını kazanmasıyla birlikte sona eren birinciden ikinci dalgaya geçen süreç bir durgunluk dönemi olmuştur. Kadın hareketinin yeniden canlanması için 1960’ları beklemek gerekmiştir.

İkinci dalga feminizm 1960’larda başlayıp 1970’li yılların sonuna kadar devam eden kadın hareketini kapsamaktadır. “**İkinci dalga feminizminin** hedefi sadece siyasi özgürleşme değil fakat, yükselen Kadın Özgürlük Hareketi’nin [Women Liberation Movement] içindeki fikirlerde ifadesini bulan ‘kadının kurtuluşu’ idi.”¹⁵ Kadının kurtuluşu fikriyle yola çıkan ikinci dalga feministler Simone de Beauvoir’ın başta Sartre olmak üzere Hegelci felsefe ve varoluşçu felsefeden etkilenerek ortaya koyduğu “*İkinci Cinsiyet*” (1949) adlı yapıtında ileri sürdüğü fikirlerden beslenmişlerdir. İkinci dalga feministlerin Beauvoir’ın etkisiyle cinsellik ve kadın bedenini feminist tartışmalara dahil ettikleri söylenebilir. Beauvoir, tarih boyunca hem

¹⁴ Çakır, a.g.e., s. 99.

¹⁵ Andrew Heywood, **Siyasi İdeolojiler**, ed. Selçuk Durgut, Ali Kürşad Çiftçi, çev. Prof. Dr. Levent Köker, BB101 Yayınları, Ankara, 2016, s. 263.

ontolojik olarak hem de bedensel olarak kadının erkeğin “öteki”si olarak tanımlandığını söylemektedir. Ona göre öteki olarak kadın ayrıca belirlenmiş bir “kadın miti” çerçevesinde kurgulanmış ve bu durumu içselleştirmişlerdir. Beauvoir kadınların bu durumdan kurtulmasını ve kendi hayatlarının aktif bir öznesi olmasını söylemektedir. “Kadınların kurtuluşunu, özel alandan dışarıya çıkmaları, meslek sahibi olmalarıyla mümkün gördü.”¹⁶ Böylece “kadın doğulmaz, kadın olunur” sözüyle kadınlığın toplumsal bir kurgu olduğunu belirten Beauvoir’ın görüşleri ikinci dalga feminizmin teorik çerçevesini oluşturmuştur.

İkinci dalga feministler sorunun kaynağının ataerkil düzen olduğunu anlayıp beden, cinsellik, annelik gibi konuları irdelemeye başlamışlardır. Hareket, daha da radikalleşerek farklı strateji ve eylem biçimleri bulmaya yönelmiştir. “Kadınlar çeşitli ülke ve coğrafyalarda deneyimlerini anlattıkları bilinç yükseltme toplantıları düzenlediler; kendi sözlerini söyleyebildikleri alternatif yayınlar çıkardılar; kürtaç, taciz, kadına yönelik şiddet gibi konular etrafında kampanyalar örgütlediler.”¹⁷

Son olarak üçüncü dalgadan bahsetmek tarihsel uğrakları görmek için faydalı olacaktır. Üçüncü dalga feminizmin, ikinci dalgada temsil bulamayan feministlerin kendi problemlerine hitap eden bir feminizm bulma kaygısıyla 1990’larda ortaya çıktığı söylenebilir. Üçüncü dalga özellikle beyaz kadınların feminizmde ön plana çıkması ve siyah kadınların problemlerine odaklanılmaması bağlamında ikinci dalganın eleştirisini içermektedir. Bu bağlamda bakılacak olursa üçüncü dalgaya dek bedensel farklılıkların beyaz kadın bağlamında sorunsallaştırıldığı ve siyah ya da Latin, Asyalı kadınların feminist teoride yeterince dikkate alınmadığı söylenebilir. Üçüncü dalganın teorik bir çerçevesi Rebeca Walker’ın “*To be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*” (1995) eseriyle gündeme gelmiştir. Walker kimliklerin esnek olmayan bir tutumla feminist bağlamda sahiplenilmesinin belirli ırk, kimlik ve cinsel yönelime sahip bireyleri dışarıda bırakacağı

¹⁶ Çakır, “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”, s. 436.

¹⁷ Çakır, “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”, s. 437.

düşüncesiyle feminizmin geniş kapsamlı bir savunusunun öncelikli olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda üçüncü dalga feminizmde keşisimsellik önemli bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Keşisimsellik, ırk, sınıf, cinsellik ve toplumsal cinsiyet gibi kavramların birbiriyle bağlantılı olduğuna atıf yapan bir kavramdır. Dolayısıyla üçüncü dalga feminizm “Beyaz olmayan kadınlar, küresel, sömürgecilik sonrası ve ulus-ötesi feministler gibi onlar da kadınlarla feministlerin pek çok farklı renkten, çok sayıda etnik kökenden, milliyetten, dinden ve kültürel geçmişten geldiklerini vurgularlar.”¹⁸ Üçüncü dalga feministlerin değindiği diğer bir nokta ikinci dalgadaki katı cinsellik görüşlerinin aksine daha esnek cinsellik anlayışıdır.

“Ayrıca kadınların neyin güzel sayıldığı konusundaki toplumsal normlara ve kültürel beklentilere uymak için bedenlerini iyileştirmeleri konusunda da rahattırlar. Eğer bir kadın makyaj yapmak, estetik ameliyat olmak, cinsel olarak tahrik edici kıyafetler giymek veya cinsel hizmetlerini satmak istiyorsa, çoğu üçüncü dalga feminist açısından, eylemlerinin onu alçalttığını, eksilttiğini veya nesneleştirdiğini değil güçlendirdiğini hissettiği sürece bunu yapmalıdır.”¹⁹

Yani üçüncü dalga feminizm belirli cinsellik ve bedensel normlara bağlı olmayan ve kadınların yaptıklarında kendi gibi hissedecekleri bütün bedensel ve cinsel pratiklerin kadınları güçlendireceğini ileri sürmektedirler.

Öte yandan üçüncü dalga feminizm müzik sahnesinde de ifadesini bulan bir hareket olmuştur. 1990’ların kimi kadın müzik grupları kendilerini tehdit edici ve agresif niteliği olan “*grrls*” kavramıyla nitelendirmişlerdir. Bu bağlamda, kızlık kavramının kucaklanmasıyla, ikinci dalganın kadın olma anlayışına bir eleştiri içerdiği görülmektedir. Çoğu üçüncü dalga feministler kültürel üretimin ve eleştirinin önemli yönünü vurgulayarak, geleneksel siyasetten bağımsız kadın pop simgesine, hip-hop müziğine ve güzellik kültürüne ilgi göstermektedir.²⁰

¹⁸ Rosemarie Tong, Tina Fernandes Botts, **Feminist Düşünce**, çev. Beyza Sümer Aydaş, Sel Yayıncılık, 2021, s. 386.

¹⁹ Tong, Botts, **a.g.e.**, s. 388.

²⁰ R. Claire Snyder, “What Is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay”, **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, Vol. 34, No. 1 (Autumn 2008), pp. 178.

1.2 Feminizmde Kavramlar ve Tartışmalar

Feminizm üzerine günümüze dek birçok teorik tartışma yürütülmüştür. Bu bölümde feminist teoride bahsi geçen temel kavramlara ve bu kavramlara dair tartışmalara değinilecektir. Feminist teorik çerçeveler çoğu kadın teorisyenin, yaşadıkları konjonktürün yarattığı problemleri farklı ideolojilerin de etkisiyle analiz edip buna uygun çözüm önerileri ve kurtuluş reçeteleri geliştirmeleriyle birikimli olarak ilerlemiştir. Aydınlanmacı gelenekten gelen Wollstonecraft, 18. yüzyılın İngiltere'sinde, henüz kadınların hukuki olarak tanınmadığı politik ve toplumsal bir atmosferde kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması gerektiğini bir ihtiyaç ve gereklilik olarak savunabilmiştir. 19. yüzyılın sonlarına doğru hareketlenen birinci dalga feminist hareketin bilinen isimlerinden Elizabeth Cady Stanton, doğal haklar teorisine dayanarak kadınların birey olmaları ve kendilerini gerçekleştirebilmeleri için erkeklerle eşit haklara sahip olması gerektiğini savunmuştur. 1869'da ise kadınların oy hakkı mücadelesini yürütmek üzere *Kadınlara Oy Hakkı Ulusal Birliği*'ni kurmuştur.

Feminist teori 20. Yüzyılda Marksist, radikal, sosyalist, siyah, post-modern, olmak üzere farklı kollara ayrılmıştır. 70'li ve 60'lı yıllarda ise radikal feminist teoride cinsellik, beden ve aile odaklı feminist tartışmalar gündemde olmuştur. Bu dönemde radikal feministler aile ve annelik konusunu irdeleyip, kadın bedenini eril tahakkümden kurtarma amacıyla bu kavramlar üzerine tartışmışlardır. Radikal feminizmin önemli isimlerinden Shulamith Firestone, Freud, Marx ve Engels' in düşüncelerini sentezleyerek yazdığı "*Cinselliğin Diyalektiği*" (1970) eserinde kadınların sömürülmesinin sebebini üreme bağlamında analiz ederek kurtuluşun üreme araçlarının ele geçirilmesiyle mümkün olabileceğini söylemiştir. Kate Millett ise "*Cinsel Politika*" (1970) adlı eserinde ataerkilliğin tarihe, kültüre, siyasal ve ekonomik yapılara nasıl sirayet ettiğini ortaya koymuştur. "Millett, ataerkilliğe, 1960'larla erken 1970'lerin Black Power [Siyahi Güç]

hareketinden etkilenmiş bir fikir olan ‘**bilinç yükseltme**’ süreci ile meydan okunmasını önermiştir.”²¹

Öte yandan teorilerini Karl Marx ve Friedrich Engels’in üretim ilişkileri ve aile odaklı yaklaşımlarının üzerine kuran Marksist feminist teorisyenler ise kadınların sömürsünü kapitalist sistemin bir türevi olarak görmüşlerdir. Kapitalist sistemde sermayenin emek üzerindeki tahakkümünün erkeğin kadın üzerinde tahakkümüne sebebiyet verdiğini savunmuşlardır. Üretim biçimi değişirse üretim ilişkilerinin de değişeceği ve kadının da kurtuluşunun gerçekleşeceğine inanmışlardır. Marksist feminist teorinin toplumsal cinsiyete kör bakış açısının eleştirilmesiyle Heidi Hartmann, Zillah R. Eisenstein, Juliet Mitchell gibi feministler tarafından ikili sistem kuramı geliştirilmiştir. “İkili sistem kuramı Marksist feminizmle radikal feminizmin sentezidir.”²² Bu yaklaşım Marksist feminist teorinin katı ekonomik analizlerine alternatif olarak sömürünün kapitalizm ve patriyarka olmak üzere iki sistem tarafından yapıldığını ortaya koymaktadır. Bedensel bağlamda düşünüldüğünde kapitalizm ve patriyarkanın kadın bedenini farklı tekniklerle de olsa tahakküm kurulabilecek bir alan olarak görüp metalaştırmaktadır. Marksist ve radikal bir feminist olan Silvia Federici’nin “Kapitalist gelişmede kadınlar çifte bir makineleşme sürecinden muzdaripti. Evlerde, fabrikalarda, plantasyonlarda ücretli ve ücretsiz iş disiplinine tabi kılınmanın yanı sıra, bedenleri de gasp edildi ve cinsel nesnelere, damızlık makinelere dönüştürüldüler.”²³ ifadesi kapitalizmin ve patriyarkanın kadının bedenini farklı yöntemlerle hem işgücü hem de cinsel bağlamda sömürdüğünü kanıtlar niteliktedir.

Yine 20. yüzyıl’da feminist teori ve post-yapısalcı düşüncenin sentezi olan post-modern feminizmin ortaya çıktığı görülmektedir. Julia Kristeva, Luce Irigaray, Judith Butler gibi post-modern feminist teorisyenlerin tek tip kadın anlayışına karşı çıkan ve bedeni de teori ve pratiğe dahil eden

²¹ Heywood, **a.g.e.**, s. 279.

²² Walby, **a.g.e.**, s. 19.

²³ Silvia Federici, **Tenin Sınırlarının Ötesine**, çev. Bilge Tanrısever, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2020, s. 23.

yaklaşımları feminizmi ırk, sınıf, cinsiyet gibi konuları da kapsayacak şekilde genişletip kadınlara ait sorunların bireysel farklılıklar korunarak çözülmesi gerektiğini savunmaktadır. Örneğin; Butler, *Cinsiyet Belası* (1990) adlı eserinde kadınların ortak bir deneyim adı altında tek tipleştirilmesini eleştirerek temelci ve özcü olmayan bir anlayış geliştirilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre feminizm demokratikleştirilmeli ve sorgulayıcı olmalıdır.

Kısa bir tarihsel girişin ardından denilebilir ki değişen ihtiyaç ve talepler bağlamında feminist teoriler sorunsallaştırdıkları çeşitli kavramlara dair farklı yöntemler içeren tartışmalar yürütmüşlerdir. Bu tartışmalar içinde, ilerleyen bölümlerde de görüleceği üzere radikal feminist teori, post-modern feminist teori ve materyalist feminist teori beden bağlamında kadın analizlerine daha çok yer vermiştir. Fakat şimdi yolun başında ve ayrıntılı bedensel tartışmalara vesile olacak tarihsel birikimi sunacak olan feminizmden bahsederek en önemli kavramlardan birini yani ataerkiyi tartışmak yerinde olacaktır.

1.2.1 Patriyarka (Ataerki) Tartışmaları

Patriyarkanın ne olduğuna dair hem feminist literatürde hem de sosyal bilimler literatüründe farklı tanımlar bulunmaktadır. Öncelikle patriyarşi klasik biçimiyle ‘babanın yönetimi’ anlamına gelmektedir. Latince’de baba anlamına gelen ‘*pater*’ ve kelimenin sonuna gelen, yönetim biçimi anlamını taşıyan ‘-*archy*’ ekinin birleşimiyle oluşmuştur. Diğer bir tanım ise Merriam-Webster Dictionary’de “ailede ya da klanda babanın egemenliğinin olduğu sosyal örgütlerde kadınların ve çocukların yasal bağımlılıkları ile soy ve mirasın erkek hakimiyeti doğrultusunda olması”²⁴ şeklinde olmuştur. Bu anlamıyla patriyarkayı ev içinde, evin reisi olarak konumlanan babanın -ya da kocanın- yönetimi olarak tanımlanabilir. Bu tanımlamalar patriyarkanın probleminin soy ile ilgili olduğunu, mülkiyetin çocuğa tevarüs etmesinde

²⁴ Merriam-Webster Dictionary, (Çevrimiçi) <https://www.merriam-webster.com/dictionary/patriarchy>, 11.06.2022.

önemli rol oynadığını ortaya koyar niteliktedir. Mülkiyete sahip olan, çocuk ve kadın üzerinde kontrol yetkisine de sahip olmaktadır. Patriyarkanın bu anlamıyla kullanımını tarihsel süreçte devinerek, “babanın yönetimi” anlamından ziyade daha farklı bir anlama –erkek egemenliğine- tekabül etmektedir. Kısacası aile içi iktidar ilişkisi olan patriyarka tarihsel süreç içerisinde siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel alana sirayet eden bir erkek egemenliği biçimine dönüşmüştür.

Patriyarkaya ilişkin tartışmalardan biri Carole Pateman “*Cinsel Sözleşme*” (1988) adlı eserinde yapılmaktadır. Pateman, patriyarkayı üç farklı şekilde kategorize etmektedir. İlki 17. yüzyılda görülen *geleneksel patriyarka*dır. Geleneksel patriyarkada ailenin reisi olarak kabul edilen babanın otoritesi, her türden güç ve otoriteler için bir model oluşturmaktadır. Ona göre soya dayalı geleneksel patriyarkal argümanlar tüm güç ilişkilerinde babanın kurallarını geçerli saymaktadır. 17. yüzyılın sonlarına doğru geleneksel patriyarkanın yerini politik hak ve politik itaat teorisine dayalı *klasik patriyarka* almıştır. Klasik patriyarkal argüman, erkek çocukların babalarına tabi olarak doğduğu ve siyasi yönden de tabi olduğu şeklindeydi. Siyasi yönden tabiiyet babadan oğula geçen politik durumları ifade etmektedir. Üçüncü olarak erkekler arası kardeşliğe ve sözleşmeye dayalı, kapitalist sivil toplumu yapılandıran *modern patriyarkadan* bahseder.²⁵ Fakat Pateman, babaerkiyi ve ataerkiyi birbirinden ayırmaktadır. Babaerkillik, ataerkilliğin bir boyutu olmakla birlikte sadece babanın aile ve malları üzerindeki denetimine tekabül ederken ataerki aile içindeki bireyler üzerindeki iktidardan daha geniş ve cinselliği de kapsayan bir yapıya tekabül etmektedir. Ataerkiyi siyasi bir güç biçimi olarak gören Pateman, kavramın salt olarak aile ilişkilerine indirgenmesinin erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünün dinamiklerinin yeterince kavranmamasına yol açacağını söylemektedir.

²⁵ Carole Pateman, **The Sexual Contract**, Cambridge: Polity Press, 1988, s. 23-24-25.

Sylvia Walby ise “*Patriyarka Kuramı*”nda; “biçimlerinin detaylarına girmeden önce patriyarkayı erkeklerin kadınlar üzerinde egemen olduğu, kadınları ezdiği ve sömürdüğü toplumsal yapılar sistemi olarak tanımlamak istiyorum.”²⁶ diyerek patriyarkayı erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarı olarak tanımlamaktadır. Walby, patriyarkayı tek bir yapıda ortaya çıkan bir ilişki biçimi olarak görmemektedir. Patriyarka ona göre bir toplumsal yapılar sistemidir ve altı yapının bir araya gelmesiyle oluşmaktadır: ücretli emek, ev içi üretim, devlet, cinsellik, erkek şiddeti ve kültürel yapılardaki patriyarkal ilişkiler. Patriyarka durağan bir sistem değildir ve bu altı yapının birbirleri üzerindeki etkileriyle yeni biçim ve derecelerde karşımıza çıkmaktadır.

Walby öncelikle ücretli emek olarak adlandırdığı istihdam alanındaki kadın ve erkek ilişkilerinin patriyarkal boyutunu incelemektedir. İstihdamda kadınların neden erkeklerden daha az ücret aldıklarını, neden bazı işlerden erkek işi olduğu gerekçesiyle dışlandıklarını irdelemektedir. Patriyarkal toplumlarda kadınların istihdam alanında erkeklerden daha dezavantajlı oldukları bilinen bir gerçektir.²⁷ Kadınlar her zaman ucuz ve yedek iş gücünü oluşturmuşlardır. Çoğunlukla yarı zamanlı işlerde çalıştırılmışlardır. Walby istihdamdaki patriyarkal ilişkileri açıklarken farklı teorik çerçeveleri kategorize ederek -liberalizm, Marksizm, radikal feminizm, ikili sistem kuramı- bunların istihdamdaki patriyarkal ilişkilere dair analizlerini incelemektedir.

Radikal feminizmin patriyarka yaklaşımı gücünü cinsellikten ve şiddetten alan erkeğin kadın üzerindeki denetimini ifade etmektedir. Bunun iş dünyasına tekabülü ise iş yerinde kadınlara yönelik bedensel ve sözlü cinsel tacize dayalı mobbinge maruz bırakılmaları şeklinde olmaktadır.

“Cinsel taciz kadınları hem çalışırken denetim altında tutuyor hem de kadınların bazı mesleklerden dışlanmasına neden oluyor. Dışlama etkisi muhtemelen en çarpıcı olanı. Etki, kadınların önceden sadece erkeklerin

²⁶ Walby, **a.g.e.**, s. 40.

²⁷ World Economic Forum, **Global Gender Gap Report**, Switzerland, March 2021.

çalıştığı alanlarda çalışmaya başlamasını engellemek için kullanılması anlamına geliyor.”²⁸

Marksist feminizm patriyarkayı sermaye ile ilişki kurarak açıklamaya çalışmaktadır. Sermayenin emek üzerindeki egemenliğini erkeğin kadın üzerindeki egemenliğiyle ilişkilendirerek sınıf analizi temelli bir yaklaşım sunmaktadır. “Marksist teoride kadınlar, daha fazla sömürülmeleri işverenlere yarar sağlayan ikincil ve marjinal işçi kategorisinde görülmekle birlikte, Marksist okula bağlı bir alt grup kadınların ücretli emeğe katılımından ziyade aile içinde kalma konumunu işçi sınıfı açısından bir başarısızlık değil kazanım olarak değerlendirir.”²⁹ Marksist teorinin ekonomik temelli sınıf ilişkilerine odaklanıp cinsiyet ilişkilerini göz ardı etmesi onun problemleri yaratmaktadır. Öte yandan ikili sistem kuramı Marksist teori üzerinden şekillenmektedir. Kuram; Marksist teorinin katı sınıf analizlerinden ziyade cinsiyet eşitsizliği ve kapitalist yapıların etkileşimleriyle var olan bir patriyarkal yapıya odaklanmaktadır. Son olarak liberal feminizmin eğitim ve istihdam alanında ortaya çıkan patriyarkaya odaklanmaktadır. Eğitim ve istihdam alanında erkeklerin ön plana çıkması bu alanlarda kadınların dezavantajlı konumda olmalarına neden olmaktadır. Liberal feminizmin eğitim ve istihdama odaklı patriyarka analizi yüzeysel olup cinsiyet eşitsizliğini yaratan derin patriyarkal analizleri içermemektedir.

Walby'nin tartıştığı bir diğer yapı ev içi üretim alanı olmuştur. Birçok feminist teorinin odaklandığı ve analiz ettiği bir konu olan aile, ev içi üretimin gerçekleştiği alan olarak önemli olmaktadır. Ayrıca aile; cinsiyet eşitsizliğine dayalı patriyarkal ilişkilerin üretildiği bir alan olma özelliği taşımaktadır. Bu alanda koca ücretli emek dünyasında yerini almakta kadın ise evde çocuk bakımı, yemek yapma ve temizlik gibi işlerle uğraşmaktadır. Ancak kadının ev içi emeği üretim sayılmadığı için ücret alabilmeleri de mümkün olmamıştır. Kadınların ev içindeki emeklerine el konulması kadını ekonomik açıdan erkeğe tabi kılmakta ve patriyarkal ilişkileri güçlendirmektedir. Walby

²⁸ Walby, **a.g.e.**, s. 87.

²⁹ Walby, **a.g.e.**, s. 60.

ailenin sanıldığı kadar önemli olmadığını değişen üretim ilişkileri içinde bu yapının da değiştüğünü göstermektedir. “Üretim ilişkilerinin bir parçası olarak ailenin önemi azalıyor, zira kadınlar evdeki özel patriyarkal üretim ilişkileri yerine gitgide daha fazla zamanı kapitalist üretim ilişkileri içinde harcıyorlar.”³⁰ Ona göre kadının özel alanda yani aile içinde sömürülmesinin yerini kapitalizm ve devletin iş birliğiyle ortaya çıkan kamusal bir sömürü almaktadır. Kadınların istihdam alanındaki görünürlüğünün artması onları çocuk bakımı ve ev işlerinden muaf tutmamıştır. Ancak kadınlar istihdam dünyasına girdikçe geleneksel evlilik rollerine bakışları değişmiştir.

“Kadınlar artık paylarına düşeni yapıp ölene kadar emeklerine karşılıksız el koyan kocalara bağlı kalmak zorunda değiller. Gitgide daha çok kadın kocasını değiştiriyor, babasız çocuk sahibi oluyor ve kocalarının yerine işverenlerinin emrinde çalışıyor.”³¹

Kültürel yapılardaki patriyarkal ilişkilerin çözümlenmesine dair Walby bu yapıların anlaşılması için toplumsal yapılara bakılması gerektiğini söylemektedir. Patriyarkanın güçlü olduğu kimi toplumlarda erkekler daha güçlü, aktif, rasyonel ve arzularını kontrol edebilen varlıklar olarak tanımlanırken; kadınlar daha pasif, irrasyonel ve zayıf olarak tanımlanmaktadır. Tarihsel süreçte belirli bir döneme özgü olarak kadınlık ve erkeklik normları inşa edilmektedir. Bu inşa süreci şüphesiz büyük ölçüde patriyarkal politik ve ekonomik çıkarlara göre şekillenmekte ve toplumu denetim altında tutmak için bir araç olmaktadır. Walby, Viktorya döneminin kültürel yapısına bağlı olarak inşa edilen kadınlık normunu tartışmaktadır. Bu dönemde orta sınıf kadınlara özgü olan “*evcimen kadın*” rolüne uygun bir kadınlık normu inşa edilmiştir.

“Kadınsılık söylemi kadınları aile içine hapsedilmiş olarak tanımlıyordu. Evlilik temel hedef olsa da evli olmaları ya da olmamaları bu durumu değiştirmiyordu. Orta sınıf hanımların

³⁰ Walby, **a.g.e.**, s. 99.

³¹ Walby, **a.g.e.**, s. 140.

kadınlık ideali bencillikten uzaklık, narinlik ve bir kocaya ya da babaya bağımlılıktır.”³²

Günümüzde ise artık evcimenlik çerçevesine sıkıştırılmayan ve erkeklere cinsel olarak çekici olmaya yönelik bir kadınlık normu inşa edildiğinden bahsetmektedir. “Toplamda kadınsılık söylemi özel alandaki evcimenlikten, ev içinde olduğu kadar ev dışında da erkekler için cinsel olarak çekici olma haliyle kamusal alana doğru yöneldi.”³³

Kadınların erkek egemenliğinin nesnesi olmasına olanak veren en önemli alanlardan biri de cinsellik olmuştur. Patriyarka, kadınları erkek arzularının nesnesi olarak cinselliği kadınların aleyhine düzenleyerek kadını aile içinde anne olarak tanımlamıştır. Cinsellikle ilgili mevcut tartışmalar ve eleştiriler 20. yüzyıla damgasını vuran Freud’un düşünceleri üzerinden şekillenmiştir. Erkek arzularının merkezde olduğu cinsellik anlayışı kadını haz duyan bir varlıktan öte kadın cinselliğine üreme perspektifinden bakarak kadının bedensel deneyimini yok saymıştır. Birçok toplumda klitoridektomi (kadın sünneti) kadının haz almasını engelleyen uygulamalara örnek olarak verilebilir. Öte yandan heteroseksüel cinsel ilişkiler çoğunlukla ve sadece erkeğin cinselliğini besleyen, heteroseksüellik dışındaki cinsellik biçimlerini sapkın olarak niteleyen ve kadın bedenine üreme odaklı bakmasından ötürü patriyarkanın gücünü pekiştirmektedir. Heteronormativeye dayalı aile yapısında kadının üreme aracı olarak görülmesi ailenin devamlılığı açısından önemli olmuştur. Heteroseksüel cinsellik yaşamayan kadınlar ise sapkın ve eksik olarak nitelendirilmiştir. Fakat Walby günümüzde birtakım değişikliklerin meydana geldiğini söylemektedir. Öncelikle ailenin erkek, kadın ve çocuklardan oluşan bir birlik olmadığını ve özellikle Avrupa ülkeleri başta olmak üzere birçok ülkede kadınlar çocuklarını evlilik kurumuna katılmadan büyütebildiklerini ifade etmektedir. Ona göre artık evlilik dışı cinselliğin cezai bir yaptırımını yok ve kadınların doğum kontrol yöntemlerine ve kürtaj olanaklarına ulaşması imkânsız değildir. Fakat bugün Amerika’dan,

³² Walby, **a.g.e.**, s. 165.

³³ Walby, **a.g.e.**, s. 170.

Asya'ya ve Ortadoğu'dan Türkiye'ye kadar dünyanın birçok geleneksel muhafazakâr yapısını koruyan ülkelerinde siyasi yapı ve kültürün de etkisiyle kadınlar bu olanaklara ulaşmamaktadır. Öte yandan kadının cinselliğini evlenmeden serbestçe deneyimlemesi onun üzerindeki tahakkümü hafifletmemiştir ve kadın bedenini metalaştıran anlayışın pornografi gibi kimi sektörlerde devam ettiği söylenebilir.

Walby'nin cinsellik ve patriyarka ilişkisine dair iddiası ise heteroseksüelliğin önemli bir patriyarkal yapı olduğu ve kadın cinselliğinin hala denetlendiği yönündedir:

“Kadınların cinsellik aracılığıyla denetlenme biçimi değişti ancak bu ne sadece denetimin seviyesindeki bir azalma ne de bir denetim biçiminin aynı derecede zararlı bir başkasıyla yer değiştirmesidir. Kadın cinselliğine yönelik denetimin özel alandaki katı biçiminden daha özgür ve kamusal biçimine yönelim söz konusu.”³⁴

Walby, kadına yönelik erkek şiddetini tecavüz, cinsel saldırı, koca dayaağı ve çocuklara yönelik cinsel istismar şeklinde geniş bir perspektifte değerlendirmektedir. Şiddet konusunda şiddetin bireysel bir olgu olduğunu ve çocukluğunda ailesi tarafından istismar edilen erkeğin şiddete yatkın olduğu analizine dayalı liberal yaklaşım, şiddeti sınıf analiziyle açıklamaya çalışan ve sınıf olarak kapitalist sistemde ezilen erkeğin şiddet uyguladığını analiz eden Marksist yaklaşım ve son olarak erkek şiddetinin kadınlar üzerinde tahakküm kurmaya yarayan bir araç olduğunu ve şiddetin toplumsal bir problem olduğunu savunan radikal feministlerin yaklaşımını tartışmıştır.

Yukarıda bahsedilen yapıları tartıştıktan sonra Walby, devletin patriyarkayla ilişkisinin analizini yapmıştır. Devleti hem kapitalist hem de patriyarkal bir yapı olarak görmüştür. Devletin etkisi doğrudan ya da dolaylı olarak ücretli emek, ev içi üretim, şiddet, cinsellik, kültür yapılarında kendini göstermektedir. Devletin erkek şiddeti konusunda yetersiz müdahaleleri ve kimi ülkelerde kadınların doğum kontrol yöntemlerine ulaşmasına ve kürtaj

³⁴ Walby, a.g.e., s. 198.

hakkına kısıtlama getirmesi devletin kadının ontolojik statüsüne ve bedenselliğine ilişkin patriyarkal niteliğini ortaya koymaktadır.

Öte yandan ataerki tartışmalarına farklı bir yaklaşım olarak Sheila Margaret Pelizzon “*Kadının Konumu Nasıl Değişti*” (2020) adlı eserinde ataerkinin kapitalizmin bir ürünü olduğu tezini savunmaktadır. Tarihsel maddeci yöntemi kullanan Pelizzon bu tezini, orta çağda ve erken modern çağda, Batı Avrupa’da miras, evlilik ve iş hayatında kadınların konumundaki değişimlere odaklanarak temellendirmektedir. Pelizzon, toplumsal cinsiyet kavramının kapitalizmle ortaya çıktığını ve bir parçası olarak onun bütünlüğüne katkı sunduğunu ifade etmektedir:

“Son olarak, bize göre o dönemden beri toplumsal cinsiyet kapitalizmin dinamikleri tarafından üretilmektedir. Kadını tahakküm altına alarak ucuz işgücüne çevirmeksizin kapitalizm ne asıl hedefi kâr etme olanaklarını gerçekleştirebilirdi, ne de sistem bütünlüğünü koruyabilirdi.”³⁵

Kadınların kapitalist sermaye tarafından ucuz iş gücüne dönüştürüldüğünü ve kapitalist sermayeye katkı sağladığını, yani kadınların ücretli emek dünyasında üretime katılmalarıyla problemin çözülemeyeceğini açıkça ortaya koyarak feminist literatüre ve ataerki tartışmalarına farklı bir perspektif sunmaktadır.

1.2.2 Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet ve Cinsel Fark Tartışmaları

Ataerki tartışmalarından sonra bu bölümde önemli olan cinsiyet/toplumsal cinsiyet ve cinsel fark kavramları tartışılacaktır. Öncelikle post-modernizmin tek tipleştirilmesine ve Batı felsefesinin ve epistemolojisinin dikotomik anlayışına karşı çıkışla birlikte cinsiyet ve

³⁵ Sheila Margaret Pelizzon, *Kadının Konumu Nasıl Değişti? Feodalizmden Kapitalizme*, çev. İhsan Ercan Sadi, Cem Somel, İmge Yayınları, Ankara, 2020, s. 33.

toplumsal cinsiyete yönelik feminist literatürde farklı yaklaşımlar gündeme gelmiştir. Robert Stoller'in "*Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet*" (1968) adlı eserinde kullandığı bilinen cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımına dair tartışma feminist literatürde önemli bir yere sahip olmuştur. Stoller'ın bu tartışmasından etkilenen feministler cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımını savunmuşlardır. Ayrım cinsiyetin biyolojik doğası ve toplumsal cinsiyetin de kültürel doğasına atıfta bulunmaktadır. Bu yaklaşıma göre toplumsal cinsiyet mevcut kültürel normların dışı ve erkeğe makul gördüğü davranışları içermektedir. "Dolayısıyla toplumsal cinsiyetin, dişilliği ve erilliği meydana getiren şey veya dişil ya da eril sayılmak için sergilenmesi gereken tutumlarla ilgili toplumsal fikirler ve beklentilerden oluştuğunu da söyleyebiliriz."³⁶ Bu ayrımın kimi feministler tarafından benimsenmesinin sebebi verili olan biyolojinin değişmezliği karşısında kültürel olan toplumsal cinsiyetin değiştirilebilmesinin imkânlı olduğuna dair inanç olmaktadır. Fakat bu inanç cinsiyetin verili olduğu fikrine dayalı özcülük hatasına sebebiyet verebilmektedir. Öte yandan bazı feminist teorisyenler cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımının savunusunu yaparken özcülük hatasına düşmeden, biyolojinin toplumsal cinsiyeti tamamıyla şekillendiren bir unsur olmadığına dikkat çekmektedirler. Görünen o ki cinsiyetin ne olduğuna dair tartışmalarda biyolojik olan müphem olarak kalmıştır. Yani biyolojik cinsiyet ne demektir? Biyolojik cinsiyet belirli kromozomlara ya da beden biçimlerine sahip olmak mıdır? Eğer öyleyse neden erkek ve kadın olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır? Hangi beden özellikleri kadınlığa ya da erkekliğe atıfta bulunmuş ve bunlar nasıl belirlenmiştir? Bu sorular feminist literatürde sıkça tartışılmış ve bunlar üzerine çeşitli fikirler üretilmiştir.

Öte yandan cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımını yapmayan kimi feministler de mevcuttur. Bunlardan biri maddeci feministlerden olan Christine Delphy'dir. Delphy, post-yapısalcı feministlerden önce toplumsal cinsiyet ve cinsiyet üzerine yazılarında iki kavramın farklı olmadığını

³⁶ Alison Stone, **Feminist Felsefeye Giriş**, çev. Yonca Cingöz, Bilge Tanrıseven, Otonom Yayınları, İstanbul, 2019, s. 54.

toplumsal cinsiyetin biyolojik cinsiyeti inşa ettiğini ifade etmektedir. Marx'ın tarihsel maddeci yöntemini kullanan maddeci feministlere göre:

“Patriyarkal güç eşitsizliği ve emek sömürsünü doğallaştırmak (ve normalleştirmek) için kadın ile erkek arasındaki eşitsizliğin kökenlerini doğada bulmak gerekir. Ezen ile ezilen arasındaki hiyerarşi ve emeğe dayalı sınıfsal konumlanma, toplumsal cinsiyeti yaratır. Toplumsal cinsiyet gözlükleriyle doğaya bakan insanlar, belli başlı fiziksel özelliklere patriyarkal anlamlar katarak biyolojik cinsiyet kategorilerini yaratır.”³⁷

Bundan dolayı maddeci feministler, doğal ve verili olan bir biyolojik cinsiyet olmadığını yani doğada kadın ve erkek olmadığını, toplum tarafından bu kategorilerin yaratıldığını savunmaktadırlar. Judith Butler ise “*Cinsiyet Belası*” (1999) adlı eserinde cinsiyetin politik olarak işlevsel olması hasebiyle dilsel olarak üretilmiş olabildiğini söylemektedir. Butler, toplumsal cinsiyeti ise biyolojik cinsiyeti anlamlı kılan performatif bir kavram olarak görmektedir. Ona göre performatif süreç bedensel tekrarı içerir ve toplumsal cinsiyeti meydana getirmektedir. “Bu sürecin aktif unsurları olarak her iki cinsiyetin üyeleri de, beden, davranış, giyim vb aracılığıyla toplumsal cinsiyeti oynar, yapar...”³⁸ Butler bir noktada toplumsal cinsiyet ve cinsiyet ayrımının müphemliğini iddia eder gibi görünmektedir:

“Eğer cinsiyetin değişmezliğine itiraz edilirse belki de “cinsiyet” denen bu insanın da toplumsal cinsiyet denli kültürel bir inşa olduğu; hatta belki de “cinsiyet”in aslında zaten başından beri toplumsal cinsiyet olduğu, yani cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın aslında ayrım falan olmadığı ortaya çıkar”³⁹

Son olarak cinsel fark kavramına değinmek hem cinsiyet ve toplumsal cinsiyet tartışmalarına dair aydınlatıcı bir nokta hem de bedenin bu

³⁷ Ece Kocacıbağ, **Maddeci Feminizm**, (Çevrimiçi) <https://feministbellek.org/maddeci-feminizm/>, 05.01.2021.

³⁸ Gülnur Acar Savran, **Beden Emek Tarihi: Diyalektik Bir Feminizm İçin**, Dipnot Yayınları, Ankara, 2019, s. 277

³⁹ Judith Butler, **Cinsiyet Belası**, çev. Başak Ertür, Metis, Yayınları, İstanbul, 2014, s. 52.

tartışmalardaki rolünün açıkça ifadesi bağlamında önemli olacaktır. Cinsel fark kavramı Lacan'a dair eleştirileri bağlamında Luce Irigaray tarafından ifade edilen bir kavram olmuştur. Irigaray'a göre Batı felsefesi, dişi ve erkek olmanın anlamını yani cinsel farkı erkek üzerinden tanımlamaktadır. Dolayısıyla erkek güçlü, rasyonel bir varlık olarak kadının pasif bedenselliği karşısında hiyerarşik olarak öncelikli bir konumdadır. Irigaray'ın cinsel farkı dişi ve erkek bedenlerinin hiyerarşik farkından ziyade onların gerçek bir farklılık temelinde dilsel olarak nasıl ifade edildiğine dair analizleri içermektedir. Irigaray'a göre Lacan'ın sembolik düzeni anne bedenine dair olumsuz bir bakış açısı sunarak dişi bedenini anne bedeniyle özdeş olarak görmektedir. Dolayısıyla anne bedeniyle özdeş olarak değerlendirilen dişi beden de olumsuz olarak görülmektedir. Irigaray dişi bedenin kendi özgüllüğü içinde anne bedeninden farklı olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Irigaray'ın cinsel farkı Batı kültürü bağlamında inşa edilen yapıların -ki en önemlisi dil- erkek ve dişi bedenlerinin oluşumundaki etkisini teslim ederek bunun ötesinde dişi ve erkek bedenlerin dil içindeki anlamlarının derinlemesine analizini sunar.⁴⁰ Bu bağlamda düşünüldüğünde Irigaray'ın cinsel fark kavramı verili ve değiştirilemez bedenlere tekabül eden, dişi ve erkek bedeni arasında hiyerarşiyi doğallaştırarak dişi bedenini olumsuz gören cinsiyet yaklaşımından uzak olmaktadır. Onun cinsel farkı dişi bedenine dair özgüllükler bağlamında yorumlandığında cinsiyet ve toplumsal cinsiyet tartışmalarına katkı sunabilmektedir.

Özet olarak bu bölümde ortaya çıkışından bu yana dinamik politik ve toplumsal yapılarla birlikte değişen talepler bağlamında feminist teorinin kimi tarihsel uğraklarından bahsedilmiş ve belirli feminist kavramların tartışması yapılmıştır. Tezin ikinci bölümde ise beden kavramının feminizmde gündeme gelmeye başlamasıyla belirli feminist teoriler bağlamında bedeni sorunsallaştıran teoriler tartışılacaktır.

⁴⁰ Stone, **a.g.e.**, s. 192-193.

İKİNCİ BÖLÜM

FEMİNİST TEORİLER BAĞLAMINDA BEDENİN SORUNSALLAŞTIRILMASI

2.1 Varoluşsal Feminizm/Simone De Beauvoir'nın Öteki Bedeni

Simone De Beauvoir'nın “*İkinci Cinsiyet*” (1949) adlı eseri varoluşçu felsefe geleneğinin izlerini taşıyan, kadın ve erkek cinsiyeti arasındaki iktidar ilişkisini bedeni merkeze alarak sorgulayan ve feminist teoriye ilham veren temel eserlerden olmuştur. Beauvoir bu eserinde kadın ve erkek cinsiyetinin benzer gelişim süreçlerini deneyimlemelerine rağmen erkeğin lehine inşa edilen hiyerarşik ilişki biçiminin nedenlerini sorgulamaktadır. İki ciltten oluşan bu kitabın ilk cildi *Olgular ve Efsaneler*, ikinci cildi ise *Yaşanmış Deneyim* adını taşımaktadır. Beauvoir bu eserinde kadınlık durumunu Hegel, Marx, Freud, Merleau-Ponty ve Sartre gibi entelektüellerin de etkisiyle tarihsel materyalizm, biyoloji ve psikanalitik açıklamalardan yola çıkarak, kadının erkek cinsiyeti karşısında öteki konumunu açıklamaya girişmiştir.

“Çünkü de Beauvoir, bir diyalektiğin bir kültür içinde olduğu kadar birey içinde de baskın olduğunu kavramıştı: ataerkil bir kültürde, erkek ya da eril olan olumlu ya da norm olarak kurulurken, kadın ya da dişilik olumsuz, esas olmayan, normal dışı, yani kısaca Öteki olarak kurulur.”⁴¹

Yani ona göre erkek *Mutlak*, kadın ise *Başkadır*. Varoluşsal felsefe bağlamında dünyayı bedenimizle deneyimlediğimizi ve kadınların bu deneyimin aşkın bir öznesi olarak değil içkin bir pasiflik içerisinde nesneleşerek deneyimlediğini söylemektedir. “Dünyadaki mevcudiyetimiz hem bu dünyaya ait bir şey olan, hem de ona dair bir bakış açısı olan bir

⁴¹ Donovan, a.g.e., s. 232.

bedenin kati şekilde ortaya koyulmasını gerektirir, ama bu bedenin şu ya da bu yapıya sahip olması şart değildir.”⁴² Beauvoir, kadının biyolojik özelliklerinin erkek cinsiyetinden farklı olduğunu kabul etmektedir. Fakat o, bu kabulün hiyerarşik bir ilişki biçimini meşrulaştırmasına itiraz etmektedir. Kadının biyolojik ve fizyolojik özelliklerinin farklılığından dolayı erkek cinsiyetinin tahakkümü altında olamayacağını savunmaktadır. Eserin birinci cildinin ilk bölümünde dişinin türün devamlılığını sağlama misyonundan ötürü bu işleve hapsedildiğini söylemektedir. Çocukluktan ergenliğe ve yetişkinliğe geçiş serüvenlerinde kadın gerek aylık kanamalar ve gebelik gerekse de menopoz dönemlerinde türün kurbanı olduğunu açıkça deneyimlemektedir. “Ergenlikten menopoza, kendisinde akıp giden ama kendisini kişisel olarak ilgilendirmeyen bir tarihin yatağıdır kadın.”⁴³ Bu bağlamda kadının kendisine ve bedenine yabancılaştığı söylenebilir. Çünkü bedeni ve deneyimlediği süreçler dünyayı aşkın bir özne olarak deneyimlemesi konusunda problemler yaratmaktadır. Bedeni kendi kontrolü dışında türün devamlılığını sağlamak üzere hormonal değişiklikler geçirmektedir. Beauvoir, bu verilerden yola çıkarak erkek ve dişi bedeninin farklılığının, birinin diğeri üzerindeki üstünlüğüne sebep olmasının dişinin kendi bedeni ve deneyimlediği hayat arasında parçalanmasından kaynaklandığını belirtmektedir.

“..., erkeğin, bireysel varoluşuyla normal olarak bütünleşen bir cinsel yaşamı vardır. Arzuda ve cinsel birleşimde türe doğru kendi ötesine geçmesi onun aşkınlığının öznel uğrağından ayırt edilemez: Kendi *bedenidir* erkek. Kadının hikâyesi çok daha karmaşıktır.”⁴⁴

Kadının biyolojik verilerinin, tartışmasını detaylandıracağı noktalarda ufuk açıcı olacağını düşünen Beauvoir, kadınlık durumunun açıklanmasında salt bu verileri temel alarak kadın ve erkek arasındaki hiyerarşik konumlanışını anlayamayacağımızı ileri sürmektedir. Sosyolojik, ekonomik

⁴² Simone De Beauvoir, **İkinci Cinsiyet** I, çev. Gülnur Acar Savran, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2020, s. 46.

⁴³ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 61.

⁴⁴ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 60.

ve varoluşsal bağlamda biyolojik verilerin aydınlatılması ve yorumlanması gerekmektedir. “Beauvoir’a göre kadınlık biyolojik bir özellik değildir, kültürel ve tarihsel olarak edinilir.”⁴⁵ Dolayısıyla kadının neden erkek cinsiyeti karşısında *Başka* konumda olduğunu sorgulamak için biyolojik verilerin ötesinde düşünmek gerekmektedir.

İkinci bölümde ise Beauvoir, Sigmund Freud’un oedipus kompleksi ve elektra kompleksi hakkındaki psiko-seksüel açıklamalarından yola çıkarak Freud’un ve psikanalizin kadın cinselliği hakkındaki analizlerini kısa bir şekilde irdelemektedir. Freud, erkek çocuklarda oedipus kompleksinden bahsetmektedir. Erkek çocuğun annesine doğal bir bağlılığı vardır. Dolayısıyla ondan kopmak istemez ve bu nedenle babasıyla özdeşleşmek istemektedir. Fakat bu isteğinden dolayı babası tarafından cezalandırılmaktan korkmaktadır. Bu korkusu “hadım edilme korkusudur” ve erkek çocuk annesiyle bağını kopararak babanın otoritesini içselleştirme yolunu seçmektedir. “Böylece ensest eğilimlerini sansürleyen bir üstben oluşur; bu eğilimler bastırılır, karmaşa çözülür ve erkek çocuk, aslında ahlak kuralları biçiminde içselleştirdiği babadan kurtulur.”⁴⁶ Freud’a göre bu süreç kız çocuklar için daha muğlak olmuştur. Elektra kompleksi dediği bu süreçte kız çocukları da annelerine karşı bir bağlılık duymaktadırlar. Daha sonra Freud’a göre kız çocuk annesinde penisin olmadığını keşfetmiştir.

“Annesinin görüntüsüyle çılına dönen kız, annesiyle bu ortak eksikliği telafi etmek için babasına döner... Freud, sevgi nesnesini kaybeden her insan gibi kız çocuğun da bir şekilde terk edilmiş sevgi nesnesine dönüşmeye çalışacağını ileri sürer. Bu nedenle kız çocuk babasının nazarında annesinin yerini almaya çalışır.”⁴⁷

Beauvoir, oedipus kompleksi ve elektra kompleksinden yola çıkarak Freud’un kadınların cinselliğini fallus merkezli bir bakış açısıyla açıkladığını,

⁴⁵ Esra Başak Aydınalp, “Varoluşçu Özgürlük Bağlamında Kadın: Simone de Beauvoir ve İkinci Cinsiyet” **Litera: Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi**, İstanbul University Press, 2020, s. 468.

⁴⁶ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 71.

⁴⁷ Tong, Botts, **a.g.e.**, s. 239.

kadınların psiko-seksüel gelişimleriyle gerçekten ilgilenmediğini belirtmektedir. “Kadının kendini sakat bırakılmış bir erkek olarak hissettiğini varsayar Freud, ama sakat bırakılma fikri bir karşılaştırma ve değer atfetme içerir.”⁴⁸ Yani Freud, kadınların neden kendi bedenlerini yetersiz görme bağlamında penis özlemi duyduklarına yeterince açıklık getirememiş ve bu durumun toplumsal ve kültürel yönünü açıklamada eksik kalmıştır. “Simone de Beauvoir, kadının biyolojik olan farklılığının üzerine inşa edilmiş baskıyı ve kadın bedeninin erkek bakış açısından sadece cinsiyetli bir beden olduğunu ve psikanalizin kadının başkılığını açıklamakta yetersiz olduğunu beden ve cinselliğin varoluşun somut ifadeleri olmasının ötesinde psikanalizin sadece açıklayamadığı olgular üzerinde anlaşma ve uzlaşma içinde olduğunu tanımlar.”⁴⁹

Beauvoir, kadın doğulmaz kadın olunur ifadesiyle başladığı ikinci cilt kitabında kadın oluşa giden yolun aşamalarından bahsetmektedir. “İnsan dışısının toplum içinde büründüğü biçimi belirleyen hiçbir biyolojik, ruhsal, ekonomik yazgı yoktur.”⁵⁰ Yani Beauvoir, ikinci dalga feminizmden feminizm içerisindeki cinsellik ve toplumsal cinsiyet/cinsiyet tartışmalarına ışık tutacak olan kadınlığın bir kurgu olduğu görüşünü belirterek, kadınlığın uygarlık tarafından inşa edildiğini savunmaktadır. *Mutlak* karşısında *Başka* olarak konumlandırılan kadın bu kurgu olmaksızın dünyayı bedeniyle deneyimleyen ve keşfeden aşkın bir özne olacaktır. “Kadını “Başka” olarak imleyen erkektir ve bu erkek kadın tarafında derinlerde yatan suç ortaklıkları bulacaktır.”⁵¹ Çünkü Beauvoir, kadının kendini aşkın bir özne olarak ortaya koyabilmesine olanak veren somut araç ve koşulların yokluğunun onu *Başka* olmaktan hoşlanmaya itebileceğini iddia etmektedir.

Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*'in ilk bölümünde çocukluk deneyimlerinden bahsederek hem oğlan hem de kız çocuklarının bedenlerinin öznelliklerinin dışavurumu olduğunu ve dünyayı bedenleri aracılığıyla kavradıklarını

⁴⁸ Beauvoir, **a.g.e.**, s.72.

⁴⁹ Aydınalp, **a.g.m.**, s. 473.

⁵⁰ Simone De Beauvoir, **İkinci Cinsiyet II**, çev. Gülnur Acar Savran, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2020, s. 13.

⁵¹ Aydınalp, **a.g.m.**, s. 477.

söylemektedir.⁵² O, her iki cinsiyetin de bebeklik dönemlerinin büyük benzerlik içerdiğini, oral ve anal dönemlerden cinsel organları aracılığıyla haz alma deneyimine kadar aynı serüvenin içerisinde olduğunu söylemektedir. Beauvoir, süttten kesilmeyle her iki cinsiyetin trajik deneyimlerini analiz etmektedir. Annenin teninden kopan çocuk için kendini bir başka nesnede yabancılaştırmak ve tatmini aramak kaçınılmaz olmaktadır. “Gerçekliğini ve değerini başkalarının temellendireceği bir imgede kendi varoluşunu yabancılaştırarak, bu yıkımı telafi etmeye çalışır.”⁵³ Beauvoir, kız çocuklarının anne bedeninden kopuş sürecini erkek çocukların deneyiminin keskinliği karşısında daha hafif yaşayacağını belirtmektedir. Kız çocuğu için tensel dokunmalar devam edecektir fakat erkek çocuktan bütün bunlar esirgenecektir.

“Küçük oğlan çocuğuna ise tam tersine kırıtkanlık yasaklanacaktır; onun baştan çıkarma numaralarına, komikliklerine sinirlenilir. “Erkek öpülmeyi istemez... Erkek aynaya bakmaz... Erkek ağlamaz” denir ona. Ondan “küçük bir adam” olması istenir; yetişkinlerin onayını onlardan kurtularak kazanacaktır. Hoşa gitmeyi istemiyormuş gibi yaparak hoşa gidecektir.”⁵⁴

Dolayısıyla Beauvoir’e göre erkek çocuğuna yapılan muamele onun penisinde somutlaştıracığı ayrıcalıklığına giden yolu oluşturacaktır. Fallus ve erkeklik probleminin kaynağı olan bu düşünceyle erkek kendini penisinde yabancılaştırarak ayrıcalık kazanmaktadır. Kazandığı ayrıcalık onu yabancılaştırmanın parçalanmışlığından koruyacaktır. Kız çocuk için ise süreç daha zorlu olmaktadır. Beauvoir’a göre kız çocuğuna cinsel organı bağlamında değer atfedilmediği için onun kendini ayrıcalıklı kılabileceği bir nesne yoktur. “O bu yokluğu bir eksiklik olarak deneyimlemez; bedeni onun için elbette bir bütünlüktür ama dünyada oğlan çocuktan başka bir biçimde konumlanmış olarak bulur kendini ve bir dizi etken bu farklılığı onun

⁵² Beauvoir, **a.g.e.**, s. 13. (ikinci cilt)

⁵³ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 14.

⁵⁴ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 16.

gözünde aşağı konumda olmaya dönüştürebilir.”⁵⁵ Yani psikanalistlerin savunduklarının aksine bir penise sahip olmadığı için kadın hiyerarşik olarak erkekten aşağıda veya bedensel bütünlük açısından erkekten eksik olmamaktadır. Bu hiyerarşiyi inşa eden, kurumsallaştıran ve penise değer atfeden fallus merkezli bakış açısıdır.

“De Beauvoir özellikle, Freud’un kadının ötekiliğine dair açıklamasını eksik görüyordu. Freudcuları, kadınların erkeklere göre aşağı sosyal statüsünün açıkça penisleri olmamasından kaynaklandığını öğrettikleri için hatalı buluyordu.”⁵⁶

Böylece Beauvoir, psikanalistleri kadına dair ortaya attıkları penis hasedi konusundaki fikirlerinden dolayı eleştirmektedir. Ona göre penis hasedi söyleminin altında yatan erkek ayrıcalığının meşruiyetini sağlama arzudur. “Küçük oğlan, kendini tanıdığı bir *öteki beni* olduğu için öznelliğini yüreklilikle üstlenebilir; kendini yabancılaştırdığı nesnenin kendisi, bir özerklik, aşkınlık ve güç simgesi haline gelir.”⁵⁷ Fakat Beauvoir’e göre kız çocuk için durum kendi bedeninde nesneleşmemek bağlamında erkek çocuğunkinden farklıdır. O çoğunlukla bu eksikliği çocukluk döneminde oyuncak bebekle yetişkinlik döneminde ise bir bebek dünyaya getirerek gidermeye çalışmaktadır. Beauvoir, kız çocuk için çocukluk döneminin belirli ölçüde ergenlik dönemine göre daha rahat geçtiğine inanmaktadır. O kız çocuğunun ergenlikle birlikte çocuk bedeninin kadın bedenine dönüşümüne tanıklık etmesini trajik bulmaktadır.

“Küçük kız bu döneme kaygı ve hoşnutsuzluk içinde girer. Memelerin gelişmesi ve kılların çıkmasıyla birlikte, kimi zaman gurura dönüşen ama kökeninde utancın yattığı bir duygu doğar.”⁵⁸

⁵⁵ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 17.

⁵⁶ Tong, Botts, **a.g.e.**, s. 348.

⁵⁷ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 22.

⁵⁸ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 46.

O, artık kendi varoluşu ile türün devamlılığını sağlama bağlamında parçalanmıştır. Bedeninin tene dönüşmesiyle kendini bir nesne olarak kavramaya ve onu takip eden gözlerden kaçmaya başlamaktadır. Dolayısıyla kız çocukluktan kadın oluşa geçiş sürecinin trajikliği burada ortaya çıkmaktadır. Beauvoir'e göre kadın gerek hormonal gerek de cinsel dönüşümünden dolayı dünyada bedeninin ve benliğinin parçalanmışlığında kendini bulmaya çalışmaktadır. "Çünkü onun belli belirsiz umudu, mutlu edilgenlik düşü, bedeninin bir başkasına yazgılı bir nesne olduğunu apaçık biçimde ifşa eder."⁵⁹ Beauvoir, kız çocuğun genç kızlık dönemine kadar belirli ölçüde bağımsız biri olarak kendini gerçekleştirebildiğini düşünmektedir. Fakat hormonal ve cinsel dönüşümüyle birlikte genç kızlığa girişinde kendini içkinliğe mahkûm eden deneyime yazgılı olduğuna inanarak dünyaya yabancılaşmaktadır.

Genç kız için genç kızlık dönemi artık içkinliğinin deneyimlenmeye başladığı bir dönem olmaya başlamıştır. Beauvoir'e göre bu dönemde artık ona keşfetmek ve mümkün olanın sınırlarını zorlamak yasaklanmıştır.⁶⁰ Genç erkekler için kabul edilebilir ve olması gereken nitelikli davranışlar artık ona yabancıdır. Bu nedenle genç erkek dünyayı keşfinde aşkınlığa erişme deneyimiyle bağımsız bir öznellik inşa edebilir. "Biri durmaksızın dünyayı sorgular, her an verili olana başkaldırabilir ve dolayısıyla, onu kabullendiğinde de etkin olarak doğruladığı izlenimine kapılır; diğeryse verili olana sadece katlanır; dünyayı onsuz tanımlar ve değişmez bir imgesi vardır."⁶¹ Değişmez biyolojik yazgısından dolayı Beauvoir ergen kızın bedeninden utanma ve tikslenme duyabileceğini ifade etmektedir. Fakat bu söylemlerden çıkarılacak sonuç elbette kadının değişmez ve değiştirilmesi dahi teklif edilemez bir durumda olduğu değildir. Şüphesiz Beauvoir, kadınlık durumunun biyolojik verilerin ötesinde kültürel, politik ve ekonomik olarak inşa edildiğini düşünmekteydi. Salt biyolojik verilerin kadınların dünya karşısında parçalanmasının verdiği kaygıyı açıklayacağı görüşü yeterli

⁵⁹ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 59.

⁶⁰ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 67.

⁶¹ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 68.

olmamaktadır. Kültürel, politik ve ekonomik durumların kadınlık inşasında bu kaygıyı beslediği açıktır.

“O bedenin gerçekten de kırılğan olduğunu ve tam anlamıyla organik kimi düzensizlikler ürettiğini gördük; ama jinekologlar hastalarının onda dokuzunun hastalıklarının hayal ürünü olduğu konusunda görüş birliği içindedirler.”⁶²

Beauvoir’e göre kadın bedeninin ona engel oluşturmasının önemli nedenlerinden biri inşa edilen kadınlık durumunun onun üzerinde yarattığı psikolojik durumdur. Beauvoir, erkeğin karşısında nesne konumunda olan kadının kendi bedeninden utandığını ve erkek tarafından onaylanmayı beklediğini ifade etmektedir. “Erkeğin kanaatleri onun genç kibrini doğrulamadığı sürece, bedeniyle kibirli bir gurur duymaz ve onu asıl korkutan da budur.”⁶³ Kadının kendi bedeninden duyduğu utancın, psikanalizin katkısı saklı tutulmak kaydıyla, kültürel, politik ve ekonomik yapılar tarafından ergenlik döneminin başlangıcıyla -ve belki de daha geriye götürülebilir- inşa edildiği ve hayatı boyunca devam ettiği söylenebilir. Bunun en somut örneği günümüzde hâlâ estetik operasyonlar başta olmak üzere spor salonlarında standart kadın vücuduna ulaşma çabası gösteren ya da yeme bozukluğu gibi birçok problem yaşayan kadınların pratiklerinde görülmektedir.

Beauvoir, genç kızlık döneminden erişkinlik yaşamına doğru cinselliğin kadın hayatı için öneminden bahsetmektedir. Cinselliğin keşfi elbette çocukluk dönemine kadar götürülebilir. “Oral, anal ve genital evrelerden erişkin yaşa kadar kesintisiz olarak süren kuramsal ve pratik bir öğrenme süreci vardır.”⁶⁴ Ona göre genç kızlık ve erişkinlik döneminin cinsel deneyimleri kadın için bedenine yabancılaştığı durumlardan birisidir. Bunun nedeni Beauvoir’e göre kadının cinselliği için uygun koşulları sağlamayan ve ona nesne olarak bakan erkeğin kadın vücudunu bir an önce fethetme

⁶² Beauvoir, **a.g.e.**, s. 69.

⁶³ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 112.

⁶⁴ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 103.

istegidir. Erkek ve kadın cinsel deneyimlerinin birbirinden farklı olduğunu belirten Beauvoir'e göre cinsellik erkek için bağımsızlığını olumlayabildiği bir faaliyettir. Beauvoir, bu nedenle cinselliğin erkeğin bedeninde bir eksiklik yaratmadığını belirtmektedir.

“Türüne verdiği hizmet kendi zevkiyle iç içe geçmiştir. Kadının erotizmi ise çok daha karmaşıktır ve onun durumunun karmaşıklığını yansıtır. ... dişi, türsel güçleri kendi bireysel yaşamıyla bütünleştirmez ve çıkarları onun tekil erkeklerinden ayrılmış olan türün kurbanı olur.”⁶⁵

Beauvoir'e göre kadın bedeninin cinsellik bağlamında muğlaklığı onun erotizminin odak noktaları olan vajina ve klitoris ikiliğinden kaynaklanmaktadır. Başta Freud olmak üzere birçok psikanalist ve uzmanın “vajinal orgazm miti” fikrinin ateşli savunucuları olduğu bilinmektedir. “Freud, klitoral orgazmı gereksiz olarak tanımladı; ona göre ergenlikten sonra kadınlar erkeklerle birleşmeye başladıktan sonra orgazmın merkezini vajinaya dönüştürmeliydiler.”⁶⁶ Fallus merkezli cinselliğin erkeğin ayrıcalığının sürdürülebilir kılınmasına katkısı göz önünde tutulunca neden vajinal orgazm mitinin savunulduğu daha iyi anlaşılabilir. Fakat Alfred C. Kinsey ve arkadaşlarının 1953 yılında yayınladığı kadın cinselliği üzerine olan araştırma, bu mitin sorgulanabilir olduğuna dair bilimsel kanıtlar sunmaktadır. “Kinsey cinsel birleşmenin kadın hazzı için en iyi yol olmadığını, klitorisin kadın hazzının merkezi olduğunu ortaya koymuştur.”⁶⁷

Beauvoir'e göre kadın ve erkek ilişkisi bağlamında kadının cinselliğini yaşayabilmesi için kadın ve erkek arasındaki cinsiyet hiyerarşisinin aşılması ve erkeğin onu nesne olarak kavramaması gerekmektedir. “Ancak o zaman

⁶⁵ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 104.

⁶⁶ Anne Koedt, çev. Gülen Toker, **Vajinal Orgazm Miti**, Amargi Feminist Dergi, (Çevrimiçi) www.amargidergi.com/yeni/?p=762, 21. 09. 2011.

⁶⁷ Aslı Davas, **Kadın Orgazmı**, (Çevrimiçi) <https://feministbellek.org/kadin-orgazmi/>, 05.01.2021.

kişiler ortak bir zevki kendi özgünlüğü içinde yaşayabilir ve birbirlerinin hazlarını sahiplenerek deneyimleyebilirler.”⁶⁸

Öte yandan Beauvoir’ın kadının içkinliğe hapsedilmesinin sebebi olarak gördüğü durumlardan diğer ikisi evlilik ve anneliktir. Ona göre evlilik durumu içinde erkek kendini gerçekleştirebilen özneyken kadın evlenmeden önce bakire olması beklenen, evlilikle birlikte ev işi ve çocuk bakımı gibi mükerrer işlere hapsolan bir konumdur. Erkeğin kadının bedenini evlilik yoluyla satın aldığını söyleyen Beauvoir, kadının kendi hayatını idame ettirme sorumluluğunu artık kocasına teslim ettiğini söylemektedir. Bu durumda evlilik duygusal temeli olan sorumlulukların üstlenildiği, özgür bir paylaşım olmanın ötesinde toplumsal normların içinde doğrulanmayı sağlayan bir araç olmaktadır. “Evlilikte söz konusu olan bireysel mutluluğun sağlanması değil, erkekle kadının ekonomik ve cinsel birliğinin topluluğun çıkarı doğrultusunda aşılmasıdır.”⁶⁹

Beauvoir’a göre kadınlık durumunu sürdüren evlilik, salt olarak kadının kendini toplumsal normlar içinde var edebilmesi için yeterli olmayacaktır. Bunun yanı sıra annelik niteliğine sahip olarak kadın kendini bir birey olarak ortaya koyabilecektir. Beauvoir, kitabının annelikle ilgili bölümünde kadınlık durumu problemi olarak gördüğü, kadınların doğum kontrol yöntemlerinin ya otoriteler tarafından yasaklanmasını ya da yasal olsa bile bu imkanlara yeterli derecede ulaşamamalarını ve kürtaj konusunda da aynı durumu yaşamalarını ve anneliğin kadınlık durumuna etkisini tartışmaktadır. Kadının bedensel durumunun onu anneliğe yazgılı kıldığını ve üremenin kimi otoriteler tarafından denetlendiğinden bahsetmektedir. Kadınların kürtaj konusunda karşılaştıkları problem ceninin yaşam hakkı savunusuyla kürtaja karar verme inisiyatifinden dışlanmalarıdır. Beauvoir, ceninin yaşam hakkını savunan erkeklerin ikiyüzlü tutumundan bahsetmektedir. “Şunu da eklemek gerekir ki cenin yaşamına en çok saygı duyan erkekler, aynı zamanda yetişkinleri *asker olarak ölüme mahkûm etmeye en hevesli olanlardır.*”⁷⁰

⁶⁸ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 131.

⁶⁹ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 162.

⁷⁰ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 229.

Kadınların sağlıklı bir şekilde kürtaja ulaşamamaları onları hayati tehlike içeren yöntemlere başvurmaya itmektedir. Bununla birlikte kürtaj sadece teknik bir süreç olarak deneyimlenmemektedir. Beauvoir'e göre kürtaja karar verme/vermeme süreci psikolojik bir süreç olup kadının parçalanmışlık hissini devam ettirmektedir. Kimi kadınlar kürtaj olmamayı tercih edip, çocuğu dünyaya getirmek isteseler bile koşulların imkansızlığından dolayı bunu gerçekleştiremeyebilir ve uzun süren bir pişmanlık duygusu yaşayabilmektedirler. Beauvoir'e göre anneliğin özgür bir deneyim olması gerekmektedir. "Doğum kontrolü yöntemleri ve yasal kürtaj, kadının anneliği özgürce üstlenmesini sağlayacaktır."⁷¹

Öncelikle Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*'te kadınlığın kültürel ve toplumsal ve ekonomik olarak inşa edildiği noktasından hareketle kadınların öteki konumunu açıklamaya girişmiştir. Varoluşçu bir filozof olan Beauvoir diğer varoluşçular gibi dünyayı beden ile ilişkimiz bağlamında açıklamaya önem verdiği için beden bağlamında kadınların dezavantajlı konumunu açıklamıştır. Beauvoir, paradoksal biçimde kadınların nesne konumuna gelişinin nedeninin hem inşa edildiğini hem de kadınların bu durumu kendilerinin sürdürdüğünü belirtmektedir.

... Şu bir gerçektir ki erkekler kadında, çoğunlukla başka hiçbir ezenin ezilende bulamadığı bir suç ortaklığıyla karşılaşırlar ve samimiyetsizliğe başvurarak kadının, ona dayatmış oldukları yazgıyı *istediğini* ilan etmek için bunu bahane olarak kullanırlar. Görmüş olduğumuz gibi kadının tüm eğitimi ona başkaldırı ve serüven yollarını kapatmak için elbirliğiyle çalışır."⁷²

Beauvoir, kadının erkek karşısında kendini nesneleştirmesinin gönüllü olarak sürdürüldüğü düşüncesini erkeklerin bahanesi olarak görmektedir. Çocukluktan genç kızlığa ve yetişkinlik dönemlerine kadar kadını nesne konumuna indirgeyen, onu içkinliğe hapseden davranış biçimlerinin norm

⁷¹ Beauvoir, **a.g.e.**, s. 235.

⁷² Beauvoir, **a.g.e.**, s. 439.

olarak kabul edilmesi ve kadının bu doğrultuda yetiştirilmesi göz önünde tutulursa nesneleştirilme durumunun gönüllü olarak kabul edildiği ifadesi bir bahane niteliği taşımaktadır.

İkinci olarak varoluşçu bir filozof olan Beauvoir'ın kadın bedenini doğurganlık niteliğine sahip bir nesne olarak görmesi, kadın bedeninin üremeye yazgılı olduğu ve ergenlikle birlikte ortaya çıkan değişimlerin olumsuz olarak analiz edilmesi kadınlar için problemlili olabilmektedir. “Pek çok eleştirmene göre eril değerleri övmekle itham edilen Beauvoir'ın kadın bedenini kötülemesi erkeğin aklını yüceltmesinden ileri gelmektedir.”⁷³

Sonuç olarak kadının çeşitli sebepler yoluyla hayatının sorumluluğunu alan bir özne olmasının engellendiği ve bir içkinliğe hapsedildiği söylenebilir. Bu durumun ekonomik, kültürel, toplumsal vb. gibi boyutlarının da olduğu inkâr edilemez derecede gerçektir. Fakat Beauvoir'e göre dış etkenler saklı tutulmak kaydıyla varoluşsal bağlamda kadının kendinde duyduğu bir bilinç yoluyla aşkınlığa doğru harekete geçmesi de gerekmektedir.

“Kadınların ezilmişliği diğer kategorik sınıflandırılmış ezilenlerin durumundan son derece farklıdır, çünkü kadın bu ezilmişliğin öz bilincinden mahrumdur. Bunu aşma noktasında kadına düşen görev özgürleşme, bunun bireysel sorumluluğunu alma, yaratım ve üretim içinde olmaktır.”⁷⁴

Simone de Beauvoir'ın kadın bedenini bir varoluşçu olarak irdelediği “*İkinci Cinsiyet*”i, radikal feminist teorinin kavramsal tartışmaları bağlamında ilham verici olmuştur.

2.2 Radikal Feminist Teori Bağlamında Beden Tartışmaları

Feminist literatürde kadın bedenine yönelik tartışmalar kuramlara göre değişiklik gösterebilmektedir. Feminizmin bedeni sorunsallaştırması 1960-

⁷³ Tongs, Botts, **a.g.e.**, s. 357.

⁷⁴ Aydınalp, **a.g.m.**, s. 479.

1980’li yıllarda ikinci dalga feminizmle cinsellik odaklı başlayıp kadın cinselliğini keşfetmek üzerine olmuştur. Bu süreçte Carol Hanisch’in makalesinde geçen “*kişisel olan politiktir*” ifadesiyle kadınlar ataerkinin hayatlarının her alanına sirayet ettiğini, cinsellik bağlamında bedenlerinin de politik mücadele alanına taşınması gerektiğini fark etmişler ve kız kardeşlik düşüncesiyle bilinç yükseltme toplantılarını organize etmişlerdir. Kadınlar bedenlerinin salt olarak üreme aracına indirgenmesini istemeyip cinselliklerini yaşayabilecekleri bir alan olarak bedenleri üzerinde tasarruf hakkına sahip olmak istemişlerdir. Üreme ve cinselliğin birbirinden ayrılması, doğum kontrol yöntemleri ve kürtajın güvenli koşullarda sağlanması taleplerini içeren cinsel devrim için mücadele etmeye başlamışlardır. Birçok radikal feminist aile, cinsellik ve üreme kavramlarını irdeleyerek farklı fikirler içeren eserler üretmişlerdir. Shulamith Firestone’un “*Cinselliğin Diyalektiği*” (1970) adlı eseri siber teknolojinin gelişmesiyle kadın bedenini doğal üreme işlevinden kurtarıp yapay üremeye dair fikirleri içermesi bağlamında önemli olmuştur. Karl Marx ve Friedrich Engels’in tarihsel materyalist perspektifin feminist yorumlamasını yapan Firestone, tarihin itici gücünün üretim ilişkileri değil cinsler arası ayrıma dayalı üreme ilişkileri olduğunu ifade etmiştir. Biyolojik ailenin kurumsallaşmasıyla kadının aile içindeki görevlerinden biri erkeğin mülkünü ve sınıfını devam ettiren çocukların üretimini sağlamaktır. Firestone, kadının doğal üremesinin bağımlılığını devam ettiren bir işlevi olduğunu savunmaktadır. Teknolojiye bağlı olarak gelişen yapay üreme teknikleri kadının bedenini bu bağımlılıktan kurtarıcı rol üstlenecektir. “Yumurtalar ve sperm tüpte birleştirilecek ve embriyolar kadınların bedenlerinin dışında geliştirilecek.”⁷⁵ Firestone, gebeliği kadının vücut bütünlüğünü bozan bir şey olarak görmektedir. “Gebelik bireyin bedeninin türü sürdürmek amacıyla geçici bir biçim bozukluğuna uğramasıdır.”⁷⁶ Bedenin biçimsel bozulmasının da ötesinde sürekli doğum yapan kadın birçok kadın hastalığına yakalanabilmekte hatta ölebilmektedir. Fakat Firestone’ a göre gebelik kadınlara sadece bedensel bir

⁷⁵ Tong, Botts, a.g.e., s. 89.

⁷⁶ Shulamith Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği*, Payel Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 210.

hasar vermekle kalmayıp gebelik sırasında ve sonrasında değişen hormonal etkilere bağlı olarak psikolojik olarak da zarar veren bir süreçtir. “Yapay üreme kendi başına insanlığa karşı bir şey değildir.”⁷⁷ Fakat doğal üreme ve yapay üreme karşılaştırıldığında bu şartlar altında kadının aleyhine olanın doğal üreme olduğu görölmektedir. Radikal feministler, kadınların fiziksel olarak üreme süreçlerine dahil olmasının onları toplumun inşasındaki verimli süreçlerin dışında bırakacağına inanmaktadırlar. Firestone, kadınların doğal üremesini onları tutsaklaştıran ve nüfusun diğer yarısını oluşturan erkeklerin iş dünyasındaki etkinliğini sağlayan bir etkisi olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla çözüm olarak sunduğu şey üremeye dayalı cinsiyetçi iş bölümünü ortadan kaldıracak kültürel ve teknolojik bir devrimdir. Fakat burada Firestone’nun da önemini vurguladığı iki noktaya değinmek yerinde olacaktır. İlk olarak kültür kavramının irdelenmesi gerekliliğidir. “Çünkü, sanatla dolaylı ilişki kurmuş olsalar da kadınlar, kültürün aynı ölçüde önemli olan ikinci yarısının, bilimin dışında bırakılmışlardır.”⁷⁸ Dolayısıyla kadınların bilimin dışında bırakılması, bilimsel üretimin erkekler tarafından yapılmasına neden olmaktadır. İkinci olarak da teknolojinin imkanlarıyla gelişen yapay üremenin kadınların lehine olması gerekliliğidir. Firestone, yapay üremenin ancak yanlış biçimde kullanılmadığı takdirde özgürleştirme getireceğine inanmaktaydı. Cinsel diyalektiğe göre düzenlenen kültür, üreme konusundaki bilimsel araştırmaları aile kavramını ve sistemin üreme yöntemlerini koruduğu ölçüde desteklemiştir. Bu şartlarda yapay üremenin taraflı olacağı ve kadınlar aleyhine olacağı söylenebilir. Ancak kültür devrimiyle, bilimin erkekleri sanatın da kadınları kapsayıcılığının ortadan kalkmasıyla yapay üremenin özgürleştirici etkisi görülecektir. Firestone’un radikal bakış açısı kadınların ezilmesinin biyolojik yapısından kaynaklı üreme işlevinde olduğunu içermekteydi. Buna bağlı olarak üreme teknolojisi ve araçları üzerinde kadınların denetim sağlamasıyla bu ezilmişliğin ortadan kalkacağına savunmaktaydı. Firestone’un bakış açısı her ne kadar güçlü olsa da üremeyi kadınlar için salt olumsuz bir süreç olarak görmektedir. Ayrıca

⁷⁷ Firestone, **a.g.e.**, s. 211.

⁷⁸ Firestone, **a.g.e.**, s. 182.

kültürel devrime bağlı gelişen teknolojik devrimle yapay üreme araçlarının kadınların kontrolüne nasıl geçebileceğine dair argümanları yetersiz kalmaktadır. Öte yandan radikal feministlerden Kate Millett “*Cinsel Politika*” (1970) adlı eserinde uygarlığın gelişmesine bağlı olarak fiziksel gücün önemini yitirdiğini, fakat erkek üstünlüğünün biyolojik bir temeli olmadığına dair kesin ve yeterli kanıtların olmadığını savunmuştur. Dolayısıyla Millett, biyolojik özellik bağlamında kadınların üreme işlevlerini bir güç olarak görmemektedir.

Üreme konusunda feminist literatüre önemli bir katkı yapan, radikal feminist filozoflardan biri Mary O’Brien’dir. O’Brien kadınların üremesini yaratıcı bir değer olarak görmektedir. Bu yaratıcı değer, erkek egemenliğine katkı sağlamayacak şekilde nasıl teorileştirileceği üzerinde durur. O’Brien, yapay üreme teknolojisi gelişene dek erkekler ve kadınların üreme deneyimlerinin birbirinden farklılık göstereceğini ve doğal üreme deneyimini kadınların doğrudan bedensel olarak deneyimlediklerini erkeklerin sperm verme dışında üreme sürecine bir katkısı olmadığını söylemektedir. “Birincisi kadın, üreme sürecini bedeninin içinde meydana gelen tek bir süregelen hareket olarak deneyimlerken erkek aynı süreci bedeninin dışında gerçekleşen süreksiz bir hareket olarak deneyimler.”⁷⁹ O’Brien, Firestone’un kadınların üremesini onların ezilmesi bağlamında olumsuz bir değer olarak görmesinin erkek egemenliğini meşrulaştıracağına inanmaktadır. Sonuç olarak, Mary O’Brien, bedensel farklılıklara bağlı deneyimler olarak kadın ve erkek üreme süreçlerinin farklı bir feminist analizini sunar.⁸⁰

Radikal feminizmin kadın bedeni ve cinselliği bağlamında üzerinde durduğu konulardan bir diğeri pornografidir. Pornografi tartışmaları Catharine A. MacKinnon ve Andrea Dworkin’in radikal söylemlerini içeren pornografi karşıtı düşünceyle, kadınların cinsel haz ve fantezilerine özgürlük sağlayacağı için sansür karşıtı düşünce arasındaki tartışmayla 1970’li yıllarda

⁷⁹ Tong, Botts, a.g.e., s. 92.

⁸⁰ Melanie Jane Becketl, “Mary O’Brien and feminist analysis of reproduction”, **Faculty of Arts Summer Session Research Scholarship Report**, 2008/2009, pp. 11.

başlamıştır. “Yaygın pornografik materyallerde kadın bedeninin nesneleştirildiği, erkeğin cinsel zevki için sunulduğu, erkek istediği sürece kadının her zaman cinsel ilişkiye hazır olduğu ve bütün bunların neticesinde “tecavüz miti”nin desteklendiğine yönelik eleştiriler pornografinin tartışılmasının başlıca sebebidir ve pornografi karşıtı feministlerin de dayanak noktasını oluşturmaktadır.”⁸¹ MacKinnon ve Dworkin, erkeklerin cinselliklerini şiddet yoluyla kadın bedeni üzerinde ifade ettiği, bedeni nesneleştirdiği ve ayrımcılık yarattığından ötürü pornografi karşıtı tutum sergilemişlerdir. Birlikte kaleme aldıkları “*Pornography and Civil Right: A New Day For a Women’s Equality*” (1988) adlı eserde hukukun pornografiyi kadın bedenine yapılan bir saldırı olmanın ötesinde bir ahlak problemi olarak değerlendirmesini problemleri görmüşlerdir. Pornografiyi sivil haklar tartışmasına konu edip, pornografiden zarar gören kadınların gerek bireysel olarak gerek de kolektif olarak zarar gören kadınlar adına dava açabilme hakkı üzerine önemli mücadeleler yürütmüşlerdir. Dworkin’e göre pornografi tecavüz, şiddet ve fuhuş ile kadınların bedenlerinin ve ruhlarının planlı bir şekilde yok edilmesidir.⁸² MacKinnon için ise kadınların cinsel açıdan tabi kılınması anlamına gelir. Kadın bedeni pornografide bir bütün değildir ve parçalara ayrılmıştır. Parçalara ayrılan beden, cinsel nesnelere indirgenip, değersizleştirilmiştir. MacKinnon ve Dworkin pornografinin erkeğin cinsel hazzı için kurgulandığını dolayısıyla tüketicinin de erkekler olduğunu söylemektedirler. Erkeklerin cinselliğinde merkezi olan ve onun tüketimine sunulan pornografinin kadınları özgürleştirici bir yanı olamayacağını düşünmektedirler. Çünkü pornografi halka açık bir şekilde gösterilen kadınların, toplumsal değersizliğini kamusal bir standart haline getirerek cinsiyet eşitsizliğine neden olur.⁸³ Öte yandan pornografi karşıtı feministlere karşı sansür karşıtı feministler pornografiye kadının cinsellik

⁸¹ Tuğçe Arıdu, “Pornografik Materyal Tüketimi ile Toplumsal Cinsiyet Roller ve Şiddete Yönelik Tutumların İlişkisi”, Yüksel Lisans Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2020, s. 41.

⁸² Andrea Dworkin, **Pornography: Men Possesing Women**, A Plume Book, 1989, pp. xxvii.

⁸³ Andrea Dworkin, Catharine A. MacKinnon, **Pornography and Civil Rights: A New Day for Women’s Equality**, Organizing Against Pornography, Minneapolis, 1988, pp. 48.

konusunda arzularını gerçekleştirebileceği, cinsel muhafazakarlığın tek tip cinsellik biçiminden farklı bir cinsel özgürlük alanı olarak bakmışlardır. İlk sansür karşıtı feminist grup olan *FACT (Sansür Karşıtı Feminist Komite)* liberal anlayışla pornografiyi ifade özgürlüğü bağlamında değerlendirmiş ve pornografik materyallere ulaşım konusunda kadınların özgür hissetmeleri gerektiğini savunmuşlardır. “Kadınların, şiddet içerenler de dahil, her türden pornografiyi izlemek ve bunlardan keyif almak konusunda kendilerini özgür hissetmeleri gerektiğini ileri sürüyorlardı.”⁸⁴ Bu nedenle pornografi karşıtı feministler tarafından ataerkil sisteme hizmet etmekle suçlanmışlardır.

Pornografi karşıtı olan MacKinnon ve Dworkin’in görüşleri bağlamında pornografi analizi sınırlı kalabilmektedir. Öncelikle pornografinin tüketicisinin erkekler olduğu yönündeki analizleri pek doğru değildir. 1990-2000’li yıllarda feminist pornografinin mümkün olup olmaması tartışmaları seks-pozitivist hareketle pornografi konusunda yeni bir tartışma başlatmıştır. Pornografinin cinsiyet eşitsizliği üzerine kurulu heteroseksüel ilişkiler olarak üretilmesi kadın bedenini erkeğin cinsel nesnesi yapan düşüncedir. Feminist pornografi tartışmalarıyla pornografide cinsiyet hiyerarşisi ve rollerini yansıtmayan, yenilikçi ve üreticisinin erkek olmadığı, tüketici ve üreticisinin kadın ve LGBTİ+ bireyler olabileceği gündeme gelmiştir. “Ana akım pornografik materyallerin haricinde porno sektörü, bu gruplar ve bireyler için cinsel özgürlüklerini ifade edebilecekleri bir alan olabilir.”⁸⁵ Dolayısıyla olumlu ve olumsuz tartışmalar saklı tutulmak kaydıyla pornografinin kadın bedenine dair tahakküm ve şiddeti içerip içermediği hala feminizm içinde tartışmalı bir konu olmaktadır.

2.3 Beden Politikası Olarak Kürtaj ve Erkek Şiddeti

Kadın bedenini kontrol etmeye yönelik iktidar tarafından üretilen beden politikaları kadın bedeninin metalaştırılmasından, erkek şiddetine ve kürtaja kadar uzanan birçok politikayı kapsamaktadır. Bu politikaların ezici

⁸⁴ Tong, Botts, **a.g.e.**, s. 80.

⁸⁵ Arıdur, **a.g.e.**, s. 54.

çoğunluğu kadın bedenini dünyayı deneyimleyen, temel hak ve özgürlüklere sahip bir beden olarak kabul etmekten ziyade devletin ve erkeğin bir parçası, kontrol edilebilir bir alan olarak görmektedir. Kadın bedenine dair bu tahakkümcü yaklaşım, devlet ve erkek cinsiyetinin kadın bedeni üzerinde kolayca hak iddia etmesine ve keyfi olarak değişiklik yapabilmesine olanak vermektedir. Bu keyfiliğin somut hali kadınlar için hayati öneme sahip kürtaj konusunda görülebilmektedir. Bu bölümde ilk olarak kürtajın tarihsel süreç içindeki seyrinden ziyade feminist tartışmalarda üretilen argümanlar tartışılacaktır. Daha sonra kadının cinsel, psikolojik ve bedensel durumlarına bir saldırı olarak erkek şiddetinden bahsedilecektir. Kürtaj konusuna girmeden önce Michel Foucault'un beden-iktidar ilişkisine dair analizine değinilecektir. Bu analiz iktidarın kürtajla kadınların yaşamını nasıl düzenlediğinin anlaşılabilirliği bağlamında önemli olmaktadır.

Beden-iktidar ilişkisi bağlamında üretilen politikalara dair önemli analizleri Michel Foucault "*Cinselliğin Tarihi*" adlı eserinde yapmıştır. Foucault, beden ve iktidar kavramlarına ilişkin analizleri "*biyopolitika*" olarak kavramsallaştırarak iktidar biçimlerindeki değişimle açıklar. Egemen iktidar ve modern iktidar ayrımı yapmaktadır. Egemen iktidarı yaşatma ve öldürme üzerinde hakka sahip olan iktidar olarak tanımlamaktadır:

"Uzun süre egemen iktidarın ayırıcı özelliklerini oluşturan ayrıcalıklarından biri yaşam ve ölüm üzerindeki haktır. Ve bu, biçimsel olarak, Romalı aile reisine çocuklarının ve kölelerinin yaşamını "kullanabilme" hakkını veren eski *patria potestas*'tan türemiştir; baba onlara yaşamlarını "vermiştir", geri alabilir."⁸⁶

17. yüzyıldan sonra egemen iktidar biçimi dönüşüme uğramıştır. Artık klasik anlamda yaşatma ve öldürme tasarrufuna sahip olan bir iktidardan söz etmek mümkün değildi. "Ama bugün, iktidar, etkisini yaşam üzerinde ve bu yaşam sürdükçe kurar; ölüm bunun sınırı, iktidarın elinden kaçan andır;

⁸⁶ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 96.

böylece ölüm varoluşun en gizli, en “özel” noktası olur.”⁸⁷ Yani klasik anlamda egemen iktidar yerini yaşamı üreten ve yaşamı kuşatan modern iktidara bırakmıştır. Foucault’nun biyopolitikası tam da modern iktidarlar tarafından üretilen politika alanına denk düşmektedir. Beden ve nüfus üzerinde denetim ve düzenleme yapan birçok teknik geliştiren “*biyoiktidar*” dönemi böylece başlamıştır. Foucault, biyoiktidarı kapitalizm bağlamında bedenlerin üretimini ve nüfus kontrolünü yapan bir aygıt olarak görmektedir. Biyoiktidarın disiplinci ve denetleyici olarak tezahürü, onun insan yaşamını kuşatmasını ve bedenin işlevsel kullanımının önünü açmaktadır. “Kürtaj da üreme, cinsellik, beden, nüfus, yaşam ve ölüm konularını kapsamaya ve onlarla birçok bağlamda kesişmesi ölçüsünde biyopolitikanın öne çıkan tekniklerinden biri olmuştur.”⁸⁸ Özellikle 19. yüzyıldan sonra kürtaj özel alanla ilgili bir konu olmaktan çıkıp nüfus açısından önemli bir mesele haline gelmiştir. Fakat sadece nüfus açısından değil kadının bedensel denetimini, cinselliğini denetleyen ve düzenleyen bir kavram olarak da hayata sirayet etmiştir.

Feminizm içinde kürtajın sorunsallaştırılmasına bağlı olarak farklı argümanlar üretilmiştir. Bunlardan birisi hak temelli argümanlardır. Hak temelli yaklaşımlar ceninin insan olduğunu kabul etmektedir. Fetüse dair tartışmalar kürtaj tartışmaları içinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bu bağlamda fetüse atfedilen insan olup olmama özelliği dini, ahlaki, ideolojik, toplumsal vb. etkilere göre değişiklik göstermektedir. Fetüsün insan olarak kabul edilmesine dayanan hak temelli yaklaşım, kürtaja karşı fetüsün yaşam hakkını savunmaktadır. Fakat birçok feminist bu argümana karşı fetüsün yaşam hakkının da ötesine geçerek kadının kendi bedeni üzerinde tasarruf hakkına sahip olmasına dayanan yaklaşımlar üretmişlerdir. “Kadının kendi bedeni üzerinde tasarruf hakkını öne süren görüş, fetüsün insan olup olmamasını bir karara bağlama sorunsalına bağlı kalmadan, fetüs insansa bile, kadının kendi bedeniyle ilgili kendisinin karar verebileceği fikrine

⁸⁷ Foucault, **a.g.e.**, s. 99

⁸⁸ Sedef Erkmén, **Türkiye’de Kürtaj AKP ve Biyopolitika**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020, s. 23.

odaklanır.”⁸⁹ Hak temelli yaklaşım, fetüsün yaşam hakkıyla kadının kendi bedeni üzerindeki tasarruf hakkı arasında çekişme yaratıp, kadınlara karşı fetüsün hak sahibi birey olarak kurgulanmasından ötürü feministler tarafından eleştirilmiştir. İkinci yaklaşım ise kadınların bilinçlerinin erkeğin zihin dünyasından farklılığını öne çıkaran özen etiği yaklaşımıdır. Özen etiği, kadının kürtaj hakkında karar verirken sorumluluk ve özen gibi kavramların öne çıktığından bahsetmektedir. Bu nedenle bir kadın çocuk doğurup doğurmamaya karar verme sürecinde çocuk için manevi, ekonomik vb. anlamlarda gereken yeterliliği sağlayıp sağlayamayacağı üzerine ahlaki bir düşünce sürecinden geçerek karar vermektedir. Özen etiği yaklaşımı, kadının toplumsal olarak sahip olduğu rolleri doğallaştırarak duygusal hareket eden varlıklar olarak kurguladığı için eleştirilebilir.

Alison Jaggar “*Living With Contradictions: Controversies In Feminist Social Ethics*” (1994) adlı eserinde kürtaja dair sorumluluk ve hak yetkisinden bahsetmektedir. Jaggar, kadının kürtajı tercih etme ya da etmeme hakkını iki ilkeyi göz önünde tutarak değerlendirir.⁹⁰ Birincisi çocuğun dünyaya gelmesinden ibaret olmayıp onun insani ihtiyaçlarının karşılanıyor olabilmesinden bahsetmektedir. “Bir kişi veya kurum çocuğun doğumdan önceki ve sonraki ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik ciddi bir girişimde bulunmuyorsa o çocuğun koruyucusu olarak görülemez.”⁹¹ İkincisi ise karar verecek olan kişinin karardan en çok etkilenecek kişi olduğudur. Karar verme hakkının kadında olduğunu düşünen Jaggar’a göre bir çocuğun dünyaya gelmesi toplumu etkileyen bir durumdur fakat onu dünyaya getiren kişiye -kadına- yaptığı etkiyle karşılaştırsak bu aslında küçük bir etki olmaktadır. Bu iki ilkeye dayanarak iki soru gündeme gelmektedir. Bunlardan ilki çocuğun tam anlamda insani ihtiyaçlarını karşılayacak olan kişi kimdir, sadece kadın mıdır? Çünkü kürtaj kararında ondan en çok etkilenecek olan kişinin kadın olduğunu düşünürsek ve bu iki ilkeye dair kararın da kadın

⁸⁹ Erkmen, a.g.e., s. 131.

⁹⁰ Alison Jaggar, *Living With Contradictions: Controversies In Feminist Social Ethics*, Routledge, 2018, pp. 282.

⁹¹ İçten Keskin, “Kürtaj tartışmaları ve feminizm” *Fe Dergi* 7, no. 1 (2015), s. 90.

tarafından verildiği Jaggar tarafından belirtildiğine göre ihtiyaçların kim tarafından ya da kimler tarafından karşılanacağı konusunda muğlaklık söz konusudur. “Fakat Jaggar kürtaja karar verme hakkına sahip olan öznenin kadın olduğunu iddia ederken bu hakkın mutlak bir hak olmadığını, kadının toplumsal konumundan ileri geldiğini belirtir.”⁹² Yani toplumun toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı inşası ve bakış açısı değişirse bu konuda karar verme hakkına sahip öznenin sadece kadın olmadığını savunulabileceğini belirtmektedir. Fakat toplumsal koşullar değişse bile kadının cinselliği ve üreme noktasındaki nihai kararın kendisine ait olduğunu ve bu noktada zorlanamayacağını belirtmek yerinde olacaktır. Öte yandan konuyu iktidar ilişkileri bağlamında ele alan Sally Markowitz “*izin verilemez fedakârlık ilkesi*” olarak adlandırdığı ilke bağlamında kürtaj meselesini ele almaktadır. Bu ilkeye göre, toplumda sistematik baskıya maruz kalan bir grubun bu baskının sürdürülmesine imkân tanıyacak fedakârlık yapmasını istemek kabul edilemez.⁹³ Bu ilkeyi kürtaj meselesine de taşıyan Markowitz, kadınların erkekler tarafından baskı altında tutulup ezildiğini belirtirken bu baskının ırk ve sınıf gibi konuları da içerebileceğini ve kürtaj karşıtı politikaların bu durumu daha da kötüleştirceğini belirtmektedir.

Bu tartışmalardan yola çıkarak öncelikle siyasi yapılara bağlı olarak kürtaja yönelik politikaların farklılaştığı söylenebilir. Muhafazakâr, otoriter bir rejimle yönetilen devletin kürtaj politikalarıyla liberal demokratik veya komünist ülkelerin kürtaja yönelik politikası -her iki rejimin de eril zihniyetin bir tezahürü olduğu saklı tutulmak kaydıyla- yasağın derecesine bağlı olarak farklılık gösterebileceği söylenebilir. Şili’de 1989’da Pinochet diktatörlüğünün son yıllarında, yürürlüğe giren katı bir kürtaj yasası bulunmaktaydı. 2017’de muhafazakâr milletvekillerinin engellemelerine rağmen kısıtlı da olsa kürtaj hakkı yasası yürürlüğe girdi. Şili Anayasa Mahkemesi’nin kararı ile Güney Amerikalı kadınlar, hayati tehlikenin mevcut olması, fetüsün yaşamasının olanaksız olması ve gebeliğin tecavüz

⁹² Erkmen, **a.g.e.**, s. 138.

⁹³ Sally Markowitz, “Abortion and Feminism”, **Social Theory and Practice**, cilt 16, sayı 1, 1990, pp. 7.

suçu sonucu gerçekleşmesi halinde, kürtaj olabilecekler.⁹⁴ Öte yandan 2021’de Polonya’da kadınların uzun süren protestoları sonucunda kürtaj hakkını elde etmesi, haklara dair politik mücadelenin önemini göstermektedir. Kürtaj meselesinde adının anılması gereken bir diğer ülke ise Türkiye’dir. 2827’de sayılı “Nüfus Planlaması Hakkında Yasa” ile kürtaj yasal bir hak olarak tanınmaktadır. Fakat kürtaja dair yasal ancak ulaşılabilir mi tartışmaları devam etmektedir. Çünkü birçok devlet hastanesi kürtaj yapmayı reddetmektedir.⁹⁵

Öte yandan feminist tartışmalara ek olarak kürtajın fetüs bağlamında yapılan ve sübjektif bir değer olan ahlakiliğe konu edilemeyeceğidir. Çünkü yaşam hakkını ilgilendiren bir konuda ahlak tartışmalarının gerçekçi olmadığı ve nihai çözüm sunmadığı açıktır. Ayrıca kürtajın her kadın için yasal bir hak olması hayati bir önem taşımaktadır. Hayati bir önem taşır çünkü çoğu kadın kürtaja güvenli biçimde ulaşamadığı için hayatlarından olmaktadır. Fakat kürtajın salt olarak bir hak olması gerektiğini iddia etmek de problemli olabilmektedir. İlk olarak kürtajın salt olarak bir hak olması onun genel olarak ulaşılabilirliğini sağlamayabilir. “Kürtajın yasal olmadığı durumlarda bile zengin kadınlar, kürtajı gerçekleştirecek paraya ve özel doktora ulaşabilecekken (ve her zaman ulaştığı gibi), yoksul kadınlar istenmeyen gebeliği sonuna kadar götürmek ya da güvensiz ve yasal olmayan kürtajla hayatlarını tehlikeye atmak arasında bir seçim yapmak zorunda kalıyor.”⁹⁶ Öte yandan yasaların mevcut düzende iktidarlar tarafından eril bir perspektifle üretildiği dikkate alınır salt olarak yasal bir düzlemde bu hakkın verilmiş olması yetersiz kalmaktadır. Her şeyden önce kadını tercih yapmaya mecbur bırakma bağlamında kürtaj olup olmama hakkının arkasında yatan sistemsal, politik ve cinsel eşitsiz koşulları görmeden yapılan hak talepleri yetersiz olabilmektedir. “Kadınlar için istenmeyen, çoğunlukla

⁹⁴ Deniz Bayram, **Şili’de kürtaj kazanımı**, (Çevrimiçi) <https://catlakzemin.com/silide-kurtaj-kazanimi/>, 22.08.2017.

⁹⁵ Mary Lou O’Neil, v.d., **Yasal Ancak Ulaşılabilir Değil: Türkiye’deki Devlet Hastanelerinde Kürtaj Hizmetleri**, Kadir Has Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Merkezi, İstanbul, 2016.

⁹⁶ Sharon Smith, **Kadınlar ve Sosyalizm**, çev. Etkin Bilen Eratalay, Yordam Yayınları, 2016, s. 67.

acı dolu, sarsıcı, tehlikeli, bazen yasadışı ve potansiyel olarak yaşamı tehdit edici bir olgu olan kürtaj, yine de önceden korunmaktan daha az maliyetli geliyorsa, cinselliğin özgür olduğu söylenemez.”⁹⁷ Cinsel eşitsizlik olgusu kürtaj meselesinde irdelenmesi gereken bir konu olmaktadır. Cinsel eşitsizlik, cinsel ilişkinin erkek tarafından yönlendirildiği ve kadınların cinselliklerinin denetimine sahip olmadıkları, arzu ve rızalarının önemsenmediği anlamına gelmektedir.

“Kürtaj hakkı, erkeklerin kendi aralarında cinsel ilişkinin yeniden üretimine yol açan sonuçlarını denetlemek için düzenledikleri yollardan biridir. Çünkü kürtajın mümkün olması cinsel ilişkinin ulaşılabilir olma şansını arttırmaktadır.”⁹⁸

Öte yandan kadınların kendi cinsellikleri üzerinde denetim sahibi olmadıkları düşünüldüğünde kontraseptif yöntemleri kullanmaları da zorlaşmaktadır. MacKinnon bu bağlamda toplumsal anlamdan dolayı kadınların gebeliği önleyici yöntemleri kullanamadığını, kullanan kadınların cinsel ilişkiye açık görüntüsü verdiğini tartışmıştır.⁹⁹ Kadınların cinsellikleri üzerinde tasarruf hakkına sahip olmadığı göz önünde bulundurulursa, eril iktidarın kadına bahsettiği kürtaj hakkı da eril bakış açısıyla kadının cinselliğini denetleyen bir yasa olmaktan öteye gidemeyecektir. Bu nedenle feminist bir kürtaj politikasının üretilmesi gerekmektedir. “Feminizm bu sebeple yaşamdan ne anladığını, yaşanabilir yaşamın koşullarını üretmeli ve iktidara karşı bir hayat politikası ortaya koymalıdır.”¹⁰⁰ Bu noktada feminist bir kürtaj politikası, toplumsal cinsiyet eşitsizliği konusunu da irdeleyerek kadının cinselliğinde tasarruf hakkına sahip olduğu bilinciyle güvenli ve ücretsiz kürtaja ulaşabilme hakkını talep etme olarak inşa edilebilir.

⁹⁷ Catharine MacKinnon, **Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru**, çev. Türkan Yöney, Metis Yayınları, İstanbul, 2020, s. 217.

⁹⁸ MacKinnon, **a.g.e.**, s. 219.

⁹⁹ MacKinnon, **a.g.e.**, s. 216.

¹⁰⁰ Erkmen, **a.g.e.**, s. 186.

Öte yandan ele alınması gereken bir diğer nokta erkek şiddetidir. Toplumsal cinsiyet bağlamında ele alınan bir kavram olarak erkek şiddeti feminist literatürde sosyal, ekonomik, psikolojik ve bedensel bütünlüğe yönelik bir tehdit olarak farklı bağlamlarda tartışılmıştır.

“Çok daha ince işleyen erkek şiddeti biçimleri de vardır. Söz gelimi psikolojik şiddet; aşağılama, küçük görme, takip etme (stalking), kıskançlık gibi hayatı çekilmez boyutlara taşıyan şiddet biçimlerinden bahsedilebilir.”¹⁰¹

Fakat bu bölümde erkek şiddeti kadın bedenine yönelik bir tehdit olarak ele alınacaktır. Erkek şiddeti, erkek cinsiyetinin eril egemenliğini var edebilmek ve sürekli kılabilme adına kadın cinsiyetine uyguladığı sistematik bir baskı biçimi olarak tanımlanabilmektedir. Kadının bedensel bütünlüğüne yönelik bu sistematik erkek şiddeti cinsel tacizden tecavüze ve koca ve baba dayacağına kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla bu şiddet biçimlerinin farkında olmak kadına yönelik şiddet konusunda feminist politikalar üretme bağlamında önemli olacaktır. Walby, kadının bedensel bütünlüğünü tehdit eden erkek şiddetini çeşitli kuramlarla açıklamaya çalışmıştır. Walby’ye göre: “Kadınlara yönelik erkek şiddeti analizlerine ilişkin üç temel kuramın varlığından söz edilebilir: Liberalizm, sınıf analizleri ve radikal feminizm.”¹⁰² Liberalizm bağlamında erkek şiddeti analizi erkeklerin bireysel psikolojilerine odaklanmaktadır. Kadın bedenine yönelik bir tehdit olarak cinsel taciz ve tecavüz gibi saldırıların bazı erkeklerin çocukluk deneyimlerini sağlıklı olarak geçirmemelerinden ileri geldiğini varsaymaktadırlar.

“Bu adamlar sosyo-cinsel ilişkilerin zorluklarıyla uğraşacak özgüvene sahip olmadıkları için kadınlarla normal ilişkiler kuramıyorlardı.

¹⁰¹ Ebru Pektaş, **Cinsellik, Şiddet, Emek**, İleri Kitaplığı Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 125.

¹⁰² Walby, **a.g.e.**, s. 201.

“Nihai patlama”, arazlı kişiliğin belli bir gerilim sürecine dahil olması sonucunda gerçekleşiyordu.”¹⁰³

Walby liberal bağlamda analiz edilen kadınlara yönelik erkek şiddeti açıklamalarını bu şiddet biçiminin salt olarak çocukluk deneyimlerini normal bir şekilde geçirmeyen erkeklerin eylemleri olarak gördüğü için erkek şiddetinin köklü doğasını görmezden geldiğini belirtmektedir. Psikolojik etkinin sınırlılığı saklı tutulmak kaydıyla kadına yönelik erkek şiddeti uzun ve köklü bir geçmişe sahip olmaktadır. İkinci yaklaşım ise alt sınıfa mensup erkeklerin kadınlara karşı şiddet uygulamaya eğilimli olduğunu varsayan sınıf analizidir. Bu yaklaşıma göre ekonomik kriz dönemlerinde erkekler stres altında oldukların ötürü eşlerine şiddet uygulamaktadırlar. Bu bağlamda ekonomik krizden en çok etkilenenlerin erkekler olduğu, kadınların hayatın somut koşullarından etkilenmediği üzerine çoktan hüküm verilmiştir bile. Öte yandan kadınların erkeklere göre dezavantajlı bir konumda bulunduğu dair somut koşulları göz önünde bulundurursak kadınlar, alt sınıfa mensup bir erkeğe göre alt sınıfın altını oluşturacakları için alt sınıfa mensup erkeklerin şiddet uygulayacağına dair argümanlar geçersiz olacaktır. “Kadınların erkeklere oranla şiddete çok daha az meyilli oldukları gerçeği toplumsal dezavantajların şiddet doğurduğu tezinin yeniden gözden geçirilmesini gerektiriyor.”¹⁰⁴ Son olarak radikal feminizm cinsellikte olduğu gibi şiddet olgusunun da, toplumsal olarak inşa edildiğini savunmaktadır. Radikal feministler erkeğin kadına uyguladığı şiddetin kadınları denetlemenin bir biçimi olduğunu iddia etmektedirler. Radikal feminist olan Susan Brownmiller “*Cinsel Zorbalık*” (1976) adlı eserinde “anatomi gereğince, cinsel organlarının kaçınılmaz yapısı sonucu, insan erkeği doğal bir yağmacıydı ve insanın dişisi onun doğal avı yerine geçti”¹⁰⁵ söyleminden ötürü erkeklerin bedensel özelliklerinden dolayı tecavüze eğilimli olduğu iddiasıyla diğer radikal feministler gibi özcü olmakla eleştirilmiştir.

¹⁰³ Walby, **a.g.e.**, s. 202.

¹⁰⁴ Walby, **a.g.e.**, s. 208.

¹⁰⁵ Susan Brownmiller, **Cinsel Zorbalık**, çev. Suğra Öncü, Cep Kitapları Yayınevi, İstanbul, 1984, s. 16.

Kadın bedenini hedef alan erkek şiddeti sadece bireysel bir deneyim olarak kalmamaktadır. Kurumsal alanlarda da kadının bedensel bütünlüğünü hedef alan bir şiddet biçimi olarak tezahür etmektedir. Bu şiddet biçimlerinden biri obstetrik şiddettir. Obstetrik şiddet, gebe ya da doğum yapan bir kadına yönelik sağlık personelleri tarafından yapılan cinsiyetçi söylem ya da eylemleri içeren bir şiddet biçimidir. Obstetrik şiddet, cinsiyetçi söylemlere dayalı aşağılama, gereksiz tıbbi müdahale ya da gerekli tıbbi müdahaleyi yapmama şeklinde kadınların kendi cinsellikleri ve bedenleri konusunda kontrolü kaybetmelerine sebep olmaktadır. Kökeni Batılı patriyarkal toplumlara dayanan obstetrik şiddet, patriyarkal yapının bir parçası olarak kadınlar ve diğer marjinalleştirilmiş cinsiyet gruplarına yönelik bir cinsiyet şiddeti bağlamında feminist bir konu olarak incelenmelidir.¹⁰⁶

Tartışmayı sonlandırmadan şiddetin kadınlar açısından uluslararası politikalar bağlamında dünya gündemine girmesi ve Türkiye gündemi bağlamında kadınlar başta olmak üzere LGBTİ+ bireyler açısından önemli olan, şiddete ve cinsel yönelimlere dair önemli maddeleri içeren İstanbul Sözleşmesi meselesine değinmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Kadınlar açısından uluslararası politikalar bağlamında toplumsal cinsiyet eşitliğine odaklı bir sözleşme olan “Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi” (CEDAW) 1979 yılında Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen ve ayrımcılığın her türüsünü önleme yükümlülüğü olan bir sözleşmedir. Sözleşme madde 36 ile “başka bir insanla, rızası olmaksızın, herhangi bir vücut parçasını veya cismi kullanarak, cinsel nitelikli bir vajinal, anal veya oral penetrasyon gerçekleştirmek”¹⁰⁷ gibi durumlarda cinsel rıza kavramına atıf yapmaktadır. Ayrıca kürtaja zorlama ve kadın sünneti uygulamasını cezai yaptırıma bağlayarak kadın bedenine dair şiddeti önleyici maddeler içermesi bağlamında önemli olmaktadır.

¹⁰⁶ Sara Cohen Shabot, “Making Loud Bodies “Feminine”: A Feminist-Phenomenological Analysis of Obstetric Violence”, **Springer Science+Business Media**, 2015. (pp. ?)

¹⁰⁷ Avrupa Konseyi Sözleşmeler Dizisi, **Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi**, No: 210, (Çevrimiçi) <https://rm.coe.int/1680462545>, 2011.

2.2 Vejetaryen Feminist Teori: Tüketime Hazır Nesnelere Olarak Hayvan ve Kadın Bedeni

Beauvoir'ın kadının bedensel ve ontolojik statüsünü tartışmaya açmasıyla başta radikal feminist teori olmak üzere üreme, kürtaj, şiddet ve pornografi gibi kadın bedenine dair konularda feminist teorilerde çeşitli tartışmalar gündeme gelmiştir. Bu bölümde feminist teorilerde gündeme gelen tartışmaların kapsayıcılığını sorgulayan bir teori olarak vejetaryen feministler tarafından geliştirilen ve eko-feminizm bağlamında irdelenen vejetaryen feminist teoriden bahsedilecektir. Vejetaryen feministler özellikle kadın bedeni üzerindeki tahakkümün hayvan bedeni üzerindeki tahakkümden ayrı düşünülmemeyeceğini savunmalarından ötürü feminist teorideki beden tartışmalarına farklı bir perspektif sunmuştur.

Vejetaryen feminist teori eko-feminizm tartışmaları içerisinde önemli analizlere yer veren bir teori olmaktadır. Eko-feminizm tartışmaları 1970'lerde çevre ve kadın hareketinin bağlantılarının güçlendiği bir atmosferde gündeme gelmiştir. "Aslında "ekofeminizm" ifadesi ilk kez 1974'te Françoise d'Eaubonne'nun *Le Féminisme ou la mort* [Ya Feminizm Ya Ölüm] adlı çalışmasında ortaya çıkmıştır."¹⁰⁸ Bu çalışmasında d'Eaubonne, kadınların sömürülmesiyle doğanın sömürülmesinin kökeninin benzer olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca kadın-doğa sömürüsü bağlamında Susan Griffin'in "*Woman and Nature*" (1978), Mary Daly'nin "*Gyn/Ecology*" (1978) ve Ynestra King, Karen J. Warren'ın kimi eserleri eko-feminizmin teorik altyapısını oluşturma açısından temel eserler olmuştur. Eko-feminist teori Aristoteles'ten Descartes'e Freud'dan Lacan'a yani geçmişten günümüze gelen kültür/doğa, akıl/beden, erkek/kadın dikotomisi bağlamında ve birincinin ikinciyi tahakküm altına aldığı düalist yaklaşım temelinde tartışılmıştır. "Zihin ve beden, kültür ve doğa, eril ve dişil arasına çizilen derin sınırlar hem bir aşkınlık fikrinin meşrulaştırılmasına hem de bu meşrulaştırma girişimi paralelinde bir önem sıralaması yapmanın doğallığına

¹⁰⁸ Tong, Botts, a.g.e., s. 311.

vurgu yapmak isteyen araçsal bir akıl tasavvurundan izler taşır.”¹⁰⁹ Dolayısıyla erkeğe akılla ya da kültürle özdeş bir üst statü, kadına ise doğa ya da bedenle özdeş aşağı statü atfedilmiştir. Doğayı akıl tarafından kontrol altına alınacak bir nesne olarak gören erkek merkezli düşünce kadının ontolojik gerçekliğini doğa olarak görmüş ve onu da kontrol altına alınması gereken bir nesneye indirgemıştır. Bu bağlamda feminizm ve ekolojinin epistemolojik ve ontolojik açıdan düalist yaklaşımı irdeleme gerekliliği doğmuştur. “Hem feminizm hem ekoloji, kendi somut bedensel varoluşumuz da dahil olmak üzere, insan ile doğanın geri kalanı arasındaki ilişkinin yeniden kavramsallaştırılmasını talep ederler.”¹¹⁰ Dolayısıyla eko-feminizm, Antik düşünceden günümüze dek varlığını sürdüren düalist, hiyerarşik ve tahakküm üzerine kurulan bu düşüncenin eleştirisini içermektedir. Eko-feminist teoride önemli bir yer edinmiş Maria Mies ve Vandana Shiva’nın eseri “*Ekofeminizm*” (1993) akli temsil eden erkeğin bilim ve teknoloji aracılığıyla doğa üzerinde kurduğu tahakkümü ve kapitalizmin yarattığı tahribatı inceleyen bir kitaptır. Erkek egemen bilim anlayışının yanında kadınların kendi bilgi ve deneyimleri önemsizleştirilmiştir. Mies ve Shiva’ya göre doğayı nesneleştiren modern bilim, kadın bedenini de nesneleştirerek kadınların özellikle üreme konusunda kendi bedenleri üzerindeki denetimlerini kaybetmesine sebep olmuştur. “Kapitalist ilerlemeci perspektif hem kadın bedenini hem de doğayı kaynak olarak görmüş, üreme teknolojileri kadın bedenini metalaştırırken, ekonomik kalkınma modelleri doğanın sömürüsüne neden olmuştur.”¹¹¹ Dolayısıyla kapitalist ve ataerkil sistemlerin bedeni ve doğayı metalaştıran, sömürüye dayalı düzenleri insanları bedenlerine ve doğaya karşı yabancılaştırmıştır. “Mies ve Shiva’nın sözünü ettiği özgürlük, erkeğin doğaya ve dolayısıyla kadın bedenine egemen olmasını istemez.”¹¹²

¹⁰⁹ Seçil Mine Türk, “Ekofeminizm ve Dualizm Fikri”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Ankara, 2017, Güz, sayı: 24, s. 389.

¹¹⁰ Fatmagül Berktaş, “Ekofeminizm Ya Da Yüreğin İyimserliği”, *Ağaçkakan Dergisi*, 1996, sayı: 28, s. 21.

¹¹¹ N. Gamze Toksoy, “Dünyayı Yeniden Dokumak’ Shiva ve Mies’den Ekofeminizm”, *Fe Dergi* 13, no. 1, 2021, s. 103.

¹¹² Tong, Bots, *a.g.e.*, s. 329.

Sonuç olarak eko-feminist teori bu başlığın odak noktası olmayıp vejetaryen feminist teoriye giriş mahiyetindedir. Bu başlığın temel kaygısı vejetaryen yaklaşımla feminist teorinin bir aradalığına ev sahipliği eden vejetaryen feminist teoriyi tartışmaktır.

Vejetaryen feminist teori, eko-feminizmin kapsamını genişleterek insanların hayvanlar üzerindeki egemenliğine odaklanmaktadır. Vejetaryen feminist teorinin önemi doğanın işleyişi bağlamında hayvanların döngüye sağladıkları katkıları ön plana çıkarmaktan değil, onların sömürüldüğüne dair analiz ve ifşaların bilinç oluşturmadaki katkısından ileri gelmektedir. “Pek çok ekofeminist vejetaryen veya vegandır.”¹¹³ Vejetaryen feministler, vücudumuzun temel ihtiyaçlarını karşılamak bağlamında et ve et ürünleri tüketmenin önemli olmadığını savunmaktadırlar. Vejetaryen feminist teoriye dair açıklayıcı bir inceleme olan Carol J. Adams “*Etin Cinsel Politikası*” (1990) eserinde temel tezini şu şekilde ifade etmektedir: “*Et yemenin erkek egemenlikle ilişkili olduğunu, kadınlar ile insan olmayan hayvanların benzer ve birbirine bağlı şekillerde konumlandırıldığını iddia ediyorum.*”¹¹⁴

Adams, uygarlık öncesi dönemlerde beslenme şekli ve ekonomik biçime bağlı olarak hayvansal beslenme şekline sahip olan topluluklarda erkek gücünün, bitkisel ağırlıklı beslenen topluluklarda ise kadın gücünün ön plana çıktığından bahsetmektedir. Bu bağlamda et yeme gücüne sahip olmakla erkek kimliğinin inşası ve erkek tahakkümü arasında bağlantı kurmaktadır. “Beslenme alışkanlıkları yalnızca sınıfsal ayrımı açığa vurmaz, aynı zamanda ataerkil ayrımı da belli eder.”¹¹⁵ Güç olarak iktidara sahip olan birey ya da grupların et yediklerini ve bunun hem sınıfsal hem de cinsiyetçilik bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Öyle ki kıtlık zamanlarında ete ulaşabilen cinsiyetin çoğunlukla erkekler olduğunu kadınların erkeklere kıyasla daha fazla açlık çektiğini ifade etmektedir. Etin tüketicisinin sınıfsal olarak üstün olana ve cinsiyet bağlamında erkek olana

¹¹³ Tong, Botts, **a.g.e.**, s. 330.

¹¹⁴ Carol J. Adams, **Etin Cinsel Politikası**, çev. Güray Tezcan, E. Boyacıoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 13.

¹¹⁵ Adams, **a.g.e.**, s. 76.

mahsus kılınması böylece bu etkinliğin erkeksi olduğu efsanesini toplumlara yerleştirmektedir. Böylece Adams, tarihsel bir analizle erkek egemen yapının tahakkümcü zihniyetinin, kadın ve hayvan bedenine yönelik baskısı arasında bağlantı kurup, ayrıca feminizm ve vejetaryenlik arasında bağlantıları sorgulamaktadır. “Carol J. Adams, dişi hayvanlar ile kadın bedeni üzerindeki tahakkümün ortaklığını *etin cinsel politikası* olarak yorumlamaktadır.”¹¹⁶

Adams *Etin Cinsel Politikası*’nda kadın bedeni ve hayvan bedenine yönelik nesneleştirme ve tahakkümü “kayıp gönderge” kavramsallaştırmasıyla açıklamaktadır. Kayıp gönderge bir şeyin esas varlığına dair anlamından koparılması demektir:

“Kayıp göndergenin işlevi; ... bir şeyin zamanında birisi olduğu düşüncesine engel olmaktır. Etin varlığı, o “et”e dönüşmek için öldürülmüş olan hayvanın varlığından bir kez koparıldığında, et artık kendi asıl göndergesiyle (yani bir zamanlar yaşayan hayvanla) bağlarını koparır; bunun yerine sık sık hayvanların yanı sıra kadınların durumunu yansıtmak için de kullanılan, boşlukta salınan bir imgeye dönüşür.”¹¹⁷

Somutlaştırılsa lüks restoranların şık tabaklarında sunulan kendi ontolojik gerçekliğinden koparılmış “lezzetli kuzu etinin” bir zamanlar yaşayan bir canlı olduğunun gizlenmesi kayıp gönderge sistemine bir örnektir. Kayıp gönderge sistemi, hayvanların kendi varlığından öte bir yiyecek olarak görülmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla kayıp göndergenin imgesel anlamlarla dolu olduğu söylenebilir. Adams, bu anlamda şiddete uğrayan kadının kendini bir et parçası hissetmesi gibi insanların deneyimlerini anlatmak için hayvanlar üzerinden imgesel bir anlatıma başvurduğunu söyler.¹¹⁸ Kayıp göndergeyi ataerkil sistemin bir parçası olarak gören Adams’a göre kadınlar da bu sistemde bir kayıp

¹¹⁶ Zeynep Zafer Esenyel, “Kayıp Göndergeler ve Dişil Eşitsizlikler: Etin Cinsel Politikasını Düşünmek”, *Kaygı*, 19(11) / 2020, s. 707.

¹¹⁷ Adams, *a.g.e.*, s. 35.

¹¹⁸ Adams, *a.g.e.*, s. 100-101.

göndergedir. Hayvanlar nesneleştirildiğinde onların hissedebilen canlılar olduğunu unutulur ve hissetmeyen, acı çekmeyen nesnelere olarak görülmektedir. Ataerkil sistemde kadına bakış açısı da kayıp gönderge olan hayvana bakış açısında olduğu gibidir. “Örneğin; tavuk budu ne kadını ne de hayvanı temsil etmekte her iki bedenden uzaklaştırılarak, fetişleştirilmektedir.”¹¹⁹ Dolayısıyla kayıp gönderge sisteminde kadınlar da nesneleştirilip, metalaştırılarak kendi ontolojik gerçekliklerinden koparılmaktadır. “Bir ismi ve öyküsü olan bireysel bir kadın bedenine tecavüz edildiğinde ya da tüketilebilir bir nesne olarak yansıtılan her kadın imgesinde veya ataerkil söyleme konu olmuş bir espride kadın, göndergesinden koparılır.”¹²⁰ Adams, hayvan bedeni/kadın bedeni üzerindeki sömürüyü ilişkilendirdikten sonra dişi hayvanların sömürüsüne dikkat çekmektedir:

“Dişi hayvanlar kadınlıkları yüzünden sömürülür, taşıyıcı annelere dönüştürülür. Daha sonra, doğurganlıkları sona erdiğinde kesilir ve hayvanlaştırılmış proteine, başka bir deyişle et biçiminde proteine dönüştürülürler.”¹²¹

Etin Cinsel Politikası'nda Adams kadına yönelik şiddet ile hayvana yönelik şiddet arasında bağlantı kurmaktadır. Kayıp gönderge bağlamında ele alındığında gerek dille ve gerek de eylemsel olarak inşa edilen cinsel şiddet ve et yemenin ilişkili olduğunu savunmaktadır. “Cinsel şiddetin kendisi ve kültürel imgeleri, genellikle hayvanların nasıl kesilip yenildiğiyle ilgili zihnimizdeki bilgilere dayanır.”¹²² Cinsel şiddet ve et yemenin ilişkiselliğine dair en çarpıcı örnek pornografide karşımıza çıkmaktadır. Pornografide kullanılan tasma gibi kimi araçların hayvanları tahakküm altında tutan araçlar olduğu görülmektedir. “Böylece şiddetin mağduru kadınlar olduğunda akla

¹¹⁹ Derya Gül Ünlü, “Etin Cinsel Politikası: Feminist-Vejetaryen Eleştirel Kuramın Dayanakları Üzerine Bir Okuma” *Fe Dergi*, 10, no. 2 (2018), s. 28.

¹²⁰ Esenyel, *a.g.m.*, s. 710.

¹²¹ Adams, *a.g.e.*, s. 44-45.

¹²² Adams, *a.g.e.*, s. 102.

hayvanlara yapılan muamele gelir.”¹²³ Adams bu bağlamda radikal feministlerin söylemlerine dair eleştiride bulunmaktadır. Radikal feminist teori, ataerkil sistemin parçası olan kayıp gönderge sisteminin dilini kullanması bağlamında eleştirilmektedir. Pornografi karşıtı radikal feministlerden Andrea Dworkin’in pornografi eleştirisinde kadını “dişi bir et parçası” olarak tasavvuru bu bağlamda kayıp göndergeye işaret etmektedir.¹²⁴ Adams, kitabın ilerleyen bölümlerinde nesneleştirme, bölümlere ayırma, tüketme başlığı altında hayvanların ve kadınların üzerindeki tahakkümcü zihniyetin her ikisine de aynı araçlarla saldırdığını ifşa etmektedir. Hayvanların parçalara ayrılarak tabaklarda but, göğüs, kanat gibi meta ete dönüştürülmesiyle kadınların pornografide bedensel bütünlüğünün parçalanması ve her ikisinin de ontolojik gerçekliğinden koparılarak tüketime hazır metalar olarak sunulması aynı zihniyetin ürünüdür. Bu nedenle hayvan hakları savunucularının hayvanlara yönelik sömürüden, feminist teorisyenlerin de kadınlara yönelik sömürüden bahsederken sömürünün gerçek bağlamından koparılması ve failinin ifşası adına mecaz ve imgesel anlatımdan kaçınılması gerektiğini ifade etmektedir.

Son olarak Adams, vejetaryenlik ve feminizm arasındaki bağlantıyı ve bu bağlamda bir teorinin olanaklılığını sorgulamaktadır. Ataerkil sistemi sarsmak isteyen feminist mücadelenin vejetaryenlikle bağlantısı yadsınamayacak derecede önemli olmaktadır. Adams’ın beslenme şeklinin ataerkil sistemin kurucu parçalarından biri olduğu düşüncesinden yola çıkılırsa, et yemeyi reddetmenin ataerkil sisteme zarar vereceği ve bu bağlamda kadınları özgürleştireceğine dair tartışmalara olanak sağlayacağı söylenebilir.

“Vejetaryenlik, özgür kadın kimliğinin ayrılmaz parçası olabilir; erkeğin kurduğu sistemlere karşı isyan bayrağını çekmiş olsun ya da olmasın, hâkim kültüre karşı bir başkaldırı olduğu ortadadır. Kadını

¹²³ Adams, **a.g.e.**, s. 103.

¹²⁴ Dworkin, **a.g.e.**, s. 209.

ve hayvanı nesnelere indirgeyen kayıp gönderge sistemine direniştir.”¹²⁵

Adams, hayvan ve kadın bedeninin kayıp gönderge bağlamında nesnelere indirgendiği söylemektedir. Fakat kayıp göndergeler olarak baskıyı ve şiddeti yaşama biçimleri farklılık göstermektedir. Adams, kadınların ve hayvanların farklı deneyimlemesinden ötürü tahakkümün parçalara ayrıldığından söz etmektedir. Dolayısıyla mücadele alanları da parçalı olmaktadır. “... örneğin bazı kadınlar kendi özgürleşmeleri için savaşırken, kimi kadın ve adamlar hayvanlara uygulanan baskılara karşı mücadele verir.”¹²⁶ Fakat ataerkil sisteme karşı mücadelede vejetaryenlik ile feminizmin ataerkil sistemin kayıp göndergeleri olarak ortak nokta bulabileceğinden bahsetmektedir.

“İştahımız erkek iktidarını ilan edebiliyorsa, hayvanları yemeye ilişkin davranışlarımız bu devralınan kültürü ya maddeleştirecek ya da sorgulayacak demektir. Et erkek egemenliğinin simgesiye, etin [sofradaki] varlığı kadının güçsüzleştirilmesi demektir.”¹²⁷

Adams’ın eserinden yola çıkarak yorumlanacak olursa; hayvan ve kadın bedeni üzerindeki tahakkümün faili bellidir. Her iki bedeni parçalara ayıran, anlamsızlaştıran ve metalaştıran ataerkidir. Ataerkil sistemin beslenme şekline karşı politik ve kişisel sorumluluk olarak feminist teorinin ve kadın mücadelesi veren bireylerin et yemeyi reddederek politik bir duruş alabileceği söylenebilir. Nihayetinde Adams’ın da temennisi buydu: “Ataerkil tüketimin istikrarını bozmak için pilav yiyin, kadınlara inanın. Bu şekilde Metis’i ve diğer bütün yutulanları Zeus’un midesinden kurtarıyoruz.”¹²⁸

¹²⁵ Adams, **a.g.e.**, s. 309.

¹²⁶ Adams, **a.g.e.**, s. 313.

¹²⁷ Adams, **a.g.e.**, s. 341.

¹²⁸ Adams, **a.g.e.**, s. 346.

Özet olarak bu bölümde Simone de Beauvoir'nın "*İkinci Cinsiyet*" eseriyle kadının bedensel ve ontolojik statüsünü tartışmaya açmasıyla başta radikal feminist teori olmak üzere üreme, kürtaj, şiddet ve pornografi gibi kadın bedenine dair konularda feminist teorilerde çeşitli tartışmalardan bahsedilmiştir. Son olarak eko-feminizm bağlamında vejetaryen feminist teorinin hayvan ve kadın bedenine dair analogik yaklaşımı tartışılmıştır. Üçüncü bölümde ise queer teoriye kısa bir giriş yapıp Judith Butler'ın bedeni sorunsallaştırmasına değinilecektir. Daha sonra Elizabeth Grosz'un "*Uçucu Bedenler*" eserinden yola çıkılarak Grosz'un bedensel feminizmi tartışılıp, son olarak Rosi Bradiotti'nin bedensel bağlamda yorumlanabilecek göçebe feminist projesi ele alınacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇOĞUL ÖZNELER BAĞLAMINDA FEMİNİST TEORİLER VE BEDENİN SORUNSALLAŞTIRILMASI

3.1 Queer Feminizm ve Judith Butler'ın Yaklaşımı

Bu bölümde öncelikle queer teoriye kısa bir giriş yapılacaktır. Daha sonra queer teori içinde adı en çok zikredilen teorisyen Judith Butler'ın kimlik eleştirisine dayalı queer ve feminizm kavramları açıklanacaktır. Son olarak Butler'ın performatifliği içeren toplumsal cinsiyet anlayışına bağlı olan ve bir inşa olarak kavradığı toplumsal cinsiyetli bedeni sorunsallaştırması irdelenecektir.

Queer kavramı “normal olandan farklı”, “tuhaf”, “garip” gibi olumsuz bağlamlarda kullanılsa da günümüzde ikili cinsiyet normlarının sınırlılığını aşan, cinsiyet kimliğinin kadın ve erkek şeklinde kategorize edilmediği, kimliklerin dinamik potansiyellerini ifade eden ve feminist teori bağlamında bahsi geçen bir terim olmuştur. Post-yapısalcı paradigma ve Michel Foucault'nun feminist tartışmalara sirayet etmesiyle birlikte queer teori 1990'lı yıllarda toplumsal cinsiyet çalışmaları içinde eleştirel bir teori olarak ortaya çıkmıştır.

“Queer teori temelini LGBTİ+'ların 80'lerdeki ve 90'lardaki politik hareketlerinden alır. Ancak queer teori ayrıca 60'lardaki ve 70'lerdeki lezbiyen ve gay akademik girişimlerden de etkilenmiştir.”¹²⁹

Fakat teori çoğu zaman lezbiyen ve gay tartışmalarının ötesine geçememiştir. “Bu bağlamda denilebilir ki queerliğin tüm cinsel kimliklerin istikrarsızlığını nitelediği düşünülürken, queerliği cinsel kimliğin

¹²⁹ Ebru Boyacı, “Cinsiyeti Yeniden Düşünmek: Türkiye’de Queer Feminizmin Olanaklılığı”, Yüksek Lisans Tezi, **Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2021, s. 37.

değişkenliği olarak tanımlayan bilim insanları bunu genellikle özelde gey kimliğine atıfta bulunarak yapmışlardır.”¹³⁰

Öte yandan queer teoriye dair özellikle de kavramın muğlaklığına ilişkin çeşitli tartışmaların tezahür ettiği noktada onun ne olduğuna dair iddialarda bulunmak güç olmuştur. Fakat queer teorinin sanılanın aksine bir kimliksizlik politikası olmaktan öte kimliklerin sorgulanabilir ve değişebilir olduğunu tartışmaya açan, tarihsel ve kültürel olarak inşa edilen normatif yapıların istikrarsızlaştırılmasını içeren bir teori olduğu ifade etmek yerinde olacaktır. Bu istikrarsızlaştırma ve normatif yapıların reddi queer teriminin ve queer teorinin salt olarak cinsel kimlikler bağlamında yaptığı bir pratik değildir. “Bu bağlamda queer, belirli cinsel kimliklere dair bir hak savunusu ya da hatta heteronormativite karşı bir politika önerisi olarak değil, tüm bir toplumsallığı ve tarihselliği yeniden düşünme ve alternatif bir muhalif mantığı geliştirme aracı olarak öne çıkar.”¹³¹ Yani toplumsal cinsiyet perspektifiyle sorguladığı kavramlar bağlamında queer teori feminizmle kesişmektedir. Bu teori alanında Judith Butler’ın feminizmi ve kimlikleri eleştirdiği, toplumsal cinsiyetin bir performans olduğunu dolayısıyla cinsiyetin sürekli olarak yeniden üretilmesi gerektiğini ifade eden *Cinsiyet Belası* (1990) adlı kitabı başta olmak üzere Eve Kosofsky Sedgwick’in *Dolabın Epistemolojisi* (1990) kitabı gibi birçok eser queer teorinin temel kavramsal çerçevesini çizen eserler olarak ön plana çıkmıştır.

Kısa bir girişin ardından denilebilir ki queer teorinin eleştirilebilir noktaları saklı tutulmak kaydıyla bu tezin odak noktası, queer teorinin bedeni sorunsallaştırması bağlamında istikrarsızlaştırmaya çalıştığı toplumsal cinsiyet normlarının, belirli erillik ve dişillik ideali bağlamında inşa ettiği bedenlerdir. Yani queer teori bedenlere atfedilen cinsiyet ve toplumsal cinsiyetleri sorunsallaştırmaktadır. Bu noktada queer teori erillik ve dişillik kimliklerinin verili olmadığını, bunun tarihsel ve kültürel inşalar yoluyla gerçekleştiğini iddia eden anti-özcü bir tutuma dayalı eleştirel bakış açısı

¹³⁰ Sharon Marcus, “Queer Theory for Everyone: A Review Essay”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol 31, No. 1 (Autumn 2005), pp. 196.

¹³¹ Alev Özkazanç, *Feminizm ve Queer Kuram*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015, s. 101.

sunmasından dolayı işlevsel olmaktadır. Butler'ın da ifade ettiği gibi dişlilik bir tercih olmayıp bir norma mecburi atıfta bulunmayı içermektedir.¹³² Dolayısıyla bilinçli bir şekilde üstlenilen toplumsal cinsiyet normundan ve bedensel pratiklerden söz edilememektedir.

Butler için özellikle bedeni sorunsallaştırmak toplumsal cinsiyet, performans ve performatiflik kavramlarını açıklayabilmesi bağlamında elzem olmuştur.

“Beden meselesini sorunsallaştırmak bir epistemolojik kesinlik kaybının başlangıcını zorunlu kılabilir ancak bu kesinlik kaybı politik nihilizmle aynı şey değildir. Aksine, bu tip bir kayıp, politik düşüncede belirgin ve umut verici bir değişime işaret edebilir.”¹³³

Butler'ın politik olarak umut vadeci olarak gördüğü bedeni sorunsallaştırması 1990 yılında yayınlanan *Cinsiyet Belası* adlı eseriyle ön plana çıkmıştır. *Cinsiyet Belası* queer teorisinin temel eserlerinden olup teorisinin gelişimine katkı sunmasının yanı sıra feminizme dair eleştirel ve demokratikleştirici bir bakış sunmasından ötürü önemli bir eser olmuştur. Özellikle Freud, Lacan, Irigaray ve Kristeva ve Foucault'nun ayrıntılı analizlerini içeren bu eserde Butler, feminist teorisinin toplumsal cinsiyete bakış açısını sorgulayıp feminizmin içinde tezahür eden siyaset ve temsil problemine değinmektedir. Feminizmin “kadın” öznesi bağlamında temsili Butler'ın eleştirisinin odaklandığı en önemli nokta olmuştur. Çünkü tek bir kimlik bağlamında öznenin temsiliyetini istemek diğer kimlikleri dışlayıcı anti demokratik bir siyasi pratiğe sebep olabilmektedir. Öte yandan Butler'ın eleştirisinin kaynağı Foucaultcu özne teorisini temel alarak savunduğu özne kavramına bakış açısından kaynaklanmaktadır. Butler'a göre özne kavramı yasanın kendi meşruluğu için özneyi inşa ettiği düşüncesini ve kadın öznenin toplumsal cinsiyet normları tarafından belirlendiğini, dolayısıyla bu anlayışın heteroseksüel normatif düzeni, Butler'ın ifadesiyle heteroseksüel matrisi, tekrar edebileceği endişesini içermektedir. Yani iktidar tarafından üretilen

¹³² Judith Butler, **Bela Bedenler**, çev. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 327.

¹³³ Butler, **Bela Bedenler**, s. 47.

öznelerin ve kimliklerin tek bir şekilde temsiliyeti o iktidar ilişkilerini devam ettireceğinden dolayı tekil özne ve kimlikler konusunda ısrarcı olma savunusuna şüpheyle bakmak gerekmektedir. Bu nedenle “feminist özne kimliği feminist siyasetin temeli olmamalıdır, özellikle de özne bu temelin öne sürülmesiyle düzenli olarak gömülen bir iktidar alanının içinde meydana geliyorsa.”¹³⁴

Öte yandan Butler iktidar tarafından üretilen özne kavrayışına dair Foucaultcu özne teorisiyle birlikte öznenin tabiyetinin psişik boyutunu da tartışmaya açar ve Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde bahsi geçen cinsellik tartışmasında cinsiyetin verili bir öz değil de iktidar ve söylem tarafından inşa edilen bir kavram olduğu düşüncesinden yola çıkarak toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kavramlarını sorgulamaktadır. “Bu sorgulama, doğa ile kültür arasındaki ayrıma olan tüm güvene veya öznelerin sabit bir toplumsal cinsiyet fikrine tekabül eden iç yaşamları olduğu kavrayışına meydan okumalıdır.”¹³⁵ Butler, toplumsal cinsiyetin cinsiyet üzerine giydirilen kültürel bir inşa oluşu düşüncesine karşı çıkıp, toplumsal cinsiyet ve cinsiyetin bir olduğunu ve her ikisinin de “kadın” “erkek”, “erillik” “dişillik” gibi ikili karşıtlığa dayalı bedensel formların da ötesinde bir anlam ifade ettiğini söylemektedir. “...bütün ikili karşıtlıkların yerine kendi teorisini, beden, cinsiyet, söylemsellik, olumsuzluk ve performatiflik kavramları ekseninde kurmaktadır.”¹³⁶ Yani Butler'a göre kadın ve erkek bedenlerine sahip olmanın ifadesi olan normatif cinsiyet ve ikili cinsiyet formunun kültürel anlamlar bütünü olan toplumsal cinsiyet yetersiz bir açıklamayı ifade etmektedir. “...istikrarlı iki cinsiyet olduğunu varsaysak bile bu, “erkekler”in inşasının erkek bedenlere mahsus olacağı, “kadınlar”ın da yalnızca diş bedenlere yorum getireceği anlamına gelmez.”¹³⁷ Nihai olarak Butler'a göre toplumsal cinsiyet performatif olarak kurulmaktadır.

¹³⁴ Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 50.

¹³⁵ Iris Marion Young, “Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet: Toplumsal Yapı ve Öznellik Üzerine Düşünceler”, **Cogito Dergi**, İstanbul, sayı 58, 2009, s. 42.

¹³⁶ Erdinç Kineşçi, “Queer Kurama Katkıları Bağlamında Judith Butler'ın Düşüncesi”, **ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar**, Ocak 2018, 11 (1), s. 57.

¹³⁷ Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 50.

Teorik bir tartışmadan sonra bu tezin temel konusu olan ve Butler'ın teorisinin de önemli yönünü oluşturan bir diğer kavram olarak bedenden bahsetmek yerinde olacaktır. Butler'a göre beden normlar tarafından üretilmektedir.

“Bedenin kendisi normlar tarafından sarılmıştır. Bu normlar söylemler tarafından belirlenirler. Bu nedenle de bedeni bir neden olarak değil sonuç olarak ele almamız gerekir. Bu söylemsel inşa sürecinde sınırları çizilen bedendir. Bu sınır çizme söylemin belirleyicisi konumundaki iktidar tarafından gerçekleştirilir.”¹³⁸

Dolayısıyla Butler'a göre beden bir inşadır fakat üzerine kültürel yorumların işlendiği pasif bir alan değildir. Butler, toplumsal cinsiyet normlarının bedeni işaretlediğini düşünmektedir. Ona göre Beauvoir da “kadın doğulmaz, kadın olunur” savıyla toplumsal cinsiyeti bir inşa olarak görmektedir. “Beauvoir'ya göre kişinin kadın “olduğu” açıktır, fakat bu her zaman kültürel bir mecburiyet icabıdır.”¹³⁹ Bu noktada Butler, Beauvoir'nın dişiye bedenle ilişkilendirdiğini ve erkeği ise bedene indirgemeyen aşkın bir tutum bağlamında ele aldığını ifade etmektedir. “Beauvoir “beden”i söylemsel olarak inşa edip “özgürlük”ten ayırırken, zihin-beden ayrımının toplumsal cinsiyet eksenindeki işleyişini göstermeyi başaramaz, ki bu ayrımın tam da toplumsal cinsiyet asimetrisinin ısrarlı kalıcılığına bir açıklama getirebileceği varsayılır.”¹⁴⁰

Butler'ın bedene dair yaklaşımı özellikle Julie Kristeva ve Monique Wittig yaklaşımlarının eleştirel bir okumasını içermektedir. Öncelikle Kristeva'nın Lacancı psikanalize dair eleştiriyi içeren beden politikası ve Butler'ın Kristeva'nın eleştirisinde problemleri gördüğü noktaların eleştirisi tartışılacaktır.

Kristeva'nın beden politikasının inşası, Lacan'ın Simgesel'in ontolojik kuruluşunu ensest tabusunun kabulüne yani anneye duyulan libidinal

¹³⁸ Kineşçi, **a.g.m.**, s. 58.

¹³⁹ Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 54.

¹⁴⁰ Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 60.

dürtünün inkârına dayandıran savına eleştirel yaklaşımı içermektedir. Lacan'ın dilsel ve kültürel anlamlar bütünlüğünü ifade eden babaerkil yasa olarak adlandırdığı “Simgesel” (sembolik) kavramına karşı “semiyotik” (göstergesel) kavramını iler sürmektedir. Ona göre semiyotik yalnızca Lacan'ın anneye duyulan birincil libidinal dürtülerin inkârının inkârı savını içermekle kalmayıp Simgesel'i altüst etmenin bir yolu olarak anne bedeniyle birincil ilişkinin vesile olduğu bir dil imkânı sunar.¹⁴¹ Bu dile Kristeva şiirsel dil demektedir. Kristeva, “dürtülerin şiirsel dil vesilesiyle dilin olağan, tekanlamlı terimlerini kırdıklarını ve böylece çoklu ses ve anlamların bastırılmaz heterojenliğini ortaya çıkardıklarını iddia eder.”¹⁴² Simgesel'in ensest tabusu anne ve bebeğin birbirinden ayrılışını, şiirsel dil ise anneye dönüşü ifade etmektedir. Butler, semiyotiğe ilişkin bakış açısı bağlamında Kristeva'nın birincil dürtü dediği şeyin bebeğin anne bedenine olan bağımlılığını ifade ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla Kristeva'ya göre şiirsel dil, babaerkil yasayı yerinden etmenin bir yolunu ifade etmektedir. Butler'a göre:

“...Kristeva, annenin bedeni tutarlı ve münferit kimliğin kaybını imlediği için, şiirsel dilin psikozun eşiğinde dolandığını ileri sürüyor. Bir kadının dildeki göstergesel ifadeleri söz konusu olduğunda ise, anneye, anaç olana dönüş söylemsellik öncesi bir eşcinselliği imliyordur ve Kristeva'nın bunu da psikozla ilişkilendirdiği açıktır.”¹⁴³

Kristeva şiirsel dilin ancak Simgesel içinde kültürel olarak tezahür edebileceğini ve eşcinsel arzuya dair dürtünün tatmini için şiirsel dil ve kadının doğurma edimi dolayısıyla annesiyle temasa geçerek, annesi olarak ulaşacağını söylemektedir. “Dolayısıyla Kristeva'ya göre şiir ve annelik, babaerkilliğin onayını alan kültür içinde, annenin alanına has o heterojenliği ve bağımlılığı psikotik olmayan bir şekilde izin veren ayrıcalıklı

¹⁴¹ Judith Butler, “The Body Politics of Julia Kristeva”, *Hypatia A Journal of Feminist Philosophy*, Cambridge University Press, vol. 3, no. 3, 1989, pp. 105.

¹⁴² Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 154.

¹⁴³ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 157.

pratiklerdir.”¹⁴⁴ Kristeva kültürün dışında şiir ve annelik tezahürlerinin psikoza yol açacağını düşünmektedir.

Buraya kadar bahsedilen Kristeva'nın beden politikasına dair açıklamalardan sonra *Cinsiyet Belası*'nda ifadesini bulan bu politikaya dair eleştiriler Butler'ın bedeni sorunsallaştırmasına giden yollardan birini oluşturmaktadır. Butler öncelikle Kristeva'nın anne bedenine kültür öncesi bir anlam atfederek kültür kavramını babaerkil bir nitelikte donatarak babaerkil yasanın üretimine katkıda bulunduğunu belirtmektedir. Kristeva'nın şiirsel dile ve dolayısıyla anne bedenine yalnızca Simgesel'in dahilinde yaşama imkânı vermesi öncelikle şiirsel dilin ve anne bedeninin kültür dışında var olamaması anlamına gelmektedir. Kültür öncesi nitelik atfedilen bu kavramlara kültür dahilinde var olma imkânı ve altüst edici misyon verilmesi muğlak bir ifadeye yol açmaktadır. Butler'a göre Kristeva'nın teorisinde şiirsel-anaç pratikler, sözdizimi kurallarına boyun eğer ve yasaya bağlı kalmaktadır. Dolayısıyla Kristeva Simgesel'den uzak bir özgürleşme tahayyülü sunmaz ve özgürleşmenin kültürün bastırılmış tarafında yani dürtü heterojenliğinde bulunduğunu belirtir.¹⁴⁵ Öte yandan Butler, Kristeva'nın teorisi bağlamında anneliğe “biyoloji kaderdir” bakış açısıyla baktığını ve anneliğin dışı beden bir özelliği olduğu düşüncesini devam ettirdiğini söylemektedir.

“Annelik kurumunu sürdüren arzular babaerkillikten ve kültürden önce gelen dürtülermiş gibi gösterildiklerinde bu kurum dışı beden değişmez yapılarında kalıcı bir meşruiyet kazanır. Üstelik dışı beden her şeyden önce üreme işlevi açısından nitelendirilmesini hem onaylayan hem de gerektiren, babaerkil olduğu bariz yasa, dışı bedene doğal zorunluluğun yasası olarak işlenmiştir.”¹⁴⁶

Dolayısıyla Butler'a göre Kristeva, teorisinde dışı beden reddine dayalı kültür ve Simgesel kavramlarına dair eleştirel bir bakış açısı

¹⁴⁴ Butler, *Cinsiyet Belası*, s.159.

¹⁴⁵ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 159.

¹⁴⁶ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 167.

sunmamakta ve dişi bedeninin altüst edeceği yasa tarafından üretildiğini göz ardı etmektedir “Butler’a göre Kristeva’nın asıl sorunu, kültürel altüst oluşun mevki olarak sembolik-öncesi yani iktidar öncesi bir yer arayışından kaynaklanmaktadır.”¹⁴⁷ Butler’ın özgürleşme tahayyülü yasanın ötesinde bir beden inşası fikrine eleştirel bakmayı içermektedir.

Öte yandan Butler, Monique Wittig’in cinsiyetin inşa olduğuna dair fikrini analiz etmektedir. Wittig’in toplumsal cinsiyet ve cinsiyet bağlamında sorunsallaştırdığı şey cinsiyetin ikili karşıtlıklara dayalı oluşumunun doğal olmadığıdır. Daha ziyade bu karşıtlıklar, heteroseksüel normatif düzenin üreme noktasında kullanışlı bir aracı olarak tezahür etmektedir. Wittig’e göre cinsiyet kategorileri, kadınlara türün yeniden üretimini yani heteroseksüel toplumun yeniden üretimi yükümlülüğünü dayatan heteroseksüel bir toplumun ürünü olan politik bir kategoridir.¹⁴⁸ Wittig bu karşıtlığa bir alternatif olarak ve heteroseksüelliğin dışında, cinsiyetsiz olarak tahayyül ettiği “lezbiyenlik” kavramını öne sürer. Butler, Wittig’in lezbiyenlik kategorisini heteroseksüelliğin dışında konumlandırarak kurduğu için heteroseksüelliğin baskıcı yönünü yeniden ürettiğini düşünerek eleştirmektedir. Öte yandan Butler, Wittig’in söylem yoluyla cinsiyetli bedenlerin oluştuğunu ve söyleme dayalı cinsiyetli bedenlerin inşasının yıkılması bağlamında “dil”e büyük önem atfettiğini belirtmektedir. Butler’a göre “dil’in işleyişi ne büyülü ne de engellenemez bir işleyiştir.”¹⁴⁹ Butler, dilin bedenleri etkileme gücünün farkındadır. Fakat dile büyük önem atfetmenin bireylerin faillik imkânlarını yok edeceğini düşündüğünden dil olgusuna temkinli yaklaşmaktadır.¹⁵⁰

Nihai olarak Wittig’in teorisi heteroseksüelliğin kullanışlı bir aracı haline gelen cinsiyetli bedenlerin irdelenmesi noktasında önemli argümanlar

¹⁴⁷ Özkazanç, **a.g.e.**, s. 66.

¹⁴⁸ Diana Leonard, Lisa Adkins, **Sex in Question: french materialist feminism**, Taylor&Francis, London, 1996, pp. 28.

¹⁴⁹ Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 197.

¹⁵⁰ Butler’ın dile dair bu yaklaşımının ardında John Langshaw Austin’nin “How to Do Things with Words” (1961) adlı eserinde bahsi geçen “*illocutionary*” (edim söz) ve “*perlocutionary*” (etki söz) kavramlarının olduğu söylenebilir.

sunmaktadır. “Wittig’e göre önümüzdeki siyasi görev, temsil ve üretimin aracı olan *dili* ele geçirmek, bedenler alanını istisnasız inşa eden bu aracın bedenleri yapıbozumuna uğratmakta ve cinsiyetin ezici kategorilerinin dışında yeniden inşa etmekte kullanılmasını sağlamaktır.”¹⁵¹

Butler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet varsayımlarının beden cinsiyetli olarak işaretlenmesinden önce genel olarak kabul ettiği bir beden anlayışı olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı bedene atfedilen nitelik kültürün anlamlandırma pratiklerini içeren pasif bir alanı varsaymaktadır. Butler, söylem öncesi ve pasif nitelik atfedilen beden anlayışına şüpheyile yaklaşmaktadır. Butler, Foucaultcu bir yöntem olan soykütüsel yöntemin feminist teori için kullanışlı olacağını belirterek bedenin tarihsel olarak tahakküm ilişkileri bağlamında nasıl kurulduğu üzerinde durmaktadır.

Butler’a göre bedenlerin belirli edimleri tekrar etmesini içeren toplumsal cinsiyet tam da tekrara dayalı bir kavram olmasından ötürü performatif olmaktadır. “Toplumsal cinsiyetli bedenin performatif olması demek, gerçekliğini teşkil eden çeşitli edimlerden ayrı bir ontolojik statüsü olmaması demektir.”¹⁵² Butler *İktidarın Psikik Yaşamı*’nda öznenin iktidara tabi oluşunun onun üretimini ve faillik olanaklarını mümkün kıldığından bahsederek bu tabi oluşun aynı zamanda direnişi de olanaklı kılacağını söylemektedir. Bu bağlamda performatifliğin tam da iktidar içinde işleyen bir kavram olmasından dolayı onun aleyhine çevrilebilecek ve işlevsel olarak kullanılabilceği ifade edilmektedir.

“Normatif heteroseksüelliğin söylemsel kuralları, öznelerin yinelediği ve alıntıladığı toplumsal cinsiyetlendirilmiş performansları üretir; bedenlerin cinsiyetlendirilişi bu tür performanslardan kaynaklanır. Toplumsal cinsiyet performanslarının yinelenmesi sürecinde bazıları heteroseksüel ikiliğin dışında, tiksiniç (abject) olarak kurulur. O halde radikal siyaset, toplumsal cinsiyet ikiliklerini rahatsız edip, toplumsal cinsiyet alıntılılarıyla oynamak olacaktır.”¹⁵³

¹⁵¹ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 210.

¹⁵² Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 224.

¹⁵³ Young, *a.g.m.*, s. 42.

Bu noktada Butler *drag* performansını toplumsal cinsiyetin ikili yapısını altüst edecek bir pratik olarak ifade eder. Bu performans toplumsal cinsiyeti parodileştirerek ifade etmektedir. “*Drag*’da “icra edilen” şey, kuşkusuz, toplumsal cinsiyetin *imidir*, vücuda getirdiği bedenle aynı olmayan, ama onsuz da düşünülemez bir imdir.”¹⁵⁴ *Drag* performansının altüst edici özelliği heteroseksüelliğin çelişkili yanlarını açığa çıkarması bağlamında gerçekleşmektedir. “Abartılı olan üzerinden işleyen bir alegori olarak *drag* aslında neyin sadece abartıya ilişkin olarak belirlenmiş olduğunu açığa çıkarır: Heteroseksüel performatifliğin olduğundan eksik gösterilmiş, doğal karşılanmış, niteliğini.”¹⁵⁵

Sonuç olarak Butler’ın teorisi normatif sistemler içerisinde kimliklerin sabit ve değişmez olarak kurulmasına yönelik eleştiriyi içermektedir. Kimliklerin sabit ve değişmez olduğuna yönelik eleştiri toplumsal cinsiyet ve cinsiyete yönelik farklı kimliklerin ve bu kimliklere bağlı bedenlerin kültür içinde temsili ve ifade edilebilirliğini olanaklı kılacaktır.

Butler’ın teorisi gerek queer teori gerek de feminist teori içinde çeşitli ve ufuk açıcı tartışmaları mümkün kılmasından ötürü önemli olmuştur. Butler heteronormatif düzeni devam ettirmesinden ötürü cinsel fark kavramını kullanmaktan kaçınsa da Grosz “*Uçucu Bedenler*” (1994) kitabıyla cinsel fark bağlamında bedeni sorunsallaştıran düşünür olmuştur. Tezin üçüncü bölümünün ikinci alt başlığında Grosz’un sorunsallaştırdığı beden kavramı *Uçucu Bedenler* kitabından yola çıkılarak tartışılacaktır.

3.2 Elizabeth Grosz’un Uçucu Bedeni

Grosz’un teorisini ve bedeni sorunsallaştırmasını cinsel fark üzerine kurmuştur. Cinsel fark, özcü ve determinist olmayan bir kavramdır. Grosz cinsiyet farkının ikiliğe dayalı yapısını kabul etmemektedir. “Grosz’un kuir kuramı vitalisttir; bilfiil verili olan yaşamdan yola çıkar, ancak bu kavranışında yaşam sadece bilfiil imkânları değil, birçok virtüel imkânı da

¹⁵⁴ Butler, *Bela Bedenler*, s. 334

¹⁵⁵ Butler, *Bela Bedenler*, s. 335.

içinde barındırır.”¹⁵⁶ “*Uçucu Bedenler*”de (1994) Grosz *Cinsel Fark*’a son bölümde yer vererek öncelikle öznelğin kurulması olarak beden ve zihin dikotomisine dayalı felsefe alanında tezahür eden tartışmaları irdelemekte ve öznelğin kuruluşunda bedenin önemli rolünü teslim etme kaygısıyla gerek psikanalize dair tartışmaları gerek de Nietzsche, Foucault, Deleuze ve Lingis’in teorilerini odak noktasına alarak bedeni tartışmaktadır. *Uçucu Bedenler*’de Grosz, bedeni sorunsallaştırırken öncelikli olarak *İçten Dışa* olarak bahsettiği bölümde bedenin içselliğini Freud ve Lacan gibi psikanalistlere dayanarak tartışmaktadır. Üçüncü bölümde ise Grosz, *Dıştan İçe* başlığıyla Nietzsche, Foucault, Deleuze ve Lingis’in teorileriyle birlikte bedeni dışsal, toplumsal olan tarafından işaretlenen bir yazı yüzeyi olarak görülmesi bağlamında tartışmaktadır. Bu bölümde Grosz’un *Uçucu Bedenler*’de sorunsallaştırdığı beden kavramı irdelenecektir.

Grosz’un eserinde tartıştığı ve sonraki fikirlerini bu dikotomik tartışma üzerine inşa ettiği düşünüldüğünde zihin/beden düalizmi irdelenmesi gereken bir noktadır. Çünkü bu dikotominin bedene mekanik bakış açısı bedeni pasif bir nesneye indirgeyip kadın bedeninin faillik imkânlarını ortadan kaldırması feminist teori bağlamında problemlili olabilmektedir. Grosz, zihin/beden dikotomisinin eleştirel okumasını sunarken Antik Yunan felsefesinin beden kavramını ötekileştirdiği ve tinsel olan -zihin- üzerinden tartışmalar ürettiğini belirtmektedir. Beden zihnin karşısında bir tehlike olarak görülmektedir. Grosz’a göre bedenin olumsuz inşasına dayanan felsefe geleneğinin bu perspektifinin sebebi dini referanslar ve insanın tinsel bir varlık olduğu düşüncesidir.

“İdealar teorisinde Platon maddeyi, İdea’nın düşük ve kusurlu bir versiyonu olarak görür. Beden, ruha (soul), akla ve zihne ihanettir; bunlar için bir hapishanedir.”¹⁵⁷

Platon bu bağlamda zihin/beden dikotomisini tartışan ilk filozoflardan olmaktadır. Fakat bu dikotomi Descartes’ın *rex cogitans* (zihin) ve *rex*

¹⁵⁶ Zeynep Direk, *Cinsel Farkın İnşası*, Metis Yayınları, İstanbul, 2018, s. 237.

¹⁵⁷ Elizabeth Grosz, *Uçucu Bedenler*, çev. Kevser Güler, NoteBene Yayınları, İstanbul, 2020, s. 29.

extensa (yer kaplayan maddi varlık, beden) kavramlarıyla kesinlik kazanmıştır.

“Beden, doğanın kanunları ve nedensellik yasalarına göre işleyen, kendiliğinden hareket eden bir makinedir, bir mekanik aygıttır. Zihnin, düşünen tözün, ruhun veya bilincinse doğal dünyada yeri yoktur.”¹⁵⁸

Descartes’ın, bedeni doğanın nedensellik yasalarına göre işleyen maddi varlık olarak görmesiyle zihni doğanın dışında konumlandığı açıktır. Bedenin doğa, zihnin doğa dışı tasavvuru hiyerarşik, düalist bir tasavvurdur ve dikotomiye dayalı bu düşünce rasyonel bilincin erkek, maddi/beden oluşun kadın olanı içerdiğine dair fikriyatı içererek bilimin, bilginin tek bir kurucu temeli olarak konumlandırılıp günümüze kadar gelmiştir.

Grosz, bedenin ruhsal bağlamda açıklamasını yaparken Freud’un ego kavramı ve Lacan’ın ayna evresi gibi açıklamalarından hareket etmektedir. Bedenin salt biyolojik olarak inşa edilmediğini, ruhsal yani psişe üzerine düşünmenin de bedenin irdelenmesi noktasında zaruri olduğunu düşünmektedir. Grosz, Freud’un özellikle Oedipus kompleksi ve penis hasedi gibi varsayımları bağlamında kadın bedenine atfettiği olumsuz bakışı saklı tutmak kaydıyla, Freud’un beden analizi için işlevsel argümanlar sunduğunu kabul etmektedir. Grosz, Freud’un ruhu kavrayışının üç önemli noktası olduğunu belirtir; ego kavramı, bedensel anlamlandırmayı ve faaliyeti içeren cinsel dürtü kavrayışı ve ruhsal topografi.¹⁵⁹ Bunlar Freud’un beden anlayışını inşa eden kavramlardır. Özellikle ego, Freud için öznenin bütünlüğü bağlamında ve duysal olanın anlamlandırılması yeteneği olan algılamayla birlikte önemli olmaktadır. “Algılama, bedenin duysal alıcıları üzerine, dışsal ve içsel uyarıların vurmasının ruhsal olarak işleme alınan, halihazırda zihin ve beden arasındaki yarıktaki bulunan bir kavramdır.”¹⁶⁰ Dolayısıyla zihin ve beden arasında bulunan bu kavram mevcut ikiliğin ötesinde bir noktayı işaret etmektedir. Freud’un ego bağlamında ele aldığı bir

¹⁵⁸ Grosz, **a.g.e.**, s. 30.

¹⁵⁹ Grosz, **a.g.e.**, s. 58.

¹⁶⁰ Grosz, **a.g.e.**, s. 59.

diğer nokta bedendir. Egonun bedensel bağlamda tartışmasını libidinal yatırım üzerinden yapar ve egonun narsisizmle birlikte zuhur ettiğini ifade etmektedir. “Egonun narsistik ortaya çıkışı, öznenin kendi bedenine veya bedenın parçalarına karşı nötr ya da kayıtsız kalamamasına neden olur.”¹⁶¹ Yani Freud’un kavrayışında beden salt işlevsel olmayan, bedenın belirli bölgelerinin öncelikli olmak kaydıyla libidinal yatırımın yapıldığı bir alan olarak görülmektedir. “Freud’un açıkladığı gibi ego, bedenın kullanımıyla, özellikle de bedenın yüzeyinin kullanımıyla oluşan, algı tarafından sağlanan duyuşsal enformasyonu seçme ve düzenleme işlevi gören ekran ya da elek gibi, “ruhsal nasır” gibi bir şeydir.”¹⁶²

Öte yandan Grosz psikanalitik bağlamda ruhsallığı tartışırken yeni bir perspektif sunacağını düşündüğü için Lacan’ın Möbius şeridi modellemesini temel almaktadır. “Möbius şeridi, bedenın zihne, zihnin bedene dönmesini, bir bükülme veya tersyüz olma sonucunda bir yüzün diğeri haline gelmesiyle gösterebilme avantajına sahiptir.”¹⁶³ Dolayısıyla bu model zihin ve beden ilişkisinin münferit, ikili karşıtlık olarak değil de birbiriyle bağlantılı kavramlar olarak irdelenmesi gerekliliğini ifade etmektedir. Lacan ego oluşumunu ve bedene dair düşüncelerini ayna evresi bağlamında açıklamaktadır. Lacan’ın ayna evresi egoyu bebeğin öznelliğinin yapılandığı ve kendi bedenselliğinin tamlığını fark etmeye başladığı bir dönem olarak açıklayan bir teorik altyapı sunmaktadır. Grosz, Lacan için ayna evresinin çocuğa bir bedensel imge sunması bağlamında önemli olduğunu belirtmektedir. Kendi beden sorunsallaştırmasına giden yolu inşa ederken Grosz, Lacan’ın beden bağlamında imgesel anatomi kavramına da değinerek nörofizyolojik ve nöropsikolojik bağlamda beden ve zihin kavramları üzerine yapılan araştırmaları tartışmaktadır. Grosz’un yaptığı bu literatür sunumu normatif düzen içinde Simgesel, imgesel, beden imgesi vb. kavramlar bağlamında normatif bedenın esnek olmayan inşasını içeren, cinsel olarak determinist bir beden anlayışının ve kadın bedenının eksiklik olduğuna dair

¹⁶¹ Grosz, **a.g.e.**, s. 64.

¹⁶² Grosz, **a.g.e.**, s. 69.

¹⁶³ Grosz, **a.g.e.**, s. 16.

inancın çokluğunu yansıtmaktadır. “Psikanaliz bu sakatlanmış beden imgesinin nasıl ortaya çıktığını tarif eder, böylelikle toplumsal olarak onaylanıp kadınlara uygun görülen ve onlardan beklenen toplumsal ve cinsel konumları ve davranışları açıklamış da olur.”¹⁶⁴ Fakat kendi eril bakışından uzaklaşmayan psikanaliz bu davranışların ve konumların nedenini sorgulayamamaktadır.

Grosz, Merleau-Ponty’nin bedene dair fenomenolojisini açıklayan bir bölümle bedenın içten dışa analizine nokta koymaktadır. Merleau-Ponty, zihin ve bedene dair süregelen ikili karşıtlıklar şeklindeki görüşün aksine her ikisinin de birbiriyle bağlantısından bahseden ve deneyim alanı olan bedenın salt bir nesne olmadığına dair bir görüş sunmaktadır.

“Merleau Ponty, bedenın bir nesne olmadığı olumsuz iddiasıyla başlar. Beden nesnelere ilişki kurmamı mümkün kılan koşul ve bağlamdır. Hem içkin hem aşkındır.”¹⁶⁵

Dolayısıyla hem içkin hem de aşkın olan beden kartezyen, düalist görüşteki pasif bir beden değil dünyayı anlama ve yorumlamada aktif bir bedendir. Merleau-Ponty özellikle ikili karşıtlıklara içeren fikri onaylamaması bağlamında feminizm için geliştirilebilecek argümanlar sunmaktadır.

“Merleau Ponty’nin Irigaray gibi feministlere sunduğu basitçe ortak bir teorik mücadele değildir, daha olumlu biçimde feminist teorinin kendisini zenginleştirecek veya genişletecek öğelerdir. Yaşanan deneyim ve algı üzerindeki vurgusu, beden-özneye odaklanması, feminizmin bilginin üretimi ve yapısına en önemli katkılarından biri olarak görülebilen tavrında -yaşanan deneyime, deneyimsel bilgiye yaslanmanın elzemliğine yaslanması ve bunları teorik postülaların geçerliliğini test etmede mihenktaşı ve temel kriterler olarak görmesinde- karşılık bulur.”¹⁶⁶

¹⁶⁴ Grosz, **a.g.e.**, s. 101.

¹⁶⁵ Grosz, **a.g.e.**, s. 136.

¹⁶⁶ Grosz, **a.g.e.**, s. 146.

Feminist teori bağlamında kullanışlı argümanlar sunsa da feminist teorisyenlerden bazıları Merleau-Ponty'nin beden analizinin kadın bedenine dair deneyimleri açıklamada yetersiz kaldığını belirtmektedir.

Sonuç olarak Grosz, ilk bölümde çeşitli teorik çerçevelerle öznenin ruhsal yapısının bedeni etkileyen ve şekillendiren yönlerine değinmekte ve birtakım psikolojik hastalıkların öznenin bedensel dönüşümüne sebep olduğunu analiz etmektedir. Kendisinin de “bir bakıma, içeriden dışarıya doğru ruhsal içsellğin, bedeni kendi formlarının dışsallığı olarak oluşturma yollarını araştırdım.”¹⁶⁷ ifadesiyle bedene dair psikanalitik ve fenomenolojik bir sorunsallaştırma yaptığı söylenebilmektedir.

İkinci bölümde Möbius şeridinden ilham alan Grosz, bedenin içi kadar dışının da önemini teslim ederek Foucault, Deleuze, Nietzsche ve dövme ve çeşitli çizikler kesikler yoluyla bedenin işaretlenmesini libidinal yatırım ve toplumsal işaretleme olarak gören Lingis'den hareketle bedenin kültür ve iktidar tarafından işaretlenen bir yüzey olarak tartışmasını yapmaktadır. Grosz, Nietzsche'nin hakikat ve güç istenci kavrayışından hareketle bedene dair yaklaşımını tartışmaktadır. Nietzsche bedenlerin bilgi üretmediğini ve bedenin kapasitelerini zorlaması olarak güç istenci bağlamında enerji dolu aktif bir yüzey olduğunu belirtmektedir. Grosz'a göre bu yaklaşım Foucault'un bedene dair yaklaşımından daha elverişli olmaktadır. “Foucault için beden, iktidarların, bilgilerin ve direnişlerin geliştiği sahayken, Nietzsche için beden, bilginin faili ve aktif sebebidir.”¹⁶⁸

Grosz, ruhsal ve yüzeysel olarak bedensel yaklaşımların önemini saklı tutmak kaydıyla psikanaliz ve fenomenolojiye dair yaklaşımların kadının bedensel deneyimleriyle ilgilenmemesi ve bedeni nötr olarak ele alması bağlamında problemli bulmuştur. Öte yandan bu problemin Foucault'nun bir iktidar pratiği olarak cinsellikten bahsederken bedene dair bakışının nötrlüğünde ve Lingis'in bedeni nötrleştirerek sünnetle klitoridektomiye benzer olarak görmesi bağlamında devam ettiğini belirtmiştir. Grosz'a göre:

¹⁶⁷ Grosz, **a.g.e.**, s. 172.

¹⁶⁸ Grosz, **a.g.e.**, s. 213.

“...feminist açıdan, bir bedeni bir metnin yazımı için boş, pasif bir sayfa, nötr bir “mecra” ya da gösteren gibi görmenin sorunlu olduğu yönünde. Eğer yazı ya da yazım metaforu feminizm açısından herhangi bir anlamda faydalı olacaksa -ve inanıyorum ki, ciddi anlamda faydalı olabilir- “sayfanın” /bedenin maddeselliğinin ona özgü modları dikkate alınmalıdır: bir ve aynı mesaj, bir erkek ya da kadın bedenine yazıldığında, her zaman ve hatta genelde aynı anlama gelmez ya da aynı yazıyla sonuçlanmaz.”¹⁶⁹

Öte yandan *Uçucu Bedenler*'in belki de en önemli noktasının Deleuze'ün teorik çerçevesinin tartışılmasıdır. Deleuze dikotomik düşüncenin ötesinde kavramsal olanaklar sunduğundan feminist teori bağlamında ilerletici ve geliştirilebilir düşüncelerin yolunu açmak adına ilham verici olabilmektedir. “Onların, organlar, süreçler, akışlar, enerjiler, bedensel maddeler ve bedensel olmayan olaylar, hızlar ve sürelerin bütünleşmeyen ve süreksiz silsilesi olarak kavradığı beden nosyonu zihin/beden, doğa/kültür, özne/nesne ve iç/dış zıtlıklarıyla bedene dayatılan ikili karşıtlıklar dışında, bedeni yeniden kavramayı amaçlayan feminist çalışmalar için çok önemli olabilirler.”¹⁷⁰

Bu noktada Grosz arzu makineleri, organsız beden, kadın oluş gibi Deleuze'e özgü kavram setlerini hem kullanışlı hem de eleştirilebilir noktalarını saklı tutmak kaydıyla feminist bir beden teorisi bağlamında analiz etmektedir. “Deleuze ve Guattari'nin OB nosyonu, insan bedenlerinin doğallaştırılmasına karşı çıkma ve bu bedenleri başka bedenler ve şeylerin akışları ve parçacıklarıyla doğrudan ilişkilendikleri bir konuma yerleştirme girişimleridir.”¹⁷¹ Dolayısıyla organsız beden kavramı bedenlere verili, belirli normlarla kuşatılmış nitelikleri atfetmekten uzak diğer bedenler ve şeylerle ilişkileri bağlamında açıklayan bir yaklaşım sunabilmektedir. Öte yandan psikanalizde çokça tartışılan, eksiklik olarak tasavvur edilen ve bir

¹⁶⁹ Grosz, **a.g.e.**, s. 224-225.

¹⁷⁰ Grosz, **a.g.e.**, s. 235.

¹⁷¹ Grosz, **a.g.e.**, s. 240.

nesneye ihtiyaç duyan -ki bu genellikle kadın bedeni- arzuya yaratıcı bir alternatif olarak Deleuze'ün "arzu makineleri" kavramsallaştırması akışkan ve üretken bir arzu modeline atıf yapmaktadır.

"Arzu bir akıştır ve aktığı duygulanışlar mantıksal düzende değildir; kimliklenmiş ve farklılaşmış ayrık bireylere değil, 'kısmi bedenler'e bağlıdırlar. Arzu çevrimindeki bu içkinlik bir 'arzu-makine'dir."¹⁷²

Deleuze'ün makine ve mekanik ayrımını göz önünde tutulursa arzu makinelerinde makinenin, mekanik ve katı bir işleyiş değil arzunun sürekli üretilmesine olanak sağlayan yersiz yurtsuz bir kavramsallaştırma olduğu anlaşılmaktadır.

Grosz, Deleuze'ün fikirlerinin olası problemleri noktalarının da farkında olarak ve Alice Jardine, Luce Irigaray ve bir dahaki bölümde tartışılacak olan Rosi Bradiotti gibi feminist teorisyenlerin "kadın oluş kavramına dair şüpheli yaklaşımının haklılığından bahsetmektedir. Grosz'a göre de "...kadın oluş" metaforu kadınların politikalarını, mücadelelerini, teorilerini, bilgilerini erkeklerin ödünç almasıdır ve bunları "ödünç alırken" radikalliklerinin politik gücünden sıyrarak üstlenirler."¹⁷³

Grosz, her ne kadar üretici bir kavram olarak tasavvur edilse de Deleuze'ün arzu bağlamındaki kavramsallaştırmasının kadınların özgül deneyimlerini ve arzunun öznesi olma durumlarını teslim etmediği takdirde bu kavramın fallus merkezlikten kurtulamayacağına dair eleştirileri ifade etse de feministlerin temkinli yaklaşarak Deleuze'ün teorisinin olanaklarından yararlanmasını feminizm bağlamında ilerletici bir hamle olarak görmektedir.

Grosz, kitabının son bölümünde Luce Irigaray'a atıf yaparak cinsel fark bağlamında cinsiyet ve bedenin ontolojik boyutunu sorgulayarak her şeyden önce bedenlerin kültür ve iktidar tarafından işaretlenen pasif, biyolojik olarak

¹⁷² Yonca Cingöz, "Feminist Felsefe ve Deleuze", Yüksek Lisans Tezi, **Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü** İstanbul, 2013, s. 53

¹⁷³ Grosz, **a.g.e.**, s. 233.

belirlenmiş, değişmez olmadıklarını teslim etmektedir. Fakat bedenler kültür ve iktidardan tamamen kopuk da değildir. “Bedenler arası farklar, sadece deneyim ve öznellik düzeylerinde değil, aynı zamanda pratik ve fiziksel kapasiteler düzeyinde de, toplumsal ve tarihsel bakımdan kayda değer bir çeşitlilik gösterir. Belli zamanlarda ve belli kültürlerde bir beden için gerçekleştirilmesi imkânsız etkinlikler ve süreçler, başkaları için mümkün olabilir.”¹⁷⁴ Dolayısıyla Grosz’un cinsel fark kavramı biyolojik determinist bir yaklaşım bağlamında verili ve değişmez bedenler ve ikili cinsiyet varsayımını kabul etmemektedir. “Beden cinsel farkın müttelikidir ve görünürde tehlikesi olan, ancak kadınların kültürel ve entelektüel olarak ortadan kaldırılmasını gizleyen, fallus merkezci birtakım kabullerin sorgulanmasında anahtar bir terimdir: hümanizmin evrenselci ve evrenselleştiren kabullerini sorgulamaya yardım eder.”¹⁷⁵ Yani cinsel fark, evrenselci anlayışın özgüllükleri tanımayan perspektifine karşılık cinsiyetlerin ve bedenlerin kendi deneyimleri ve özgüllükleri içinde ele alınmasına dair bir imkân sunmaktadır.

3.3 Rosi Bradiotti: Göçebe Özneler ve Bedenleşme

Bu bölümde “*Göçebe Özneler*” (2011) adlı kitabından yola çıkılarak Bradiotti’nin, Irigaray’ın cinsiyet farklılığına dair politik tartışmasından ve Deleuze’ün kavramsallaştırmalarından ilham alan ve onların eleştirisini teslim eden bedensel materyalizm bağlamında göçebe feminist projesi tartışılacaktır. “Rosi Bradiotti’de Grosz gibi konuşan öznenin bedensel kökleri üzerine yeniden düşünmenin ve kavramsallaştırmanın altını çizer.”¹⁷⁶ Bradiotti özne, beden, oluş, arzu gibi kavramları konumlanmış bir bedensellik bağlamında ele almaktadır. “Bradiotti, bedeni hayallerin, arzuların, akışların ve enerjilerin karmaşık bir iletkeni olarak tasarılar.”¹⁷⁷

¹⁷⁴ Grosz, **a.g.e.**, s. 267.

¹⁷⁵ Grosz, **a.g.e.**, s. 12.

¹⁷⁶ Beyhan Tayat Orhan, “Feminist Teoride Özne Sorunu”, Yüksek Lisans Tezi, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2018, s. 126.

¹⁷⁷ Orhan, **a.g.e.**, s. 127.

Bu kavramların Bradiotti için ne anlama geldiği ve feminizme sunduğu imkânlardan bahsetmek yerinde olacaktır. Öncelikle Bradiotti feminist teori için yeni bir beden kavramsallaştırması imkânını sunması ve kendisinin de göçebe projesinin çıkış noktası olması sebebiyle özne kavramının ve özne oluşun bedensel bağlamının irdelenmesinin önemini teslim etmektedir. Bradiotti özne kavramını irdelerken öznenin evrensel ve nötr olmadığını, salt bilinç ya da akla tekabül etmediğini ve bilinçdışı ve Deleuzecu üretken ve yaratıcı nitelikte arzu kavramını da içerdiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda özne onun için göçebedir. Öznenin göçebe olması demek öznenin A yerinden B yerine gitmesi olmayıp, özne bağlamında kimliklerin sabit ve değişmez olmadığına dair ontolojik bir sorguyu içeren, zihin ve beden ayrımına dayalı karşıtlıklar içermeyen bir anlayışa tekabül etmektedir. Dolayısıyla göçebe öznenin beden bağlamında ele alınması da bedene dair yeni kavramsallaştırmayı içerecektir. “Göçebe bir beden görüşü bedeni, akışlar ve enerjiler, arzular duygulanımlar ve hayallerin iletkeni olarak çokişlevli ve karmaşık bir biçimde tanımlar.”¹⁷⁸ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere göçebe öznenin bedene dair bakışı özcü olmaktan uzak değişim ve dönüşüme açık bir etkileşimler alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Öznenin ve bedeninin göçebe bağlamda ele alınması sınıf, ırk, cinsel yönelim gibi birçok bağlamda bu alanlara dair yeni imkânlar sunacağı için önemli olacaktır. Bradiotti için göçebe bilinç Batı felsefi görüşün dikotomik yapısını ve onun sirayet ettiği her alanın eleştirisini içermektedir. Dolayısıyla Bradiotti feminizm içerisindeki özcü yaklaşımlara dayalı teorileri de eleştirerek göçebe feminizmin değeri teslim etmektedir.

Bradiotti'nin göçebe öznesinin sunduğu imkânların, özne kavramının fallus merkezci anlayış tarafından evrensel ve nötr bir konumda kurgusunun ve bu kurgunun Simone de Beauvoir başta olmak üzere feminist teori içerisinde yer edinen kimi feministlerin de kadın özneyi toplumsal cinsiyet ötesinde bir bağlamda tartışarak devam ettirdiği düşünüldüğünde feminist teoriye katkısı büyük olacaktır. Bradiotti, özne oluşun beden ve dil

¹⁷⁸ Rosi Bradiotti, **Göçebe Özneler**, çev. Öznur Karakaş, Kolektif Yayınları, İstanbul, 2017, s. 38.

bağlamından ayrı düşünülemediğini dolayısıyla özne oluşun nötr olamayacağını, evrensel iddiaların fallus merkezci anlayışın meşruluğuna katkı sunarak erkek ayrıcalığı pekiştirdiğini düşünmektedir. Dolayısıyla feminist öznelerin bu bağlamda nötrleşme ve evrensel iddialara şüpheyile yaklaşması gerekmektedir. “Kadın feminist özne, böylece, insan bedenleşmesine dair her türlü nötr dolayısıyla toplumsal cinsiyetsiz anlayışı reddederek özneliğin bedensel kökenlerine yeniden değer katar.”¹⁷⁹ Bu bağlamda Bradiotti, Irigaray’ın cinsiyet farklılığı kavramsallaştırmasından faydalanmaktadır.

Irigaray’ın insanın cinsiyetli olduğuna dair cinsiyet farklılığı kavramsallaştırması Lacan’ın sembolik düzen ve cinsel farka dair kavramsallaştırmasının irdelenmesini içermektedir. Irigaray, Batı felsefesi tarafından inşa edilen fallus merkezli dil ve öznellik yapıları içerisinde dişi olanın temsil edilemeyeceğini fakat temsil edilse bile cinsel farkın, fark olarak değil hiyerarşik bir durum olarak tanımlanacağını belirtmektedir. Mevcut haliyle kadın özne fallus merkezci bakışın inşa ettiği bir öznedir. Dolayısıyla kadın bu bağlamda dişilik potansiyelini ortaya koyamamaktadır. Dilin fallus merkezli kurulduğu düşünüldüğünde Irigaray’a göre dişi beden de eril normlarla işaretlenmiştir. Bu bağlamda Bradiotti’nin de farkında olduğu üzere Irigaray’ın cinsiyet farklılığı kavramsallaştırması dişinin bedensel özgüllüğünü teslim eden bir imkân sunmaktadır. Bradiotti, Irigaray’ın dişi özneliğin nasıl ortaya çıkabileceğini dair sunduğu imkânları tartışmaktadır.

“Bu güçlük karşısında Irigaray’ın önerdiği strateji, stratejik tekrar veya taklittir. İfade yeri olarak da birçok klasik felsefe metninde “dişinin” atandığı konumu ele alır. Bu sayede onları, “dişi” temsilleri ve dişiyle ilişkileri açısından okur veya bozar: Fallus-merkezci söylemin içsel mantığının yansıtıcı/kurgusal yansıması hakkındaki bir oyundur bu.”¹⁸⁰

¹⁷⁹ Bradiotti, **a.g.e.**, s.129.

¹⁸⁰ Bradiotti, **a.g.e.**, s. 132.

Irigaray taklitçi stratejinin özellikle Batı felsefesinin dışı bedenine dair olumsuz imgelerle yüklü yapısını yerinden etmenin iyi bir yolu olarak düşünmektedir. Bradiotti'ye göre Irigaray'ın taklitçi stratejisi rasyonellik eleştirisi ve geleneksel imge yapılarının değiştirilmesine imkân verdiği için işlevsel olmaktadır. Öyle ki Irigaray bu stratejiyle yerleşik olumsuz dışı bedeni imgesini kabul etmekle birlikte bu imgenin olumsuz değil dışı bedeninin çoklu biçimlerinden biri olduğunu, dışı bedeninin dönüşüm alanı olduğunu ifade eder.¹⁸¹ Bradiotti, Irigaray'ın cinsiyet farklılığı kavramsallaştırmasında irdelenmesi gereken bir diğer kavramın annelik olduğunu söylemektedir. Irigaray'a göre öncelikle Batı kültürü ve psikanaliz dışı bedenini annelik kavramı bağlamında ve olumsuz olarak ele almıştır. Dolayısıyla bu bağlamda kurulan bir beden imgesi anne-çocuk ilişkisine de zarar verici olmaktadır. “Bu kültür içinde çocuklar, anne bedenini bir konuşma-öncesi pasifliğin sembolü olarak görmeye başlayınca dışı bedeni de aynı şekilde görmekten kaçamazlar.”¹⁸² Fakat Bradiotti'ye göre bu Irigaray için değiştirilemez bir şey değildir ve taklitçi strateji fallus merkezci olumsuz dışı imgelem yapısının yerinden edilip, dışıye kendi varoluşunun hakkını teslim eden bir imgelem yapısının imkânını yaratacaktır.

“Irigaray'ın virtüel ve dışı “sembolik” tartışması hem kuramsal hem de etik olarak bu dışı sese iletilebilir bir biçim bulma arzusudur. Bu projede, bedenleşmiş dışı öznenin hem gövdesinin hem sözünün güçlendirilmesi elzemdir.”¹⁸³

Bradiotti, cinsiyet farklılığı kavramsallaştırmasının izinden giderek feminist bir cinsiyet farklılığı anlayışının kendi tarihselliği bağlamında erkek ve kadın cinsiyetinin eşit olmadığını ve bunların hiyerarşik yapılandırıldığını ayırt edebilmelerini içerdiğini belirtmektedir. Bu noktayı ayırt etmek hiyerarşik olmayan bir perspektife olanak verebilmektedir. “Ancak bunun

¹⁸¹ Stone, **a.g.e.**, s. 189.

¹⁸² Stone, **a.g.e.**, s. 186.

¹⁸³ Bradiotti, **a.g.e.**, s. 158.

için başlangıç noktası, yaşayan dişi bedenli deneyimin özgüllüğünü üstlenmektir; cinsiyet farklılığını yeni, sözde postmodern, özcülük-karşıtı bir özneye dönüştürmeyi reddetme ve farklılık hakkındaki söz konusu tartışmayı tamamen kadınların bedenli deneyimi ve varoluşuna bağlama amaçlı siyasi iradedir."¹⁸⁴ Bradiotti'ye göre özne toplumsal cinsiyetlidir ve beden maddi ve dilsel boyutu olan bir alan olmaktadır. Fakat cinsiyet bağlamında farklılığın olumsuz ve cinsiyetler arası eşitsizliğe dayalı hiyerarşisi iktidar tarafından inşa edilmektedir. Böylece Bradiotti'nin kadın özneye dair tahayyülü onların bedenli varlıklar olarak ele alınmasını ve fallus merkezci kadın imgelerinin eleştirisini teslim edecek şekilde okunabilmektedir. Bradiotti bu bağlamda feminist teoriye yeni bir dişi özne kavramsallaştırması gerektiğini belirtmektedir.

“Feministlerin dişi özneliğini yeniden tanımlama girişimlerinin başlangıç noktasının, konuşan öznenin bedenleşmiş, dolayısıyla cinsel olarak farklılaşmış yapısına vurgu yapan yeni bir materyalizm türü olduğunu öne sürüyorum. Savunduğumuz bedenli materyalizm için, cinsellik değişkeninin ciddi bir ayrıcalığı vardır. Feminist kuramda, kişi “kadın” olarak konuşur, her ne kadar, “kadın” özne, bir kerede tanımlanan girift bir öz değil, üst üste binen değişkenlerce tanımlanan çoklu, karmaşık ve çelişkili olma ihtimali taşıyan deneyim kümeleri olsa da.”¹⁸⁵

Bradiotti hem Irigaray'ın cinsiyet farklılığı kavramsallaştırmasından hem de Deleuze'un özcü olmayan, sosyolojik ve sembolik bir yüzey olan bedensel materyalizm anlayışından ilham alan feminist teori bağlamında işlevsel olacağını düşündüğü feminist, göçebe bir cinsiyet farklılığı kavramsallaştırmasını yapmaktadır. Feminist göçebe projenin çıkış noktası fallus merkezci, evrensel ve nötr öznellik anlayışının eleştirisi, farklı kadın öznelliklerinin temsil edilebilmesi ve yeni imgesel imkânlarının

¹⁸⁴ Bradiotti, **a.g.e.**, s. 171.

¹⁸⁵ Bradiotti, **a.g.e.**, s. 177.

yaratılabilmesi olarak görülebilir. Bu noktada Deleuze'un özellikle Batı felsefesinin dikotomisini eleştirisi ve bedensel materyalizm kavramsallaştırması Bradiotti için çok kullanışlı olmaktadır. Çünkü bu anlayış beden kavramını özne bağlamında değişim ve dönüşüm yüzeyi olarak ifade etmektedir. "Bedenleşmiş özne; hareketlilik, değişebilirlik ve geçişli bir tabiat üzerinden tanımlanan birbiriyle kesişen kuvvetler (duygulanımlar), mekânsal-zamansal değişkenlerden ibaret bir sürecin ifadesidir."¹⁸⁶ Öte yandan önceki bölümde Grosz'un bedensel feminizm tartışmasında değinildiği üzere Bradiotti, Deleuze'un oluş kavramsallaştırmasını eleştirmektedir. Ona göre Deleuze'un çoklu cinsiyete sahip özne kavramı ve kadın-oluş kavramı cinsiyet farklılığını yok sayan nötr bir perspektife sahip olduğu için problemlili olabilmektedir. "Tekrarlıyorum; Deleuze'un kadın-oluşu, erkekleri ve kadınları, yeni sözde toplumsal cinsiyet-ötesi bir cinsellik üzerinden birleştirir; ancak bu sorunludur, çünkü kadınların kendi mücadelelerinin tarihine dair sahip oldukları hisle çakışmaktadır."¹⁸⁷

İlham aldığı noktalar saklı tutulmak kaydıyla Bradiotti'nin kendi göçebe cinsiyet farklılığı kavramsallaştırmasına dönülecek olursa bu kavramsallaştırmanın üç aşama içerdiği görülmektedir. Bradiotti ilk aşamada erkek ve kadınlar arasındaki farklılık olarak cinsiyet farklılığından bahsetmektedir. Kadınların hem evrensel, rasyonel olanın ötekisi hem de içkinliğe indirgenmiş bedenler olarak tanımlandığını belirtmektedir. "Cinsiyet farklılığı projesinin birinci seviyedeki başlangıç noktası yaşayan, dişi bedensel deneyimin özgüllüğünü üstlenmek için siyasi irade göstermek; cinsiyet farklılığını yeni bir sözde "postmodern" ve "özcülük-karşıtı" özne üzerinden bedensizleştirmeyi reddetmek ve farklılık üzerinden dönen tartışmanın tamamını bedensel varoluşa ve kadınların deneyimine yeniden bağlamaktır."¹⁸⁸ İkinci aşamada ise Bradiotti kadınlar arası farklılıklara değinmektedir. Kadın mücadelesinin salt kadınların ötekileştirilmesi gibi tek bir bağlam üzerinden politika üretmesini problemlili görmektedir. Bradiotti,

¹⁸⁶ Bradiotti, **a.g.e.**, s. 332.

¹⁸⁷ Bradiotti, **a.g.e.**, s. 344.

¹⁸⁸ Bradiotti, **a.g.e.**, s. 209.

kadınların farklı imgesel ve bedensellikleri bağlamında farklı öznelliklerin tanınmasını feminist mücadele için ilerletici bir hamle olarak görmektedir. Projesinin son aşamasında ise kadınların her birinin özgül farklılıklarına değinmektedir. Bu aşamada Bradiotti, kadından bellek sahibi, bedensel ve oluş halinde farklı deneyimlere sahip bir özne olarak bahsetmektedir. Bradiotti cinsiyet farklılığından hareketle sunduğu bu göçebe kategorik yaklaşımla özgürlük ve kendini gerçekleştirme arzusu olarak gördüğü feminizmi çoklu ve bedenleşmiş kadınların politik meşruluk zemini olarak bir arzu nesnesi yapmak ister.¹⁸⁹ Bradiotti, Deleuzcu yaratıcı arzu kavramına referansla arzunun kadınları feminizme çeken itici bir güç olduğunu belirtmektedir.

Öte yandan Bradiotti'nin sunduğu göçebe feminist beden perspektifi mevcut kültürel yapıların ve yaşanan ileri kapitalizmin bilim ve teknoloji üzerindeki hakimiyeti düşünülünce feminist teorinin bu noktaya dair temkinli olmasını belirtmektedir. Diğer bir deyişle bedenin ne olduğuna dair perspektiflerin çeşitliliğinin feminist tartışmaları nasıl etkileyeceği Bradiotti için önemli bir tartışmadır. Özellikle beden bağlamında annelik söylemleri düşünüldüğünde bu önemli bir tartışma olmaktadır. Bradiotti anne bedenin “hilkat garibesi” olarak görüldüğü bu çağda feminist epistemolojinin yeni ve kullanışlı teori ve pratikler üretmesinin elzem olduğunu belirtmektedir. Nihai olarak denilebilir ki Bradiotti'nin kaygısı Foucault'un bilgi-iktidar anlayışına referansla ileri kapitalizmin ve onun teknolojik aygıtlarının beden bağlamındaki etkileri ve cinsiyet farklılığını bulanıklaştırmasıdır. Ona göre ileri kapitalizm bedeni aşırı teşhir etmektedir ve bu bedenin parçalara ayrılmasıyla sonuçlanmaktadır.

“..., görselleştirme teknikleri temsil ettikleri nesneye muazzam bir otonomi ve bağımsızlık veriyor. İmge, başka her şeyden ayrı, kendine özgü bir yaşam kazanıyor. Fetüs ekogramlarının fetüse normalde sahip olmadığı bir kimlik, görsel bir şekil, görünür ve okunur bir varoluş kattığı açık. Bu yeni tıbbi, görüntüleme, yani beden

¹⁸⁹ Bradiotti, **a.g.e.**, s. 219-226

parçalarının bilimsel amaçlarla parçalanması ve görsel olarak aşırı teşhir edilmesi, belli ki fetüsün annenin bedenden ayrılmasına, bedensel birliğin parçalanmasına ve parçaların bütünden alınmasına dayanıyor. Bunun inanılmaz toplumsal ve siyasi sonuçları var.”¹⁹⁰

Bedenin parçalanması ve fetüsün anne bedeninden bağımsızlığının bu inanılmaz toplumsal ve siyasi sonuçları kürtaj ve pornografi bağlamında tezin ilgili bölümünde tartışılmıştır. Pornografinin arzu nesnesi olarak kadın imgeleri yaratması ve kadın bedenini nesneleştirilmesi, fetüsün ve anne bedeninin birbirinden bağımsız görülmesi, annenin yaşam hakkına karşılık fetüsün yaşam hakkının savunulması toplumsal ve siyasi sonuçlardan bazılarıdır. Nihai olarak Bradiotti'nin de belirttiği gibi feminist epistemolojinin bu bağlamda teori ve pratik olarak üretkenliği hem dışıye dair çoklu beden imgelerinin ve öznelliklerin hem de feminist teorinin seyrini belirleyici olacaktır.

¹⁹⁰ Bradiotti, **a.g.e.**, s. 267.

SONUÇ

Bu tezde birinci dalga feminizmle başlayan ve günümüze dek gelen feminist teorinin tarihsel uğraklarından ve kavramsal tartışmalarından bahsedilerek, bedenin feminist teoriye dahil edilmesi ve nasıl sorunsallaştırıldığı tartışılmıştır. Feminist teori, psikanaliz, felsefe, dilbilim ve kimi politik teorilerle ilişkili olarak belirli kavramları feminist bir perspektifle tartışmıştır. De Beauvoir'ın "*İkinci Cinsiyet*"inin açtığı yolda ikinci dalga feminizm cinsellik tartışmalarıyla beden konusunu feminist teoride belirgin bir şekilde gündeme getirmiştir.

Beden kavramı feminizmin hem teorik hem de pratik bağlamda ufku genişletecek sonuçlara sebep olmasından ötürü önemlidir. Özellikle özgül ve özerk bireyler olarak kadınların bedensel gerçeklikleri bağlamında ontolojik özelliklerinin bilincinde olma, feminist bir beden politikası üretiminde ve direnişin maddi olarak üstlenilmesinde beden kavramını irdelemek gereklilik olur. Bedensel gerçeklik elbette değişmez değildir. Bedenin sunduğu imkânların çeşitli oluşunun bilincinde olmak, bireylerin sahip olduğu özgüllüklerin hiyerarşik olmayan bir biçimde bilincinde olmayı beraberinde getirebilir. Oy hakkının kazanılması şüphesiz kadınların hukuki ve sosyolojik olarak statüsünün tanınması bağlamında önemlidir. Fakat kadınlara atfedilmiş kimi cinsiyete bağlı bedensel rollerin ve ırka dayalı çeşitliliğin farkına varılması bağlamında yetersizdi. Ya da kapitalizm bağlamında tartışılan sınıf analizi, eşit işe eşit ücret talebi kadınların istihdam alanında sömürüsüne ve problemlerine dair kimi pratik politikalar sunması bağlamında önemli kazanımlar elde etmişti. Fakat kadınlara dair bedensel baskının köklerine derinlemesine inememişti. Bu tezde beden kavramını sorunsallaştırmayan feminizmlerin, bedenin feminist teori bağlamında nasıl bir eksikliği doldurduğunun kanıtı olacağı için tartışılması bir gereklilik olarak düşünülmüştür.

Beden, Antik Yunan'ın felsefi kavrayışını oluşturan, modernizme ve hatta post-modernizme sirayet eden bir kavramsal tartışmanın konusu olarak Batı kültürünün temelini oluşturmuştur. Modernizmle birlikte cinsel

bağlamda ön plana çıkan, arzunun kaynağı olarak görülen beden, Foucault'nun da belirttiği gibi iktidarın düzenleyici ve disipline edici alanı olarak işlevsel hale gelmiştir.¹⁹¹ Post-modern dönemde ise tüketim nesnesi olan beden kavrayışı gündemde olmuştur. Beden sosyolojik, felsefi ve psikanalitik bağlamda ve çoğunlukla eril düşünce sisteminin düalistik ve hiyerarşik perspektifiyle ele alınmıştır. Eril nitelikli Batı kültürünün kadınları bedensel ve zihinsel içkinliğe hapseden bu perspektifi Beauvoir'nın 1949 yılında yazdığı "*İkinci Cinsiyet*"te kadınların sahip olduğu ve biyolojisinden kaynaklandığı iddia edilen zayıflıkların bir tahakküme sebebiyet vermesi düşüncesi derinlemesine analiz edilmiştir. Bu analizler feminizmdeki beden tartışmaları bağlamında ufuk açıcı olmuştur.

Feminist teoriye 1960-1980'li yıllar arasında etki eden ve kadın bedenlerinin üreme aracına indirgenmesinin eleştirisi, özgür cinsellik bağlamında üreme ve cinselliğin birbirinden ayrılması, doğum kontrol yöntemleri ve kürtajın güvenli koşullarda sağlanması talepleri radikal feminizmin bedeni sorunsallaştırmasını içermektedir. Özellikle Shulamith Firestone'nun yapay üreme teknolojilerinin gelişmesiyle kadının doğal üreme işlevinden kurtularak özgürleşeceğini analiz ettiği "*Cinselliğin Diyalektiği*" adlı eseri üreme bağlamında kadın bedenini irdelenmiştir.

Öte yandan 1970'li yıllara gelindiğinde radikal feministler arasında kadın bedenini nesneleştiren bir alan olarak pornografi konusunu gündeme gelmiştir. MacKinnon ve Dworkin pornografiyi kadın bedenini parçalara ayıran ve cinsel nesnelere indirgeyip değersizleştirilmesi bağlamında yorumladıkları için pornografi karşıtı bir tutum sergilemişlerdir.

Kadın olmanın bedenselliğine dair sorunsallaştırmalardan biri de kürtaj konusudur. Kürtaj tartışmaları feminizm içinde önemli bir yer tutmaktadır. Kürtajın kadının tasarrufu dışında gerçekleşmesi/gerçekleşmemesi kadının

¹⁹¹ Foucault'un beden ve iktidar ilişkisi üzerine ayrıntılı tartışması için bkz. Michel Foucault, **Güvenlik Toprak, Nüfus**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, çev. Ferhat Taylan, İstanbul, 2013, s. 3-75.

Michel Foucault, **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

bedenine dair bir şiddet biçimi olarak yorumlanabilir. Feminist teorisyenler tarafından kürtajin sorunsallaştırılmasına bağlı olarak farklı argümanlar üretilmiştir. Bunlar genel olarak kadının kendi bedeni üzerinde tasarruf hakkının olmasının savunusu ve fetüsün yaşama hakkına sahip olması gerektiğine dair görüşleri içermektedir. Kürtaja dair radikal feminist yaklaşımlar kadının cinselliğinde ve kendi bedenine dair tasarrufunda özerk olması şeklindeyken, sosyalist feministler bunun yanında kadınlar arasında kürtaja ulaşabilmenin sınıfsal yönünü de tartışmaya açmışlardır.

1970'li yılların devamında eko-feminizm tartışmaları çevre ve kadın hareketi bağlantılarının güçlendiği bir atmosferde gündeme gelmiştir. Eril düşüncenin kadın bedenini doğa ile özdeşleştirerek onu fethedilebilir bir alan olarak görmesi ekofeminist teori bağlamında irdelenmiş ve Batı kültürünün temeli olan kültür/doğa, akıl/beden, erkek/kadın dikotomisine dayalı düalist anlayış eleştirilmiştir. Feminizm içinde vejetaryen söylemlerin 18. ve 19. yüzyıldaki feminist metinlerde de olduğu söylenebilir. Fakat belirgin haliyle 1990'lı yıllarda eko-feminizmin kapsayıcılığıyla ilgili problemler yaşayan feministler hayvan bedeni ve kadın bedenine dair sömürünün aynı kökene sahip olduğu inancıyla vejetaryen/vegan bağlamda bir feminist teorik çerçeve oluşturmuşlardır. Bu alanda Carol J. Adams'ın "*Etin Cinsel Politikası*" adlı eseri vejetaryen feminizme dair teorik çerçeveyi oluşturmuştur. Adams, kadın bedeni ve hayvan bedeninin eril zihniyet tarafından parçalara ayrılarak nesneleştirildiğini ifade etmiştir.

1990'lı yıllarda queer teorisinin gündeme gelmesiyle kimi feministler queer teoriyi feminizmin kısıtlı temsil ve kimlik politikalarına bir alternatif olarak kullanışlı bulmuşlardır. Judith Butler, queer perspektifle ürettiği "*Cinsiyet Belası*" adlı eserinde feminizmin tek tip kadın öznesini eleştirmiş ve bedenlerin belirli edimleri tekrar etmesiyle kurulan toplumsal cinsiyetin performatifliği bağlamında bedeni sorunsallaştırmıştır. 1994 yılında ise Elizabeth Grosz "*Uçucu Bedenler*"le cinsel fark bağlamında cinsiyetleri ve bedenleri karşıtlık temelinde kuran ikili cinsiyet kalıplarından kurtararak kendi deneyimleri ve özgüllükleri içinde ele almıştır. Öte yandan Grosz gibi

Rosi Bradiotti de bedeni ön plana çıkaran feminist kavramsallaştırmasında cinsel farklılığı vurgulayarak dişillğin bedensel özgüllüğünden bahsederek her ikisi de Deleuzyen arzu kavramından hareketle bedeni irdeleyerek bedensel bir feminizmin imkânını sorgulamıştır.

Bu çalışmanın bize sunduğu nokta farklı feminizmlerin kadın bedenine dair ürettiği teorik çalışmaların ve politikaların dönemin politik ve kültürel yapısına bağlı olarak çeşitlilik gösterdiğidir. Ayrıca tezin temel sorularından olan özcü yaklaşımların kadın bedenine dair çoklu imkânların farkındalığını geciktiren sebep olup/olmadığı sorusundan yola çıkılarak iddia edilebilir ki kadın bedenini “biyoloji” dışında ele alamayan feminizmler, kadınların bedensel özgünlüklerini içeren ontolojik pratikleri (örneğin; cinsellik, politika alanında olma) ve onlara dair farkındalığı sekteye uğratmıştır. Fakat nihai olarak denilebilir ki feminizm kendi içindeki farklılıklara rağmen kadın bedeninin bir denetim nesnesi olduğu konusunda ortaklaşmıştır. Öte yandan Batı epistemolojisinin zihin/beden düalizmi üzerine kurulu düşünsel dünyasının bedeni değersiz görmesi diğer bir karşıtlık alanı olarak kurguladığı kadın/erkek bağlamında düşünüldüğünde kadının ve onun bedeninin de değersiz görülmesine sebep olmuştur. Beden, öncelikle deneyimler yoluyla dünyayla iletişim kurulan bir alan olmakla birlikte politika yapma ve direniş gösterme alanıdır. Erkeklerin politika alanlarında bedenleriyle birlikte görünürlüğünün çokluğu düşünüldüğünde kadınların bedenleriyle birlikte değersiz nitelendirilmesi onu ontolojik pratiklerinden olan politika alanından uzaklaştırabilecektir. Bu bağlamda düşünüldüğünde beden, feminist teori için hem elzem hem de işlevsel bir konu olur. Bedenin imkânlarını sorgulayan son dönem feminist tartışmaların beden biyolojik, değişmez ve sınırlı olduğu düşüncesinden uzak olması, beden kapasitesinin farkında olup bedeni yaratıcı bir alan olarak görmesi hem kadınların bireysel özgüllüklerini içeren ontolojik pratiklerinin hem de kolektif alanda görünürlüklerinin imkânlarını zorlayacak yaratıcı bir alan oluşturabilir.

KAYNAKÇA

Acar Savran, Gülnur: **Beden Emek Tarihi: Diyalektik Bir Feminizm İçin**, Dipnot Yayınları, Ankara, 2019.

Adams, Carol J.: **Etin Cinsel Politikası**, çev. Güray Tezcan, E. Boyacıoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020.

Arıduru, Tuğçe: “Pornografik Materyal Tüketimi ile Toplumsal Cinsiyet Roller ve Şiddete Yönelik Tutumların İlişkisi”, Yüksel Lisans Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2020.

Avrupa Konseyi Sözleşmeler Dizisi: **Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi**, No: 210, (Çevrimiçi) <https://rm.coe.int/1680462545>, 2011.

Aydınalp, Esra Başak: “Varoluşçu Özgürlük Bağlamında Kadın: Simone de Beauvoir ve İkinci Cinsiyet” **Litera: Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi**, İstanbul University Press, 2020, s. 465-488.

Bayram, Deniz: **Şili’de kürtaj kazanımı**, (Çevrimiçi) <https://catlakzemin.com/silide-kurtaj-kazanimi/>, 22.08.2017.

Becktel, Melanie Jane: “Mary O’Brien and feminist analysis of reproduction”, **Faculty of Arts Summer Session Research Scholarship Report**, 2008/2009.

Berktaş, Fatmagül: “Ekofeminizm Ya Da Yüreğın İyimserliği”, **Ağaçkakan Dergisi**, 1996, sayı: 28, s. 73-76.

Boyacı, Ebru: “Cinsiyeti Yeniden Düşünmek: Türkiye’de Queer Feminizmin Olanaklılığı”, Yüksek Lisans Tezi, **Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2021.

Bradiotti, Rosi: **Göçebe Özneler**, çev. Öznur Karakaş, Kolektif Yayınları, İstanbul, 2017.

Brownmiller, Susan: **Cinsel Zorbalık**, çev. Suğra Öncü, Cep Kitapları Yayınevi, İstanbul, 1984.

Butler, Judith: **Bela Bedenler**, çev. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Butler, Judith: **Cinsiyet Belası**, çev. Başak Ertür, Metis, Yayınları, İstanbul, 2014.

Butler, Judith: “The Body Politics of Julia Kristeva”, **Hypatia A Journal of Feminist Philosophy**, Cambridge University Press, vol. 3, no. 3, 1989, pp. 104-118.

Cingöz, Yonca: “Feminist Felsefe ve Deleuze”, Yüksek Lisans Tezi, **Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2013.

Connel, R.W.: **Toplumsal Cinsiyet ve İktidar**, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019.

Çakır, Serpil: **Erkek Kulübünde Siyaset**, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2019.

Çakır, Serpil: “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler** içinde, der. H. Birsen Hekimoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 415-475.

Davas Aslı: **Kadın Orgazmı**, (Çevrimiçi) <https://feministbellek.org/kadin-orgazmi/>, 05.01.2021.

De Beauvoir, Simone: **İkinci Cinsiyet I**, çev. Gülnur Acar Savran, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2020.

De Beauvoir, Simone: **İkinci Cinsiyet II**, çev. Gülnur Acar Savran, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2020.

Descartes, Rene: **Meditations on First Philosophy**, (translated by. Michael Moriarty), Oxford University Press, 2008.

Dictionary, Merriam-Webster: (Çevrimiçi) <https://www.merriam-webster.com/dictionary/patriarchy>, 11.06.2022.

Direk, Zeynep: **Cinsel Farkın İnşası**, Metis Yayınları, İstanbul, 2018.

Donovan, Josephine: **Feminist Teori**, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Dworkin, Andrea: **Pornography: Men Possesing Women**, A Plume Book, 1989.

Dworkin, Andrea, Catharine A. MacKinnon: **Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality**, Organizing Against Pornography, Minneapolis, 1988.

Erkmen, Sedef: **Türkiye'de Kürtaj AKP ve Biyopolitika**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020.

Economic Forum, World: **Global Gender Gap Report**, Switzerland, March 2021.

Federici, Silvia: **Tenin Sınırlarının Ötesine**, çev. Bilge Tanrısever, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2020.

Firestone, Shulamith: **Cinselliğin Diyalektiği**, Payel Yayınevi, İstanbul, 1993.

Foucault, Michel: **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020.

Foucault, Michel: **Güvenlik Toprak, Nüfus**, çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.

Foucault, Michel: **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

Grosz, Elizabeth: **Uçucu Bedenler**, çev. Kevser Güler, NoteBene Yayınları, İstanbul, 2020.

Heywood, Andrew: **Siyasi İdeolojiler**, ed. Selçuk Durgut, Ali Kürşad Çiftçi, çev. Prof. Dr. Levent Köker, BB101 Yayınları, Ankara, 2016.

Jaggar, Alison: **Living With Contradictions: Controversies In Feminist Social Ethics**, Routledge, 2018.

Keskin, İçten: “Kürtaj tartışmaları ve feminizm”, **Fe Dergi 7**, no. 1 (2015), s. 86-95.

Kineşçi, Erdinç: “Queer Kurama Katkıları Bağlamında Judith Butler’ın Düşüncesi” **ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar**, Ocak 2018, 11 (1), s. 40-66.

Kocabıçak, Ece: **Maddeci Feminizm**, (Çevrimiçi) <https://feministbellek.org/maddeci-feminizm/>, 05.01.2021.

Koedt, Anne: **Vajinal Orgazm Miti**, çev. Gülen Toker, Amargi Feminist Dergi, (Çevrimiçi) www.amargidergi.com/yeni/?p=762 , 21. 09. 2011.

Learning, British Library: “**What is the difference between the suffragists and the suffragettes?**”, (Çevrimiçi) <https://www.bl.uk/votes-for-women/articles/suffragists-and-suffragettes>, 06.02.2018.

Leonard, Diana, Lisa Adkins: **Sex in Question: french materialist feminism**, Taylor&Francis, London, 1996.

MacKinnon, Catharine: **Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru**, çev. Türkan Yöney, Metis Yayınları, İstanbul, 2020.

Marcus, Sharon: “Queer Theory for Everyone: A Review Essay”, **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, Vol 31, No. 1 (Autumn 2005), pp. 191-218.

Markowitz, Sally: “Abortion and Feminism”, **Social Theory and Practice**, Vol. 16, No 1, 1990, pp. 1-17.

O’Neil, Mary Lou, v.d: Yasal Ancak Ulaşılabilir Değil: Türkiye’deki Devlet Hastanelerinde Kürtaj Hizmetleri, **Kadir Has Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Merkezi**, İstanbul, 2016.

Özkazanç Alev: **Feminizm ve Queer Kuram**, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.

Pateman, Carole: **The Sexual Contract**, Cambridge: Polity Press, 1988.

Pektaş, Ebru: **Cinsellik, Şiddet, Emek**, İleri Kitaplığı Yayınevi, İstanbul, 2017.

Pelizzon, Sheila Margaret: **Kadının Konumu Nasıl Değişti? Feodalizmden Kapitalizme**, çev. İhsan Ercan Sadi, Cem Somel, İmge Yayınları, Ankara, 2020.

Shabot, Sara Cohen: “Making Loud Bodies “Feminine”: A Feminist-Phenomenological Analysis of Obstetric Violence”, **Springer Science+Business Media**, 2015. (pp. ?).

Smith, Sharon: **Kadınlar ve Sosyalizm**, çev. Etkin Bilen Eratalay, Yordam Yayınları, 2016.

Snyder, R. Claire: “What Is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay”, **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, Vol. 34, No. 1 (Autumn 2008), pp. 175-196.

Spinoza, Baruch: **Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülgen, Dost Yayınları, Ankara, 2019.

Stone, Alison: **Feminist Felsefeye Giriş**, çev. Yonca Cingöz, Bilge Tanrıseven, Otonom Yayınları, İstanbul, 2019.

Stone, Alison: Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy, **Journal of Moral Philosophy**, 1.2 (2004), 135-153.

Tayyat Orhan, Beyhan: Feminist Teoride Özne Sorunu, Yüksek Lisans Tezi, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2018.

Toksoy, N. Gamze: “Dünyayı Yeniden Dokumak’ Shiva ve Mies’den Ekofeminizm”, **Fe Dergi** 13, no. 1, 2021, s. 101-106.

Tong Rosemarie, Tina Fernandes Botts: **Feminist Düşünce**, çev. Beyza Sümer Aydaş, Sel Yayıncılık, 2021.

Türk, Seçil Mine: “Ekofeminizm ve Dualizm Fikri”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, Ankara, 2017, Güz, sayı: 24, s. 377-392.

Ünlü, Derya Gül: “Etin Cinsel Politikası: Feminist-Vejetaryen Eleştirel Kuramın Dayanakları Üzerine Bir Okuma” **Fe Dergi** 10, no. 2 (2018), s. 25-30.

Walby, Sylvia: **Patriyarka Kuramı**, çev. Hülya Osmanağaoğlu, Dipnot Yayınları, Ankara, 2021.

Young, Iris Marion: “Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet: Toplumsal Yapı ve Öznellik Üzerine Düşünceler”, **Cogito Dergi**, İstanbul, sayı 58, 2009, s. 39-56.

Zafer Esenyel, Zeynep: “Kayıp Göndergeler ve Dişil Eşitsizlikler: Etin Cinsel Politikasını Düşünmek”, **Kaygı**, 19(11) / 2020, s. 697-723.

